

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>

Emile Boutroux'da Din Felsefesi



Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu

Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu

1950 yılında Samsun-Bafra'da doğdu. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünden (1973) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu (1975). Ankara Üniversitesinde hazırlamış olduğu "Emile Boutroux'da Din Felsefesi" isimli teziyle Doktor unvanı aldı (1981). Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalında Yard. Doç. (1983), Doçent (1988) ve Profesör (1993) olarak görev yaptı. 1994 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dekanlığına atanan Kâtipoğlu, 29.12.1995 tarihinde Samsun-Ankara karayolunda geçirdiği elim bir trafik kazasında, eşi ve kızı ile birlikte hayatını kaybetti.

Elis Yayınları: 16

Emile Boutroux'da Din Felsefesi / Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu

© Anka Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editör

Doç. Dr. Mevlüt Uyanık

Yayına Hazırlayan

Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık

Fadime Özger

Dizgi

Ankara Dizgi Evi

Kapak

Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı

Özkan Matbaacılık

Birinci Basım

Nisan 2004

ISBN: 975 - 8774 - 14 - X

Elis Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara

Tel/faks: (0312) 341 06 90

Emile Boutroux'da Din Felsefesi

Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu

Elis Yayınları
Ankara 2004

İÇİNDEKİLER

Sunuş.....	7
Önsöz.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

BOUTROUX'DA DİN FELSEFESİNİN DAYANDIĞI TEMEL FİKİRLER

VE ZORUNSUZLUK DOKTRİNİNDE DİNİN YERİ VE ÖNEMİ 11

I. DİN FELSEFESİNİN DAYANDIĞI TEMEL FİKİRLER 11

A. Zorunluluğun Tenkidi.....	11
B. Tabiat İlimleri ve Kanunlarının Tenkidi	15
C. Zorunsuzluk Fikri	19
D. Pozitif İlim Anlayışı.....	22
E. Kozalite Anlayışı	24
F. Tabiat Kanunu Anlayışı	25
G. Finalite Anlayışı	26
H. Hürriyet Anlayışı	28

II. ZORUNSUZLUK DOKTRİNİNDE DİNİN YERİ VE ÖNEMİ 37

İKİNCİ BÖLÜM

BOUTROUX'DA DİN FELSEFESİNİN ANA PROBLEMLERİ 43

I. ALLAH ANLAYIŞI 43

II. ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ 52

III. ALLAH-İNSAN MÜNASEBETİ 55

IV. RUHUN VARLIĞI, MAHİYETİ VE TABİAT İLE MÜNASEBETİ 58

A. Felsefe Tarihinde ve İlimlerde Tabiat Fikri ve Tenkidi	59
B. Ruh-Tabiat Münasebeti	66
C. Ruhun Ölümsüzlüğü	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BOUTROUX'DA GENEL OLARAK DİN VE MAHİYETİ 79

I. DİNİN ÖZÜ VE TEZAHÜRLERİ 79

A. Dinin Özünün Araştırılmasında Kullanılan Metotlar ve Boutroux'un Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu	79
B. Dinin Özü.....	87
C. Dinin Tezahürleri	93

II. DİN-İLİM MÜNASEBETİ 96

A. Naturalist Sistemler ve Tenkidi	97
B. Spiritüalist Sistemler ve Tenkidi	106
C. Boutroux'da Din-İlim Münasebeti.....	115

III. DİN-AHLÂK MÜNASEBETİ	136
A. Din-Ahlâk Münasebetinin Araştırılmasında	
Kullanılan Metotlar ve Boutroux'nun Metodu	137
B. Boutroux'da Din-Ahlâk Münasebeti	141
IV. DİN-AKIL MÜNASEBETİ	165
A. Din-Akıl Münasebetinin Araştırılmasında	
Kullanılan Metotlar ve Boutroux'nun Metodu	165
B. Akıl Anlayışı	168
C. Boutroux'da Din-Akıl Münasebeti	174
V. DİNİ TECRÜBE VE MİSTİSİZM ANLAYIŞI	178
A. Dini Tecrübe Anlayışı	179
B. Mistisizm Anlayışı	181
SONUÇ	193
KAYNAKÇA	201
DİZİN	205

SUNUŞ

Türkiye Cumhuriyetinde felsefenin konumu; başlı başına araştırılması gereken bir husustur. Zira Türkiye, laikliği hukuk düzeninin temel ilkesi olarak kabul etmiş ve anayasa dahil bir çok kanunda buna pozitif bir kavram olarak yer vermiş yeni bir devlet olarak kuruldu. Vatandaşları arasında din, dil, ırk ve cinsiyet ayrımı yapamayacağını bu ilkenin gereği olarak açıklamanın ötesinde temellendirmeyi felsefi bilgi ile yapmaya çalıştı.

Liberal-demokrat, sosyal bir hukuk devletinin özel olarak destekleyeceği bir ideoloji ve din ol(a)maması gerekir: Teorik durum bu; ama reel politik de; Türkiye'de anayasal bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve yoğun felsefe öğrenimi yapılan İlahiyat Fakültelerini kurdu. Bu nedenle Türkiye'de felsefi bilginin üretimi, İlahiyat Fakültelerinin felsefi birikime katkısına dair araştırma gereklidir, diyoruz.

Siyasal açıdan Osmanlı Devletinden tamamen farklı bir yapılanma olan Türkiye Cumhuriyeti, içinden çıktığı geleneksel kültür/geçmiş ile bağlarını önemli oranda kopararak, muasır medeniyet seviyesini aşmayı hedefler. Bu gayeye ulaşmada, bilim, bütün alanlarda yol gösterici ve ilerlemenin biricik anahtarı; felsefe ise bilim üstüne bir düşünce etkinliğidir. Dönemin hakim felsefi akımının pozitivizm olduğunu düşünürsek, Türkiye'de 1933 yılında resmi olarak kurulan felsefe öğreniminin temelde din ve dinî değerleri işlevsiz bıraktığını söylemek abartılı olmaz. Devletin temel niteliğinin laiklik olmasının gereği buydu, denilebilir. Ayrıca; laik teriminin sözlük anlamı ile din adamı sınıfından olmamak, dinin/kilisenin otoritesinden bağımsız bir dünya görüşüne sahip olmak olduğunu hatırlarsak, bu tespitin makul olduğu görülür. İstilahî anlamda bu terim, devletin yönetim kaynağı olarak herhangi bir dinin verileri yerine beşer iradesini temel almak anlamında kullanılıyor. Bu çerçevede din, birey ile Tanrı arasındaki ilişkisi (öznel sekülerleşme) olarak düşünüldü; nesnel sekülerleşmenin gerçekleşmesi için gerekli bütün devrimler yapıldı.

Yeni kurulan ulus devlet, üniversite reformuyla yeni kimliğinin kurgusunu felsefe vasıtasıyla yapmayı denedi. Bunun için öğretimin yanı sıra eğitimde bir seferberlik başlattı... Gelenek/geçmiş ile irtibatlı felsefi bilgi üreten aydınlar (Darü'l-funun) tasfiye edildi. Muhtemelen siyasal ve toplumsal düzeyde çok boyutlu ve karmaşık niteliğinin ihmal edilmesinden olsa gerek, bireysel ve toplumsal seküler modern kimlik; paradok-

sal bir şekilde dini veriler ve kendine özgü modern kimlik tasavvurları oluşturmaya başladı. Dini kimliğin kültürel, ekonomik ve simgesel boyutları, ön plana çıkmaya başladı.

Sekülerleşme beklenirken yaşanan seccralisasyon (dinin yeniden kut-sallık kazanması) siyasallaşması süreci ve bunun ortaya çıkardığı/çıkara-cağı sorunlardan söz edilerek, toplum mühendisliği projeleri geliştiril-di. Son tahlilde, din ve devlet arasındaki gerilim, azalacak yerde, artma-ya başladı; nesnel sekülerleşme ile modern kimliğin/benliğin kurulma-sında dini verilerin dışlanması hedefleyen öznel sekülerleşme birbiri-ne karıştı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yanı sıra Ankara Üniversitesi-nin İlahiyat Fakültesi açıldı. Müfratında felsefi bilgiyi üretmeyi merkeze alan bu fakülteler zamanla çoğalmaya başladı.

Bu, felsefi kültürün geçmişi/geleneği yeniden üreterek din ve felsefe gerilimini aşması için bu oldukça önemli ve nitelikli bir gelişmedir. Fa-kat felsefe ile olan ilişkinin yeniden kurgulanmasını Batının yaptığı yol-culuğun bir tekrarı ve felsefenin laikleşmesiyle ile mümkün olacağı var-sayımının baskın olması, İlahiyatlardaki felsefi bilgi üretiminin ve Tür-kiye'deki felsefenin konumunun neliğini sorgulamayı gerekli kılıyor. Du-rum böyle olunca, "felsefe yapabileceğimize dair güvenin rehin alın-dığını" görüp, örnek alınan Batının felsefe ile olan ilişkisini nasıl tekrar kurduğunu anlamak için çalışmalar yapmak gerekliliği ortaya çıktı.

İşte, rahmetli hocamız, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinin kurucu dekanı Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu'nun doktora tezi bu çabalardan birisidir. Bu eserin, yıllar sonra özgün haliyle "okur" ve "düşünür"lere su-nulmasını, ülkemizdeki felsefi birikimi değerlendirmedeki kesintiyl gider-meye yönelik bir ahde vefa olarak görülmesini diliyoruz. Yeni nesil, bu eserin devamını getirecek çalışmalar yapacaktır, bundan eminiz. Önemli olan, hocamızın, "gündelik hayatı bir arada tutan, herkesin benimsediği bir değerler düzeni ve Tanrı kavramı üzerinde yoğunlaşan bir anlam ara-yışına" katkısını unutmamak, unutturmamaktır.

Bu çalışmanın yıllar sonra bile olsa yayımlanması, 29 Aralık 1995 Cuma günü aramızdan ayrılan ve Hakk'a yürüyen hocamızı unutmadı-ğımız ve unutturmayacağımızın ifadesidir. Çorum İlahiyat Fakültesin-de rahmetli Kâtipoğlu hocamla beraber çalışan arkadaşlarımız adına, bu entelektüel sorumluluğun gereğini bizlerle paylaşan Elis Yayınevi yetki-lilerine müteşekkirimiz.

Mevlüt Uyanık
Şubat 2004 Çorum

ÖNSÖZ

Din, insanla birlikte var olmuş ve özellikleri itibarıyla insanlığı şu veya bu şekilde yönlendirmiş çok yönlü bir olgudur. İnsan düşünen bir varlık olduğu için, güç ve kapasitesine göre din problemi üzerinde de düşünmüş, değişik yorumlarda bulunmuş ve bazı hükümlere varmıştır. Ne var ki dinî fenomenlerin, insan hayatındaki yeri ve önemi açısından metotlu bir biçimle ele alınışı, dolayısıyla bir disiplin olarak din felsefesinin ortaya çıkışı yakın zamanlarda olmuştur.

Din felsefesi araştırmalarının öncelikle Avrupa ve Amerika'da başlatıldığını görmekteyiz. Kanaatimizce bunun sebebi, Rönesanstan sonra ilimlerin hızla inkişaf etmesi ve buna paralel olarak Avrupa ve Amerika'da dinin varlığının tehlikeye düşmesidir. Diğer bir ifade ile, ilim ile din arasında baş gösteren mücadele ve kavganın ilmin lehine gelişmesidir. Bu durum ise, ilmin, insanın her türlü ihtiyacına cevap verebileceğini iddia eden naturalist ve materyalist sistemlerle, ilmin haddini aşmasına karşı çıkan ve dinin insanlık için zarurî ve vazgeçilmez bir realite olduğunu savunan spiritualist sistemler arasında tarih boyunca var olan mücadeleden şiddetlenmesine, yeni ve değişik boyutlar kazanmasına yol açmıştır.

Bilhassa XX. yüzyılın başlarından itibaren ülkemizde uzantılarını ve tesirlerini gördüğümüz bu madde-mânâ kavgasının temelinde yatan gerçeklere ışık tutacağına, dolayısıyla teist ve ateist düşünce sistemleri arasındaki mücadelenin sebeplerinin ortaya konmasına yardımcı olacağına inandığınız için Fransız spiritualizminin çağımızdaki önemli temsilcilerinden biri olan filozof, tenkitçi, felsefe tarihçisi ve pedagog Emile Boutroux (1845-1921)'nin "Din Felsefesi"ni inceleme ve araştırmayı tercih ettik. Böylelikle çok yakın bir geçmiş olan ve özellikle ülkemizde yok denecek kadar az olan din felsefesi çalışmalarına bir katkıda bulunma imkânı bulmuş olduk.

Araştırmamız üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır: Birinci bölümde Boutroux'nun din felsefesine zemin teşkil eden belli başlı bazı önemli fikirlerine ana hatları ile yer verdik ve bu fikirler üzerine din felsefesini nasıl bina ettiğini göstermeye çalıştık. İkinci bölümü Allah'ın varlığı ve sıfatları, Allah-insan ve âlem münasebeti, ruhun varlığı ve ta-

biatla münasebeti, ruhun ölümsüzlüğü gibi din felsefesinin belli başlı problemlerine ayırdık. Üçüncü bölümde ise dinin özü ve tezahürlerini, dinin ilim, ahlâk ve akıl gibi alanlarla münasebeti konusundaki fikirlerini inceledikten sonra, dinî tecrübe ve mistisizm anlayışından bahsettik. Sonuç kısmında da genel bir değerlendirme yapıp onun din felsefesinin açtığı yeni ufukları ve bazı tesirlerini göstermeye gayret ettik.

Bu arada, araştırmamız esnasında karşılaştığımız bir güçlüğü işaret etmek istiyoruz: O da, bazı Fransızca terimlerin dilimizdeki karşılığını bulmakta çektiğimiz güçlük ve sıkıntıdır. Bu yüzden dilimizde karşılığı tam olarak yerleşmemiş bazı terimlerin Fransızca şekillerini parantez içinde gösterdik. Bununla beraber, sık sık kullanmak mecburiyetinde kaldığımız terimlerden meselâ, "essence" kelimesini genellikle "öz" veya bazen de "mahiyet" kelimesi ile; "esprit" kelimesini yerine göre "ruh" yerine göre de "zihin" ve "zihniyet" kelimeleri ile; "le pouvoir" kelimesini "güç" ve "kuvvet" kelimeleri ile; "le devoir" kelimesini çoğunlukla "vazife" ve bazen de "ödev" kelimesi ile ifade ettik. Ayrıca "evenement", "le fait", "le phenomene" kelimelerini "olgu" ve "olay" ile; "liaison", "lien", "relation", "rapport" kelimelerini "bağ", "bağıntı", "ilişki" ve çok defa "münasebet" kelimeleri ile; "tendance", "inclination" kelimelerini "temayül" ve "eğilim" ile; "concept" ve "notion" kelimelerini "kavram" ile; "ramener" ve "reduire" kelimelerini de bazen "indirgemek" ve çok defa da "ırca etmek" kelimeleri ile karşılamaya çalıştık.

Bütün bu güçlüklerle rağmen Boutroux'nun "Din Felsefesi"ni temel fikirlerinden hareketle bir bütünlük içinde ortaya koymaya gayret ettik. Bu konuyu bize tavsiye ederek çalışmalarımız sırasında hiçbir yardımı esirgemeyen hocam Prof. Dr. Necati Öner'e, gerek Boutroux'nun kendi eserlerini gerek istifade ettiğim diğer kaynakların temininde elinden gelen fedakârlığı gösteren ve ayrıca çalışmamın her safhasında kıymetli görüş ve tenkitlerinden faydalandığım Doç. Dr. Süleyman Hayri Bolay'a, yine yakın alâkalarını gördüğüm ve fikirlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Mehmet Aydın'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Hasan Kâtipoğlu

BİRİNCİ BÖLÜM

BOUTROUX'DA DİN FELSEFESİNİN DAYANDIĞI TEMEL FİKİRLER VE ZORUNSUZLUK DOKTRİNİNDE DİNİN YERİ VE ÖNEMİ

I. DİN FELSEFESİNİN DAYANDIĞI TEMEL FİKİRLER

Boutroux'nun din felsefesi ile ilgili düşüncelerini ele almadan önce, onun bu düşüncelerine zemin teşkil eden önemli bazı fikirlerini incelememiz uygun olacaktır.

A. Zorunluluğun Tenkidi

Genellikle zorunsuzluğun karşıtı olarak kullanılan zorunluluk, felsefe sözlüklerinde, olmaması imkânsız olan şey, zorunlu olmanın karakteri ve zorunlu olma hâli diye tarif edilmektedir.¹

Boutroux da zorunluluğu sözlüklerde verilen bu anlamlara uygun olarak; "bir şeyin olduğundan başka bir şekilde olmasının imkânsızlığıdır,"² şeklinde tarif etmekte ve zorunsuzluğun karşıtı olarak kullanmaktadır. Buradan hareketle de birbirlerinden farklı nitelik ve mahiyette gördüğü varlık tabakalarında zorunluluğun yerini ve değerini araştırmaktadır. Şimdi bu konudaki fikirlerini kısaca görelim.

Boutroux varlık tabakalarında zorunluluğu ararken, varlıkların ilk basamağı olarak kabul ettiği genel varlıktan işe başlanmaktadır. Ona göre mutlak zorunluluk imkânsız olduğundan, verilmiş olgularda zorunluluğu aramak lazımdır. Verilmiş şeylerde varlığın zorunluluğu ise, kendinden önceki ve kendisinden yapıldığı mümkün varlığa bu varlığı yaklaştıran bağdan ibaret-

1 Foulqu  , Paul-Saitn-Jean Raymond, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, (2. Baskı), Paris, 1969, ss. 473-474; Gobl  t, Edmond, *Le Vocabulaire Philosophique*, Paris, 1929, ss. 360-361; Lalande, Andr  , *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, (12. Baskı), Paris, 1976, ss. 677-678.

2 Boutroux, *De L'id  e de Loi Naturelle dans La Science et La Philosophie Comtemporaines*, Paris, 1949, s. 58.

tir.³ Oysa zihin mümkün ile fiil arasındaki bağı zorunlu olarak doğrulayamadığı gibi,⁴ deney de bu zorunluluk bağına vermekte güçsüz kalmaktadır.⁵ Şu hâlde varlık dıştan bir zorunluluğa tâbi değildir. Varlıkta içten bir zorunluluktan da bahsedilemez; çünkü, varlıkta değişkenlik, çokluk ve farklılık karakteri hâkimdir. Ayrıca nesnelerin gözlenebilen tabiatından çıktığı kabul edilen kozalite prensibi⁶ de zihnin ürünü olup,⁷ varlıkların özüne nüfuz edebilecek güçten mahrumdur.

Boutroux, varlık tabakalarında ikinci basamak olarak kabul ettiği ve mantukî düzenlemeye dayandığını söylediği cinslerde de iç ve dış zorunluluğun bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre mantukî tanzimde hâkim olan kavramlar, “çoklukda birlik, farklılıkların içinde benzeyişin ifadesi olduklarından,⁸ çeşitlilik ve farklılığa tâbi varlığın özüne ulaşmaları mümkün değildir.” Diğer bir deyişle, kavramlar varlığa zorunsuz olarak ilave edilmişlerdir. Bunun kavramlardan hareket eden kıyasın zorunluluğu söz konusu olamaz.⁹ Kısaca Boutroux, cinslerde zorunluluğun kavramların teşekkülüne dayandığına inanır ve bu sebeple de kavramların teşekkül tarzının da zorunlu olmadığını, dolayısıyla da cinslerin bir zorunluluğa tâbi bulunmadığını göstermek ister.

Filozofumuz varlık tabakalarında üçüncü sırada yer verdiği maddeyi, ölçülebilen şeyler, uzanımlı ve hareketli özler olarak kabul etmekte,¹⁰ maddenin varlık şartları olan uzanım ve hareketi de varlığın özüne ait zorunlu nitelikler olarak görmemektedir. Aksine, bunları varlıkların zorunsuz şekilleri kabul ederek maddenin bir dış zorunluluğun hâkimiyeti altında olmadığını göstermek istemektedir. Öte yandan, maddenin iç zorunluluğunu gösterebileceğine inanılan “kuvvetlerin korunması kanu-

3 Boutroux, *De La Contingence des Lois de la Nature*, (4. Baskı), Paris, 1922, s. 15.

4 *age.*, s. 18.

5 *age.*, s. 19.

6 *age.*, s. 23.

7 *age.*, s. 22.

8 *age.*, s. 31.

9 *age.*, s. 37.

10 *age.*, s. 43.

nu"nu da deneyin bir hūlasası¹¹ ve nesnelerin dış mūnasebetlerinin bir ifadesi¹² olarak değerlendiren düşünürümüz; mutlak ve zorunlu olmadığına inandığı bu kanunun maddede bir iç zarrureti gösteremeyeceği neticesine ulaşır.

Boutroux varlıklar tabakasında dördüncü sırada, cisimleri inceler ve bunlarda zorunluluğu araştırır. Zaten o maddenin üstünde cisimlerin varlığını kabul ederken; maddenin cisimleri açıklamayacağı düşüncesinden hareket eder. O hâlde madde cisimleri niçin açıklayamaz? sorusunu cevaplandırmak gerekmektedir. Ona göre fizikî ve kimyevî unsurlar ayrı cinstenliğe (hétérogénité) elverişli olup, mutlak madde ile karışmadıkları gibi ondan da çıkmazlar.¹³ Ayrıca, fizikî özellikler hareketin şekil değiştirmesi olmakla birlikte, bu şekil değiştirme zorunlu değildir.¹⁴ Bu yüzden de madde bir dış zorunluluğun hâkimiyeti altında kabul edilmemelidir. Boutroux maddede bir iç zorunluluğun bulunup bulunmadığını, fizikî dünyaya hakim olduğu düşünülen "korunma kanunu"nun değerini inceleyerek tespit etmek ister. İncelemesi neticesinde şu hükme varır: Bu kanun olayların tavrından ziyade şiddetini ölçtüğü için zorunlu bir kanun olarak kabul edilemez.¹⁵ Böylece bu kanunun da zorunsuzluğu neticesine ulaşan filozofumuz, bu varlık tabakasının bir iç zorunlulukla zorunlu olmadığını göstermek istemiştir.

Canlı varlık tabakasında ise, cisimlere, yani, fizikî ve kimyevî unsurlara indirgenemeyecek iki unsur işe karışmaktadır: Bunlar, hayatın temel unsurları olan "hücre" ve "protoplasma"dır.¹⁶ Bundan dolayı, Boutroux nazarında, canlı dünyanın cisimler dünyasından farklı olarak devamlı şekilden şekile girme, gelişme gibi fizikî özelliklerle açıklanamayan ileri özellikleri vardır.¹⁷ Bu özelliklerden bilhassa en önemlisi fertleşmedir. Zira canlı varlık aksiyon sayesinde bir ferdiyet yaratır, ferdiyete elve-

11 Boutroux, *De La Contingence*, s. 51.

12 *age.*, s. 54.

13 *age.*, s. 65.

14 *age.*, s. 67.

15 *age.*, s. 73.

16 *age.*, s. 77.

17 *age.*, s. 78.

rişli varlıklar meydana getirir. Diğer bir ifade ile canlı varlıkta mertebeli bir düzene gidiş vardır.¹⁸ Boutroux için canlı âlemde mevcut bu fertleşme ve ahenkli mertebeleniş ise, bu tabakada bir dış zorunluluğun bulunmadığının işaretidir. O, hayatın içten zorunluluğa tâbi olmadığını da hayat niceliğinin ve organlaşmanın sabit kalmayıp değişmesinden çıkarmaktadır: Çünkü o, fizyolojik olayların kendi kanunları ile açıklanamayacağını ısrarla ifade eder¹⁹ ve böylece de canlılar âleminde bir iç zaruretin hâkim olmadığı neticesine varır.

Boutroux son olarak varlık tabakalarının en üstünde yer alan "insan"da zorunluğun yerini ortaya koymak ister. Bu konudaki fikirlerini şöylece özetleyebiliriz: İnsani hayatta, önceki tabakalardan farklı olarak, yeni bir unsur daha işe karışmaktadır. Bu da "şuur" yahut "şahsiyet"tir.²⁰ Bu sebeple şuurlu olan insan, canlı varlıktan fazla bir şeydir; zira, bir şahıs, organik fertlerden müteşekkil varlıkların ulaşamayacağı bir mükemmelliğe sahiptir.²¹ Bu yüzden de insanın varoluşu ve fiilleri, fizik ve fizyolojik kanunların işleyişi ile izah edilemeyen ve bizzatı tabiat tarafından açıklanamayan bir vasa sahiptir. Hatta insan bu niteliklerinden dolayı zorunsuz görünen bazı değişiklikleri tabiata kabul ettirebilecek güçte olduğu için;²² kendi tabiatı ve ondan çıkan fiilleri de zorunsuz olacaktır. Yani düşünen âlem dıştan bir zorunlulukla zorunlu değildir. Boutroux düşünen âlemin, mekanik âlemin şartları ile açıklanamayacağını belirterek²³ içten bir zorunluluğa da tâbi olmadığını göstermek ister. Çünkü onun nazarında, psikolojik olaylarla fiziki olaylar arasında bir paralellik yoktur. Bunun içinde mekanik ve fizyoloji, psikolojinin kanunlarını ortaya koymakta güçsüz ve yetersiz kalırlar. Bununla beraber insanın kendi karakterinin kölesi ve mahkumu olarak görmenin doğru olmadığına inanan²⁴ filozofumuz, psikolojik bir

18 Boutroux, *De La Contingence*, ss. 80-81

19 *age.*, s. 96.

20 *age.*, s. 100.

21 *age.*, s. 103.

22 *age.*, s. 111.

23 *age.*, s. 114.

24 *age.*, s. 123.

determinizme de karşı çıkar ve ruhsal hayatta zorunluluğun yeri olmadığı hükmüne ulaşır. Zaten onun âlemde zorunluluğun ve determinizmin hâkim olmadığını göstermekten maksadı, varlıklar tabakasında fizikî kaderin hâkimiyetinin gittikçe azaldığını göstermek ve böylece iradelerin hür atılışına sağlam bir dayanak temin etmektir.²⁵

Görüldüğü gibi Boutroux'ya göre varlıklarda varolduğu düşünülen zorunluluk, izâfî ve görünüştedir. Varlıkların derinliklerinde zorunluluk yerini zorunsuzluğa bırakmaktadır. Bu zorunsuzluk aşağıdan yukarıya çıktıkça artmakta ve düşünen âlem olan "insan"da en üst seviyeye ulaşmaktadır. Varlıklarda zorunluluğun durumu böyle olunca bu varlıkları kendilerine konu edinen tabiat ilimleri ve kanunlarının değeri ne olacaktır? İşte bu noktada bu soruya cevap aramamız gerekmektedir. Bunun için Boutroux'nun tabiat ilimleri ve kanunları ile ilgili fikirlerini ana çizgileri ile incelememiz uygun olacaktır.

B. Tabiat İlimlerinin ve Kanunlarının Tenkidi

Boutroux varlık tabakalarında mutlak bir zorunluluğun hüküm sürmediği sonucuna ulaşmakla, bu varlıkları konu alan ilimlerin kanunlarının da bir zorlayıcılıklarının bulunup bulunamayacağı hususunun araştırılmasına gerekli zemini sağlamış oluyordu. O, tabiat ilimleri ve kanunları hakkındaki fikirlerini, *De L'idée de Lois Naturelle* adlı eserinde geniş bir şekilde ortaya koymaktadır. Şimdi onun bir hiyerarşi içinde gördüğü ilimler ve kanunları hakkındaki görüşlerini aynı sıraya uyarak kısaca ele alalım:

1. Mantık Kanunlarının Tenkidi: Boutroux'ya göre mantık soyut bir ilim²⁶ ve insan zihninin bir yaratması olmakla birlikte, onun kanunlarının bütünüyle zihnin ürünü olduğu ve zihin tabiatından çıktığı söylenemez.²⁷ Zira mantık, düşüncenin nesnelere adaptasyonudur.²⁸ Diğer bir ifade ile kavram zihinden gel-

25 Boutroux, *De La Contingence*, s. 170.

26 *age.*, s. 38.

27 Boutroux, *De L'idée de Loi*, s. 30.

28 *age.*, s. 18.

mekle birlikte, ancak tecrübeden gelen unsurlarla şekillenir.²⁹ Bundan dolayı da mantık, *a priori* ile *a posteriori*nin bir nevi sentezidir.³⁰ Kısaca belirtmek gerekirse, Boutroux için mantığın esaslı olan akıl-yürütme olgularla uygunluk içinde bulunmak zorundadır; ve bu sebeple de kanunları zorunlu değildir.

2. Matematik Kanunlarının Tenkidi: Matematik kanunlarının mantık kanunlarına nispetle daha açık olduğuna inanan Boutroux,³¹ yine de bu kanunların metafizik bir karaktere sahip olduklarını ifade etmektedir.³² Daha sonra da zihnin bir yaratması, düşüncenin irâdi bir şekilde ve zekice bir adaptasyonu olarak gördüğü³³ matematik kanunları ile eşyanın kanunları arasında bir uygunluğun tahmin edilebileceğine işaret ederek,³⁴ bu kanunların realite ile olan ilişkilerini ortaya koymakta; bunların zorunlu olup olmadıkları hususundaki hükmünü şöyle ifade etmektedir: Matematik ilimlerin zorunluluğu, zorunlulukları ispat edilemiyen bir takım postülalara göredir. Böyle bir zorunluluk ise farazî bir zorunluluktur. Bu sebeple de matematik ilimlerin realiteye uygulanması, yaklaşık bir uygulama olmaktan öteye geçemez.³⁵

3. Mekanik Kanunlarının Tenkidi: Boutroux, mekanik kanunların matematik kanunlardan farklı olarak yeni bir unsur ihtiva ettiğine kânidir. Bu da "kuvvet" kavramıdır. Bununla beraber o, bu kanunların ne zihnin ne de deneyin ürünü olduğuna inanır.³⁶ Bunun için mekanik kanunların hususi formları altında *a priori* ya da *a posteriori* olarak tarif edilemeyeceklerine işaret eder³⁷ ve mekanik kanunların nesnelerin tabiatında olduğu gibi gerçekleşemeyecekleri neticesine varır,³⁸ sonra da bu kanunların mutlak bir determinizmi kurup kuramayacaklarını

29 Boutroux, *De L'idée de Loi*, ss. 18-19.

30 *age.*, s. 16.

31 *age.*, s. 21.

32 Boutroux, *De la Contingence*, s. 53.

33 Boutroux, *De L'idée de Loi*, s. 25.

34 *age.*, s. 27.

35 *age.*, s. 141.

36 *age.*, ss. 30, 36-37.

37 *age.*, s. 42.

38 *age.*, s. 49.

araştırır. Bu konudaki hükmünü şöyle ortaya koyabiliriz: Hiçbir şey mekanik olayların gerçek dayanağının da mekanik olduğunu gösteremez. Çünkü, ilmin olaylar ve unsurları ile ilgili yaptığı ayırım, sun'idir ve varlıkta kaybolur; bu yüzden de ayırımı gerekli kılan determinizm yok olur.³⁹

4. Fizik Kanunlarının Tenkidi: Boutroux'ya göre bugünkü ilmin sonuçları fizikte mekaniğe irca edilemez yeni unsurların bulunduğunu göstermiştir.⁴⁰ Bunların en önemlisi de, mekaniğin aynı tabiat ve nitelikteki bir "kuvvet" unsuru ihtiva etmesine karşılık, fiziğin farklılaşma ve ayrı cinstenliğin bir ilkesi olan "nitelik" unsurunu ihtiva etmesidir.⁴¹ Ona göre ihtiva ettiği bu yeni unsura rağmen fizik kanunlarının da zorunluluğu söz konusu değildir. Çünkü, fizik kanunların sabitliği, nesnelerin bir hâlidir; asla bir zorunluluğun ifadesi değildir.⁴² Böylece de sebep-sonuç ilişkilerini düzenleyen fizik kanunlarının bağlı bulunduğu fizikî determinizmin zorlayıcı ve baskıcı bir niteliği yoktur.

5. Kimya Kanunlarının Tenkidi: Boutroux fizik kanunlarından sonra kimya ilmi ve kanunlarını inceler. Ona göre, bundan önceki ilimler tablattaki varlıkları değil, mevcut bir takım soyut özellikleri konu edindiği hâlde; kimya ilmi bizâtihi somut cisimleri konu edinmektedir.⁴³ Müşâhedenin basit bir fizikî değişimden ayırdığı derin kimyevî değişmelerin temel dayanaklarını incelemekle de fizikten ayrılmaktadır.⁴⁴ Bu özellikleri ile diğer ilimlerden ayrılan kimya kanunları acaba, bir determinizmi tesis edebilecek güçte midir? Boutroux bu soruya genel kimya kanunları fikrini ve cisimlerin ağırlığının devamlılığı fikrini hürriyet ve zorunsuzluk açısından yaptığı şu değerlendirme ile cevap vermektedir: Devamlılığa uygun olan her şey zorunsuzluk ve hürriyete de uygundur. Zira, devamlılık bir hâl, bir sınırdır, bir zorunluluk değildir.⁴⁵ Böylece Boutroux, evrensellik bir kanun

39 Boutroux, *De L'idée de Loi*, s. 50.

40 *age.*, s. 52.

41 *age.*, s. 54.

42 *age.*, s. 60.

43 *age.*, s. 61.

44 *age.*, s. 64.

45 *age.*, ss. 69-70.

değil, bilimin çıkardığı bir sonuç olarak kabul ettiği determinizmi her bilim için ayrı ayrı nitelikte görmekte; bu sebeple de birbirlerine nisbî tesirlerini kabul etmekle beraber birinin diğerine ırcına karşı çıkmaktadır.⁴⁶

6. Biyoloji Kanunlarının Tenkidi: Boutroux, biyoloji ve kanunlarının mahiyetini tespit edebilmek için, hayatın genel kanunları ile fiziko-şimik kanunlar arasındaki münasebeti incelemektedir. Ona göre hayâtî prensipleri fiziko-şimik kuvvetler içinde düşünmek doğru değildir. Zira hayat alanında yeni bir prensiple karşı karşıya geliriz: Bu da "finalite" prensibidir. Finalite ise mekanizm ile bağdaşmayan bir fıkirdir.⁴⁷ Kısaca, canlı varlıkların, bundan önceki ilimlerin konularını teşkil eden varlıklardan farklı bir realiteleri mevcuttur. Bunun içinde, biyolojik kanunları fiziko-şimik kanunlara irca etmek mümkün değildir.⁴⁸ Demek ki, Boutroux canlı hayata hâkim bir prensip olarak kabul ettiği "finalite" fikri yardımı ile biyolojik kanunların da mutlak bir determinizmi kuracak güçte olmadıklarını göstermektedir.

7. Psikoloji Kanunlarının Tenkidi: Boutroux bu konudaki düşüncelerini, bilhassa psikolojik hâdiseleri fizikî birer hadise gibi değerlendiren naturalist anlayışlara yönelttiği itirazları ile ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre psişik olaylar, fizikî olaylar gibi bir takım nicelikler şeklinde düşünülemez.⁴⁹ Bunun için de psikolojik kanunlarla fizikî kanunlar arasında bir birlik aramak ve bu birliğe ulaşmak mümkün değildir. Böyle bir çaba içinde olan fizikî-psikoloji kendini paradokslardan kurtaramaz.⁵⁰ Bu şekilde psikolojiyi fizik modeline göre kurmak isteyen anlayışlara karşı çıkan Boutroux, psikoloji, kanunları hakkındaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir: Psikoloji, sadece ruh faaliyetini gerekli kılmaktan ibaret değildir; o bizzat bu faaliyetin kendisidir. O, bu faaliyetini kendi üzerine kıtlanarak, kendini tanıma ve yakalama şeklinde gerçekleştirir.⁵¹ Bu bakımdan psikoloji ka-

46 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 70

47 *age.*, s. 75.

48 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, Paris, 1926, ss. 21-22.

49 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 20.

50 *age.*, s. 121.

51 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 23-24.

nunları insânî hayatın ancak bir safhasına aittir.⁵² Zira hiçbir psikolojik olay, bir sonuç olarak hiçbir öncülde tam ve kâfi bir varlık sebebini bulamaz.⁵³ O hâlde diğer ilimlerin kanunlarında olduğu gibi tespitine imkân yoktur.

8. Sosyoloji Kanunlarının Tenkidi: Filozofumuz tabiat ilimleri ve kanunlarının tahlil ve tenkidinde son olarak ele aldığı sosyoloji kanunlarının değerini incelerken; özellikle, sosyal hâdise-leri cemiyetten tecrit ederek incelemeyi hedef edinen naturalist sosyoloji anlayışına açıkça cephe almakta ve bu anlayışı, insânî hayata hâkim bir prensip olarak kabul ettiği finaliteye yer vermemekle suçlamaktadır.⁵⁴ O, bu tabiatçı sosyoloji anlayışına karşı "felsefî sosyoloji" dediği bir çeşit sosyoloji kabul etmektedir. Tabiatçı sosyoloji, cemiyet hayatında mekanizm ve zorunluluktan başka bir şey görmediği hâlde, kendisinin kabul ettiği manada sosyolojinin hür irade fiiline bir hisse ayırdığına inanmaktadır. Çünkü ona göre insan, kendi tabiatındaki mevcut hayvânî unsura hâkim olup bir ölçüde onu idare edebilecek güçte bir varlıktır.⁵⁵ Öyleyse sosyolojik kanunlarda da mekanizm ve zorunluluğun yeri yoktur.

Boutroux'nun tabiat ilimleri ve kanunları ile ilgili bu tahlil ve tenkitlerinden sonra ulaştığı neticeyi şöylece özetleyebiliriz: Her ilmin konusu diğer ilmin konusuna irca edilemiyen yeni bir unsur ihtiva etmektedir. Bu sebeple her ilmin kendine has ve mutlak zorunluluğa boyun eğmeyen bir kanunu vardır. İlimler hiyerarşisinde izafî manada bir zorunluluk bulunmakta ve bu zorunluluk gittikçe azalarak yerini zorunsuzluğa bırakmaktadır. İşte bu noktada filozofumuzun din felsefesinin başta gelen temel fikri sayılabilecek olan "zorunsuzluk" fikrini incelememiz uygun olacaktır.

C. Zorunsuzluk Fikri

Boutroux tabiat ilimleri ve kanunlarının tenkidine bağlı olarak, ilimlerin kanunlarının sistemleştirilmesine dayanan bir felsefe

52 Boutroux, *De la Contingence*, s. 123, 162.

53 *age.*, s. 118.

54 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 128.

55 *age.*, s. 133.

yerine, rûhî melekeler baş vuran ve ilmi zekâyâ irca edilemiyecek bir melekeyi esas alan kendi felsefesini ortaya koymaktadır.⁵⁶ Bu da şüphesiz, onun “zorunsuzluk felsefesi”dir. Konumuzun hacimini aşacağı için ve ayrıca bu konuda müstakil bir çalışma bulunduğundan,⁵⁷ zorunsuzluk felsefesinin esaslarını geniş olarak ele almayacağız. Sadece Boutroux'nun doktrininde, zorunsuzluk fikrini din felsefesine nasıl zemin yaptığını göstermeye çalışacağız.

Zorunsuzluk, felsefe sözlüklerinde, zorunluluğun karşıtı olarak kullanılmıştır. Meselâ, Foulquié sözlüğünde zorunsuzu “meydana gelebilen veya gelemeyen, yani ne zorunlu ne de imkânsız olan şey”; zorunsuzluğu da “zorunsuz olanın karakteri, yani zorunlu olmayan bir varlık prensibine bizzat kendisinde sahip olmayan şey” diye tarif etmektedir.⁵⁸

Boutroux ise zorunsuzluğu “olgunun apaçık karakteri” olarak anlamış ve onu “eşit olarak bir şeyin meydana gelmesi veya gelmemesi” olarak tarif etmiştir.⁵⁹ Böylece onun nazarında zorunsuzluk, varlıkların dış görünüşlerine nispetle izafî bir kavram niteliğine bürünmüştür. Bununla beraber filozofumuz, zorunsuzluğu tesadüften ayırmayı da zarurî ve gerekli görmüştür. Zira onun bütün gayreti, bu âlemden, bilgisizliğin ölçüsü saydığı tesâdüfün⁶⁰ değil; zorunsuzluğun hâkim olduğunu gösterebilmektir. Yukarıda da yer yer ve ısrarla ifade ettiğimiz gibi, onun sisteminde her sahada, çeşitli nispet ve derecelerde zorunsuzluk hâkimdir. Aşağı varlıklardan üstün varlıklara doğru çıkıldıkça bu zorunsuzluk artmaktadır.⁶¹ Çünkü Boutroux gerek *a priori* düşünme ve gerek *a posteriori* akıl yürütmede kökten bir zorunsuzluğun mevcudiyetini kabul etmekte ve tabiatın varlıklarının varlıkta ve kavramda zorunsuz olduklarına inanmaktadır.⁶²

56 Schyns, Mathieu, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, 1924, s. 91.

57 Bu konuda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Süleyman Hayri Bolay tarafından *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini* adını taşıyan bir doçentlik tezi hazırlanmıştır.

58 Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, ss. 130-131.

59 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 52.

60 *age.*, s. 53.

61 Gaultier, Paul, *Les Mîtres de La Pensée Françaises*, Paris, 1921, s. 58.

62 Boutroux, *De la Contingence*, s. 41.

Boutroux doktrinde sekiz varlık tabakasından bahsetmektedir. Bunlar: Sırf zorunluluk âlemi, mümkün ve belirsiz varlıklar âlemi, cinsler ve neviler âlemi, madde âlemi, matematik âlem, organik ve canlı âlem, düşünen âlem yahut insan.⁶³ Ona göre her âlem, aşağı derecedeki âlemlere nispetle bir bağımsızlığa sahiptir⁶⁴ ve herbirinin kendine has kanunu vardır.⁶⁵ Zira, alt tabakalar üsttekilerin sadece maddesini verirler, şeklini asla veremezler.⁶⁶

Boutroux, varlıklar alanında kabul ettiği zorunsuzluğun ahlâkî hayatta bulunduğuna da kânidir. Bu sebeple o, ileride hürriyet anlayışında da belirteceğimiz gibi, insanı kendi karakterinin yaratıcısı ve hayat olgularının akışına yön verebilen bir varlık olarak kabul etmektedir.⁶⁷ Bu yolla da pozitif ilimlerin ve kanunlarının insânın ahlâkî yapısı üzerinde zorlayıcı olmadıklarını göstermektedir.

Tesâdüften farklı olan bu zorunsuzluğun garantisi, diğer bir ifade ile prensibi nedir? Filozofumuz bu sorunu cevabını da araştırmayı ihmal etmemiştir. O, insan hürriyetini “ilâhî hürriyetin bir simgesi” olarak düşünmüş,⁶⁸ zorunsuzluğu da Allah'ın varlıklar üzerinde yaptığı icraatın üstün cazibesinin bir işareti olarak görmüş,⁶⁹ dolayısıyla da Allah'ı zorunsuzluğun esas prensibi kabul etmiştir. Bunun için de Tanrı'nın hürriyetin kaynağı olduğunu, insanın hürriyetin bu kaynağına çıkmak suretiyle hürlüğü artılabileceğini ve bu sayede tabiata ve bütün âleme hâkim olabileceğini⁷⁰ ifade etmiştir.

Görülüyor ki Boutroux, varlık tabakalarında gittikçe artan bir zorunsuzluğun hâkimiyetini kabul ederek, bu tabakaların en üstünde yer alan ve kendi aksiyonunda kendi hareket prensibi-

63 Boutroux, *De La Contingence*, s. 132.

64 *age.*, s. 134.

65 *age.*, s. 135.

66 *age.*, s. 134.

67 *age.*, s. 150.

68 *age.*, s. 165.

69 Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1979, s. 142.

70 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157, 163.

ne sahip kabul ettiği insanın⁷¹ hürriyetini sağlam bir esasa bağlamak istemiştir.

D. Pozitif İlim Anlayışı

Boutroux'nun âlemde bir çok varlık tabakası kabul ettiğini ve buna bağli olarak da birçok ilmin varlığına inandığını daha önce görmüştük. Daha doğrusu o, plüralist bir ilim anlayışına sahiptir. Çünkü ona göre ilimler ve kanunları bir mertebelenme içindedirler. İlimlerin yakalamak istedikleri realiteler aynı cinsten olmayıp karmaşık bir karakter arzettiğinden; her ilim kendi sahasına giren realiteyi, yine kendisine ait özel metotla keşfetmek için çalışacaktır.⁷²

Konuları ve kanunları bakımından birbirinden farklı ilimlerin realiteyi tespitteki güçleri nedir? Boutroux'nun bu soruya cevabı şöyle olacaktır: İlim, realiteyi kısaltılmış bir şekilde aksettiren bir aynadır,⁷³ bu sebeple ilmin dış dünyada geçerliliğinin tam ve kesin olduğu söylenemez. Filozofumuz bunun sebebini ilmin dayandığı tecrübe ve malzemesi olan olguların güçsüzlüğünde görmektedir. Şöyle ki; bilginin temeli olan deney,⁷⁴ evrensel bir bilgi temin etmekte yetersiz olup, nesnelerin sadece dış ilişkilerini bildirebilir, zarurî bağları asla tespit edemez.⁷⁵ Deneyin alanı olgular ve onların gözlenebilir ilişkileri olduğundan,⁷⁶ bizi ancak yaklaşık sonuçlara götürebilir.⁷⁷ Kısaca, deney, nesneler arasındaki zarurî bağılıkları değil, sadece şeylerin benzeş ve farklarını gösterir.⁷⁸ İlimin malzemesi olan olgular için de aynı durum söz konusudur. Çünkü, Boutroux nazarında, bunlar bir unsurlar sistemi, genel kanunların özel hâlleridir. Yani olgular mutlak olarak verilmiş ve malum şey olmayıp yalnız şuurun bakışı altında kavranabildiklerinden realiteyi yakalamakta güçsüz ve yetersiz kalırlar.⁷⁹

71 Boutroux, *De La Contingence*, s. 145.

72 Boutroux, *De L'İdée de Loi*, ss. 139-142.

73 Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*, Paris, 1924, s. 48.

74 Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, 1968, s. 346; *De la Contingence*, s. 145.

75 Boutroux, *De la Contingence*, s. 10.

76 *age.*, s. 12.

77 Boutroux, *De L'İdée de Loi*, s. 37; *De la Contingence*, s. 24.

78 Boutroux, *De la Contingence*, s. 33.

79 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 76; *Science et Religion*, s. 348.

İlmin, duyuların sağladığı olaylar mecmuasının insan zihni tarafından gitgide artan bir kesinlikle tarif ve tasvir edilmesinden doğduğuna inanan⁸⁰ Boutroux, ilmin dayandığı tecrübenin ve malzemesi olan olguların güçsüzlüğünü göstermek suretiyle ona bir sınır çizmeye çalışmakta; böylece ilmin haddini aşmasına karşı çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki, ilmin vazifesi, gayesi ve gücünü şöyle tespit etmektedir: İlim gerçek aşkı için araştırma yapar.⁸¹ O, hakikatin tarafsız bir şekilde araştırılmasıdır.⁸² Onun gayesi, verilmiş bir âlemden insan ruhunu karakterize eden ve olaylara hükmeden birlik, basitlik ve üniversalite gibi ihtiyaçları gideren bir tasavvur vermektir.⁸³ Bunu temin edebilmek için ilim, kavramlar arasında analitik ve sentetik bağlar düşünür,⁸⁴ analiz ve sentez yapar, fakat, asla hakiki birliğe ulaşmaz. Bu durumda realiteye uygun olması gereken bir semboller sistemi olan ilmin⁸⁵ görevi ne olacaktır? Bu manadaki ilim sadece tespit edecek, sınıflama yapacak, açıklayacaktır; fakat ne emir verebilecek, ne de herhangi bir tavsiyede bulunabilecektir. O ancak, olayları birbirine bağlayan sabit ilişkiler veya fiziki kanunların bir sınıflaması olarak kalacaktır.⁸⁶

Demek ki Boutroux, ilmin çerçevelerini hiç değişmez ve kati sınırlar olarak görmemektedir. O, ilmin kendi formülleri içine girenlerden başka bir realite ve varlık tanımamasına bir dereceye kadar hak vermekle birlikte; ilmin, reelin iki prensibi olan varlık ve zihni bütünüyle kuşatamayacağına inandığından, aklın ilmin tanıdığı varlıktan ayrı olarak, olduğu şekliyle bir varlığı tanıyabileceğine işaret ederek,⁸⁷ ilmin kendisini realite ile bir ve aynı saymasına karşı çıkmaktadır. Böylelikle de ilmin sınırları dışında da bir realitenin mevcut olabileceğini ortaya koymak istemektedir. Bununla beraber o doktrininde deneye dayanan ilme büyük değer ve yer vermektedir. Ne var ki ilmi ve kanunlarını realiteden

80 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 166.

81 Boutroux, *Science et Religion*, s. 78.

82 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 218.

83 *age.*, s. 29, 40.

84 Boutroux, *Morale et Religion*, Paris, 1925, s. 46.

85 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 27, 32.

86 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 13.

87 Boutroux, *Science et Religion*, s. 347, 354-355.

farklı bir semboller sistemi olarak görmekte ve onların mutlak değil, izafi oldukları neticesine varmaktadır. Bu yüzden deney ve ona dayalı bilimle bağı koparmadan önce zorunsuzluğa, sonra da deneyden verilmediğini söylediği⁸⁸ hürriyete ulaşmaktadır.

E. Kozalite Anlayışı

Kozalite, kelime anlamı itibariyle, “sebeup olan şeyin karakteri ve niteliği” demek olup, sebeup ile sonuç arasındaki münasebetin ifadesidir. Kozalite prensibi de bu manaya uygun olarak; hiçbir şeyin sebeupsiz olmadığını ifade eden bir ilkedir.⁸⁹

Boutroux ise kozaliteyi “asıl tabiat kanunu fıkrı” olarak anlamakta,⁹⁰ kozalite kanunu da olaylar arasına konulmuş bir bağ olarak kabul edip bu bağın *a priori* bir şekilde, yani zihnen teşkil edildiğine inanmaktadır. Ona göre bu kanunun unsurları her ne kadar deneyde verilmiş olsa bile yine de bu kanun deneyin verilerine tam olarak uygulanamaz. Çünkü, bu kanun zihin tarafından eşyaya zorla kabul ettirilmiştir. Diğer bir deyişle bu kanun nesnelerin tabiatından çıkmamış olup, aksine “sadece deneyde verilmiş nesnelerin gözlenebilen tabiatından çıkan ilişkilerin en genel ifadesi” durumundadır.⁹¹

Görüldüğü gibi Boutroux'nun bütün gayreti, sebeup ile sonuç arasında varlığı kabul edilen zorunlu bağıllık anlayışına son vermektir. Bu sebeuple der ki; “ne kadar genel diye farzedilirse farzedilsin, zorunlu olarak tasarlanabilecek gerçek bir sebeup-sonuç münasebeti yoktur. Çünkü zorunluluk, sadece öncülün sonuçla olan niceliksel bir münasebetinden ibarettir”, bu yüzden de “birincisinden ikinciye geçiş zorunlu değildir.”⁹²

Şu hâlde Boutroux, sebeup-sonuç arasında zorunlu bir bağıllığın bulunmadığından hareketle, insanî dünyada hürriyetin hâkimiyetini göstermeyi hedef edinmiştir. Aynı gayreti onun “tabiat kanunu” anlayışında da görmek mümkündür.

88 Boutroux, *De la Contingence*, s. 151.

89 Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, s. 126; Foulquie, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 86, 574.

90 Boutroux, *De L'idée de Loi*, s. 34.

91 Boutroux, *De la Contingence*, ss. 20-22.

92 *age.*, s. 136.

F. Tabiat Kanunu Anlayışı

Boutroux'nun tabiat kanunlarının değerini araştırmaktaki en önemli maksadı, hiç şüphesiz ki, ilimlerin ulaştıkları bugünkü seviyede insanın serbestçe hareket edip edemeyeceğini ve tabiat kanunları karşısında insan hürriyetinin ve sorumluluğunun derecesini tespit edebilmektir.⁹³ Çünkü o kanunların iyi anlaşılması hâlinde, insan hürriyetinin tesiri ve olayları nasıl idare ettiğinin daha iyi kavranabileceğine inanmaktadır.⁹⁴

Boutroux, pozitif ilim anlayışına bağlı olarak, tabiat kanunu anlayışında da plüralisttir. Çünkü o, ilmin bize kanunların mertebeli varlığını gösterdiğini, fakat bunları tek bir kanun hâline getiremeyeceğini kabul etmektedir.⁹⁵ O, tabiat kanunundan da şunu anlamaktadır: “Nesneleri zihnimize benzetmek ve onları gerçekleştirmek için iradelerimize tâbi kılmak üzere bulduğumuz metotların bütünü.”⁹⁶ Onun bu ifadesinden, tabiat kanunlarının tabiata önceden konulmuş, hazır ve bilinen şeyler olmadığı, aksine zihnimizin teşkil ettiği münasebetlerin ifadesi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile, tabiat kanunları sabit ve değişmez şeyler değildir; aksine bunlar, deneycinin tabiata sorduğu bir takım sorular olup, tabiat bu kanunlara uymazsa deneyci onları değiştirmeye her zaman hazırdır.⁹⁷ Bu düşüncesinin tabii bir neticesi olarak Boutroux, kanunların olayları idare ettiği fikrine karşı çıkmakta ve buna karşılık olguların kanunlara nasıl şekil verdiğini şöyle izah etmektedir: “Kanunlar, içinden olgular selinin aktığı bir yataktır; her ne kadar olgular yatağı takip ediyorsa da yatağı kazan kendileridir;”⁹⁸ “kanun olayları izah eder, fakat olaylar da kanunu gerçekleştirir.”⁹⁹

Görüldüğü gibi Boutroux tabiat kanunlarını izafî bir karakter ve değerle görmektedir ve bu yolla da varlığı kanuna hâkim ol-

93 Boutroux, *De L'Idée le Loi*, s. 29, 136, 142.

94 Boutroux, *De la Contingence*, s. 143.

95 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 142.

96 *age.*, s. 142.

97 Boutroux, *Science et Religion*, s. 353.

98 Boutroux, *De la Contingence*, s. 39.

99 *age.*, s. 3.

duğuna inandığı insani dünyada¹⁰⁰ tabiat kanunlarının zorlayıcı olamayacaklarına inanmakta ve bunun sebebini de insanın yaratıcı bir güce, gayeye ve hürriyete sahip olmasında bulmaktadır. Bu sebeple onun finalite anlayışını bu noktada kısaca ele almamız gerekmektedir.

G. Finalite Anlayışı

Boutroux finalite hakkındaki düşüncelerini mekanizme yönelttiği tenkit ve itirazları ile açıklığa kavuşturmak istemektedir. Bu sebeple öncelikle mekanizm nedir? sorusuna cevap vermek gerekmektedir.

Mekanizm, felsefe sözlüklerinde, hayat dahil her şeyi mekanik kanun ve verilerle açıklayan, varlığın mekanik olarak hareket ettiğini iddia eden felsefi sistemin adı olarak belirtilmiştir.¹⁰¹

Finalizm ise, âlemde her şeyin bir gayeye göre düzenlendiğini ve hiçbir hâdisenin boş yere meydana gelmediğini kabul eden felsefi sistemin adı olarak ifade edilmiştir.¹⁰²

Görüldüğü gibi bu iki sistem birbirine zıt ve karşı iki görüştür. Varlıklar tabakasının en üstünde yer alan düşünen âlemde yeni bir unsur olarak finalitenin varlığına inanan Boutroux felsefesinin en önemli karakteri, âlem ve hayat hakkındaki mekanist anlayışla mücadele etmek şeklinde ifade edilebilir.¹⁰³ Çünkü Boutroux, finalitenin kesinlikle mekanizme yer vermediğine inanmakta ve her olgunun mekanizme irca edilmesini sunî ve sathî bularak karşı çıkmaktadır.¹⁰⁴ Böylece, mekanizmi nesnelerin sunî ve zahiri bir manzarası olarak gören Lachelier gibi düşünmektedir.¹⁰⁵

100 Boutroux, *De La Contingence*, ss. 138-139.

101 Lalande, *Vocabulaire*, s. 603; Foulquié, *Dictionnaire*, s. 429; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1979, ss. 160-163; İsmâil Fennî, İstanbul, 1341, s. 412.

102 Lalande, *Vocabulaire*, s. 355; Foulquié, *Dictionnaire*, ss. 279-280; İ. Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 279; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, ss. 106-108.

103 Romeyer, S. J., *Blaise La Philosophie Religieuse de Maurice Blondel*, Paris, 1943, ss. 229-230.

104 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 80.

105 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 23.

Boutroux, iki sunî mahiyet olarak kabul ettiği mekanizm ile hayat¹⁰⁶ arasında bir münasebet aranmasını uygun bulmamakta ve hayatın mekanizmden çıkmadığını ifade ederek,¹⁰⁷ onun mekanizmin sınırlarını büyük ölçüde aşan zengin bir çokluğun sentezi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre insan bir yaşama şuuruyla sahiptir. Yaşama şuurunun kabul edilmesi ise mekanizmin mutlak değerinden şüphe etmeyi gerektirir.¹⁰⁸

Mekanizmin, Tanrı'nın âlem üzerindeki tesirini inkâr ederek ruh ve finaliteye yer vermemekle metafizik ve ahlâkî realitelerle uyuşmadığına dikkat çeken Boutroux¹⁰⁹ bu anlayışa karşı çıkmakta, buna karşılık eşyadan şuura ve olgudan fikre yükselen finalist bir anlayışı benimsemektedir. Çünkü o, finalitenin deneyden gelmediğine ve deneyin sınırını aştığına kânidir.¹¹⁰ Bununla beraber Boutroux, köklü bir finalite anlayışına da taraftar olmamış, finaliteyi tayin edici bir unsur değil, düzenleyici bir unsur olarak kabul edip,¹¹¹ köklü bir finaliteyi bir mekanizm olarak gören Bergson'a (1859-1941)¹¹² öncülük etmiştir.

Boutroux gerek insanda ve gerek diğer canlılarda gayeyi belirleyen en esaslı unsurun ihtiyaç olduğu inancındadır. Fakat ona göre bu ihtiyaç diğer canlılarda şuursuz olduğu hâlde, insanda şuurludur. Bununla beraber insanda olduğu gibi diğer varlıklar içinde "belli bir derecede mükemmelliğe erişme" ideali vardır. Onların bu ideali ise kendilerinden yüksek şekillere ve nihayet Tanrı'ya benzemekten ibarettir. İdeal ona göre "varlıkların tabiatıyla uyuşabilen mükemmellik derecesi" olduğundan; her birinin kendi türünde "mutlak mükemmelliğe" yaklaşması ve benzemesi, varlıklar serisinde, yukarıya çıktıkça artar, aksi-ne geriye doğru gittikçe azalır ve hatta gerçekleşme şansını kaybeder.¹¹³ Filozofumuz bunun sebebini, varlıkların bu ideali gerçekleştirebilmeleri için sahip oldukları "kendiliğindenlik" in bir-

106 Boutroux, *De la Contingence*, s. 163.

107 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 81.

108 *age.*, s. 81.

109 Boutroux, *La Philosophie Allemande Au XVII^e Siècle*, Paris, 1948, s. 90.

110 Boutroux, *De la Contingence*, s. 81.

111 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 22.

112 Bergson, Henry, *L'Evolution Créatrice*, Paris, 1948, ss. 39-40.

113 Boutroux, *De la Contingence*, s. 166.

birinden farklı derecelerde olmasında bulur. Çünkü ona göre bu "kendiliğindenlik" aşağı varlıklarda kör ve kabiliyetsiz olduğu hâlde, düşünen âlem insanda şuurlu hâle gelmektedir.¹¹⁴

Görüldüğü gibi Boutroux, varlıklarda gördüğü bu mükemmeye ulaşma idealinin, kendiliğindenliğin kendisinde hürriyet hâline dönüştüğü insanda tam manasıyla gerçekleşebileceğine inanmakta ve bu yüzden de insanda mevcut idealin gerçekleşebilmesi için hürriyetin vazgeçilmez yerini ortaya koymaktadır.

H. Hürriyet Anlayışı

Hürriyet, hiç şüphesiz, düşünce tarihinin en önemli problemlerinden biridir. Fert ve ferdin hürriyeti, bilhassa Descartes'ten (1596-1650) itibaren Fransız felsefesinin en önemli meselesi olmuştur. Hürriyet fikrinin Fransız düşünce tarihinde ön planda yer almaya başlayışının sebebi ise şu şekilde ifade edilebilir: Descartes'ten itibaren gelişen "evrensel mekanizm" düşüncesi, fizik, kimya, astronomi ve biyoloji gibi ilimlere hâkim olmuş ve bunun neticesi olarak da çeşitli mekanist ve determinist izahlar hem Fransa'da hem de Fransa dışında yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple determinizm ve mekanizm karşısında "hürriyet" problemi için bir çok düşünürün felsefesinde en önemli mesele olarak yerini almıştır.¹¹⁵

İşte mekanist ve determinist anlayış karşısında, hür bir hareketin ifadesi olarak kabul edilen Descartes felsefesinin ruhunu teşkil eden "hürriyet" fikri son devir Fransız düşüncesinde özellikle, Lachelier, Boutroux, Renouvier, Hamelin ve Bergson felsefelerinde gelişme ve olgunlaşma imkânı bulmuştur.¹¹⁶

Yukarıda yer yer ve ısrarla işaret etmeye çalıştığımız gibi, Boutroux'nun varlıklar tabakasında ve tabiat ilimleri ile kanunlarında zorunsuzluğu arayışının esas gayesi, bu devir düşüncesinde ilmin mahkum eder gördüğü ferdiyet, finalite ve hürriyet kavramlarının değerini tespit etmek, ferdin ve ferdi hürriyetin mevcudiyetini ortaya koyabilmektir. Diğer bir ifade ile onun yegane dava-

114 Boutroux, *De La Contingence*. s. 166.

115 Parodi, Dominixue, *La Philosophie Contemporaine en France*, Paris, 1920, s. 161.

116 Wahl, Jean, *Tableau de la Philosophie Française*, Paris, 1962, s. 112.

şı, hürriyeti kurtarmak,¹¹⁷ ferdî olanı korumak ve hürriyete bu dünyada bir yer vermek¹¹⁸ ve ilim alanının dışında hürriyete bir yer kaldığını tespit ederek, tabiat kanunları karşısında insanın kendi fiillerinde hür olarak hareket edebileceğini göstermektir.¹¹⁹ Böylece de insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğuna esas olan şuurlu davranış ve hareketlerine sağlam bir dayanak temin etmektir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Boutroux, varlık tabakalarında zorunsuzluğun gittikçe arttığına inanıyor ve bu zorunsuzluğun insanda hürlük hâlini aldığını söylüyordu. Çünkü ona göre varlıklar serisinde varlığın tabiatı ne kadar yetkinliğe elverişli ise, gayesine erişmek için vasıta olan hürlüğü de o kadar geniş olacaktır.¹²⁰ Filozofumuz varlık derecelerinde görülen bu farklılığın temelinde, onların birbirine irca edilemez nitelikte kanunlara sahip olmalarını görmektedir. Bundan başka o, formların, belirlemelerin ve kanunların yaratıcısı olarak düşündüğü zihnin, faaliyetlerine uygun dört çeşit kanun kabul etmektedir. Bunlar: Zekayı teşkil eden bilgi kanunları, hayal gücünü meydana getiren üretim kanunları, iradeyi teşkil eden aksiyon kanunları ve nihayet duyguyu meydana getiren canlı birlik kanunlarıdır. Boutroux, diğer varlıklardan farklı olarak, insanın zihin hayatının bütûn bu gerçekleştirmelerinde yer alan üç niteliğe de işaret etmektedir: Bunlar da ne atalete ne de değişmezliğe irca edilebilen, inkişaf, hayat ve hürriyettir.¹²¹

Görüldüğü gibi Boutroux, doktrininde, olayların zorunlu olduğu duyulur âleme ilâveten akledilir bir âlem, bir aksiyonlar âlemi kabul etmektedir. İşte onun düşüncesinde, hürriyetin hâkim olduğu âlem, bu aksiyonlar âlemidir. Bu âleme hükmeden kanunlar artık fizikî kanunlar olmayacak, buna karşılık "ilâhî yetkinliğin az çok ifadeleri" hâlindeki ahlâkî bir estetik kanunlar olacaktır.¹²²

Boutroux'nun duyulur âleme bir aksiyonlar âlemi ilave etmesinden ve hürriyeti aksiyon âleminde düşünmesinden, Kant'ın

117 Dauriac, Lionel, *Contingence et Rationalisme*, Paris, 1924, s. 16.

118 Wahl, *Tableau de la Philosophie Française*, s. 112.

119 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 170.

120 Boutroux, *De la Contingence*, s. 159.

121 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 33-34.

122 Boutroux, *De la Contingence*, s. 169.

hürriyet anlayışını benimsediği veya ona yaklaştığı neticesi çıkarılabilir mi? Buna "hayır" diye cevap vermek uygun olacaktır. Çünkü o, yukarıda belirttiğimiz gibi, gerek *a priori* düşünmede ve gerek *a posteriori* akıl yürütmede kökten bir zorunsuzluğun mevcudiyetine inanmakta; varlıkları, varlıkta ve kavramda zorunsuz görmekteyiz.¹²³ Bu sebeple de zorunlulukla hürriyeti uzlaştırmak isteyen Kant'ın uzlaştırma doktrinine karşı çıkmaktadır.

Kant iki âlem anlayışına bağlı olarak, insanı bir yönü ile tecrübe dünyasına, diğer yönü ile de akılla kavranabilen dünyaya ait bir varlık olarak düşünmüştür. Birinci yönü ile insan, empirik şartlara bağlı bir varlık, diğer yönü ile de hür bir varlık durumundadır.¹²⁴ Bu sebeple onun doktrinde varlık, mutlakta hürdür, fakat görünüşlerinin düzeni itibarıyla zorunludur. Her şey bir yandan zorunlu iken diğer yandan zorunsuzdur. Olaylar açısından zorunluluk mutlak iken varlıklar açısından hürriyet sonsuzdur.¹²⁵ Ayrıca, Kant nazarında duyulur dünyada mevcut bu determinizm, dış dünyanın *determination*'unun eseri değil, kendi kendinin kozalitesi olan ameli aklın eseridir.¹²⁶

Boutroux, Kant'ın bu uzlaştırmacı düşüncesine şu itirazları yöneltmektedir: Eğer biz fizikî ve psikolojik olaylardan hiçbir şey üzerinde tesir edemiyorsak, bu durumda, sırf şekli ve metafizik manada niyetlerimizin hür kaldığını söylemek bir anlam taşımayacaktır. Oysa bu doktrinde ferdî varlıklar için şahsî bir hürriyete yer verilmemiş, onların hürriyeti içinde yok edilmiştir. Diğer bir ifade ile sınırsız bir tarzda kabul ettiği hürriyeti varlıklardan uzak ve yüksek bölgelere atmış, buna karşılık aksiyon boşlukta bırakılmamıştır.¹²⁷ Bu tenkitleriyle Kant'a muhalefet eden Boutroux, aynı zamanda Kant'ın görüşlerini benimseyen üstadı Lachelier'den de (1832-1918) ayrılmaktadır.¹²⁸

Şahsî hürriyeti kaldırdığı gerekçesiyle Kant'ın uzlaştırma doktrinine karşı çıkan Boutroux, hürriyete varmak için deneyci

123 Boutroux, *De La Contingence*, s. 23.

124 Aydın, Mehmet, *Kant'da ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1978, s. 27; Akarsu, Bediâ, *Ahlâk Öğretileri*, II, İstanbul, 1979, s. 51, 88.

125 Boutroux, *De la Contingence*, ss. 146-147.

126 Mengüşoğlu, Takiyüddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1958, ss. 280-281.

127 Boutroux, *De la Contingence*, ss. 148-150; *La Philosophie de Kant*, s. 351.

128 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 24.

bir bilgi teorisinden hareket etmekle birlikte,¹²⁹ hürriyetin deneyin şartlarını aştığına kânidir. Çünkü o, yukarıda da temas ettiğimiz gibi, varlık tabakalarında yukarıya doğru yükseldikçe varlığın kanuna hâkim olduğuna inanmakta ve bunun sebebini de üst tabakadaki varlıkların öncekilere nispetle daha çok hürriyete sahip olmalarında görmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanın bulunduğu âlemde zorunsuzluk hüküm sürdüğüne göre, insanın fiilleri de zorunlu olmayacak, hür birer fiil niteliği taşıyacaktır.¹³⁰

İnsanın ferdi hürriyeti kabul edilince, Boutroux'a göre, insanî âlemde yer alan ahlâkî ve estetik kanunların pratik iyilik ve ideal olarak gerçekleşebilmeleri ya da gerçekleşememeleri, insanın elinde olacaktır. Çünkü insan, "başka biçimde hareket edebildiği hâlde, filan biçimde hareket etmesi gerektiğini hissedebilen"¹³¹ bir varlıktır. Onun inancına göre, artık burada kör bir mekanizm değil, bir seçme söz konusudur. Bu seçimden sonra bir vazife doğmaktadır. Çünkü insan bu seçmeyi gerçekleştirecektir. Böylelikle zorunsuzluğun hâkim olduğu düşünen âlemde tabii bir zorunluluk değil, insanın iradesine hürriyet ve vazifenin bir ve aynı şey olduğu¹³² ahlâkî ve manevî bir zorunluluk söz konusu olacaktır. Bu manadaki bir zorunluluk ise, Boutroux için, tabii ve mekanik bir zorunluluktan son derece farklıdır: Çünkü buradaki zorunluluk "ideal tarafından eşyaya, Tanrı tarafından yaratıklara yapılan tesirin mümkün olduğu kadar soyut bir dile çevrilmesi" ve "ahlâkî mükellefiyetin ve estetik cazibenin, yani gönülden benimsenmiş ve şuuruna varılmış zorunluluğun en maddî sembolü"nden ibaret olacaktır.¹³³

Şu hâlde Boutroux, tabiat ilimlerini ve kanunlarını düşünen âlemin faaliyetlerinin izahında güçsüz kabul ettiği için; ferdi hürriyetin varlığını ve meşruluğunu ortaya koyabilmek gayesi ile, deneyin sınırlarını aşan metafizik bir hürlik doktrininin kurulabileceği neticesine ulaşmaktadır.¹³⁴

129 Pillon, F., *Les Lois de la Nature selon M. Emile Boutroux*, Paris, 1924; Bolay, *Zorunsuzluk Doktrini*, s. 49.

130 Boutroux, *De la Contingence*, s. 160.

131 *age.*, s. 155.

132 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 243.

133 Boutroux, *De la Contingence*, s. 169.

134 *age.*, s. 169.

Finalite bahsinde işaret ettiğimiz gibi Boutroux, her varlığın belli bir derecede mükemmele erişme idealine sahip olduğunu söylüyor, bu ideali gerçekleştirme şansının varlıklar serisinde yukarıya doğru çıktıkça arttığına inanıyordu. Bu ideali gerçekleştirebilmek için de varlıkların bir "kendiliğindenlik"e sahip olmalarını gerekli sayıyordu. O, hürriyeti de bir "ferdi kendiliğindenlik" olarak düşündüğüne göre,¹³⁵ insanın mükemmelliğe ulaşma idealini gerçekleştirebilmesi için "hür" olmasını temel prensip olarak kabul etmektedir.

Boutroux'ya göre, insanın hür olabilmesi için hem irade sahibi olması hem de iradesinin yetkinleşmesi gereklidir. O, iradeyi, "kendi üstünlüğü sayesinde, kendi varlık şekillerinin ve nesnelerin çokluğunu tanzim eden, organize eden ve birliğe irca eden ferdin fiili"¹³⁶ olarak tarif etmekte ve insan hürriyetindeki önemli fonksiyonuna şöyle işaret etmektedir: İrade, ruhun çeşitli arzular arasında mütereddit kalması hâlinde, onların arasından ortaya çıkarak bir karar teşkil eder ve hükmünü söyler.¹³⁷

Boutroux'nun, insanın hürriyetini iradenin varlığı ve yetkinleşmesine bağlı kabul ettiğini söyledik. Acaba o iradenin yetkinleşmesinden neyi anlamamaktadır? Şimdi bu soruya cevap arayalım: Ona göre iradenin yetkinleşmesi, nefsinin fedâ edecek kadar iyilik, fazilet ve ilâhî aşka bürünmekle mümkün olmaktadır. Burada iradeye rehberlik edecek olan nedir? Bu rehber, filozofumuza göre "akıl"dır.¹³⁸ Diğer bir ifade ile ancak aklın rehberliğinde yetkinleşmiş bir irade ile mükemmele ulaşma idealini gerçekleştirmek mümkündür. Zira, insanın yükümlülük olan iyiliği yapmak için, "akıllı kendiliğindenlik"ın en yüksek şekli olan ve iyi ile kötü arasında bir seçimi yapabilen hür bir iradeye sahip olması lazımdır. Bu kabiliyeti sayesinde insan, arzu, istek ve duygularını bir irade ve düşünce hâline koyar ve bu sayede tabiata hükmedebilir. Çünkü insanın ruhu bedeni üzerine tesir edebileceği gibi, bedeni de madde üzerine tesir edebilir. Böylelikle de insan, hem içten hem de dıştan bir hürriyete sahip olur.¹³⁹

135 Boutroux, *La Philosophie Allemande*, s. 162.

136 Boutroux, *De la Contingence*, s. 142.

137 *age.*, s. 125.

138 *age.*, s. 159.

139 *age.*, s. 160.

Görüldüğü gibi Boutroux, hem psikolojik hem de sosyolojik bir determinizme karşı çıkmaktadır. Onun psikolojik determinizme taraftar olmadığını şu fikirleri bize açıkça göstermektedir: İnsan hiçbir şekilde kendi karakterinin kölesi değildir, aksine onun karakteri kendi aksiyonundan doğmuş ve ona bağlıdır;¹⁴⁰ yani insan, kendi karakterinin yaratıcısıdır.¹⁴¹ Ona göre fert yalnız kendi karakterini yaratmakla da kalmaz. Aynı zamanda o, hayat olgularının akışına da müdahale edebilir ve hatta onları değiştirebilir. Öte yandan insan her an kazanılmış temayülleri (tendence) ile kuvvetlenebilir ve onları değiştirmeye de çalışabilir.¹⁴² Çünkü o, âlem ile olan ilişkisinde, eşyayı olduğu şekliyle seyreden basit bir seyirci değildir. Bilakis onlara tesir edebilecek bir güce sahip olan ve madde üzerine kendi damgasını vurabilen bir varlıktır. Bu sayede insan, tabiatın ve kanunlarından onları aşan eserler meydana koyabilmek için faydalanma imkânı bulacaktır.¹⁴³ Oysa insanın sırf bir bütünün parçası olarak varolması demek, onun mutlak bir kadere boyun eğmesi demektir.¹⁴⁴ Diğer bir deyişle tabiat kanunlarının mutlak surette zorunlu kabul edilmesi, hürlüğü objesiz bir fikir hâline getirecektir.¹⁴⁵

Demek ki Boutroux'nun davası, insanın hiçbir şekilde tabiatın mahkumu ve kölesi olmadığını ortaya koymaktır. Bunun için o, insan hürriyetinin vazgeçilmez yerini şöyle ifade etmektedir: Başlangıçta insan, her yerde keyfilik ve kararsızlık müşahade etmiş ve hürriyeti de manasız bir şey olarak görmüştür. Sonra ilmin kendisine öğrettiği ve tanıttığı kanun anlayışı ile hürriyetinin üniversal bir determinizm içinde yok olduğuna inanmıştır. Nihayet tabiat kanunlarının doğru olarak anlaşılması insanı kendisine sahip kılmuş, ona hür iradesinin etkili olabileceğini ve olayları yönetebileceğini göstermiştir.¹⁴⁶ Böylece ilimlerin inkişafına rağmen, hürriyet duygusu insan ruhunda varolmaya de-

140 Boutroux, *De La Contingence*, s. 123.

141 *age.*, s. 145.

142 *age.*, s. 150.

143 *age.*, s. 150.

144 *age.*, s. 130.

145 *age.*, s. 146.

146 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 143.

vam etmiş ve ilim alanının dışında bir hürriyet alanının varlığı da bir hakikat olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷

Şu hâlde Boutroux'nun hiç hatırdan çıkarmadığı ve ısrarla belirtmek istediği bir husus var: Bu Ravaisson (1813-1900) gibi¹⁴⁸ tabiattaki fataliteyi görünüşten ibaret kabul etmek ve yegâne gerçek olarak hürriyetin varlığını göstermektedir. Bu sebeple o der ki, eğer insan sadece kendi menfaatini düşünür ve kendini tabiatın kölesi, iradesini de dış tesirlerin mahkumu yaparsa, nesnelerin kölesi olabilir. Halbuki insanın kendisi için varolduğu bir gayesi vardır. Dayanak noktasını bu gayesinden alan insan, hem kendi tabiatına hem de içinde yaşadığı tabiata hâkim olabilir.¹⁴⁹ Zira Boutroux için, tabiatın 'sınırını' geçmeğe çalışmak, kendi kendini hür saymak ve hür olarak hareket etmek istemenin işaretidir. Diğer taraftan hürriyet rastgele bir hareket şekli de değildir. Çünkü hürriyet aklın icaplarına göre hareket etmektedir. Bu bakımdan insanın kendi kendini hür zannetmesi mekanik olarak tayin edilen basit fizikî kanunların ötesinde akılda bir takım aksiyon motiflerinin varlığına inanması demektir.¹⁵⁰

Şu hâlde Boutroux bu nokta E. Gilson'un düşündüğü manada¹⁵¹ ferdi bir yönü ile bütünün, yani tabiatın bir parçası saymakla birlikte, bunu mutlak hâle getirmemekte ve diğer taraftan da insanı hürce verilen kararların aslî merkezi olarak görmektedir. Bundan dolayı da ferdin hürriyeti için cemiyet hayatını bir engel saymamakta; ferdi hayatı cemiyet hayatının tayin ettiğini iddia eden sosyolojik anlayışa, dolayısıyla sosyolojik determinizme karşı çıkmaktadır. Ona göre ferdi hayatı yok eden bir sosyolojik anlayış, determinizme dayanan mekanist doktrinler kadar yanlıştır.¹⁵²

Boutroux cemiyet hayatı karşısında ferdi varlığın hürriyeti ve realitesini şu ifadeleri ile ortaya koymaktadır: "İnsanlık yalnız

147 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 134.

148 Dwelshauvers, Georges, *Muasırs Fransız Psikolojisi*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1940, s. 72.

149 Boutroux, *De la Contingence*, s. 162.

150 Boutroux, *Science et Religion*, s. 367.

151 Aydın, Mehmet, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Mantık Kürsüsü Din Felsefesi 1979-1980 Ders Yılı Teksir Notları*, s. 10.

152 Dwelshauvers, *Muasırs Fransız Psikolojisi*, s. 132.

kollektif bir hürriyetin tasarrufunda değildir. Her ne kadar cemiyetlerin bir hürriyeti varsa da o cemiyette yaşayan fertlerin de kendilerine ait kişilikleri vardır.”¹⁵³ Bu sebeple insan cemiyet için yaşayarak ve varlığını ona bağlayarak pratikte kendi hürlüğüne geliştirebilir ve artırabilir. Bu durum da cemiyet, insan hürriyeti için baskıcı bir unsur olmayacak, aksine bu hürriyetin görülür kaynağı¹⁵⁴ ve insanın eşya üzerindeki hâkimiyetini sınırsızca çoğaltmaya elverişli bir ortam hizmeti görecektir.¹⁵⁵

Görüldüğü gibi Boutroux hürriyeti bu âlemde ve toplumda kabul etmekle dinî ve ahlâkî yapıyı sağlam bir zemine oturtmak istemiştir. Çünkü o, insanın dinin ve ahlâkın ilkelerini kabul etmesinde tabiatın ve kanunlarının zorlayıcı olmadığını söyler¹⁵⁶ ve bunda da ısrarla durur. Onun nazarında bu kanunlar insana iyiliği, insanın kendisinin de iyi olduğunu hissettirir ve onu tabiata hâkim kılar.¹⁵⁷

Demek ki Boutroux hürriyeti, dinî ve ahlâkî hayatın gerçekleşebilmesinin ilk ve ön şartı olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre ahlâkî hayat, hür varlığın bir çabası olarak ortaya çıktığı gibi,¹⁵⁸ dinî otoriteyi de ancak hür şuurlar anlayabilir ve itaat edebilirler.¹⁵⁹ Bu bakımdan “içinde şahsiyet, hürriyet, yanılma ve aldanma, çeşitlilik ve ahengin hâkim olduğu bir dünya, dindar bir kişi nezdinde tek ve değişmeyen bir formülün mekanik bir tatbikatından başka bir şey olmayan dünyaya göre daha iyi, daha güzel ve ilâhî mükemmelliğe daha çok benzer bir dünyadır. ‘Sonlu’ için ‘sonsuz’ olana taklit etmenin tek şekli de sonsuz şekilde çeşitlilik arz etmekten ibarettir.”¹⁶⁰

Boutroux'nun İnandığı Hürriyetin Asıl Kaynağı ve Karakteri

Boutroux'nun anlayışında varlıkların, farklı derecelerde de olsa, mükemmele erişme idealine sahip bulunduklarına ve bu idealin tam manasıyla insanî hayatta gerçekleşebileceğine daha önce

153 Boutroux, *De la Contingence*, s. 150.

154 *age.*, ss. 163-163.

155 *age.*, s. 165.

156 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 74.

157 Boutroux, *De la Contingence*, s. 163.

158 *age.*, s. 167.

159 Boutroux, *Science et Religion*, s. 389.

160 *age.*, s. 392.

işaret etmiştik. O, insanda hürriyetin sonsuz bir kuvvet olduğunu ve âdeta varlığın kökü olduğunu ısrarla ifade ederken;¹⁶¹ hürriyetin ilâhî bir kaynaktan geldiğini ortaya koymak istemiştir. Ona göre, varlıklar kendileri için yaşamayı bir tarafa bırakır ve aşağı varlıklar yukarı varlıklara tâbi olursa, âlemde biteviyelik, aynı cinstenlik ve eşitlikten ibaret olan fizikî kaderin hâkimiyeti azalır; onun yerini iyi ve güzelin zaferine sahne olan irâdelerin mükemmelliğe doğru hür atılışı ve ruhların hür mertebelenmesi alır.¹⁶² Bu yolla da insan, hür lüğün kaynağına yükselmek suretiyle kendi hür lüğünü artırabilme imkânına kavuşur.¹⁶³ Şüphesiz bu kaynak, Boutroux nazarında Allah'tır. Çünkü Allah, insana aşağı şekilleri yüksek şekillere alet olarak kullanma kabiliyetini veren ve "yaratmak veya yaratmamak, filan âlemi veya bir başkasını tercih etmek gücünde" olan bir varlıktır.¹⁶⁴

Görülüyor ki, filozofumuzun, insanın "ilâhî hürriyetin bir nişânesine sahip olduğuna" inancı tamdır.¹⁶⁵ Bu yüzden o, doktrininde, olaylara müdahale edebilen ve onları beklerken yönere yöneltebilen duyu-üstü alanlardan inecek bir hürriyeti esas almaktadır.¹⁶⁶ Duyu-üstü alanlardan gelecek bir müdahaleyi de baskıcı bir unsur şeklinde düşünmemekte, buna karşılık Pascal'a uyarak bu müdahaleyi bir lütuf gibi görmektedir. Bu sebeple de hür irade ile bu müdahale arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığına inanmakta, hatta bunların birbirlerinin varlığını yok etmeksizin derin bir bağıllıkla birleşmiş olduklarını kabul etmektedir. Bunları birbirinden ayıran şeyin de zihnimiz olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷

Netice olarak Boutroux, âlemin ve kanunlarının zorunsuzluğunu Tanrı hürriyetine bağlamakta¹⁶⁸ ve hadiseler dünyasındaki zorunsuzluğu hürriyetin nişânesi olarak görmektedir. Onun doktrininde insan, kendi tabiatını, içinde yaşadığı tabiatı ve cemiyeti onlara dayanarak aşabilen bir varlık olarak düşünölmek-

161 Boutroux, *De la Contingence*, s. 159.

162 *age.*, s. 170.

163 *age.*, s. 162.

164 *age.*, s. 149.

165 *age.*, s. 165.

166 *age.*, s. 150.

167 Boutroux, *Pascal*, Paris, 1907, ss. 135-136.

168 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157.

tedir. Bunun içinde bütün varlıklar sonsuz hürriyet idealine, yani Allah'a doğru âdeta yarışırmasına gittiklerinden; bu hürriyetin kaynağına yükseliş, varlıklar tabakasının en üstünde yer alan insan için daha çok mümkün olmakta, zorunsuzluk ve aksiyonunun birleşmesi, "hürriyet" ile son bulmaktadır. Böylelikle, küllileri olduğu gibi cüz'ileri de bilen Tanrı,¹⁶⁹ insan hürriyetinin kaynağı olmaktadır. Şu hâlde, Boutroux, Tanrı'nın varlığı ve hürriyetini insanın dinî ve ahlâkî mükellefiyetine esas olan hürriyetinin garantisi olarak görmektedir.

Şimdiye kadar Boutroux'nun din felsefesinin dayandığı temel fikirleri hulâsa etmiş bulunuyoruz. Şimdi ise onun zorunsuzluk doktrininde dinin yerini ve önemini ele alacağız.

II. ZORUNSUZLUK DOKTRİNİNDE DİNİN YERİ VE ÖNEMİ

Boutroux'nun din felsefesinin temel fikirleri hakkındaki incelememiz bize gösterdi ki, onun zorunsuzluk fikrine dayanarak insan hürriyetini garanti altına almak istemesi, dinin insan hayatındaki vazgeçilmez yerini ortaya koyabilmek içindir. Bu bakımdan Boutroux'nun "din felsefesi", doktrininin en önemli kısmını teşkil etmektedir.

Boutroux ilk önemli eseri olan *De la Contingence des Lois de la Nature*'de genel varlıktan başlayarak varlık tabakalarında zorunluluğun tenkidini yapmış ve bu tabakalarda gittikçe artan bir zorunsuzluğun hâkim olduğunu göstermiş ve en üst tabaka olan insânî hayatta bu zorunsuzluğun nasıl hürriyet hâlini aldığını ortaya koymuştur. Ayrıca yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, varlıklardaki finaliteye dayanarak, zorunsuzluğun prensibi ve hürriyetin kaynağı olarak Tanrı'nın varlığını esas almıştır. İkinci önemli eseri *De L'idée de Loi Naturelle*'de de tabiat ilimleri ve kanunlarının tenkidini yapmış, bu kanunlar karşısında insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğuna esas olan hürriyetinin bulunup bulunmadığını inceleme konusu yapmıştır. Bu incelemesi ona insan hürriyetinin etkili olduğunu, olayları sevk ve idare edebilecek güçte olduğunu göstermiştir. Diğer bir ifade ile Boutroux, tabiat ilimleri

169 Boutroux, *De La Contingence*, s. 150.

ve kanunlarının insan hürriyetine engel olabilecek bir zorlayıcılıkları bulunmadığı sonucuna ulaşmış ve hürriyetin varlığının da ancak bir gayenin varlığı ile izah edilebileceğine inanmıştır.

İşte Boutroux bu gaye fikrine dayanarak insanın Allah ile münasebetini tesis etmek istemektedir. Ona göre varlıklarda mevcut olan bu gaye, en yüksek şekilde, bu hürriyeti sayesinde insanî dünyada gerçekleşecektir. İnsan kendi kendini aşmayı arzu eden bir varlık olduğu için;¹⁷⁰ tabiatın da sınırlarını aşacak, ne tabiata ne de kanunlarına boyun eğecektir. İnsan kendi kendini sadece kemmiyet olarak değil, keyfiyet olarak da aşmayı ciddi bir şekilde araştırmaya girdiğinden itibaren din yoluna girmiş olacaktır.¹⁷¹ Böylece o, tabiat ilimleri ve kanunları karşısında değil, ancak kendisine aşağı şekilleri yüksek şekillere alet olarak kullanma vazifesini veren,¹⁷² âlemdeki zorunsuzluğun garantisi¹⁷³ Tanrı'nın önünde eğilecektir.¹⁷⁵

İnsanı böylece tabiat hadiselerinin ortasında bile Tanrı ile münasebet içinde gören Boutroux, onun dinî hayatını da her an yaşanabilen ve yaşanması gereken bir rûhî hadise olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre insan, kendi kendini aşma ideali vasıtası ile yüce bir varlık tarafından cezbedilmektedir. Bu varlık ise, hiç şüphesiz, "kendisine yaklaşmak için yaptığımız çabalarımızın ortasında ve kendi varlığımızın en derininde yaratıcı aksiyonunu bulduğumuz" Allah'tır.¹⁷⁶ Çünkü biz, arzularımızın en yüce konusu olarak, sonsuz, ezeli-ebedî ve kemal sahibi bir varlık olan Allah'ı idrak ederiz.¹⁷⁷ Bu sebeple iman bizde güçlü ve zarurî bir ilke olarak mevcuttur.¹⁷⁸ İmanın gizli zembereği ise vazife fikri ve duygusunda bulunur. İmanın konusu olan bu vazife fikrinin inkişafı iyice tetkik edilirse, sonsuz ve ideal bir "varlık"ın

170 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 225-226; Gourde, J. J., *La Philosophie de la Religion*, (Önsöz), Paris, 1911, s. XIV; *Morale et Religion*, s. 107.

171 Boutroux *Nature et L'Esprit*, s. 226.

172 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157.

173 *age.*, s. 42; *La Philosophie Allemande*, s. 130.

174 Boutroux, *De la Contingence*, s. 149.

175 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 93.

176 Boutroux, *De la Contingence*, s. 156.

177 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 177.

178 *age.*, s. 44.

idrakını ihtiva ettiği görülür. Bu durum ise, filozofumuz nazarında, beşer hayatının temelinde dinin mevcudiyetini gösterir.¹⁷⁹

Görüldüğü gibi Boutroux'nun anlayışında din, rûhî hayatımızın derinliklerinde varlığını hissettiren bir realitedir. Bu yüzden o, dinî ferdin Allah ile iştiraki olarak görmektedir.¹⁸⁰ Çünkü ona göre din, kendi varlığımızın esasını geliştirmek ve değiştirmek için sarfedilen bir çaba olup, bu kuvvet sayesinde başka bir varlığa iştirak eder, sonsuzu aşk ile kucaklarız. Bu manada din, ruhda birliğin teminatı¹⁸¹ ve ruhun hamlesidir. O yeni varoluş modellerinin ve onları gerçekleştirecek enerjilerin yaratıcısıdır.¹⁸² Aynı zamanda din, bir muharrik, aşk, irade ve güç kaynağı olup,¹⁸³ dünyamızın kanunlarını aşan ve olayların üstüne çıkan bir realiteye inanmaktadır.¹⁸⁴ Allah'ta ve Allah ile hakikî bir yaratmadır.¹⁸⁵ Diğer bir ifade ile, Allah denen ve kendisinde yaşayan varlıkları birleştiren bir varlık olduğuna inanmaktadır.¹⁸⁶

Demek ki filozofumuz bu noktada, "insanın gerçek gayesi Allah'tır."¹⁸⁷ "Allah, şayet prensip değilse gaye de olamaz" diyen¹⁸⁸ Pascal gibi düşünmekte ve Allah'ı rûhî hayatımızın kaynağı olarak kabul ettiği için¹⁸⁹ dinî ve rûhî bir hadise olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber o, dinin çeşitli tezahürlerinin önem ve değerine işaret etmeyi de ihmal etmemekte ve bunları dinî gayelerin gerçekleştirilmesini kolaylaştıracak zarurî vasıtalar olarak görmektedir. Onun bu konudaki fikirlerine ileride "Dinin Özû ve Tezahürleri" bahsinde genişçe yer vereceğiz.

Şu hâlde Boutroux, dinî rûhî bir hâdisе olarak kabul etmekle beraber, onun tezahürlerinin değer ve önemini hiçe sayarak bir subjektivizme boğulmak da istememektedir. Onun dine ferdi

179 Boutroux, *Science et Religion*, s. 371.

180 *age.*, s. 373.

181 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 96.

182 *age.*, s. 70.

183 *age.*, s: 67.

184 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 219.

185 *age.*, s. 226.

186 Boutroux, *Science et Religion*, s. 204.

187 Pascal, Blaise, *Pensée et Opuscules*, Paris, trs., s. 554.

188 *age.*, s. 27.

189 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48.

ve sosyal hayatta verdiği önemli mevki, dini sırf sübjektif bir hâl olarak düşünmediğinin delili olsa gerekir. Çünkü o, dini gerek toplumlar ve gerekse fertler için bir hayat prensibi olarak görmektedir.¹⁹⁰ Bu yüzdendir ki, dinin hem derûnî hem de aşkın bir dünya olarak çift yönlülüğüne dikkat çekmekte; onun tabiatüstü dünyada olduğu gibi, görünür dünyamızda da gerçekleştirebileceğini kabul etmektedir.¹⁹¹ Öyle ise, filozofumuza göre, insanlığı dinden ayrı düşünmek mümkün değildir.¹⁹² Çünkü din, insanda derûnî ve devamlı bir tesir yapmak arzusundadır. Onun bu tesiri insanın yalnız dış hareketlerini ve alışkanlıklarını kontrol altına almaktan ibaret değildir. Bunun ötesinde din, varlığın kendini, duygu, düşünce, arzu ve iradelerinin en derin kaynağında hâkimiyet altına almayı da ister. Nitekim din, ferдин ruhunda son derece ciddi mücadelelerin esası olmuştur. Bunun için de tabiata meydan okuyarak onu mağlup eden din, insanı sefalet içinde bile mutlu edebilmiştir.¹⁹³ Ne varki din bu tavrı ile hiçbir şekilde, ferdiyetin yok edilmesini hedef edinmemiş, aksine ferdiyetin en yüksek derecesi sayılan kendi şahsiyetine sahip olmasını sağlamıştır.¹⁹⁴

Boutroux'nun bu düşüncelerinden dini bütünü ile ferdiyetçi bir karakterde gördüğü neticesi çıkarılabilir mi? Bu soruya kolaylıkla "hayır" diye cevap vereceğiz. Çünkü ona göre din ferde her ne kadar bir değer veriyor ve onu bîzâtihi bir gaye olarak kabul ediyorsa da, bunun yanında ferde diğer insanları da birer gaye olarak kabul etmesini ve başkaları için başkaları dahilinde yaşamasını da telkin ve tavsiye eder; başkalarını sevmeyi emreder ve bunun içinde "aşk"ı en büyük vazife sayar. Böylece insanlar birbirini sevecek ve bu sayede varlık ve aşk'ın müşterek kaynağına ulaşma imkânına erişeceklerdir.¹⁹⁵ Bütün varlıkların köklü bir kardeşliği ve eşitliğini öğreten din, bu yönü ile de cihanşümül bir nitelik arzedecektir.¹⁹⁶ Diğer bir ifade ile o, insan-

190 Boutroux, *Nouvelles Etudes d'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1927, s. 30.

191 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 167.

192 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 75.

193 Boutroux, *Science et Religion*, s. 374.

194 *age.*, s. 204.

195 *age.*, s. 359, 393; *La Nature et L'Esprit*, s. 47.

196 Boutroux, *Science et Religion*, s. 373.

lığın en büyük hareket kaynağı olup,¹⁹⁷ bütün insan cemiyetlerinin koruyucu meleği olma vasfını daima sürdürecektir.¹⁹⁸

Görüldüğü gibi Boutroux'nun sisteminde din, ne bütünü ile ferdiyetçi ne de sadece sosyal bir müessese olarak düşünülmüştür. Buna karşılık, dinin gerek ferdi hayattaki yeri, gerekse sosyal yönü, her birinin diğeri dikkate alınarak, biri diğerine feda edilmeden uzlaştırılmak istenmiştir. Çünkü ona göre din, hayatıyetini muhafaza edebilmek için bir yandan sırf rûhî bir faaliyet şeklinde tesir ederek, varlıkları dıştan bir zorlama ile değil, aksine ikna ederek, aşk ve dua gibi ruhların birleşmelerini sağlayan vasıtaları ile içten değiştirmeyi hedef edinir; diğer taraftan da şiddetli bir imanı taşımakla beraber, insan cemiyetlerinin düşünceleri, duyguları, müesseseleri ve hayatı ile zarurî olarak temasda bulunur.¹⁹⁹ Böyle bir din de, Boutroux için, ilmin bütün inkişafına rağmen, fiilî ve hayatî kıymetini koruyabilecektir.²⁰⁰

Netice olarak M. Schyns'in de kanaatine²⁰¹ katılarak diyebiliriz ki: Zorunsuzluk doktrini, dinî bir tezdır; zorunsuzluk da Allah'ın kâinattaki aksiyonunun bir garantisidir. Çünkü Boutroux doktrininde, insanın çeşitli faaliyetlerini ruhun gelişmesinin mahsulü ve orijinal yaratmaları olarak görmekte; ruhun faaliyeti de esas itibarıyla dinî bir faaliyet olarak kabul etmektedir. Daha doğrusu rûhî hayatı dinin gerçekleştirdiğine ve bu hayatın kaynağının da Allah olduğuna inanmaktadır.²⁰² Böylece onun felsefesinin bir din felsefesi şeklinde nihayete ermesi ve zorunsuzluk doktrininde nihâî hedef olarak en mühim yeri işgal etmesi tabîî değil midir?

197 Boutroux, *Science et Religion*, s. 374.

198 *age.*, s. 390.

199 *age.*, s. 375.

200 *age.*, s. 24.

201 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 127, 245, 266.

202 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48.

İKİNCİ BÖLÜM

BOUTROUX'DA DİN FELSEFESİNİN ANA PROBLEMLERİ

Boutroux'nun din felsefesinin dayandığı esas fikirleri ve doktrininde dinin yeri ve önemini ana çizgileri ile inceledik. Sonunda gördük ki, Boutroux, varlıkların, tabiat ilimleri ve kanunlarının zorunsuzluğundan hareketle zorunlu bir varlığın mevcudiyetine ulaşmaktadır. Çünkü o, zorunsuzluğu tesadüften farklı görüyor, kaos ve kargaşa olmadığını söylüyor, bunun garantisi olarak da, ilâhî müdahalenin varlığına dikkat çekiyordu: Bu sebeble biz, bu bölümde öncelikle onun Allah anlayışına yer vereceğiz, sonra Allah'ın insan ve kainat ile münasebeti konusundaki düşüncelerini inceleyeceğiz, daha sonra da ruhun varlığı ve mahiyeti konusundaki fikirlerini ele alacağız.

I. ALLAH ANLAYIŞI

Bütün dinlerin iki temel akidesi vardır: Birincisi, mulak kudret sahibi, mükemmel ve diri bir Allah'ın varlığı; diğeri de Allah'ın insanla olan canlı müşahhas münasebeti.¹ Boutroux'nun Allah insan münasebetiyle ilgili görüşlerini ileride ayrıca ele alacağımız için burada sadece onun Allah'ın varlığı ve sıfatları konusundaki düşüncelerini tespitle yetineceğiz.

Ona göre, Allah'ın varlığının tasdiki tecrübeye dayanan ilmin sınırlarını aşar. Çünkü ilmin esası olan deney, bize her şeyin zorunsuz karakterini ispat etmekle bareber bu zorunsuzluğu tam manasıyla izahta güçsüz ve yetersiz kalmaktadır. Ne var ki, deney bu zorunsuzluğun sebebini araştırmak için elverişli bir vasatın doğmasına vesile olabilir.²

Allah'ın varlığının tasdikinde yeterli bulunmayan tecrübenin bize sağladığı “sebeb” fikrinden hareketle Allah'ın varlığına ulaş-

1 Boutroux, *Science et Religion*, s. 385.

2 Boutroux, *De la Contingence*, s. 151.

mak mümkün mdr? Bu soruya Boutroux'nun cevabı şudur: Varlıklar düzeninden hakiki sebep olan Tanrı'nın varlığına sadece bir "sebep" fikrinden hareketle ulaşılamaz. Çünkü, herhangi bir sebebin (cause) "ilk sebep"e (la cause première) bir iştirak bağı ile bağı olduğu söylenemez. Eğer sebepler zincirinin bir sınır yoksa hakiki sebebin varlığı da söz konusu olamaz. Bu yüzden, eşyanın prensiplerini arayan pozitif ilimlerin, olayları incelemesi esnasında Tanrı'yı aradıkları, deneyde verilen şeylerin kendilerine irca edildiği kavramların da bir manada Tanrı'nın tanrısı oldukları iddiası doğru kabul edilemez.³ Çünkü böyle bir anlayış, Tanrı'yı mutlak zorunlulukla aynı şey saymak neticesini doğurur. Oysa Boutroux için boş bir fikir olmaktan öteye geçmez. Şu hâlde yapılması gereken şey nedir? Ona göre yapılması gereken şey Tanrı fikrine açıklanamaz bir prensip ilave etmekten kaçınmaktadır. Aksi takdirde, Tanrı'yı "Varlık" (L'Être) ve "Yüksek Cins" (Le Genre Suprême) ile tarif etmek uygun değildir; çünkü bu kavramlar çok cılız kavramlardır.

Boutroux Tanrı'ya bir takım maddi unsurların izafe edilmesine de karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı'ya "uzam" (étendue) ve "kudret" (force) atfederek onu madde ile aynileştirmek Tanrı'nın varlığını izahta yeterli bir yol değildir. O, buna sebep olarak, maddenin her şeyi açıklayabilecek bir güçte olmamasını gösterir. Hatta bunun ötesinde verimli bir Tanrı fikrine ulaşmak için, bu maddi niteliklere ~~fişık~~ ve kimya kuvvetlerini, hayatı ve insan şuurunu katmanın da kâfi gelmeyeceğini ısrarla belirtir. Bunun sebebini de cisimlerin, canlı varlıkların ve insan şuurunun tabiat ve kanunlarının her zaman değişmekte olmasında görür.⁴

Demek ki Boutroux, bir yandan Tanrı'ya bir takım bilinemez unsurlar atfeden bilinemezcilik (agnosticisme) doktrinine karşı çıkarken; diğr yandan da onu tabiatla aynileştiren Spinoza'nın panteist sistemine itiraz etmektedir. Bu konudaki diğr fikirleri şöyle özetlenebilir: Pozitif ilimlerin eşyanın son sebebini, yani Tanrı'nın mahiyetini yakaladıkları iddiası boş bir iddiadır. Tan-

3 Boutroux, *De la Contingence*, s. 152.

4 *age.*, s. 153.

n'ın özü, bütün zenginliğine rağmen, bir takım sıfatların sentezi olarak düşünülemez. Zira mükemmellik kavramının içine tabiattaki varlıkların niteliği olan belirsiz nicelik fikrinden son derece farklı olan birlik, kemal ve mutlak fikri girer. Boutroux bu fikirleri ilmin ve onun dayandığı tecrübenin sınırları dışında gördüğü içindir ki, bu konuda "ne deney ne de deneyin mantıklı bir tertibi Tanrı fikrini verebilir"⁵ şeklindeki kesin hükmünü verir. Bu noktada onun sebeplilik ilkesi ile olaylar serisini katederek duyu-üstü bir sebebe ulaşamayacağı inancında olan⁶ üstadı Lachelier'nin fikirlerinin tesirinde olduğu söylenebilir.

Pozitif ilimler Tanrı'nın varlığına ulaştırmakta güçsüz ve yetersiz kaldıklarına göre, başka nasıl bir prensibe başvurmak gerekmektedir? Boutroux bu prensibi, varlıklar düzeninde gördüğü "finalite" fikri olarak tespit etmektedir. Bu konudaki düşüncelerine daha önce finalite bahsinde genişçe yer vermiştik. Burada konumuzun gereği şu kadarını tekrar etmekte fayda görüyoruz: Boutroux, varlıklarda deneyden gelmeyen ve deneyin sınırlarını aşan bir finalitenin varlığını kabul etmekte⁷ ve bütün varlıklar için "hiç değilse bir dereceye kadar yetkinleşme" kabiliyetinin mevcudiyetine inanmaktadır. O, bu kabiliyeti de varlıkların kendilerinden yüksek şekillere ve bizzat Tanrı'ya benzemek ideali olarak değerlendirmektedir.⁸ Filozofumuz idealden de "varlıkların tabiatıyla uyuşabilen bir mükemmellik derecesi"ni, yani herbirinin kendi türünde Tanrı'ya yaklaşması ve benzemesini anlamaktadır. Buna bağlı olarak o, mükemmele ulaşma idealinin gerçekleşme imkânının, varlıklar tabakasında yukarıya doğru çıktıkça arttığına inandığı için, en üst tabakada yer alan insanın mükemmelleşme gücüne bir sınır çizilemeyeceği görüşüne varmakta ve insanı yetkinleşmenin bütün merhalelerini aşabilecek güçte görmektedir.⁹

Şu hâlde Boutroux, mükemmele ulaşma idealinin tam anlamı ile insanda gerçekleşebileceğine inanmakla, insanda mev-

5 Boutroux, *De la Contingence*, s. 154.

6 Lachelier, Jules, *La Nature-L'Esprit Dieu*, Paris, 1955, s. 125.

7 Boutroux, *De la Contingence*, s. 137.

8 *age.*, s. 166.

9 *age.*, s. 159.

cut finalitenin kaynağında onu aksiyona sevkeden bir ilâhî müdahalenin, daha doğrusu Tanrı'nın varlığını ortaya koymak istemektedir. Çünkü onun nazarında Tanrı, "ona yaklaşmak için yaptığımız çabalarımızın ortasında, kendi varlığımızın temelinde yaratıcı aksiyonunu hissettiğimiz varlığı ta kendisidir."¹⁰ Tanrı, aynı zamanda rûhî hayatımızın kaynağı olup, ruhun bütün hakikatı ile fiilen gerçekleşebilmesi de ancak bu kaynağa başvurması ile mümkün olacaktır.¹¹

Allah'ın varlığının idrakinde ve ispatında pozitif ilmin ve verilerinin güçsüzlüğünü ve yetersizliğini ortaya koyduktan sonra, Boutroux, Allah'ın ruhumuzun derinliklerinde aksiyonu ile tecelli ettiğini böylece gösteriyor ve bu konuda Pascal'ın (1623-1662) düşüncesini aksettiren bir sonuca ulaşıyor. Pascal der ki: "Kalbinizi onu dolduran sonlu objelerden kurtarınız, orada Allah'ı bulacaksınız. Bu Allah, cebirsel bir ifade, bir kazıyye veya bir filozofun soyut Allah'ı değil, İbrahim ve Yakub'un diri Allah'ıdır."¹² Ona düşünce ve akıl yürütme ile ulaşılamaz;¹³ çünkü, onun varlığı ilmi meseleler gibi idrak edilemez.¹⁴ Bu sebeple Allah, her şeyin prensibi ve bundan dolayı da gâyesidir."¹⁵ Bu fikirleri değişik ifadelerle Boutroux'da da buluyoruz. Ona göre de Tanrı varlıkların yaratıcısı olduğu gibi aynı zamanda onların gayesidir.¹⁶ Bu yüzdendir ki, insan, onu arzularının en yüce konusu olarak idrak etmektedir.¹⁷

Görüldüğü gibi Boutroux, Allah'ın varlığının ispatında, Kant gibi geleneksel teolojinin teorik ispatlarını yeterli bulmamış, buna karşılık, zihinci mantık anlayışlarının yerine bizzat ahlâkî hayattan kaynaklanan ve varlıklarda mevcut olduğuna inandığı finalite fikrine dayalı bir anlayışı hâkim kılmak istemiştir. Ama o, devamında Kant'tan da ayrılmaktadır. Çünkü Kant, Allah ile

10 Boutroux, *De la Contingence*, s. 156.

11 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48.

12 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 107.

13 Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, Ankara, 1942, s. 860; Boutroux, *Pascal*, s. 72, 75, 76.

14 Boutroux, *Pascal*, s. 71.

15 Pascal, *Pensées et Opuscules*, s. 554.

16 Boutroux, *De la Contingence*, s. 158.

17 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 177.

insan ve tabiat arasında aşılmaz bir uçurum bıraktığı hâlde,¹⁸ Boutroux, Pascal'ın "insan sonsuz şekilde kendi kendini aşar" sözünü temel bir prensip olarak kabul etmektedir. Zira o da insanın gerek kendi tabiatını ve gerek dış dünyayı ruhunun derinliklerindeki ilâhî aksiyon yardımı ile aşabileceğine ve bunlara hâkim olabileceğine inanmaktadır. Nitekim o der ki: Dünyayı yoktan vareden, Halik ve Rab Allah içimizde mevcut bir lütuf ve ilâhî bir aksiyon şeklinde tecelli etmektedir.¹⁹

Böylece Boutroux, zihin aracılığı ile Allah'a ulaşamayacağını, zihinde yer alan bir Tanrı fikrinin "ideal bir imkân" olarak kalacağını düşünmekte ve bu konuda sırf zihinden üstün gördüğü diğer bir melekeyi esas almaktadır. Bu da Gazzâlî'nin (1058-1111) "kalp gözü", Pascal'ın "ince fikir" olarak tarif ettikleri melekeyi andıran ve soyut ilişkilerin ötesinde, prensiplerini hayatımızın içinde bulan ve filozofumuzun ifadesiyle "kavram ve sezginin gizli bir birliği"²⁰ olan bir melekedir. Yani "iyinin pratik bilgisi" olan akıldır.²¹ Boutroux'nun "akıl" anlayışına ileride "Akıl-Din Münasebeti" konusunda genişçe yer vereceğiz. Burada sadece kendi düşündüğü manadaki akılla Allah'ın varlığına nasıl ulaştığını göstermeye çalışalım.

Boutroux'ya göre akıl Allah ile tabiat arasında mutavassıt bir role sahip bulunduğu için,²² Allah'ı arar ve fakat ona ulaşabilmek için onda bir destek noktası bulur. Bu destek, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, onun ruhumuzda tecelli eden aksiyonudur. Bu bakımdan, Boutroux için, ilâhî bir yardım ve destek olmadan bu anlamdaki bir akılla da yalnız başına Allah'a ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bununla beraber o, akıl karşısında Allah fikrinin realitesini de ortaya koymak istemekte ve şöyle ifade etmektedir: "Bugün Allah fikrinin insan aklı tarafından bertaraf edildiğini söylemek olgulara pek uygun düşmez; akıl, gitgide tabii varlıkların bir büyütülmesinden ibaret olan maddî ve haricî

18 Schyns, *La Philosophie d'Emile Botroux*, s. 119.

19 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 209.

20 age., s. 223.

21 Boutroux, *De la Contingence*, s. 156.

22 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 209.

bir Allah fikrinden uzaklaşmaktadır”, aksine, akıl, dinî şuurun Allah ismi altında taptığı varlığın mevcudiyetine bütününü uygun gelen kavramlara gitgide bağlanmaktadır.²³

Şu hâlde Boutroux'ya göre, Allah fikri, akla uygun gelen bir fikir olup, Allah'ın varlığı da maddî bir bütün gibi yan yana konulmuş bir takım unsurlardan mürekkep bir varlık olarak düşünülmemelidir. Çünkü Allah'a inanmak demek, âlemin bize uzlaşmalarını imkânsız gösterdiği “yetkinlik”lerin birliğine ve bu uzlaşmazlığın sadece görünüşten ibaret olduğuna inanmak; bir kuvvet varolup, onun sayesinde “hayr”ın yine “hayr” için şart ve vasıta olabileceğini kabul etmek demektir. Bu durumda “yetkinlik”in ve varlığın birleşmesi olan Allah, Aşk Allah, Peder Allah ve Yaratıcı Allah fikirleri aklın istek ve temayülüne uygun gelen fikirler olarak değerlendirir. Bununla beraber o bu fikirleri, son derece reel fikirler olduğuna ısrarla işaret eder.²⁴ Yani bu fikirlerin müphem ve sembolik olması, onun nazarında, bu fikirlerin değerini yok edemez. Bu nitelikler onların tabiatı gereğidir.

Görülüyor ki, Boutroux'nun bütün gayreti, Allah'ın varlığını özünde kavramaktadır. Bu sebeple Allah ile tabiatın aynileştirilmesine dayalı bir anlayışa olduğu gibi, aklın isteklerine tekabül eder vasıfta gördüğü bir takım fikirlerle de “Allah”ın özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır.” Çünkü o, bu fikirleri ile, Allah'ı ne bütününü ile âlemin dışında bir varlık olarak düşünmekte ne de panteistik manada onun tabiatıta mündemiç olarak görmektedir. Onun bu fikirleri daha ziyade Hristiyanlığın Allah anlayışına bağlı olduğu intibahı vermektedir. Çünkü Boutroux çeşitli eserlerinde Hristiyanlık ve Yahudiliğin Allah anlayışlarına temas etmekte ve yaptığı mukayeselerinde kendi fikirlerinin Hristiyanlığın telakkisi ile beraberliğini ima etmektedir. Onun Allah anlayışının kaynağına ışık tutması bakımından bu husus ile ilgili bir kaç mısâl vermemiz her hâlde uygun olacaktır.

Boutroux Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Allah anlayışlarının mahiyetini ve aralarında gördüğü farklılıkları şöyle ortaya koy-

23 Boutroux, *Science et Religion*, s. 385.

24 *age.*, s. 388.

maktadır: Yahudilere göre Allah, ezeli, ebedi, mutlak kudret sahibi, Rab, görölmez, kavranamaz ve sonsuz bir varlık olarak düşünöldüğü için; Allah ile yaratıkları arasında bir uçurum bırakılmıştır.²⁵ Bundan başka Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyeti de tamamen cismâni ve dünyevî bir karakterdedir. Bu sebeple Yahudilerin Allah'ının insanlar arasında barış ve adâleti gerçekleştirmesi, cenneti bütünü ile yaşanır hâle getirmesi söz konusudur.²⁶

Hristiyanlıkta, Yahudilikten son derece farklı "Allah" anlayışının hâkim olduğunu kabul eden Boutroux'nun bu konudaki düşönceleri şöyle özetlenebilir: Hz. İsa'nın vazifesi, vahye dayalı bilgileri rûhî ve uhrevî bir manada takdim etmektedir. Onun sunduğu manada Allah'ın hükümdarlığı da ruhlarda Allah'ın hâkimiyeti ve her insanın aşk ve sevgi ile bunu gerçekleştirmesidir.²⁷ Çünkü İsa Allah'ı bir peder olarak kabul etmektedir: Eğer biz bir babanın çocukları gibi O'na bağlanırsak, o bizde yaşar.²⁸ Böylece Hristiyanlıkta Allah, bir Tiran'dan korkulurcasına kurkulan ve tapılan bir varlık değil; baba gibi sevillecek ve her birimizin kendisi ile birlikte hissedebileceğimiz bir varlıktır. Bu yüzden bir Hristiyanın hayatı da ilâhî hayata iştiraktır.²⁹ Kısaca, İncil'in Allah'ı bir "aşk"dır. Onun aşkı, kendisine yönelen kimselerin ruhuna iner ve insanların bir kısmının diğerlerine olan "aşk"ı hâline dönüştür.³⁰ Boutroux, bu konu ile ilgili olarak İncil'den şu âyetleri zikretmektedir: Saint Jean diyor ki, "Aşk Allah'tan gelir,³¹ şayet biz birbirimizi seversek, Allah bizde olur ve onun aşkı bizde gerçekleşmiş olur."³²

Boutroux İncil'de yer alan Allah'ın insan ruhunda bir "aşk" olarak gerçekleşmesi fikrini aynen kabul etmekte ve şöyle demektedir: İmanın konusu olan inkişaf fikri derinliğine incelenirse, bu fikrin, ideal ve sonsuz bir varlık fikrini ihtiva ettiğı görö-

25 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 20, 22.

26 *age.*, s. 19.

27 *age.*, s.19.

28 *age.*, s. 20.

29 *age.*, s. 22.

30 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 69.

31 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhannanın I. Mektubu, IV/7.

32 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhannanın I. Mektubu, IV/12.

lür; bu ideale duyulan "aşk" da, onun yakınlığının ve onun varlığına bir iştirak hissinin başlangıcıdır.³³

Boutroux, insanda varolduğunu söylediği Allah'a iştirak hissinin bir son değil, bir merhale görmektedir. Çünkü o, bu iştirakin gerçekleşmesini zarurî saymakta, insanın kendisine âşık olduğu ideali temaşa ile yetinemeyeceğini belirtmekte ve bu idealin de ancak "aşk"la gerçekleşebileceğine ısrarla işaret etmektedir. Bunun için de "aşk"ı en büyük vazife kabul etmektedir.³⁴ Kısaca onun nazarında Allah, "varlıkların varlığı, çokluğun biricik kaynağı, varlıkların kendisinden gitgide yükselen ve inkişaf eden müşterek bir hayat ve yaşama kuvveti aldıkları bir prensip"³⁵ olarak anlaşılmaktadır.

Allah'ın bir "aşk" olarak düşünülmesi Boutroux'dan önce ve sonra yaşayan birçok filozofun ortak anlayışını teşkil etmektedir. Nitekim S. J. Blaise Romeyer, buna örnek olarak, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Lagneau, Boutroux, Bergson, Newman, Olle-Laprune ve nihayet M. Blondel'in Allah anlayışlarındaki benzerliğe dikkat çekmekte ve İsa'nın "aşk" ve "nur" (lumière) olarak takdim ettiği Allah'ı kabul ettiklerine işaret etmektedir.³⁶ Böylelikle de Boutroux'nun Allah anlayışının Hristiyanlığın anlayışına bağlı olduğu şeklindeki kanaatimizi teyit etmektedir.

Burada şu hususu da belirtmeliyiz: Boutroux'nun Allah'ın varlığına ulaşmak için destek noktası olarak kabul ettiği ilâhî ve yaratıcı aksiyon düşüncesi, daha sonra M. Blondel'in (1861-1924) "Aksiyon Felsefesi"ne geniş ufuklar açmıştır. Zira Blondel de aksiyonu imana götürecek bir vasıta, ideal ile reel arasında, diğer bir ifade ile Allah ile insan arasında bir köprü olarak kabul etmiştir. Ona göre bu aksiyon, gelişigüzel bir faaliyet değil, imana götüren geniş ve mistik bir hamledir.³⁷

33 Boutroux, *Science et Religion*, s. 371.

34 Archambault, Paul, *Emile Boutroux* (Choix Textes), Paris, 1908, s. 173.

35 Boutroux, *La Nature et Le' Esprit*, s. 46.

36 Romeyer, S. J., *Blaise La Philosophie Religieuse de Maurice Blondel*, Paris, 1943, s. 234.

37 Ülken, Hilmi Ziya, *20. Asır Filozofları*, İstanbul, 1936, s. 77..

Boutroux'nun Allah'ın varlığı ve mahiyeti konusundaki fikirlerini özetlemiş bulunuyoruz. Şimdi onun Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncelerine geçebiliriz.

Allah'ın Sıfatları: Boutroux'nun Allah'ın varlığı ve mahiyeti hakkındaki görüşleri bize şu hususu açıkça göstermektedir: O bu konuda Hristiyanlıktan gelen fikirlere bağlı görünmekle beraber, bir filozof olarak da Allah'ın rûhî hayattaki yerini ve hâkimiyetini göstermeyi esas gaye edinmiştir. Buna karşılık o, Allah'ın sıfatları hakkında genişliğine incelemeye imkân verir, mahiyette bir görüş ve tetkik ortaya koymamıştır. Daha doğrusu, Allah'a bir takım sıfatlar atfetmiş ve fakat bu sıfatların mahiyeti hakkında derinliğine bir inceleme yapmamıştır. Biz de bunun için onun Allah'a atfettiği sıfatları tespitle yetineceğiz.

Ona göre Allah yaratıcıdır.³⁸ Varlıkların ve özlerinin yaratıcısıdır.³⁹ Dünyayı yoktan varedendir.⁴⁰ Yaratmak veya yaratmamak, şu ya da bu âlemi tercih etmek kudretine sahiptir.⁴¹ Allah sadece varlıkların yaratıcısı değil, aynı zamanda onların idealleri olup inayet ve lütuf sahibidir. Küllîleri olduğu gibi cüzîleri de bilir.⁴² Bundan dolayıdır ki Allah, mutlak kudret sahibi olup varlığı da zorunludur; yani varlığı kendindendir. O, kaderin baskısına maruz değildir. Çünkü onda kudret ve hürriyet sonsuzdur. Sonsuz hür olması insan hürriyetinin esas kaynağını teşkil etmektedir. Kudreti ezeli olup, "kemali" de bilkuvve değil, bilfiil bir kemaldır. O, aynı zamanda, mutlak bir zorunlulukla zorunludur; bu sebeple de mutlak olarak gerçekleştirilmeye lâyık bir varlıktır. Allah, tam anlamıyla gerçekleşmiş olduğundan değişmez bir varlıktır. Eğer onda bir değişme düşünülürse bu onun güçsüzlüğünü kabul etmek olur.⁴³

Boutroux'nun Allah'ın varlığı, mahiyeti ve sıfatları konusundaki düşüncelerini böylece hûlasa etmiş bulunuyoruz. Bu arada, konunun bir değeri olarak, onun Allah'ın insan ve âlemle

38 Boutroux, *Science et Religion*, s. 388.

39 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157.

40 Boutroux, *La Nature et L'esprit*, s. 184.

41 Boutroux, *De la Contingence*, s. 149.

42 *age.*, s. 150.

43 *age.*, ss. 156-157.

olan ilişkisine dair fikirlerine kısmen de olsa yer vermek zorunda kaldık. Bununla beraber, Allah-âlem ve Allah-insan münasebeti meselelerinin ayrı ayrı ele alınmasında zarûret görüyoruz. Bu sebeple önce onun Allah-âlem münasebeti ile ilgili görüşlerini incelemek istiyoruz.

II. ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ

Boutroux'da Allah-âlem münasebeti meselesini ortaya koyabilmek için, öncelikle, onun "âlem nedir?" sorusuna verdiği cevabı tespit etmemiz gerekmektedir.

Ona göre âlem, cebirsel nicelikler gibi biri öteki hâlini anlamaya elverişli ve birbirlerine eşit unsurların bir terkibi değildir. O, her ne kadar birbirlerine derece derece, yani, büsbütün kavranamaz ilâvelerle bağlı unsurlardan meydana gelmiş olsa bile, yine de birbirleri üzerine konmuş şekillerden mürekkeptir.⁴⁴

Şu hâlde Boutroux çokçu bir âlem anlayışını benimsemiştir. Nitekim daha öncede onun, gerek varlıkların ve gerekse tabiat ilimleri ve kanunlarının tenkidinde ve bunlara bağlı olarak ortaya koyduğu "zorunsuzluk doktrini"nde hep bu çokçu âlem anlayışını düşüncelerine temel yaptığını görmüştük. O, kainatta bir takım varlık tabakaları kabul ediyor ve bunları da sırf zorunluluk âlemi, mümkün ve belirsiz varlıklar âlemi, madde âlemi, matematik âlem, organik ve canlı âlem veyahut insani âlem olmak üzere sekiz tabaka şeklinde düşünüyordu. Aynı zamanda o, bu tabakalardan herbirinin diğerine belli ölçülerle bağlılığını kabul etmekle beraber, bunların, herbirinin yeni bir unsur ihtiva etmesi sebebiyle, birbirlerine ırcanın imkânsızlığına işaret ediyor; her varlık tabakasının kendine has bir bağımsızlığının ve farklı kanununun bulunduğunu ileri sürüyordu. Diğer taraftanda aşağıdan yukarıya doğru artan bir şekilde, varlık tabakalarında zorunsuzluğun hâkim olduğunu belirtiyor ve en üst tabaka olan insani dünyada bu zorunsuzluğun hürlik hâlini aldığına inanıyordu. Çünkü o, varlıklardaki bu zorunsuzlukta finalite ve hürriyetin işaretlerini buluyor, hürriyet ve finalitenin kaynağı ve ga-

44 Boutroux, *De la Contingence*, s. 138.

rantisi olarak da Allah'ın varlığını görüyordu. Onun kabul ettiği Allah ise, diğer bütün varlıklardan farklı nitelikleri olan, zorunlu kudret sahibi, yaratıcı, her şeyi bilen ve sınırsız hürriyete sahip bir varlıktır. Bununla beraber bütün varlıklar, kendi derecelerine nispetle, bu mükemmel varlığa benzemek idealine sahiptirler. Bilhassa, kendisinde zorunsuzluğun hürriyet hâlini aldığı insan, bu idealini ruhunun derinliklerinde varlığını hissettiği ilâhî aksiyon yardımı ve "aşk" vasıtası ile gerçekleştirebilecektir. O hâlde burada çözülmesi gereken problem, Allah ile bu âlem arasındaki münasebetin nasıl olduğudur.

Boutroux'a göre, tabiat, ilmin gözleri ile değil de aklın gözleri ile incelenecek olursa, onun hiç de değişmez ve basit bir mekanizmden ibaret olmadığı görülür. Bilhassa hayat kendine has şekli ile göz önüne alınır ve bir realite olarak düşülürse, bir takım özelliklerin izafî, devamlı ve ahenkli birliğinin bir taslağı olduğu farkedilir. Bu birliğin teminatı ve garantisi nedir? Varlıklar kendi başlarına ve mekanik bir tarzda bu birliği tesis edebilecek güçte midirler? Boutroux, varlıklarda böyle bir gücün bulunmadığı inancındadır.⁴⁵ Çünkü o, bu birliğin teminatı ve garantisi olarak Allah'ın varlığını zarurî görmektedir. Bunun içinde Allah'ı, kâinatın ve ondaki bütün varlıkların yaratıcısı kabul etmektedir.⁴⁶ Zira onun nazarında sınırsız bir kudrete ve hürriyete sahip olan Allah'ın, bu kainat üzerindeki tasarrufu da sınırsızdır; kâinat, bütünü itibariyle olduğu gibi cüzleri itibariyle de onun gözetim ve denetimi altındadır.⁴⁷ Allah, bu kâinatı yaratmak veya yaratmamak gücüne sahip olduğu için,⁴⁸ varlıkların ve özlerinin yaratıcısı olarak bu dünyayı yoktan vareden O'dur.⁴⁹

Boutroux, Allah'ı kâinatın yaratıcısı ve onun üzerinde mutlak kudret ve tasarruf sahibi kabul etmekle, sık sık Yahudilikte varlığından bahsettiği Allah ile âlem arasındaki uçuruma kendi düşüncesinde de yer vermiş olmaz mı? Filozofumuz böyle bir

45 Boutroux, *Science et Religion*, s. 387.

46 Boutroux, *De la Contingence*, s. 150. 157.

47 *age.*, s. 150.

48 *age.*, s. 149.

49 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 184.

uçurum bırakmamak için itina göstermektedir. Çünkü o, Hristiyanlıkta bu uçurumun tam manasıyla doldurulduğuna yeri geldikçe işaret etmekte ve buna ilaveten şunları söylemektedir: Dinler, bir ikiliğin varlığını ve Allah ile tabiatın ayrı ayrı şeyler olduklarını kabul ederler. Ne var ki birliği de gerçekleştirecek bir husus olarak görürler. Zira, dinlerin gayesi de bu birliği temin etmekten ibarettir.⁵⁰ Boutroux, dinin bu gayesine misal olarak İncil'den şu ayeti zikretmektedir: "*Senin devrin gelsin, senin arzun semada olduğu gibi yeryüzünde de gerçekleşsin.*"⁵¹ O, bu ifadelerin "İlk Varlık ile yaratıklar arasında varolan ayrılık sona ersin, bütün varlıkların gizli bir birliği gerçekleşsin" manasında olduğuna inanmakta⁵² ve böylece Yahudilikte Allah ile Kâinat arasında bırakıldığına inandığı uçurumun Hristiyanlık tarafından kapatıldığı hükmüne varmaktadır.

Bununla beraber Boutroux, bütün âlemi, Tanrı'nın varlığının bir taklidi ve taslağı şeklinde görmekte ve bu taklidi de sonlu varlığın özünün imkân verdiği ölçüde sembolik bir taklit olarak değerlendirmektedir.⁵³ Onun bu fikirleriyle panteizme taraftar olduğunu veya en azından bu anlayışa kapı araladığını söyleyebilir miyiz? Bu ifadeler böyle bir kanaate imkân verebilirse de, görüşlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, onun panteist bir görüşte karar kaldığını söylemek kolay olmayacaktır. O, her ne kadar varlıkların kendi tabiatlarına göre Tanrı'yı taklit edebileceklerine inanıyorsa bile,⁵⁴ kanaatimizce, buradan hareketle onun Tanrı ile kâinatın aynılığı esasına dayanan panteist bir görüşü benimsediği şeklinde bir hükme varılamaz. Çünkü Boutroux, varlıkların Tanrı'yı taklidini mutlak hâle getirmek istememekte, buna karşılık sembolik bir taklit ve benzeme olarak kabul etmektedir. Bunun sebebi ise, onun bir taraftan Allah-âlem ayrılığını bir realite olarak gözönünde bulundurmak istemesi, diğer taraftan da kendi bağımsızlıklarını korumakla beraber varlıkların benzeme ve taklit yolu ile de olsa Tanrı ile münasebet içerisinde olduklarını ortaya koymak istemesidir.

50 Boutroux, *Science et Religion*, s. 148.

51 *Kitab-ı Mukaddes*, Matta İncili, VI/10.

52 Boutroux, *Science et Religion*, s. 148.

53 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157.

54 *age.*, s. 159.

Görülüyor ki Boutroux, birbirinden farklı özellikler ve kanunlara sahip gördüğü varlıklar âlemi ile Tanrı arasındaki münasebeti çokcu ve gayeci (pluralist ve finalist) bir anlayışla izah etmekte ve her varlığın Tanrı ile ilişkisinin farklı nitelikte olduğu tezini savunmaktadır. Bu yüzdendir ki, varlıklar serisinin en üstünde yer alan insan ile Allah arasındaki münasebetin en mükemmel şekilde gerçekleştiğine inanmaktadır. O hâlde bu noktada onun düşüncesinde Allah-insan münasebetini incelememiz gerekmektedir.

III. ALLAH-İNSAN MÜNASEBETİ

Dinlerin, aralarındaki farklılıklara rağmen, birleştikleri önemli bir nokta vardır: Bu da insan ile aşkın bir varlık arasında belli bir münasebetin varlığının kabul edilmiş olmasıdır.⁵⁵ Bununla beraber bu münasebetin mahiyeti ve şekli konusunda dinler birbirinden oldukça farklı karaktere sahiptirler. Çeşitli dinlerde Allah-insan münasebeti konumuzun sınırlarını aşacağı için, problemin bu yanını bir tarafa bırakıyoruz. Sadece Boutroux'nun bu meseleye bakış tarzını ve bu konudaki fikirlerinin kaynağını göstermeye çalışacağız.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, dinlerin iki temel akidesinden biri Allah'ın varlığı, diğeri de Allah'ın insanla canlı ve müşahhas münasebetidir. Boutroux, Allah-âlem anlayışına bağlı olan münasebetinin izahına da Hristiyanlığın bu meseleye bakış açısını tespit ederek yaklaşmaktadır. Ona göre Hristiyanlık bu münasebeti şöyle tarif etmektedir: *"Hiç kimse Allah'ı görmemiştir, eğer biz birbirimizi sevecek olursak, Allah bizim içimizde bulunacaktır."*⁵⁶ O, bu tarife uygun olarak, Hristiyanlığın Allah-insan münasebeti anlayışını şöyle hulâsa etmektedir: "Allah aşk'dır, aşk'da iştiraktır, başkasının içinde yaşama gücüdür. Sevmek Allah'ı taklit etmektir, bir dereceye kadar Allah olmaktır; Allah'ın varlığında ve Allah vasıtası ile yaşamaktır." Boutroux, Hristiyanlığın bu anlayışını aklın istek ve temayülüne uygun

55 Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1958, s. 308.

56 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhannanın I. Mektubu, IV/12.

bulmakta⁵⁷ ve böylece bu konudaki fikirlerinin kaynağının Hristiyanlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple o, daha öncede işaret ettiğimiz gibi, imanın konusu olarak kabul ettiği inkişaf fikrinin, sonsuz bir varlık fikrini ihtiva ettiğine inanmakta ve bu ideale duyulan aşkın, onun varlığına iştirak hissinin bir başlangıcı olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁸ Aynı şekilde dini tarif ederken, “insanın kâinatın pederi sıfatı ile Allah ile iştirakinden bahsetmekte,”⁵⁹ bu yüzden de dini, “aşkın ve ulaşılamaz bir yetkinliğin temaşası değil, Allah'ın hükümranlılığının yeryüzünde gerçekleşmesi” olarak değerlendirmektedir.⁶⁰

Onun fikirlerinden, Allah'ı insan mertebesine düşürdüğü veya insanı Allah mertebesine çıkardığı neticesine varmak mümkün müdür? Kanaatimizce bu sorunun her iki yönüne de “hayır” cevabını vermek gerekmektedir. Çünkü Boutroux, insanı, değişme, bozulma âleminin bir azası olarak düşünürken; Allah'ı da mutlak kudret sahibi ve değişmez bir varlık olarak kabul etmektedir. Bu sebeple onun Allah ile insan arasında bir ayniliğin varlığına kâni olduğunu söylemek güçtür. Ancak ne var ki, Allah-âlem münasebeti ile ilgili düşüncelerinde ifade ettiğimiz gibi, Yahudiliğin Tanrı ile âlem ve dolayısıyla insan arasında bıraktığı uçurumu yok etmek için çalışmakta ve bunun da insanda mevcut Allah'a benzeme idealinin bir aşk hâline dönüşerek gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Diğer bir ifade ile, Boutroux için, varlıkların Tanrı'yı sembolik manada taklit edebilecekleri inancı, tabii olarak, bu varlıklardan biri olan insan için de söz konusudur. Bu bakımdan yaratığın en yüksek şekli olan beşerî tabiat ile ilâhî tabiat arasında, ancak sembolik anlamda bir benzerlikten bahsetmek mümkündür;⁶¹ asla bir ayniyet münasebeti düşünülmemelidir.

Görülüyor ki Boutroux, Allah-insan münasebetinde, ne Allah'ın insan derecesine düşürülmesine taraftar olmuş ne de in-

57 Boutroux. *Science et Religion*. s. 387.

58 *age.*, s. 371.

59 *age.*, s. 373.

60 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 208.

61 Boutroux, *De la Contingence*, s. 157.

sanın tanrılaştırılmasını benimsemiştir. Bununla birlikte Hristiyanlığın insan ile Allah arasında kabul ettiği münasebet şekli onun bu konudaki fikirlerine zemin teşkil etmiştir. Hristiyanlıkta bu münasebet baba-oğul ilişkisi şeklinde düşünüldüğü için, filozofumuz genel anlamda aşkın bir Tanrı anlayışını kabul etmemiştir. Hatta bu fikrini teyit etmek için “aşkın” tabirini yorumlayarak, bu kelimenin uzayla ilgili bir manada kullanılan ve bu yüzden insanın dışında bir varlığa işaret eden bir kelime olmadığını; buna karşılık, bu kelimenin Tanrı için kullanıldığında bir teşbihten ibaret olduğunu⁶² iddia etmiş ve bu fikrini İncil'den naklettiği şu ayete dayandırmak suretiyle kuvvetlendirmek istemiştir: “Allah'ın hükûmranlığı sizin içinizdedir.”⁶³ Şayet Allah insanın dışında ve bütünüyle onun aşkın bir varlık olarak düşünülse ne olur? Boutroux bu soruyu “diğer cismânî varlıklara benzer bir varlık olur”⁶⁴ şeklinde cevaplandırır. Böylece onun Hristiyanlıktan gelen hulûlcü bir anlayışa meylettiği söylenebilir.

Demek ki Boutroux, Allah'ı insanla münasebeti açısından hem içkin hem de aşkın bir varlık kabul etmekte ve bunu mümkün görmeyen zihinci anlayışa karşı çıkmaktadır. Çünkü zihinci anlayışa göre, Allah ile insan birbirlerinin aynı değilse, birbirlerinin dışında varlıklar olmaları gerekir.⁶⁵ Hâlbuki, filozofumuz nazarında Allah, bir yandan, yaratıcı, mutlak kudret sahibi, herşeyi bilen ve sonsuz hürriyet sahibi bir varlık iken; diğer yandan da, rûhî hayatımızın derinliklerinde varlığını ve aksiyonunu hissettiren,⁶⁶ bütün varlıkların kendisinde hayat buldukları⁶⁷ bir varlıktır. Diğer bir ifade ile, Allah insanın dışında ve ona dışarıdan hükmeden bir varlık olarak düşünülmemiştir. Bununla beraber kendine has sıfatları ile insandan farklı ve bu bakımdan da “aşkın” bir varlık olarak görülmüştür. Fakat, varlıkların ve bilhassa insanın ona ulaşma ideali vardır. Bu ideal ona duyulan aşk ile gerçekleşebilir. Bunu tam manasıyla ger-

62 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 197-198.

63 *Kitab-ı Mukaddes*, Luka İncili, XVII/21.

64 Boutroux, *Science et Religion*, s. 198.

65 *age.*, s. 364.

66 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48; *De la Contingence*, s. 156.

67 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 46.

çekleştirebilmek ancak insan için mümkün olabilmektedir. Artık bu noktada şu soruya cevap bulmamız gerekmektedir: Kâinattaki varlıklara nispetle üstün bir mevki işgal eden insanın, Allah ile münasebetindeki yeri nedir? Boutroux'ya göre bu sorunun cevabı şöyledir: İnsan, Allah ile eşya arasında orta bir yerde bulunmaktadır.⁶⁸

Netice olarak, Boutroux'nun anlayışında insanın, bir yönü ile ilâhî âleme, diğer yönü ile de aşağı derecedeki varlıklara, yani maddî âleme bağlı bir varlık olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bununla beraber, onun nazarında, insan kendi kendini aşmayı başarabilen bir varlık olduğu için, varlıklar âleminde görülen kanunlara boyun eğmeyecek ve ancak Allah'ın huzurunda eğilecektir.⁶⁹ Böylece ruh ve bedenden müteşekkil insanın rûhî yönü, maddî yönüne hükmeder hale gelecektir. Şu hâlde burada onun ruh anlayışına ve ruhun tabiat ile olan münasebetine dair görüşlerini incelememiz uygun olacaktır.

IV. RUHUN VARLIĞI, MAHİYETİ VE TABİAT İLE MÜNASEBETİ

Boutroux, ruhun varlığı, mahiyeti ve tabiat ile olan ilişkisini ortaya koyabilmek için; mevcut tabiatı aşan her şeyi ya bir "hiç" ya da "bilinmez" olarak kabul eden naturalizmin değerini felsefe tarihi ve ilimler açısından incelemiş ve naturalist düşünceye ciddi tenkit ve itirazlar yöneltmiştir. Bunu yaparken de tabiat ilimlerini bu konunun izahında güçsüz ve yetersiz saymak yerine, bilakis kendi düşünce tezini bizzat ilmin verilerine dayanarak ispat etmek yolunu tercih etmiştir. Daha doğrusu, ilmin tecrübenin sınırlarını aşan metafizik bir karakterinin bulunup bulunmadığını araştırarak ilmin manası ve şartları üzerinde teemmül ederek, ilmin, kendiliğinden ve yaratıcı bir kuvvet olan ruhun varlığına imkân verip vermediğini göstermek istemiştir.

Bu sebeple önce Boutroux'nun felsefe tarihi ve ilimlerde "tabiat fikri"ne dair görüşleri ve tenkitlerini kısaca ele almayı uygun buluyoruz.

68 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 93.

69 *age.*, s. 93.

A. Felsefe Tarihinde ve İlimlerde Tabiat Fikri ve Tenkidi

1. Felsefe Tarihinde Tabiat Fikri ve Tenkidi

Boutroux, felsefe tarihi açısından tabiat fikrini dört döneme ayırarak incelemektedir: Yunan Felsefesi, Orta Çağ Felsefesi, Modern Rasyonalizm ve Pozitivizm. Şimdi bunları sırası ile ve kısaca görelim.

a. Yunan Felsefesi: Boutroux'a göre, Yunan felsefesi, idealist ve finalist bir naturalizm karakterindedir. Çünkü, esas itibarıyla filozof ve sanatkâr olan Yunanlılar, daima eşyanın sebeplerini araştırmışlar ve bunlarda ideal, belirli ve mükemmel şekillerin mevcudiyetinden bahsetmişlerdir.⁷⁰

Boutroux, bu doktrini, devrinin şartları içinde düşünüldüğünde, oldukça güzel ve dikkate değer bir teşebbüs olarak görmekle birlikte; bu anlayışın, bir takım iç ve dış sebepler yüzünden yok olup gitmek zorunda kaldığını ifade etmektedir. İç sebep olarak, bu doktrinin "mükemmele ve doğruya mutlak manada ulaşabileceği" şeklindeki dogmatik iddiasını gören Boutroux, dış sebep olarak da insanda mevcut dinî ihtiyacın inkişafına cevap veremeyişini göstermektedir. Filozofumuz buradan şu neticeye ulaşmaktadır: Hellenik naturalizm yok olmuş, bununla beraber ruhun realitesi fikri çeşitli hücumlara rağmen varlığını koruyabilmiştir.⁷¹

b. Orta Çağ Felsefesi: Bu devir felsefesinin karakteristiği, akıl sayesinde, Hristiyanlık ile tabiatçı Yunan felsefesi arasında bir birlik ve uzlaşmanın tesise çalışılması şeklinde ifade edilebilir. Yunan felsefesinde her tarafa kutsal ve ilâhî olanın nüfuz ettiği bir tabiat anlayışı hâkim iken; Skolastik Orta Çağ felsefesi, tabiatın kesinlikle ayırdığı sonsuz ve mükemmel bir Tanrı fikrine sahiptir. Bununla beraber bu doktrinde, mükemmele olmayan bu tabiatın, tabiatüstü realitelere ulaşabilmesi için akla bir takım muhakeme imkânları verebileceği kabul edilmiş ve bu yolla da din felsefesinin tabiat felsefesi ile uzlaşabileceği görüşü benimsenmiştir.

70 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 10.

71 *age.*, s. 11.

Boutroux'ya göre Skolastik felsefe, akıl yolu ile dünyadan Allah'a ulaşma idealini "sonsuz bir varlık" fikri ile uzlaşmaz bulan mistisizm ile dünyayı tabiatüstü bir ilkeye başvurmadan izah edebileceğini iddia eden materyalist naturalizm gibi birbirine zıt iki düşünce şekli arasında bunalıp kalmıştır. Filozofumuz bunun sebebini Skolastik anlayışın, Greklerin sırf tabiat bilgisine dayanarak ortaya koydukları bir takım kategorileri Hristiyanlığın 'Sonsuz ve Mükemmel Tanrı'sına uygulamak istemelerinde görür. Çünkü o, sonludan hareket vasıtası ile sonsuz bir varlığın ispatının imkânsız olduğuna kânidir.⁷²

c. Modern Rasyonalizm: Bu doktrinin Skolastik düşünceye bir reaksiyon şeklinde ortaya çıktığına işaret eden Boutroux, bu anlayışın en belirgin vasfının realiteye dayalı kesin bir ilim kurmak istemesi olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, bu doktrinin önemli temsilcisi sayılan Descartes, böyle bir ilmin prensiplerinin doğuştan akılda mevcut olduğuna inanmaktadır. Descartes'e göre bu prensiplerin içinde insanın dünya ile münasebetinin garantisi olan "sonsuzluk fikri" de mevcuttur. İşte bu fikir sayesinde cismâni dünya ile rûhânî dünya arasında bir irtibat kurulabilecektir.⁷³

Skolastik Orta Çağ felsefesinin taşıdığı güçlükleri ve cevapsız bıraktığı soruları Boutroux şöyle tespit etmektedir: Akıldan çıkarılan bu fikirlerin değeri nasıl ispat edilecektir? Bu felsefe, düşünceden varlığa nasıl geçmektedir? Filozofumuz bu sorulara ilaveten, ilimlerin gelişmesinin tabiat kanunlarının manasını değiştirdiğini ve bu bakımdan, modern rasyonalizmin iddiasının aksine, tabiat kanunlarının artık aklın dikte ettiği kanunlar olarak kabul edilemeyeceğini belirterek,⁷⁴ bu konuda modern rasyonalizmin de güçsüz olduğu neticesine ulaşmaktadır.

d. Pozitivizm: Boutroux, felsefe tarihi açısından, son olarak Pozitivist anlayışı incelemektedir. Ona göre pozitivist anlayışın düşünce ve iddialarını şöyle hulâsa etmek mümkündür: Poziti-

72 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 12.

73 *age.*, s. 13.

74 *age.*, s. 14.

vizm, rûhî prensibi kesinlikle yıktığı ve çürüttüğü inancındadır. Bu yüzden ar ki kendisini insanın psikolojik yapısını izah edebilecek güçte görmektedir. Çünkü pozitivizme göre insan ruhu, her türlü ihtiyacının cevabını ve kendi için gerekli olan her şeyi tecrübe verilerinde bulabilecektir.⁷⁵ Böylece pozitivist doktrin, kavramlardan hareket eden rasyonel açıklamaların yetersizliğini kabul ettiği için, olgular arası ilişkilerin izahını esas almaktadır.

Pozitivizmin dayandığı bu prensipler kabul edilirse ne gibi bir netice ortaya çıkar? Boutroux'ya göre bu netice şudur: Olgular-üstü realitelerin varlığı ve insanda mevcut olan bu realiteleri kavrama melekesinin değeri inkâr edilmiş olur. Bununla beraber filozofumuz nazarında pozitivizmin, bütün bu olgular dünyasında kalabilme iddiasına rağmen, yine de bir takım metafizik postülalardan uzak kalabildiğini söylemek mümkün değildir. Şöyle ki: Pratik düzende bir çok realite olgularla sınırlandırılmıyacak bir nitelik ve karaktere sahiptirler. Psikoloji ile metafizik arasında kesin bir sınır çizilemeyeceğine göre, pozitivizmin olgular alanında kalma ve onlarla yetinme iddiası ve düşüncesi boşlukta kalmaktadır. Pozitivizmin düşündüğü gibi ilmin zamanla inkişaf ederek metafiziği gereksiz hâle getirebileceği kabul edilmiş olsa bile, bir taraftan ilmin şartları diğer taraftan da ruhun mukadderatı üzerinde teemmül edilirse, netice pozitivizmin iddiasının aksine, ilmin ne kendine ne de bize yeterli olamayacağı görülecektir.⁷⁶

Boutroux, felsefe tarihi bakımından yaptığı bu araştırmalarının sonunda şu neticeye ulaşmaktadır: Ruhun varlığı ve realitesi yapılan bunca hücumlara rağmen mevcudiyetini muhafaza etmiş ve bu hücumlara mukavemet etmeyi başarmıştır.⁷⁷

2. İlimlerde Tabiat Fikri ve Tenkidi

Boutroux farklı ilimlerde tabiat fikrinin değerini araştırmadan önce, genel manada ilmi metodun değerini incelemektedir. Burada onun cevap aradığı soru şu olmalıdır: Acaba, iddia edildiği

⁷⁵ Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 14.

⁷⁶ *age.*, s. 15.

⁷⁷ *age.*, s. 16.

gibi, ilmi metot, tabiat fikrine atfedilen her türlü metafizik karakteri bertaraf edebilecek güçte midir? Filozofumuz bu soruya cevabını, naturalist anlayışın ilmi metot anlayışına yönelttiği itirazlar şeklinde ortaya koymaktadır.

Naturalizmin ilmi metot hakkındaki düşünceleri kısaca şöyledir: İlmî metot tabiî kozalite fikrine dayanır. Bu yüzden, madde, hayat ve düşünce gibi farklı nitelikleri olan değişik alanlarda uygulanabilirliği olan bir metottur. Çünkü, ilmin eksiklikleri, devamlı kabul edilemez. Bunun sebebi, bir yandan nesnelerin karmaşık nitelikte oluşları, diğer taraftan da ilmin vasıtası olan gerek sunî ve gerek tabiî organlarımızın eksikliği ve yetersizliğidir. Bu sebeple, ilim açısından tabiatta bilinemez diye bir şey yoktur.⁷⁸

Boutroux, bu delillerin kesinliğini ve doğruluğunu kabul etmemektedir. Ona göre, eğer bu deliller doğru olsaydı, ilmin her alanda hâkimiyet kurması gerekirdi. Bundan başka, terimler ve aralarındaki münasebetlerin manası, mahiyet ve karakteri, çeşitli ilimlerde ayrı ayrı niteliklere sahiptir. Bunun için, naturalizmin düşündüğü manada "ilim" kelimesi geniş anlamda alınır, herhangi bir konuyu açık ve zorunlu bir şekilde ihtiva etmediği görülür. Bu bakımdan, ilmi metodun tabiattaki bütün objelere uygulanabilirliği iddiası da doğru değildir. Zira, ilmi metodun esas olan "tabiî kozalite" fikrinin, her türlü metafizik kozaliteyi reddettiği veya bertaraf ettiği şeklindeki bir iddianın ispatı imkânsız görünmektedir.⁷⁹

Boutroux'nun ilmi metot hakkındaki bu genel tahlil ve tenkitlerinden sonra, ilimlerdeki tabiat fikri ile ilgili düşünceleri ve tenkitlerini ayrı ayrı incelememiz uygun olacaktır.

a. Matematik İlimler: Naturalizme göre matematik ilimler, genel olarak tecrübeden başka bir şey ihtiva etmezler ve bunun için de rûha ait hiçbir faaliyet şeklini göstermezler. Ayrıca bu tür ilimler her varlığa uygulanabilir mahiyettedir. Bunların müşahhas nesnelere uygulanabilirliği, geometri ve mekaniğin gösterdi-

78 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 16.

79 *age.*, s. 17.

ği sırf nicelik ve algılanabilir nitelikler arasındaki bir takım vası-talarla izah edilebilecek durumdadır.⁸⁰

Boutroux, matematik ilimleri her türlü objeye uygulanabilir vasıfta gören naturalist anlayışa itiraz etmekte ve itirazlarının sebebini şöyle açıklamaktadır: Matematik konular, varlık şartla-rı ile uyuşmayan sonsuzluk, kesinlik, aynı cinstenlik gibi bir ta-kım niteliklere sahiptirler. Bunun için matematik konular, ken-di varlığını nicelik şeklinde göstermek için ruhun bir çabası şek-linde kabul edilmelidir. Şu hâlde, ne geometri ne de mekanik, matematik ilimlerin reel nesnelere uygulanabilirliği konusunda mekanik naturalizme hak verirler. Çünkü, hesabın uygulandığı mekan, sürekli, sonsuz, aynı cinsten ve ideal bir mekandır.⁸¹ Bu durumda, matematik ilimlerin ruhun varlığı ve realitesini hiç sayması bir yana; onların imkânına ve varlığına delâlet ettiğini söylemek uygun olacaktır.

b. Fizikî İlimler: Naturalizmin fizikî ilimlerle ilgili tezi şudur: Bunlar sadece deneye dayanırlar ve bu yüzden de modern ilim, kanunlarını bizzat deneyden çıkarır. Zaten modern fiziğin temel vasfı da mekanik kozalite fikrine dayanmış olmasıdır.

Naturalizmin düşündüğü gibi, fizikî ilimlerin teşekkülünde ruh faaliyetini hiç saymak mümkün müdür? Boutroux'nun bu soruya cevabı "hayır" olacaktır. Çünkü ona göre fizik ilminin ihtiva ettiği bir takım zihnî işlemler ve eşyanın tabiatı ile ilgili olarak telkin ettiği bazı fikirler vardır. Bu fikirler üzerinde düşünülürse, fizik ilminin naturalizmin lehine tanıklık etmediği görülecektir.⁸² Zira fizik ilmi, deney, mantık ve matematikle açıklanamaz bazı yeni unsurlar ve hipotezler ihtiva etmektedir. Hipotezler ise, birlik, basitlik ve süreklilik fikirlerine göre teşkil edilmektedirler. Bu bakımdan hipotezler, nesnelerin bir yansıması ve gölgesi olarak düşünülemez; aksine onlar, kendine has bir tabiatı ve faaliyeti olan zekanın eseridirler. Şu hâlde, hipotezlerin teşkilinde, ruhun çabası ve faaliyeti önemli bir role sahip bulunmaktadır.⁸³ Böyle-

80 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 17.

81 *age.*, s. 18.

82 *age.*, s. 19.

83 *age.*, s. 20.

ce Boutroux'nun fizikî ilimlerin varlığı ve realitesini ruhun varlığı ve realitesine bağladığı ve bu ilimlerin teşekkülünde ruh faaliyeti zarurî gördüğü söylenebilir.

c. Biyoloji: Naturalistler, biyolojiyi de fizikî ilimler gibi düşünmekte ve bu ilimlerin teşekkülü için olaylar ve aralarındaki münasebetlerden başka bir şeye ihtiyaç bulunmadığına inanmaktadır. Hâlbuki Boutroux'nun hiç değişmeyen ve ısrarla savunduğu bir davası ve tezi vardır: Bu da hayatın fizikî bir mekanizme irca edilemeyeceğidir. Ona göre yaşayan varlıkları bir takım fiziko-şimik unsurlarla izah etmek, onların realitelerini inkâr etmek demektir.⁸⁴ Hâlbuki, canlı varlıkta yeni bir unsur işin içine girmektedir. Bu da "finalite"dir. Bu sebeple biyolojinin sadece bir takım basit fenomenlerle yetinmesi mümkün değildir.⁸⁵

d. Psikoloji: Daha önceki sayfalarda işaret ettiğimiz gibi Boutroux, her varlık tabakasının ve onları konu alan ilimlerin farklı kanunlara sahip olduğuna inanıyordu. Bu düşüncesinin bir gereği olarak o, ruhî olayların hareket cinsinden ölçülemeyeceğini ileri sürer ve fizikî olaylar ile psikolojik olaylar arasında benzerlik gören paralelist psikoloji anlayışına karşı çıkar. Çünkü, onun nazarında, psişik olguları naturalistlerin düşündüğü manada basit olgular saymak yanlıştır. Bu olgular, ilmi tecrübelerin sınırlarını aşan bir takım postülaları ihtiva ederler. Bu yüzden psikoloji, sadece ruhî faaliyeti var ve gerekli saymakla kalmaz; bilakis o, "kendi kendini tanımak için, kendi içine katlanan bir ruh faaliyetinin ta kendisidir."⁸⁷

e. Sosyoloji: Naturalist doktrin diğer ilimlerde olduğu gibi sosyolojinde sırf tecrübe verileri ile yetinebileceğini iddia eder. Bu sebeple, sosyolojinin iki prensibe bağlanması gerektiğini ileri sürer: Objektiflik ve determinizm. Böyle bir sosyoloji din, dil, sosyal müessese ve âdetler gibi ictimâî faaliyetin soyut mahsullerini inceleyecek; sosyolojik kanunlarda tarihî tekâmülün ifadesi olacaktırlar.⁸⁸

84 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 21; *De L'idée de Loi*, s. 75.

85 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 22.

87 *age.*, s. 24.

88 *age.*, ss. 24-25.

Boutroux, sosyal olayları ictimâî faaliyetin mahsulü olarak değerlendiren mekanist-naturalist izah şeklini de güçsüz ve yetersiz bulmaktadır. Çünkü ona göre, sosyal olayların anlamını tayin etmek için haklarında belli hükümlerin verilmesi söz konusudur. Üstelik bu olaylar arasında zekanın kombinezonları, dehanın yaratmaları, his, enerji, korkaklık ve kahramanlık gibi insanî veriler vardır.⁸⁹ Bu sebeple sosyal olayların teşekkül tarzının da rûhî faaliyetten ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Diğer bir ifade ile sosyoloji tecrübeyi aşan bir takım unsurlar ve hipotezler ihtiva etmekte olup, sırf tecrübe verilerine dayalı bir ilim gibi düşünülmesi doğru değildir.

Boutroux'nun felsefe tarihi ve ilimler açısından tabiatın kendine yetip yetmeyeceği konusundaki araştırmalarından sonra şu neticeye ulaştığı söylenebilir: İlmin sonuçları ve şartları üzerinde düşünülürse, bir olaylar sistemi olarak kabul edilen tabiatın kendi kendine yeterli olamayacağı görülecektir. Zira ilim, bize realitelerin doğrudan doğruya kavrayamadığımız ve fakat kullanılabılır ve uygun bir tasavvurunu verir. Bundan dolayıdır ki, onun ihtiva ettiği sembollerin varlığı, nitelik ve anlamları ancak ruhun orijinal bir faaliyeti ile izah edilebilir.

Bununla beraber Boutroux, rûhî hayatın varlığı ve meşruluğunu koruyabilmek için, onu ilmin faaliyette bulunduğu alanın dışında düşünmenin de gerekmiyeceğini belirtir. Çünkü ona göre ilmin bizzat kendisi ruhun realitesini kabule sevketmektedir.⁹⁰ Zira ilim, olayları birbirine rasyonel olarak bağlamaya yarayan ve bir takım kavram ve vasıtaları yaratan ruhun orijinal bir faaliyetini ihtiva etmektedir.⁹¹ Şu hâlde tabiat kendi kendine yeterli değildir; aksine o, ruhun varlığını zarurî ve gerekli kılmaktadır. Çünkü, bilmek ve anlamak demek, insânî hayatta ruhun varlığı, realitesi ve meşruluğunu kabul etmek demektir.⁹²

Görülüyor ki Boutroux, tabiatın kendi kendine ve bize yeterli olamayacağı tezini savunmakla beraber, tabiattan ayrılmadan

89 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 25.

90 *age.*, s. 27.

91 *age.*, s. 29.

92 *age.*, s. 27.

ve ilmin ışığında, hatta bunların desteğine başvurarak ruhun varlığı ve gerçekliğini ortaya koymak istemektedir. Şimdi bu noktada onun ruh ile tabiat arasında gördüğü münasebeti incelememiz uygun olacaktır.

B. Ruh-Tabiat Münasebeti

Boutroux'nun tabiat hakkındaki düşünceleri bize gösterdi ki, ona göre ilim, ruhun realitesini tam manası ile izahta güçsüz olmakla birlikte; eğer onun şartları ve esasları üzerinde teemmül edilirse, ruhî faaliyetin varlığı ve gerekliliğini ortaya koyar. Şu halde hem tabiat hem de ruh birer realite olarak mevcuttur. Artık burada çözülmesi gereken problem, bu iki realite arasındaki münasebetin mahiyetinin nasıl olduğudur. Acaba, naturalistlerin düşündüğü gibi ikisini bir ve aynı şey mi, saymak gerekir? Yoksa bunları, düalistlerin düşündüğü manada, birbirinden ayrı dünyaların realiteleri olarak mı, görmek lâzımdır?

Boutroux, bu sorulara cevap verebilmek için bu problemi çözmek isteyen değişik metotların mahiyetini ve değerini incelemektedir. Ona göre ruh-tabiat münasebeti meselesine çözüm arayan üç metot vardır: Birincisi, tabiatta ruhun mündemiç olduğunu kabul eden "içkin" (immanent) metottur; buna eski Yunan felsefesi iyi bir misal teşkil eder. İkincisi, Skolastik anlayışın örneğini teşkil ettiği tabii ile tabiatüstünü ayıran veya modern rasyonalizmin kabul ettiği manada akıl-duygu ayırımını esas alan "düalist ve aşkın" metottur. Üçüncüsü de, aklın kendi kanunları aracılığı ile kavramla sezginin ve tabiat ile ruhun sentezini yapabileceğine inanan Kant'ın "içkin ve aşkın'ın uzlaştırılması"na dayanan metodudur.⁹³

Boutroux, bu metodlardan bilhassa Kant'ın metodunu birçok modern sisteme önemli bir zemin teşkil etmesi bakımından dikkat çekici bulmakla beraber, ruh-tabiat münasebeti meselesinin açıklığa kavuşturulmasında her üç metodu da güçsüz ve yetersiz bulmaktadır. Çünkü o, bu konuda, dikkate değer bulunduğu "içkin ve aşkın'ın uzlaştırılması"nı esas alan Kant'ın meto-

93 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 31.

dundan yararlanmakla birlikte, bu kavramları aşmanın lüzumu üzerinde bilhassa ısrarla durmaktadır. Buna sebep olarak da içkin ve aşkın kavramlarının bir takım istiarelerle teşkil edilmiş hayali kavramlar olmalarını ve bu yüzden de reeli kuşatamamalarını göstermektedir.

O hâlde, reeli yakalamak, dolayısıyla ruhun varlığı ve meşruluğunu ortaya koyabilmek nasıl mümkün olacaktır? Filozofumuz bu soruyu cevaplandırmak için kullandığı verileri, kriter ve prensipleri şöyle hulâsa etmektedir: Realite konusunda iki bakış açısı vardır: İlim ve hayat. İlim bir takım analiz ve sentezler yapmakla birlikte, asla gerçek birliğe ulaşamaz. Bu birliğe ulaşmayı temin edecek olan nedir? Boutroux bu gücü hiçbir sunî sentezin benzerini ortaya koyamayacağını söylediği ve hayatın temel vasfı olarak kabul ettiği, nihayet müşahhas birlikten hareket edebilme kabiliyetinde gördüğü, “yaşayan sezgi”de bulmaktadır. Bu sebeple ilmin verileri ile sezginin verilerini mukayese etmektedir. Ona göre, ilmin verileri ancak tümevarım metodu ile doğrulanabildiği hâlde; sezgi verileri ahenge ve inkişafa müsait olmaları sebebiyle fert ve cemiyet hayatında gerçek değerlerini ortaya koyabilecek ve bu yolla doğrulanabilecek niteliktedirler. Öyle ise, ruh-tabiat münasebeti sadece ilim ve tabiat açısından incelenirse bunlar karşı konamaz bir ikilik içinde görüneceklerdir. Oysa aynı konuya hayat ve şuur açısından bir bakış problemin çözümüne imkân verir mahiyettedir.⁹⁴

Görülüyor ki Boutroux, ruh-tabiat münasebeti meselesinin çözümünde çokçu, tenkitçi ve uzlaştırmacı anlayışının bir gereği olarak, “içkin ve aşkın”dan pay alan ve fakat kavram planında kalmayarak bizzat hayattan kaynaklanan, beslenen, gelişen bir melekeyi esas olmakta; ruhun varlığı ve değerinin ancak hayatın verileri ile doğrulanabileceğine inanmaktadır.

Boutroux'nun ruh-tabiat ilişkisinin çözümünde kullandığı metodu böylece tespit etmiş bulunuyoruz. Artık burada yapılması gereken şey, onun bu metotla “ruh” kavramına nasıl yaklaştığı ve buradan hareketle bu iki realite arasındaki münasebeti

94 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 32.

nasıl ortaya koyduğudur. O hâlde evvelâ onun "ruh"tan neyi anladığını tespiti çalışalım.

Acaba genellikle Grek filozoflarının düşündüğü manada ruhu, maddenin kendisine meylettiği fiil yahut form gibi kabul etmek mümkün müdür? Yoksa modern rasyonalistlerin benimseyişi gibi onu maddeden ayrı bir cevher mi, kabul etmek gerekir? Filozofumuz bu anlayışların her ikisine de itiraz etmektedir. O, birincisinde ruhun realitesine yer vermesine rağmen, ruhun bütün özü ile ve serbestçe kendisini açığa vurmasına imkân vermediği gerekçesiyle karşı çıkarken; ikincisini de ruhu aşkın bir âlemde düşünmesi sebebiyle benimsememekte ve bu anlayışı keyfî, zayıf ve sunî bir görüş olarak nitelendirmektedir.⁹⁵ Çünkü o, ruhu tabiatla mündemiç bir şey olarak kabul etmediği gibi, onu "aşkın" bir cevher niteliğinde de görmemektedir.⁹⁶ Ona göre ruh, birbirinden kesin bölmelerle ayrılmış bir takım melekelerin sentezi de değildir. buna karşılık gerçek ruh birdir; bu yüzden tezahürlerinin herbirinde, tamamıyla, zekâsı, muhayyilesi, iradesi ve faaliyeti beraber olduğu hâlde mevcuttur.⁹⁷ Böylelikle ruh formların, belirlemelerin ve kanunların yaratıcısı olmaktadır. Bu kanunlar, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, zekâyı teşkil eden bilgi kanunları, muhayyileyi meydana getiren üretim kanunları, iradeyi teşkil eden aksiyon kanunları ve nihayet duyguya vücut veren canlı birlik kanunlarıdır. Ruhî hayatın bütün bu gerçekleştirmelerinde aynı niteliklerin varlığına işaret eden Boutroux, bu nitelikleri şöyle ifade etmektedir: Bunlar maddeyi karakterize eden, atalet ve değişmezliğe irca edilmesi mümkün olmayan inkişaf, hayat ve hürriyettir.⁹⁸

Boutroux ruh kavramının mahiyetini ve gerçekleştirmelerinde gördüğü nitelikleri böylece tespit ettikten sonra, ruhun mantık, metafizik, sanat ve estetik, ahlâk ve din gibi çeşitli alan formlardaki faaliyetinin yerini ve değerini araştırmak ve bu yolla ruh ve tabiatın münasebetine esas olacak ortak zemini temin etmek istemektedir.

95 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 9, 33.

96 *age.*, s. 33.

97 Boutroux, *Science et Religion*, s. 380.

98 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 34.

1. Mantık: Mantığı soyut bir ilim⁹⁹ ve ayniyet prensibinin kavramlara tatbiki olarak kabul eden Boutroux, onun hiçbir yerde verilmemiş olduğuna ve bu bakımdan insan ruhunun yaratması olduğuna kânidir.¹⁰⁰ Ona göre mantık, bilginin bir organizasyonu olmasına rağmen bilgi alanı dışında da faaliyet göstermek ister. Bu alan hayattır. Diğer bir ifade ile kavramları konu edinen, ayniyet ve tenakuz ilkelerine dayanan teorik mantık yanında, bir de bizzat varlıkları konu alan hayat mantığı vardır. Ne var ki ruh, bilgi mantığından hayat mantığına analitik bir yolla geçmez; ruhun gücü her ikisinin işbirliği içinde tezahür eder.¹⁰¹ Şu hâlde mantık rûhî ilke ve faaliyetten ayrı düşünülemez.

2. Metafizik: Boutroux metafiziği ruhun realite ile kavramlar arasındaki münasebeti kavramak için gösterdiği bir faaliyet olarak ifade etmektedir.¹⁰² Yani metafizik insan ruhunun orijinal bir çalışması ve faaliyetinin eseridir. Bu sebeple metafizik teoriyi pratik yardımı ile açıklar ve idealin pratik bilgisi ile bilimsel araştırmaların sonuçlarını birleştirerek varlığın bizzat kaynağına ulaşmak ister. Kısaca metafiziğin varlığı ancak bir ruh faaliyetinin varlığı ile izah edilebilir.¹⁰³

3. Sanat ve Estetik: Boutroux'nun sanat ve estetiği inceleyişinin sebebi, bunların ruhun varlığı ile alakalarını tespit etmek içindir. Acaba sanatı, naturalistlerin kabul ettiği şekilde sırf bir tabiat mahsulü saymak mümkün müdür? İşte bu noktada Boutroux'nun cevabını aradığı soru budur. Ona göre sanatı bütünü ile tabiatın bir parçası olarak görmek yanlıştır. Zira sanat eserinin tabiatından farklı ve hususî bir takım gayeleri daha vardır. Onun bu gayeleri bir ruh faaliyetini göstermektedirler. Sanatın bir ruh faaliyeti olduğunu gösteren önemli gayeleri ise şunlardır: İlğimizi çeken formları ebedileştirmek, içinde yaşadığımız dünyanın sıkıntılarını unutmamıza yardım eden ideal bir

99 Boutroux, *De la Contingence*, s. 38.

100 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 34.

101 *age.*, s. 35.

102 *age.*, s. 36.

103 *age.*, s. 37.

dünya yaratmak, ruhlar arasında içten ve samimî bir münasebet tesis etmek ve nihayet güzelliğin canlı tasavvurlarını sunmaktır.¹⁰⁴ Bu sayede insan duygu ve zihin vasıtası ile erişemediği bir takım realitelerle irtibat kurabilecek, derûnî hayatını inkişaf ettirebilecektir.¹⁰⁵ Böylece insan sanat aracılığı ile tabiatıtan yararlandığı gibi aynı zamanda onu da aşabilecektir.

Sanatın gayelerinden birinin de güzelliğin canlı tasavvurlarını sunmak olduğuna işaret ettik. Boutroux, “güzel”i sanatkâr için her nesnede tahayyül edilebilen ve varolabilen bir şey olarak görmekle beraber, bütün nesnelerde yegane gaye olmadığına işaret etmektedir. Ona göre güzellik estetik heyecana sevkeden bir vasıtaadır. Bundan başka güzellik fizikî dünyada olduğu gibi, zihnî ve ahlâkî dünyada, tabiî ve sunî nesnelerde ve nihayet duygu, düşünce ve aksiyon gibi ruhun çeşitli tezahürlerinde de görülebilir. Dolayısıyla sanat bize eşyanın farklı idrakini sunar. Bununla beraber o, ister temaşa edilen objesinde ister temaşa eden sujesinde olsun, “üniversel”i hedef edinmesinin yanında ferdî olana da değer verir. Kısaca denilebilir ki sanat, Boutroux nazarında, “hür ve sonsuz bir ruhun sînesinde üniversel ile ferdinin gizli akrabalığını sunan”¹⁰⁶ ve tabiatın değil, ruhun yaratması olan bir realitedir.

4. Ahlâkîlik ve Ahlâkî İdeal: Boutroux, ahlâkîlik ve ahlâkî ideal ile rûhî faaliyet arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için natüralist ve bilimsel pozitivist anlayışların ahlâk telakkîlerini inceleyen ve tenkit eder. Biz onun bu konudaki tenkitlerine ileride “Ahlâk-Din Münasebeti” meselesinde genişçe yer vereceğimiz için, burada ruh ile ahlâkîlik ve ahlâkî ideal arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalışacağız.

Boutroux'nun ahlâkîlik ile rûhî hayat arasında gördüğü münasebeti onun “ahlâkîlik nedir?” sorusuna verdiği cevapla açıklığa kavuşturabiliriz. Ona göre ahlâkîlik, ruhun orijinal bir faaliyeti olup, “vazife” kavramı onun vazgeçilmez ilkesidir.¹⁰⁷ Yani

104 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 38.

105 *age.*, s. 39.

106 *age.*, s. 40.

107 *age.*, s. 41.

ahlâkiliğin temeli vazife fikrine dayanmaktadır. Onun vazife anlayışına ilerideki konularda Kant'la münasebetini de göz önünde bulundurarak, ayrıca yer vereceğiz. Burada şunu ifade edelim: Ahlâkinin esası "vazife" olunca, bu durumda onun tabiatla hiçbir münasebeti olmadığı söylenebilir mi? Boutroux'nun bu soruya cevabı şöyle ifade edilebilir: Ahlâkîlik ile tabiat ne kavramları bakımından ne de reel hayatta birbirleriyle çatışan şeylerdir. Zira, irade, ahlâkiliği ancak tabiatın destek ve yardımı ile gerçekleştirebilir. Diğer bir ifade ile ahlâkîlik kendini ancak tabiata benzeterek gerçekleştirebilir. Ahlâkîlik bir yandan tabiatın desteğine muhtaç olması diğer yandan da ruhun orijinal bir faaliyetinin eseri bulunması sebebiyle, ruh ve tabiat ahlâkîlikte birleşeceklerdir. Bununla beraber ahlâkîlik, filozofumuz açısından, sanat ve bilgiye nispetle ruhun en üst seviyedeki bir faaliyeti olarak görülmektedir.¹⁰⁸ Çünkü o, ahlâkî ideale vücut veren gayeleri gerçekleştirebilmek için insanın gösterdiği çabayı tabiatı aşmayı kendi kendine teklif eden hür bir iradenin fiili olarak nitelemekte¹⁰⁹ ve böylece ahlâkî hayatın esas itibarıyla rûhî bir faaliyetin eseri olduğu neticesine ulaşmaktadır.

5. Din ve Tezahürleri: Boutroux ruhun varlığı ve realitesini son olarak dinî hayatta araştırmaktadır. O, bu konudaki fikirlerini naturalist sistemlerin güçsüzlüğünü ortaya koyarak açıklığa kavuşturmak istemektedir. Ona göre, naturalist doktrinler insanın kendini ve tabiatı aşabilmesini bir zan ve hayal olarak değerlendirmektedirler. Bu sebeple o, ne Comte'un (1798-1857) düşündüğü manada "İnsanlık Dini"nin ne de Spencer'in (1820-1803) "Bilinemezlik" doktrinin insanda mevcut bu kendi kendini ve tabiatı aşabilme gücünü izahta yeterli olamayacaklarına işaret etmekte ve şunları söylemektedir: Comte'un "İnsanlık Dini"inde insan belli ölçüde yüceltilmiş olmakla beraber, bu doktrin, dinî ideali kuşatmaktan son derece uzaktır. Aynı şekilde bilinemezlik doktrini de insanlığın kendisini kabullenemeyeceği sunî ve hayalî bir düşünce tarzıdır.¹¹⁰

108 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 42.

109 *age.*, s. 44.

110 *age.*, s. 44.

Boutroux naturalizmin bu meseledeki güçsüzlüğünü gösterdikten sonra, dinin sırf bir iman ve duyguda yeterli bir temele sahip olup olamayacağını araştırır. Ona göre iman güçlü ve zarurî bir prensip olmakla beraber, onu yine sırf ferdi ve sübjektif bir duygudan ayırtetmenin güçlüğünü de gözden uzak tutmak gerekir. Zira böyle bir duyguya dayanan dinî tecrübe bir realite ise de esas itibarıyla ferdi bir nitelik taşır. Bu bakımdan böyle bir tecrübe, felsefî bir tenkit karşısında, yalnız başına imanı kurabilecek güçte değildir; ancak o bu imanı varsaymak durumundadır. Öyle ise dinin realitesi ve meşruiyeti nasıl ortaya konacaktır?

Boutroux bu sorunun cevabını yine çokçu bir anlayışla vermeye çalışmakta ve bu konudaki fikirlerini şöyle hulâsa etmektedir: Tarih ve duygu dinî problemi ortaya koyarlar. İlimlerin ve tabiat felsefesinin tenkidi de dinin meşru ve mümkün olduğunu gösterir. Nihayet bizzat insan şuuru kendi derinliğinde bütün şuurların aralarında birleşme ve kaynaşmasını sağlayan yaratıcı ve mükemmel bir "varlık"ın varlığını hisseder ve sezer. Filozofumuza göre dinin varlığı ve gerçekliğini ortaya koyan bu çok yönlü bakışın bir takım önemli neticeleri de şunlar olacaktır: Haricî nesneler tabiatüstü nitelikler atfeden spiritüalist doktrinler ya şekil değiştirecekler veya son bulacaklardır. Din hem ruhun derünü bir faaliyeti hem de ruhları derinden birbirine bağlayan bir realite olarak kabul edilecektir. Din varlığı ve varlığa bağlayan bir realite olarak kabul edilince, onun bir takım tezahürlerinin bulunması tabii olacaktır.¹¹¹

Görüldüğü gibi Boutroux dinin varlığını ve meşruluğunu birçok yolla göstermeye çalışmakta ve onu temelde bir ruh faaliyeti olarak kabul etmektedir. Bununla beraber dinî sırf sübjektif bir duyguya irca etmekten de kaçınmakta ve onun inanç esasları ve amellerini imanın eksik ve fakat zarurî ifadesi olarak görmektedir.¹¹² Şu hâlde din, bir ruh faaliyeti olarak duygunun en yüksek gerçekleştirmesi olmakla beraber,¹¹³ tezahürleri de onun lüzum-

111 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 45.

112 *age.*, s. 46.

113 *age.*, s. 47.

lu ve ayrılmaz parçalarıdır. Bu konu ile ilgili düşüncelerine ileri-
de "Din'in Özü ve Tezahürleri" bahsinde genişçe yer vereceğiz.

Boutroux, yukarıda gördüğümüz gibi, felsefe tarihi ve ilimlerde "tabiat fikri"ni incelemiş ve tabiatın kendi kendine yeterli olabileceğini ileri süren naturalist anlayışı tahlil ve tenkit ederek, ilimlerin ve tabii hayatımızın sınırlarını aşan bir rûhî hayatın varlığı ve zorunluluğu neticesine ulaşmıştır. Daha sonra bu noktadan hareketle rûhî hayatın değişik faaliyet şekillerinin mahsulü kabul ettiği mantık, metafizik, sanat, ahlâk ve dinde bu rûhî faaliyetin varlığı ve realitesini ortaya koymaya çalışmıştır. Tabiat ve ruh birer varlık ve gerçekliğe sahip olduklarına göre, bu iki realite arasındaki münasebetin mahiyeti nedir? İşte bu noktada bu sorunun cevabını vermemiz uygun olacaktır.

Boutroux'ya göre ruh ile tabiat arasında bir ahengin bulunmasına ve hatta bizzat tabiatın da ruha bağımlı olmasına rağmen; ruhun kendisine mahsus bir takım güç ve gayeleri vardır. Bu yüzdendir ki, sırf tabii hayattan üstün rûhî bir hayatın varlığı kavranabilir. Böyle bir anlayış, ruh ve tabiatı birbiriyle irtibatsız iki dünya şeklinde görmek gibi bir neticeye yol açmış olmaz mı? Filozofumuz böyle bir neticeye asla razı değildir. Çünkü o, ruh-tabiat münasebetinin, ruh ve tabiatı birbirinden ayıran ve bunları farklı iki âlem gibi gören düalist metotla çözülemeyeceğine kânidir.¹¹⁴ Bu hususa yukarıda da işaret etmiştik. burada şunu belirtmekte fayda vardır: Bilindiği gibi, düalist anlayışın Yeni Çağ'daki önemli temsilcisi Descartes ruh ile bedenin birbirinden tamamen farklı olduğuna inanır ve hatta ruhun, bedensiz olarak varolabileceğini kabul eder.¹¹⁵ Daha doğrusu bunları birbirleriyle münasebeti olmayan iki alan olarak düşünür.

Hâlbuki Boutroux, düalist düşüncesinin ruh-tabiat münasebetini açıklığa kavuşturamadığına inanmakta ve bunun sebebi nide rûhî hayatı sırf akıl vasıtası ile kavranabilir bir realite olarak görmesinde ve bu hayatın mantıkî açıdan tabii hayata bağlanabileceğini kabul etmesinde görmektedir. Çünkü o, insânî

114 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 47.

115 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, İstanbul, 1962, ss. 207-208.

hayatın birçok faaliyet ve tezahürlerinin ruhun inkişaf ve yaratmaları şeklinde ortaya çıktığı kanaatindedir. Nitekim, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu anlayışının bir gereği olarak da mantuk ve metafiziği zekanın faaliyetleri, sanatı muhayyilenin faaliyeti, ah-lâkî iradenin faaliyeti ve dini de duygunun yetkinliği ve faaliyeti olarak düşünmektedir. O, ruhu da zekası, muhayyilesi, irade ve duygusu ile bölünmez bir bütün olarak kabul ettiğine göre, bu faaliyetlerin hepsi temelde birer rûhî faaliyet olmaktadırlar. Diğer taraftan bu faaliyet şekillerinin herbiri az ya da çok duygu faaliyeti olan dinî faaliyete doğru merhale merhale ilerler. Öyle ise, Boutroux nazarında, rûhî faaliyet bütün itibariyle dinî bir faaliyet niteliği taşımakta ve bu faaliyet de gitgide artan bir şekilde dinî gerçekleştirmektedir. Çünkü, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Boutroux, Allah'ı rûhî hayatımızın kaynağı olarak görmekte ve ancak bu kaynaktan güç alan ruhun tam manası ile gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Şu hâlde din ruhun değişik faaliyetlerini tasvip ettiği gibi aynı zamanda onların verimliliğinin de garantisi olmaktadır.

Şu hâlde, Boutroux'nun doktrininde, insan hayatı bütün bu faaliyetleri ile ruh ve tabiatın münasebet içinde oldukları ortak bir zemin teşkil etmektedir. Bu sayede ruh ile tabiat arasında birbirini dışta bırakma (exclusion) değil, karşılıklı olarak birbirini ihtiva etme (inclusion) şeklinde bir münasebetin varolduğu görülmektedir.¹¹⁶ Böylece filozofumuz bu iki realite arasında karşılıklı ahenge ve tesanüde dayanan bir münasebetin varlığını ortaya koymaya çalışmakta ve bu yüzden de psikoloji olayları ile fizikî olaylar arasında bir paralelliğin bulunduğunu düşünen paralelist psikoloji anlayışına karşı çıkmaktadır.¹¹⁷ Çünkü o, ruh hakkında bedenle hüküm verilemeyeceğini ileri sürmekte ve şayet böyle bir hüküm verilirse, ikisini aynı şey sayma neticesini doğuracağını ısrarla belirtmektedir.¹¹⁸

Netice olarak diyebiliriz ki, Boutroux'yu Ravaisson ve Lachelier ile birlikte Maine de Biran'a (1766-1824) bağlamak müm-

116 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48.

117 Boutroux, *De la Contingence*, s. 116.

118 *age.*, s. 117.

kündür. Çünkü Ravaisson ve Lachelier gibi Boutroux da eklektik ekolün "yarı spiritualizm"i karşısına madde de bile maddi olmayanı bulan bir spiritualizm ile çıkmıştır.¹¹⁹ Bununla beraber onu Ravaisson ve Lachelier'nin tam bir takipçisi sayamayız. Meselâ Ravaisson madde ve ruh arasında bir ikilik görmeyerek düalist anlayışa karşı çıkmakla Boutroux ile aynı düşünürken, devamında ondan ayrılmaktadır. Çünkü Ravaisson, ruh ile tabiatı birbirine son derece yaklaştırarak aralarında bir nevi ayniyet görmeye doğru meyletmişken,¹²⁰ Lachelier ise ruhu tabiatı ayırmaya doğru yönelmiş ve Ravaisson'a muhalefet etmiştir.¹²¹ Oysa Boutroux ruh ile tabiat arasında ne mutlak bir ayırımı ne de mutlak bir ayniyet düşünmeye taraftardır. Aksine o, bu iki alan arasında birbirlerinin bağımsızlığını yok etmeksizin bir ahenk ve işbirliğinin mevcudiyetine inanmakta ve bunun sebebini şöyle belirtmektedir: Varlıklar serisinde aksiyon aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya olmak üzere çift yönlü bir hareket yolu izlemekte ve gelip gitmektedir. Bu yüzden ruh maddeyi ne doğrudan ne de dolaylı bir biçimde hareket ettirir. Bununla beraber saf bir madde yoktur ve madde ancak ruh ile irtibatı sayesinde varlık kazanabilir.¹²²

Görülüyor ki Boutroux, ruh-tabiat münasebetinde insan hayatını ve çeşitli tezahürlerini bir zemin olarak gördüğü gibi, bu iki alan arasındaki irtibatın da, kaynağında Allah'ın varlığını kabul ettiği aksiyon yardımı ve aracılığı ile kurulduğuna inanmaktadır. Böylece onun, ruhdan bağımsız bir madde olamayacağı ve maddenin ancak ruha bağlı olarak varolabileceğini söyleyen Edouard Le Roy'a (1870-1960)¹²³ öncülük ettiği söylenebilir.

C. Ruhun Ölümsüzlüğü

Şimdiye kadar Boutroux'nun ruhun varlığı, mahiyeti ve tabiat ile olan münasebetine dair görüşlerini inceledik ve onun, ruhi hayatın varlığı ve realitesini pozitif ilimlerin inkişafı ve verileri ile

119 Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Eralp, H. Vehbi, (2. Baskı), İstanbul, 1949, s. 355, dipnot: 4.

120 Boutroux, *Nouvelles Etudes*, s. 9.

121 Wahl, *Tableau de la Philosophie Française*, s. 109.

122 Boutroux, *De L'Idée de Loi*, s. 142.

123 Le Roy, (ed.) *Le Probleme de Dieu*, Paris, 1929, s. 111.

geçersiz kılmanın mümkün olamayacağı şeklinde değişmeyen bir kanaate sahip olduğunu gördük. Acaba o, ruhun geleceği ve ölümsüzlüğü konusunda ne düşünmektedir? Şimdi onun doktrininde bu soruya cevap bulmaya çalışalım.

Ruhun varlığı ve mahiyeti üzerinde felsefe tarihi boyunca yapılan tartışmaların en temel sebebi, ruhun ölümsüzlüğünün mümkün olup olamayacağı meselesini açıklığa kavuşturmaktır. Bu yüzden “ruhun ölümsüzlüğü” konusu, din felsefesinin önemli problemlerinden birini teşkil etmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğü demek, ruhun ölümden sonra şahsiyetini teşkil eden nitelikleriyle birlikte ve sonsuz bir şekilde varlığını sürdürmesi demektir.¹²⁴ Ruhun geleceği meselesi, fizikî dünyanın sınırlarını aşan bir mahiyet arz ettiğinden, bilhassa spiritüalist filozoflarla materyalist filozofların tartıştıkları önemli konulardan biri olmuştur. Spiritüalistlere göre ruh, maddi olmayan bir şey ve ilâhî bir prensibin tecellisidir. Tabiatüstü bir kaynağa sahip olan ruh, ölümden sonra da devam eder. Buna karşılık materyalistler ruhu beyin hücrelerinin bir mahsulü kabul ederler ve bu sebeple de maddi olan beyin hücrelerinin, yani bedeninin yok olması ile birlikte onun da yok olacağını ileri sürerler.¹²⁵

Düşünce tarihinde ciddi tartışmalara konu olan “ruhun ölümsüzlüğü” meselesi, Boutroux tarafından müstakil bir problem olarak ele alınıp incelenmemiştir. Ne var ki o, doktrininde, ruhun varlığı ve realitesini ortaya koyabilmek için büyük çaba sarfetmiştir. Onun bu gayretinin temelinde ruhun, maddenin sınırlı hayatının ötesinde sınırsız bir hayata sahip olduğunu gösterebilmek gayesi yatar. Çünkü o, varlıklar tabakasında gittikçe artan bir zorunsuzluğun mevcudiyetine inanıyor ve şuurlu bir varlık olan insanın hayatında bu zorunsuzluğun hürriyet hâlini aldığını kabul ediyordu. Zorunsuzluk ve hürriyetin garantisi olarak da Allah'ın varlığını görüyordu. Allah'ın varlığına iman ise, şüphesiz ölümsüzlüğe inanmayı gerekli kılar.¹²⁶

124 Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, s. 478; Foulquière, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 457; İ. Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 337; Çankı, M. Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, II, İstanbul, 1955, s. 212.

125 Retterer, (ed.), *Religion Science et Morale*, Paris, 1927 ss. 309-310, 359.

126 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 275.

Diğer taraftan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Boutroux'nun doktrininde rûhî realitenin maddî realite üzerindeki hâkimiyetinin ortaya konması ana gayeyi teşkil eder. Bu yüzden o, "canlı varlığın bulunduğu ortamın üstüne çıkmak için sarfettiği çabanın bir şahidi"¹²⁷ olarak tarif ettiği "ölüm"ün mekanizm ile açıklanamıyacağını ve mekanizmin sınırlarını aşacağını belirtmekte;¹²⁸ böylelikle "ruhun ölümsüzlüğü"ne olan inancının işaretlerini vermektedir. Ona göre ruhun ölümsüzlüğü, duyu-üstü (suprasensible) inanç esaslarından biri olup, sadece üniversal bir konuyu (matière) değil, aynı zamanda ferdî şekilleri de ilgilendirir. Yani form, muayyen bir maddeye bağlı olmaksızın da hayatını sürdürebilir.¹²⁹

Demek ki Boutroux, ferdî varlıkların ölümsüzlüğünü kabul etmekte ve ruhun maddesiz olarak, yani bedene ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebileceğine inanmaktadır. Nitekim onun *De la Contingence* adlı eserindeki şu fikirleri de ölümsüzlüğü kabul ettiğinin bir işareti olsa gerektir: Varlıklar serisinde hayatın üzerinde şuur yer alır. Şuurlu varlık olan insan, iradesi sayesinde kendi varlık şekillerinin ve nesnelerin çokluğunu tanzim eder, organize eder ve birliğe irca eder. Bundan başka varlığın şuurlu şekli hem şimdiki âlemde yalnız başına mevcut olmadığı için soyuttur; hem de kendi başına verilmiş olduğu için somuttur. Bir takım şartlara tâbi ve bundan dolayı da aşağı derecede âlemlerle bağlılık içinde bulunan şuurun, bununla beraber kendine mahsus geniş bir hareket sahası mevcuttur. Böylece şuur, maddî şartlarında bir bağlantıdan ziyade bir alet bulur. Bu aletin her zaman kendisi için gerekli olup olmadığını sorar ve kendi kendine yetebileceği bir hâle, daha doğrusu bağımsız bir biçimde aksiyon ve hayata sahip olabileceği bir hâle doğru can atar.¹³⁰

Boutroux'nun bu ifadeleri, onun doktrininin ölümsüzlüğün kabulüne bir imkân verdiğini bize göstermektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi onun anlayışında, insan tabiatın dar çemberi içinde sıkışıp kalmış ve ona mahkum bir varlık değil; aksine biz-

127 Boutroux, *De L'idée de Loi*, s. 76.

128 Boutroux, *age.*, s. 76.

129 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 46.

130 Boutroux, *De la Contingence*, s. 130.

zat tabiattan bir alet olarak faydalanıp, onun sınırlarını aşabilen ve gerçekleştirebilmek için bu hürriyeti sayesinde insanın maddi dünyanın sınırlarını aşması gerekmektedir. İnsan hürlüğünün kaynağı olan Tanrı'ya da ancak bu yolla ulaşabilir. Hürriyet de sorumluluğun esası ve şartı olduğuna göre, eğer insan için "ölüm" bir son olsaydı, ferdin hürriyeti anlamsız bir fikir olmaz mıydı? Ayrıca Boutroux insan ruhunun derinliklerinde Allah'ın varlığına iştirak hissini mevcudiyetine ve bu iştirakin de ona duyulan aşkla gerçekleşebileceğine ısrarla işaret ederken, bu duygu ve iştirakin gayesini ve gerçekleşmesini sırf bu âlem için düşünmüş olamaz. Diğer bir ifade ile onun anladığı manada iştirak, ezelî-ebedî bir varlığın varlığına iştirak olduğuna göre, bu iştirakin sonsuz bir hayatın varlığının ifadesi olması tabii değil midir?

O hâlde diyebiliriz ki, Boutroux'nun doktrinde gerek insan hürriyetine verdiği önemli mevki ve gerek bu hürriyetin kaynağı ve garantisi olarak mutlak kudret sahibi ve varlıkların yaratıcısı olarak Allah'ın varlığını kabul etmesi, onun ruhun ölümsüzlüğüne inandığını göstermektedir.

Şu ana kadar Boutroux'nun din felsefesinde yer verdiği belli başlı problemleri inceledik. Bu noktada önemli saydığımız ve onun doktrinde bir eksiklik olarak gördüğümüz bir hususa işaret etmeliyiz: Bu da, onun din felsefesinde, dinin ayrılmaz unsurları olan "vahiy" ve "peygamberlik" meselelerinden hiç bahsetmemiş olmasıdır. Kanaatimizce bu durum, onun içinde yaşadığı toplumun düşünce dünyası ve bu toplumun mensubu bulunduğu Hristiyanlığın yapısı ve özellikleriyle yakından alakalıdır. Çünkü Hristiyanlıkta, İslâmın ortaya koyduğu manada, Allah ile peygamber arasında açık ve seçik bir ayırma rastlamak mümkün değildir. Nitekim Hristiyanlıkta peygamber bazen bir insan, bazen de Allah olarak kabul edilmiş, âdeta peygamberlik ile uluhiyyet birbiri içine girmiştir.¹³¹ Öyleyse Boutroux'nun din felsefesinde bu konulara yer verilmeyişinin temelinde, Hristiyanlığın ihtiva ettiği bir takım güçlüklerin ve tenakuzların yattığını söylemek uygun olacaktır.

131 Janet, Paul ve Sèalles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie (Metâlib ve Mezâhib)*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, (Önsöz), İstanbul, 1341, s. 24.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BOUTROUX'DA GENEL OLARAK DİN VE MAHİYETİ

I. DİNİN ÖZÜ VE TEZAHÜRLERİ

Boutroux, "dinin özü" meselesinin objektif bir biçimde ve herkes tarafından kabul edilebilir tarzda ortaya konmasını oldukça güç bir iş olarak görmekle beraber,¹ bu problemin çözümünü de zarurî saymaktadır. Çünkü onun, doktrininde, dinin geleceği hakkında söz söyleyebilmek ve bilhassa ilim, ahlâk ve akıl gibi farklı alanlarla münasebetini tespit edebilmek için, bu konuya büyük önem verdiği görülmektedir. Onun inancına göre, dinin bu birbirinden farklı sahalarla mücadele hâlinde imiş gibi görünmesinde bu "öz"ün yanlış değerlendirilmesi rol oynamaktadır.

Bu sebeple, onun "dinin özü ve tezahürleri" ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu problemin çözümünde kullanılan değişik metotlara bakışını ortaya koymak ve sonra da bizzat kendinin takip ettiği metodu tespit etmek uygun olacaktır.

A. Dinin Özünün Araştırılmasında Kullanılan Metotlar ve Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu

1. Zihinci ve Deneyci Metotlar: Boutroux'a göre zihinci metodun hareket noktası, mevcut dinleri gözleme tâbi tutarak bu dinlerin ortak noktalarını araştırmak ve onlarda görülen temel esasları "dinin özü" olarak kabul etmekten ibarettir. Hâlbuki dinler çok sayıda insan tarafından son derece farklı esaslar ihtiva ederler: Dinlerden bir kısmı merasimleri temel esaslar olarak kabul ederken, diğer bir kısmı bu merasimlere hiç de yer vermez. Zahirî hayatı esas alan dinlerin yanında, bütünü ile derûnî hayatı gaye edinen dinlere rastlamak mümkündür. Nihayet Tanrı inancına dayanan dinlerle birlikte hiçbir Tanrı'ya inanmayı gerekli

1 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 215.

görmeyen dinler de vardır. Hatta bazı dinler vardır ki, tamamıyla ahlâkî bir karaktere sahiptirler. Buna karşılık ahlâkî fikirlere yabancı dinlerde de tesadûf edildiği olmuştur.²

Böylece Boutroux açısından dinlerdeki bazı ortak esasların tespitinden hareketle bu probleme çözüm getirmeye çalışmak neticeye götürücü bir yol görülmemektedir. Çünkü ona göre dinî fenomenler, farklı dinlerde değişik niteliktedir. Bu yüzden de onlarda ortak bir muhtevanın aranması, ancak bir takım soyutlamalarla mümkün olabilmektedir.³

Hâlbuki Boutroux kavramlardan yola çıkılarak dinin özünün dolayısıyla diğer alanlarla münasebetinin ortaya konamayacağı kanaatindedir. Çünkü o, kavramların reelî kuşatamayacağına inanır⁴ ve boş bir kavram ve sırf bir kelime ile dinlerin ortak esaslarını tespit yolu ile dinin özüne ulaşamayacağını ileri sürer.⁵ Filozofumuz bu iddiasının sebebini şöyle hulâsa eder: Soyut tanımlar yaklaşık ifade şekilleridir. Hâlbuki zihinci metot, kelime, kavram ve tanımları realitenin aynı saymak hatasını işlemiştir. Oysa mantikî bir tarzda bu kavramlar aracılığı ile elde edilen bilgi, eşyanın varlığı için gerekli ve zorunlu şartları göstermekten uzaktır.⁶ Bu sebeple dinin özünü ve değerini ifade etmek için zihinci metodun yaptığı gibi sadece kavramlarla yetinmek, filozofumuz nazarında, bizzat varlığı ihmal etmek, onu sunî ve umûmî bir ifadeye mahkum etmek demektir.⁷ Öyle ise bu zihinci metot, sadece zihnî icaplarına göre hareket ettiğinden ancak mantikî zorunluluğu yakalayabilir; buna mukabil insanî hayatın ayrılmaz bir esası olan hür ve yaratıcı aksiyonu, dolayısıyla dinî hayatı elinden kaçıır.⁸

Zihinci metodun bu konudaki güçsüzlüğü ve yetersizliğini gösterdikten sonra Boutroux diğer bir metot olan deneyci anla-

2 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 216.

3 Lachelier, *La Nature-L' Esprit Dieu*, Paris, 1955, s. 145.

4 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 29-32; *Science et Religion*, ss. 342-343.

5 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 216.

6 *age.*, s. 195-196.

7 *age.*, s. 195, 216; *Science et Religion*, ss. 342-343; *Morale et Religion*, ss. 29-32.

8 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 159.

yışı ele alır ve inceler. Ona göre yalnız dinî fenomen ve kanunların incelemekle yetinen ve sadece tecrübî bir yol izleyen tarihî metotla insan hayatının geçici ve devamlı esaslarını tespit ederek hayatın orijinalitesinin yakalanabilmesi ve kavranabilmesi imkânsızdır. Zira, varlıklar bu tekâmüle tabidir. Oysa tarih varlıklarının gelecekteki evrimleri hakkında söz söyleyebilecek güçte değildir.⁹ Bunun sebebi de şudur: Tarih, geçmişin seyrine vakıf olmak için sarfettiği gayretlere rağmen, dinin ilk kaynağına bizi yükseltmez. Üstelik ilk devirlere nüfuz etse bile yine de dinin esasını bize veremez. Çünkü din tarih boyunca devamlı inkişaf etmiş ve yeni unsurlar kazanarak, zenginleşmiştir. O hâlde bu yeni unsurların da dinî faaliyete kaynak teşkil edebilecek unsurlar olması mümkündür. Bu sebeple, günümüz dinlerinde, ilkel insanların dinlerinde yer alan "totem" ve "tabu"sundan fazla bir şey olduğunu kabullenmemek, Boutroux için, temelsiz bir iddia ve çürük bir anlayıştır.¹⁰

Boutroux daha tarihten fayladalanmanın diğer yoluna ve bu yolun değerine işaret eder. Bu da inceleme konusu olan dinî fenomenin tekâmül kanunlarını tayin ve tespit etmek şeklinde ortaya çıkan bir yoldur. Burada, bir takım karşılaştırma ve tahlillerle incelenen fenomenin birbirini izleyen safhaları ortaya konur ve bu yolla bir kanuna ulaşılmaya çalışılır. Elde edilen bu kanunun da esasını teşkil eden olayın özünü teşkil ettiği ve belli bir ölçüde de geleceği önceden görmeye imkân vereceği söylenebilir.¹¹ Ama bütün bu söylenenler filozofumuz nazarında tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü o, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, hayatı devamlı bir tekâmüle tâbi kabul ettiği için, tarihin geçmişe dayanarak gelecek hakkında hüküm vermesini benimsememekte ve böyle bir anlayışı bu meselenin çözümünde güçsüz bulmaktadır.

Boutroux son olarak deneyci metodu takip eden psikolojik ve sosyolojik anlayışın dinin özü meselesine bakışını ele alır. Onun naturalist sistemlerden saydığı bu iki ekol hakkındaki düşünce

9 Boutroux, *Science et Religion*, s. 343; *Morale et Religion*, s. 39.

10 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 217-218.

11 *age.*, s. 218.

ve tenkitlerine ileride "Din-İlim Münasebeti" konusunda ayrıca temas edeceğiz. Burada sadece bu doktrinlerin dinin özünü nasıl değerlendirdiklerini ve Boutroux'nun bunlar hakkındaki tenkitlerini hulâsa edeceğiz.

Sosyolojik anlayışa göre, bütün insanî olaylar gibi dinî hadiselerin tam olarak izahını da sosyolojiden beklemek lâzımdır.¹² Zira din, bizâtihi cemiyet hayatının mahsulü ve sosyal bir müessesedir.¹³ Bu anlayışın en önemli temsilcisi Durkheim'in (1858-1917) ifadesiyle din, esasî itibariyle sosyal bir hâdise¹⁴ ve sosyal hayatın tam anlamı ile bir nümunesi ve hayalidir.¹⁵ Durkheim bu anlayışının tabiî bir sonucu olarak, dini idealist açıdan değerlendirdiği gerekçesiyle Boutroux'yu tenkit eder ve der ki: Dini idealist bir açıdan değerlendirmek, problemi basitleştirmek ve gerçekçi olan dinin bu gerçekçilik vasfını ihmal etmektedir.¹⁶ Böyle bir netice ise, dinî basit bir aksiyon tarzı, belirsiz bir ideale duyulan boş bir arzu olarak kabul etmek ve onun tezahürlerini de gelip geçici ve değersiz bir nitelikte görmek olur.¹⁷

Boutroux'ya yönelttiği bu itiraz ve tenkitlerinde Durkheim'i haklı kabul etmek son derece güçtür. Zira Durkheim, dinin esasî ile tehazürlerini aynı şey kabul etmekle hata etmiştir. Ayrıca o, Boutroux'nun dinin tezahürlerini gelip geçici bir karakterde gördüğü iddiasında da haklı sayılamaz. Boutroux'nun dinin tezahürlerine verdiği önemli mevki bu iddiayı haklı çıkarmaktadır. Bu konudaki düşüncelerine ileride tekrar ve genişçe döneceğiz. Burada şu kadarına işaret edelim: Genel olarak dinlerde ibadet ve ayinler birer gaye olarak düşünülmemiş, arzu edilen neticeye ulaşmakta birer vasıta kabul edilmiştir. Boutroux da dinin tezahürlerine bu açıdan bakmış, fakat dinî bütünü ile sosyal hâdise ve müesseseler mecmuası kabul eden sosyolojik anlayışı da tasvip etmemiş, tenkit etmiştir. Çünkü ona göre

12 Boutroux, *Science et Religion*, s. 185.

13 *age.*, ss. 189-190.

14 Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit, C. II, İstanbul, 1924, s. 338.

15 *age.*, s. 344.

16 *age.*, ss. 342-344.

17 Ballot, A. F., *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, Paris, 1957, s. 55.

din, tarih boyunca ne kadar büyük sosyal görev yüklenmiş olursa olsun, durum, onun esas itibariyle sosyal bir hadise olduğunu göstermez.¹⁸ Bunun için dini sosyolojinin basit bir konusu olarak değerlendirmek uygun değildir. Çünkü sosyolojinin konusu din değil, dinî hadiselerdir.¹⁹

Demek ki Boutroux sosyolojik anlayışa itiraz ederken, ilim adamının dini fenomeni objektif olarak inceleyebilmek için dinin özünü ihmal etmek bir takım tecritlerle ulaştığı sonuçlarla yetinmek zorunda kalacağına inanmaktadır. Böylece o, bu konuda üstadı Lachelier gibi düşünmektedir. Lachelier de dini vecd ile cemiyetin insanda yarattığı coşku hâlinin, yani kollektif şurun birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtmiş ve buna riayet etmeyen Durkheim'i o da tenkide tâbi tutmuştur.²⁰

Psikolojik düşüncenin dinin özüne bakışı ise şöyle hulâsa edilebilir: Deneyin gösterdiği dini hâdiseleri incelemek, müşahade ve tahlile tâbi tutmak ve bu olayların izahını psikolojik olayların genel kanunlarına göre yapmak.²¹ Nitekim psikolojik doktrinde dinî fenomen, bir şuur hâlinin ifadesi olarak düşünülmekte ve bu yüzden dini fenomenlerle şuur hadiseleri arasında bir farklılık görülmemektedir.²² Zira psikolojizm açısından iman, vahiy ve benzeri dinî hadiseleri insan ruhundaki değişikliklerle izah etmek mümkün olup, insan kendine tabiatüstü gibi gelen şeylerin bütününi kendi hafızasından çıkarmaktadır.²³

Boutroux'ya göre psikolojizm, dinî hadiseleri dinî hayatı yaşayan insan ruhunda cereyan eden şekliyle tasvir eder ve bunları analiz, tertip ve tanzim ederek bir takım genellemeler aracılığı ile izah etmeye çalışır. Buna mukabil insan ile "aşkın varlık" arasındaki irtibatı kavrayamaz;²⁴ zira, dinî hadiselerde bayağı hâdiselere irca edilemeyecek bir takım hâller vardır.²⁵

18 Boutroux, *Science et Religion*, s. 337.

19 *age.*, s. 185

20 Lachelier, *La Nature-L'Esprit*, s. 153.

21 Boutroux, *Science et Religion*, s. 170.

22 Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 593.

23 Bouroux, *Science et Religion*, s. 176.

24 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 7-8.

25 Boutroux, *Science et Religion*, s. 191.

Boutroux, sosyolojik ve psikolojik doktrinler arasında gördüğü benzer ve farklı noktaları şöyle belirtmektedir: Dinî hadisele-ri kendi kanunları ile izah edebileceklerini ileri süren sosyolojik ve psikolojik anlayışlar, birbirlerini tamamlayan iki görüş ol-maktan çok, takip ettikleri yol ve ulaştıkları neticeler bakımın-dan birbirine aykırı iki doktrindir. Psikolojizme göre din kayna-ğını ferdi şuurlardan alır ve sonra buradan sosyal müesselere doğru yayılır. Sosyolojizme göre ise din cemiyet hayatından kay-naklanır ve sonra ferdi şuurları hâkimiyet altına alır. Bu temel farklılığa rağmen bu iki doktrin arasında müşterek bir nokta vardır: Bu da her iki sistemin prensipleri icabı, "aşkın varlık" fikrini saf dışı etmeleri ve bu yüzden bizzat kendilerinin izah et-tikleri esasları ve konuları hükümsüz hâle getirmeleridir. Zira, her ikisi de insanın, aşkın kuvvetlerle münasebetinin bulundu-ğuna inanmasını gerçek dışı bir hâl olarak görmektedir.²⁶

Bu sebeple Boutroux, bu doktrinlerin ikisinin de dinin özü meselesine bakış tarzlarını ve ulaştıkları sonuçları, sunî ve sat-hî bulur. Zira ona göre din, dünyamızın olayları ve kanunlarını aşan bir realiteye sahiptir. Öyleyse, dini bir takım tecritlerden hareket ederek ve onun özünden uzaklaşarak değerlendirmeye tâbi tutmak, onu sosyolojik ve psikolojik kuvvetlere tâbi kılmaktır. Bu ise, inancın meşruluğunu ve kabul edilebilirliğini yok etmek değil de nedir? O hâlde psikolojizm ve sosyolojizme düşen vazife, dinin özünü kavıyamadıklarını ilân etmek, ken-dileri için esas meselenin de dinin sosyal ve psikolojik şartları-nı incelemek olduğunu açıkça itiraf etmektir. Oysa filozofumuz açısından gerek psikolojizmin ve gerek sosyolojizmin bu vazife-lerini tam olarak yerine getirmeleri bile kolay bir iş değildir. Çünkü bunlar dini, dinî nitelikten mahrum bir takım unsurla-ra irca etme konusunda dahi başarılı olamamışlardır. Başarılı olmaları da beklenemez; zira, dinin itikat esasları ve tezahürle-ri, metodu itibarıyla de ilmî araştırmaların saha ve sınırları içinde düşünülemez.²⁷

26 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 219.

27 *age.*, s. 220.

Şu hâlde, ne zihinci metotlar ne de deneyi esas alan metotlarla dinî fenomenin realitesini yakalamak mümkün değildir; bu bağlamda bahsi geçen metotlarla dinin özü araştırılamaz ve ortaya konulamaz.

2. Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu: Boutroux'nun zihinci ve deneyci metotları tahlil ve tenkidi bize şunu gösterdi: "dinin özü" meselesini kavrayabilmek için mantıkçıların kavramlarını, deneycilerin de olgularını aşmak gerekir. Ayrıca, dinin tarih boyunca şu veya bu şekilde var olduğunu ya da yok olduğunu bilmek bu "öz"ün tespitine imkân vermez.²⁸ Zira bu konuda bütün dinler için müşterek bir kavram olan din kavramının yeterli görülmesi dinin asıl niteliğinin ihmal edilmesine yol açar. Oysa, Boutroux için aranması gereken şey, dinin niteliği itibariyle yani özü ve fikrinde (l'idée) kavranması meselesidir.²⁹ O hâlde bu noktada cevaplandırılması gereken soru şu olmalıdır: Acaba, dini, özü ve fikri açısından kavramak ve değerlendirmek nasıl mümkün olacaktır?

Botroux'ya göre, gerek gündelik hayatımız gerekse düşünce hayatımız bize kavramların ötesinde fikrin varlığını ve ona olan ihtiyacımızı gösterir. Nitekim, günlük hayatımızda ilim, sanat ve demokrasiden bahsettiğimizde, hiçbir şekilde bunları basit bir tecrübe konusu veya mantıkî birer kavram olarak düşünmeyiz. Aksine onları reel hayatta gerçekleşmesi gereken veya gerçekleştirebilecek esaslar olarak görürüz. Bu bakımdan sadece onların kavramlarına değil, fikirlerine de sahibiz. Diğer taraftan bu fikirleri sırf bir duygu, arzu veya fantazi neticesi olarak da görmek mümkün değildir. Zira fikir, tecrübeyi aşar ve bunun için de onun değeri ne tecrübeyle, ne de tecrübenin esası olan olgularla tayin edilemez.³⁰

Tecrübenin sınırlarını aşan ve onun tarafından doğrulanamayan bu fikirleri zihnin keyfî bir icadı olarak değerlendirmek mümkün müdür? Boutroux buna "hayır" diye cevap vermekte-

28 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 220.

29 *age.*, s. 221.

30 *age.*, s. 22?

dir. Çünkü o, nesnelerle zihnimizin uyumuna dayanan ilmi hakikatin yanında, nesnelerle ruhların âhengine dayanan diğer bir hakikatin varlığının kavranabileceğine inanmaktadır. Bunun yolu olarak da, felsefi teemmülü görmektedir.

Dernek ki Boutroux, "dinin özü" meselesini sadece ilmin verileri ve sınırları içinde araştırmayı düşünmemektedir. Buna karşılık o, ilmin sınırlarını aşan hakikatin garantisi olarak kabul ettiği felsefi teemmülü esas almaktadır. Diğer bir ifade ile, bu özü aklın aydınlığında yürüyerek metafizik bir alanda yakalamak istemektedir. Ne var ki, bu işi bütünü ile fiziki âlemden koparak gerçekleştirmeye taraftar değildir. Çünkü onun inancına göre, ruhlarla nesneler arasındaki uyuma dayanan ve felsefi teemmülle kavranabilen bu hakikat, içinde bulunduğumuz âlemde varolabilen ve gerçekleşebilen bir vafsa sahiptir. O hâlde nesnelerle ruhumuz arasındaki uyumu basit bir olay görmek, kör bir içgüdü veya şuarsuz bir topluluğun eseri şeklinde değerlendirmek uygun değildir. Boutroux bu uyumun derin bir teemmül ve sağlam bir düşüncenin eseri olduğunu ileri sürer ve bu düşüncenin karakterini şöyle çizer: Bu düşünce sırf bir sezgiyi irca edilemez. Çünkü sezgi, basit bir şuur hâli olup bir bilgi hüviyetine sahip değildir. Bu düşünce tarzını sadece bir kavramlar düzeni olarak kabul etmekte doğru değildir. Boutroux, her vesile ile ifade ettiği gibi, burada da kavramların tecrübe dünyasını aşamayacağına ısrarla işaret etmekte ve bu düşünce şeklinin hakiki vafını şöyle hülâsa etmektedir: Bu düşünce, yalnız bilinen ve görülen gerçeklerle yetinmeyen aklın eseridir. Zira akıl, "olabilen" veya "olması gereken"i de konu edinebilir ve bu aynı zamanda onu kavramayı başabilir.³¹

Görülüyor ki Boutroux, "dinin özü" probleminin çözümünde fiziki âlemin yanında metafizik dünyanın gerçeklerini de kavrayabilecek bir akıl anlayışından hareket etmekte ve bu yüzden de deneyci anlayışa olduğu kadar kavramlarla realiteyi aynileştiren ve kuru bir akılcılığı benimseyen mantiki rasyonalizme de karşı çıkmaktadır.

31 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 222-223.

B. Dinin Özü

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi Boutroux, "dinin özü" meselesinin tecrübenin yahut sırf zihnin verilerine dayanarak çözülmesiyeceğine inanmaktadır. Ayrıca bu sınırların ötesine "sezgi ve kavramın gizli bir birliği" olarak kabul ettiği akıl sayesinde geçilebileceğini kabul etmektedir. Tecrübe ve zihnin verilerinin gerçeğe ulaştırmadaki güçsüzlüğüne sebep olarak da kâinatın çok karmaşık bir yapıya sahip olmasını göstermektedir. Şöyle ki: Aynı zamanda yaşayan insanlar arasında bile yaşayış şekli, din, örf ve âdet, düşünce ihtiyaçlar bakımından son derece önemli farklılıklar mevcuttur. Ayrıca her beşerî olay, kendinden önceki şekillerden daha yüksek ve yüce bir şekle ulaşmak ister.³² Zira insan sahip olduğundan fazlasını elde etmek için gayret sarfeder. Belirli bir duygu onu yeni ve başka bir duyguya yöneltir. Bir fikir onda yeni bir fikir doğmasına yol açar.³³ Kısaca söylemek gerekirse, insan, daima kendi kendini aşmak ve tabiatın ötesine geçmek isteyen ve bunun için çaba sarfeden bir varlıktır.³⁴

İşte Boutroux'nun inancına göre, insan kendi kendini aşmayı aradığı ve arzu ettiği zaman din yoluna girmiş demektir.³⁵ Acaba insanın kendi kendini aşmasından neyi anlamak gerekir? Fizikî bir değişik ve inkişafı bir aşma olarak değerlendirmek mümkün müdür?

Boutroux, insanın kendi kendini aşmasını nicelikle ilgili bir gelişme olarak görmemektedir. Ona göre nicelik bakımından gelişme, fizikî gücün gelişmesi demektir. Oysa onun düşündüğü manada bir gelişme, tabii kuvvetleri aşan ve onlarla ifade edilemeyen bir gelişmedir. Bu sebeptendir ki Boutroux, ilmin ve sanatın hedef edindiği gelişmeyi, ideali ve realiteyi aramış olsalar bile, yine de sırf tabiata ve onun verilerine dayandıkları için, ideale ulaştırmakta güçsüz ve yetersiz bulmaktadır.³⁶

32 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 224.

33 *age.*, s. 225.

34 *age.*, s. 205, 225, 226; *Morale et Religion*, s: 66, 107; Gourde, J. J., *La Philosophie de La Religion*, (Önsöz), Paris, 1911. s. XIV

35 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 226.

36 *age.*, s. 226.

Boutroux'nun bu ifadelerinden, onun bunları ideale ulaşmada bütün ile bir engel olarak gördüğü neticesi çıkarılabilir mi? Bu soruya hiç tereddüt etmeden ve kolaylıkla "hayır" diye cevap vereceğiz. Çünkü o, insanın kendini ve tabiatı aşmasında tabiatı ve ilmi bir engel saymadığı gibi, aksine onları bu ideale ulaşmada birer vasıta olarak görmüş ve hatta onların desteğini zorunlu kabul etmiştir.³⁷

Şu hâlde Boutroux nazarında, insan kendi kendini aşmayı arzu ettiğinden itibaren din yolunda olduğundan, din ve kendi varlığımızın esasını geliştirmek ve değiştirmek için sarfedilen bir çaba olarak düşünülmekte ve bu güç sayesinde yüce bir varlığın varlığına iştirak edebileceğimiz kabul edilmektedir. Çünkü ona göre din, ruhta birliğin biricik teminatı,³⁸ ruhun hamlesi, yeni varoluş modellerinin ve onları gerçekleştirecek enerjilerin yaratıcısıdır.³⁹ Din, aynı zamanda dünyamızın kanunlarını aşan ve olayların üstüne çıkan bir realiteye inanmaktır.⁴⁰ Allah'ta ve Allah ile hakiki bir yaratmadır.⁴¹

Görülüyor ki Boutroux, ruhun yaratıcı faaliyetini, temelde dinî bir faaliyet olarak kabul etmekte ve rûhî hayatı da dinin gerçekleştirdiğine inanmaktadır. Dolayısıyla da bu hayatın kaynağının Allah olduğu bir hakikat olarak ortaya çıkmaktadır.⁴² Bu yüzden o, dinin orijinalitesini "kuvvetten vazifeye değil, fakat vazifeden kuvvete doğru gitmesinde" bulmaktadır.⁴³

Boutroux niçin, dinin orijinalitesini vazifeden kuvvete doğru gitmesinde görmektedir? Diğer bir ifade ile dinin orijinalitesini kuvvetten vazifeye doğru gitmesinde bulmak hangi sonuçlara yol açar? İşte Boutroux, bu noktada bu sorulara cevap arar ve kendi düşüncesine esas aldığı "vazife" kavramının mahiyeti ve

37 Gourd, *La Philosophie de La Religion*, (Önsöz), s. XV; Brunschvig, Leon, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, 1922, s. 281; Boutroux, *Des Vérités Éternelles Chez Descartes*, (Önsöz), s. XXXVI.

38 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 96-97.

39 *age.*, s. 70.

40 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 219.

41 *age.*, s. 226.

42 *age.*, s. 48.

43 *age.*, s. 226.

kaynağını göstermek ister. Ona göre vazife, insanlar tarafından farzolan kuvvete göre tayin edilmiş bir şey değildir.⁴⁴ Çünkü insan, kuvvetlere ve olgulara boyun eğmeyen ve ancak Tanrı huzurunda eğilen bir varlıktır.⁴⁵ Bu yüzden din, vazifeden kuvvete doğru hareket etmekle, idealini insanın tabii gücü ve kapasitesine göre ayarlamaz. Buna mukabil, insanın iradesine yüce bir gaye teklif eder ve onu "kemal" ve "kuvvet" in fişkırdığı kaynağa yükseltmek ister.⁴⁶

Demek ki Boutroux'nun doktrininde kuvvet vazifinin değil, vazife kuvvetin ölçüsü olarak düşünülmekte ve din sayesinde gerçekleştirilemez gibi görülen bir takım gayelerin gerçekleştirilebileceği esas kabul edilmektedir.⁴⁷ Çünkü ona göre din, sadece düşünce ile değil, bizzat varlığın kendisi ile ilgilenir. Bu yüzden de aşk, irade ve kuvvetin kaynağı olur.⁴⁸

Boutroux, vazife ve kuvvet arasındaki münasebeti bir de menfi açıdan ele almakta ve eğer kuvvet vazifinin ölçüsü kabul edilirse ne gibi bir sonuca varılır?" şeklindeki soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: Kuvvet vazifinin ölçüsü kabul edilirse, insan tabiatın sınırları içinde hapsedilmiş olur ve sadece onunla yetineceği için, onu aşan her şeyi bir masal ve kuruntu sayar.⁴⁹ Bu ise, iradenin "yetkinlik" ini (perfection) nesnelere tâbi kılmak sonucunu doğurur. Oysa Boutroux, insanın vazifesinin kuvvetinden son derece fazla olduğuna inanır⁵⁰ ve böylece kuvvetin, vazifinin ölçüsü sayılmasını açık ve kesin bir biçimde reddeder. Sonra da kuvvetin ölçüsü kabul ettiği vazifinin değerini şöyle izah eder: Vazife en yüksek derecede bir imandır.⁵¹ Vazifeye olan iman ise, insan hayatına hükmeden canlı ve zengin bir güçtür.⁵² Vazife fikrinin esası olan ve zeka tarafından tayin edilen gaye de, şuurun derinliklerinden fişkırان, şuurun sınırlarını sonsuz şe-

44 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 72.

45 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 93.

46 *age.*, s. 226.

47 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 97; *La Nature et L'Esprit*, s. 205.

48 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 67.

49 Boutroux *La Nature et L'Esprit*, s. 205.

50 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 111-112.

51 Boutroux, *Science et Religion*, s. 368.

52 *age.*, s. 369.

kilde aşan ve tasavvur edebileceğimiz şeylerin en mükemmeli-dir.⁵³ Kısaca imanın gizli zembereği, vazife fikri ve duygusunda bulunmaktadır.⁵⁴ Böylelikle, Boutroux'nun anlayışında, vazife fikri ve duygusu dinî bir vasfa sahip olmaktadır.

"Vazife"yi dinî bir muhtevada gören Boutroux, bu yönü ile Kant'ın vazife anlayışından da ayrılmaktadır. Çünkü Kant'a göre vazifenin kaynağı, kayıtsız şartsız emirdir.⁵⁵ Diğer bir ifade ile vazife, iradeye emredilen bir şey durumundadır.⁵⁶ Bu manadaki vazife ise, yasa karşısında duyulan saygıdan doğar.⁵⁷ O hâlde Kant'ın vazife fikrinde dinî bir kaynak ve muhteva söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki Boutroux, Kant'ın bu formel ve kategorik vazife anlayışına karşı çıkar. Çünkü o, vazife fikrini asla formel ve muhtevasız bir kalıp olarak görmez. Onun için önemli olan şey bu boş kalıbı dolduracak olan maddedir. Bu bakımdan Boutroux, Kant'ın düşündüğü gibi, vazife fikrini yalnız mücerret bir ifade eseri olarak düşünmez. Aksine onu, içinde aşkın ve müşahhas bir realitenin yer aldığı bir duygu ve bu bakımdan da canlı bir iradenin eseri kabul eder. Diğer bir ifade ile ruhun derinliklerinde yer alan bu vazife duygusunun, bir emri olduğu kadar bir aşkı da ihtiva ettiğine inanır.⁵⁸ Çünkü onun inancına göre din, aşkı insan için en büyük vazife kılar, insanlara Allah'da birbirlerini sevmeyi, bu yolla da varlığın ve aşkın ortak kaynağına çıkmayı emreder.⁵⁹

Şu hâlde Boutroux'nun düşüncesine göre, vazife fikri, muayyen bir gaye ile bir vasita arasında veya bir olgu ile diğer bir olgu arasında değişmez bir bağın tespiti olarak görülmemelidir. Çünkü vazife fikri mekanizmi olduğu kadar finaliteyi de aşar. Bu bakımdan vazife ilmin değil, imanın konusudur. O aynı zamanda emredici olup, "şunu yap, bunu yapma" der.⁶⁰ Kısaca va-

53 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 369-370.

54 *age.*, s. 371.

55 Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 29.

56 Akarsu, *Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 64.

57 *age.*, s. 60, 64.

58 Boutroux, *La Philosophie de Kant*, s. 335, 341, 344.

59 Boutroux, *Science et Religion*, s. 393.

60 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 63.

zife, bir iman fiilini ihtiva eder. İman ise belirli bir şeye inanmak, bilinen ve mevcut bir varlığa duyulan aşk olduğuna göre⁶¹ Kant'ta boş ve muhtevassız bir kalıp olan vazife fikri, Boutroux'un doktrinin de belirli bir dinî muhteva ile doldurulmuş olmaktadır.

Boutroux vazife ile iman arasındaki bağı tespit ettikten sonra, vazife duygusunun dinî hayattaki yerini ortaya koymak ister. Ona göre iman, imanın konusu olan ideal ve bu ideali gerçekleştirmek için duyulan aşk, dinî hayatın zarurî sonuçlarıdır.⁶² Zira din, her şeyden evvel tatbikat ve hayattır. Bu sebeple dinin gayesi vazifenin ne olduğunu tanıtmak değil, bu vazifeyi yerine getirmek için gerekli vasıtaları temin etmektedir. Nitekim din, sıf vazife fikri insan iradesini harekete geçirmede yeterli olamayacağı için, varlığın ancak varlık tarafından yönlendirilebileceğini kabul eder. Bundan dolayı da insana varolmak ve yükselmek için ilâhî kemalin destek ve yardımını sunar.⁶³

Görülüyor ki Boutroux dinin insanlara sunduğu en yüce ideal olan ilâhî yetkinliğe ulaşmada, tabiatı ve onun kuvvetlerini güçsüz buluyor ve bu yüzden hareket noktası olarak ilâhî destekle muhtevassını kazanan canlı, esnek ve müşahhas bir "vazife" fikrini yer veriyor. Böylelikle de Kant'ın "a priorisme"sini, formel ve kategorik vazife anlayışını benimsemediğini açıkça ortaya koyuyor. Daha sonra da dinin insan hayatındaki yerini ve "özünü" tespit ediyor.

Boutroux'ya göre din, varlığının bizzat kaynağına ulaşan insanı bütünüyle kuşatır. Dinin merkezi insan ruhunun derinliklerinde yer alır. Diğer bir ifade ile onun ikamet yeri insan ruhudur. Öyle ise, dinin sırf irade, duygu yahut zekanın faaliyeti olup olmadığının araştırılması manasızdır. Çünkü burada "bir" ile "çok" içiçedir. "Bir ile "çok" un birbirine nüfuz ettiği yerde, irade, zeka ve duygunun birbirinden ayrı ve farklı faaliyetleri söz konusu olamaz. Çünkü burada irade, insanın kendisini yaratıcı bir

61 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 64.

62 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 367-368.

63 *age.*, s. 373.

güçle birlikte hissetmesi sebebiyle, bir iman hâline gelmiştir. Ze-kâ, tasavvur edilemez şeyleri, tasavvur edilebilir ve kavranabilir hâle getirmek için lüzumlu şekilleri ortaya koyar. Duygu ise, önce sonsuz bir varlık karşısında duyulan bir korku ve daha sonra da ilâhî hayata iştiraki sayesinde ulaştığı "vecd" hâli ile, en yüce aşk içinde aradığı tatmine erişir. O hâlde ruhun bu birbirinden farklı gibi görünen tezahürleri, hakikatta, aynı ışıktaki birleşmiş ve birbirine nüfuz etmiş renklerin, değişik cisimler tarafından yansıtılması ile birbirlerinden ayrılmasına benzemektedirler.⁶⁴

Demek ki Boutroux nazarında din, insan ruhunun derinliklerinde yer alan vazgeçilmez bir gerçekliğe sahiptir. Bunun için o, dinin çeşitli çağlarda değişik formlara büründüğünü ve uzun zaman bu formlar altında ezildiğini söyler ve "dinin özü"nü bütün bu formlardan ayrılması gerektiğine ısrarla işaret eder ve der ki: İsa'nın talim ettiği Hristiyanlıkla birlikte din, bu maddî kabuktan kurtulmuştur.⁶⁵ Çünkü, onun sunduğu şekliyle Hristiyanlık, bir takım ayinler ve dogmalar mecmuası değildir. Nitekim İsa, insanın Allah'a ruhta ve hakikatta kulluk etmesini istemiştir. Ne var ki Hristiyanlık, daha sonra âdeta bir takım formların ve kutsal metinlerin mukadderatına tâbi hâle getirilmiştir. Bütün bunlara rağmen, dinin özünde ruhun payı, hakikatı ve dokunulmaz vasfı, mevcudiyetini her zaman kabul ettirmiştir.⁶⁶

Netice olarak Boutroux'ya göre "dinin özü"nü şu şekilde tespit etmek mümkündür: Din, aksiyon şekli itibariyle rûhî bir karakterdedir. Onun hareket yönü, dıştan içe doğru değil, içten dışa doğrudur. O, ruhun gücüdür. Eğer din kuvvete başvurursa, kendi kendini inkâr etmiş olur. Onun vazifesi, "kuvvet"in içine nüfuz etmek ve onu "aşk" hâline dönüştürmektir.⁶⁷

Boutroux'nun "Dinin Özü" konusundaki fikirlerini özetlemiş bulunuyoruz. Ona göre din, özü itibariyle, ruhun bir yaratması; iradesi, zekası ve duygusu ile ruhun bir faaliyeti olduğuna göre,

64 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 226-227.

65 Boutroux, *Science et Religion*, s. 376; *Questions de Morale*, s. 20, 27.

66 *age.*, s. 377.

67 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 227.

onun doktrininde dinin tezahürlerinin yeri, mahiyeti ve değeri nedir? İşte bu soruya cevap verebilmek için, onun dinin teza-hürleri hakkındaki düşünce ve görüşlerini incelememiz gerekmektedir.

C. Dinin Tezahürleri

Boutroux dinî bir ruh faaliyeti olarak görmekle beraber, teza-hürlerinin değerini ve önemini de kabul etmektedir. Çünkü ona göre din, yaratıcı hayata iştirak ve bizzat yaratma olduğu için, görünmeyen şeyler üzerinde olduğu gibi, görünür şeyler üzerine de damgasını vuracaktır. Bu ise onun bir takım formlar, ayinler ve semboller şeklinde tezahür etmesine yol açacaktır. Öyle ise, dinin sırf ruh faaliyeti ve hayat olarak düşünülmesi uygun olmayacaktır.⁶⁸

Demek ki Boutroux, dinin sırf bir fikir (l'idée) ve ruh faaliyeti olarak görülmesine taraftar değildir. O, buna sebep olarak, her türlü objektif unsurdan arındırılmış dine, bir takım şahsî hülyaların karışabilmesini gösterir ve bu yüzden dinin anlaşılabilirlik vasfının kaybolabileceğini ileri sürer.⁶⁹ O hâlde Boutroux, ruhun ancak madde ile gerçekleşebileceğine inanmakta;⁷⁰ ayinleri ve dogmaları dinin özü olarak görmese bile, yine de bunları dinin insanlar tarafından anlaşılabilmesi, başkalarına anlatılabilmesi ve hatta onun bizzat yaşanabilmesi için zorunlu unsurlar olarak kabul etmektedir.⁷¹ Böylelikle o, dinî sırf bir takım sübjektif duygulara irca etmenin ve sadece bir aksiyon tarzı olarak görmenin; onun temsil gücünü inkâra yol açacağını ve böyle bir dinin rûhî tecrübe seviyesinde kalmış eksik bir din olacağını göstermektedir.

Bu izah ve ifadelerinden sonra, Boutroux'nun dini sırf bir ruh, aşk ve iman hâli olarak gördüğünü söylemek ve bu konuda onu tenkit eden Lachelier ve Laberthonniër'e (1860-1932)⁷²

68 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 227; *Science et Religion*, s. 379.

69 Boutroux, *Scienne et Religion*, s. 380.

70 age., s. 380; Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 91.

71 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 69.

72 Baillot, *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, s. 56.

hak vermek mümkün görünmüyor. Çünkü Boutroux, bir taraftan rûhî hâlleri birbirinden ayırmanın lüzumuna işaret ederken, ruhun duygu, irade ve zekası ile bir bütün teşkil ettiğini söyler.⁷³ Diğer taraftan da sembolsüz bir "din fikri"ni bir sınır değil, bir safha ve yeni bir hamlenin şartı olarak görür.⁷⁴ Bu yüzden de dinin duyguya ilâve ettiği inanç esasları ve ameller gibi iki unsurun bu hislerden ayrılmasını ısrarla ifade eder.⁷⁵

Bu noktada Boutroux'nun iman (foi) ile akide (croyance) arasında gördüğü ayrılığa da işaret edelim: Ona göre inanç esasları, yani akideler imanın tam karşılığı olarak görülmemelidir. Bunları, imanin eksik ve fakat zarurî ifadeleri kabul etmek gerekir.⁷⁶ Diğer bir ifade ile, iman ile inanç esasları arasındaki ilişkiyi düşünce ile ifade arasındaki ilişki gibi değerlendirmek uygundur.⁷⁷ Yani nasıl ki düşünce ile ifadeyi ne birbirinden ayrı ne de birbirinin aynı şey kabul etmek mümkün değilse; iman ile akide arasındaki münasebete de ayrı açıdan bakmak lâzımdır.

İman ile akide arasındaki bir çelişiklik veya ayniyet münasebetinin ötesinde, herbirinin bağımsızlığını korumak suretiyle içten bir bağlılık ve esnek bir münasebet düşünen Boutroux, dinî tezahürlerin kaynağı ile dinî hayattaki vazgeçilmez yerlerini söylece ortaya koymaktadır: Dinî idrakler tecrübeyi aşarlar. Bunların konusu, varlık ve hayatın asıl kaynağıdır. Varlığın ve hayatın esası ile ilgili bu düşünceler, her zihni obje gibi bir formül içinde, yahut bir hayal içinde tarif edilmek ve belirlenmek isterler. Bu hayal de ancak bir sembolden ibarettir.⁷⁸

Binaenaleyh, dinî bilgi, aslında tasavvur edilemez olan bir şeyi tasavvur edilebilir hâle getirdiği için, sembolik bir karaktere bürünebilir. Hatta bu noktada din, eşyayı kavramak için bu eşyaya uygulanan bir takım kategoriler ihtiva eden ilim ile aynı vasfı paylaşıyor gibi görünebilir. Boutroux nazarında bunun hiç

73 Boutroux, *Science et Religion*, s. 380.

74 *age.*, s. 381.

75 *age.*, ss. 381-382.

76 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 46.

77 Boutroux, *Science et Religion*, s. 219.

78 *age.*, ss. 382-383.

de önemi yoktur. Çünkü dinin ilimden çok farklı ve önemli bir gayesi vardır: Bu da, dinin olayların izahını ve değerini, belli ölçüde de olsa, ahlâkî anlamları açısından ortaya koymasındır. Boutroux, bu yüzden, dinin objektif unsurları olan itikat esasları, an'ane ve ayinlerin bütünü ile inanç alanını ayırdığı gerekçesiyle Kant'ı tenkit eder. O, pratik ile teorik arasında kesin bir sınır çizilemeyeceğini, buna teşebbüs eden Kant'ın bu teşebbüsünde başarılı olamadığını ileri sürer ve der ki: "Her türlü nazari kavramdan tecrit edilmiş pratik, ne insanî bakımdan ne de dinî bakımdan bir değere sahiptir."⁷⁹

Demek ki Boutroux, dinin tezahürlerinin değerini tespit ederken nazari ile amelî arasında hassas bir dengenin varlığına inandığı için, bunlardan birinin diğerine feda edilmesine karşı çıkmaktadır.

Boutroux'nun dinin tezahürlerinden saydığı ve bütün dinler için müşterek kabul ettiği iki akidenin varlığından yukarıda bahsetmiştik: Biri, Diri, Mükemmel ve Mutlak kudret sahibi bir Allah'ın varlığı; diğeri de Allah'ın insanla canlı ve müşahhas münasebeti. Onun bu konudaki fikirlerini daha önce "Allah'ın Varlığı" ve "Allah-İnsan Münasebeti" konularında genişçe nakletmiştik. Burada sadece dinin amel ve âyinleriyle ilgili görüşlerini tespit etmekle yetineceğiz.

Boutroux'nun, dinî amel ve âyinlerin mahiyeti, önemi ve dinî hayattaki fonksiyonu ile alakalı görüşlerini şöyle hulâsa edebiliriz: Ameller, dinin gelip geçici unsurları değildir; dinler var oldukça bir takım amel ve âyinleri de olacaktır. Fakat, bunlar gaye değil, vasitadırlar.⁸⁰ Diğer bir ifadeyle dinî gayelerin gerçekleştirilmesine yarayan ve onu kolaylaştıran esaslardır. Zira dinin gayeleri "kalp temizliği ve bencillik duygularının yok edilmesiyle, üyelerinin toplumu için ve toplumun da üyeleri için var olduğu bir birlik teşkil etmek"tir. Nitekim din, bütün insanların birliğini istediği için onlar arasında bir aşk bağı tesis eder. İşte bu noktada dinin amel ve âyinlerinin değerini ve tesirini

79 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 383-384.

80 *age.*, s. 389.

görmek mümkündür. Zira dinin insanlar arasında tesisini hedef edindiği aşk bağının tam manasıyla kurulabilmesi için bu amel ve âyinlerin muhafazasına ihtiyaç vardır. Aynı zamanda bunlar "insanlık âilesi"nin de devamlılığının ve büyüklüğünün en güzel örnekleridir. Bu sebeple din, bu unsurlarını daha genel ve daha rûhânî bir tarzda korumaya devam edecektir. Çünkü insanların müşterek bir iş için birlikte çalışarak aynı hisleri taşımaları, aynı fiil ve harekette bulunmaları, onların birliğinin temel saikidir.⁸¹

Sonuç olarak denebilir ki, Boutroux'ya göre, dinin özü ile tezahürleri arasındaki münasebet ruh ile beden arasındaki münasebet gibidir. Yani, hisler dinin ruhu, itikat, amel ve müesseseler de bedenidirler.⁸² Bunların birini diğerine feda etmekten son derece kaçınmakla beraber Boutroux, dinî mücerret şekiller sistemi olarak görmediği için⁸³ akide ve âyinlerin gayesini de dinî hissi ifade etmek şeklinde düşündüğünden,⁸⁴ bu konuda şöyle bir hükme varmaktadır: "Din, duygudan hareket ettiği gibi yine onda son bulur."⁸⁵

Boutroux'da "Dinin Özû ve Tezahürleri" meselesini inceledik. Bu incelememiz bize, onun doktrininde, dinin ilim, ahlâk ve akıl gibi alanlarla olan münasebetini araştırabilmemiz için lüzumlu ve gerekli bir zemin hasıl etti. Bu sebeple evvelâ, dinin ilimle olan münasebetini ele alacağız. Daha sonra diğer alanlarla olan ilişkisini tespite çalışacağız.

II. DİN-İLİM MÜNASEBETİ

Boutroux din-ilim münasebeti meselesine, din felsefesi içinde çok önemli bir yer ayırmıştır. Bu konuyu *Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine* adlı müstakil bir eserde derinliğine ve sistematik bir tarzda incelemiş diğer eser ve makalelerinde de bu konudan sık sık söz etmiştir.

81 Boutroux, *Science et Religion*, s. 390.

82 *age.*, s. 339.

83 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 71.

84 Boutroux, *Science et Religion*, s. 390; *La Nature et L' Esprit*, s. 47.

85 Boutroux, *Science et Religion*, s. 391.

Boutroux, adı geçen eserinde, bu meseleyi evvelâ eski Yunan'dan başlayarak Rönesans sonrasına kadar olan devrede ortaya çıkan görüşler açısından tetkik etmekte ve sonra da XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bu konuya yer veren felsefe sistemlerini ele almaktadır. O, bu sistemleri iki ana grupta mütalaa etmektedir: Birincisi naturalist sistemler, ikincisi de spiritüalist sistemlerdir. Boutroux birinci gruba örnek alarak, Auguste Comte'un Pozitivizmini yahut İnsanlık Dini'ni, Herbert Spencer'in Evrimcilik ve Bilinemezçiliğini (Agnosticisme), Ernst Haeckel'in (1834-1919) İlmî Monizm'ini ve nihayet Psikolojizm ve Sosyolojizm Doktrinlerini ele almaktadır. İkinci grupta da Ritschl'in (1822-1889) Radikal DUALİZMİNİ, İlmin Sınırları Doktrinini, Aksiyon Felsefesini ve son olarak William James'in (1842-1910) Dinî Tecrübe Nazariyesini incelemektedir.

Boutroux'nun din-ilim münasebeti ile alâkalı görüşlerine geçmeden önce, üzerinde önemle durduğu bu doktrinlerin fikirlerine ana hatları ile temas etmek ve onun bu sistemlere yönelttiği itiraz ve tenkitleri görmek faydalı olacaktır.

A. Naturalist Sistemler ve Tenkidi

1. Auguste Comte ve Pozitivizmi: Boutroux'ya göre, Comte'un pozitivist doktrininin esası, metotlu bir şekilde felsefeden geçerek, ilimden dine doğru yürümekten ibarettir.⁸⁶ O hâlde pozitivizmin esasını ilim teşkil eder.⁸⁷ Bununla beraber Comte nazârında, uygulayacakları metotları itibariyle birbirine benzeyen ilimler, gayeleri itibariyle birbirlerinden ayrılırlar.⁸⁸ Bu sebeple ilimler bir değil, birçoktur. Ona göre ilimler gerçeği parçaladıkları için insanlar arasında zihni bir birlik tesis etmekte güçsüz kalırlar. O, bu görevi felsefeye yükler.⁸⁹ İşte Comte, "her ferdi varlığı, diğer bütün ferdiyetleri ittifaka sevk etmek üzere düzenlemekten ibaret" şeklinde tarif ettiği din ile ilim arasındaki münasebeti, felsefî bir kavram olan "insanlık" kavramı yardımı ile ortaya koymak ister.⁹⁰

86 Boutroux, *Science et Religion*, s. 41.

87 *age.*, s. 42.

88 *age.*, s. 47. 67.

89 *age.*, s. 48.

90 Comte, Auguste, *Pozitivizmin İlmihali*, çev. P. Erman, İstanbul, 1952, s. 4

Comte'a göre dinler iki esas ihtiva ederler: Allah ve ölümsüzlük. O, insanlık mefhumunun bu iki esası da ihtiva ettiğine inanır. Çünkü onun nazarında insanlık, zaman içinde bir devamlılık ve tesanütten ibarettir. Bu yüzden insanlık kavramı, insanların iyi, verimli ve sürekli olarak yaptıkları, düşündükleri ve duydukları şeylerden oluşur. Böylece "insanlık" da insanların Allah dedikleri şey olur.⁹¹ Şu hâldé Comte'un sisteminde Allah'ın yerini insanlık kavramı almaktadır.⁹² Öte yandan Comte, dinin diğer bir unsuru olarak kabul ettiği "ölümsüzlük"ün de "insanlık" içinde bulunduğu kânidir. Zira o, insanlığı, bizatihi ölümlerinden sonra yaşamaya hak kazanmış ölümlerden müteşekkil bir birlik olarak görür.⁹³

Demek ki, Comte'un pozitivizminde, vahye dayalı dinlere yer yoktur. Çünkü o, vahye dayalı dinleri yok olmaya mahkum sayar. Dinin varlığını sürdürbilmesini ilmin arkasından gitmesine bağlar ve tesir gücünü akli ve reel âlemde göstermesini, aksiyon şartlarını da mevcut âlemde aramasını zarurî görür.⁹⁴

Boutroux, Comte'un pozitivizmini "insanlık kavramı yardımı ile din ile ilmin sentezi" olarak tarif eder ve bu anlayışın din ile ilim arasında gördüğü münasebeti şöyle tespit eder: İlim, insanın ihtiyaçlarına uygulanır ve hep bu gayeye yöneltilirse, din ile sonuçlanır. Din de ilmin sağladığı vasıtalar ile ortaya koyduğu gayelere ulaşmayı sağlayabilir ve ibadet konusunu insanlık kavramında bulduğu için, ilmin sahasının dışına çıkmadan kendi fonksiyonunu icra edebilir.⁹⁵

Boutroux Comte'un doktrinine birçok yönden itiraz eder ve ciddi tenkitler yöneltir. O evvelâ, pozitivizmin dayandığı iki ilkenin değerini araştırır. Bunlar: Faydalılık (utilité) ve gerçekliktir (réalité). Ona göre Comte'un düşüncesinde bu iki esastan "faydalı" gerçeğe tâbi kılınmış, daha sonra tersine gerçek, faydalıya boyun eder hâle getirilmiştir. Böylece bu iki esas arasında basit bir denge kurulamamıştır.⁹⁶

91 Boutroux, *Science et Religion*, s. 54.

92 Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, s. 263.

93 *age.*, s. 97.

94 Boutroux, *Science et Religion*, s. 55.

95 *age.*, s. 73.

96 *age.*, s. 41, 72.

Filozofumuz, Comte'un ileri sürdüğü ilim ile dinin sentezi iddiasını boş ve geçersiz bir iddia olarak değerlendirir. Çünkü onun inançına göre, pozitivist anlayışta, ilim bir taraftan pratik hayatın sınırları içerisine hapsedilmiş iken, diğer taraftan pratik bir takım keyfi teorilerin ve hayallerin oyuncağı hâline getirilmektedir. Hür ve bağımsız ilim anlayışı şüpheli bir yola sürüklenmektedir.⁹⁷ Comte'un bu noktada ifrata düşmesinin sebebi ise, ilmin görevi nesneleri oldukları şekilde tanımak iken, ona eşyayı görmek istediği şekilde tanıma görevi yüklemesi ve "insanlık" kavramı ile ilmin sınırlarını aşmasıdır.⁹⁸

Boutroux'ya göre, Comte'un sisteminde ilim için varolan zorluk din için de söz konusudur. Çünkü bu doktrinde, her şeyin ölçüsü kabul edilen "insanlık" kavramı, zaman ve mekanda varolan ve bilinen bir şeydir. Bu durumda "Büyük Varlık"ın (Grand-Etre) ebediliği bir sözden ibaret kalır. Çünkü Allah'ın varlığı realitesi, bu doktrinde, fertlerde var olan insânî olayların koleksiyonu şeklinde kabul edilen bir düşünceye hasredilmiştir.⁹⁹ Oysa bu doktrinin temeli olan "insanlık" kavramı çift anlamlıdır ve bu yüzden de ilk prensip olması mümkün değildir. Filozofumuza göre Comte'un çıkmaza girmesinin sebebi, vakalar ve bilinen gerçeklerle hayale dayanan ihtimaller arasında gördüğü benzerliğin sunî olmasıdır. Bu sebeple Boutroux, her vesile ile olduğu gibi burada da Pascal'ın "insan sonsuz şekilde insanı aşar" sözüne bağlı olarak, insanın bilinen ve mevcut şeylerin ötesine geçebileceğini söyler ve kendini aşmak için sarfedilen gayretin insan ruhunun ayrılmaz bir parçası olduğunu ısrarla belirtir ve Comte'u bu gerçeği görmemekle suçlar. O, Comte'un doktrininin değerini de insan tabiatını sabit bir şey olarak kabul ettiği gerekçesiyle, insan hayatının geçici bir safhasını sunî bir şekilde tespit etmek olarak görür.¹⁰⁰

Kısaca Boutroux'a göre, bu doktrinde, insan aşırı derecede büyütülmüş ve fakat dinî ideale asla ulaşılmamıştır. İnsan ba-

97 Boutroux, *Science et Religion*, s. 73.

98 *age.*, s. 74.

99 *age.*, s. 74.

100 *age.*, ss. 75-76.

yağılık ve yüceliğin karışımı olduğu için "insanlık" kavramını kendine temel yapan Comte'un doktrini, bir çözüm yolu olmaktan çok, bir problem hüviyetine sahiptir.¹⁰¹ Bu bakımdan pozitivizmin din ve ilim arasında gördüğü münasebet, hakikatı ortaya koyacak güçte değildir.

2. Herbet Spencer ve Bilinemezcilik Doktrini: İlmin kabul ettiği mevcut âlemin ötesinde, arzu, inanç ve hülyalarımıza açık başka bir dünyanın varlığı kabul edilebilir mi? Böyle bir âlemin varlığı kabul edilirse, ilim ve dinin münasebet şekli nasıl olur? Boutroux, bu noktada, bu sorulara cevap vermeye çalışan Spencer'in sistemini inceler ve tenkit eder.

Spencer felsefesinin temel vasfı, her şeyin temelinde ve kökünde bizim için "bilinemez" (inconnaissable) bir şeyin bulunduğu kabul edilmesidir. Diğer bir ifade ile Bilinemezcilik Doktrininde bu "bilinemez şey"i ne bertaraf etmek ne de ona ulaşmak mümkündür.

Boutroux'ya göre, Spencer'in sisteminde, işte bu "bilinemez" kavramı aracılığı ile din ile ilim birbirine bağlanmak istenmektedir.¹⁰² Spencer'e göre ilim ve din birbirine zıt şeyler değildir. Zira, ikisi de tecrübe tarafından verilmiştir. Din, zihin tarafından sunî bir tarzda ve muhayillenin isteklerine boyun eğerek ortaya konmamış, aksine bizzat nesneler tarafından telkin edilmiştir. Aynı şekilde ilim, yapmacık bir keşif eseri ve tabiatüstü bir şey değil, tabii bir evrimin neticesinde birbirine daha iyi ve daha açık bir biçimde bağlanmış her günkü tecrübenin bir mahsulüdür.¹⁰³

Şu hâlde, Spencer'in anlayışında, ilim ve dinin menşei aynıdır. Bunların her ikisi, zihnin dünya ile münasebeti sonucu ortaya çıkarlar; yani, tecrübeye dayanırlar. Öte yandan ikisi de, esaslarının derinliğine inilecek olursa, bilinemez ve kavranamaz bir şeyin varlığını ihtiva ederler. Bu sebeple, din ile ilmin aynı kaynağa sahip olmaları, ikisinin birlikte var olabileceklerinin

101 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 44.

102 Boutroux, *Science et Religion*, s. 82.

103 *age.*, ss. 82-83.

işaretidir.¹⁰⁴ Bununla beraber Spencer, “bilinemez”i ihtiva eden dinin bu “bilinemez”i tarif ve tasvire çalışmasını boş bir çaba olarak değerlendirir ve buna mukabil ilmin de “bilinebilir” ve “tanımlanabilir”in sınırları içinde kalamıyacağını ileri sürer. Spencer, aralarında böyle bir benzerlik düşündüğü ilim ve din arasındaki münasebeti şöyle ortaya koyar: Dinin başladığı yerde ilim son bulur. Dolayısıyla bu iki esas birbirlerine sırtlarını dönerler ve böylece birbirleriyle birleşmiş olurlar. Kısaca, ilim ile dinin uzlaşma ve birleşme zeminini “mutlak bilinemez” fikri teşkil eder.¹⁰⁵

Boutroux, Spencer'in düşüncesini, bu “bilinemez mutlak” fikrinden hareketle tenkide başlamaktadır. Ona göre Spencer, bilinemez diye kabul ettiği “mutlak”ın inkârını mümkün görmemektedir.¹⁰⁶ Oysa, bir şeyin hem idrak edilemez olduğunu söylemek hem de onun varlığından bahsetmek bir çelişkidir. Üstelik Spencer kendisi bile bu fikrini tam anlamıyla muhafaza edememiştir. Nitekim o, bu bilinemez şey olan “mutlak”ı, kuvvet, kudret, enerji, sonsuzluk, şuurun kaynağı, “ben” ile “ben olmayan”ın müşterek zemini, zeka ve şahsiyetin üstünde olduğu şeklinde tarif ve tasvire çalışmakla, bizzat kendi prensibini kendisi yıkmıştır. Bu kadar tarif ve tasvir edilen bir şeyin bilinemez olduğunu söylemek, filozofumuzun inancına göre Spencer doktrininin en açık çelişkisidir.¹⁰⁷ O hâlde, Spencer'in iddia ettiği gibi din, sadece “aşkın bir bilinemez mutlak”ın varlığına inanmak ve tapmak şeklinde değerlendirilemez. Çünkü, insanları her şeyin esası olan bir varlığın karşısına koymak ve buna mukabil bu varlık hakkında hiçbir şey bilemeyeceklerini ileri sürmek, tutarsız ve saçma bir anlayış olmaktan ileri geçemez.¹⁰⁸

Netice olarak, filozofumuz nazarında, Spencer'in doktrini, iddia ettiği sınırların dışına çıkmış,¹⁰⁹ tabiat ile insan arasındaki

104 Boutroux, *Science et Religion*, s. 83.

105 *age.*, s. 86.

106 *age.*, s. 109.

107 *age.*, ss. 113-114.

108 *age.*, s. 117.

109 *age.*, s. 119.

ikiliği korumaya devam etmiş bir anlayıştır.¹¹⁰ Bu yüzdendir ki, ilim ile din arasındaki münasebeti geçerli ve kabul edilebilir bir tarzda açıklığa kavuşturamamıştır.

3. Ernest Haeckel ve 'Bircilik'i (Monisme): Boutroux'ya göre Haeckel, Comte ve Spencer'in insan ile tabiat arasında bıraktıkları ikiliği kaldırıp, bütün varlıkların temel bir birliğinin sağlam temeller üzerine kurulması hâlinde, din ile ilim arasındaki münasebetin çözümünün kolaylıkla mümkün olabileceğine inanmış bir düşünürdür.¹¹¹

Haeckel, ilim ve din meselesine mücerret ve metafizik bir manada bakılamıyacağını ileri sürer ve bu iki esasın var oldukları şekliyle göz önünde bulundurulmasını gerekli görür. Diğer bir ifade ile, ilim ve din sonuçları ve verdikleri hükümler açısından ele alınmalı,¹¹² soyut iki doktrin olarak mukayese edilmemelidir. Aksi takdirde birbirlerine güçlük çıkarırlar.¹¹³ Şu hâlde, Haeckel, din ile ilim arasındaki ilişkiyi pratik bir alanda tespit etmek ister. Çünkü ona göre, insanın teorik ihtiyaçları yanında pratik ihtiyaçları vardır. Bu yüzden ilim, insanın zekasını olduğu gibi kalbini de tatmin etmeden dine yol veremez.¹¹⁴ Şu kadar var ki ilim adamı, ilmin, bugün olmasa bile, bir gün insan kalbini tatmin edebileceğine inanmalıdır. Bunun beraber, dinlerin yerine getirdikleri görevi ilim yerine getirinceye kadar dinler varlıklarını koruyacaklardır. O hâlde belli bir zaman için de olsa ifa edeceği görevi bulunan din, ilim ile barış içinde bulunmalı ve aralarında bir bağ kurulmalıdır. Haeckel'e göre bu bağ, "Evrımcı Monizmin Felsefesi" kuracaktır. Bunu başarabilmek için dinlerden akılcıca yararlanmak ve onların yardımlarını lüzumsuz hâle getirinceye kadar onları kullanmak gerekir.¹¹⁵ Yapılacak ilk iş ise, kilise ile hükümeti birbirinden ayırmak, kilisenin arkasındaki hükümet desteğini çekmek ve onu kendi kaynakları ile baş başa bırakmaktadır. Zira kilise, modern eğitimin en büyük düşma-

110 Boutroux, *Science et Religion*, s. 120.

111 *age.*, s. 120.

112 *age.*, s. 121.

113 *age.*, s. 133.

114 *age.*, s. 134.

115 *age.*, ss. 135-137.

nıdır.¹¹⁶ Bundan sonra, dinî esaslardan arındırılmış Evrimci Monist Felsefenin pratik ve ilmi ahlâk esasları okullarda öğretilmelidir.¹¹⁷ Oysa, Haeckel'e göre, hâlihazırda yapılan şudur: Okullarda iman, ilimden evvel getiriliyor ve bu iman da bozulmuş Hristiyanlığın saçma ve batıl fikirlerine dayanıyor.¹¹⁸ Eğer monist felsefenin ahlâkî esasları eğitime hâkim olursa, ilim felsefe şeklinde teşekkül edecek ve bu sadece dinlerin yerini alabilecektir.¹¹⁹

Boutroux, Haeckel'in monizmine bilimsel bir felsefenin kuramayacağı noktasından itiraz etmekle işe başlar. Çünkü ona göre, zamanımızdaki ilim, müspet olmak, olguların sınırını taşımamak ve tümevarım metoduna bağlı kalmak arzusundadır. Hâlbuki, temelini olgularda bulan bir felsefe mümkün görünmemektedir.¹²⁰ Bu yüzden, Haeckel'in ilmin esası olan tecrübe ile felsefî düşüncenin kaynağı olan akli aynı şekilde kabul etmeye varan düşüncesi,¹²¹ Boutroux için kabul edilemez ve çürük bir iddia niteliği taşımaktadır. Çünkü Boutroux, bu iki bilgi elde etme yolunun birbirinden farklı olduğuna inanmaktadır.¹²²

Boutroux'nun bu anlayışa yönelttiği diğer bir itiraz da şudur: Bu doktrinde ilimden felsefeye nasıl geçildiği açıklıkla ortaya konamamıştır.¹²³ Çünkü Haeckel, prensiplerine bir üniversalite vasfı vermekte ve ilmin sadece müşahade ettiği varlıklar hakkındaki hükümünü, bütün muhtemel varlıklara teşmil etmektedir. Oysa böyle bir genellemenin hiçbir ilmi değeri yoktur.¹²⁴ Bu sebeple Haeckel'in felsefesi, ilmin bir uzantısı olamaz.¹²⁵

Boutroux, Haeckel'in ilimlerin dinin yerini alacağı şeklindeki iddiasını, olayların müşahadesinden çok, zihni bir mütalaanın

116 Haeckel, E., *Kâinatın Muammaları*, çev. A. H. Taner, İstanbul, 1936, ss. 23-24.

117 Boutroux, *Science et Religion*, s. 137.

118 Haeckel, *Kâinatın Muammaları*, s. 23.

119 Boutroux, *Science et Religion*, s. 137.

120 *age.*, s. 140.

121 Haeckel, *Kâinatın Muammaları*, s. 31.

122 Boutroux, *Science et Religion*, s. 141.

123 *age.*, s. 143.

124 *age.*, s. 144.

125 *age.*, s. 145.

sonucu olarak görür ve onun dinde gördüğü ikiliğin gerçeklere ters düştüğünü belirtir. Çünkü ona göre dinler, Haeckel'in kanaatinin aksine, insan ile Allah'ın birliği esasına dayanırlar. Nitekim din, bu birliği ifade etmenin ve bozulduğu yerde tekrar sağlamanın tek yoludur.¹²⁶ Diğer taraftan Haeckel'in felsefesi, düşündüğü şekilde ilmin sınırları içinde kalamamış ve karşı çıktığı geleneksel dinlerin vahiylerine benzer yabancı bir takım prensipler ihtiva eder hâle gelmiştir.¹²⁷ Böylelikle Haeckel, ilmi bir taraftan dinleri yıkmaya elverişli bir vasıta olarak görürken, diğer taraftan da kendi felsefesini dinlerin yerine geçirebilecek şekilde yeni bir din hâline getirmiştir.¹²⁸

4. Psikolojizm ve Sosyolojizm Doktrinleri: Boutroux, bundan önceki doktrinlerin din ve ilmi malum iki şey olarak karşı karşıya koyup, insan zihninin çelişkiye düşmeden bunların her ikisinin bir arada bulunmalarının hangi ölçüde kabul edilebileceğini araştırdıklarını belirttikten sonra, dinin yerine dinî hâdiseleri hâkim kılan¹²⁹ psikolojizm ve sosyolojizmi inceler.

Psikolojizme göre, dinî olayları pozitif ilmin sınırları içinde düşünmek gerekir. Bu durumda tecrübenin gösterdiği dinî olayları, incelemek, müşahade etmek, tahlil etmek ve bunun neticesi olarak da bu olayların izahını psikolojik olayların genel kanunlarına irca etmek mümkündür.¹³⁰

Boutroux'ya göre, sosyolojik anlayış ise, dinî olayların psikolojik kanunları ile izah edilebileceğini ileri süren psikolojizme bir karşı çıkıştır. Çünkü sosyolojik anlayışın temsilcileri, psikolojizm taraftarlarını dini fakirleştirmek, parçalamak ve dinin asıl unsurlarını ihmal etmekle suçlarlar ve dinî olayları sırf sübjektif bir açıdan değerlendirmelerine itiraz ederler. Çünkü sosyolojik düşünceye göre derûnî din (la religion intérieure), sosyal dinin ferdi şuurlarda müphem bir şekilde aksetmesinden başka bir şey değildir. Öyle ise dini, sübjektif ve müphem şekilleri al-

126 Boutroux, *Science et Religion*, s. 146.

127 *age.*, s. 152.

128 *age.*, s. 153.

129 *age.*, s. 167.

130 *age.*, ss. 170-171, 197.

tında değil, objektif ve maddî varlığı ile incelemek lâzımdır.¹³¹ Sosyolojizme göre bu vazifeyi yerine getirecek olan ilim, hiç şüphesiz ki, sosyoloji olacaktır. Çünkü sosyoloji, dinî hâdiseleri, göz önünde bulundurduğu şeyin açık ve seçik olması sebebiyle, izah edebilecek güce sahiptir.¹³² Ayrıca sosyolojik araştırmalar da göstermiştir ki, din cemiyetin kendisinden ibarettir. Zira sosyal yapı, varlığının ve inkişafının gerekli gördüğü itikat ve amellerini fertlere empoze etmiştir.¹³³

Boutroux'ya göre, din-ilim münasebetinin tespitinde, birbirine zıt metotlara sahip bu doktrinlerden her ikisi de hatalı bir yol izlemişlerdir. Çünkü o, bu doktrinlerin dini ilmin karşısına koyup, bunların birbirine zıt yahut uygun olduklarını araştırarak yerde; dini de ilimlerin konusuna dahil ederek, dinin yerine dinler ilmini hâkim kıldıklarına işaret etmektedir. Hâlbuki, filozofumuz nazarında, dinî olayları bayağı olaylara irca etmek hatalı bir davranıştır. Çünkü dinî olaylar, ilmî metotlarla izah edilemeyen bir takım duygu, hâl ve kuvvetleri ihtiva ederler.¹³⁴

Boutroux'nun inancına göre psikolojizm ve sosyolojizm, dinin yerine koydukları dinler ilminin gerçek bir ilim şeklinde teşekkülünü sağlayacak olan gerekli bilgi ve vasıtaları da temin edememişlerdir. Çünkü gerçek ilmin aradığı şey, gelişigüzel olaylar değil; açık, ölçülebilir, anlaşılabilir ve objektif niteliğe sahip olaylardır. Hâlbuki psikoloji ve sosyoloji bunların gerçekleştirebilecek güçten mahrumdur.¹³⁵ Zira psikoloji, dinî itikatları bir takım şuur hâlleri olarak değerlendirdiğinden formel yönü ihmal eder ve sadece nefsin uğradığı değişiklikleri tasvir etmekle yetinir. Böylece de ilme sırt çevirmiş olur.¹³⁶ Sosyoloji de iddia edildiği gibi, bütünüyle objektif bir yol takip edebilecek güçte değildir. Çünkü sosyolojik prensipler ve yaptığı bütün izahlar, psikolojik bir unsur ihtiva ederler. Nitekim insan cemiyetleri fertlerden oluşur ve kollektif ruh denen şey de ancak fertlerde

131 Boutroux, *Science et Religion*, s. 180.

132 *age.*, ss. 183-184.

133 *age.*, s. 190.

134 *age.*, s. 190.

135 *age.*, s. 193.

136 *age.*, s. 194.

bir gerçekliğe sahiptir.¹³⁷ Bu bakımdan sosyolojizmin dini bütünüyle fertlerin dışında bir kuvvet olarak düşünmesi, Boutroux açısından, hatalı bir tutum olmaktadır. Çünkü bu doktrinde, dinin sübjektif ve ferdi yönü ihmal edilmiştir.¹³⁸ Öyleyse, bir cemiyyetin inananın vicdanında yeterli tatmini sağlayabileceği şeklindeki sosyolojik anlayışın iddiası, geçerli ve kabul edilebilir bir iddia hüviyeti taşımamaktadır.¹³⁹

Görüldüğü gibi Boutroux, plüralist tavrının icabı, dinin sadece psikolojik hadiselerle irticâna olduğu gibi, bu görüşe bir reaksiyon olarak ortaya çıkan ve dinî hadiseleri ictimâî hayatın bir fonksiyonu şeklinde gören sosyolojik anlayışa da karşı çıkmakta ve her iki görüşü de tasvip etmemektedir.

B. Spiritüalist Sistemler ve Tenkidi

1. Albrecht Ritschl ve 'Radikal İkicilik'i (Dualisme): Boutroux, ilim fikrinin din fikrine hâkim olduğu naturalist doktrinlerden sonra, din fikrinin ağırlık merkezlerini teşkil ettiği spiritüalist sistemleri incelemekte ve ilk olarak Ritschl'in dualist anlayışını ele almaktadır.

Boutroux'ya göre dualist doktrinin ilk ve önemli gayesi, dini, felsefe, metafizik ve teoloji gibi yabancı unsurlardan arındırmaktır. Çünkü Ritschl'e göre mücerret şeyleri konu alan felsefe, bizzat hayat, varlık ve tabiatüstü bir faaliyet olan dinî unsuru yakalayacak güçte değildir. Din bir iman işi olup, bir bilgi konusu değildir. Onu felsefi ve ilmi unsurlarla karıştırmak, onu bozmak demektir.¹⁴⁰ Bu sebeple ilmin ve dinin sahasını birbirinden ayrı görmek lâzımdır. Böyle yapılırsa, din ilmin muhalefetine uğramadığı gibi, kendi dairesinde hür ve müstakil bir gelişme imkânına sahip olacaktır.¹⁴¹ Ayrıca, asıl dinî unsur iman olduğundan, akideler din şuurunun sembolik bir ifadesi olacak; bu yüzden de ne akidelere ne de kiliselere ihtiyaç duyulacaktır.¹⁴²

137 Boutroux, *Science et Religion*, s. 195.

138 *age.*, s. 202.

139 *age.*, s. 206.

140 *age.*, s. 211.

141 *age.*, ss. 221-222.

142 *age.*, s. 218.

Boutroux, Ritschl'in ulaştığı bu neticeyi yetersiz ve insan zihnini tatminden uzak bulmaktadır. Çünkü ona göre bu doktrin, hiçbir muhtevası olmayan bir görüş niteliğine bürünmüş ve ko-yu bir sübjektivizm içine düşmüştür.¹⁴³ Nitekim, Ritschl'in düşündüğü manada imanı, bir hayalden ayırtetmek güçtür. Bütün fikri muhtevasından sıyrılan din, mücerret bir şey, boş bir şekil olmaktan öte gidemez ve bir "hiçlik"ten ibaret kalır.¹⁴⁴ Filozofumuz, dualist anlayışın çelişmesine sebep olarak, ilmin sınırlarını aşan bir ruh anlayışına sahip olmasını gösterir ve bu anlayışın günümüzdeki bilgilerle bağdaşmayan bir sürü teşbihlerle dolu olduğuna işaret ettikten sonra der ki: Artık durum değişmiştir. Çünkü ilim, bütün olayların incelemesine girişebilecek kuvveti kendinde bulmaktadır.¹⁴⁵

2. İlmin Sınırları Doktrini: Boutroux'nun inancına göre bu doktrin, ilim anlayışında son zamanlarda ortaya çıkan sonuçlara dayanmaktadır. Çünkü o zamana kadar nesnelerin tabiatının mutlak bilgisi olarak kabul edilen ilim hakkındaki düşünceler, artık değişikliğe uğramıştır.¹⁴⁶ Yeni anlayışa göre ilim sadece tecrübeye dayanacak, olayları gözleme tâbi tuttuktan sonra onları hulâsa edecek, tasnif edecek ve nihayet onları birbirine irca etmek suretiyle sistemleştirecektir.¹⁴⁷ Böylece dogmatik ilim anlayışı yerini kendisine bir sınır tayin eden yeni bir ilim anlayışına bırakacaktır.¹⁴⁸

Boutroux, "ilmin sınırları doktrininin" ilim-din münasebeti meselesini açıklığa kavuşturmakta Ritschl'in doktrinine nisbetle daha müsait göründüğünü ifade etmekte ve bunların görüşlerini şöyle belirtmektedir: İlmin yaşayan kısmı, fonksiyon itibarıyla, pratik hayatımızın dayandığı inançlardan farklı değildir. İlmin, sadece inançların beşer zihninden kovulması gerektiğini ileri süremez; aksine, ilmin dayandığı kavramlar, bu inançların

143 Boutroux, *Science et Religion*, s. 223.

144 *age.*, s. 224.

145 *age.*, s. 226.

146 *age.*, s. 229, 234.

147 *age.*, s. 230.

148 *age.*, s. 234.

varlığını gerekli kılar.¹⁴⁹ O hâlde dinin varlığı ve inkişafı, modern ilmin hiçbir güçlüğü ile karşılaşmaz.¹⁵⁰ Çünkü dinlerin derinliklerinde yer alan metafizik nitelikteki dinî realiteler, dinin konusu olay olan ilim ile temasını engeller. Ayrıca, dinin bu realitelerinin doğrudan ifadeleri olan akide ve ayinler de bir takım formeller olmaktan ziyade, yaşanan esaslardır; bu bakımdan ilimle çekişecek bir tarafları yoktur.¹⁵¹

Boutroux ilmin bu şekilde sınırlandırılmasının, ilmin gelişmesi ve yükselmesi fikrine ters düşeceğini belirtir ve böyle bir sınır tayin etmenin güçlüğüne dikkat çeker.¹⁵² Bu konuda ayrıca şunları söyler: Modern ilmin, dogmatik ilimden daha fazla dinin inkişafına müsait olduğunu kabul etmek kolay bir iş değildir. Çünkü dinin derûnî ilkeleri ile ilmin esası olan tecrübî gerçekler arasında benzerliğin bulunduğunu söylemek zordur.¹⁵³

Boutroux ilmin sınırları doktrinine yaptığı bu itirazlarından sonra, bu anlayışın değişikliğe uğramış bir uzantısı sayılabilecek olan, ilmi dine doğru yönelmiş olarak gören bir kısım düşünürlerin fikirlerini inceler. Ona göre bu anlayışın taraftarları, ilmin metot ve muhtevası itibariyle dinle çatışmayacağına inanırlar.¹⁵⁴ Hatta, bunlara göre, ilim kendi kendini yeterli sayamaz. O, kendi dışında ve üstünde bir bilginin, yani dinî realitenin varlığını gerekli kılar. Çünkü ilmin sınırları olduğunu söylemek, onun ötesinde bir şeyin bulunmadığını söylemek anlamına gelmez.¹⁵⁵ Üstelik ilmin yönü, dinî şuurun varlığına hükmettiği realitelere doğru yönelmiştir. Bundan dolayı din, sadece ilmin teorik olarak doğruladığı, fakat pratikte ilişkisi bulunmayan bir alan değildir. Aksine ilim, farkında olmadan dini arar. Buna mukabil din de kendi alanında serbestçe inkişaf ederken, ilmin postülaları ile bir uyum içinde olduğunu görür.¹⁵⁶

149 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 241-242.

150 *age.*, s. 245.

151 *age.*, s. 246.

152 *age.*, s. 247.

153 *age.*, s. 249.

154 *age.*, s. 251.

155 *age.*, s. 252.

156 *age.*, s. 265.

Boutroux, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ilmin sınırları doktrinini, ilim-din münasebetinin tespitinde ileri bir adım olarak görmekle beraber, bu anlayışın gerek dindar kişinin ve gerek ilim adamının vicdanını tatmin edemeyeceğine kânidir. Çünkü ona göre ilmin en temel vasfı, nereye gittiğini bilmemesidir. Eğer ilim kendine bir sınır tayin ederse, bu sınırın ötesindeki gerçekleri bilmeme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Diğer taraftan din şuuru da var olabilmek için, ilimden müsaade istemek gibi güç bir durumda kalmış olur.¹⁵⁷ Bu durumda da hür ve bağımsız bir biçimde inkişaf etmek ve kendisindeki bütün güçleri gerçekleştirmek isteyen din, bu doktrinde sıkıntı duyar. Dolayısıyla, ilim ve din, bu anlayışın iddiasının aksine, karşılıklı muhtariyete sahip olamazlar.¹⁵⁸

3. Aksiyon Felsefesi: Boutroux, ilim ve dinin müşterek kaynağını göstermek isteyen aksiyon felsefesinin fikirlerine geçmeden önce, aksiyon felsefesine bir başlangıç olarak değerlendirdiği¹⁵⁹ pragmatist düşünceyi ele almaktadır. Ona göre pragmatizm, pratik bir takım neticeleri doğmayan bir hüküm anlamsız sayar ve hakikatı aksiyon açısından değerlendirir. Çünkü pragmatizm açısından ilim yalnız aksiyonu hedef edinmekle kalmaz; onun kendisi bizzat aksiyondur.¹⁶⁰

Boutroux ilimde aksiyonun payını ortaya koyan pragmatist doktrinin başarısını nisbeten kabul etmekle beraber, bir fikir ve inancın değerini çok anlamlı bir kelime olan faydalılığa (utilité) irca etmelerinden dolayı, ilim-din münasebeti konusunun çözümünde başarısız olduğuna inanmaktadır.¹⁶¹ Bu yüzden o, aralarındaki farklılıklara rağmen, bu anlayışı aşan ve ilimde tam manasıyla aksiyonun hakimiyetini kabul eden "aksiyon felsefesi" ve temsilcilerini ele almaktadır. O, bu görüşün temsilcileri olarak H. Poincaré, Milhaud, Duhem, Ed. Le Roy ve H. Höffding'in isimlerini zikretmektedir.¹⁶² Sonra da bunların ortak görüşlerini tespit etmektedir.

157 Boutroux, *Science et Religion*, s. 266.

158 *age.*, s. 267.

159 *age.*, s. 275.

160 *age.*, s. 271.

161 *age.*, s. 274.

162 *age.*, s. 274, dipnot: 1.

Aksiyon felsefesine göre, ilim tabiatın eseri ve varoluş sebebi fayda olan bir takım esaslar mecmuası olmayıp,¹⁶³ muayyen bir faaliyettir. Aynı zamanda makul ve zeki olması itibariyle beşerî bir faaliyettir.¹⁶⁴

Boutroux ilmi aksiyon açısından gören bu düşünürlerin yanında bir de dinî bu açıdan gören filozoflara işaret etmektedir. Bunlar da Maurice Blondel ve onun paralelindekilerdir.¹⁶⁵ Bunlara göre din, bir itikat ve ibadetler mecmuası değildir. Eğer insan istediği şeyi açıkca istemesini bilir ve iradesinin temayül ettiği gayeyi gerçekleştirmek üzere niyet ederse, tabiatüstü bir varlığa yani Allah'a olan ihtiyacını farkedecektir.¹⁶⁶

Beşerî aksiyonun şartları üzerine kurulan ilim felsefesi ile din felsefesinin birbirlerine paralel olarak inkişaf ettiklerini ve bu iki felsefenin "aksiyon felsefesi" adı altında birleştirilebilecek şekilde birbirlerine uygun olduklarını söyleyen Boutroux, her ikisinin de "hayat fikrini" temel yaptığına işaret etmektedir.¹⁶⁷ Bu ortak noktalarına dayanarak "Aksiyon Felsefesi" açısından ilim-din münasebetini de şöyle tespit etmektedir: Aksiyon felsefesi olarak bir gövde olup, ilim ile din ona bağlanırlar. Çünkü, beşerî faaliyetin iki şekli vardır: Biri zeka faaliyeti, diğeri irade faaliyetidir. İlim birinci şeklin gelişmesinin sonucu, din de ikinci faaliyet şeklinin tam olarak gerçekleşmesinin sonucudur.¹⁶⁸ O hâlde, ilim ve din, beşer hayatının iki anıdır. Biri bu hayatın dışı dünyaya doğru yayılması ve inkişafıdır. Diğeri de kendi esasına yönelen ve kendini sonsuz şekilde aşmak için o esastan güç olan aynı hayattır. Öyleyse, ilim ve din müşterek bir zemine sahiptirler. Bu da beşer hayatıdır.¹⁶⁹

Boutroux, aksiyon felsefesini de dikkate değer bir teşebbüs olarak nitelemekte ve onun gelişmeye müsait bir doktrin olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber mevcut hâliyle bu doktrinin

163 Boutroux, *Science et Religion*, s. 278.

164 *age.*, s. 279.

165 *age.*, s. 279, dipnot: 2.

166 *age.*, s. 281.

167 *age.*, s. 287.

168 *age.*, s. 288.

169 *age.*, s. 290.

birçok güçlükler taşıdığına inanmaktadır. Ona göre aksiyon felsefesinin ilim ile din arasında sağladığını iddia ettiği uzlaşma, belirlili ve açık değildir. Zira bu iki esasın müşterek zeminini teşkil eden beşerî faaliyetin (activité) ne olduğu açıklıkla ortaya konamamıştır.¹⁷⁰ O hâlde bu faaliyeti ilim ve dinin müşterek esası saymak izahı güç olan bir iddiadır. Bundan başka, beşerî faaliyetin iki yönü olarak kabul edilen zeka ve irade arasındaki münasebet de karanlık ve çok yönlü bir niteliktedir. Bu sebeple aksiyon felsefesinin, dikkate değer çalışmalarına rağmen, gerek ilim ve gerek din hakkında açık ve sağlam bir nazariye ortaya koyduğunu söylemek oldukça zordur.¹⁷¹ Çünkü ilmin inkişafı, aksiyona zekâdan önce yer veren aksiyon felsefesini doğrulamamaktadır. Ayrıca aksiyon felsefesinde dinin sahası, sadece pratikten ve hayattan ibaret kabul edilmiştir. Buna mukabil her dinî duygu ve aksiyonun ihtiva ettiği bir takım fikir, kavram ve bilgiler ihmal edilmiştir. Buna göre, dinin bilinen şekillerinden zeka unsurunun çıkarılmasından sonra, geriye kalanın din olduğunu iddia etmek kolay değildir.¹⁷² Kısaca, filozofumuza göre, aksiyon felsefesi bütünü ile teoriden soyutlanmış bir tavırla dinin özünü ve yegâne ilkesini pratikte aramakla çıkmaz bir yola girmiştir. Çünkü aksiyonu dinî hâle getiren ona bağlı olan dinî itikatlardır.¹⁷³

4. William James ve Dinî Tecrübe Doktrini: Boutroux, spiritüalist sistemlerle ilgili inceleme, tahlil ve tenkitlerini, "dinî tecrübe" doktrini ile tamamlanmaktadır. Onun bu konudaki düşünceleri tenkitlerini ileride "Dinî Tecrübe ve Mistisizm Anlayışı" bölümünde tekrar ele alacağımızdan, burada bu doktrinin, din-ilim münasebeti konusundaki görüşlerini ve Boutroux'nun itirazlarını kısaca nakletmekle yetineceğiz.

James, dinin temellerini şahsî dinde bulur.¹⁷⁴ Yani ona göre din, şahsî bir iştir ve ne kadar dindar kişi varsa, o kadar dinî tecrübe vardır. Kısaca din hayata bağlıdır.¹⁷⁵ Bu sebeple James

170 Boutroux, *Science et Religion*, s. 293.

171 *age.*, s. 292.

172 *age.*, s. 295.

173 *age.*, s. 297.

174 *age.*, s. 300; Höfding, Harald, *Philosophes Contemporaines*, Paris, 1908, s. 181.

175 Boutroux, *Science et Religion*, s. 306, 328; Boutroux, *William James*, Paris, 1912, s. 55.

nazarında, ilim ile din arasında var olduğu sanılan tezat, bir takım sunî tariflerin bir neticesidir. Çünkü, bir taraftan ilim, yalnız fizikî ilimlerden ibaret sayılıyor, diğer taraftan din de bir takım ibadetler ve dogmalar mecmuası olarak düşünülüyor. Oysa fizik ilminin yanında bir de psikoloji ilmi vardır. Bunun yanında fizikî ilimlerin bütün vasıflarını psikoloji ilmine teşmil etmek için ise hiçbir sebep yoktur. Bundan dolayı da, din yaşanan ve duyulan bir tecrübe olduğuna göre, onu tecrübenin özel bir hâli olan ilme zıt saymak gerekmez.¹⁷⁶

Görüldüğü gibi James, psikoloji ilmi yardımı ile ilim ile din arasında müşterek bir zemin aramaktadır. Çünkü onun inancına göre, şuur sahibi "Ben" in, şuur altında bir "Ben" hâlinde devamı söz konusudur. İşte, James'e göre, bu şuurlu "Ben" ve şuur altı "Ben" vasıtası ile ilim ve din birleşme imkânı bulurlar. Nitekim dinî faaliyet, şuur şuur altı aracılığı ile zenginleştirirken, ilmi faaliyet de şuur altının akislerini şuurun kanunlarına irca etmeye çalışır. Bu sebeple dinî tecrübe ilmi tecrübe kadar faydalı ve gerçek olup,¹⁷⁷ din ile ilim de kâinatın hazinelerini açmak için kullandığımız aynı derecede gerçek iki anahtardır.¹⁷⁸

Boutroux, James'in ilmi tecrübe ile dinî tecrübe arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkmakta ve bu iki tecrübe şeklinin birbirinden farklı niteliklere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu konudaki fikirlerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür: İlmi tecrübe, bir tasdik ihtiva eder ve neticesi de objektif bir niteliğe sahiptir. Şahsî hayata dayandırılan dinî tecrübenin neticesi ise, bir takım sübjektif izlenimleri ihtiva eder.¹⁷⁹ O hâlde, mistik bir vasma sahip olan dinî tecrübeyi tam anlamı ile bir tecrübe saymak ve hatta normal bir şuur hâli olarak görmek güçtür. Zira, mistik hâl, normal şuur hâlini ortadan kaldırır.¹⁸⁰ Öyle ise, basit bir hissin değil de bir tecrübenin varlığından bahsedebilmek için, insan tarafından tasavvur edilen şeyde bir objektifliğin bulunması gerekir.¹⁸¹ Oysa dinî tecrübe kendiliğinden var olma-

176 Boutroux, *Science et Religion*, s. 324.

177 *age.*, ss. 324-325.

178 *age.*, s. 320.

179 *age.*, ss. 330-331; *William James*, s. 63.

180 Boutroux, *Science et Religion*, s. 332.

181 *age.*, s. 334.

yıp, şahıstan ayrı ve objektif bir varlığa da sahip değildir.¹⁸² Kısaca denebilir ki, Boutroux nazarında, ilmi tecrübe ile dinî tecrübe arasında bir benzerliğin bulunduğu inanan ve bu yolla ilim-din münasebetine çözüm getirmek isteyen James'in "dinî tecrübe" doktrini de bu meseleye açıklık getirmemiştir.

Görüldüğü gibi Boutroux, ilim-din ilişkisi meselesinin çözümünde, gerek naturalist sistemleri ve spiritualist sistemleri yetersiz bulmakta ve bunları çok yönlü bir biçimde tenkit etmektedir. Onun bu doktrinlerde gördüğü ortak noktaları ve eksiklikleri kısaca şöyle hülâsa edebiliriz: İnsanlık dini aracılığı ile ilim ile din arasındaki çekişmeye son verdiğini iddia eden A. Comte, Bilinemezcilik düşüncesini esas alan H. Spencer ve Monist Felsefenin temsilcisi E. Haeckel'in naturalist doktrinlerinin ana hedefi, dine pozitif bir muhteva vermek ve aynı zamanda ilim zemini üzerinde kalmaktadır. Bunlar için din, ilimlerin ulaştıkları sonuç veya bir çeşit sentezi olmalıdır. Naturalist düşüncenin son mahsul-leri sayılan sosyolojik ve psikolojik doktrinlerin temel vasfı ise, dinî, bütünüyle psikolojik ve sosyolojik hayatın genel kanunları ile açıklanabilir kabul etmek ve dinî hayatı, sosyal ve psikolojik faaliyetin tezahürleri şeklinde görmekten ibarettir. Bu yüzdendir ki, dinî ilme irca eden naturalist sistemlerde dinin menşei, evrimi ve geleceği meselesi beşerî bir olgu gibi düşünülmüş ve bundan dolayı da dinin değeri ve realitesine yabancı kalınmıştır. Bunun sebebi de insan ruhunun kendini aşarak bir ideale bağlanmak şeklindeki çabası, bu doktrinlerin görememeleridir.

Spiritualist sistemler ise ilim ile dinin bir uyum içinde olduğuna inanırlar. Boutroux bunlardan bir kısmını oldukça ileri bir adım olarak ve ilim-din kavgasının çözümünde dikkate değer bir teşebbüs niteliğinde görmekle beraber, iddia ettikleri şekilde başarılı olamadıkları neticesine varır. Bu arada bilhassa, Ritschl'in Radikal Düalizmi ile Aksiyon Felsefesi ve W. James'in Dinî Tecrübe anlayışında, dinî bütünü ile bir iman işi, faaliyet ve hayat olarak görmek gibi ortak bir eğilimin bulunduğunu; buna mukabil bunların dinin tezahürlerinin değerini kavrayamadıklarını

gösterir. Bundan başka İlmî Sınırları Doktrinde de, ilme bir sınır tayin edilmesinin, ilmin inkişafı prensibine ters düştüğü ve hür bir biçimde gelişmek isteyen dinin özü ile de bağdaşmadığı kanaatine ulaşır. Hulâsa, genel olarak ilmi dine feda etmek ve dini de sırf yaşanan bir hayat kabul etmek gibi müşterek noktaları olan spiritualist doktrinler de ilim din kavgasını ortadan kaldıracak gerekli çareyi ortaya koyamamışlardır.

Naturalist ve spiritualist sistemlerin din-ilim çekişmesine çare olamadıkları ve bu konunun ciddi ve önemli bir problem olmaya devam ettiği, 1926 yılında *Le Figaro*'nun Paris İlimler Akademisi üyeleri arasında bu konuda yaptığı bir ankete verilen cevaplarda da görülmekte ve Boutroux'nun kanaatini teyit etmektedir. Adı geçen ankete verilen cevaplar üç grupta toplanmaktadır: Birinci grubu, dinî duygudan bahsetmeyip sadece ilmi tanıyanlar; ikinci grubu, din ve ilmin birbirlerinden farklı alanlar olduğunu söyleyip, birbirlerine paralel olarak gelişebileceğini ileri sürenler; ve üçüncü grubu da ilmin görevini, hayatın maddî şartlarını hazırlamak olduğunu ve bu yüzden de irade ve duygu hayatıyla ilgilenmemesi gerektiğini savunanlar teşkil etmektedir.¹⁸³

Yukarıdaki cevaplar açıkça gösteriyor ki, ilim-din ilişkisi problemi düşünce tarihi boyunca olduğu gibi XX. yüzyılda da aktüalitesini ve canlılığını artan bir şiddetle sürdürmüştür. Özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda ilmin hızlı adımlarla ilerlemesi, ilim adamlarının tenkit cesaretinin artmasına vesile olmuş ve bu yüzden din de dahil olmak üzere değerli araştırılmamış hiçbir alan kalmamıştır. Bu durum bir taraftan filozofların din meselesiyle yakından ilgilenmelerine ve ilmin karşısında durumunun ne olacağı sorusunun önemini kavranmasına yol açmış, diğer taraftan da dinî inançların zayıflamasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeptendir ki, bilhassa bu asrın başlarında Avrupa'da ilim adına şiddetli bir ilhat rüzgârı esmeye başlamıştır.¹⁸⁴

183 Retterer, (ed.), *Religion, Science et Morale*, s. V-VI.

184 Boutroux, *Science et Religion (el-İlm ve'd-Din f'l-Felsefet'l-Muâsıra)*, çev. Ahmed Fuad el-Ehvânî, (Önsöz), Mısır, 1973, ss. 4-5.

İşte böyle bir ortamda yaşayan Emile Boutroux, yukarıda da tahlil ve tenkitlerini özetlediğimiz felsefe sistemlerinin bu konuya bakış açısının dar ve tek yönlü olduğuna inandığından ilim ve din arasındaki münasebeti bir anlayış ve metotla incelemektedir. Biz bu bakımdan önce onun problemi ele alış tarzını tespit edeceğiz ve daha sonra da din-ilim ilişkisi meselesine bakışını inceleyeceğiz.

C. Boutroux'da Din-İlim Münasebeti

1. Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu: Boutroux, din ve ilim münasebeti meselesini kendi zamanına kadar değişik felsefe sistemleri tarafından niçin çözülemediği sorusuna cevap vermek suretiyle probleme yönelmektedir. O, bu konudaki düşüncelerini özetle şu şekilde ortaya koymaktadır: Tarih boyunca ilim-din çatışması konusunda en büyük düşünürlerin ortaya koydukları çeşitli uzlaştırma denemeleri ve bu problemi mantıkî bir çözüme kavuşturma istekleri müspet bir sonuç vermemiştir. Sarfedilen bu gayretlere rağmen din-ilim mücadelesi ve bunların birbirlerini saf dışı etme kavgası sona ermemiştir. Ne var ki ilim de din de varlığını muhafaza etmektedir. İlahiyât, ilmi kendisine boyun eğdirdiğini iddia etmesine rağmen, ilim ilâhiyatın hakimiyetini tanımamış, ilim de dinin sona erdiğini çok defa ilân etmesine rağmen dinler varlıklarını hâlâ korumaktadırlar.¹⁸⁵

Bu sebeple Boutroux nazarında ilim adamlarının karşılıklı olarak yaptıkları hücumlar birbirlerini ikna etme konusunda müspet bir sonuç vermediğinden ilim-din mücadelesinin sonucunun ne olacağını mantık adına tayine kalkışmak çok cesur bir hareket hüviyeti taşıyacaktır.¹⁸⁶ Çünkü mantık bu mücadele hakkında hüküm verebilecek güçte değildir. O hâlde, din ile ilim arasındaki kavgada Boutroux zaferin mantıkî önermeleri en iyi sıraya dizenin değil, en çok yaşama gücü olana güleceğini ileri sürer ve mücadele hâlinde olan ilim ile dini aralarındaki ilişkilerin tespiti birer kavram olarak almanın yanlış olacağı hususu üzerinde ısrarla durur. O der ki, bunlar, yaşayan birer realitedir, yoksa sırf zihnî varlıklardan ibaret değildir.¹⁸⁷

185 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 341-342.

186 *age.*, ss. 342-343.

187 *age.*, s. 343.

Görüldüğü gibi Boutroux, ilim-din meselesini ilmin sınırları ve izafileği hakkında gelişen düşüncelere paralel olarak yeni manzara arzettiği inancında olduğu için ilmin hızlı adımlarla gelişmesi sonucunda insan şuurunu karakterize eden âhenk ve birlik ihtiyacının gereği olarak insandaki teemmül gücünün de inkişaf edeceğini ve bu yüzden de er veya geç bu teemmülün ilim ile iman arasında bir tercih yapmayı veya onlar arasında bir dayanışmanın bulunup bulunmadığını kavramaya sevkedeceğini¹⁸⁸ ortaya koymak istemiştir.

Demek oluyor ki, bu mukayesede, öncelikle mukayese unsurlarının hangileri ve mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi büyük önem taşımaktadır. Bu unsurlar, ilmin soyut kavramıyla dinin soyut kavramı mı, yoksa, ilmin beşerî realitesiyle dinin beşerî realitesi mi olacaktır? Mantık adına bu sorunun cevabının verilemeyeceğine inanan Boutroux, bu konuda şunları söylemektedir: Birbirleriyle mücadele hâlinde olan ilim ile dinin kendileri değil, ilmi zihniyet ile dinî zihniyettir. Bu bakımdan, bir bilgin için, dinin dogmaları içinde ilmin neticeleri ile bağdaştırmayacak bir şeyin bulunmasının hiç önemi yoktur. Çünkü din, bir takım hükümleri akide hâlinde bir imana konu yapar. Öyle ise dinin ortaya koyduğu inanç esasları, insanın, ilmi bilginin hakkında söz söyleyemeyeceği bir nesneler düzeni ile münasebetinin ifadesidirler. Bu sebeple ilim adamlarında reddedilen, dinin inanç esaslarından ziyade, inanan kişinin bu hükümleri kabul şekli olmaktadır. Nitekim inanan bir kişi, dinin inanç esaslarının ve ibadetlerinin ilim tarafından açıklandığını ve hatta ispat edildiğini görse bile, bu onu tatmin etmek için yeterli değildir. Şu hâlde, Boutroux için, dinin itikat esasları ile ilmin ortaya koyduğu neticeler arasında bir uyum aramak boş bir gayretten ileri geçmemektedir.¹⁸⁹

Görüldüğü gibi Boutroux, ilim-din çekişmesinin ve anlaşmazlığının temelinde, ilmin kendi verilerine güvenerek dogmatik bir karaktere bürünmesini; dinin de tezahür ve formlara bağlı kalarak temel ilkeleri ihmal etmesini bulmaktadır. Bu yüzden

188 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 101.

189 Boutroux, *Science et Religion*, s. 344.

ki, ilim-din münasebetinin incelenmesinde dînin inanç esaslarını olduğu kadar, sosyal bir müessese olarak dînin bizatihi kendisini de tartışmanın dışında tutmayı hedef edinmektedir. Bunun içinde ilim ve dini birer kavram veya doktrin olarak karşılaştırmanın, bu iki esasın beşerî realitesini ihmal sonucunu ortaya çıkaracağı düşüncesinden hareket ederek bu problemi psikik bir alana aktarmakta ve "ilmî zihniyet" ile "dini zihniyet"i mukayeseye tâbi tutmaktadır.

2. İlmî Zihniyet-Dini Zihniyet Münasebeti: Boutroux'ya göre ilmî zihniyet ile dini zihniyet arasındaki münasebete şu açıdan bakmalıdır: Acaba bazı bilginlerde dini zihniyetin ret ve inkâr şeklinde ortaya çıkan ilmî zihniyet, gerçekte din fikrini safdışı eder mi, yoksa ona hayat hakkı tanır mı? İlmî zihniyetin esası ve mahiyeti nedir? İlmî zihniyetin inkişafının beşerî hayattaki yeri ve tesir gücü hangi ölçülerde olmaktadır?¹⁹⁰ Bu sorulara cevap verebilmek için evvelâ onun ilmî zihniyetten ne anladığını ele almamız, sonra da dini zihniyetin mahiyeti ve özellikleri hakkındaki düşüncelerini incelememiz gerekmektedir.

a. İlmî Zihniyet ve Özellikleri: Boutroux ilmî zihniyet hakkındaki incelemesine, Descartes ve Kant'ın ilmî zihniyet anlayışını ele alarak başlamaktadır. Ona göre gerek Descartes gerekse Kant ilmî zihniyeti statik bir karakterde düşünmüşlerdir. Diğer bir ifade ile Descartes ve Kant'ın düşünceleri, ilmî zihniyetin, ilmin mantikî şartları ve insan zihninin tabiatı tarafından hiç değişmez bir şekilde tayin edildiğinin kabul edilmesinden ibarettir. Descartes'in metodu, her şeyi bir takım matematik unsurlara irca etmek şeklinde görülürken; Kant'ın ise, olgular arasında, zaman ve mekan içinde, *a priori* bir bağın bulunduğuna inanır. Boutroux, Kant ve Descartes'in bu manadaki anlayışlarının uzun zaman insan zihnine hükmettiğini söyler ve daha sonra ilmin inkişafı ve kesinliğinin şartları derinliğine tetkik edilince bu anlayışın değiştiğini ileri sürer.¹⁹¹ İşte o, bu yeni ilim anlayışının ışığında ilmî zihniyetin mahiyeti ve değerini ortaya koymak ister.

190 Boutroux, *Science et Religion*, s. 347.

191 *age.*, s. 347.

Boutroux'nun ilmi zihniyet hakkındaki fikirleri, pozitif ilim anlayışı ile bir bütün teşkil etmektedir. Onun pozitif ilim konusundaki düşüncelerini daha önce görmüştük. Burada şu kadarını ifade edelim: Boutroux, pozitif ilmin kaynağının deney olduğunu söylüyor ve deneyin de evrensel bir bilgi temin etmekten mahrum olduğunu kabul ediyordu. Diğer taraftan deneyin alanı olarak olguları ve onların gözlenebilir ilişkilerini görüyor ve olguların da mutlak olarak verilmiş ve sabit şeyler olmadığına inanıyordu. Böylelikle o, ilmin dayandığı tecrübenin ve malzemesi olguların güçsüzlüğünü göstererek, ilme bir sınır çizmeye çalışıyor ve dolayısıyla ilmin izafî olduğu neticesinde ulaşıyordu.

Görüldüğü gibi Boutroux, gerek ilmin gerekse esaslarının hazır, yapılmış ve malum bir şey olmadığını göstererek, ilmi zihniyet konusundaki fikirlerine bir zemin hazırlamak istemektedir. Ona göre izafî karakterdeki ilim, var olup geliştikçe ilmi zihniyet teşekkül edecektir. Çünkü ilmi ortaya koyan zeka, onu kimyevî bir terkipten bu terkinin bir unsurunu ortaya çıkarır gibi nesnelerden çıkarmaz. Bu duruma göre, yapılan eserin onu yapan sanatkâr üzerinde bir tesirinin olacağı da bir hakikat olarak göz önünde tutulması gereken bir husustur. Boutroux bu konudaki düşüncesini, Kant'ın ilme temel yaptığı kategori anlayışını tenkit ederek açıklığa kavuşturmak istemektedir. Bilindiği gibi, Kant zihinde varolduğuna inandığı kategorileri değişmez ve statik bir yapıda görmektedir. Bütün bilgilerimiz ve kanunlar bu değişmez vasıftaki kategorilerde şekillenir. Filozofumuz her zaman olduğu gibi burada da böyle bir formel ve tek yönlü anlayışa karşı çıkmakta ve kendine has bir kategori anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre zihnün bu kategorileri değişmez ve sabit şeyler olmayıp, aksine zihnün olguları kendisine benzetmek için çalışırken kazandığı alışkanlıkların bütününden oluşur. Zihin bunları kendi gayelerine adapte ettiği gibi, kendisi de bu kategorilerin tabiatına adapte olur. Bu kategori anlayışına bağlı olarak Boutroux ilmi zihniyetin bir önemli karakterini şöyle tespit etmektedir: İlmi zihniyet, ilmi olayların içine dizildikleri ve sıralandıkları bir mahfaza değildir; aksine o, oynak, canlı, daima

inkişaf eden ve kendisinden istenilen şeyi yerine getirmek suretiyle kendi kendisini tayin eden bir zekâdır.¹⁹²

Boutroux ilmi zihniyetin bir diğer özelliği olarak da, ilmi araştırmalarda deneyden başka bir bilgi kaynağı kabul etmemesini,¹⁹³ yani her bilginin kaynağı, kuralı ve ölçüsü olarak vakayı kabul etmesini gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ona göre bu olgu malum bir hakikat niteliği taşımamaktadır. Zira bir olguyu tayin etmek isteyen bilim adamı, bu olgunun dışında yer alır ve onu objektif bir şekilde gözleme tâbi tutar. Burada ilim adamının yaptığı iş, bu olguyu temyiz etmek, ayırmak, kaydetmek, bilinen sembollerle ifade etmek ve mümkün olduğu kadar ölçmeye çalışmaktır. Filozofumuza göre burada unutulmaması gereken bir önemli husus daha vardır. O da ilim adamının olgularla alakalı yaptığı bu işlemlerin hepsinde zihninin büyük payı olduğunu kabul etmektir. Çünkü zihninin bu payı, incelenen olguyu diğer zihinler nezdinde de kabul edilebilir hâle getirecek şekilde hazırlamak olarak görülür. Böylece, başlangıçta ferdi bir karakterde olan bu olgular, ilmi zihniyet vasıtasıyla, ilim binasını temel taşı hâline getirilmiş olur.¹⁹⁴

İlmi zihniyetin inkişafını esas olarak kabul eden Boutroux, insan zihninin, tecrübe üzerine teemmül ederek ve tecrübenin dayandığı olguların sınırını aşarak, kanun denilen şeye ulaşmanın mümkün olup olamayacağını düşünüp araştıracağına işaret eder. Ona göre, vaktiyle kanunlar zekanın tabiata emrettiği ve koyduğu esaslar olarak düşünülürken; şimdi kanunların bizzat eşyadan çıkarılması söz konusudur. Bununla beraber, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Boutroux bu kanunların eşyanın içinde hazır ve yapılmış bulundukları inancında değildir.¹⁹⁵ Çünkü o, izafi ilim anlayışının bir gereği olarak, kanunların da izafi olduğunu düşünüyor ve onların mutlak hükümler olmadığını belirtiyor ve tabiat kanunlarını "deney yapanın tabiata sorduğu bir takım sorular" şeklinde tarif ediyordu. Öte yandan, eğer tabiat

192 Boutroux, *Science et Religion*, s. 348.

193 *age.*, s. 346.

194 *age.*, ss. 348-349.

195 *age.*, s. 349.

bu kanunlara uymazsa, deney yapanın bu sorularını ve kanunlarını değiştirmeye hazır olduğuna işaret ediyordu.¹⁹⁶

Boutroux, ilmi zihniyetin bir başka niteliğini ortaya koymak için, bu zihniyetin teşekkülünde önemli payı olan insan zihnini karakterize eden bir hususa daha temas etmektedir. Bu da insan zihninin, "Birlik" (unité) fikrini tecrübi ilme hangi ölçüde tatbik edebileceği meselesidir. Diğer bir ifade ile, parça parça bir nitelikte görünen tabiat kanunları arasında zihin bir birlik tesis edebilecek güçte midir? Boutroux bu hususu şöyle izah eder: Fiziki kanunların bilgisi, parça parça bir durum arzeder. Çünkü bu kanunlar, birbirlerine bağlı fakat diğer olgulardan soyutlanmış bir çift olgudan teşekkül eder. Buna mukabil insan zihni, bir takım analogiler yardımı ile, bu kanunları birbirinin içine sokar; bunları genel ve özel olmak üzere kısımlara ayırır. Zihin bu ayırma işleminden sonra onları birleştirerek bütün kanunları tek bir kanun hâlinde ifade etmeyi düşünebilir. Böylece filozofumuza göre metafizikçilerin felsefi manada ifade ettikleri "Birlik", hâdiselerin bilimsel bir sistemleştirilmesi hâlinde kendini göstermiş olur.¹⁹⁷

Boutroux bu izah ve ifadelerinden sonra ilmi zihniyetin gayesini şöyle ifade etmektedir: İlmî zihniyetin tek bir gayesi vardır; o da insan zihninde, olayların meydana geliş şartları hakkında mümkün olduğu kadar doğru, yararlanılabilen ve kullanılabilen zihni bir şekil meydana getirmektir.¹⁹⁸ İlmî zihniyetin gayesi bu şekilde anlaşılnca, bundan böyle ilim de ne eşyayı bilme vasıtaları olan kaydetme, sınıflama ve temsil vasıtalarında ne de bizzat tabiatın kendisinde kesin ve değişmez bir nitelik görecektir. Çünkü, bizzat ilmin sonuçları en kesin kanunların bile mutlak ve değişmezliğini bize garanti edecek bir şeyin bulunmadığını göstermektedirler. Filozofumuza göre bunun sebebi, bütün tabiatın bir tekâmüle tâbi olması ile izah edilebilir.

Demek ki Boutroux, tabiatın bütünüyle bir tekâmüle tâbi olduğu düşüncesinden hareketle, nesnelerle dayanışma içerisinde bulunduğunu söylediği ilmi zihniyetin de bir tekâmüle tâbi ol-

196 Boutroux, *Science et Religion*, s. 14.

197 *age.* s. 350.

198 *age.* s. 350.

duğunu göstermek istemektedir. Bu durumda, böyle bir vasfa sahip olan ilmi zihniyetin her türlü açıklamaları da izafi bir değer taşıyacaktır.¹⁹⁹ Kısaca, ilim ilerledikçe ona bağlı olarak ilmi zihniyet de ilerleyecek ve inkişaf edecektir. Bu yüzden de ilmi zihniyet daima izafi bir zihniyet niteliğinde olacaktır.

İzafi bir karaktere sahip olan ilmi zihniyetin bu izafilikten zarar göreceği söylenemez mi? Boutroux'ya göre bu izafilik onun değerinden hiçbir şey kaybettirmez. Çünkü ilmi zihniyet, ilmin kanunlarını mutlak ve kesin kabul etmemekle beraber, yine de onların ihtiva ettiği postülalara karşı bir güven besler. Bu güven onun meşruluğunun ve genelliğinin ifadesidir.²⁰⁰ Boutroux, bunun teminatı da tabiatta mevcut olduğuna inandığı tekâmülün, keyfi olmaması ve bilimsel açıdan kavranabilmesinde görür.²⁰¹

Boutroux'nun ilmi zihniyette gördüğü bir başka nitelik de, bu zihniyetin nisbi bir dogmatizm karakteri taşımasıdır. Fakat bu dogmatik manzaradan metafizik bir dogmatizm manası çıkarılmamalıdır. Çünkü filozofumuz ilmi zihniyetin her türlü metafizik dogmatizmi safdışı ettiğine kânidir. Bu yüzden o, ilmi zihniyetin sahip olduğu bu karakterin mahiyetini şöyle ifade etmektedir: İlmi zihniyet, kendini akıl yürütme ve hükümün en yüksek kuralı olarak görür ve kendisinin durmadan artan bir değere sahip olduğuna inanır. Bu sebeple herhangi bir mesele karşısında, "bilmiyorum" sonucuna ulaşmaktan kaçınır. Zira, böyle bir ilmi zihniyet açısından bugün bilmediğimiz bir şeyi ileride de bilemiyeceğimizi söylemek mümkün olmadığı gibi, ilmi surette "açıklanması imkânsız" tabirinin bir anlamı da bulunmayacaktır. Öte yandan "esrarengiz bir kuvvet" veya "harikulâde bir olay", ilmin tarafımızdan şimdilik bilinen kanunları yardımıyla çözemediğimiz birer hadise niteliği taşıyacaktır. Bununla beraber ilim, çözemediğimiz bu hadiseleri çözmek için başka kanunlar aramaktan geri kalmayacak ve bu konudaki çabalarını daima sürdürecektir.²⁰²

199 Boutroux, *Science et Religion*, s. 351.

200 *age.*, s. 353.

201 *age.*, s. 352.

202 *age.*, s. 352.

Görüldüğü gibi, Boutroux'nun düşündüğü manada ilmi zihniyet ilmin gelişmesine paralel olarak gelişen ve tekamül eden bir zihniyettir. O, ilmin yegane kaynağı olarak tecrübeyi kabul etmekle beraber, tecrübenin malzemesi olan olguların realiteye ulaştırmadaki güçsüzlüklerinden hareketle onlar üzerine bina edilen kanunların mutlak olmadığı ve dolayısıyla ilmi zihniyetin de izafî olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ne var ki, ilmi zihniyetin izafî olduğu şeklindeki inancı, onu, bu zihniyetin değerinden ve geçerliliğinden şüphe etmesine vesile olmamaktadır. Aksine o, bu zihniyetin izafî karakterine rağmen, tabiatta mevcut olgular arasında bir birliğin mevcudiyetinin kavranmasına hizmet edeceğine inanmaktadır.

Şu hâlde bu noktada Boutroux için cevap bulunması gereken soru şudur: Mahiyeti, özellikleri ve gayesi itibarıyla bu şekilde düşünülen bir ilmi zihniyet karşısında dinî zihniyetin yeri, değeri ve hayatîyeti nedir? Boutroux, dinlerin geleceği hakkında tahminî açıklamalar yerine gereken ilmin ve gerek dinin bugünkü hâllerinin göz önünde bulundurulmasının faydalı olacağına inandığı için²⁰³ dinî zihniyetin değerini ortaya koyabilmek amacıyla ilim ve dinin müşterek zeminleri olarak gördüğü insan hayatındaki yerlerini tespit ederek probleme çözüm getirmek istemektedir. Bu bakımdan şimdi, Boutroux'nun dinî zihniyet hakkındaki fikirlerini ele almamız gerekmektedir.

b. Dinî Zihniyet ve Özellikleri: Boutroux, ilmi zihniyetin dinî zihniyete yer bırakıp bırakmadığı meselesine açıklık getirebilmek için bu konuda insan aklının önemini ve rolünü incelemektedir. İleride "Din-Akıl Münasebeti" konusunda onun akıl anlayışına genişçe yer vereceğiz. Burada konumuzla ilgili bakımdan şu kadarına işaret etmeliyiz: Boutroux, Lachelier'nin mekanik ilişkileri kavramı melekesi olan zihin ile varlıkların yaşayan özünü kavrama gücü olan aklın birbirinden ayrı düşünülmesi şeklindeki kanaatine²⁰⁴ iştirak etmekte, kavramlar mantığından başka bir de akıl, tabiat, realite ve hayat mantığının varlığından

203 Boutroux, *Science et Religion*, s. 304.

204 Lachelier, *La Nature-L' Esprit*, s. 20.

bahsetmektedir.²⁰⁵ Bu duruma göre, o, iki çeşit akıl kabul etmektedir: Biri ilmin konusu olan reel ilişkileri kavrar; diğeri de hayatın esası olan canlı ve reel ilişkileri kavrar. Öyleyse ilmi zihniyet, varlıklarla ilgili olarak kendi bakış açısından başka bakış açısının varlığını ve geçerliliğini kabul etmek durumundadır.²⁰⁶ Diğer bir ifadeyle bu genel bir aklın varlığını da düşünmelidir. Her ne kadar ilmi zihniyet bu genel aklın en muayyen şekli ise de, bütün aklın ondan ibaret olduğu kabul edilmemelidir.²⁰⁷

O hâlde, Boutroux'nun ilmi akla nazaran daha genel bir aklın varlığından bahsetmesi,²⁰⁸ insan ruhunda varlıklarla ilgili diğeri bir bakış açısının var ve meşru olduğunu gösterebilmek içindir. Bu sebeple o, ilmi zihniyetin dinî zihniyete yer verip vermediğinin tespitinde, ilmi anlamda bir aklın ötesinde yaşayan ve hayata uyum kabiliyeti olan bir akıl anlayışından hareket etmektedir. Onun nazaran bu akıl, Pascal'ın "kalbin saikleri" diye ifade ettiği akıldır.²⁰⁹

Boutroux, dinî-ilmi zihniyet münasebetinin incelenmesinde aklın yerini ve rolünü böylece belirttikten sonra, gerek ilmin gerekse dinin insan hayatındaki yerini araştırarak bunlara ortak bir uzlaşma zemini temin etmek istemektedir. Bunun için evvela onun ilim ile hayat arasında gördüğü münasebeti tespit etmemiz uygun olacaktır.

Beşerî dünya ile ilmi dünya arasında mutlak bir ayırım yapılamıyacağına inanan Boutroux, pozitif ilmin ışığında olayları incelediği gibi, insan hayatını ve özelliklerini de araştırmayı ihmal etmemektedir. Çünkü ona göre, ilim objektif metoduna rağmen ancak ferdî zihinlerde var olur ve gelişir. Hakikatta var olan ilim değil; yalnız fikirdir, ilmi çabadır. İlmî çaba ise, devamlı şekilde oluşma ve gelişme hâlinde bulunduğundan, değişen ve sübjektif bir karakter arzeden insan hayatı, ilmin ayrılmaz bir parçası durumundadır. O hâlde, Boutroux için, sadece ilkeleri ve meto-

205 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 242.

206 Boutroux, *Science et Religion*, s. 353.

207 *age.*, s. 354.

208 *age.*, s. 357.

209 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 105.

du itibariyle değil, aktivite ve oluşması için göz önünde bulundurulmuş ilmi, ilim adamından ayrı düşünmek ve değerlendirmek mümkün görünmemektedir.²¹⁰ Ona göre, kanunları ve prensipleri açısından düşünülen ilim her ne kadar özel ve zihni bir karakter arzutmekte²¹¹ ve bu özelliği ile de ancak nicelik ilişkilerini kavrayabilir, nitelik ilişkileri hakkında söz söyleyemezse de,²¹² onun aradığı şey sadece ilmi olandan ibaret değildir; ulaşmak istediği hakikat, varlığın bizzat kendisidir.²¹³

Demek ki Boutroux, ilmi bir yandan insanın varlıkları objektif bir açıdan sistemleştirmesi olarak görürken; öte yandan onun insanın sübjektif yönü ile alakasını ihmal etmemektedir. Nitekim o, insanı kendi eseri olan ilmin, varlıkları sübjektif bir açıdan değerlendirmekten alıkoymıyacağına işaret etmekte ve böyle bir değerlendirmenin kıymetini şöyle ifade etmektedir: Varlıklar hakkındaki sübjektif bir tertip ve tanzimin ilmi anlamda bir objektifliğinden bahsedilmezse bile, insanın duygularını tatmin etmeleri bakımından en az ilmin varlıkları birbirine irca etmek şeklinde görülen objektif değerlendirmeleri kadar bir değere ve gerçekliğe sahiptirler.²¹⁴

Öyleyse, filozofumuz açısından, soyut olarak değerlendirilen ilmin, aklın icapları adına, bütün tabiatı hükmü altına aldığı ve onu koyu bir zorunluluk ağı içine hapsettiği söylenebilirse de; reel hayatla olan ilişkisi açısından bakıldığında, ilmin bu netice ile yetinmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü, beşerî realitesi bakımından ilim, nesneleri zihne benzetme çabası olup,²¹⁵ onu insan hayatından ayrı ve müstakil olarak değerlendirmek uygun değildir.

Bununla beraber, ferdin sübjektif açıdan yaptığı değerlendirmeleri, sırf ferdi bir bakış ve hüküm olarak kabul etmek uygun

210 Boutroux, *Science et Religion*, s. 358.

211 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 121.

212 Boutroux, *Science et Religion*, s. 356; La Fontaine, A. P., *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, 1920, s. 83.

213 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 121.

214 Boutroux, *Science et Religion*, s. 358.

215 Brunschvig, L., *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, 1922, s. 280.

mudur? Boutroux bu soruya "hayır" diye cevap vermektedir. Çünkü onun inancına göre, böyle bir değerlendirmeye dayanan bilginin de bir sübjektif değere ve genellik vasfına sahip olması mümkündür. Şöyle ki: İlimin teorik indirgeme ve soyutlama metotları ile genel kavramlara yükselmesi gibi, fert tarafından ortaya konan varlıklarla ilgili sübjektif tertip ve tanzimlerin de ferdin ötesinde birçok kişi, bir grup, bir millet ve hatta bütün insanlıkça muteber olması söz konusudur. Bu durum ise, sübjektif değerlendirmelerin, irca ve soyutlama yolu ile özelden genele ulaşan ilmin bu genellik vasfını kendine göre taklit edebileceğini gösterir. Diğer bir ifade ile, sübjektif alanda da, fertlerin uyumu ve onlar arasındaki farklılığı ahenge dönüştüren bir birlik vasıtasıyla ilmin "genel"ine benzer bir neticeye varmak mümkün olur.²¹⁶

Boutroux, ilmin objektif düzenleme ve değerlendirme vasfı ile ferdi hayatın sübjektif tertip ve tanzimi neticesi teşekkül eden bilgiler arasında, bazı farklılıklara rağmen, bir benzeyişin bulunduğunu gösterdikten sonra; insan hayatında görülen sübjektif değerlendirme tarzının dinin de önemli bir vasfı olduğuna işaret etmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: Din, ferde bir değer verir ve onu bizatihi gaye olarak düşünür. Bununla beraber din, ferdiyetçi de değildir. Çünkü o, insana diğer fertleri de birer gaye olarak kabul etmesini ve başkaları için başkaları dahilinde yaşamasını tavsiye eder.²¹⁷

Görüldüğü gibi Boutroux, ilim adamının sübjektif tarzda teşekkül eden bilgisi ile ilmi bilgi arasında bir benzeyiş noktası olarak kabul ettiği "genellik" vasfı ile dinin fert hayatına verdiği değeri bütün insanlığa yaymayı gaye edinişi arasında da bir benzerlik noktası olarak görmekte ve buna dayanarak ikisinin de aynı yolu takip ettiğine inanmaktadır. Fakat ilim ve din arasında görülen böyle bir benzerlik, ilim-din münasebeti meselesinin çözümünde yeterli ve nihai bir esas kabul edilebilir mi? Boutroux bu soruya da tereddütsüz "hayır", diye cevap verecektir.

216 Boutroux, *Science et Religion*, s. 359.

217 *age.*, s. 359.

İleride de ifade edeceğimiz gibi, o, pozitif ilmin insan hayatı için lüzumlu ve hatta zarurî olduğunu kabul etmekle beraber, yeterli bir esas olamayacağı fikri ve tezini de ısrarla savunur ve insan hayatının ve zarurî temeli ancak ferdiyetin realitesine ve değerine inanmakta bulabileceğini ileri sürer.²¹⁸ Buna bağlı olarak, insanın kendi varlık şartları üzerinde teemmülünün, dinî zihniyetin varlığı ve realitesini göstereceğine inanan²¹⁹ Boutroux, bu iddiasını ispat edebilmek gayesiyle beşer hayatının çeşitli tezahürlerinden örnekler verir. Bu yüzden de ferdi ve sosyal hayattan, sonra da sanat hayatından ve ahlâkî hayattan bahseder.

Ona göre, insanın fiil, hareket, düşünce ve sözlerinden her biri, onun ferdiyetinin varlığı ve realitesini gösterir. Bu fikirlerin ve sözlerin objektif bir değer taşıyıp taşımadığının araştırılmasına ve ispatına ihtiyaç yoktur. Çünkü bunlar, içgüdü, alışkanlık, şahsî ve irsî fikirlerin ifadesidirler. Öyleyse, bütün bunların, azıcık da olsa, ilmî bir inceleme ve tenkit karşısında sarsılmaları veya varlıklarını koruyamamaları, bunların insan hayatındaki yeri ve önemine gölge düşüremez. Öte yandan, bu fikir ve düşünceler olmaksızın yaşamak, diğer bazı insanlara hayata katlanmayı öğretmek ve onu sevdirmek, hatta bizzat hayatı sevmek mümkün değildir.²²⁰

Boutroux, sosyal hayatın da bir fert gibi varlığı ve gerçekliği bulunduğuna kânidir. Zira ona göre, sosyal hayatta ilim açısından bir takım değersiz fikirler sayılabilecek olan aile, vatan, insanlık gibi unsurların bir fert gibi var olmak ve varlıklarını korumak gibi vasıfları vardır.²²¹

Filozofumuz için aynı niteliği sanat hayatında da görmek mümkündür. Zira, sanatkârın varlıklara ve nesnelere tabiatüstü bir ruh izafe etmesi sonucu realitenin şekil değiştirmesi, ilmin esasları ile çelişik görünse bile bu durum sanatın realitesini ve değerini yok edemez.

218 Boutroux, *Science et Religion*, s. 360..

219 Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 88.

220 Boutroux, *Science et Religion*, s. 360.

221 *age.*, s. 360.

Diğer bir taraftan “hürriyet” ve “iyi”ye inanca dayanan ahlâk da bize tabî şahsiyetimizi aklın telkinlerine uyarak ideal bir şahsiyet hâline dönüştürmemizi teklif ve telkin eder. Bu yüzden ahlâkın da insan hayatındaki yeri vazgeçilmez bir niteliğe sahiptir. O hâlde ahlâkın da inkâr edilemez bir varlığı ve realitesi olacaktır.

Şu hâlde ferdi ve sosyal hayatın veya ahlâki ve sanat hayatının, ilim nazarında objektif bir değer taşımamalarının, filozofumuza göre, hiç önemi yoktur. Üstelik bizzat ilim adamı bile ilmin kendisini aştığını doğrulamak zorundadır. Eğer ilim adamı kendini araştırmalarına severek verebiliyor ve bu konuda her çeşit sıkıntıya katlanabiliyorsa; bunun sebebi, çalışmalarının mücerret olarak ona zevk vermesi değil, aksine onu bu çalışmalara sevkeden hakikate ulaşmak arzusu ve sevgisidir.²²²

Boutroux'nun bu noktada ortaya koymak istediği bir gerçek vardır: O da ilmin kendisinin bile kendi sınırlarını aşan bir takım ideal gerçekliklere şahadet edeceği hususudur. Hatta denebilir ki, ona göre ilme gerçek değerini veren şey, ilim adamının ilmin sınırlarını aşan ahlâki ve estetik idealidir.²²³ Çünkü o der ki: “Hayatın hangi tezahürü göz önüne alınırsa alınsın; sadece içgüdüye dayanan ve kendisini bilmeyen bir hayat değil, fakat şuurlu ve zeki bir hayat söz konusu olunca, ilmin postülalarından başka postülaları ihtiva ettiği görülür. Genel olarak ilmin postülası şu önermedir: *“Her şey, sanki bütün olaylar tek bir olayın tekrarıdır ibaretmiş gibi cereyan eder.”* Hayatın postülası ise şöyledir: *Tabiatın meydana getirdiği veya getirebileceği, ilim açısından birbirine eşit sonsuz tertipler arasında bir kısmı özel bir değere sahip imiş, var olmaya ve varlığını devam ettirmeye uygun bir temayül kazanabilirmiş gibi hareket etmek.*”²²⁴

Hayatın ihtiva ettiği bu postülayı, insandaki derûnî ve rûhî hâlin bir ifadesi olarak gören Boutroux, Saint Augustin'in “hayat, bir bahs ve iddiadır, kesin olmayan şey için çalışıyoruz” sözünü

222 Boutroux, *Science et Religion*, s. 361.

223 Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 136.

224 Boutroux, *Science et Religion*, s. 363.

dikkate değer bulmakla beraber, geleceğe güven duymamız gerektiği üzerinde hassasiyetle durur. Geleceğe güven duyulması ne demektir? Ona göre bu güven ilmin sınırlarını aşan iman fiilidir. Bu imana içgüdü, hayat duygusu, an'ane ve örnek şahsiyetler rehberlik edecekler ve bu sadece iman şekillenecektir. Boutroux bu imandan, var olan bir şeyin kabulünü anlamaz; aksine o, bu iman "henüz var olmayan, var olacak gibi görünmeyen hatta bu iman olmadan varlığı mümkün görünmeyen bir şeyi" bile konu edinebileceğine kânidir. Ona göre imanın konusu bir ideal ve gaye şeklinde belirir. Zekâ, başlangıçta kompleks ve müphem bir nitelik arzeden bu gayenin sarıh hâle gelmesi için gayret sarfeder, duygu ve imanın müşterek tesiri altında ideal konusunu benimser. Diğer taraftan yaratıcı imanın kendisi için tayin ettiği koldan aksiyonun diğer bir şartı olan "aşk" ortaya çıkar. Böylece beşerî aksiyonun tam olarak gerçekleşebilmesi için üç şartın varlığı ve zorunluluğu ortaya çıkar? Bunlar: İman, imanın konusu olarak bir ideal ve gayenin tasavvur edilmesi ve nihayet bu idealin gerçekleştirilebilmesi için duyulan aşk. İşte beşerî aksiyonun bu üç şartı, filozofumuz nazarda, aynı zamanda dinî zihniyetin de üç inkişaf ânını meydana getirir. Çünkü bunlar, dinin tesiri ile irade, zeka ve duygunun aldığı şekillerin ifadesidir.²²⁵ Buna göre, Boutroux'nun bu üç aksiyon şartını bütün dinlerin üç temel ilkesi olarak düşündüğü söylenebilir.

Beşerî hayatın aksiyon şartları ile dinî zihniyetin inkişafı arasında gördüğü benzerliğe dayanarak Boutroux ilim ile din arasındaki bağı şu şekilde tespit etmektedir: İnsan hayatı, idealleri ve gayeleri itibarıyla dine iştirak ederken; tabiat ile olan münasebetleri açısından da ilme iştirak etmektedir.²²⁶

Demek ki Boutroux, ilim ve dinin her ikisini de hayata bağlı birer realite olarak düşünmekte ve "hayat" kavramı aracılığı ile bu iki realite arasında bir köprü kurmaktadır.

İnsan hayatı bir yönü ile ilme iştirak ettiğine göre, ilmin insan hayatını sevk ve idare için yeterli olacağı düşünülemez mi?

225 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 363-364.

226 *age.*, s. 364.

Bu soruya cevap verebilmek için insan hayatının idealleri ve gayeleri itibariyle iştirak ettiği dinin bu hayatla olan münasebetinin mahiyetini ve değerini ortaya koymak gerekir.

Şüphesiz ilim, bir dereceye kadar, insanın ve kainatın geleceği ile ilgilenir. Fakat, Pascal'ın da ifade ettiği gibi, ilim hakikatı az çok bilmekle beraber, hayatımızın bütün problemlerine ve bilmecelerine sağlam ve güvenilir bir cevap vermekte güçsüz kalır.²²⁷ E. Le Roy ilmin hayatın meseleleri karşısındaki bu cılız mevkiini, son derece karanlık bir gecedeki zayıf bir ışığa benzetirken,²²⁸ bu gerçeği dile getirir.

Boutroux'da ilmin insan hayatının problemleri karşısında güçsüzlüğünü kabul etmekte ve bu problemleri çözememiş sebebini şöyle belirtmektedir: İlim, "var olan şey"i (ce qui est) konu edinir; "olması gereken" veya "var olmaya lâyık olan şey", diğer bir ifade ile ideal hakkında söz söyleyemez.²²⁹ Yani ilim, insana gayeye ulaştıracak bir takım vasıtalar temin edebilir, fakat bizzat gayeler hakkında sessiz kalır.²³⁰ Böylece dinin, özü itibariyle, ilim gibi mücerret değil, müşahhas olması ve yalnız düşünül-müş değil, yaşanılmış olmak istemesi²³¹ fikri, Bourroux'nun da müdafaa ettiği ve ispat etmek istediği bir hususdur. Bu sebeple onun nazarında, Durkheim'in anladığı manada ilmi dinden çıkmış kabul edip, bütün vazifelerinde dinin yerini tutabileceğini söylemek,²³² geçersiz bir fikir ve çürük bir iddia olacaktır.

İlmin hakkında söz söyleyemediği gayeleri tayin konusunda, insan hayatına bir dereceye kadar yön verebilen ictimâî şuur ve içgüdünün rolü ve değeri nedir? Bunlar, bazılarının ileri sürdüğü gibi, dinin yerini ilmin almasını sağlayabilecek bir güce sahip midirler? Boutroux gerek içgüdünün ve gerek ictimâî şuurun, belli ölçüde de olsa, hayâtî değere sahip oldukları inancındadır.

227 Boutroux, *Des Vérités Éternelles Chez Descartes*, (Önsöz), s. XXXV; Schyns, *La Philosophie d'Émile Boutroux*, s. 281; Boutroux, *Pascal*, s. 44, 174-175; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1974, s. 286.

228 Le Roy, *Le Problème de Dieu*, s. 147.

229 Boutroux, *Science et Religion*, s. 384.

230 *age.*, s. 364.

231 Şevketi, "Felsefe-i Din" *Ceride-i İlmiyye*, S. 69, 1340, s. 2205.

232 Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, II, s. 362.

Nitekim o, içgüdüyü, aklın icaplarına uygun olarak hareket etmek isteyen kişi için, müspet ve açık-seçik bir üyesi olması sebebiyle, insan hayatına yön veren ve ferdin boyun eğmek zorunda bulunduğu bir müeyyide olarak niteler.²³³ Bununla beraber o, içgüdü ve ictimâî şuurun insan hayatını tanzim ve insan aklını tatminde yeterli olamayacağını ileri sürer ve bu konuda şunları söyler: İçgüdü, aşılması imkânsız bir yetkinlik sınırı olarak kabul edilemez. Her ne kadar içgüdü, önceleri tabiatın veya ilâhî hikmetin eseri ve değişmez bir şey niteliğinde görülüyordu ise de, artık günümüzde bu anlayış değişmiştir. Şimdi içgüdü zorunsuz, değişebilir ve sonradan kazanılmış bir şey olarak kabul edilmektedir.²³⁴ Öyle ise, içgüdü'nün diğer olgulardan farkı yoktur. Diğer taraftan insan, tabiatı aşabilmek için tabiattan yararlanabileceğini ve tabiatı hükmedebilmek için de ona itaat etmesi gerektiğini ilimden öğrenmiş bulunmaktadır. O hâlde insan, içgüdüye boyun eğecek yerde, gayesinde ulaşmak için ondan istifade etmesini bilmelidir.²³⁵

Boutroux ictimâî şuuru da bir tekamülün mahsulü olarak değerlendirir ve onu sabit ve değişmez bir şey olarak düşünmez. Ne var ki o, bu düşüncesiyle sosyal hayatın gereği olarak var olan kanunların, âdetlerin, duygu ve düşüncelerin hiçbir anlam taşımadığını da söylemek istemez. Aksine ona göre insan, bunlara uymalı ve saygı göstermelidir. Ancak insan, ne içgüdüyü ne de ictimâî şuuru hayatını tanzimde yeterli esaslar olarak görmelidir; bunların ötesinde bir düşünmekten kendini alıkoymamalıdır. Çünkü insan kendi aklında içgüdü ve ictimâî şuuru yüksek gayelere ulaşmak birer vasıta olarak kullanma arzusunu bulmaktadır.²³⁶

Görülüyor ki, Boutroux'nun doktrininde, gerek içgüdü ve gerek ictimâî şuuru, insan hayatının ihtiyaçlarına cevap verebilecek güçte olmadıklarından bir hayat normu olma vasfını da haiz değildirler. Bunlar sadece insanın bir takım gayeleri gerçekleştire-

233 Boutroux, *Science et Religion*, s. 364.

234 *age.*, s. 365.

235 *age.*, s. 366; *La Philosophie de La Religion*, (Önsöz: J. J. Gourd), s. XV.

236 Boutroux, *Science et Religion*, s. 367.

bilmesi için, vasıta hizmeti görebilirler; asla birer gaye olamazlar. Zira, hayatın dine ihtiyacı olmadan sırf ilim tarafından aydınlatılmış içgüdü veya ictimâî şuur tarafından düzenlenebileceği fikri, Boutroux'ya göre, insanın sadece yaşamayı arzu eden bir varlık olması hâlinde doğru sayılabilir. Oysa insan, mücerret yaşamaktan daha fazla bir şey ister; bu da mükemmele erişme arzusudur. Bu yüzden insan sadece hayatı gaye edinmekle yeti-nemez. Aksine, kendi kendisini aşmaya zorlayan hiçbir şey ol-masa bile yine de düşünen insan, kendi kendini aşmak için can atar ve bunu gerçekleştirebilmek için bir mücadeleye girer ve bir serüvene atılır. İnsan bu hareket ve mücadelenin motiflerini de kendi aklında bulur.²³⁷ Böylelikle içgüdü ve ictimâî şuurun da insan hayatının meselelerine cevap veremeyeceği bir hakikat olarak ortaya çıkmış olur.

Boutroux, yukarıda bahsettiğimiz aksiyon şartlarını gerçekleştirecek şeyin, tabiat değil; din olduğunu söylemektedir. O, aksiyon şartlarının ilki olarak gördüğü imanı, "görölmeyen bir şe-ye kesinlikle inanmak" şeklinde tarif etmekte ve imanın temelinde de vazife fikri ve duygusunu bulmaktadır. Çünkü onun inan-cına göre imanın konusunu doğrulayan akıl, gösterdiği çabanın sebebini "vazife" fikrinde bulmaktadır. Vazife ise, fayda fikrine dayanmayan, yerine getirilmesi zorunlu olmayan, hissedilebilir ve anlaşılabilir bir takım sebeplerle de doğrulanamıyan bir iman olarak anlaşılmalıdır. Çünkü vazife fikri, tabiatüstü bir vasfa sahiptir. Bununla beraber bu fikir, insan hayatının da ayrılmaz bir parçasıdır.²³⁸ Kısaca, "beşer hayatına hâkim olan iman, vazife-ye imandır."²³⁹

Göröldüğü gibi Boutroux, vazife fikrini ve ona imanı, rûhî hayatın temeli olarak görmekte, bu imanin çok verimli ve güçlü olduğı hususu üzerinde ısrarla durmaktadır. Çünkü o, imanin gayesini, düşünebileceğimiz şeylerin en yücesi ve mükemmeli olarak kabul etmektedir.

237 Boutroux, *Science et Religion*, s. 367; La Fontaine, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 69.

238 Boutroux, *Science et Religion*, s. 368.

239 *age.*, s. 369.

Boutroux, hayatın aksiyon şartlarından biri ve yaratıcı iman-
nın eseri olarak gördüğü "aşk"ın da dinî karakterini ve imanın
gayesi olan idealin gerçekleştirilmesindeki rolünü ve yerini şöy-
le ortaya koymaktadır: İnsan gayesine ulaşabilmek için tabiatın
sınırlarını aşan bir aşka sahiptir.²⁴⁰ Bu aşk, içgüdünün basit bir
şuuru sayılabilecek olan bencil bir aşk değildir; aksine "insanın
başkaları için başkaları dahilinde yaşamasından ibaret olan bir
fedakârlık aşkı"dır. İşte bu aşk sayesinde insan, tabiatın sınırla-
rını aşabilecek ve imanın konusu olan ideale ulaşma imkânı bu-
lacaktır. Çünkü, Boutroux nazarında, imanın gizli zembereği,
vazife fikri ve duygusunda bulunduğu; imanın gayesi olan
terakkî ve inkişaf fikri de ideal ve sonsuz bir varlık fikrini ihtiva
eder. Buna göre, imanın konusuna duyulan aşk da ideal ve son-
suz bir varlığın varlığına iştirak duygusunun başlangıcını teşkil
eder. Bu ise, insan hayatının temelinde dinin varlığının işareti-
dir.²⁴¹

Boutroux'nun bütün bu izah ve ifadeleriyle tespit etmek iste-
diği gerçek şu olmalıdır: Din ile ilmin birleşme zemini olan insan
hayatının idaresi ve ihtiyaçlarının tatminin de ilim, bir vasıta
olarak belli ölçüde hizmet edebilir; Fakat insan ihtiyaçlarına büt-
tünüyle asla cevap veremez. Onun bu ihtiyaçlarına cevap vere-
bilecek olan şey, dindir. Çünkü ona göre din, "insana sırf kendi-
liğinden (spontanée) veya zihni hayattan daha derin ve zengin
bir hayat sunar."²⁴² Bu bakımdan dinin en hür ve en aydın kim-
selerin zihinlerinde bile payidar kalması ihtimaline yer vardır.²⁴³

Boutroux bu açıklama ve tahlillerine bağlı olarak dinî zihni-
yeti vazifeye iman, bütün yüksek ve iyi faaliyetlerin gizli zembe-
rekleri olan hayrın araştırılması ve genel aşktan ibaret görmek-
tedir.²⁴⁴ Aynı zamanda o, bu zihniyetin tesirlerinin son derece
önemli olduğunu, bununla beraber tarif edilemeyeceğini belirt-
mekte ve bu zihniyeti tarihin en büyük muharrikleri olarak gör-

240 Boutroux, *Science et Religion*, s. 370.

241 *age.*, s. 371.

242 *age.*, s. 371.

243 *age.*, s. 375.

244 *age.*, s. 377.

düğü duygu ve hayat gibi müspet bir prensip olarak nitelemektedir.²⁴⁵ Bununla beraber filozofumuzun dini, sırf bir fikir olarak düşünmediğini ve dinin duyguya ilave ettiği inanç esasları ve amellerin dinî gayelerin gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez unsurlar olarak değerlendirdiğini, "Dinin Özü ve Tezahürleri" konusunda geniş bir şekilde ifade etmeye çalışmıştı. Diğer taraftan Boutroux, birer vasıta olan inanç esasları ve amellerle dinin sınırlandırılmasını da tasvip etmiyor ve bunların vazifesini hissi ifade etmek şeklinde düşündüğü için; dinin histen hareket edip, histe son bulacağına inanıyordu.²⁴⁶

Demek ki Boutroux'nun bütün gayreti, insan hayatının ve aksiyon şartlarının temelinde dinin vazgeçilmez yerini ortaya koymak ve böylelikle de ilmi zihniyetin dinî zihniyetin varlığına geniş ve imkân bıraktığını gösterebilmektir.

Bu noktada artık şöyle soruya cevap aramak gerekmektedir: İlmî zihniyet dinî zihniyetin varlığına imkân bıraktığına ve ilim ile din biri diğerinin yerini alamadığına göre; ilim ve din birlikte nasıl var olup yaşabileceklerdir? Birlikte var olmaları hangi müspet veya menfî neticelere yol açacaktır?

Boutroux bu probleme çözüm getirirken, öncelikle ilmi ve dinî zihniyeti ruhun birbirine bağlı iki ayrı iki anı olarak değerlendirir²⁴⁷ ve bunları âdeta bir postüla gibi koyar. Bu yüzden de Leibniz, Locke ve Descartes'in düşündüğü gibi ilme görülen ve dış dünyanın varlıklarını konu olarak vermek, dini de rûhî ve derûnî hayatın sınırları içinde hapsedmek gibi mutlak bir ayırıma karşı çıkar.²⁴⁸ Bununla beraber o, ilim ve dinin beşerî olayların sonlu dünyası içine konulmaları hâlinde de birbirlerine güçlük çıkaracaklarını ileri sürer²⁴⁹ ve buna sebep olarak da imanın gizli zembereği olan vazife fikri ve duygusunun sırf bir bilgiye ircaının imkânsızlığını gösterir.²⁵⁰ Çünkü Boutroux din ile dinin ga-

245 Boutroux, *Science et Religion*, s. 379.

246 Geniş bilgi için bk. III. Bölüm, ss. 79-96.

247 Baillot, *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, s. 54.

248 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 236-237.

249 Boutroux, *Science et Religion*, s. 79.

250 Archambault, *Emile Boutroux*, s. 172.

yesi, hiçbir şekilde olayların izahı değildir. Bu bakımdan din, eşya ve varlıkların tabiat ve mahiyeti ile alakalı ilmi keşiflerden etkilenmez. Zira dini açıdan olayların değeri, ahlâki anlamlarına, telkin ettikleri duygulara ve ortaya çıkardıkları bâtını hayata bağlıdır. Onlardan bu niteliği hiçbir ilmi açıklama yok edemez.²⁵¹ Boutroux bu noktada, ilmin esasını teşkil eden tecrübe-yi yetersiz ve güçsüz bularak mutlak gerçeği gösteremeyeceğini ileri süren²⁵² ve bu bakımdan "ilim, insan hayatının sırlarını çözemediği müddetçe, din varlığını ve değerini koruyacaktır" diyen²⁵³ çağdaşı Höffding'le (1841-1931) aynı görüşü paylaşır ve ilmin, dinin yerini asla tutamayacağını, şayet ilim böyle bir anlayışa yönelirse, ulaştığı sonuç itibarıyla insanı tatmin edemeyeceğini²⁵⁴ ısrarla belirtir.

Binaenaleyh, filozofumuza göre, din payidar olacaktır; zira dinin varlığını devam ettirme gücü, yeni hâl ve şartlara intibak edebilmek vasfı her türlü düşüncenin üstüne çıkmıştır. Eğer din, insan cemiyetlerinin fikir, duygu, müessese ve hayatı ile temasta bulunursa gelecekte de varlığını sürdürecektir; ilmin her türlü inkişafına rağmen, fiili ve hayati kıymetini koruyacaktır.²⁵⁵ Diğer bir ifade ile din, yalnız rûhânî bir faaliyet olarak varlıkları dıştan değil, içten değiştirmeyi gaye edinir zor, baskı ve siyaset yolundan uzak kalırsa, ilmin yükselmesinden korkmadan payidar olabilecektir.²⁵⁶

Boutroux'nun bu fikirleriyle laik bir anlayışı benimsediği söylenebilir. Ne var ki o, din ile ilim arasındaki ikiliği, Durkheim'in düşündüğü manada dinin tesirlerini her yerden kaldırmak ve onu ilme irca etmek şeklinde düşünmemektedir. Çünkü Durkheim'in düşüncesine göre ilim, dinin yaşama hakkına itiraz etmemekle beraber, onun eşyanın tabiatı hakkında dogmatik hükümler vermesini, insanı ve âlemi tanımak için takın-

251 Boutroux, *Science et Religion*, s. 383; *L'Expérience Religieuse*, Paris, 1931 (Önsöz: William James), s. XV.

252 Höffding, Harald, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1908, ss. 30-31.

253 *age.*, s. 324.

254 Baillet, *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, s. 54.

255 Boutroux, *Science et Religion*, s. 375

256 *age.*, s. 377.

dığı tavrı kabul edemez. Zira dinin bizzat kendisi de ilmin konusu olup, onun ilme bir kanun hizmeti görmesi düşünülemez. Üstelik ilmi düşüncenin bağlı bulunduğu gerçek âlemden başka dinî düşüncenin bağlı bulunduğu bir âlem de yoktur.²⁵⁷ Bu yüzden, Durkheim'in inancına göre, dinden çıkmış olan ilim, dinin yerini almaya meyleder. Zira, dinî hâdiseleri ilmi tarzda açıklama teşebbüsleri, ne kadar itiraza uğrarsa uğrasin, hâlen varlıklarını korumaktadırlar. Bu teşebbüslerin devamlılığı ve dinî hadiseleri izah edebilecekleri şeklindeki ısrarları da dinin bu özel alanına ilmin sahip ve hakim olabileceği ümidini vermektedir.²⁵⁸

Boutroux böyle bir anlayışa asla taraftar olmamakta, yukarıdan beri izah ve ifade etmeye çalıştığımız gibi, ilmin hiçbir şekilde dinin yerini tutamayacağı fikri, onun tezinin esasını teşkil etmektedir. Çünkü ona göre ilim ve din, aralarındaki münasebetlere rağmen, birbirlerinden farklı alanlara sahiptir; böyle kalmaları da zaruridir. Bunların birbirinden farklı alanlara sahip oluşu, bunların birbirleriyle anlaşamayacak ve barışamayacak iki kuvvet olduklarını göstermez. Aksine bunlar birbiriyle işbirliği yapması gereken iki kuvvettir. Eğer varlıklar arasında akli bir düzen teşkil etmek için onları birbirine benzetme veya bir kısmını dışta bırakmak yolu ile anlaşmazlıkları ve farklılıkları birliğe irca etmenin dışında bir çözüm yolu bulunmasaydı, filozofumuzun inancına göre, dinlerin geleceğine şüphe ile bakılabilirdi. Oysa Boutroux, dinî hayatta bozulan birliğin yeniden kurulmasında anlaşmazlıkların çözümünde ilim ve mantığın dışında bir takım hâl yollarının ve çarelerinin bulunduğu tereddütsüz inanır. Bunun için de din ve ilim arasında görülen mücadele ve uyumsuzluğu, bunların büyüme ve gelişmeleri için gerekli sayar. Diğer bir ifade ile bu mücadele sayesinde ilim ve din güçlenir ve kendilerine eklenmiş fazlalıklardan ve köhneleşmiş ilavelerden kurtulurlar. Öte yandan, ilim ve dinin birbirine destek olması, insanlığın huzur ve refahının da şartıdır.²⁵⁹

257 Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, II, s. 364.

258 *age.*, ss. 362-363.

259 Boutroux, *Science et Religion*, ss. 393-394.

Görüldüğü gibi Boutroux, Gaultier'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, din ile ilim arasındaki münasebetin incelenmesinde, ne sırf ilimci bir anlayışa taraftar olmuş ne de bu problemin sadece bir mümin gözü ile çözülebileceğini düşünmüştür.²⁶⁰ Buna mukabil o, her ikisinin değerine ve realitesine belli bir pay ayırarak dinî faaliyette ortaya çıkan dinin en temel esasları ile ilmin en kesin verilerinin bile çatışmadığını ve çatışmayacağını göstermiştir. Bunu yaparken de, ilim ve din arasındaki münasebette mantıkî bir birlik görmek yerine, çok daha ahenkli ve zengin bir birlik tesis etmeyi temel gaye olarak kabul etmiştir.

Bu noktada belirtmek isteriz ki, ilim ile din arasındaki kavganın temelinde, pozitif ilmin saha ve sınırları belli olduğu hâlde, onu zorla dinin sahasına müdahale ettirme gayreti yatmaktadır. Çünkü bu iki esas arasında bir kavganın varlığına inanırlar, genellikle, bu birbirinden farklı iki sahayı da akla dayandırmak isteyenlerdir.²⁶¹ Ayrıca, ilim-din çekişmesini bütün dinlere şamil kılmak, tarihi gerçekleri görmemek olur. Nitekim, bazı dinlerde görülen ilim-iman kavgasını diğer bazı dinlerde görmüyoruz. İslâm dininin hâkim olduğu milletlerdeki ilmi gelişmeler ve çalışmaların verimliliği bunun en açık delilidir.²⁶² Öyleyse, ilim ile din arasında varlığından bahsedilen mücadele, hakikî manada din ile ilim arasında olmaktan ziyade, bunların saha ve konularını birbirine karıştıran ilim adamlarının zihinlerindedir.

III. DİN-AHLÂK MÜNASEBETİ

Düşünce tarihi boyunca düşünürler arasında tartışma konusu yapılmış, önemli ve ciddi görüş ayrılıklarına yol açmış problemlerden biri de, hiç şüphesiz, din-ahlâk münasebeti meselesidir. Bir kısım düşünürler ahlâkın dinden kaynaklanmadığını ve onun dinden bağımsız bir biçimde insan hayatını idare etmeye yeterli olduğunu ileri sürmüşler; diğer bir kısmı da insan hayatının idaresi, tatmini ve ihtiyaçlarına cevap verilebilmesi için,

260 Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 86.

261 Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ankara, trs., ss. 205-206.

262 Aydın, *Tarvı-Ahlâk İlişkisi*, s. 166.

yüce bir prensibin varlığının zarurî olduğunu ve bu yüzden de ahlâkın menşeinin din olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Demek ki din-ahlâk münasebeti denince ilk planda anlaşılan, ahlâkın kaynağının din olup olmadığıdır. Öyleyse Boutroux'da bu konuyu inceleyebilmek için, onun şu soruları nasıl cevaplandırıldığını tespit etmemiz gerekmektedir: Din ve ahlâk birbirine düşman iki kuvvet olup, aralarındaki mücadele, birinin zaferi diğerinin yok olması ile mi sonuçlanacaktır? veya din ve ahlâkı bir aynı şey kabul edebilir miyiz? yoksa bunları birbirinden farklı, fakat birbiriyle çelişmeyen iki alan olarak görüp, bir arada ve âhenk içinde varlıklarını sürdüreceklerini söylemek mümkün müdür?

Boutroux'da bu sorulara cevap aramadan önce bu problemin çözümünde kullanılan metotlara bakışını tespit etmek, sonra da kendi metodunu ortaya koymak uygun olacaktır.

A. Din-Ahlâk Münasebetinin İncelenmesinde Kullanılan Metotlar ve Boutroux'nun Metodu

1. Tarihî ve Kavramsal Metotlar

a. Kavramsal Metot: Boutroux'ya göre kavramsal metot, bazı tariflerden hareket eder ve aralarındaki münasebetin araştırıldığı esasları karşı karşıya getirerek, kıyas yolu ile istenilen sonuca ulaşmayı dener. Bu yüzden de bu metodun açıklık (clarté) ve basitlik (simplicité) gibi iki vasfı vardır. Bu yönü ile o, düşünceye netlik ve kesinlik kazandırabilir.²⁶³

Boutroux bu metodun, işaret ettiği avantajlarına rağmen, kullanılmasından doğacak bir takım mahzurlara da dikkat çekmektedir. Şöyle ki: Bu metot, birbirine son derece zıt iki tezin ispatında bile kullanılabilir. Yani, verilen öncüller esas alınarak, din ve ahlâkın birbirine bağlı iki alan yahut da birbirlerinden bağımsız iki alan oldukları neticesine varılabilir. Bu terslik metodun formel oluşundandır. Çünkü kavramlar, reelin gücünü ve tekâmülünü ifade etmekte yetersiz kalırlar.²⁶⁴ Bu yüzden haya-

263 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 29-30; *Science et Religion*, s. 343.

264 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 32; *La Nature et L'Esprit*, ss. 215-216.

tın yaşamak, ölmek, kalmak ve değişmek gibi birbirinden farklı manzaralarını kucaklayamazlar.²⁶⁵ O hâlde, filozofumuz açısından, kavramsal metotla din-ahlâk münasebetine mantıki bir çözüm aramak ve bu yolla sonuca ulaşmaya çalışmak, boş bir çaba olmaktadır.

b. Tarihi Metot: Tarihi metodun beşerî hayattaki geçici ve devamlı esasları tespit ederek insanî hayatın tekâmülünü inceleyen ve geçmişin tetkikine dayanan bir metot olduğunu söyleyen Boutroux, bu metot aracılığı ile hayatın doğrudan doğruya yakalanması ve orijinalitesinin, nisbi de olsa, kavranmasının mümkün olabileceğine işaret etmektedir.²⁶⁶

Bununla beraber din-ahlâk münasebetinin çözümünde bu metodun yeterli olamayacağına inanan filozofumuz bunun sebebini şöyle açıklar: Tarihte ahlâkın din ile çelişki içinde ve bağımsız bir şekilde inkişaf ettiği görülür. Eğer bu manzaraya bakılarak hüküm verilecek olursa, zarurî olarak, ahlâkın dinin yerini alabileceği neticesi ortaya çıkar. Çünkü Sokrates (M.Ö. 470-299) tarafından kurulan "hellenik ahlâk", halk dininin yıkılması fikrine dayanır. Günümüzde de ahlâk, dinî otoritenin kuvvetini tehdit eder mahiyette görünmektedir.²⁶⁷

Boutroux bu metodun iki noktada hataya düştüğü kanaatinde: Birincisi, tarihi tekâmül iddia edildiği gibi apaçık bir niteликte değildir. Bu bakımdan tarihi olayları bütünüyle bağımsız bir ahlâkın lehine değerlendirmek kolay bir iş değildir. Meselâ Sokrates, ahlâkı insanın gözlemine dayandırmakla beraber; onu bu incelemesi, mitolojinin şiirle dolu efsanelerinden daha çok ilâhî alana yaklaştırmıştır. Nitekim o, derin bir din duygusuna sahip olduğu gibi, ilâhî kanunlara da inanıyordu.²⁶⁸ Öyleyse bizde mevcut adâlet ve diğergamlık gibi fikirleri, dinî erdemlerin bir şekil değiştirmesi olarak ifade etmek mümkündür. Zira din uluları, mücerret bir takım dinî dogmaları öğretmekten ziyade, be-

265 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 33.

266 *age.*, s. 34.

267 *age.*, s. 35.

268 *age.*, s. 36.

şerî hayata şekil vermek gayesini gütmüşler ve böylelikle modern ahlâkın kurallarına zemin hazırlamışlardır.²⁶⁹

Demek ki Boutroux'nun kanaatine göre, bağımsız oldukları iddia edilen ahlâk sistemleri de aslında birçok dinî unsur ihtiva ederler: Bunlar: "dinî duygunun büyük ölçüde anlaşılabilir özellikte zihnî ifadeleri" olan saygı, derûnî hayat, kendi kendini olgunlaştırma ve fedâkarlık duyguları şeklinde ifade edilebilir.²⁷⁰ O hâlde, Sokrates'in ahlâkı, dinin "Tanrı"sı yerine "ideal, ruh, doğru, güzel ve iyi" kavramlarını yerleştirerek değişik bir lisanla da olsa, dinî bir karakter ve muhtevaya sahiptir.²⁷¹

Bu metodun yanıldığı ikinci nokta ise, din-ahlâk ilişkisini de-ğişmez ve sabit bir olgu niteliğinde görmesi, varlıkların inkişafı kanunu tespit ederek bu kanun yardımı ile geçmişe göre gelecek hakkında hüküm verilebileceğine ve bilgi sahibi olunabileceğine inanmasıdır. Hâlbuki filozofumuza göre böyle bir düşünce ve anlayış, hayatın karmaşıklık vasfını inkâr etmek demektir. Zira, hayat sadece inkişaftan ibaret olmayıp, tekâmüle de tabidir. Tekâmül ise inkişaftan farklıdır. Bu bakımdan, tarihte, varlıkların tekâmülü ile ilgili önceden söz söylemek mümkün değildir.²⁷² Böylece o, ahlâkî determinizme de karşı çıkmakta ve her yerde zorunsuzluğun hüküm sürdüğünü burada da göstermektedir.

Şu hâlde, Boutroux nazarında, din ve ahlâk arasındaki münasebet tarihî bakımından karanlık bir manzara arzeder²⁷³ ve bundan dolayı da bu iki alan arasındaki ilişkinin tespitinde, onların tarihî ilişkilerine göre hüküm verilmesi ile yetinilemez.²⁷⁴ Diğer bir ifade ile bu meselede tarihî metot da güçsüz ve yetersizdir.

2. Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu

Boutroux, din-ahlâk münasebetinin araştırılmasında gerek kavramsal gerekse tarihî metodun yetersizliğini gösterdikten sonra,

269 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 36-37.

270 *age.*, s. 37.

271 *age.*, s. 38.

272 *age.*, ss. 38-39; *Science et Religion*, s. 343.

273 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 38.

274 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 40.

bu konunun açıklığa kavuşturulmasında daha derin ve felsefî bir metoda başvurmak gerektiğine işaret etmektedir. Şüphesiz bu metot, onun gerek dinin özünü gerekse dinin ilimle olan münasebetini tespitte kullandığı, hayatı ve realiteyi yaşayan şekliyle kavrayabileceğine inandığı "rasyonel metot" olacaktır. Şimdi bu meselenin çözüme kavuşturulmasında, Boutroux'nun aklın yeri ve rolü konusundaki fikirlerini ana çizgileriyle tespite çalışalım.

Boutroux'ya göre akıl, ilmi bilgilerin teşekkülünde önemli bir göreve sahiptir. İlim adamı araştırmalarına bir hipotez ile başlar, sonra da bu hipotezini tecrübe ile kontrol eder. Buna göre ilim adamının kullandığı bu metot, iki unsur ihtiva eder: Kavram ve sezgi. Kavramın fonksiyonu, nesneleri tespit etmek, birbirinden ayırt etmek ve bunları basite irca etmek şeklinde görülür. Sezgi ise bize tabiatı orijinal aksiyonu içinde gösterir.²⁷⁵

Demek ki, kavramların meydana getirdiği sabit ve hareketsiz düzen ile hayat ve devamlılık vasfına sahip nesneler düzeni arasında bir nisbetsizlik vardır. Bununla beraber, bilgilerimiz "kavramın sezgi ve kaynaşması" sonucunda teşekkül eder. Böylece Boutroux, kavram ile sezgi arasında bir ahengin mevcudiyetini bilgilerimizin teşekkülünün ilk ve ön şartı sayar. İkisi arasında ahengi sağlamak görevini de "sağduyu" yahut "akl-ı selim" diye ifade ettiği rûhi bir melekeye verir. Bu akıl, nesnelerin insanlarla, insanların da nesnelerle uyumunu temin eden bir akıldır.²⁷⁶

Boutroux, ilmin teşekkülünde bu derece önemli görevi olan aklın, ahlâkta da işe karışmasını tabii hatta zarurî görür. Çünkü ona göre akıl, inkişaf etmek ve büyümek için ilimlerden olduğu kadar hayat tecrübesinden de beslenir. Bu yüzden aklı, düşünce ve aksiyonun bir birliği olarak kabul etmek lâzımdır. Bu durum da akıl, ilimde olduğu gibi sadece kavram ve sezginin ahengini temin ederek empirik bir nesnellığe (objectivité) ulaşmakla yetinmez; "uygun olan"ı (convenable) tayin ederek, reelin nesnelliği fikrini ideale doğru yayar.²⁷⁷ Bundan dolayı da mantıkçıların spekülasyonlarını ve tarihçilerin empirizmini bir yana

275 *age.*, s. 43.

276 *age.*, s. 44.

277 *age.*, s. 45.

bırakır; buna karşılık, din ve ahlâkı tarihteki belli formları altında incelemek yerine, onların ilerleme ve tekâmülüne yön veren ideal şekilleri altında göz önüne alır.²⁷⁸ Böylece akıl, soyut ve fizik münasebetlerin üstüne yükselir. Sadece kavram ve olgulara değil, varlıkları birbirine bağlayan müşahhas kavranabilirlik (intelligibilité) ilişkilerine ulaşır.²⁷⁹

Şu hâlde Boutroux, din ve ahlâk ilişkisinin tespitinde, realiteden beslenen, ona intibak eden ve aynı zamanda yaşayan bir başka realite olarak kabul ettiği aklı²⁸⁰ esas almaktadır. Bu yüzden de bu iki alan arasında özdeşlik veya çelişiklik ilkelerine dayanan mantikî bir münasebet kurulmasına olduğu gibi; tarihi metodu benimseyenlerin düşündüğü manada “bir arada yaşama” (conexistence), yahut “birbirinden ayrı yaşama” gibi empirik bir ilişkinin düşünülmesini de benimsememektedir. Bununla beraber bu iki esasın birbirinden farklı iki alan olduğunu ve fakat aralarında bir uyum ve tesanüdün bulunduğunu kabul edip, aralarındaki münasebetin metafizik bir alanda aranması gerektiğine inanmaktadır.²⁸¹

Kısaca belirtmek gerekirse, Boutroux için, din ile ahlâk arasındaki farklılıkları yok etmek yerine, onları müşterek bir aksiyon içinde organize eden bu rasyonel metot, hayata göre şekillenmiş ve hayatın gerçeklerinden çıkarılmış bir metot hüviyeti taşır. O, bu noktada Lachelier gibi aklı, ahlâk için yeterli bir temel saymakla beraber,²⁸² aklın yalnız ilimdeki akıldan ibaret olmadığını kabul etmekte ve asıl aklı olayların anlamını kavrama melekesi olarak düşünüp, yeni bir akılcılık anlayışı ile bu probleme çözüm getirmek istemektedir.

B. Boutroux'da Din-Ahlâk Münasebeti

Boutroux'nun, din-ahlâk münasebeti probleminin çözümünü kolaylaştırmak için, ahlâkî kanunların tayini (détermination), müessiriyeti (efficacité) ve gelişmesi (progrès) açısından üç safhalı bir

278 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 46.

279 *age.*, s. 47.

280 Geniş bilgi için bk. “Din-Akl Münasebeti”, ss. 165-178.

281 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 47, 73-74.

282 Lachelier, *La Nature-L'Esprit*, s. 94.

incelemeyi hedef edindiğini görmekteyiz. Onun bu safhalarla ilgili görüşlerine geçmeden, konunun dahi iyi aydınlanmasına yarayaacağına inandığımız "ilmî ahlâk" anlayışlarına bakışını ve bunlara yönelttiği tenkitleri incelemekte fayda görüyoruz.

Bu noktada cevaplandırılması gereken soruları şöyle ifade edebiliriz: Bütünü ile dinden bağımsız bir ahlâkın var olabileceğini savunanlar hangi ölçüde haklıdır? Böylece bir ahlâkın beşerî hayattaki yeri ve fonksiyonu nedir? Ahlâk bir kanunlar mecmuası olarak düşünülürse, o takdirde ahlâk kanunları ile din arasındaki ilişki nasıl izah edilecektir?

Boutroux, ahlâkın muhtevasını pozitif ilmin esaslarına göre belirlemek isteyen felsefî eğilimlere karşı çıkmış ve bu anlayışlarla hayatı boyunca mücadele etmiştir. Bunun için o, evvela pozitif ilmin ahlâk alanında yetersizliğini göstermeyi esas gaye edinmiştir. Konumuzun açıklığa kavuşturulması bakımından, onun bu konudaki fikirlerini genişçe nakletmek yerinde olacaktır.

Boutroux, Descartes ve Spinoza tarafından kurulan, Kant, Stuart Mill, Darwin ve Spencer'in çalışmalarında şekillenen ilmî ahlâk teşebbüslerini garip ve çelişiklerle dolu birer teşebbüs olarak niteler²⁸³ ve bu yüzden de "olması gerekenin ilmi" olarak gördüğü ahlâkı,²⁸⁴ modern ilmin esaslarına göre kurabileceklerini iddia eden bu teşebbüsleri birer birer ele alır ve tenkit eder.

Kant, teolojik ahlâk anlayışına karşı çıkan ve teolojik ahlâkın imkânsızlığını savunan bir düşünürdür.²⁸⁵ Bunun için o, ahlâk ilminin matematik ilmi ile olan benzerliklerine dayanarak bir pozitif ilim şeklinde kurulabileceğine inanır.²⁸⁶ Dolayısıyla ahlâkın temelini dinde değil, akılda bulur.²⁸⁷

Boutroux Kant'ın bu formalist ahlâk anlayışına karşı çıkar. Şöyle ki: Kant'ın düşüncesinin özünde "üniversel olan"a itaat

283 Boutroux, *Questions de Morale*, ss. 37-38.

284 *age.*, s. 38.

285 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 101.

286 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 39.

287 Boutroux, *La Philosophie de Kant*, s. 292, 293, 360, 363; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri II*, s. 36, 37, 47.

yer alır. Bu bakımdan ahlâkî da hareket noktası itibariyle dinî bir unsur ihtiva eder. Diğer taraftan ahlâk, matematikle olan bazı ortak noktalarına rağmen, ondan konusu itibariyle son derece farklı bir nitelik arzeder. Zira realiteyi aşan ahlâkî hakikatlerde bütün ile matematiksel anlamda kesinlikten bahsedilemez. Nitekim geometrinin teoremleri mantıkî bir açıklığa sahip oldukları hâlde, ahlâkın temeli olan “vazife” fikrinde aynı açıklığı görmek mümkün değildir.²⁸⁸

Böylece Boutroux, Kant'ın ulaştığı neticelerin matematiksel bir değer taşımadığına kanaat getirir ve onun ulaşmak istediği neticeleri önceden koymakla bilinmeyen bir şeyi ispat edecek yerde, ispat etmek istediği şeyi ispatlamak gibi bir yol izlediğini ileri sürer.²⁸⁹ Bu sebeple filozofumuz, matematiksel anlamda bir ahlâkî zorunluluk anlayışına karşı çıkar ve Kant'ın da iddia ettiği gibi ilmi bir ahlâk kurmakta başarılı olamadığı neticesine ulaşır.

Boutroux daha sonra ahlâkî fizikî ilimlerin metotlarına bağlı olarak kurabileceği iddiasında olan ilmi ahlâk anlayışlarına örnek olarak Stuart Mill ve doktrinini inceler. Ona göre bu anlayışın hareket noktası, şahsî menfaat duygusunu, bütün tabii duygularımızı ve hareketlerimizi idare eden bir prensip olarak kabul etmekten ibarettir. Hatta bu anlayışa göre umurun menfaatlarının bile düşünülmesi, temelde, ferdi iyiliğin gerçekleştirilmesi gayesi ile dir.

Boutroux bu faydacı ahlâk anlayışının da ilmi ahlâk idealine ulaşamadığı inancındadır. Çünkü ona göre faydacılık, vicdânî hükümlerle bağdaşmaz. Bu doktrinde, insanda mevcut “şahsî menfaat gözetmeme” ve “beşerî itibar” duygularının izahının bulunmadığını belirten Boutroux, Mill'in anlayışında ahlâkın ilmi metodu kullanmaktan dolayı zarar gördüğünü ileri sürer.²⁹⁰ Daha sonra da Mill'in metodunun tam anlamıyla fizikî ilimlerin metoduna bağlı kalamadığına işaret eder ve bu düşünce ile ilgili

288 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 40.

289 *age.*, s. 41.

290 *age.*, s. 42.

hükümünü şöyle ifade eder: İlim adamı olayları ve duyu verilerini müşâdeye tâbi tutar. Oysa duygular ve ruhun faaliyetleri, müşâhede ameliyesine fizikhi olaylardan son derece farklı bir kompleks bir şey ilâve eder. Özellikle iç müşâhede olgulara dayanmanın ötesinde, başka gayeleri de ihtiva eder. Öyleyse ilmi de mekanik sebep-sonuç münasebetine irca edilemeyen ve kendisini de aşan final esaslardan ayrı düşünmek mümkün değildir. O hâlde bu doktrinde bir taraftan ahlâk yüceliğini yitirmiş, diğer taraftan da ilmî metot, iddia edildiği ölçüde uygulanamamıştır.²⁹¹

Boutroux, Spencer ve Darwin'in (1809-1882) öncülük ettikleri, biyolojik karakterli ilmî ahlâk anlayışlarını da ahlâkî hayatı kavramak ve kuşatmaktan uzak bulur. Bu anlayışın ana düşüncesi, ahlâkı, biyolojinin insanın ahlâkî yapısını inceleyen bir kolu olarak görmekten ibarettir. Bu yüzden ahlâkın kanunlarını tespit için, hayatın genel kanunlarının gözlenmesi yeterli sayılmıştır.²⁹²

Biyolojik metodun önemli temsilcisi Spencer, hayatın gayesi olarak "mutluluk"u görmüş ve bu gayenin de hayatın genel kanunlarına itaatla gerçekleşebileceğini iddia etmiştir. Ona göre "mutluluk"un esası olan bu kanun, "intibak kanunu"dur. İnsan tabiatın bir parçası olduğu için bu uyum ona mutluluk sağlayacaktır.²⁹³

Boutroux, Spencer'in ilmî ahlâk anlayışına şu itirazları yapar: İntibak kanununda, ferdin bulunduğu ortama intibakı "mutlak ve yüce bir şey olarak" konmuştur. Öyleyse bu kanun tabiatın doğrudan gözlemine dayanmamaktadır. Hatta bu kanun, iddia edilenin aksine, küllî bir evrim ve ahenk fikrini ihtiva eder, bu yüzden de finalite izleri taşımaktadır. Bu ise, intibak kanunun ilmî bir vasfa tam manasıyla sahip olmadığının işaretidir.²⁹⁴

Boutroux, Darwin'in ahlâkî etüdlerinde ilmî metoda daha çok sadık kaldığı inancındadır.²⁹⁵ Bilindiği gibi Darwin, hayatı

291 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 43.

292 age., s. 44; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 491-498.

293 age., s. 45.

294 age., s. 45; *De la Contingence*, ss. 93-94; *L'idée de Loi*, ss. 99-101.

295 Boutroux, *L'idée Loi*, s. 99.

bir mûcadele alanı olarak görür ve bu mûcadelenin bir tabîî ayıklanma kanununa bağılı olduğunu kabul eder.²⁹⁶ Bununla beraber o, hayata hâkim olan fizikî kuvvetlerin yanında, cemi-yetleşebilme (sociabilité), aile ve vatan sevgisi gibi ahlâkî vasfı olan güçlerin varlığını da kabul eder. Buna bağılı olarak Darwin, ahlâk ilmini de var olma mûcadelesinde yer alan ahlâkî güçlerin incelenmesi olarak görür.²⁹⁷

Darwin'in hiçbir ilâhî kuvvete bağlanmadan ve bir gayelilik esasına dayanmadan yaptığı bu izahlar felsefî bakımdan bir açıklığa sahip görünebilir, hatta ilmi bir değer taşıdığı intibahı da verebilir. Boutroux bütûn bu görüntülerine rağmen bu doktrin'in ilmin seviyesini ve sınırını aşan bir takım verileri de ihtiva ettiği kanaatindedir. Çünkü ona göre bu anlayışın temel dayanağı olan "hayat mûcadelesi"nin sonunda kazanılan zafer hissi, gayelilik izleri taşımaktadır.²⁹⁸

Bundan başka bu anlayışın iddia ettiği gibi, "hayat sevgisi"nin de küllî olamayacağını söyleyen Boutroux, insanın pekâlâ hayattan bıkip intihara bile kalkışabileceğine işaret eder ve Darwin'i tabîî ayıklanma ile sunî ayıklanmayı aynı şey saydığı gerekçesiyle tenkit eder.²⁹⁹ Böylece Darwin'in de ilmi ahlâk kurma teşebbüsünde başarılı olamadığı neticesine varır.

Boutroux son olarak, naturalist ve her türlü final izlerden sıyrılma iddiasında olan bilimsel ahlâk anlayışlarını umumî bir çerçevede ele alır ve tenkit eder. Ona göre gayelilik izlerinden sıyrılmış olan naturalist ahlâk anlayışlarına göre ahlâk ilmi, kesin bir kural ihtiva etmeyen ahlâklılığın tabîî tarihi olarak kabul edilmiştir. Nasıl ki tabîî ilimler varlıkları yöneten kanunları inceliyorsa, ahlâk da ahlâkî duyguların izahını yapacaktır.³⁰⁰

Boutroux nazarında naturalist anlayışın kullandığı metot bir taraftan ilmi bir karakter arzetmesine ve ahlâkî da ilim gibi kur-

296 Cresson, André, *Filozofik Sistemler*, çev. S. J. Becarano, İstanbul, 1962, s. 68; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 491-492.

297 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 45.

298 Boutroux, *L'idée Loi*, s. 98.

299 *age.*, s. 99.

300 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 46.

masına karşılık, diğer taraftan "ahlâkî olan"ı yitirmiştir. Filozofumuzun ifadesiyle: "varılan sonuç açıktır ve bu netice bizzat naturalizm tarafından haykırılmıştır: Artık ahlâk yok. Fizikî ilimlerin metotlarına göre inşa edilen sistemlerde sakatlanan ahlâk, tabii ilimlerin metoduna göre hareket eden sistemlerde yok olup gitmiştir."³⁰¹

Bilindiği gibi, naturalizme göre "ahlâkî olan", tabiatı takip etmekten ibarettir.³⁰² Ayrıca bu anlayışta, tabiata hükmetmek için ona itaat edilmesi gerektiği, temel ilke olarak kabul edilmiştir.³⁰³ Bundan başka tabiat da birbirine bağlı sebep ve neticelerin sonsuz bir zincirlemesi olarak görüldüğü için, naturalist sistemlerde ne mucize ne de hürriyetin varlığına imkân bırakılmıştır.³⁰⁴

Boutroux, hürriyeti inkâr eden ve onu hayal kabul eden naturalizmin, hürriyete dayanan ahlâkî izah etmeye kalkışmasını bir çelişki sayar. O, bilhassa naturalizmin Darwin tarafından savunulan şeklinde görülen ve tabiatta yegâne kanun olarak kabul edilen "kuvvetlilerin zayıfları ezmesi" fikri yanında "iyilik" ve "şefkat" fikrinin bir mana taşımayacağını belirtir³⁰⁵ ve naturalizmin bu tür insânî unsurları ihmal ettiği sonucuna ulaşarak ahlâkî kuramıyacağını göstermek ister.

Boutroux'nun ilmî ahlâk teşebbüsleri ile ilgili açıklamaları ve tenkitlerinden sonra ulaştığı neticeyi şöyle özetleyebiliriz: İlmin esaslarına uygun ve ilmî metotlara dayalı bir ahlâk kurmak mümkün değildir. İlme bağlı bir ahlâkın kurulabileceği iddiası, ahlâkın inkârı demektir.³⁰⁶ Ahlâkîlık orijinal bir ruh faaliyeti olup, vazife onun vazgeçilmez prensibidir.³⁰⁷ Bu sebeple ahlâk ile ilmin yönleri birbirinden farklıdır. İlim, "var olan" şeyi inceler, ahlâk ise "var olması gereken"i konu edinir. O hâlde ahlâkî ilme irca etmek mümkün değildir.³⁰⁸ Çünkü ilim tabiatı yaratıcı

301 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 46.

302 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 41.

303 Cresson, *Filozofik Sistemler*, s. 44.

304 *age.*, s. 56.

305 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 47.

306 *age.*, s. 47.

307 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 41.

308 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 47.

faaliyeti içinde kavrayıp kuşatamadığı gibi,³⁰⁹ ahlâkî varlığı da yetkinleşme gücü içinde tanıyamaz.³¹⁰

Şu hâlde Boutroux, Ravaisson'un da düşündüğü manada,³¹¹ ilmî bir ahlâk kurulumıyacağına kesinlikle inanmış ve ahlâkın ne doğrudan ne de deneyde verildiğini ifade ederek³¹² pozitivist ahlâk anlayışlarına karşı çıkmıştır. Böylece o, idealist felsefe geleneğine bağlanmakla beraber, onun anlayışı geçmişin basit bir tekrarı olmamış, bilakis idealizmin orijinal bir ifadesi olmuştur. Diğer bir ifade ile, M. Schy'ns'in de işaret ettiği gibi, ilmî ahlâk anlayışları karşısında idealist felsefenin tekrar itibar kazanmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.³¹³ O bu konuda "son evrensel bilgin ve matematikçi" unvanını alan kayınbiraderi H. Poincaré tarafından da tam manasıyla desteklenmiştir. Çünkü Poincaré de ilmî ahlâkın olamayacağını³¹⁴ ve ilmin kendi başına bir ahlâk kurmakta başarılı olamayacağını³¹⁵ ısrarla müdafaa etmiştir.

Görülüyor ki Boutroux, bir taraftan ilmî ahlâk teşebbüslerine karşı çıkarken, diğer taraftan da "ahlâkî metafizikten, yani, varlığın felsefesinden ayırırsak ona nasıl bir muhteva veriz?" diyen Ravaisson³¹⁶ gibi ahlâkın var oluş sebeplerinin ve prensiplerinin metafizik bir alanda bulunduğuna inanmıştır.³¹⁷ Bu yüzdendir ki, ilmî ahlâk teşebbüslerinin temelinde bile metafizik bir ilkenin varlığını ortaya koymak için çalışmıştır. Bundan dolayı da, yukarıda da belirttiğimiz gibi, din-ahlâk münasebetinin incelenmesinde, ahlâk kanunlarının tayini, tesiri ve inkişafını göz önünde bulunduran üç safhalı bir araştırmayı lüzumlu görmüştür.

Boutroux ahlâk kanunlarının tayini konusunda ilimlerin yetersizliğine inandığından, onların tezlerini genel bir tenkide tâbi tutarak görüşlerini ortaya koyar. yukarıda genişçe ifade etmeye

309 Boutroux, *De la Contingence*, s. 140.

310 *age.*, s: 150.

311 Dwelshauvers, *Muasırsız Fransız Psikolojisi*, s. 74.

312 Boutroux, *De la Contingence*, s. 151.

313 Schy'ns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 110.

314 Poincaré, Henri, *Son Düşünceler*, çev. H. Ragıp Atademir ve S. Ölçen, (2. Baskı), İstanbul, 1965, s. 166.

315 *age.*, s. 169.

316 Dwelshauvers, *Muasırsız Fransız Psikolojisi*, s. 74.

317 Bolay, *Zorunsuzluk Doktrini*, s. 142.

çalıştığımız gibi, ilmi ahlâk teşebbüslerinin ortak tezleri şudur: Ahlâki kural ve kanunları dinî veya metafizik bir prensibe başvurmadan tayin etmek mümkündür. Bu duruma göre ilmi metotlarla ahlâki olayların tetkiki ve ahlâk kanunlarının tespiti yapılacaktır; ve ahlâkın da fizik, kimya gibi müspet bir ilim olması sağlanacaktır.³¹⁸

Boutroux'nun ilmi ahlâk anlayışlarına yönelttiği itirazlarının başında ise, bunların hem ilmi anlamda bir ahlâk kurmakta başarılı olamadıkları hem de bütünüyle final izahlardan uzak kalamadıkları hususu geliyordu. Hâlbuki, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Boutroux için ahlâki dinî ve metafizik unsurlardan bütünüyle ayrı düşünmek ancak teorik olarak mümkün olabilir; realite de ise mümkün değildir. Nitekim ilim, olaylarının bir takım kanunlara tâbi olduğunu varsayar. Fakat ilim, olaylarının bir takım kanunlara tâbi olduğunu varsayar. Fakat ilmin bu postülası, filozofumuzun inancına göre ne tam olarak doğrulanabilmiş ne de izah edilebilmiştir. Çünkü ilimlerin derinliğine yapılan bir tetkiki, onların bir takım metafizik postülaları ihtiva ettiğini gösterir.³¹⁹ Boutroux bu konuda Sokrates ahlâkını örnek olarak zikreder. Bilindiği gibi Sokrates "hiç kimse bildiği için değil bilmediği için kötüdür" diyerek, bilgili olmakla ahlâklılığı aynı şey saymıştır.³²⁰ Onun ahlâkı, hürriyet, bilgelik, iyi ve adalet fikirlerine dayanır. Bu sebeple Sokrates, genellikle, ilmi ahlâkın kurucusu, laik ve rasyonel ahlâkın ilk denemecisi olarak düşünülür.³²¹ Hâlbuki Boutroux, Sokrates ahlâkının ilmin ve ahlâkın sınırlarını aşan bir takım unsurlar ihtiva ettiği ve bundan dolayı da bilimsel bir ahlâk olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı inancındadır. Çünkü ona göre, Sokrates'in ahlâkına temel yapılan bu fikirler, tecrübi olguların sınırını aşar. Buna karşılık bu ilkeler basit olgulara irca edilemeyen ve varlığın ideal şekillerinin bir takım reel şekillerine hâkim olduğunun ifadesi olarak değerlendirilmelidir.³²² Diğer taraftan Sokrates'in bu sözlerinin

318 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 48.

319 *age.*, s. 49.

320 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 38; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 57.

321 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 3.

322 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 50-51.

derinliklerinde, “iyi”nin bilinebilmesinin garantisi olarak ilâhî inayetin varlığının sezildiğine işaret eden³²³ Boutroux, onun ahlâkına esas kabul edilen ifadesinin, ahlâkın pratik bir değer taşıyabilmesi için, sadece “var olan”ı değil, “var olması gereken”i, yani ideali de ihtiva ettiğini ileri sürer. Böylece, Sokrates’in bu ifadesini, ilmî ahlâka temel yapanların aksine, ahlâkın kendi kendine yetmeyeceğinin bir ifadesi olarak değerlendirir.³²⁴

Şu hâlde Boutroux nazarında, ilimlerin kendilerini aşan metafizik unsurlardan bütünüyle sıyrıldıklarını kabul etmek mümkün görülmemektedir. Kaldı ki ilmin postülaları, bir takım “düşünce formları” ve “organik alışkanlıklar” şeklinde görülmektedir.³²⁵ Üstelik ahlâkta, ilimde olduğu gibi, her türlü postülayı bir tarafa bırakarak sadece olayların gözlemi ile yetinmek hiç mümkün değildir.³²⁶

Boutroux, ahlâkın ilmin postülaları ve ulaştığı neticelerle niçin yetinemeyeceği, sorusunu şöyle cevaplandırır: Eğer ahlâkî olayların tespitinde ilmin postülaları ile yetinilirse, ahlâkî realiteye ulaşılamaz. Çünkü ilim, olayları değişmez kanunlara göre hareket eden mekanik kuvvetlere irca eder ve dolayısıyla mekanist bir determinizmi esas alır. Bu sebeple pozitif ilmin metoduna dayanarak kurulan ahlâk da, bir “âdetler ilmi” hüviyetine sahip olacaktır. Bu durumda ise, ahlâkın temeli olan vazife ve idealin kavranması mümkün olmayacak, bu yüzden de gerçek ahlâk kurulamayacaktır.³²⁷ Kısaca Poincaré’nin işaret ettiği gibi,³²⁸ “örf ve âdetler ilmi” bir ahlâk olma vasfı taşımayacaktır.

Ahlâkî kanunların ilmî usullerle tayin edilemeyeceğini böylece ortaya koyan Boutroux, daha sonra ahlâk kanunlarının tesir şartlarını incelemektedir. Bu sebeple o, ahlâkın dışında yer alan ve pratik bakımdan zorunlu görünmeyen bir takım itici güçlerin, ahlâkî esaslar üzerindeki rolünü araştırmaktadır.

323 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 55.

324 *age.*, ss. 55-56.

325 *age.*, s. 50.

326 *age.*, s. 51.

327 *age.*, s. 52.

328 Poincaré, *Son Düşünceler*, s. 181.

Boutroux'ya göre örnek şahsiyetler, bunları örnek alan kişinin iradesi üzerinde oldukça önemli ve belli ölçüde tayin edici bir tesire sahiptir. Aynı zamanda içinde bulunduğumuz ortam ve bu ortamda teneffüs ettiğimiz hava, iradî fiillerimiz üzerinde etki olabilecek güçtedir. Ayrıca ahlâk eğitim ve öğretiminin de fiil ve davranışlarımız üzerinde tesiri vardır.³²⁹

Burada şöyle bir soru aklımıza gelebilir: Boutroux, örnek şahsiyetleri, cemiyeti, ahlâk eğitim ve öğretimini insan fiil ve davranışlarında belli ölçülerde de olsa yönlendirici ve etkili kabul ettiğine göre; yegane davası hürriyeti kurmak olan ve ahlâkî hayatı da bu hürriyetin varlığına dayandırmak isteyen filozofumuzun doktrininde, bu ahlâkî hayat ve onu temeli hürriyet nasıl izah edilecektir?

Boutroux, insanın iradî hayatında etkili olabilen örnek şahsiyet, cemiyet, ahlâk eğitim ve öğretimin ahlâk kanunlarını tayinde yeterli unsurlar olarak görmemektedir. Çünkü o, ahlâk kanunlarının tesirinde, ahlâkî esasların pratikten ayrı düşünülmesine taraftar olmadığı için, teori ile pratiği ayıran, ferdi şuurların kolektif şuur tarafından yönlendirildiğini iddia eden naturalist anlayışa itiraz eder. Öte yandan, naturalist düşüncenin, kolektif şuurla birleşen ferdi ruhun "iyi"ye doğru yönelerek bilgidenden aksiyona yükseleceği şeklindeki düşüncesini, naturalizmin sınırlarını aşan bir düşünce olarak niteler. Çünkü ona göre kolektif şuur, tecrübî bir olguya benzetilemez. O bir tecrübe konusu olmaktan çok mecâzî bir ifade veya bir varsayım niteliği taşır. Bu sebeple "kolektif şuur"dan, ancak "vazifeye imanı" doğrulamak için bir vasıta olarak faydalanmak mümkündür.³³⁰ Ayrıca, sosyal hayatı eğitici olmaktan çok baskıcı bir tesire sahip gören Boutroux, bu hayatın insanın ahlâkî yönden mükemmelleşmesine yardımcı olacağını söylemekle,³³¹ kolektif şuurun bir vasıta hizmeti görebileceği fikrini daha açık hâle getirmektedir.

Demek ki, Boutroux açısından, kolektif şuur ahlâkın kaynağı olarak görmek yanlıştır. Bu şuur, ancak ahlâkî idealin ger-

329 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 53-54.

330 *age.*, ss. 55-56; *Science et Religion*, s. 365.

331 Boutroux, *De la Contingence*, s. 163.

çekleşmesine yardımcı olabilir; aslâ esas ve kaynak olamaz. Çünkü kollektif şuur hipotezi, olgularla da doğrulanmamıştır. Meselâ, ahlâkî idealin en büyük temsilcileri, içinde yaşadıkları cemiyetin zulmüne uğrayabilmişlerdir.³³²

Görülüyor ki Boutroux, ahlâkın temelinde yer alan esasların kollektif şuura ircasına karşı çıkmakta ve ahlâkî ideal yolunda kollektif şuuru esas unsur kabul eden ve insanın rûhî hayatını da cemiyetin bir ifadesi olarak gören³³³ Durkheim ve onun sosyolojik sistemine cephe almaktadır. Zira Durkheim'in doktrini naturalist bir karakterdedir. Hâlbuki Boutroux, naturalizmle hayatı boyunca mücadele etmiş bir düşünürdür. Onun naturalist doktrinlerle alâkalı tenkit ve itirazlarına daha önce, "Din-İlim Mûnasebeti" konusunda genişçe yer vermiştik. Burada, sadece, naturalist anlayışın niçin ahlâka temel teşkil edemeyeceğini tespitle yetineceğiz.

Daha önce çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi Boutroux, tabiata hükmetmek ve hatta onu aşabilmek, diğer bir ifade ile ideale doğru ilerleyebilmek için, tabiatı bir engel saymak yerine, bizzat ondan faydalanmanın lüzumuna inanmıştır.³³⁴ Buna göre tabiat, ahlâkî idealin gerçekleştirilebilmesinde de bir destek noktası olabilir. Bununla beraber filozofumuz, ahlâkî hayatın gerçekleştirilmesinde tabiatı yeterli sayan ve onun ötesine aşılmasını imkânsız kabul eden naturalist anlayışa itiraz eder. Der ki: Tabiatı ancak dindar bir ahlâkçı veya sanatkâr ahlâkî erdemlerle donatılmış olarak görebilir.³³⁵ Buna mukabil aynı tabiat, bir ilim adamının gözünde, "birbirini tayin eden ve duygularla kavranabilen bir olgular kolleksiyonu"dur. Bu ise, ahlâkî realitenin, insan şuuru tarafından şekillendirilmiş bir tabiat anlayışına sahip olan naturalist düşüncenin sınırlarını aştığını gösterir. Bu yüzden Boutroux, bilgiyi "iyi"nin ölçüsü sayan Sokrates'in önermesinin, ahlâk için yeterli bir temel olamayacağını belirtmiş ve Sokrates'in önermesini şu şekilde değiştirmiştir: "İyi

332 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 56-57.

333 Freyer, Hans, *İctimâî Nazariyeler Tarihi*, çev. T. Çağatay, Ankara, 1977, s. 293.

334 Boutroux, *Science et Religion*, s. 364.

335 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 57.

bilmek, onu yapmaktır."³³⁶ Yani, ahlâkî hayatta "bilmek" önemli olmakla beraber, bir sınır değil, bir merhaleidir. Asıl olan sadece bilmek değil, onu yapmaktır. Bu da, Boutroux'nun Aristocu bir ahlâka doğru meylettiğini göstermektedir. Çünkü Aristo, ahlâkî faziletlerin insana pratik akla uymak, yani kararlarında doğru bir görüşe dayanmak yeteneğini kazandıracaklarını kabul eder ve "*fazilet bilgidir*" diyen Sokrates'ten ayrılır. Yani Aristo için de önemli olan "iyi"nin ne olduğunu bilmek değil, onu yapmaktır. Yoksa yalnız "iyi"nin ne olduğunu bilmek, onu hemen yapabilmek değildir.³³⁷

Boutroux, din-ahlâk münasebetinin çözümüne gidebilmek için, son olarak ahlâk kanunlarının inkişaf şartlarını inceler. Ona göre ahlâkî fikirlerdeki inkişaf, bazılarının iddia ettiği gibi, tecrübenin prensipleri dışında başka prensiplere baş vurmadan meydana geliyormuş gibi görünebilir. Meselâ, bir cemiyette geçerli olan çeşitli kurallar arasındaki mantıkî uyum ve ahengi konu edinen bir ahlâk mantığı vardır; ki bu mantık, bir kısım insanlar tarafından kabul görmüş bazı esasları umuma yaymayı hedef edinir.³³⁸ Diğer taraftan, üstün vasıflı insanlar zekaları ve çalışmaları ile bir takım yeni görüşler ortaya koyar ve bunları inkişaf ettirirler. Daha doğrusu bu üstün insanların tesir ve prestiji de ahlâkî kanunların inkişafında önemli bir kaynak hüviyeti arzedebilirler. Bundan başka ahlâkî kanunların inkişafına tesir ettiği kabul edilen diğer bir hususta, tecrübelerle dolu insan hayatının, ahlâkî kanunlar bakımından bir değeri haiz olmayan fikirlerden, verimli, güzel ve doğru fikirleri ayırarak insanlığa sunmasıdır.³³⁹

Boutroux, ahlâkî fikirlerin inkişafına tesir ettiği kabul edilen bu anlayışlar arasında ortak bir nokta bulmaktadır: O da, ahlâkın cemiyette kendi kendine inkişaf ediyormuş gibi görülmesidir.³⁴⁰

336 *age.*, s. 58.

337 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 95.

338 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 58.

339 *age.*, s. 59.

340 *age.*, s. 59.

Acaba ahlâkî fikirlerin inkişafını, sağlayan faaliyetleri, belirli kuvvetlerin mekanik çalışması sonucu olarak görmek mümkün müdür? Veya bu fikirlerin daha önce var olan bir takım unsurlardan doğduğunu söyleyebilir miyiz? Yoksa bunları insan tabiatını yücelten ve zenginleştiren bir çabanın eseri olarak mı düşünmek lâzımdır?

Boutroux'ya göre, insanın sadece maddî ve belirli güçlere sahip bir varlık olarak düşünülmesi hâlinde, maddî gücünü geliştirdiği gibi ahlâkî gücünü de inkişaf ettirebileceği söylenebilir. Hâlbuki, insanın ahlâka temel teşkil eden gayelerinin bu yolla ne anlaşılması ne de açıklığa kavuşturulması mümkündür. Zira, ahlâkî inkişafı bilinen şeylerin basit bir tertip ve tanzimi olarak değerlendirmek doğru değildir. O, aynı zamanda, tabiatın sınırlarını aşan bir idealin idrakini de ihtiva eder.³⁴¹

Görüldüğü gibi Boutroux, ahlâkî fikirlerin inkişafının, tabiat ve ondaki varlıkları konu edinen ilmin sınırları içerisinde düşünülmesine, ahlâkın onları aşan bir ideali konu edinmesi bakımından karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre fizikî ilimler, idealin realite ile olan münasebetini ihmal eder ve sadece olgular arası ilişkileri tespitle uğraşır. "Var olan"ı inceler, "var olması gereken"i bir tarafa bırakırlar. Bu yüzden ahlâkî kurmakta başarısız olan ilim, ahlâkî fikir ve kanunların inkişafına da yön verebilecek ve bunu sağlayabilecek güçte değildir.³⁴² Bunun sebebi de, akıl sahibi varlıkların aksiyonlarını düzenleyen kanunların, fizikî kanunlara ırcının imkânsız olmasındandır.³⁴³

Boutroux, ahlâkî fikirlerin inkişafının "uyum kanunu" ile izağını da mümkün görmemektedir. Ona göre, ahlâkî inkişaf, belirli bir nesneye uyum olarak kabul edilemez. Çünkü, cemiyet ferдин ne kadar üstünde yer alırsa alsın, ahlâkî çabanın sınırı ve nihâi gayesi olamaz. Ahlâkî gelişme ve inkişaftan, yetkinliğe yönelmek ve onu gerçekleştirmek anlaşılmalıdır.³⁴⁴ Zira, ferдин, ilmin ve tabiatın gücünü ve sınırlarını aşan bir takım gayeleri vardır. O

341 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 60.

342 *age.*, s. 61.

343 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 34.

344 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 62.

bu gayeleri tayin edebilmek ve gerçekleştirebilmek için, tabiatı aşmaya niyet etmek ve hatta onu aşmak mecburiyetindedir.³⁴⁵

Netice itibariyle, ahlâkın şartları, hangi açıdan incelenirse incelensin, filozofumuza göre, böyle bir incelemenin sonucu şöyle olacaktır: Ahlâk, sahip olduğu ilkelerden başka ilkelere başvurmadan teşekkül edebilir, gelişebilir ve inkişaf edebilir. Oysa filozofumuz nazarında ulaşılan bu sonuçlar realitelerden soyutlanarak elde edilen bir takım prensipler ve postülalardan ibarettir. O hâlde, ahlâkın soyut bir disiplin değil, yaşayan bir realite olabilmesi için, bu çeşit soyut ilkelere bağlı kalması düşünülemez. Öyleyse bu ilkelerin gerçek temelini ve dayanağını tespit etmek lâzımdır.³⁴⁶ Yani, ilim ve muhit ahlâka temel olamayınca ne olacaktır? Boutroux'da bu sorunun cevabını ortaya koyabilmek için onun ahlâki hayattan ne anladığını öncelikle tespit etmemiz uygun olacaktır.

Ona göre ahlâki hayat, hür bir varlığın gerçekleştirmeye lâyık bir gayeyi gerçekleştirmek için gösterdiği çabadır.³⁴⁷ Bu özelliği ile ahlâk, insan davranışlarında inancın, iradenin rolünün ve vazife fikrinin yükselmesine sebep olur.³⁴⁸ Aynı zamanda ahlâk, vazifeyi doğrular ve dolayısıyla da vazife fikrine dayanır.³⁴⁹ Filozofumuzun ahlâkiliğin temelini teşkil eden "vazife" fikrinin, "şunu yap, bunu yapma" şeklinde emredici nitelikte olduğunu söyler ve bu yüzden de ilmin sınırlarını aşacağına inanır. Diğer ifade ile vazife, ilmin değil imanın konusudur. Öyleyse vazife fikrini esas alan ahlâki hayat da ilmin sınırlarını aşan bir iman fiilini ihtiva ediyordur demektir.³⁵⁰

Görüldüğü gibi Boutroux, finalite yardımı ile tabiatın ve ilmin sınırlarını aşan vazife fikrini esas alarak din ile ahlâk arasındaki münasebeti ortaya koymak istemektedir. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız fikirleri gösteriyor ki, o bir "vazife ahlâkı"nı kabul etmektedir. Bununla birlikte o, daha öncede belirttiğimiz gibi,

345 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 44.

346 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 62-63.

347 Boutroux, *De la Contingence*, s. 156.

348 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 121.

349 *age.*, s. 42.

350 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 64.

sırf vazife fikrini kategorik bir emir, formel ve muhtevassız bir kalıp olarak görmekte ve insan fiillerini düzenlemede yetersiz bularak Kant'tan ayrılmaktadır. Onun aradığı şey, vazifenin konusu olup, bu da ahlâkî idealdir. Ahlâkî ideale vücut veren fikirler ise, adalet, sevgi, güzellik, kuvvet ve ahenk fikirleri ile birbirleriyle tesanüt içinde bulunan güç ve vazife fikirleridir.³⁵¹ Böylelikle Boutroux, ahlâkın esasını, sabit ve değişmez karakterde bir fikirle mahkum etmez. Buna mukabil o, ahlâkîliği gitgide keşfedilen ve gelişen bir şey olarak görür ve onun sabit ve belirli bir şey olmadığına inanır. Öte yandan ahlâkın temelinde imanın konusu olarak kabul ettiği vazife fikrini görmekle, dinin ahlâk ile münasebet içerisine girebileceği metafizik bir zemin oluşturmak ister.

Boutroux'nun ahlâk ile dinin münasebeti meselesinin, mantıkî bir tarzda ele alınıp incelenmesine taraftar olmadığına daha önce temas etmiştik. Diğer taraftan o, ahlâkın psikolojik temellerini tayin etmenin oldukça güç olduğu inancındadır. Bununla beraber problemin çözümünün güç olması onun çözülemeyeceği anlamına da gelmez. Bu sebeple Boutroux, bu iki alan arasındaki münasebetin, güçlüğüne rağmen, çözülebileceğine kânidir.

Boutroux'ya göre, din ile ahlâkın tarihte birbirinden bağımsız tarzda görünmeleri, bunların menşei itibariyle birbirinden farklı olduklarını göstermez.³⁵² Çünkü ona göre, ilmin ve tabiatın sınırlarını aşan ahlâkî hayat, vazifenin konusu olan ahlâkî idealin gerçekleştirilmesi esasına dayanır. Diğer bir ifade ile, "iyi", sırf bir fikir, sadece estetik bir temaşa ve mistik bir hayranlığın konusu olarak kalamaz. Onu varlıktan ayrı düşünmek mümkün değildir; onun varlıkla uyum içinde bulunması gerekir.³⁵³ Böylece Boutroux, bir taraftan varlıktan ayrı sunî ve formel bir ahlâk anlayışına karşı çıkarken, diğer taraftan onu reel hayatın ayrılmaz bir parçası kabul ederek, ahlâkın ruhun derinliklerindeki kökünü açığa çıkarmak istemektedir. Bu sebeple onun inancına göre, daha öncede işaret ettiğimiz gibi, ahlâkı teşkil etmek için, sadece "iyi"yi kavramak yetmez, onun bilfiil

351 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 43.

352 Boutroux, *Science et Religion*, s. 372.

353 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 64-65.

gerçekleştirilmesi gerekir. Nitekim o, Sokrates gibi "iyi"nin sadece onu arzu etmekle elde edilebileceğine inanmamakta ve bunun sebebini şöyle ifade etmektedir: İnsan kendi içine kapanmayı ve hatta "kötü" bir şeyi arzu edebilir. Belli bir şeyi arzu etmek ise onunla birleşmek ve ona iştirak sonucunu doğurur. Öyleyse, sadece "iyi"yi arzulamakla yetinmek yerine, onun gerçekleşmesini de büyük bir istek ve aşk ile ümit etmek ve arzu etmek gerekir.³⁵⁴ Hâlbuki münzevî hayat bu idealin gerçekleşmesine engel olur. Çünkü bu ideal, insanların işbirliğini zarurî kılar. O hâlde, ahlâkın müessir ve yaşayan bir realite olarak teşkili için, insanın inanması, ümit etmesi ve sevmesi gereklidir.³⁵⁵

Acaba, "inanma", "ümit", "sevme yahut aşk" gibi insanın rûhî vasıflarının değeri nedir? Bunları basit bir takım tabiî niteliklere irca etmek ve sadece tabiî hayatın tezahürleri olarak görmek mümkün müdür? Ayrıca tabiatı da yalnız duyularla idrak edilen nesneler mecmuası olarak değerlendirmek uygun mudur?

Boutroux, ahlâkî hayatın tabiî tezahürlerine bakarak bu tezahürlerin yalnız birer tecrübi veri olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir ve bunların birer tecrübi veri olarak kabul edilmesi hâlinde, ahlâkın ihtiva ettiği faziletlerin doğrulanamayacağını ileri sürer. Çünkü o, bu noktada yine Pascal'ın "insan sonsuz bir şekilde insanı aşar", sözüne bağlı kalarak, ahlâkî esasların, insanın cismânî tabiatının ötesinde ve ruhî hayatının derinliklerinde aranması gerektiğini ısrarla ifade eder. O, tabiatı hiçbir şekilde duyuların idrakine konu olan nesneler dünyası ile sınırlamayı hiç düşünmez. Sınırlı bir tabiat anlayışının, ahlâkî hayatın tezahürleri olan iman, ümit ve aşkı izah edemeyeceğine inanır. Ona göre iman, tabiatın sınırlarını aşan konuları ihtiva eder. Ümit, tabiatla sınırlandırılmıyacak olan bir takım gayelerin gerçekleşmesini mümkün görür.³⁵⁶ Aşk ise, insanı hiçbir şekilde ferdin içgüdüğü veya diğergamlık hissi ile izah edilemeyen bir "fedakârlık" duygusuna sahip kılar. Çünkü bu aşk, kaynağını yükseklerden alır.³⁵⁷

354 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 65.

355 *age.*, s. 66.

356 *age.*, s. 66.

357 *age.*, s. 67.

Görüldüğü gibi Boutroux, ahlâkın esasında yer alan “vazife”ye bir aşk şeklinde gerçekleşebilmek imkânı tanımaktadır. Aşkın da ilâhî bir kaynaktan geldiğine inandığına göre, bu yönü ile o, ferdiyetçi (individualist), diğergam (altruist) ve tesanütcü (solidarist) ahlâk anlayışlarını benimsemediğini göstermektedir.

O hâlde, Boutroux nazarında ahlâkî hayat, tabiatüstü bir takım hâllere ve niteliklere sahiptir. Bu yüzden dinî hayat ile sıkı bir münasebeti vardır. “Dinin Özü” konusunda da işaret ettiğimiz gibi o, dini sadece bir takım müesseseler ve formüller sistemi olarak görmez. Çünkü ona göre din, yalnız düşünce ile ilgilenmez, bizzat varlığı da konu edinir. Bunun için de yaşayan bir realite ve kuvvet olan dinin, cemiyetin ve ferdin duyguları, davranışları ve dolayısıyla hayatları üzerinde derin bir tesir gücü ve nüfuzu vardır. Çünkü din, esas itibariyle bir muharrik, aşk, irade ve kuvvet kaynağıdır.³⁵⁸ Öyleyse din, ahlâkî hayatın esası olan faziletlerin vazgeçilmez ve engin bir kaynağıdır. Çünkü ahlâkî iman, dinin özünde yer alan “vazife”ye sevkeden irâdî bir tayindir. Vazife ise, insanın karşısında itaat, saygı ve hayranlık hisleri duyduğu güce bir gayeyi ihtiva eder. Ahlâkî ümit de, varlık ve kemalin doğrudan bir birliği şeklinde tecelli eden Allah'ın kendisi ile kavrandığı zekânın bir tayinidir. Ahlâkı kuşatan “aşk”a gelince, o da iradenin tabii gücünü aşan duygunun tayini sonucu ortaya çıkar. Yani, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, aşkın kaynağı da tabiatın üstünde ve dışındadır.³⁵⁹ Böylece Boutroux, ahlâkî hayatın tezahürlerinin kaynak itibariyle tabiatüstü bir vasfa sahip olduklarını ortaya koyarak, bunların asıl kaynağının din olduğunu göstermektedir.

Bu noktada Boutroux'nun bu düşünceleri ile kendisinden sık sık bahsettiği ve örnekler verdiği Pascal'ın görüşleri arasındaki bir benzerliğe işaret etmeliyiz. Pascal, ahlâkın esası olan “iyi”nin bilinebilmesini imana³⁶⁰ ve Allah'ın insan ruhu üzerinde hâkimiyetine bağlamaktadır. Aynı zamanda o, her şeyin dolayısıyla ahlâkın ilkesi olarak bir Allah'a imanı esas almayan

358 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 67.

359 *age.*, s. 68.

360 Pascal, *Pensées et Opuscules*, s. 518.

dinlerin batıl olduğuna inanmaktadır.³⁶¹ Çünkü Pascal, insan ruhunu dolduran en önemli tutkunun aşk olduğunu ve bu aşkın da sonsuz bir kuvvete sahip olduğunu söylemekte,³⁶² aşk arzusunun da ancak Allah'a ulaşmakla tatmin edilebileceğine işaret etmektedir.³⁶³

Boutroux'nun, yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığımız fikirlerinde açıkça görüldüğü gibi, bütün gayreti, ahlâkî faziletlere muhteva ve değer kazandıran şeyin din olduğunu gösterebilmektir. Nitekim o, bütün bu faziletlerin en açık şekilde Hristiyanlıkta ifadesini bulunduğuna inanmakta ve bu kanaatini teyit için İncil'den şu âyetleri zikretmektedir:³⁶⁴ Havarilerden Saint Paul "görünüş ile değil, iman ile yürürüz" der.³⁶⁵ İsa, ilâhî esaslarla ilgili müşahassas delil isteyen inkârcıları şu ifadelerle kınar: "Âlâmetler ve harikalar görmedikçe asla inanmayacaksınız."³⁶⁶ İsa dedi: "Beni gördüğün için iman ettin, görmeden inananlara ne mutlu!"³⁶⁷ Saint Jean dedi: "Aşk Allahtandır..."³⁶⁸ Eğer biz birbirimizi severek, Allah bizde durur ve onun sevgisi bizde ikmal edilmiş olur."³⁶⁹

Demek ki, Boutroux nazarında, ahlâkî faziletleri ihtiva eden Hristiyanlık, aynı zamanda bir ahlâk doktrini hüviyetine sahiptir.³⁷⁰ Çünkü onun inancına göre ahlâkî hayat, canlı ve zengin bir hayat olarak, gerekli kaynağı, iman ve heyecan mahsulü olan Hristiyanlık doktrininde bulabilir.³⁷¹ Nitekim Hristiyan ahlâkı, sonsuz aşk ve arzu ahlâkıdır.³⁷² Bu bakımdan Hristiyanlık, Allah'ın hükümrانlığını sadece göklerde değil, cismânî ve görünür dünyamızda da hâkim kılarak, insan ruhunu zenginleştirir³⁷³ ve bu yüzden de ahlâka engin bir kaynak teşkil eder.

361 Pascal, *Pensées et Opuscules*, s. 554.

362 Boutroux, *Pascal*, s. 62.

363 *age.*, s. 63.

364 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 68-69.

365 *Kitab-ı Mukaddes*, Karıntoslulara II. Mektup, V/7.

366 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhanna, IV/48.

367 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhanna, XX/29.

368 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhanna'nın I. Mektubu, IV/7.

369 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhanna'nın I. Mektubu, IV/12.

370 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 18.

371 *age.*, s. 17.

372 *age.*, s. 49.

373 Brunschvig, *Le Progrée de la Consience*, s. 281.

Ahlâk-din münasebetini, spekülâtif olarak değil, pratik ve yaşayan tarzda bir aklın ışığında ve rehberliğinde incelemeyi hedef edinen Boutroux, ahlâkî faziletlere kaynak olarak dini kabul etmekle beraber, din ve ahlâkın bir ve aynı şey olduğunu da düşünmez. Çünkü ona göre, bu esastan ahlâk iradenin bir faaliyeti, din ise duygunun kemal ve faaliyeti olarak ortaya çıkar.³⁷⁴ Yani, ikisi de ruhun değişik faaliyetlerine bağlıdır. Ne var ki, bu iki ruh faaliyet şekli arasında sıkı bir münasebetin bulunması, aralarında bir takım farklılıkların bulunmasına engel değildir. Diğer bir ifade ile, din ahlâk birçok esasları itibariyle birbirlerine benzemesine rağmen, aralarında temelli ayrı oldukları noktaların bulunduğu da unutulmamalıdır.³⁷⁵ Filozofumuza göre bu farklılıkları şöylece ortaya koymak mümkündür: Ahlâk, insan cemiyetlerinde model olarak kullanmak için akıl tarafından inşa edilen bir binadır. Din ise, hem derûnî hem de aşkın bir dünya olup, aynı zamanda hem tabiatüstü hem de görünür dünyamızda gerçekleşmeye elverişlidir.³⁷⁶ Ahlâk insanın hâl ve hareketlerine genellik damgası vurarak akıl kanuna dayandığı hâlde,³⁷⁷ din, insanı rûhî hayatın daha derin kaynağına davet eder. Dolayısıyla dinin daha derûnî kökleri vardır. Bu düşüncesinden dolayıdır ki Boutroux, dinî hayatın önemli tezahürleri olan “aşk” ve “fedakârlık”ı (sacrifice) sadece ahlâkî birer realite olarak gördüğü gerekçesiyle J. Gourd'u tenkit eder.³⁷⁸ Gerek aşk gerekse fedakârlığı vazifenin en yüksek şekilleri olarak görür ve bunların yalnız ahlâkî anlamda bir “vazife”nin sınırları içinde düşünülmesine rıza göstermez.

Boutroux, dinin ahlâkın ihtiva etmediği bazı unsurlara sahip olduğunu söyler ve bunların akide ve ayinler olduğuna işaret eder. “Dinin Özû ve Tezahürleri” konusunda genişçe ifade etmeye çalıştığımız gibi o, her ne kadar akide ve ayinleri dinin özû olarak kabul etmese bile, yine de bunları duygu ve düşüncenin

374. Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 48.

375. Boutroux, *Science et Religion*, s. 361; *Morale et Religion*, s. 69; Archambault, *Emile Boutroux*, s. 39.

376. Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 167.

377. Boutroux, *Science et Religion*, s. 361; Balaban, M. Rahmi, *İlm-Ahlâk-İman*, Ankara, 1969, s. 122.

378. Gourd, J. J., *La Philosophie de la Religion*, (Önsöz: Boutroux), Paris, 1911, s. XIII.

kelimelerle ifade edilmesi gibi, dinî hayatın ayrılmaz ve lüzumlu unsurları olarak görür.³⁷⁹ Bununla beraber, filozofumuz açısından, bu unsurları ahlâkî hayat ile tamamen ilgisiz esaslar olarak görmek de doğru değildir. Çünkü dinî semboller, dinin rûhî muhtevasını mümkün olduğu ölçüde ve eksiksiz bir şekilde ifade etmeye yönelmişlerdir.³⁸⁰

Boutroux din ile ahlâk arasında gördüğü diğer bir farklılığa da şöyle işaret etmektedir: Din, her şeyden evvel tatbikat, hayat ve icraattır. Bu bakımdan dinin görevi insana sadece vazifesini tanıtmak değil, bu vazifenin yerine getirilmesini de sağlamaktadır.³⁸¹ Böylece din, fonksiyonu itibariyle ahlâktan ayrılmış olmaktadır. Çünkü filozofumuza göre, dinî duygu insanı aşkın bir ideale yükseltir ve onu Allah'a iştiraki sebebiyle, hayatın en üstün "vazifeden kuvvete doğru gitmesinde" bulan Boutroux, böylelikle, dinde mevcut olduğunu söylediği yaratıcı güce dayanarak, ahlâkî fiillerin de yaratıcılığını temin etmek ister. Nitekim o, ahlâkî, hayatın yaratmalarını zihni bir takım formüller hâline getirmek için akıl tarafından sarfedilen bir çabanın neticesi olarak düşünür ve der ki: "Eğer din mükemmellik" ise, ahlâk da "evrensellik"tir.³⁸²

Ahlâkî "evrensellik"le niteleyen Boutroux, "öyle hareket et ki, bu hareketin üniversal bir kural için bir prensip hizmeti görsün" diyen Kant'ın bu ifadesini bir ölçüde benimsemekle beraber,³⁸³ bütünüyle onun gibi düşünmez. Çünkü her ikisinin ahlâka temel yaptıkları "vazife" konusunda birbirlerinden son derece farklı düşündüklerine daha önce işaret etmiştik. Boutroux ahlâkın esası olan "vazife" fikrini formel ve muhtevassız bir kalıp, bir kategorik emir olarak görmüyor; onun muhtevassını, yani bir kalıbı dolduracak maddeyi ön planda tutuyordu. Hâlbuki, Kant'ta bu fikir muhtevassız ve formel bir nitelikte olduğundan; onun etliğinde ahlâkî hareketler bir gaye gütmemekte ve gayelerini de kendilerinde bulmaktadırlar. Bu yüzden onun etiğine, formalist

379 Geniş bilgi için bk. *Dinin Özû ve Tezahürleri*, ss. 79-96.

380 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 69.

381 Boutroux, *Science et Religion*, s. 373.

382 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 71.

383 *age.*, s. 71.

bir etik gözû ile bakılmıştır.³⁸⁴ Nitekim Kant'a göre insan, Tanrı'nın varlığına inanmadan da ahlâki vazifenin ne olduğunu kavrayabilir³⁸⁵ ve bunun için de ahlâk, din üzerine kurulamaz. Ona göre bunun sebebi de, Allah'ın varlığının bir takım ahlâki mülâhazalar olmadan kavranamayışdır.³⁸⁶

Hâlbuki Boutroux, üstadı Lachelier gibi,³⁸⁷ “vazife” fikrini tabiatı aşan ve ilâhî kaynaktan güç alan bir fikir olarak düşünmekte ve yüce bir varlığın varlığını, ahlâki fiillerin anlam ve değeri için bir garanti olarak görmektedir. Dolayısıyla ona göre ahlâklılık ile dindarlık ayrı ayrı şeyler değil, aralarındaki farklılığa rağmen, ahlâklılık dindarlığın zarurî bir neticesi olmaktadır. Onun bu düşüncesini ileride daha açıklıkla görebileceğiz.

Boutroux'nun, böyle sıkı bir ilişki içinde düşündüğü din ile ahlâk arasında varlığına işaret ettiği diğer bir farklılık da şudur: Din, insan üzerinde derûnî ve özle ilgili bir tesiri hedef edinir; bu bakımdan ahlâkda olduğu gibi sadece insanın zâhirî hareketleri, alışkanlıkları, örf ve âdetlerini tanzim etmekle yetinmez. Bunun ötesinde varlığın bizzat kendisine, his, düşünce arzu ve iradesinin en derin kaynağında hâkim olmak ister.³⁸⁸

Ahlâk ile din arasında görülen bu farklılıkları, bunların uyumsuzluğu ve kavgaları için birer sebep olarak düşünmek mümkün müdür? Boutroux bu soruya “hayır” cevabını verecektir. Çünkü ona göre, dinin ifadesi olarak “mükemmellik”in, ahlâkın ifadesi olarak da “evrensellik”in kabul edilmesi ile bu iki alan arasında zâhiren bir uyumsuzluğun varlığı söylenebilir. Hatta kiliseler, dinî idealin tersine, mensuplarına mutluluk yolu olarak dünyadan el etek çekmeyi ve bu mutluluğu sadece ahiret hayatından bekllemelerini tavsiye ederek, “kutsallık” (sainteté) fikri ile “erdem” fikri arasında aynı uzlaşmazlık sezilebilir.³⁸⁹

384 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 279.

385 Boutroux, *La Philosophie de Kant*, s. 364; Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 40.

386 Boutroux, *La Philosophie de Kant*, s. 364; Adivar, A. A., *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, 1969, s. 356.

387 Lachelier, *La Nature-L'Esprit*, s. 97.

388 Boutroux, *Science et Religion*, s. 374.

389 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 71-72.

Acabâ, gerçekten, “mükemmellik” ile “evrensellik” veya “kutsallık” fikri ile “erdem” fikirleri birbirleriyle uzlaşmaz ve bağdaşmaz kavram mıdır? Yoksa bunları uzlaştıracak müşterek bir esas tespit etmek mümkün müdür? Boutroux bu sorulara şöyle cevap verir: Kutsallık fikri her ne kadar, çoğunlukla, “tabiatın dışına taşma” şeklinde anlaşılmışsa da, bu fikir sayesinde tabiat ile ruhların birbirinden uzaklaşmak için değil, birbirleriyle birleşmek için can atukları idealin hüviyetini kavramak mümkün olabilir. Bunun neticesi olarak dinin inzivayı kabul etmediği ve buna mukabil insanları müşterek bir aksiyona birleştirmeyi hedef edindiği görülür. Böylece din, ahlâkın “evrensellik” fikriyle birleşmiş olur.

Öte yandan, prensip olarak insanlar arasında bir gaye eşitliği kabul eden ahlâk, yine onlar arasında bir güç eşitsizliğinin bulunduğunu da kabul etmek durumundadır. Ayrıca ahlâkın ifadesi olan “evrensellik” fikri, bir yönüyle de insanların tabii yetenek ve kapasitelerine uygunluğu dikkate alır. Böylece mükemmelliğin üstün bir derecesine doğru meydana gelen ahlâk, dinî ideal ile birleşmiş olur.³⁹⁰

Görüldüğü gibi Boutroux'nun doktrininde, din-ahlâk münasebeti meselesinin çözüm noktasına ulaşılmış bulunuyoruz. Buna göre, onun bu iki alan arasında gördüğü münasebetle ilgili ulaştığı neticeyi şöyle ortaya koyabiliriz: Dinin hükümleri ile, ahlâkın emirleri arasındaki fark, bir lisan farkından başka bir şey değildir.³⁹¹ Ahlâk, temelini teşkil eden vazife kanununun idealini kabul ve tastik ettirebilmek için, Tanrı'nın varlığını ve insanın ilâhî hayata iştirakini gerekli kılar. Bu yüzdendir ki ahlâk, imanın konusu olan “vazife” fikrine dayanır. Bu bakımdan din ile ahlâk ilerlemek zorundadırlar. Zira, insanın hem kendisi ile hem de nesneler düzeni ile mücadelesinde esas olan ideal anlayışları, engin hayranlıkları, meçhûle doğru hamleleri ve insan-üstü bir mükemmelliğin ardından koşmasına vesile olan bitmez tükenmez enerjileri hep dinden kaynaklanır. Ahlâk da bu dinî kaynaklı

390 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 72.

391 Boutroux, *Science et Religion*, s. 373.

hayranlıkların tezahürleri üzerinde aklın teemmülüdür. Diğer bir ifade ile onun kuralları, bu tezahürlerin ifadesidir.³⁹²

Demek ki Boutroux din ile ahlâk arasında, ne empirik bir "birlikte oluş" (coexistence) ne de bir ayrıklık (identité) veya çelişkiyi (contradiction) esas alan mantıki bir münasebet düşünmektedir. Aksine o, bunlar arasında karşılıklı tesanüde dayanan canlı ve esnek bir ilişkinin varlığına inanmaktadır. Rûhi hayatın bu iki şekli, görünüşte, birbirinden farklı iki alan ve her biri bir bütün teşkil ediyor gibi düşünülebilir. Buna göre de ahlâkın dine başvurmadan teşekkül edebileceği ve dinin de ahlâkın mücerret formüllerine ihtiyaç duymadan yaşayabileceği kabul edilebilir. Ne var ki, filozofumuz nazarında, ruhun bu iki faaliyet şekli içten ve sıkı sıkıya bir bağlılık içindedirler. Şöyle ki: Din, ahlâkın üzerinde çalıştığı konuya vücut verir; ahlâk da bütün beşerî şuurlarda en büyük gerçek olarak yer alan dinin manzaralarını ortaya çıkarır.³⁹³ Kısaca, filozofumuzun ifadesi ile "biri ile diğeri arasında, bir farklılık olduğu zaman bile, bir bağ vardır."³⁹⁴

Şu hâlde, Boutroux'nun inancına göre, din ile ahlâk arasında görülen mücadele, bir "an"lık ve gelip geçici nitelikte bir mücadeledir.³⁹⁵ Eğer ahlâk dinin ihtiva ettiği postülaları anlamak ister, kendi temelleri ve gerçekleşme şartları üzerinde teemmül eder ve onun bu teemmülü sadece bilmeyi değil de varlığı da hedef edinirse; dine düşman olacak bir yönünün bulunmadığını görecektir. Bununla beraber ahlâk otonom bir disiplin olma vasfını da kaybetmeyecektir.³⁹⁶ Öte yandan din de en yüksek geleneklerine bağlı kalır, ibadet ve ayinleri gibi tezahürleri de onun "özü"nün bir ifadesi olmaya devam ederse; hiçbir şekilde ahlâk ile çekişmeyecektir.³⁹⁷

Görülüyor ki Boutroux, bu ifade ve düşünceleri ile ahlâkın kaynağı olarak, insan faaliyetlerine yön veren dini kabul etmekte ve ahlâk ile dinin birbirlerine çözülmez bağlarla bağlı olduğuna

392 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 73.

393 *age.*, ss. 73-74.

394 *age.*, s. 74.

395 *age.*, s. 75.

396 *age.*, s. 76.

397 *age.*, s. 77.

inanmaktadır. Böylece o, ahlâkî hayatın gelişmesinin seyri, gü-venle ve iyi bir şekilde takip edilirse, mükemmele doğru ilerlediğinin görüleceğine ve bu yüzden de ahlâkî inkişafın netice itibarıyla dinî olduğuna kanaat getirmektedir. Ahlâkın kaynağında da, ona gücünü ve realitesini veren dinin bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple de din ve ahlâkın iki düşman güç değil, birbirine derin bağlarla bağlı iki kuvvet olduğu şeklindeki tezini şu ifadeleri ile daha açık hâle getirmektedir: "Er veya geç bir zaman gelecek, birbirleriyle derin bir tesanüt içinde olduklarını gören din ve ahlâk, iki şahsın birbirlerini yanlışlıkla düşman zannedip birbirini tanıyınca bu düşmanlıklarından dolayı şaşkırmaları gibi, birbirleriyle çekişmekten dolayı hayrete düşecekler ve temel esasları itibarıyla bir ahenk içerisinde olduklarını göreceklerdir."³⁹⁸

Sonuç olarak denebilir ki, Boutroux'nun doktrininde, din ve ahlâk, ruhun iki faaliyet şekli olarak birbirinden ayrı iki alan teşkil ederler. Bununla beraber aralarında sıkı bir irtibat mevcuttur ve bu yüzden de birbiriyle karşılıklı işbirliği ve tesanüt içerisinde yaşabilecek iki kuvvettir. Diğer taraftan onun, dinin yegâne gayesinin ahlâkî olduğunu kabul ettiğini de söyleyemez. Dinin ahlâka nisbetle ve ahlâkın konusunu aşan ve kökleri daha derinde olan bir takım gayeleri daha vardır. Ne var ki, ahlâkî fiil ve davranışlarımıza yön veren kurallar, dinî motiflerden hayat almaktadır. Bu bakımdan kısaca, onun ahlâkına dinden kaynaklanan bir ahlâk demek mümkündür.

Bo noktada şu hususa da işaret etmekte fayda görüyoruz: dinî tecrübelerle ahlâkî tecrübeleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Zira, dindar bir kimsenin ahlâkî kuralları hiç sayması düşünülemez.³⁹⁹ Öyleyse, dinlerin yegâne gayesi ahlâkî hayattan ve onu düzenlemekten ibaret olmamakla beraber, dinin bir takım ahlâkî kurallara ihtiva ettiği de inkâr edilemez bir gerçektir. Şu hâlde, bütün dinler, insanların birbirleriyle olan münasebetlerinin "nasıl olması lâzım geldiğini" ilâhî emirler şeklinde ortaya koyarlarken,⁴⁰⁰ ahlâkî vazife ve mükellefiyetin de vazgeçilmez kaynağını teşkil etmişlerdir.

398 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 77.

399 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 178.

400 Şevketi, "Felsefe-i Din" s. 2202; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 278.

IV. DİN-AKIL MÜNASEBETİ

Dinin ilim ahlâk ile olan münasebetinde olduğu gibi akıl ile olan münasebeti de düşünce tarihinde birbirinden son derece farklı manzaralar arzeder. İman-akıl ilişkisi, bilhassa Orta Çağ Hristiyan felsefesinin ana meselesi olmuştur. Skolastik düşüncenin ilk döneminde bu iki alanın uzlaşabileceklerine inanılmış, ikinci dönemde akılla dinin bütünüyle örtüşemeyeceği kabul edilir hâle gelmiştir. Son ve üçüncü döneminde ise bu iki saha birbirinden tamamen ayrı kabul edilmiştir.⁴⁰¹ O hâlde din-akıl münasebeti bazen aklın din üzerine hâkimiyet kurmak istemesi, bazen dinin prensiplerini akla yüklemesi şeklinde görülürken; bazen de bu ikisi arasında mutlak bir ayırımın yapılması söz konusu olmuştur.⁴⁰²

Boutroux dinin, diğer alanlarla olduğu gibi, akılla çekişmesinin temelinde de bu iki alana bakışın yanlışlığını ve daha doğrusu takip edilen yol ve metotların yetersizliğini görmektedir. Bu sebeple, daha önce de yaptığımız gibi, öncelikle Boutroux'nun değişik metotlar hakkındaki fikir ve tenkitlerine yer vereceğiz, sonra da kendi metodunu ortaya koymaya ve buna bağlı olarak din ile akıl arasında gördüğü münasebeti tespit etmeye çalışacağız.

A. Din-Akıl Münasebetinin Araştırılmasında Kullanılan Metotlar ve Boutroux'nun Metodu

1. Kavramsal ve Pragmatist Metotlar

a. Kavramsal Metot: Boutroux, Skolastiğin son dönemlerinde görülen ve bilhassa XIX. yüzyılda hâkim olan "Sezar'ın hakkını Sezar'a Allah'ın hakkını Allah veriniz" düşüncesinin esprisine uygun olarak yapılan din ve akıl sahalalarının birbirinden ayırımını sunî bir teşebbüs niteliğini görür ve böyle bir anlayışın din-akıl kavgasına çözüm olamadığını ve olamayacağını ileri sürer.⁴⁰³ O, bunun sebebini şöyle izah eder: Böyle bir ayırım ile din ve akıl kavramsal olarak karşı karşıya getirilmiş ve bu yolla aralarındaki münasebet ortaya konmak istenmiştir. Sırf mantık,

401 Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979, s. 34.

402 Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, I, Ankara, 1963, s. 17.

403 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 193-194.

düşüncenin temeli yapılmış, birbirinden son derece farklı şeyler kesin kavramlara irca edilmiştir.⁴⁰⁴ Bu yüzden, din ve akıl alanını birbirinden ayırınvermek veya bunları birbirine irca edivermek şeklindeki teşebbüsler, kavgayı realiteden çok kavramlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Dolayısıyla bu probleme çözüm getirecek yerde, kavgayı artırmışlardır. Çünkü bu tür teşebbüsler kavramdan hareket ederek, kolayca bu iki sahayı birbirine irca etmişler veya bunları birbirinden ayırmışlardır. Oysa Boutroux'ya göre bu iki kuvvet arasındaki karşılıklı iştirak, tesanüt, bağlılık ve birlik münasebeti gösterilemedikçe bu meselenin çözümüne imkân yoktur.⁴⁰⁵ Bu manada bir ilişkinin tespiti ise kavramsal bir teşebbüsle yapılamaz. Hâlbuki kavramsal metot tariflerden hareket eder ve bu şekilde problemi kolayca çözüverdiğini zanneder. Buna göre dini "bütün muhtevası ahlâka irca edilebilen bir dogmalar mecmuası", akli da din ve akıl arasındaki uyumu açıkça ortaya koyabilmek için "zarurî ve külli prensipleri kavrama melekesi" şeklinde tarif etmekle yetinir. Buna mukabil Boutroux, tariflerin realiteyi yansıtamıyacağına inandığı için, der ki, dini "despotik bir otoriteye pasif bir itaat", akli da sadece "düşünme gücü" olarak ifade edip din ile aklın birbiriyle bağdaşmayacağı sonucuna varılabilir.⁴⁰⁶

Şu hâlde, Boutroux nazarında, din-akıl münasebetine kavramsal bir metotla çözüm aramanın, zihne açıklık, birlik ve netlik kazandırması bakımından bazı avantajları olmasına rağmen; mantiki açıklıkla hakikat eş anlamlı olamayacağı için, realiteyi kavramlara irca etmek ve kavramları realitenin ifadesi olarak görmek mümkün değildir.⁴⁰⁷ Öyleyse, özlerini bütünü ile hayat ve faaliyet oluşturan din ve aklın realitesine kavramlarla ulaşamaz ve aralarındaki münasebet de kavranamaz.⁴⁰⁸

Demek ki Boutroux, M. Schyns'in de haklı olarak işaret ettiği gibi,⁴⁰⁹ zihinci ve kavramsal metodu diğer konularda olduğu gibi burada da güçsüz bulmakta ve bunu bir fantezi ve gösteriş

404 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 194, 210.

405 *age.*, s. 194.

406 *age.*, s. 195.

407 *age.*, s. 195, 210.

408 *age.*, s. 196.

409 *age.*, s. 245.

olsun diye yapmamaktadır. Aksine zihni bir formalizm ve mekanizme düşmenin, realiteyi kavramadaki mahzurlarını ortaya koymak istemektedir. Çünkü onun bütün gayreti, realitenin derinliklerine ulaşmak ve realiteyi özünde kavramaktır. Oysa kavramsal metot, filozofumuzun inancına göre, ancak sathı kavrayabilir, ama asla öze ulaşamaz.

b. Pragmatist Metot: Boutroux'ya göre, din-akıl münasebetinin incelenmesinde kullanılan diğer bir metot da pragmatist metottur. Pragmatizme göre hakikatin prensibi, tesir, pratik fayda ve verimlilik. Doğru fikir verimli ve faydalı olan fikirdir. Diğer bir ifade ile, fikir faydalı olduğu için doğrudur, doğru olduğu için faydalı değildir.⁴¹⁰ Bu durumda pragmatist anlayışın din-akıl ilişkisine bakışı şöyle olacaktır: Din, bir takım acılarımızı dindirir, bir ideale yöneltir ve onu gerçekleştirme gücü verir. Bunun için din eğer Allah'a inanmak cemiyete ve ferde faydalı ise doğru, yoksa yanlıştır.⁴¹¹ Öte yandan, aklın da gerek ferdi hayatımızda gerek sosyal hayatımızda, bizi yöneten bir kılavuz olarak, birçok faydaları vardır.⁴¹² O hâlde, pragmatist açıdan, din veya akıldan birini doğrulamak, diğerini de doğrulamak olacak; birine inanmak, diğerine inanmayı zorunlu kılacaktır.⁴¹³

Boutroux, ilk bakışta basit ve açık gibi görünen bu metodun birçok çelişkiler ihtiva ettiği kanaatindedir. Çünkü ona göre bu doktrin, her şeyden evvel radikal bir empirizm manzarası arzeder. Bunun sebebi, sübjektif ve ferdi bir nitelik arzedenden dinî tecrübeyi, ilmi tecrübeyi benzeri saymasıdır.⁴¹⁴ Bundan başka pragmatizm, hakikati fikirlerin ikinci vasfı yapmak arzusundadır. Oysa hakikat, insan için ulaşılması arzu edilen en yüce ve ilk prensiptir. Bu sebeple bir fikir, pragmatist düşüncenin aksine, doğru olduğu için faydalıdır. Öyleyse pragmatist metot da din-akıl münasebeti meselesine çözüm olamamış ve Boutro-

410 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 196; *Science et Religion*, s. 308; *Morale et Religion*, s. 15.

411 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 196-197; *Science et Religion*, s. 308; Üiken, 20. *Asır Filozofları*, s. 42.

412 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 196.

413 *age.*, s. 197.

414 *age.*, s. 45, 197-198.

ux'nun ifadesiyle, kısır döngü içinde kalmış bir metot olmaktan ileri gidememiştir.⁴¹⁵

2. Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu

Boutroux, din-akıl münasebetinin incelenmesinde kavramsal ve pragmatist metotların güçsüzlüğünü ortaya koyduktan sonra; bu meselenin çözüme kavuşturulmasında kendisinin de benimsediği diğer bir yolun varlığına işaret etmektedir. Bu da farklılığın, irca edilemezliğin, çokluğun ve ferdinin gerçek ve meşru olduğunu kabul etmekten ibarettir. Ona göre bu metot kabul edilince, düşünen bir kimse için artık hakikatın ve varlığın tek ölçüsü olarak mücerret bir formülü görmek gerekmeyecektir. Bunun için de birbirinden farklı ve her biri kendi hususî varlığını koruyan birçok varlıkların varlığı söz konusu olacaktır.⁴¹⁶ Öte yandan varlıklar arasındaki ilişki de sadece mantıkî zorunluluğu değil, zorunsuzluğu da düşünebilen bir zekâ faaliyeti ile kavranabilecektir.⁴¹⁷

Şu hâlde Boutroux'ya göre din ile akıl arasındaki münasebetin tetkikinde, varlıklar düzeninde bir, çok, irca edilemezlik ve farklılığın herbirinin varlığını, gerçekliğini ve meşruluğunu mümkün gören ve kavrayabilen bir zekâ faaliyetinin varlığı söz konusudur. Bu faaliyetin mahiyeti ve değerinin tespiti için Boutroux'nun akıl anlayışını incelememiz gerekmektedir.

B. Akıl Anlayışı

Akıl, felsefe sözlüklerinde değişik şekillerde tarif edilmektedir. Meselâ, Descartes'in da tarifine uygun olarak, "iyiyi kötünden, doğruya yanlıştan ayırma melekesi" şeklinde tarif edildiği gibi;⁴¹⁸ kavram ve önermeleri tanzim eden istidlâlî düşünme melekesi, tabîî bilgi veya *a priori* prensipler sistemi⁴¹⁹ olarak da ifade edilmiştir.

415 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 198.

416 *age.*, s. 210.

417 *age.*, s. 211.

418 Goblot, *Vocabulaire Philosophique*, s. 422; Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, s. 879; İ. Ferni, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 582; Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, 1976, s. 29.

419 Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, ss. 877-880; Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, ss. 603-606.,

Boutroux ise bu melekenin, büyük çoğunlukla, bir takım ilmi melekelerle irca edilerek tarif edildiğini söyler ve bu anlamda mücerret ve kavramsal bir akıl anlayışına itiraz eder.⁴²⁰ Buna mukabil Lachelier'nin, mekanik ilişkileri kavrama melekesi olan zihin ile varlıkların yaşayan özünü kavramaya imkân veren aklın birbirinden ayrılması gerektiği⁴²¹ şeklindeki düşüncesini benimser ve bu yüzden de kavramlar mantığının dışında diğer bir mantığın varlığından daha bahseder: Bu da akıl, realite ve hayat mantığıdır.⁴²² Birincisi kavramlardan realiteye doğru gitmek isterken, ikincisi bizzat varlığın kendisinden kavramlara doğru giden canlı ve müşahhas bir mantıktır.⁴²³ Böylece Boutroux iki tür akıl kabul eder: Sırf mantıkî ilişkilere kavrayan bir mantıkî aklın yanında bir de varlıkların âhenkli bir şekilde birlikte var olabilme (compossibilité) ilişkilerini araştıran müşahhas bir akıl vardır.⁴²⁴ Diğer bir ifade ile bir ilmi zeka, bir de genel zeka vardır.⁴²⁵ Birincisi ilmi kültürle şekillenir ve belirlenirken; ikincisi, insan ruhunda, insanın bizzat varlıklarla ilişkisini belirleyen bir açısı⁴²⁶ hüviyetindedir.

Şu hâlde, Boutroux'ya göre, din ile münasebeti araştırılması gereken akıl, geometrik bir idrak derecesinde olan ilmi zeka veya mücerret akıl olmayacaktır. Onun bu münasebetin tespitinde taraf olarak düşündüğü akıl, müşahhas olup, eşyanın yüzeyinde kalmayan ve onun derinliklerine nüfuz ederek, onu realitesinde kavrayabilecek güçte olan bir akıldır. Bu akıl, yaratıcı bir meleke, gerçek ve derin bilginin kaynağıdır.

Boutroux bu akıldan Descartes'in düşündüğü manada bir "akl-ı selim"i kastetmemektedir. Çünkü Descartes'e göre doğruyu yanlıştan ayırma ve hüküm melekesi olarak akıl, bütün insanlara yaratılıştan eşit olarak verilmiştir. İnsanların birbirinden daha farklı kanaatlere sahip olmaları, birbirlerinden daha

420 Boutroux, *Science et Religion*, s. 361.

421 Lachelier, *La Nature-L'Esprit-Dieu*, s. 20.,

422 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 242.

423 *age.*, s. 243.

424 *age.*, s. 204.

425 Boutroux, *Science et Religion*, s. 357.

426 *age.*, s. 354.

akıllı olmalarından dolayı değil, kullandıkları metotların ayrı oluşundandır.⁴²⁷

Demek ki Descartes'in düşüncesinde akıl, tamamlanmış bir şey manzarası arz etmektedir. Hâlbuki Boutroux için akıl, olmuş bitmiş bir şey değildir; daima oluşan ve gelişen bir vasma sahiptir. Bu sebeple o, Descartes'e itiraz etmekte ve aklın herkese bütün gelişmeleri ile bir defada verilmediğine işaret etmektedir.⁴²⁸ Ona göre akıl, canlı ve müessir bir realite olup, beşer ruhunun hiç değişmez bir vasfı değildir. Aksine akıl var olur, olgunlaşır, teşekkül eder ve yükselir; bir takım gerçeklerden beslenerek gelişir. İlim ve hayat, onun için vazgeçilmez kaynaktır. Bu sebeple o, teoride olduğu gibi pratikte de en büyük rehberimizdir.⁴²⁹ Diğer taraftan hiçbir şekilde aynı ve hareketsiz kalmayan bu akıl, aynı zamanda realiteye de intibak eder ve onun sayesinde inkişaf imkânı bulur.⁴³⁰

Boutroux böyle bir akıl ayırımı yapmakla, şüphesiz, bilimlerin kültürü ile şekillenmiş ve gelişmiş olan bilimsel aklın gücünü ve sınırını göstermek istemiştir. Aynı şeyi daha önce aklı pratik ve teorik ayırımına tâbi tutan⁴³¹ Kant da nazarı aklın olgular âlemindeki gücü ve sınırını ortaya koyarak yapmıştı. Ne var ki, bu ayırımı benimsediği gerekçesiyle Boutroux'yu tam manasıyla Kant'çı sayan L. Dauriac⁴³² ile A. P. La Fontaine'e⁴³³ bütünü ile katılmak mümkün değildir. Çünkü Boutroux Kant'ın bu ayırımını dikkate değer görmekle beraber, devamında ondan ayrılmaktadır. Boutroux ondan duyarlılık, zihin ve akıl melekelerinin birbirlerinden ayrı kabul edilmesi açısından istifade etmiştir.

427 Descartes, *Discours de la Méthode*, s. 29.

428 Goblot, *Traité de Logique* (Önsöz: Boutroux), Paris, 1925, s. XVI; Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 70.

429 Boutroux, *Science et Religion*, s. 112; Brunschvig, L. *Le Progres de la Conscience*, II, s. 612, 613 (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 31 Janvier 1907, t. VIII., ss. 153-155 den naklen).

430 Boutroux, *Des Vérités Eternelles Chez Descartes*, (Önsöz: L. Brunschvig), s. XXIV; Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 144, 274.

431 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri II*, s. 49; Boutroux, *La Philosophie de Kant*, s. 323.

432 Dauriac, *Contingence et Rationalisme*, s. 20.

433 La Fontaine, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 53.

Ancak o, duyulara ve zihne deneysel bilgileri ilâve ettiği hâlde, Kant'ın yaptığı gibi, onlara hiçbir *a priori* unsur ilâve etmeyi düşünmemiş ve aynı zamanda akla Kant'tan farklı bir görev ve yer vermiştir: Yalnız düzenleyici bilgiler sağlamakla yetinmemek, deneysel bilginin sınırlarını aşarak hakikatın ve realitenin derinliklerine nüfuz etmek;⁴³⁴ tabiat kanunlarının izafî zorunluluğu altında hürriyet, finalite, güzel ve iyi gibi metafizik konuları kavramak.⁴³⁵

Boutroux'nun akıl ile ilgili yaptığı bu ayrımı, Kant'tan ziyade Pascal'a borçlu olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Çünkü aynı ayrımı Kant'tan daha önce Pascal'da geometrik zihin ve ince zihin şeklinde bulmaktayız.⁴³⁶ Öte yandan Pascal'daki bu ince fikir veya zihin düşüncesinin, İslâm düşünürü Gazzâlî'nin "kalp gözü" fikrinden geldiğini bu noktada belirtmek isteriz.⁴³⁷

Pascal'ın bu iki zihin arasında gördüğü farklılığı şöylece özetleyebiliriz: Pascal, geometrik akılla genel akı veya kalbi birbirinden ayırır, kalbin ilkelerinin zihnın kadrosuna sığmayacağını ileri sürer.⁴³⁸ Ona geometrik zekâda prensipler gözle görülür ve elle tutulur şeyler olmakla beraber, her gün kullanılır şeyler değildirler. "İnce zekâ"nın prensipleri ise bizzat hayatımızın içindedir.⁴³⁹ Bu sebeple, Pascal için, kalp de bir akıldır, fakat son derece ince bir akıldır. Bu aklın konusu ise mantıkî soyutlamalar değil, hakikî varlıklar,⁴⁴⁰ yani bizzat realitelerdir.⁴⁴¹ Öyleyse bu aklın, "geometrik aklın tanımayacağı sâikleri vardır."⁴⁴²

434 Pilon, *Les Lois de la Nature*, ss. 98-99.

435 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 44; Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 69.

436 Boutroux, *Pascal*, s. 62; *Morale et Religion*, ss. 104-105; Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 200.

437 Ülken, *Felsefeye Giriş*, ss. 74-75; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1980, s. 317; *Zorunsuzluk Doktrini*, s. 238.

438 Boutroux, *Science et Religion*, s. 20; Emin, M., "Muasır Filozoflara göre İlim ve Din", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 1, S. 1, s. 180.

439 Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 200.

440 Boutroux, *Science et Religion*, s. 20.

441 Boutroux, *Pascal*, s. 173.

442 Boutroux, *Morale et Religion*, ss. 104-105.

Varlıkların özünü ve realitesini kavramakta güçsüz olan akıl, Pascal'a göre, Allah'ın varlığı ve ruhun ebediliği gibi itikâdî konularda hiç söz sahibi olamayacaktır. Çünkü ona göre ilâhî hakikatler zekâdan kalbe değil, kalpten zekâyâ doğrudur. Allah'ı hisseden kalp olduğu için, aklın iman ve itikat ile tamamlanması gerekir.⁴⁴³ Aynı düşünceyi, olgu hakikatı ve akıl hakikatının yetersizliğini görerek, bunların iman hakikatı ile tamamlanmasının gerektiğine inanan⁴⁴⁴ Gazzâlî'de yıllar önce görmekteyiz.

O hâlde Boutroux'da Gazzâlî'nin "kalp gözü", Pascal'ın da "ince fikir veya zihin" diye ifade ettikleri akla benzer bir akıl anlayışının var olduğu söylenebilir. Boutroux'ya göre bu akıl, zihnin ilim ve hayat ile teması sonucunda beşer dehasından fıskıran verimli ve parlak düşünceleri toplayarak bir hüküm hâline getirmesiyle vücut bulur.⁴⁴⁵ Diğer bir ifade ile akıl, yaşabilmek ve gelişebilmek için, ilim ve hayat tecrübesi gibi iki kaynaktan beslenmek zorundadır.⁴⁴⁶ Bununla beraber o, ilimden farklı bir karaktere sahiptir: İlim bir kavramlar mecmuası olduğu hâlde, akıl canlı bir melekedir. İlim bir takım veriler ve malzemeler üretirken, akıl ise hükmeder.⁴⁴⁷ Öyle ise akıl, sadece ölü ve objektif bilgilerle yetinen basit bir bilgi vasıtası olarak düşünülmemelidir. Aksine o, bir kontrol ve hüküm melekesi olarak görülmelidir. Kısaca akıl, dogmatik rasyonalistlerin düşündükleri manada, *a priori*k, muayyen ve sabit prensipler mecmuası değil, kendine ait prensipleri olan bir melekedir.⁴⁴⁸

Görüldüğü gibi Boutroux, akıllı bilimin ve aksiyonun ortak kökü kabul etmiş, akla özünü veren şeyin de aksiyonun şartları ile bilginin şartlarını çözülmez bir şekilde mezcetmek olduğunu göstermiştir. Diğer bir ifade ile o, aklın pratik tecrübe ve ilmi bilgilerden beslenerek inkişaf ettiğini kabul etmekle beraber, aynı

443 Pascal, *Düşünceler*, ss. 20-11; Boutroux, *Morale et Religion*, s. 112; Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 200; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 286.

444 Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 74.

445 Boutroux, *Science et Religion*, s. 354.

446 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 45; *La Nature et L'Esprit*, s. 159.

447 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 159.

448 *age.*, s. 58.

zamanda onun varlık ve aksiyon ile olan içten bağılılığı hususunda ısrarla durmuştur.⁴⁴⁹

Boutroux, doktrinde aklı ilim ve pratik hayatın temeli saydığı için, onun olgular dünyası ve reel hayata intibakını da gerekli görmüştür. Bu yüzden de gelişme imkânı olmayan veya çok az olan ve bir takım doğuştan bilgilere dayanan dogmatik akılcılığı yetersiz bulmuş;⁴⁵⁰ olgular dünyası ve reel hayata intibakını lüzumlu kabul ettiği bu aklın, ideal hayatı da kavrayabileceğine inanmıştır. Demek ki bu akıl sadece eşyanın mekanik münasebetlerini değil, ahlâki ve estetik münasebetleri anlamaya da imkân verecektir.⁴⁵¹ Bu yüzden Boutroux akli kavramı açısından değerlendirmeye karşı çıkmış ve onu "kavram ve sezginin gizli bir birliği" şeklinde tarif etmiştir.⁴⁵²

Boutroux'nun akli sırf bir sezgiye irca etmemesi ve onun teşekkülünde kavramın nisbî de olsa rolünü kabul etmesi, onun kendisi gibi *intellectualisme*'in en büyük düşmanı olan Bergson'dan da⁴⁵³ ayrı düşündüğünü göstermektedir. Nitekim, Bergson'a göre, şuurumuzda bir iç bir de dış tabaka vardır. Kabuk tarafı, pratik hayattan teşekkül eden akıl, zeka, mantık ve ilim tabakasıdır. Bu tabakada kozalite kanunları hâkimdir, burada hürriyetin yeri yoktur. Hürriyetin hâkim olduğu iç tabaka ise fikirlerinin birbirine kaynaştığı yerdir. O, bu kısma "temel ben" (*moi fondamental*) adını vermektedir.⁴⁵⁴ Böylece Bergson, hayatın içine götürecek yegâne vasıta olarak kabul ettiği "sezgi"⁴⁵⁵ nini bu "temel ben"den kaynaklandığını göstermek istemiş ve zekâ alanı ile sezgi alanının kesin sınırlarla birbirinden ayrıldığına inanmıştır.

Hâlbuki Boutroux, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, akli Bergson'un yaptığı gibi sezgi alanının dışına atmamakta; onu hem akıl yürütme melekesi hem de sezgi melekesi olarak düşünmek-

449 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 166; *Morale et Religion*, ss. 45-46.

450 Bolay, *Zorunsuzluk Doktrini*, s. 238.

451 Brunschwig, *Le Progres de la Conscience*, II, s. 613.

452 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 223.

453 Tunç, Mustafa Şekip, *Bergson ve Mânevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul, 1934, s. 8.

454 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Ş. Tunç, İstanbul, 1947, ss. 20-21.

455 *age.*, s. 231.

le, istidlâl ve sezginin müşterek esası hâline getirmektedir. Böylece de ne sırf kavramcılığa ne de sırf sezgiciliğe taraftar olmadığını, yerinin ikisi arası olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı o, olgular dünyası ve pratik hayatı düzenleyen aklın, kavram ve sezginin orijinal bir terkibi olarak, olgular sahasının üstüne çıkabileceğine ve değerler sahasını da tanzim edebileceğine inanmaktadır. Diğer bir deyişle o, bilimsel aklın yanında sanat, ahlâk ve din sahasını kavrayabilen pratik bir aklın varlığını kabul etmekte ve bu aklın değerler dünyasının temeli olarak görmektedir.⁴⁵⁶ Çünkü ona göre bu akıl, içinde bulunduğumuz dünya ile olan ilişkilerimizi olduğu gibi, aşkın âlemle olan ilişkilerimizi de düzenleyecek bir güç ve kapasiteye sahiptir. Yeter ki biz onu metotlu bir biçimde kullanalım ve inkişaf ettirebilelim.⁴⁵⁷

Netice olarak, Boutroux'nun din ile münasebetini ortaya koymak istediği akıl, idealist geleneğin önemli düşünürlerinden Ravaisson'un da kabul ettiği⁴⁵⁸ gibi, eşyanın harimine hulûl edebilen ve onu içerden bilen bir akıl ve Parodi'nin de işaret ettiği şekilde "iyinin pratik bilgisi, bir çeşit maharet, ince fikir, her şarta uyabilen ve her ortamda var olabilen bir histir."⁴⁵⁹

C. Boutroux'da Din-Akıl Münasebeti

Boutroux'ya göre aklın mahiyetini ve değerini inceledik. Onun bu melekeyi fizikî âlemin üstüne çıkan değerler dünyasını da kavrayabilecek ve tanzim edebilecek bir kuvvet olarak kabul ettiğini söyledik. Şimdi ise onun bu manada bir akıl ile din arasında gördüğü münasebeti ortaya koymaya çalışalım.

Boutroux'ya göre din ile akıl arasında bir uyumsuzluk, bir çelişki yoktur; aksine bir uyum ve tesanüt vardır.⁴⁶⁰ Aynı zamanda bunlar birbirine karşılıklı olarak tesir ederler. Çünkü tarih boyunca akıl ile dinin sadece kavgalarına değil, birbirleriyle olan tesanütlerine ve karşılıklı tesirlerine de şahit olmaktadır.⁴⁶¹

456 Bolay, *Zorunsuzluk Doktrini*, ss. 237-238.

457 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 93.

458 Dwelshauvers, *Muasırs Fransız Psikolojisi*, s. 70.

459 Parodi, *La Philosophie Contemporaine en France*, s. 89, 215, 216.

460 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 201.

461 *age.*, s. 199.

Boutroux dinin çeşitli alanlarla olan münasebetinin incelenmesinde tarihi, kavramsal ve pragmatist metotları güçsüz ve yetersiz bulduğu için; kendisi öncelikle kavram (concept) ile fikir (idée) arasındaki farklılığı ortaya koyarak, din-akıl münasebeti meselesini çözüme kavuşturmak istemektedir. Ona göre kavram, bir objenin bilinen ve muayyen olgularının, altında sıralandığı bir "cins"dir. Fikir ise varlığın kavranabilen en mükemmel şeklidir. Bilginler daima kavramları esas alırlar.⁴⁶² Bu yüzden ilim, aksiyonu ihmal eder ve realiteleri kavramlara irca etmekle yetinir.⁴⁶³ Oysa fikir insanlara aksiyonu telkin eder ve hatta onları bizzat aksiyona sevkeder.⁴⁶⁴

Boutroux fikir ile kavram arasında yaptığı bu ayrımın, hem akla hem de dine uygulanabileceğine kânidir. Bu sebeple o, önce "akıl fikri" ile "akıl kavramı" arasındaki farklılığa işaret etmektedir: "Akıl kavramı"nın muhtevası, aralarında ayniyet ilişkisi bulunan terimleri birbirine irca etmek ve birleştirmek, çelişen terimlerin de birini diğerine tercih etmekten ibarettir. Buna mukabil "akıl fikri", ayniyet ve çelişiklik ilişkilerinin üstüne çıkan bir fikirdir. Meselâ, bir çocuğa "akıllı ol!" dendiğinde kastedilen akıl, mantıkî bir kavram olmaktan çok, her türlü formülü aşan canlı bir kuvvet, son derece engin ve esnek bir realitedir. Bu vasma sahip olan akıl, mücerret kavramların ötesinde bizzat varlıklar arasındaki uygunluk (convenance) ve âhenk ilişkilerini keşfeder; onlar arasında, her birinin ferdi ve orijinal özünü zedelemeyen içten bir tesanüt sağlar. İşte, filozofumuza göre, fikrinde kavranan ve yaşayan akla tekabül eden bu akıldır.⁴⁶⁵

Akıl kavramı ile akıl fikri arasında görülen bu farklılığı, filozofumuz açısından, din için de düşünmek mümkündür. Şöyle ki: Din kavramı, gelmiş geçmiş bütün dinler için müşterek bir kavramdır. Fakat bu kavram, pratik ihtiyaçlara cevap verecek ve onu tatmin edecek güce sâhip değildir. Zira insan sadece "var olana" değil, "olması gerekene" karşı da arzu ve ilgi duyar. Bu sebeple yukarıda genişçe ifade etmeye çalıştığımız gibi, Boutroux

462 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 202.

463 *age.*, s. 201.

464 *age.*, s. 202.

465 *age.*, ss. 203-204.

ux dinin orijinalitesini vazifeden kuvvete doğru gitmesinde bulur ve hatta dini, vazifenin yerine getirilmesini mümkün ve kaçınılmaz olarak görmekten ibaret sayar.⁴⁶⁶ Vazife duygusuna sahip olan insan ise kendisi için tabiatüstü bir mükemmelliğe ulaşmayı hedef ve gaye edinir; bu gayeye erişebilmek için de tabiatı aşan insan da yüce bir varlığın inancına yükselir; tabiatı aşan her şeyi bir illüzyon olarak görmez ve böylelikle "din" fikri ne ulaşmış olur.⁴⁶⁷

Boutroux din ve akli kavramları ve fikirleri açısından ele alıp mukayese ettikten sonra, bu iki alanının fikirleri açısından münasebetini araştırmaktadır. Ona göre "din fikri" ile "akıl fikri" arasında, Platon'un (M.Ö. 427-347) "iyi" fikri ile "doğru" fikri arasında gördüğü ilişkiye benzer bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. O, bu hususu şöyle açıklar: Boş bir kavram olarak düşünülen aklın kendi kendine yetebileceği söylenebilir. Fakat bir fikir olarak göz önüne alınan akıl, kavramları birbirine irca etmenin ötesinde, nesneler arasında, onların ferdi varlığını ve inkişafını yok etmeden, bir uzlaşma sağlamayı ve telifi gaye edindiği görülür. Böyle bir birleşme ve sentez ise, tabiatı aşarak yüce bir varlığın varlığını bir prensip olarak kabul eder. Diğer bir ifade ile bu anlamda bir akıl, yüce bir fikri davet eder ve bu fikri gerçekleştirebilecek bir kuvveti de ister.⁴⁶⁸ Filozofumuza göre işte bu noktada din ile akıl birbirleriyle tesanüt içerisinde olduklarını görürler. Şöyle ki: Dinlerin iki temel akidesi olan Allah'ın varlığı ve onun insanla münasebeti realiteleri akla istediği iki prensibi verirler.⁴⁶⁹ Zira kendi içine kıvrılmış akıl, formel dünyayı aşamaz. Öte yandan akıl inkişaf ve ahengi tavsiye etmekle beraber, bunlara aşka lâyık ve muayyen bir şekil veremediği gibi, bu ahengi dünya da gerçekleştirebilecek güçte değildir. Hâlbuki din, "kuvvet"ten önce "aksiyonu" yerleştirecek aklın tereddüt ve şüphelerine son verir. Bu bakımdan da akıl, tatminini ancak dinde bulur.⁴⁷⁰

466 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 205, 226; Geniş bilgi için bk. *Dinin Özü ve Tezahürleri*, ss. 79-96.

467 *age.*, s. 205.

468 *age.*, ss. 206-207.

469 *age.*, s. 207.

470 *age.*, s. 208.

Akıl tatminini, tereddüt ve şüphelerine son veren dinde bulduğuna göre; din akıllı nasıl tatmin edecektir? Boutroux'ya göre bu soruyu şöyle cevaplandırmak mümkündür: Din, ilim ve hayatın zihnimizde hasıl ettiği problemlere doğru yönelirse akıllı tatmin edebilecektir. Zira dinin en önemli doğru yönelirse akıllı tatmin edebilecektir. Zira dinin en önemli vasfı, beşerî ve tabîî işlerinde insan ruhunu güçlendirmek ve zenginleştirmektir. Bu sebeptir ki akıl, gerçekleşebilmek için, Allah'ta bir istinat noktası arar; din fonksiyonunu icra edebilmek ve kendine cezbetmek için akılla işbirliği yapar.⁴⁷¹

Boutroux'ya göre insan tabiat güçleri karşısında basit bir varlık değildir; O, düşünen bir varlıktır. İnsanın düşüncesi ise Allah'ı aramaktadır. Böylece Boutroux aklın Allah ile tabiat ve ilim ile varlık arasında mutavassıt rolünde olduğuna inanmakta; bu yolla da din-akıl münasebetinin makul bir hâl aldığı neticesine ulaşmaktadır.⁴⁷² O bu noktada, akıl imanının konularını gösteremez, fakat ona ulaşmayı engelleyen şeyleri ortadan kaldırır ve lüzumlu vasıtaları hazırlar, diyen Pascal'a tâbi olmaktadır.⁴⁷³

Netice olarak, Boutroux'nun doktrininde, din ile akıl arasındaki münasebet, kendi ferdi realitelerini yok etmeyen bir karşılıklı iştirak, tesanüt ve ahenk münasebetidir. Bu ilişki hiçbir umumî kategori içerisinde düşünülemeyecek olan esnek bir ilişkidir.⁴⁷⁴ Diğer bir tabirle din ve akıl varlık sahasını paylaşan⁴⁷⁵ birbirinden ayrı iki alan ve fakat birbirleriyle uyuyabilen ve ahenk içinde yaşayabilen iki kuvvettir. Eğer akıl yalnız kendi alanına kapanırsa, kudretsiz ve soyut şekiller dairesinde kalır. Bu yüzden akıl, özlediği müşahhas ahengin gerçekleşebilmesi için gerekli kuvveti dinden alır. Öte yandan dinin konusu da sadece aklın sınırlarını aşan bir mükemmeliyeti gerçekleştirmek değildir; O aynı zamanda bu dünyada gerçekleşebilen bir mükemmeliyeti de konu edinir. Bundan dolayı din, insan tabiatını

471 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 209.

472 *age.*, s. 209.

473 Boutroux, *Pascal*, s. 178.

474 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 210.

475 Boutroux, *Science et Religion*, s. 10.

yüceltme yolundaki çabası ile aklın gelişip, güç kazanmasına vesile olur. Buna mukabil insan için gerekli olan iman da kör bir iman değil, aklın rehberlik ettiği bir iman olacaktır.⁴⁷⁶

Boutroux'nun din-akıl münasebeti konusunda, karşılıklı tatmin, ahenk, tesanüt ve uyumu esas kabul ederek, ulaştığı bu neticeyi, aralarında büyük ölçüde benzerlik bulunan Gazzâlî'den birkaç cümle ile bitirmek uygun olacaktır: "Akıl temel ise din binadır", "Akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır". "Din akli kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolması gibi din de kaybolur. Aksi olursa gözün ışıksızlıktan dolayı görmemesi gibi akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır."⁴⁷⁷

V. DİNİ TECRÜBE VE MİSTİSİZM ANLAYIŞI

Boutroux'nun dinin özü ve dinin diğer sahalarla alakası konusundaki inceleme ve araştırmalarımızda, genellikle şu hususlar üzerinde durduğunu gördük: Aksiyon tarzı içten dışa doğru olan din, hayatın bir yaratmasıdır. O, duygu ile başlar ve duyguda son bulur. Tezahürleri bu duygunun güçlenme ve gelişmesine vesile olan zarurî unsurlarıdır. Onun ilim, ahlâk ve akıl sahalarıyla mantikî düşüncenin dar çevresini aşan, diğer bir deyişle ayniyet ve çelişmez ilkelerine irca edilemeyen karşılıklı bir tesanüt ve ahenk münasebeti vardır. Bu noktada artık şu sorulara cevap aramamız gerekmektedir: Acaba, Boutroux'nun bu fikirlerine dayanarak, onun dinin temelini dinî tecrübeye gördüğü söylenebilir mi? Diğer bir ifade ile yaşayan, hisseden ve inanan bir ferdin hayatının, duygusunun ve imanının inkâr edilemez birer realite olduğu⁴⁷⁸ fikri üzerinde ısrarla duran ve imanın güçlü ve zarurî bir prensip olduğuna inanan⁴⁷⁹ Boutroux'nun, dinî tecrübeyi dinin esası saydığı kabul edilebilir mi? Kısaca, dinî tecrübenin değeri nedir?

476 Boutroux, *Science et Religion*, s. 362.

477 Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 241 (Gazzâlî'nin *Mearic el-Kuds fi Medarici Ma'rifet en-Nefs*, Mısır, trs. ss. 46-47'den naklen).

478 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 8.

479 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 44.

A. Dinî Tecrübe Anlayışı

Boutroux, daha önce “Din-İlim Münasebeti” konusunda işaret ettiğimiz gibi, W. James'in kabul ettiği manada bir “dinî tecrübe” anlayışını dikkate değer bir teşebbüs olarak nitelemekle beraber yeterli bulmuyordu. Çünkü James'e göre dinî tecrübe, dinin gerçek temelidir. Din şahsî bir iş olup, ne kadar dindar kişi varsa o kadar din vardır.⁴⁸⁰ Dinî tecrübe, ilmi tecrübe gibi objektif bir karaktere sahip olmasa bile, yine de kendisiyle reelin mükemmel şekilde kavranabileceği son derece engin ve zengin bir tecrübedir. Bu yüzdendir ki, ilmi tecrübe kadar bir realiteye sahiptir ve onun kadar değeri haizdir.⁴⁸¹

Boutroux dinî tecrübeyi dinin hakikî temeli olarak gören W. James'in bu anlayışına birçok yönden itiraz etmektedir. Bu itirazlardan ilki, James'in ilmi tecrübe ile dinî tecrübe arasında gördüğü benzerlik konusuna olmuştur. Şöyle ki: İlmî tecrübenin esası, hâdiseleri şahsiyetten soyutlamayı ve şahsî olan her şeyi, bu hâdiselerin incelenmesi esnasında, bir tarafa bırakmayı gerekli kılar. Din ise sübjektif ve ferdî unsurlarında alınmış vakalara dayanır.⁴⁸² Diğer bir ifadeyle, ilim bir tecrübenin var olabilmesi için tecrübeye konu olan şeyin objektifliğini esas aldığı hâlde,⁴⁸³ dinî tecrübe şahsî bir nitelikte olup⁴⁸⁴ bir takım sübjektif unsurları ihtiva eder. Öyleyse dinî tecrübenin ihtiva ettiği unsurlar, ilmi manada gözleme tâbi tutulabilir şeyler değildir. kendiliğinden mevcut olmadıkları için şahıstan ayrı ve objektif bir gerçekliği de yoktur.⁴⁸⁵ Çünkü dinî tecrübenin en temel vâsfi, duyguya kavram ve inancın bağlı bulunmasıdır.⁴⁸⁶ İnsan dinî tecrübeye dahil ettiği bu itikat sayesinde objektif bir şümül verir.⁴⁸⁷

480 Boutroux, *William James*, s. 55; *Science et Religion*, s. 300, 328; Höffding, *Philosophes Contemporains*, s. 181.

481 Boutroux, *William James*, s. 56, 92; *Science et Religion*, ss. 318, 325-326, 330.

482 Boutroux, *Science et Religion*, s. 318.

483 *age.*, s. 334.

484 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 45.

485 Boutroux, *Science et Religion*, s. 331, 335.

486 *age.*, s. 336.

487 *age.*, s. 335.

Şu hâlde mistik bir hâl olan dinî tecrübelerin bir ilmi tecrübeye benzetilmesi uygun değildir. Hatta onu tam anlamı ile bir şuur hâli olarak görmek bile mümkün değildir. Zira mistik hâl, normal şuur hâlini ortadan kaldırır.⁴⁸⁸ Bu sebeple Boutroux, James'in kabul ettiği şekliyle dinî tecrübelerin dinî bir nitelik taşıyıp taşımadığının bile itiraz konusu olabileceğini ileri sürer ve bunun sebebini de şöyle izah eder: Dinî tecrübelerde iki unsur vardır: Biri, "Ben" in değişmesi, diğeri de "aşkın bir aksiyon" u ihtiva etmesidir. Bunların her ikisi de tecrübelerin sınırlarını aşar. Öte yandan dinî tecrübeye üzerine ilâve edilmiş olan kişinin inançları, bilgileri ve fikirlerinin yorumudur. Böylece Boutroux, her tecrübeye "doğrudan verilmiş olan şeyle" bu verinin ifadesi ve izahı olan şeyleri birbirin ayırmak gerekir diyen⁴⁸⁹ Höffding'le birleşmiş oluyor. Nitekim Höffding de, Boutroux gibi, dinî tecrübelerin ilmi tecrübeden farklı olduğuna inanır ve der ki: Tecrübelerin yeri ilimde ayrı dinde ayrıdır; dinde tecrübeye inancı takip ederken, ilimde ise önden gider.⁴⁹⁰ Öyle ise dinî imanın muhteva ve formu ferdin dinî tecrübelerinden hareketle izah edilemez.⁴⁹¹

Boutroux bu konuda Höffding gibi düşündüğü içindir ki, W. James'i bir taraftan dinî insanın tabii hayatının bir kısmı olarak görmek ve dinî tecrübeyi de bayağı tecrübeye irca etmek gibi bir yol izlediği gerekçesiyle tenkit ederken;⁴⁹² diğer taraftan da dinin, şahsî bir iş sayılması sebebiyle, ictimâî yönünün bu doktrinde büyük çapta ihmal edildiğine işaret eder. Çünkü filozofumuza göre dinlerin sosyal yönleri bir netice olsa bile, yine de büyük önemi haizdir. Zira hiç kimse yalnız başına kendi kurtuluşunu sağlayacak güçte değildir. Üstelik şahsiyet, fertlerin anlaşmak, birleşmek ve birbirlerinin hayatlarını yaşamak için gösterdikleri çaba oranında var olur ve gelişir.⁴⁹³ Bu yüzden de dinin bütünü ile şahsî kabul edilmesi, gerçeklere ters düşer.⁴⁹⁴

488 Boutroux, *Science et Religion*, s. 332.

489 Höffding, *Philosophie de la Religion*, s. 91.

490 *age.*, s. 96.

491 *age.*, s. 155.

492 Boutroux, *Science et Religion*, s. 329.

493 *age.*, s. 338.

494 *age.*, s. 337.

Netice olarak Boutroux dinî tecrübeyi ilmi tecrübe gibi düşünülmesine karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı da ilmi tecrübe ile dinî tecrübe arasında bir benzerlik kurarak ilmi tecrübeyi sahip olduğu objektif değerini dinî tecrübeye de var olduğunu iddia etmenin dinin insan ruhunun derinliklerindeki yerini ve orijinalitesini ihmal sonucunu doğuracağına işaret eder. Bununla beraber o, dinî tecrübeyi belirli bir gerçekliğe sahip olarak görür. Ne var ki, onu dinin temelini meydana getirecek güçte bulmaz.⁴⁹⁵

Demek ki Boutroux dinî bir ruh faaliyeti olarak değerlendirmekle birlikte, onu ruhun derinliklerine hapsederek bütünü ile sosyal hayattan kaldırmayı istemiyor ve koyu bir sübjektivizme düşmenin dinin gerçek fonksiyonunu ortadan kaldıracağına inanıyor. Onun bu çabasını "mistisizm" konusundaki fikirlerinde daha açıklıkla göreceğiz.

B. Mistisizm Anlayışı

Boutroux dinin esas unsurları olarak duygu ve akidelerden başka dahili ve harici amellerin varlığından bahseder.⁴⁹⁶ Bu sebeple onun din felsefesinde, duygular tarafından yaratılan dahili amellerin, diğer bir ifade ile mistik hayatın yeri, önemi ve değeri incelenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Boutroux'ya göre her şiddetli dinî hayat, mistik bir nitelik taşır.⁴⁹⁷ Bu yüzdendir ki mistisizm, skolastik ve şekilcilik ile varlıkları tehlikeye düşen dinlerin kendisinde hayat bulduğu ve gençleştiği engin bir kaynak,⁴⁹⁸ son derece zengin ve kuvvetli bir realitedir.⁴⁹⁹ Öyleyse mistik hâli patolojik bir hâl ve mistikleri de hasta kişiler olarak görmek yanlıştır.⁵⁰⁰ Bundan başka, filozofumuza göre, mistik hâli din hissinin bir bozulması olarak değerlendirmek de doğru değildir; aksine mistik hâl, insanın kendini aşan yüce bir varlık ile iştirak keyfiyetinden doğan bir büyüme hissinin en yüce şeklidir.⁵⁰¹

495 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 45, 197-198.

496 Boutroux, *Science et Religion*, s. 388.

497 *age.*, s. 390.

498 Boutroux, *Science et Religion*, s. 391; *Questions de Morale*, s. 31.

499 *age.*, s. 221.

500 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 175.

501 Boutroux, *Science et Religion*, s. 306.

Mistisizmin değerini ve önemini böylece ortaya koyan Boutroux, Plotin'in (204-270) "vücudun gözleri kapalı olduğu zaman, ruhun gözlerinin görmesidir" şeklindeki mistisizm tanımını son derece ilginç bulmakta ve mistisizmin en temel olayının "vecd" hâli olduğunu belirtmektedir. Ona göre vecd, insanın dış dünya ile her türlü ilişkisinin kesildiğini hissetmesi hâlidir. Bununla beraber o, mistisizmin sadece "vecd" hâli ile sınırlandırılmasında düşünmemekte ve mistisizmi bir hayat, hareket ve inkişaf olarak değerlendirilmektedir. Zira bu inkişafın safhaları her mistikte ayrı ayrı nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla filozofumuz, mistik hayatın kendine has niteliği olan, anlatılması güç ve son derece kompleks bir hayat olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Ne var ki o, her vesile ile realitenin kavramlara ve formüllere irca edilemeyeceğini söyleyerek zihinci anlayışa karşı çıkmasına rağmen, yine de çok farklı şekillerde tezahür eden bu mistik hâllerin safhalarının izahını yapmayı denemeyeceğini ve bir fikir vermeye çalışacağını söylemektedir.⁵⁰² Sonra da mistik hâlin bu safhalarını birer birer ele almakta ve incelemektedir.

Boutroux'ya göre mistik hâlin ilk safhası, tarifi çok zor bir ruh hâlidir. Bu hâl, ruhun bir tutkusu olarak var olmaya elverişli ve son derece gerçek, bununla beraber muğlak ve kaygılı bir arzu hâlidir. Zekâ tarafından ifade edilemeyen, ancak kalp için zarurî olan "iyi"ye ve meçhule duyulan bir özlemdir. Bu özlem, henüz bir safhada, şuurumuzda tarifi imkânsız bir kaygı uyandıran sonsuz bir varlığın şuur-altı bir fikri şeklindedir. Bu fikrin şuur-altı alandan belirli bir şuur alanına intikali, mistik inkişafın birinci safhasıdır.⁵⁰³

Mistik hâlin ikinci safhası ise, şuur-altından şuura yükselen bir fikre uygun olarak, bizâtihi insanın kendi iç yapısında bir değişiklik meydana getirmek için sarfettiği bir çaba şeklinde görülür. Bu çaba bir mücadele ile kendini açığa vurur.⁵⁰⁴ Mistiklerin duyguları üzerinde tesir etmek ve onları değiştirmek için kullandıkları vasıtalar, tasfiye (purification) ve zühttür (l'ascétisme).

502 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 176.

503 *age.*, ss. 177-178.

504 *age.*, s. 178.

Çünkü, her ne kadar bu çile dolu hayatta karşılaşılan sıkıntılar sonucu bir takım kötülöklere temayül edilirse de, sağlam bir iman bu temâyüle karşı çıkar ve bundan dolayı insanda bir değişme olur; mücadelenin sıkıntısı tatmin ve umut hâline dönüştür. Artık ruh sıkıntı çekmekten dolayı mutludur. Nitekim ruh bundan böyle sıkıntılarını bir sevinç hâline doğru yönelmiş olarak görür; sevinç hâli sıkıntıya nüfuz ederek onu değiştirir. Bunun neticesi olarak ruh zafere ulaşır.

Mistik hâlin üçüncü safhası "vecd (l'extase) hâlidir. Filozofumuza göre bu hâl, eksik, bileşik ve değişken cismânî hayattan bir, basit, ezeli ve ebedî, mükemmel ve ilâhî olan değişmez hayata ansızın ve birdenbire geçişi sağlayan bir safha hüviyetindedir. Çünkü vecd, ruhun kendi konusu ile, yani Allah ile vasitasız bir biçimde birleşmesidir. Orada insan Allah ile vasitasız bir biçimde birleşmesidir. Orada insan Allah'ı vasitasız olarak görür. Ona dokunur ve sahip olur. O, ondadır; o, odur. Burada söz konusu olan görmeden bir inanma değil, varlığın bizzat "fikri'nde kavrandığı bir ilim ve mükemmel bir birleşmedir. Bununla beraber vecd hâli sonlu ve cismânî varlıkta arzî ve geçici bir hâl olarak görülür. Zira vecd, bir coşkunluk devresinin son hadidir. Bunu bir gerileme ve düşkünlük (dépression) devresi takip eder. İşte bu devrede insan hayatı eksiklikleri ve aldatıcı zaferleri ile yeniden mücadeleye girer. Vecd hâlinde görülen nesnelerin hatırası bu anda mistik için hayatın ve zekânın ana prensibi olur. Ruh temâşa ettiği bu hakikat sayesinde bizzat kendini görür ve önceki hayatını yeniden aşar.⁵⁰⁵ Daha evvelki mücadele esnasında görmediği ve karşılaşmadığı yeni bir şeyle karşılaşır; İşte bu anda mistik, bizzat Allah'a doğru yöneldiğinin ve yükseldiğinin idraki içinde olur.

Boutroux bu safhaların birbirleriyle münasebeti ve birbirlerine önceliği veya sonralığı konusunda da şu noktaya dikkat çekmektedir: Mistik bir kişiye ruh hâlleri şu sırayla ortaya çıkıyor gibi görünür; fikir (l'idée), duygu (sentiment) ve aksiyon. Oysa böyle bir görünüş şuurun bir hatasının eseridir. Çünkü, Allah'ı

insan ruhunun derinliklerinde bir aksiyon prensibi olarak gören filozofumuza göre, her inkişaf yüksek ve mükemmel bir mevki-den gelir. Bizde arzu ve araştırma duygusunu yaratan bu mükemmel varlıktır. Buna göre fikir duyguyu doğurmaz; aksine o, duygunun bir ifadesi niteliği taşır. Duygu ise aksiyonun bir neticesi ve eseridir. Zira, ruh varlığının derinliğinde kendi konusu ile daha önceden belli bir ölçüde birleşmiş durumdadır. O hâlde rûhî hâller arasındaki sıra, şuurda tezahür eden sıranın tam tersi olan şöyle bir düzene sahiptir: Evvelâ Allah ile ruhun birliği olan aksiyon, sonra bu birlikte sebat arzusu olarak duygu ve daha sonra da bu duygunun objektif bir ifadesi olan mücerret fikir gelir.⁵⁰⁶ Şu hâlde Boutroux için mistik hâller Allah'a ulaşmanın bir vasıtası olmayıp, onun varlığına iştirakin bir sonucudurlar. Diğer bir ifade ile, onun doktrininde, Allah mistik hayatın bir gayesi olmaktan çok bir ilkesi olarak kabul edilmiştir.

Mistik hayatın inkişafının dördüncü safhası, önceki hayat üzerine yeniden bir dönüş, düşünce ve hareketin yeniden düzenlenmesi ve yönlendirilmesi mahiyetindedir. Nihayet son safhada ise mistik, kendisinde önsezinin (le pressentiment) doğup geliştiği tabiatüstü bir hayatı mükemmel bir biçimde gerçekleştirmek ve inkişaf ettirmek ister.⁵⁰⁷

Demek ki, Boutroux'ya göre, mistik hayatın safhalarını şöylece özetlemek mümkündür: Mutlak varlığa karşı duyulan özlem, dünyadan el etek çekme ve çile, vecd hâli, önceki hayata yeniden dönerek düşünce ve tavrın yönlendirilmesi ve nihayet mükemmel bir hayatın gerçekleştirilmesi.

Boutroux mistik hayatın safhaları arasındaki münasebeti dikkate alarak mistiklerin iki kısımda mütalaa edilebileceğine işaret etmekte ve bilhassa Orta Çağ'da bu iki kısma da örnek bulunduğunu söylemektedir. Bunlardan biri "çile veren" (ascétique) şekil, diğeri de "sevgi ve sevinç veren" (joyeuse) şekildir.⁵⁰⁸ Filozofumuza göre birinci şekli esas alanlar sadece mükemmel

506 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 180.

507 *age.*, s. 181.

508 Boutroux, *Questions de Morale*, s. 31.

varlığı temâşaya yönelirler; cismânî ve dünyevî her şeyi arzu ettikleri gayeye ulaşmakta bir engel olarak görürler. Dünyada kendilerini gelip geçici bir yolcu ve hatta yabancı sayarlar. İkinci şeklin özelliği ise tabiî hayatı, tabiatüstü bir prensibin haki-miyeti ile düzenlemek ve değiştirmekten ibarettir.⁵⁰⁹

Boutroux bu iki şekil mistisizm arasında bir zıtlık olmadığı ve hatta birbirlerinin devamı olduğu inancındadır. O bu hususu şöyle izah etmektedir: Önce insan kendini dünyadan ayırır, Allah ile birleşmeye hazırlık olmak üzere bir takım sıkıntılara katlanır ve böylece nefsinin dünya ile ilgili arzularını kırar. İşte bu çile safhasıdır. Ona göre mistiklerin çoğu işte bu safhayı aşamamışlardır. İkinci safha ise kendi içine kapanan ve varlığının temelinde Allah'ı bulan ruhun ilâhî hayata iştirak ettiği safhadır. Bu safhada insan, Allah ile aynileşmiş olan iradesi sayesinde bu dünyadaki her şeyi hür olarak kullanabildiği için sevinçle dolmuştur.⁵¹⁰ O hâlde dünya cismânî bir gözle seyredildiğinde kötü görünebilir. Oysa insan bu safhada tabiatta bizzat Allah'ı görüp idrak edecek bir güce erişmiştir. Bu sebeple ilâhî nazarın kendisinde tecelli ettiği bu dünyayı bütünıyla kötü saymamak gerekir. Aksine mistik, dünyayı küçümsemek yerine, onda Allah ile ruhun birliğini kavramayı tecrübe etmelidir.⁵¹¹

Görülüyor ki Boutroux, mistik hayatta dünyadan el etek çekme ve çile safhasını bir gaye olarak düşünmemekte ve bunları birer vasıta olarak kabul etmektedir. Bu yüzden o, çileli hayatın insanın bedenî isteklerini sınırlayarak ruhun yüce fonksiyonlarının inkişafına imkân sağladığına işaret etmekte ve aynı zamanda onu gerçek manada hürriyetin garantisi olarak görmektedir. Nitekim Boutroux çile hayatını öven Pascal'ı tenkit edenleri haklı bulmamakta ve bunların "çile" kelimesinin gerçek anlamasını kavrayamadıklarını ileri sürmektedir. Buna mukabil kendisi ise "çile"yi cismânî hayat ile mükemmel hayat arasında zarurî bir köprü olarak düşünmektedir.⁵¹²

509 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 181.

510 Boutroux, *Science et Religion*, s. 381; *Questions de Morale*, s. 31.

511 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, ss. 181-182.

512 Boutroux, *Morale et Religion*, s. 117.

Boutroux, bütûn bu farklı ve değişik anlayışlarına rağmen, mistiklerin izledikleri ortak yolu şöyle tespit etmektedir: Mistikler, insanın kendisini tutuklu saydığı şuurun sonsuz bir büyü-tülmesinden ibaret olan bir gayeye doğru yürütmektedirler. Çünkü ona göre, daha önce de yer yer işaret ettiğimiz gibi, insan tabiatın dar sınırları içinde bir tutuklu olarak kalmaya razı bir varlık değildir; aksine o, derinliğinde ilâhî aksiyonunun hâkim olduğu rûhî hayatının gereği olarak, hem tabiatın bir parçası olan kendini hem de tabiatı ve kanunlarını aşabilen bir varlıktır. Çünkü onun gerçekleştirecek bir gayesi vardır. Nitekim insan bir fert (l'individu) olarak doğmakla beraber bir şahıs olmayı da arzu eder. O, şahsiyetinin kaynağını ruhunun derinliklerinde bulur. Rûhî hayatın derinliklerine hâkim olan prensip işe Allah'dır. O hâlde Allah'ı seven diğer bütûn insanları sevmiş olacaktır. Diğer bir ifade ile, Allah sevgisinin tam manasıyle gerçekleşebilmesi için insanların karşılıklı olarak birbirlerine sevgi duymaları lâzımdır.⁵¹³ Böylece Boutroux mistik hayatı tek tek "Ben"lerin hayatlarına bağlı ve sadece bir takım şahsî hâller şeklinde görmekte; buna karşılık, insanlar arası sevgi ve birliğin sağlanmasında çok önemli sosyal bir motif olarak düşünmektedir.

Boutroux'nun çeşitli konularda olduğu gibi bu konuda da hareket noktası ve dayandığı esaslar, şüphesiz, İncil'de yer alan şu ayetlerdir: "Sevgi Allah'tandır..."⁵¹⁴ "Eğer biz birbirimizi seversek, Allah bizde durur ve onun sevgisi bizde ikmal edilmiş olur."⁵¹⁵ Çünkü filozofumuzun kanaatine göre mistik hayata hâkim olan fikir, şudur: Birbirine yabancı ve birbirinden farklı varlıkların, maddî zaaflarından sıyrılarak ve birbirlerini yok etmeksizin müşterek bir hayatı yaşayabilmeleri ve üniversal iştirakin prensibi olarak Allah ile birleşebilmeleridir. Öyleyse mistisizmin yegâne gayesi de ilâhî aksiyonun tesiri ile, cismânî varlıklar arasında rûhî bir iştirak sağlamaktan ibarettir, şeklinde ifade edilebilir. Boutroux bu noktada Hristiyanlığın "teslis" (trinité) akidesini bu iştirakin en güzel ifadesi olarak değerlendirmekte,⁵¹⁶

513 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 182.

514 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhannanın I. Mektubu, IV/7.

515 *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhannanın I. Mektubu, IV/12.

516 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 182.

böylelikle de Hristiyanlığın esasına uygun olan çokcu (plüralist) şahsiyetçilik anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Boutroux mistik hayatın safhaları ve bu safhalar arasındaki münasebeti inceledikten sonra, mistik hayatın mana ve değerini araştıran metotları ele almaktadır. Ona göre bu metotları iki grupta toplamak mümkündür: Birincisi mistisizmin sübjektif psikolojisi, diğeri de objektif psikolojisini meydana getiren inceleme şekilleridir.

Boutroux nazarında sübjektif metodun en temel vasfı, her şeyden evvel bizzat mistiklerin nokta-i nazarında yer almak ve onlar gibi olmaktan ibarettir. Böyle bir incelemede "içe bakış" yahut "iç gözlem" yolu hâkim rol oynar. Mistik bir gözlem ise, dış gözlemde olduğu gibi, sadece şuur olaylarının tezahürleri arasındaki münasebeti araştırmak ve yalnız rûhî olayları dıştan gözleme tâbi tutmakla yetinmez; aksine mistik, teemmül gücü sayesinde kendi derûnî varlığına nüfuz edebileceğine inanır. Zira mistik nazarında, aksiyonlarımızın hareket ettirici güçlerini ve düşüncelerimizin son sebeplerini araştıran bir kimsenin kavrayabileceği ve varlığımızın gerçek temellerini ihtiva eden şuuraltı (l'inconscient) bir alan vardır.⁵¹⁷

Ona göre bu metodun ikinci hareket şekli ise bizzat mistiklerin pratikleri şeklinde kendini gösterir. Bu yol, derûnî bir tecrübedir. Çünkü her mistik hayat bir takım tecrübeler serisini ihtiva eder. Burada asıl mesele, bir takım soyut ruh hâllerini ve duygularını bizzat ruhta gerçekleştirmek ve tecrübe etmektir.

Boutroux özelliklerini bu şekilde ortaya koyduğu sübjektif metodun sonuçlarını da incelemekte ve tahlil etmektedir. O, bilhassa mistiğin aksiyon ile bilgi arasında kurduğu münasebeti dikkate değer bulmakta ve bu konuda şunları söylemektedir: Bilgi aksiyona bağlıdır ve ondan sonra meydana gelir. Zira aksiyon gücün kaynağıdır. Öyleyse zekâmızın muhtevasını ve görüş açısını tayin eden şey de faaliyet şeklimizdir. Faaliyetlerimizin prensipleri ise tecrübeye dayanırlar. Filozofumuzun kanaatine göre

bilginin menşeinin aksiyon olduğunun idrak edilmesi, mistiği, hârici ve aşkın şekilleri içkin şekiller hâline dönüştürmeye sevkeder. Bunun neticesi olarak de Yaratıcı ve Senyör Tanrı kavramı, bir lütuf hâlinde tecelli eder ve ilâhî aksiyon bizzat içimizde var olur.⁵¹⁸ Bundan böyle ilâhî inayet de hürriyetin kaynağı ve dayanağı hâline gelir. Diğer bir ifade ile mistiğin hayatında hürriyet, hem aksiyonun hem de bilginin hakikî menşei olur.⁵¹⁹

Demek ki Boutroux, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Tanrı hürriyetini, insan hürriyetinin kaynağı ve garantisi olarak gördüğü için, mistik hayatın esası olan aksiyonunun temelinde de ilâhî lütuf ve aksiyonun bulunduğunu göstermek istiyor ve mistik hâllerin ilâhî hayata iştirakin bir sonucu olduğu şeklindeki düşüncesine açıklık getiriyor. Çünkü ona göre, mistiğe, tecrübesi "aşk"ın yüceliğini ancak bir hürriyet sayesinde hissettirebilir. Böylece "aşk"da kâinatın hakikî motoru, varlığın ve bizzat kendimizin esası olur.⁵²⁰

Boutroux'nun sūbjektif metodun değeri ve sonuçları hakkındaki fikirleri, onun bu metodu benimsediğini açıkça göstermektedir. Onun ulaştığı bu neticeler, doktrinin esasları ile tam bir uygunluk içindedir. Bununla beraber Boutroux'ya tam bir subjektivist olarak görmenin doğru olmadığını ifade etmek uygun olacaktır. İleride bu hususa tekrar döneceğiz.

Boutroux daha sonra mistisizmin objektif psikolojisinin değerini ele almakta; mistik hâllerin, sadece içten ve mistik açılarından değil de, beşerî tabiattan ayrı, objektif bir gözlemci ve bilim adamı sıfatı ile dıştan incelenmesinin ne gibi sonuçlar doğuracağını araştırmaktadır. Onun bu konuda cevabını aradığı soruları şöyle ortaya koymak mümkündür: Mistik hâller belirli bir gerçekliğe sahip midir? Yoksa bunlar rûhî hâllerin bir yansıması ve birer hayal mahsulü müdürler? Yahut mistik hâlleri, mistiğin düşündüğü manada, olağanüstü ve yüce bir şey olarak görmek mümkün müdür? Veya bunları anormal fenomenlerin bir çeşidi olarak düşünebilir miyiz?

518 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 184.

519 *age.*, s. 185.

520 *age.*, s. 185.

Boutroux mistik hâllerin objektif bir açıdan incelenmesini yetersiz ve sathî bir inceleme niteliğinde görmektedir. Çünkü ona göre mistik fenomenlerin göründükleri şekliyle incelenmesi, onların realitesini gösteremez. Öte yandan bu fenomenler, gerçek anlam ve değerlerine de, ancak onu tecrübe eden mistiğin şuurunda sahip olabilirler.⁵²¹ Diğer bir ifade ile mistik fenomenler, kavramlar ve kelimelerle anlatılamayan bir tecrübenin sonucudurlar ve bu yüzden ki, ancak tecrübe eden kimse tarafından tam manasıyla bilinebilir ve kavranabilir. O hâlde, filozofumuza göre, mistik hâlleri objektif bir açıdan inceleyerek doğru bir sonuca varmak mümkün değildir.⁵²²

Mistik hâdiseler objektif bir açıdan incelenecek olursa netice ne olur? Boutroux'ya göre böyle bir inceleme tarzı, mistik hâlleri onların realitesini aslâ yansıtmayan iki rûhî duygu ve temayüle irca etmekle neticelenir: "Kendi kendine telkin" (auto-suggestion) ve "tek düşüncelilik" (mono-idéisme). Buna göre her mistik hayat "kendi kendine telkin"den ibaretmiş gibi görülür. Yani mistik önce kendini kesin bir fikre sahip kılar, sonra bu fikri güç, duygu, arzu ve gerçek hâline getirmek için elindeki bu vasıtaları kullanır. Dünya ile ilgili zevk ve sevinçleri küçümsemeyi, kendine boş gibi görünen rûhî ve manevî hazları da değerli saymayı kendi kendine telkin eder. Mistik, düşüncesinde yer alan diğer bütün fikirleri bir tarafa atar ve bu yabancı fikirlerden ruhunu bütünü ile arındırmak için gayret sarfeder. O, gayretinin sonunda vecd hâlini idrak eder ve bundan böyle de şuuruna tek bir fikir hâkim olur.⁵²³

Boutroux'ya göre objektif incelemenin tam anlamı ile objektif bir değer sahip olamayacağını göstermek için dayandığı bu iki duyguyu göz önünde bulundurmak yeterlidir. Bununla beraber o, bu duyguların hiçbir değer taşımayan birer vehim olarak düşünülmesine de taraftar değildir. Çünkü ona göre bunlar mistik-erde ve hatta dâhî şahsiyetlerde görülen fenomenlerdir. Üstelik lûşünen bir kimsenin de varlık şartlarıdır. Ne var ki mistik ha-

21 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 186.

22 *age.*, s. 182.

23 *age.*, s. 187.

yatı yalnız "kendi kendine telkin" ve "tek düşüncelilik" ile sınırlandırılması ve bu hayatın gerçek mana ve değerini ihmal etmek olur. Zira burada her şeyin değeri, mistiğin kendi şuuruna tek ve yüce bir şey olarak telkin ettiği fikrin değerini tâbi kılınmış olduğundan,⁵²⁴ mistik hayatın özü ve realitesine ulaşmaktan son derece uzak kalınır.

Boutroux mistik hâllerin incelenmesinde kullanılan metotların değerini ortaya koyduktan sonra, mistik hâlin genel karakterini şöyle ifade eder: Mistik hâl, izafî, sırf sübjektif ve basit bir ruh hâli olarak görülmemelidir. Çünkü bu hayat, aralarında dâhi kişilerin de bulunduğu birçok kimsenin yaşadığı ve bağlandığı bir hayattır. Bu sebeple Boutroux mistik hayatın gerçek anlamda değerlendirilmesinin, bizi iki soru ile karşı karşıya getireceğine işaret etmektedir: Acaba ferdi varlığın dışında üniversal ve gerçek bir hayat mümkün müdür? Eğer bizim için biri görünen ferdi varlık, diğeri de şuur dışı (inconscient) ve üniversal bir varlık olmak üzere iki varlık söz konusu ise, bu iki varlık arasında nasıl bir münasebet vardır ve bu üniversal varlığı gerçekleştirmek için hangi yolu ve metodu izlemek lâzımdır?

Boutroux'ya göre üniversal hayatı gerçekleştirmek için mistiklerin bir kısmı "çile" metodunu takip ederler. Bunlar ferdi varlık ile üniversal varlık arasında bir zıtlığın bulunduğuna inanırlar ve üniversal varlığın inkişaf edebilmesi ve gerçekleşebilmesi için ferdi varlığın ortadan kaldırılmasını gerekli ve zarurî sayarlar. Oysa Boutroux, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, mistik hayatta çileyi sınır ve gaye olarak gören böyle bir anlayışı yetersiz bulur ve onu mistik hayatın bir safhası olarak düşünür. Ona göre bu üniversal varlığı gerçekleştirmek için mistik hayatın telkin ettiği bir yol daha vardır: O da bütün hayatımızın yalnız ferdi ve bencil hayattan ibaret olmadığını başka bir hayatın da var ve mümkün olabileceğini hareket noktası olarak kabul etmektir.⁵²⁵ Çünkü biz birbirimizle üniversal ruha iştirak etmemiz sebebiyle içten bir bağlılık içindeyiz. Bu sebeple, üniversal hayat ile ferdi

524 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 188.

525 *age.*, s. 189.

hayat arasında bir uyumsuzluk ve zıtlıktan bahsedilemez. Aksine onlar birbirleriyle uzlaşma ve ahenk içindedirler. Buna göre tabiattan çıkmadan tabiatı aşmak mümkün olduğundan, ferdi şuurlar da yok olmadan büyüyerek birbirlerine nüfuz edebileceklerdir.⁵²⁶ Daha doğrusu, hem ferdi hem de üniversal hayat birlikte var olabileceklerdir.

Görüldüğü gibi Boutroux, her vesile ile işaret ettiği ve üzerinde ısrarla dorduğu tabiattan çıkmadan ve onun desteği ile tabiatın aşılabileceği fikrini, mistik düşüncesinin de temeli yapmakta, sırf dünyadan el etek çekmek şeklinde görülen bir mistisizm anlayışını benimsememektedir. Aksine o, dinin ferde bir değer vermekle beraber ferdiyetçi olmadığını, insana diğer fertleri de birer gaye olarak kabul etmeyi ve başkaları için de yaşamayı tavsiye ettiğini söyler⁵²⁷ ve böylece sırf çileyi esas alan bir mistisizm anlayışına taraftar olmadığını açıklıkla ortaya koyar. Şu hâlde o, her dinî hayatı mistik olarak görmekle beraber,⁵²⁸ iki çeşit mistisizmin olduğunu kabul etmektedir: Biri pasif mistisizm, diğeri de aktif mistisizm.⁵²⁹ Birincisi dünyadan uzaklaşmak ve sırf Allah'ı temaşa etmekle yetinirken, ikincisi ilâhî sinede sever, ister ve etrafa da aydınlık saçar.⁵³⁰ Boutroux bunlardan birincisi olan pasif bir mistisizmi, her türlü akide ve amellerden bütünü ile kopmuş, boş, mücerret ve sırf duygu ile yaşamaya çalışan bir anlayış niteliğinde görmekte ve bu yüzden de aktif bir mistisizm anlayışını savunmaktadır. Çünkü onun inancına göre his, zekâ ve faaliyetten ayrılırsa, zayıflar ve bozulur. Buna mukabil düşünce aksiyon ile sevk ve idare edilir, faydalı hâle gelir; etrafa serpilip yayılarak yaratıcı vasfını ortaya koyar. Bunun neticesi olarak da her türlü sosyal, siyasî, ahlâkî ve dinî hareketlerin temelinde son derece zengin bir kuvvet olarak böyle bir aktif mistisizmin rolünü görmek mümkün olur.⁵³¹ Zira yetkinliğe ulaş-

526 Boutroux, *La Nature et L'Esprit*, s. 90.

527 Boutroux, *Science et Religion*, s. 390.

528 Archambault, *Emile Boutroux*, s. 41.

529 Boutroux, *Science et Religion*, s. 381, 391; Brunschvig, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 282; La Fontaine, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 62.

530 Boutroux, *Science et Religion*, s. 381.

531 *age.*, s. 391.

mak arzusunu duyan hiç kimse münzevî bir hayatla yetinemez; hiç kimse kendi başına kendi kurtuluşunu sağlayamaz. Öte yandan beşerî şahsiyet de ancak insanların birleşmek ve birbirlerinin hayatları ile yaşamak için sarfettikleri gayretle gelişir ve var olur.⁵³²

Sonuç olarak denebilir ki, Boutroux bir taraftan mistisizmin sırf ilim açısından ve objektif bir şekilde incelenmesine karşı çıkmakta ve dini yaşanan bir hayat kabul ettiği için, mistik hayatın da ilmin sınırlarını aştığına inanmaktadır. Diğer taraftan da insanın kendini aşmasında tabiatı bir engel değil bir vasıta olarak gördüğü için, bütünü ile tabiattan uzaklaşmaya dayanan pasif bir mistisizmi, yeterli bulmamaktadır. Bu sebeple de tabiattan ve sosyal hayattan kopmadan, zekâ ve aksiyon vasıta ile gittikçe güçlenen ve daha verimli hâle gelen aktif bir mistisizm anlayışında karar kılmaktadır.

SONUÇ

XVIII ve XIX. yüzyılın düşünce dünyasına mekanist ve determinist izahlara dayanan "bilimci" (scientiste) anlayış hâkim olmuştu. Bu koyu mekanist ve determinist atmosfer bir kısım ilim adamını tatmin eder gibi görünmesine rağmen, birçok ilim adamının da ciddi tepki ve itirazlarının kaynağını teşkil etmişti. Zira, ontoloji ve felsefî antropoloji açıkça ortaya koymuştur ki, "inanma", var olan ve temelini insanın varlık yapısında bulan bir realitedir.¹ Bununla beraber, insanlık tarihinde itikat ile bilgi, ilim ile değerler sahası belli bir devre birbirleriyle kaynaşma ve uzlaşma halinde bulunmalarına rağmen, son asırlarda olduğu gibi, ilmi esasların güç ve nüfuz kazanmaları ile, ilmin insan hayatının bütün ihtiyaçlarına cevap verebileceği kanaati yaygınlaşmaya başlamış; bu da ilim ile din arasında bir ihtilaf devrinin zuhuruna yol açmış, aralarındaki kaynaşma yerini zıtlaşmaya, gittikçe kavgaya bırakmıştı. Böyle bir durum ise, dinin varlığının, dolayısıyla insan hayatındaki önemli mevkiinin sarsılmasına vesile olmuştu.

İşte din felsefesi, ilim ile din arasında baş gösteren bu şiddetli ve devamlı çatışmalardan sonra müstakil bir disiplin olarak doğmuştur.² Din, insan hayatının ayrılmaz bir parçası ve bu hayatı zenginleştiren ve yücelten âmillerin başında geldiğine göre, din felsefesinin vazifesi de, hiç şüphesiz, dinin insan hayatındaki bu önemli mevkiini ve oynadığı mühim rolü göstermek, dinin varlığı ve realitesini metotlu bir düşünce ve muhakeme yolu ile aydınlığa çıkarmak olacaktır.

XIX. yüzyıl Fransa'sında düşünce yapısı, ilmin sağladığı bu güç ve nüfuz sebebiyle, din felsefesinin inkişafına pek elverişli değildi. Nitekim, ilmin kaydettiği gelişmelerden varlığı tehlikeye

1 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 306.

2 Tunç, M. *Şekil Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul, 1959, s. 16.

düşen ve sarsılan din, felsefe ve din felsefesinden bile endişe eder hâle gelmişti.³ İşte bu devir Fransa'sındaki tartışma ve düşünce hareketleri, birbirine zıt iki köklü felsefi hareketin yenisinden ve şiddetli bir şekilde karşı karşıya gelmesine ve mücadelesine vesile olmuştu: Materyalizm-spiritualizm kavgası.⁴

Böyle bir ortamda yetişen Emile Boutroux, Bir taraftan küçük yaşta Jansenist geleneğine bağlı Saint-Etienne du Mont Kilisesinde gördüğü dini terbiyenin bıraktığı derin izler sebebiyle, diğer taraftan da gerek çağdaşı gerek selefi durumunda olan birçok filozofun tesirleriyle spiritualist bir çizgide yerini aldı. Bilhassa onun dini fikirlerinde Aristo (M.Ö. 384-322), Jacob Boehme (1575-1524), Descartes, Pascal, Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Schelling (1775-1854), Ravaisson, Lachelier ve W. James'in fikirlerinin tesirlerini görmek mümkündür.⁵

Düşünce yapısı bu ve benzeri tesirlerle şekillenen Boutroux'nun felsefesinin esaslı karakteri, âlem ve hayat hakkındaki mekanist ve determinist anlayışla mücadele etmek; özellikle yaşadığı asırda hızla inkişaf eden pozitivist, naturalist ve materyalist karakterdeki düşünce sistemlerinin boşluklarını ve çürük yanlarını ortaya koymak suretiyle din, ahlâk ve sanat gibi değerler sahasını ilmin tanzim edemeyeceğini göstermektedir.

Boutroux giriştiği bu mücadelede, karşı çıktığı sistemleri bir felsefe tarihçisi olarak tenkitçi ve çokçu (pluralist) bir anlayışla incelemiş, belli bir sisteme bağlanmanın ve bu açıdan problemleri değerlendirmenin realiteyi yakalamakta güçlükler çıkaracağına inandığı için, tek yönlü ve monist izahlardan uzak kalmıştır. Onun ilmi ve düşünce hayatının seyri iyice takip edilirse görülecektir ki, bir önceki yazdığı eser sonraki için bir hazırlık, temel ve dayanak teşkil etmektedir. O, ilk eserlerinde din felsefesinin esaslarını ortaya koymak yerine, bu binanın oturabileceği

3 Boutroux, *Nouvelles Etudes*, s. 175.

4 *age.*, s. 204.

5 Baillet, *Emile Boutroux et la Pensée Religieuse*, ss. 59-62; Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 5; Gaultier, *Les Maîtres de la Pensée Française*, s. 46; Dauriac, *Contingence et Rationalisme*, s. 25; La Fontaine, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, s. 65, 76.

zemini hazırlamak istemiştir. Bu yüzdendir ki, öncelikle, dinin muhatabı olan insanın, dinî ideali gerçekleştirebilecek bir güç ve kapasiteye sahip olup olmadığını araştırmış, diğer bir ifade ile, insanın fiillerinde “karar verme” ve “uygulama” hürriyetinin bulunup bulunmadığını incelemiştir. Bu sebeple de insan hürriyetine gerek insanın kendi tabiatının gerekse içinde yaşadığı tabiatın bir engel teşkil edip edemeyeceğini araştırmıştır.

Boutroux bu meseleye çözüm getirebilmek için önce kâinatı ve ondaki varlıkları incelemiş ve sonunda âlemde bir değil bir çok varlık tabakasının bulunduğunu görmüş; bu yüzden de varlıkların tek bir ana prensibe irca edilemeyeceğini, onların her birinin ihtiva ettiği yeni ve farklı unsurları göstermek suretiyle ortaya koymuştur. Aynı gerçekliklere sahip olan bu varlıkların içten ve dıştan bir zorunluluğun varlıklar tabakasından yukarıya doğru çıktıkça yerini zorunsuzluğa bıraktığına inanmıştır. Öte yandan, varlıkları konu edinen tabiat ilimleri ve kanunlarına yönelttiği itiraz ve tenkitleriyle onların da mutlak zorunluluğu kurabilecek güçte olmadıklarını göstererek, kâinatta zorunsuzluğun hüküm sürdüğü şeklindeki düşüncelerini daha açık ve seçik hâle getirmiştir.

Boutroux, kâinatta gördüğü bu zorunsuzluktan hareketle, insânî hayatta bu zorunsuzluğun nasıl hürriyet halini aldığını göstermeye çalışmış; bunu da varlıklara ve en mükemmel şekliyle insanda varlığına inandığı finalite fikri yardımı ile yapmak istemiştir. O, idealden, varlıklardan her birinin kendi türünde Tanrı'ya yaklaşmasını ve benzemesini anladığı için, bu idealin en mükemmel şekliyle varlıklar tabakasının en üstünde yer alan insânî dünyada gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Böylece insânî hayatta ahengin ve huzurun Allah'a yaklaşmak ideali ile temin edebileceğini göstermek suretiyle insanın ahlâkî ve dinî hayatı ile ilgili mükellefiyetlerini izah imkânı bulmuştur. Aynı zamanda o, bu idealin gerçekleşebilmesi için, hürriyetin varlığını ilk ve ön şart olarak görmüş; kaynağını mutlak yetkinlik ve hürriyetten alan bir finaliteyi de insanın hem kendi tabiatına hem de dış dünyaya hâkim olmasını sağlayan ve insanı otomat bir varlık olmaktan alıkoyan bir prensip ve garanti olarak düşünmüştür.

İnsan hürriyetinin dinî ve ahlâkî hayattaki yerini ve varlığını ispat etmeyi gaye edinen Boutroux, âlemde gördüğü zorunsuzlukta hürriyet ve finalitenin işaretlerini bulmakta beraber, hürriyeti temellendirmek için bu kadarı ile yetinmemiştir. Bu yüzden zorunsuzluğu kaos ve kargaşa olmaktan alıkoyacak garanti ve prensibin ne olduğunu araştırmıştır. Bu garanti ve prensibin “mutlak varlık” olduğuna kanaat getiren Boutroux, hürriyetin kaynağının da Allah olduğunu göstermiş; böylelikle insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğunu sağlam bir esasa bağlamak istemiştir. Diğer bir ifade ile, dinî ve ahlâkî yapıyı, insan hürriyeti-ne bu dünyada görülebilir ve kabul edilebilir bir yer vermek suretiyle, sağlam bir zemine oturtmuştur. Bu bakımdan o, bir taraftan, devrinde, hürriyeti inkâr eden sistemlerin düşünce dünyasında kurmak istedikleri hâkimiyetin sarsılmasına sebep olmuş; diğer taraftan Kant tarafından askıda bırakılan sözde ve formel hürriyet anlayışını aşarak mevcut dünyada geçerliliği ve tesiri olan bir hürriyet anlayışına açıklık kazandırmıştır. Dolayısıyla irade ve hürriyet olmadan insanın dinî ve ahlâkî yapısını izah etmenin mümkün olamayacağı hususunu vuzûha kavuşturmuştur.

Boutroux, insanın ilâhî kaynaktan beslenen ve kuvvet alan gayesi ve hürriyeti sayesinde tabiatın sınırlarını aşarak Allah'ın varlığına iştirak etmek suretiyle dinî hayatı gerçekleştirebileceğini kabul etmiş; insanın Allah ile olan münasebetinin izahında bizzat hayatın tezahürlerini göz önünde bulundurarak, onun ve-rilerinden de yararlanmak suretiyle rûhî yapısını maddî varlığına hâkim hâle getirebileceğini göstermiştir. Böylece o, maddeyi ruha irca eden bir spiritualizmi olduğu gibi, onları birbirinden ayıran dualist ve paralelist anlayışı da aşmış, madde ve ruhun içten ahenkli, mütesanît ve zarurî ilişkilerinin olduğunu göstererek spiritualizme bir orijinalite kazandırmaya çalışmıştır.

Allah'ı rûhî hayatın kaynağı olarak düşünmek suretiyle, ruhun faaliyetlerinin esasta dinî bir niteliğe sahip olduklarına kâ-nî olmuş; dinin insanın hayatını bütünü ile kuşattığına ve onun merkezinin insan ruhunun derinliklerinde yer aldığına dikkat çekerek, dinin ruhun bir yaratması olduğuna inanmıştır. Bunun-

la beraber, dinin form ve ayinlerini de imanın eksik fakat zarûrî ifadeleri olarak değerlendirmiştir. Ne var ki, dini, aksiyon şekli itibariyle rûhi bir nitelikte gördüğünden, ruhun değişik faaliyetlerine bağlı kabul ettiği ilim, ahlâk ve akıl ile olan münasebetinin, hepsinin bağlı bulundukları rûhi kökleri açısından değerlendirilmesi gerektiğine kanaat getirmiştir.

Boutroux, dinin ilim, ahlâk ve akıl ile münasebetinin araştırılmasında tecrübeyi ehemmiyet ve dikkatten uzak tutmamakla birlikte; “*a priorisme*”e de bir hisse ayırmayı ihmal etmemiştir. O yüzden bu münasebetleri kavramsal ve empirik bir metotla izah edebileceklerini iddia eden empirist ve rasyonalist sistemlere aynı derece karşı çıkmıştır. Akli en geniş ve yaşayan bir manada düşünerek, aynı zamanda onu sezgi ve kavramın, düşünce aksiyonun bir birliği olarak görmek suretiyle, bilimsel empirizmi olduğu kadar dogmatik rasyonalizmi de aşmış; bu problemlerin çözümünde son derece geniş mûsâmahâkar ve esnek bir bakış açısı getirmiştir. Dolayısıyla akılla ilmin ve fiziki dünyanın sınırlarını aşan dini ve ahlâkî realitelerin kavranabileceğini göstermek istemiştir. Bu yönüyle de hayatın bir yaratmalar serisi oluşturduğunu ve onun devamlı bir tekâmüle tâbi olduğunu, hayatı parçalayarak inceleyen zekânın ve onun teşkil ettiği ilmin, hayatın realitesini bütünü ile kavrayıp kuşatamayacağını iddia eden Bergsonizme önemli bir ilham kaynağı teşkil etmiştir.

Boutroux, bu açıdan bakıldığında ilim ile din arasında uzlaşmayacak bir yönün bulunmadığına inanmış, XVIII ve XIX. yüzyılda ortaya çıkan spiritualist ve naturalist sistemlerin din-ilim münasebeti meselesine çözüm getiremeyişlerinin temelinde konuya kavramsal veya tek yönlü bir açıdan bakmalarını görmüş, buna karşılık münasebeti araştırılan esasların yaşayan şekilleriyle göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuştur. Buna göre, yaşayan şekliyle ilim ve din için insan hayatı, tabii yönüyle ilme, gayesi ve hürriyeti itibariyle aşkın âleme iştirak edebilmesi bakımından müşterek bir zemin teşkil edecektir. Böylece ilim ve din birbirlerinden ayrı alanlar olsa bile, müşterek bir zemine sahip olduklarından, karşılıklı uyum, tesanüt ve işbirliği içinde bulunabileceklerdir. Görülüyor ki, Boutroux, bir taraf-

tan ilmin gelişme ve inkişafını mümkün, hatta zarurî görmekle beraber, onun haddini aşmasının mahzurlarını göz önüne alarak ve ilmin bile kendisini aşan bir takım postülalarını göstermek suretiyle dinin ilme karşı haklarını garanti altına almak istemiştir. O, Kant gibi ilmi tenkit ederek, ilim ile din arasındaki münasebeti araştırmakla beraber, dinin bizzat bu âlemde gerçekleşme imkânına dayanarak ilmin bıraktığı boşluğu doldurmağa yönelmiştir.

Ruhun iradî bir faaliyeti olarak gördüğü ahlâk ile en mükemmel bir duygu faaliyeti kabul ettiği din arasında bir aynılık bulmamakla beraber ahlâkî hayatın esasta dinî olduğunu ve ahlâkî esasların da dinden kaynaklandığını ispat etmiştir. Bu suretle ahlâklılıkla dindârlığın birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmayacağını ortaya koymuştur. Bunu da, tabiatüstü bir prensibe başvurmadan ahlâkî kurabileceklerini iddia eden ilmî ahlâk teşebbüslerinin ilmin sınırlarını aşan final unsurlarını ve reelî konu edinen ilmin, ideali konu alan ahlâka temel olamayacağını göstererek yapmıştır. Böylece yaşadığı devirde büyük bir rağbet kazanan "ilmî ahlâk" anlayışlarının sarsılmalarına ve büyük çapta değerden düşmelerine vesile olmuştur. Bu yüzdendir ki, Boutroux, devrinde dinî ve ahlâkî idealizmin önemli ve dikkatleri üzerine toplayan bir temsilcisi olmuş, Fransız idealist geleneğine çok yönlü ve olumlu bir çehre kazandırarak bu geleneğin ilimci anlayış karşısında yeniden itibar kazanmasına sebep olmuştur. Özellikle ilmî ahlâkın kurulamayacağı konusundaki fikirleriyle H. Poincaré, Lalande, Rauh ve Le Roy üzerinde geniş çapta tesirler icra etmiştir.

Boutroux, dinî, ruhî hayatın bir yaratması ve duygunun en mükemmel faaliyeti olarak değerlendirmekle beraber koyu bir subjektivizm ağına düşmekten kaçınmış, ilmin ve aksiyonun ortak kökü saydığı akıl ile dinin münasebetinde de bir âhenk, uzlaşmanın varlığından hiç şüphe etmemiştir. O, reel hayata intibakını gerekli gördüğü bu aklın ideal hayatı da kavrayıp ahlâkî ve dinî realiteleri anlamaya imkan verebileceğini, diğer bir deyişle, bu dünya ile olan ilişkilerimizi olduğu gibi, aşkın âlemle olan ilişkilerimizi de düzenleyebileceğini savunmuş, yeni ve esnek bir

akıl anlayışıyla onun hudutlarını geliştirmiş ve onu değerler dünyasının temeli yaparak dinin tatminini ancak akılda bulabileceğini göstermiş, dolayısıyla dogmatik rasyonalizmin sınırlarını aşmıştır. Böylelikle iman-akıl kavgasına çözüm getirmek isteyen sistemlerin gelişmesinde de önemli bir adım olmuştur.

Boutroux, din felsefesinde, dinî tecrübeyi bir realite olarak kabul etmekle beraber, sūbjektif ve ferdî bir karakter taşıması sebebiyle ilmi imanı kurabilecek güçte görmemiştir. Bu yüzden o, dini sırf bir tecrübeye irca eden William James ve paralellendiklerin temsil ettikleri anlayışın eksik ve çürük yönleri üzerinde dikkatle durmuş, dinin tezahürlerine, sosyal hayattaki yerine ve fonksiyonuna gerekli değeri vermek suretiyle onu bütünüyle ferdî ve sūbjektif hayatın dar sınırları içine hapsetmenin mahzurlarını görmüş ve göstermiştir. Binâenaleyh, dünyadan el-etek çekmeyi zarurî gören pasif bir mistisizme taraftar olmamış, buna karşılık aktif bir mistisizmin hararetli bir savunucusu olarak mistisizmin gerek ferdî ve gerek sosyal hayatta irca edeceği rolün önemini göstermek suretiyle ona orijinal bir çehre kazandırmıştır.

Görülüyor ki Boutroux, din felsefesinde dinin sadece reel hayattaki yeri ve değerini ilk ve ön plânda tutmuş, dinin bu hayatın değişik tezahürleri şeklinde ortaya çıkan ilim, ahlâk ve akıl ile karşılıklı tesanût ve âhenge dayanan bir münasebetin varlığını göstermek ana gayeyi teşkil etmiştir. Buna mukabil, dinin zarurî unsurlarından, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, nübüvvet ve vahiy konularına gerekli yer verilmediği gibi, hiç temas edilmemiştir. Bunun, onun doktrininde büyük bir boşluk ve eksiklik olduğu söylenebilir.

Ayrıca şu hususa da işaret etmekte fayda görüyoruz: Boutroux'un din felsefesiyle ilgili fikirleri Hristiyanlığın esaslarına ve onun yaygın olduğu Avrupa ve Amerika ülkelerinde yaşayan düşünürlerin görüşlerine münhasır kalmıştır. Buna mukabil o, en yaygın dinlerden biri olan İslâm dininin esaslarını ve Müslüman düşünürlerin fikir ve kanaatlerini hiç dikkate almamıştır. Bu durumun ise, onun dinin esası ve diğer sahalara münasebeti-

nin tespitinde daha gerçekçi ve daha geçerli hükümlere varmasını engel olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber, yukarıda yer yer işaret edildiği gibi, Boutroux'un filozofları asrımız din ve ahlak felsefesinde önemli ufuklar açmış ve bir çok filozofun sisteminde etkili olmuştur. Bilhas-sa insanla Allah arasındaki köprüyü aksiyon vasıtasıyla kuran ve aksiyonun imanı gerekli kıldığına inanan⁶ M. Blondel'in aksiyon felsefesine bir zemin teşkil ettiği gibi, Fonsengrive, Le Roy, Wilbois ve Laberthonniér'in üzerinde de geniş tesirler bırakmıştır.

Ülkemizde ise, dolaylı yollardan da olsa, Blondel'in felsefesini temsil eden ve onun felsefesinden mülhem fikirler ileri süren Nurettin Topçu'ya tesirinden bahsedilebileceği gibi, Allah'ın emriyle tabiat kanunu fikri arasında ince bir yaklaştırma yapmak isteyen Ziya Gökalp'e,⁷ Hilmi Ziya Ülken'e ve nihayet pozitivist ve mekanist evrimcilik anlayışına karşı çıkan ve Bergsonizmin hararetli müdafileri olan İsmail Hakkı, Mustafa Şekip (Tunç) ve Mehmet Emin (Erişirgil) üzerinde değişik tesirler yapmıştır.

Görülüyor ki Boutroux, felsefe tarihinde birbirinden farklı sistemlerin din problemine bakışını birer birer incelemiş, tahlil ve tenkit etmiş, onların başarısızlık sebeplerini tespit ederek çeşitli filozoflardan aldığı değişik tesirlerle orijinal bir sistem ortaya koymuştur. Onun sistemi çok yönlülüğü, kendi içindeki bütünlüğü ve tutarlılığı, esnekliği, itidali ve mutlak hükümler vermekten uzak oluşu gibi özellikleriyle temayüz etmiş ve din felsefesi sahasında çalışan asrımız düşünürlerine geniş ve çok yönlü ufuklar açmıştır. Bu özellikleri sebebiyledir ki, yöneltilen itiraz ve tenkitler onun doktrinini sarsmak yerine bilakis güç kazanmasına ve din felsefesi sahasındaki önemli yerini almasına vesile olmuştur.

6 Baillot, *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, ss. 81-82.

7 Ülken, Hilmi Ziya Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1979, s. 325.

KAYNAKÇA

I. EMILE BOUTROUX'NUN ESERLERİ

- Boutroux, Emile, *De la Contingence des lois de la Nature*, (4. Baskı), F. Alcan, Paris, 1902.
- Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul, 1947.
- De l'Idée de Loi Naturelle dans la Science et dans la Philosophie Contemporaine*, J. Vrin, Paris, 1949.
- Etudes d'Histoire de la Philosophie*, (5. Baskı), F. Alcan, Paris, 1925.
- Nouvelles Etudes d'Histoire de la Philosophie*, F. Alcan, Paris, 1927.
- William James*, (3. Baskı), A. Colin, Paris, 1912.
- La Nature et l'Esprit*, J. Vrin, Paris, 1926.
- Morale et Religion*, Flammarion, Paris, 1925.
- Questions de Morale et d'Education*, L. Delagrave, Paris, 1924.
- Avrupa Medeniyetinin Ahlâk Kökleri*, çev. M. Rahmi Balaban, İzmir, 1940.
- Science et Religion, dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion, Paris, 1908.
- el-İlm ve'd-Din fi'l-Felsefeti'l-Muâsıra*, çev. Ahmed Fuat el-Ehvânî, Mısır, 1973.
- İlim ve Din*, çev. Hüseyn Cahit, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1927.
- Des Vérités Eternelles chez Descartes*, Lâtineden çev. Canguillem, F. Alcan, Paris, trs.
- La Philosophie Allemande au XVII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1948.
- La Philosophie de Kant*, (Préface: Etienne Gilson), J. Vrin, Paris, 1926.
- Pascal*, (4. Baskı), Librairie Hachette, Paris, 1907.
- Traité de Logique*, (Préface: E. Goblot), (4. Baskı), A. Colin, Paris, 1924.
- La Philosophie de la Religion*, (Préface: J. J. Gourd), Paris, 1911.
- La Philosophie de l'Expérience*, (Préface: W. James), (3. Baskı), trad. fr. par E. Brun ve M. Paris, Flammarion, Paris, 1920.

II. BOUTROUX'DAN BAHSEDEN GENEL ESERLER

- Balaban, M. Rahmi, *İlim-Ahlâk-İman*, (3. Baskı), DİB Yay., Ankara, 1969.

Brunschvig, Leon, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, C. II, s. PUF., Paris, 1953.

Dauriac, Lionel, *Contingence et Rationalisme*, J. Vrin, Paris, 1924.

Dwelshauvers, Georges, *Muasır Fransız Psikolojisi*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1940.

Gaultier, Paul, *Les Maîtres de la Pensée Française*, Payot, Paris, 1921.

Höfding, Harald, *Philosophes Contemporaines*, F. Alcan, Paris, 1098.

Parodi, Dominixue, *La Philosophie Contemporaine en France*, F. Alcan, Paris, 1920.

Ülken, Hilmi Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul, 1936.

Les Grands Courants de la Pensée Mondiale Contemporaine, Portriats t. I, Milano, 1964.

III. BOUTROUX ÜZERİNE YAPILMIŞ ÖZEL ARAŞTIRMALAR

Archambault, Paul, *Emile Boutroux*, Paris, 1908.

Baillot, A. F., *Emile Boutroux et La Pensée Religieuse*, Paris, 1957.

Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1979.

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

Des Vérité Eternelles chez Descartes, Paris, (Préface: Boutroux) trs. La Fontaine, A. P., *La Philosophie d'Emile Boutroux*, (2. Baskı), J. Vrin, Paris, 1920.

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

Pillon, F., *Les Lois de la Nature selon M. Emile Boutroux*, l' Année Philosophique, publié sous la direction F. Pillon, Dix-huitième année, F. Alcan, Paris, 1924.

Rebière, Gratien, *Emile Boutroux* (Conférence faite à Paris), Paris, 1898.

Schyns, Mathieu, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Librairie Fischbacher, Paris, 1924.

IV. FAYDALANILAN DİĞER KAYNAKLAR

Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, (2. Baskı), İstanbul, 1969.

Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri II (Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi)*, (2. Baskı), İstanbul, 1979.

Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1975.

Aydın, Mehmet, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişki*, (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Mantık Kürsüsü
1979-1980 Ders Yılı Din Felsefesi Teksir Notları.

Bergson, Henri, *l'Evolution Créatrice*, (77. Baskı), Paris, 1948.

Yaratıcı Tekâmül, çev. M. Şekip Tunç, MEB Yay., İstanbul, 1947.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (2. Baskı), İstanbul, 1980.

Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul, 1979.

Comte, Auguste, *Pozitivizmin İlmi hali*, çev. P. Erman, İstanbul, 1952.

Cresson, André, *Filozofik Sistemler*, çev. S. J. Becarano, İstanbul, 1962.

Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati, I-III*, İstanbul, 1955.

Descartes, René, *Discours de la Méthode* (suivi des Méditations), Paris, 1951.

Metafizik Düşünceler, çev. Mehmet Karasan, (2. Baskı), MEB Yay., İstanbul, 1962.

Durkheim, Emile, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri I-II*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1923-1924.

Foulquie, Paul ve Saint-Jeans, Raymond, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, (2. Baskı), PUF., Paris, 1969.

Freyer, Hans, *İctimâî Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, (3. Baskı), Ankara, 1977.

Goblot, Edmond, *Vocabulaire Philosophique*, (6. Baskı), A. Colin, Paris, 1924.

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, MEB Yay., İstanbul, 1979.

Felsefe Tarihi, (3. Baskı), Ankara, 1974.

Haeckel, Ernst, *Kâinatın Muammaları*, çev. Ali Haydar Taner, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

Höfding, Harald, *Philosophie de la Religion*, F. Alcan, Paris, 1908.

İsmail Fennî, *Lûgatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.

James, William, *Pragmacılık*, çev. Muzaffer Aşkın, MEB Yay., İstanbul, 1948.

Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), *Kitab-ı Mukaddes Şti.*, İstanbul, 1958.

Lachelier, Jules, *La Nature-l'Esprit-Dieu*, Textes Choisis, PUF., Paris, 1955.

Lalende, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, (12. Baskı), PUF., Paris, 1976.

Le Roy, Edouard, *L Problème de Dieu*, Paris, 1929.

Mehmet Emin, "Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 1, İstanbul, 1925.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1958.

Pascal, Blaise, *Pensées et Opuscules*, (17. Baskı), Librairie Hachette, Paris, trs.

Düşünceler, çev. Fethi Yücel, Ankara, 1942.

Paul Janet, Paul ve Séailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie (Metâlib ve Mezâhib)*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, 1341.

Poincare, Henri, *Son Düşünceler*, çev. H. Ragıp Atademir ve S. Ölçen, (2. Baskı), MEB Yay., İstanbul, 1965.

Rauf, Frédéric, *Ahlâk Tecrübesi*, çev. Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul, 1937.

Retterer, (ed.), *Religion, Science et Morale*, Paris, 1927.

Romeyer, S. J. Blaise, *La Philosophie Religieuse de Maurice Blondel*, Paris, 1943.

Şevketi, "Felsefe-i Din", *Ceride-i İlmiyye*, S. 69, Yıl: 7, 1340.

Tunç, Mustafa Şekip, *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, (2. Baskı), İstanbul, 1959.

Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul, 1959.

"Fransız Lisanı ile Konuşulan Memleketlerde 1914'den 1925'e Kadar Din Felsefesi", *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 5-6, Yıl: II, İstanbul, 1927.

Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ankara, trs.

Felsefeye Giriş, I. Kısım, Ankara Üniversitesi Basımevi, (2. Baskı), Ankara, 1963.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., (2. Baskı), İstanbul, 1979.

Wahl, Jean, *Tableau de la Philosophie Française*, Gallimard, Paris, 1926.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (2. Baskı), İstanbul, 1928.

Volander, Karl, *Felsefe Tarihi, II. Kısım*, çev. Orhan Sadettin, İstanbul, 1928.

DİZİN

- a posteriori** 16, 20, 30
a priori 16, 20, 24, 30, 168, 171
Agnosticisme 44, 97
Ahlâk mantığı 152
Ahlâki determinizm 139
Aksiyon
 felsefesi 50, 97, 109-111, 113, 200
 kanunları 29
Aktif mistisizm 191, 199
Ameli akıl 30
Aristo 194
Aristocu ahlâk anlayışı 152
Aşkın
 âlem 197, 198
 varlık 83, 84

Bergson 27, 28, 50, 173
Bergsonizm 197, 200
Bilgi kanunları 29
Bilimsel
 ahlâk anlayışı 145, 148
 pozitivizm 70
Bilinemezcilik doktrini 44, 71, 97, 100, 113
Bircilik 102
Blondel 50, 110, 200
Boehme 194

Canlı birlik kanunları 29
Cevher 68
Comte 71, 97-99, 102, 113

Darwin 142, 144-146
Dauriac 170
Descartes 28, 50, 60, 73, 117, 133, 142, 168, 169, 194
Determinizm 15-18, 28, 30, 34, 64, 149

Dini tecrübe 72, 97, 111-113, 178, 179, 181
Dini ve ahlâki idealizm 198
Dogmatik rasyonalizm 197, 199
Duhem 109
Durkheim 82, 83, 129, 134, 135, 151

Evrinsel mekanizm düşüncesi 28
Evrimci monizm felsefesi 102
Evrimcilik 97

Faydacı ahlâk anlayışı 143
Felsefî
 antropoloji 193
 sosyoloji 19
 teemmül 86
Ferdi varlık 190
Finalite 18, 26-28, 32, 37, 45, 46, 52, 64, 90, 144, 154, 195, 196
Fiziki determinizm 17
Fiziki-psikoloji 18
Fiziko-şimik kanunlar 18, 64
Fonsengrave 200
Formalist ahlâk anlayışı 142, 155
Foulquié 20
Fransız
 felsefesi 28
 idealist geleneği 198

Gaultier 136
Gazzâli 47, 171, 172, 178
Geometrik zihin 171
Gilson 34
Gourd 159

Haeckel 97, 102-104, 113
Hamelin 28
Hayat mantığı 69, 122, 169

- Hellenik ahlâk 138
 Hilmi Ziya Ülken 200
 Höfding 109, 134, 180
 Hz. İsa 49, 50, 158
 Hz. İbrahim 46
 Hz. Yakub 46
- İlk sebep 44
 İlmi
 monizm 97
 ahlâk 142-149, 198
 tecrûbe 113, 179-181
 zeka 169
- İlmin sınırları doktrini 97, 107, 108, 114
- İnce
 zekâ 171
 fikir 47, 172
 zihin 171
- İncil 49, 54, 57, 158, 186
 İnsanlık dini 71, 97, 113
 İsmail Hakkı 200
- James 97, 111-113, 179, 180, 194, 199
- Kalp gözü 47, 171, 172
- Kant 29, 30, 46, 66, 71, 90, 91, 95, 117, 118, 142, 143, 155, 160, 161, 170, 194, 196, 198
- Kategorik emir 160
 Kavramlar mantığı 122, 169
 Kavramsal metot 165, 166, 167
 Kendi kendine telkin 189, 190
 Kollektif şuur 150
 Korunma kanunu 13
 Kozalite prensibi 12, 24, 173
 Kuvvetlerin korunması kanunu 12
- La Fontaine 170
 Laberthonnière 93, 200
- Lachelier 26, 28, 30, 45, 50, 74, 75, 83, 93, 122, 141, 161, 169, 194
 Lagneau 50
 Laik ve rasyonel ahlâk 148
 Lalande 198
 Le Roy 75, 109, 129, 198, 200
 Leibniz 50, 133, 194
 Locke 133
- Maine de Biran 50, 74
 Malebranche 50
 Mantıkî rasyonalizm 86
 Materyalist naturalizm 60
 Materyalizm 194
 Mehmet Emin Erişirgil 200
 Mekanist evrimcilik 200
 Mekanizm 18, 19, 26-28, 64, 77, 90, 167
 Metafizik 61, 68, 69, 73, 86, 102, 106, 108, 141, 147-149, 155
 dogmatizm 121
- Milhaud 109
 Mistisizm 60, 111, 181, 182, 185, 187, 188, 191, 192, 199
- Modern rasyonalizm 59, 60, 66, 68
- Monisme 102
 Monist felsefe 113
 Mustafa Şekip Tunç 200
 Mutlak varlık 196
 Mücerret akıl 169
- Naturalist
 ahlâk anlayışı 145
 sistemler 97
- Naturalizm 58, 59, 62, 63, 72
 Nazari akıl 170
 Newman 50
 Nurettin Topçu 200
- Olle-Laprune 50
 Ontoloji 193

Orta Çağ felsefesi 59

Önsezi 184

Panteizm 54

Paralelist

anlayış 196

psikoloji anlayışı 64, 74

Parodi 174

Pascal 36, 39, 46, 47, 50, 99, 123,
129, 156-158, 171, 172,
177, 185, 194

Pasif mistisizm 191, 192

Platon 176

Plotin 182

Plüralist ilim anlayışı 22

Poincaré 109, 147, 149, 198

Pozitif ilimler 45

Pozitivist ahlâk 147

Pozitivizm 59, 60, 61, 97, 98

Pragmatist metot 167

Pragmatizm 109, 167

Psikolojik determinizm 33

Psikolojizm 83, 84, 97, 104, 105

Radikal düalizm 97, 106, 113

Rauh 198

Ravaisson 34, 50, 74, 75, 147,
174, 194

Renouvier 28

Ritschl 97, 106, 107, 113

Romeyer 50

Rönesans 97

Sağduyu 140

Saint

Augustin 127

Jean 49

Paul 158

Schelling 194

Schyns 41, 147, 166

Sezgi 173, 197

Skolastik felsefe 60

Sokrates 138, 139, 148, 149, 151,
152, 156

Sosyolojik determinizm 33, 34

Sosyolojizm 84, 97, 104, 105

Spencer 71, 97, 100-102, 113,
142, 144

Spinoza 44, 142

Spiritualizm 75, 194, 196

Spiritüalist doktrinler 72, 97

Stuart Mill 142, 143

Tabiat kanunu anlayışı 25

Tabii ayıklanma kanunu 145

Tabii kozalite 62

Tek düşüncelilik 189, 190

Temel ben 173

Teoloji 106

Teolojik ahlâk anlayışı 142

Teorik mantık 69

Teslis 186

Tiran 49

Uzlaştırma doktrini 30

Üniversel

hayat 190

ruh 190

varlık 190

Üretim kanunları 29

Varlık tabakaları 15

Vazife ahlâkı 154

Wilbois 200

Yarı spiritüalizm 75

Yaşayan sezgi 67

Yunan felsefesi 59, 66

Yüksek cins 44

Zihinci metot 80

Ziya Gökalp 200

Zorunsuzluk

doktrini 52

felsefesi 20