

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Dr. Neşet Toku
TÜRKİYE'DE
ANTI - MATERİYALİST
FELSEFE

(SİRİTÜALİZM)
-İLK TEMSİLCİLER-

BEYAN

Dr. Neşet TOKU 1965 yılında Tortum/Erzurum'da doğdu. İlk ve Orta tahsilini müteakip 1985 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 1989'da mezun oldu. Aynı üniversitede 1995'te Doktora öğrenimini tamamladı. Halen Y.Y.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümü'nde görev yapmaktadır.

Baskı: Umut Matbaacılık

Tel: 637 04 11

İstanbul 1996

Dr. Neşet TOKU

TÜRKİYE'DE ANTİ-MATERYALİST FELSEFE

(SPİRİTÜALİZM)

-İLK TEMSİLCİLER-

BEYAN YAYINLARI, 210

Ofset Hazırlık: Hasan Demir

BEYAN YAYINLARI

Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İST.

Tel: 512 76 97 - 526 50 10

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ, 9

GİRİŞ, 11

BİRİNCİ BÖLÜM

SPIRİTÜALİZM VE BATI

FELSEFESİNDEKİ

BELLİ BAŞLI TEMSİLCİLERİ, 17

1.1. Spiritüalizm Nedir/ Ne Değildir?, 17

**1.2. Spiritüalizmin Batı Felsesfesindeki Belli
Başlı Temsilcileri, 27**

1.2.1. R.Descartes, 27

1.2.2. G.W.Leibniz, 30

1.2.3. H.Bergson, 33

İKİNCİ BÖLÜM

**SPIRİTÜALİST FELSEFENİN TÜRKİYE'DEKİ
TEZAHÜRÜ, 39**

2.1. Dönemin Sosyo-Politik Panoraması,39

2.2. Dönemin Düşünce Akımları ve Tepkiler, 50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPIRİTÜALİST FELSEFENİN TÜRKİYE'DEKİ TEMSİLCİLERİ, 75

ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ

AHMET HİLMİ, 75

3.1.1. Hayatı ve Eserleri, 75

3.1.1.1. Hayatı, 75

3.1.1.2. Eserleri, 77

3.1.2. Felsefeye Bakışı, 78

3.1.3. Varlık Anlayışı, 84

3.1.3.1. Alem, 84

3.1.3.2. Tanrı, 91

3.1.3.3. Ruh, 97

3.1.4. Bilgi Anlayışı, 101

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL, 107

3.2.1. Hayatı ve Eserleri, 107

3.2.1.1. Hayatı, 107

3.2.1.2. Eserleri, 108

3.2.2. Felsefeye Bakışı, 108

3.2.3. Varlık Anlayışı, 110

3.2.3.1. Alem, 110

3.2.3.2. Tanrı, 119

3.2.3.3. Ruh, 138

3.2.4. Bilgi Anlayışı, 148

Ö.FERİT KAM, 153

3.3.1. Hayatı ve Eserleri, 153

3.3.1.1. Hayatı, 153

- 3.3.1.2. Eserleri, 155
- 3.3.2. Felsefeye Bakışı, 156
- 3.3.3. Varlık Anlayışı, 158
 - 3.3.3.1. Alem, 158
 - 3.3.3.2. Tanrı, 170
 - 3.3.3.3. Ruh, 178
- 3.3.4. Bilgi Anlayışı, 182
- MEHMET ALİ AYNİ, 185
- 3.4.1. Hayatı ve Eserleri, 185
 - 3.4.1.1. Hayatı, 185
 - 3.4.1.2. Eserleri, 188
- 3.4.2. Felsefeye Bakışı, 189
- 3.4.3. Varlık Anlayışı, 191
 - 3.4.3.1. Alem, 191
 - 3.4.3.2. Tanrı, 200
 - 3.4.3.3. Ruh, 204
- 3.4.4. Bilgi Anlayışı, 208
- İSMAİL HAKKI İZMİRLİ, 215
- 3.5.1. Hayatı ve Eserleri, 215
 - 3.5.1.1. Hayatı, 215
 - 3.5.1.2. Eserleri, 217
- 3.5.2. Felsefeye Bakışı, 218
- 3.5-3-Varlık Anlayışı, 223
 - 3.5.3.1. Alem, 223
 - 3.5.3.2. Tanrı, 231
 - 3.5.3.3. Ruh, 240
- 3.5.4. Bilgi Anlayışı, 245

M. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY, 251

3.6.1. Hayatı ve Eserleri, 251

3.6.1.1. Hayatı, 251

3.6.1.2. Eserleri, 253

3.6.2. Felsefeye Bakışı, 253

3.6.3. Varlık Anlayışı, 259

3.6.3.1. Alem, 259

3.6.3.2. Tanrı, 263

3.6.3.3. Ruh, 272

3.6.4. Bilgi Anlayışı, 282

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ, 287

3.7.1. Hayatı ve Eserleri, 287

3.7.1.1. Hayatı, 287

3.7.1.2. Eserleri, 289

3.7.2. Felsefeye Bakışı, 290

3.7.3. Varlık Anlayışı, 298

3.7.3.1. Alem, 298

3.7.3.2. Tanrı, 302

3.7.3.3. Ruh, 305

3.7.4. Bilgi Anlayışı, 309

SONUÇ, 319

KAYNAKLAR, 327

ÖNSÖZ

Türkiye'de spiritüalist bir felsefe var mıdır, varsa menşei nedir ve temsilcileri kimlerdir? Araştırmanın cevaplandırmaya çalıştığı soru budur. Bu soruyu olabildiğince doğru cevaplandırdığımıza inanıyoruz. Şöyle ki: 19. yüzyıl Türkiye toplumunun modernizasyon sürecine girdiği sıralarda, modernite, Batı'daki tam karşılığıyla, eleştirilerini siyasal otoriteye, geleneğe ve dine keskin bir şekilde yönelttiğinde, haklı ya da haksız, bu eleştiriler toplumu, daha doğrusu bir kısım insanları düşünmeğe itmiş ve düşünceler tepkiye ve eleştirilere cevaba dönüşmüştür. Bu cevaplardan biri de ithal materyalizme cevap olarak beliren spiritüalizmdir. Felsefî bir doktrin olan spiritüalizm Batı'da doğmuş ise de onun Türkiye toplumunda da bir karşılığı vardır. Bu karşılık ilk başlarda daha çok "varlık doktrini" görüntüsüyle tasavvufî "vahdet-i vücud" eksenlidir. İlk başlarda karşılık bu ise de bilahare buna kelami "kreasyonist" bir yaklaşım ve daha sonra da Batı'dan ithal bir Bergsonizm dahil olmuştur. Bütün bunların mevcudiyeti araştırmamızda görülecektir.

Bir yerde realist düşüncenin varlığından bahsediliyorsa orada ideealist düşünce de var demektir. Yine bir yerde pozitivist ve materyalist düşüncenin olduğu söyleniyorsa orada anti-pozitivist, anti-materyalist düşünce de yani spiritüalist düşünce de var olmalıdır. Çünkü her şey "zıddı ile kaimdir." Pozitivist ve materyalist düşüncelerin Türkiye'ye girdiği tezi ortaya konulmuş, fakat bunların karşılığı, yani karşıtı olup olmadığı araştırılmamıştır. Biz de bunu araştırdık ve ortaya koyduk. Ulaştığımız sonuçların da yeterince müşahhas olduğu kanaatindeyiz.

Araştırma konumuzun tespitinden çalışmamızın bitimine kadar bize her hususta yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım, Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL'e ve Doç. Dr. Mehmet AKGÜN'e teşekkürü ifası gerekli bir borç bilirim.

ERZURUM-1995

Dr. Neşet TOKU

GİRİŞ

Stoacı Epiktet, "felsefenin menşei kendi zaaf ve kudretsizliğimizin ortaya çıkması" ..."felsefe de "iflas içindeyken, varlığa yol bulmaktır." diyordu.¹ Bu ifadeler Türkiye'de felsefenin doğuşunu ve büründüğü hüviyeti tarif etmek için fazlasıyla uygun gözükmektedir. İkinci bölümde görüleceği üzere Türkiye toplumunda felsefi düşüncenin doğuşu, toplumun çözüldüğü, devletin çökmeğe yüz tuttuğu bir ortamda mümkün olmuş ve iflas içerisindeyken kurtuluşa, varlığa çıkma şeklinde tezahür etmiştir.

Böyle bir felsefenin temelindeki motiv, Eflatun ve Aristo vari, varlığa duyulan bir "hayranlık" motivi olmadığı gibi, Descartes vari "açık-seçik" bilgiyi arayan "şüphe" motivi de değildir. Onun temelindeki, sosyo-politik buhrana çare arama ve kendi değerlerini (kültürel-dinî) savunma motivi- dir. Bahsi geçen bu ortam, Türkiye toplumunun, Batı'nın belirlediği tarihsel bir sürece girdiği, 19.yüzyıldaki, modernizasyonun, yani batılılaşmanın yaşandığı ortamdır.

¹ Karl Jaspers, Felsefeye Giriş, Çev. M.Akalın, İstanbul, Dergah Yay., 1981, ss. 37-40

Araştırma konumuzun "Türkiye'de Spiritüalist Felsefe" şeklinde isimlendirilmiş olmasının sebebi, spiritüalist düşüncenin, Batı kaynaklı bir felsefe olarak Türkiye'ye girmiş ve benimsenmiş bir felsefe olmaktan ziyade, Türk-İslam düşünce geleneğinde karşılığı bulunan ve batılılaşma sürecindeki Türkiye toplumunda Batıcı akımların, toplumu batılılaştırmak maksadıyla, Batı'dan alıp Türkiye'ye yaymaya çalıştıkları pozitivist, materyalist felsefelere aksülamel bir düşünce olarak belirmiş olmasıdır. Bunun böyle olduğu, ileride ilgili bölümlerde görülecektir.

Düşüncenin gelişimi, felsefi terminolojideki karşılığı ile şüphesiz "diyalektik"tir. Bunun İslam düşünce geleneğindeki karşılığı ise "her şey zıddı ile kaimdir" ifadesidir. Felsefe tarihi ve düşünce mirasımızdaki bu prensibin çağdaş Türk düşüncesi için de geçerli olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Pozitivizm'in ve materyalizmin Türkiye'ye girişine² bir aksülamel şeklinde ve esas itibariyle dinî saiklerle beliren spiritüalist felsefe, doktrin olarak şu manaları ihtiva etmektedir: "Dar manada; ruhun maneviliğini, yani insanda aslen organizmadan müstakil cevheri bir prensibin -her ne kadar faaliyeti organizmaya bağlı olsa da-

² Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul, İnsan Yay., 1986

Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988

mevcudiyetini kabul ve tasdik etmek... geniş manada, ruhun maneviliği teziyle beraber, Tanrı'nın varlığını manevi değerlerin yahut insanın rasyonel faaliyetlerinin gayelerini teşkil eden, ahlakî değerlerin varlığını kabul ve müdafaa etmek."³

Spiritüalizm, genellikle ruhun varlığını kabul etmek şeklinde değerlendirilerek, Orpheus mistiklerinden ilham alan Pythagoras ile başlatılıyor ve sırf ruhun varlığını kabul ediyorlar diye Platon, Aristo, Plotinus ve hatta Alman romantikleri bu görüşe dahil ediliyor⁴ iseler de kanaatimizce bu, doğru bir değerlendirme değildir. Çünkü, birinci bölümde, "Spiritüalizm Nedir/Ne Değildir" konusu işlenirken müşahade edileceği gibi, spiritüalizm aslında bir "varlık doktrini" olup, nihaî realitenin ya da realitenin temelinin ruh olduğunu kabul eden ve Descartes ile başlayan bir doktrindir.

Spiritüalizmin ne olup ne olmadığının tespiti araştırma konumuz açısından gerekli olduğu için, birinci bölümde spiritüalizmin ne olup ne olmadığını ve Batı felsefesindeki belli başlı temsilcilerini işledik. Konumuz spiritüalist felsefenin bir tarihçesini çıkarmak olmadığından, spiritüalizmin üç nevi tezahürüne örnek olmak üzere Batı felsefesindeki başlıca temsilcilerinden yal-

³ Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul, Ötüken Yay., 1980, s. 267

⁴ Hilmi Ziya İlken, Genel Felsefe Dersleri, Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yay., 1972, ss. 110-118

nızca Descartes, Leibniz ve Bergson'u dahil etmekle yetindik.

Felsefî düşüncenin sosyo-politik zeminle bağlantılı olduğu gerçeğini⁵ dikkate alarak ikinci bölümde, spiritüalist felsefenin Türkiye'de hangi şartlarda ve niçin tezahür ettiğini ortaya koyduk. Üçüncü bölümde de spiritüalist felsefenin Türkiye'deki ilk temsilcileri olarak; Şehberderzâde Fîlibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fennî Ertuğrul, Ferit Kam, Mehmet Ali Aynî, İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemseddin Günaltay ve Mustafa Şekip Tunç'u tespit ettik. Araştırma konumuzun çerçevesi ilk temsilciler olduğu için bunu, Türkiye'de felsefî düşüncenin belirmeğe başladığı 19. yüzyıldan başlayarak, o dönemde doğmuş, o dönemde veya Cumhuriyet yıllarında eser vermiş olan şahıslarla sınırladık. Bir başka açıdan da birinciye ilaveten, felsefî mahiyette, felsefî değer taşıyan eserler ortaya koymuş olan şahıslarla sınırladık.

Anti materyalist düşünceyi benimsemekle birlikte, düşüncelerini bir doktrin olarak spiritüalizmi karşılayacak mahiyette ve değerde bulmadığımız; materyalizme reddiyeler yazmış olan; Harputizade Hacı Mustafa, ("Red ve İspat" İstanbul 1330,) İsmail Ferit, ("İbtal-i Mezheb-i Maddiyun" İzmir 1312,) Halid Edip, ("Maddiyun'a Reddiye" İstanbul 1334,) Babanzâde Ahmet Naim ("Hikmet Dersleri" İstanbul 1329,) gibi düşünürleri konumuzun dışında tut-

⁵ Ahmet İnam, "İnanmanın Felsefî Boyutu" Felsefe Dünyası, No 11., (Mart 1994), s. 7

tuk. Bir başka hususu daha belirtmek yerinde olacaktır. O da anti-materyalist felsefe olarak idealistik felsefeler de kastedilmekte ise de biz doğru karşılığıyla sadece felsefî spiritüalizmi esas aldık. İdealizm konumuza dahil değildir.

Şimdi de bu çalışmayı yaparken takip ettiğimiz usulu dile getirelim: Çalışmanın kendisi ve niteliği ilk önce onu tarihsel bir çerçeve içerisinde ele almamızı gerektirdi. Bu hususu daha önce de belirtmiştik. İkinci olarak araştırdığımız şeyin kenarıyla ve köşesiyle çerçevesini çizerek mukayese imkanı olsun diye Batı'daki asıl temsilcilerinin görüşlerini işledik. Spiritüalist düşüncenin Türkiye açısından zemini ve mahiyetini ortaya koyduktan ve burdaki temsilcilerini de tespit ettikten sonra elde ettiğimiz sonuçları da ayrıntılı olarak "sonuç" bölümünde sergiledik.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPIRİTÜALİZM VE BATI FELSEFESİNDEKİ BELLİ BAŞLI TEMSİLCİLERİ

1.1. Spiritüalizm Nedir/ Ne Değildir?

Spiritüalizm nihai realitenin ya da realitenin temelinin yahut da alemdeki aktivitenin, düzenin ve idarenin yegane kaynağının ruh olduğunu kabul eden görüştür.⁶ Esas itibarıyla farklı iki şekilde bahsedilebilir. Birincisi, düalist-spiritüalizm, ikincisi de monist-spiritüalizmdir. Düalist-spiritüalizm, birbirine irca mümkün olmayan ve birbirinden müstakil olarak var olan ruh ve madde diye iki asıl, iki cevher kabul eden görüştür. Descartes ve Fransız eklektiklerinin anlayışları budur. Mutlak ya da objektif spiritüalizm de denilen ikinci görüş ise varlığın illetinin ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izafiliğini, hakiki varlığın ruh olup maddenin ise nihai noktada ruha irca edilebileceğini benimseyen görüş-

⁶ Peter A. Angeles, A Dictionary of Philosophy, London, Harper-Row-Publisher, 1981, s.273

tür. Leibniz ve Ravaisson'un anlayışları da budur.⁷

Spiritüalizm, aşağıdaki prensipleri kabul eden her metafiziki anlayışı da ifade eder: 1- Tanrı, aleminden ayrı, ona nispetle muteal, müteşahhıs ve salt bir ruhtur. Alemi yarattığı gibi, onu aynı zamanda idare eden bir kuvvettir. 2- Şuur sahibi şahsiyetler ruhlardan ibarettir. 3- Ruh, beden ölümünden sonra da bakidir. 4- Herşeyin varlığında birtakım gayeler gizlidir.⁸

Felsefi terminolojide spiritüalizm kavramı, genellikle maddenin tek realite ve hatta insanın ruhi hayatının bile maddeden kaynaklandığını savunan materyalizmin karşıtı olarak, ruhun asıl ve maddenin ise tali olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bazı filozoflar tarafından da idealizm yerine, nihai gerçekliğin, maddenin modifikasyonları ve karakteristikleri olarak doğrudan duylara dayanmaktan ziyade, şeylerin mental veya ideal yönüne dayandığını belirtmek için, aleme karşı bir bakış açısı veya felsefi konum olarak kullanılır. Yine spiritüalizm, insanların bu gezen üzerinde yapabilecekleri şeylerin bedenleriyle veya maddi organizmalarıyla sınırlı olmadığını

⁷ Emil Boırac, İlm-i Ma'ba'd'at-Tabia, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s.73

İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.161

⁸ M.Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügatı, C.3., İstanbul, Neciboğlu Matbaacılık, 1958, s.125

anlatmak için de kullanılır.⁹ Marksistler tarafından da spiritüalizm, kasten ve yanlış olarak, her gerçek olanı zihne veya düşünceye irca eden idealizm ile aynı tutulur.¹⁰

İdealizm ilk sebebi bir şahıs haline getirerek, onu yalnızca bir düşünce değil, eşyanın üstünde duran (transandans) ve onları serbest iradesine göre (teizm) veya değişmez kanunları vasıtasıyla (deizm) idare eden bir varlık olarak gördüğü vakit spiritüalizme dönüşür. Bu da panteizm ve materyalizme zıt olarak ruh ve madde, yaratıcı ve alem düalizmidir.¹¹

Spiritüalizm bazen idealistik görüşlere işaret etmek için kullanılır ise de ikisi aynı şey değildir.¹² Spiritüalizm, idealizm ve panteizm arasındaki farkı kısaca belirtecek olursak: Spiritüalizm; ruhu bir realite, maddeden müstakil bir varlık, bedende hareketin prensip ve formunu ihtiva eden bir kuvvet olarak kabul eder. İdealizm ise ruhu zihne ait düşüncenin, saf idelerin basit tavırları (modları) şeklinde anlar. Dış alemin varlığını zihne, düşünceye, ideaya irca eder. Spiritü-

⁹ Simon Edmunds, Spiritüalizm: A Critical Survey, London, Aquarian Press, 1966, ss.1-3

¹⁰ S.Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, s.267

¹¹ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s.2

¹² Dagobert D.Runes, The Dictionary of Philosophy, New York, Philosophical Library, ty., s.300

alizm, materyalizmin karşıtı iken, idealizm realizmin karşıtıdır. Panteizme gelince; ona göre madde ve ruh birer varlık olmayıp, bütün varlıkların ezeli ve ebedi tek sebebi olan mutlak cevherin sıfatları ve görüntüleridir.¹³ Spiritüalizm hürriyeti ve şahsi Tanrı düşüncesini savunurken¹⁴ panteizm hürriyeti ve şahsiyeti reddetmektedir. Panteizmin Tanrı ile alemini aynileştirmesi ateizme tehlikeli bir çıkıştır.¹⁵ Spiritüalizmde ise Tanrı ve alem ayniyeti olmadığı gibi her şey illet olarak Tanrı'nın varlığına dayandırılmaktadır.

Metafizik temelli olan düalist ve monist-spiritüalist görüşlere, insandaki şuur hallerinin yalnızca fizyolojik yaklaşımlarla izah edilemeyeceğini, bunun ancak ruhun varlığının esas alınması kaydıyla mümkün olacağını benimseyen, düalist fakat psikoloji temelli diğer bir spiritüalist görüşü daha ilave etmek gerekmektedir.¹⁶

¹³ S.Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, 3.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, ty., s.190

¹⁴ Poul Janet-Gabriel Seailles, Tahlil-i Felsefe Tarihi-Metalip ve Mezahip, Çev. Elmalılı M.Hamdi Yazır, İstanbul, Eser Neşriyat, 1978, s.390

¹⁵ Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, London, Pan Books in Association With The Macmillan Press, 1984, s.26

¹⁶ İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1341, s.654.

Bu anlayış da H.Bergson'un temsil ettiği modern spiritüalist anlayıştır.

Modern spiritüalizm 18. yüzyıldaki materyalist felsefelere ve erken 19. yüzyıldaki Aydınlanmacı felsefelere bir reaksiyon olarak doğmuştur. Aydınlanma felsefesi, materyalist felsefeler ve dinin protestanlaştırılması sonucu hayatın büyüünün bozulması insanda manevi bir boşluk yaratmıştır. İşte bu boşluğu, akıl ile inancı bilim çerçevesinde telif edebilen spiritüalizm dolduracaktır.

Bilim insanlara yalnızca ispat edilebilen şeyleri kabul etmeyi öğrettiği için, bilimsel metot çerçevesindeki bu inanış insanı, imana dayanan her türlü bilginin reddine yöneltti. İnsan bundan böyle ne Tanrı'ya ne ruha ne de ahirete inana-caktı. Böylesi düşünceler ispata açık değildi. Wittgenstein (1889-1951) ve Popper'in (1902- ...) ifadeleriyle bu hipotezler test edilebilir değillerdi. İşte böylesi bir ortamda spiritüalizm pek çok kişiyi cezbetmiştir. Çünkü o, pozitivizmin pesimist dünyasından insanı kurtaracağını, ölümün son olmadığını ve hayatın büyüünü ona iade edeceğini, öldükten sonra da insanın bir manada yaşadığını iddia ediyor ve bu hususta birtakım deliller göstereceğini söylüyordu. Spiritüalizmin ileri sürdüğü bu deliller aralarında bilim adamlarının da bulunduğu pek çok kişiyi ikna ve tatmin etmiştir. Bunlar arasında İngiltere'de A.R.Wallace,

W.Crooke, W.Barrett, O.Lodge; Fransa'da Flamarion ve Almanya'da Notzing sayılabilir.¹⁷

Modern spiritüalistlerin üzerinde ittifak ettikleri iki esas vardır: 1-Bütün insanların ferdiyetini oluşturan ruh, ölümden sonra da bakidir. 2-Yaşayan insanların ölü insanların ruhlarıyla veya diğer ruhani varlıklarla iletişim kurmaları mümkündür. Bu inanışlar nihai gerçekliğin doğasına yönelik metafiziki kabullerden ziyade, temelini 19. yüzyıl bilim teorilerinden alan yaklaşımlardır. Bunlar, ampirik gözlem ve deney ile belirlenmiş aksiyomlardan kaynaklanırlar. Medyumların bildirdiği bilgiler bu tür bilgilerdir. Pek çok insan medyumlardan aldıkları bu bilgilerle ikna olmuşlardır.

Modern spiritüalsitler ruh konusundaki inançlarını bilimsel ispatlara ve psişik araştırmalara dayandırmaktadırlar ki bu, Amerika'daki bilinen şekliyle parapsikolojidir. Psişik araştırmaların gelişimi spiritüalizm içerisinde bir takım kaymaları doğurdu. Böylece bu hareketin bilimsel hedefleri özelleşirken, dini ve felsefi hedefleri de farklılaştı. Spiritüalizm bu şekliyle dinden ve felsefeden uzaklaşarak, psikolojiye kaymış oldu. Öyle ki bu şekil, bilimsel materyalizmin metotlarını kullanarak var oluşun maddi olmayan (non-materyal) yönü hakkındaki iddiaları ispat etme gayretine dönüşmüştür. Kullanılan te-

¹⁷ Geoffrey K.Nelson, "Modern Spiritualist Conception of Ultimate Reality " *Ultim Real Mean Jurnal*, 11, Je. 88. ss.103-104

mel metot da indüksiyondur. Modern spiritüalistler ruhun varlığını indüktif delillerle ispat etmenin mümkün olduğunu kabul ediyor iseler de Tanrı'nın varlığını veya nihai gerçekliğin tabiatını benzer delillerle ve ampirik metotlarla ispat etmenin mümkün olmadığını da gözönünde tutmaktadırlar.

Şüphe yok ki spiritüalizm geçerli bir düşünce sistemine dayanmaktadır. Ancak, pozitif bilimlerin metotları ve gelişmekte olan teoriler arasındaki ilişkilere saygılı kalınarak yapılacak yeniliklere de ihtiyaç vardır. Spiritüalist teorilerin çoğu, spiritüalizmi geçerli kılmak için 19. yüzyıl biliminin metot ve teorileriyle ilişkili kalmaya çalışmakta iseler de o dönemin çoğu bilimsel kavram veya teorileri bugün aşılmış durumdadır. Mesela, "esir" (ether) kavramı geçerliliğini kaybetmiştir. Onun yerini alan kavramlar özellikle "kuantum" ve "alan" teorileri parapsikolojinin sonuçlarıyla daha uyumlu hale gelmiştir. Spiritüalistlerin kainat içerisindeki insan hayatının mana ve tabiatının araştırılmasına yönelik argümanları ile fizik ve kozmolojideki gelişmelerin entegrasyonu bu değişikliklerle daha da güçlenecektir.¹⁸

Spiritüalizm, bütün dinlerle uyuşabilecek bir düşünce, bir bilgi sistemidir. Spiritüalizm için temel gerçek, şahsiyetin devamlılığı ve ölüm sonrası hayattır. Bu iki temel gerçek, bir Hristiyan için olduğu kadar, bir Brahman ve bir Müslüman

¹⁸ Nelson, a.g.m., ss.111-113

için de aynı derecede önemlidir. Dolayısıyla spiri-
tüalizmin evrensel bir yönü vardır. Kesinlikle
uyuşmadığı bir düşünce sistemi vârsa o da ma-
teryalizmdir. Materyalizm ki bugün bütün dün-
yayı sarmış durumdadır ve karşılaştığımız tüm
talihsizliklerin de sebebidir. Bunun için spiri-
tüzmin konuşulması ve kabulü insan türünün
korunması için gerekli olup, aksi durum, kainatın
bencil ve menfaat-perest bir bakış açısıyla değér-
lendirildiği sefil düşünceye yol açacak, materya-
list düşüncenin hakimiyeti altındaki mezkur dev-
letlerin kendi kendilerini yok etmelerini hızlandı-
racaktır.¹⁹

Spiritüalizm ya bir gerçektir ya da bir
kurgu. Bunun ortası yoktur. Bu konuya karşı bazı
insanlar tarafsız (agnostik-septik) yaklaşımla-
rıyla övünürler. Böyle bir yaklaşım, konuyu doğru-
ları ve yanlışlarıyla birlikte kabul eden tembel
bir yaklaşımdır. Çünkü akıl ve önyargı arasında
ayrım yapmaya kalkışmak büyük bir tembellik-
tir. Böyle bir yaklaşım aynı zamanda insanı var-
lık ya da yokluğun tereddütü içerisinde bırakır.
Spiritüalizmin kabulü veya reddi, gelecekteki bir
hayatın varlığı veya yokluğu ile alakalıdır. İnsa-
noğlu, mezarda toprak olup, yok olan bir varlık
mıdır, yoksa sonsuz bir hayatın varisi Tanrı'nın
bir eseri, ölümsüz bir varlık mıdır?²⁰

¹⁹ Arthur Conan Doyle, The History of Spiritualism,
Volum II., London, Cassell and Company, Ltd,
1926, s.246

²⁰ Clair Stobart, The Either-Or of Spiritualism, Lon-
don, Peternoster House, E.C., ty., s.2

Eğer spiritüalizm kurgu ise dünyanın büyük dinleri de kurgudur, ve eğer biz medeniyetimizi dinlere borçlu isek, insanoğlunun ahlaki ve spiritüel evrimi de kurgu üzerine kurulmuş demektir. Eğer bir Tanrı varsa ve her şeye kadir ise her şeyden, her toplumdan insanların kandırılmasına izin vermiş bir Tanrı olur. Bu tutuma göre insanın gideceği bir öte dünya da yoktur, yeniden diriliş de.

Bu görüşler, spiritüalistlerin benimseyemeyeceği görüşlerdir. Böylesi görüşler, dünyada tesadüfen yaşamak anlamına gelir. Eğer hayat mezarda bitiyorsa bu, insan için bir kıyımdır. Spiritüalizm bir kurgu ise dünyada devam eden hayat, insanoğlunu mezara kadar götüren bir cenaze merasimidir.²¹ Eğer spiritüalizm bir kurguysa bütün dünya aslında kocaman bir mezarlıktır. Bu mezarlıkta insanların bedenleri, ümitleri, idealleri gömülüdür. Dünya, uzun süren bir trajedi sahnesidir. Bu sahnede en iyi aktörler sefalet, acı, zulüm ve adaletsizliktir. Eğer durum buysa insan şuurunun tedrici tekamülü ne işe yarıyor? Bilinmesi gereken asıl gerçek yalnızca yok olmaksa şuur ne işe yarıyor? En kutsal ümitlerin mezar kenarında patlayan renkli balonlar olduğu bir dünya ne mükemmel bir dünyadır(!)

Eğer spiritüalizm gerçekse hayat cenaze merasimi değil, açıkça belirlenmiş bir gayeye doğru giden önemli bir yolculuktur. Spiritüalistlerin öteden beri sezdiği, anladığı bir yere doğru

²¹ Stobart, a.g.e., ss.204-205

yolculuk. Eğer spiritüalizm bir gerçekse insan, sonsuz bir hayatın mirasçısıdır, kutsaldır, ölüm-süzdür ve Tanrı'nın şerefli bir eseridir.²²

Spiritüalizmin bir kurgu olmayıp, gerçek olduğuna inananlar, Tanrı'nın varlığına kayıtsız şartsız inanırlar. Çünkü, onların bildiği gibi eğer Tanrı varsa ruh vardır, ruhların dereceleri vardır ve hepsinin bağlı olduğu yüce ruh da Tanrı'dır. Tanrı var oldukça dünyada her şey iyi gidecektir. Spiritüalistlerin hayatı etkileyecek çok daha önemli bir inançları vardır ki o da "ölümün bir son olmadığıdır". Bu düşünce insanın mutluluğunu tahmin edilemez boyutlarda etkiler. Öyle ki bu yaşanmadan bilinemez.

Eğer spiritüalizm bir kurguysa dünya kontrol edilemez ve sonu gelmez güçlerin karşılaştığı kaotik bir savaş alanıdır. Ölümden sonra hayat, din veya Tanrı yoktur. Öyleyse yiyelim, içelim, sevişelim, çünkü yarın öleceğiz, öleceğiz, öleceğiz... Eğer spiritüalizm gerçekse insan, başıboş bir dünyada gezinen avare olmaktan kurtulacak, ebedi bir hayatın varisi olacaktır.

Spiritüalizmin gerçek mi yoksa kurgu mu olduğu hususunda orta bir yol yoktur. Mantıklı insanlar hangi tarafı tutacaklarsa yukarda anlatılanlara göre karar vermelidirler.²³ Şüphesiz insanı toprakta sürünen, gayesiz bir varlık olmak-

²² Stobart, a.g.e., ss.206'-207

²³ Stobart, a.g.e., ss.208-210

tan kurtaran tek felsefi doktrin spiritüalizmdir.²⁴

1.2. Spiritüalizmin Batı Felsefesindeki Belli Başlı Temsilcileri

1.2.1. R.Descartes (1596-1650)

Spiritüalist felsefe Descartes ile başlamıştır.²⁵ Ona göre şuurun öznesi olan ruh, maddeden ayrı ve bağımsız bir cevher, şuursuz eşyanın öznesi madde ise özü yer kaplama (tahayyüz) olan, yani ebatları bulunan bir cevherdir.²⁶ Canlı ve cansız her şey bu iki cevherden müteşekkildir.

Descartes sistemini şu şekilde kurmaktadır: Felsefe, bilgeliğin incelenmesidir. Bilgelikten anlaşılması gereken yalnızca ölçülülük değil, aynı zamanda eşyanın da tam bir bilgisidir. Bilginin tam olması da onun, ilk prensiplerden çıkarılmasıdır. Bu bilgiyi elde etmek için evvela ilk prensipleri, yani ilkeleri aramak lazımdır. İlk prensiplerin, ilk ilkelerin de iki şartı vardır: Açık ve seçik olmak. Hakikatte yegane bilge Tanrı'dır, yani herşeyin hakikatine ilişkin tam doğruyu yal-

²⁴ Cemil Meriç, Sosyoloji Notları, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s.277

²⁵ Roger Daval, Fransız Düşünce Tarihçesi, Çev. Mehmet Ulaş, İstanbul, Haraket Yay., 1968, s.53

²⁶ Jerome A.Shaffer, Zihin Felsefesi, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 1991, s.62

nızca o bilir. Ancak denilebilir ki insan hakikate ilişkin az ya da çok bilgedir.²⁷

Hakikati arayanın önce, bütün bildiklerinden ya da bildiğini zannettiklerinden gücünün yettiğince şüphe etmesi gerekir. Fakat bu şüphe, asla şüphe etmek için şüphe olmamalı, hakikati üzerine kuracağımız açık ve seçik prensiplere varmak için olmalıdır.²⁸ İlk prensip, şüphe etmektir. Şüphe etmek düşünmektir. Düşünmekse var olmaktır. Şimdilik başka bir şey bilmiyorum: "Düşünüyorum o halde varım". Bilgimi genişletmek için daha ileri gitmem gerekir.

Düşündüğüm ve var olduğum açık, fakat düşüncemin objesinin benim dışımda var olduğu açık değil. Düşüncelerim muhayyilemin ürünü olabilir. Eğer düşüncelerim arasında illeti benim dışımda olan bir şey açıkça bulunmasaydı "varım, çünkü düşünüyorum" içerisinde tamamen kapalı kalmam gerekecekti. Beni bu durumdan kurtaran namütenahi ve mükemmel olan Tanrı düşüncesidir.²⁹

Namütenahi ve mükemmel Tanrı düşüncesi, benim düşüncemin ürünü olamaz. Çünkü, düşüncem mütenahi ve gayri mükemmeldir. "Şimdi, ta-

²⁷ R.Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yay., 1983, ss.33-34

²⁸ R.Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev. K.Sahir Sel. İstanbul, Sosyal Yay., 1984, ss.30-33

²⁹ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938,s.199

biat ışııyla aşıkardır ki, tam ve eser meydana getiren illette, yani müessir illette hiç değilse eseri kadar olsun bir gerçeklik bulunmalıdır, zira eser varlığını illetinden değil de nereden elde edebilir? Eğer illette bu gerçeklik yoksa onu eserine nasıl geçirebilir?"³⁰ Tanrı düşüncesi benden kaynaklanmadığına göre Tanrı'dan gelmelidir.

Şu halde ben varım ve Tanrı var. Tanrı'nın var oluşuna ait bilgi çok önemlidir. Çünkü, her hakikat, her bilgi ona bağlı olarak var olmaktadır. Onun sayesinde şüphenin düşüncemle eşya arasında açtığı uçurumu kapıyorum. Onun varlığıyla öğreniyorum ki cisimler alemi vardır. Bu düşüncemin doğruluğunu temin eden de Tanrı'dır. Bundan sonra şüphe imkansızdır ve artık şüphenin yerini akla olan itimat almıştır.

Varlığı ispat edilen üç realite; Tanrı, ben (ruh) ve cisimler alemi (madde) şu şekilde tarif edilirler: Tanrı, her şeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbirşeye tabi olmayan namütenahi cevher; ruh, düşünen cevher; madde yer kaplayan cevher. Cevher, var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayan bir şey olduğundan hakiki manada yalnızca Tanrı cevherdir. Ruh ve madde ise izafî cevherlerdir.

Varlığı oluşturan bu iki cevher birbirinin tamamen zıddıdır. Madde zorunluluğa ilk kaynağını Tanrı'dan alan bir mekanizme tabiyken ruh hür ve faaldir. Bu iki cevher birbirlerine karşı

³⁰ R.Descartes, Metafizik Düşünceler, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B., 1967, s.154

hiçbir etkide bulunmazlar. Duyum, maddenin ruha bir tesiri, iradi hareket de ruhun maddeye bir tesiri gibi görünse de bu tesir ancak bir görünümdür. Çünkü sıfatları birbirine zıt olan cevherler arasında fiziki tesir bulunamaz. İnsan bu iki cevherin bir terkibi ise de bu durum iki zıt cevherin birleşmesi değil birbirine paralel iş görmelerinden ibarettir.³¹ Bu iki cevher birbirlerine paralel iş görüyor iseler de ruh, beden ölümüyle birlikte ölmez, o yaratılmış ise de baki olan bir cevherdir.³²

Ruh düşüncesi Descartes'ten itibaren ruh-beden münasebeti şeklinde bir psikoloji problemi halini aldıysa da mesele, metafizik temelini de kaybetmemiştir.³³

1.2.2. G.W.Leibniz (1646-1716)

Varlığın izahı meselesinde Leibniz, Descartes'in düşünen ruh ve yer kaplayan madde düalizmini, gayri maddi ve az-çok şuurlu cevherler olan ruhani "monadlar" hipoteziyle monizme çevirmiştir. Leibniz'e göre Descartes'in yer kaplayan cevheri tek başına eşyayı izah edemez. Çünkü o atıldır, münfaildir ve ölüdür. Halbuki tabiatta herşey fiil, hareket ve hayattır. Şu halde

³¹ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, ss.200-203

³² Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, Çev. Mehmet Karasan, Ankara, M.E.B., 1959, s.141

³³ Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ankara, Ankara Üni. İ.F.Yay., 1972, s.113

hayatı ölümle, varlığı yoklukla izah iddiasında değilsek mahiyet itibariyle maddenin yer kaplamadan başka bir şey olduğunu zorunlu olarak kabul etmeliyiz. Madde esas itibariyle gayri maddi asıldandır.

Varlığın cevherleri olan monadlar fiziki ve matematiki noktalara benzetilebilirler, fakat birincilerden yer kaplamamakla ikincilerden de objektif realiteler olmakla ayrılırlar. Sonsuz sayıdaki monadların çokluğunu birliğe dönüştüren prensip, Tanrı'nın onları "ezeli ahenk" içerisinde ve "benzer" özelliklerde yaratmış olmasıdır. Düşünme ve yer kaplama, biri ötekini dışlayan ve bir arada bulunamayan cevherler değil, aynı bir cevherin farklı sıfatlarıdır.

Varlığın unsurları olan monadlar, Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Tanrı, monadların monadı, yaratıcı cevherdir. Tanrı mutlak cevher, eşyayı oluşturan monadlarsa izafî cevherlerdir. Tanrı, namütenahi gibi zannedilen alemin kendisi de değildir. Alemde ayrı ve mutealdir. Tanrı'nın varlığının delili ise "yeter sebep ilkesi"dir. Sebepsiz hiçbir şey mümkün olamayacağına göre mümkün olan şeylerin mutlak bir sebebi olmalıdır. Başka bir sebebe ihtiyacı olmayan "yeter sebep" in mümkün şeyler silsilesinin dışında olması ve varlığının sebebini kendinde ihtiva eden zorunlu bir varlık, bir cevher olması lazımdır. Eşyanın bu "yeter sebep" i de Tanrı'dır.³⁴

³⁴ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, ss.222-232

Tanrı, yalnızca bilfiil eşyanın kaynağı değil, bilkuvve eşyanın da kaynağıdır. Çünkü Tanrı'nın bilgisi ilksiz gerçeklerin ve onlara bağlı olan her türlü düşüncenin mahallidir. Bu bilgi olmasaydı imkan alanında hiçbir gerçek bulunamayacağı gibi, gerek bilfiil gerekse bilkuvve mümkün olan hiçbir şey de olmayacaktı.³⁵

Leibniz, ruh ve madde (beden) ilişkisini çözebilmek için düalist anlayışa karşı çıkarak yalnızca ruh nevinden cevherler kabul etmekte ve monist (objektif) spiritüalizmi benimsemektedir.³⁶ Kısacası Leibniz'e göre madde yok ruh vardır. Maddeye ait özellikler olarak bilinen hayyiz ve imtidat ise ruhani monadların her yere yayılması ve mekanı oluşturup mukavemet göstermesidir. Monadlar birbirlerinden müstakil olarak vardır ve hepsi de alemi temsil ederler. Her şey gibi insan ruhu ve bedeni de monadlardan oluşmuştur. Monadlar idrak, irade ve bilgi sahibidirler. Derece derece olan monadların zirvesinde monadların monadı, Tanrı bulunur. Eşyadaki ve insanı meydana getiren ruh ve beden arasındaki uyum, Tanrı'nın monadları ezelde ahenkli olarak yaratmasındandır.³⁷

³⁵ G.W.Leibniz, Monadoloji, Çev. S.Kemal Yetkin, Ankara, M.E.B., 1962, s.9

³⁶ H.Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ankara, Ankara Üni.İ.F.Yay., 1972, s.117

³⁷ Cavit Sunar, Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ankara, Ankara Üni.İ.F.Yay., 1977, ss.233-234

1.2.3. H.Bergson (1859-1931)

Bergson felsefesi de düalist-spiritüalist bir felsefedir. Ancak, bu felsefe, geçmişteki sistemlerden tamamen farklı bir mahiyet arz eder. Bergson için de varlık iki bölüme ayrılmıştır, hayat ve madde. Yukarı doğru yükselen hayat, aşağı doğru inen madde. Varlık işte bu iki şeyin uyumsuzluk ve çatışmasından ibarettir.³⁸ Her filozof gibi Bergson'un da amacı hakikati kavramaktır. Ancak, hakikate götüren yol nedir? Bergson'u diğer filozoflardan ayıran da tutulan bu yoldur. Yaşadığı devir dinamik evren açıklamalarının yapıldığı, varlığı dinamik olarak değerlendiren bir devir olduğundan, o da varlığın dinamik olduğu anlayışından yola çıkar.

Bergson'a göre varlığın gerçekliğini kuran zeka ve içgüdüdür. İçgüdü, zekanın bir ön basamağı değil, zeka gibi bir bilgi kaynağıdır. İçgüdü bize yalnızca bilgi vermez, aynı zamanda bizi doğrudan doğruya gerçeğin içine de götürür. Fakat onun iki eksiği vardır. Birincisi çevre ile sınırlı olması, ikincisi de kendisi üzerine düşünememesidir. Düşünememesinin sebebi de tinsel olmayışıdır. Zeka, içgüdüünün bu iki eksiğini tamamladığı için onu aşmaktadır. Fakat zekanın da eksikleri var. Zeka, yalnızca statik olanı kavrar. Bütün kavramları değişmez bir yapıdadır. Bunun için de

³⁸ Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muhammer Sencer, İstanbul, Say Yay., 1983, s.779
Frederich Mayer, Yirminci Asırda Felsefe, Çev. V. Mutal, İstanbul, Dergah Yay., 1992, s.114

zeka dinamik olan hayatın içine giremez. Zekanın en iyi çalıştığı alan, bilim alanıdır. Bilimin asıl özelliği de gerçekliği uzay kavramıyla kurmaya çalışmasıdır. Uzay kavramı durağanlığı ifade ettiği için bilim, dinamik olan hayatı açıklamaya kalkıştı mı bulanıklığa düşer.

Zekanın hakikati kavramadaki başarısızlığı, onun evreni tanımak için değil, evrene hakim olmak için verilmiş olmasındandır. Zekanın eseri olan bilim, tanımak istediği evreni bir takım parçalara ayırdığından onu ölü duruma getirir. Uzay temelli olduğundan ve zamanı dikkate almadığından, sürekli "değişim" halindeki hayatı da tanıyamaz. Gerçi bilimin "zaman"ı dikkate aldığı söylenir, fakat bunu hep uzay kavramı ile yapar, ona hareketin sayısı der. Sürekli "değişim" halindeki hayat ancak "süre" ile kavranabilir. "Süre" geçmişin, şimdinin ve geleceğin birliğidir. Böyle bir durumda da zaman yoktur, artık "süre" vardır. Süre hafızayla yaşanır. Hafıza, zaman dilimini ortadan kaldırmaktır, zaman ve mekanı aşmaktır.

Hakikati kavramanın yolu "sezgi" dir. Sezgi, içgüdü ve zekanın bir bileşimidir. Sezgi, hakikati doğrudan kavramada içgüdüden ve ona şuur veren zekadan istifade eder. Dolayısıyla sezgi, kendi şuuruna varmış olan içgüdüdür. Sezginin bize bildirdiği hakikat, hayatın akışıdır. Sonsuzluğa, mükemmelliğe ve özgürlüğe doğru bir akış. Hayatın özgür olarak sonsuzluğa ve mükemmelliğe akabileceği geçit, ancak insanda bulunur. Özgürlük en açık hakikattir. İnsan, benliğinin derin temellerinden hareket ettiği vakitlerde özgürdür.

Bu gibi anlar da pek azdır.³⁹ Özgürlük eğer inkar ediliyorsa zaman ve mekanın bir tutulmasındandır, yok tarif ediliyorsa mekandan zamanın eşdeğeri olacak bir tasavvur istendiği içindir. Özgürlük hakkındaki bütün determinist telakkiler tecrübe tarafından reddedilmektedir, ancak özgürlük tarif edilmeye kalkışılırsa determinizme hak verdirir.⁴⁰

Hayatı daima ileri götüren iç güç, "hayat hamlesi" dir. Hayat hamlesi "yaratıcı tekamül"ünde daima yeni türler, yeni cinsler meydana getirir. Yaratmadan yaratmaya bir sıçramadır bu. "Hayat hamlesi"nin iç güç kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı, sonsuz bir hayat, sonsuz bir fiil, sonsuz bir özgürlüktür.⁴¹

Var olan her şey ruh ve maddeden oluştuğu gibi insan da ruh ve maddeden oluşmuştur. Ruh ve beden münasebetine gelince, bunların özünü belirlemeye çalışmak bizi açmazlara sürükleyecek bir teşebbüstür. Fakat bunları birleştiren veya ayıran şeyi bilmek kolaydır. Çünkü bu birleşme veya ayrılma birer deney konusudur.

³⁹ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İstanbul, İnkılap Yay., 1987, ss.141-144

⁴⁰ H.Bergson, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, Çev. M.Ş. Tunç, İstanbul, M.E.B. Yay., 1990, s.210

⁴¹ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İstanbul, İnkılap Yay., 1987, s.145

İnsan bedeni, maddenin oluşturduğu diğer şeyler gibi aynı kanunlara tabi bir cisimdir. Bu cisim, ona etki eden şeyin yönüne göre mekanik olarak hareket eder. Bedende mekanik hareketlerin dışında bir takım hareketler vardır ki bunlar iradi hareketlerdir. Bu hareketlerin kaynağı da şüphesiz gayri maddi bir şeydir. Demek oluyorki zaman açısından şimdiki an ile ve mekanda kap-sadığı yerle sınırlı, dış etkilere mekanik bir şe-kilde tepkide bulunan bedenin yanibaşında, me-kanda bedeni aşan, zamanda sürekli olan bir şeyi, iradi hareketleri bedene kabul ettiren veya bu hareketleri bedenden isteyen bir şeyi sezmek-teyiz. Bu şey "ben"dir, "zihin"dir, "ruh"tur.^{4 2}

Tecrübe bize ruhun hayatının ya da diğer bir ifade ile şuurun hayatının bedene bağlı olduğunu, bu ikisi arasında dayanışma bulunduğunu gösterir. Şuur hallerinin beyine bağlı olduğu doğru ise de beynin, şuurun bir belirleyicisi olduğu ya da şuurun, beynin bir parçası olduğu doğru değildir. Bilimin bizlere gösterdiği şey yalnızca beyin ile şuur arasında bir ilişkinin var olduğudur. Bilimin bundan başka ispat ettiği herhangi bir şey yok-tur. Acaba bu ilişki neyin nesidir?^{4 3}

Bu konuda, şimdilerde bilimsel diye ileri sürülen görüş, Descartes'ten ve kısmen de Leib-niz'den günümüze miras kalmış olan "parale-lizm" anlayışdır. Ancak bu anlayışın bilimsel bir

⁴² H.Bergson, Zihin Kudreti, Çev. M. Katırcıoğlu, İs-tanbul, M.E.B. Yay., 1989, ss.47-50

⁴³ Bergson, a.g.e., ss.57-58

gerçek olduğunu söylemek katiiyen doğru değildir. Çünkü bu kabul, bilimin ispat ettiği bir şey değil, metafiziki bir iddiadır.⁴⁴

Şuur halleri beynin herhangi bir hareketine tekabül etmez. Nasıl ki herhangi bir çerçeveyi bir yere asmakla tablo asılmış olmuyor, sadece aynı boyutta ve aynı biçimde olmayan şeyleri konu dışı bırakarak tablonun alacağı şekil belirlenmiş oluyorsa, beyin ve şuur hakkında da durum böyledir. Şuur halleri, beynin hallerine uyar, fakat bu çerçeve içinde yer alacak birbirinden farklı bir sürü tablo vardır. Bu bakımdan beyin düşünceyle belirlenir, dolayısıyla da düşünce hiç değilse büyük bir kısmıyla beyinden bağımsızdır.⁴⁵

Beyin faaliyetleriyle şuur faaliyetleri arasındaki bağlantı, orkestra şefinin elindeki çubukun hareketleriyle senfoni arasındaki bağlantı gibidir. Senfoni kendisini takdir eden hareketleri her yönüyle aşar. Beyin ne düşünce, ne duygu, ne de şuur organıdır, fakat şuur, duygu ve düşüncenin gerçek hayat üzerinde gerili kalmaları, dolayısıyla da faal bulunmaları için gerekli olan bir organdır.⁴⁶

Paralelizm doktrininin doğrulamayan en önemli tecrübi unsur "hafıza"dır.⁴⁷ Eğer hafıza

⁴⁴ Bergson, a.g.e., ss.61-63

⁴⁵ Bergson, a.g.e., ss.66-67

⁴⁶ Bergson, a.g.e., s.72

⁴⁷ Bergson, a.g.e., s.76

değişen ve harap olan beyinde yer etmiş olsaydı asla mümkün olamazdı.⁴⁸ Hafızayı beyin depo etmiş değilse nerededir, sorusuna müşahhas bir cevap verilemez, bunun cevabı tabiatıyla metafiziki olacaktır.⁴⁹

Eğer beynin işlemesi şuurun tümüne teka-bül etseydi yani beyin faaliyetleri ile şuur halleri arasında paralellik olsaydı, şuur beynin alın yazısını takip eder ve ölüm de her şeyin sonu olabilirdi. Fakat, eğer gösterilmeğe çalışıldığı üzere şuur hayatı, beyin hayatını aşıp taşıyorsa, eğer beyin, şuurda olup bitenlerin yalnızca bir kısmını bir takım hareketlere irca etmekten ileri gitmiyorsa bu takdirde ölümden sonra yaşamaya devam etmek o kadar gerçeği andırır bir duruma gelir ki delil göstermek sorunu, bunu teyit eden kimseden ziyade inkar eden kimseye düşer.⁵⁰

⁴⁸ Bergson, a.g.e., s.79

⁴⁹ Bergson, a.g.e., s.83

⁵⁰ Bergson, a.g.e., s.88

İKİNCİ BÖLÜM

SPIRİTÜALİST FELSEFENİN TÜRKİYE'DEKİ TEZAHÜRÜ

2.1. Dönemin Sosyo-Politik Panoraması

Siyasal, sosyal ya da felsefî herhangi bir düşünce sisteminin incelenmesinde kullanılabilecek, genel hatlarıyla dört farklı metottan bahsetmek mümkündür. Bunlar da Marksist yaklaşım, Klasik Fikirler Tarihi disiplinine ait yaklaşım, Karl Manheim'in yaklaşımı ve Max Weber'in yaklaşımıdır. Marksist yaklaşım, düşünce ürünlerinin şekillenmesinde "maddi" etkenlere öncelik tanıyan yaklaşım tarzıdır. Marks, insan düşüncesinin aldığı şekli, mensubu olduğu sosyal sınıfın etkisine bağlıyordu. Ona göre düşünceyi meydana getiren, ferдин fikri melekeleri değil, onun düşünmesini belirli bir kalıba sokan sosyal sınıftır. Dolayısıyla belli bir düşüncenin tahlilinde ya da tespitinde yapılacak olan şey, onun maddi ve sınıfsal zeminini belirlemektir. Şüphesiz Marksist yaklaşım, maddi ilişkilerin ve sınıfsal yapıların ön planda olmadığı toplumlarda görülen düşüncelerin açıklanmasında yeterli değildir. Klasik fikirler tarihi disiplininin yaklaşımı ise düşünce-

nin, teorisyenlere bağılı olarak, düşünce geleneğı bağlamında ve sosyal değışmeler çerçevesinde incelenmesini esas alır. Bu yaklaşım "biçimsel" bir özellik taşıdığı için bir felsefe geleneğı bulunmayan toplumlar dikkate alındığında, böylesi toplumlarda görülen düşünsel ürünlerin açıklanmasında anlatım gücünü yitirmektedir. Manheim'e gelince, o, Marksist yaklaşıma bilimsel bir boyut yükleyerek düşünsel ürünlerin bir sosyal sınıfın ürünü değıl, bütün olarak toplumsal yapının bir ürünü olduğunu ileri sürdü. Esas itibariyle bu yaklaşım doğru ise de farklı toplumsal yapılar dikkate alınmadığından evrensel bir ölçü olamamaktadır. Max Weber ise düşünsel ürünlerin incelenmesinde, başta din olmak üzere farklı siyasal-toplumsal yapıların dikkate alınması gerektiğini vurgulayarak, evrensel ve kültürler üstü bir ölçü ortaya koymuştur.⁵¹

Felsefi bir düşünce sistemi olarak spiritüalizmin Türkiye'deki tezahürünü tespit edebilmek için, burada biz, daha çok Weber, Manheim ve Klasik fikirler tarihi yaklaşımlarından istifade edeceğiz. Bunun için de evvela dönemin sosyo-politik panoramasını çıkarmak icabetmektedir. Çünkü, bütün felsefi sistemlerin içlerinde doğdukları siyasal, sosyal, moral, kültürel ortamlarla bağlantıları vardır.⁵² Hangi çağı ait olursa

⁵¹ Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul, İletişim Yay., 1992, ss.7-25

⁵² Ahmet Arslan, Haşiyet Ala't-Tehafüt Tahlili, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, s.10

olsun düşünce sistemleri, zamanın özelliklerine göre farklılıklar gösterebilecekleri gibi, yaşanan çevreye göre de değişik manzaralar sergileyebilirler.⁵³

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Batılı anlamda bir felsefe geleneği olmayan Türkiye'de -"Türkiye toplumunun, Batı'da belirli bir tarihte ortaya çıkan spekülâtif tarzdaki düşünceye yer vermemekle birlikte, belki Batı'daki kadar etkin, fakat konulara bambaşka bir açıdan bakan bir düşünce sistemine (geleneğine) sahip olduğu da güvenle ileri sürülebilir"- ⁵⁴ salt felsefe için yapılmış bir felsefeden bahsetmek mümkün değildir. Ancak, spekülâtif bir felsefeden bahsetmek mümkün değilse de siyasal-sosyal problemlerden kaynaklanan ve daha sonra felsefî bir hüviyet kazanmış olan sosyolojik düşünceden bahsedebiliriz. Bu manadaki felsefî düşüncenin temellerinin atıldığı dönem de Türkiye için, 19. yüzyıldır.⁵⁵ 19. yüzyıl, Türkiye ya da o zamanki adıyla Osmanlı toplumunun Batı'nın belirlediği tarihsel bir sürece girdiği dönemdir. Bu süreç, Avrupa'daki karşılığıyla Rönesans ve Aydınlanma felsefesinin başlattığı modernleşme, bizdeki karşılığı ile de batılılaşma sürecidir.

⁵³ Sabri F.Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul, Der Yay., 1991, s.28

⁵⁴ Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul, İletişim Yay., 1992, ss.14

⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, Ülken Yay., 1992, s.227

Batılılaşmanın kendini göstermeğe başladığı bu dönemde Osmanlı toplumu, bütün tabakalarıyla bize şöyle bir ehram görüntüsü vermektedir: Tepede Osmanoğulları sülalesi ve saray, altında "erbab-ı seyf", "zümre-i ulema" ve "erbab-ı kalem", bunların altında esnaf zümreleri ve en alt tabakada da reaya denilen müslim ve gayrimüslim halk kitlesi.⁵⁶

Diğer yandan, 1699 Karlofça utancıyla başlayan ve birbirini izleyen savaşlar, mağlubiyetler ve 1789 Fransız İnkılabı'nın tesirleriyle ortaya çıkan nasyonalist hareketlerle kendi tebaasına hükmedemeyen bozuk bir siyasi yapı; Rönesan'la başlayan coğrafi keşiflerin ticaret merkezi olmaktan çıkardığı, kapitülasyonlarla çökertilmiş tarıma dayalı, sanayi temelli Batı ekonomileriyle rekabeti mümkün olmayan bir ekonomik yapı; her türlü değişime kapalı olan skolastik din ve medrese eğitimi gibi özellikler Osmanlı toplumunun özellikleri olarak kendini göstermektedir.⁵⁷

Bir tarfta Rönesans'ı ve onun hayata geçirdiği değişiklikleri idrak eden, coğrafi keşiflerle Amerika'yı da kendisine eklemek ve eski dünyanın en önemli bir kısmında doğrudan doğruya faaliyete geçmek suretiyle sahasını ve üretim imkanlarını kat kat artıran, kültür birliğini sağla-

⁵⁶ Ziyaüddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat" Tanzimat I, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s.640

⁵⁷ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C.8., Ankara, T.T.K. Yay., 1988, ss.214-219

mış, skolastik zihniyetin ve feodal yapının kalıplarından çıkarak kendisine yepyeni bir hayat tarzı yaratmaya başlamış olan bir Avrupa, öte tarafta içten içe çürümüş bir Osmanlı toplumu.⁵⁸

Böyle bir atmosfer içerisinde bulunan Osmanlı devleti kurtuluşu batılışmada aramıştır. Batılılaşmanın resmi tarihi de 1839 Tanzimat Fermanı'dır.⁵⁹ Batılılaşmanın resmi başlangıç tarihi bu ise de esasında onun evveliyatı da vardır. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin III.Ahmet tarafından Paris sefareti için gönderildiği 1721 tarihi gayri resmi başlangıçtır.⁶⁰ III. Selim'le başlayan ve II.Mahmut'la devam eden askeri yenileşme hareketleri batılılaşmanın fiiliyattaki ilk tezahürleridir. Bu tarihlerde askeri yenileşme hareketleri, Batı'nın gücüne erişmek için bir tılsım olarak değerlendiriliyordu. Bu tılsımın bir türlü tutmaması, daha sonraki yıllarda Avrupa'dan yalnızca askeri-teknik bir takım şeylerin değil, daha başka şeylerin de alınması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Osmanlı Müslümanlığını Avrupa Hristiyanlığından ayıran duvarda bu şekilde bir gedik açılınca, bu gedikten

⁵⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul Çağlayan Yay., 1988, s.42

⁵⁹ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C.7., Ankara, T.T.K. Yay., 1988, s.203

⁶⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Çağlayan Yay., 1988, s.43

geçen trafiği kontrol etmek ve seçmek de artık kolay olmayacaktır.⁶¹

Batılılaşmanın resmi ilanı olan Tanzimat Fermanı aynı zamanda bir zihniyetin ve bir dünya görüşünün değişikliğinin de ilanıdır. Tabiatıyla bu da yüzyıllardan beri inanılmış ve uğrunda mücadele edilmiş değerler dünyasından ayrılıp, bir başka dünyaya geçmek demektir.⁶²

Osmanlı toplumunun Tanzimat'la birlikte girmiş olduğu batılılaşma sürecinden önceki sosyo-politik yapısı hakkında yapılan teokratik, feodal ya da hem teokratik hem feodal yapıydı, şeklindeki değerlendirmeler onun geleneğine hem yabancı hem de aykırı değerlendirmelerdir. Bu yanlış tanımlamaların yapılış sebebi, Batı devlet ve din kurumları tarihini öğrenenlerin, aradaki farklara dikkat etmeden Avrupa'daki durumun bu toplum için de geçerli olduğunu sanmalarındır.

Feodal yapı, kapitalist ekonomi öncesi 'bir yapı olduğundan, kapitalist olmayan Asya ve Afrika toplumları, hep geri kalmış ülkeler olarak gelişigüzel, kesdirmeden feodal diye tanımlanırlar. Halbuki feodal düzen, kapitalist düzenden önce ancak Batı Avrupa'da yaşanan bir tarihsel döneme karşılıktır. Osmanlı tarihinde bunun bir karşılığı yoktur.

⁶¹ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı, Ankara, T.T.K. Yay., 1991, s.131

⁶² Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Çağlayan Yay., 1988, s.64

Teokratik düzen için de durum aynıdır. Teokratik düzenin en tipik örneği Roma Katolik-Papalık Devleti'dir. Bu sistemde en üstün siyasal güç papadır. Osmanlı sistemi bunun tam tersidir. Osmanlı Halife-Padişahlığı bir din hükümdarlığı değildir. Teokratik rejimin aksine Osmanlı devletinde din maslahatı yerine devlet maslahatı ön plandadır. Din adamları, ruhani bir gövde, bir ruhban sınıfı değil, devletin hukukçuları, eğitimcileri propagandacılarıdır. Haddizatında bir din devleti olarak İslam devleti ideolojisini yürütmek, Osmanlı tarihinde hiçbir zaman görülmemiştir.⁶³ Tanzimat, ne feodal ne de teokratik olan, fakat şöyle ya da böyle İslam medeniyeti dairesindeki sosyo-politik bir yapının yeni bir ideolojiden hareketle, Batılı örneklerle değiştirilmesidir.⁶⁴

Osmanlı toplumunu modern Batılı hale dönüştürmek iddiasıyla Avrupa devletleri tarafından empoze edilen Tanzimat Fermanı tebaanın hayat, namus ve mülkiyet güvenliğini, iltizamın ve ona ilişkin bütün suistimallerin kaldırılmasını, adil ve açık muhakemeyi ve kanunların uygulanmasında farklı dinlere mensup kişilerin

⁶³ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, ss.22-25

⁶⁴ Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul, M.E.B. Yay., 1991, s.121

eşitliği gibi ilkeleri ihtiva ediyor⁶⁵ şeklinde görünüyorduyse da aslında hedeflenen Osmanlı devletinin kendi ülkesi kendi tebaası üzerindeki hükümlerlik haklarını tahdit etmek ve özellikle Avrupa'lıların Osmanlı ülkesindeki temsilcileri konumunda olan azınlıklara imtiyazlar vermektir.⁶⁶

Tanzimatçı düşünce, güya milliyet sevdalarıyla hoşnutsuzluk gösteren Hristiyan unsurları tatmin için "Osmanlılık" mefhumunu müslim ve gayrimüslim bütün tebaaya teşmil etmeye çalışmıştır. Böylelikle devlet, bir İslam devleti olmaktan çıkarak, bir "İttihad-ı anasır" devleti şekline girecektir. Tanzimatçılara göre din, ferdi bir anlayış olup, herkes için kendi hususi mabedinde yaşanacak özel bir hayattan ibarettir. Yani din bir vicdan meselesidir, sosyal bir boyutu yoktur. Dolayısıyla da devlet, dinî hususlarda tarafsız kalacaktır. Devlet artık aynı dine mensup bir toplumun devleti olarak kalmayacak, aynı siyasî ideolojiyi paylaşan bir toplumun devleti olacaktır. Ne yazık ki bu ümitler boşa çıkmıştır. Hristiyan tebaa, Tanzimat'ın getirdiği hukuku kabul etmemiş ve hatta "biz Osmanlı değiliz ve olma-

⁶⁵ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı, Ankara, T.T.K. Yay., 1991, s. 107

⁶⁶ Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul, Ötüken Yay., 1980, s. 93

yacağz" diyerek, ihtilal ve iftirak sevdala-rından bir an bile vazgeçmemiştir.⁶⁷

Tanzimatçılık, Batıcılığın yanında Osmanlıcılığın da resmi ideoloji olarak benimsenmesidir. Çünkü batılılaşmanın hedeflenmesiyle birlikte "ittihad-ı anasır" da hedefleniyordu. Aslında Osmanlıcılık düşüncesi II. Mahmut'un "...ben tebaamdaki edyan farkını ancak cami, havra ve kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim"⁶⁸ şeklindeki meşhur sözü ile başlarsa da resmi ideoloji oluşu Tanzimat'la birliktedir.

Tanzimat'ın ikinci safhası olan 1856 Islahat Fermanı sonrası dönem, batılılaşmanın ve ona karşı olan düşüncelerin yavaş yavaş hız kazandığı dönemdir. Tanzimat Fermanı, devletin kendi eyaletinin valisine dahi söz geçirememesi ile maruz kaldığı Mısır buhranı sonucu Avrupa'nın baskılarıyla ilan ettirildiği gibi, Islahat Fermanı da Kırım harbi (Osmanlı-Rus) sonucu yine Avrupa'nın Paris Antlaşması zorlamalarıyla ilan ettirilmiştir. Bundan sonra Osmanlı devleti artık şeklen mevcuttur.⁶⁹ Ali Suavi, "Islahat Fermanı'nın asıl tesvidine Ali Paşa bazı derece daha im-

⁶⁷ Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, C.2., İstanbul, Eser Kültür Yay., 1977, s. 421

⁶⁸ Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, İstanbul, Matbaa-i Kader, 1327, s. 4

⁶⁹ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. 7., Ankara, T.T.K. Yay., 1988, s. 250

tiyazlı ve ihsanlı tabirat ilave eyledi" derken,⁷⁰ devletin kimler tarafından nasıl idare edildiğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplumu batılılaştırmak iddiasındaki selef-halef sadrazamların (Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa, Fuat Paşa) İngiliz ya da Fransız destekleriyle bu göreve nasıl getirildiklerini ve kimlere hizmet ettiklerini Fuat Paşa'nın itiraf vari şu sözleri de çok güzel izah etmektedir: "Bir devlette iki kuvvet olur, biri yukarıdan biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukarıdan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise bir kuvvet hasıl etmeğe ihtimal yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de "Sefaretler"dir."⁷¹

Osmanlı toplumunun, Avrupa devletlerinin ortak sömürgesi haline geldiğinin belgelerinden ibaret olan Tanzimat ve Islahat Fermanları'nın⁷² tamamen Hristiyan tebaaya imtiyazlar verilmek üzere ilan edildiğine şüphe yoktur. Ziya Paşa, fermanların sonuçlarını şu şekilde değerlendirmektedir: "Hristiyan tebaanın muhafaza-i hukuku üç-dört kabza-i kefalet altında temin olunmaktayken... bir Müslümanın güneş gibi

⁷⁰ M. Kaya Bilgegil, Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, Ankara, Atatürk Üni. Yay., 1979, s. 79

⁷¹ İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s.782

⁷² Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 16

hakkı zahir olduğu halde, memurin ve zaleme-
eyaletten birinin pençe-i gadrine düçar olsa,halini
kime şikayet ve hakkında kim merhamet ve se-
habet eder? Hiç cürmü yokken senelerce mahpus
kalsa davacı kim olur?"⁷³

Müslüman tebaanın durumunu anlatan İn-
giltere'nin Trabzon konsolosu Plaggrave'in 1868
tarihli bir raporundan aktarılan şu cümleler de
ibret vericidir: "Padişah'ın Müslüman tebaasının
başkentte derdini anlatabileceği hiç kimse yok-
tur. Buna karşılık Hristiyanlar, İmparatorluğun
her tarafına yayılmış bütün konsolosluklara,
ajanslıklara, kimi de İstanbul'daki elçiliklere
başvurup, haklarını arayabiliyorlar. Hristiyanla-
rın dertleri can kulağıyla dinleniyor. Üstelik hiç
bir şikayetleri olmadığı zaman da onlar adına
hayali şikayetler uyduruluyor. Bunun kahredici
sonucu olarak da bütün mali baskılarla yerel ve
kişisel baskılar Müslümanlara yapılıyor, Hristi-
yanlara değil. Çünkü, Müslümanların feryadına
kulak asan yok. Hristiyanların bin tane sözcüsü
ve avukatı var. Anadolu'nun göbeğinde, Müslü-
man bağınazlığının merkezleri sayılan yerlerde de
Hristiyanlar debdebeli evleri, şık giysileri, takıp
takıştırdıkları gösterişli süsleri ve mücevherleri
ile servet ve refah düzeylerini apaçık sergiliyorlar.
Onların bu durumu uzaklarda çok konuşulan
sözde baskı iddialarıyla hiç bağdaşmıyor. Müs-

⁷³ İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tan-
zimat I., İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, ss.
796-797

lman halk bakımındansa durum acıklı biçimde bunun tam tersidir."⁷⁴

İleride felsefî temayüllere bürünecek olan sosyolojik düşüncenin belirmee baladı 19. yüzyıl Türkiye toplumunun, genel hatlarıyla sosyo-politik panoraması budur. Çözülme halini ifade eden bu durumdan krtulmak için, Tanzimat ve Islahat hareketlerine de duyulan tepkiler sonucunda devletin her türlü kalrını çeken ve ezilen Müslüman halk arasında, özellikle gençlerde, resm sosyo-politik ideolojiye aksülamel olarak muhalif düşünceler artık, kendini gösterecektir.

2.2. Dönemin Düşünce Akamları ve Tepkiler

Resmi sosyo-politik düşünceye aksülamel olarak belirmee balayan muhalif düşünceler, esas itibariyle İslamla temellendirilmek istenen, fakat çerçevesini Batı'nın belirlediği dncelerdir. Bunun ilk rnei de Meşrutiyet sistemini hedefleyen Yeni Osmanlılar'ın İslamcılık düşüncesidir. Meşrutiyet idealinin felsefî alt yapısını hazırlayan düşünce de 18. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi tarafından sınırları çizilen, fakat Yeni Osmanlılar'ın İslamcı bir söylemle seslendirdikleri

⁷⁴ Gülnihal Bozkurt, Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuk Durumu (1839-1914), Ankara, T.T.K. Yay., 1989, s. 69

J.J. Rousseau ve Montesquieu'dan iktibas edilmiş olan "tabii hukuk" doktrini'dir. 75

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, 1865 ten itibaren kendini gösteren, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi şahısların temsilciliğini yaptığı, siyasi iktidarın toplum zararına gördükleri Batıcı faaliyetlerine muhalif bir kitle oluşturmak ve iktidarı kontrol etmek amacıyla kurulmuş olan bir cemiyettir. Bu muhalefetin kimlere karşı olduğunu Namık Kemal, şu şekilde ifade etmektedir: "Neden zaafımız tamamiyle mühadale-i ecnebiyye hamlolunsun? Kanunumuzu Rusya mı yaptı? Hazinemizi Prusya mı yağma etti? Mektep yapmak istedik de Fransa mı mani oldu? Hayır hayır. Bu suistimaller, bu bedhahlıklar hep Babıali'nin sun'u olduğu umur-u malumedendir. Çünkü, bir devlet ne kadar zayıf ve zelil olsa, asrımızda "hukuk-ı tabiiyye"nin haricinde olarak hakkında suimuamele icra olunamaz. Meğerki kendisi kendi hakkının muhafazasını istemeye yahut isteyecek tarikleri bilmeye."76

Yeni Osmanlılar, Tanzimat hareketlerine İslam hukuku dışında laik politikalarla yeni bir hukuk sistemi getirilmeğe çalışıldığı için karşı çıkmışlardır. Bu durumu da yine Namık Kemal

75 Kamıran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesi'nin Tanzimat'ta Tesirleri, Ankara, Son Havadis Matbaası, 1955, s. 21

76 İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s. 792

şöyle belirtiyor: "Layık mıdır ki elde asumanı bir şeriat ve ikiyüz milyon nüfus-ı İslamiye içinde ve bin sene zarfında ne kadar eazım gelmiş ise cümlesinin ecr-i ahiret için vakf-ı vücud etmeleriyle meydana gelen fıkıh gibi bir derya-ı hakikat mevcut iken ecanibden iktisab-ı ahkam etmeğe kendimizi mecbur bilelim."⁷⁷

Yeni Osmanlılar'ın bazı istisnalar dışında, İslamcı bir görüşe sahip oldukları şüphesizdir. Zira o dönemde bazı Avrupa'lılar, "Yeni Osmanlılar müddealarını din üzerine tesis ediyorlar. Onlardan hayır me'mul olunmaz" diye eleştiri getirirken, Namık Kemal onlara sert bir üslupla şu cevabı vermiştir: "İşte zuhurumuzdan beri efkarımızda bulabildikleri kabahat budur. Evet biz, din üzerine tesis-i müddea ederiz. Dinin ahkam-ı siyasiyesinde mani-i terakki olacak bir şey görmedikten başka şuna layıkı ile yakın hasıl ettik ki vatani kurtaracak, hürriyet-i ammeyi hasıl edecek bir çare var ise zikrolunan ahkama müracaâttir. Bu babda her kimin şüphesi var ise meydana koysun Yeni Osmanlılar halline müsa-
raat eder."⁷⁸

Tanzimat idaresinin hem iç hem dış siyasette ülke zararına olduğuna inanan Yeni Osmanlılar, Padişahı ve Babıali icraatını kontrol edecek olan bir meclisin olması gerektiğini savunuyorlardı ki bu da Meşrutiyet sistemidir. Meşrutiyet idealinin yegane dayanağı da İslam'dır. Çünkü,

⁷⁷ Sungu, a.g.e., s.105

⁷⁸ Sungu, a.g.e., ss. 810-811

halkı Babıali diktatörlerine karşı harekete geçirecek tek unsur, onun konuştuğu dil olan İslamdır.⁷⁹

Meşrutiyet, mevcut siyasal yapının değişimini istemekte ve statükonun takibatına uğramak zorundaydı. Öyle de oldu. Yeni Osmanlılar düşüncelerinden ötürü Babıalinin takibatına maruz kalınca, kendilerine örnek aldıkları, İtalyan siyasi birliğini kurmaya çalışan "Karbonariler"⁸⁰ gibi yurdu terk etmek zorunda kalmışlardır. Artık meşrutiyet bir idealdi ve onun uğruna sürgün hayatı yaşanacaktı. Sürgün diyarı da Avrupa'dır.

Fransa'da Paris'te toplanan Yeni Osmanlılar, Padişah ve Babıali'yle problemlili olan ve sürgünde yaşayan Mısır'lı Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın da maddi destekleriyle faaliyetlerini sürdürmeğe devam etmişlerdir. Mustafa Fazıl Paşa'nın Yeni Osmanlılar'la birlikteliği İslamcılık gibi bir idealinin olduğundan değil, sadece müşterek muhaliflerinin olmasındandır. Onun peşinde olduğu Mısır Hidivliği'dir. İslam'a nasıl baktığını Fransa'dan Sultan Abdulaziz'e göndermiş olduğu mektuptaki şu ifadeler açıklıkla ortaya koymaktadır: "Zat-ı şahaneniz benden daha rânâ bilirsiniz ki din, ruha hükmeder ve bize niam-ı uhre-

⁷⁹ Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 92

⁸⁰ Tark Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960, s. 64

viyye va'deder. Şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdid-ü tayin eden din-ü mezhep değildir ve hakayık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa yani umur-ı dünyeviyye dahi müdahale ederse cümleyi itlaf eder ve kendisi dahi telef olur." Anlaşılacağı üzere Mustafa Fazıl Paşa, Yeni Osmanlılar gibi İslamî bir siyasi modeli değil, laikliği savunmaktadır.⁸¹

Yeni Osmanlılar'ın Batı'dan aktardıkları düşüncelerin Osmanlı düşünce geleneğinde çoğu zaman bir karşılığı bulunamaz. İslama müracaatlarında mutezilî ya da selefî yorumu tercih etmeleri bu karşılığı aramaktan kaynaklanmaktadır. Yeni Osmanlı bakış açısıyla İslam, sosyal pekiştirici gücünün yanı sıra çoğu zaman yeni düşüncelerin meşruiyet dayanağı olarak da karşımıza çıkar. Yeni Osmanlı düşüncesi, Batı'nın ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere, yine Batı'nın verdiği cevaplar yönünde, İslam düşünce mirasından cevaplar getirmeğe çalışan eklektik bir düşünce olarak özetlenebilir.⁸²

Meşrutiyet için mücadeleye atılan Yeni Osmanlılar'ın, Batı'dan mülhem "tabii hukuk" çerçevesindeki kavramsallaştırmalarının merkezinde "Meşveret" ve "Şurâ" mefhumları yer alır.

⁸¹ M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Ankara, Atatürk Üni. Yay., 1976, s. 36

⁸² Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul, İletişim Yay., 1991, ss. 99-100

Meşveret, müşaverede bulunma, şurâ da meşveret için toplanma, müşavere yeri anlamına gelmektedir. Yeni Osmanlılar'ın terminolojisinde "Meşveret" meşrutiyetin (Araştırmacı Mümtaz'er Türköne "meşveret" demokrasinin karşılığı diyor ise de kanaatimizce İslamcı Yeni Osmanlılar için demokrasidense dinî muhteva yüklenen meşrutiyetten bahsetmek daha isabetlidir) "Şura" da meclisin karşılığıdır. Her iki kavram da İslamî terminolojiden alınmışlardır ve dinî muhtevaya sahiptirler. Ali Suavî "Hükümet-i İslâmiye" "şura" üzerinde tertip olunmuştur... İslam hükümetlerinin zaafa düşmesinin sebebi "meşveret" in terk edilmesidir, derken⁸³ hedeflenen siyasal sistemin İslama uygun olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Yeni Osmanlılar'ın bu temel kavramlarına seçimi öngören "biat" kavramını ve Namık Kemal'in Montesquieu'dan aldığı ve İslamî terminolojideki karşılıklarıyla "ifta", "icra" ve "kaza" şeklinde ileri sürdüğü "kuvvetler ayrılığı" prensibini de ilave etmek mümkündür.⁸⁴

Yeni Osmanlılar meşrutiyet taleplerini İslamla temellendirmeye çalışıyordusalar da dönemin geleneksel ortodoks-sünnî İslam anlayışının buna pek elverişli olmadığı da bir vakıa idi. Dolayısıyla Yeni Osmanlılar'ın mevcut anlayıştan farklı ve yeni şeyler söylemeleri gerekiyordu ki o da İslam'ın selefî ya da mutezilî yorumlarına dayandırılan "tabii hukuk" doktriniydi. Tabii hukuk doktrini 18. yüzyıl Batı felsefesinden mülhem

⁸³ Türköne, a.g.e., s.108

⁸⁴ Türköne, a.g.e., ss. 121-123

olan,⁸⁵ fakat İslam'ın "hikmet-i ilahiye tabiat-ı eşyaya uygundur" ve "iyilik ve kötülük eşyada bulunan zatî birer sıfat olup, bir şeyin iyiliğine ya da kötülüğüne "Nakil" (vahiy) gelmese de akılla karar verebiliriz" şeklindeki ilkeleri benimseyen mutezilî yorumlarıyla⁸⁶ temellendirilen bir doktrindir.

Namık Kemal, şeriata dayalı hukukun üstünlüğünü savunurken, "şeriat... usul-ü ayat ve ehadiste mevcut olan hukuk-ı tabiiyyeden bilis-tinbat çıkmıştır" iddiasında bulunuyordu. Bir başka yazısında da toplum halinde yaşamamanın bir "rişte-i rabıta va'zına" dayandığını, bu rabıta-nın da şeriat olduğunu, bunun teferruatının ise "icma-i ümmet"le tayin edildiğini ama aslının "hukuk-ı tabiiyye"ye bağlandığını söylüyordu. "Bizde o hukuk-ı tabiiyye ki ayn-ı adl-i ilahidir ki Kur'an-ı kerim tayin etmiştir" ifadesiyle Kur'an-ı kerim ve tabii hukuk bağlantısını dile getiriyordu. "Hukuk-ı tabiiyye"yi "tabii haklar" biçiminde kullanan Ali Suavi'nin tarifi de şudur: "Hukuk-ı tabiiyye ... ihtiraat-ı beşeriyyeden olmayıp, mahaza indallah akl-ı beşerde ve her mukaveleden evvel mevcut olan hak ve selahiyetler demektir."⁸⁷

⁸⁵ Türköne, a.g.e., s. 131

⁸⁶ Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev. Abdulkadir Şener, İstanbul, Hisar Yay., 1983, s. 161

⁸⁷ Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 135

Yeni Osmanlılar'ın İslam geleneğinde karşılığını buldukları "tabii hukuk" kavramı İlkçağ Yunan felsefesindeki Stoacı düşünceye kadar geri gider. Bu düşünce Yunan felsefesinin İslam dünyasına geçişiyle Mutezile ekolü tarafından benimsenmiş olan düşüncedir. Yeni Osmanlılar'ın "tabii hukuk" çerçevesindeki kavramsallaştırmaları 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinden kaynaklanıyordusa da temellendirme mutezili yorumlarda karşılığını bulmaktadır.⁸⁸

Yeni Osmanlılar Avrupa'da düşüncelerine uygun bir çevre bulamamışlardır. Çünkü, Avrupa'da İslamcılığa karşı olumsuz bir tavır vardı. Sultan Abdulaziz'in Fransa gezisi dolayısıyla Fransa hükümeti Yeni Osmanlılar'ı suikastçi addederek Fransa'dan ayrılmaya zorlayınca Londra'ya geçmişler, daha sonra da maddi kaynakları olan Mustafa Fazıl Paşa'nın, Padişah'la anlaşarak yurda dönmesi ile birlikte onlar da aralarında ihtilafların da belirmesi yüzünden, Avrupa'daki üçbuçuk yıllık çabalarından sonra dağılmışlar ve yavaş yavaş yurda dönmüşlerdir.⁸⁹

Yurda dönen Yeni Osmanlılar düşüncelerini gizli veya açık yaymaya devam ederlerken 1870'lerin başlarından itibaren bu düşüncelere Mithat Paşa ve Harbiye Nazırı Süleyman Paşa

⁸⁸ Türköne, a.g.e., s. 137

⁸⁹ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, s. 282

sahip çıkmışlardır.⁹⁰ Mithat Paşa'nın meşrutiyetçi düşünceleri İngiliz elçiliği tarafından da desteklenir. Böylelikle Mithat Paşa siyasi platformda kamuoyu oluştururken, Süleyman Paşa da askeriye içerisinde aynı işi yapıyordu. Bu iki paşanın temasta oldukları Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa ve Serasker Hüseyin Avni Paşa, hakikatte meşrutiyeti benimsemiyorlarsa da Saray karşısında Babıali'nin müstakil bir duruma getirilmesini istediklerinden ve aydınların meşrutiyet taraftarı olmalarını da dikkate alarak meşrutiyetçi görüşlere karşı da çıkmıyorlardı.

Padişah'a karşı birleşmiş olan bu muhalefet, Vükela Heyeti'ni kurmaya muvaffak olunca Sultan Abdulaziz'i hall ederek, yerine muşturiyet ilan edecek olan V. Murat'ı tahta çıkarmışlar, fakat hakikatte meşrutiyetçi olmayan Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa ve Serasker Hüseyin Avni Paşa meşrutiyetin ilanına mani olmuşlardır. Kısa süre sonra paşaların baskısı sonucu bunalmaya düşen V. Murat, delilik gerekçesiyle tahttan indirilince, Mithat Paşa'nın meşrutiyet için anlaşmış olduğu II. Abdulhamit tahta çıkarılmış ve özlemi duyulan meşrutiyet nihayet ilan ettirilmiştir.⁹¹ Mithat Paşa'nın hazırladığı "Kanun-i Esasi" 23 Aralık 1876'da ilan edilince de Tanzi-

⁹⁰ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. 10, Ankara, T.T.K. Yay., 1988, s. 212

⁹¹ Karal, a.g.e., s. 215

mat dönemi kapanmış, I. Meşrutiyet dönemi başlamıştır.⁹²

I. Meşrutiyet dönemi çok uzun sürmez. 20 Mart 1877'de törenle açılan "Meclis-i Mebusan" 16 Şubat 1878'de Osmanlı-Rus harbi gerekçe gösterilerek kapatılınca I. Meşrutiyet dönemi de son bulur.⁹³ Kapatılma kararının dayanağı da "Kanun-i Esasi" de geçen "Meclis-i Umumi'nin toplantıya çağırılması ve dağıtılması, gerektiği halde yeni seçim yapılmak şartıyla, Meclis-i Mebusan'ın dağıtılması padişah'ın kutsal haklarındanır." maddesi olmuştur.⁹⁴

I. Meşrutiyet devrinin sona ermesi, haklı ya da haksız, otuz küsur yıllık "İstibdat Devri"nin başlangıcıdır. İstibdat devri, batılaşma düşüncelerinin, batılaşma hareketlerinin devamına rağmen resmi ideoloji olmaktan çıkıp, asker-bürokrat aydınların ideolojisi haline dönüştüğü, aynı zamanda Osmanlıcılık düşüncelerinin de yerini yavaş yavaş milliyetçilik düşüncelerine bıraktığı bir dönemdir. Yönetimin muhalifleri de Tanzimat dönemindeki İslamcı Yeni Osmanlılar değil, Batıcı ve kısmen de milliyetçi Jön Türkler'dir.

Avrupa'da gerek I. Meşrutiyet için çalışan Namık Kemaller kuşağına gerekse İstibdad'a karşı II. Meşrutiyet için çalışan Ahmet Rızalar

⁹² Karal, a.g.e., s. 219

⁹³ Karal, a.g.e., s. 240

⁹⁴ Karal, a.g.e., s. 222

kuşağına Jön Türkler denilmiş ise de ülkemizde Jön Türkler denilince daha çok 1889'dan sonraki dönemde İstibdad'a karşı faaliyet gösteren İttihat ve Terakkici ikinci kuşak kastedilir. İlk kuşak ise Yeni Osmanlılar olarak tanınır.⁹⁵

İstibdad'a karşı meşrutiyet için yeniden mücadele askerî tıbbiyelilerin 1889'da kurdukları "İttihad-ı Osmani" örgütüyle başlar. 1889 yılının Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıl dönümüne denk gelmesi tesadüfî değildir. 1895 yılında adını "İttihat ve Terakki Cemiyeti" olarak değiştiren örgütün siyasi düşüncelerinin felsefî alt yapısını oluşturan temel düşünce de pozitivistizmdir.

Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar'ın yaptığı gibi, İttihatçılar da II. Abdulhamit'in baskıları ve sansürleri sebebi ile mücadeleyi Avrupa'dan yürütmek amacıyla Fransa'ya kaçmışlar ve Paris'i bir nevi merkez haline getirmişlerdir. Örgütün temsilcilerinden olan Ahmet Rıza 1889'da Paris'e geldiğinde, Fransız pozitivistlerinden Pierre Lafitte'in derslerine devam etmiş ve bu akımı benimsemiştir. Cemiyetin adının "İttihat ve Terakki" şeklinde belirlenmesi de A. Comte'un pozitivistizminin "Ordre et Progres" (İntizam ve Terakki) düsturundan mülhemdir. Muhtemelen Ahmet Rıza'nın telkinleriyle "Terakki"yi alıp "İttihat"la birleştirmişlerdir. "İntizam"ın benimsemeyişi herhalde cemiyetin devrimci olduğu ya da olması gerektiği düşüncesinden, "İttihat"ın

⁹⁵ Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 19

tercihi de cemiyetin adının Müslüman olmayanlara çekici kılınması düşüncesinden kaynaklanmıştır.⁹⁶

Felsefî manada pozitivizm, esas itibariyle düşüncenin metafiziki kayıtlardan ve problemlerden kurtarılması, bilginin empirik bilimlere örneğine göre düzenlenmesi demektir. Pozitivizmin kurucusu A. Comte'a göre, pozitivizmin esas gayesi, toplumu ve toplumsal yönetimi pozitif çerçevede sistematize etmektir.⁹⁷ Pozitivizmde geçerli olan bilgi, pozitif bilgidir. Pozitif bilgi ise empirik çerçevede kalan olayların dışardan (müteal) bir sebeple değil, yine aynı türden olaylarla izah edilmesidir. "Hayat için zaruri olan hakikatin temelini yalnız bilim sağlar." Toplumda "ilerleme" ve "düzen"i esas alan pozitivizmin politikası, yeryüzünde mevcut olan, müteal her inanç sistemini yıkmaktır. Ancak, bunu yapmak için "devrim" öngörülmemektedir. Olayların doğal gelişim seyrinin ve bilimin bunu sağlayacağına inanılmaktadır. Pozitivizm devrime karşı ise de siyasal tercihi otoriter bir düzen yönündedir. İçte ve dışta "sulh" isteyen bu politika insanlığın kardeşliğini hedeflemektedir.⁹⁸

Toplumculuğu (ve hatta hümanizmi) benimseyen pozitivist hukuk anlayışında "hak" kav-

⁹⁶ Akşin, a.g.e., ss. 22-24

⁹⁷ Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul, İnsan Yay., 1986, s. 17

⁹⁸ Korlaelçi, a.g.e., ss. 18-29

ramı yoktur. Ona göre bu kavram metafiziğe aittir. "Hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur." Hak kavramı bireyciliği ifade eder ve bireyi toplumun karşısına çıkarır. Birey hak peşinde koşarsa toplumsal düzen bozulur. "Hak yok, vazife vardır." Bilimden başka değer yargısı olmayan pozitivizm "tabii hukuk"u reddeder. Bireysel mülkiyeti kabul etmeyen pozitivizm, komünizmin ilkelerini içinde erittiğini de iddia etmektedir.⁹⁹ Temelde insanlığı yücelten ve bireyi topluma feda eden pozitivizm, dini, toplumun zorunlu bir ihtiyacı şeklinde değerlendirmekte ise de bilimsel olmayan hiçbir değeri onaylamadığı için, muteal dinler yerine pozitif ve hümaniter bir din geliştirmiştir. Bu dinin de ilkesi "aşk", temeli "düzen", gayesi de "ilerleme"dir.¹⁰⁰ Sosyo-politik bir vasıta olan pozitif ahlak da "Laik" ahlak-
tır.¹⁰¹

Ahmet Rıza'nın ve dolayısıyla İttihat ve Terakki'nin pozitivizmi benimsemelerinin sebebi, şüphesiz, pozitivizmin yönetenler ve yönetilenler ayrımının geleneksel olarak can alıcı bir öneme sahip olduğu, seçkinci ve otoriter Osmanlı geleneğine uygun düşmesidir.¹⁰²

⁹⁹ Korlaelçi, a.g.e., ss.30-32

¹⁰⁰ Korlaelçi, a.g.e., s. 33

¹⁰¹ Korlaelçi, a.g.e., ss. 43-45

¹⁰² Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 32

İttihat ve Terakki Cemiyeti pozitivist ve Batıcı görüntüsüyle, II. Abdulhamit'in İslamcı politikaları karşısında fazla etkili olamamıştır. Hele hele 1897 Yunan harbinin kazanılması, padişahın prestijini iyice arttırdı, cemiyet çözülmeye başlar.¹⁰³ Bu çözülme Padişah'ın kız kardeşinin kocası olan Damat Mahmut Celalettin Paşa'nın şahsi bir takım hesaplarından ötürü, Padişaha kızması ve iki oğlu Prens Sabahattin ve Lütfullahla birlikte Paris'e kaçarak Jön Türkler'e katılması sonucu (1899) giderilmiş ve İttihat ve Terakki'ye yeni bir canlılık gelmiştir.¹⁰⁴

Cemiyetin stratejisini yeniden belirlemek üzere Prens Sabahattin'in çağrısı üzerine 4-9 Şubat 1902'de ilk Jön Türk Kongresi yapılır. Kongrede iki önemli tez ileri sürülür: Birincisi, yalnız propaganda ve yayın yoluyla meşrutiyetin ilan ettirilemeyeceği, bunun için askerî kuvvetlerin de işe karışmasının gerekli olduğu; ikincisi de birinciye ilaveten, devrimin sağlanması için dış müdahalenin de (İngiltere-Fransa) davet edilmesidir. Yönetimde "adem-i merkeziyet"i savunan ve dış müdahaleyi de davet eden Prens Sabahattin'in bu görüşleri, devrime ve dış mühadaleye karşı olan Ahmet Rıza grubunca kabul edilmediğinden Jön Türkler ikiye bölünmüşlerdir.¹⁰⁵

¹⁰³ Akşin, a.g.e., ss.35-37

¹⁰⁴ Akşin, a.g.e., s. 41

¹⁰⁵ Akşin, a.g.e., ss. 43-45

Jön Türkler'in bölünmesi kesinleşince Prens Sabahattin ve grubu "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"ni kurdular (1906). Cemiyet'in teklif ettiği yeni sistem federasyondan da öte konfederatif bir sistemdir.¹⁰⁶ Prens Sabahattin ve arkadaşlarınca benimsenen bu "adem-i merkeziyet"çi anlayış; Comte pozitivizminden mülhem merkeziyetçi Ahmet Rıza ve İttihat ve Terakki grubunun aksine, Comte'a karşı olan Le Play'in "Particulariste-decentralisation" görüşünden mülhemdir.¹⁰⁷

Ahmet Rıza grubu 1902 kongresinden itibaren İttihat ve Terakki ismini, ayrılığı belirtmek için "Terakki ve İttihat"a dönüştürdü. Yayın faaliyetleri ve geniş bir örgütlenme ile siyasal değişimi hedefleyen bu yeni cemiyetin asıl özelliği dış müdahaleyi reddetmesidir.¹⁰⁸

Jön Türkler'in Avrupa'daki faaliyetleri devam ederken 1906 yılında Selanik'te faaliyetleri onlarla aynı paralelde olmak üzere "Osmanlı Hürriyet Cemiyeti" diye bir başka cemiyet daha kurulur. Kurucuları da yine mektepli subaylardır. Cemiyet, ordu içerisinde hızla yayılmaya başlayınca, Saray harekete geçmiş ve tutuklama emri vermiştir. Bunun üzerine cemiyete mensup üye-

¹⁰⁶ Akşin, a.g.e., s. 48

¹⁰⁷ Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 303

¹⁰⁸ Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 57

ler, Paris'e kaçarak hemen hemen aynı ideolojiyi paylaştıkları Terakki ve İttihat Cemiyeti'yle birleşmişlerdir. Artık cemiyetin biri Paris'te diğeri Selanik'te iki merkezi vardır.¹⁰⁹

Terakki ve İttihat Cemiyeti 1907'deki İkinci Jön Türk Kongresi'nde meşrutiyeti ilan ettirmek üzere ordunun darbe yapması kararını alır. Böylelikle devrim kabul edilmiş ise de dış müdahaleye yine karşı bir tavır vardır.¹¹⁰ İşte tam bu sıralarda İngilizlerin Mekadonya'ya müdahale planları, Terakki ve İttihat Cemiyeti'ni hem müdahaleye karşı hem de meşrutiyetin ilanı için harekete geçirir. Selanik'teki merkez aracılığıyla yabancı elçiliklere birer Layiha veren cemiyet, sesini açıkça duyurur. Akabinde Resne Kolağası Niyazi Bey askerler ve cemiyete mensup sivillerle dağa çıkarak ihtilali başlatır. Saraya da telgraf-lar yağdırılarak meşrutiyetin ilanı istenir. II. Abdulhamit yönetimi ihtilali bastırmak için ne kadar uğraşsa da cemiyetin nüfuzu orduda çok yaygın olduğundan buna muvaffak olunamaz. 23-24 Temmuz 1908'de meşrutiyet mecburen de olsa ilan edilir. Böylelikle de 33 yıllık İstibdat dönemi bitmiş, II. Meşrutiyet ve hürriyet dönemi başlamıştır.¹¹¹

II. Abdulhamit devri, İslamcı tüm politikalarına rağmen, Türkiye'ye pozitivist felsefenin,

¹⁰⁹ Akşin, a.g.e., ss. 60-63

¹¹⁰ Akşin, a.g.e., s. 68

¹¹¹ Akşin, a.g.e., ss. 73-77

sosyolojik federalizmin ve konfederederalizmin yanısıra biyolojik ve ontolojik materyalizm ile yine biyolojik ve sosyolojik Darwinizm'in de girdiği bir devirdir. Bütün bu "izm"ler özellikle askeri mekteplerde, tıbbiyede ve mülkiyede öğrencilere benimsetilmeğe çalışılmıştır.¹¹² Yine aynı II. Abdulhamit devri, düşünce hayatımızda ilk reddiyecilik (apologetique) örneklerinin verildiği bir devri de temsil eder. Böyle bir akımın doğuş sebeplerinin başında, Batı sömürgeciliğine duyulan tepkiler ve özellikle Fransız pozitivist düşünür Ernest Renan'ın "Bilim ve İslamlık" konusu üzerine verdiği konferanslarla İslam'ın bilim ve felsefeye düşman bir din olduğunu ileri sürmesi ve Müslüman kalındığı müddetçe Avrupa devletleri gibi ileri bir devlet olunamayacağını iddia etmiş olması gelmektedir. İşte bu tür iddialar Kırım, Hint ve Mısır Müslümanları arasında olduğu gibi II. Abdulhamit devri Osmanlı Müslümanları arasında da tepkilere, savunmalara ve karşıt felsefeler aramaya yol açmıştır. II. Meşrutiyet sonrası ise reddiyecilik örneklerinin daha çok, materyalist düşünceye karşı verildiğini görmekteyiz.¹¹³

II. Meşrutiyetin ilk günlerinde, siyasal ve sosyal meseleler karşısından geçici bir tereddüt

¹¹² Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul, İletişim Yay., 1992, ss. 58-59

Şükrü Hanioglu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türk-lük, C.I., İstanbul, İletişim Yay., 1989, s. 51

¹¹³ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, ss. 344-347

ve karışıklığa maruz kalınınca anarşik bir hürriyet ortamı hasıl olmuştur.¹¹⁴ İşte bu ortamda ülkede daha önce hiç görülmeyen gazete, mecmua ve kitap sağnağıyla yoğun bir şekilde din, milliyet, hürriyet, siyaset, vb., gibi temel konular tartışılmış ve incelenmiştir. Ne yazık ki bu çok sesli ortam birkaç yıl sonra, ihtilali gerçekleştiren ve iktidarı elinde tutan Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin Fransız Devrimi'nin Jakobenleri gibi, Jakobenleşmesiyle son bulur.¹¹⁵

Dönemin literatüründe de siyasal ve sosyal eleştirilerin, polemiklerin teorik temellerini Avrupa kaynaklı öğretiler sağlar. Tanzimat'ta olduğu gibi II. Meşrutiyet'te de ana kaynak Fransa ve Fransız düşüncesidir.¹¹⁶ II. Meşrutiyet, kapsamlı bir ideolojik farklılaşma dönemini de açmıştır. Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük düşünceleri artık sistemli olarak savunulmaya başlanan ideolojilerdir.¹¹⁷

Ziya Gökalp bunu şu şekilde izah etmektedir: "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu

¹¹⁴ Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960, s.73

¹¹⁵ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev.Metin Kıraltı, Ankara, T.T.K., Yay.,1991, s. 212

¹¹⁶ Lewis, a.g.e., s. 230

¹¹⁷ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, s. 404

cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki mütefekkirlerimiz ibtida "Muasırlaşmak" lüzumunu hissetmişler. Üçüncü Sultan Selim devrinde başlayan bu temayüle İnkılaptan sonra (II. Meşrutiyet) "İslamlaşmak" emeli iltihak etti. Son zamanlarda ortaya bir de "Türkleşmek" cereyanı çıktı. Muasırlaşmak fikri mütefekkirlerce aslî bir akide hükmünde olduğu için muayyen bir naşire malik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az-çok müdafiidir. İslamlaşmak fikrinin mürevvici "Sırat-ı müstakim-Sebilürreşad", Türkleşmek fikrinin mürevvici "Türk Yurdu" mecmualarıdır. Dikkat olununca bu üç cereyanın da hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür."¹¹⁸

Peyami Safa'ya göre, Ziya Gökalp'in İslamlaşmayı II. Meşrutiyet dönemi ile ortaya çıkan bir düşünce olarak belirlemeye çalışması hatalı olduğu gibi, muasırlaşma düşüncesinin muayyen bir naşiri yok demesi de hatalıdır. Çünkü, İslamlaşmak düşüncesi Türk düşünce tarihinde yeni olmadığı gibi, Muasırlaşma düşüncesinin de muayyen bir naşiri vardır. II. Meşrutiyet'ten evvel Mısır'da neşredilmeğe başlanan Abdullah Cevdet'in "İçtihad" mecmuası muasırlaşmak cereyanının en önde gelen temsilcisi ve müdafii olmuştur.¹¹⁹

¹¹⁸ Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918, s.9

¹¹⁹ Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, İstanbul, Ötüken Yay., 1990, s. 28

II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki yıllarda Müslüman olmayan unsurlar bağımsızlıklarını ilan etmeğe başlayınca Tanzimat'ın Osmanlıcılık düşüncesi de zorunlu olarak çökmüştür. Osmanlıcılık devletin parçalanmasını önleyemeyince, en azından Müslüman unsurları bir arada tutabilmek düşüncesiyledir ki onun yerini geçmişteki tezahürlerinden daha kuvvetli bir şekilde, İslamcılık düşüncesi aldı.¹²⁰

İslamcılık düşüncesi II. Abdulhamit yönetimi için yalnızca politik bir değer taşımaktaydı. Bu politik İslamcılığın gayesi de Osmanlı devletini Müslüman unsurlara yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma pragmatizmidir. İslamcı aydınların II. Abdulhamit'e muhalif olmalarının sebebi de onun İslamcılığı siyasal ve sosyal bir sistem olarak benimsemeyişidir. İslamcılığın siyasal ve sosyal bir pratik olarak benimsenmesi II. Meşrutiyet dönemindeydir.¹²¹

Siyasal ve sosyal bir sistem olarak İslamcılığı Said Halim Paşa şu şekilde ifade etmektedir: İslamın inançlarını; ahlak, toplum ve siyaset anlayışını zamanın ve zeminin ihtiyaçlarına en uygun biçimde yorumlayarak, bunlara gereği gibi uymaktır. Kant ya da Spenser'in ahlak görüşünü, Fransız'ın siyaset anlayışını, İngiliz'in toplum biçimini benimseyen bir Müslüman ne kadar bil-

¹²⁰ Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, C. 3., İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 1990, s. 310

¹²¹ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I., İstanbul, Risale Yay., 1987, s. XXIX

gili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kim-
sedir.¹²²

II. Meşrutiyet döneminde İslamcılar düşüncelerini serbestçe açıklama ve yayma imkanı buldu iseler de bu dönemde "İttihad-ı İslam" düşüncesinin dayandığı zemin de ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Avrupa devletlerinin kışkırtmalarıyla birlikte, Araplar ve Türk olmayan diğer Müslüman unsurlar arasında da milliyetçiliğin benimsenmesi ve Osmanlı devleti karşısında yer almaları, "İttihad-ı İslam" düşüncesini de tahakkuku imkansız bir hale getirmiştir. Bütün bunların sonucu olarak da "Türkçülük" düşüncesi doğar. İktidarı elinde tutan İttihat ve Terakki (II. Meşrutiyet sonrası partileşme sürecine girildiğinde Terakki ve İttihat Cemiyeti tekrar İttihat ve Terakki adını almıştır) tarafından da resmi ideoloji olarak benimsenir.¹²³

II. Abdulhamit yönetimine karşı duyulan tepkiler en çok Batıcılar'ın düşüncelerinde kendini gösterdiği için, İstibdad'ın yıkılışıyla en güçlü akım olarak ilk önce Batıcılık belirmişti. Ancak 1908'den sonraki şartlar, Batıcılar'ı İslamcılar ve Türkçüler karşısında zor duruma düşürdü. Çünkü, Osmanlı devletini parçalamaya çalışan bir Avrupa'nın model olarak alınması ve bunun kabul ettirilmesi, böyle bir ortamda kolay değil-

¹²² M. Said Halim Paşa, İslamlaşmak, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1337, s. 3

¹²³ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I., İstanbul, Risale Yay., 1987, s. XXX

dir. Dinî ve millî değerleri bırakıp Batı'lı değerleri benimsemek anlamındaki Batıcılık toplumsal temeli olmayan bir ütopya görünümündedir. Buna rağmen Batıcıların, İslamcı ve Türkçü düşünceler karşısında, çözüm isteyen problemleri öne çıkaran ve bir takım çözümler ileri süren güçleri vardır. Batıcılar'ın tezlerine karşılık anti tezler hazırlamak veya savunmaya geçmek zorunda kalanlar hep İslamcılar ve Türkçüler olmuşlardır. İşte II. Meşrutiyet sonrası dönem, bu tezlerin çarpıştığı bir arenadır.¹²⁴ Dönemin bütün görüş ve çığırlarının müşterek yönü 1699 ile başlamış olan bir soruyu, insanî-toplumsal her alana şamil bir hale dönüştürmeleridir. O da "İslamlık, Osmanlılık ya da Türklük neden geri kalmıştır" sorusudur. Geri kalmışlık konusunda hiçbir akımın kuşkusu yok ise de sebeplerin belirlenmesinde ve çözümlerde bir hayli farklılıklar vardır.¹²⁵

Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük akımları ve bunların temsilciliğini yapan yayın organları savundukları düşüncelerde bir sehpanın üç ayağı gibi, birbirine karışmayan ve birbirinden tamamen ayrılan bir durum sergilemezler.¹²⁶ Belki de dönemin siyasal ve sosyal yapısı ve bu üç akım arasındaki polemik, tarafların eksikliklerini karşı taraftan faydalanarak tamamlamaya ve

¹²⁴ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, s. 420

¹²⁵ Berkes, a.g.e., s. 405

¹²⁶ Peyami Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul, Ötüken Yay., 1990, s. 28

böylelikle de birbirlerine karışmaya vesile olmuştur.¹²⁷ Batılılaşmanın lehinde olduğu kadar aleyhinde olanlar için de bir anlamda ölçü yine Batı'dır.¹²⁸ Şunu da vurgulamak gerekir ki günümüz Cumhuriyet Türkiye'sinde kabul edilmiş hiçbir unsur yoktur ki o vakit üzerinde konuşulmamış, yazılmamış veya münakaşa edilmemiş olsun.¹²⁹

Batıcılar geri kalmışlığın sebebini, İslam'ın kendisi olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre bu dinin getirdiği şeriatın hayatın hemen her alanına karışması, bütün geriliklerin temelinde yatan sebeptir. Batıcı Abdullah Cevdet'in ifadeleriyle, "bizi Batı karşısında geri bırakan, bağlı kalındıkça bırakmaya da devam edecek olan güç, dünya işlerini hükmü altına alan dindir."¹³⁰

Başta Abdullah Cevdet olmak üzere tüm Batıcılar, geri kalmışlığın sebebi olarak İslamı gördükleri için, İslam akidesine hücum etmişler ve onu çürütmek maksadıyla yoğun bir şekilde, materyalist eserlerin de tercümeleriyle, materya-

¹²⁷ Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı, İstanbul, Baha Matbaası, 1962, s. 68

¹²⁸ Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi, İstanbul, M.E.G.S.B. Yay., 1989, s. 1

¹²⁹ Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, İstanbul, Marmara Üni. İ.F.V. Yay., 1987, s. 203

¹³⁰ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, s. 406

list felsefeleri yaymaya ve böylelikle İslamı gündemden çıkarmaya ve topluma Batı uygarlığını topyekün kabul ettirmeye çaba sarfetmişlerdir. Batıcılar'ın bu faaliyetlerindeki başlıca el kitapları da Alman materyalist filozof Ludwig Büchner'in, Baha Tevfik tarafından dilimize aktarılan "Madde ve Kuvvet" adlı eseridir.¹³¹

Temelde pozitivist bir çizgide olan Türkçü-Ulusçu görüş, siyasal ve sosyal proje üretme noktasında orijinaliteden öte telifçi-eklektik bir yapı sergilemektedir. Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak formülü eklektizmin bir yansımasıdır. Bu görüş Batıcılar kadar Batıcı, İslamcılar kadar da Batı'ya karşıdır.¹³² Eklektik sistemlerin pragmatik yaklaşımları kendi iç bünyelerinde bir takım çelişkileri barındırdıklarından Türkçülük, siyasal ve sosyal proje olarak mecburen Batıcılığa yaklaşmıştır. Kültürde Türk, medeniyette Batı'lı olmak iddiaları, Batı'yla temaslar arttıkça imkansız hale gelmiştir. Dolayısıyla siyasal, sosyal veya düşünsel planda düal bir kutuplaşmadan söz edilebilir ki bu da Batıcılık ve İslamcılık'tır.¹³³

¹³¹ Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988, s. 239

¹³² Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978, s. 413

¹³³ H.Z. Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" Tanzimat I., İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s. 763

Batıcılar'ın Pozitivist, Darwinist, Materyalist ve Ateist görüşlerinin geniş bir yelpazede tezahür etmesi ve özellikle Abdullah Cevdet'in Hollanda'lı Müsteşrik Reinhart Dozy'nin meşhur "Tarih-i İslamiyet" adlı eserini çevirip neşretmesiyle İslama karşı olan tavırlar alenilik kazanınca, İslamcı düşünürler tepkilerini dinî bir saik ile de olsa felsefî sahaya taşımak zorunda kalmışlardır. İşte bu noktada anti-materyalist cepheyi oluşturan düşünürlerin başında, R. Dozy'nin adı geçen eserine ilk reddiyeyi ve yine L. Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eserine "Huzur-ı Akl'ü-Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti" adıyla ilk karşıt eseri kaleme alan, felsefî düşünceleriyle temayüz etmiş Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'yi görmekteyiz. Bu anti-materyalist düşüncüyü ve temsilcilerini de gelecek bölümde ele alacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPIRİTÜALİST FELSEFENİN TÜRKİYE'DEKİ TEMSİLCİLERİ

ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET HİLMİ

3.1.1. Hayatı ve Eserleri

3.1.1.1. Hayatı

Ahmet Hilmi 1865 yılında Osmanlı coğrafyasının bir parçası olan Filibe'de doğdu. Babası Şehbender Süleyman Bey, annesi de Şevkiye Hanımdır. Filibe'de başladığı tahsil hayatını, İstanbul'da Galatasaray Sultanisi'nde tamamladı.

1890 yılında Düyun-ı Umumiye İdaresi tarafından memuriyetle Beyrut'a gönderildi. Beyrut'ta Jön-Türk neşriyatının tesirleriyle kendisinin de dahlinin olduğu siyasi bir takım olaylar cereyan edince görevi bırakıp Mısır'a kaçtı. Mısır'da Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katıldı. Aynı dönemde Çaylak isimli bir mizah dergisi çıkararak da İstibdat aleyhtarı yazılar yayınlamaya başladı.

1901 yılında İstanbul'a dönen Ahmet Hilmi yönetim aleyhindeki yazılarından ve faaliyetlerinden ötürü Fizan'a sürüldü. Fizan'da Arusi tarikatına girerek burada kaldığı 5-6 yıl süresince kendisini tamamen İslami araştırmalara vakfetti.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla tekrar İstanbul'a döndü. Sürgün hayatında kazanmış olduğu fikri birikimini halka aktarmak arzusuyladır ki yeniden yayın hayatına atıldı. Belli bir süre haftalık İttihad-ı İslam mecmuasını neşretti. mecmua kapatılınca o da dini, siyasi ve felsefi yazılarına İkdam ve Tasvir-i Efkar gibi mecmua ve gazetelerde devam etti.

1910 yılında Hikmet Ceride-i İslamiyesi'ni çıkaran Ahmet Hilmi, aynı yıl Hikmet Matbaa-i İslamiyesi'ni de kurdu. Hikmet gazetesinin yayın politikasını belirleyen temel düşünce İslam birliğidir. Ahmet Hilmi, yazılarında iktidarı elinde tutan İttihat ve Terakki'nin icraatını şiddetle eleştirdiği için gazete birçok kez kapatıldı ise de her kapatılışında bir başka isim altında yeniden çıkarıldı. (Mübahase, Coşkun Kalender, Münakaşa, Nimet, Kanad, vs.) 1911'de, hem gazete hem de matbaa kapatılarak, Ahmet Hilmi Bursa'ya sürgüne gönderildi. Sürgün dönüşü yaklaşık iki yıl aradan sonra Hikmet'i yeniden çıkarmaya başladı. Ancak, devrin siyasi ve sosyal çalkantıları yüzünden kendisi yayın hayatına son vermek zorunda kaldı.

Bir ara Darülfünun'da felsefe müderrisliği de yapan Ahmet Hilmi 1914 yılında, en verimli

olacağı bir çağda aniden vefat etmiştir. Ölüm sebebi olarak bakırdan zehirlendiği söyleniyor ise de Masonlar tarafından zehirlendiği de rivayet edilmektedir.

3.1.1.2. Eserleri

- 1- Tarih-i İslam, 2. Cilt. İstanbul, 1326.
- 2-Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, İstanbul, 1327.
- 3-İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul, 1327.
- 4-Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz, İstanbul, 1329.
- 5-Üss-i İslam, İstanbul, 1332.
- 6-Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Mesleki Dalaleti, İstanbul, 1332.
- 7-Amak-ı Hayal, İstanbul, 1326.
- 8-Sunusiler ve 13. Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslamisi Seyyid Mehmet Sunusi, İstanbul, 1325.
- 9-Akvam-ı Cihan, İstanbul, 1329.
- 10-Bir Fedainin Ölümü, İstanbul, 1326.
- 11-Beşeriyetin Fahr-ı Ebedisi Nebimizi Bilelim, İstanbul, 1331.
- 12-Öksüz Turgut, İstanbul, 1326.
- 13-Muhalefetin İflası, İstanbul, 1331.
- 14-Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor, İstanbul, 1329.
- 15-Rehber-i Siyaset, İstanbul, 1327.

Ahmet Hilmi'nin bu eserleri dışında, yayınlanmış bir çok makalesi ve yayınlanmamış eserleri de vardır.¹³⁴

3.1.2. Felsefeye Bakışı

Ahmet Hilmi, felsefeden ne anladığını belirtmeden önce Aristocu felsefe tarifleriyle işe başlar: Felsefe, "mevzusu kavaid-i külliye-i evveliye olan fenn-i umumidir. Kavaid-i külliye-i evveliye de esbab ve hakayık-ı evveliyeyi ihtiva eder. Şu halde esbab-ı evveliye kavaid-i külliye-i vücudiye demek olacağı gibi, hakayık-ı evveliye dahi kavaid-i külliye-i ilmiye manasındadır."¹³⁵ Bu tariflerden anlaşıldığı kadarıyla felsefe, ilk prensiplerin bilgisi, ilk sebeplerin bilgisi, tümelin bilgisidir.

¹³⁴ Ş.F.Ahmet Hilmi, İslam Tarihi, Hazırlayan, Ziya Nur, İstanbul, Ötüken Yay. 1982, ss. XIX-XXXII

S.Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, Ankara, Akçağ Yay. 3.Baskı, ss. 194-197

İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, Risale Yay. 1987, C.1, ss.3-4

Zekeriyya Uludağ, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991. ss.24-33

¹³⁵ Ş.F.Ahmet Hilmi, İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s.6

Felsefenin 'tasavvuf' literatüründeki karşılığı 'hikmet' olup, hikmetin tarifi de 'gayesi marifetullah olmak üzere marifet'ün-nefs ve marifet-i hakayıktır.'¹³⁶ Ahmet Hilmi bu tariflerle 'hikmet' ve 'felsefe' yi birbiriyle bağdaştırırken, tasavvufun insanı bilmek, hakikati bilmeğe götürür, ifade-siyle felsefenin 'ilk prensiplere' yönelmesini aynı manada kullanmaktadır.

Varlığın bilgisi, yani 'fenn-i mevcud' olan felsefe (hikmet)¹³⁷ varlığı izah ederken, aklın prensiplerine, insanın zihinsel fonksiyonlarının tahliline ve tarih araştırmalarına dayanır. Bu manada felsefenin salt bir spekülasyon olmadığı açıktır.¹³⁸

Bilimlerin, eşyanın şimdiki ve gelecekteki sebeplerini araştırmasına karşılık, felsefe eşyanın nihai sebeplerini araştırır. Bilimler eşyanın ve olayların 'nasıl' olduğunu incelerken, felsefe 'niçin' öyle olduklarını inceler. Mesela, insanın var oluşunu dikkate alalım, bilimler bu var oluşun bütün safhalarını, 'nasıl' meydana geldiği şeklinde bize bildirirler, fakat insan niçin var olmuştur, gibi bir soruya cevap veremezler. İşte bu tür sorulara cevap verme zorunluluğudur ki insanı bilimlerin yanında, onların özü ve rasyonel neticeleri

¹³⁶ Ahmet Hilmi, a.g.e., s.7

¹³⁷ Ahmet Hilmi, a.g.e., s.10

¹³⁸ Ş.F.Ahmet Hilmi, Üss-i İslam, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s.9

olarak bir de felsefeyi meydana getirmeye mecbur etmiştir.¹³⁹

Ahmet Hilmi felsefenin esas itibariyle iki kısma ayrıldığı kanaatindedir: Bunlar da subjektif felsefe ve objektif felsefedir. Subjektif felsefeden kasıt sujeden hareket eden, sujeyi konu edinen felsefedir. Psikoloji, mantık ve ahlak subjektif felsefenin bölümleridir.¹⁴⁰ Objektif felsefe ise objektif varlığı konu edinen felsefedir. Ahmet Hilmi'nin buradaki kastı 'metafizik'tir. Çünkü problem alanı rasyonel kozmoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel teolojidir. Bu ikili bölünmeye tali olarak, bilim felsefesi, tarih felsefesi, tabiat felsefesi, vb. şeklindeki bilimlere ait felsefeleri de eklemek mümkündür.¹⁴¹

Düşünceye konu olan varlık aleminin farklı felsefi izahları, farklı temel hareket noktaları olan felsefi doktrinleri ifade eder. Felsefi doktrinler yalnızca temel düşünceler yönünden değil, tali düşünceler yönünden de birbirinden farklıdırlar. Ahmet Hilmi için felsefe dünyasında daha çok kabul gören doktrinler spiritualizm, ma-

¹³⁹ Ş.F.Ahmet Hilmi, İslam Tarihi, Hazırlayan Ziya Nur, İstanbul, Ötüken Yay. 1982, s.13

¹⁴⁰ Ş.F.Ahmet Hilmi, İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s.16

¹⁴¹ Ahmet Hilmi, a.g.e., s.17

teryalizm, pozitivizm, kritisizm ve evolüsyonizm doktrinleridir.¹⁴²

Ona göre materyalizm, ispatı mümkün olmayan teoriler üzerine bina edilmiştir. Bu doktrin usulen dogmatiktir. Monizm, materyalizme ek bir teori daha ilave edilmesinden ileri gelmiş olmakla birlikte onun hakkında da aynı hüküm geçerlidir. Pozitivizm, ispatlanamayan teorileri kabul etmeme iddiası ile işe başlıyor ise de bütün sonuçlarını o kabilden teorilere dayandırdığından, o da eleştiri ve itirazlardan kurtulamaz. Kritisizm doktrini, septisizmi akla getirecek kadar renksizdir. Özellikle düşünceyi bir sonuca bağlamayarak tahrip etmesi, duyum ve düşüncenin yerine bir şey koyamayışı bu doktrinin en belirgin zaafıdır. Evolüsyonizm, bilimsel düşünceye diğer doktrinlerden daha çok yaklaşmış ise de onun da dayandığı prensipler ispatı mümkün olmayan kabullerdir. Hayatın menşei ile ilgili sıçrama teorileri kabul edilirliliği imkansız olan şeylerdendir. Spirtualizme gelince, yakın zamanlara kadar bir çok hususta, bilimsel düşünceden uzak görülmüş olan bir anlayış ise de son dönemlerde bu doktrin önemli ölçülerde gelişmeler gösterdiğinden kabul görmeye başlamıştır, fakat bir takım eleştirilere de muhataptır.¹⁴³

¹⁴² Ş.F.Ahmet Hilmi, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz. 'Konferans' İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1329, s.36

¹⁴³ Ahmet Hilmi, a.g.e., s.39

Ahmet Hilmi'nin varlık anlayışları açısından doktrinlere yaklaşımı da şu şekildedir: Varlık kavramı hangi düşünceyle ele alınırsa alınsın, insanlığın tarihinde ona ikili bir tarzda yaklaşıldığı görülmektedir. Bunlar da Tanrı-alem, madde-ruh, bilinebilir alem-bilinemez alem vb. şeklindedir. Dini düşünceler de felsefi düşünceler de ya bu ikiliği birden kabul etmişler ya da bir tarafı kabul edip diğer tarafı ona irca etmeğe çalışmışlardır.

Varlığı, Tanrı-alem veya madde-ruh şeklinde ikili sınıflamaya tabi tutan spiritüalizm doktrininin temel görüşleri şunlardır: 1-Tanrı, akıl ve irade sahibi olan ruhani bir şahsiyettir. 2-Tanrı alemi 'adem' den (yoktan) yartamıştır. Tanrı ile alem arasında varlık itibariyle birbirinin gayrı olma durumu sözkonusudur. 3-İnsanda akıl ve temyiz gücü mevcut olup, onunla Tanrı ve eşyanın hakikati bilinir.¹⁴⁴

Ahmet Hilmi, Tanrı ve alemin maya, asıl, öz itibariyle birbirinin gayrı olduğunu kabul eden spiritüalist anlayışların isabetsiz olduğu kanaatinde. Ona göre Tanrı ve alem arasında asıl, öz itibariyle farklılık olmadığı gibi, varlığın Tanrı-alem biçimindeki düalitesinden de söz edilemez. Ahmet Hilmi'nin karşı olduğu görüş düalist spiritüalizmdir. İleride varlık bahsinde görüleceği üzere onun varlık anlayışı ile varlığı tek bir asla irca eden monist spiritüalist anlayış örtüşmektedir.

¹⁴⁴ Ahmet Hilmi, a.g.e., s.40

İdealizm, varlık anlayışında maddeyi, maddi alemin varlığını inkar eden doktrindir. İdealistlere göre alemin harici (fenomenal) bir hakikati yoktur. Harici varlık, insanın vehimlerinden ibarettir.¹⁴⁵ İdealizmin genel prensipleri şunlardır: 1. Tanrı, mutlak fıkirden (idea) başka bir şey değildir, hakikati sadece insan tarafından düşünülmесidir. 2. Tanrı, bir şahsiyet olmadığı gibi, akıl ve irade sahibi de değildir. 3. Alemin varlığı da düşünceden (idea) ibarettir. 4. Alemde, tabiatta zorunluluk egemendir.¹⁴⁶

Materyalizm, maddi olmayan bir alemin varlığını kabul etmez. Bu manada Tanrı, ruh gibi maddi olmayan şeylerin varlığı söz konusu olamaz. Materyalizmin temel ilkeleri ise şunlardır: 1. Varlık dediğimiz alemde madde ve kuvvetten başka bir şey yoktur. Madde ve kuvvet, ezeli ve ebedidirler. 2. Alemin tabi olduğu tek kanun, kendi tabiatının kanunudur. Ayrıca her şeyi idare eden bir Tanrı tasavvur etmek anlamsızdır. 3. İnsanın zeka ve idraki, sadece kendi tecrübelerinin bir mahsulüdür. 4. Alemde olduğu gibi insan davranışlarında da zorunluluk geçerlidir.¹⁴⁷

Panteizm, varlık olarak hem Tanrı'yı hem de alemi birlikte kabul ediyor gibi görünse de bundan kasıt, Tanrı ve alemin ayrı ayrı şeyler olduğu değil 'varlığın birliği'dir. Panteizmin ilkeleri

¹⁴⁵ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 41

¹⁴⁶ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 42

¹⁴⁷ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 43

de şunlardır: 1. Varlık 'bir'dir. Alem Tanrı'dan ayrı, yahut yokluktan var edilmiş değildir. 2. Tanrı ile alem arasındaki fark, mantıki (düşünceye ait) bir fark olup, reel bir fark değildir. 3. Tanrı ne ruhani bir şahsiyet ne maddi bir şahsiyet ne de vehmi bir fikir (idea)dir. O yalnızca mutlakdır, ezeli, ebedi ve zaruridir. 4. Varlıkta olduğu gibi insan davranışlarında da asıl olan zarurettir.¹⁴⁸

Ahmet Hilmi'ye göre yukarda bahsi geçen felsefi doktrinlerden hiç birisi mükemmel değildir. Her birinde bir takım hakikatler bulunsa da yine de doğruluğu ispatlanmamış nazariyelere dayandıkları bir gerçektir. Objektif bir yaklaşım sergilenecek olursa doktrinlerden hiç birinin harfiyen kabulüne imkan olmadığı görülecektir.¹⁴⁹ Felsefe hakkında söylenebilecek son söz, mevcut doktrinlerin doğru taraflarının cemedildiği eklektik bir felsefenin benimsenebilir olduğudur.¹⁵⁰

3.1.3. Varlık Anlayışı

3.1.3.1. Alem

Ahmet Hilmi, varlık konusunda tasavvufi vahdet-i vücud anlayışını benimsemektedir. Ona göre 'varlık' nedir, alemin varlığı veya oluşu nasıl izah edilebilir, şeklindeki sorulara insanlığın şimdiye kadar vermiş olduğu cevapları üç grupta

¹⁴⁸ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 44

¹⁴⁹ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 37

¹⁵⁰ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 46

toplamak mümkündür. Bunlar da: 1. Ebedi ve ezeli olan bir varlık var olup, bu varlığın değişmeyen mahiyeti Tanrı ve onun tezahürleri, değişen görüntüleri ise kainat yani alemdir. 2. Alem, ezeli ve ebedi olan maddi bir manzumeden ibarettir. Eşyanın görünüşündeki farklılıklar bu maddi manzumenin unsurlarının farklı sıralanışının bir özelliğidir. 3. Ebedi ve ezeli olan yegane varlık Tanrı'dır. Alem, Tanrı tarafından yoktan var edilmiştir ve yine yok olacaktır.¹⁵¹

Dikkat edilirse bu tasnifin sırasıyla panteizm (veya vahdet-i vücud), materyalizm ve dualist spritualizm (dini anlayışlar da buna dahildir) doktrinlerine karşılık olduğu görülecektir. Ahmet Hilmi'nin varlık anlayışı bu görüşlerden birincisine dahil edilebilir. Ancak, onun tasavvufi vahdet-i vücud anlayışını felsefi panteizm veya idealizm doktrinleriyle aynileştirmek hatalı olacaktır. Çünkü o, varlığı düşünceye, ideaya indirgeyen idealizmi doğru bulmadığı gibi, Tanrı ile alemi aynileştiren panteizmi de doğru bulmamaktadır. Tasavvufi vahdet-i vücud mesleğinin kainatın varlığını gölge varlık olarak nitelendirmesi,¹⁵² bu alemin hakikatini ifade eden ayrı bir idealar aleminin de kabul edildiği 'kavram realizmi' şek-

¹⁵¹ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, Yahut Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfr, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 193

¹⁵² A. Avni Konuk, Füsusul Hikem, Tercüme ve Şerhi C.I. Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, M.Ü.İFAV. Yay. 1989, s. 9

linde değ erlendirilemez. Tanrı-alem münasebetini "ne onun aynı ne de onun gayrı" paradoksuyla değ erlendiren tasavvufi vahdet-i vücud d    ncesi bu ifadeyle panteizmle olan farkını da g  stermektedir.¹⁵³

Ahmet Hilmi, varlığın maddi görünümlerine fazla önem verenler materyalizme, maddi görünümleri önemsiz g renlerse spirit yalizme ula mı lardır, diyerek bu iki g r   e de kar  ı çıkarken, spirit yalizmi Eflatun'un mesleği şeklinde değ erlendirip idealizmle aynile tirmektedir.¹⁵⁴ Vahdet-i vücud ile spirit yalizm arasındaki asıl fark, birincinin tek bir varlık kabul etmesi, ikincinin ise Tanrı-alem gibi iki varlık biçimi kabul etmesidir, derken de kasti düalist spirit yalizmdir.¹⁵⁵ Kanaatimizce Ahmet Hilmi'nin varlığı tek bir asla,  ze bağlayan vahdet-i vücud anlayışıyla cevher düalizmini reddeden Leibniz¹⁵⁶ vari monist spirit yalizm anlayışı birbirleriyle örtüşmektedir.

Ahmet Hilmi, felsefi monist telakkilerin e  yay  bir asla irca hususunda tasavvufi vahdet-i

¹⁵³  .F. Ahmet Hilmi, 'Tasavvuf-ı İslam' Hikmet, No: 16, [22 Temmuz 1326], ss. 2-3

¹⁵⁴  .F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü Yahut Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfr, İstanbul Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 192

¹⁵⁵ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 139

¹⁵⁶ A. Weber, Felsefe Tarihi,  ev. H.V. Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 223

vücut görüşüyle benzerliklerinin olduğuna işaret etmekte, fakat monist görüşlerin vehmi, farazi bir varlığı kabul etmelerine karşılık vahdet-i vücud'un Tanrı'yı asıl kabul ettiğini dolayısıyla da bu noktada farklılaştıklarını belirtmekte¹⁵⁷ ise de bize göre bu benzerlik, Leibniz'in monadların monadı Tanrı asıldır¹⁵⁸ görüşüyle kurulabilir. Ona göre materyalizmin kadim madde, kadim alem anlayışı ile vahdet-i vücud'un kadim alem görüşü de çok farklıdır. Materyalizm maddenin yok olmayışını maddenin zatıyla izaha çalışırken, vahdet-i vücud alemin kadim oluşunu alemin veya maddenin zatıyla değil, Tanrı'ya nispetiyle birlikte düşünmektedir. "Eşya kendi zatı itibariyle sonlu, Tanrı'ya nispeti itibariyle de sonsuzdur" ifadesi bunun izahıdır. Ahmet Hilmi için, tasavvufi vahdet-i vücud mesleğinin 'tevhid' anlayışı kabul edilmediği takdirde Tanrı-alem münasebeti izah edilemez.¹⁵⁹

Ahmet Hilmi, alemin 'yoktan var edildiği' kanaatinde değildir.¹⁶⁰ Bu cümleden olarak o, dinlerdeki varlık anlayışının düalist ortodoks yo-

¹⁵⁷ Ş.F.Ahmet Hilmi, 'Tasavvuf-ı İslam' Hikmet No: 17, 29 Temmuz 1326, s. 3

¹⁵⁸ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.V. Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 232

¹⁵⁹ Ş.F.Ahmet Hilmi, 'Tasavvuf-ı İslam' Hikmet, No: 17, [29 Temmuz 1326], s. 3

¹⁶⁰ Ş.F. Ahmet Hilmi, Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s. 146

rumlarını da kabul etmemektedir. Onun iddiası insanlığın fitri dininin tasavvufi vahdet-i vücud anlayışı olduğudur.¹⁶¹ Yoktan var etme demek, ilm-i ilahide esas, maya, öz itibarıyla mevcut olan şeylerin ilahi taktir gereğince "butundan zuhura" (görünmezlikten görünürlüğe) çıkması demektir. Şu halde "yokluk" varlığın muhteviyatında olup, gayrı muayyen varlık manasını ifade eder. Bu anlamda, "yoktan var etme" yani hilkat, esasen "teşe'un" ve "tecelli" demektir.¹⁶²

Alemin, yoktan var edildiğini kabul etmek, Tanrı'nın bir zamanlar şimdiki gibi yoktan var edici olmadığına inanmak demektir. Halbuki alem ilahi tecellilerden ibaret olup, zahiri oluş, zamanla mukayyet olan insanî anlayışa göre bir başlangıç ve sonu içerse de ilahi ilimde mündemiç olduğundan yoktan var olma, keyfiyeti insana mahsus bir anlayış, bir kavrama eksikliğinden kaynaklanmaktadır.¹⁶³

Varlık birdir o da Tanrı'nın varlığıdır. Her ne kadar birden fazla varlık yoksa da o varlığın, zahiri ve batını vardır. Batını alemin ruhu olan nurdur. Eşyadaki hareket, insandaki görme, işitme,vb. şeklindeki tasarruflar bu nur sayesinde

¹⁶¹ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, İstanbul, 1327, s. 192

¹⁶² Ş.F. Ahmet Hilmi, İslam Tarihi, Hazırlayan Ziya Nur, İstanbul, Ötüken Yay. 1982, s. 174

¹⁶³ Ahmet Hilmi, ag.e., s. 175

dedir. Belki her şey bu nurdan ibarettir. Varlığın zahiri ise alemdir. Hakikatte şey-i vahid olan varlığın bilinebilmesi için beş mertebe halinde telakkisi de zorunludur. Bu mertebeler şunlardır:

1. Mutlak gayb (bilinmeyen) mertebesi olan Tanrı'nın özü.

2. Tanrı'nın isim ve sıfatlarının 'tafsilatlı olarak belirlediği mertebe.

3. Basit ve mücerret varlıklar mertebesi, ruhani mertebe. Bu mertebede eşyanın suretlerinden herbiri birer basit, cevher olarak tezahür eder.¹⁶⁴ Bu mertebede Tanrı her şeyi ruh vasıtasıyla görünür (zahir) hale getirir. Yaratma da bundan ibarettir. Yaratılmış olan her şey ruhun neticesi olduğundan ruh ile cisim arasında cevheri bir farklılık yoktur.¹⁶⁵

4. Latif, fakat mürekkep varlıklar mertebesi (alem-i misal).

5. Cismani varlıklardan müteşekkil olan mertebe, duyusal alem.

Varlığın, mertebeler halindeki bu bölümlenmesi yalnızca akılda mümkün olup, realitede mümkün değildir. Bu beş alem hakikatta şey-i vahiddir, fakat bilginin farklı dereceleri bu şey-i

¹⁶⁴ A. Avni Konuk, Füsüs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi, C.I. Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, Dergah Yay. 1987, s. 24

¹⁶⁵ Konuk, a.g.e., s. 25

vahidi beş safha şeklinde telakki etmek zorundadır. Bu zorunluluk ortadan kalktığında farklı mertebeler de ortadan kalkar.¹⁶⁶

Ahmet Hilmi, tasavvufa ait bu görüşlerini, pozitif bilimlerin verileriyle de mukayese ederek doğrulamaya çalışmaktadır. Ona göre maddi olmayan alem bilimlerin sahası dışında tutuluyor ise de bundan inkarı çıkarılamaz. Fizik bilimindeki mekanın, esir (ether) denilen şeffaf, elastiki ve seyyal bir unsur ile dolu olduğu görüşüne karşılık, tasavvufta nurani bir alem, enerjinin karşılığı olarak ruhani bir alem¹⁶⁷, enerjinin yok olmayışına karşılık, maddi olmayan alemin bekası, maddenin sürekli değişimi, dönüşümü ve yok olmasına karşılık olarak da şahadet aleminin sürekli değişimini, dönüşümünü ve yokluk manasında olduğunu, zati yönüyle yokluğa tabi olduğu anlayışını görmekteyiz.¹⁶⁸

Ahmet Hilmi alemin, Tanrı'nın sürekli tecellileriyle her an değişime tabi olduğu, tecelliler sayesinde bir an var, bir an yok olduğu şeklindeki dinamik bir izahını yapmaktadır. Ona göre Tanrı'nın alemdeki tecellileri o kadar süratlidir ki eşyanın bir an var, bir an yok olduğu fark edi-

¹⁶⁶ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 14, [8 Temmuz 1326], s. 3

¹⁶⁷ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 15 [15 Temmuz 1326], s. 3

¹⁶⁸ Ş.F. Ahmet Hilmi "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 16, [22 Temmuz 1326], s. 2

lemez. İşte eşyanın hem ebedi ve ezeli hem de sonlu olduğu paradoksunun açıklaması budur.¹⁶⁹

Netice itibariyle Ahmet Hilmi varlık meselesi hakkında şunu söylemektedir: Varlık nedir, alemin varlığı veya oluşu nasıl izah edilebilir, şeklindeki sorular vahdet-i vücud anlayışı ile aydınlatılabilir ise de bu fikirlerin basit bir biçimde halka yayılması heterodoks inançların ortaya çıkmasına ve ahlaki yozlaşmaya sebep olacağından, bu gibi meseleleri halka indirgememek gerekir.¹⁷⁰

Varlığın vahdet-i vücud çerçevesindeki izahında dikkatimizi çeken husus, mertebeler bölümlenmesinde harici eşyanın cevheri asılları olarak, ruhani mertebenin ruhani cevherlerin kabul edilmesidir. Her şeyin ruhun bir neticesi diye ifade edilmesi ve yaratmanın ruh vasıtasıyla eşyanın görünür kılınması anlamında kullanılması bu yaklaşımın monist spiritüalist bir yaklaşım olarak değerlendirilmesine kanaatimizce yeterlidir.

3.1.3.2. Tanrı

Ahmet Hilmi'ye göre insanlık tarihini tetkik ettiğimizde Tanrı anlayışlarının üç farklı şekilde ortaya konulduğunu görürüz. Bunlar da **teşbihi**,

¹⁶⁹ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 3

¹⁷⁰ Ş.F.Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 16

tenzihi ve **tevhidi** anlayışlardır.¹⁷¹ Bu görüşler birbirlerinden farklılıklarına rağmen Tanrı'nın kabulünde birleşen müspet anlayışlardır. Bunların dışında dördüncü bir görüş daha vardır ki o da Tanrı'nın inkarıdır. Menfi olan bu görüş iyice tahlil edilecek olursa onun da Tanrı'nın kabulünü ihtiva ettiği görülecektir. Tanrı düşüncesi için, insan zihninde bu üç telakkiden başka bir dördüncüsü yoktur. Tanrı, ya teşbih ya tenzih ya da tevhid suretinde bilinir.¹⁷²

Teşbih anlayışı: Teşbih, Tanrı'yı duyusal ve maddi olan bir şeye benzetmek, ona duyusal ve maddi bir hüviyet atfetmektir.¹⁷³ İnsanın idrakinin Tanrı'yı kavramadaki ilk yolu teşbih, yani benzetme yoludur. Tabiat olaylarına karşı duyulan korkuyla karışık merak duygusu sonucu beliren ve tabiat-perestlik şeklinde oluşan teşbihi "mutak varlık" düşüncesi insan-perestliğe (antropomorfizm) kadar uzanır. Teşbihi Tanrı izahlarının bütün biçimleri put-perestliktir.¹⁷⁴ Kadim dinlerin (ilahi olmayan) ekserisinin teşbih fikri üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu dü-

¹⁷¹ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Hikmet-i İslamiye" İttihad-ı İslam, No: 4, [25 K. evvel 1324], s. 2

¹⁷² Ş.F. Ahmet Hilmi, Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s. 146

¹⁷³ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet, No: 24, [16 Eylül 1326], s. 3

¹⁷⁴ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet, No: 8, [27 Mayıs 1326], s. 2

şünceye mensup olanlara göre Tanrı, alemi yoktan var eden değil, kendisiyle birlikte, ezeli ve ebedi olarak var olan maddeye şekil verendir.¹⁷⁵

Tenzih anlayışı: Tenzih, Tanrı'yı her türlü duyusal ve maddi benzetmelerin ötesinde görmek, insanî düşünüşün şekillerinden uzak tutmaktır.¹⁷⁶ Teşbih anlayışı tamamiyle maddi ve duyusal çerçevede kalırken, tenzih anlayışı sadece rasyonel sahada kalır. Ahmet Hilmi, tenzih anlayışının Tanrı'yı insanî düşünüşün bütün şekillerinin ötesinde, sadece rasyonel çerçevede değerlendirmiş bir takım sakıncaları ihtiva ettiğine işaretle şunları söylemektedir: Yalnızca akla ait olan hükümler bir misal, bir teşbih ile doğrulanmazsa teselsül halinde, tetkiki mümkün olmayan sonuçlar elde edilir ki bu da bir bakıma "yokluk" manasındadır. Mesela, bir şeyi tarif için her türlü teşbihten kaçınarak, öyle değildir, böyle de değildir veya hiç bir türlü de değildir, dersek aklen mevcut ve duyusal olan şeylerle, doğrulan bütün suretleri nefyetmiş (ortadan kaldırmış) oluruz ki o şey hakkında yalnızca akli bir hüküm artakalır. Böyle bir hüküm doğru mudur, değil midir? İşte bu soru felsefî doktrinlerin oluşmasını sağlayan başlıca sorulardan biridir. Haddizatında oluş aleminde (mükevvenat) var olan hiçbir olaya dayanmadığı halde sırf idrak sahasında, rasyonel sahada mevcut olan öyle bir takım hükümler vardır ki bunların kabulü akıl

¹⁷⁵ Ahmet Hilmi, a.g.m., s. 3

¹⁷⁶ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet, No: 28, [14 T. evvel, 1326], s. 2

için zorunlu olup, ispatı mümkün değildir. Bu nevi hükümlerin zihin dışında bir karşılığı var mıdır, yoksa vehmi bir varlığı söz konusu olup, müdrikeye mi münhasırdır şeklindeki sorular felsefi anlayışlara bağlı olarak farklı biçimlerde de cevaplandırılıyor ise de bunların ispatı yapılamaz. İşte burada işin içine "iman" dediğimiz kabul karışmaktadır. Tanrı'nın ispatı hususunda düşünürlerin kullandığı deliller de "zan" daire-sinden öteye geçemezler. Bu bakımdan tenzih anlayışı bir çok hususta hakikate hizmet etse de mahza hakikat değildir.¹⁷⁷

Tenzih anlayışına göre Tanrı bir şahıs, ruhani bir varlıktır. Bu alemi yoktan var etmiştir. Alem ile Tanrı arasında bir nispet yoktur. Ancak yaratıcı ile yaratılan arasındaki nispet vardır.¹⁷⁸ Alem yalnızca görünüşteki şekli değişiklikleri açısından değil, asli maddesi yönünden de sonradan yaratılmıştır. Bu bakımdan Tanrı ile alem arasında akla ve ilme muvafık bir nispet tesis edilemez. Bu nispete yalnızca inanılabilir. Alem ile varlıksal açıdan bir nispeti olmayan Tanrı'nın alemi idaresi, kabulü yalnızca "iman" ile mümkün olan, fakat aklen ispatı zor bir meseledir.¹⁷⁹

Ahmet Hilmi, spiritüalistlerin görüşü olarak ileri sürdüğü tenzihi Tanrı anlayışını, alem

¹⁷⁷ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No:9, [3 Haziran 1326], s. 2

¹⁷⁸ Ahmet Hilmi, a.g.m., s. 3

¹⁷⁹ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 10, [10 Haziran 1326], s. 2

bahsinde olduğu gibi, varlığı düal nitelikte değerlendirdiği için doğru bulmamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun karşı olduğu görüş düalist spiritüalizmdir. Alem ve Tanrı arasındaki ikiliği ortadan kaldıran monist spiritüalizm onun anlayışına aykırı değildir.

Tevhid anlayışı: Tasavvuf öğretisinin özünü teşkil eden tevhid düşüncesi, teşbih ve tenzih anlayışlarının ılımlı bir sentezidir.¹⁸⁰ Teşbih anlayışı, Tanrıyı duyusal ve maddi bir şeye benzetip, ona bu türden bir varlık atfederken,¹⁸¹ tenzih anlayışı, Tanrıyı her türlü maddi ve duyusal benzerliğin zıddı ve ötesinde görmekteydi. Buna göre Tanrıyı duyusal bir bilgiyle bilmek mümkün olmadığından onun hakkında yalnızca "vardır" ifadesi kullanılabılırdi. Teşbih anlayışı sakıncalı olarak Tanrıyı cisimleştirirken, tenzih düşüncesi de insan aklını idrak vasıtalarından mahrum bırakarak "tenzih" ile "yokluğu" bir manada aynıleştirmektedir. Zorunlu olarak varlıkta düaliteyi kabul edince de selbi sıfatları atfedecek bir varlık ortadan kalkmakta ve "tenzih" için mukayese ve muhakeme imkanı da olmamaktadır.¹⁸² Bu iki anlayışın ılımlı sentezi olan tevhidi görüş mutlak varlık fikrinin hakikatini ifade eder.¹⁸³ Tevhid

¹⁸⁰ Ahmet Hilmi, a.g.m., s. 3

¹⁸¹ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 24, [16 Eylül 1326], s. 3

¹⁸² Ş.F. Ahmet Hilmi "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 28, [14 T.sani 1326], s. 2

¹⁸³ Ahmet Hilmi, a.g.m., s. 3

anlayışı Tanrı düşüncesinin hakikatini ifade etse de bu yaklaşımın eksik bilgisi heterodoks inançlara da yol açabilir.¹⁸⁴

Ahmet Hilmi'ye göre Tanrı düşüncesi insan için fitridir. Hiç kimse kendi varlığını inkar etmeden diğer varlıkları inkar edemez. Bu taktirde ise geçici, sınırlı, değişken vs. olan bu varlıklara değişmez ve esas bir sebep aramaktan kurtulamaz. Neticede bulunacak olan bu sebep, Tanrı'dan başkası değildir. Onu inkar edenler öyle şeylere tanrılık atfederler ki bu durum akıl sahipleri için Tanrı'yı ispat eden bir ibret delilidir.¹⁸⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ahmet Hilmi, Tanrı'nın varlığını bir vakıa (aksiyom) gibi ele almakta, onu bir takım delillerle ispatlamaya çalışmamaktadır. Onun için bu mesele, bir inanç ve tercih meselesi olup, Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen deliller onu ispatlamak için yeterli değildir. Bu tür deliller ya kişinin "imanını" ya da "zannını" yansıtır. Onun varlığını tasdik de inkar da bir emr-i vakidir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 17, [29 Temmuz 1326], s. 2

¹⁸⁵ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 42

¹⁸⁶ Ş.F. Ahmet Hilmi, Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s. 150

3.1.3.3. Ruh

Ahmet Hilmi, ruh meselesine de ruhun varlığı veya yokluğu ikileminden değil, mahiyetinin ne olduğu noktasından bakmaktadır. Ona göre, umumiyetle ruhun ihtilaf konusu olan tarafı, var olup olmadığı değil, bedenden ayrı ve mahiyet itibariyle başka bir şey olup olmadığı ve beden yok olmasına bağlı olarak onun da aynı akıbeta maruz kalıp kalmadığıdır.¹⁸⁷

İnsanda "ben" diyen, duyusal ve düşünsel bütün halleri kendine izafe eden, bedensel bütün değişimlere karşı, "birlik" ve "ayniet"i sağlayan asıl, insanî ruhtur. Bu aslın mahiyetinin ne olduğu konusu felsefî açıdan farklı değerlendirmelere de tabi tutulmaktadır.¹⁸⁸

Spiritüalistlere göre ruh, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte ruh için yok olmak söz konusu değildir. Ruh daima birliğini, basitliğini ve aynietini muhafaza etmektedir. Maddi olmayan bir mahiyete sahip olup varlığı madde-den müstakildir.

Materyalistlere göreyse ruh, kuvvetin (enerji) çok özel bir şekli olup, yaratılmış olmadığı gibi, bedenle birlikte yok da olmaz. Ruh denilen şey, bedendeki organların mekanikliğinin bir sonucu, fizyolojik görevlerinin bir toplamıdır.

¹⁸⁷ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1327, s. 64

¹⁸⁸ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 65

Panteistler ise ruh ve maddeyi "bir" ve "mutlak" olan varlığa irca ederler. Onlara göre ruh ve madde "bir" olan hakikate ait olduklarından ayrı ayrı ve müstakil varlıklar olarak düşünülmemelidirler. Bütün oluşlar ve olması mümkün olan şeyler, bu "bir" ve mutlak olan varlığın tavırlarından (mod) ibaret olup, hepsi neticede ona irca olunurlar.¹⁸⁹

İdealistlerin ruh anlayışları ile panteistlerinki arasında pek fazla bir fark yoktur. Farkları idealistlerin maddeye hiç bir gerçeklik atfetmeleri ve ruhu "idea" cinsinden kabul etmeleridir.¹⁹⁰

Ahmet Hilmi, ruh hakkındaki bu felsefî telakkileri tamamen reddetmemekle birlikte "varlık" anlayışına bağlı olarak, ruh meselesini de tasavvufî vahdet-i vücud mesleği çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre, ruh ve madde diye ayrıma değer ve varlık olarak bir birinden müstakil iki ayrı "asıl" yoktur. İnsan, kendi idrakinin kuraları gereği, bir olan aslı, iki zıt telakki ile bilmektedir. Halbuki ruh ve madde bir olan aslı açıklamaktadırlar.¹⁹¹

¹⁸⁹ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 23, [9 Eylül 1326], s. 5

¹⁹⁰ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 128

¹⁹¹ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 164

Ruhun nebati, hayvani ve insanî ruh şeklinde yapılan bölümlemeleri, sırf ruh konusunun bir takım safhalara ayrılarak izahının kolaylaştırılmasından başka bir değer taşımaz. Böylesi bölümlemelerle meydana gelen parçaların esasen bir birinden ayrılması imkansız olan bir "birlik" olduğunu unutmamak gerekir.¹⁹²

Ruhun mahiyeti hususunda ne söylenirse söylensin onun idrake ait birliği inkar edilemez. Cismaniyeti bakımından bir sistem olan insan bedeninin kısımlarını oluşturan organlardan hiç birisi bu "ben" diyen "birliği" oluşturmamaktadır. "Ben" diyen bu birlik bedensel ya da zihinsel değişikliklere rağmen asla değişmiyor, kendi kendisiyle hep aynı kalıyor ve tüm değişmelerle birlikte bedensel ve zihinsel her şeyi kendine izafe ediyor.¹⁹³

İnsanî şahsiyet denilen birlik, hayatın devamını sağlayan, bütün değişmelere rağmen değişmeden hep aynı kalan, geçmiş, hali ve geleceği kendine izafe eden ve bu birliği sağlayan ruh sayesinde mümkün olmaktadır. Bir orkestranın ahengi neyse insan bedeninde ruh da odur. Bu ahenk orkestrayı meydana getiren sazlardan hiç birisi olmadığı gibi onların toplamı da değildir. Sazların toplamının faaliyetinden hasıl olan bir şeydir, fakat orkestranın sazları ortadan kal-

¹⁹² Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 163

¹⁹³ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 178

kınca ahenk de bozulur. İşte ruh da böyledir. Ruh, bedenin ahengidir.¹⁹⁴

Ruh, basitlik ve birlik sahibi ve başka bir şeye irca edilmesi imkansız olan bir emr-i vakidir. Onu birlik ve basitlik sahibi, çokluğu birliğe döndürmeye muktedir bir idrak merkezi şeklinde kabul etmek zorunludur. Böyle bir kabul, her türlü bilginin esası ve oluş sebebi olan aksiyomlar gibi bir değere sahip olup, onu safsata kabilinden bir takım teorilerle inkara kalkışmak, neticesi olmayan boş bir külfettir.¹⁹⁵

Ruhun varlığını, birlik ve basitliğini kabul etmek nasıl zorunluysa bekasını kabul etmek de öyledir. Ruhu tabii bir kuvvet (enerji) sayanlar bile "kuvvetin korunması kanunu" gereğince onun bekasını inkar edemezler. Buradaki ihtilaflı konu da ruhun bekasıyla ilgili olarak insanî şahsiyetin, benliğin (ferdi ruhların) ölümlü olup olmadığıdır. Bu hususta da bir biriyle zıt görüşler ileri sürülse de netice "ferdi veya külli", ruhun bekası yönündedir.¹⁹⁶ Aslında yok olma, çözülme ve bölünme manasını taşımakta olup, mürekkep şeyler için geçerlidir. Ruh, bir ve basit olduğu için, mahiyeti itibariyle daima vardır. Bununla beraber ruhun tezahürleri, maddeyle, bedenle ortaya çıktığından, yok olan sadece bu tezahürlerdir.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 179

¹⁹⁵ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 181

¹⁹⁶ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 180

¹⁹⁷ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 183

Netice olarak Ahmet Hilmi şunu söylemektedir: Ruhun birlik ve basitliğini inkar etmek mümkün değildir. Şahsiyetinin (ferdi ruhların) bekasına gelince, aleyhine söylenenlerden hiç birisi lehine söylenenlerden daha değerli, daha felsefi ve daha ahlaki olarak değerlendirilemez.¹⁹⁸

3.1.4. Bilgi Anlayışı

Ahmet Hilmi'ye göre insanın elde edebileceği üç çeşit bilgi vardır. Bunlar da: 1. Günlük bilgi, 2. Bilimsel bilgi, 3. Felsefi bilgidir.

Günlük bilgi, amiyane bir bilgi olup, metodik ve sistematik özelliği olmayan, gündelik tecrübe ve rivayetlere dayanır. Halk (avam) seviyesinde kalan insanlar, bütün bilgilerini bu şekilde edinirler. Hata içermeye ihtimali çok yüksek olan günlük bilgiler için olayların sebeplerini araştırmak diye bir şey yoktur, dolayısıyla da hususi olaylarla sınırlı kalırlar. Olaylar arasındaki irtibatlara önem vermeyen, beş duyuyla sınırlı kalan bütün bilgiler amiyane, günlük bilgilerdir.¹⁹⁹

Bilimsel bilgi, sistematik bilgidir. Deneye dayanması, metodik ve genel olması ile günlük bilgiden ayrılır. Deneye dayanması demek, sabit olan olaylardan hareket etmesi, kontrolünün mümkün olması demektir. Genel olması da tek tek şeylere veya tek tek olaylara değil aynı özel-

¹⁹⁸ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 184

¹⁹⁹ Ş.F. Ahmet Hilmi, İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 2

likteki olayların veya şeylerin hepsine şamil olması anlamındadır. Yani özelden hareket etse de geneli ifade eden konulara ulaşmış olmasıdır. Bilimsel bilgi eşya ve olayların "nasıl" öyle olduklarını araştırır. Nihai sebeplere ait niçin sorularına cevap vermese de olayların tali sebeplerine ait niçin sorularına cevap verebilir.²⁰⁰ Bilimsel bilginin metodik olması demek ise eşya ve olaylar hakkında geneli ifade eden kanunlara ulaşmak için belli bir metodun takip edilmesidir.²⁰¹ Şayet belli bir metod takip edilmezse insan güdüsel ve duyuşsal eğilimlerine bağı kalacağından doğru ve yeterli bilgiyi elde edemez.

Bilimsel bilgi eşya ve olaylar arasındaki kovaliter ilişkilerden bahseder. Bilimsel bilginin gayesi, değişen şeylerin ve olayların tabi olduğu, değişmeyip sabit kalan kanunlara ulaşmaktır.²⁰² Bilimsel bilginin sahası duyuşsal, deneysel sahadır. Bu sahanın dışıyla ilgili olan bilgiler bilimsel bilgi değildirler.²⁰³

Bazı düşünürler insan aklını bilimsel bilgiyle sınırlandırmak istemişlerdir. Onlara göre

²⁰⁰ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 3

²⁰¹ Ahmet Hilmi, a.g.e., s. 6

²⁰² Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 30

²⁰³ Ş.F. Ahmet Hilmi, İslam Tarihi, Hazırlayan Ziya Nur, İstanbul, Ötüken Yay., 1982, s. 12

insan aklı bilimsel bilginin sahasını aşamaz. Bilimsel bilgi duyusal ve deneysel sahada kaldığından doğrulanması ve ispatı mümkündür. Bu sahayı aşan tasavvurlar ise doğrulanması ve ispatlanması mümkün bilgiler olmadıklarından, şahsi kanaat ve zandan öteye geçemezler. Bu kural gereğince onlar, metafizik sahayı insan aklının erişebileceği sınırların dışında sayarlar. Dolayısıyla da metafiziğe ait kavramlar, bu anlayış için kabulü veya reddi anlamsız olan şeylerdir.²⁰⁴

Şüphesiz insanın bilgi vasıtaları duyuları ve aklıdır. Ancak akıl, duyulara tabi değildir. Akıllı duyulara tabi kılan pozitivist yaklaşım bu noktada hataya düşmektedir. Duyular bize eşyanın hakikatini değil, eşyadan hasıl olan tesirlerin zihinde peydahladığı şekilleri bildiriyorlar. Bu şekiller, zihnimize nispeti yönünden hakikatin birer şubesi, belki birer hakikattirler, fakat böylesi hakikatlere vakıf olmamızı sağlayan idrakimiz, tecrübelerimize dayanarak bunlardaki hakikatin bize göre (subjektif) birer hakikat olduğunu, daha doğrusu hakikat olmadığını ispat etmektedir.²⁰⁵ Haddizatında aklın "idrak-ı temyiz" denilen özel bir melekesi mevcut olup, bu sayede insan, hiç bir

²⁰⁴ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 31

²⁰⁵ Ş.F. Ahmet Hilmi, Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1332, s. 22

duyusal tecrübeye ihtiyaç duymadan asli hakikatleri keşfedebilir.²⁰⁶ Bu bilgi, bilimin de felsefenin de üzerinde olan batını, keşfi bir bilgidir.

Acaba bilimsel bilginin sahası içerisinde kalmak insanlığın ihtiyacı için yeterli midir? Ayrıca bu sınırlı alanda kalınca bilimsel bilgi mümkün olacak mıdır? Ahmet Hilmi'nin bu nevî sorulara cevabı hayırdır. Çünkü ona göre, insan aklı yalnızca olayların "nasıl" olduğunu sormakla kalmaz, nasıl olduğunu öğrenince "niçin" öyle olduğunu da sorar. Öyle ki bu sorular "ilk sebebe" ulaşınca kadar devam eder.

İnsan, "niçin" sorusunu sorunca felsefe alanına girmiş olur. İşte bu "niçin" sorusuna verilen cevaplar da felsefi bilgiyi oluşturmaktadır. Yukarıda felsefe bahsinde de anlatıldığı üzere, felsefi bilgi eşyanın mebde ve menşei, neliğini ve nihayetini araştıran bilgidir.²⁰⁷ Alanları ayrı olan bilim ve felsefenin birbirlerine katkıları söz konusu ise de her ikisi de kendi sahalarında kaldıkları zaman daha faydalı olurlar.²⁰⁸

²⁰⁶ Ş.F. Ahmet Hilmi, "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No: 9, [3 Haziran 1326], s. 3

²⁰⁷ Ş.F. Ahmet Hilmi, İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 6

²⁰⁸ Ş.F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327, s. 33

Ahmet Hilmi, insanın elde edebileceği üç çeşit bilgi vardır, derken esasında akıl ve duyular vasıtasıyla elde edilen bilgileri kastetmektedir. Duyusal tecrübelerle ihtiyaç duymadan asli hakikat bildiren bilgi dediği ise gündelik, bilimsel ve akli-felsefi bilgi kategorilerinin dışında kalan tasavvufi bilgi olup o da spiritüal sezgisel bilgiye tekabül eder.

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL

3.2.1. Hayatı ve Eserleri

3.2.1.1. Hayatı

İsmail Fenni, 1855 yılında Tırnova'da doğdu. Tırnova İdare Meclisi üyelerinden Mahmut Bey'in oğludur. İlk tahsilini Tırnova Rüştîyesi'nde ve camilerde okutulan medrese dersleriyle tamamladı. Rüştîyeden mezun olur olmaz, daha 16 yaşındayken, Tırnova Sancağı Muhasebesi'nde göreve başladı. 1876'da Tırnova'nın Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine İstanbul'a göç etti. 1879'da Maliye Nezareti Tahsilat İdaresi'ne katip olarak atandı. 1883'te Divan-ı Muhasebat'a (sayıştay) geçti. Bu sıralarda, hükümetçe açılmış olan lisan mektebine de devam ederek Fransızca bölümünden 1886'da mezun oldu. 1889 yılında Sayıştay üyeliğine, kısa süre sonra da Dahiliye Nezareti muhasebeciliğine atandı. 1909 yılına kadar bu görevini sürdüren İsmail Fenni, bundan sonraki vaktini ilmi çalışmalara hasretmek gerekçesiyle emekli oldu. Ölüm tarihi olan

1946'ya kadar da yalnızca ilmi çalışmalarla ilgilenmiştir.²⁰⁹

3.2.1.2. Eserleri

1. Maddiyun Mezhebinin İzmihlali, İstanbul, 1928.
2. Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, 1928.
3. Kitab-ı İzale-i Şükuk, İstanbul, 1928.
4. Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1927.
5. Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İstanbul, 1934.
6. Hakikat Nurları, İstanbul, 1949.

3.2.2. Felsefeye Bakışı

Felsefe kelimesi, Yunanca hikmet sevgisi, fizolof da hikmeti seven anlamındadır. Eflatun felsefeyi, eşyanın asıllarının bilgisi, ideaların bilgisi olarak tarif ederken, Aristo, "ilm-i mebadi ve esbab", ilk prensiplerin, ilk sebeplerin bilgisi diye tarif ediyor. Çağdaş filozoflardan bazıları, ilk unsurların ve külli tasavvurların bilgisi der-

²⁰⁹ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. II, İstanbul, Risale Yayınları 1989, ss. 139-140
Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücedeleşi, 3.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, ty., ss. 246-250

ken; bazıları da hür düşünce vasıtasıyla elde edilen ilk sebeplere dayanan bilgi demektedirler.²¹⁰

İsmail Fenni'nin aktardığı bu tarifler kanaatimizce onun felsefe hususundaki kanaatini yansıtmaktadır. Ona göre kadim filozoflar, bütün bilimleri felsefe çatısı altında değerlendirip, varlık hakkındaki her türlü bilgiye felsefenin bir parçası olarak bakıyordusalar da günümüzde artık felsefenin alanı bu kadar geniş değildir. Geçen zaman içerisinde gelişip ilerleyen her bilim, felsefeden bağımsız hale gelmiştir. Psikoloji, mantık, ahlak ve metafizik felsefeyle irtibatları kesilmeyen bilgi dalları olarak değerlendiriliyor ise de bunlardan ilk üçü günümüzde artık müstakil hale gelmiş ve sonuçta felsefenin alanı metafizikten ibaret olmuştur. Bununla birlikte günümüzde metafiziki bilginin doğru bilgi olup olmadığı da tartışma konusudur.

Birçok düşünür, metafiziki saha için aklın yetersiz olduğunu dolayısıyla da bu sahanın bilgisinin sıhhatli olmayacağını iddia etmektedirler. Haddizatında metafiziki bilginin, bilimsel bir bilgi dalı olmadığı açıktır. Çünkü tecrübe edilebilen olayları tetkikten ve onların tabii oldukları kanunları tayinden başka türlü olan bilimsel bilgi yoktur. Metafiziki sahaya ait konularda düşünce üretmek mümkün değildir. Bilge birçok insan, "bu namütenahi deniz üzerinde seyahate

²¹⁰ İsmail Fenni, Kitab-ı İzale-i Şükuk, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 223

cesaret etmek için bizim ne gemimiz ne de kılavuzumuz olduğunu" hatırlatmaktadırlar.²¹¹

Bazı düşünürler de metafiziğin mutlak manada doğru bilgisinin elde edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, metafiziğin yine de insan için daima merak konusu olacağını, ona ilgisiz kalınamayacağını, onu inkar edenlerin bile, onunla meşgul olmaktan kendilerini alıkoyamayacaklarını savunmaktadırlar.

Bütün bu tartışmalı konular, aklın metafiziki konuları aydınlatmada tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla da akıl vasıtasıyla her şeyin sebep ve hikmetini anlamaya çalışmak manasındaki felsefe, çok şerefli bir faaliyet ise de ilim ve irfan hususunda akıldan başka vasıta kabul etmeyip, vahiy ve ilhamı inkar etmesi itibariyle, hakikatı inkar etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Güzel ahlakı göstermeye çalışmanın dışındaki felsefenin kıymeti yoktur.²¹²

3.2.3. Varlık Anlayışı

3.2.3.1. Alem

İsmail Fenni varlık hususunda tasavvufi 'vahdeti vücud' anlayışını benimsemektedir. Ona göre, varlık ya zorunludur (vacib) ya da mümkün. Zorunlu demek, varlığı başkasından gelmeyip,

²¹¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 224

²¹² İsmail Fenni, a.g.e., s. 225

kendiliğinden olan (lizatihi) demektir. Mümkün varlık ise varlığı, başka bir şeyin varlığına bağlı olan (ligayrihi) var olmak için kendinden başka bir sebebe muhtaç olan varlık demektir. Zorunlu (vacib) olan yegane varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın dışındaki varlıklar ise varlıkları ona bağlı olan mümkün varlıklardır.²¹³

Zorunlu (vacib) olan varlık 'bir'dir. Ebedi, ezeli ve mutlaktır. Var olan bir şey 'yoktan var olmayacağı cihetle', alemde mevcut olan her şey Tanrı'nın tecellilerinden ibarettir.²¹⁴ Alem, Tanrı'nın zahiri, Tanrı alemin batınıdır.²¹⁵ Tanrı'nın en evvel var ettiği şey 'külli ruh'tur. Bu külli ruhtan da alemi, alemde var olan her şeyi yaratmıştır. 'Vahdet-i Vücut' doktrininin bu yaklaşımı, "Tanrı'nın yarattığı ilk şey benim ruhumdur, ondan da alemi yarattı" şeklindeki, Hz. Muhammed'e atfedilen bir söze dayanmaktadır.²¹⁶

İsmail Fenni'nin benimsemiş olduğu bu görüşü, monist spiritüalist görüşün temsilcisi olan Leibniz'in Tanrı tarafından yaratılmış ve

²¹³ İsmail Fenni, Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İstanbul, Milli Mecmua Matbaası, 1934, s. 3

²¹⁴ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 84

²¹⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s. 5

²¹⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 64

alemin ruhani cevherleri olan "monadlar"ı ile²¹⁷ karşılaştırdığımızda aralarındaki benzerliği fark etmemek mümkün değildir. İşte bu noktadan hareketle, İsmail Fenni'nin anlayışını monist spiritüalizm olarak değerlendirmek imkan dahilindedir.

İsmail Fenni'ye göre alemde mevcut olan her şeyin hakikati, Tanrı'nın ezeli olan bilgisindeki suretlerden ibarettir. Buna tasavvuf literatüründe 'ayan-ı sabite' denir.²¹⁸ "Ayan-ı sabite" Tanrı'nın isim ve sıfatlarının suretleri olmakla birlikte, mümkün olan alemin de hakikati ve dayanağıdır. Ayan-ı sabite varlık olarak nitelendirilemez, çünkü hariçte varlıkları yoktur ve yokluk üzerine sabittirler. Aynı zamanda onlara ezeli hakikatler de denmesi Tanrı'ya olan nispetleri itibariyledir.²¹⁹ Ayan-ı sabite varlık olarak nitelendirilemediği gibi, alemde mevcut olan şeyler de varlık olarak nitelendirilemez. Çünkü, varlığı varlık olması yönüyle bilmek imkansızdır. Bilinen şey görünür suretlerdir. Suretlerden meydana gelmiş olan alem, varlığın suretleri olarak bilinebildiği gibi yine mutlak olan varlığa, Tanrı'ya bağlı olarak da var olabilir. Haddizatında alemin varlığı akıl ve duyulara nispetledir. Hakikatte ise hayal, serap hükmündedir.

²¹⁷ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.V. Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 232

²¹⁸ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Mataası, 1928, s. 5

²¹⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 14

İsmail Fenni'ye göre Tanrı, eşyanın hayali olan varlığında, onların hakikatleri hasebiyle tezahür eder, fakat kendi zatı itibariyle tezahür etmez. Alem, varlığa gelmezden önce, Tanrı ile beraber var olmadığı gibi şimdi de var değildir. Varlık (vücut) ve varlığı olan (mevcud) kelimeleri arasında fark vardır. Varlık (vücut), Tanrı demek olduğu yönüyle 'bir'dir. Onda çokluk yoktur. Varlığı olan (mevcud), kendi üzerine varlık (vücut) vaki olan şey demektir ki Tanrı'nın dışındaki şeyler için, alem için kullanılır. Bu da çokluk ve çeşitlilik anlamındadır.²²⁰

Bir şeyin gölgesi o şeyin aynı olmadığı gibi Tanrı dahi onun gölgesi olan alemin varlığının aynı değildir. İsmail Fenni'ye göre, eşyaya harici varlık verilememesi safsata gibi görünüyor ise de izah edildiğinde bunun doğruluğu anlaşılacaktır. Şöyle ki eşya her an değişmekte olup, bir anda mevcut görünen suretin yerine, onu takip eden anda diğer bir suret geçmektedir. Bizim o şeyin ayniyetine hükmetmemiz, duyularımızın bu sürekli değişimi fark etmekten aciz olmalarından ötürüdür. Eşya hayalden, gölgeden ibarettir demek, yalnızca zihinde mevcut olup, hariçte mevcut olmayan vehimler demek değildir. Bir vehim veya hayal onu vehmeden veya hayal eden yok olduğunda o da yok olur. Halbuki bu gölge ve vehimlerin asılları baki kaldıkça onlar da bakidirlere ve hariçte mevcuttur.²²¹

²²⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s. 6

²²¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 10

İsmail Fenni'deki maddi şeylerin varlığının kabul edilmemesi anlayışının da yine Leibniz'in yalnız ruhlar vardır ve bizim hayyiz, cisim, madde dediğimiz şey müphem idrakten, hadiseden, cehdin yani maddi olmayanın mahsus görünüşünden başka bir şey değildir ifadesini karşıladığı da açıktır.²²² Her an değişmekte olan alem telakkisinin de Leibniz'in "tabiatta herşey fiil, hareket ve hayattır" anlayışının²²³ aynı olduğu görülmektedir.

İsmail Fenni için, şurası muhakkaktır ki eşyanın mevcudiyeti bizim duyularımıza nispetledir. Akıl, duyulara tabi olduğu için bu yönde hüküm vermektedir, fakat eşyanın duyulara nispetle olan mevcudiyetinden sarfı nazar edilirse alemde, tecelli etmekle birlikte değişimden uzak olan Tanrı'nın varlığından başka birşey olmadığı anlaşılabacaktır. Şu halde alemdeki şeylere duyular açısından bakılırsa alem, real olarak mevcuttur, fakat hakikatte (nefs'ül-emirde) vehim ve hayalden, görüntüden ibaret olup, "yokluk" üzere mevcuttur. Sofistlerin eşyanın hiç bir hakikati yoktur, ifadeleriyle "vahdet-i vücud" doktrininin eşya zatı itibariyle yoktur, fakat Tanrı'ya nispetle hakikattir ifadeleri birbirleriyle aynileştirilemez.²²⁴

²²² A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.V. Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 225

²²³ Weber, a.g.e., s. 222

²²⁴ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 11

Çünkü vahdet-i vücud doktrinine göre "Tanrı, Tanrıdır ve eşya eşyadır." Tanrı, muhtelif suretlerde eşyada tecelli eden zorunlu varlıktır (vacib'ul-vücud). Eşya onun şuunu ve sıfatlarının tezahürleri olan muvakkat ve sonlu suretlerden ibarettir. Gerek duysal, gerek rasyonel olsun bu suretlerin hepsi Tanrı tarafından yaratılmışlardır.²²⁵

İsmail Fenni'ye göre varlığın yedi külli mertebesi vardır. Ancak bu yedi mertebe duysal ve zamanla kayıtlı bir bölümlenme olmayıp, sadece rasyonel bir bölümlenmedir:

1. Ahadiyet mertebesi: Mutlak olan bu mertebe Tanrı'nın özü ve hakikatidir.

2. Vahdet mertebesi: Tanrı'nın zatına, sıfatlarına ve bütün mevcudata dair, bunları birbirinden temyiz etmeksizin genel (mücmel) olan bilgisidir.

3. Vahidiyyet mertebesi: Tanrı'nın zatına, sıfatlarına ve bütün mevcudata dair, bunları birbirinden temyiz ederek, özel, mufassal şekilde tezahür eden bilgisidir.²²⁶

4. Ruhlar mertebesi: Eşyanın kendi zatlarına ve misallerine zahir olduğu, basit ve mücer-

²²⁵ İsmail Fenni, Hakikat Nurları, İstanbul, Kağıt ve Basım İşleri A.Ş., 1949, s. 329

²²⁶ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.17

ret cevherler alemidir. Bu mertebede eşyanın suretlerinden her biri birer basit cevher olarak tezahür eder.²²⁷ Bu mertebede Tanrı her şeyi ruh vasıtasıyla görünür (zahir) hale getirir. Yaratma da bundan ibarettir.²²⁸ Yaratılmış olan her şey ruhun neticesi olduğundan ruh ile cisim arasında cevheri bir farklılık yoktur.²²⁹ İsmail Fenni'nin benimsemiş olduğu "vahdet-i vücud" öğretisine ait bu yaklaşım, felsefî monist-spiritüalizm ile aynıdır.

5. Misal mertebesi: Oluş alemine ait eşyanın birbirinden ayrılıp, belirgin hale geldiği latif ve fakat mürekkep alemdir. Misal alemi, ruhlar alemi ile cisimler alemi arasında bulunan aracı (mutavassıt) alemdir. Misal aleminin her iki alemle de münasebeti ve benzerliği vardır. Cisimler alemi ile münasebeti, cisimlerin suretlerinin onda görülmesi, ruhlar alemi ile münasebeti ise ondaki cisimlerin sadece latif olmaları itibariyledir.²³⁰

6. Cisimler mertebesi: Duyusal ve maddi eşyadan ibaret olan alemdir.

²²⁷ A. Avni Konuk, Füsüs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi, C.I. Hazırlayanlar, Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, Dergah yay., 1987, s. 24

²²⁸ Konuk, a.g.e., s. 26

²²⁹ Konuk, a.g.e., s. 25

²³⁰ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 18

7. Kamil insan mertebesi: Adı geçen cismani, ruhani, vahdet ve vahidiyyet mertebelerinin hepsini kendinde toplayan mertebedir.²³¹

Varlıkta yalnızca 'bir' olan Tanrı'nın muhtelif mertebelerdeki tecellileri görülmekte ise de bu mertebelerin muayyen hakikatlerinin birbirlerinin aynı olmadığı duyular ve akıl nazarında sabittir. Hakikatteyse bu mertebeler "şey-i vahid"dir.²³²

İsmail Fenni, varlık anlayışını tasavvufi "vahdet-i vücud" doktriniyle izah ederken, bu görüşün felsefi panteizm doktrini ile karıştırılmaması hususunda ısrarla durur. Ona göre "vahdet-i vücud" kesinlikle panteizm değildir. Bunu ispat için iki doktrini mukayese etmek yeterlidir.

Panteizm, etimolojik olarak 'pan' ve 'teos' kelimelerinden meydana gelmiş olup, "her şey tanrı" anlamındadır. Teknik terim olarak da Tanrı ile alemi aynileştiren görüştür. Panteizmin iki şekli vardır: 1. Spinoza (1632-1677) felsefesinde görüldüğü üzere yalnızca Tanrı'yı hakikat, cevher olarak kabul edip, alemi onun tezahürlerinin bütünü sayan anlayış. 2. Yalnızca alemi, tabiatı hakikat kabul edip, Tanrı'yı onunla aynileştiren, alem=Tanrı diyen anlayış. Holbach'ın (1723-1789) naturalist, materyalist panteizmi bu şekildedir. Birinci şekildeki panteizm, 'vahdet-i vücud' ile uyuşuyor gibi görünse de bu benzerlik

²³¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 19

²³² İsmail Fenni, a.g.e., s. 35

yalnızca "varlığın birliği"nin kabulüyle sınırlı kalmaktadır. Bunun dışındaysa büyük farklılıklar gösterirler.²³³

Panteizm, alemi Tanrı'nın zorunlu açılımı kabul edip, alemde de zorunluluğun hakim olduğunu iddia ederken, "vahdet-i vücud" Tanrı'nın alemi öyle gerektiği için değil, kendi irade ve ihtiyarıyla var etmiş olduğunu, alemde de bizatihi zorunluluğun olmadığını savunur. Panteizmde alemin maddesi de ezeliyken, "vahdet-i vücud"da alemin maddesi ezeli değil, sonradan varlığa getirilmiştir, ezeli olan şey onda tecelli eden Tanrı'nın varlığıdır. Panteizmde alemle Tanrı'nın birliği ve dolayısıyla da alemin sonsuzluğu savunulurken, "vahdet-i vücud" da alem, sonsuz olmadığı gibi, Tanrı ile alem de bir değildir.²³⁴ "Vahdet-i vücud"un alem Tanrı'nın ne aynıdır ne de gayrı paradoksu bu noktada kendini göstermektedir.

Panteizm, düşünce ve yer kaplamayı Tanrı'nın iki sıfatı olarak değerlendirirken, "vahdet-i vücud" böyle bir şeyi reddetmektedir. Çünkü onlara göre düşünce insana, yer kaplama da cisme ait bir sıfattır. Bu sıfatlar Tanrı'ya izafe edilemezler. Panteizm, Tanrı'nın iradesini reddederken, "vahdet-i vücud" kabul etmektedir. Panteizme göre ruhlar ölümlüyken, "vahdet-i vücud"a göre ölümsüzdürler.²³⁵

²³³ İsmail Fenni, a.g.e., s. 61

²³⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s. 64

²³⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s. 66

Görüldüğü üzere panteizm ile "vahdet-i vücud" arasında benzeşen yegane şey, eşyanın tek bir hakikatten tezahür ettiğiidir. "Vahdet-i vücud"da buna mutlak varlık denirken, panteizmde cevher denilmektedir. "Vahdet-i vücud"un mutlak varlığı şuurluyken, panteizmin cevherinin kendine şuuru yoktur. Netice olarak panteizm, "vahdet-i vücud"a mugayyir bir görüştür.²³⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İsmail Fenni'nin varlık anlayışının panteizmle bir ilgisi yoktur. Varlığın birliğe irca edilmesi panteizmde olduğu gibi Tanrı ile alemin aynileştirilmesi için değil, yalnızca eşyayı mevcut hale getiren varlığın, varlık adını haiz yegane varlık olduğunu belirtmek ve mevcut olan eşyanın ontolojik temelinin de Tanrı'dan başkası olmadığını izah etmek içindir. Bu farklılığı vurguladıktan sonra, onun "vahdet-i vücud" anlayışı çerçevesindeki eşyayı gayrı maddi bir asla izafesini, varlık mertebelerindeki ruhani mertebenin, eşyanın asıllarının ruhani cevherler olduğunun benimsemesini ve yaratmanın ruh vasıtasıyla eşyanın görünür hale getirilmesinden ibaret olduğunu ve cisim ile ruh arasındaki cevheri farklılığın yokluğu gibi kabullerini monist spiritüalizm şeklinde değerlendirmek bize göre imkan dahilindedir.

3.2.3.2. Tanrı

İ. Fenni'ye göre akliselim için Tanrı'nın varlığından şüphe etmek mümkün değildir. Çünkü

²³⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 70

alemdaki mevcut her şey her an değişmekte ve yok olmakta olan bir takım suretlerden ibaret olup, bunlar ebedi, ezeli ve değişmeyen Tanrı'nın varlığıyla vardır. Alem, müstakil bir varlığa sahip olmadığından zorunlu olarak, varlığına sebep olacak müstakil bir varlığa muhtaçtır. İşte o da Tanrı'dır.²³⁷

İ. Fenni, Tanrı'nın ispatıyla ilgili kelimcilerin ve filozofların delillerini, rasyonel deliller olarak bu konuda yeterli görmektedir. Kelamcılarının delilleri şunlardır:

1. Hudus delili: Duyusal alem dediğimiz, bu maddi alemdaki her şey, madde ve suretlerden (ayan ve araz) meydana gelmiştir. Madde ve suretler sonradan, yani yoktan var olmuşlardır. Sonradan var olan şeylerse bir var ediciye muhtaçtırlar. İşte bu varlık, zorunlu varlık (vacib'ul-vücud) olan Tanrı'dır.²³⁸

2. İmkan delili: Duyusal alemin varlığı, mümkün olan şeylerin varlığından mürekkeptir. Bir şeyin varlığının mümkün olması demek, özü itibariyle varlığı veya yokluğu aynı olup, var olması bir sebebe (illete) bağlı olan şey demektir. Böyle mümkün olan şeylerin varlığını yokluğuna tercih ederek, onları varlığa getirecek bir varlık, bir sebep gereklidir. İşte bu da zorunlu varlık

²³⁷ İsmail Fenni, Hakikat Nurları, İstanbul, Kağıt ve Basım İşleri A.Ş., 1949, s. 328

²³⁸ İsmail Fenni, Maddiyun Mezhebinin İzmihlali, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 4

(vacib'ul-vücud) olan Tanrı'dır. Mümkün varlıklar teselsül halinde (döngüsel) var olmak için birbirlerinin sebebi olamazlar. Çünkü teselsül aklen mümkün değildir. Teselsülün zorunlu olarak duracağı bir nokta vardır ki o da sebeplerin sebebi olan Tanrı'dır.²³⁹

3. Alemde akıl ve hikmet sahiplerini hayrette bırakan bir düzenin varlığı, eşyada bir takım gayelere uygun olarak işleyen vasıtaların olduğu apaçık görülmektedir. Aklîselim bunların tesadüfî olduğunu kabul edemez. Bunlar mutlaka irade sahibi bir varlığın kasıtlı fiillerinin eseridir. İşte o da Tanrı'dır.

4. İbda ve ihtira delili: Alemde gördüğümüz bütün cisimler, homojen bir takım atomlardan meydana gelmişlerdir. Birbirine benzeyen bu atomlar, kendiliklerinden ve hususi olarak birleşip, çeşitli unsurları veya çeşitli özelliklere sahip cisimleri oluşturamazlar. Nihayetsiz sayıdaki şekillere, suretlere giremezler. Bunları yapacak bir sanatkara ihtiyaç vardır. İşte o da Tanrı'dır.

Gerçekten de aynı toprak üzerinde bulunan, aynı hava ve ışığa maruz kalan ye aynı su ile sulanan çiçeklerde, ağaçlarda ve diğer bitkilerde görülen birbirinden çok farklı şekilleri, renkleri, kokuları v.s., aynı şartlara rağmen izah edebilmek ancak her şeyi yapmaya muktedir bir Tanrı'yla mümkündür.²⁴⁰

²³⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 6

²⁴⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s. 7

İsmail Fenni, filozofların, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürdükleri delilleri de tabii deliller, metafiziki deliller ve manevi deliller olmak üzere üç grupta toplamaktadır:

Tabii deliller: Tabii deliller duyusal alemin müşahadesi ile insan düşüncesinde beliren delillerdir. Bunlardan birincisi mümkün ve zorunlu varlık delilidir. Kant'ın kozmolojik delil dediği budur. Leibniz'in bu delili izahı şu şekildedir: Tanrı eşyanın ilk illetidir. Bizim algıladığımız her şey mümkün olan varlıklardan ibarettir. Bunların varlıkları zorunlu değildir. Mümkün şeylerin bir toplamı olan alemin varlığının sebebi zorunlu varlık (vacib'ul-vücut) olan Tanrı'dır.²⁴¹

Descartes, mümkün varlıktan hareketle zorunlu varlık çıkarımını illiyet prensibine (kozalite) ve ilk illet tasavvuruna dayanarak şöyle izah etmektedir: Ben varım, fakat ben kendiliğimden var olmadığımı biliyorum. Ben, varlığımın illeti de değilim. Şayet kendimi ben yapmış olsaydım, bende bulunmadığını hissettiğim mükemmelliği kendime verirdim. Bu da kendime varlığı vermekten daha zor olmayacaktı. Ben daima var olmadım. Benim söylediğim bu sözü varlığıma sebep olan annem ve babam da söyleyebilirler. Ben, benzer illetlerin sonsuz bir silsilesinin sonucu da olamam. Çünkü silsilenin her bir halkası hakkında doğru olan şey, bütün silsile hakkında da doğru olmalıdır. Demekki silsile kendi kendisiyle izah olunamaz. Bundan başka, benim

²⁴¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 8

hissettiğim şey, benim şimdiki tabiatımdır. Ben, bir kuvvet tarafından yaratıldığımı değilse bile muhafaza ve idame edildiğimi hissetmekteyim. Bu kuvvetin doğruluğu olmasa ben yok olurum. Eğer bu kuvvet Tanrı kadar mükemmel olmayan bir varlığın kudreti farz edilse o varlık benim kendi hakkımda düşündüğüm şeyi kendisi için düşünecekti, meğerki varlığı kendisine veren yine kendisi olsun. O halde ise kendisi Tanrı olurdu.

Bu delil, bizim kendi tabiatımızı ve bir ilk illete (illet-i ula'ya) muhtaç olduğumuzu hissetmemizden ibaret ruhani bir hakikattir.

Tabii delillerin ikincisi ilk muharrik delilidir. Aristo'ya (M.Ö. 385-322) ait bu delili Ravaisson (1813-1900) şu şekilde ifade ediyor: Harekette olan her şey, diğer bir şey tarafından harekete getirilir. Hareket ettiren şey, hareketi ya kendi ya da kendi dışındaki bir şey vasıtasıyla verir. Evvela bu iki halin birincisini yani bir hareket eden, bir hareket ettiren ve bir de vasıta farz edelim. Vasıta bir hareket ettirendir. Çünkü hareket edeni harekete geçiriyor, fakat aynı zamanda bir hareket ettirilendir de. Zira, ancak hareket ettiren tarafından verilen hareketi naklediyor. Bununla birlikte hareket ettirilen ile ilk hareket ettiren arasında bir vasıta vardır. Fakat vasıtaların silsilesi sonsuz olamaz. Dolayısıyla da hiç bir hareket ettiren tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiricide durmak lazımdır. İşte o da "ilk muharrik" olan Tanrı'dır.²⁴²

²⁴² İsmail Fenni, a.g.e., s. 10

Tabii delillerin üçüncüsü, gaye-sebep delilidir. Volter (1649-1774) bu delili şöyle açıklıyor: Bir güzel makina gördüğümüz vakit, bu makinanın bir makinacısı var ve onun güzel bir aklı ve idraki vardır deriz. Alem, şüphesiz hayrete düşürecek kadar güzel bir makinadır. Alemdeki her şeyde hayret uyandırıcı bir aklın işleyişi görülmektedir. İşte böyle bir akla ve bir takım gayelere göre işleyen alemin de bir makinacısı bir mimarı olmak zorundadır. O da Tanrı'dır.²⁴³ Mesela, gözler görmek, kulaklar işitmek, dil tatmak, ayaklar yürümek, kanatlar uçmak için yapılmıştır. Bu vasıtaların böylesi gayelere uygun olarak yapılması, bir ilim ve hikmet sahibi varlığa delalet eder. O da Tanrı'dır.²⁴⁴

Tabii delillerin dördüncüsü 'aklı beşer' delilidir. Bu delile göre, malülde bulunan (bir şeyin varlığının sonucu olarak meydana gelen şey) her özellik (kemal) illette daha çok ve hiç olmazsa aynıyle bulunmak zorundadır. Çünkü malül hakikatini illetten almadığı taktirde nereden alabilir? İnsanda sınırlı bir akıl var. Bu akıl, akıldan yoksun olan maddeden hasıl olamaz. Bunun kaynağı olmak üzere sınırsız bir akla ihtiyaç vardır. O da Tanrı'dır.²⁴⁵

²⁴³ İsmail Fenni, a.g.e., s. 12

²⁴⁴ İsmail Fenni, Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İstanbul, Milli Mecmua Matbaası, 1934, s. 8

²⁴⁵ İsmail Fenni, Maddiyun Mezhebinin İzmihlali, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 13

Tabii delillerin beşincisi 'yeter sebep ilkesi'-ne dayanan delildir. Leibniz, bu delili şu şekilde ortaya koyuyor: Tanrı alemin yeter sebebidir. Şayet alemin bir yeter sebebi olmazsa olaylar çeşitli şekillerde meydana gelemez. Çünkü birbirine bağlı, yeknesak ve her şeye karşı lakayd olan zaman mekan ve madde büsbütün başka hareketler ve şekiller alabilirlerdi. Bunların hepsini dikkate alıp da onların bir düzen içerisinde var olmalarını sağlayacak bir yeter sebebin varlığı zorunludur. O da Tanrı'dır.

Metafiziki deliller: Metafiziki deliller, akılda mevcut olan zorunlu ve külli tasavvurlara dayanan delillerdir. Bu delillerin birincisi sonsuz varlık tasavvurundan çıkarılan delildir. Descartes'in ifadesi ile, ben kendimde son derece mükemmel ve sonsuz bir varlık tasavvurunu bulmaktayım. Bu tasavvur bana nereden geliyor? Ben, şonlu bir varlık olduğuma göre kendimden gelemez. Dolayısıyla sonsuz varlık tasavvurunun illeti sonsuz bir varlık olmak zorundadır. Bu da Tanrı'dır.

Metafiziki delillerin ikincisi de 'mükemmel varlık' tasavvurundan çıkarılan delildir. Buna 'ontolojik' delil de denir. Mükemmel varlık tasavvurundan hareketle bu tasavvurun real varlığının çıkarılması şeklindeki bu delil, Eflatun (M.Ö. 427-347) ve St. Augustinus'un (354-430) eserlerinde mevcut ise de sistemli olarak ilk önce St. Anselmus (1033-1109) tarafından ileri sürülmüştür. Daha sonra Descartes ve Leibniz de bu delili kullanmışlardır.

Anselmus'a göre, kendinden daha büyüğü tasavvur olunamayan bir varlık, yalnızca zihinde olamaz. Çünkü, yalnızca zihinde mevcut olsa ondan daha büyüğü zihin dışında, real olarak tasavvur edilebilecekti. Demekki hem zihinde hem de hakikatte mevcut olan bir mükemmel varlık vardır. Çünkü Tanrı'nın var olduğu düşünülmeden, Tanrı düşünülemez.²⁴⁶

Descartes'e göre, eğer mükemmel varlık mümkün ise o mevcuttur. Kendisine mevcudiyet atfedilmeksizin bir mükemmel varlık farz etmek çelişki olacaktır. Bu mevcudiyet onun mahiyetinin neticesidir. Eğer mükemmel varlık olmasaydı, mükemmelliğin ilki olan mevcudiyet onda bulunamayacaktı.

Leibniz'e göre de var olmak için herhangi bir varlığa ihtiyaç duymayan varlık (lizatihi) mümkün değilse var olmak için başka bir varlığa muhtaç olan varlıklar (ligayrihi) da mümkün olamaz. Çünkü, onlar ancak 'lizatihi' varlık vasıtasıyla mevcuttur. O olmasaydı hiç bir şey mevcut olmayacaktı. Dolayısıyla zorunlu varlık (vacib'ül-vücut) mevcut değilse mümkün varlıklar (mümkün'ül-vücut) asla mevcut değildir. Kendi zatıyla var olmak ancak mutlak varlık olan Tanrı'nın imtiyazıdır.

Metafiziki delillerin üçüncüsü, akıldan ve daimi (eternite) hakikatlerden çıkarılan delildir. Eflatun'un 'idealar alemi'nden mülhem olan bu delil, şu şekilde izah edilebilir: Matematiki

²⁴⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 14

kanunlar gibi bazı hakikatler insan hiç yokken, ezelden mevcuttu. İnsan yok olsa da bu hakikatler yine var olacaktır. Bu hakikatlerin de bir va'z edicisi olmak zorundadır ki o da Tanrı'dır.²⁴⁷

Metafiziki delillerin dördüncüsü, alemde görülen iyiliklerin ve güzelliklerin nisbi varlıklarından hareketle çıkarılan delildir. St.Thomas (1224-1274) bu delili şu şekilde ortaya koymaktadır: Alemde iyiliklerin ve güzelliklerin derecelerinden bahsediyoruz. Bunlara az veya çok diyoruz. Bir şeyin az ya da çok olması, onun en mükemmel derecesine nispetiyledir. İşte bütün mükemmel dereceleri kendinde toplayan varlık Tanrı'dır.

Metafiziki delillerin beşincisi, Kant'ın (1724-1804) mümkün kavramından çıkardığı şu delildir: Eğer Tanrı yok farz edilse onunla birlikte eşyanın yalnızca mevcudiyeti değil, bizatihi imkanı da yok olacaktır. Çünkü, genellikle tasavvuru mümkün olan bir şey varsa bu ancak o şeyin kavramında hakikat olan şeylerin hepsi, her hakikatin kaynağı olan bir varlıkta var olmak şartıdır.

Manevi deliller: Manevi deliller insanın ahlakına manevi hallerine ve kalbi hislerine dayanan delillerdir. Bu deliller tarihi ve itikadidirler.²⁴⁸ Manevi delillerin ilki, genel kabul delilidir: Tarihte görülen bütün toplumlar, Tanrı'nın

²⁴⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s. 15

²⁴⁸ İsmail Fenni, a.g.e., s. 16

varlığına inanmışlardır. Bu derece geneli ifade eden bir ittifak, cehalet, korku, siyaset, terbiye, miras gibi özel ve değişen sebeplerle izah edilemez.

İkinci delil, ahlak kanunu delilidir: Ahlak kanunu, yani vazife varlığın prensibidir. İnsan iyilik yapmaya ve kötülükten kaçınmaya kendini mecbur hisseder. Bu kanun kendisi gibi külli, değişmez, mutlak, ezeli ve ebedi bir illetin varlığını gerektirir. Bu kanun zorunluluğa tabi olan maddi alemden gelemmez. Bizim eserimiz de değildir. Biz onu tabiatımızın esas unsurlarından olan vicdanımızda hazır buluruz. Bu kanun kendisini aklımıza bir aydınlık ve irademize bir kaide olarak zorla kabul ettirmektedir. Bundan ötürü 'vazife' kavramının mutlak illeti ve vazife prensibinin koyucusu (va'zı) olarak Tanrı vardır. Çünkü kanun koyucusuz kanun mevcut olamaz.²⁴⁹

İsmail Fenni, Tanrı'nın varlığını ispat eden delilleri naklettikten sonra, Kant'ın "ilk ve son kez ortadan kaldırdığını ileri sürdüğü"²⁵⁰ bu delillerle ilgili eleştirilerine geçerek onlara cevap vermektedir.

Kant, Tanrı'nın ispatıyla ilgili delilleri üçe irca etmektedir. Ona göre ya pratik tecrübeye ya da Tanrı kavramına dayanılarak Tanrı'nın varlığı

²⁴⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 18

²⁵⁰ Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muhammer Sencer, İstanbul, Say Kitap Pazarlama, 1983, s.565

ispatlanmaya çalışılabilir. Tanrı kavramından (tasavvur) hareketle kavramın konusunun varlığı ispatlanmaya çalışılırsa buna 'ontolojik delil' denir. Şayet bir takım pratik tecrübelerden hareketle eşyanın, yani alemin bir 'ilk illet' i çıkarılmaya çalışılırsa buna da 'kozmolojik delil' denir. Şayet alemdeki ahenk, düzen ve benezeri bir takım tecrübelerden hareketle bu ahengi, bu düzeni meydana getiren ilim ve hikmet sahibi bir varlık ispatlanmaya çalışılırsa buna da 'fiziko-teolojik delil' denir.

Kant'a göre bu delillerin üçü de yetersizdir. Çünkü, akıl bunları kullanmaya başladığı zaman, tecrübe sahasının dışına çıkar. Tecrübe sahasının dışında kalan kavramların ise doğru bilgi olarak kıymeti yoktur.²⁵¹ /

Kant, eleştirilerine ontolojik delilden başlıyor. Yukarıda belirtildiği gibi bu delil Sent Anselmus ve Descartes tarafından ileri sürülmüştür. Delile kısaca dönecek olursak: En mükemmel varlık, Tanrı her türlü mükemmelliğe sahip olan varlıktır. Var olmak (mevcudiyet) bir mükemmelliktir. O halde en mükemmel varlık (Tanrı) vardır.

Sent Anselmus'un ifadeleriyle, varlığı (zihin dışında) olmayan bir varlıkta bazı şeyler eksik olacağından o şey mükemmel olamaz. Halbuki en

²⁵¹ Russell, a.g.e., s.696

İsmail Fenni, Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.18,

mükemmel varlık var değildir demek bir çelişkidir.

Kant, bu çıkarımın öncüllerinin yapısına itirazla çıkarımın sonucunun hatalı olduğunu iddia etmektedir. Bu itirazı tam olarak ortaya koyabilmek için, Kant'ın bir hükmün (önerme) yapısının nasıl olması gerektiği hususundaki görüşlerine bakılmalıdır. Ona göre hükümler ya analitik ya da sentetiktirler. Eğer yüklem konuda dahil ise hüküm analitiktir. "Cisimler yer kaplar" gibi. Burada 'yer kaplama' cisim kavramına dahildir. Verdiğimiz hükümde sadece cisim kavramını analiz etmiş oluruz. Ona bir şey ilave etmeyiz. Dolayısıyla analitik bir hükümde konuyu aynen alıp yüklemi 'değillemek' (cisimler yer kaplar değildir, demek) bir çelişkidir. Eğer yüklem konuda dahil değilse hüküm sentetiktir. "Cisimler ağırdır" gibi. Ağır olmak cisim kavramına dahil değildir. Dolayısıyla verdiğimiz hükümde cisim kavramına bazı şeyler (ağır olmak) ilave etmiş oluyoruz.

Analitik önermenin doğru olması için çelişik olmaması yeterlidir. Analitik olan bütün önermeler a prioridirler ve böylesi hükümlerin kaynağını tecrübede aramak doğru olmaz. Sentetik önermelerse bazen a priori olurlar, matematiki önermeler böyledir, bazen de a posteriori olurlar ki, tecrübi oldukları için daha muteberdirler.²⁵²

Analitik olan bir önermede konu aynen alınıp, yüklem değillenirse veya yüklem aynen alınıp

²⁵² İsmail Fenni, a.g.e., s.19

konu değillenirse bunun çelişik olacağı şüphesizdir. Fakat konu ile yüklemi birlikte değillemek, bir çelişki değildir.

Kant'a göre, "en mükemmel varlık var değildir" demek çelişik olmaz. Çünkü, 'olumsuz' bir hüküm ancak onun karşılığı olan analitik hüküm olduğunda çelişiktir, halbuki "en mükemmel varlık vardır" hükmü sentetiktir. Zira, 'var olmak' mükemmellik kavramına dahil değildir. Bununla birlikte, analitik bir hükme irca edilse bile yine de Tanrı'nın varlığı ispatlanmış olmaz. Mesela, "bir üçgenin üç açısı vadır" önermesi analitiktir, fakat bununla, bu önermeden bir üçgenin varlığı değil, sadece üçgen var olduğu takdirde onun üç açısının var olacağı çıkarılabilir. Bu da farazi bir hükümdür. Üçgen konusunu (özne) kaldırdığımızda yüklem olan üç aç da kalkar. Bunun gibi, 'en mükemmel varlık var ise o vardır', fakat en mükümmel varlık konusu kaldırılınca 'vardır' yüklemi de onunla beraber kalkar.

Biz, Tanrı'nın mevcut olduğunu mantıken kabul edebiliriz, çünkü Tanrı tasavvurunda çelişki yoktur, fakat varlığının mantıken mümkün olması olgusal (real) olarak da mümkün olmasını gerektirmez. Şu halde Tanrı'nın varlığı olgusal olarak ispat edilemez. Çünkü bir şeyin tasavvurunun olgusal (real) varlığına ancak tecrübe ile karar verilebilir.²⁵³

Kozmolojik delile gelince, Kant'a göre bu delil tecrübeden hareketle, olgusal varlıktan en mü-

²⁵³ İsmail Fenni, a.g.e., s.20

kemmel varlık sonucuna varmaya çalışması itibariyle ontolojik delilden farklıymış gibi gözüküyor ise de aslında onun değişik bir şeklidir. Tecrübe, bizim mümkün varlıktan, onun varlığının şartı olan zorunlu bir varlığı (vacib'ul-vücut) çıkarmamıza hizmet etse de bundan, zorunlu varlığın aynı zamanda en mükemmel varlık olduğu sonucunu da çıkarmamıza hizmet etmez. İşte bu noktada kozmolojik delil, ontolojik delile dönüşmektedir. Halbuki zorunlu olan varlık, en mükemmel varlık olmaksızın, Tanrı olabileceği gibi madde veya alem de olabilir.²⁵⁴

Kozmolojik delilin mümkün varlıklardan hareketle, zorunlu bir varlığı çıkarımı 'illiyet prensibi' ne dayanmaktadır. Oysa bu prensibin ancak duyuşsal, deneysel alemde bir manası vardır. Tecrübe edilmesi mümkün olmayan bir konuya (Tanrı'ya) tatbik edilmesi herhangi bir değer taşımaz. İkinci olarak, bir silsilenin sonsuz biçimde devam etmesinin muhal olduğu ispatlanamaz. Üçüncüsü, zorunluluk düşüncesiyle her türlü şartın bertaraf edildiği zannediliyor ise de bu doğru değildir. Çünkü her zorunluluk bir şartı farz ettirir. Dördüncüsü, mantıksal imkan olgusal imkanla karıştırılmaktadır. Oysaki mantıksal olarak mümkün olan bir şey olgusal olarak mümkün olmayabilir.

Gayelilik deliline gelince, bu delil tabiatın, eşyanın beşeri sanatlarla benzerlikler kurularak bir takım gayeleri içerdiğini kabul etmekten ileri

²⁵⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s.21

gelmektedir. saatin varlığından, saatçinin varlığını çıkarmak mümkündür, çünkü bunlar duyusal alemde mevcut olan şeylerdir. Fakat tabiatın, eşyadan hareketle tecrübe konusu olmayan Tanrı'nın çıkarımı yanlış bir akıl yürütmedir. Ayrıca, alemdeki düzen olsa olsa pek kudretli bir mimarı ispat edebilir. Onun kudretinden mükemmel olduğunu, yaratıcı olduğunu çıkarmak yine ontolojik delile dönmektir.

Hülasa Kant'a göre, aklın teolojiye ait teorik incelemeleri, Tanrı'nın varlığını ispatlamayıp, ancak mevcut olduğu taktirde ne gibi sıfatları haiz olması lazım geleceğini bize bildirebilir. Bu konuda yegane kanaat veren delil, pratik aklın bildirdiği, insanın kalbindeki 'ahlak kanunu' nun mevcudiyetidir.²⁵⁵

İsmail Fenni'ye göre, Kant'ın itirazlarına temel olan düşüncelerindeki en zayıf nokta, aklın tasavvurlarının ve teorik prensiplerinin duyusal ve deneysel alem dışında kalmaları yüzünden hiçbir değer taşımadıkları, dolayısıyla da ruh, madde ve Tanrı tasavvurlarının birer 'antinomi' oluşturdukları şeklindeki değerlendirmesidir.

İtirazları teker teker ele alalım: Ontolojik delili Kant, doğru önermelerden kurulu kabul etmediği için ona cevap vermek gereksizdir. Kozmolojik delile gelince, bunun ikinci kısmında 'zorunlu' tasavvurundan 'mükümmel' tasavvuruna geçildiği, halbuki bu iki tasavvurun aynileştirilemeyeceği ve mükemmelliği sabit olmayan bir zo-

²⁵⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s.22

runlu varlığın Tanrı veya madde veya alem de olabileceği ifade edilerek delile karşı çıkılmaktadır. Biz, burada yalnızca, delilin doğru kısmı olarak kabul edilen zorunlu varlık çıkarımıyla yetineceğiz. Onun mükemmel varlık olduğunu ispata 'gayelilik delili' kafidir. Kozmolojik delilin birinci kısmındaki mümkün şeylerin varlığından zorunlu bir varlığın (vacib'ül-vücud) çıkarılması çok doğrudur. Çünkü bu çıkarım tecrübeye dayanmaktadır. Biz bu alemde bir çok şeyin hiç yokken, sonradan var olduğunu ve mütemadiyen değişip, neticede yok olduğunu görmekteyiz. Hatta çağımızdaki bilimsel keşifler maddenin, enerjinin muvakkat bir şeklinden ibaret olduğunu ve yok olduğunu göstermiştir. Ezeli ve ebedi bir varlık olmasaydı alem, eşya asla meydana gelmezdi. Çünkü, "hiçten hiç bir şey meydana gelemez", sıfır=sıfır.²⁵⁶

Kant, mümkün hakikatlerden, zorunlu bir varlığın hakikatinin çıkarılamayacağını, bunun için "illiyet prensibi" nin kabul edilmesinin gerektiğini, oysa bu prensibin duyusal-deneysel alem haricinde hiç bir kıymeti olmadığını iddia ediyor, fakat niçin? Çünkü Kant öyle istiyor da onun için. Halbuki bu prensibi bir çok filozof ve bilim adamı kabul etmektedirler. İlliyet prensibi niçin duyusal aleme münhasır oluyor? Tecrübenin konusu olmayan Tanrı'ya tatbikinde niçin bir kıymeti olmuyor? Çünkü, Tanrı tasavvuru sadece bir mükemmellik gayesinden ibarettir, deniliyor. Şu halde matematik de bu kabil bir bilgi dalı mı-

²⁵⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s.24

dır? Oysaki matematiğin esası "çelişik olmayan her şey mümkündür" prensibidir. Tatbikatında da hiç bir yanlış görülmemektedir. İlliyet prensibi gibi rasyonel prensipler zorunludur ve mutlaktır. Bu zorunluluğu duyusal sahayla sınırlamak katıyen doğru değildir. Aklı fiziki sahayla sınırlamak, onu kendi tabii sahasında faaliyet göstermekten men etmektir.

Kant, ikinci itiraz olmak üzere, illetler silsilesinin ilanihaye devamının imkansız olduğu ispatlanamaz diyor, halbuki mantık açısından bunun zorunlu olduğu apaçıktır. Mantığı esas alan bütün düşünürler de bu zorunluluğu kabul etmişlerdir.²⁵⁷

Üçüncü itiraz, 'zorunlu' tasavvuruyla her türlü şartın bertaraf edilmeyeceği, aksine her zorunluluğun bir şartın varlığını gerektirdiği şeklindeydi. Burada da unutulmuş nokta illetler silsilesi gibi, şartların da bir noktada durmasının zorunlu olduğudur. Tanrı her şeyin başlangıcı ve sonudur.

Dördüncü itiraz, mantıksal imkanın olgusal (real) imkanla karıştırıldığı, oysa olgusal imkanın ancak duyusal-deneysel sahada bir anlamı olduğu iddiasıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi "çelişik olmayan her şey mümkündür" prensibi matematiğin esasını teşkil etmektedir ve bu prensip hem zorunlu hem de tùmeldir. Zorunlu varlığın (vacib'ul-vücud) soyut bir anlam veya tasavvurdan ibaret olmaması zorunludur, çünkü

²⁵⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s.25

hakiki (real) varlığa sahip olmayan bir zorunlu varlık asla kabul edilemez.²⁵⁸

Gayelilik deliline karşı Kant, üç noktada itiraz etmektedir. Birincisi, tabiatın veya eşyanın beşeri sanatlarla benzerlik kurularak karşılaştırılmasının doğru olmadığıdır. Şephesiz bu iki tür şey arasında fark vardır. Fakat bu durum Kant'ın itirazlarını kuvvetlendirmez, zayıflatır. Kant burasını iyi görmüş olmalı ki münakaşaya girişmeyip, bu benzerlik kabul edilse bile istenilen sonucu temin etmez diyor. Zaten burada aranan şey onlar arasındaki benzerlik değil, gerek beşeri sanatların gerekse tabiatta gözlenen sanatların bir sanatçıya delalet edip etmemesidir. Aklın bu şekildeki istidlalini haksız görmek, akli inkar etmektir.

İkinci itirazda, bu delil alemin bir mimarı olduğunu ispat ediyor olsa da onun bir yaratıcısı, yoktan var edicisi olduğunu ispat etmez deniyor. Bize göre mademki alemin bir mimarının varlığı kabul ediliyor, yukarıda da belirtildiği üzere, nasıl ki zorunlu varlık (vacib'ul-vücut) soyut bir anlam veya tasavvur değildir, alemin mimarı dahi öyledir. Çünkü mimar mevcut olmadığı taktirde hiç bir eser, yani sanat mevcut olamaz. Bu mimarın kudretinden mükemmel olduğu da çıkarılamaz deniyor.²⁵⁹ Acaba eserlerini görüp de ne kadar harika, ne kadar mükemmel dediğimiz bir mimarın, bir sanatkarın kendisinin de mükem-

258 İsmail Fenni, a.g.e., s.26

259 İsmail Fenni, a.g.e., s.27

mel olduğunu düşünmemizde, akıl için bundan daha tabii ne olabilir?

Mimarın yaratıcı (yoktan var edici) olması gerekmediği iddiasına gelince, bir mimarın kendisinin yaratmadığı madde üzerinde her türlü tasarrufa kadir olabileceğini ve bu maddenin de ona mutlak surette itaat edeceğini akliselim kabul edemez. Zorunlu varlık olmak, münfail bir cevherin sıfatı değil, fail ve hakim olan mimarın sıfatı olmalıdır. Haddizatında bu tasarruf, yaratmadan daha kolay bir şey değildir. Hatta bazılarına göre yaratmadan kasıt tasarrufta bulunmaktır. Bununla birlikte, zorunlu varlık (vacib'ul-vücut) mademki kozmolojik delille ispatlanabiliyor, mümkün varlık olan maddenin yaratılmış olması ve onun zorunlu varlıktan başka yaratıcısının olmaması da ispatlanıyor demektir.²⁶⁰

Üçüncü itirazda deniliyor ki alemdeki, eşyadaki intizamdan ancak bu görüntüye uygun bir düzenleyici sebep çıkarılabilir, mutlak manada her şeye hükmeden, her şeyi düzenleyen bir illet çıkarılamaz. Çünkü tecrübe bize alemde bir takım düzensizliklerin de olduğunu göstermektedir. Bizim mükümmel bir illet farz etmemiz, zorunlu varlığın (vacib'ul-vücut) mükemmellik vasfını taşıdığı zannından kaynaklanmaktadır. Bu da ontolojik delile dönmektir. Bize göre bunun cevabı şudur: Mükemmellik ancak yaratıcı Tanrı'ya mahsus olduğundan, yaratılmış olan şeylerde görülen noksanlıklar onlar için zorunludur. Her şey

²⁶⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s.28

yöneltilmiş olduğu gayeye uygun ise de bu uygunluğu anlamak eşyanın yaratılışındaki bütün gayeleri ve hikmetleri anlamaya bağlıdır. Bu ise insanın sınırlı aklı için mümkün değildir. Bizim eşyada bir takım düzensizlikler görmemiz, kendi bilgisizliğimizden kaynaklanıyor. Bütün alem dikkate alınırsa onun mükemmel düzeni daha iyi anlaşılacaktır.²⁶¹

İsmail Fenni netice itibariyle şunu söylemektedir: Tanrı'nın ispatı hususunda 'gayelilik delili' tek başına yeterlidir. Zaten Kur'ani öğretilerde de açık olan delil budur.²⁶²

3.2.3.3. Ruh

İsmail Fenni, Kur'ani öğretilerdeki "sana ruhtan sorarlar, de ki ruh Rabbimin emrindendir ve size ilimden çok az şey verilmiştir" ifadesinden hareketle, insan aklının ruhun hakikatini tam olarak idrak edemeyeceğini, fakat tezahürlerinden, onu anlamaya çalışmanın mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.²⁶³ Ona göre biz, ruhun mahiyetini bilemeyiz, ancak tezahürlerinden varlığını çıkarabiliriz. Ruh, Tanrı'nın ilk yarattığı şey olan nurdur. Onun hakikati duyuşsal alemin hakikatini içine alır. Alemdeki 'oluş', hareket onun tafsilatıdır. Ruh, esasen 'bir' dir. Buna 'külli ruh' da denir. Külli ruh 'bir' ise de bulunduğu mahallere göre hükmü farklı farklıdır. İdare ettiği

261 İsmail Fenni, a.g.e., s.29

262 İsmail Fenni, a.g.e., s.30

263 İsmail Fenni, a.g.e., s.120

şeyler açısından birden çok olup, 'cüzi ruh' adını da alır.²⁶⁴

Şuur hallerinden hareketle, ruhun varlığı veya yokluğu hususunda temelde iki zıt görüş ileri sürülmektedir. Birincisi, bütün şuur hallerini ruha irca eden ve ruhun maddeden farklı, müstakil bir varlık olduğunu kabul eden spiritüalizm, diğeri de bütün şuur hallerini beyine, maddeye irca eden, ruh denilen şeyin ise madde-nin bir tezahürü, beynin bir fonksiyonu olduğunu ileri süren materyalizmdir.²⁶⁵

İsmail Fenni, spiritüalist görüşün yanında, materyalist görüşün ise karşısındadır. ona göre ruhi hallerin özellikleriyle bedenın özellikleri arasındaki farklar, ruhun maddeden farklı bir cevher olduğunu ispat eder. Ruh basit, bölünmez, daima kendi kendisinin aynı kalan, faal ve manevi bir varlıktır. Madde ise bunun aksine, mürekkep, bölünebilir, değişken, münfail ve cismanidir. Ruh ile madde arasındaki bu farklılardan, ruhun maddi olmadığını ispat eden başlıca dört türlü delil çıkarılabilir:

Birincisi, fizyolojik olaylarla psikolojik olaylar arasındaki farktır. Psikolojik olaylardan ilki düşünme ve hatırlama, ikincisi sezgi (lezzet ya da elem hissi), üçüncüsü de iradedir. Psikolojik olay-

²⁶⁴ İsmail Fenni, Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İstanbul, Milli Mecmua Matbaası, 1934, s.68

²⁶⁵ İsmail Fenni, Maddiyun Mezhebinin İzmihlali, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.146

ları biz, doğrudan doğruya benliğimize atfederiz. Ben düşünüyorum, ben üzülüyorum, ben istiyorum vs. deriz. Görmek, işitmek, lezzet veya elem duymak gibi hallerde sinirsel ve bedensel bazı değişiklikler birlikte meydana geldiğinden bu gibi haller hem fizyolojik hem de psikolojiktirler. Mesela, bir diş ağrısında görülen şey, o dişin çürümüş olmasıdır, fakat bu çürümeden acı duyan ruhtur. Bedensel faaliyetlerden bazıları da vardır ki insan bunlara ruhuyla veya şuuruyla karışmaz. Ancak bunların sonuçlarını dış duyularıyla bilir. Mesela kan dolaşımı, teneffüs, hazım vb. bu kabildendir. Bu gibi olaylar fizyolojiktirler.

Fizyolojik ve psikolojik olaylar arasındaki farklar şunlardır: Psikolojik olaylar herhangi bir mekan içerisinde meydana gelmediklerinden belli bir mahalli işgal etmezler ve boyutları da yoktur.²⁶⁶ Fizyolojik olaylar ise belli bir mekan içerisinde meydana geldiklerinden bunlar bir mahal işgal ederler ve boyutları da vardır. Mesela, bir parmak kesildiğinde ondan akan kan, kopan parça vb. ölçülebilir, fakat duyulan acı psikolojik olduğundan ölçülemez.

İkinci olarak, psikolojik olaylar iç duyumla (sezgi), ruhla hissedilirken, fizyolojik olaylar beş duyuyla hissedilirler. Mesela parmağın kesikliği gözle görülebilir, fakat acısı yalnızca ruhla hissedilir. Psikolojik olaylar kimde cereyan ederse sadece o farkında olurken, fizyolojik olaylar başkaları tarafından da bilinebilir.

²⁶⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s.147

Üçüncüsü, fizyolojik olaylar, mekanik-fiziğin kanunlarına irca olunabilirken, psikolojik olaylar olunamazlar. Çünkü fizyolojik olaylar belli bir mekanda meydana geldiklerinden sonuç itibarıyla hareketle ilgilidirler. Psikolojik olaylarsa hareketle ilgili değildirler. İşte bu farklar, ruhu maddeden tamamen ayırmaktadır.

Ruhun maddi olmadığını ikinci delili, ruhun 'bir'liğinden çıkarılan delildir. Ruhun cevheri 'bir' dir. Bedende de bir nevi birlik görülüyor ise de bu onun muhtelif kısımları arasındaki ahenkten kaynaklanmaktadır. Ruhun birliği üç şekilde görülür. Birincisi, ruh parçalara bölünmez. İkincisi, ruh basittir. Onun çeşitli kuvvetleri varsa da bunlar bölümler olmayıp, onun farklı açılardan tezahür eden faaliyetlerinden ibarettir. Üçüncüsü, ruh daima kendi kendisinin aynı olarak kalmaktadır. Geçmişteki 'ben' neyse şimdiki de odur ve gelecekte de o olacaktır.²⁶⁷ Bu ayniyetin delili hafıza ve mesuliyet duygusudur. Hafıza ve mesuliyet ruhun varlığının en açık ispatıdır.

Üçüncü delil, ruhun bizatihi faaliyetinden çıkarılan delildir. Ruh, kendi faaliyetlerinin illetidir. Biz bedenimizi hareket ettirirken, otururken, kalkarken, yürürken, vs. bizim dışımızdan gelen bir takım tesirlerin zorlamasıyla değil içten gelen bir saik ile hareket ederiz. Buna karşılık, mesela herhangi bir cisim düşüyorsa buna kendisi karar verdiği için değil, dışarıdan ona tesir

²⁶⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s.148

eden bir sebep olduğu içindir.²⁶⁸ Ruhun faaliyetleri zihni, iradi ve hissi olup, bunlardan iradi olanlar ve zihni olanlar yalnızca insanda gözlenebilirler. Çünkü bu faaliyetler hürriyete delalet etmektedirler. Hürriyetin mevcudiyeti insandaki sorumluluk duygusuyla sabittir. Maddede ise hürriyet yoktur, mekanizme tabidir ve atıl durumdadır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, ruhun maddeden farklı ve müstakil olarak var olduğu dur.²⁶⁹

İsmail Fenni, ruhun gayri maddi varlığıyla ilgili delilleri anlattıktan sonra, bu delillere karşı ileri sürülen itirazları ele almakta ve onlara cevap vermektedir.

Birinci itiraz, ruhun 'birliği' denilen şeyin beden farklı kısımlarının müşterek çalışması sonucu görülen ahenkten ibaret olduğudur.

Cevap: Düşünen bir ruh olmazsa ahenk ve birlik olamaz. Bir takım parçaların terkibinden, suni bir birlik meydana getirilebilirse de bu birlik hakiki değildir. Çünkü, böyle bir birliğin kendi kendine şuuru yoktur. Parçalara ayrılan hiç bir şey şuura sahip olamaz. 'Ben' dediğimiz ruh, şuurulu olduğuna göre basit olmak zorunadır.²⁷⁰

İkinci tiraz olarak ruhun ayniyetine karşı deniliyor ki beden daima değişiyorsa da şekli hep

268 İsmail Fenni, a.g.e., s.149

269 İsmail Fenni, a.g.e., s.150

270 İsmail Fenni, a.g.e., s.151

aynı kalıyor. Organlar arasındaki münasebetlerin devamlılığı bu ayniyeti sağlamaktadır.

Cevap: Bu şekilde görünen ayniyet, tamamen görünüştedir. Şuurlu bir hakikati yoktur. Unsurları daima değişen bedenin organları arasındaki münasebet devam ediyorsa da kendi kendine ve şuursuz bir münasebet sözkonusu olamaz.

Üçüncü itiraz, ayniyetin, bir bılardo topunun hareketini diğer bir topa nakletmesi gibi, beyinden giden zerrelerin de titreşimlerini yeni gelen zerrelere nakletmesiyle oluştuğu, titreşimler devamlı olduğu için onun da devamlı olduğu şeklindedir.

Cevap: Yuvarlak bir top kendi hareketini diğer bir topa nakletmez. Ancak o topu harekete geçirir. İkinci topun hareketi başka bir harekettir. Zaten hareket bir yerden diğer bir yere nakledilebilen maddi bir şey değildir. Böylesi mekanik olaylar şuuru ve ruhun ayniyetini izah edemez.

Dördüncü itiraz, beyinde sabit kalan bazı maddelerin olduğu, şahsiyetin ve ayniyetin böylelikle sağlandığıdır.

Cevap: Beyinde, sabit kaldığı iddia edilen şey, ya organik ya da inorganiktir. Şayet organikse değişiyor demektir. Yok, inorganikse böyle bir meddenin düşünebilir olduğu saçmadır. Ne

organiktir ne de inorganiktir, denilemez, çünkü bu da maddi olmayacağı için ruhi olmak zorundadır.²⁷¹

Beşinci itiraz: Beyin ile düşünce arasında bir bağlantı vardır. Beynin düşünme üzerine etkisinin olduğu açıktır. Beyin varsa düşünce ve düşünen de vardır. Yoksa yoktur. Düşüncenin illeti beyindir.

Cevap: İki farklı şey arasındaki münasebet, birinin diğerinin illeti olduğu sonucuna götürmez. Ruhun, beynin faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu söyleyenler, onu görünür varlığı olmayan, bir sazın kırılıp yok olmasıyla birlikte yok olan ahenge benzetiyor iseler de bunlar sazdaki ahenğin ortaya çıkması için bir sazendenin varlığının zorunlu olduğunu unutmaktadırlar. Halbuki beyin, saz gibi bir alet olup, onu çalan ruhtur.

Altıncı itiraz: Esirin (ether) hareket ve titreşiminin ışığa ve hareketin ısıya dönüşmesi gibi, beynin hareketleri de düşünceye dönüşebilir, ayrıca bir ruh kabul emek gereksizdir.

Cevap: Hareketlilik, görünür bir şeydir. Düşünce, şuur ise görünür bir şey değildir. Hareket gibi düz, dairevi veya helezoni olamaz. Duyularla hissedilir bir şey de değildir. Maddi bir şey hareketi izah etse de düşünme faaliyetlerini izah edemez. Beyne bakanlar, onda hareketi görebilirler, fakat düşünme faaliyetini, şuurunu göremezler.

²⁷¹ İsmail Fenni, a.g.e., s.152

Dolayısıyla düşüncenin kaynağı madde cinsinden olan beyin olamaz.²⁷²

İsmail Fenni ruhun gayri maddi varlığına karşı ileri sürülen itirazları cevapladıktan sonra, onun bekasıyla, ölümsüzlüğüyle ilgili felsefi delillere geçmektedir. Bu deliller de şunlardır:

1.Tarihi araştırmalar bize, bütün toplum-
larda ruhun ölümsüzlüğü inancının olduğunu gös-
termektedir. Böylesi bir konuda ittifak etmek,
ibadet, dua vb. bir takım külfetleri kabullenmek
bu inancın bir hakikat olduğunu ispat eder.

2.İnsanda karşılanması mümkün olmayan
isteklerin, arzuların, ümitlerin, vb. ne derece sı-
nırsız olduğu herkesin malumudur. Oysaki dün-
yada bunların gerçekleşmesi pek kolay olmamak-
tadır. İnsanın tabiatının icabı olan bu sonsuz ar-
zular, sonsuzluğa, sonsuz bir aleme ve sonuz bir
varlığa işaret etmektedir. Bu sonsuzluk duygusu-
nun kaynağı da ruhtur.

3.Yok olmak mürekkep olan, parçalardan
meydana gelmiş olan şeyler için geçerlidir. Fakat
mürekkep olmayan, 'bir' ve 'basit' olan şeyler için
geçerli değildir. Ruh da bir ve basit olduğu için
yok olmayacaktır.

4.İnsan aklı için en tabii düşünce adalet dü-
şüncesidir. Adaletin yaşadığımız dünyada gerçek-
leşmediği, sınırlı ve sonlu bir hayatın buna çoğun-
lukla imkan tanımadığı görülmektedir. Bu du-

²⁷² İsmail Fenni, a.g.e., s.155

rüm, adaletin hakkıyla gerçekleşebileceği sonsuz bir alemin ve sonsuz varlıkların olduğuna işaret etmektedir.²⁷³

İsmail Fenni, ruhun bekasına karşı ileri sürülen itirazları da dikkate alarak bunları da cevaplandırmaktadır: Birinci itiraz olarak deniliyor ki akli ve iradi fiillerin izahı için zorunlu görülen ölümsüz ruh anlayışı, hayvanlar için de mi zorunlu kabul edilecek? Hatta mikroskopla görülebilen bir canlının da mı ölümsüz bir ruhu var denecek? Yoksa Descartes'in makina hayvan fikri mi kabul edilecek?

İsmail Fenni'ye göre böyle bir sorunun sorulması insanî ruhun bekasını gerektiren sıfatların anlaşılammamasından kaynaklanmaktadır. Bunun anlaşılması için ruh kavramının hangi manalara geldiğinin bilinmesi gerekir. Ruhun birinci manası hayatın aslı demektir. Hayatın başlıca özelliği de gıdaların, bedenin unsurlarına uygun, benzer hale dönüştürülmesidir. Bu şekliyle ruh insan, hayvan ve bitki için ortaktır. Ruhun ikinci manası duygu ve harekettir. Bu şekliyle de ruh insan ve hayvan için ortaktır. Ruhun üçüncü manası 'nefsi natıka' (düşünmek ve konuşmakla ilgili) olup, sadece insana mahsustur. Ruhun maddi olmadığı ispatlanırken onun birliği ve ayniyeti delil olarak gösterildiğinden ve bu özellikler hayvanlar için de sözkonusu olduğundan ileri sürülen itiraz mantıklı görünmektedir. Ancak, 'nutk' (düşünme ve konuşma) dediğimiz ruhani

²⁷³ İsmail Fenni, a.g.e., s.157

hakikat hayvanlarda olmadığından, ruhun bekası onlarda gerekli değildir. Bununla beraber, hayvanlar Descartes'in dediği gibi makina da değildirler. Mesela, bir atın, arabacının kırbacını şaklatmasıyla harekete geçmesi, bir hendek görünce de durması, bu davranışlarının mekanik olmadığını gösterir. Ölümsüz olan ruh 'nefs-i natıka' denilen insanî ruhtur.²⁷⁴

İkinci itirazda, insanların genel kabullerinin ruhun bekasına delil olmayacağı belirtiliyor. Buna göre insanların güdüsel ve duyusal kanaatleri ilmi bilgi için nasıl yeter-sebep değilse şu veya bu düşünce sistemi için de değildir. İnsanların duygu ve sezgilerinde hata olabildiği gibi, düşünce ve kabullerinde de olabilir.

İsmail Fenni'nin buna cevabı, ruhun bekasıyla ilgili olarak bütün toplumlarda görülen genel kabulün, bir ortak duyum, fitri bir sevk-i tabii olduğu ve bunların maksatsız, gayesiz boş bir kuruuntu olmayacağı şeklindedir.²⁷⁵

Üçüncü itiraz olarak deniliyor ki, dünyada adaleti gerçekleştirmek için yeterli kanunlar, örf ve adetler konulamaz mı? Bunun için sonsuzluk, sonsuz alem, sonsuz varlıklar tasavvur etmek niçin zorunlu olsun?

Bunun cevabı, dünyada adaletin asla tam manası ile gerçekleşmediğinin apaçık bir realite

²⁷⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s.159

²⁷⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s.169

olduğudur. Hele hele riyakarlık, korkaklık, alçaklık, bencillik, gibi bir takım kötü huylar için hiç bir ceza tayin olunamamaktadır. Nice iyilikler de vardır ki dünyada karşılıkları asla verilememektedir. Mesela vatani için canını feda eden birinin mükafatı nasıl verilecektir? Bunların cevabı, sonsuzluğun ve sonsuz varlıkların olduğudur.²⁷⁶

Dördüncü itiraz, materyalistlerin ruhun ölümsüzlüğüne karşı ileri sürdükleri, nerede beyin varsa orada düşünce, akıl ve zekanın olduğu, aksi haldeyse bunların mümkün olmadığıdır.

İsmail Fenni'ye göre burada gözardı edilen husus, beynin fonksiyonlarının beş duyuya bağlı olduğu gerçeğidir. Oysaki rüyada göz, kulak, vb., duyuların hiçbiri olmadan insan görmekte, işitmekte, lezzet veya elem duymaktadır. Bu da gösteriyor ki idrakin kaynağı, duyulara bağlı olan beyin değil, onu bir araç olarak kullanan ruhtur.²⁷⁷

3.2.4. Bilgi Anlayışı

İsmail Fenni, insanları diğer varlıklardan ayırt eden asıl özelliğin, makulatı tasavvur etme gücüne sahip olmaları, olduğu kanaatindedir. Bu güç 'nefs-i natika' denilen insanî ruhtan kaynaklanır. 'Nutk' iki türdür. İç nutuk ve dış nutuk. Dış nutuk lafızlardan, kelimelerden ibarettir. İç nutuk ise küllileri idrak etmektir. İnsan, akli sa-

²⁷⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s.170

²⁷⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s.171

yesinde tasavvuratı ifade için bir takım semboller, kelimeler oluşturur. İlk maddi şeylere birer isim verir. Sonra cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti gibi tümelleri tasavvur eder. Bunları ifade etmek için de insan, hayvan, konuşan, gülen, vs. gibi bir takım kelimeler bulur. Sonra namus, hak, vazife, adalet gibi soyut manalara yükselir. Bunlara da birer isim verir. Sonra tasavvurdan tasdiğe geçerek, iki tasavvurun birbirine uygun olup olmadığına hükmeder. Bu suretle bir takım kaziyeler, mukaddemeler vücuda getirir. Sonra bilinmeyene ulaşmak için bilinen şeyleri tertip demek olan fikir ve nazara başlayıp, kıyaslar, burhanlar, bir takım genel prensipler, aksiyomlar, kanunlar keşfeder.

İbni Sina'nın (980-1037) ifade ettiği gibi, cevheri akıl doğuştan her türlü suretten yoksundur. Bu suretler sonradan ve iki yolla meydana gelir. Birincisi, duyuların yardımı olmadan hasıl olurlar. "Tümel tikelden büyüktür" gibi. Bunlar duyular veya tecrübe yoluyla üretilemezler. Çünkü, tecrübe zorunlu hüküm ifade etmez. Tecrübeden hasıl olan hüküm, yalnızca tecrübe edilen eşyada geçerlidir. Tecrübe edilemeyen şeylerde geçerli değildir. Burhanın tasdiki için de aynı durum sözkonusudur. Bunlar bir takım aksiyomlardan çıkarıldıklarından, her aksiyomun ispatı icab eder. Bu da teselsül demektir.²⁷⁸ Burdan anlaşılıyor ki 'nefs-i natika' makulati esasen duyulardan değil, başka bir kaynaktan alıyor. Bu da tanrısal ilhamdır. Makul suretlerin

hususle gelişinin ikinci yolu da kıyas ve burhan olup, ilmi prensipler de bunlar sayesinde elde edilir.

Nefs-i natıka rasyonel duyusal şeyleri akıl ile idrak etmektedir, fakat bunların idrak tarzları başka türlüdür. Çünkü, akıl ile duyular arasında farklılık vardır. Kuvvetli bir duyum, duyuların onu algılamasına mani oluyor. Mesela, şiddetli bir ışık göze, kuvvetli bir ses kulağa zarar veriyor. Akıl ise aksine, soyut şeylerle ne kadar çok iştigal ederse o kadar çok kuvvetleniyor. Aynı şekilde, duyular kuvvetli bir duyumdan sonra zayıf bir duyumu algılayamıyorlar. Mesela, insan Güneşe baktıktan sonra, kendini bir şey göremez hissediyor. akıl ise çok daha soyut olan şeyleri idrak edince, daha az soyut olan şeyleri daha da kolay idrak etmektedir.²⁷⁹

Bundan da anlaşılıyor ki duyular cisimlerden ayrılamaz. Duyuların idraki cisimler vasıtasıyladır. Akıl ise bedenden ayrı olduğundan onun idraki cisimler vasıtasıyla değildir. İşte bu sebepten ötürü maddeden farklı olan a priori şeyleri akıl idrak ediyor. Ayrıca duyular idraklerinde bazen hata etmektedirler. Onların bu gibi hatalarını ise yine akıl tashih ediyor. Mesela, göz Güneşi Dünyadan pek küçük görüyor, gemideyken karanın yürüdüğüne hükmediyor ise de akıl bu hataları düzeltmektedir. İşte insan, bu akıl sayesinde bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri çıkarabiliyor. Akıl sayesinde eşyayı tetkike girişiyor.

²⁷⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s.161

Eşyadan edindiği bilgileri tahlil, terkip, mukayese, tasnif, tamim ve olaylardan hangileri hangilerinin şartı olduğunu tayin ediyor. Böylelikle maddi, manevi vs., olaylarda görülen kanunları buluyor. Bunlardan da ilimler meydana geliyor.²⁸⁰

İsmail Fenni'nin bilgi anlayışı esas itibarıyla tasavvufi yaklaşıma dayanır. Tasavvufi yaklaşıma göre de bilginin elde edilmesinde insan iki yola başvurur. Bunlardan birincisi akli tefekkür, ikincisi de tanrısal ilhamdır (feyz-i Rabbani). Birinci yoldan bilgi edinmede ekseriya hatalar meydana gelir. Çünkü, bu yolda akıl, bir şeyin hakikatini gerçekte olduğu gibi değil, kendince idrak ettiği gibi kavrar. Bu anlamda insan bilgisi "tasvvurat ve tasdikât" tan (kavramsal bilgi ve akıl yürütmeye dayalı bilgi) ibarettir. Yani, eşyanın 'suret'lerinin zihinde belirmesi (kavram) ve bu suretlerin, kavramların birbiriyle birleştirilmesi veya ayrıştırılmasıyla hükümler haline getirilmesi, önermelere dönüştürülmesidir. Bu şekliyle bir şey üzerine hüküm vermek, ancak o şeyi tasavvur etmeye bağlıdır. Halbuki bir takım metafiziki hakikatler vardır ki onlar tasavvur edilemezler. Bu durumda akıl tasavvur edemediği şeyler hakkında hüküm veremeyecektir. Dolayısıyla da bu saha akli tefekkürle bilinmeyecektir. İşte bu noktada ikinci yola, tanrısal ilhama (feyz-i Rabbani) ihtiyaç vardır. İnsan, aklının sınırları

²⁸⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s.162

ötesinde olan hakikatleri ancak iç dünyasındaki basiret gözü açıldığı zaman kavrayabilir. Bu da tanrısal ilhamla mümkündür.²⁸¹

Görüldüğü üzere İsmail Fenni bilginin kaynakları hususunda duyuları da aklı da kabul etmektedir. Ancak bu vasıtalarla elde edilecek bilginin eşyanın hakikatini, realitede olduğu gibi değil, sujenin kavradığı gibi yansıtacağını, tanrısal ilhama dayanan bilginin ise eşyanın asıl hakikatini bildireceğini, dolayısıyla da doğru bilginin tanrısal ilhamla mümkün olacağını belirtmektedir.

²⁸¹ İsmail Fenni, Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.35

Ö.FERİT KAM

3.3.1. Hayatı ve Eserleri

3.3.1.1. Hayatı

Ö.Ferit Kam 1864 yılında İstanbul'da doğdu. Babası askeri tabip Ahmet Muhtar Paşa, annesi de Fatma Fıtnat hanımdır. Tahsiline Beylerbeyi Rüştüyesi'nde başladı. Rüştüyeden mezun olduktan sonra babasının isteği üzerine tıbbiyeye girdi. Tıbbiyeye iki yıl devam etti ise de mizacına uygun bulmadığı için ayrılmak zorunda kaldı. Daha sonra hukuk mektebine kaydoldu. Ne var ki 1883 yılında babası vefat edince hukuk tahsilini de tamamlayamadı.

Babasının ölümü sebebiyle tahsilini yarıda bırakan Ferit Kam, Hariciye Nezareti tercüme odasında memur olarak çalışmaya başladı. Memuriyetle birlikte kendisini yetiştirmek amacıyla özel derslere de devam edip, Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Bu sıralarda Maarif Nezareti'nin açmış olduğu Fransızca öğretmenliği imtihanını kazanarak Beylerbeyi Rüştüyesi'ne Fransızca öğretmeni oldu (1888). Araştırma konularını edebiyat, din, felsefe ve tarih sahalarından

seçen Ferit Kam, medrese eğitiminin bir başka şekli olan cami derslerine de devam ederek Fatih Camii müderrislerinden Asım Efendi'den icazet-name aldı (1905).

1914 yılında Darülfünun Türk edebiyatı müderrisliğine atandı. Üç yıl bu görevi sürdürdü. 1917 yılında Süleymaniye Medresesi umumi felsefe tarihi müderrisliğine görevlendirildi. 1918'de de Darul-Hikmet'il İslamiye üyeliğine seçildi.

I. Dünya Savaşı sonrası mütareke döneminde yapılan üniversite reformunda, verdiği dersler programdan kaldırıldığı için açıkta kaldı. 1919'da Edebiyat Fakültesi ders programlarına "metinler şerhi" dersi konulunca yeniden üniversiteye döndü. 1922'de Ankara'da kurulan 'Tedkikat ve Telifat Heyeti' üyeliğine tayin edildi. Bu dönemde heyetin yayınları arasından bazı eserleri neşredildi. 1923'de Süleymaniye Medresesi'nde yeniden, felsefe tarihi dersleri okutmaya başladı. 1924'te bu medrese lağvedilince Darülfünun İran edebiyatı tarihi müderrisliğine tayin edildi. Dokuz yıl bu görevde kaldıktan sonra Darülfünun da lağvedilip yeni üniversiteler kurulunca kadro dışı bırakıldı (1933).

Ferit Kam'ın bundan sonraki hayatı yalnızlık ve üzüntü içerisinde geçer. İlmi araştırmalar ve fahri öğretmenliğe hasredilen on yıllık yalnızlık süresi 1943'te Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Dil Tarih Coğrafya Fakültesi İran edebiyatı profesörlüğüne atanıncaya kadar sürer. Ne var ki üzüntüyle geçen bu on yılın ardından getirildiği

göreve fazla devam edemez ve 1944 yılında vefat eder.²⁸²

3.3.1.2. Eserleri

1. Türrhat, İstanbul, 1303.
2. İran Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1327.
3. Farsça Şiirler, İstanbul, 1928.
4. İlm-i Ahlak, ankara, 1339/1341.
5. Dini, Felsefi Musahabeler, İstanbul, 1329.
6. Vahdet-i Vücut, İstanbul, 1331.
7. İlm-i Ma'bad'at-Tabia (çev.), İstanbul, 1341/1343.
8. Asar-ı Edebiye Tedkikat Dersleri, (yayınlanmamış).
9. Sabit ve Baki Hakkında İncelemeler (yayınlanmamış).
10. Felsefe Tarihi Ders Notları (yayınlanmamış).

Ferit Kam'ın bu eserlerinin yanısıra, bir çok dergide (Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Tercüman-ı Hakikat, Sırat-ı Müstakim, Sebi-

²⁸² S.Hayri Bolay, Ferit Kam, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988. ss. 7-17.

Agah Sırrı Levend, Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri, İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, 1946, ss. 13-46

lürreşad, Ceride-i İlmiye, Mahfil) yayınlanmış
telif ve tercüme makaleleri de vardır.²⁸³

3.3.2. Felsefeye Bakışı

Ferit Kam, felsefeyi Meşşai ekole mensup İslam filozoflarının kabul ettiği şekliyle değerlendirmektedir. Meşşailerde olduğu gibi,²⁸⁴ onun için de felsefe hakikatin araştırılmasıdır. Ancak, Ferit Kam, çok soyut olan bu tarifi muhtevasını şu şekilde belirlemektedir: Felsefi bir görüşün kabul edilebilirliğinin ölçüsü yalnızca konularının birbiriyle olan irtibat ve münasebetinin mükemmel olması, eksiklikten uzak bir mantıki silsile ihtiva etmesi değildir. Böyle bir anlayış, felsefeden hakikaktan başka bir şey beklemeyen ciddi akılların nezdinde katiyen ehemmiyeti haiz olamaz. Herhangi bir görüşün felsefi ünvanını hak edebilmesi için yalnızca mantığa uygun olması, mütenakız olmaması yeterli değildir. Çok önemli bir şart daha vardır ki o da realiyete uygun olmasıdır. Tecrübeleri ve tecrübelerden çıkarılan sonuçları, felsefenin dikkate alma zorunluluğu vardır.²⁸⁵

Ferit Kam için burada kastedilen, felsefenin tecrübe dairesinde mahsur kalması değil, fakat felsefenin ne kadar rasyonel ve mantıki olursa ol-

²⁸³ Bolay, a.g.e., ss.24-32

²⁸⁴ Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul, İst. Üni. Ed. Fakütesi Yay., 1987, s.17

²⁸⁵ Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s.46

sun realiteyle ilgili konularda iddialarını objektif olarak tasdik ve izaha mecbur olduğudur. Özellikle felsefe insani bir faaliyet olarak ortaya çıktığından, insanın tabi olduğu kanunları gözden uzak tutmamak ve bunlara uygun olmak zorundadır.²⁸⁶ Felsefenin nasıl olması gerektiği hususundaki bu yaklaşım, Aristocu "bilgi objesine uygunsa doğrudur" şeklindeki ontolojik mantık anlayışını²⁸⁷ yansıtmaktadır. Felsefe, tecrübelerle aykırı olmayacağı gibi insani vicdanı inkar ederek inançların yanlışlığına da hükmedemez. Onun bu husustaki fonksiyonu, insan tabiatında, insanın 'lazım-ı gayr-i müfarıkı' hükmünde olan ve zamana ve mekana tabi bulunmayan bir takım inançlar varsa onları dikkate almak ve bu inançların kaynağını ve genel kabul görmesinin sebeplerini izah etmektir. Haddizatında felsefenin vazifesi de budur.²⁸⁸

Netice itibariyle Ferit Kam, felsefeyi klasik tanımıyla, eşyanın hakikatini araştırmak şeklinde değerlendiriyor ise de felsefeyi felsefe için değil, bir yönüyle patristik bir yaklaşımla²⁸⁹ inançların hizmetinde, diğer bir yönüyle de ana-

²⁸⁶ Kam, a.g.e., s.47

²⁸⁷ Ernest von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, Çev. Macit Gökberk, İstanbul, İst. Üni. Ed. Fakültesi Yay. 1974, s.5

²⁸⁸ Kam, ag.e., s.48

²⁸⁹ A.Weber, Felsefe Tarihi, Çev.H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s.127

litik bir yaklaşımla²⁹⁰ bilimin hizmetinde fonksiyonel bir değer taşıyan bilgi türü olarak kabul etmektedir.

3.3.3. Varlık Anlayışı

3.3.3.1. Alem

Ferit Kam'a göre insan ne kadar kayıtsız olursa olsun, varlık nedir, varlığın hakikati nedir, şeklindeki soruları düşünmekten kendini alıkoymaz. Bu gibi sorular her zaman değilse bile ara sıra da olsa zihinleri meşgul edecektir. Varlık hakkındaki düşünceler esas itibarıyla iki noktada birleşmektedir: Sonlu varlık ve sonsuz varlık. Birincisi, daima değişen, zaman ve mekanla sınırlı, var olmak için başkasına muhtaç ve yok olmaya mahkum olan görünür alem, mümkün varlık. Diğeri de ezeli, ebedi, değişimden uzak ve bizatihi var olan mutlak varlık. Konuyla ilgili tartışma sonlu ve sonsuz varlığın birlikte nasıl mevcut olduğudur. Bazı düşünürler meseleyi çözmek için sonlu varlığı inkar ederek, sonsuzu asıl kabul edip sonluyu onunla izaha çalışmaktayken, bazıları da sonsuz varlığı inkar ederek, sonluyu asıl kabul edip, sonsuzu onunla izaha çalışmaktadırlar. Ne var ki sonlu olan varlığın inkarı aklen ve mantiken mümkün olmadığı gibi, sonsuz varlığın inkarı da mümkün değildir.

Varlık tarzlarından birini diğerine indirgeyen görüşlerin yanı sıra, her iki varlığı da müsta-

²⁹⁰ Şafak Ural, Pozitivist Felsefe, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s.28

kil birer asıl olarak değerdendiren anlayışlar da mevcuttur. Bir tarafta varlığı 'birliğe' indirgeyen anlayışlar, diğerd tarafta da 'düalite' ye.

Ferit Kam, sanki gizli bir ses insanın vicdanına "birlik aklın ve eşyanın en yüksek kanunudur" diye sesleniyor, diyerek varlık hususundaki kanaatinin ne yönde olduğunu belirtmekte²⁹¹ ve tasavvufi 'vahdet-i vücud' anlayışını benimseydiğini söylemektedir. Ona göre de varlık, hakikatte yalnızca Tanrı'dan ibarettir. Ancak, burada kastedilen, duyusal ve makul olan her şeyin Tanrı olduğu değil, onun isim ve sıfatlarının tecellileri olduğu ve onunla var olduğudur.²⁹² Duyusal alem, varlığı mümkün olan şeylerin, yani var olmak için bir başka varlığa muhtaç olan şeylerin, Tanrı'nın ilmindeki sabit hakikatlerinin (ayan-ı sabite), suretlerinden ibarettir.²⁹³

Ferit Kam'ın bu yaklaşımı, monist spiritüalist Leibniz'in, yalnız bir Tanrı vardır ve Tanrı her şeyin kaynağıdır, Tanrı yalnızca varlıkların kaynağı değil, mümkün olanın da kaynağıdır, çünkü Tanrı'nın bilgisi ilksiz gerçeklerin bölgesidir ve bu bilgi olmazsa imkan alanında gerçek hiçbir şey bulunamayacağı gibi, gerek var olan gerekse mümkün olan hiç bir şey mevcut olamaya-

²⁹¹ F.Kam, Vahdet-i Vücud, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, ss.6-11

²⁹² Kam, a.g.e., s.89

²⁹³ Kam, a.g.e., s.115

caktı²⁹⁴ şeklindeki yaklaşımını karşılamaktadır. Bu benzerlik bize Ferit Kam'ın da monist spiri-tüalist bir anlayışta olduğu kanaatini vermekte-dir.

Ferit Kam'a göre, alem denildiği zaman, feza boşluğunu dolduran semavi cisimler, yerküre ve üzerindeki şeyler, daha genel bir ifadeyle yer kaplama, şekil, sertlik, renk, koku, tat, vb., gibi birinci ve ikinci dereceden arazları ihtiva eden zi-hin dışındaki varlıklar, duyular alemi kastedil-mektedir. Ancak, bizim bu suretle varlığını kabul ettiğimiz şeylerin hakikatte (nefs'ül-emr) var ol-duklarından bahsedilebilir mi? Mesela, dogma-tizm (inadiye) çıkmış alemin vehim ve hayalden ibaret olduğunu söylemiş; solipsizm (indiye) gel-miş, varlık inanca -tasavvura- tabidir demiş; ag-nostisizm (laedriye) mutlak şüphe içine dalmış; idealizm (fikriyye) dış dünyanın varlığını inkar ederek, bunların hepsi bizim duyum ve idraki-mizle var olan zihni suretlerden başka bir şey de-ğildir, demiş. Özetle her felsefi meslek bir şey söylemiş, fakat meseleyi halledememiştir.

Ferit Kam için, filozoflar arasında münaka-şa konusu olan bu meselenin halli, İslam dü-şüncesindeki sufi ekolün 'vahdet-i vücud' öğreti-siyle mümkündür. Bu ekolün alem hakkındaki düşüncelerinin özeti "eşya kendi vücuduyla ma-dum vücud-ı Hakk ile mevcuttur" şeklindeki ifa-

294 G.W.Leibniz, Monadoloji, Çev. Suut Kemal Yet-kin, Ankara, Üniversite Basımevi, 1962. s.9

dedir.²⁹⁵ Sufilerin bu ifadelerini anlayabilmek için evvela 'zihin', 'hariç' ve 'nefs'ül-emr' kelimele-
rinin ne manaya geldiklerini izah etmek gerekir.

Ona göre 'zihin' insandaki müdrike kuvveti-
dir. Zihni varlık, yalnızca zihinde mevcut olup,
zihnin dışında varlığı olmayan şeylere denir. İn-
sanın varlığına bağlı olmaksızın, müstakil birer
varlık olarak var olan eşyanın her türlü akli iti-
bardan ayrı bir suretteki bizatihi varlıklarına da
'nefs'ül-emr' denir. 'Haric' in de iki manası vardır.
Zihinden hariç denilince bazen, idrak sahsının dı-
şında kalan soyut varlıklar kastedilir, bazen de
zihnin henüz idrak etmediği, ihatası mümkün
olan şeyler kastedilir. Alemde hiç bir şey zihinden
hariç değildir, fakat zihnin henüz ihata etmediği
pek çok şey vardır. Bunların böyle olmaları 'nefs-
'ül-emri' varlık olarak mevcut olmalarına mani
değildir. Mesela, Amerika kıtası keşfedilmeden
önce zihnin ihatası dışında, fakat 'nefs'ül-emr'
varlık olarak mevcut idi. Öyle olmasaydı keşfedi-
lemezdi. Çünkü zihnin ihatası dışında olmasına
rağmen zihinden hariç değildi. Bu misal bize 'zi-
hin', 'hariç' ve 'nefs'ül-emr' kelimelerinin manala-
rını ve aralarındaki farkı anlatmaktadır.²⁹⁶

Ferit Kam için bu noktadan, eşyanın harici
varlığı var mıdır, yok mudur meselesine bakı-
lınca, sufi ekolün "eşya kendi vücuduyla ma'dum,
vücut-ı Hakk ile mevcuttur" ifadeleri -hakikati

²⁹⁵ Ferit Kam, "Musahabe" Sıratımüstakim, C.5.,
No 130, 17 Şubat 1326, s.420

²⁹⁶ Kam, a.g.m., s.422

anlaşımak kaydıyla- meseleyi tamamen izah edecektir.²⁹⁷ Ona göre sufi ekolün öğretisini anlamak için idealizm doktrini bir basamak olabilir. Bundan kasıt idealizmin sufi öğretiyle aynı olduğu değildir. Çünkü o, bu iki ekolün varlık anlayışlarının tamamen farklı olduğu kanaatindedir. Ferit Kam'ın ifadeleriyle, sufiler alemin, harici eşyanın varlığını idealistler gibi inkar etmiyorlar. Yalnızca eşyanın bizatihi var olmadığını kabul ediyorlar. Yine onlar, idealistler gibi asıl varlığın zihni varlıklar olduğu iddiasında da değildirler. Onlar için asıl varlık yalnızca Tanrı olup, eşya ise onun isim ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir.²⁹⁸

'Vahdet-i vücud' doktrininin anlaşılmasına basamak olsun diye Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" sözünü ele alalım. Bu ifadenin zıddına göre düşünemeyen bir şeyin mevcut olması gerekir. Hakikaten durum bu şekildedir. Çünkü varlığın gerçek olması için varlığa şuurun katılması, eklenmesi zorunludur. İdraksiz varlık gerçek varlık olamaz. İdraki olmayan bir mevcut kendisine nispetle ma'dum (yok), müdirikeye nispetle de mevcuttur. Müdirekinin dışındaymış gibi kabul edilen eşya ancak idrake bağlı olarak var olabilir.

Yukarda eşyanın 'nefs'ül-emr' varlığına işaret edilmişti. Şimdiyse maddiyatı açısından

²⁹⁷ Kam, a.g.m., s.423

²⁹⁸ Ferit Kam, Vahdet-i Vücud, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s.161

alem, tabiattaki mevkii bilinen insanın yok olduğu farz olursa, yok olacak deniyor. Acaba bu bir çelişki değil midir? Ferit Kam'a göre işte bu soruyla birlikte hem hakikat ortaya çıkacak, hem de tavsavvufi 'vahdet-i vücud' anlayışının idealizmden farklı olduğu daha net anlaşılabacaktır.

Daha önce 'nefs'ül-emr' bir şeyin her türlü zihni itibardan ayrı olarak tahakkuk eden varlığıdır, denilmişti.²⁹⁹ Fakat eşyayı, onun özüne aitmiş gibi görünen arazlarından birer birer soyutlayarak tasavvur etmemiz gerekse acaba tasavvur edebilir miyiz ve tasavvur ettiğimiz o şey arazlarından soyutlanmadan önceki objektivitesiyle görünebilir mi? Ferit Kam açısından bu sorunun cevabı, ne biz o şeyi arazlarından soyutlayarak yine o şeymiş gibi tasavvur edebiliriz ne de o şey arazlarından soyutlanmış olarak bizce bilinen objektivitesiyle görünebilir. Durum böyle olunca eşyanın 'nefs'ül-emri' varlığı da ortadan kalkar. Ancak, buradaki 'nefs'ül-emri' varlık yukardaki felsefi tarif içinde geçerlidir. Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" sözü de bu durumu izah etmektedir. Geline bu noktadan hareket edildiğinde sufilerin "eşya kendi vücuduyla ma'dum, Hakk'ın vücuduyla mevcuttur" ifadelerindeki maksatları daha iyi anlaşılabacaktır.

Sufiler, eşyanın birinci ve ikinci derceden arazlarından soyutlanarak, Tanrı'nın ilmindeki görünüşlerine 'nefs'ül-emr' derler. onlara göre

²⁹⁹ Kam, "Musahabe" Sıratı müstakim, C. 5., No: 130, [17 Şubat 1326], s.423

'nefs'ül-emr' denildiği zaman onu itibari olarak arazlarla kayıt altına alırsak, derhal 'nefs'ül-emr' olmaktan çıkar, zihni bir suret haline gelir. 'Nefs'ül-emr'in asıl tarifi, eşyanın Tanrı'nın ilmindeki hakikatleridir, şeklindedir. Bu tarif de yukarıda yapıldığı haliyle felsefi değil, tasavvufidir. Bu manadaki 'nefs'ül-emr'in tasavvuru bizim idrakimizin sınırları dışındadır. Onun ne olduğunu, ne olması gerektiğini tasavvur edemeyiz. Demek ki 'nefs'ül-emr'i' varlığın eşyada tasavvuru bir akli faraziye'dir. Asıl 'nefs'ül-emr' ise eşyanın suretlerinin ve özelliklerinin bütünü'nü ihtiva eden, Tanrı'nın ilmindeki hakikatlerdir. İkinci dereceden arazların (renk, koku, vb.) bize rağmen varlıkları olmadığı gibi, eşyada bizatihiymiş gibi tasavvur edilen ve tabii olarak bir takım arazlardan ibaret olması gereken farazi 'nefs'ül-emr'in de Tanrı'ya rağmen varlığı yoktur. İşte bundan ötürü "eşya bizatihi ma'dum (yok), vücud-ı Hakk ile de mevcuttur."³⁰⁰

Eşyanın müdrikeye bağlı olarak mevcut olduğunu kabul etsek, bilimsel açıdan bu yanlışlanacaktır. Eşyayı harici varlık olarak kabul etsek, bir çok değil, belki bütün arazların bizimle var olması da buna mani olacaktır. Şu halde ne yapmalı? Eşyaya harici varlık mı demeli, yoksa zihni varlık mı? Ferit Kam için bu soruya felsefi açıdan cevap vermeye çalışmak "peştemal ile tesettüre girme misaline nazire yapmak" demektir. Çünkü eşyanın hakikati hem zihinden, hem de zihnin kavrama gücünün sınırlarından ötededir. Bu ha-

³⁰⁰ Kam, a.g.m., s. 424

kikatlerin teminatı ne insanın zihnidir ne de eşyanın bizatihi kendisidir. İnsanın zihni olamaz, çünkü eşyanın varlığının insanın varlığından çok önce olduğu bilimsel olarak ispatlanmıştır. Eşyanın bizatihi kendisi de olamaz, çünkü eşyada görünen arazların varlığı zihne yani idrake bağlıdır. O halde eşyanın hakikatlerinin teminatı bunların dışında ve muteal olan bir idrak olmalıdır ki o da Tanrı'dır. Harici eşyanın bu şekildeki varlığı, varlıklarının kendilerinden -bizatihi- olmayıp, Tanrı'ya nispetle olduğunu ispat eder.

Bunu daha iyi anlayabilmek için yine eşyanın ikinci dereceden arazlarına bakalım. Eşyanın ikinci dereceden olan arazları onların özüne aitmiş gibi görüldüğünden, ilk anda hakikaten öyle olduğuna hükmederiz. Fakat meseleyi tedkik ettiğimizde onların eşyada değil, bizde, zihnimizde olduğunu, varlıklarının bize bağlı olduğunu anlarız. Her ne kadar ikinci dereceden arazların varlığı müdrikeye (zihne) bağlı ise de müdrike arazlardan farklıdır da. Mesela, biz eşyadaki sarı, kırmızı, vb., renkleri görürüz, fakat bu renkleri idrak eden kuvvet ne sarıdır ne de kırmızı. Aynı şekilde eşyadaki sertliği veya yumuşaklığı idrak ederiz, fakat bu arazları da idrak eden kuvvet, ne katıdır ne de yumuşak. Bu arazların hepsi eşyadaki istidada göre kendilerinde tezahür eder. O istidadı tezahür ettiren kuvvet de bizdeki müdrikdir.

İşte, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının, 'a'yan-ı sabite'deki tecellileri de -kıyas-ı maal farık- buna benzetilebilir. Bu hakikat anlaşıldıktan sonra denilebilir ki Tanrı'nın tecellilerinin "ayan-ı sa-

bite"deki daimiliğini harici eşya için "nefs'ül-emri" varlık suretinde tahayyül etmek insan açısından zorunlu ise de aslında eşyada ne "nefs'ül-emri" varlık vardır ne de birinci ve ikinci dereceden arazlar. Bunların hepsi Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir.

Sonuç olarak alemin, harici eşyanın, biza-tihi varlığına aklen imkan yoktur. Bunların varlıkları zorunlu olarak bir idrake bağlıdır. Ancak, eşyanın varlığının idrak sahibi olan insanın varlığından önce olduğu da bilimsel olarak ispatlandığına göre, onların bir başka idrak sahibi olan varlığa (Tanrı) bağlı olarak var olduklarını kabul etmek de bizim için zorunludur. İşte bunun ifadesi olarak "eşya kendi zatı itibariyle ma'dum, Tanrı'ya nispetle de mevcuttur" denilmektedir.³⁰¹ Ferit Kam'a göre insan bu hakikate vakıf olduktan sonra kendisinin de kiminle kaim, kiminle mevcut olduğunu anlayacaktır. Apaçık olan kendi varlığını nasıl delilsiz, ispatsız kati bir hükümle kabul ediyorsa, varlığının menşeyini de öylece delilsiz, ispatsız bir şekilde kabul edecektir.³⁰²

Ferit Kam'ın varlığı idrake bağlayan yaklaşımı, Berkeley'in (1685-1735) "var olmak, idrak etmek yahut idrak edilmiş olmaktır"³⁰³ şeklin-

³⁰¹ Kam, a.g.m., s. 425

³⁰² Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratımustakim Matbaası, 1329, s. 194

³⁰³ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 252

deki yaklaşımını aynen yansıtmaktadır. Ancak, Ferit Kam'ın bu anlayışı yalnızca epistemolojiktir. Berkeley'de olduğu gibi immateryalizmi ifade etmez. Çünkü o (varlığı ideaya, düşünceye ya da idrake indirgeyen) idealizmin ontoloji anlayışını kabul etmemektedir. İlerde de bahsedileceği üzere o, eşyanın aslının düşünce ya da idrakten değil, ruhi asıldan ibaret olduğunu kabul etmektedir.

Ferit Kam, sufi ekolün "vahdet-i vücud" doktrininin idealizm gibi panteizm ve sudur (emanetion) doktrinlerinden farklı olduğunu da belirtmektedir. Ona göre tasavvufi "vahdet-i vücud" ile felsefi panteizm arasındaki yegane benzerlik varlığın birliğini kabul etmekten ibaret şekli bir benzerliktir.³⁰⁴ Panteizmin inceltilmiş bir hali olan 'sudur' anlayışı için de aynı şey söz konusudur.³⁰⁵ Sufiler 'Tanrı'dan başka varlık yoktur' derken, bununla mevcut olan her şey Tanrı'dır, sözünü kastetmiyorlar.³⁰⁶ Ayrıca kastedilen Tanrı ve alemin (eşyanın) birliği de değildir. Çünkü onlara göre varlık (vücud) kavramı yalnızca bizatihi var olan varlığa izafe edilebilir ki o da Tanrı'dan başkası değildir. 'Varlık birdir' ifadesinin manası da bundan ibarettir. "Tanrı Tanrı'dır, eşya eşyadır."³⁰⁷ Burada eşyadan nef-

³⁰⁴ F. Kam, Vahdet-i Vücud, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. 63

³⁰⁵ Kam, a.g.e., s. 37 ve s. 110

³⁰⁶ Kam, a.g.e., s. 115

³⁰⁷ Kam, a.g.e., s. 101

yedilmek istenen varlık, Tanrı'dan bağımsız ve eşyada bizatihiymiş gibi sanılan varlıktır.³⁰⁸ Gerçek makul olsun, gerekse duyusal, mevcut olan her varlığa varlık fikrini izafe eden Tanrı'dır.³⁰⁹ İşte bu manada 'varlık birdir', birden fazla değildir ve o da Tanrı'nın varığıdır. Varlık her ne kadar 'bir' ise de o varlığın zahiri ve batını vardır. Batını bir nurdur ki alemin ruhudur. Alemde görülen şeyler de bu nurun tezahürleridir.³¹⁰

Ferit Kam'ın, alemdeki her şeyin aslının, alemin ruhu demek olan nurdan ibaret olduğu görüşüyle Leibniz'in eşya esas itibariyle gayri maddi asıldandır.³¹¹ anlayışı arasındaki benzerlik çok açıktır. Bu benzerliği Ferit Kam şu ifadelerle vurgulamakta ve monist spiritüalist anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır: Görünür eşyanın varlığı ve mahiyeti hususunda Leibniz'in doktrini düşüncenin yüksek bir derecesidir. Yer kaplama ve hareketin ötesinde bulunan hakikat, duyusal faaliyetlerin ve idrakin merkezi olan, Leibniz'in 'monad' dediği ruhani birliktir. "Monad" anlayışı, bizim, eşyaya objektif bir varlık izafe edebilmemiz ve alem hakkında çelişik olmayan bir düşünceye sahip olmamız için yegane çare olduğu gibi, madde ve ruhun birbirine irca edilmesi mümkün olmayan ikiliğini ortadan kaldırmak ve

³⁰⁸ Kam, a.g.e., s. 123

³⁰⁹ Kam, a.g.e., s. 125

³¹⁰ Kam, a.g.e., s. 81

³¹¹ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 223

bütün eşyayı ruhun birliğine irca etmek suretiyle aklımızı da tatmin etmektedir.³¹²

Ferit Kam'a göre, hakikatte 'şey-i vahid' olan varlığın, bilgi açısından beş mertebe halinde telakkisi zorunludur. Bu zorunluluk ortadan kalktığında farklı mertebeler de ortadan kalkar. Varlığın mertebeleri şunlardır:

1. Mutlak gayb (bilinemeyen) mertebesi olan Tanrı'nın özü.

2. Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tafsilatlı olarak belirttiği mertebe.

3. Basit ve mücerret varlıklar mertebesi, ruhani mertebe. Bu mertebe eşyanın suretlerinden her biri birer basit cevher olarak tezahür eder.³¹³ Tanrı, her şeyi ruh vasıtasıyla görünür (izhar) hale getirir. Yaratma da (halk) bundan ibarettir.³¹⁴ Yaratılmış olan her şey ruhun neticesi olduğundan ruh ile cisim arasında cevheri bir farklılık yoktur.³¹⁵

³¹² Emil Boırac, İlm-i Ma'bad'at-Tabia, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s. 53

³¹³ A. Avni Konuk, Füsüs'ul Hikem Tercüme ve Şerhi I., Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, Dergah Yay., 1987, s. 24

³¹⁴ Konuk, a.g.e., s. 26

³¹⁵ Konuk, a.g.e., s. 25

4. Latif, fakat mürekkep varlıklar mertebesi (misal mertebesi).

5. Cismani varlıklardan müteşekkil olan mertebe, duyusal alem.³¹⁶

Varlığın bu şekilde bölümlenmesi Ferit Kam için ontolojik suduru (emanetion) ifade etmediği gibi panteizmin her hangi bir türünü de ifade etmez. Yalnızca 'şey-i vahid' olan varlığın epistemolojik izahı açısından yapılan bir bölümlenmeyi ifade eder. Zaten sufi ekolün "Tanrı Tanrı'dır, eşya eşya" aksiyomları da bu farkı sergilemektedir.

Varlığın yukardaki şekliyle izahında dikkatimizi çeken husus, her şeyin ruhun neticesi olarak görülmesi ve yaratmanın, ruh vasıtasıyla eşyanın görünür kılınması anlamında kullanılmasıdır. Bu izahın da monist spiritüalizmi ifade ettiği açıktır.

3.3.2. Tanrı

Ferit Kam, akıllı, şuurlu olan insanın kendi varlığından hareketle, akıl yürütmek suretiyle Tanrı'nın varlığını çıkarabileceği kanaatindedir.³¹⁷ Ona göre insanın da eşyanın da varlıkları bizatihi olmayıp, mümkün olan varlıklardır.

³¹⁶ Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. 116

³¹⁷ Ferit Kam, "Mevize" Sebilürreşad, C. 18, No 454 (16 Rebiülahir 1338) ss. 139-140

Mümkün olan varlıkların ise imkan derecesinden fiil (gerçek) derecesine yükselmeleri, bir müessirin varlığını zorunlu kılar. Çünkü dışardan bir tesir olmadıkça herhangi bir mümkünün (bilkuvve varlığın) fiili varlık derecesine çıkması aklen mümtenidir.³¹⁸ Mümkün olup da fiil derecesinde mevcut olan şeylerin varlıkları, onları imkan derecesinden bu dereceye çıkaran bir dış tesire delalet etmektedir ki o da varlığı zorunlu olan Tanrı'dır.

Ayrıca alemde görülen şeylerde, noksanlıktan mükemmelliğe doğru bir tekamülün olduğu da inkar edilemez. Fakat, mükemmel olmayan bir şeyin kendinden daha mükemmel bir şeyi vücuda getirmesine de imkan yoktur. Dolayısıyla eşyayı meydana getiren unsurların tertibinden doğan tekamül silsilesinin madde ile alakası olmayan, şuurlu bir kuvvetin eseri olması lazım geldiği gerçeği kendiliğinden ortaya çıkar. İşte o kuvvet de zorunlu varlık (vacib'ul-vücut) olan Tanrı'dır.³¹⁹

Ferit Kam'a göre tekamül kuvvetini, eşyayı meydana getiren unsurlarda mündemiç olarak düşünmek, dimağda tecelli eden idraki, dimağı meydana getiren cüzlerde görmek gibi bir gara-

³¹⁸ Ferit Kam, "Musahabe" Sıratımüstakim. C. 5. No 130 (17 Şubat 1326) s. 423

³¹⁹ Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratımüstakim Matbaası, 1329, s. 84

beti içerir. Yine, kuvveti, maddenin bir özelliği olarak farz etmek, onu kuvvet olmaktan çıkarıp, madde gibi atıl kılmaktır. Çünkü madde kendi kendisini noksanlıktan mükemmelliğe doğru sevk edemez. Bir saatin makinasını oluşturan madeni parçalarda o makinayı oluşturacak kabiliyet ne ise unsurların zerrelelerindeki mürekkep ve mükemmel varlıklar meydana getirecek kabiliyet de o kadardır.³²⁰ Mesela, demir madeninin milyonlarca yıl geçse de saat haline gelmesi nasıl mümkün değilse eşyayı meydana getiren unsurların da onlara dışardan tesir eden bir kuvvet olmadıkça, kendilerini tekamüle sevk ile mürekkep ve mükemmel varlıklar meydana getirmeleri mümkün değildir. Unsurlar, cisimlerden başlayarak idrak, şuur derecesine kadar yükselen her şeyi oluşturdıklarına göre, onları bu dereceye kadar yükseltecek, dışardan etki eden bir kuvvetin varlığı zorunludur. Aynı şekilde o kuvvetin kendisinde mükemmelliğin varlığının kabul edilebilmesi için de bir başka kuvvete ihtiyacının olmaması gerekir. Çünkü bir başka kuvvete ihtiyacı-nın olması, mükemmelliği haiz olmasına manidir. Alemde görülen tekamülü meydana getiren kuvvet ve tasarruf bizatihi olmasaydı, maddedeki, harici kuvvete duyulan ihtiyaç onda da görülecek ve bu takdirde de alemde görülen tekamül fiile çıkamayacak ve kuvve halinde kalacaktı. Kuvvetler silsilesinin sonsuza dek uzatılması (teselsül), aklen ve mantıken mümkün olmadığından, silsilenin zorunlu olarak bir noktada durması gerekir ki işte o da mükemmel ve mutlak olan tek kuvvet yani

³²⁰ Kam, a.g.e., s. 85

Tanrı'dır. Haddizatında, bir zorunlu varlık (vacib'ül-vücud) bulunmasaydı mümkün olan bu alemin varlığını yokluğuna tercih edecek bir varlığın yokluğu sebebiyle alem var olmazdı.³²¹

Varlığı mümkün olan bu alemin mevcudiyeti için bir müessir kabul etmek, sayılar silsilesindeki 'bir'in (1) kabulü gibi zorunludur. Bir'i kabul etmedikçe sayıların tayınine nasıl aklen imkan olmazsa, zorunlu varlığı (vacib'ül-vücud) kabul etmedikçe de mümkün varlığın gerçekleşmesine öylece imkan olmaz.³²²

Varlık adı altında bildiğimiz bu mümkün olan şeylerin dışında ve onlara etki eden kuvvetin mahiyeti, hakikati nedir? Ferit Kam'a göre bu sorunun cevabı, düşüncenin hakikatine nüfuz edemediği Tanrı'dır, olacaktır. Tanrı'nın ise hakikatini bilmek değil, sadece varlığını tasdik etmek mümkündür.³²³ Anadan doğma körlük renklerin idrakine mani olduğu gibi insandaki kavrama gücünün yetersizliği de Tanrı'nın hakikatinin idrakine manidir. Çünkü Tanrı, onun hakikatini kavrayabilecek gücü insanın dimağına koymamıştır.³²⁴

³²¹ Kam, a.g.e., s. 86

³²² Kam, a.g.e., s. 87

³²³ Kam, a.g.e., s. 88

³²⁴ Kam, a.g.e., s. 89

Ferit Kam, 'hitabi' (retorik) bir değer taşıdığını belirtmekle birlikte, felsefe ve kalam kitaplarında geçen Tanrı ile ilgili delillerden de bahsetmektedir:

1. Fiziki alemden çıkarılan deliller. 2. Akla dayanan metafiziki deliller. 3. İnsanın tabiatından çıkarılan manevi deliller.

Fiziki Deliller:

a) İmkan delili: Fiziki alemin varlığı mümkün olan bu alem, mevcut olmayabilirdi. Mümkün olan alemin yokluğunu tasavvur etmek de mümkündür. Bu tasavvur çelişik değildir. Şu halde alem (lizatihi), kendi kendine, kendiliğinden mevcut değildir (Lizatihi), kendi kendine mevcut olmayan her şey de (ligayrihi), varlığı başkasına bağlı olarak mevcuttur.³²⁵ Bu da demektir ki alem başka bir varlığın eseridir. Lizatihi, kendi kendine var olan bu varlık da 'vacib'ül-vücud' olan Tanrı'dır.

b) Hareket Delili: Maddenin hareket halinde olduğu görülmektedir. Her hareketin de bir başlangıcı vardır. Bu hareketin teselsül halinde devamı mümkün değildir. Belli bir noktada durması zorunludur. Bu da demektir ki maddeyi harekete geçiren bir illet (sebepe) vardır. O da Tanrı'dır. Maddenin özü gereği atıl olması,

³²⁵ Emil Boirac, İlm-i Ma'bad'at-Tabia, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s. 82

realitede ise hareket etmesi onu hareket ettiren bir illetin var olduğunu gösterir.³²⁶

c) Gayelilik delili: Alemde, tabiatta bir düzenin, belli gayelere göre cereyan eden faaliyetlerin mevcudiyetine şahit oluyoruz. Her türlü düzen ve gaye de tabii ki bilgi ve hikmet sahibi bir illetin eseridir. Demek ki alem bilgi ve hikmet sahibi olan bir illetin eseridir, o da Tanrı'dır.³²⁷

Metafiziki deliller:

a) Ezeli ve ebedi hakikatler delili: İnsan açısından, akli, matematiki ve ahlaki bir takım değişmez hakikatlerin var olduğu inkar edilemez. Bu hakikatler, kendilerini tasavvur eden insandan bağımsızdırlar, şayet bu hakikatlerin varlığı sadece mümkündür denirse hakiki varlıkları yok manasına gelir ki bu da onlara isnat edilen değişmezlikle, ezeli ve ebedilikle çelişir. Dolayısıyla bu hakikatlerin ezeli ve ebedi bir ilimde mevcut olmaları zorunludur. Bu ezeli ve ebedi ilmin sahibi de ezeli ve ebedi varlık olan Tanrı'dır.

b) Sonsuz varlık tasavvuru delili: Descartes tarafından ortaya konulan bu delile göre, insan zihninde sonsuz (namütenahi) olan bir varlık tasavvuru vardır. Bu tasavvurun bir illeti olmak zorundadır. Bu tasavvur, sınırlı olan zihnimizin bir ürünü olamayacağı gibi her yönüyle sınırlılığını müşahade ettiğimiz duyusal şeylerden de gele-

³²⁶ Boırac, a.g.e., s. 85

³²⁷ Boırac, a.g.e., s. 86

mez. Şu halde sonsuz olan bu tasavvurun bize bir sonsuz varlıktan gelmesi gerekir. O varlık da Tanrı'dır.³²⁸

c) Varlık (ontoloji) delili: St. Anselmus ve daha sonra da Descartes tarafından ileri sürülen bu delile göre, Tanrı, mutlak surette kendisinden daha mükemmeli tasavur edilemeyen varlıktır. Tanrı'nın hakikatte (realitede) değil de sadece zihinde mevcudiyeti farz edilecek olursa onun tam manasıyla mükemmel olmadığı kabul edilmiş olur. Çünkü hem zihinde hem de hakikatte mevcut olan bir mükemmel varlık tasavvur etmek mümkündür. Tanrı'dan daha mükemmel bir varlık tasavvur edilemeyeceğine göre Tanrı hakikaten mevcuttur.³²⁹

Manevi deliller:

a) Genel kabul delili: Tarihin her devrinde insanlar, Tanrı'nın varlığına inanmışlardır. Bu kadar genel olan bir inanç yanlış olamaz. O halde Tanrı hakikaten mevcuttur.

b) Ruhi melekeler delili: İnsan tabiatı gereği daima iyilik, güzellik ve adalete müştaktır. İyilik, güzellik ve adalet arzularının daimi bir illetinin bulunması zorunludur. İşte bu illet de mutlak iyi, mutlak güzel ve mutlak adil olan Tanrı'dır.

c) Ahlaki mesuliyet delili: Mesuliyet düşüncesi, özü itibariyle vicdanımızda irademizin en

³²⁸ Boırac, a.g.e., s. 91

³²⁹ Boırac, a.g.e., s. 93

yüksek kanunu olan "iyilik" düşüncesine bağlıdır. Böyle bir kanunun varlığının yegane sebebi, mutlak adil olan varlığın kendi mahiyetiyle bizim mahiyetimiz arasındaki ilgiden ötürü, bize kendisini gaye olmak üzere sunan mutlak iyiliğin mevcudiyetidir.³³⁰

Ferit Kam'a göre 'faziletin şartı şüphe olduğu için' bu delillerin hiçbirisi tam bir kesinlik ifade etmemektedir. Çünkü hiçbir akli, mantıki delil, manevi hakikatlerin varlığını matematiki ispat derecesinde ispatlayamaz. Bu hususta delillerin tutarlılığından, mükemmelliğinden çok insanın kabiliyeti (tercihi) önemlidir. Felsefe ve kelam kitapları Tanrı'yı ispatlamaya çalışan delillerle dopdolu olduğu halde onu inkar eden binlerce insan vardır. Aynı şekilde onların bu inkarları da ispat konusu olan delilleri hükümsüz hale getirmemektedir.³³¹

Ferit Kam'ın, Tanrı teorik olarak, matematiki ispat derecesinde ispatlanamaz şeklindeki yaklaşımı; bize, rasyonel olarak Tanrı'nın varlığını da yokluğunu da ispatlamak mümkün değildir, diyen Alman filozofu Kant'ı³³² hatırlatmaktadır. Her iki düşünür için de bu konularda teori-

³³⁰ Boirac, a.g.e., s. 97

³³¹ Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. 61

³³² Frederick Copleston, Felsefe Tarihi, C. 6, Bölüm 2. Kant, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay. 1989, s. 168

den ziyade pratik, değer taşımaktadır. Ancak, bu düşünce Kant'tan asırlarca önce M. İbn'ül-Arabi'de (1165-1243) görülmekte olup "vahdet-i vücud" öğretisine mensup herkes gibi, Ferit Kam'ın bu husustaki düşünceleri de M. İbn'ül-Arabi'den mülhemdir. M. İbn'ül-Arabi'ye göre, bazı filozoflar ve bu arada Ebu Hamid (Gazalî) Tanrının akılla ispatlanabileceğini söylemektedirler ki bu yanlış- tır. Çünkü Tanrı'yı bilmek için onun tecellilerini bilmek gerekir. Tanrı'yı bilmek onun isim ve sıfatlarının cem'ini bilmek olduğundan, bunun yolu isim ve sıfatların müşahade ve zuhur sahası olan alemi ve ondaki şeyleri ve insanı bilmekten geçer. Bunlardan hareket edilmezse salt akıl ile Tanrı bilinemez.³³³

3.3.3.3. Ruh

Ferit Kam, Tanrı konusunda olduğu gibi, ruh konusunda da ruhun hakikatinin değil, sadece varlığının tezahürlerinin bilinebileceği kanaatindedir. Ona göre mevcudatta daima tecelli eden hakikat ruhtur. Fakat, onun mahiyetini kavramak mümkün değildir. Ruh konusundaki araştırmalar, bir şeyin kendisi değil de gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar gibidir. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar, o şeyin mahiyeti hakkında nasıl doğru bilgi veremezse ruhun tezahürleri hakkında yapılan araştırmalar da onun mahiyeti hakkında doğru bilgi veremez. Ancak, ruhun hakikati anlaşılamıyor diye varlığını inkar etmek de doğru değildir.

³³³ Muhyiddin-i Arabi, Fusus ül-Hikem, Çev. Nuri Gencosman, İstanbul, M.E.B. Yay. 1992, s. 80

Materyalistler ruh konusunda inkar yolunu seçmişler, fakat onların bu husustaki bilgileri ve iddiaları çok yüzeyseldir. Eşyada fenomenden başka bir şey görmeyen insanlar gibi materyalistler de eşyada tecelli eden hakikatin ruh olduğunu göremiyorlar. Ruh, kuvvet (enerji) manasında kullanarak, madde ve kuvvetin de ayrı ayrı şeyler değil de tek bir şeyden ibaret olduğunu ispatlamaya çalışıyorlar. Materyalistlerin konuyla ilgili olarak ileri sürdükleri delillerden en önemlisi şudur: İnsandaki akıl, şuur, ruh denilen şeyler, dimanın (beynin) yapısıyla alakalıdır. Beyin, fizyolojik açıdan ne kadar mükemmel olursa akıl, şuur, ruh denilen şeyler de o kadar mükemmel olur. Bundan da anlaşılacağı gibi akıl, şuur, ruh denilen şeyler maddi bir organ olan beynin faaliyetlerinin sonucundan, bizatihi var olmayan fonksiyonlarından başka bir şey değildir.

Materyalistlerin ruh ve beyin arasında kurdukları bu ilişki esasta doğru ise de bundan ruhun varlığının inkarı çıkarılamaz. Beyin ne kadar mükemmel olursa akıl, şuur, ruh da o kadar mükemmel olur, fakat bu şekilde kurulan nispet ruhun yokluğuna delil değildir. Bu durum, beynin, ruhun fonksiyonları, tecellileri için iyi bir mahal, iyi bir vasıta olup olmamasıyla alakalıdır. Ruh ile beyin arasındaki münasebet, onların çıkarımında olduğu gibi ikisinin tek bir şey olduğuna delil olamaz.³³⁴ Mesela, mükemmel derecede pi-

³³⁴ Ferit Kam, "Musahabe", Sıratı müstakim, c. 4. No: 93, (Haziran 1326) ss. 256-262

yano çalan bir adamı, telleri kırık, akordu bozuk bir piyanonun başına oturtalım. Elbette ki güzel bir müzik ortaya çıkaramaz. İşte ruh ile beyin arasındaki münasebet de tıpkı böyledir. Ruhun beyindeki tasarrufu, beynin haiz olduğu istidada göredir. Bu münasebetten ötürü ikisinin tek bir şey olduğuna hükmedilemez.³³⁵

Ruhun varlığı hakkında ileri sürülen deliller de şunlardır: 1. Ruhun 'bir'liğinden çıkarılan delil: Duygu, düşünce ve iradenin merkezi olan benlik, "bir", "basit" ve "bölünmez" bir yapıdadır. Şayet benliğin birliği olmasaydı, duygu, düşünce ve irade mümkün olamazdı. Beden ve onun bir parçası olan beyin, mürekkep bir yapıda olduğundan duygu, düşünce ve iradenin merkezi olamaz. Çünkü her psikolojik hal, duyumların çokluğunun veya tasavvurların çeşitliliğinin, şuurun birliğine irca edilmesinden ibarettir. Bu birliği sağlayan merkez eğer cüzlerden (parçalardan) mürekkep olsaydı, çokluğun veya çeşitliliğin birliğe ircaı da mümkün olamazdı. Dolayısıyla şuur halleri de gerçekleşemezdi. Demek ki bu birliği sağlayan merkez beyin değil, onu vasıta olarak kullanan, bir, basit ve bölünemez olan bir şeydir ki o da ruhtur.³³⁶

³³⁵ Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratı müstakim Matbaası, 1329, s. 109

³³⁶ Emil Boırac, İlm-i Ma'bad'at-Tabia, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s. 63

2. Ayniyet delili: İnsan zihnen ve beden en daima değişime uğrasa da idrakin merkezi hep kendi kendinin aynı kalmaktadır. Çünkü 'benlik' bugünkünün aynıdır ve gelecekte de öyle kalacaktır. Hafıza bu ayniyeti ispat etmektedir. Şayet bu ayniyet mevcut olmasaydı, insanlar için ahlaki mesuliyet de olmazdı. Bu ayniyet bedensel olmadığına göre, bunu sağlayan cismani olmayan ruhtan başkası değildir.³³⁷

3. Ruhun bizatihi ve iradi faaliyetlerinden çıkarılan delil: İnsanda mekanik olmayıp, iradi olarak faaliyette bulunma melekesi olduğu ve onun buna dayanarak eylemlerde bulunduğu şüphesizdir. Bilimin, sanatın ve ahlakın mevcudiyeti bunu ispat etmektedir. Beden cismani olduğuna göre, onun ataleti ve bizatihi hareket edemeyeceği açıktır. İnsan eğer bu cismani bedene irca edilirse bir otomat olduğu iddia edilmiş olur ki bu doğru değildir. İnsanda bedene tabi olmaksızın faaliyet gösteren ve iradi fiilleri ortaya koyan gayri cismani bir cevher vardır. O da ruhtur.³³⁸ Ruh için yer kaplama ve bölünme olmadığı gibi bedenle birlikte ölüm de yoktur.³³⁹

Ferit Kam, Tanrı'nın varlığının ispatı hususunda ileri sürülen delilleri çok değerli bulmadığı

³³⁷ Boırac, a.g.e., s. 65

³³⁸ Boırac, a.g.e., s. 68

³³⁹ Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratımüstakim Matbaası, 1329, s. 110

gibi ruh konusunda ileri sürülen delilleri de fazla değerli bulmaz. Çünkü, o, bu gibi metafiziki konularda, daha öncede belirtildiği üzere akli, mantıki temellendirmeleri tam bir matematiki ispat derecesinde görmemekte, rölatif bir yaklaşımla teorik ispatlardan çok kişinin tercihini değerli kabul etmektedir.

3.3.4. Bilgi Anlayışı

Ferit Kam'a göre, evvela şurası bilinmelidir ki insan, insan olması hasebiyle, din kaydı olmaksızın, hakikati idrak ve araştırma kabiliyetinde olan bir varlıktır. İster herhangi bir dine mensup olsun, isterse vicdanında din namına hiçbir fikir bulunmasın, insan, tabiatı icabı hakikate aşık olduğundan daima onun arkasından koşar. Fakat, insandan maksat hayatın gayesinin hayvani zevklerin tatmininden ibaret olduğunu zanneden kimseler değildir.³⁴⁰

Hakikatin bilgisine ulaşmak için iki yol vardır. Bunlardan biri his ve akıl yolu diğeri de keşf ve şuhud yoludur. His ve akıl yolu düşünebilen herkes için açıktır. Keşf ve şuhud yoluna gelince, o yalnızca kendine mahsus bir usulle, bütün bilgi mertebelerini aşarak tanrısal ilhama mazhar olanlar içindir. Keşf ve şuhud yolu aşk yoluna benzer. Herkes aşk ile aşkın hallerinden bahsedebilir, fakat aşkı ancak aşık olanlar bilir. Keşf ve şuhud da böyledir. O mertebeye ulaşmayanlar

³⁴⁰ Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. 60

onun nasıl olduğunu bilemezler.³⁴¹ His ve akıl, hakikatin ismini, keşf ve şuhud ise bizzat kendisini gösterir.³⁴²

Ferit Kam, bilgide bu iki kaynak ayrımını yaparken, his ve akıllı daha çok fiziki sahaya, keşf ve şuhudu ise metafiziki sahaya hasretmektedir. Onun fiziki sahanın bilgisi için düşündüğü yol, İngiliz filozofu, J. Locke'u (1694-1765) hatırlatırken, metafiziki saha için düşündüğü yol da Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinos'u (204-269)³⁴³ hatırlatmaktadır. Locke'ta olduğu gibi³⁴⁴ Ferit Kam'a göre de ruh sade bir levha gibidir. Bedene taalluk ettikten sonra eşyanın suretleri duyular yoluyla onda gerçekleşirler. Bu vasıtaıyla ruh, dış dünyanın varlığından haberdar olur.³⁴⁵ İnsan dış dünyayla olan bağlantısını duyular vasıtasıyla kuruyor ise de duyuların yanıltıcı olduğu da bir gerçektir. Duyularla elde edilen bilgilerin sağlamasını yapan akıldır. Eğer biz duyularla elde ettiğimiz bilgileri akıl süzgecinden geçirmezsek Güneşi gökte duran küçük bir tepsi zannedebiliriz. Güneşi gökte mevcut olan haliyle değil de bize

³⁴¹ Kam, a.g.e., s. 62

³⁴² Kam, a.g.e., s. 63

³⁴³ Kamıran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yay., 1987, s. 127

³⁴⁴ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 241

³⁴⁵ Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratırmüstakim Matbaası, 1329, s. 110

görünen haliyle algılayan gözlerimizdir, fakat onun Dünyadan kat kat büyük olduğunu bize bildiren de aklımızdır. Bilgi hususunda yalnızca duyularla yetinecek olursak hatadan kurtulamayız. Onun için duyular akıl süzgecinden geçirilmelidir.³⁴⁶

Duyular nasıl ki tam bir doğrulukla bilgi sağlamada yeterli değilse akıl da öyledir. Özellikle metafiziki hususlarda, hata akıl için kaçınılmazdır.³⁴⁷ Kıyasla, akıl yürütmeyeyle hakikatin kaçınıcı katına çıkılırsa o kat hakikatin sonuymuş gibi zannedilir, fakat hakikat bu zannın çok ötesindedir.³⁴⁸ Akıl, duysal olmayan manevi sahayı idrakten aciz olup, bu sahada doğru bilgi iddiasında bulunamaz. Çünkü, akıl duyularla sınırlıdır. Mesela, beş duyudan biri olan gözümüz, olmazsa görünür alem bizim için yok hükmüne geçer. Halbuki biz görmesek de görünür alem mevcuttur. Anadan doğma kör bir insan renkleri bilemiyor diye renkler yok olmadığı gibi, akılla kavranamıyor diye de metafiziki saha yok olmaz.³⁴⁹ Metafiziki sahayı bilmek, ancak keşf ve şuhud ile mümkün olabilir, fakat bu yol da herkese açık değildir.

³⁴⁶ Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. 136

³⁴⁷ Ferit Kam, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul, Sıratımüstakim Matbaası, 1329, s. 27

³⁴⁸ Kam, a.g.e., s. 99

³⁴⁹ Kam, a.g.e., s. 80-81

MEHMET ALİ AYNİ

3.4.1. Hayatı ve Eserleri

3.4.1.1. Hayatı

Mehmet Ali Ayni, 1868 yılında Manastır'da doğdu. Babası Mehmet Necip Efendi, annesi de Refika Hanım'dır. İlk tahsiline İstanbul Çiçekpazarı Rüştîyesi'nde başladı. Babasının ticari işleri sebebiyle ailesinin Yemen'in San'a şehrine taşınması üzerine San'a Askeri Rüştîyesi'nde devam etti. Bu sıralarda özel Fransızca dersleri de alarak Fransızca öğrendi. San'a'da geçen iki yılın ardından, ailesiyle birlikte İstanbul'a geri döndü ve Gülhane Askeri Rüştîyesi'nde ilk tahsilini, Mekteb-i Mülkiye'de de lise ve yüksek tahsilini tamamladı (1888).

Mülkiye son sınıfındayken Fransızca'dan çevirdiği bir 'İstatistik' kitabı ile Maarif Nazırı Münif Paşa'nın teveccühünü kazandığı için, mezuniyetinden hemen sonra İstanbul Hukuk Mektebi genel ekonomi dersleri muallim muavinliğine

getirildi. Bu görevde dokuz ay kaldıktan sonra yine Maarif Nazırı Münif Paşa'nın tensipleriyle, Temmuz 1889'da Edirne İdadisi umumi tarih, Osmanlıca ve İktisat dersleri muallimliklerine tayin edildi. Temmuz 1890'da Dedeoğlu, Ekim 1892'de Halep Merkez İdadileri müdürlüklerine, Mart 1893'te de Diyarbakır Vilayeti Maarif Müdürlüğü'ne nakledildi. Haziran 1895'te İstanbul'a dönerek Maarif Nazareti İstatistik Kalemi baş katipliğine atandı. İki yıla yakın bu görevde kaldıktan sonra, Münif Paşa'nın yerine getirilen maarif nazırı ile anlaşamayınca Maarif Nezareti'nden ayrılarak Dahiliye Nezareti'ne geçti.

Haziran 1897'de Kosova vilayeti mektupçuluğuna görevlendirildi. İki yıla yakın bu görevde kaldı. Ağustos 1899'da da aynı görevle Kastamonu vilayetine gönderildi. Daha sonra, Mart 1902'den Temmuz 1902'ye kadar Sinop Sancağı Mutasarrıf Vekilliği'ne getirildi. Yürüttüğü görevlerdeki başarısı dikkate alınarak Mutasarrıflığa yükseltildi. 1903'te Hüseyin Hilmi Paşa'nın Yemen valiliği sırasında Yemen, 1904'te Basra, 1906'da Balıkesir, 1908'de Lazkiye Sancakları Mutasarrıflıklarını, 1909'da vekaleten 1910'da da asaleten olmak üzere Elaziz, 1911'de Bitlis, 1912'te Yanya valiliklerini yürüttü. Ağustos 1912'de Trabzon Valiliği'ne nakledildi. 1913'te Dahiliye Nazırı Talat Paşa ile arası açılınca da emekliye sevk edildi. Eylül 1913'te, sağlık problemleri yüzünden Darülfünun felsefe müderrisliğinden ayrılan Emrullah Efendi'nin tavsiyesi üzerine Maarif Nazırı Şükrü Bey tarafından Mart

1914'te Darulfünun Edebiyat Şubesi umumi felsefe müderrisliğine atandı. Ocak 1915'te de müderrisler meclisi tarafından Edebiyat Şubesi Reisi'ne seçildi. Darulfünun'da yeni kurulan Tasavvuf Şubesi felsefe muallimliğini, Bab-ı Meşihat'a bağlı olan Medreset'ür-Reşad'da da yine felsefe muallimliğini ek görev olarak yürüttü. Aralık 1917'de Edebiyat Şubesi'ndeki görevinden ayrıldı. Mütareke'den sonra da İttihatçıdır gerekçesiyle Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi tarafından Medreset'ür-Reşad'daki görevinden de azledildi. Kurtuluş Savaşı'nın kazanılışına ve İstanbul Hükümeti ile Saltanat'ın ilga edilişine kadar açıkta kaldı.

Aralık 1922'de TBMM Hükümeti'nce Medreset'ür-Reşad'daki görevine iade edildi. Ekim 1923'te Ankara'ya çağrılarak Şer'iyye Vekaleti'nde kurulan Tedkikat ve Telifat-ı İslamiye Heyeti üyeliğine görevlendirildi. Şer'iyye Vekaleti'nin ilga tarihi olan 1924'e kadar bu görevde kaldı. 1924'te İstanbul'a dönerek yeni kurulan İlahiyat Fakültesi tasavvuf tarihi müderrisliğine atandı. 1925'te ek görev olarak Harbiye Mektebi ahlak felsefesi, 1927'de de Harp Akademisi siyasi tarih muallimliklerini deruhte etti. 1926'da Harvard'da toplanan Milletler arası 6'ncı, 1930'da da Oksford'da toplanan Milletlerarası 7. Felsefe Kongrelerinde memleketimizi temsil etti. 1931'de Milletlerarası Felsefe Kongreleri Teşkil Komitesi daimi üyeliğine seçildi. 1933'te teşkil edilen İstanbul Üniversitesi İslam İlimleri Ted-

kik Enstitüsü dinler tarihi ordinaryüs profesörlüğüne getirildi. 1935'te genel bütçede yapılan bazı tasarruflar sonunda da emekli edildi (ikinci kez). 1945 yılında da hayata veda etti.³⁵⁰

3.4.1.2. Eserleri

1. Nazari ve Ameli İstatistik, İstanbul, 1306.
2. Malumat-ı Nafia-ı Fenniye, Halep, 1890.
3. Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İstanbul, 1339-1341.
4. İntikad ve Mülahazalar, İstanbul, 1339
5. Tasavvuf Tarihi, 2 Cilt, İstanbul, 1341-1342.
6. Ahlak Dersleri, İstanbul, 1343.
7. Hacı Bayram Veli, İstanbul, 1343.
8. Reybilik, Bedbinlik, La-ilahilik Nedir, İstanbul, 1927.
9. Felsefe Tarihi, İstanbul, 1330.
10. Darulfünun Tarihi, İstanbul, 1927.
11. Türk Mantıkçıları, İstanbul, 1928.
12. Siyasi Tarih, İstanbul, 1928.

³⁵⁰ Müc. Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler C.I., Ankara Mars Matbaası, 1968-1969, ss. 294-297.

Abamüslim Akdemir, Mehmet Ali Ayni ve Felsefesi (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, ss. 1-5

13. Demokrasi Nedir, İstanbul, 1934.
14. Türk Ahlakçıları, İstanbul, 1939.
15. Milliyetçilik, İstanbul, 1943.
16. Hayat Nedir, İstanbul, 1945.

Mehmet Ali Aynî'nin bu telif eserlerinin yanı sıra çok sayıda yayınlanmış tercüme eserleri ve çeşitli mecmua ve gazetelerde (Darülfünun Edebiyat ve İlahiyat Fakültesi Mecmuaları, Milli Mecmua, Yenigün, Akşam, Milliyet, Cumhuriyet, vd.) yayınlanmış makaleleri de vardır.³⁵¹

3.4.2. Felsefeye Bakış

Kendisini daha çok İslam düşüncesinin tasavvuf geleneğine mensup olarak değerlendiren Mehmet Ali Aynî, salt tasavvufla iştigal etmemiş, varlığın, bilginin ve insanın izahı meseleleri felsefe ve tasavvufun müşterekleri olduğu için, bakış açılarının farklılığını ya da bazı hususlardaki benzerliklerini ortaya koymak bakımından da olsa felsefeyle de meşgul olmuş ve bu konuda da bir takım kanaatler serdetmiştir. Ona göre felsefe, "insan aklına taalluk eden ilmi meselelerin tetkikidir."³⁵² Buradaki 'ilmi meselelerin

³⁵¹ Akdemir, a.g.e., ss. 8-14.

Ali Kemal Aksüt, Profesör Mehmet Ali Aynî-Hayatı ve Eserleri-, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1944, ss. 533-536

³⁵² Charles Bourdel, İlim ve Felsefe, Çev. Mehmet Ali Aynî, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, s. Önsöz.

tetkikidir' ifadesinden kasıt, pozitif bilimlerle alakalı meselelerin bir tetkiki değil, akla kendisini bir problem olarak sunan her türlü meselenin rasyonel bir biçimde tetkiki ve çözümlenmesidir.

Bu çözümlemeyi yapan felsefenin gayesi de şudur: İnsan şahsının cinsi, rengi, akidesi ne olursa olsun, taarruzdan masuniyetini göstermek, çok çeşitliliğe ve eşitsizliğe rağmen mahiyetlerin birliğine dayanarak hukuki eşitliği gerçekleştirmek. İnsanlığı inkişaf ettirerek ferdi ehil olduğu yükseklığe ve saadete erdştirmek. Toplumsal hayatın aktörlerinin duygu ve menfaatleri arasındaki çatışmaları önlemek. Onların kalplerindeki hak fikrini pekiştirmek haksız farkların ve imtiyazların kaldırılmasına çalışmak. Hürriyeti ve hukuka riyeti sağlamak ve bütün bunları yaparken de yalnızca bilgi ve bilgelik sevgisi silahlarını kullanmaktır.³⁵³ Bu yaklaşım, felsefenin gayesini temelde insanın saadeti olarak belirleyen eudaemonist çizginin devamı gibidir.

Mehmet Ali Ayni, yaşadığı dönemin anlayışına uygun olarak felsefeyi psikoloji, mantık, metafizik ve ahlak şeklinde dört kısma ayırmaktadır. Ona göre psikoloji, insanın ruh hallerini, davranışlarını; mantık, bilginin metodu ve değerini, metafizik, rasyonel düşüncenin insan, eşya ve Tanrı hakkındaki çıkarımlarını, ahlak ise insanın

³⁵³ Mehmet Ali Aynî. Demokrasi Nedir, İstanbul Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., 1934, s. 29

pratiğinin ne olması gerektiğini konu edinir.³⁵⁴ Felsefe özelde bu kısımlara ayrılıyor ise de varlığı parçalayarak izah etmeye çalışan bilimlere nispetle, onu bir bütün olarak değerlendirdiğinden, bilimler üstü bir özelliği ihtiva eden 'külli bir ilim'dir, aynı zamanda.³⁵⁵

Kapsamını, akla problem olarak gözüken her türlü mesele, gayesini de bu problemleri akıl yoluyla çözerek insanı saadete ulaştırmak şeklinde değerlendiren Mehmet Ali Ayni, felsefenin akıl temelli metafiziğe ait spekülatif yönünden ziyade pratik yönü üzerinde durmaktadır. Adaleti, eşitliği, hukuku ve hürriyeti hedeflemesi de pratiği ön planda tuttuğunun delilidir. Haddizatında felsefeden ziyade tasavvufa meyledişinin asıl sebebi de budur.

3.4.3. Varlık Anlayışı

3.4.3.1. Alem

Mehmet Ali Ayni, varlığın izahı meselesinde, Muhyiddin İbn'ül Arabî'ye dayanan tasavvufi 'vahdet-i vücud' anlayışını benimsemektedir. Ona göre, alemin mevcudiyeti hususunda, 'vahdet-i vücud' öğretisi dışındaki görüşleri iki kate-

³⁵⁴ Charles Bourdel, İlim ve Felsefe, Çev. Mehmet Ali Ayni, İstanbul Matbaa-i Amire, 1331, s. Ön-söz

³⁵⁵ Mehmet Ali Ayni, "Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi" Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene 2, Sayı 7, 1928, ss 89-90

goride toplamak mümkündür. Bunlar da ezeli ve ebedi olan Tanrı ve madde (ya da Tanrı ve idea) düalitesini kabul eden, dolayısıyla da alemin yoktan var edilmediğini, yaratılmadığını, Tanrı tarafından kendisi gibi ezeli ve ebedi olan maddeye şekil vermesinden ibaret olduğunu benimseyen Aristocu (ya da Eflatuncu) anlayış ile alemi, ezeli ve ebedi tek mutlak varlık olan Tanrı'nın yoktan var ettiğini benimseyen anlayışlardır. Birinci durumda Tanrı, 'sani-i alem' ya da 'muharik-i evvel' iken, ikinci durumda 'mübd-i alem' ya da 'halık-ı alem'dir. 'Vahdet-i vücud' öğretisi açısından bu iki yaklaşım da doğru değildir. Çünkü, Muhyiddin İbn'ül-Arabi'nin de belirttiği gibi 'vücud-ı hakiki' yalnızca Tanrı'ya mahsustur. Aleme, eşyaya gelince onlar, mutlak varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının muhtelif suretlerdeki tecellilerinden başka bir şey değildir.³⁵⁶

Varlığın izahı 'vahdet-i vücud' çerçevesinde yapılıncaya kadar, eşyayı oluşturan maddi bir cevher var mıdır, yok mudur, mahiyeti nedir, ezeli ve ebedi midir, yoksa Tanrı tarafından yoktan var mı edilmiştir, gibi soruların fazla bir kıymeti kalmamaktadır. Çünkü 'vahdet-i vücud' öğretisini benimseyenler için alemin, eşyanın yaratılması demek, mutlak varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının şahadet mertebesinde tecelli etmesi demek olup, yoktan var edilmesi değildir.

³⁵⁶ Mehmet Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s. 23

Mehmet Ali Ayni yaratmayı şu mîsalle açıklamaktadır: "Büyük bir odaya girdiğinizi farz ediniz, fakat içi karanlık olsun. Bu odanın zemininde seccadeler serilmiş, her taraf minderler, koltuklar, masalar ve çini küplerle tezyin edilmiş, duvara güzel levhalar, tavana kıymetli avizeler asılmış, fakat karanlıktan siz bir şey göremiyorsunuz. Derken duvarın bir tarafındaki elektrik lambasının düğmesi çevrilince etrafı aydınlatıyor ve o vakit her şey görünüyor... tıpkı bunun gibi, evvelden görülmeyen, ma'dum (yok) mertebesinde olan eşyaya nur-ı vücud taalluk edince görüntüler alemleri (saha-i şuhud) tecelli etmiştir."³⁵⁷

Bu tasvirden de anlaşılacağı üzere, varlık hususunda bir birinden müstakil Tanrı ve alem düalitesi kabul edilmediği gibi, alemin yoktan var edilmesi de kabul edilmemektedir. Ancak, bu yaklaşım panteizm olarak da fenomenizim olarak da yorumlanamaz.

Mehmet Ali Ayni'ye göre hakiki varlığın yalnızca Tanrı'ya hasrediliyor olması ve burada kullanılan 'mutlak varlık' tabiri, felsefî panteizmle aynileştirilemez. Çünkü buradaki mutlak varlıktan kasıt, zorunlu varlık (vacib'ul-vücud) olan Tanrı'nın illet ya da ma'lûl olmadığıdır. Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin 'vahdet-i vücud'u izah ederken 'Fütühat-ı Mekkiye'de kullanmış olduğu, "kendisi eşyanın aynı olduğu halde eşyayı yaratanı tesbih ederim" şeklindeki ifadeleri panteist ifadeler olarak gözüküyor ise de buradaki ayniyet,

³⁵⁷ Ayni, a.g.e., s. 29

isim ve sıfat itibariyledir, zat ve mahiyet itibariyle değildir. Yine, 'Fütuhât-ı Mekkiye'deki 'O, zuhurunda her şeyin aynıdır, eşyanın zatlarında eşyanın aynı değildir. Aksine (zatlar açısından) o, odur, eşya da eşyadır" ifadesi panteizmi reddetmektedir.³⁵⁸

'Vahdet-i vücud' felsefî panteizmle aynileştirilemeyeceği gibi alemleri ve alemdeki şeyleri mutlak varlığın isim ve sıfatlarının tecellileri, görüntüleri olarak değerlendiriyor diye, yani alemin varlığını arazların mecmuundan ibaret kabul ediyor diye felsefî fenomenizm ile de aynileştirilemez. Çünkü, felsefî fenomenizm cevheri varlık fikrini tamamen reddederken, 'vahdet-i vücud' eşyayı sadece kendi zatına nispetle cevheri manada yok saymakta, fakat Tanrı'ya nispeti itibariyle daima mevcut olarak kabul etmektedir. Alemdeki her şey metümadiyen değişmekte ve yenilenmekte ise de hiçbir şeyin hakikati yok olmamaktadır.³⁵⁹

Alemin, mutlak varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellilerinden başka bir şey olmadığı ve Tanrı'nın, zuhurunda eşyanın aynı, fakat eşyanın zatları açısından ise onların gayri olduğu düşüncesi; hakikatte 'şey-i vahid' olarak kabul edilen varlığın, ontolojik olmayıp yalnızca epistemolojik bir bölümlenmeyi ifade eden 'varlık mertebeleri' şeklindeki izahında açıklığa kavuşturulmaktadır. Mehmet Ali Ayni bu meselede M

³⁵⁸ Ayni, a.g.e., s. 24

³⁵⁹ Ayni, a.g.e., s. 27-28

İbn'ul Arabi'ye atıflarda bulunduğu için, M. İbn-
'ül-Arabi'nin 'vahdet-i vücud' anlayışının
'hazerat'ül hamse' diye adlandırdığı mertebeler
izahına bakmak yerinde olacaktır. Bu mertebeler
şunlardır: 1. Ahadiyyet mertebesi, 2. Vahidiyyet
mertebesi, 3. Ruhlar mertebesi, 4. Misal merte-
besi, 5. Şahadet mertebesi.³⁶⁰

1. Ahadiyyet mertebesi: Mutlak varlık, bu
mertebede hiç bir isim, sıfat veya fiil ile kayıt al-
tına alınmış değildir. Daha sonra görünecek olan
eşya (taayyünat) bu mertebede zatın aynıdır. Eş-
yanın hakikatleri olan 'a'yan-ı sabite'den itibaren
misal mertebesine kadar olan 'gayb-ı izafi' mer-
tebeleri, ahadiyyet mertebesinde 'gayb-i mutlak'-
tır. Ne harici tasavvurları ne de ilmi tasavvurları
vardır.³⁶¹

2. Vahidiyyet mertebesi: Mutlak varlığın
isim ve sıfatlarının külli ve cüzi manalarının su-
retlerinin birbirinden ayrıldığı mertebedir. Eşya-
nın hakikatlerinden ibaret olan bu suretlerin
varlıkları henüz ilmi bir mahiyettedir. Varlık, bu
ilmi suretler sebebiyle çokluğa dönüşür. Diğer bir
ifadeyle bu ilmi suretler mutlak varlığın yarata-
cağı şeylerin illetini teşkil ederler. Bu mertebede
taayyün eden bütün ilmi suretler harici eşyanın
hakikatleridirler. 'Ayan-ı sabite' denilince kaste-

³⁶⁰ Muhyiddin-i Arabi, Füsüs ül-Hikem, Çev. Nuri
Gencosman, İstanbul, M.E.B. Yay. 1992, s. 94

³⁶¹ Ahmet Avni Konuk, Füsusu'l-Hikem Tercüme ve
Şerhi C. I., Hazırlayanlar M. Tahralı-S.Eraydın,
İstanbul, Dergah Yay. 1987, ss. 4-5

dilen işte bu suretlerdir ki filozoflar onlara 'mahiyet' demektedirler. 'Ayan-ı sabite' yokluk üzerine sabittir. Şahadet alemindeki şeyler bunların akisleridirler.³⁶²

Mehmet Ali Ayni bu mertebeye, hakikat bir şeyin ilahi alemdeki 'ayan-ı sabite'sidir, diyerek işaret etmektedir. Ona göre bu hakikatler, M. İbn'ül-Arabi'nin de belirttiği gibi eşyanın suretleri, asıllarıdır ve yok edilemezler.³⁶³

Harici eşyanın asılları olarak nitelendirilen 'ayan-ı sabite' anlayışı, Eflatun'un idealist yaklaşımını³⁶⁴ andırıyor ise de 'vahdet-i vücud' anlayışında harici eşyanın cevherleri olarak 'ayan-ı sabite'yi değil, bir sonraki mertebede de görüleceği üzere ruhani cevherleri kabul etmek söz konusudur. Eşyanın asli cevherlerinin ruh nevinden kabulü ise idealizm değil, spiritüalizmdir.

3. Ruhlar mertebesi: Bu mertebede ilmi suretlerden (ayan-ı sabite) her biri basit birer cevher olarak taayyün ederler. Bu basit cevherlerin şekli ve rengi olmadığı gibi, onlar zaman ve mekanla muttasıf da değildirler. Ruhani cevherler cisim nevinden, cismani olmadıklarından bö-

³⁶² Konuk, a.g.e., ss. 13-15

³⁶³ Mehmet Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s. 36

³⁶⁴ Vergilius Ferm, A History of Philosophical Systems, New York, The Philosophical Library, 1950, p. 95

lünme ve parçalanma da kabul etmezler. Duyularla muttali olmanın mümkün olmadığı bu mer-tebe zatın hariçteki zuhurundan ibarettir. Ruhani cevherler bu manada, bizatihi kaim oldukları-ndan beka hususunda cisme muhtaç değildirler. Tedbir ve tasarruf cihetinden ise cisme taalluk ederler. Cisim, şahadet aleminde ruhun sureti ve tezahürüdür. Bu itibarla ruh ile cisim arasında bir mugayeret de yoktur. Nasıl ki Tanrı, bir cihetten eşyanın aynı ve bir cihetten gayrı ise ruh dahi bir cihetten cismin aynı ve bir cihetten de cismin gayrıdır. Haddizatında yaratılmış olan her şey ruhun neticesi, ruh da Tanrı'nın 'emr'inin neticesidir. Tanrı, ruhu hiçbir sebeple değil, ancak zatı ile izhar etmiştir. 'Emr' ile işaret olunması da bu yüzdendir. Eşyayı da ruh vasıtasıyla izhar etti ki yaratma bundan ibarettir.³⁶⁵

Görüldüğü üzere 'vahdet-i vücud' anlayı-şında, harici eşyanın cevheri asılları olarak ru-hani cevherler kabul edilmektedir. Cisim ve ruh arasında mugayeretin olmadığı benimsenmesi ve eşyanın, ruhani cevherlerin şahadet alemin-deki tezahürleri olduğunun ileri sürülmesi, yani nihai gerçekliğin ruhani cevherler olduğu görüşü; bu anlayışın, spiritüalist bir yaklaşım olarak değerlendirilmesine, kanaatimizce yeterlidir. Daha önce de belirtildiği gibi bu yaklaşım, "esas itibariyle madde gayrı maddi asıldandır" diyerek eşyanın nihai cevherlerinin ruhani birlikler olan

³⁶⁵ Ahmet Avni Konuk, Füsus'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi C. I., Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, Dergah Yay. 1987, ss. 24-26

monadlar olduğunu benimseyen Leibniz'in³⁶⁶ monist spiritüalist öğretisinin bir benzeridir. Dolayısıyla 'vahdet-i vücud' görüşünü benimseyen Mehmet Ali Ayni'nin aynı zamanda monist spiritüalist bir felsefeyi de benimsiyor olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

4. Misal mertebesi: Bu mertebe, ruhlar aleminde zahir olan her bir cevheri ferdin, cisimler aleminde (şahadet mertebesinde) görüneceği surete benzer bir surette taayyün ettiği mertebedir. Varlık, bu mertebede latif, fakat mürekkep bir hale dönüştüğünden, misal mertebesi ruhlar ve şahadet mertebeleri arasında bir vasıtaadır.³⁶⁷

5. Şahadet mertebesi: Bu mertebe varlığın, hariçte cisim suretinde tezahür ettiği mertebe olup, duyularla algılanabildiğinden şahadet alemine aynı zamanda 'kevn-ü fesad' alemi de denir. Çünkü 'kevn' bir suretin hudusundan, 'fesad' da bir suretin yok olmasından ibarettir ve bu iki durum da şahadet aleminde gerçekleşmektedir. Mesela, su kaynatılınca buhar olur ve onun sıvılığı yok olur ki bu durum fena ve fesadı ifade eder. Ancak ondan gaz halinde başka bir madde de oluşur ki bu da kevnî ifade eder. Haddizatında

³⁶⁶ A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 223

³⁶⁷ A. Avni Konuk, Füsüs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi C. I. Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın İstanbul, Dergah Yay. 1987, s. 33

şahadet alemi kevn ve fesattan başka bir şey de değildir.³⁶⁸

Yukarıda da belirtildiği üzere, varlığın mertebeler halinde bölümlenmesi ontolojik değil, hakikatte 'şey-i vahid' olan varlığın izahı için, yalnızca epistemolojik bir bölümlenmedir. Ancak, böyle bir bölümlenmenin sebebi de Tanrı ve alem münasebetinde 'vahdet-i vücud' anlayışının, eşyanın yoktan var edildiği yaklaşımını izah mümkün olmayan bir şey olarak görmesi ve eşyanın varlığını izah edebilmek için de ona ontolojik bir temel bulma zorunluluğunu keşfetmiş olmasıdır. Böylesi bir yaklaşım da daha önce de vurgulandığı gibi ne panteizmdir ne fenomenizm ne de idealizm. Ayrıca varlığın bu şekildeki bölümlenmesi ontolojik olmadığı için, Plotinus'un 'sudur' nazariyesini çok fazla andırıyor ise de o, 'sudur' da değildir.

Mehmet Ali Ayni yukarıdaki şeylere ilaveten 'vahdet-i vücud'un ateizmi ve acosmizmi de içermediğini belirtmektedir. Ona göre 'vahdet-i vücud' yalnızca bir mevcudiyet kabul etmek demek ise de bu ne Tanrı'yı ne de kozmoz (alem) inkardır. Vahdet-i vücud öğretisinin, "Tanrı, zuhurunda eşyanın aynı, fakat eşyanın zatlarında eşyanın gayrıdır; zatlar itibariyle Tanrı, Tanrı'dır,

³⁶⁸ Konuk, a.g.e., s. 36

eşya da eşya" şeklindeki yaklaşımı da bunu ispat etmektedir.³⁶⁹

Bütün bunların ışığında bir değerlendirme yapılacak olursa kanaatimizce çıkarılacak olan sonuç 'vahdet-i vücud'u benimseyenlerin yaklaşımının monist spiritüalistlerin yaklaşımı ile örtüştüğüdür. Mehmet Ali Ayni de şeyhim dediği M. İbn'ül-Arabi ve Leibniz arasındaki benzerliğe işaret ederken bu sonucu doğrulamaktadır.³⁷⁰

3.4.3.2. Tanrı

Mehmet Ali Ayni'ye göre, düşünen bir varlık olan insanın, müşahade ettiği eşyanın neden var olduğunu, nasıl var olduğunu, kim tarafından ve niçin var edildiğini sorgulaması, onun tabiatının bir gereğidir.³⁷¹ Neden ve nasıl var olduğu sorularına verilen cevaplar, alem bahsinde görüldüğü üzere, 'vahdet-i vücud' anlayışı çerçevesinde olduğu gibi, kimin tarafından ve niçin var edildiğine dair cevaplar da aynı çerçeve içerisindedir. 'Vahdet-i vücud' öğretisini benimseyenler için, eşyanın var edilişinin sebebi 'sevgi' (muhabbet), -bu görüş "ben gizli bir hazine idim, bilinmeğe muhabbet ettim, halkı bilinmem için yarattım" şeklindeki,

³⁶⁹ Mehmet Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s. 31

³⁷⁰ Ayni, a.g.e., s. 43

³⁷¹ Mehmet Ali Ayni, "İlim ve Din Arasında Münazaa" Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, No: 1 (Teşrinisani 1925), s. 142

mana itibariyle Tanrı'ya ve söz itibariyle de Hz. Muhammed'e ait olduğu iddia edilen (hadis-i kutsi) ifadeye dayanmaktadır.³⁷² var edici de Tanrı'dan başkası değildir.

Ululhiyet fikri insanın fıtratında olan bir şeydir. Sonsuzluğa, ebediliğe olan açlığımız bunun en güzel delilidir. Sonsuz, ebedi ve ezeli diye nitelendirdiğimiz kudret, alemdeki külli kanunlarla kendisini apaçık bir şekilde göstermektedir. Eşyadaki düzen, tabiatta cereyan eden olaylardaki intizam, bu değişmez külli kanunlar sayesinde. Bu kanunlar sayesinde Güneş sistemi deveren etmekte, alemdeki denge bu kanunlarla sağlanmaktadır. Şüphe yok ki bu sistem bir an için işlemese ya da bozulsa her şey alt-üst olacaktır. Mesela Dünya'nın Güneş'e olan mesafesi emniyetli bir şekilde tayin olunmamış olsaydı, Güneşin hayat bahşeden ışığından ve ısısından istifadesi mümkün olamayacak, ya kızgın ateşte kavrulup yanacak ya da soğuktan donacaktı. Bu mükemmel ölçüyü koyan elbetteki Tanrı'dan başkası değildir. Kainattaki bu intizamı kör bir kuvvet ya da tesadüfle yahut da atomizm teorileriyle izaha kalkışmak ilmi ve mantıki bir düşünce olamaz.³⁷³ Önceden tayin edilmiş bir plana göre işleyen kainattaki her şey bir takım gayeler için tertip edilmiştir. Kainatın nazımının inkar edil-

³⁷² Ahmet Avni Konuk, Füsusu'l Hikem Tercüme ve Şerhi C. I. Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, Dergah Yay. 1987, s. 43

³⁷³ Mehmet Ali Ayni, Reybilik, Bedbinlik, La-ilahilik Nedir, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927, ss. 68-69

mesi, eşyadaki tertibin bize görünmemesinden değil, belki aklîselimin yokluğundandır.³⁷⁴

Mehmet Ali Aynî'ye göre belli bir plan çerçevesinde işleyen ve bir takım gayelere matuf olan kainattaki her şey aynı zamanda bir tekamül halindedir de. Hayat ve hareketten ibaret olan yaratılıştaki bu tekamülün zaman ve mekanla kayıtlı olduğu da muhakkaktır. Tabiatıyla bu durum maddenin varlığını da gerektirecektir. Ancak, hayat ve hareket maddenin sonucu değil, sebebidir. Çünkü, madde cisimsel ve atıl olduğundan tek başına hareket edemez ve değil hayatı, hiçbir şeyi husule getiremez. Zorunlu olarak ona hayatın ve hareketin kaynağı olan ruhun katılması ve onunla birlikte çalışması lazımdır. Bununla birlikte, madde ile ruhun birlikte çalışmaları da kainattaki sanatkarane işlerin husulüne kafi değildir. Onları idare edecek bir nazımın olması da gereklidir. Ki, o da Tanrı'dır.³⁷⁵ Mesela, makinistsiz olmak üzere harekete geçirilen bir trenin lokomotifinin ve vagonlarının ne kadar büyük tehlikelere sebep olacağı hayal edilirse, aynı durum kainata nispet edildiğinde pek ehemmiyetsiz kalacaktır.³⁷⁶ Havanın ve suyun mahiyetleri onların belli gayelere göre, onlara ihtiyaç duyanların özelliklerine göre tertip edildiğini ispat etmektedir. Bu işlerin kanunsuz ve nizamsız olduğunu söylemek, bir milletin veya bir şehrin ya-

³⁷⁴ Aynî, a.g.e., s. 71

³⁷⁵ Aynî, a.g.e., s. 75-76

³⁷⁶ Aynî, a.g.e., s. 77

hut da küçük bir köy veya mahallenin idaresinin kanunsuz, hükümete göre yürüdüğüne söylemek kadar gülünçtür.³⁷⁷ Hülâsa kainattaki bu intizamı, hareketliliği ve gayeliliği kör bir kuvvete ya da tesadüfe nispet etmek veya camid olan maddeye ilim, irade ve kudret atfederek ona nispet etmek aklîselimin işi olamaz.³⁷⁸

Mehmet Ali Aynî Tanrı'nın bilinip bilineme-yeceği hususunda da M. İbn'ül-Arabî'ye dayanmaktadır. Ona göre Tanrı'yı görmek (bilmek) için eşyaya bakmak gereklidir. Filozofların oluş alemine (mükevvenat) bakmaksızın Tanrı'nın bilinebileceği şeklindeki anlayışları yanlıştır. Tanrı'yı bilmek için onun tecellilerini bilmek gerekir. Tanrı'yı bilmek, onun isim ve sıfatlarının cem'ini bilmek olduğundan, isim ve sıfatların müşahade ve zuhur sahası olan kainat ve ondaki şeyler bilinmeden, o da bilinemez.³⁷⁹

Mehmet Ali Aynî'ye göre, Tanrı anlayışlarının esasta üç farklı görünüşü vardır. Bunlar da tenzih, teşbih ve tevhid anlayışlarıdır. Tenzihden maksat, hiçbir şeyin Tanrı'ya benzemediğini, yahut eşyanın şahadet sahasına çıkmazdan evvel Tanrı her ne haldeydi ise eşyanın var oluşundan sonra da aynı halde olduğunu kabul etmektir.

³⁷⁷ Aynî, a.g.e., s. 83

³⁷⁸ Aynî, a.g.e., s. 81

³⁷⁹ Mehmet Ali Aynî, Şeyh-i Ekberî Niçin Severim, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s. 67

Teşbih ise Tanrı'nın kendisinin kendisi hakkında yapmış olduğu tavsifi neyse onlara o şekilde inanmak ve gerçek manalarını Tanrı'ya havale etmektir. Tevhid ise varlığın yalnızca birliğine inanmak, tenzih ve teşbihi cem' etmektir.³⁸⁰ Tanrı hususunda isabetli olan görüş tevhid olup, bu görüş, Tanrı'yı eşyada mündemiç kılmak olmadığı gibi eşyayı eşya olarak Tanrı'da mündemiç görmek de değildir.³⁸¹

3.4.3.3. Ruh

Mehmet Ali Ayni'nin ruh anlayışı da tasavvufi çerçevededir. Ona göre insanın bir bedensel, bir de ruhsal yönü vardır. İnsanın hakikatini ifade eden ruhsal yönüdür. Bu husus muhtelif felsefe mesleklerince değişik şekillerde izah edilmektedir. Yapılan izahlarda ruh ve nefis diye iki kavram kullanılmakta olup, bu iki kavram bazen müteradif bir manayı bazen de farklı farklı şeyleri ifade ederler. Tasavvufi çerçeveden meseleye bakıldığında bu iki kavram, cevher itibariyle aynı şeye delalet etmekte ise de değişik fonksiyonları belirtmek açısından farklı manalarda da kullanılmaktadır.

İnsanda dört türlü nefis vardır: 1. Tabii nefis, 2. Nebati nefis, 3. Hayvani nefis, 4. İnsani nefis. Bunlardan tabii nefsin görevi, cismin (bedenin) cüzlerini muhafaza etmek ve birbirlerinden ay-

³⁸⁰ Mehmet Ali Ayni, İntikad ve Mülahazalar, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1339, s. 12

³⁸¹ Ayni, a.g.e., s. 19

rılmalarına mani olmaktadır. Nebati nefis, insanın bir ağaç gibi büyümesini sağlar. Yeme, içme, besinleri bedenın ilgili kısımlarına gönderme, neslin devamı için gerekli nutfeyi hazırlama nebati nefis sayesinde. Hayvani nefis, iç ve dış duyu-ların yardımıyla bedenın hareket ve hissetmesini temin eden nefistir. İnsani nefis ya da ruha gelince, özü itibariyle maddeden ayrı bir cevher olup, insanın aslını teşkil eden tanrısal bir emirdir. Bedeni idare etmekle birlikte ne onun içinde ne de onun dışındadır. Ne ona bitişik ne de ondan ayrıdır. Yaratılmış ise de bedenın ölümüyle yok olmaz.³⁸²

İnsani nefis ile hayvani nefis arasında, insan hayatta olduğu müddetçe bir alaka vardır. Ancak aslı itibariyle latif olan insani nefsi (ruh) hayvani nefisle olan irtibatından manen kurtaramazsak ve onun tesirinde bırakırsak hakiki hüviyetimize hiçbir zaman kavuşamayız. Diğer bir ifadeyle behimiyetten insanlık mertebesine yükselemeyiz. Bu mertebeye yükselmenin yolu, insani nefsin yedi mertebesini katetmektir. Bu mertebeler de şunlardır: 1. Emmare, 2. Levvame, 3. Mülhime, 4. Mutmainne, 5. Raziye, 6. Marziye, 7. Kamile.

İnsani nefis, hayvani nefse tabi olursa emmare, Hakk'a tabi olmakla birlikte şehvete meyli olursa levvame, şehvete meyilden kurtulur da kendi alemine meyleder ve ilhama istidâtlı hale gelirse mülheme, şehveti tamamen unutup, ubu-

³⁸² Mehmet Ali Ayni, Tasavvuf Tarihi, İstanbul, Kütüphane-i Sudi. 1341, ss. 236-238

diyet makamına yükselirse mutmainne, bütün arzularından vazgeçerse raziye, bu beşinci hal kemal derecesine gelirse marziye, son olarak da bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olup, irşad mertebesine yükselirse buna da kamile denir. Rûh, işte bu insani nefsin batını, özü ve hakikatidir.³⁸³

Nefsin mertebeleri olduğu gibi, ruhun da mertebeleri vardır. Birinci mertebeye 'sır', sırrın batınına 'sırru'l-sır', bunun da batınına 'hafa' ve hafanın da batınına 'ahfa' denir. Bir şeyin batınından maksat, o şeyin hakikatidir. Bu mertebelerin hepsi latif olan ruhun sıfatları olup, hepsi de ruha bağlı olarak ebedidirler. İnsanın hakikatini teşkil eden de bu sıfatlardır.³⁸⁴ Latif mertebeler halindeki bu değerlendirmenin dışında ruhu, fonksiyonları açısından daha farklı bir şekilde üç kısma ayırarak değerlendirmek de mümkündür: 1. Hasas ruh, 2. Akıllı ruh, 3. Şuurlu ruh. Hassas ruh, insan ve hayvan arasında müşterek olup, duyum ve hareketi sağlayan ruhtur. İnsanın hayvandan farklı olarak his (algı) düzeyinden idrak düzeyine yükselmesi gerekir ki bunu sağlayan da hassas ruha tesir eden akıllı ruhtur. Düşünme ve kavramlaştırma akıllı ruh sayesinde meydana gelmektedir. Akıllı ruh, her ne kadar hassas ruhun üstünde ise de ebedi ve ezeli olan hakikatin idrakinde onun engelleriyle de karşılaşır. İşte bu engelleri aşıp, ebedi ve ezeli hakikatle bağlantı kuran şuurlu ruhtur. Şuurlu ruhtan kasıt ise in-

³⁸³ Ayni, a.g.e., ss. 240-241

³⁸⁴ Ayni, a.g.e., s. 243

san şuurunun çekirdeğini ve insanın hakikatini teşkil eden, ruh içinde ruhtur.³⁸⁵

Mehmet Ali Ayni ruhu, bir başka açıdan da şu şekilde değerlendirmektedir: Organizmayı tahrik eden, işleten, inkişaf ettiren, her nereye taalluk ederse orada bir hayat var eden kudrettir.³⁸⁶ Ruh, tabiat yönünden insanı diğer varlıklardan üstün kılan, seçkin bir özelliktir. Hayatımızı tedbir ve tayin eden bedenimiz değil, ruhumuzdur. Bizler yalnızca bedenimizden veya harici alemden gelen herhangi bir tesirin sevgiyle hareket etmeyiz. İdrak ettiğimiz şeyler üzerinde düşünür ve onların ne olduğu hususunda bilgi edinmeye de çalışırız. Böylelikle hayatımızın tedbir ve tayininde duyusal ve bedensel saiklere karşılık mantığı ve iradeyi de işin içine sokmuş oluruz. Bunun için de ruhumuz iki zaruret arasında bulunmaktadır. Birincisi, bedene (cisme) ait olan, ikincisi de mantığa ait olan kanunlardır. İnsanın hayatı da bu kanunlar çerçevesinde cereyan etmektedir.³⁸⁷

Mehmet Ali Ayni ruhun hakikatinin bilinip bilinemeyeceği hususunda ise şunları söylemektedir: Tanrı'nın ilk yarattığı ve ondan da her şeyi

³⁸⁵ Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Veli, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1343, ss. 43-45

³⁸⁶ Mehmet Ali Ayni, Hayat Nedir, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1945, s. 58

³⁸⁷ Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Veli, İstanbul Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1343, s. 35

yarattığı varlık olan ruh,³⁸⁸ ebedi bir hakikat ise de bu hakikati hakkıyla bilmek de insan için im-
kan dahilinde değildir.³⁸⁹

3.4.4. Bilgi Anlayışı

Mehmet Ali Ayni'ye göre felsefenin en çok tartışılan meselelerinden biri eşyanın hakikatinin bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Felsefi izm-
lerin birçoğu bu husustaki ihtilaflardan çıkmıştır. Bazı filozoflar eşyanın hakikatinin değil, zihin-
deki yansımalarının bilinebileceğini kabul eder-
lerken, bazıları da eşyanın hakikatinin bilinmesi
şöyle dursun, eşyanın hakikatini bile inkar et-
mektedirler.

Varlık bahsinde olduğu gibi, eşyanın haki-
katinin bilinip bilinemeyeceği hususunda da isa-
betli olan görüş, M. İbn'ül-Arabi'nin, "eşyanın ha-
kikati idrak olunamaz, ancak mahiyetine ait bazı
hususlar bilinebilir" şeklindeki günümüz psikolo-
jisinin verilerine de uygun düşen tasavvufi yak-
laşımıdır. Psikoloji açısından yapılan değerlen-
dirme de şudur: "Eşya hususundaki bilimsel bilgi
zahiri bilgiden ibaret olup, eşyanın hakikatini
ifade etmez. Eşyanın zahirini bilmek kısmen
mümkün ise de, hakikatini ifade eden kanunları
ve onların mahiyetini bilmek mümkün değil-

³⁸⁸ Mehmet Ali Ayni, İntikad ve Mülahazalar, İs-
tanbul, Orhaniye Matbaası, 1339, s. 7

³⁸⁹ Mehmet Ali Ayni, "Nefs Kelimesinin Manaları"
Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, C. 4,
No: 14. (Şubat 1930) s. 51

dir."³⁹⁰ Dolayısıyla temel dayanağı akıl ve duyu-
sal tecrübeler olan bilimsel bilgi eşyanın hakika-
tini ifade eden bilgi değil, eşya hakkında bazı
hususları bildiren bilgidir.³⁹¹

Her türlü bilgi, insanın fitratındaki tecessüs
duygusunun, eşyanın hakikatini anlamaya ve
açıklamaya onu sevk etmesi sonucu ortaya çık-
mıştır.³⁹² Eşyayı anlama ve açıklama saikiyle
doğan bilgi türlerinden biri olan bilimsel bilgi,
eşya ve olayları ta'lil edip, sebeplerini belirleye-
rek izah etmeye çalışır. Bilim için herhangi bir
şeyi izah etmek, o şeyin vukuuna illet olan diğer
şeyleri bulmak ve bunlar arasındaki değişmez,
sabit nispetleri veya diğer bir ifadeyle kanunları
belirlemek demektir. Bu manadaki bir izah, bil-
ginin sınırlarını duyusal sahaya hasreden poziti-
vist bir anlayıştır. Fakat, duyuların bilgi edin-
mede, yani eşyanın hakikatini öğrenmede yeterli
olup olmadığını tahlil edince anlıyoruz ki bu yak-
laşım salt duyulara dayandığı için yeterli olma-
maktadır. Mesela, güneşin, ayın ve yıldızların et-
rafımızda döndüklerini görüyoruz, halbuki böyle

³⁹⁰ Mehmet Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim,
İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-
1341, s. 34

³⁹¹ Mehmet Ali Ayni, "İlim ve Din Arasındaki Müna-
zaa" Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası,
No: 1, (Teşrinisani 1925), s. 142

³⁹² Mehmet Ali Ayni, Reybilik, Bedbinlik, La-
ilahilik Nedir, İstanbul, Kütüphane-i Sudi,
1927, s. 45

bir şey yoktur. Güneşin ufkun üstüne çıktığını görüyoruz, aslında altındadır. Cisimlere temas ediyoruz, fakat hakikatte cisim diye bir şey yoktur. Sesler işitiyoruz, halbuki ses denilen şeyler havada kendiliğinden hareket eden dalgalardan başka bir şey değildir. Işığın tesirlerini ve tabiatın manzaralarını seyrediyoruz, aslında ise ne renk ne de ışık mevcuttur. Yalnızca esiri hareketler mevcut olup, bunlar görme sınırlarımıza çarptığından bizde ışık ve renk duygusu meydana getirmektedirler. Elimiz yanıyor, fakat yanma duygusu yalnızca beynimizde hissediliyor. Hülasa bizim mevcut olduğunu zannettiğimiz şeyler yalnızca bir takım hareketlerden ibarettir ve yaratılıştaki bütün olaylar titreşim hareketlerinden oluşmaktadır. Netice olarak, duyularımız eşyanın hakikati hususunda bizi yanıltmaktadırlar. Ayrıca, duyularımızın algı gücü pek zayıf ve eksik olduğundan, birçok olay onların algı dairesinin dışında kalmaktadır. Hele hele eşya için söz konusu olan bilimsel bilginin akıl ve duyularla sınırlı metodunu ruhi olaylara da uygulamaya kalkışmak, duyusal sahadaki yetersizliği görmezlikten gelmekten başka bir şey değildir.³⁹³ Duyusal sahayı bilimsel metotlara, ruhi sahayı ise yine ruha terk etmek ve onun gözüyle o sahayı görmeğe çalışmak yapılacak olan en doğru iştir. Ruh vasıtasıyla elde edilen bilgiye de gönül bilgisi (marifet-i fuadiye) adı verilir. Gönül bilgisinin duyular ve akıl ile münasebeti yoktur. Belki de aralarında bir aykırılık vardır. B. Russell (1872-

³⁹³ Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Veli, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1343, ss. 18-19

1970) gibi bazı filozoflar gönül bilgisini tenkit ve inkar etmekte iseler de çağımızın en ünlü filozoflarından olan H. Bergson, ona saf bir kuvvet ve itibar bahşetmiştir. Bergson, "Yaratıcı Tekamül adlı büyük eserinde gönül bilgisinin 'hayat ile beraber maddenin de zatını idrak edebileceğini' ispat etmektedir." Bergson'un da dediği gibi, bir şeyi bilmek için birbirinden çok farklı iki bilgi tarzı vardır. Bunlardan birincisi o şeyin etrafında dönülmesini, ikincisi de o şeyin içine girilmesini gerektirir. Birinci yol, seçilen bakış açısına ve fikirlerin ifadesi için kabul edilen işaret ve sembollere bağlıdır. İkinci yolda ise hiçbir bakış açısı olmadığı gibi, hiçbir sembole de dayanılmaz. Birinci bilgi tarzında suje kaynaklı şeyler üzerinde durulurken, ikincide mümkün olan noktada 'mutlak' ile temas kurulur. Gönül bilgisinin kitabı yoktur. Onun dili hal dilidir. Ona 'ilm-i ledün', 'ilm-i esrar' ve 'ilm-i batın' gibi adlar verilmesi de bu yüzdendir.³⁹⁴

• Bilimsel bilginin ve gönül bilgisinin mahiyetleri farklı olduğu gibi, metotları da çok farklıdır. Ortaçağda bilimsel bilginin metodu olarak müessirden eseri, külliden cüziyi istidlal etmek kabul ediliyordu. Daha sonra bunun yanlış bir yol olduğu, hakikati ve umumi kanunları bulmak için, cüz'i hadiselerden külli hadiseler ve nihai sebeplere, basitten mürekkebe doğru gitmenin gerekliliği savunuldu. Gerçekten de bu yolla bilim alanında bir hayli mesafe katedildi. Fakat günümüzde artık sadece bilimsel metot olarak ti-

³⁹⁴ Ayni, a.g.e., ss. 22-24

kelden tümele, cüz'iden külliye doğru gidilmesi zorunluluğu inandırıcılığını kaybetmiştir.³⁹⁵ Çünkü, bu yaklaşım olayların bir kısmının illet, bir kısmının da neticelerden ibaret olduğunu ve bunlar arasında değişmez bağların varlığını savunan determinizme dayanıyordu.³⁹⁶ Şimdiyse bu manada bir determinizmin mutlak olmadığı benimsenmektedir. Ayrıca bu metot, bilginin elde edilmesinde yalnızca duyuları ve akli vasıta olarak kullanmakta, fakat fiziki fenomenlerle bağlantı kuran bu vasıtaların ruhi sahada aynı işi göremeyeceğini gözden uzak tutmaktadır. Halbuki ruhi saha böylesi vasıtaların yanaşamayacağı bir sahadır.³⁹⁷

Mevzu ve metotları itibariyle farklılaşan bilgi türlerinden³⁹⁸ bilimsel bilginin tahsilinin yolu 'nazar'ken (fiziki tecrübe), gönül bilgisinininki 'tasfiye'dir (ruhun arındırılması). Nazardan maksat, delilleri ve eserleri tahkik ettikten ve bu vasıta ile tefekkürden sonra neticeye ulaşmaktır. Bu yolun yegane aleti duyular ve akıldır. Mantıktaki dedüksiyon, yani tümel bir hakikatten tikel hakikatleri çıkarmak veya indüksiyon yani tikel olgulardan hareketle tümel hakikatlere yükselmek dediğimiz metotlar 'nazar' yoludur. 'Tasfiye-

³⁹⁵ Mehmet Ali Ayni, Hayat Nedir, İstanbul, Ahmet Said Matbaası, 1945, s. 106

³⁹⁶ Ayni, a.g.e., s. 27

³⁹⁷ Ayni, a.g.e., s. 59

³⁹⁸ Mehmet Ali Ayni, Ahlak Dersleri, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1343, s. 3

'ye gelince bu, büsbütün başka bir yoldur. Riyazet ve mücahede gibi vasıtalarla insanın kalbini kötülüklerden arındırması sonucu hakiki bilginin (ledünni bilgi) onda malum olmasıdır. Duyusal müşahade ve akıl yolu olan nazara nispetle tasfiye, gaybi müşahade ve irfan yoludur.³⁹⁹

Mehmet Ali Ayni, bilgi meselesini doğruluk değeri bakımında da ilme'l-yakin, aynel-yakin ve hakke'l-yakin şeklinde üç farklı derecede değerlendirmektedir. İlme'l-yakin, akli delillere dayanan bilgi olup, eşyanın zahiri ile ilgili olan bilimleri (tabii ve nakli ilimler) teşkil eder. Aynel-yakin ilme'l-yakin derecesindeki bilginin göz ile müşahadesini (teorik bilginin uygulamasını) ifade eder. Diğer bir ifadeyle, kalbin müşahade yoluyla hakikati görmesidir. Hakke'l-yakin ise bilginin bizatihi yaşanarak elde edilen derecesidir ki daha çok tasavvufi bilgiyi anlatır.⁴⁰⁰ Dini literatürde ise ilme'l-yakin dinin zahiri, aynel-yakin dindeki ihlas, hakke'l-yakin de dini yaşamaktır.⁴⁰¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Mehmet Ali Ayni bilgi meselesini, akla ve fiziki tecrübeye dayanan bilimsel bilgi ve ruhi arınmaya dayanan gönül bilgisi şeklinde iki

³⁹⁹ Mehmet Ali Ayni, Tasavvuf Tarihi, İstanbul, Kütüphane-i Sudi, 1341, s. 190

⁴⁰⁰ Ayni, a.g.e., s. 248

⁴⁰¹ Süleyman Uludağ, Tasavvufi Terimler Sözlüğü, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991, s. 201

farklı kategoride değerlendirmektedir. Birinci kategoriye ampirist ve rasyonalist felsefeler de dahildir. Tasavvuf temelli gönöl bilgisi yaklaşımı ve bu bilgiyle ilgili olarak spiritüalist ve entüsyonist Bergson'a atıflarda bulunması ise onun gönöl bilgisi dediği şeyin felsefi karşılığını göstermektedir.

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ

3.5.1. Hayatı ve Eserleri

3.5.1.1. Hayatı

İsmail Hakkı, 1869 yılında İzmir'de doğdu. Babası yüzbaşı Hasan Efendi, annesi de Hafize Hanım'dır. İlk ve orta tahsilini İzmir İkiçeşmelik İbtidai Mektebi'nde ve Rüştîyesi'nde tamamladı. Aynı dönemde medrese derslerine de devam ederek Arapça ve Farsça öğrendi. Darulmuallimin-i Aliye'nin açılması üzerine 1892'de İstanbul'a giderek bu okula kaydoldu. 1894'te birincilikle mezun oldu. Yine bu sıralarda da medrese derslerine devamla Hafız Şakir Efendi'den Hadis dersleri icazetnamesi aldı.

Maarif Nazırı Rüşdi Paşa, İsmail Hakkı'nın başarısını dikkate alarak, İstanbul'da kalmasını sağlamak ve kendi çocuklarına da muallimlik yaptırmak için, onu Mercan İdadisi din dersleri, tarih ve ahlak muallimliğine tayin ettirdi.

İsmail Hakkı'nın bundan sonraki hayatı muallimlik, müderrislik, profesörlük ve çeşitli mevkilerdeki idareciliklerle geçmiştir: Darüşşafaka'da mantık, kelam, İslam tarihi muallimliği;

Mekteb-i Mülkiye'de Arapça, kelim, İslam tarihi, fıkıh usulü; Darulfünun İlahiyat, Edebiyat ve Hukuk şubelerinde fıkıh usulü, metodoloji, siyer, felsefe, hadis, hadis tarihi, fıkıh tarihi, İslam tarihi, felsefe tarihi, tarih, İslam felsefesi, mantık, metafizik, Arap edebiyatı; Darulmuallimin-i Aliye'de umumi tarih; Yüksek Medrese'de felsefe, ilm-i hilaf, hikmet-i teşri; Süleymaniye Medresesi'nde İslam felsefesi tarihi, tarih, metafizik, dinler tarihi; Vaizin Medresesi'nde kelim, felsefe, dinler tarihi müderrisliği yaptı. Darulfünun'un 1933'te üniversiteye dönüştürölmesi üzerine Ordinaryüs profesör payesiyle, Edebiyat Faköltesi'ne bağı İslam Tedkikleri Enstitüsü'nde hadis, tefsir, Müslüman Türk alimlerinin hayatları derslerini okuttu. Bu görevlerinin yanı sıra; Darüşşafaka, Darulmuallimin, Darulfunun İlahiyat ve Edebiyat şubeleri, Medresetül Mühassasin, İstanbul Üniversitesi İslam Tedkikleri Enstitüsü müdürlükleri; Maarif Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti, Medreseler Teftiş Heyeti, Darulhikmetil İslamiye, Maarif Nezareti Tedkik-i Kütüb, Istılahat-ı İlmiye Encümeni, Şeriiye ve Evkaf Vekaleti Tedkikat ve Telifat-ı İslamiye Heyeti üyelikleri de yaptı.

Son yürüttüğü görev olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Faköltesi ordinaryüs profesörlüğünden 1939 yılında emekliye ayrılan İsmail Hakkı İzmirli 1949'da vefat etmiştir.⁴⁰²

⁴⁰² Müc. Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler C. 2. Ankara, Mars Matbaası 1968-1969, ss. 1000-1001

3.5.1.2. Eserleri

1. Meani-î Kur'an ve Tahlil-i Kur'an, İstanbul 1927.
2. Siyer-i Celile-i Nebeviye, İstanbul 1916.
3. Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi, İstanbul 1932.
4. Gazilere Armağan, İstanbul 1916.
5. Din Dersleri, İstanbul 1927.
6. İlm-i Hilaf, İstanbul 1330.
7. Felsefe-i İslamiye Tarihi -Kindî- İstanbul 1922.
8. Felsefe-Hikmet, İstanbul 1333.
9. Felsefe Dersleri, İstanbul 1330.
10. Muhassılu'l Kelam ve'l Hikme, İstanbul 1336.
11. Mulâhhas İlm-i Tevhid, İstanbul 1338.
12. Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun zaferleri mi? Hakkın Zaferleri, İstanbul 1341.
13. Mi'yar-ı Ulum, İstanbul 1315.
14. Fenn-i Menahic, İstanbul 1913.
15. Muhtasar Ma'bat'at-Tabia, İstanbul ty.
16. Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul 1329.
17. Yeni İlm-i Kelam 2 Cilt. 1339-1329.
18. İslam Mütefekkirleriyle Garp Mütefekkirleri arasında Mukayese, İstanbul 1944.⁴⁰³

⁴⁰³ Çankaya, a.g.e., ss.1005-1007.

İsmail Hakkı'nın bu eserlerinin yanı sıra, çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanmış (Darülfunun İlahiyat ve Edebiyat Fakültesi Mecmuaları, Sıratı-müstakim, Sebilürrreşad, Ceride-i İlmiye, Mihrab, Selamet, İkdam, Tasvir, Ulus, vd.) çok sayıda makaleleri de vardır.⁴⁰⁴

3.5.2. Felsefeye Bakışı

İsmail Hakkı, felsefenin tarifinin, farklı felsefi mesleklere bağlı olarak değiştiğine işaret ederek, genel bir felsefe tarifinin yapılamayacağını belirtmekte kendi tercih ettiği tarifi de "eşyanın ilk ve son sebeplerine müteallik bilgi türü" olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁵ Ona göre, İslam filozoflarının "felsefe, eşyanın hakikatini araştıran bir bilgidir" şeklindeki tarifleri de bu manayı ihtiva etmektedir.⁴⁰⁶

Esas itibariyle felsefenin cevaplandırmaya çalıştığı sorular şunlardır: İnsan nedir, nereden gelip, nereye gidiyor? Varlık nedir? Varlığın mebd ve meadı nedir? Eşya bizatihi mi mevcuttur, yoksa düşünceye mi tabidir? Alemin bir illeti var mıdır? Ruh nedir? Hakikat nedir? Güzel, iyi, doğru nedir? Şüphe yok ki bu gibi soruları cevaplandırmaya çalışan felsefe insanlığın rehberi-

⁴⁰⁴ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C.II. İstanbul, Risale Yayınları 1989. s.93

⁴⁰⁵ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1330, s.23

⁴⁰⁶ İzmirli, a.g.e., s.24

dir.⁴⁰⁷ Böylesi soruların metafiziki sorular olduğunugöz önünde tuttuğumuz taktirde felsefe metafiziğe hasredilmiş olacaktır. Ancak felsefe, aslı itibariyle "ilm-i külli" olduğundan, yalnızca metafiziği değil, bilimleri de kucaklamak zorundadır. Şayet felsefe bunu yapmazsa mevzusu açısından 'mebde-i külliye ve mebadi-i evvel' olamaz.⁴⁰⁸ Bilimlerin, eşyanın az ya da çok, yakın sebeplerini araştırdığı dikkate alınırsa nihai sebepleri araştıran felsefeyle iç içe olduğu zaten görülecektir. Felsefenin 'ilm-i külli' şeklindeki tarifinin manası da budur.⁴⁰⁹

Felsefe, bütün bilimlerin esasını teşkil eden varlık, illet, kuvvet, hareket, kanun, gaye, cevher, vb., gibi ilkelerin ne olduğunu ortaya koymakla birlikte, gerek bilimlerin muhtelif kısımları arasındaki ilişkileri gerekse farklı bilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve bağlantılarını araştırarak onların tekamülüne de yardımcı olmaktadır.⁴¹⁰ Günümüzde felsefe, kadim dönemlerdeki manasıyla bütün bilimleri ihitiva etmese de onların aralarında bağlantıyı sağlaması yönünden yine onları kuşatmaktadır.

⁴⁰⁷ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe-Hikmet, İstanbul Matbaa-i Amire 1333, s.52

⁴⁰⁸ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İstanbul Hukuk Matbaası, 1330, s.13

⁴⁰⁹ İzmirli, a.g.e., s.14

⁴¹⁰ İzmirli, a.g.e., s.25

Felsefenin konusunu, eşyanın "mebde" ve "meadı", gayesini de insanı iyiye, güzele ve doğruya iletmek, bir başka ifadeyle 'eşyanın mutlak izahı ve insanın kemal-i ahlakı' olarak değerlendiren İsmail Hakkı, onu dört kısma ayırmaktadır: 1-Psikoloji. 2-Mantık. 3-Ahlak. 4-Metafizik.

Psikoloji, şuur hallerine müteallik olup, felsefenin temelini teşkil ederken; ahlak, insana iyinin kötünün ve vazifesinin ne olduğunu göstermekte; mantık da doğru düşünmenin ve doğru ifade etmenin kanunlarını göstererek bilginin ve hakikatin şartlarını bildirmektedir.⁴¹¹ Psikoloji, mantık ve ahlak doğrudan doğruya insanla alakalı olduğundan ve düşünce ve aksiyonu konu edindiklerinden felsefenin bu kısmına 'subjektif felsefe' (sujeyi konu edinen felsefe) denir. Metafizik asıl felsefe olup, varlığın neliğini, ilk ve son prensiplerinin neler olduğunu araştırır. Bunun için de metafiziğe 'objektif felsefe' (objeyi konu edinen felsefe) denir.⁴¹² Felsefeyi 'teorik felsefe' ve 'pratik felsefe' olarak ikiye ayırmak da mümkündür. İnsanı konu alan kısım daha çok pratik, metafiziği konu alan kısım ise daha çok teorik felsefe diye kabul edilmektedir.⁴¹³ Teorik ve pratik felsefe ayırımından hareketle felsefeyi tekrar tarif edecek olursak felsefe, Teorik açıdan, eşyanın hakikatini araştırmak, pratik açıdan da

⁴¹¹ İzmirli, a.g.e., s.27

⁴¹² İzmirli, a.g.e., s.28

⁴¹³ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe-Hikmet, İstanbul Matbaa-i Amire, 1333, s.24

daha iyi hareket etmeğimiz için bildiğimiz her şey hakkında tenkidi bir teemmüldür.⁴¹⁴

Felsefeyi bu şekilde değerlendiren İsmail Hakkı, filozofları da dört farklı kategoride değerlendirmektedir: 1-Şüpheciler (hisbaniyyun): Bunlar, duyusal ya da rasyonel hiç bir asıl kabul etmezler. Şüpheciler için eşyanın ve olayların aslı bilinemeyeceği gibi onların illeti de bilinemez. 2-Pozitivistler (İspatiyyun): Pozitivistler duyusal olan bir asıl kabul ediyor iseler de duyusalın ötesinde olan (metafiziki) hiçbir asıl kabul etmiyorlar. Bunlara göre bilginin sebebi ve kaynağı ancak duyular ve tecrübelerdir. Metafizik yoktur. Varlığın illet-i ulası idrak edilemez. 3-Materyalistler (Maddiyyun): Materyalistler, hem duyusal hem de rasyonel olan bir asıl kabul ediyor iseler de bu, onlara göre Tanrı değil, eşyanın illet-i ulası olan maddedir. 4-Spiritüalistler (Ruhiyyun veya İlahiyyun): Spiritüalistler, hem duyusal hem rasyonel bir asıl hem de yaratıcı olan bir Tanrı'nın varlığını kabul edenlerdir. Bunlara göre eşyanın mebd ve meadı hakkında yakını bilgi elde etmek mümkündür. İnsanın saadeti, bilgisi nispetindedir. Spiritüalistler iki gruba ayrılırlar. Bir kısmına göre Tanrı alemin illetidir. İlet-i uladır. Diğer kısmına göre ise Tanrı alemin cevheridir. Birincilere göre Tanrı ve alemin varlığı birbirinden ayrıyken, ikincilere göre Tanrı'nın varlığı başka,

⁴¹⁴ İzmirli, a.g.e., s.41

alemin varlığı başka değildir. yalnızca bir varlık vardır.⁴¹⁵

İsmail Hakkı, hangi felsefî kategoriye mensup olunursa olunsun, felsefenin, yalnızca akla dayandığı için, hakikatin araştırılmasında yeterli olamayacağı kanaatindedir. Çünkü, ona göre, bu yolun tayin edeceği hakikatte hareket noktası düşünürün kendisidir. Hakikatin kıymeti de o düşünüre tabidir. Dolayısıyla onun hususiyeti ve sınırlılığına göre subjektif ve sınırlıdır. Haddizatında, yalnız başına akıl, hakikati elde etmek için yeterli değildir. Akıl, yalnızca duyusal olan eşyayı ve olayları bilebilir. Birşeyin mebde ve gayesini hakkıyla tayin etmek akıl için imkan dahilinde değildir. İnsan kendi mahiyetini bile hakkıyla idraktan acizdir. Tecrübe sahasında dahi yeterli olmayan akıl metafiziki sahada asla yeterli olamaz. İnsanın saadete ulaşmasında akıl, dine muhtaçtır.⁴¹⁶ Dolayısıyla felsefe, ne kadar 'mebde' ve 'mead' konularıyla uğraşırsa uğraşsın, bunu halledemeyecektir.⁴¹⁷

⁴¹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, Muhassıl'ul Kelam ve'l Hikme, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336, s.35

⁴¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Mulahhas İlm-i Tevhid, İstanbul, Kanaat Matbaası, 1338, s.16

⁴¹⁷ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, C.I., İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s.55

3.5-3-Varlık Anlayışı

3.5.3.1. Alem

İsmail Hakkı'ya göre 'varlık' kavramı zihnin en genel kavramı olup, herkes onunla neyi ifade ettiğini pek ala bilir. Varlık kavramı her türlü tariftten daha açıktır ve o dahil edilmeden hiç bir tarif yapılamaz. Üstün cinslerden olduğu için varlık kavramının kendisi de tarif edilemez. Her kim düşünür ve konuşursa bu durumun varlıkla mümkün olduğunu bilir.⁴¹⁸

Varlık, halihazırda mevcut olana, gelecekte mevcut olabilecek olana (mümkün olana) ve zihinde mevcut olana denir. Bir başka açıdan ise varlık, varlığı mümkün olana (bilkuvve-bilfiil) ve varlığı zorunlu olana (mutlak, gayrı mütenahi) denir.⁴¹⁹ Mümkün olan varlık, var olmak için zorunlu olarak bir başka varlığa muhtaç olan varlık olup, müşahade ettiğimiz bu alemden ibarettir. Zorunlu varlık ise var olmak için bir başka varlığa muhtaç olmayıp, 'bizatihi' var olan Tanrı'nın varlığıdır.

Müşahade ettiğimiz alemin varlığı hususunda iki farklı felsefî görüş ileri sürülmektedir. Bunlar da idealist (misaliyyun) ve realist (hakikiyyun) görüşleridir. İdealizm, harici alemin

⁴¹⁸ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Ma'ba'd'at Tabia, İstanbul Darülfünun Edebiyat Şubesi Ders Notları, ty. s.51

⁴¹⁹ İzmirli, a.g.e., s.52

zihinden müstakil olarak var olduğunu kabul etmeyen doktrindir. Bu anlayışa göre harici alem objektif olarak mevcut değildir. Ancak düşünce-mizin bir ürünü olarak mevcuttur. Bilim ispat ediyor ki renk, koku, tat, şekil, vb., gibi cisimlere ait çeşitli özellikler aslında bizim duyularımıza izafeten mevcuttur. Madde denilen şey, yalnızca bir tasavvur olup, duyularımızı izah için tahayyül edilen bir faraziyedir. Doğrudan doğruya bir gerçekliği yoktur. Maddenin bir özelliği olarak kabul edilen yer kaplama (tahayyüz) da duyumlardan hasıl olan çokluğun ترکیبی, yani birlik suretinde görünmesidir. Zihin haricinde var olması mümkün değildir.⁴²⁰ Realizm ise harici alemin zihinden müstakil olarak mevcut olduğunu kabul eden anlayıştır. Bu anlayışa göre de duyular mevcut olan eşyanın yansımalarından başka bir şey değildir. Harici alem biz olmasak da insan yok olsa da yine var olacaktır.⁴²¹

İsmail Hakkı eşyanın varlığı hususunda idealistler gibi de realistler gibi de düşünmemektedir. Eşya ne düşüncenin bir ürünüdür ne de bizzatıhi mevcuttur. Tecrübeyle varlığı sabit olmakla birlikte, tecrübe edilen şeyler asla zaruri olamazlar. Eşyanın varlığında hiç bir zaruret yoktur. Harici eşyanın, yani alemin varlığının za-

⁴²⁰ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul Hukuk Matbaası, 1329, ss.109-111

⁴²¹ İzmirli, a.g.e., s.120

rureti farazidir. Hakikatte ise eşyanın varlığı mümkündür.⁴²²

Aklıselim harici alemin görüntüden (vakıat) ibaret olmayıp cisim olarak nitelendirdiğimiz cevherlerden mürekkep olduğunu kabul etmektedir. Müşahade ettiğimiz olaylar cisimlerin etkileşimiyle hasıl olan değişikliklerden başka bir şey değildir. Harici alem hakkındaki ilk tasavvurlarımız bu şekildedir. Bilim, bu yaklaşımı bir çok noktadan değişikliğe uğratmıştır. Evvela şunu göstermiştir ki cisimlerin çeşitliliği tamamen zahiridir. Bu çeşitlilik, eşyayı meydana getiren cevherlerin çeşitliliği şeklinde olmayıp, bir tek cevherin yani maddenin çeşitli tarzlarından ibaretir. Maddenin mahiyeti hususunda da esasta üç farklı görüş ileri sürülmektedir.⁴²³

1-Atom nazariyesi: Buna göre, madde sonsuz dercede küçük olan cüzlerden, atomlardan mürekkeptir. Atomlar mekanda yer kaplamakla birlikte daima hareket halinde olduklarından yer değiştirme özelliğine de sahiptirler. Atomlar eşyanın nihai unsurları ve olayların sebebidirler. Eşyadaki farklılıklar, atomların terkibindeki farklılıklardan ileri gelmektedir.

İsmail Hakkı'ya göre atomcu görüş, Demokritos (M.Ö. 420-360) ve Epikür'ün (M.Ö. 341-270) nazariyelerini kısmen değiştirmek suretiyle tekrar ortaya koymaktan başka bir şey yapmamak-

⁴²² İzmirli, a.g.e., s.130-131

⁴²³ İzmirli, a.g.e., s.123-124

tadır. Bu görüş olayları izahtan ziyade bir kabul-
den ibarettir. Eğer tetkik edilecek olursa atom
tasavvurunun hakikat olan (real) bir şeye tekabül
etmediği anlaşılabacaktır. Ayrıca atomların yer
kaplama ve hareket (kuvvet) şeklinde iki özelliği
(hassa) olduğu ileri sürülmekte ise de bu iki özel-
liğin bir konuya ait olması çelişiktir. Hareket
(kuvvet), bir özellik değil bir nispettir. Ayrıca
atomların gelişigüzel birleşmesiyle cisimler
(eşya) meydana gelemez. Çünkü atomlar ancak
birbirleriyle muayyen ölçülerde birleşmektedirler.
Mesela, oksijen ve hidrojen belli ölçülerde birleş-
iyorlar. Bunların tabi oldukları bir takım kanun-
lar vardır. Bundan şu netice çıkıyor ki hareket, ci-
simleri mekanik olarak meydana getirmiyor.
Çünkü mekanizm gelişigüzel ve rastgele olabilir.
Atomların tabi oldukları kanunlar ise asla me-
kanik değildir.⁴²⁴

2-Tahayyüz (yer kaplama) nazariyesi: Bu
görüş, maddenin asli özelliğinin yer kaplama ol-
duğunu ileri süren Descartes'e aittir. Ona göre
madde yer kaplamanın (buud'un) kendisidir. Ha-
reket ise tahayyüzden başka ve tahayyüze sahne
olan bir nevi cevherdir. Kuvvet, cevherleşmiş bir
harekettir.

Descartes'in iddiasının aksine İsmail Hakkı
için yer kaplama hakiki bir cevher olmadığı gibi
hariçte bir hakikati de yoktur. Hatta eşyanın

⁴²⁴ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam C.I., İs-
tambul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341,
ss.266-267

hassası da değildir. Belki bizim idrakimizin bir kabulüdür. Hareketin de aynı şekilde, hariçte bir varlığı yoktur.

3-Monad nazariyesi: Bu görüş de Leibniz'e aittir. Buna göre cisimler bir takım noktalardan müteşekkil olup bu noktalar yer kaplamayan kuvvetten oluşmuşlardır. İşte bunlara monad denir. Monadlar ruhsal birliklerdir. Eşyadaki çeşitlilik ve çokluk monadların birleşmesinden meydana gelir. Madde ve ruh aynı tabiattadır. Ruh bir kuvvettir, cisim ise bir kuvvetler manzumesidir.⁴²⁵ Monadlar bölünemez (gayri mütecezzi) olduklarından mekanik özellikte değildirler. Mekanik özelliklerin ya da mekanizmin olmaması gelişigüzelliği ve raslantıyı ortadan kaldırdığı gibi, eşyanın bizatihiliğini de ortadan kaldırmaktadır. Bu sonuç da eşyanın mümkün varlık olduğu anlamını içermektedir. Leibniz'in monad anlayışı eşyanın izahıyla ilgili bir çok zorluğu halletmekte ise de tecrübi temelleri olmayan soyut bir iddiadır.⁴²⁶

İsmail Hakkı'ya göre maddenin inkarı veya ispatı ehemmiyetli değildir. Madde 'mebde-i evvel' olarak kabul edilmedikçe onun varlığını inkar etmek yanlıştır. Kelamcılar maddeyi kabul ederek İslam düşüncesinin doğruluğunu ispat ettiklerinden, biz de eşyanın izahı konusunda maddi cevheri kabul edebiliriz. Alemin cisim olarak ni-

⁴²⁵ İzmirli, a.g.e., s.268-269

⁴²⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ulâ, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.128

telendirilen cevherlerden ya da kelimcilerin nitelemeleriyle cevher ve arazlardan mürekkep olduğunu söyleyebiliriz.⁴²⁷

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İsmail Hakkı harici eşyanın varlığı hususunda 'mebde-i evvel' olmamak kaydıyla maddenin cevher olarak kabul edilebileceği düşüncesindedir. İleride ruh konusunda da görüleceği üzere o, ruhun da bu manada bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Kanaatimizce İsmail Hakkı'nın bu yaklaşımı 'mebde-i evvel' ve mutlak olarak Tanrı ve izafi cevherler olarak da madde ve ruhu kabul eden Descartes'in⁴²⁸ yaklaşımını karşılamaktadır. Bu durumu İsmail Hakkı'nın da Descartes anlayışındaki düalist spiritüalist bir varlık anlayışını benimsediği şeklinde yorumlamak bize mümkün gözükmemektedir.

İsmail Hakkı'ya göre mutlak varlık olarak Tanrı'nın ve mümkün varlık olarak da alemin varlığı tasdik edilince, Tanrı ile alem arasında bir nispet kurmak da zorunlu olmaktadır. İşte bu konuda da felsefi açıdan üç farklı görüş ileri sürülmektedir. Bunlar da düalizm (saneviyye), pan-teizm (vücudiyye) ve kreasyonizm (tekviniyye) görüşleridir.

⁴²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, C.I, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s.265

⁴²⁸ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s.201

Düalist anlayışa göre Tanrı'yla birlikte alemin varlığı da ezeli ve ebedidir. Çünkü mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın eksik ve kusurlu olan alemini yaratması mümkün değildir. Tanrı, kendisi gibi ezeli ve ebedi olan maddenin yalnızca düzenleyicisi, suret vericisidir. Maddenin ve dolayısıyla alemin yoktan var edicisi, yaratıcısı değildir.

İsmail Hakkı'ya göre, düalizmin dayandığı aksiyomlar isabetsizdir. Çünkü, mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın kendisi ile aynı derecede mükemmel olan bir varlığı yaratabileceğini kabul etmek, bir mükemmel varlığın mükemmel olmayan bir varlığı yaratabileceğini kabul etmekten daha zordur. Mükemmel bir varlık gerçekten mükemmel ise o mükemmel varlıktan her şey ancak aynı derecede mükemmel olmamakla ayırdedilebilir. Şüphesiz, illet daima sonucundan (malül) mükemmel olacaktır. Tanrı, alemin mükemmel illeti olduğundan, alem tabii ki onun gibi mükemmel olamaz. Düalistlerin izah edemeyecği bir başka husus, şayet Tanrı yalnızca suret verici ise madde sureti olmadan nasıl mevcut olacaktır? Maddenin suretsiz olarak hariçte mevcut olduğu asla doğru değildir.⁴²⁹

Panteizm, Tanrı ile alemini tek bir varlık olarak değerlendiren görüştür. Buna göre yegane cevher Tanrı, alem ise onun arazlarından ibaretir. Panteizm, idealist veya naturalist panteizm

⁴²⁹ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.210

şeklinde görülmektedir. İdealist panteizm, cevheri 'ide' cinsinden kabul ederken, naturalist panteizm, 'madde' cinsinden kabul etmektedir. Bu anlayışlar, cevheri farklı mahiyette nitelendirse-ler de müşterek olan nokta varlığın tek bir cevherinin olduğunun benimsenmesi, Tanrı ve alem düalitesinin reddedilmesidir.⁴³⁰

İsmail Hakkı, varlığın izahında düalist anlayışı isabetli görmediği gibi panteist anlayışı da isabetli görmemektedir. Ona göre panteizm başta tecrübeye aykırı bir doktrindir. Çünkü subjektif birlik düşüncesinden objektif birliğe doğru akıl yürütmek doğru değildir.⁴³¹ Tecrübe bize cevherlerin tekliğini değil çokluğunu göstermektedir. İkinci olarak panteizm bir takım çelişkileri ihtiva etmektedir. Tanrı'yı mutlak cevher olarak gösterdiği halde bizatihi sonlu ve izafî olan tabiat (alem) ile birleştirmekte, aynileştirmektedir ki bu bir çelişkidir. Tanrı, alemin cevheri değil illettir.⁴³²

Kreasyonizm, düalizmin ve panteizmin aksine, alemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden anlayıştır. Buna göre alemin yaratılışı Tanrı için zorunluluk ifade etmez. Tanrı, alemi iradi

⁴³⁰ İzmirli, a.g.e., s.211

⁴³¹ İsmail Hakkı İzmirli, Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341, s.112

⁴³² İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.212.

olarak yaratmıştır. Yaratma, bizatihi güzellik ve iyilik olup, Tanrı'nın bilinmesi içindir. Varlığın izahında düalist ve panteist anlayışların doğru olmadığı tespit edilince doğru olanın kreasyonist anlayış olduğu tabii olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³³

3.5.3.2. Tanrı

Alemin varlığının illeti hususunda, temelde birbirine zıt olan iki farklı görüş vardır. Bunlar da materyalist-mekanist anlayışla teist-finalist anlayışlardır. Mekanistler Tanrı'nın varlığını kabul etmezken, finalistler kabul etmektedirler.

Materyalistlere göre alemdeki her şey madde ile izah olunabilir. Bunun için ayrıca bir Tanrı kabul etmek gereksizdir. Şöyle ki düşünce duyumlara irca edilebildiği gibi, duyumlar da canlılığı meydana getiren kimyevi terkiplere, kimyevi terkipler de fiziki kanunlara, yani harekete irca edilebilirler. Bu da eşyayı ve varlığı izah için yeterlidir. Bu izahın dayandığı prensipler; sonsuz miktarda atomların varlığı, atomların ezeli ve ebediliği ile atomların tabii hareketleridir.⁴³⁴

İsmail Hakkı'ya göre mekanizmin bu    prensibini tetkik ettiğimizde görürüz ki fizik bilimi bu iddiaları yalanlamaktadır. Günümüzde artık ispatlanmıştır ki madde (atomlar) tabii ha-

⁴³³ İzmirli, a.g.e., s.213

⁴³⁴ İzmirli, a.g.e., s.170-172

reketlilik gibi bir özellikte değildir, aksine, özü itibariyle atıl durumdadır. Hareketin olması için bir illete (hareket ettiriciye) ihtiyaç vardır. Dışardan bir tesir olmadıkça madde hareket edemez. Maddenin hareket veya ataletle karşı nispeti aynıdır. Maddenin özü itibariyle atıl olduğu fizik bilimince ispatlanınca, ikinci prensip gereği atomlar ezeli olduğundan alemin daima atıl durumda olması gerekirdi. Bu durum tabii hareket prensibiyle çelişmektedir. Materyalistler böylesi bir çelişkiden kurtulmak için iki prensipten birinden vazgeçmek zorundadırlar. Eğer üçüncü prensipten vazgeçilir de hareket yoktur denirse alem yok olacaktır. Böyle bir iddiayı tecrübe reddetmektedir. İkinciden vazgeçilir de atomlar ezeli değildir denirse şu sorularla karşılaşılacaktır: Atom dediğiniz şeylerin varlık sebebi nedir? Yaratıcıları kimdir? Bu sonuca göre materyalistler ya atomların illetini kabul edecek ya da alemin varlığını inkar edeceklerdir. Alemi inkar ederlerse tecrübeye uygunluk iddiasından vazgeçeceklerdir. İleti inkar ederlerse de kendi sözlerinde duramayacaklardır.

Materyalist yaklaşımın bir başka problemi de şudur: Şayet alem, atomların sürekli hareketinin sonucu ise ve bu, değişim, dönüşüm, bileşim şeklindeki hareket tesadüfi ise alemi bilmek nasıl mümkün olacaktır. Çünkü bilim, tabiatта bir takım kanunların varlığı ve bu kanunların sabit oluşuyla mümkündür. Sürekli değişim ve tesadüf ise bu kanunların yokluğu manasına gelir ki o zaman bilim de alemi bilmek de mümkün olmaz. Eğer materyalistler tesadüfü değil de bir takım kanunların varlığını kabul ederlerse kanun

koyucunun varlığını da kabul etmek zorunda kalacaklar, o takdirde de kendilerini çürütmüş olacaklardır.⁴³⁵

Alemi kanunlarla izah etmek, gayelerle izah etmek demektir. Bilimsel olarak da ispat edildiği gibi her türlü oluşum, her türlü olay tabiattaki bir takım kanunlara bağlı olarak meydana gelmektedir. Mesela, oksijen ve hidrojen tesadüfi olarak karışmak suretiyle suyu meydana getiremezler. Suyun meydana gelebilmesi için 'şerare-i elektrikiye' den geçmek lazımdır. Hidrojen ve oksijen suyun oluşması için illet-i zaruridir, fakat illet-i tam değildir. Onun illet-i tammı her şeyi bir kanun çerçevesinde düzenleyen Tanrı'dır.⁴³⁶

Rasyonel araştırmalar sayesinde insan, Tanrı'yı ezeli, ebedi ve mükemmel olan mutlak varlık ve eşyanın ilk illeti (illet-i tammı) olarak tasavvur etmektedir, fakat, bu tasavvur acaba hakikate mutabık mıdır? Zihin haricinde gerçekliği var mıdır? İsmail Hakkı'ya göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürülen deliller bu tasavvurun hakikate mutabık olduğunu ve zihin haricinde gerçekliğinin var olduğunu ispat etmektedir. Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen deliller üç türdür: 1-Cismani deliller. 2-Metafiziki deliller. 3-Ahlaki deliller.⁴³⁷

⁴³⁵ İzmirli, a.g.e., s.173-174

⁴³⁶ İzmirli, a.g.e., s.175-176

⁴³⁷ İzmirli, a.g.e., s.177

Cismani deliller: Bu deliller fiziki alemden çıkarılan delillerdir.

a) İmkan delili: Alemin varlığı mümkün olup, yokluğunu tasavvur etmek çelişki değildir. Çünkü alem, kendi kendine (lizatihi) mevcut değildir. Kendi kendine mevcut olmayan şeylerse başka bir varlığa bağlı olarak (ligayrihi) mevcut olabilirler. Alem mevcut olduğuna göre onun varlığının sebebi olan zorunlu bir varlık da mevcuttur.⁴³⁸ Bu zorunlu varlık ise Tanrı'dır.

b) Hareket delili: Hareket delili iki farklı şekilde olup, ilk kez Aristo tarafından ortaya konulmuştur. Birinciye göre, madde müteharriktir. Maddenin şu andaki hareketi bir önceki hareketinin neticesidir. Bir önceki de bir diğerinin ve bu silsile geriye doğru devam eder. Ancak bu silsile sonsuzca devam edemez. Belli bir noktada durmak zorundadır. Dolayısıyla hareketin bir başlangıcı, maddeyi harekete geçiren bir illet vardır. İkinciye göre de hakikatte madde atıldır. Harekete ve sükuna nispeti aynıdır. Mademki madde hareketlidir. O halde maddeyi harekete geçiren bir illet vardır. O illet de Tanrı'dır.⁴³⁹

c) Gayelilik delili: Bu delil, tabiattaki düzene ve bilhassa organizmadaki organların düzenli faaliyetlerine dayanmaktadır. Tabiatta görülen düzen, belli bir plan çerçevesinde meydana gelen olaylar, hele hele organizmanın yapısı; bu

⁴³⁸ İzmirli, a.g.e., s.178

⁴³⁹ İzmirli, a.g.e., s.180-181

düzeni, bu planı, bu belli maksatlara göre cereyan eden olayları idare eden akıl ve şuur sahibi bir illetin varlığına delalet eder. Bu şuurlu illet de Tanrı'dır.⁴⁴⁰

Gayelilik deliline bazı düşünürler itiraz etmekte iseler de İsmail Hakkı'ya göre bu itirazlar delilin kıymetini azaltmamaktadır. Descartes, Tanrı'nın alemi yaratırken ne gibi gayeler takip ettiğini insanın bilemeyeceğini ve bu konudaki iddiaların teoriden öteye geçemeyeceğini ileri sürmektedir. Descartes'in itirazına karşı şunları söylemek mümkündür: Alemde mevcut olan her şeyin ne gibi gayelere matuf olduğunu gerçekten de bilemeyiz, ancak her şeyi bilmemek bizi bir takım gayelerin olmadığına götürmez. Mesela, gözlerin görmek, kulağın işitmek, şuurun ise varlığı bilmek için olduğunu tasdik etmekten bizi alıkoyacak bir şey yoktur. Bunlardaki gayelilik apaçıktır.⁴⁴¹ Evülasyonistlere göre de gayelilik diye bir şey yoktur. Onlar için sebeplilik ilkesinin (kozalite) yeterli olduğu yerde gayeliliği ileri sürmek yanlışır. Kuşlar uçmak için kanatlara sahip değildirler, belki kanatları olduğu için uçuyorlar. İsmail Hakkı bu itiraza karşı da şunu söylemektedir: Şüphe yok ki kuşlar kanatları olduğu için uçuyorlar. Fakat, kanatlar uçmak için değilse ne içindir?⁴⁴² Darwin ve taraftarlarının, tabiatıta görülen gayeliliği, çatışma ve doğal seleksiyon ile

⁴⁴⁰ İzmirli, a.g.e., s.182

⁴⁴¹ İzmirli, a.g.e., s.184

⁴⁴² İzmirli, a.g.e., s.185

izah etme iddialarına gelince; gerçekten de bu teori çevre şartlarına uygun olanın hayatta kaldığını izah ediyor, ancak bu uygunluğun menşeiini izah edemiyor. Bu uygunluğun menşei ya şuursuz sebeplerin arızı bir intibakıdır ya da hayatın 'lazım-ı gayr-ı mufarıkı' hükmünde olan bir kanun olabilir ki her şey o kanunun hükmüne tabi olarak varlık şartlarına uygun hale gelir. Bu iki ihtimalden başka bir ihtimal yoktur. Birinci ihtimal tesadüfi olduğu için asla doğru olamaz. Çünkü sabit bir tesadüf mümkün değildir. bilim de felsefe de bunu kabul etmez. İkinci ihtimale gelince, eğer uyumun menşei hayatın ayrılmaz bir kanunu ise bu kanun aynı zamanda gayeliliğin de kanunudur.⁴⁴³

Gayelilik deliline Kant'ın itirazı da şöyledir: Kainatta görülen düzen, şuurlu bir illetin eseri olmak zorunda değildir. Arızı bir illetin eseri olabileceği gibi birlikte tesir eden birçok illetin eseri de olabilir. Hayvanlarda görülen sevk-i tabiiler arızı illetlerin düzenli sonuçlar meydana getirebileceğine işaret etmektedir.

İsmail Hakkı'ya göre Kant hayvanlardaki sevk-i tabiileri misal gösterirken şu noktayı unutmaktadır: Sevk-i tabiiler gayeliliğin bir şeklidir. İkinci ihtimale gelince, bir çok illet birlikte tesir ederek belli bir gayeyi gerçekleştirebilirler, fakat bu hususta ya illetler arasında bir birlik olur ya da hepsi tek bir illete tabi olur ki o da bunların hepsinin takip edeceği planı tanzim

⁴⁴³ İzmirli, a.g.e., s.186

eder. Tabiatın terkip edeceği kuvvetler birbirlerinden haberdar değildirler. Hiçbirinde şuur yoktur. Şayet kuvvetler birbirine uygun ise onların bu uygunlukları ortak bir düzenleyiciye bağlı oldukları içindir.

Kant'ın bir başka itirazı da şudur: Kainattaki düzen şuurlu bir illetin eseri olsa da bundan illetin Tanrı olduğu, yaratıcı olduğu, mükemmel olduğu, sonucu çıkarılamaz. Bu delil alem için bir düzen verici illet ispat edebilir, fakat yoktan var eden, yaratıcı bir illet ispat edemez.

İsmail Hakkı'nın bu itiraza cevabı da şudur: Tabiattaki düzen, insanların sanatsal faaliyetlerinde olduğu gibi, tamamiyle münfail olan maddeye bağlı bir suret verme değildir. İnsan bir eser meydana getireceği zaman, sanatını işleyeceği bir maddeye ihtiyaç duyar. Burada düzenleyici olmak, suret vermek, yaratmak demek değildir. Tabiatta ise düzenlemek, şekil vermek ve yaratmak aynı şeydir. Düzenlemek ve şekil vermek varlığa getirmektir. Çünkü kainatın düzeni, kainatın varlığından ayrı değildir. Eğer ilk illet kabul ediliyorsa onun mükemmelliğini sınırlandıracak bir sebep yoktur. İlk illetin ilmini ve kudretini sınırlandırmak da keyfî bir iştir.⁴⁴⁴

Metafiziki deliller: Bu deliller de akla ve mantığa dayanan delillerdir.

a) Ezeli hakikatler delili: Zamana, mekana ve insana bağlı olmayan bir takım ezeli hakikat-

⁴⁴⁴ İzmirli, a.g.e., s.189

ler vardır. Mesela, matematiki ve ahlaki hakikatler böyledir. Bu hakikatler 'ben' den doğmazlar. Çünkü 'ben' ezeli değildir. Ezeli hakikatlerin illeti, zorunlu olarak ezeli bir varlığı ve ezeli ilmi gerektirir. Ezeli olan yegane varlık da Tanrı'dır.

b) Sonsuz (namütenahi) tasavvurundan çıkarılan delil: Descartes tarafından ortaya konulan bu delile göre insan zihninde sonsuz olan bir varlık tasavvuru vardır. Bu tasavvurun illeti zihnimiz olamayacağı gibi harici eşya da olamaz. Çünkü her ikisi de sonludur. Sonlu olan bir şey ise sonsuz bir şeyin illeti olamaz. Demek ki bu sonsuz tasavvurunun illeti sonsuz olan bir varlıktır. O da Tanrı'dır.

c) Mükemmel varlık tasavvurundan çıkarılan delil: Bu delil, sonsuz tasavvuru delilinin hemen hemen aynıdır. Farklı olan taraf, yalnızca sonsuz tasavvuru yerine mükemmel varlık tasavvurunun konulmasıdır. Şöyle ki, zihnimizde her yönüyle mükemmel olan bir varlık tasavvuru vardır. Bu tasavvur kendimizden (zihnimizden) de harici eşyadan da kaynaklanamaz. Çünkü kendimizin de harici eşyanın da mükemmel olmadığını biliyoruz. Öyleyse bu tasavvurun mükemmel olan bir illeti olmalıdır. O da Tanrı'dır. Bu delil St.Anselmus, Descartes ve Leibniz tarafından ileri sürülmüştür.⁴⁴⁵

Bu delile en etkili eleştiriye Kant getirmiştir. Ona göre tasavvurdan realiteye, zihni varlıktan real varlığa doğru intikal yanlış bir kıyastır.

⁴⁴⁵ İzmirli, a.g.e., s.190-192

Varlığı tasavvur başkadır, bilfiil varlık başka. Bir şeyin tahakkuku, o şeyin tasavvurunu tahlil ile ispat edilemez.⁴⁴⁶

İsmail Hakkı, Kant'ın itirazını şu şekilde cevaplamaktadır: Eğer mükemmel varlığı zaruri olarak, realitede mevcut halde tasavvur edemediğimiz doğru ise delil hakkında ileri sürülen şüphe, aklın kıymetinin kendisi hakkında ileri sürülen şepherdir.⁴⁴⁷ Akıl a priori olarak mükemmel varlığın var olması gerektiğine hükmediyor. Hem zihni hem de harici varlık olarak mevcuttur diyor. Bu hükmü tahkik etmek, aklın kendi kendinden şüphe etmesi için hakikaten tam bir sebeptir.

Ahlaki deliller: Bu deliller de insanın tabiatından çıkarılan delillerdir.

a) Genel kabul delili: Tarih boyunca görülen bütün toplumlarda Tanrı inancı var olmuştur. İnsanlığın genelinin inanıp kabul ettiği bir şey yanlış olamaz. Öyleyse Tanrı vardır. İsmail Hakkı'ya göre daha çok tarihi bir değeri olan bu delilin mantık açısından fazla bir değeri yoktur, ancak sevk-i tabii hükmünde olan bu kabuller, sevk-i tabiilerin tabiatın bir kanunu olduğu gerçeği kabul edilirse hatadan uzak olurlar.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ İzmirli, a.g.e., s.195

⁴⁴⁷ İzmirli, a.g.e., s.196

⁴⁴⁸ İzmirli, a.g.e., s.197

b) Ruhi melekeler delili: İnsan, tabiatı icabı daima iyilik, güzellik, doğruluk, adalet gibi hakikatlere sonsuz derecede müştaktır. Bu duyguların da hakiki bir illeti olmak zorundadır. Hakiki olan bu illet de Tanrı'dan başkası değildir. Bizdeki aklın varlığı eşyanın aslının mutlak bir akla dayandığını ispat eder. Aklın, akli olmayan bir şeyden sadır olması düşünülemez. İnsani irade de tabiatın eseri olamaz. Çünkü tabiattaki olaylar bir manada mekanik olarak cereyan eder. İnsanın iradesi, eşyanın aslında, mutlak olarak muhtar ve tabiat üstü olan bir iradeyi ispat ediyor.

c) Vazife delili: Vazife, insan için zorunlu olan bir varlık şartıdır. Zorunluluk tasavvuru da vicdanımızda irademizin bir kanunu olan iyilik, güzellik ve doğruluk tasavvuruna bağlıdır. Böyle bir kanunun illeti de ancak mutlak olan bir adaletin varlığıdır. O da Tanrı'dır.⁴⁴⁹

3.5.3.3. Ruh

Felsefi açıdan, ruhun varlığı ve mahiyetiyle ilgili, esas itibariyle birbirine karşıt iki görüş vardır. Bunlar da ruhu maddeye indirgeyen, maddenin bir özelliği sayan materyalist görüş ile ruhu maddeden farklı, maddi olmayan bir cevher olarak kabul eden spiritüalist görüştür.⁴⁵⁰

Materyalist düşünce farklı iki noktada kendisini göstermektedir. Birincisi, zihni, manevi

⁴⁴⁹ İzmirli, a.g.e., s.199

⁴⁵⁰ İzmirli, a.g.e., s.139

olayları dimağın (beynin) faaliyetleriyle izaha çalışmak, ikincisi de varlığı, eşyayı maddenin varlığıyla, maddenin özellikleriyle izah etmektir. Ruh konusuyla alakalı olan daha çok birinci nokta olup, temel iddiaları şunlardır:

1-İnsanda müşahade ettiğimiz duygu, düşünce, irade, vicdan, vb. gibi şuur halleri dimağın bir takım fonksiyonlarından ibarettir. Dimağ varsa şuur halleri de vardır, o bozuksa şuur halleri de bozuktur, o yoksa şuur halleri de yoktur. Safra, karaciğer için neyse şuur halleri de dimağ için odur.⁴⁵¹

İsmail Hakkı, dimağ ile şuur halleri arasındaki nispeti kabul etmekle birlikte ona göre dimağ materyalistlerin iddia ettikleri manada şuur hallerinin gerçek sebebi değildir. Bir müzisyenin müzik aleti olmazsa veya bozuk olursa ahenkli bir müzik çalması tabiiki mümkün olamaz. Ahenkli bir müziğin ortaya çıkması için, şüphesiz müzik aleti bir 'şart-ı zaruri' dir, fakat bir 'şart-ı tam' değildir. Aynen bunun gibi, dimağ bir şart-ı zaruridir, fakat bir şart-ı tam değildir. Dimağ, müzik aleti gibidir. Onu kullanan ise ruhtur. Materyalistlerin fizyolojik yaklaşımı konuyu izah etmede yeterli olmamaktadır.⁴⁵²

2-İnsani ve hayvani tabiat, mahiyet itibarıyla farklı değildir. Hayvanlarda olduğu gibi, insana ait şuur halleri de alışkanlıklarla açıklanabilir.

⁴⁵¹ İzmirli, a.g.e., s.146-147

⁴⁵² İzmirli, a.g.e., s.148

İsmail Hakkı'ya göre materyalistlerin bu iddiaları da doğru değildir. Çünkü, insanla hayvan arasında derece farkı değil, mahiyet farkı vardır. İnsan düşünen, akıllı bir varlıkken; hayvan düşünen, akıllı bir varlık değildir. İnsan, maddi ve manevi (ruh ve beden) iki farklı unsurdan müteşekkil olup, manevi unsur şuur hallerinin, maddi unsur da bedeninin varlık sebebidir. Bu iki unsur arasında inkarı gayrı kabil bir nispet vardır. Her ikisi de birbirine tevafuk ederler.⁴⁵³

İsmail Hakkı'nın maddi ve manevi iki farklı unsur ayırımı ve tekabüliyet anlayışı, Descartes'in, insanın, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı özden meydana geldiği ve ruhun beden ile ilişkisinin gemiyle kılavuzun ilişkisine benzediği,⁴⁵⁴ şeklindeki yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu benzerlik, daha önce de belirtildiği gibi, onun Descartes vari bir spiritüalist anlayışı benimsediği kanaatini doğrulamaktadır.

Spiritüalistlerin, ruhun gayrı maddi olduğuna dair ileri sürdükleri deliller de şunlardır:

1-Birlik (vahdet) delili: İnsanda görülen, duygu, düşünce, irade vb. gibi şuur hallerinin kaynağı bir ve basittir. Bu kaynak, madde cinsinden olmayan 'ben' dir. Benliği madde cinsinden, bölünebilir, değişken cüzlerden müteşekkil kabul

⁴⁵³ İzmirli, a.g.e., s.149

⁴⁵⁴ Frederick Copleston, Felsefe Tarihi, C.4. Descartes, Çev.Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay. 1986, s.172

edersek hiçbir durumda duygu, düşünce, vb. gibi haller mümkün olamaz.⁴⁵⁵ Şuur hallerini hücrelerden müteşekkil bedene ya da onun bir uzvu olan dimağa bağlarsak ve eğer onun da cüzleri olan hücrelerin hepsinin arasına duygu ve düşünce melekesi saçılmış olsa yine müstakil bir şuur değil, belki çokluk halinde bir şuur hali olacaktır. Eğer hücrelerin yalnızca birinde duygu ve düşünce melekesi temerküz ettirilse işte bu unsur ruhun kendisi olacaktır. Onu da hücreler gibi mürekkep değil, belki mutlak olarak basit kabul etmek gerekecektir.⁴⁵⁶

2-Ayniyet delili: İnsan zihnen ve beden en daima değişim halindedir. Bütün değişimleri idrak eden 'ben' ise hep aynı kalmaktadır. İnsandaki hafıza bu ayniyeti ispat etmektedir. Şayet böylesi bir ayniyet olmasaydı şuur halleri asla mümkün olamazdı. Ayniyeti ispat eden bir başka şey de ahlaki mesuliyettir. Ahlaki mesuliyet, şahsın ayniyeti muhafaza olunmadıkça mümkün olamaz. Geçmişte herhangi bir suçu işleyen insan, bugün aynı insan olmazsa o fiilden ötürü nasıl sorumlu tutulacaktır? O insan sorumluluğa nasıl inanacaktır? İşte bu ayniyet maddi olmayan ruhun varlığıyla mümkün olmaktadır.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.151

⁴⁵⁶ İzmirli, a.g.e., s.152

⁴⁵⁷ İzmirli, a.g.e., s.153-154

3-İrade delili: İnsan, mahtelif fiilllerden herhangi birini seçme ve eyleme dönüştürme hürriyetine sahip olan bir varlıktır. Bu hürriyet, sanat, bilim, ahlak gibi alanlarda bariz bir biçimde görülmektedir. İnsan mekanik olarak hareket eden bir varlık olsaydı, bilim de ahlak da sanat da mümkün olamazdı. İnsan bedeni madde cinsinden olduğundan zatı itibarıyla atıl durumdadır. Kendi kendini hareket ettirmeye muktedir değildir. Onu harekete geçirecek olan şey atıl olmayan ve irade sahibi olan manevi bir varlık olmalıdır ki o da ruhtur.⁴⁵⁸

Birbirinden müstakil iki varlık olarak ruh ve maddenin farklılığı kabul edilince karşımıza şu soru çıkmaktadır; Madde gibi yer kaplayan bir cevherle ruh gibi manevi bir cevherin birbirleriyle birleşmeleri, birbirleriyle ortaklıkta bulunmaları nasıl açıklanabilir?⁴⁵⁹

İsmail Hakkı'ya göre bu problem bugüne kadar halledilememiştir. Ne Descartes'in fizyolojik izahları, ne Malebranche'ın (1638-1715) okkasiyonalist yaklaşımı, ne de problemi görünüşte küçülten Leibniz'in fatalist yaklaşımı halletmiştir.⁴⁶⁰ Bununla birlikte spiritüalizm doktrini bir 'mebde-i gayrı-ı maddi' ispat ederek Tanrı'yı kabul ettiğinden konunun izahında daha isabetli -

⁴⁵⁸ İzmirli, a.g.e., s.157

⁴⁵⁹ İzmirli, a.g.e., s.161

⁴⁶⁰ İzmirli, a.g.e., s.163-166

dir.⁴⁶¹ Haddizatında varlık nazariyesi de bilgi nazariyesi de aynı neticeye ulaşmaktadır. O da ne eşyanın ne de bilginin izahının Tanrı hariç tutulduğunda mümkün olduğudur.⁴⁶²

3.5.4. Bilgi Anlayışı

İsmail Hakkı'ya göre Tanrı, insanlığın yük-selişine bilgiyi, düşünceyi illet ve vesile kılmıştır. İnsanı hayvandan ayıran asıl fark, düşünmek ve bilmektir. Bilgi, eşyanın ve olayların suretinin (tabi oldukları kanunların) zihinde hasıl olmasıdır.⁴⁶³ Kaynakları itibariyle bilgiyi üç kısma ayırmak mümkündür. Bunlar da amiyane gündelik bilgi, bilimsel bilgi ve felsefi bilgidir. Amiyane bilgi, günlük, kişisel tecrübeler ve geleneksel nakiller yoluyla elde edilir. Sistematik olmayıp, kısmi olaylara dayandığından hata ile karışiktır ve zannı ifade eder. Bilimsel bilgi ise eşya ve olaylar hakkındaki verilerin (donne) metodik ve ispata dayalı bilgilerin toplamından ibarettir ve kesinlik ifade eder.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam C.I., İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s.288

⁴⁶² İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.167

⁴⁶³ İsmail Hakkı İzmirli, Miyar-ı Ulum, İstanbul, Yuvanki Panayutidis Matbaası, 1315, s.5

⁴⁶⁴ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1330, s.3

Bilimsel bilgi, eşya ve olayları anlama ve açıklama ihtiyacından doğmuştur. Merak saikiyle insan, her şeyi anlamak ve açıklamak ister. Bilinmesi istenen konu hakkındaki; neden yapılmıştır, kimin tarafından yapılmıştır, hangi tarzda yapılmıştır ve niçin yapılmıştır şeklindeki temel sorulara verilen cevaplara açıklama denir. Eğer bu soruların hepsine cevap verilebilirse açıklama tam bir açıklama olur.⁴⁶⁵

Bilimsel bilgi sadece olgularla yetinmez. Olguların ve eşyanın sebeplerini de bilmek ister. Eşyayı ve olguları anlamamıza ve izah etmemize yarayan sebeplerin, illet ve kanun adıyla iki türü vardır. Niçin sorusunun cevabına illet denir. Nasıl sorununun cevabına da kanun. Kanun, illet ile malül arasındaki nispeti, yani illiyeti bildirir. Kısacası bilimsel bilgi, eşyayı ve olguları, sebepleri olan illetler ve kanunlarıyla anlamayı ve açıklamayı sağlayan bilgidir. Genelliği, kesinliği ve metodikliği ile gündelik bilgiden ayrılır.⁴⁶⁶ Bilimsel bilgi yukarda geçen sorulardan ikisine cevap verir. Bu sorular eşyanın ve olguların nasıl ve neden olduğudur. Niçin olduğu ve kimin tarafından yapıldığı sorularına ise felsefe cevap vermeye çalışmaktadır.⁴⁶⁷ Felsefî bilgi daha önce geçen felsefe bahsinde işlendiği için burada tekrar edilmeyecektir.

⁴⁶⁵ İzmirli, a.g.e., s.4

⁴⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s.9

⁴⁶⁷ İzmirli, a.g.e., s.12

Bilginin elde edilmesinde iki metot takip edilir. Bunlardan biri, dedüksiyon metodu, diğeri de indüksiyon metodudur. Dedüksiyonda tümel önermelerden hareketle tikel sonuçlara varılması söz konusu olup, burada tecrübeye, müşahadeye yer yoktur. İndüksiyonda ise tekil gözlemlerden, tecrübelerden hareketle eşya veya olaylar hakkında tümel sonuçlara ulaşmaya çalışmak söz konusudur. Bilimsel metot, müşhadenin, tecrübenin ve olaylara (olgulara) uygunluğun esas alındığı indüksiyon metodudur.⁴⁶⁸ Bu iki metodun asıl farklılığı bilginin kaynağı hususunda, dedüksiyonun rasyonalizmi, indüksiyonun ise ampirizmi benimsiyor olmasıdır.

Bilginin kaynağı ve değeri meselesi felsefe tarihinde daima tartışılmış olan meselelerdir. Kaynağı meselesinde rasyonalizm, ampirizm tartışmaları yapılırken, değeri hususunda da dogmatizm, septisizm, rölativizm tartışmaları yapılmaktadır.⁴⁶⁹ Septiklere göre, genel geçer doğru bilgi insan için asla mümkün değildir. Duyusal olan şeyler de rasyonel olan şeyler de kesin ölçülerde bilinemez.

Günümüzde artık septik anlayışlar ileri sürülmemektedir. onun yerini rölativist anlayışlar almıştır. Haddizatında bilginin başlangıcı için

⁴⁶⁸ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe-Hikmet, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333, s.78

⁴⁶⁹ İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.10

şüphe kabul edilebilir, fakat ötesi için şüphede ısrar doğru bir yaklaşım olamaz.⁴⁷⁰

Dogmatikler için ise insan eşyanın doğru bilgisini elde etmeye kadir. Duyusal saha da rasyonel saha da bilinebilir. Zihinde hasıl olan bilgi, eşyanın hakikatine uygundur.

Rölativizmin pozitivist ve kritist olan iki şekli vardır. Pozitivistlere göre insan yalnızca fiziki sahayı bilebilir ve bilginin sınırı da budur. Metafiziğe ait olan 'mebde' ve 'mead' gibi konular bilinemezler. Bilginin kaynağı da yalnızca duyular ve tecrübedir.

Kritistler, pozitivistlerin metafiziki saha bilinemez ifadelerine katılmakta iseler de fiziki sahanın mutlak olarak bilinebileceği ifadelerine katılmamaktadırlar. Onlara göre eşya, bizatihi olduğu gibi değil, sujenin onu algıladığı gibi bilinir. Dolayısıyla bilgi her halükarda rölatiftir.⁴⁷¹

Bilginin değeri, doğruluk problemiyle alakalıdır. İki türlü doğruluk derecesinden bahsetmek mümkündür. Birincisi akli mantıki doğruluk, diğeri de ontolojik doğruluktur. Mantıki doğruluk, düşüncenin, taalluk ettiği eşyaya uygunluğudur. Mesela, 'güneş parlıyor' dediğimiz zaman dışarda

⁴⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam C.I., İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s.62

⁴⁷¹ İzmirli, a.g.e., s.64

güneş parlıyorsa bu ifade doğrudur. Ontolojik doğruluk ise eşyanın düşünceye uygunluğudur. Mantıki doğruluk, ontolojik doğruluğa tabidir. Aslında her iki durumda da hedeflenen düşünce ile varlığın uygunluğudur.⁴⁷²

Çağdaş felsefede işlenen bilginin kaynağı ve değeri meselesi önceki dönemlerden çok farklı değildir. Bu dönemde de bir kısım düşünürler bilginin sebebi olarak, yalnız duyuları, bir kısım, duyularla beraber aklı (vicdan), bir kısım yalnız aklı ve diğer bir kısım ise sezgiyi (ilham) duyuların ve aklın fevkinde ve asıl sebep olarak telakki etmektedirler.⁴⁷³

İsmail Hakkı, bilgi hususunda naklettiği felsefi görüşlerden hiçbirisini tam olarak reddetmediği gibi kabul da etmemektedir. Ona göre hakikatin araştırılmasındaki iki yoldan (dini ve felsefi) biri olan felsefi yol yeterli değildir. Çünkü bu yolda hareket eden insan ya sadece akla ya sadece duyuya veya sadece sezgiye yahut da bunların kısmi birliğine dayanmaktadır. Fakat bu yolun doğru olarak kabul ettiği bilgide (inançta) hareket noktası düşünürün kendisidir ve doğruluk değeri de o düşünürün kendisi ile sınırlıdır. Dini yol ise hem duyu ve tecrübeyle hem de akıl ve muhakeme ile düşünceye ruh, kalbe inkişaf ver-

⁴⁷² İsmail Hakkı İzmirli, Muhtasar Fenn-i Menahic, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, ss.58-59

⁴⁷³ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam C.I., İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, s.67

diği gibi; tecrübe ve muhakemenin yeterli olmadığı yerde vahyi de bilgi kaynağı addeder. Ferdi olmadığı gibi, yalnız akla veya duyulara hitap etmez, hem akklı hem duyuları tatmin eder; kafayı okşadığı gibi kalbi de okşar. Dolayısıyla hakikatın, doğru bilginin elde edilmesinde yeterli olan yol, hem akklı hem duyuyu hem sezgiyi hem de vahyi esas alan dini yoldur.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ İzmirli, a.g.e., ss.46-47

M. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY

3.6.1. Hayatı ve Eserleri

3.6.1.1. Hayatı

M. Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzinçan/Kemaliye'de doğdu. Babası, Müderris İbrahim Efendi, annesi de Saliha Hanım'dır. İlk ve orta tahsilini Üsküdar Ravza-i Terakki ve Vefa İdadisi'nde, yüksek tahsilini de Daru'l-Muallimin-i Aliye'de tamamladı. Aynı dönemde özel Arapça, Farsça ve nakli ilimler derslerine de devam ederek icazetname aldı. Yüksek tahsilini müteakip İsviçre'ye giderek Lozan Üniversitesi Tabii Bilimler Bölümü'nde ihtisas yaptı.

Yurda döndükten sonra Kıbrıs İdadisi'nde öğretmenlik, Midilli İdadisi ve İzmir Gelenbevi Lisesi'nde müdürlük görevlerini yürüttü. Midilli'deyken "Sıratı müstakim" ve "Sebilürreşad" mecmualarında felsefe ağırlıklı yazılar yayınladı. Ziya Gökalp'le tanıştıktan sonra onun etkisiyle Türk tarihi araştırmalarına yöneldi. 1911'de ku-

ruhan Türk Ocağı'nda tarih dersleri ve konferansları verdi. "İslam Mecmuası"nın çıkmaya başlamasıyla (1913) İslamcı-Türkçü diye bilinen çevreye katıldı.

1914'te Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Türk tarihi ve İslam kavimleri tarihi müderrisi oldu. Süleymaniye Medresesi'nde de dinler tarihi ve İslam felsefesi okuttu. Aynı yıl İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na getirildi. 1915'te İttihat ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu seçildi. Bu görevini Meclis-i Mebusan'ın kapatıldığı 1920'ye kadar sürdürdü.

Kurtuluş Savaşı'nda çeşitli görevler üstlenen Günaltay, Cumhuriyet kurulduktan sonra 1923-1950 arası CHP Sivas milletvekili, 1950-1954 arası Erzincan milletvekili olarak TBMM'de bulundu. Milletvekilliği ile birlikte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tarih profesörlüğü görevini de sürdürdü. 15.01.1949-22.05.1950 tarihleri arasında Başbakanlık da yapan Günaltay, 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrasında CHP İstanbul senatörlüğünü sürdürürken, 19 Ekim 1961'de vefat etmiştir.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. II., İstanbul, Risale Yay. 1989, ss. 403-404
İbrahim Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay. 1986, s. 208;
Ansiklopedi Ana Britanica, C. 10. "Günaltay Şemseddin"

3.6.1.2. Eserleri

1. Zulmetten Nura, İstanbul, 1341.
2. Hurufattan Hakikate, İstanbul, 1332.
3. İslam Tarihi, İstanbul, 1922.
4. Mufasssal Türk Tarihi, 5 Cilt, İstanbul, 1922-1924.
5. İslamda Tarih ve Müverrihler, İstanbul, 1923.
6. Maziden Atiye, İstanbul, 1923.
7. İslam Dini Tarihi, İstanbul, 1924.
8. Yakın Şark Tarihi, 4 Cilt, İstanbul, 1937-1951.
9. İran Tarihi, İstanbul, 1948.
10. Tarih-i Edyan, İstanbul, 1922.
11. Felsefe-i Ula, İstanbul, 1339-1341.

M. Şemseddin Günaltay'ın bu eserlerinin yanısıra çeşitli dergilerde (Sebilürreşad, Sıratı-müstakim, İslam Mecmuası, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, TTK. Belleten, vd.) yayınlanmış çok sayıda makaleleri de vardır.⁴⁷⁶

3.6.2. Felsefeye Bakışı

M. Şemseddin Günaltay'a göre felsefe, eş-yayı konu edinen bilimler gibi ne hususi bir bilim ne de münferit bir bilgi türüdür. Bilim ifadesi mana-i mevzuunda kullanılmamak kaydıyla felsefeye 'külli bilim', 'mutlak bilim' ya da 'bilimlerin bilimi' adı verilebilir. Eflatun'un Felsefe, fenn-

⁴⁷⁶ Kara, a.g.e., s. 404

i gayr-ı mubsırattır" tarifiyle Aristo'nun "felsefe, ilk prensiplerle illel-i gaiyeden bahseden ilimdir" ifadeleri bu manada kullanılmaktadır.

Felsefe hakkında yapılan muhtelif tarifler derinliğine tetkik edilirse hepsinde müşterek bir mefhumun, müşterek bir esasın gizlenmiş olduğu görülecektir. Bunun için hakikate yakın olmak üzere felsefeyi "umumiyetlerin taharri ve tetkiki" şeklinde tarif edebiliriz. Bu umumiyetler ilk bakışta keşfolunamazlar. Hatta bunların fenomenlere zıt oldukları da görülebilir. İşte bu sebebe binaen 'felsefi mütalaa' cümlesi daima derinliğine düşünme (ta'mik) ve hakikate inme (istiknah) karşılığı olarak kullanılmaktadır. Felsefi hakikatler görüntülerin ötesinde bulundukları için ilk anda idrak edilemezler. Onlar düşünsel bir çabayı gerektirirler. Felsefenin usulü refleksion (teemmül) olup bütün felsefi faaliyetlerde (tamim, ta'mik, tefekkür) refleksion mefhumu mündemiçtir.

Felsefi düşüncenin varlık sebebi, insanda tedricen inkişaf eden sevk-i tabii şeklindeki merak (tecessüs) duygusudur. İnsan bu duyguya bağlı olarak her şeyin künhüne varmak (istiknah), her şeyin hakikatini anlamak ister. Haddizatında insan hiçbir zaman tabiatın lâkayd bir seyircisi olarak kalmamış, eşyayı yalnızca görmekle yetinmemiş, müşahade ettiği şeylerin 'niçin' öyle olduklarını da merak etmiştir. Esasında eşyanın hakikatini araştırma ve onu izah etme düşünceleri insanlığın ayrılmaz özellikleridir. Demek oluyor ki felsefeden maksat, eşyayı anlamak ve onu izah etmektir. Tamim, tet-

kik, teemmül ve tavzih ise felsefenin usulleridir. 18. asrın sonlarına kadar felsefe, mahiyet itibariyle hep bu şekilde değerlendirilmiştir. Çünkü o vakte kadar bütün bilimler felsefe içerisinde kabul ediliyordu.

Yeniçağı müteakip ve bilhassa Descartes'tan itibaren bilim ve felsefeyi ayırma düşüncesinin uyandığını görmekteyiz. Günümüzde de bilim ve felsefenin sahalarının karıştırılmamasına dikkat edilmektedir. Bu iki sahanın arakesitinin bir tarafında kati ve muayyen bir usul çerçevesinde araştırmalar yapılırken, diğer tarafında da eşyanın mahiyetine, menşesine ve gayesine dair refleksion hüküm sürmektedir. Burada unutulmaması gereken şey bilim ve felsefenin müşterek noktalarının mevcut olduğudur. Şu halde, bilimle olan münasebeti gözetilmek şartıyla diyebiliriz ki felsefe, en yüksek ve en umumi mutlakiyetleri, fenomenlerin ötesindeki hakikatleri araştırmakla meşguldür. Yani bilime, genelin araştırılması dersek, felsefeye de daha da ileri giderek mutlakın araştırılması diyebiliriz. Bilim, gündelik bilgi yerine akıl yürütme ve muhakemeyi ikame eder, felsefe de bilimin sonuçları üzerine refleksionu (ta'mik) ikame eder. Bilim olayları izah eder, felsefe de bu izahları daha ziyade derinleştirerek bilimin aslını tavzih eder. Bu ikili açıklamalardan (terdit) felsefe için çıkarılacak tarif tam bir kesinlik ifade etmeyebilir, ancak bu tarifi hazır bir tarif olarak telakki etmekte de hiç bir sakınca yoktur. Çünkü her araştırma kendisini sınırlayan bir tarifla başlar, kendisiyle neticelenen diğer bir tarifle devam eder. Bu tarifte aranılacak vasıf, tarif ettiği şeyi onun dışındaki

şeylerden ayırmada yeterli olmasıdır. Haliha-
zırda çıkarılmış olan tarif de bu vasıfları haiz-
dir.⁴⁷⁷ Felsefe, eşyanın hakikatini araştırmak,
tamim, ta'mik, teemmül ve ta'lil ile onu izah et-
mek, künhüne varmaktır,⁴⁷⁸ şeklinde tarif edile-
bilir ise de bu tarifi de tam görmemek ve onu di-
namik kılmak için A. Rey'in dediği gibi "tenkidi
düşünce" olarak kabul etmek gerekir. Çünkü, fel-
sefi usulün en mühim özelliği refleksiondur. Şu
halde varlıkla ilgili her tenkidi düşünce felsefe
sayılır. Tenkidi düşüncenin en mühim meseleleri
ise beşeri faaliyetlerle onların neticeleridir. Be-
şeri faaliyetler tetkik edilerek ne yönde oldukları
tayin edilirse felsefenin taksimi de ortaya çıkac-
aktır. Şöyle ki:

1. İnsan, yaşadığı çevreyi anlamak için, ta-
biatın kanunlarını araştırmaya ve incelemeye
mecburdur. Tabiatı ve tabiatta cereyan eden olay-
ları ise ancak bilim sayesinde anlamak müm-
kündür. Bilimin bu husustaki metotlarını ve so-
nuçlarını tetkik ve tenkid edecek olan da felsefe-
dir. İşte felsefenin bu noktada yürüteceği tenkit-
ler mantık dediğimiz bilgi türünü teşkil etmekte-
dir.

2. Tabiat ve tabiat kanunlarını ne kadar
doğru tetkik edersek, şahsi hareketlerimizi de o
nispette iyi tanzim etmiş oluruz. Bu durum,

⁴⁷⁷ M. Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstaki-
kim, C. 6., No: 142 (12 Mayıs 1327) ss. 185-187

⁴⁷⁸ M. Şemseddin, Felsefe-i Ula, İstanbul, Evkaf-ı
İslamiye Matbaası, 1339-1341, s. 23

kendi hukukumuzu korumayı ve diğerlerinin hukukuna riayet esaslarını öğreteceğinden hemcinslerimizle olan münasebetlerimizin daha adilane ve daha iyi bir surette idame edilmesini temin edecektir. Bu husustaki kaideler ise felsefenin etik disiplinini oluşturur.

3. İnsanlar bazen bir gaye takip etmeksizin bir takım faaliyetlerde bulunurlar ki bu gibi faaliyetler neticede bazı sanat eserlerini doğurur. Bu eserleri meydana getirmek için tatbik edilen usullerin hepsi felsefenin diğer bir kısmı olan estetiğin konusudur.

4. Teorik ve pratik bütün araştırma ve incelemelerimizin neticesi bizi tabiata, şahsımıza, alemdeki mevki ve mukadderatımıza dair umumi bir takım teorilerin tesisine sevk eder. Bu teoriler felsefenin en mühim kısmı olan metafiziği meydana getirir.

Bu dört temel disiplinin dışında hissiyat, akıl, vicdan ve iradeye müteallik olan meseleler öteden beri felsefe içerisinde mütalaa edilmektedir. Felsefeyle iştigal eden bir çok insan bugün de aynı tarzı takip ederek ilkin psikolojiden başlamakta mantık, etik, estetik ve metafiziğe daha sonra geçmektedir. Ondokuzuncu asrın sonlarına kadar geçerli olan bu anlayış A Comte tarafından tesis edilen pozitivizm doktriniyle değişikliğe uğramaya başlamıştır.

Son zamanlarda psikoloji, mantık, etik ve estetik disiplinleri müspet bilimler sahasına dahil edilerek felsefenin yalnızca metafiziğe hasredilmesi de tavsiye edilmektedir. Bilimsel geliş-

meler diğerk sahalarda olduğu gibi felsefede de pek çok anlayışın değışmesine sebep olmuştur. Ancak, vaktiyle felsefe nasıl bir "külli bilim" halinde telakki ediliyor idiyse bu bugün de yarın da fakat bir başka manada olmak üzere, yine öyle olacaktır. Eski dönemlerde olduğu gibi her şeyi felsefeye dahil etmek bir ifrat ise de pozitivistlerin bu anlayışa karşı gösterdikleri hücum da bir tefrittir. Dolayısıyla felsefenin bir yönüyle "külli bir bilim" diğerk bir yönüyle hususi bir disiplin olduğunu unutmamak gerekir. İsaletli olan da bu yaklaşımdır.

Ondokuzuncu asrın sonlarında bilim ve felsefe, kısa bir süre için birbirinden kopar gibi oldu iseler de hakikat-i halde bu durum bilim ve felsefeden değilk, onlarla iştigal eden şahıslardan kaynaklanmıştır. Esasında bilim ve felsefe hiçbir zaman birbirlerinden ayrılmamışlardır ve ayırlamazlar da. A. Comte'un pozitivizmi bilimlerin gelişimi açısından müspet neticelerin husulüne vesile olmuş ise de bu halin meydana gelmesine de sebep olmuştur. Günümüz felsefesi bilimin metot ve neticelerinin dikkate alınması gerektiğini kabul ettiğinden müşterek konularda ona uygun bir tavır sergilemektedir. Bu yeni şeklin sınırlarını çizenler de E. Boutroux (1845-1921) ve Bergson gibi filozoflar olmuştur. Felsefeyi geçici de olsa bir tehlikeye maruz bırakmış olan o kısa devir bugün artık sona ermiş, felsefenin bilim ile bağlantılı olması lüzumu kati surette anlaşılmıştır. Bilimin, eşyanın ve olayların görünür sebeplerini, felsefenin de hakiki sebeplerini araş-

tırdığını dikkate alırsak bu iki sahanın birbirinden ayrılamayacağını daha iyi anlarız. Çünkü, bir şeyin görünür tarfları anlaşılmadan, onun hakikatine vakıf olma arzusu boş bir hayaldir.⁴⁷⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, M. Şemseddin Günaltay, salt spekülatif bir felsefeden yana değildir. Ancak pozitivist bir anlayışı da isabetli görmemektedir. Hakikatın araştırılması olarak tarif ettiği felsefenin bilimle paralel ve ona istinaden yürümesi gerektiği kanaatinde-dir.

3.6.3. Varlık Anlayışı

3.6.3.1. Alem

M. Şemseddin Günaltay'a göre varlık ve oluş meselesini izah için ileri sürülen, esas itibarıyla iki farklı teori vardır. Bunlar da mekanizm ve dinamizm teorileridir. Mekanizm her şeyi ezeli ve ebedi olduklarını kabul ettiği atomların bir araya gelmeleriyle, birleşme ya da ayrışmalarıyla açıklamaktadır. Buna göre alemde cereyan eden her şey mütemadiyen birleşen ya da ayrışan atomların mekanik hareketlerinin sonuçlarından başka bir şey değildir. Dinamizm ise bunun aksine, her şeyi kuvvet (enerji) mefhumuna irca etmektedir. Alem ya mütekabil ve ahenkli olan güçlerin (enerji) ya da sürekli devinimle eşyayı meydana getiren tek bir gücün neticesidir.

⁴⁷⁹ M. Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratı müstakim, C. 6., No: 144, (26 Mayıs 1327), ss. 216-218

M. Şemseddin Günaltay için, bu iki teoriyle de eşya ve olayların açıklanması ikinci dereceden bir ta'lildir. Mekanizm açısından bizzat maddeye, dinamizm açısından da kuvvete (enerji) çıkıldığında, bunların her ikisinin de bir idrak edici, bir yaratıcısı bulunması zorunluluğu inkar edilemez. Alemin ve alemde cereyan eden şeylerin izahı ister mekanizm açısından yapılsın, isterse dinamizm, asıl sorun birinci teoriye göre madde-nin sahip olduğu hareketin, diğer teoriye göre de kuvvetin (enerji) kaynağının ne olduğudur. Varlığın maddeye ya da kuvvete indirgenmesi de bir diğer sorundur. Halbuki "cevher açısından madde de kuvvet de eşit seviyededir." Bu kaynağı açıklama hususunda Tanrı'nın varlığı gözden uzak tutulduğu için mekanizm de dinamizm de yeterli olamamaktadır. 'Vacibu'l-vücut' bir yaratıcıya dayanmaksızın alemin açıklama iddiasıyla ileri sürülen bütün teoriler birer faraziyeden öteye geçemezler.⁴⁸⁰ En büyük bilim adamlarının ifadelelerinden, bilimin en son verilerine kadar her şey, bizi, maddeden onu harekete geçiren kuvvete, kuvvetten alemin idare eden kanunlara, kanunlardan da onların mutlak düzenleyicisi olan "vacibu'l-vücut"a, Tanrı'ya yükseltmektedir.⁴⁸¹

M. Şemseddin Günaltay'a göre yaratıcı bir Tanrı'nın varlığına dayandırılmak kaydıyla alemin oluşumunu Kant-Laplace teorisiyle izah etmek mümkün olabilir. Bu teoriye göre, alemin

⁴⁸⁰ M. Şemseddin, Felsefe-i Ulâ, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, ss. 45-46

⁴⁸¹ Günaltay, a.g.e., s. 66

oluşumundan çok uzun bir süre önce her şey bir gaz bulutu halinde bulunuyordu. Şimdi mevcut olan katı, sıvı ve gaz halindeki maddeler başlangıçta homojen bir gaz kütlesinden ibaretti. Son derece hafif olan bu kütle, oldukça yüksek bir ısıdaydı. İşte, milyonlarca yıldızdan oluşan alem, bu gaz kütlesinin genel bir 'hareket-i mihveriye'sinden doğmuştur. Şöyle ki gaz kütlesinin yoğunlaşması sonucu merkeze doğru bir çekim olduğu gibi, kendi eksenini etrafında dönmesinden kaynaklanan bir de merkezkaç kuvvet oluştu. Gaz kütlesinin dönüşü sürekli hız kazandığından ondan bir takım parçalar koptu. Bu parçalar dönüşün çekimi ile birer 'ışıklı bulut' (nebuloz) halini aldılar. Dönüşün çekimi, tedricen bunları yoğunlaştırarak merkezi bir kuvvet halini almaya başladı. Nebulozların her birinin merkezkaç ve merkeze doğru kuvvetleri ile de bir düzen kuruldu. İşte Güneş sistemimiz bu şekilde oluşan manzumlardan biridir.

Sistemi oluşturan nebulozun kendi ekseninde dönmesinden doğan merkezkaç kuvvet, etrafında bir takım halkaların oluşmasına sebep oldu. Merkezkaç kuvvet arttıkça bu halkalar parçalandılar. Her biri çekim kuvvetine tabi olmak kaydıyla birer küme şeklini aldılar, ana nebulozun etrafında dönmeye başladılar. Yerküre bu şekilde olduğu gibi Ay da yerin kendi eksenini etrafında dönmesinden hasıl oldu. Isı derecesi pek düşük olan uzayda yanan bir sıvı halinde bulunan yerkürenin kabuğu soğumaya başladı. Sonunda gittikçe yoğunluğu artan bir kabuk bağladı. Bu kabuk bir takım tesirlere maruz kaldığından düzensiz bir şekil aldı. Bazı yerler düz, bazı yerler

de tepeli oldu. Isı derecesi azalanıca yeri çevreleyen havadaki buhar da yoğunlaşarak yağmur halinde yeryüzüne indi. Bu şekilde denizler teşekkül etmiş oldu. Yeryüzü canlıların yaşamasına elverişli bir hale geldiğinde de canlılar zuhur etti.

Ş. Günaltay'a göre, alemin oluşumunu açıklayan bu teori, bu haliyle bir faraziyeden öteye geçemez. Çünkü, alemin oluşumundan önce tüm uzayın bir gaz bulutu halinde bulunduğu iddiasına dayanmakta, fakat bu gaz bulutunun kaynağı hususunda suskun kalmaktadır. Halbuki kaynağı düşünülmezsizin herhangi bir şeyin tasavvuru mümkün değildir.

Bu teoriye vukuu mümkün bir şekil verebilmek için önce, bu gaz kütlesinin yaratılmış olduğunu kabul etmek, ikinci olarak da bu kütlenin aldığı ilk hareketin kaynağını belirlemek gerekir. Gaz kütlesine ilk hareketi veren yaratıcı bir Tanrı bulunduğu kabul edilmedikçe, hareket açıklanamaz. Bu iki şartın kabul edilmesi ise yaratılış esasını kabul etmekten başka bir şey değildir. Teoride hareket için bir başlangıç/kaynak kabul edilince alemin sonradan var olduğu ve bir yaratıcının eseri olduğu itiraf edilmiş olur. Alemin sonradan oluşu ve bir yaratıcının eseri olduğu itiraf edildikten sonra yaratılışın niteliğini, teoride tasvir edildiği şekilde kabul etmekte bir sakınca yoktur.⁴⁸²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere M. Şemseddin Günaltay, varlık ve oluş me-

⁴⁸² Günaltay, a.g.e., ss. 535-536

selesinin izahında isabetli olan yaklaşımın kreasyonist yaklaşım olduğu kanaatindedir.⁴⁸³ Eşyanın oluşumunda cevher açısından madde ve kuvvetin eşit seviyede olduğunu söylemesi⁴⁸⁴ onun bu yaklaşımının aynı zamanda, madde ve ruhu izafî cevherler olarak kabul eden Descartes⁴⁸⁵ vari düalist-spiritüalist bir anlayış olarak değerlendirilmesine de imkan tanımaktadır.

3.6.3.2. Tanrı

M. Şemseddin Günaltay, kalamcılarının düşüncelerinden hareketle alem, Tanrı ve ruh meselelerinin izahında dini nasslarla yetinilemeyeceği, bu konların akılla da temellendirilmesi gerektiği anlayışını benimsemektedir. Ona göre kalamcılarının da belirttiği gibi, dini nasslar soyut haberlerden ibarettirler. Yakini değil, zannı ifade ederler. Asıl olan (üssü'l-esas) tecrübe (nazar) ve istidlâldir. Dolayısıyla bu konudaki nassları akıl ve tecrübe ölçüleriyle açıklamak zorunludur.⁴⁸⁶

Alemde mevcut hiçbir şey yok ki onda Tanrı'nın varlığına dair bir işaret bulunmasın. Hiçbir toplum yoktur ki tarihinde Tanrı ismine tesadüf

⁴⁸³ Günaltay, a.g.e., s. 204

⁴⁸⁴ Günaltay, a.g.e., s. 46

⁴⁸⁵ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 201

⁴⁸⁶ M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, No: 1 (Teşrinisani 1925) s. 74

edilmesin. Ne kadar ilkel olursa olsun her lisan-
da Tanrı kavramı mevcuttur. Tanrı düşüncesi
insanda fitrî olmakla birlikte, bu düşünce de di-
ğer bilgilerimizin şartlarına tabidir. Diğer bilgile-
rimiz nasıl müşahade ve teemmül ile inkişâf et-
mekte ise bu da ruhî kuvvetlerimizin, aklımızın
serbest ve mükemmel surette kullanımıyla inki-
şaf etmiş ve etmektedir. Bununla birlikte her
şeyden önce Tanrı'nın varlığına ne gibi delillerle
kani olduğumuzu bilmemiz gerekir. Bunun için de
evvela aklın Tanrı'nın varlığını bilmek imtiyazına
sahip olduğu davasına karşı ileri sürülen itiraz-
ların tahlil edilmesi ve onların yanlışlığının or-
taya konulması icabeder. Çünkü, bu itirazlar il-
men reddedilmezse Tanrı'nın varlığıyla ilgili de-
liller ileri sürmek yeterli olamaz. Aslında, aklın
Tanrı'yı keşfedebilme imtiyazına sahip olduğun-
dan şüphe etmek demek, her türlü insani bilginin
iflasını ilan etmek demektir.⁴⁸⁷

Materyalistlerin, Tanrı'nın varlığını ilmi
değildir iddiasıyla inkâr etmeleri ilme aykırı ol-
duğu gibi, ilmin ne olduğunu ve ilmin sınırlarını
bilmemekten kaynaklanmaktadır. Sistemlerini
Tanrı'nın inkârı düşüncesine dayandıran mater-
yalistler, alemdeki düzeni, eşyanın tabi olduğu
kanunları, vs., izah etmek zorunda olduklarından
Tanrı kavramının yerine müphem bir kuvvet
(enerji) kavramını ikame ederek kuvvetin (enerji)
tezahürlerini de camid ve şuursuz olan maddeye

⁴⁸⁷ M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ula, İstanbul,
Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341, ss. 70-
71

atfetmişlerdir ki işte materyalistlerin kabullerinin karanlık ve izah edilemeyen noktası da burasıdır. Onlar, yaratıcı kudrete mahsus olması gereken vasıfları maddeye izafe ederek alemi sefil bir duruma sokmaktan başka bir marifet gösterememişlerdir. Alemdeki düzen ve ahengi derinlemesine inceleyen her düşünür, Tanrı'nın varlığını inkâr eden her faraziyenin akıl dışı olduğunu itiraf edecektir.⁴⁸⁸

Nominalizm ekolünün, Tanrı'nın varlığını ispat hususunda akıl adına ortaya konan delillerin az ya da çok şüpheli ve bu sebeple de kesin bir kanaat sağlamada yetersiz olacağı yolundaki iddiaları he türlü insanî bilginin iflasını ilan eden bir yaklaşımdır.

Kritisizmin temsilcisi olan Kant da aklın Tanrı'yı ispat etmede yeterli olamayacağını iddia etmiştir, ancak Kant'ın bu iddiası Tanrı'nın varlığını inkâr etmesinden kaynaklanmıyordu. Kant, teorik akıl açısından meseleye şüpheli bakmakla birlikte, pratik akıl açısından Tanrı'nın varlığını zorunlu görmüştür.⁴⁸⁹

Tanrı'nın varlığı hususunda İslâm mütefekkirleriyle Batı filozoflarının ileri sürdükleri deliller, asıl itibarıyla birbirinin aynıdır. Delillerin hepsi eşyanın ilk illeti olarak gayri mütenahi, ekmel ve zorunlu bir varlığın bulunduğu esasına dayanmaktadır. Bu delilleri üç grupta toplamak

⁴⁸⁸ Günaltay, a.g.e., ss. 87-89

⁴⁸⁹ Günaltay, a.g.e., ss. 77-74

mümkündür: 1. Fizikî alemden çıkarılan fizikî deliller. 2. İnsan aklına dayanan metafizikî deliller. 3. İnsanın tabiatından çıkarılan ahlakî deliller.

Fizikî alemden çıkarılan deliller üç kısımdır: 1. İmkân delili. 2. Hareket delili. 3. Gayelilik delili. Bu üç delilin de özü eserden müessire (sonuçtan sebebe) doğru giderek "mebde-i illiyet"e varmaktır.⁴⁹⁰

1. İmkân Delili: Fizikî alem mümkün bir varlıktır. Mümkün olan varlıklarsa kendiliğinden var (bizatihi) olmadıklarından, kendiliğinden var (bizatihi) olan bir varlığa bağlı olarak var olabilirler. Kendiliğinden mevcut olan yegâne varlık ise "vacibü'l-vücut" ya da "mutlak varlık" olan Tanrı'dır. Alemin kendiliğinden var olmadığına gelince, biz alem deyince madde ve kuvvetten müteşekkil varlıkları kastetmekteyiz. Madde ve kuvvette ise kendiliğinden bir varlık sebebi bulunmadığı açıktır. Dolayısıyla bunların varlıkları zorunlu değildir. Zorunlu olmayan varlıklar ise mümkün olup, onları var eden zorunlu bir varlığa bağlı olarak vardır. O da Tanrı'dır.⁴⁹¹

2. Hareket Delili: Pozitif bilimlerin alemin, madde ve hareketten meydana geldiğini göstermektedir. Madde ve hareketin zamana nispetleri ise ya ikisi birden ezelidir, ya madde ezeli, hareket ona sonradan ve dışardan verilmiştir, ya da ikisi de sonradan meydana gelmiştir, şeklindedir.

⁴⁹⁰ Günaltay, a.g.e., ss. 95-96

⁴⁹¹ Günaltay, a.g.e., ss. 98

Bu üç ihtimali tetkik ettiğimizde, üçüncü ihtimal mebdde olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Çünkü mademki alem mevcuttur ve mademki madde ve hareket ezeli değildir, o halde alemin (madde ve hareketin) bir yaratıcısı vardır. İkinci ihtimale göre de hareket, maddeye bir muharrik tarafından verilmiş olduğundan, bu da bir "ilk muharrik" in kabulü demektir. Materyalizmin esasını teşkil eden birinci ihtimale gelince, bu ihtimal de pozitif bilimler tarafından reddedilmektedir. Fizik bilimi maddenin hareketli değil, atıl olduğunu, hareket halindeki her cismin belli bir zaman sonunda durmasının zorunlu olduğunu ispat etmiştir. Bu sonuçlar da metaryalizmin madde ve hareketin ezeliliği iddiasını reddetmekte ve bir "ilk muharrik" in varlığını ispat etmektedir.⁴⁹²

3. Gayelilik Delili: Tabiattaki her şeyin belli bir gayeye yönelik düzenlendiği apaçıktır. Belli bir gayeye göre işleyen bir sistem, şuur sahibi bir illetin eseri olmalıdır. O da Tanrı'dır. Descartes, bu delilin Tanrı'nın varlığını ispat için yetersiz olduğunu belirterek ona şu şekilde itiraz etmektedir: Tanrı'nın alemini yaratırken nasıl gayeler takip ettiğini insanlar bilemezler. İnsanların bu konudaki düşünceleri yalnızca faraziyyeden ibarettir.

Descartes'in bu itirazı iki noktadan haklıdır. Birincisi, bu delili ileri sürenler gayenin tayininde ifrata varmışlardır. İkincisi de eşyanın gö-

⁴⁹² Günaltay, a.g.e., ss. 100-102

r n r gayelerinin genellikle meçhul olmasıdır. Bu itirazlar kısmen doğru ise de tamamen haklı değildir.      , bazı gayeleri bilmememiz, bizi gözlerin görmek, kulakların i itmek için olduğunu kabulden menetmez.⁴⁹³

Ev lasyonistler de bu delile, fail illetlerin yeterli olduğu yerde ga  illetler aramak doğru değildir, şeklinde itiraz etmektedirler. Buna göre bir ku ta kanat bulunması uçmak için değildir, ku  kanatları olduğu için uçar.

Ev lasyonistlerin bu itirazı da hakikatın ters-yüz edilmesinden başka bir şeyi ifade etmemektedir.       şüphesiz kuşlar kanatları olduğu için u maktadırlar, ancak bunun böyle olması gayeliliğin olmamasını gerektirmez. Aksi taktirde kuşların kanatları uçmak için değilse ne içindir, sualine hakkıyla cevap verilemez.

Gayelilik deliline itiraz edenlerden biri de Kant'tır. Kant'a göre düzenli ve gayeli bir hareketin  uurlu bir illetin eseri olması zorunlu değildir. Tabi  (garız ) bir illetin eseri olabileceği gibi birçok illetin müşterek faaliyetinin eseri de olabilir.

Aslında Kant'ın tabi  (garız ) illet dediği şey de gayeliliğin bir başka halidir.      , g d le-riyle hareket eden bir hayvan, hareketlerinin gayesini bilmezse güdüler nasıl olur da fiillerini tayin eder? Hayvanın me hulu olan gayeler, hayvanı harekete geçiren illetin bilgisi dahilindedir.

⁴⁹³ Günaltay, a.g.e., ss. 105-106

O illet de hayvana o güdüyü veren Tanrı'dır.⁴⁹⁴ Birçok illetin eseri olması durumuna gelince, ya illetlerin aralarında uygunluk, birlik olması ya da planını takip ettikleri bir illete tabi olmaları gerekir. Dolayısıyla yine tek bir merkeze yönelme söz konusudur. Bu da itirazın tutarsızlığı demektir.

Kant'ın bir başka itirazı da şudur: Tabiat akıllı ve şuurlu bir illetin eseri olsa bile bundan o illetin mutlak, mükemmel ve yaratıcı olduğu sonucu çıkarılamaz. Gaye delili alemin bir düzenleyicisinin varlığını ispat edebilir, fakat onun bir yaratıcısı olduğunu ispat edemez.

Kant'ın bu itirazı da Tanrı ile insanı mukayese etmek gibi bir hatadan kaynaklanmaktadır. Kaldı ki bu itirazlar gaye delilinin çürüklüğünü değil, olsa olsa yetersizliğini gösterir. Bu yetersizlik de delilin, Tanrı'nın varlığını ispat etmesine engel değildir.⁴⁹⁵

Metafî deliller de üç kısımdır: 1. Ezeli Hakikatler delili. 2. Sonsuzluk tasavvuru delili. 3. Mükemmel varlık tasavvuru delili.

1. Ezeli Hakikatler Delili: Leibniz ve diğer bazı filozoflar tarafından ortaya konulan bu delil kısaca şu şekildedir: Aklî, mantıkî ve ahlakî bir takım ezeli hakikatlerin varlığı muhakkaktır. Bu hakikatler, hasıl oldukları alemden ve onları ta-

⁴⁹⁴ Günaltay, a.g.e., ss. 107-108

⁴⁹⁵ Günaltay, a.g.e., ss. 109-100

savvur eden zihinden bağımsızdırlar. Mesela, bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir, şeklindeki matematik önermesi; adaletin iyi, zulmün kötü olduğu ahlâk hükmü, ezeli ve zihinden müstakil birer hakikattirler. Yalnızca imkândan ibaret olmayıp, gerçeklikleri de söz konusudur. Ezeli olan bu hakikatlerin gerçeklikleri ezeli bir ilimden kaynaklanmaktadır. Bu ilm-i ezeli de Tanrı'nın ilmidir.

2. Sonsuzluk Tasavvuru Delili: Bu delil de sistemli olarak Descartes tarafından ortaya konulmuştur. Şöyle ki: Zihnimizde bir sonsuzluk (namütenahi) tasavvuru mevcut olup, bunun bir illeti, bir sebebi bulunmak zorundadır. Çünkü, müessirsiz eser, illetsiz ma'lül (sebepsiz sonuç) olamaz. Bu tasavvur, sınırlı ve sonlu olduğunu idrak ettiğimiz benliğimizden de eşyadan da kaynaklanamaz. Sonsuzluk tasavvuru bize sonsuz (namütenahi) ve sınırsız olan bir varlık tarafından verilmiş olmalıdır. O da Tanrı'dır.

Descartes'in bu akıl yürütmesine şu şekilde itiraz edilmektedir: Sonsuzluk düşüncesi, zihnin tecrübe verileri üzerindeki faaliyetlerinden doğabilir. Mesela, bilinen bir sonlu kavrama "kuvve-i muhayyile" kendiliğinden ilavede bulunarak sonsuzluk kavramına ulaşabilir.

Dikkat edilirse, bu itirazın yanlış olduğu görülecektir. Çünkü, itirazda tasvir edildiği haliyle ortaya çıkan düşünce, sınırsız (gayri mahdud) düşüncesidir, sonsuz (namütenahi) düşüncesi değil. Biz, eşyada daima bir sınırın var olduğunu görüyoruz. Ancak, sonsuza (namütenahi) varacak şe-

kilde sınırın genişlemesini düşünebilmemiz için, her sınırın ötesinde olan namütenahi düşüncesine sahip olmamız icâbeder.

3- Mükemmel Varlık Tasavvuru Delili: Sonsuzluk tasavvurundan çıkarılan delilin değişik bir şekli olan bu delile göre, zihnimizde her yönüyle mükemmel olan bir varlık tasavvuru vardır. Bu tasavvur da ne kendimizden ne de eşyadan kaynaklanabilir, çünkü, kendimizin de eşyanın da mükümmel olmadığını biliyoruz. Öyleyse bu tasavvurun mükemmel olan bir illeti olmalıdır. O da Tanrı'dır.⁴⁹⁶

İnsan tabiatından çıkarılan ahlakî deliller de şunlardır: 1- Genel kabul delili. 2- Ruhi melekeler delili.3- Ahlaki vazifeler delili.

1-Genel Kabul Delili: Tarihte görülen bütün toplumlarda Tanrı inancı var olmuştur. Böyle bir inanç da matematiki ispat derecesinde olmasa da Tanrı'nın varlığına delalet eder.

2-Ruhi Melekeler Delili: İnsan ruhunda iyiliğe, doğruluğa ve güzelliğe karşı mutlak bir arzu vardır. Bu duygular mutlak olan bir illete dayanmak zorundadırlar ki o da mutlak olan Tanrı'dır.

3- Vazife Delili: Vazife duygusu bize mutlak bir yaptırım gücüyle hükmetmektedir. Şüphe yok ki vazife duygusu ne kendimizden ne de eşyadan kaynaklanabilir. Çünkü, mutlak yaptırım gücü-

⁴⁹⁶ Günaltay, a.g.e., ss. 112-113

nün kaynağı da mutlak olmalıdır. O da mutlak adil ve mutlak iyi olan Tanrı'nın tecellileridir. Ahlak kanunlarının yürürlükte olması için onlarla duygularımızın arasında bir ahenk, bir uygunluk olmalıdır. Tabiatın kanun koyucusuyla ahlak kanunun illeti aynı olmadıkça bu ahenk temin edilemez. Mademki bu ahenk vardır, o halde Tanrı da vardır.⁴⁹⁷

3.6.3.3. Ruh

M.Şemseddin Günaltay'a göre Tanrı'nın varlığı hususunda olduğu gibi, ruh hususunda da tarihin kaydettiği toplumlar içerisinde hiçbir toplum yok ki ruha ve ruhun menşesine dair onda az çok bir kanaat mevcut olmasın. Etnoğrafya ilminin verileri ruh fikrinin insanlıkla birlikte daima var olduğunu göstermektedir. Pratik hayatta bitkilerden ve hayvanlardan tamamen farklı olduğunu idrak eden insan ölümle yok olacağı düşüncesini kabul etmemiş, kendisinde bedenden farklı bir mevcudiyetin bulunduğu hükmetmiştir.⁴⁹⁸

İnsanlarda evvela ölüm ve rüya gibi hadiseler sonucu başlayan ruh düşüncesi bilginin tekmülüyle birlikte gelişmiş ve nihayet onunla ilgili felsefi nazariyelerin tesisine kadar varmıştır. İnsanlar iptidai haldeyken varlığını sezdikleri ruhu, soluğun (nefesin) aynı addetmişlerdir. Ölüm hadisesi bu kanaati doğuran sebep olmalıdır. Bunun içindir ki hemen hemen her lisanda ruha veri-

⁴⁹⁷ Günaltay, a.g.e., ss. 114-115

⁴⁹⁸ Günaltay, a.g.e., ss. 177-178

len isimler etimolojik açıdan hava, rüzgar, soluk manalarını ihtiva eden kelimelerden oluşmuştur. Mesela; psche, animus, esprit bu şekildedir.⁴⁹⁹

Ruh meselesi İlk ve Ortaçağ felsefelerinde uğraşılan bir mesele olduğu gibi, Rönesans'ı müteakip dönemlerde de aynı şey sözkonusu olmuştur. İlk ve Ortaçağ filozofları ruh ile yalnızca "benliği" kastetmiyor, aynı zamanda organizmada hayat ve hareketin kaynağını teşkil eden şeyi de kastediyorlardı. Rönesans'la birlikte ise ruh hakkındaki telakkiler değişmeye başlamış, Ruh'la ilgili görüşler de sadece ruhi faaliyetlere hasredilmek istenmiştir. Bunun sonucu olarak da daha sonra psikoloji ilmi doğmuştur.

Gerek geçmişte olsun gerekse günümüzde, ileri sürülen ruh nazariyelerinin ekserisi birbirine benzediği için genel bir sınıflandırma yapacak olursak, bunların esasta şu dört doktrin etrafında toplandığını görürüz:

1- Ruhun bedenden müstakil bir varlığını kabul etmeyip, onu bedeninin bir ürünü sayan materyalizm. 2- Düşünceyi yegane hakikat olarak kabul eden ve her şeyi ona indirgeyen idealizm. 3- Ruh, madde gibi, mutlak varlığın bir tezahürü kabul eden panteizm. 4- Ruh maddeden müstakil bir cevher olarak kabul eden spiritüalizm.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Günaltay, a.g.e., ss. 179-180

⁵⁰⁰ Günaltay, a.g.e., ss. 421-423

Materyalistlere göre ruh denilen şey, bedenden müstakil bir varlık değildir. Duyusal hayatımızın kaynağı beden olduğu gibi, şuur hallerinin kaynağı da beynin fonksiyonlarından başkası değildir. Materyalistlerin ruh hakkındaki bu iddiaları, şu üç esasa dayanmaktadır:

1- Ruh, göz ile görülen bir şey değildir. Dolayısıyla insanda, bedenden bağımsız olarak bir ruhun var olduğu söylenemez.

2- Zihni faaliyetlerin ve akli melekelerin kaynağı beyindir. Beynin yapısının akli fonksiyonlarla olan ilişkisi bunu ispat etmektedir.

3- Enerjinin harekete, hareketin de enerjiye dönüşmesi gibi, beynin hareketleri de şuur hallerine dönüşmektedir. Bütün zihni faaliyetler, beyindeki titreşimlerden ve titreşimlerin değişiminden ibarettir.

Materyalistlerin bu iddialarını sırasıyla tetkik edelim: Birinci iddianın hiçbir değer taşımadığı meydandadır. Çünkü, görülmemek ruhun varlığını inkar için asla yeterli olamaz. Mesela, düşünme faaliyeti görülüyor ise de inkar edilmemektedir. Duyuların yegane bilgi vasıtası olduğu kabulüne dayanan bu yaklaşım, bilimsellik vasfını taşımamaktadır. Buna sebep de bilimin, duyuların sınırlı olduğunu kabul ediyor olmasıdır.⁵⁰¹ Şuur hallerini beynin bir fonksiyonu olarak görmek bilimsel bir görüş değildir. Anatomi biliminin gösterdiği, beyni oluşturan elementler-

⁵⁰¹ Günaltay, a.g.e., ss. 446-447

den (hidrojen, oksijen, albümin, fosfor, vb.) hiçbirinin düşünsel faaliyetlerde bulunamayacağı açıktır. Şayet beynin her zerresinin duyuma kabiliyetli olduğu iddia edilirse bu taktirde de "ben" deki birlik ortadan kalkar. Öyle ki bu durumda beyinde ne kadar zerre varsa insanda da o kadar "ben" bulunması icabederdi ki bunu kabul etmek mümkün değildir. Materyalistlerden bazıları da şuurlarını beynin ayrı ayrı zerrelerinin değil, bütününe bir fonksiyonu olarak değerlendirirken, beynin bu zerrelerin bir toplamı ve onların tabiatında olacağı gerçeğini görmezlikten gelmektedirler.⁵⁰²

Materyalistlerin ikinci iddiaları, beynin yapısıyla zihni melekeler arasında sıkı bir münasebet olduğunu dolayısıyla beyin olmadan düşüncenin olamayacağı görüşünü yansıtmaktadır. Bu görüş tecrübenin de teyid ettiği bir takım hakikatlere dayanıyor ama bunlardan çıkarılan sonuçlar, hakikatten uzaklaşıldığını gösteriyor. Beyin ve düşüncenin birlikte var olacağı doğru ise de bu beyin ile ruhun ayniyetinin ispatı değildir. Tecrübeler beynin, düşünme faaliyetinin olabilmesi için gerekli olduğunu göstermektedir, fakat bu onun yegane illet olduğunu ifade etmez. Belki onun bir aleti olduğunu gösterir.⁵⁰³ Ruhla beyin arasındaki münasebet, piyanistle piyano arasındaki münasebet gibidir.⁵⁰⁴

⁵⁰² Günaltay, a.g.e., ss. 448-449

⁵⁰³ Günaltay, a.g.e., ss. 454

⁵⁰⁴ Günaltay, a.g.e., ss. 459

Materyalistlerin üçüncü iddiaları, düşünce-
nin beyindeki muhtelif hareketlerden kaynaklan-
dığıdır. Aynı delili spiritüalistler ruhun birliğine
atfetmektedirler. Beyindeki hareketlerin çokluğu,
düşünsel faaliyetlerin ayniyet ve müstakil vasıf-
ları haiz gayri maddi bir mebdeye bağlılığını te-
mellendirirler. İşte bu mebdede ruhtur.⁵⁰⁵ Ma-
teryalistlerin tasavvur ettiği gibi şuur halleri ha-
reketten ibaret olsaydı, şuurun varlığı kavranıl-
ması mümkün olmayan bir ucube olurdu.⁵⁰⁶

İdealizm, düşünceyi gerek bilginin gerekse
hem bilginin ve hem de varlığın kaynağı sayan
felsefi doktrindir. Her şeyi düşünceye indirge-
mekle, yani alemin varlık sebebinin düşünce ol-
duğunu iddia etmekle, ruhun inkarını gerektiren
bir sonuca da ulaşmış olmaktadır. İdealizm, ma-
teryalizm gibi her şeyi tek bir asla indirgediğin-
den, materyalizme yöneltilen itirazlar aynı şe-
kilde idealizm için de geçerlidir. Haddizatında bu
iki ekol arasındaki çatışmalar her ikisinin de çü-
rüklüğünü göstermiştir.⁵⁰⁷

Panteistler, ruh ve cisim denilen şeylerin,
mutlak olan varlığın modları olduğu iddiasında-
dırlar. Bu durumda hiçbirisinin hakikatinden
veya müstakil bir şekilde mevcudiyetinden bah-
sedilemez. Belki ruh ve cisim bunları ihtiva eden
müteal ya da mündemiç bir mebdenin tecellile-

⁵⁰⁵ Günaltay, a.g.e., ss. 464

⁵⁰⁶ Günaltay, a.g.e., ss. 467

⁵⁰⁷ Günaltay, a.g.e., ss. 481-485

rinden ibaret olabilirler ki bir şeyin hem ruh hem de madde olması izahı mümkün olan şeylerden değildir.⁵⁰⁸

İnsanda müşahede edilen fizyolojik hallerin ve şuur hallerinin izahı hususunda ileri sürülen görüşlerden yalnızca spiritüalizm inandırıcı ve tecrübelerine uygun düşmektedir. Fizyolojik ve psikolojik faaliyetler arasındaki farklar, bunların menşe itibarıyla ayrı ayrı şeylere dayandığını göstermektedir. Ruh ve cisim (beden) düalitesini kabul eden spiritüalizm, fizyolojik olayları bedenle ve bedendeki muhtelif faaliyetlerle izah ederken, psikolojik olayları da ruh ile izah etmektedir.⁵⁰⁹

İki farklı spiriüalist telakki vardır. Birincisi, cismani ve ruhani iki müstakil cevher kabul eden, bir başka ifadeyle eşyanın düzenini madde ve ruh gibi birbirine ircaı kabil olmayan iki esasa bağlayan, düalist-spiritüalist telakki; diğeri de madde ve ruh ayrımını izafî görüp, her şeyi ruh ile izah eden, maddeyi nihai noktada ruha irca eden metafiziki monist-spiritüalist telakki. Birincisi, Descartes ve Fransız eklektiklerinin görüşü, ikincisi de Leibniz ve Ravassion'un göşüdür.⁵¹⁰

Şemseddin Günaltay, "... görüyoruz ki insan, biri fizyolojik diğeri de psikolojik iki olayın, iki fenomenin mazharıdır ve bunlar birbirlerinden

⁵⁰⁸ Günaltay, a.g.e., ss. 494

⁵⁰⁹ Günaltay, a.g.e., ss. 500

⁵¹⁰ Günaltay, a.g.e., ss. 503-504

farklıdır. O halde bunların kaynakları da farklı olmalıdır" diyerek madde ve ruh düalitesini vurgulayan, düalist-spiritüalizmi benimsediğini belirtmektedir. Ona göre fizyolojik ve psikolojik olayların birbirlerine irca edilememeleri kaynaklarının ayrı olduğunu ispat etmektedir. Psikolojik fenomenlerin en temel ayırıcı vasfı şuurlu olmaktır. Şuurluluğun, maddi fenomenlerde olduğu gibi, neticede harekete irca edilmesi mümkün değildir. Bilim, maddi olayları hareketle açıklayabiliyor ise de hareketin şuura dönüştüğünü gösterememiştir.⁵¹¹

Ruhun gayri maddiliğinin spiritüalizm açısından delilleri de şunlardır:

1- Düşüncenin kaynağının birliği.

2- Düşüncenin kaynağının aynılığı.

3- Düşüncenin kaynağının iradeli ve faal olması.

1- Her insan kendinde birliğin bulunduğu idrakindedir. Bu birlik, hayatın bütün değişimlerine rağmen daimidir. Düşünebilen herkes kendisindeki muhtelif melekelerin hepsinin aynı mebdeden kaynaklandığını fark eder. Başka bir ifadeyle, düşüncenin kaynağının birliğini herkes bilir. Böyle olmasaydı insanın birden çok şahsiyetinin olması icabederdi. Ayrıca, düşüncenin kaynağı müteaddit kısımlardan mürekkep olsaydı, şuur açısından terkip ve birlik hiçbir zaman

⁵¹¹ Günaltay, a.g.e., ss. 505-507

mümkün olmazdı. Böyle bir durumda insan, muhakeme ve mukayese gibi en basit bir zihni faaliyeti dahi gerçekleştiremezdi. Acaba düşüncenin birliğini sağlayan bu kaynak beyin olabilir mi?

Beynin çok miktarda hücreden meydana geldiği muhakkaktır. Bu hücreler arasında bir ahenk mevcut ise de yine de birbirlerinden ayrı ve farklıdırlar. Beyin faaliyetleri, herbir hücrenin ferdi faaliyetlerinin mühsulüdür. Eğer bu hücreleri müşterek faaliyete sevkedecek başka bir varlık olmazsa bu ahenk kendiliğinden asla sağlanamazdı. Beyinden farklı olup da ondaki ahengi sağlayan düşüncenin kaynağı gayri maddi ve basit olan ruhtan başka bir şey değildir.⁵¹²

2- Her insan kendisini idrak ettiğinden ölünceye dek fiziken ve zihnen daima bir değişim geçirdiğini, fakat benliğinin hep aynı kaldığını bilir. Benliğin değişmediğinin ve hep aynı kaldığının delili hafızadır. Şayet bu benlik değişmiş olsaydı, hafıza olmayacak, dün bilinen şeyler bugün meçhul kalacaktı. İnsanlar bu ayniyet ve birliğe kani oldukları içindir ki mesuliyeti ve hukuku kabul etmişlerdir. Durum böyle olmasaydı, geçmişte işlenen bir suçtan ötürü insanı bugün cezalandırmak, tabiatıyla saçma olacaktı. Bu ayniyet, bedenden ya da beyinden kaynaklanmadığına göre, onu sağlayan gayri maddi bir şey olmalıdır ki o da ruhtur.

3- İnsanın iradi olan fiilleri, bunu temin eden kaynağın gayri maddi olduğunun en açık de-

⁵¹² Günaltay, a.g.e., ss. 509-511

lilidir. Çünkü, beden ve onun bir uzvu olan beyin madde cinsinden olduklarından, bütün maddeler gibi atıl ve münfaildirler. İradî bir hareketin kaynağı olamayacakları gibi böyle bir hareketi tutmaya ve tadil etmeye de muktedir değildirler. Demekki bizatihi faal ve iradî harekete muktedir olan şey, maddî olmayan bir varlık olmalıdır. İşte o da ruhtur.⁵¹³

M.Şemseddin Günaltay'a göre spiritüalistler tarafından ruh ve maddenin ayrılığına ve müstakîl varlıklarına dair ileri sürülen delillere karşı materyalistlerin bu delilleri çürütmek için ileri sürdükleri itirazlar ilmi bir kanaat doğuracak kadar kuvvetli değildir. Spiritüalistler, gerçi bu delillerle ruh ve maddenin ayrı ayrı şeyler olduğunu ispat etmişlerse de bunların birlikteliğini açıklamakta birçok zorlukla da karşılaşmışlardır. Aslında madde gibi yer kaplayan bir cevherle ruh gibi düşünen bir cevherin birbirleriyle nasıl birleşebildikleri ve nasıl müşterek çalıştıkları kolayca anlaşılamaz.

Vaktiyle Descartes bu problemi hissetmiş, ama çözememiştir. Descartes, ruhu cismanî hayatın kaynağı saymamakla birlikte ona bir mekan tayin etmekten de kendini alâmamıştır. Ona göre ruhun bulunduğu yer, beynin en merkezi ve en batını kısmı olan "kozalaksı bez" dir. Ruh bu merkezden hayvanî nefisler aracılığıyla beden diğer organlarına yayılmaktadır. Bu nefislerin merkeze doğru hareketi ruhta duyuları ve duyum-

⁵¹³ Günaltay, a.g.e., ss. 514-515

sanın suretleri; ruh da merkezden çevreye doğru hareketlerle kasları kasarak, organlardaki hareketi ve yer değişikliğini gerçekleştirmektedir. Descartes'ın bu karşılıklı ya da birlikte iş görme ve ruhun "kızalaksı bez" e yerleştiği teorileri kolayca anlaşılır şeyler değildirler.

Malebranche, okkasiyonalist bir yaklaşımla Descartes'ın noksanlarını tamamlamaya çalışmış ise de neticede asıl sebep (illet) olarak Tanrı'yı gördüğünden fatalizme kaymış ve problemi Tanrı'ya taşımıştır. Malebranche'ın yaptığı gibi Tanrı'yı aynı zamanda hem yer kaplayan hem düşünen bir varlık olarak telakki etmek, probleme makul bir çözüm getirmemektedir.

Leibniz'in ruh ve maddeyi aynı tabiatla kabul eden "monad teorisi" ruh ile madde arasındaki mesafeyi şüphesiz daraltmıştır. Leibniz'in dediğine göre, Tanrı'nın ezelden kurmuş olduğu ahenk sebebiyle ruh ve maddenin fonksiyonlarında tam bir imtizaç ve ittihat vardır. Ruh ve madde Tanrı tarafından önceden ayarlanmış iki saat gibidir. Harici ve karşılıklı hiçbir etki olmaksızın tavırları birbirine uygun düşmektedir.

Leibniz'in bu ahenk teorisi de determinizmi (fatalizmi) içeriyor şeklinde eleştirilere maruz kalmışsa da oldukça derin bir manayı ihtiva ettiği de inkar edilemez. Gerçekten de Tanrı dikkate alınmadan ne düşüncenin eşya ile uyumu ne de eşyanın kendi içerisindeki uyumu kolayca izah edilemez.⁵¹⁴

⁵¹⁴ Günaltay, a.g.e., ss. 520-527

Netice itibariyle şunu söylemek gerekmektedir ki hayatın menşei ve hakikatini izah için spiritüalizm doktrini kabulden başka bir yol yoktur. Organik kimyanın ve fizyolojinin en son verileri de spiritüalizmin hakikat ve tecrübeye uygun olduğunu itiraf etmektedir.⁵¹⁵

3.6.4. Bilgi Anlayışı

M.Şemseddin Günaltay'a göre, hakikat hem maddi ve hem de manevi olanı ihtiva der. Madde ve evsafına yani harici alemle ilgili olan bilgimize 'harici vukuf' ruh ve ruhi hallerle ilgili olan bilgimize de 'batını vukuf' denir. Çevremizde bulunan eşyayı duyularımız vasıtasıyla, manevi olan şeyleri de akıl ve 'nakil' vasıtasıyla idrak ederiz.

İnsanın elde edeceği ilk bilgi amiyane bilgidir. Zekanın inkışafıyla mütenasip olarak günden güne öğrenilen şeyler bir terkip ve düzen içerisinde meydana gelmezler. Bunlar bir çocuğun idraki gibi spontane şekilde oluşurlar. Müşahede edilen tabiattaki düzen, insanın merak ve hayretini celbettiği için spontane bilgidен daha açık ve daha doğru bir bilgi oluşmuştur ki o da bilimsel bilgidir. Bilimsel bilginin doğuşunu yalnızca "merak" ve "hayret" duyguları sağlamamış, bunun yanında hayatın gerektirdiği ihtiyaçlar da insanı buna sevk etmiştir. İşte bir taraftan hakikati anlama arzusu diğer taraftan da hayati ihtiyaçları temin edebilme mecburiyeti, yani biri maddi diğeri manevi olan bu iki saik (motiv) sebebiyledir ki insanlar tabiatı esaslı bir şekilde tetkike ko-

⁵¹⁵Günaltay, a.g.e., ss. 531

yulmuşlardır. Bu tetkik neticesinde de bilim doğmuştur.⁵¹⁶

Bilimler yalnızca maddi ve duyularla algılanabilen şeyleri izah edebilirler. Tecrübenin dışındaki meseleler karşısında, yani mebdde ve mead gibi mesleler karşısında suskundurlar. İnsan bilimsel bilgiyi felsefe ile tamamlamaya mecburdur, çünkü onun bilgisinin mükemmelleşmesi bununla mümkün olmaktadır.⁵¹⁷

Bilim ve felsefe arasındaki başlıca farklar şunlardır:

1- Bilimsel araştırmalar tabii olaylar üzerinde yapılır. Bilim, olayları tarif, tavsif ve tasnif ettikten sonra her birine ait kanunları belirler. Kanunların tesisini müteakip, aynı cinsten birçok mesele bu kanunlara tatbik olunabilir. Zaten bilimin sonuçlarının geçerli olup olmadığı da ancak bu suretle kontrol edilir. Keşfedilen kanunlardan, alemin mahiyetine dair bir takım sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağı meselesi ile de bilim değil, felsefe uğraşır. Çünkü, mahiyet ve menşee ait meseleler felsefenin mevzusudurlar. Demekki bilim ile felsefe arasında ilkin şu fark kendini gösteriyor: Bilim, tabiatı ve tabii olayları tetkik ederek onlardan bir takım sonuçlar çıkarır. Felsefe ise bilimin bu sonuçlarının mahiyetini sorgular, onları tenkit eder ve alemle ilgili yerini belirler.

⁵¹⁶ M.Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim, C.6. No:139 (21 Nisan 1327), s.133

⁵¹⁷ M.Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim, C.6. No:140 (28 Nisan 1327), ss.151-152

2- Birinci farktan anlaşılacağı üzere bilimin ve felsefenin mevzuları farklı olduğu gibi metodları da farklıdır. Bilimsel metot, tabiatı müşahade edilen olaylarla ilintilidir. Birbiri ardınca cereyan eden olaylardan hiçbir olayı atlamaksızın tabiatı adım adım takip ve her olayı ayrı ayrı, olduğu gibi tetkik ve mütalaa eder. Felsefe ise münferit olaylar üzerinde durmaz. Bilimin metodu tecrübe ve müşahade olduğu halde felsefenin metodu reflexion'dur (teemmül).⁵¹⁸

3- Bilim ve felsefenin metotlarının farklılığı sonuçlarını da farklı kılmaktadır. Bilimin elde ettiği sonuçlar her zaman için kontrol edilebilir sonuçlardır. Halbuki felsefenin çıkarmış olduğu sonuçların kontrolünden söz edilemez. Bilimsel sonuçlarda katiyet olduğu halde, felsefede sonuçlar daima şüphe içerirler.

4- Bilim ile felsefe arasındaki en önemli fark, bilimin daima sujeden bağımsız, müşahhas objelere yönelik olması ve elde edeceği sonuçların insanı nasıl etkileyip etkilemeyeceği ile ilgilenmemesidir. Bilim, insanların batını halleriyle ve temayülleriyle uğraşmaz. Zaten bunlara gücü de yetmez. İnsan maddi boyutu itibarıyla bilimlerin tetkik sahasına giriyor ise de insan olmaklık noktasından yalnızca felsefenin kapsamına dahildir. Felsefenin ana merkezinde bulunan varlık, insandır. Bilim, tabiatı resmedilmesi gereken bir levha şeklinde telakki eder onun tasvirine çalışır.

⁵¹⁸ M.Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim, C.6. No:141 (5 Mayıs 1327), ss.175-176

Felsefe ise tabiatı, içinde insan yaşadığı için tetkik eder.

Bilim ve felsefe arasındaki bu farklar, aralarında bir takım münasebetlerin bulunmasına mani değildir. Felsefe, bilimin sonuçlarını aşıyor ise de bu sonuçları gözden uzak da tutmamaktadır.⁵¹⁹ Bilimin, eşyanın zahirini ve felsefenin de eşyanın hakikatini araştırdığını dikkate alırsak, bir şeyin zahiri anlaşılmadan o şeyin hakikatinin anlaşılmasının boş bir hayal olacağı ve dolayısıyla felsefenin bilimden kopamayacağı gerçeği kendiliğinden ortaya çıkacaktır.⁵²⁰ Felsefe bilimden bağını kopardığında hatalı olacağı gibi, tecrübe ve düşünsel faaliyetlerle bağını koparan salt spekülasyona dayalı nakli bilgiler de (dini olanlar da dahil) hatalı olacaktır.⁵²¹ Bu nevi hatalara düşmemek için doğru bilgi hususunda birinci esasın tecrübe (akli nazar) olduğunu unutmamak gerekir.⁵²²

⁵¹⁹ M.Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim, C.6. No:142 (12 Mayıs 1327), ss.174-175

⁵²⁰ M.Şemseddin, "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim, C.6. No:144 (26 Mayıs 1327), s.217

⁵²¹ M.Şemseddin, Zulmetten Nura, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341, s.293

⁵²² M.Şemseddin, Hurufattan Hakikate, İstanbul, Tevsi-i Tababet Matbaası, 1332, s.331

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

3.7.1. Hayatı ve Eserleri

3.7.1.1. Hayatı

Mustafa Şekip Tunç, 1886 yılında İstanbul'da doğdu. Babası, nüfus müdürlerinden Yusuf Besim Bey, annesi de Sabire Hanım'dır. İlk tahsiline babasının görev yeri olan Halep'te başladı. Üç yıl burada okuduktan sonra babasının tayini Manastır'a çıkınca, rüştiyeyi Manastır'da tamamladı. Rüştiye sonrası tahsiline, ailesinin nakledildiği İstanbul'da devam etti. 1905 yılında Vefa İdadisi'nden ve 1908 yılında da Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu.

Mülkiye mezuniyeti sonrası, Kosova vilayeti maliyet memurluğuna tayin edildi. Aynı dönemde Palanga kazası kaymakam vekilliğini de yürüttü. İdari görevlerde bulunmaktan ziyade, eğitim işleriyle uğraşmaktan hoşlandığından, Üsküp'lü gençlerin kurduğu "Sübhan-ı Vatan" adlı cemiyetin açtığı ilkokulun öğretim heyetine katıldı. Böylelikle de çok istediği öğretmenlik mesleğine başlamış oldu. Hayatını öğretmenliğe hasretmeyi

düşünen Mustafa Şekip, kaymakam olarak atan-
dığı Firzovik'te dört ay gibi kısa süreli bir görev-
den sonra, İsküp Muallim Mektebi'nde öğretmen-
lik yapmak üzere kaymakamlıktan istifa etti.

Balkan Savaşları sonuna kadar Üsküp'te
öğretmenlik yapan Mustafa Şekip, 1913'te Balı-
kesir Sultanisi'ne edebiyat öğretmeni olarak ta-
yin edildi. Burada birkaç ay çalıştıktan sonra
Maarif Nezareti tarafından Avrupa'ya gönderildi.
İsviçre'de Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji ve
yine aynı üniversiteye bağlı J.J. Rousseau Peda-
goji Enstitüsü'nde pedagoji eğitimi gördü.

Yurda döndükten sonra Darulmuallimat-ı
Aliye'ye pedagoji ve psikoloji öğretmeni olarak
atandı. Bu sıralarda Nafi Atuf'un idaresindeki
'Terbiye Mecmuası'nda pedagoji ve psikolojiye
dair yayınladığı yazılar Darulfünun çevresinin
dikkatlerini çekti ve Ziya Gökalp'in teklifi üzerine
Darulfünun'un ıslahı sırasında sırf kendisi için
kurulmuş olan Edebiyat Şubesi Pedagoji Kürsüsü
doçentliğine atanarak akademik hayata geçti.
1919'da profesör olan Mustafa Şekip, uzun yıllar
bu görevi sürdürdü. Bir süre İstanbul Üni-
versitesi İlahiyat Fakültesi din felsefesi profesörlü-
ğünü de yürüttü. 1952 sonlarında İstanbul Üni-
versitesi Felsefe Bölümü, psikoloji ordinaryüs
profesörü olarak çalıştığı sıralarda yaş haddi se-
bebiyle emekliye ayrıldı. 1958 yılında da vefat
etti.⁵²³

⁵²³ Hayrani Altıntaş, Mustafa Şekip Tunç, Ankara
Kültür Bakanlığı Yay., 1989, ss. 1-8.

3.7.1.2. Eserleri

1. Ruhiyat Dersleri, İstanbul 1924.
2. Ruhiyat, İstanbul 1924.
3. Ruhiyat Derslerine Lahika, İstanbul 1920.
4. Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak, İstanbul 1944.
5. Ruh Aleminde, İstanbul 1945.
6. Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetler, Ankara, 1939.
7. Psikoloji Dersleri, İstanbul 1950.
8. Psikolojiye Giriş, İstanbul 1949.
9. İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler, İstanbul 1943.
10. Terakki Fikrinin Menşei ve Tekamülü, İstanbul 1928.
11. Fikir sohbetleri, İstanbul 1948.
12. Çin Felsefesinin Kaynakları, Ankara, ty.
13. Felsefe-i Din, İstanbul 1924.
14. Felsefe Dersleri, İstanbul 1927.
15. Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul 1959.

Müc. Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler C. 2., Ankara, Mars Matbaası, 1968-69, ss. 1146-1147.

S. Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, İstanbul, Maarif Matbaası, 1944, ss. 11-17

M. Şekip Tunç'un bu telif eserlerinin yanı sıra psikoloji ve felsefeye dair yirmiye yakın tercüme eseri ve bir çok dergide yayınlanmış (Bilgi, Dergah, Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Hayat, İş, Kültür Haftası, Milli Mecmua, Terbiye Mecmuası, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, vd.) çok sayıda telif ve tercüme makaleleri de vardır.⁵²⁴

3.7.2. Felsefeye Bakışı

Mustafa Şekip'e göre, felsefeyi Yunanlılardaki en geniş manasıyla ele alırsak, bütün bilgi türlerinin felsefe çatısı altında toplandığını görürüz. Ancak felsefeyi bu şekilde değerlendirmek hem çok geniş hem de çok müphem bir değerlendirme olur. Kâinatı anlamak ve insanların fiillerini aklileştirmek ihtiyacından doğan felsefenin, tabiata ve insana ait bilgileri bünyesinde toplamış olduğu zamanlardan çok uzakta bulunduğumuz için, konu ve sınırlarını günümüzdeki anlayışlar çerçevesinde değerlendirmeye mecburuz. Günümüzdeki felsefi münakaşalar bilimin ve ahlakın temelleri gibi, tabiata ve insana yönelik iki mesele etrafında toplanmaktadır. Ancak felsefe, bilim olmadığı gibi ahlak da değildir. Onun vazifesi bilimin ve ahlakın temellerini, kıymet, mahiyet ve sınırlarını eleştirel olarak ortaya koymak-

⁵²⁴ Altıntaş, a.g.e., ss. 11-23

Çankaya, a.g.e., ss. 1151-1152

Cavit Orhan, "Prof. Mustafa Şekip'in Eser ve Yazıları" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, İstanbul, Maarif Matbaası, 1944, ss. 24-29

tır. Bu açıdan felsefenin günümüzdeki sahası mantık, bilginin eleştirisi, ahlak ve metafiziğin imkanı gibi konulara inhisar etmektedir.⁵²⁵

Felsefe, bilimlerin cevaplandıramadıkları problemlere hipotetik olarak cevap vermeye çalışır. Bu problemler; nereden geldik, nereye gidiyoruz, varlığımızın anlamı nedir, şeklindeki soruları ihtiva eden problemlerdir.⁵²⁶ Bu haliyle felsefenin ana meselesi, realiteden bir parça olan insanın, bütün bir varlıkla olan münasebetini incelemektir.⁵²⁷

Felsefe, insanın faaliyet sahalarının farklılığına, yani problem sahalarına göre kısımlara ayrılmaktadır: 1. Tabiata karşı faaliyette bulunabilmek için, onun kanunlarını keşfetme zorunluluğu vardır. Bu kanunları keşfetme çabalarının sonucu olarak farklı bilimler ortaya çıkmıştır. Bu noktada felsefenin yapacağı şey, bilimlerin metot ve ilkelerini tenkit etmektir. Felsefenin bu kısmına mantık, metodoloji, bilim felsefesi denir. 2. Toplum halinde yaşayabilmek için nelerin yapılması gerektiği, toplumsal düzenin sağlanmasında insanların hareket tarzlarının ne olacağı vb. gibi meseleler ise ahlakla ilgil olup, felsefenin

⁵²⁵ Mustafa Şekip, "Memlekette 10 Senelik Felsefe" Varlık, No: 8, (29 I. Teşrin 1933) s. 120

⁵²⁶ Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri -Ruhiyat- İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340, ss. 11-16

⁵²⁷ Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1959, s. 10

bu meselelerle ilgili olan kısmına da ahlak felsefesi denir. 3. İnsani faaliyetlerin bir kısmı da sırf güzel şeylerin, güzel olanın araştırılmasına yöneliktir. Bu konudaki araştırmaların felsefî adına da estetik denilmektedir. 4. Bilgi, ahlak, sanat, gibi, gerek teorik gerekse pratik bütün faaliyetler, insanın kainattaki mevkii, mahiyeti ve akibeti ile ilgili düşüncelere bağlıdır. Felsefenin bunlarla ilgili kısmına da metafizik adı verilmektedir. 5. Felsefî araştırmalar, hiç bir zaman, sadece mantık, ahlak, estetik ve metafizikle sınırlı kalmamıştır. Bunların yanında şuur problemlerinin aydınlatılması da felsefenin meselelerindendir. Nitekim, eski veya yeni bütün filozoflar şuur olaylarını izah etmeye çalışmışlardır. 19. yy.'da müstakil bir bilim dalı olarak şuur hallerini konu edinen psikoloji ortaya çıkmış ise de psikolojinin kuruluşu, felsefî manada şuurun incelenmesine engel teşkil etmemektedir.⁵²⁸

Felsefeyi bilim, sanat, ahlak ve dinden kesin hatlarla ayırmak mümkün değildir. Felsefe yapmak demek, bunları tasvip, tenkit veya tebdil etmek demektir. Felsefe, tenkide ve rasyonel sebepler göstererek kendini meşrulaştırma sürecine dayalı bir düşünce olduğundan yalnızca rasyonel düşüncenin olduğu yerlerde vardır.⁵²⁹ Tam manasıyla felsefe, yalnız başına yapılamadığı gibi,

⁵²⁸ Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri -Ruhiyat- İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340, ss. 17-18

⁵²⁹ Mustafa Şekip Tunç, "Felsefe Tarihinin Mevzuları" Darul-fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, No: 2 (Mayıs-Haziran 1925) ss. 97-98

gayri medeni toplumlarda da görülmez. Felsefe, ne tek başına yaşayan insanın düşüncesidir ne de tezatlar içinde yaşadığının farkında olmayan veya olsa bile bunları tecrübe ve mantık dışı bir düşünüşle halletmiş görünen gayri medeni toplumların eseridir. Felsefenin tedrici bir tekamül geçirdiği doğru ise de yazılı ilk tezahürlerinin mütekamil bir şekilde olması, onun rasyonel düşüncenin olduğu bir toplumda yeşerdiğini ispat eder.⁵³⁰

Bütün felsefeler, doğdukları toplumlarda cereyan eden problemlere birer cevap niteliğini taşırlar. Bunun için felsefî düşünceyi doğduğu sosyal bünyeden ayrı düşünmek mümkün değildir.⁵³¹ Felsefe tarihi kendiliğinden doğmuş bir felsefenin mevcut olmadığını gösterir. Gerek Antikçağ felsefesinin, gerek Ortaçağ Avrupa felsefesinin, gerekse İslam felsefesinin doğdukları toplumla ilişkili oldukları inkar edilemez.

Felsefî sistemler üzerine sosyal bünyenin tesirleri çok açıktır, ancak bu tesirler onun oluşumunu tam manasıyla izah etmeğe de yeterli değildir. Felsefe, tezahür ettiği topluma bağlı ise de onda, toplumdan aldığı şeylerden başka ve fazla şeyler de vardır. Bu bakımdan felsefe, yalnızca toplumu ifade ve temsil etmekle kalmıyor,

⁵³⁰ Mustafa Şekip Tunç, "Türkiye'de Felsefe" İş, No: 2, Yıl 3. 1937, s. 25

⁵³¹ Mustafa Şekip Tunç, "Türk İnkılabının Felsefeye Tesiri" Hayat, C. I. No: 9, (27 Kanunisanı 1927) ss. 4-5

onu aynı zamanda yeniden de yaratıyor. Bu yönüyle felsefe, yaratıcı bir düşüncenin önceden keşfolunamayan orijinal bir mahsulüdür. Felsefenin, zamanla ve mekanla mukayyet olmayan, toplumlara ve insanlara hakim ve filozofların düşüncelelerinde tedricen gelişen bir hakikatin ifadesi olma yönü de vardır. Dolayısıyla felsefe, ne yalnızca toplumun bir ürünü ne de yalnızca toplumun yaratıcısıdır. Muayyen bütün hallerin fevkinde, evrensel ve değişmez olan ilkelerin, prensiplerin de bir ifadesidir. Bu haliyle de felsefe, insan ve toplum açısından hem alıcı, hem verici, hem yaratıcı, hem de zaman ve mekanı aşmaya doğru giden bir düşünce olarak görünmektedir.⁵³²

Eşyanın ve hayatın hakikatini bilmek, insan için her şeyden önce gelir. Felsefe, bu hakikatin araştırılmasından ibaret olup, onun, temelde bilgi ve aksiyon gibi iki yönü vardır. Bu iki yön, insanın bilmek ve yapmak isteyen yönlerine dayanmaktadır. Kainatla karşı karşıya olan insan tabii olarak kainatı ve kendisinin kainattaki konumunun ne olduğunu merak edecektir. İnsan bu merakını ancak tecrübe (akıl) ve sezgi yoluyla giderebilir.⁵³³ Daha geniş anlamıyla, ana fonksiyonu çevresiyle münasebette bulunmak ve ona tesir etmek olan insan bunu refleks, insiyak, zeka (akıl) ve sezgi yoluyla sağlamaktadır. Bu meleke-

⁵³² Mustafa Şekip Tunç, İnsan Ruhu Üzerinde Geziniler, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1943, ss. 69-72

⁵³³ Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, ss. 53-59

ler arasında bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşiyi tayin eden de bunların fonksiyonlarının zaman ve mekandaki nüfuz ve tesir derecelerinin sırayla ve gittikçe açılmasıdır. Refleks, tamamiyle mekanik olduğundan bilgileri de daima basit ve tasavvurdan uzaktır. İnsiyak, fonksiyonu reflekse nispetle kompleksleşmiş bir takım imajlara sahip, zaman ve mekanda tesiri genişlemiş bir yapıdadır. Zekanın fonksiyonları, ferdi tecrübeler ve toplumdan etkilenmekle birlikte, tasavvur ve şuur planına çıkmaları dolayısıyla emsali tecrübelerle tatbiklerini temin ettirecek özelliktedirler. Zeka, yalnız başına kaldığı zamanlarda sahip olduğu kavram ve kategorilerin ötesine gidemiyor. Kazanılmış tecrübeleri benzerlerine uygulatacak genel bir vasıta vermekle birlikte soyut bir halde ve soyut kategoriler içinde yaşadığı için realitenin somut zenginliğinden uzaklaşmış bulunuyor. Bunun içindir ki fevkalade durumlarda yeterli olamıyor. Kurduğu faraziyelerin hemen hepsi realitenin karşısında yanlış çıkıyor. Sezgi ise zekanın kazandığı tecrübelerin kategorilerini aşan bir kabiliyet göstererek, insanlığa yeni kategoriler ve yeni tecrübe örnekleri verebilecek derecede realiteye nüfuz imkanı sağlıyor.⁵³⁴

Felsefenin gayesini, kainatın ve hayatın hakikatini ve tabi oldukları iradeyi bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olarak değerlendiren Mustafa Şekip, bunu salt akılcılığın (zeka perestliğinin) sağlayamacağı kanaatinde. Ona göre, iradeyi

⁵³⁴ Mustafa Şekip Tunç, "Türkiye'de Felsefe" İş, No: 2. Yıl 3. 1937, ss. 33-34

kıran, zekayı çok yüksek, fakat mevhum bir 'mücerred-i âla' konumuna çıkaran, bütün alemini tek ve mücerret bir düsturdan ibaret, bir matematik davası gibi gören felsefe isabetli değildir. İnsanı sevk-i tabiilerinden, his ve heyecanlarından, ihtiras ve iradelerinden uzaklaştıran, teleskopu sadece akıl ve zekadan yapılmış olan ve gözleri salt düşünceye ve mekanizm adesesine dayayarak kainatı ve hayatı temaşaya davet eden bir felsefe gerçek felsefe olamaz.⁵³⁵

Kainatın ve hayatın esrarını çözmenin yolu, akıl ve mantık değildir. Ortaçağda kainatı izah için kullanılan dogmatizm ile Descartes'ten Bergson'a gelinceye kadar hakim olan rasyonalizm arasında aynı cinsten olmasalar da yine dar ve mutaasıp bir bilgi metodu takibi gibi bir benzerlik vardır. Realiteyi zekada ve zekayı da realitede bulan bu felsefe, fizik bilimi için ne kadar uygun olursa olsun, hayata kafi gelemmez. Çünkü, münhasıran tecride dayalı olarak düşünmek bilim adamlarının vazifesidir. Filozoftan beklenen meziyet ise bilim dehası ile sanat dehasını mezcedebilmektir.⁵³⁶ Hayata ne basit bir realizm ne de mücerret ve sırf rasyonel bir idealizm rehberlik edebilir.⁵³⁷ Hakikati tam manasıyla ve mut-

⁵³⁵ Mustafa Şekip Tunç, Bergson, İstanbul Matbaa-i Amire, 1339, s. 3

⁵³⁶ Tunç, a.g.e., s. 4

⁵³⁷ Mustafa Şekip Tunç, Terakki Fikrinin Menşei ve Tekamülü, İstanbul, Amidî Matbaası, 1928, s. 178

lakiyet dairesinde kavramak isteyen felsefe sezgiden mahrum kalırsa muvaffak olamaz. Filozofun göstereceği alem, ne yalnız bilimin, ne de yalnız sanatın alemidir. O her iki alemin de rabbi olmaya ve her ikisini de 'gayr-ı kabil-i tecezzi' ve yek vücut bir halde göstermeğe mecburdur.⁵³⁸

Kainatın ve hayatın nazari izahları ruhları hiç bir zaman tatmin etmemiştir. En yüksek ve mücerret tecrübelere ulaşmak, hayatın manasını anlamak değildir. 'Mana', şuur sahibi insanın en derin hakikatidir. Şüphe yok ki alemin merkezi insandır. Haddizatında bütün melekelerimiz de insan için çalışmaktadır. Kainata bu gözle bakmanın sonucu insani bir gayecilik olup, bunun dışındaki anlayışlar nazari olarak hakikat olsalar bile fiili hakikat olamazlar. Fiili hakikati de ancak sezgiyle yakalayabiliriz. Esas itibariyle hikmet (felsefe) nazari değil, hayati ve ameli sahada çalışır. Bunun için felsefenin ilk merhalesi marifet nazariyesi değil, akliselimdir. Son merhalesi de ne mücerret varlık ve nazariyesi ne de mutlak hakikattir. Unsurlarının hakikati, münasebet ve müteakıl ehemmiyetleri dairesinde kavranmış gerçek bir hayatın sezgisidir. Hikmet (felsefe) yaratıcı bir iktidardır. Yeni bir hayat, yeni fikirler bulmakla değil, yeni bir mananın sezgisiyle mümkündür. Mana denilen şey olmuş bitmiş, değişmez bir hakikat değil, ruhun eşya ve olaylara temas ettiği nokta, yani hayat ile zekânın birbirleriyle kaynaştığı yerdir. Mana, hare-

⁵³⁸ Mustafa Şekip Tunç, Bergson, İstanbul, Matbaai Amire, 1339, s. 5

ketli, çoğul ve ancak değişerek devam eden bir hakikattir. Bu mütemadilik idrak edilince 'sayru-ret'in (süre) içine kök salınır ve onunla birlikte tekevvün edilir.⁵³⁹

Mustafa Şekip'in felsefe anlayışı, hayatın manasını kavramayı asıl felsefe olarak değerlendiren ve değişimi, tekamülü, hürriyeti ve sezgiyi esas alan, Bergson spiritüalizminden⁵⁴⁰ mülhemdir. "Senelerce aradığım felsefeyi Bergson'da buldum"⁵⁴¹ derken de spiritüalist felsefeyi benimsediğini ifade etmektedir.

3.7.3. Varlık Anlayışı

3.7.3.1. Alem

Mustafa Şekip'in varlık anlayışına geçmeden önce, onun felsefe tarihinde görülen varlıkla ilgili felsefi anlayışları nasıl değerlendirdiğini görmek yerinde olacaktır. Çünkü bu yapıldığı takdirde, onun hangi anlayışa yakın veya uzak olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Mustafa Şekip'e göre, alemin varlığı veya oluşu ile ilgili olarak birbirinden farklı üç felsefi görüş ileri sürülmektedir. Bunlar da monizm, düalizm ve plüralizm doktrinleridir.

⁵³⁹ Mustafa Şekip Tunç, "Felsefe ve Hikmet" Hayat, C. I. No: 26 (26 Mayıs 1927), ss. 505-507

⁵⁴⁰ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yay., 1987, ss. 141-145

⁵⁴¹ Mustafa Şekip Tunç, Bergson, İstanbul, Matbaai Amire, 1339, s.5

Monistlar için bütün alem, yani canlı veya cansız bütün varlıklar, aynı cinsten varlıklardır. Bu varlıklar arasında derece farkından başka bir fark yoktur. Her şey tek bir cevherin özelliklerine tabidir ve her şey için geçerli olan tek bir kanun vardır. Monist anlayışın idealist ve materyalist iki farklı şekli olmakla birlikte asıl olan tek bir cevher anlayışının benimseniyor olmasıdır.

Düalistlere göreyse varlık, mahiyet itibarıyla birbirinden tamamen farklı ve birbirine ircaı mümkün olmayan iki müstakil cevherden müteşekkil olup, bu cevherler de madde ve ruh nevinde dirler. Bu iki farklı cevher tabiatıyla iki farklı varlık sferi meydana getirmektedirler ve bu iki varlık sferinin tabi oldukları kanunlar da birbirlerinden farklıdır.

Plüralistlere gelince, alemde birbirine ircaı imkansız bir çok realite kabul ettiklerinden, her realitenin de ayrı bir kanuna tabi olduğunu iddia ederler. Bu üç görüş de iddialarını doğrulayacak kısmi delillere sahip iseler de hiçbirisi diğerini çürütecek güçte değildir. Dolayısıyla maddi realitenin yanında maddi olmayan bir realitenin de kabulü ve maddi varlık alanının duyu ve akıl yoluyla, maddi olmayan, ruhi varlık alanının da ancak sezgi (hads) yoluyla keşfedilebileceği en isabetli olan yaklaşımdır.⁵⁴² Bu görüşlerin üçü de doğrudan doğruya tecrübelerden hareketle değil, doğruluğunu a priori olarak kabul ettikleri umde-

⁵⁴² Mustafa Şekip Tunç, "Cevap" Dergah, No: 8 (5 Ağustos 1937) ss. 116-117

lerden hareketle, varlığı izaha çalışmaktadırlar.⁵⁴³

Mustafa Şekip'e göre, varlığın cevheri veya illeti hususundaki bu görüşleri esas itibariyle birbirine zıt iki görüşe indirgemek mümkündür. Bunlar da materyalist ve spiritüalist doktrinlerdir. Materyalistler için, alemde maddeden başka hiçbir asıl mevcut değildir. Ruh denilen şey de esasında maddenin bir özelliğidir. Varlığın izahında madde yeterli olup, bunun için ayrıca ruhani bir cevher kabul etmek gereksizdir. Spiritüalistler için ise madde ve ruh birbirinden müstakil varlıklardır. Ruha maddenin tesiri doğru ise de asıl olan yine ruhtur. Madde ruhun yardımcısı konumundadır.

Materyalistler yalnızca beş duyuyla kavradıkları şeyin varlığına inanırken, spiritüalistler ayrıca sezgileriyle kavradıkları şeylere de inanırlar. Yine materyalistler her şeyi maddenin birliğinde toplayıp, kemiyeti esas almakta ve kainatı olmuş bitmiş bir şey olarak görmekte ve maddenin ezeli ve ebediliğini benimsemekteyken; spiritüalistler asıl olanın kemiyet değil keyfiyet olduğunu, alemin tek bir asıldan ibaret değil, çokluktan müteşekkil ve daima oluş halinde bir varlık olduğunu benimsemektedirler.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Mustafa Şekip Tunç, "Felsefe" Dergah, No: 25 (20 Nisan 1338), s.5

⁵⁴⁴ Mustafa Şekip Tunç, "Ruhiyat" Dergah, No: 10, (5 Eylül 1337) ss. 146-147

Mustafa Şekip'e göre alemde asıl olanın sükun ve istikrar değil, hareket ve değişim olduğunu, bilim, günden güne tanzih etmektedir. İyonya filozoflarının keşfettiği bu düsturu fizik biliminin en son elektron ve iyon teorileri de doğrulamakta, varlığın cevherinin, materyalistlerin söylediklerinin aksine, daima bir hareket ve değişim halinde bulunduğunu ispat etmektedir.⁵⁴⁵

Mustafa Şekip'in aleme bakışı da felsefede olduğu gibi Bergson'dan mülhemdir. Alemi, hayat ve madde şeklinde ikiye ayıran Bergson⁵⁴⁶ gibi; Mustafa Şekip'de hakiki alemi madde ve mana ibaret görmektedir. Ona göre alemi, mutlak bir şekilde maddeye indirgemek de manaya indirgemek de mümkün değildir.⁵⁴⁷ Madde, zaruretler alemi; hayat (mana) ise daimi oluşların yeni yeni kaynaşmaların bir alemidir.⁵⁴⁸ Esasında varlık, mütemadi bir oluş, bir tekamüldür. Herhangi bir şeyin yokluktan vücuda gelmesi şöyle dursun, yokluğun kendisi hiçlikten ibarettir. Varlık, şekil itibariyle sonlu, fakat cevher itiba-

⁵⁴⁵ Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri -Ruhیات- İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340, s. 23

⁵⁴⁶ Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muhammer Sencer, İstanbul Say Yayınları, 1983, s. 779

⁵⁴⁷ Mustafa Şekip Tunç, İnsan Ruhu Üzerinde Geziniler, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1943, s.182

⁵⁴⁸ Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, s. 133

riyle bakidir. Çünkü tamamiyle yok olmanın tasavvuru mümkün değildir. Var olmak, kendinden başka bir şeye muhtaç olmadan, hürriyet içinde gelişmektir. Varlık parçalara bölündüğü, sınırlandırıldığı, küçük sistemler halinde tetkik edildiği zaman bir 'zaruret' ve 'muayyeniyet' çerçevesinde görülür, ancak bir bütün olarak bakılırsa asıl olanın hürriyet ve irade olduğu görülecektir. Hürriyet ve iradenin kaynağı ise şuur ve ruhtur. Varlığın daimi tekamülünü sağlayan şey ise hayat hamleleridir.⁵⁴⁹

Varlığın yukardaki şekliyle izahında dikkatimizi çeken husus, kullanılan terminolojinin tamamen Bergson'dan alındığıdır. Zaten daha önce de belirtildiği üzere, Mustafa Şekip, kendi benimsemiş olduğu felsefenin Bergson spiritüalizmi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁰

3.7.3.2. Tanrı

Mustafa Şekip, Tanrı'nın varlığı ve ispatı meselesini İslam filozofu Gazali (1058-1111) düşüncesinden⁵⁵¹ hareketle, akla ait bir mesele olarak değil, inanca ve dolayısıyla metafiziğe ait bir mesele olarak değerlendirmekte ve bu gibi konularda akıl yoluyla yapılacak istidlal ve muhakemelerden yardım beklemenin de çıkar bir yol

⁵⁴⁹ Tunç, a.g.e., ss. 69-71

⁵⁵⁰ Mustafa Şekip Tunç, Bergson, İstanbul, Matbaai Amire, 1339, s. 5

⁵⁵¹ Gazali, El-Munkızu Min-Ad-Dalal, Çev. Hilmi Güngör, Ankara, Maarif Basımevi, 1960, s. 35

olmadığını belirtmektedir.⁵⁵² Mesela, Tanrı'nın varlığını ispat etmek yolunda kullanılmış delillerden en önemlisi kozmolojik delil olup, bu delil, hareket ya da değişiklikler zinciri sonsuzca sürmeyeceği için, hareketsiz ve değişmez olan bir ilk sebepte durmak gerektiği şeklindeki bir aksiyoma dayanmaktadır. Buna göre her varlığın bir sebebi olacak, fakat bütün sebepler zinciri mutlak bir sebebe (müsebbib'ül-esbab) dayanmak zorunda olduğundan, bu nihai sebep, bütün mümkün sebeplerin sebepsiz sebebi olacaktır.

Bu akılcı temayül, sadece teorik aklın bir isteğidir ve ancak teorik olarak tasavvur olunabilir. Bu tasavvurların da reel ispatı mümkün olmadığından bunlara yalnızca inanılabilir. Bilim, aklın çıkardığı bu sonuçları tasdik de edemez inkar da. İnsanın bu konulardaki bilgisi daima rölatif kalacaktır. Sonsuz bir sebepler zinciri düşünülemez demek dogmatik bir hükümdür. Kaldı ki sebepler zinciri niçin sonsuz olmasın? Ayrıca, bir şeye kendi kendisinin sebebidir diyebilmek için sebep kavramının ortadan kalkmış olması gerekir. Çünkü sebepler daima şartlara bağlıdır.⁵⁵³

Tanrı'nın varlığını akıl yürütmeyele ispat için ileri sürülen bir başka delil de şudur: Bir sanat eseri gördüğümüz zaman, onun kendi kendine var olmayıp bir mimarın, bir sanatkarın eseri olduğuna hükmederiz. Aynı şekilde kainatı dikkate

⁵⁵² Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1959, s. 55

⁵⁵³ Tunç, a.g.e., s. 33

alırsak, onun da kendi kendine var olamayacağını mutlak bir sanatkarın, bir yaratıcının eseri olması lazım geleceğini kabul etmek zorundayız. Çünkü hiçbir sanat eseri kainattan daha sanatkarane yapılmış değildir ve nasılkı onların bir mimarı vardır, kainatın da elbette bir mimarı olacaktır.

Dikkat edilirse bu mukayesede insana ait bir sanat eserleri ile alem bir tutulmuştur. Halbuki bunlar arasında benzerlik olması şöyle dursun, aralarında kıyas kabul etmez fark vardır. Mesela, bir sanat eseri olarak saatin nelerden yapıldığı tamamen bilinmektedir. Fakat, alem için durum böyle değildir. Alem düşüncesi sınırlandırılabilir bir kavram olmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla, sanki onunla ilgili her şey biliniyormuş gibi ele alınarak alem hakkında istidlali hükümlerde bulunmak doğru bir hüküm olamaz. Bu tarz bir düşüncenin doğruluğunu bir an için farz edecek olursak, o zaman karşımıza Tanrı ile alem münasebeti problem olarak çıkacaktır. Tanrı'nın aleme tesiri oluyorsa aralarında sebep-sonuç ilişkisi olmalıdır. Sebep-sonuç ilişkisi ise mutlaka şartlı olacağından, Tanrı ile alemin bir kanuna göre birbirleriyle irtibatlı olduğu neticesi çıkacak ki yine probem izah edilemeyecektir. Tanrı'nın birliğinden alemin çokluğunu çıkarmak da aynı şekilde problemdir. Tanrı ve alemin ayrı varlıklar olarak kabulünden sonra, birinin diğerinden çıkarılması, öncüllerde olmayan bir şeyin sonuçta olması demektir ki bu doğru bir kıyas değildir. Kaldı ki sonsuz varlığın eserinin de sonsuz olması gerekeceğinden, bu durumda da ortaya iki sonsuz varlık çıkmış olacak ve dolayısıyla ebedi

ve ezeli tek Tanrı inancı izah edilemeyecektir. Alem eksik ve kusurlu kabul edilince de kusursuz ve mükemmel kabul edilen Tanrı'dan kusurlu bir eserin sadır olması abes olacaktır.

Özetle, Tanrı mefhumu, ezeli ve ebedi bir hakikat olarak, doğrudan doğruya bir inanç meselesidir. Bütün varlıklardan ayrı ve hiçbir şeyle mukayese edilemeyeceği için Tanrı'yı akıl yürütmeyle ispata çalışmak boş bir uğraştır ve aklın sınırlarını aşmaktadır.⁵⁵⁴

Mustafa Şekip'in Tanrı meselesine bakışı -her ne kadar Gazali'ye atıflarda bulunuyor ise de kanaatimizce daha çok Kant düşüncesinden mülahemdir. Kant'ın itirazları ve ona verilen cevaplar önceki bölümlerde ele alındığı için burada tekrar edilmeyecektir. Ancak şu kadarını belirtelim ki Mustafa Şekip'in meseleyi rasyonel bir mesele değil, bir inanç meselesi olarak değerlendirdikten sonra, akıl yürütmelere dayalı delillere karşı akıl yürütmelerle itiraz etmesi de bir çelişkidir.

3.7.3.2. Ruh

Mustafa Şekip'e göre, zamanda hâle, mekanda ise işgal ettiği mahalle bağlı kalan ve harici tesirlere karşı mekanik bir surette sevk olunan beden içinde, mekanda bedeni aşan, zamanda sayruret (süre) bulan ve bütün cisimlere dinamik bir tarzda, hür hareketler yükleyen ve kendisini kendi fiilleriyle daima yeniden yaratan bir varlık vardır ki bu varlığa ruh denilmektedir.

⁵⁵⁴ Tunç, a.g.e., s. 53-54

Ruh, varlığı duyusal olmayan bir realitedir. Biza-tihi tecrübelerimiz, ruh ile bedeni bize bu şekilde göstermektedir.⁵⁵⁵

Ruhun, dimağa bağıllığı doğru ise de dima-ğın bir fonksiyonu olduğu iddiaları asla doğru değildir. Bilimin gösterebileceği yegane hakikat budur.⁵⁵⁶ Ruh, duygu, düşünce ve irade gibi faali-yetlerinde bedene bağlı olmakla birlikte, ondan müstakil, hususi bir hayatı da vardır. Ruhta do-ğan, büyüyen, yaşayan, hastlanan ve ölen duygu düşünce ve hayaller her halükarda bedenle kayıtlı değildir. Ruh, hariçten aldığı tesirler neticesinde, değişime uğrayan ve yalnızca aksi tesirlerde bu-lunan mekanik bir yapı da değildir. Pratık ha-yatta karşılaştığımız engeller, ruhumuzun etki-lenmesine sebep olmakta ve onda bir takım de-ğişiklikler meydana getirmekte ise de bu de-ğişiklikler hayatta mücadele etmemizi sağlayan te-selli, ümit, cehd, intizar, tahammül, tevekkül, fe-dakarlık, cüret, cesaret, azim, vb. gibi, manevi, fonksiyonel değişikliklerdir. Burada kastedilen maddi etkileşim ve maddi değişiklikler de-ğildir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Mustafa Şekip, "Felsefe" Dergah No: 6 (5 Tem-muz 1337) ss. 87-88

⁵⁵⁶ Mustafa Şekip, "Felsefe" Dergah No: 7 (20 Tem-muz 1337) ss. 102-103

⁵⁵⁷ Mustafa Şekip, "Rühiyat" Dergah, No: 24 (5 Ni-san 1338) ss. 178-179

Birlik, basitlik ve aynılık özelliğine sahip olan; toplama, çıkarma, çarpma, bölme kabul etmeyen ruh, bir ipek böceği gibi daima istihale halindedir. Duygu, düşünce ve irade bu istihalelerin isimleridir. Ruh, akıl ve mantıktan ibaret değildir. Hürriyet ve irade ruhun asıl fonksiyonudur.⁵⁵⁸ Ruhu, aklın sınırları içerisine hapsedmek imkansızdır.⁵⁵⁹ Ruhun akıl ve mantıktan ibaret olmadığının en gerçekçi delili Anadolu'nun kurtuluş mücadelesidir. Anadolu'nun maruz kaldığı tehlikeler, kuru ve soğuk bir muhakeme ile mücerret akıl ve zeka ile bertaraf edilmemiştir. Anadolu'nun zaferinin sırrı onun ruhundadır. Hakiki irade ve hürriyetin ruhta olduğunu bu mücadele ispat etmiştir.⁵⁶⁰ Fonksiyonları bedene bağlı olan ruh, bedenle birlikte yok olmaz. Bedenden sonra da yaşar.⁵⁶¹

Mustafa Şekip'in ruh hakkındaki görüşlerinin hülasasını 'Ruh' adıyla yazmış olduğu şu şiirinde görmek mümkündür:⁵⁶²

⁵⁵⁸ Mustafa Şekip, "Ruhiyat" Dergah, No: 16 (5 Kanunievvel 1337) ss. 52-53

⁵⁵⁹ Mustafa Şekip, "Felsefe" Dergah, No: 25 (20 Nisan 1338) s. 5

⁵⁶⁰ Mustafa Şekip, "Ruhiyat" Dergah, No: 4 (1 Haziran 1337) s.52

⁵⁶¹ Mustafa Şekip, "Felsefe", Dergah, No: 35 (20 Eylül 1338) ss. 166-167

⁵⁶² Mustafa Şekip, "Ruh" Dergah No: 14, (5 Teşrinisani 1337) s. 21

RUH

Rüzgarların önünde
Kaçan bulut gibisin
Gökte açan kapanan
Bir kanat sahibisin

Yedi veren gül gibi
Dört mevsimde de varsın
Ne mürekkep ne basit
Bir su gibi akarsın

Ezel değil kaynağın
Kafesin değil beden
Bir ok hız almış yere
Sanki Rabbin elinden

Gölgesiz bir perisin
Kimseye benzemezsin
Bir havuzda yıkanan
Çırpınan bir hevessin

Ben mi senin türbenim
Yoksa sen kefenim mi
Ben bilmem sen bilirsin
Senin miyim benim mi

Mustafa Şekip, ruhi olayların pozitif bilim-ler çerçevesinde telakki edilmesine daima karşı olmuştur. Hele hele insan ruhunu bir makina zanneden ve muhakemelerimizi mekanik hareketlere irca eden mekanist görüşü pek zorlama bulmuştur. Hayatı boyunca Bergson'un yeni spiri-tüalizmine sadık kalarak insan ruhunun baştan başa 'determine' olmadığını gayri şuur dediğimiz iç alemimizin bir hürriyet içinde ve devamlı bir oluş halinde olduğunu savunmuştur.

Mustafa Şekip Tunç'un ruh anlayışı, ne me-tafiziğe ya da ilahiyata dayanan bir spiritüalist anlayıştır ne bu görüşe karşı olan materyalist bir anlayış ne de psiko-fizikçilerin insan ruhunu epi-fenomen olarak telakki ettikleri gibi paralelist

bir anlayıştır. Onun anlayışı en geniş manasıyla Bergson yaklaşımındaki bir spiritüalizmdir.⁵⁶³

3.7.4. Bilgi Anlayışı

Mustafa Şekip'e göre, eşyanın ve hayatın hakikatini bilmek insan için her şeyden önce gelir.⁵⁶⁴ Şüphe yok ki hakikat, hem maddi hem de manevi olanı ihtiva etmektedir. Bundan ötürü de insanda esas itibariyle 'akıl ve sezgi' dediğimiz iki bilgi iktidarı teşekkül etmiştir.⁵⁶⁵ Daha geniş bir ifadeyle, asıl fonksiyonu çevresiyle münasebette bulunmak ve ona tesir etmek olan insan, bunu sırasıyla refleks, insiyak, zeka ve sezgi (hads) gibi vasıtalarla gerçekleştirmektedir. Bu vasıtaların aralarında bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşiyi tayin eden de fonksiyonlarının zaman ve mekandaki nüfuz ve tesir derecelerinin sırayla ve gittikçe tevessü etmesidir. Refleks, tamamen mekanik ve değişmez olduğundan bilgileri de basit ve tasavvur unsurundan uzaktır. İnsiyak ise fonksiyonu reflekse göre daha kompleks, zaman ve mekandaki tesiri daha geniş ve jenerik nevin-den bir takım imajlara sahiptir. Zeka, fonksiyon-

⁵⁶³ Kazım İsmail Gürkan, "Şekip Tunç'un Türk Felsefesindeki Rolü" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, İstanbul, Maarif Matbaası, 1944, s. 38

⁵⁶⁴ Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, s. 59

⁵⁶⁵ Mustafa Şekip Tunç, İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1943, s. 183

larında tasavvur ve şuur planına çıkılmış olan, emsali tecrübelerle tatbikine imkan sağlayan bir vasıta'dır. Ancak, zeka (akıl) yalnız başına kaldığı zamanlar sahip olduğu kavram ve kategorilerin ötesine gidemiyor. Kazanılmış tecrübeleri emsali tatbik ve tamim ettirecek umumi bir vasıta olmakla birlikte, realitenin müşahhas zenginliğinden uzaklaşıyor. Bunun içindir ki fevkalade durumlar karşısında eski tecrübelerinin kazandırdığı kategoriler haricinde bir kategori bulamazsa şaşırıp kalıyor. Kurduğu hipotez ve teorilerin hemen hepsi realite karşısında çoğunlukla hatalı ya da yanlış çıkıyor. Sezgi (hads) ise aklın ve tecrübelerin kategorilerini aşan yeni kategoriler ve yeni tecrübe imkanlarıyla realiteye tam bir nüfuz imkanı sağlıyor.⁵⁶⁶

Akıl daha çok maddeye yönelik olduğundan, maddeyi konu edinen bilimler, yani bilimsel bilgi, aklın madde üzerindeki başarılarının sonucudur. Her ne kadar akıl maddenin mahiyetini bilmekte ise de en çok madde üzerinde başarı sağlamıştır.⁵⁶⁷ Aklın başlıca vazifesi çokluk ve çeşitlilikten ibaret olan maddi alemdeki benzerlikleri mümkün olduğunca çoğaltmak benzemezlikleri azaltmak ve çokluk ve çeşitlilik içinde saklanan birliği ortaya çıkarmaktır. Tabiatla, çokluk ve çeşitlilik içinde bir birlik saklandığı için bu çokluk ve çeşitliliği, birlik ve kanun halinde top-

⁵⁶⁶ Mustafa Şekip Tunç, "Memleketimizde Felsefenin İnkişafı" İş No: 2, Yıl 3. 1937, ss. 33-34

⁵⁶⁷ Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, s. 161

layan, her şeyi basit unsurlarına ve bunları da bir nevi basite irca etmeğe savaşılan bilim zihniyeti doğmuştur. Bilim denilen şey, tabiatın bu yapısının zorunlu bir sonucudur.⁵⁶⁸

İnsanın ilk bilgisi mantık ve tecrübe ölçülerine dayanmayan, duygu ve hayal gücüne bağlı, usturelerde ve batıl inançlarda görülen bilgi ise de zihin, bu aşamada kalamayacağından -zira hem tabiattaki düzen, hem de pratik hayat insana tesir etmekte ve onu hayalden hakikate geçmeğe zorlamaktadır- kendiliğinden doğan bilgi yerine 'teemmüle' dayanan 'mülahazalı bilgi' tabii olarak doğmuştur. Çünkü tabiatı yalnızca hissetmek değil bununla birlikte teemmül etmek de gerekmektedir.⁵⁶⁹ Mülahazalı bilgi de bilimsel bilgi ve felsefi bilgiden ibarettir.⁵⁷⁰ Tecrübe sahasıyla sınırlanan bilim yalnızca müşahade edilen eşyanın nasıl olduğunu tespitte çalışır. Tecrübe sahasını aşan hiçbir şeyle uğraşmaz.⁵⁷¹ Bilim için asıl olan eşyayı bilmek, yani eşyayı anlamak ve açıklamaktır. Ancak bilimsel bilgi insani bir faaliyetin ürünü olması hasebiyle hiçbir zaman tam ya da mutlak değildir. Eşyayı parça parça kavramaya çalışan bilim, bu parçalar ara-

⁵⁶⁸ Mustafa Şekip Tunç, İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1943, s. 180

⁵⁶⁹ Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri -Ruhiyat- İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340, s. 781

⁵⁷⁰ Tunç. a.g.e., s. 8

⁵⁷¹ Tunç, a.g.e., s. 11

sındaki münasebetleri bir tek esasta toplamaya ve açıklamaya çalıştığı için sistematik bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla bilim eşya hakkında kanunlara ve genele ulaşmayı hedefler.⁵⁷²

İllyet prensibine dayanan bilim, olayların çokluğunu ve çeşitliliğini birliğe irca ederek bir kanuna ulaşmakta ve dünyayı sınırlı da olsa bir kargaşa alemi olmaktan kurtarmaktadır. Buradaki birlik, olaylar ve unsurlar arasındaki karşılıklı bağlardan (kozalite) çıkarılmaktadır. Bu karşılıklı bağlantıların değişmez ilkelerine de kanun denilmektedir. Ancak, bu bağlantıları tamamiyle bilmek de mümkün değildir.⁵⁷³ Realiteye uygun olmak zorunda olan bilimsel bilgi, yalnızca görünür eşyaya (fenomen) taalluk ettiğinden eşyanın aslını (numen) bize bildiremez. Onun bize bildirebileceği, eşyanın bizdeki kavranış biçimi, duyu ve müdrikemizin kanunları dairesinde yaptığımız terkiplerden ibarettir. Böylesi bir bilgi de tabiatıyla mutlak değil izafî olacaktır.⁵⁷⁴ Bilim için gerçek olan şey, tecrübe ve tahkik edilebilen şeylerdir. Bunun dışındaki bir gerçeğe bilimin ulaşabileceği söylenemez.⁵⁷⁵

⁵⁷² Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, ss. 53-59

⁵⁷³ Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1959, ss. 34-35

⁵⁷⁴ Tunç, a.g.e., s. 10

⁵⁷⁵ Tunç, a.g.e., s. 25

Maddi alem zihnini yapısına (kategorilere) bağılı olarak kavrandığından, maddi alemin bilgisi, yani bilimsel bilgi de zorunlu olarak izafi olmaktadır. Bu durum teorik açıdan şüpheciliği doğurmakta ise de Mustafa Şekip'e göre, pratikte şüphecilik imkansız ve faydasız, hatta zararlı da olacağından bilimsel bilginin genel-geçer olduğunu kabul etmek daha doğrudur.⁵⁷⁶

Bilimsel bilginin elde edilmesinin yolu, tümevarımdır. Tümevarım metodu illiyet prensibine dayanmaktadır. İlliyet prensibi mutlak olmadığı için, tümevarımın sonuçları da mutlak değildir. İlliyet prensibini, tabii olayların düzenliliğinin telkinleriyle kabul etmekteyiz. Mesela, bir kaç kez aynı şekilde oluştuğunu gördüğümüz olayların gelecekte de yine aynı tarzda meydana geleceklerini düşünmemiz, illiyet prensibinin kabulünü gösteren zihni bir temayüldür. Bu temayül her ne kadar tabii ise de olaylar arasında mutlak manada birbirinin illeti olma durumu yoktur. Ayrıca, illiyet prensibi maddi olaylar için kabul edilebilir gözükse de hayatla ilgili olaylarda durum daha farklıdır. Hayat olayları maddi olaylar gibi istikrarlı ve değişmez değil, bilakis daima dinamik ve değişkendir. Tabiatıyla hayatın kanunları da maddenin kanunları gibi kati değil, takribi ve ihtimalidir. Hele hele ruhi olaylar için illiyetten bahsetmek asla mümkün değildir. İlliyet prensibi, esasında insan aklı için ne bedihi ne de tecrübi olarak ispat edilmiş bir hükümdür. Bununla

⁵⁷⁶ Mustafa Şekip Tunç, Fikir Sohbetleri, İstanbul, Ülkü Basımevi, 1948, ss. 162-163

birlikte pratikte bir takım sonuçlara ulaşmak için, "aynı sebepler aynı sonuçları doğurur" prensibini bütün olaylara uygulamada fayda vardır. Haddizatında illiyet prensibi kabul edilince tümevarım metodu imkansız hale de gelmektedir. Çünkü, illiyet prensibi (determinizm) zımnen gözlemin ve deneyin gereksizliğini içerir. Bunun içindir ki illiyet prensibine dayanan bilimlerin tam manasıyla kati bilgiler değil, olayların seyri hakkında takribi bir tasavvur olduklarını söylemek pek de yanlış olmayacaktır.⁵⁷⁷

Eşyanın ve hayatın menşei, akıbeti, insanın nereden gelip nereye gittiği şeklindeki sorularla bilimler değil felsefe uğraşır. Bilimlerin varlığı parçalamalarına karşılık, felsefe varlığı bir bütün olarak ele alır.⁵⁷⁸ Bilimlerin varlığa yönelttikleri sorular, 'nasıl' sorusunu içerirken, felsefenin yönelttiği sorular 'niçin' sorusunu içermektedir. Bundan ötürü de felsefe bütün bilimleri kuşatıcı olmakta, hem farklı bilimler arasında bir köprü vazifesi görmekte, hem de varlığın birliğinin kavranmasına vesile olmaktadır. Varlığın kavranmasında 'nasıl' sorusu insanın merakını gideremediğinden 'niçin' sorusunu da cevaplamak ihtiyacı doğmakta, bu soruyu cevaplandırmaya çalışan felsefe de insan için zorunlu hale gelmektedir.

⁵⁷⁷ Mustafa Şekip Tunç, "Ruhiyat" Dergah No: 5, (30 Haziran 1337) ss. 67-69

⁵⁷⁸ Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri -Ruhiyat- İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340, s. 11

Varlığın kavranmasında felsefeyi zorunlu olarak değerlendiren Mustafa Şekip, felsefi bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki farkları da şu şekilde tespit etmektedir: 1. Bilimsel bilgi, eşya ve olayların nasıl olduklarını araştırır. Onları tasvir ve tasnif etmek suretiyle tabii oldukları kanunları belirler. Bu kanunları bulmakla da gayesine ulaşmış olur. Bunun ötesiyle ilgilenmez. Bilimin ulaştığı sonuçların mahiyetinin ne olduğu, bu sonuçların zorunlu mu yoksa izafi mi olduğu şeklindeki sorularla ise felsefe ilgilenir. 2. Bilim ve felsefe varlığa yönelttikleri sorularla farklılaşırken, metodları itibariyle de birbirlerinden ayrılırlar.⁵⁷⁹ Bilim, duyusal olaylardan hareket ederken, felsefe olaylara yönelmekten ziyade bilimin ulaştığı sonuçlara bakar. Felsefe, müşahade ve tecrübi ispat gibi bilimsel metotlarla çalışmaz. Felsefenin metodu, aklın ve sezginin yardımıyla bilimsel bilginin sonuçlarını tahlil edecek olan 'teemmül'dür. 3. Bilimin ve felsefenin metotlarının farklılığı, araştırmalarının sonuçlarının da farklılığını doğurmaktadır. Bilimlerin sonuçları tecrübi olarak ispatı mümkün olan şeyler olurken, felsefe için tecrübi ispat sorunu yoktur. Çünkü felsefenin çıkardığı sonuçlar, bilimlerin sınırlarını aşmış ve hipotetik bir özellik kazanmıştır. 4. Felsefe ve bilim arasındaki esaslı bir fark da felsefenin, eşyanın mahiyetini araştırmasına karşılık, bilimin eşyanın fenomenal yapı-

⁵⁷⁹ Tunç, a.g.e., s. 12

sıyla yetiniyor olmasıdır.⁵⁸⁰ 5. Bilimin gayesi, her şeyden önce, tabiat hakkında doğru izahlar yapmaktır. Bilim, ortaya çıkan sonuçların insanı nasıl etkileyeceği gibi şeylerle ilgilenmez. Objektiviteye olabildiğince önem verdiğinden, insani olanı fazla dikkate almaz. Buna karşılık felsefe, daima insan merkezli olmaya çalışmaktadır.⁵⁸¹

Felsefe ile bilim arasındaki farklılıklar, aralarındaki sıkı bağları ortadan kaldırmaz. Çünkü felsefe, bilimin sonuçlarını aşmağa mecbur ise de bunu, yine o sonuçlara dayanarak yapmak zorundadır. Bu yönüyledir ki felsefe, bilimin sağlam zeminine dayanmakta ve salt zihni spekülasyon olmaktan kurtulmaktadır. Felsefe tarihinde de görülen şey, bütün felsefi sistemlerin, kendi dönemlerinin bilim anlayışına dayanmış olduğudur.⁵⁸²

Şurası açıktır ki varlığı ve hayatı parçalara ayırarak izah etmeye çalışan bilimler, gözleri açmakta ise de ruhu daraltmaktadır.⁵⁸³ Bunun içindir ki filozoflar, bilgi hususunda, görünür bütün ihtilaflarına rağmen birbirinden farklı iki bilgi tarzı kabul etmişlerdir. Bunlar da eşyanın

⁵⁸⁰ Tunç, a.g.e., s. 13

⁵⁸¹ Tunç, a.g.e., s. 14

⁵⁸² Tunç, a.g.e., s. 15

⁵⁸³ Mustafa Şekip Tunç, "Felsefe" Dergah No: 25 (20 Nisan 1338) s. 5

ve hayatın hakikati noktasında rölatif olan ve tahlile dayanan bilimsel bilgi ile mutlakı hedefleyen ve sezgiye dayanan felsefi bilgidir. Tahlil, bir şeyin evvelce malum olan unsurlarına ircaı veya bir şeyle diğer şeyler arasındaki m  sterek noktaların bulunmasıdır. Daha doğrusu tahlil, bir şeyi kendisi olmayan bir şeye göre ifade etmektir. Sezgi ise tam aksine, doğrudan doğruya kavramaktır. Zekanın eseri olup tahlile dayanan bilimsel bilgi   şyanın ve hayatın hakikatini asla bildirmez. Hakikati ancak sezgi yoluyla bilebiliriz.⁵⁸⁴ Aklın ve zekanın her meseleyi halledece ine ve son sözü onun s yleyece ine inanlar, gitgide bunun yetersizliğini anlayacak ve yavaş yavaş gayri akli olanın huzursuzluk veren tazyikine maruz kalacaklar ve nihayet anlayacaklardır ki hayatın kavranmasında akıl ve zeka her şey demek değildir.⁵⁸⁵ Hakikatin kavranmasında zeka ve akıl bir s zge se sezgi bir dalgı tır.⁵⁸⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Mustafa  ekip'in benimsemiş olduğu epistemolojik g r   ler, Bergson ent syonizmidir. Ha-

⁵⁸⁴ Mustafa  ekip Tunç, "Metafizi e Medhal" Dar lf n n  lahiyat Fakültesi Mecmuası No: 9 (Ağustos 1928) ss. 72-78

⁵⁸⁵ Mustafa  ekip Tunç, " stikbalin Harsı ve Ona Götüren Yol" Hayat C. I. No: 20 (14 Nisan 1927) ss. 7-8

⁵⁸⁶ Mustafa  ekip Tunç, "Ruhیات" Dergah No: 16 (5 Kanunievvel 1337) s. 52

kikatin kavranmasında Bergson, içgüdü, zeka ve sezgi hiyerarşisini nasıl kabul ediyorsa⁵⁸⁷ Mustafa Şekip'de refleks, insiyak, zeka ve sezgi hiyerarşisini aynı şekilde kabul etmektedir. Ayrıca zekanın ürünü ve maddeye yönelik bilimsel bilgi ile hayatın kavranmasına yönelik sezgiye dayalı felsefi bilgi ayrımı ve bunlara yüklenen değer de Bergson ve Mustafa Şekip'in müşterek anlayışlarıdır. Özetle tekrar etmek gerekirse Mustafa Şekip Tunç'un tüm felsefesi, Bergson spiritüalizmidir.

⁵⁸⁷ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987, ss. 141-145

SONUÇ

Nihâf realitenin ya da realitenin temelinin ruh olduğunu kabul etmek manasındaki spiritüalizm esas itibariyle materyalizmin karşıtı olan bir düşüncedir. Descartes'le başlayan bu düşüncenin düalist ve monist olmak üzere iki farklı tezahürü vardır. Aslolan bu iki şekil ise de düalist görüşün Bergson'la ortaya konan kısmen farklı bir şeklini de bunlara eklemek yanlış olmayacaktır. Descartes'in temsil ettiği, düalist-spiritüalizm madde ve ruh gibi birbirine ircaı mümkün olmayan iki farklı cevher kabul ederken, Leibniz'in temsil ettiği monist ya da objektif-mutlak spiritüalizm yalnızca ruh nevinden cevherleri kabul etmektedir. Spiritüalizmin bu iki şeklinde de eksan alınan düşünce metafiziktir. Her iki görüşte de Tanrı, mutlak cevher, ruh ya da ruh ve madde ise izafî cevherlerdir. Düalist-spiritüalizmde olsun, monist-spiritüalizimde olsun sistem Tanrı düşüncesine, Tanrı'nın varlığına bina edilmiştir. Modern spiritüalizm denilen ve Bergson'la temsil edilen diğer düşünceye gelince o, metafiziğe değil daha çok psikolojiye dayanmaktadır. Bergson için de madde ve ruh iki aslî cevher ise de bunların is-

patı metafiziki düşünceye değil tecrübi psikolojiye dayanır. Tecrübî psikolojinin verileri de bu iki cevherî-hakikatin varlığını doğrulamaktadır. Hakikati kavramanın asıl yolu da sezgidir.

Spiritüalizm, bütün dinlerle uyuşabilecek bir düşünce sistemidir. Bu sistemin iki önemli unsuru, insanî şahsiyetin devamlılığı ve ölümün son olmadığıdır. Bu iki gerçek bir Hristiyan için olduğu kadar bir Musevi, bir Brahman ve bir Müslüman için de aynı derecede önemlidir. Dolaısıyla spiritüalizmin evrensel bir yönü vardır. Onun uyuşmadığı tek düşünce materyalizmdir.

Türkiye'de spiritüalist felsefenin doğuşuna ya da mevcudiyetine gelince, böyle bir şeyden bahsedebiliyor olmamız, onun din ile uyumlu olabilen evrensel yönüne delalet etmektedir. Ancak bu düşüncenin Türkiye'deki tezahürü felsefe için felsefe diyebileceğimiz bir saikle değil daha çok din eksenli saiklerle söz konusu olmuştur. Dinî bir saikle cereyan etmesinin sebebi ise 19. yüzyılla kendisini gösteren modernizasyon sürecinin asırlardır mensubu olunan değerleri yok etmeğe başlamasıdır.

Türkiye toplumunun, daha doğrusu, o zamanki adıyla Osmanlı'nın Batı karşısındaki, 1699 Karlofça utancıyla başlayan yenilgisi, siyasal, sosyal, morâl, ekonomik, vb. alanlardaki geri kalışı, onu problemlerini çözmeğe ve Batı karşısındaki geriliğini gidermeğe itmiş yani toplumu, en azından bir kısım insanları düşünmeğe sevk etmiştir. İşte bu düşünce faaliyetidir ki daha sonra felsefî hüviyete bürünmüş olan sosyolojik

düşüncelerin doğuşuna vesile olmuştur. Bunların başında da siyasi düşünceler gelmektedir. İlk siyasi düşünce de sosyo-politik buhranın çaresi olduğu zannedilen "meşrutiyet" düşüncesidir.

Meşrutiyet düşüncesi İslamî terminolojiyle ifade ediliyor idiye de çerçeveyi tayin eden Batı kaynaklı felsefelerdir. Bu felsefelerin odak noktasını da Aydınlanma felsefesinden mülhem "tabii hukuk" doktrinleri oluşturmaktadır. Kanaatimizce 19. yüzyıl Türkiye toplumunun tanıştığı ilk felsefi düşünce de budur. Her ne kadar Batı dünyasında "tabii hukuk" teorileri 19. yüzyılda rafa kaldırılmış ise de dönemin Türkiye'sinde bu düşüncenin revaç bulması İslam düşünce geleneğinde bir karşılığının bulunması ve o günün problemlerine çare zannedilmesidir.

1876'da binlerce zorluklarla gerçekleştirilen "Meşrutiyet", problemlerin halline kısa sürede çare olamadığı ve sosyo-politik çalkantılar devam ettiği için 1878'de dondurulmuş ve 33 yıllık İstibdat süresince özlemi duyulan bir ideal olmaya devam etmiştir. Bu özlemin yeniden gerçekleşmesine de artık 1876 öncesi yıllarda olduğu gibi İslam düşünce geleneğinde karşılığı bulunan "tabii hukuk" doktrinleriyle değil pozitivist felsefelerle, yani düşünce geleneğimizde mevcut olmayan bir model örnek alınarak mücadele edilmiştir. Meşrutiyet için mücadele edenlerin ön safta olanları pozitivist felsefeyi benimseyenler ise de İslam düşünce geleneğinden güç alarak mücadele edenler de yok olmuşlardır. Ne var ki 1908'de Meşrutiyeti ilan ettirmeğe muvaffak olanlar pozitivistler olmuştur.

II. Meşrutiyet, siyasal sistemin kısmen değiştirilmesini ve aynı zamanda anarşik bir hürriyet ortamının yaşanmasını da sağlamıştır. Bu dönemde de cevaplandırılmaya çalışılan soruların başında yine, Batı karşısındaki geriliğimiz nasıl giderilir ve Batı'nın seviyesine nasıl ulaşabiliriz sorusu gelmektedir. Bu soruya verilen cevaplar da üç farklı eksen de tezahür etmiştir. Geri kalmışlığın sebebini toplumun mensubu olduğu İslamda gören Batıcılık, İslamı hakkıyla yaşamamada gören İslamcılık ve bu iki görüşü de kısmen haklı gören Türkçülük.

Batıcılık akımı geriliğe sebep olarak İslamı gördüğü için, İslama hücum etmiş ve onun akidelerini çürütmeğe çalışmıştır. Bunu yapabilmek için de yoğun bir şekilde Batı'dan materyalist düşünceleri topluma aktarmaya gayret etmiştir. İşte spiritüalist diyebileceğimiz felsefî düşünceler İslamı, yani milli ve manevi değerleri savunma maksadıyla bu ortamda, aksülamel olarak kendini göstermiştir. Türkçü akım eklektik yapısından ötürü nötr durumda kaldığından mücadele de tabiatıyla İslamcı düşünürler tarafından yürütülmüştür.

Bu mücadeleyi yürütenlerin başında da Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi gelmektedir. Mücadelenin esas itibariyle temellendirildiği düşünce de İslam düşünce geleneginden tasavvufî düşüncedir. Ancak burada kastettiğimiz tasavvufî düşünce, bir ahlak doktrini olarak değil bir varlık doktrini olarak ileri sürülen "vahdet-i vücud" düşüncesidir.

"Vahdet-i vücud" Ş.F. Ahmet Hilmi'nin materyalizme karşı ileri sürdüğü düşünce olduğu gibi, İ.F. Ertuğrul'un, F. Kam'ın ve M.A. Aynî'nin de ileri sürdükleri düşüncedir. "Vahdet-i vücud" düşüncesinin antimateryalist bir felsefe olarak felsefî spiritüalizmi karşılayıp karşılamadığına gelince, kanaatimizce "vahdet-i vücud" Leibniz'in benimsemiş olduğu monist-spiritüalizm anlayışına denktir. Leibniz düşüncesinde her şey ruhani bir asla irca edildiği gibi "vahdet-i vücud"da da her şey ruhani bir asla irca edilmektedir. Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fennî, Mehmet Ali Aynî ve Ferit Kam'ın düşüncelerinde daha önce görüldüğü üzere, "vahdet-i vücud" açısından Tanrı'nın en evvel var ettiği şey "külli ruh"tur. Bu külli ruhtan da alemi, alemde var olan her şeyi yaratmıştır. "Vahdet-i vücud" doktrininin bu yaklaşımı, "Tanrı'nın yarattığı ilk şey benim ruhumdur, ondan da alemi yarattı" şeklindeki Hz. Muhammed'e atfedilen bir söze, yani dini bir nassa dayansa da onun spiritüalizmi karşıladığı açıktır.

"Vahdet-i vücud" Tanrı ve alemi aynileştirmedikten panteizm olarak nitelendirilemez. Bunun en açık delili de "vahdet-i vücud"un "Tanrı, zuhurunda her şeyin aynıdır, eşyanın zatlarında eşyanın aynı değildir. Aksine (zatlar açısından) Tanrı, Tanrı'dır, eşya da eşya" ifadesidir. "Vahdet-i vücud" panteizm olmadığı gibi idealizm de değildir. Çünkü, idealizm, eşyanın asılları olarak "idealar"ı, kabul etmekteyken, "vahdet-i vücud" hakikatte "şey-i vahid" olan varlığın epistemolojik izahında alemin aslının "ruhanî cevherler" olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, "vahdet-i vücud" Plotinus'un "sudur" (emanation) doktrinini

de karşılaşmaz. Gerçi her iki doktrinde de Tanrı'dan başlayan ve maddeye doğru inen bir varlık sıralaması var ise de "vahdet-i vücudun" "hazeret-ül-hamse" olarak nitelendirdiği varlık mertebeleri, sudur nazariyesinde olduğu gibi ontolojik bir inişi değil, yalnızca epistemolojik bir izahı ifade eder. Son olarak "vahdet-i vücud"un felsefî fenomenizmi karşılamadığını da belirtmek gerekmektedir. "Vahdet-i vücud" alemi ve alemdeki şeyleri "mutlak varlığın" isim ve sıfatlarının tecellileri, görüntüleri olarak değerlendiriyor diye, yani alemin varlığını arazların mecmuundan ibaret kabul ediyor diye fenomenizmle aynileştirilemez. Çünkü, felsefî fenomenizm cevheri varlık fikrini tamamen reddederken, "vahdet-i vücud" eşyayı sadece kendi zatına nispetle cevheri manada yok saymakta, fakat Tanrı'ya nispeti itibarıyla daima mevcut olarak kabul etmekte ve ruhani olmak üzere cevheri asıllarının varlığını da benimsemektedir. Bütün bunlardan çıkardığımız sonuç, "vahdet-i vücud" anlayışının bir "varlık doktrini" olarak felsefî monist-spirütüalizmi karşıladığıdır.

İsmail Hakkı İzmirli ve Şemseddin Gülnetay'ın düşüncelerine gelince, her iki düşünürün de tasavvufî "vahdet-i vücud" anlayışına, kelamcılara ait bir yaklaşımla karşı oldukları görülmektedir. Bunun için monist-spiritüalist bir telakkiyi benimsemeyecekleri de açıktır. Bunun böyle olmasının sebebi ise her iki düşünürün de varlığın izahında kelami bir usulü takip etmeleridir. Bu usul de varlığın izahında dini nasslardan hareket ettiği ve onları rasyonalize etmeğe çalıştığından "eşyanın yoktan var edilmediği" yaklaşımını be-

nimseyen "vahdet-i vücud" anlayışına tabiatıyla karşı olacaktır. Çünkü, eşyanın "yoktan var edildiği" anlayışını "vahdet-i vücud" ile telif etmek bu iki düşünür açısından da mümkün görülmemektedir.

İsmail Hakkı İzmirli de M. Şemseddin Günaltay da Tanrı'nın alemi yoktan var ettiğini (kreasyonizmi) benimsediklerinden varlığın iza-hında, düalist-spiritüalizmi ileri süren Descartes varî bir yaklaşım tarzını daha uygun görmekte-dirler. Her iki düşünür için de Descartes'te olduğu gibi, Tanrı'yı merkeze koymadan ne varlık ne de bilgi meselesi halledilebilir. Kısacası İsmail Hakkı İzmirli ve M. Şemseddin Günaltay'ın düşünceleri din ve felsefeyi bir anlamda telife çalışan düşünceler olduğundan onların bu telifçi anlayışlarına Descartes'in yaklaşımı denk düşmektedir. Zaten düşünceleri de bu doğrultudadır.

Gerek "vahdet-i vücud"u benimseyen düşünürlerin gerekse İsmail Hakkı İzmirli ve M. Şemseddin Günaltay'ın felsefî olarak nitelendirebileceğimiz düşüncelerinin temelinde şöyle ya da böyle dinî saikler yatmaktadır. Bunların hepsi de İslamcı düşünceye mensupturlar. Buna karşılık, Mustafa Şekip Tunç, felsefeyle dini bir takım saikler yüzünden ilgilenmiş bir düşünür değildir. Spiritüalizmin dinlerle uyuşabilen özelliği yüzünden onun düşünceleri de din ile uyuşuyor gözükse de onun hareket noktası dini endişeler olmamıştır. Yani M. Şekip Tunç'un felsefe için felsefe yaptığını söylemek doğru bir tespit olacaktır. Özetle söylemek gerekirse Mustafa Şekip Tunç'un tüm felsefesi Bergson spiritüalizmidir.

Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür ki: Anti-materyalist bir felsefi sistem olarak, Batı'da doğmuş olan spiritüalizmin, ortaya çıkış sebepleri farklı da olsa, Türkiye toplumunda da bir karşılığı vardır. Bu sistem kendi hüviyetine uygun bir şekilde Türk düşünürler tarafından da savunulmuş ve temsil edilmiştir.

KAYNAKLAR

- AKARSU Bedia. Çağdaş Felsefe. İstanbul, İnkılap Yayınları 1987.
- AKÇURA Yusuf. Üç Tarz-ı Siyaset. İstanbul, Matbaa-i Kader 1327.
- AKDEMİR Abamüslim. Mehmet Ali Ayni ve Felsefesi (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üni. Sosyal Bil. Ens. Erzurum 1992.
- AKGÜN Mehmet. Materyalizmin Türkiye'ye Girişi. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1988.
- AKŞİN Sina. Jön Türkler ve İttihat ve Terakki. İstanbul, Remzi Kitabevi 1987.
- ALTINTAŞ Hayrani. Mustafa Şekip Tunç. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları 1989.

AKSÜT Ali Kemal. Profesör Mehmet Ali Ayni-Hayatı ve Eserleri. İstanbul, Ahmet Sait Matbaası 1944.

ANGELES Peter A. A Dictationary of Philosophy. London, Harper-Row-Publisher 1981.

ARSLAN Ahmet. Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili. İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1987.

ASTER Ernest Van. Bilgi Teorisi ve Mantık. Çev. Macit Gökberk, İstanbul, İstanbul Üni. Ed. Fakültesi Yayınları 1974.

AYNİ Mehmet Ali. Demokrasi Nedir. İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş. 1934.

_____Şeyh-i Ekberi Niçin Severim. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1339-1341.

_____Reybilik Bedbinlik La-İlahilik Nèdir. İstanbul, Yenigün Matbaası 1927.

_____İntikat ve Mülahazalar. İstanbul, Orhaniye Matbaası 1339.

_____Tasavvuf Tarihi. İstanbul, Kütüphane-i Sudi 1341.

_____Hacı Bayram Veli. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1343.

- _____ Hayat Nedir. İstanbul, Ahmet Said Matbaası 1945.
- _____ Ahlak Dersleri. İstanbul Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1343.
- _____ "Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi" Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Sene 2. No 7. 1928.
- _____ "İlim ve Din Arasında Münazaa" Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası No 1. Teşrinisani 1925.
- _____ "Nefs Kelimesinin Manaları" Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası. c. 4. No 14. Şubat 1930.
- BABANZÂDE Ahmet Naim. Hikmet Dersleri. İstanbul, Matbaa-i Hukuk 1329.
- BERGSON Henri. Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri. Çev. M.Ş. Tunç. İstanbul, M.E.B. Yayınları 1990.
- _____ Yarattıcı Tekamül. Çev. M.Ş. Tunç. İstanbul, M.E.B. Yayınları 1947.
- _____ Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans. Çev. M.Ş. Tunç. İstanbul, Matbaa-i Amire 1339.
- _____ Zihin Kudreti, Çev. M. Katırcıoğlu, İstanbul, M.E.B. Yayınları 1989.

BERKES Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul, Doğu-Batı Yayınları 1978.

BİLGEGİL M. Kaya. Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, Ankara, Atatürk Üni. Yay. 1979.

_____ Yakınçağ Türk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I. Yeni Osmanlılar. Ankara, Atatürk Üni. Yayınları 1976.

BİRAND Kâmuran. Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri. Ankara, Son Havadis Matbaası 1955.

_____ İlk Çağ Felsefesi Tarihi. Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yayınları 1987.

BOIRAC Emil. İlm-i Ma'bad'at-Tabia. Çev. Ferit Kam. İstanbul, Mahmut Bey Matbaası 1341-1343.

BOLAY S. Hayri. Felsefî Doktrinler Sözlüğü. İstanbul, Ötüken Yayınları 1980.

_____ Ferit Kam. Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1988.

_____ Türkiye'de Ruhcu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi. Ankara, Akçağ Yayınları ty.

BOURDEL Charles. İlim ve Felsefe. Çev. Mehmet Ali Ayni. İstanbul, Matbaa-i Amire 1331.

BOZKURT Gülnihal. Gayr-ı Müslim Osmanlı Vatan-daşlarının Hukuki Durumu (1839-1914) Ankara, T.T.K. Yayın-ları 1989.

COPLESTON Frederich. Felsefe Tarihi. Çev. Aziz Yardımlı İstanbul, İdea 1991.

ÇANKAYA Ali. Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiye-ler c. 1. c.2. Ankara, Mars Matbaası 1968-1969.

ÇANKI M. Namık. Büyük Felsefe Lugatı. c. 3. İs-tanbul, Nebioğlu Matbaacılık 1958.

ÇUBUKÇU İ. Agâh. Türk Düşünce Tarihinde Fel-sefe Hareketleri. Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yayınları 1986.

DAVAL Roger. Fransız Düşünce Tarihçesi. Çev. Mehmet Ulaş. İstanbul, Hareket Yayınları, 1968.

DESCARTES R. Felsefenin İlkeleri Çev. Mesut Akın. İstanbul, Say 1983.

_____Metot Üzerine Konuşma. Çev. K. Sahir Sel. İstanbul, Sosyal Yayınları 1984.

_____Metafizik Düşünceler. Çev. M. Karasan, İstanbul, M.E.B. Yayınları 1967.

DOYLE Arthur Conan. The History of Spiritualism. Volum II. London, Cassell and Company Ltd. 1926.

EBU ZEHRA Muhammed. Mezhepler Tarihi. Çev. Abdulkadir Şener. İstanbul, Hisar Yayınları 1983.

EDMUNDS Simeon. Spiritualism: A Critical Survey. London, Aquarian Press 1966.

ERGIN Osman. Türk Maarif Tarihi c. 2. İstanbul, Eser Kültür Yayınları 1977.

ERTUĞRUL İsmail Fenni. Maddiyun Mezhebinin İzmihlali. İstanbul, Orhaniye Matbaası 1928.

_____ Kitab-ı İzale-i Şükuk. İstanbul, Orhaniye Matbaası 1928.

_____ Küçük Kitapta Büyük Mevzular. İstanbul, Milli Mecmua 1934.

_____ Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi. İstanbul, Orhaniye Matbaası 1928.

_____ Hakikat Nurları. İstanbul, Kağıt ve Basın İşleri A.Ş. 1949.

_____ Lügatçe-i Felsefe. İstanbul, Matbaa-i Amire 1341.

FERM Vergilius. A History of Philosophical System. New York, The Philosophical Library 1950.

FINDIKOĞLU Z. Fahri. "Tanzimat'ta İctimai Hayat" Tanzimat I. İstanbul, Maarif Matbaası 1940.

FLEW Antony. A Dictionary of Philosophy. London, Pan Books in Association With the Macmillan Press 1984.

GAZALİ Ebu Hamid. El-Munkızu Min-Ad-Dalal. Çev. H. Güngör. Ankara, Maarif Basımevi 1960.

GÖKALP Ziya. Türkleşmek İslamlaşmak Muasır-
laşmak. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye
Matbaası 1918.

GÜNALTAY M. Şemseddin. Felsefe-i Ula. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1339-1341.

_____Zulmetten Nura. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1341.

_____Hurufattan Hakikate. İstanbul, Tevsi-i Tababet Matbaası 1332.

_____ "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi" Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası. No 1. Teşrinisani 1925.

_____ "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim c. 6. No 139. 21 Nisan 1327

_____ "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim c. 6. No 140. 28 Nisan 1327.

- _____ "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim c. 6.
No. 141. 5 Mayıs 1327.
- _____ "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim c. 6.
No. 142. 12 Mayıs 1327.
- _____ "Felsefe Dersleri" Sıratımüstakim c. 6.
No. 144. 26 Mayıs 1327.
- GÜNGÖR Erol. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul, Ötüken Yayınları 1980.
- GÜRKAN Kazım İsmail. "Şekip Tunç'un Türk Felsefesindeki Rolü" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi. İstanbul, Maarif Matbaası 1944.
- HALİD Edip. Maddiyuna Reddiye. İstanbul, Liva Matbaası 1334.
- HANİOĞLU Şükrü. Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük. c. I. İstanbul, İletişim Yayınları 1989.
- HARPUTİZÂDE Hacı Mustafa. Red ve İspat. İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1330.
- İBNÎ ARABÎ M. Fusus-ul Hikem. Çev. N. Gencosman. İstanbul M.E.B. Yayınları 1992.
- İNAM Ahmet. "İnanmanın Felsefî Boyutu" Felsefe Dünyası No 11. Mart 1994.

İSMAİL Ferit. İbtal-i Mezheb-i Maddiyun. İzmir,
Ahmet Celadet ve Şürekası Matba-
ası 1312.

İZMİRLİ İsmail Hakkı. Felsefe Dersleri. İstan-
bul, Hukuk Matbaası 1330.

_____ Felsefe-Hikmet. İstanbul, Matbaa-i
Amire 1333.

_____ Muhassıl'ul-Kelam ve'l Hikme. İstanbul
Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1336.

_____ Mulahhas İlm-i Tevhid. İstanbul, Ka-
naat Matbaası 1338.

_____ Yeni İlm-i Kelam c. I. II. İstanbul. Ev-
kaf-ı İslamiye Matbaası 1339-1341.

_____ Muhtasar Ma'bad'at-Tabia. İstanbul,
Darulfünun Edebiyat Şubesi Ders
Notları ty.

_____ Muhtasar Felsefe-i Ula. İstanbul, Hu-
kuk Matbaası 1329.

_____ Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Za-
ferleri mi? Hakkın Zaferleri. İstan-
bul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası,
1341.

_____ Miyar-ı Ulum. İstanbul, Yuvanki Pana-
yutidisi Matbaası 1315.

_____ Muhtasar Fenn-i Menahic. İstanbul,
Hukuk Matbaası 1329.

JASPERS Karl. Felsefeye Giriş. Çev. M.Akın. İstanbul, Dergah Yayınları 1981.

JANET Poul-G. Seilles. Tahlil-i Felsefe Tarihi. Çev. E.M. Hamdi Yazır. İstanbul, Eser Neşriyat 1978.

KAM Ferit. Vahdet-i Vücut. İstanbul, Matbaa-i Amire 1331.

_____ Dinî Felsefî Musahabeler. İstanbul, Sıratımüstakim Matbaası 1329.

_____ "Musahabe" Sıratımüstakim. c. 5. No 130 17 Şubat 1326.

_____ "Mevize" Sebilürreşad. c. 18. No 454. 16 Rebiülahir 1338.

KABAKLI Ahmet. Türk Edebiyatı. c. 3. İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları 1990.

KARA İsmail. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I. İstanbul, Risale Yayınları 1987.

_____ Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II. İstanbul, Risale Yayınları 1987.

KARAL Enver Ziya. Osmanlı Tarihi. c. 7. Ankara, T.T.K. Yayınları 1988.

_____ Osmanlı Tarihi. c. 8. Ankara, T.T.K. Yayınları 1988.

_____ Osmanlı Tarihi. c. 10. Ankara, T.T.K. Yayınları 1988.

KEKLİK Nihat. Felsefenin İlkeleri. İstanbul, İstanbul Üni. Ed. Fakültesi Yayınları 1987.

KONUK Ahmet Avni. Füsusu'l Hikem Tercüme ve Şerhi. c. I. Haz. M. Tahralı-S. Eraydın. İstanbul, Dergah Yayınları 1987.

KOÇER Hasan Ali. Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi. İstanbul, M.E.B. Yayınları 1991.

KORLAELÇİ Murtaza. Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi. İstanbul, İnsan Yayınları 1986.

KÖSEMİHAL N. Şazi. Sosyoloji Tarihi. İstanbul, Remzi Kitabevi 1982.

LABERTHONNIERE. Descartes Üzerine Tetkikler. Çev. M. Karasan. Ankara, M.E.B. Yayınları 1959.

LEİBNİZ G.W. Monadoloji. Çev. S.K. Yetkin. Ankara, M.E.B. Yayınları 1962.

LEVEND Agah Sırrı. Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri. İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası 1946.

LEWİS Bernard. Modern Türkiye'nin Doğuşu. Çev. M. Kırath. Ankara, T.T.K. Yayınları 1991.

- MARDİN Şerif. Jön Türklerin Siyasi Fikirleri. İstanbul, İletişim Yayınları 1992.
- MAYER Frederick. Yirminci Asırda Felsefe. Çev. V. Mutal. İstanbul, Dergah Yayınları 1992.
- MERİÇ Cemil. Sosyoloji Notları. İstanbul, İletişim Yayınları 1993.
- NELSON Geoffrey K. "Modern Spiritualist Conception of Ultimate Reality" Ultim Real Mean Journal. 11. Je. 88.
- OKAY Orhan. Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi. İstanbul, M.E.G.S.B. Yayınları 1989.
- _____ İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti Beşir Fuad. İstanbul, Dergah Yayınları ty.
- ORHAN Cavit. "Prof. Mustafa Şekip'in Eser ve Yazıları" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi. İstanbul, Maarif Matbaası 1944.
- RUNNES Dagobert D. The Dictionary of Philosophy. New York, Philosophical Library ty.
- RUSSELL Bertrand. Batı Felsefesi Tarihi. Çev. M. Sencer. İstanbul, Say 1983.
- SAFA Peyami. Türk İnkılabına Bakışlar. İstanbul, Ötüken Yay. 1990.

SAİT Halim Paşa. İslamlaşmak. İstanbul, Hukuk Matbaası 1337.

SHAFFER Jerome. Zihin Felsefesi. Çev. Turan Koç. İstanbul İz Yayınları 1991.

STOBART St. Clair. The Either-Or Of Spiritualism. London, Peternoster House E.C. ty.

SUNAR Cavit. Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yayınları 1977.

SUNGU İhsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I. İstanbul Maarif Matbaası 1940.

ŞEHBENDERZÂDE Filibeli Ahmet Hilmi. İlm-i Ahval-i Ruh. İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1327.

_____Üss-i İslam. İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1332.

_____Tarih-i İslam. Haz. Ziya Nur. İstanbul, Ötüken Yayınları 1982.

_____Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz. İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1329.

_____Allah'ı İnkâr Mümkün mü Yahut Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfr. İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1327.

_____Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i
Dalaleti. İstanbul, Hikmet Matbaa-
i İslamiyesi 1332.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 16. 22
Temmuz 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 17. 29
Temmuz 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 14. 8
Temmuz 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 15. 15
Temmuz 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 24. 16
Eylül 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 8.27
Mayıs 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 28. 14
Temmuz 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 9. 3 Ha-
ziran 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 10. 10
Haziran 1326.

_____ "Tasavvuf-ı İslam" Hikmet No 23. 9 Ey-
lül 1326.

_____ "Hikmet-i İslamiye" İttihad-ı İslam No
4. 25 K. evvel 1324.

TANPINAR Ahmet Hamdi. 19 Asır Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, Çağlayan Kitabevi 1988.

TUNÇ Mustafa Şekip. Bir Din Felsefesine Doğru. İstanbul, Türkiye Yayınevi 1959.

-----Felsefe Dersleri-Ruhiyat-İstanbul, Matbaa-i Amire 1340.

-----Fikir Sohbetleri. İstanbul, İlkü Basımevi 1948.

-----İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler. İstanbul, Cumhuriyet Matbaası 1943.

-----Bergson. İstanbul, Matbaa-i Amire 1339.

-----Terakki Fikrinin Menşei ve Tekamülü. İstanbul, Amidi Matbaası 1928.

-----"Memlekette On Senelik Felsefe" Varlık No 8. 29 Birinci teşrin 1933.

-----"Felsefe Tarihinin Mevzuları" Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası No 2. Mayıs-Haziran 1925.

-----"Türkiye'de Felsefe" İş No 2. Yıl 3. 1937.

-----"Türk İnkılabının Felsefeye Tesiri" Hayat c. I. No 9. 27 Kanunisanı 1927.

-----"Felsefe ve Hikmet" Hayat c. I. No 26. 26 Mayıs 1927.

- _____ "Cevap" Dergah No 8. 5 Ağustos 1337.
- _____ "Felsefe" Dergah No 25. 20 Nisan 1338.
- _____ "Ruhiyat" Dergah No 10. 5 Eylül 1337.
- _____ "Felsefe" Dergah No 6. 5 Temmuz 1337.
- _____ "Felsefe" Dergah No 7. 20 Temmuz 1337.
- _____ "Ruhiyat" Dergah No 24. 5 Nisan 1338.
- _____ "Ruhiyat" Dergah No 16. 5 Kanunievvel 1337.
- _____ "Ruhiyat" Dergah No 4. 1 Haziran 1337.
- _____ "Felsefe" Dergah No 35. 20 Eylül 1338.
- _____ "Ruh" Dergah No 14. 5 Teşrinisani 1337.
- _____ "Ruhiyat" Dergah No 5. 30 Haziran 1337.
- _____ "Metafiziğe Medhal" Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası No 9. Ağustos 1928.
- _____ "İstikbâlin Harsı ve Ona Götüren Yol" Hayat. c. I. No 20. 14 Nisan 1927.

TUNAYA Tarık Zafer. Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul, Yedigün Matbaası 1960.

- _____ İslamcılık Cereyanı. İstanbul, Baha Matbaası 1962.
- _____ Türkiye'de Siyasal Partiler. c. I. İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları 1984.
- TURHAN Mümtaz. Kültür Değişmeleri. İstanbul, Marmara Üni. İ.F. Vakfı Yayınları 1987.
- TÜRKMEN S. "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor" Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi. İstanbul, Maarif Matbaası 1944.
- TÜRKÖNE Mümtaz'er. Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu. İstanbul, İletişim Yayınları 1991.
- ULUDAĞ Süleyman. Tasavvuf Terimler Sözlüğü. İstanbul, Maarif Yayınları 1991.
- ULUDAĞ Zekeriya. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üni. Sosyal Bil. Enstitüsü Erzurum 1991.
- ÜLGENER Sabri F. İktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul, Der Yayınları 1991.
- URAL Şafak. Pozitivist Felsefe. İstanbul, Remzi Kitabevi 1986.

ÜLKEN Hilmi Ziya. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul, İlken Yayınları 1992.

_____ Genel Felsefe Dersleri. Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yayınları, 1972.

_____ Varlık ve Oluş. Ankara, Ankara Üni. İ.F. Yayınları 1968.

_____ "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" Tanzimat I. İstanbul, Maarif Matbaası 1940.

WEBER Alfred. Felsefe Tarihi. Çev. H.V. Eralp. İstanbul, Devlet Basımevi 1938.

"Bir yerde realist düşünce'nin valığından bahsediliyorsa, orada idealist düşünce de var demektir. Yine bir yerde pozitivist ve materyalist düşünce'nin olduğı söyleniyorsa, orada anti pozitivist, anti materyalist düşünce de, yani spiritüalist düşünce de var olmalıdır. Çünkü, herşey "zıddı ile kaimdir". Pozitivist ve materyalist düşüncelerin Türkiye'ye girdiğı tezi ortaya konulmuş fakat bunların karşılığı, yani karşıtı olup olmadığı araştırılmamıştır. Biz de, bunu araştırdık ve ortaya koyduk. Ulaştığımız sonuçların da yeterince muşahhas olduğı kanaatindeyiz. "



ISBN 975-473-146-2



9 789754 731460

