

İslâm'da Dini Tezekkürân
Yeniden Tezekküllü
(The Reconstruction of Religious
Thought in Islam)

Yazarın adı
S. M. Husein



IQBAL ACADEMY PAKISTAN
115-MILLIAT ROAD, LAHORE

İslâm'da Dinî Tefekkürün
Yeniden Teşekkülü

(*The Reconstruction of Religious
Thought in Islâm*)

Yazan

M u h a m m e d İ k b a l

Tercüme eden

S o f i H u r i

1 9 6 4

ÇELTÜT MATBAACILIK KOLL. ŞTİ. — İSTANBUL

All rights reserved

1st Edition ... 1964 (Istanbul)
2nd Edition ... 1983

Price ... Rs. 25/-

Publisher

Prof. Muhammad Munawwar
Director
Iqbal Academy Pakistan
116 - McLeod Road, Lahore

Printed at

Zarreen Art Press
61 - Railway Road, Lahore

İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü

Bu eserin, Türkçe tercümesinin bütün masrafları, Karaşi *IKBAL AKADEMİSİ* tarafından karşılanmış ve «Türkiye - Pakistan Kültür Cemiyeti, Ankara Şubesi» tarafından neşrolunmuştur.

İ Ç İ N D E K İ L ' E R

	Sahife
Ö NS Ö Z S. Huri	VII
Eseri Takdim Dr. A. Schimmel	XI
Başlangıç	XV
I İlim ve Dinî Tecrübe	17
II Dinî Tecrübe Vahiylerinin Felsefi Miyarı	45
III Allah Mefhumu ve Duanın Hakikati	79
IV İnsani «Ene» - Hürriyeti ve Ölmezliği	112
V İslâm Kültürünün Ruhı	142
VI İslâm Bünyesinde Hareket Prensibi	165
VII Din Mümkünattan mıdır?	199
Bibliyografya	218
Lûgatçe	219



Ö N S Ö Z

Pakistan şairi Muhammed İkbâl, Garbın ve Şarkın iyi tanıdığı bir yüce şahsiyettir. Memleketimizde tanınan ve sevilen bu büyük mütasavvıf şairin hayat ve eserlerini yakın gelecekte ayrı bir eser halinde neşretmek büyük emelimizdir. Burada yalnız Muhammed İkbâl'in 1873 senesi Şubat ayında dünyaya gelip, çok verimli hayatı müddetince «Pakistanın mânevî kurucusu ve eserleri, Garplı münevverleri en fazla alâkadar eden muasır mütefekkir» olarak tanındığını kayda iktifa edelim. Hakkında yazılan bir çok şeylerden bir iki noktayı zikretmeden geçemeyeceğiz. R. A. Nicholson, «İkbâl'in şahsında Şark ile Garp birleşmemekle beraber bir araya gelmiştir,» der. Tanınmış Müsteşrik Sir Thomas Arnold, İkbâl'e Şark ve Garp felsefesini tanıtmış ve Avrupada tahsilini ikmal etme imkânlarını hazırlamış hocasıdır.

Yine vaktiyle Mehmed Akif, İkbâl'e «Safahat» ını göndermiş ve kendisinden manzum eserler almıştı. Mehmed Akif, İkbâl'in şahsiyet ve eserini şöyle tavsif ediyor: «Evvelki hafta bana Hind'in İslâmî şairi Muhammed İkbâl'in iki manzum eserini gönderdiler... Şarkta yetişen urefayı sofiyenin bütün eş'arını okuduktan başka Almanyaya giderek Garp felsefesini adam akıllı hazmeden İkbâl, hakikaten yaman şair. Zaten Hind Müslümanları arasında ismini bilmiyen, şiirlerini ezberlemiş olmıyan yok., Mevlâna'yı çok okumuş, çok sevmiş. Ona mürşidim diyor. Nezdindeki iki eserin biri «Peyam'ı Maşruk» tır. Çok güzel kıt'alarla gazelleri var. Gazellerin biri ikisi bana sarhoş gibi na'ra attırdı. İkbâl'in Arapçası da kuvvetli. İlmî, ırfanı, kudret-i şairanesi benimkilerle kabil-i kıyas değil, çok yüksek...» (1).

(1) Cavidname tercümesi : Önsöz VI, Prof. A. Schimmel.

Türkçeye tercüme ettiğimiz ve İngilizce aslı «İslâm Tefekkürünün Yeniden İnşası» adı altında neşrolunmuş olan bu eser yedi konferanstan müteşekkildir. Bunlar, Madras Muslim Association (Madras İslâmî Cemiyeti) nin arzu ve talebi üzerine Muhammed İkbâl tarafından Madras, Hyderabad ve Aligarh şehirlerinde Şark ve Garp âlimleri, mütefekkirleri, ilâhiyat mütehassısları ve din adamlarından müteşekkil güzide zümrelere hitaben irad edilmiştir. Mevzuun ağırlığı ve ehemmiyeti, metne sadık kalmak endişesi ve eserin ruhunu mümkün merteye muhafaza eylemek ümidiyle, tercümede, mukarrer ve beynelmilel mahiyeti olan felsefî ve ilmî ıstılahlar kullanılmıştır. Bu sebeple de eserin sonuna bir lûgatçe ilâve olunmuştur.

Kur'an-ı Kerim âyetleri, Balıkesir'li Hasan Basri Çantay'ın «Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm» isimli Türkçe tercümesinden (1) aynen alınmıştır.

Eserin «Teşkil-i Cedîd-i İlâhiyat-ı İslâmiye» adıyla Urdu diline tercümesi yardımcı olarak kullanılmış ve Pakistan Basın Ataşesi Sayın Şerif-ül Hasan'ın himmetiyle, mevzu anlamamıza çok yardımı olmuştur. Mütercim Seyid Nezîr Niyazi bizzat bu konferanslarda bulunmuş, tercüme müsaadesini Muhammed İkbâl'in kendisinden almış, ve büyük şairle müzakerelerde bulunarak, muğlak bulduğu meseleleri kavramış ve bu ışığın altındaki anlayışla izahlar ve notlar ilâve etmiştir.

Bu tercümenin çok büyük bir emeğin ve ciddi mesainin mahsulü olduğunu okuyuculara arzetmek isterim. Kıymetli fikir ve mütalâalarından çok istifade ettiğim ve cesaret bulduğum dostlarıma ne dil ne de kalemle ifade edilemeyecek derecede minnettarım. Kıymetli mutasavvıf, mütefekkir ve edibimiz Sâmîha Ayverdi, muttasıf bulunduğu müstesna itina ve dikkatle tercümeyi baştan başa okumuş ve değerli mütalâalarını serdederek beni tenvir etmiştir. Felsefî ve dinî eserleriyle tanınmış güzide muharririmiz Nezihe Araz, tercümeyi

(1) 1953-1372. İsmail Akgün Matbaası - İstanbul 1953.

baştan başa okuyup mütalâalarını beyan etmiştir. İstanbul Üniversitesi Profesörlerinden muhterem Fahir İz muazzam meşgalelerine rağmen vakit ve emeğini esirgememiş ve tercüme-yi baştan başa okuyarak kıymetli fikirleriyle beni lûtuflara garketmiştir. Bu muhterem ve güzide ilim adamlarına can ve gönülden teşekkürlerimi arzederken Pakistan Basın Ataşesi Şerif-ül Hasan'a da bilhassa teşekkür ederim.

İkbal'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş vukuf sahibi bulunan ve büyük emek mahsulü «Cavidname»yi kendi dilimizde okumamız imkânını bize vermiş olan Prof. Dr. Annemarie Schimmel'e, ricamız üzerine bu eseri takdim mahiyetinde gönderdiği değerli yazı için candan teşekkür ederim.

Bu eserin Türkçeye çevrilmesi ve tab'ı, Pakistan İkbal Akademisi heyetinin himmet ve imkânlarıyla tahakkuk etmiş olduğunu okuyuculara arzeder, İkbal Akademisine hepimiz nâmına teşekkürü borç bilirim.

S. HURİ

ve ta Multan'a kadar ilerliyen Araplardan başka, Hind-Pak mintakasına inen İslâm ordularının hemen hepsi Türklerdir. O memlekette hüküm süren sülâlelerinin en büyüğü, en meşhuru da Moğol sülâlesi, mâlûm olduğu üzere, esas itibariyle Türk aslındandı; öyle ki, yalnız bu sülâlesinin koruyucusu olan büyük Babür, «*Vekayi*» adlı hâtıralarını Türkçe olarak yazmış değil, onun çocuklarının bir kısmı Türk dilinde şiir yazmışlardır; ve Babür'le aynı zamanda, başka Türkler İndüs nehrinin cenübuna kadar inmiş, 80 sene kadar Sind memleketinde saltanat sürmüşlerdir. Oğun ve Turhan ailelerine mensup olan bu Sind hükümdarlarının derbarında, Türkçe yazan bazı şairlerin yaşadıklarını biliyoruz. Bundan maada, Tete şehrinin civarında bulunan Mekli tepesinde 16 ncı asırda inşa ettikleri türbe ve camilerde, tam Türkistan Türklerinin kullandıkları tezyinat tarzı göze çarpmaktadır.

Böylece, Hind-Pakistanda asırlardan beri bir Türk unsuru muhafaza edilmişti. Bundan başka, Osmanlı imparatorlarıyla Moğol imparatorları arasında resmî münasebetler mevcuttu.

Halbuki bu münasebetlerin yeni safhası, 19 uncu asrın sonlarına doğru başladı. Abdülhak Hâmid'in şehbender sıfatıyla Hindistana gitmesi, bâzı eserleri için ilham alması sade bir tesadüf değildir. Hind Müslümanları, Türkiyenin Balkanlarda vuku bulan savaşlarını büyük bir alâka ile takip ettiler, ve mânevî ve maddî yardımlarda bulundular. Bu alâkanın şayanı dikkat akislerini, meselâ, 1890 sıralarında Urdu ve Sind lisanında yazılmış olan bâzı romanlarda görmek kabildir. Meselâ, Sindî müellif Mirza Kılıç Bey - ki, kendisi Sindde yerleşmiş olan bir Kafkasyalı ailenin çocuğu idi - «*Ziyet*» adlı bir romanında, eserin kahramanını aslen Türk olarak gösterip onu, gayet akıllı hanımı ile beraber İstanbula gönderiyor ve orada Sultanın en çok sevdiği arkadaşı sıfatıyla gösteriyor; hanımı ise, Türkçe öğreniyor ve hattâ sultanın hayatını kurtarıyor. Bu küçük roman, o zamanki Hind Müslümanları arasında Türkiyenin bir ideal memleket telâkki

ESERİ TAKDİM

Prof. Dr. Annemarie Schimmel

Muhammed İktal'in adı, Türkiye'de çoktan tanınmış ve sevilmiş isimlerdendir. Çünkü bu isim, Hindistan hürriyet savaşı zamanında bütün İslâm dünyasında şöhret kazanmıştı. Pakistan'ın kuruluşundan beri, bu memleketin mânevî pederi sayılan İktal, Pakistan'ın dost ve kardeş memleketi olan Türkiyede daha fazla sevilmeğe başlamıştır. 1955 senesinden itibaren İktal'in bâzı eserleri Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir: Prof. Ali Nihat Tarlan, hem «*Peyam-ı Maşrik*»ı, hem de «*Esrar-ı Hodî*» ve «*Rûmuz-i Bihodî*»yi ana diline tercüme etmiş, bu satırları yazan ise, 1958 yılında «*Cavidname*»nin hâşiyeli bir tercümesini Ankarada neşretmiştir.

Böylece Türk okuyucuları, İktal'in en meşhur şiir kitaplarını okumak fırsatını bulmuşlardır. Ancak hâlâ, «*Bal-i Cibril*», yâni Urdu dilinde yazılmış en kıymetli divanının tercümesi mevcut değildir. Bundan başka, şimdiye kadar İslâm tarihi için belki en mühim olan eseri, yâni 1928 senesinin sonunda muhtelif Hind üniversitelerinde verdiği İngilizce konferansları, Türkçeye çevrilmiş değildir. Belki bu kitap, Türkiyede çok defa ortaya çıkan bâzı din problemlerini halletmek için yardım edebilir. Çünkü bu kitapta, İktal'in, Türkiyede vuku bulan yenilikler hakkında son derece enteresan ve mühim mülâhazalarını bulmak mümkündür.

Zaten Hind Müslümanların Türkiyeye ve Türklere karşı gösterdikleri alâka, 19 ve 20 nci asrın tarihinin en enteresan taraflarındandır. Bu münasebetler, eskiden beri mevcuttur: Hindistanın bir çok lisanlarından, Türk olmak, Müslüman olmak demektir, çünkü - 711 senesinde Sind Vadisini fetheden

edildiğini tam bir vüзуhla gösteriyor; bunun misalini başka hikâyelerinde de bulabiliriz. Yine, Türkiyede ve Rus Türkleri arasında vuku bulan ruhanî cereyanlar, yeni bir hürriyeti özliyen Hind Müslümanları arasında en büyük alâka ile takip edilmiştir.

Birinci Cihan Harbinden sonra Hilâfet hareketinin Hind Müslümanlarını ne kadar sardığı malûmdur. Aynı zamanda, şairler, Atatürk'ün muazzam başarılarını gazel ve kasidelerinde medhetmeğe başladılar: İkbâl'in «*Peyam-ı Maşrik*»ında «*İzmirin Fethi*» diye bir tarih bulunmaktadır ki, «*İsm-i Âzam Mustafa*» diye kelimelerden mürekkep olarak Mustafa Kemal'in zaferini kutlamak maksadiyle yazılmıştır. Yalnız İkbâl değil, diğer şairler de Urdu, Sind, Bengal dillerinde Türkiyenin büyük zaferini tebrik etmiş, onu Hind Müslümanları için bir ümit veren misal olarak kabul etmişlerdir. Öbür taraftan Rus Türklerinden olan ve modern bir İslâm telâkkisi ileri süren Musa Carullah, hem İkbâl'in Lâhor'daki evine gelmiş hem de, Übeydullah-ı Sindî vasıtasıyla modern tefsir ilmi üzerinde bâzı tesirler bırakmıştır. Hindli olmıyan Müslümanlardan, ilk olarak, İkbâl'in büyük kıymetini itiraf eden, Mehmed Akif olmuştur. Böylece, Hind Müslümanları ile Türkler arasında asırlar boyunca mühim münasebetler mevcut olmuştur; bunların teferruatını incelemek Hind dillerine vâkif bir Türk tarihçisi için son derece cazip bir tetkik mevzuu teşkil edebilir.

Biz bunlara yalnız şu sebepten işaret ettik: ta ki, İkbâl'in eserini, şahsiyetini, tarihî ehemniyetini henüz tanımıyanlar, onun burada Türkçeye çevrilmiş olan kitabının iki memleket arasında asırlarca devam eden bir mânevî konuşmanın devamı olup Türkiye ile Pakistan arasındaki dostane münasebetleri daha fazla kuvvetlendirebilecek bir eser olduğunu anlayabilsinler. Onu okumak kolay bir iş değildir, çünkü İkbâl'in İngilizce üslûbu gayet müşküldür, üstelik te, hem Şark hem de Garb felsefesinin ve dinler tarihinin meselelerini içten çok iyi bildiği için müterciminde, bütün bu

problemlere vâkıf olması lâzım gelirdi. Bu tercümeyi aşk ve şevkle başardığı için, hem Pakistan'lılar hem de Türkler, bu işi üzerine alan Sofi Huri Hanıma candan teşekkür edecekler, ve İkbâl'i, İkbâl'in eserlerini sevenlerin hepsi, onun bu nühim kitabının artık Türk diline çevrilmiş olmasına son derece sevineceklerdir. Ümit ederiz ki, bu kitap, din problemleriyle uğraşanlar için bir ilham kaynağı olsun.

A. Schimmel

B A Ş L A N G I Ç

Kur'anı Kerim «fikir» den ziyade «amel» ehemmiyetini tebarüz ettiren bir kitaptır. Bununla beraber, dinî inanışa esas olan bir derunî tecrübeyi, esaslı bir ameliye olarak, tekrar yaşamak suretiyle, yabancı bir âlemi kendi uzviyetlerine temessül ettirmelerine imkân olmıyan insanlar vardır. Bundan başka, bu asrın insanı, müsbet tefekkür itiyadları - öyle itiyadlar ki, bunları bizzat Müslümanlık kültür hayatında (bu ilk safhalarında olsa bile) beslemiştir - edinmekle, bunlar hayâl mahsulü olabilir mi diye şüphe ettiğinden, o tecrübeye olan iktidarını eksiltmiştir. İhlâslı ve gerçek hüviyetli bir teşekkül olan tasavvuf müessesesinin zuhuru, hiç şüphe yok ki, Müslümanlıkta dini tecrübenin tekâmülünü sevk ve idare etmekte ve ona şekil vermekte değerli bir âmil olmuştur; ancak onların bugünkü mümessilleri, çağdaş zihniyetin cahili olduklarından, bugününün tefekkür ve tecrübelerinden yeni ilhamlar almaktan tamamen âciz bulunmaktadır. Muasır anlayış ve görüşümüzden çok farklı mahiyette, ve nesiller boyunca olagelmüş usûlleri idame etmektedirler. Kur'anı Kerimde, «Sizin yaratılmanız da tekrar dirilmeniz de bir tek kişiyi yaratmak ve diriltmek gibidir» (1) diye buyurulmuştur. Bu âyette mündemiç hayatî vahdet tecrübesinin, bugün müsbet şeyleri anlamağa müstaid akla fizyolojik bakımdan daha yumuşak ve psikolojik bakımdan daha uygun bir metoda ihtiyacı vardır. Böyle bir metodun mevcut olmadığı yerde ilmi karakteri haiz dinî bilgiye ihtiyaç hissedilmesi elbette tabiidir. Madras Muslim Association'ın arzu ve talebi üzerine, Madras, Hydarabad ve Aligarh'da vermiş olduğum bu konferanslarda, Müslümanlığın an'anevî felsefesine gereken dik-

(1) Sure 31, âyet 28.

*kat ve ihtimamı bezlederek, ve beşer benliğinin muhtelif sa-
halarında yakın zamanlarda vâki olan inkişafı nazarı iti-
bara almak suretiyle İslâm din felsefesini yeniden inşaya te-
şebbüs ederek, bu mübrem ihtiyaca, kısmen de olsa, cevap
vermeğe çalıştım. Hâli hazır ise böyle bir teşebbüse cid-
den müsait bir ândır. Klâsik fizik ilmi kendi esaslarını tenkid
etmesini öğrenmiştir. Bu tenkidin neticesi olarak, esasında
zarurî kılmış bulunduğu çeşitten materyalizm, sür'atle kay-
bolmaktadır; din ve ilmin, şimdiye kadar akla gelmiyen müş-
terek mutabakatlarının keşfolunacağı gün uzak değildir. An-
cak gözönünde bulundurulması icap eden nokta, felsefî dü-
şünüşte kat'iyet denilen şeyin bulunmadığıdır. İlim ilerleyip
yeni tefekkür yolları açıldıkça, başka görüşlerin, belki de bu
konferanslarda serdedilmiş olan fikirlere daha da sağlam
görüşlerin husûle gelmesi mümkündür. İnsan tefekkürünün
terakkisini dikkatle takip etmek, ve bu tefekküre karşı bir
müstakil tenkid vaziyetini muhafaza etmek vazifemizdir.*

I

İLİM VE DİNİ TECRÜBE

İçinde yaşadığımız âlemin mahiyeti ve umumî terkibi nedir? Bu âlemin terkip ve nizamında daimî bir unsur mevcut mudur? Bizim onunla olan münasebetimiz ne şekildedir? Bu âlem içinde biz nasıl bir yer işgal ediyoruz, ve işgal ettiğimiz yere uygun olan tavır ve hareket ne türdür? Bunlar, din, felsefe ve yüksek şiir sahasında müşterek suallerdir. Fakat şiir ilhamından husûle gelen bilgi, esasında ayrı bir hususiyeti haizdir. Mecazî, müphem ve gayri muayyendir. Din ise, yüksek derecelerinde, şiirden üstün irtifalara yükselir, ferdden cemiyete intikal eder. Öyle ki, mutlak hakikate taallük eden davranışında, insanoğlunun kayıt ve hudutlarına zıt düşer ve beşerin taleplerini genişleterek, bilâvasıta Zatı Mutlakı müşahededen gayri gözünden her şey silinir. Şu halde tamamen rasyonel olan felsefe usulünü dine tatbik mümkün müdür? Felsefenin ruhu, serbestçe sorgu sualdir. Her salâhiyeti şek ve şüphe ile karşılar. Vazîfesi, insan tefekkürünün sorgusuz sualsiz kalmış farz ve tahminlerini saklı buldukları yerlere kadar izlemek, bu tâkip ameliyesinde ise, ya inkârda ya da aklı mahzın Hakikatı Mutlakaya erişmeğe muktedir olmadığını kabulde karar kılmaktır. Diğer cihetten, dinin esası imandır; iman ise, bir kuş gibi; «izlenmez yolunu» akıl delâleti olmadan görür, akıl ise, İslâmın büyük mutasavvıf şairinin dediği gibi, «İnsanın yaşayan kalbinin yolunu keser ve içinde gömülü bulunan görünmez hayat servetini yağma eder.» Bununla beraber, imanın, sadece bir histen ibaret olmadığı keyfiyeti de inkâr edilemez. İçinde idrakî

muhteva kabilinden bir şey vardır, ve din tarihinde rakip zünrelerin - kelâmcıların ve mutasavvıfların - bulunması, fikrin dinde esaslı bir unsur olduğunu gösterir. Bundan başka, Prof. Whitehead'ın dediği gibi, din, doktrin bakımından; «Öyle bir umumî hakikatler sistemidir ki, hulûsla iltizam ve hakkiyle idrak edildiği takdirde şahsiyeti değiştirip diğer bir hale koymak tesir ve kudretini haizdir.» Şu halde, madem ki, dinin asıl hedefi insanın zahir ve batın, yani maddî ve mânevî hayatının değişmesi ve ona yeni bir istikamet verilmesidir, onun şâmil bulunduğu umumî hakikatler de istikrarsız halde kalmamalıdır. Hiç kimse şüpheli prensiplerin esasına dayanan fiil ve amellerde bulunmak gibi tehlikeli bir iş yapmaz. Gerçekten, fonksiyonu bakımından, dinin, nihai prensipleri için rasyonal esasa müsbet ilim dogmalarından da daha çok ihtiyacı vardır. Fen, bir rasyonal metafizik ilmini tanımayabilir; hattâ, şimdiye kadar da reddetmiş bulunmaktadır. Din, tecrübenin birbirine zıt tezahürlerini uzlaştırma, ve beşeriyetin kendini içinde bulduğu muhitin mutabakatlarını arayıp bulma yolunda sarfedilen gayretleri tanımamak edemez. Bu itibarla Prof. Whitehead çok isabetli olarak, «Din asırları rasyonalizm asırlarıdır» demiştir. Ne var ki, dini mâkûl kılmak, felsefenin dine üstünlüğünü kabul etmek değildir. Elbette, felsefe, din mevzuunda hüküm vermek salâhiyetini haizdir, ancak üzerinde hüküm yürütülecek olan bu mevzuun mahiyeti, felsefenin salâhiyetine sığmayan bir takım şartlardan ibarettir. Felsefe, din hakkında hüküm vermek üzere mevki alınca, kendi mütalanı arasında ona dîn bir yer veremez. Zira dîn, bir felsefe şubesi değildir; o ne mahza tefekkür, ne sırf histir, ne de ancak amel... Belki bütün insanın, Zat'ı Küll'ün ifadesidir. Bu suretle, dini değerlendirirken, felsefe, dinin merkezî mevkîini tanımağa mecburdur. Esasen fikrî terkip ameliyesi içinde mihrakî bir mevkî olduğunu kabul etmekten başka çaresi yoktur. Bundan başka, tefekkür ile hads arasında esasen bir zıtlık olduğunu düşünmek için de sebep yoktur. Bunlar aynı kökten çıkar ve birbirini tamamlar. Biri Hakikatı Mutlakayı kısım kısım ya-

kalar, diğeri ise, onun tamamını elde eder. Biri, gözlerini ebedî hakikate diker, diğeri hakikatin geçici olan safhasına çevirir. Biri, gün bugün diyip hakikatin kemalinden lezzet alır, diğeri ise ancak kendine hâs müşahede ve mütalâalara bağlı olarak, bütünü muhtelif sahalarını karış karış kollayıp tesbit ve tayin eder, ve böylece de tamamlayarak bütünü kavramayı hedef tutar. Fakat müşterek bir iş birliği ve yeni baştan bir gençleşme için her ikisi de birbirine muhtaçtır. Her ikisi de, hayattaki vazifelerine göre, kendini onlara peşkeş çeken tek ve müşterek Hakikatin ilhamlarını aramaktadırlar. Gerçekten, hâds. Bergson'un haklı olarak dediği gibi, sadece daha üstün bir nevi akıldır.

Denebilir ki, İslâm'da rasyonel esasları araştırma, Hz. Peygamberin kendisiyle başlamıştır. Onun daimî duası şu idi: «Yârabbi! Hakki hak olarak bana bildir, her şeyi hakikatte göster!» Daha sonra bu gerçek, tasavvuf ehlinin ve mutasavvif olmıyan rasyonalistlerin eserlerinde ve kültür tarihimizde son derece öğretici mahiyette bir bahis teşkil eder. Çünkü, âhenkli bir fikirler sistemine karşı beslenen derin arzuyu, hakikate can ve gönülden bağlılık ruhunu, veya başka devirlerde çok daha verimli olabilecek muhtelif İslâmî tefekkür hareketlerine sekte vuran devirlerin kemikleşmiş ve daralmış sınırlarını meydana koymaktadır. Yunan felsefesinin İslâm tarihi üzerinde büyük bir harsî te'siri olduğu hepimizin mâlûmudur. Bununla beraber, Kur'anı Kerim ve Yunan tefekkürünün ilhamıyla meydana gelen muhtelif skolâstik ilâhiyat ekolleri mütalâa edilecek olursa, çok şâyanı dikkat olan şu keyfiyet tebarüz eder. Yunan felsefesi İslâm mütefekkirlerinin görüş ufuklarını çok genişletmiş olmakla beraber, heyeti umumiyesi itibariyle, onların Kur'anı Kerim görüşlerini karartmıştır. Sokrat, dikkatini yalnız beşer dünyası üzerinde toplamıştır. Ona göre, insanı hakkiyle mütalâa, insan-oğlunu mütalâa demektir, fidan, böcek, ve yıldızlar âlemini değil... Bu, hakir bir arıyı, ilâhî ilhama mazhar bir mahlûk olarak gören, rüzgârların durmadan değişen hallerini, güne ve gündüzün birbirini tâkip etmelerini, bulutları, yıldızlarla süs-

lenmiş gök yüzünü, ve nâmütenahilikte durmadan seyreden seyyareleri müşahede etmeleri için, mütemadiyen okuyucularını ikaz eden Kur'anı Kerimin ruhuna ne derecede aykırıdır. Sokrat'ın hakikî şakirdi olan Eflâtun, havasla idrak fikrinden nefret ederdi; ona göre bu, insanoğluna hakikî ilim değil, ancak fikir verebilirdi. «İşitme» ve «görme» hasselerini Allah'ın en kıymetli nimetleri telâkki eden ve bu dünyadaki e'falinden dolayı Cenab-ı Hakka hesap vermekle mükellef olduklarını söyleyen Kur'anı Kerimden ne kadar farklı! İşte ilk devirlerdeki Kelâmcı Müslümanların, bu klâsik mütalâanın te'siri altında tamamen gözden kaçırdıkları nokta budur. Kur'anı Kerimi Yunan tefekkürü ışığında okudular. Şu keyfiyeti ancak iki yüz senede - o da tam olarak değil - idrak edebildiler: Kur'anı Kerimin ruhu esas antiklâsik'tir; bu anlayışın neticesi bir nevi zihnî isyân oldu. Bunun tam mânası ise, günümüze kadar hakkiyle idrak edilmemiştir. İmamı Gazali kısmen bu isyân yüzünden, kısmen de kendi şahsî mizacı sebebiyle dini, felsefî şüphecilik üzerine kurdu; bu ise, bir yanda din nânına sağlam ve emniyetli bir esas olmadığı gibi, diğer taraftan da Kur'anı Kerimin ruhuna tıpatıp uygun bir mesnet değildir. İmamı Gazalinin baş muarızı olan bu âsilerce karşı Yunan felsefesini müdafaa eden İbni Rüşd, Aristo yoluyla Faal Aklın Ölmezliği Doktrini diye bilinen umdeye bağlanmıştı. Bu umde vaktiyle Fransız ve İtalyan münevver zümrelerine büyük bir kuvvetle hâkim olmuştu, fakat bence, bu da, Kur'anı Kerimin beşer benliğinin kıymet ve kaderi hakkındaki noktayı nazarına tamamen zıttır. Bunun neticesi olarak İbni Rüşd, İslâmiyetteki büyük ve müsmir bir fikri gözünden kaçırmış, ve bilmiyerek o zayıflatıcı hayat felsefesinin, insanın kendine, Allahına ve dünyasına olan rüyetini karartan bir felsefenin inkişafına yardım etmiş oldu. Aş'arî mütefekkirleri arasında daha müspet düşüncülü olanları şüphe yok ki, doğru yolda bulunuyorlardı, ve idealizmin daha modern şekillerinin inkişafını bekliyorlardı; fakat, umumiyetle, Aş'ariye hareketinin gayesi, sadece Yunan Dialektik silâhları ile sünni düşüncünün müdafası idi. Mutezile fırkası ise, di-

ni sadece umdelerden mürekkep bir cisim halinde anlıyarak ve hayatı bir hakikat olduğunu unutarak. Hakikatin ele alınması icap eden mefhum dışı usûllere ehemmiyet vermedi. ve dinî, tamamen menfî davranışta karar kılan bir mantıkî mefhumlar sistemine sığacak dercede küçülttü. Bu fırka mensupları, ister ilim, ister fen, ister din sahalarında olsun, fikrin müsbet tecrübeden külliyyen müstakil olmasına inkân bulunmadığını farketmekten âciz kaldılar.

Gazali'nin misyonunun. Kant'ın on sekizinci asır Almanya'daki misyonu kadar peygamberâne bir mahiyet taşıdığı inkâr edilemez. Almanya'daki rasyonalizm, dinin müttefiki kisvesinde meydana çıktı. fakat, dinin doğma cihetinin isbata elverişli olmadığını anlamakta gecikmedi. Kendisine açık bulunan yegâne yol, dogmayı, mukaddes kitaplardan çıkarmaktı. Doğmanın bertaraf edilmesiyle, menfaat mezhebinin kıymeti ahlâkiye nazariyesi husûle geldi; bu suretle de rasyonalizm, imansızlığın saltanatını tamamladı. Kant geldiği zaman, Almanyada din tefekkürü bu haldе bulunuyordu. Kant'ın «*Critique of Pure Reason*» (Aklı Mahzı Tenkid) adlı eseri, insan aklının mahdudiyetlerini meydana çıkardı ve rasyonalizm âbidesini olduğu gibi bir harabe yığını haline getirdi. Kant, çok haklı olarak, kendi memleketine Allah'ın ih-san etmiş olduğu en büyük atıye diye anılır. Gazali'nin felsefî şüpheliği - ki biraz fazla ileri gitmiştir - İslâm âleminde zımnen aynı işi görmüştür; yâni, Almanya'da Kant'tan evvelki rasyonalizmin istikametinde yol alan o mağrur fakat sahî rasyonalizmin belini kırmıştır. Ancak Kant ile Gazali arasında mühim bir fark vardır. Kant, prensiplerine uygun olacak şekilde hareket ettiğinden, Allahı tanına imkânını teslim edemezdi. Gazali ise, fikir tahliline ümit bağhyamadığı için mistik tecrübeye geçti. ve orada din için müstakil bir muhteva buldu. Bu suretle din hesabına, fen ve metafizikten tamamen müstakil olarak mevcut olmak hakkını temin etmeğe muvaffak oldu. Ne var ki, mistik tecrübeye Cenabı Mutlakın tezahürü onu, düşüncenin hudutlu ve tatmin etmez mahiyeti olduğuna inandırdı, ve tefekkür ile hads arasına bir

ayırıcı çizgi çizmek zorunda bıraktı. Tefekkürle hadsin ya-
pı itibariyle birbirine bağlı bulunduğunu ve tefekkürün mü-
teselsil zaman ile uzlaşma ve bağlılığından dolayı, hudutlulu-
ğa ve tatminsizliğe çaresiz olarak uymak mecburiyetinde ol-
duğunu anlayamadı. Tefekkürün aşlında mahdut bir imkân
olduğu, bu sebepten de Cenabı Mutlakı ihate etmeğe muk-
tedir olmadığı fikri, ilimde tefekkür hareketinin yanlış bir
mefhumuna dayanır. Bu mantikî anlayışın kifayetsizliğidir
ki, müştereken birbirini defeden ferdiyetler, nihayette birli-
ğe irca edilmesi ihtimali olmyan ve bu yüzden de bizi tefek-
kürün kat'iyetinden şüpheye düşüren bir kesret bulur. Ger-
çekten, mantikî anlayış, bu kesreti âhenkli bir vahdet âlemi
olarak görmeğe muktedir değildir. Bu anlayışın yegâne usû-
lü, müşâbehettelere istinad eden bir tâmindir; fakat bu tâmin-
ler, mahsûs eşya hakikatine tesir etmiyen sadece muhayyel
vahdetlerdir. Bununla beraber, daha derin hareketinde elbet-
te, tefekkür, Vücut-ü Lâmütenahiye vasıl olmağa muktedir-
dir ki, onun kendini izhar eden hareketinde muhtelif mahdu-
diyet mefhunları ancak lâhzalardır. Şu halde, esasında, te-
fekkür sükûnî (statik) değildir; dinamiktir ve başlangıçtan
ağacın uzvî vahdetini içinde mevcut bir keyfiyet olarak taşı-
yan tohum gibi içinde gizli olan hudutsuzluğunu zamanla
gözönüne açar. Bu itibarla, tefekkür, kendi dinamik ve ferdi
görüşünde bir küldür; öyle ki, cismanî gözle bakılıp müteka-
bil münasebetler yoluyla anlaşılabilen bir takım muayyen
silsile halinde bir küldür. Bu silsilenin mânası, onların şahsî
hüviyetinde değil, muayyen veçhelerini teşkil ettikleri küllün
içindedir. Bu küllün küllü, Kur'anı Kerim tâbirince, bir ne-
vi «Levh'i Mahfuz» dur ki, ilmin tayin ve tesbit edilmemiş
imkânlarını hakikati hâzıra olarak kabul eder. Müteselsil za-
man içinde, binefsihi mevcut bulunan bir vahdete ulaştığı gö-
rülen mütenahi mefhunlar silsilesi halinde kendini izhar eden
bir realite, gerçekten, bu mahdut düşünüşü mümkün kılan
Cenabı Mutlakın ilmin hareketinde mevcudiyetidir. Gerek
Kant, gerekse Gazali, tefekkürün, bilginin bizzat fiilinde bi-
le, kendi mahdudiyetinden öteye geçtiğini görememişlerdir.

Tabiat âleminin mütenâhî eczası birbirinden münferid haldedir. Esas mahiyeti itibariyle hudut bilmiyen ve kendi ferdiyetinin dar çemberi içinde mahpus kalamıyan düşünüş mahdudiyetleri ise, böyle değildir. Ona, kendi dışındaki geniş dünyada hiç bir şey yabancı değildir. Tefekkür, görünüşte yabancı olan hayata tedricî fakat artırlı iştiraki sayesinde, kendi mahdudiyetinin duvarlarını yıkar ve muhtemel hudutsuzluğun zevkine varır. Tefekkür hareketi, içinde ilham âtesini canlı olarak muhafaza eden ve nihayetsiz uğraşmalarında destek olan nâmahdudun mahdut ferdiyetinde zımnen mevcut bulunmasından dolayı mümkün olur. Tefekkürü neticesiz tasavvur etmek yanlışdır, çünkü, o da kendine göre, mahdudun nâmahdudla selâmlaşmasıdır.

Geçen son beş yüz sene içinde, İslâm âleminde dinî tefekkür doğmuş ve hemen hemen sâbit halde kalmıştır. Avrupa tefekkürünün İslâm âleminden ilham aldığı bir zaman vardı. Bununla beraber, zamanımıza ait tarihin en şayanı dikkat hâdiselerinden birisi, İslâm âleminin mânen Garba doğru sür'atle yol almakta bulunmasıdır. Bu harekette yanlış bir şey yoktur, çünkü Avrupa kültürü entelektüel cihetten, sadece, İslâm kültürünün en ehemmiyetli bâzı safhalarının daha ziyade inkişaf etmiş halidir. Bizim yegâne korkumuz, Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı dış görünüşünün, hareketimize sekte vermesi ve bunun neticesi olarak, bizim, o kültürün hakikî özüne ulaşmakta geri kalmamızdır. Bizim zihni uyusukluk içinde geçirmiş olduğumuz bütün asırlar boyunca, Avrupa, İslâm feylesof ve mütefenninlerinin çok yakından alâkadar olduğu büyük meselelerle ciddî surette meşgul olmuş, bunları düşünmüştür. İslâm ilâhiyat mekteplerinin tamamladığı ortaçağlardan beri, tefekkür ve tecrübe sahasında nâmütenahî bir ilerleme vaki olmuştur. İnsanoğlu kudretinin Tabiat üzerine uzanması, ona yeni bir iman ve muhitini teşkil eden kuvvetlere karşı yeni bir üstünlük hissi vermiştir. Böylece de yeni görüş noktaları ortaya atılmış, eski meseleler, yeni tecrübenin ışığında yeniden ele alınmış, ve yeni yeni meseleler zuhur etmiştir. Dâvaları içine, yâni, za-

man, mekân ve illiyet hudutlarına sığmaz olmuştur. İlimî tefekkürün terakkisiyle, idrak kabiliyetimizin mefhumları bile değişmektedir. Einstein nazariyesi, kâinat hakkında yeni bir görüş meydana getirmiş, din ve felsefeye ait müşterek meseleleri ele alacak yeni tarzları gözönüne açmıştır. Şu halde Asya ve Afrikadaki yeni Müslüman neslinin, dinlerinde yeniden bir cihet tâyini yapılmasını istemesine şaşılmamalıdır. Şu halde İslâmın yeniden uyanmasıyla, Avrupanın neler düşünmüş olduğunu ve ne gibi neticelere vasıl olduğunu, müstakil bir ruhla tetkik etmek ve İslâm ilâhiyatına ait tefekkürde yapılacak ıslâhatta ve icap ederse, yeniden inşa eyleme ameliyesinde bundan ne suretle istifade edebileceğimizi düşünmek yerinde olur. Bundan başka, Orta Asyada olan ve Hindistan hudutlarını da geçmiş bulunan umuniyetle din aleyhtarları ve bilhassa Müslümanlık aleyhtarları propagandayı bilmezlikten gelmeğe de imkân yoktur. Bu hareketin faal azalarından bâzıları Müslüman olarak doğmuşlardır. Şüphe yok ki, İslâmiyet esaslarını tetkik etmek zamanı çoktan gelmiştir. İslâmiyetin mânasının, aslında beşer nev'ine bir iyi haber getirmek demek olduğunun hakkiyle anlaşılması yolunda belki bu konferansların bir faydası olur. İşte bu ümitle, İslâmiyetin esas fikirlerini felsefî cihetten mütalâa etmek istiyorum. Daha sonraki müzakereye esas teşkil edecek bir nevi plân hazırlamak mülâhazasıyla, mukaddeme kabilinden olan bu konferansta, ilim ile dinî tecrübenin mahiyetini bahis mevzuu etmek arzusundayım.

Kur'anı Kerimin başlıca gayesi, insanı ruhunda, kendisinin Allahla ve kâinatla olan türlü türlü âlemlerinin yüksek şuurunu uyandırmaktır. Kur'anı Kerim beyanının bu esaslı safhası noktayı nazarından Goethe, Müslümanlığı tâlimî bir kuvvet olarak umumî şekilde mütalâa ederken, Eckermann'a «Bakınız, bu tâlim asla boşa gitmez; bütün sistemlerimizle biz, ve umumî bir görüşle, hiç bir insan ondan daha öteye gidemez.» diyor. Müslümanlık problemi, din ve medeniyet gibi iki kuvvetin müşterek çatışması, aynı zamanda yekdiğerine karşı olan müşterek câzibesi sebebiyle

meydana gelmiştir. İlk Hıristiyanlık ta kendini aynı problemle karşı karşıya bulmuştur. Hıristiyanlıkta mühim nokta, insan ruhunun dışında, bir âlemin kuvvetleriyle değil, ancak ruhunun içinde saklı bulunan yeni bir dünyanın meydana konmasıyla, Hıristiyanlık, kurucusunun nüfuzu nazarına uygun surette yükseltilebilecek ruhanî hayat için müstakil bir muhteva aranmasıdır. İslâmiyet bu nüfuzu nazarla tamamen mutabakat halindedir, hattâ buna daha ileri bir nüfuzu nazar ilâve ederek bu suretle zuhura gelmiş yeni dünyanın verdiği aydınlığın madde âlemi için yabancı bir şey olmayıp ancak bu âlemi bütün mesamatına nüfuz ederek işba' halinde doldurduğunu meydana kor.

Bu suretle, Hıristiyanlığın aradığı ruh tasdiki, ruhun aydınlığıyla dolup taşmış olan harici kuvvetleri terk ve onlardan feragat etmekle değil, ancak, bu kuvvetlerle insan alâkasını, içteki âlemden alınan nurun aydınlığında lâıkiyle ayarlamakla mümkün olur. Hakikati, mecazın esrarengiz dokunuşu canlandırıp tutar, mecazı ise ancak hakikat vasıtasıyla keşf ve teyid edebiliriz. İslâmiyette, mecaz ve hakikat, uzlaşmayan iki zıt kuvvet değildir. Mecazın hayatı, hakikatle tam bir bozuşmada değil, - ki bu, hayatın uzvî bütünlüğünü tahrip edip hazin zıtlıklar husûle getirir - mecazın hayatı, nihayette kendine çekip temessül ettirmek gayesiyle hakikati benimsemek, kendine tahvil etmek, ve bütün benliğini aydınlatmak yolunda daimî gayret sarfetmektedir. Hıristiyanlığı büyük tesir altında bırakan bu enfüs ile âfâk, yâni, haricteki matematik ve dahildeki biyolojik kuvvet arasındaki keskin zıtlık olmuştur. İslâmiyet bu zıtlığı, ona galip gelmek maksadiyle karşılar. Esaslı bir alâkayı görüş zaviyesinden bu mühim fark, bu büyük dinlerin, hali hâzır muhiti içinde beşer hayatı problemine karşı ayrı ayrı davranışlarını tayin eder. Her ikisi de insanda, ruhanî benliğin te'yidini ister, şu farkla ki, İslâmiyet, hakikatin mecazla olan râbitasını tanıyarak, madde âlemine «evet» der ve hayata realist bir nizam verilmesi yolunda bir esas keşfetmek gayesiyle ona hâkim olmak yolunu işaret eder.

Şu halde Kur'anı Kerime göre, içinde yaşadığımız kâinatın mahiyeti nedir? Evvelâ, sadece bir hilkat oyununun mahsulü değildir :

«Biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan şeyleri oyuncular olarak yaratmadık. Biz bunları hakkın ikamesine sebep olmaktan başka (bir hikmetle) yaratmadık. Fakat onların çoğu (bunu) bilmezler» (S. 44, A. 38-39).

Bu, hesaba katılacak bir hakikattir :

«Hakikat göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini ardınca gelişinde (ve uzayıp kısalmasında) temiz akıl sahipleri için elbette ibret verici deliller vardır. Onlar (o sâlim akıl sahipleri öyle insanlardır ki) ayakta iken, otururken, yanları üstüne yatarken hep Allahı hatırlayıp anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler (imali fikr ederler ve şöyle derler:) «Ey Rabbimiz, Sen bunları boşuna yaratmadın.» (S. 3, A. 190)

Yine, kâinat artıp vüs'at kazanmağa elverişli bir şekilde düzenlenmiştir:

«O yaratışta ne dilerse (onu) arttırır.» (S. 35 A. 1).

Bu, kalıp halinde, hareketsiz ve değişmez, her işi olup bitmiş bir kâinat değildir. Onun ta iç benliğinde belki de bir yeniden doğuş hülyası gizlidir.

«De ki: Yer yüzünde bir gezip dolaşın da (Allahın) hilkate nasıl başladığını görün. Allah yeni bir ahret yaratını da tekrar yaratacaktır.» (S. 29 A. 20).

Gerçekten, kâinatın bu esrarengiz sallanış ve tahrik kuvvetini, biz insanoğullarına gündüz ve gece hareketi gibi görünen bu zamanın sessiz sedasız kayıp gidişini, Kur'anı Kerim, Cenabı Hakkın en büyük âlâmetlerinden biri telâkki eder :

«Allah, gece ile gündüzü evirip çeviriyor. (Bütün bunlarda (gören) gözlere malik olanlar için, elbette birer ibret vardır.» (S. 24 A. 44).

Bunun için Hz. Peygamber, «Zamanı kötülemeyiniz. çünkü zaman Allah'tır,» diye buyurmuştur. Bu zaman ve mekân vüs'ati ise, kendinde insanoğluna tam bir fütuhât va'dini taşımaktadır; o insanoğlu ki, vazifesi, Allahın alâmetlerini teemmül etmek ve tabiat üzerine bir gerçek olarak galebesine yol açacak vâsıtaları keşfetmektir.

«Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsini Allahın, muhakkak sizin için müsaahher kıldığını, açık ve gizli bir çok nimetlerini sizin üzerinizde bol bol tamamladığını görmediniz mi?» (S. 31 A. 19).

«Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı sizin (hizmetinize) O râm etti. Yıldızlar da Onun emrine boyun eğmişlerdir. Bunların her birinde aklını kullanacak bir zümre için elbette birer işaret vardır.» (S. 16 A. 12).

Kâinatın mahiyeti ve va'di bu ise, onun her taraftan kuşatmış olduğu insanın fıtratı nedir? En uygun şekilde birbiriyle ayarlı kabiliyet ve melekelerle mücehhez olan insan kendini, hayat mikyasının en aşağı derecelerinde ve her taraftan sed ve engellerle kuşatılmış halde bulur:

«Biz, hakikat, insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik.» (S. 95 A. 4).

Onu bu muhit içinde ne halde buluyoruz? Başka her şeyi unutacak derecede ideallerinin içine dalmış, kendini ifade ve izhar için durmadan yeni yeni sahalar ararken kendi kendine eza ve ızdırıp vermeğe muktedir «huzursuz» bir mahlûk halinde... Bütün kusurlarıyla beraber tabiatın üstündür, çünkü o kendi nefsinde büyük bir emanet taşımaktadır, öyle bir emanet ki, Kur'anı Kerim tâbiriyle gök, yer ve dağlar bunu taşımaktan kaçınmıştır:

«Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve tek-
lif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. Bun-
dan endişeye düştüler. İnsan' (a gelince o tuttu) bunu
sırtına yükledi. Çünkü o, zalüm ve cehûldür.»

(S. 33 A. 72).

İnsan ömrünün elbette bir başlangıcı vardır, fakat belki
de onun kâinat terkinde daimi bir unsur haline gelme-
si mukadderdir:

«İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mi sanı-
yor? O, (döl yatağına) dökülüp duran meniden bir dam-
la su değil miydi? Sonra o (meni) bir kan pıhtısı ol-
muş, derken (Alfah, onu) insan biçimine koyup yarat-
mış, (uzuvlarını) düzenlemiştir. Hülâsa, erkek, dişi iki
sınıf çıkarmıştır. (Bütün bunları yapan Allah) ölüleri
tekrar diriltmeğe mi kadir değil? (Elbette kadirdir).»

(S. 75 A. 36-40).

Kendini ihate eden kuvvetlerin cazibesine kapıldığı za-
man insanoğlunun bu kuvvetlere şekil verip onları sevk ve
idare etmeğe kudreti vardır; muhalefetlerle karşılaştığı zaman
ise, kendi derunî varlığının derinliklerinde çok daha geniş
bir dünya kurmağa, ve orada nihayetsiz sevinç ve ilham kay-
nakları bulmağa muktedirdir. Nasibi çetin, vücudu bir gül
yaprağı gibi naziktir, fakat insan ruhu derecesinde kudretli,
ilham verici ve güzel olan hiç bir hakikat şekli yoktur! Bu
itibarla, insanoğlu, en iç benliğinde, Kur'anı Kerimde görül-
düğü gibi, yaratıcı bir faaliyet, yükselme halinde bulunan
bir ruh, ileri yürüyüşünde vücudun bir halinden diğer hali-
ne doğru itilâ eden bir varlıktır:

«And ederim o şafaka, geceye ve onun (sinesinde)
derleyip topladığı şey (lere), toplu bir hale geldiği (nu-
ru tamamlandığı) zaman aya ki, siz (ey insanlar) o hal-
den bu hale bineceksiniz.» (S. 84 A. 17-20).

Etrafını saran kâinatın derin emellerine iştirak etmek,
kâh kuvvetlerine göre kendini ayarlıyarak kâh bu kuvvet-
leri kendi maksat ve gayelerine uyacak şekle sokmak için bü-

tün enerjisini sarfederek hem kendinin hem de kâinatın mukadderatına şekil vermek insanoğlunun kaderidir. Bu müterakki tahayvül amelîyesinde ise Cenabı Hak onunla iş birliği yapar - yeter ki insanoğlu ilk adımı atsın.

«Bir kavim, üzerlerindeki (güzel hal ve ahlâkı) değiştirip bozuncaya kadar Allah şüphesiz ki, onun (halini) değiştirip bozmaz.» (S. 13, A. 11).

İnsanoğlu ilk adını atmazsa, varlığının iç zenginliğini açıp meydana çıkarmazsa, terakki halindeki hayatın içten gelen hamlesini duymaz hale gelirse, o zaman derinundaki ruh katlaşıp taş kesilir ve cansız madde seviyesine iner. Fakat onun hayatı ve ruhunun ileri vürüyüşü, karşılaştığı hakikatla râbitaların teessüsüne bağlıdır. Bu râbitaları tesis eden ilimdir, ilim ise, akıl ve anlayışla işlenmiş hisle idraktır.

«Hani Rabbim meleklere: «Muhakkak ben yer yüzünde; (Benim emirlerimi tebliğ ve infaza me'mur bir halife (bir insan, Adem) yaratacağım» demişti. (Melekler) de: «Biz Seni hamdinle tesbih ve takdis (ayıplardan, eş koşmadan, eksiklerden tenzih) edip dururken (yerde) - orada bozgunculuk edecek, kanlar dökcek - kimse mi yaratacaksın?» demişlerdi. Allah (da): «Sizin bilmiyeceğinizi her halde ben bilirim» demişti. (Adem'e) bütün isimleri öğretmişti. Sonra onları (onların delâlet ettikleri âlemleri, eşyayı) meleklere gösterip: «Doğrucular iseniz (her şeyin iç yüzünü biliyorsanız) bunları adlarıyla bana haber verin» demişti. Melekler de Seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiç bir bilgimiz yok. Çünkü (her şeyi) hakkiyle bilen, hüküm ve hikmet sahibi olan şüphesiz ki, Sensin Sen» demişlerdi. (Allah) «Ey Adem, onları adlarıyla kendilerine haber ver» diyip o da onları isimleriyle söyleyince şöyle dedi: «Size demedim mi ki, göklerin ve yerin gaiblerini şüphesiz Ben bilirim. Neyi açıklarsınız, neyi de gizlemişseniz, hepsini elbette Ben biliyorum.» (S. 2 A. 30-33).

Bu âyetlerin işaret ettiği mânaya göre, insanoğluna eşya-ya isim koymak, yâni onlar hakkında mefhumlar edinmek kabiliyeti verilmiştir; mefhumlar hâsıl etmek ise, onları tes-hîr demektir. Bu itibarla, insan ilminin mâhiyeti tasavvurîdir, bu tasavvurî ilmin silâhı iledir ki, insanoğlu Hakikati Mut-laka'nın mer'î veya müşahedesi kâbil safhasına doğru ilerler. Kur'anı Kerimin dikkate şayan bir hususiyeti, Hakikati Mut-laka'nın bu müşahedesi mümkün safhası üzerinde ehemmi-yetle durmasıdır.

Burada bir kaç âyeti kerimeye bakalım:

«Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar şey-leri denizde akıtıp (taşırın) o gemilerde, Allahın yuka-ırdan indirip onunla yer yüzünü, ölümünden sonra, di-rilttiği suda, deprenen her hayvanı orada üretip yayma-sında, gökle yer arasında (Hakkın emrine) boyun eğ-miş olan rüzgârları, ve bulutları evirip, çevirmesinde ak-lı (başında) olan bir kavim için nice şartlar (Allahın varlığına, birliğine ve kemali kudretine delâlet eden bir çok alâmetler) vardır.» (S. 2, A. 164).

«Karanın ve denizin karanlıkları içinde kendileriyle yollarınızı doğrultmanız için, sizin faydanıza, yıldızları yaratandır. O, Biz âyetlerimizi, bîfir kimseler için, ha-kikati açıkça bildirmişizdir. Sizi bir tek candan yaratan da odur. Sonra (sizin için) bir karar yeri, bir de ema-net yeri (vardır). Biz iyi ve ince anlayacak kimselere âyetlerimizi hakikaten açıkça bildirmişizdir. Gökten (bulutla) su indiren de O'dur. Sonra Biz onunla her şe-yin (her nev'in) nebatını bitirip çıkardık, içlerinden de taze ve yeşil (fidanlar) meydana getirdik ki, ondan da (büyütüp) birbirinin üstüne binmiş dane (ler), hurma tomurcuğundan (el ile tutulabilecek derecede) yakın sal-kımlar, birbirine hem benzeyen, hem benzemiyen üzüm-lerden, zeytin ve narlardan bahçeler yapıp çıkarıyoruz.

Her birinin meyvasına, bir meyva verdiği zaman, bir de kemale eriştiği vakit bakın. Şüphesiz ki, bütün bunlarda iman edecekler için bir çok ibretler vardır.»

(S. 6 A. 97-99)

«Rabbinin (sun'una) bir bakmadın mı? Gölgeyi nasıl yapmıştır O? Eğer dileseydi onu elbette (olduğu gibi) durdururdu da. Sonra biz güneşi (nasıl) ona bir delil yapmışızdır. Sonra onu (uzanan o gölgeyi nasıl) azar azar alıp kendimize çektik?» (S. 25 A. 45).

«Onlar hâlâ (ibretle) bakmazlar mı o deveye nasıl yaratılmıştır o? O gölge nice yükseltilmiştir o? O dağlara nasıl dikilmiştir o? O yere, nasıl yayılıp döşenmiştir o?» (S. 88 A. 17).

«O gökleri, o yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin birbirine uymaması da onun âyetlerindedir. Hakikat bunları bilenler için elbette ibretler vardır.»

(S. 30 A. 22).

Hiç şüphe yok ki, Kur'anı Kerimde, tabiat hakkındaki bu fikir mahsulü müşahedenin serd edilmesinden maksat, insanda, tabiatın bir sembol olarak temsil ettiği farzolanın şeye karşı şuur uyandırmaktır. Fakat şayanı dikkat olan cihet, Kur'anı Kerimin umumiyetle tecrübeye istinad ederek, tâbilerinde fiilî olan şeye karşı hürmet hissi yaratan ve nihayette onları bugünün ilminin kurucusu yapan davranışdır. İnsanın Allahı arayışında, mer'î olanı, kıymetsiz diye reddeden bir devirde ihtibarı ruhu uyandırmak çok mühim bir nokta idi. Evvelce de gördüğümüz veçhile Kur'anı Kerime göre, kâinatın ciddi bir maksadı vardır. Durmadan değişen aktüalitetleri benliğimizi yeni yeni formasyonlara zorlar. Onun arzettiği engeli yenmek için sarfedilen zihnî gayret, yalnız hayatımızı zenginleştirip genişletmekle kalmaz, nüfuzu nazarımızı keskinleştirir, ve bu suretle, bizi beşer tecrübесinin daha ince safhalarına daha ustaklı bir şekilde girmek için hazırlar. Eşyanın zamanî akışı ile fikir mahsulü münasebetimiz,

lâzamanîyi aklî bir rüyet ile görmeğe bizi alıştırır. Hakikat kendi görünüşleri içinde yaşar; engellerle dolu bir muhitte hayatını idame etmekle mükellef insanoğlu gibi bir varlık, mer'iyi ihmal edemez. Kur'anı Kerim bir değişme keyfiyetine karşı gözlerimizi açmaktadır, ancak bu değişmeyi kıymetlendirmek ve idare etmekle devamlı bir medeniyet bina etmemiz mümkündür. Asyanın, hattâ bütün eski dünyanın kültürleri, Hakikati Mutlakaya tamamen içten yaklaşıp içten dışı doğru hareket ettiklerinden dolayı çökmüştür. Bu hareket tarzı onlara kudretsiz nazariye verdi, yalnız nazariye üzerine ise hiç bir sürekli medeniyet kurulamaz.

Şüphesiz yok ki, dinî tecrübe, ilâhî bilginin kaynağı olarak, tarih bakımından, beşer tecrübesinin başka sahalardan daha evvel ele alınmıştır. Kur'anı Kerim, beşeriyetin ruhanî hayatında, itibarî davranışı kaçınılmaz bir saflık olarak kabul ettiğinden, hem içte hem dışta sembollerini izhar eden Hakikatı Mutlakanın öğrenilmesi yolunda malûmat vermesi itibariyle beşer tecrübesinin bütün kısımlarına aynı derecede ehemmiyet verir. Hakikatla râbitalar peyda etmenin bilvasıta yolu tefekkürî müşahede, ve hisle idrak hassesinin önüne açılan sembollerini kontroldür; diğer yolu, kendini bâtında izhar ettikçe o hakikatla doğrudan doğruya münasebet peyda eylemektir. Kur'anı Kerimde fitrat nazariyesi, sadece insanın tabiatla alâkalı olduğunu kabul etmesidir; bu alâka ise, kendi kuvvetlerini kontrol vesilesi olarak kullanılması inkâmına nazaran, bir haksız tahakküm arzusu uğrunda değil, ancak mânevî hayatın serbestçe yükselişi gibi daha asil bir menfaat uğrunda istismar edilmelidir. Bu itibarla, Hakikatın tam bir rüyetine nailiyet uğrunda, hisle idrak hassesine Kur'anı Kerimde «fuad» veya «kalb» diye tarif edilen mefhum ilâve edilmelidir.

«İşte görünmiyeni de, görüneni de bilen, yegâne galip olan (ehli taatını) çok esirgeyen (Halik-i müdebir) budur ki, yarattığı her şeyi güzel yapan insanı, yaratmağa da çamurdan başlıyan O'dur. Sonra, O, bunun

zürriyetini hakir bir sudan meydana gelen nutfeden yapmıştır; sonra onu düzeltip tamamladı. İçine ruhundan üfürdü. Sizin için kulaklar, gözler, gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz!» (S. 32 A. 619).

«Kalb» bir nevi derunî hads veya nüfuzu nazardır ki, Hz. Mevlâna'nın güzel tâbiriyle, güneş şualarından gıdalanır, ve hakikatin, hisle idrak hassesine açık bulunanlardan daha başka safhalarıyla temasa getirir. Bu, Kur'anı Kerime göre, «gören» bir şeydir, anlattıkları ise, doğru tefsir edildiği takdirde, asla yanlış olamaz. Maamafih, bunu, esrarengiz hususî bir hassa gibi telâkki etmemeli; bu daha ziyade, his veya heyecanın, kelimenin fizyolojik mânasında, rolü olmadığı bir tarzda Hakikati Mutlakayı ele almaktır. Bununla beraber, bu şekilde gözümüz önüne açılmış bulunan' tecrübeler silsilesi, başka herhangi tecrübe kadar hakikî ve müsbettir. Bunu psişik, mistik veya tabiat üstü diye tarif etmek, tecrübe olarak haiz olduğu kıymeti eksiltmez. İptidaî insan için her şey tabiat üstü bir mahiyet taşırdı. Hayatın mübrem zaruretleri onu, bu tecrübesini tefsire sevketti, bu tefsirden de yavaş yavaş, bizim bildiğimiz mânada «Tabiat» kelimesi meydana geldi. Ancak, şuurumuza giren ve tefsir edilince ihtibarî bir vâkıa halinde görünen küllî Hakikatin, vukuf hissimizi istilâ edecek ve daha başka tefsir fırsatları temin edecek başka yolları vardır. Beşerin ilhâmî ve tasavvufî edebiyatı, beşer tarihinde dinî tecrübenin, sadece bir vehim diye bir yana itilemeyecek kadar devamlı ve hâkim olduğuna dair isbat ve delillerle dopdoludur. Şu halde, beşer tecrübesinin normal seviyesini vâkıa diye kabul edip, diğer seviyelerini tasavvufî ve heyecanî diyerek reddetmek için bir sebep mevcut değildir. Dinî tecrübe keyfiyetleri, beşer tecrübesinin diğer keyfiyetleri arasında keyfiyetlerdir, ve tefsir yoluyla malûmat temin etme kabiliyeti bakımından, bir keyfiyet kadar sağlamdır. Beşer tecrübesinin bu kısmını tenkidî mahiyette tetkik fiilinde de hiç bir hürmetsizlik mevcut değildir. İslâm Peygamberi, psişik hâdisenin ilk tenkitkâr mü-

dakkiki olmuştur. Buhari ve başka Hadisi Şerif nâkilleri, Hz. Peygamberin, psişik genç Yahudi İbn-i Seyyad hakkındaki mütalâalarını bize nakletmişlerdir. Genç Yahudinin vecid halleri Hz. Peygamberin dikkatini çekmişti. Hz. Peygamber onu tecrübe ediyor, ona sualler soruyor, ve muhtelif hallerde olduğu zamanlarda onu muayene ve tetkik ediyordu. Bir kere gencin mırıltılarını dinlemek için Hz. Peygamber bir ağacın arkasına saklanıyor. Ancak çocuğun annesi, Peygamber geliyor diyerek, onu ikaz ediyor. Bunun üzerine, genç çocuk hemen kendine gelerek, o halden çıkıyor. Hz. Peygamber bunu görünce, «Eğer annesi çocuğu rahat bırakmış olsaydı, mesele aydınlanacaktı,» diyor.

İslâm tarihinde ve daha sonraki Hadislerde, bu ilk fizyolojik müşahede cereyan ederken Hz. Peygamberin yanında bulunan Sahabeden bâzıları, bu mühim hâdiseyi dikkatle kaydettikleri halde, Hz. Peygamberin davranışının mânasını tamamen yanlış anladılar ve kendi mâsum tarzlarına göre tefsir ettiler. Velâyet ve nübüvvet şuuru arasındaki esaslı psikolojik farktan tamamen bihaber halde olan Prof. Mac Donald, bu tabloda, «Society. for Psychical Research» (Psişik Araştırmaları Cemiyeti) tarzında bir peygamberin diğer bir peygamberi tetkik ve teftiş etmesi nev'inden mizahî bir çeşni buluyor. Gelecek konferanslardan birinde arzedeceğim veçhile, Kur'anı Kerim ruhunun daha iyi anlaşılması, bugünün ihtibarı davranışında nihayet bulan bir kültür hareketinin başlangıcı olmuştur; böyle bir anlayış, Profesörün, Hz. Peygamberin, psişik Yahudi üzerindeki müşahedesinde çok mânidar bir şey bulmasına müncer olabilirdi. Ancak, Hz. Peygamberin bu davranışının mâna ve kıymetini ilk anlayan Müslüman, İbn-i Haldun oldu. O İbn-i Haldun ki, mistik şuurun muhtevasını daha tenkidi bir ruhla ele aldı ve hemen bugünün tahtesşuur nefis kaziyesine vasıl oldu. Prof. MacDonald'ın dediği gibi: «İbn-i Haldun'un çok sayı dikkat psikolojik fikirleri vardı, ve belki de William James'in

(1) «Varieties of Religious Experience.»

«Dinî Tecrübenin Nevileri» (1) adlı eserindeki fikirlere iş-tirak ederdi. Bugünün psikolojisi, mistik şuur muhtevasının dikkatle tetkik edilmesindeki ehemmiyetini ancak yakın za-manlarda idrak etmiştir; akıl üstü şuur şekillerinin muhtevasını tahlili mümkün kılacak gerçekten müessir ilmi bi-usul ise henüz elimizde yoktur. Elimdeki mahdut vakit için-de, ve mistik şuur tarihi ve mütenevvi derecelerindeki zen-ginlik ve canlılık cihetini şümüllü bir şekilde tetkike imkân yoktur. Yapabileceğim ancak, mistik tecrübenin başlıca hu-susiyetleri hakkında bir kaç umumî müşahadede bulunarak olacaktır.

1. Nazarı itibara alınması lâzım gelen ilk nokta, bu tec-rübenin doğrudan doğruya mevcut olmasıdır. Bu bakımdan, beşer tecrübesinin, ilim için mütalar temin eden sair mertebelerinden farklı değildir. Bütün tecrübeler bilâvasıta-dır. Normal tecrübe nahiyeleri, haricî dünyayı bilmemiz için duygu mütalarının tefsirine tâbi olduğu gibi, mistik tecrübe nahiyesi de Allahı tanımamız için tefsir ve izaha tâ-bidir. Mistik tecrübenin bilâvasıta olması sadece, Allahı, sa-ir mevzular gibi bildiğimizi ifade eder. Cenabı Hak bir ma-tematik varlık veya birbirine bağlı ve tecrübe ile hiç münasebeti olmıyan bir mefhumlar sistemi değildir.

2. İkinci nokta, mistik tecrübenin tahlil ve tecezzâ ka-bul etmez külliyetidir. Önümdeki masayı tecrübeden ge-çirirken, masaya dair bir tek tecrübenin içine sayısız tecrübe mütaları karışır. Bu mütalar hazinesi içinden ben mu-ayyen bir zaman ve mekân silsilesi çerçevesine girenlerini se-çerim, ve bunları masaya nazaran bir sıraya koyup tamamlar-ım. Mistik halde ise, ne derece canlı ve zengin olursa ol-sun, fikir asgarî hadde iner ve böyle bir tahlil imkânsız olur. Ancak mistik halin alelâde mantıkî şurudan farkı, Prof. Wil-liam James'in yanlış olarak düşündüğü gibi tabii şurudan kesilmeyi ifade etmez. Her iki halde de üzerimizde tesir ic-ra eden aynı Hakikatı Mutlakadır. Muhitimize intibak bizim için bir amelî ihtiyaç olması dolayısıyla alelâde mantıkî şu-

ur, o Hakikatı Mutlakayı parça parça alır, ve cevap verecek münferid muharrik takımları birbiri ardından seçer. Mistik hal, bütün farklı muharriklerin birbiriyle imtizaç ederek tecezzi ve tahlil kabul etmez bir tek vahdet husûle getirdiği Hakiaktı Mutlakanın, içinde nâzır ve manzûr, şâhid ve meş-hûd arasındaki alelâde farkın mevcut bulunmadığı «mürur-u kâmil» i ile temasa getirir.

3. Nazarı dikkate alınacak üçüncü husus ise, şudur: Tasavvuf ehline göre, mistik hâlet, tek ve yegâne olan Zatı Diğer ile, tecrübeyi geçirmekte olan kimsenin ferdi şahsiyetini aşan, bir ân için onu tamamen ihata ve zapteden mahrem bir münasebettir. Muhtevası nazarı itibara alınacak olursa, mistik hâlet son derecede âfakidir ve mahza enfüsiyetin şisleri içine bir çekilme sayılamaz. Ancak, Müstakil bir Zat'ı Diğer sıfatıyla Cenabı Hakla bilâvasıta tecrübe nasıl mümkün olur diye soracaksınız. Mistik hâletin pasif olması keyfiyeti, tecrübeye mevzu olan Zatın hakiki «diğerlerini» kat'i olarak isbat etmez. Akla gelen bu sual, idrakte his yoluyla harici dünyaya mütaallik bilgimiz nasılsa, her bilgi de o nevidendir, diye, hiç tenkid cihetine gitmeden meseleyi kabul etmemizden ileri gelmektedir. Bu böyle olsaydı, kendi şahsımızın şe'niyetinden asla emin olamazdık. Maamafih, cevap olarak, bizim her günkü içtimaî tecrübemizin benzerliğini bir kıyas ölçüsü olarak gösterebiliriz. Şöyle ki, içtimaî münasebetlerimizde başkalarının düşüncelerini nasıl anlarız? Halbuki kendi tabiat ve fıtratımızı derunî ve zihni his ve idrakimizle anlamamız mümkündür. Fakat başkalarının kafaları içindekini anlamak için hususî bir duyguya malik değiliz. Binaenaleyh, karşımdaki şuur sahibi bir varlığı bilmem için yegâne imkân onun, benim hareketlerime benzeyen bedenî hareketleridir; ben ancak bedenler vasıtasıyla şuur sahibi başka bir varlığın mevcudiyetini anlarım. Yahut ta Prof. Royce'un dediği gibi, hemcinslerimiz, bizim işaretlerimize cevap verdiklerinden dolayı vardılar, ve bizim kendimizce çıkardığımız kırk dökük mânaların kıymetlendirilmesi için gereken ilâveyi durmadan temin ederler. Cevap, muhakkak ki, şuur sahibi

bir varlığın mevcudiyetidir. Kur'anı Kerim de aynı fikri beyan etmiş'tir.

«Rabbimiz (şöyle) buyurdu; «Bana dua edin. Size icabet (ve duanızı kabul) edeyim.» (S. 40 A. 62).

«Kulaklarım sana (Habibim) Beni sorunca (haber ver ki) işte Ben muhakkak yakınımıdır. Bana dua edince, ben o dua edenin dâvetine icabet ederim.»

(S. 2 A. 186).

Bu itibarla gerek bildiğimiz iptidai miyara, gerek Royce'un gayri bedenî ve daha uygun mikyasa göre de olsa, her iki vaziyette de diğer şahıslar hakkındaki bilgimiz ancak istidlâl olabilir. Bununla beraber diğer şahıslar bakımından tecrübemizin bilâvasıta olduğunu farzeder, içtinaî tecrübemizin hakikatine dair aklımızdan bir şüphe geçmez. Gerçi araştırmamızın hâli hazır safhasında, diğer şahıslar hakkındaki bilgimizin aynı istidlâl üzerine, her şeye şâmil bir zatın hakikati lehinde aynı bir delil kurmak istemiyorum. Benim demek istediğim sadeco, mistik hâlette tecrübemizin bilâvasıta mahiyeti emsalsiz olmadığıdır. Bizim tabii tecrübemizle bir nevi benzeyiş vardır ve belki de aynı sınıfa aittir.

4. Madem ki, mistik tecrübe keyfiyeti doğrudan doğruya yaşanmalıdır, haliyle bunun başkasına nakledilmesi mümkün değildir. Mistik hâletler, düşünüşten ziyade duyguya benzer. Bir sofî veya peygamberin kendi dinî tecrübesinin muhtevasına atfettiği tefsir ve izah, başkalarına ancak mantikî kaziyelerle nakledilebilir; bizzat muhteva ise bu yolda nakledilemez. İşte aşağıdaki Ayeti Kerimelerde gösterilen tecrübenin muhtevası değil psikolojisedir:

«Bir vahy ile, ya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip de kendi izniyle dilemiyeceğini vahy etmesi olmadıkça, Allahın hiç bir beşere kelâm söylemesi (vaki) olmamıştır. Şüphesiz ki, O, çok yücedir, mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir.» (S. 42 A. 51.)

«Battığı dem yıldız, and olsun ki, sahibiniz (doğru yoldan) sapmadı, bâtıla inanmadı. Kendi rey ve hevasından söylemez O. O, kendisine (Allah tarafından) ilka edilegelen bir vahiden başka (bir şey) değildir. Onu gñüthiş kuvvetlere malik olan öğretti. (Ki O) akıl ve re'yinde kâmil (bir melek) tir. Hemen (kendi suretine girip) doğruldu. O, en yüksek ufukta idi. Sonra (Ceb-rail ona) yaklaştı. Derken sarktı. (Bu suretle O peygambere) iki yay kadar, yahut daha yakın oldu da, (Allahın) kuluna vahyettiğini etti. Onun gördüğünü kalb (i) yalana çıkarmadı. Şimdi siz onun bu görüşüne karşı da kendisiyle mücadele mi edeceksiniz? And olsun ki, onu diğer bir def'a da Sedretül Müntehanın yanında gördü. O, ki cennet-ül-Me'va Onun yanındadır. O (gördüğü) zaman Sedreyi bürüyordu. Onu bürümekte olan (peygamberin) gözleri, (gördüğünden) ağmadı, onu aşmadı da. And olsun ki O, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını görmüştü.» (S. 53 A. 1-18).

Mistik tecrübenin diğer bir şahsa kabil-i nakl olmayışı, meseleinin, esasında, istidlâli aklın te'sirine tâbi olmamış gayri nâtik duygu meselesi olmasıdır. Ancak şu da var ki, bütün duygular gibi mistik duyguda da bir taakkülü unsur vardır; ve benim zannıma, fikrin şekle uygun gelişi, bu taakkülü unsur sebebindendir. Fılvaki, tefekkürde ifade bulmak arzusu duygunun tabîinin icabıdır. Sanki, bu ikisi, yani duygu ve fikir, aynı iç tecrübenin zamanî ve lâzamanî veçheleridir. Ancak bu husus üzerinde benim söyleyeceklerimi Prof. Hoeking'in diliyle çok güzel ifade edilmiştir. Prof. Hoeking, dinî şuurun muhtevası hakkında akli bir noktayı nazarı haklı çıkaran duygu mevzuunda çok dikkate lâyık bir etüd yapmıştır:

«Hissin nihayet bulduğu o his gayrisi nedir? Cevabım şudur: Bir nesneyi müdrük olmak. His, tam şuurlu zatın istikrarsızlığıdır: Bu zata istikrarı iade edecek olan ise, o zatın hudutları içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itiş-

tir. fikir ise dışarıya malûmat vermektir; hiç bir duygu, kendi gayesini bilmiyecek kadar kör değildir. Bir duygu zihni hükmü altına alırken, o duygunun tamamlayıcı cüz'ü olarak, onu teskin edecek neviden bir fikir de zihne hâkim olur. Ciheti olmıyan bir duygu, istikâmeçsiz bir faaliyet kadir imkânsızdır: istikâmet ise, bir hedef ve maksad ifade eder. İçinde tamamen istikâmetsiz gibi görüldüğümüz müphem şuur halleri vardır; ancak böyle keyfiyetlerde, duygunun da aynı surette muattal olması şayanı dikkattir. Meselâ, yediğim bir yumruğun te'siriyle sersemliyorum; ne olandan habercim var, ne de bir acı veya ızdırıp duyuyorum, ancak, şuurumla bir şeyin vâki olduğunu biliyorum: Başa gelen hâl (tecrübe şuurun dehlizinde, bir duygu olarak değil, bir vâkıa olarak bir ân bekler, tâ bir fikir ona tesir edip bir cevap yolunu tâyin edinçeye kadar. Bu aynı zamanda, acı halinde de duyulmaktadır. Eğer yanılmıyorsak, duygu, fikir kadar âfâki bir şururdur; daima mevcut zattan öte bir şeyi işaret eder, ve zatı o mevzuu doğru sevketmekten başka bir hikmeti vücudu yoktur; nitekim o mevzuun bulunduğu yerde onun vazifesi nihayete ermeğe mecburdur!»

Bu suretle görüyorsunuz ki, duygunun bu esas mahiyeti sebebinden, din, duygu ile başlamakla beraber, tarihte hiç bir zaman kendini yalnız bir his meselesi olarak kabul etmemiş ve durmadan metafiziği elde etmeğe çalışmıştır. Bu sebepten tasavvuf ehlinin bilgi organı olarak aklın aleyhinde hüküm vermesini din tarihi haklı çıkarınaz. Ancak Prof. Hocking'in biraz evvel zikrettiğimiz sözlerinin dinde fikrin haklı bir yeri olduğu tasavvurundan daha geniş sahneya şumülü vardır. Duygu ve fikir esasî münasebeti, vaktiyle İslâm din mütefekkirlerine çok üzüntü vermiş olan lâfzî vahiy mevzuu hakkındaki ilâhiyat münazaaları üzerine ışık tutmaktadır. İfade bulmamış duygu, fikirde kaderini tahakkuk ettirmeğe bakar, fikir ise, kendi vücudundan mer'î elbisesini bizzat kendisi meydana getirir. Mantıkî anlayışın bunları ancak zamanî bir nizam içinde kabul etmesine, her ikisini münferid telâkki etmek suretiyle kendi kendine müşkü-

lât yaratmasına rağmen, fikir ve lâfz, duygunun rahminden aynı zamanda, çıkar demek sadece bir istiare kullanmak de-ğildir. Lâfzın vahyedildiği bir mâna da vardır.

5. Tasavvuf ehlinin, kendisine müteselsil zamanın ademi hakikâfi hissi veren ebediyetle samini münasebeti, onun müteselsil zamanla tamamen alâkasının kesilmesini ifade etmez. Mistik hâlet, emsalsiz oluşu bakımından, alelâde tecrübeye şu veya bu şekilde bağlı kalır. Bu, mistik hâletin, geçtikten sonra derin bir salâhiyet hissi bırakmasına rağmen, kısa bir zaman içinde geçmesi keyfiyetinden anlaşılmaktadır. Sofî de nebi de, tecrübenin tabiî derecelerine avdet ederler; şu farkla ki, ileride göreceğimiz gibi, nebinin avdeti, beşer nevî için nâmütenahi mâna ve maksatlarla doludur.

Şu halde, ilim gayeleri bakımından, mistik tecrübe mıntakası, herhangi bir beşerî tecrübe mıntakası kadar hakikidir, ve hisle idrak keyfiyetine irca edilemediğinden dolayı reddedilemez. Bunun gibi, onu tarif eder görünen uzvî keyfiyetleri tavsif ve tâyin etmekle mistik hâlin mânevî kadr-ü kıymetini ihlâl etmek mümkün değildir. Hattâ beden ve akıl arasındaki karşılıklı münasebete mütaallik yeni psikolojinin kaziye diye kabul ettiği keyfiyetin doğru olduğu farzedilse bile, mistik hâlin, hakikî ilham olarak kıymetini inkâr etmek mantığın dışında kalır. Psikoloji tâbiriyle, dinî yeya lâdinî de olsa bütün haller, uzvî keyfiyetlerle tayin ve tavsif edilir. İlmî şekilde akıl, tıpkı dinî akıl gibi uzvî keyfiyetlerle tayin ve tavsif edilir. Dehânın vücuda gelişine dair hükümümüz, onun uzvî keyfiyetleri hakkında psikologlarımızın sözleriyle hem asla tayin edilemez hem de bu sözler ona uzaktan bile tesir edemez. Muayyen tipte bir mizac, muayyen bir nevi alma kabiliyeti için zarurî bir hal olabilir; fakat önceki hal, alınan şeyin mahiyeti hakkında tam hakikat diye kabul edilemez. Hakikat şudur ki, aklı hallerimizin uzvî il'âlî (causation) kıymet bakımından üstün veya dún diye onlar hakkında hüküm verdiğimiz mikyasa hiç bir alâkası yoktur. Prof. William James diyor ki: «Keşif ve ilhamlar içinde bazıları

her zaman aşikâr surette mânasız; istiğrak ve cezbe hallerinin bâzıları, kendilerini mânalı saydıramıyacak kadar tavır ve mâhiyet bakımından verimsiz, ve haliyle daha da gayri İlahî olmuştur. Hıristiyanlık tasavvuf tarihinde, bu çeşitten olanlarla gerçek ilâhî mucize kabilinden olan keşf ve ilhamların, ve İblisin habaselle taklide muktedir olduğu, ve din adamını eskisinden daha beter cehennem oğlu kılan başka haller - bunları birbirinden tefrik meselesi her zaman halli güç bir müşkül olmuştur, ve insan vicdanlarına yol göstermekle mükellef kimselerin bütün feraset, basiret ve hidayet kabiliyetlerine ihtiyaç göstermiştir. Neticede, bizim tecrübi kıstasta karar kılmıştır: Onları meyvalarından tanıyacaksınız, köklerinden değil.» Prof. James'in bahsettiği Hıristiyan tasavvufunun müşkülü, heyeti umumiyesi itibariyle tasavvufun meselesi olmuştur. İblis habasetle öyle hal ve tecrübeleri taklid eder ki, bunlar mistik hâlin sahasına kadar sokulur. Kur'anı Kerimde de şöyle okuyoruz:

«Biz senden evvel hiç bir resul hiç bir nebi göndermedik ki, o (bir şey) arzu ettiği zaman şeytan onun dileği hakkında ille (bir fitne) meydana atmış olmasın. Nihayet Allah, şeytanın ilka edeceği (o fitneyi) giderir, iptal eder. Yine Allah âyetlerini sâbit (ve mahfûz) kılar. Allah (her şey'i) hakkiyle bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.» (S. 22 A. 52).

Freud tâbileri, şeytanıyı ilâhiden çıkarıp ayırma bahsinde dine kıymeti biçilmez bir büyük hizmette bulunmuşlardır. Ancak su noktayı belirtmek de bence mümkün değildir: bu yeni çıkma psikolojinin başlıca nazariyelerini, tutan kıfayetli bir delile rastlamadım. Avare ilcalarımız ve rüyâlarımızda veya kendimize tamamen malik olmadığımız başka zamanlarda kendilerini gösterirlerse, bu, normal benliğin arkasında bir nevi kereste deposunda mahbus kalmaları demek değildir. Bu zaptedilmiş ilcaların, normal benliğimizin sahalarını vakit vakit istilâ etmeleri, bunların, zihnin karanlık bir köşesinde daimî cevap verme sistemimizin muvakkâ-

ten bozulmasını gösterir.

Maamafih, nazariye hülâsatan şudur: Muhitimize alışma ameliyesi esnasında, her türlü münebbihe mârûz halde bulunuyoruz. Bu münebbihlere mutad cevaplarımız, nisbeten sâbit bir sisteme girer; bu sistem, bâzı ilcaları içine sindirmek, dainî cevap verme sistemimize uymayan bâzı ilcaları ise reddetmek suretiyle durmadan artan bir muğlaklık kesbeder. Seçilip bir tarafa atılmış olan ilcalar, zihnin «gayri meş'ur muntakasına» çekilir, ve orada, «nefsî mäsike» üzerine yüklenmeğe ve ondan intikam almağa elverişli fırsatı bekler. Bunlar, hareket plânlarımızı bozabilir, zihnimizi alt üst edebilir, rüya veya hayâllerimizi kurabilir, ya da tekânül ameliyesinin geride bıraktırmış olduğu iptidai davranış şekillerine götürebilir. Deniliyor ki, din, beşer nev'inin, engel tanımayan, serbest hareket için müsait bir periler diyarı bulmağa uğraşan bu reddedilmiş ilcalarından husûle gelmiş sâfi masaldır. Bu nazariyeye göre dinî inanışlar ve dogmalar, tabiatın iptidai nazariyelerinden başka bir şey değildir; bunlarla, insanoğlu, hakikati iptidai çirkinliğinden kurtarmağa, ve hayat keyfiyetlerinin müsaade edeceğinden daha fazla gönlünün muradına uygun bir şey gibi göstermeğe uğraşmıştır. Hayat keyfiyetlerinden bir nevi korkakça kaçıp sıyrılma yolu temin eden dinlerin ve san'at şekillerinin bulunduğunu inkâr etmiyorum. Bütün iddiam bunun, bütün dinler için doğru olmadığıdır. Şüphe yok ki, dinî inanışların ve dogmaların metafizik bir mânası vardır; amma bunların, Tabiat ilimlerinin mevzuu olan tecrübe mütalarının tefsir ve izahı olmadığı da âşikârdır.

Din, illiyet tâbirince tabiatın izahını hedef tutan fizik veya kimyâ değildir; dinin gerçek gayesi, insanoğlunun tamamen başka sahaya ait bir tecrübesini - dinî tecrübesini - izaktır; bu tecrübenin mütaları ise başka hiç bir fennin mütalarına indirilemez. Gerçekten, dinin hakkını vermek için şunu söylemek lâzımdır ki, din, fennin bu işi öğrenmesinden çok daha evvel, dinî hayatta müşahhas tecrübenin lü-

zumunda ısrar etmiştir. Din ile fen arasındaki ihtilâf, birinin muşahhas tecrübeye istinat ettiği, diğ erinin ise, dayanmadığı keyfiyeti değildir. Her ikisi de hareket noktası olarak muşahhas tecrübeyi isterler. Aralarındaki ihtilâf, her ikisinin de aynı tecrübe mütalarını yanlış anlayıp tefsir etmelerinden ileri gelmektedir. Dinin, hususî bir nev'i beşer tecrüb esinin hakikî mânasına erişmeği hedef tuttuğunu unutuyoruz. Dinî şuur muhtevasını te'vil etmekle, bütün işi cinsî ilcaya hamletmek de mümkün değildir. Şuurun iki şekli - cinsî ve dinî - ekseriyetle birbirine muhalif, ya da hiç değilse, mahiyet, gaye, ve husûle getirdikleri tavır ve hareket nev'i bakımından tamamen birbirinden ayrıdır. Hakikat şudur ki, bir dinî cezbe ve şevk halinde, bir mânada kendî şahsiyetimizin dar çevresinin dışında bir şe'nî hakikata vakıf oluruz. Dinî cezbe, benliğimizi derinliklerine kadar sarsan şiddetinden dolayı, psikolog gözüne gayri meş'urun işi gibi görünür. Her ilimde bir cezbe unsuru vardır, ilmin mevzuu ise, cezbenin şiddetindeki artış eksilmelere göre âfakilik cihetinden ya kazanır ya da kaybeder.

Şahsiyetimizin bütün yapısını canlandıran ne ise, bizim için en hakikî şey odur. Prof. Hocking'in mânalı surette dediği gibi: «Eğer, günün birinde, herhangi bir varlığın veya velinin şu tek gün mesabesindeki basit ömrün üzerine bir vahiy akın eder de, onun da bizim de hayatlarımızı yeni bir mecraya dökecek olursa, bu ancak o vahyin aynı zamanda meş'ur bir istidat ve meyil ve tahtaşşuur tannanîyeti kabul ve teslim etmesinden ileri gelir; bizim için ise, bu, ebediyetin bize göre şahsiyetliliğinin bütün binasını harekete getirir. Böyle bir vahiy, şüphe yok ki, tahtaşşuur hazır bulunma ve istidat, aynı zamanda gayri meş'ur tannanîyet; ancak kullanılmamış hava hücrelerinin yayılmasını, bizim dış havayı teneffüsten fariğ olduğumuzu iddia etmez; tam aksi.» Bu itibarla, sadece psikolojik bir usul, dinî cezbeyi, bir nevi ilim diye izah edemez. Bu usul, Locke ve Hume'de olduğu gibi, daha yeni psikologlarımız hesabına da ademî muvaffakiyetle neticelenecektir.

Yukarıdaki müzakere, herhalde, zihinlerinizde ehemmiyetli bir sual yaratmıştır. İddiam şu idi: Dinî tecrübe, esasında taakkülü veçhesi olan bir duygı hâlidir; bu duygı hâlinin muhtevası sadece tasdik olunması maksadından başka diğer birine intikal ettirilemez. Şu halde, beşer tecrübesinin muayyen bir sahası olmak iddiasında bulunan ve benim için erişilmesi mümkün olmıyan bir hüküm, benim tasvibime arzedilirse, benim de haliyle, «Bunun hakikat olduğuna dair teminatınız nerede?» diye sormağa salâhiyetim olur. Bunun doğruluğunu gözönüne koyacak bir miyarımız var mıdır? Bu çeşit bir hükmün kabulü için şahsî tecrübe yegâne temel olsaydı, din ancak bir kaç ferdin malı olurdu. Bereket versin ki, ilmin başka şekillerine tatbik edilebilen ölçülerden farkı olmayan miyalarımız vardır. Ben bunlara akli miyalar ve amelî miyalar diyorum. Akli miyardan maksadım, tenkidî tefsirdir; yâni, beşer tecrübesinde, mefruz bir şey olmadan, ve ekseriyetle, aynı mahiyeti olan ve dinî tecrübe ile zahîr olmuş bir hakikate götüren bir tefsir. Amelî miyar bunun hakkında, neticelerine göre hüküm verir. Birincisi, feylosofun kullandığı miyardır. İkincisi ise, enbiyanın. Bundan sonraki konferansında akli miyarı ele alacağım.

*DİNİ TECRÜBE VAHIYLERİNİN
FELSEFİ MİYARI*

Skolâstik felsefe, Cenâbı Hakkın varlığı bahsinde üç delil ileri sürmüştür; Kiyânî (Kozmolojik), Gal (Teleolojik) ve Vücudî (Ontolojik) diye bilinen bu üç delil, Zat-ı Mutlakı arama işinde hakikî bir fikir hareketini teecessüm ettirir. Ancak ne yazık ki, mantikî ispat olarak bunlar hem ağır tenkidlere hedef olacak mahiyettedir, hem de tecrübeyi mânalandırıp tazvih etmek hususunda sathî bir çeşni taşımaktadır. Kiyânî delil, kâinatı bir mütenahî mâlûl olarak görür; öyle bir mâlûl ki, illetler ve eserler halinde birbirine bağı bir neticeler silsilesinden geçer, ve kendiliğinden vücuda gelmiş bir illet-i asliyede, ve insan aklının tasavvur edemeyeceği bir ebedî rücu'da, yâni illet ve mâlûlün mütenahi silsilesi içinde maziye rücu'da karar kılar. Şu da âşikâr bir keyfiyettir ki, mütenahi bir mâlûl ancak mütenahi bir illet, ya da olsa olsa, böyle illetlerden müteşekkil nâmütenahi bir silsile husûle getirebilir. Silsileyi muayyen bir noktada bitirmek, ve silsilenin bir uzvunu, kendiliğinden vücuda gelmemiş bir illet-i üla mertebesine yükseltmek, üzerinde, heyeti umumîyesi itibariyle delilin yol aldığı bizzat illiyet kanununu hiçe saymak olur. Bundan başka, delile ulaşılan illet'i üla haliyle mâlûlü hariçte bırakır. Bu ise şu demektir ki, kendi illetine bir hudut koyan mâlûl, onu mahdud bir şey mesabesine indirir. Yine delille ulaşılan illet, bir vücud-i zat-i mutlak telâkki edilemez. çünkü, illet ve mâlûl münasebetinde alâkanın iki hududu her ikisi için de müsavi derecedé lüzumludur. Vücud-i mutlak zarureti de tasavvurî illiyet zarureti ile aynı değildir; bu ise, bu bürhanın gösterebileceği en bü-

yük delildir. Bu bürhan gerçekten mütenahiye sadece nefyetmekle lâmütenahiye tasdik etmeğe çalışmaktadır. Ancak mütenahiye nakzetmek suretiyle isbat edilen lâmütenahi, sahte bir lâmütenahidir ki, ne kendi kendini ne de lâmütenahiye zıt mevkide bırakılmış olan mütenahiye izah edebilir. Hakkî lâmütenahi, mütenahiye hariçte bırakmaz; mütenahiliğini yok etmeden onu şümûlüne alır, ve mevcudiyetini izah ve isbat eder. Şu halde mantık noktayı nazarımdan, Kiyânî bürhanda tecessüm ettirildiği veçhile mütenahiden lâmütenahiye hareket tamamen yanlışır; bu hale göre, bürhan da tamamen iflâs eder.

Gai bürhan da bundan daha iyi halde değildir. İletinin mâhiyetini keşfetmek gayesiyle mâlûlleri ince, den inceye araştırır. Tabiat âlemindeki basiret, garaz ve gaye ve tatabuk ve tevafuk eserlerinden, gaiyet, hudutsuz bir akıl ve kudrete sahip şair-i bizzat bir varlığın mevcudiyetini istintaç eder. Olsa olsa, bize, evvelden mevcut bulunan ve unsurları, tabiatleri icabı tertipli terkip ve yapılarasla kabiliyeti olmıyan, ölü ve anlaşılması muhal malzeme üzerinde kafa yorup çalışan haricî mehareti büyük bir usta verir. Bürhan bize bir hâlik değil, sadece bir sanı' (tertip veya icad eden) verir; biz o sanı', yapmış olduğu şeyin aynı zamanda yaratıcısı farzedecek olsak bile, önce serkeş ve iclaresi mümkün olmıyan, malzeme husûle getirip, sonra asıl tabiatına yabancı usûller kullanarak mukavemetini kırmak suretiyle güçlükler yaratıp kendi başına belâ açması, bu mevcudun akli selim, çerçevesine sığdırılmaz. Kullandığı malzemenin dışında bulunan sanı, her zaman kendi malzemesi hududunda kalmağa mecburdur. Bu itibarla, mahdud imkânları yüzünden, herhangi bir beşerî makinist tarzında güçlüklerini yenmek mecburiyetinde bulunan bir mütenahî sanı olarak kahr. İşin doğrusu, gai delilinin takip ettiği mümaselet hiçbir kıymeti haiz değildir. Hakikati halde bir beşer sanı-atkârın işi ile tabiat hâdiseleri arasında mümaselet mevcut değildir. Beşer sanı-atkâr, malzemesini seçip, onları tabii alâka ve hal ve keyfiyetlerinden tecrid etmedikçe, tasarladığı

kilde bizi hiç bir neticeye götürmediklerini size anlatabildim. Bu bürhanların muvaffakiyetsizliklerinin sebebi ise, «tefek-kür»ü, eşyaya hariçten te'sir eden bir vâsita olarak görme-sindedir. Bu şekilde tefekkür görüşü, gözümüz önüne bir vaziyet içinde, sadece bir makinist, diğerinde ise, hakiki ve hayâlî arasında aşılmaz bir girdap koyuyor. Bununla beraber, tefekkürü, malzemesini, eşya hâricinden toplayıp tanzim eden bir mebde olarak değil, ancak malzemesinin asıl mahiyetine şekil veren bir kıymet olarak almak da mümkündür. Tefekkür veya fikir bu şekilde alınacak olursa, eşyanın cevheri aslisine yabancı değildir; bunların nihai temelidir, vücutleri-nin ta özünü teşkil eder, tâ yollarının başlangıcından onlara telkinde bulunur ve kendi meslekini tâyin eden bir gayeye doğru gidişlerini ilham eder.

Ancak, bizim içinde bulunduğumuz hal ve keyfiyet, tefekkür ve vücudun ikilik halinde olmasını icap ettirmektedir. Beşerî ilmin her fiili iki kola ayrılıyor, ve hakkiyle arandığı zaman anlaşılacağı gibi, bu, bilen bir zat ve mukabilinde bilinen bir «diğer» ile vahdet halinde birleşir. Bu itibarla, zat ile karşı karşıya gelen nesneyi kaimi bizzat, ve ilim fiilinin, bilinen nesneye tesir etmiyen hariç ve müstakil bir zat olarak kabul etmek ızdırarında bulunuyoruz. Vücutî ve Gai bürhanların gerçek mâna ve ehemmiyeti, ancak, insan hal ve keyfiyetinin nihai olmadığını ve tefekkür ile vücudun mutlak sûrette bir olduğunu gösterebilirsek meydana çıkar. Bu da ancak şu suretle mümkün olabilir: Kur'anı Kerimde, hem zahir hem bâtın tecrübeyi, «Evvel ve Âhır, mer'î ve gayri mer'î» diye tarif olunan bir hakikatin remzi olarak kabul eden fikri bir ip ucu sayarak tâkip, ve tecrübeyi dikkatle tefsir ve tedkik etmek suretiyle. İşte bu konferansta bu ciheti ele alacağız.

Kendini zaman itibariyle meydana koyan tecrübe, başlıca üç mertebe arz etmektedir - madde mertebesi, hayat mertebesi, akıl ve şuur mertebesi - sırasıyla, fizik, biyoloji ve psikoloji mevzuları. Evvelâ, nazarı dikkatimizi maddeye, yâni,

eseri yapıp meydana çıkaramaz. Halbuki, tabiat, tamamen birbirine bağlı cezası olan bir nizam teşkil eder. Bu itibarla tabiatın amelîyeleri, malzemesinin müterakki bir tecrid ve tamamîyetine dayanarak tabiattaki uzvî küllerin tekâmülüne bir müşâbehet husûle getiren mimarın işine bir mümaselet arz edemez. Muhtelif mütefekkirler tarafından, muhtelif şekillerde gözönüne konan Vücudî bürhan, felsefecilere, en makbul sayılan delil olmuştur. Karteziyen felsefeye göre bürhan şekli şöyledir :

«Bir şeyin mahiyetinde veya mefhumunda sıfat muhtevîdir demekle, sıfat bu şeyde hakikidir, içinde mevcut olduğu isbat edilebilir demek aynı şeydir. Fakat vücud-ü vâcibin Allahta olduğu, yahut Allahın mevcut olduğu isbat edilebilir.»

Descartes bu bürhana bir diğeri ilâve ediyor. Zihnîmizde bir zatı kâmil tasavvuru vardır. Bu tasavvurun kaynağı nedir? Bu tabiattan neşet edemez, çünkü tabiat, tağayyürden başka bir şey arzetmez. Bir zatı kâmil fikrini yaratamaz. Bu itibarla, zihnîmizdeki fikre mütenazır olarak, zihnîmizdeki zatı kâmil fikrinin sebebi olan objektif bir nüshayı sâni olmalıdır. Bu bürhan, biraz evvel tenkid ettiğim Kiyânî bürhan nev'inden bir şeydir. Bununla beraber, bürhamın şekli her ne de olsa, şu muhakkak ki, vücud mefhumu, objektif vücuda delil olamaz. Kant'ın bu bürhan hakkında serdettiği tenkidde olduğu gibi aklımdaki 300 dolar fikri, bu dolarların cebimde bulunduğunu isbat edemez. «Bürhanın isbat ettiği yegâne şey, zatı kâmil fikrinin, onun mevcudiyeti fikrini de şâmil bulunduğuudur. Aklımdaki zatı kâmil fikriyle o zatın objektif şey'nîyeti arasında, tabiattan üstün bir tefekkür fi'liyle üzerine köprü kurulamayacak bir girdap vardır.

Serdedilen bu bürhan, gerçekten *petitio principii* (meselelenin hiç bir delile istinad etmeden doğru olduğunu iddia)dır; çünkü, mevzuubahis olan noktayı, yâni, mantıkî'den hakikî'ye geçişi, tabii gibi kabul etmektedir. Ümit ederim ki, Gaî ve Vücudî bürhanların, umumiyetle ifade edildikleri şe-

tabiiyat âlemine, çevirelim. Bugünün fizik ilminin mevkiini idrak etmek için, maddeden ne kastedildiğini iyice anlamamız icap eder. İhtibarı bir ilim olarak fizik ilmi, tecrübe keyfiyetlerinden, yâni his tecrübesinden bahseder. Fizik âlemi, mahsûs hâdisat (mezâhir) ile işe başlar ve yine bunlarla işini bitirir; bunlar olmadan nazariyelerini isbat etmesine ise imkân yoktur. Meselâ, atom gibi, his ve farkedilemeyen cevherleri kazıya diye kabul edebilir; ancak, bunu, his tecrübesini başka suretle izah edemediğinden dolayı yapar. Böylece fizik madde âlemini, yâni hisle tezahür eden âlemi tedkik eder. Bu etüdde görülecek zihni ameliyeler, ve aynı şekilde dinî ve estetik tecrübe - gerçi bu bütün tecrübe sahasının ancak bir kısmıdır - fizik sahası haricinde bırakılmıştır; sebebi ise, fizik, madde âleminin tedkikine hasredilmiştir, madde âleminden maksad ise, sezip idrak ettiğimiz eşya (mahsûsat ve müdrikât) âlemidir. Ancak, madde âleminde sezip idrak ettiğiniz eşya nedir diye soracak olsam, siz etrafınızdaki mutad şeyleri, yâni, yer, gök, dağlar, iskemleler, masalar ve saireyi söylesiniz. Biraz daha ileri gidip size bu şeylerden tam olarak anladığınızı nedir diyecek olsam, «evsafıdır», cevabını verirsiniz. Bundan anlaşıldığına göre, böyle bir suale cevap verirken, duygularımızın delilini izah ediyoruz, demektir. İzah ise, bir nesne ile evsafı arasında tefrik ve temyizden ibarettir. Bu, hakikatte, bir madde nazariyesine çıkar, yâni, his mûtalarının mahiyeti, nefsi müdrike ile alâkaları ve illet-i mutlakaları. Bu nazariyenin özü şudur :

«Hisle sezilen eşya (renk, ses ve saire), bunları idrak eden kimsenin zihni hâletleridir, ve bu şekilde tabiat haricinde olduklarından objektif addolunur. Bu itibarla, herhangi bir mânada maddî eşyanın evsafı olamaz. Ben «gök mavidir» dediğim zaman, bu ancak, gök benim zihnimde mavi bir his uyandırır demek olur, mavi rengin gökte bulunan bir vasıf olduğunu ifade etmez. Bunlar zihni hâlet olarak, intibaldır, yâni, bizde husûle gelen eserlerdir. Bu eserlerin sebebi, his uzuvlarımız, sinir, dimağ ve zihnimiz vasıtasıyla işliyen madde veya maddî eşyadır. Bu fizikî illet, ittisal ve tesadum ile

işler; bu itibarla, şekil, cesamet, cümûdet ve mukavemet has-salarna malik olması şarttır.»

Madde nazariyesini, havasımızın bilinmeyen sebebi olarak kabul eden fikri ilk cerheden feylosof Berkley olmuştur. Mümtaz bir riyaziyat ve fen âlimi olan Prof. Whitehead, bugünümüzde de an'anevi materyalizm nazariyesinin tamamen te'yidi imkânsız bir keyfiyet olduğunu kat'î olarak göstermiştir. Muhakkak ki, nazariyeye göre renkler, sesler ve saire, sadece enfüsî hallerdir, ve Tabiatın bir cüz'ünü teşkil etmez. Göze ve kulağa giren renk veya ses değil, gözle görülmeyen eter mevceleri ve kulakla duyulmıyan hava mevceleridir. Tabiat bizim bildiğimiz gibi değildir; bizim mefhumlarımız, ga-lat-ı histir, ve tabiatın samimî ifşaatı diye kabul edilemez; bunlar, nazariyeye göre, bir yandan, zihni intibalar halinde, diğer cihetten, bu intibaları tevlid eden, tahkiki ve idraki gayri mümkün cevherler olarak ikiye ayrılıyor. Eğer fizik, gerçekten, idrakla bilinen eşyanın âhenkdar ve hakiki ilmîni teşkil ediyorsa, an'anevi madde nazariyesi reddedilmek icap eder; sebep âşikâr: Bu nazariye, hislerimizin delilini zayıflatıyor. Halbuki, mücadele ve tecrübelerle uğraşan bir mütehassıs sıfatıyla fizikçinin güvendiği yegâne şey bir müşahidin zihnindeki intibalardır. Bu nazariye, tabiat ile, tabiat müşahidinin arasında öyle bir uçurum yaratıyor ki, müşahid, bir nevi vuruş veya temasla bizde duygu husûle getiren bir şey kabilinden şüpheli bir kaziyeye baş vurmakla aşabilir. Prof. Whietehead'in dediği gibi, nazariye Tabiatın yarısını bir «rüyâ» ya, diğer yarısını ise, bir «zann» a indiriyor. Bu suretle fizik ilmi, kendi temellerini tenkid zarureti duymak suretiyle, nihayet kendi putunu kendi eliyle kırarak sebebi bulmuştur, ve fennî materializmi zarurî kılar gibi görünen ihtibari davranış ise nihayette maddeye karşı isyânla sona ermiştir. Şu halde, madem ki, eşya, madde denilen hissedilmez bir şey tarafından husûle gelen enfüsî haller değildir, tabiatın asıl özünü teşkil eden, ve tabiatta buldukları için bizim de bildiğimiz hakikî hâdiselerdir. Fakat madde mefhumu en ağır darbeyi Einstein'ın elinden yemiştir; Einstein, beşer te-

fekkürü sahasında, temellerini baştan başa ve geniş ölçüde bir inkılâbın keşifleriyle vaz'etmiş meşhur fizik âlîmidir. Mr. Russel şöyle diyor: İzafet Nazariyesi, zamanı, mekânî zamana karıştırmakla, an'anevî cevher mefhumunu feylosofların bütün bürhanlarından daha fazla bir şekilde bozmuştur. Akı selime göre madde, zamanda daim olan ve mekânda hareket eden şeydir. Ancak bugünün izafet fiziği için bu görüş noktası artık varid değildir. Bir madde parçası artık değişik hallerle devam eden bir şey olmaktan çıkmış, birbirine bağlı bir hâdiseler sistemi haline girmiştir. Eski sağlamlık gitmiş, onunla birlikte, materyaliste, maddeyi, süreksiz ve geçici düşüncelerden daha hakikî gösteren hususiyetler kalmıştır.

Şu halde Prof. Whitehead'e göre, Tabiat, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir keyfiyet değil, daimî yaratıcı akış vasfını haiz bir hâdiseler binasıdır, ki fikir onu münferid hareketsizliklere ayırır; bunların karşılıklı münasebetlerinden ise zaman ve mekân mefhumları husûtle gelir. Bu suretle, bugünkü müsbet ilmin, Berkley'nin vaktiyle temellerine hücum gibi telâkki etmiş olduğu tenkidiyle hemfikir olduğunu görüyoruz. Tabiatı safi madde olarak telâkki eden fennî görüş, Newton'un, mekân nazariyesi, yâni mekânı, eşyanın, içinde yerleşmiş bulunduğu mutlak bir boşluk telâkki eden nazariye ile birleşir. Müsbet ilmin bu davranışı muhakkak ki, sür'atle terakki etmesini temin etmiştir; ancak kâmil (total) tecrübenin birbirine zıt iki sahaya, yâni akıl ve madde sahalarına, ayrılması, bugün, onu, kendine ait güçlükleri yüzünden, işin başında tamamiyle bir yana itmiş olduğu meseleleri nazarı itibara almağa muztar kılmıştır. Matematik ilimlerin esaslarını tenkid hareketi, sırf maddiyet kaziyesinin, bir mutlak mekân içinde bulunan daimî bir nesne olarak işlemesine imkân olmadığını meydana koymuştur. Mekân, içinde eşyanın mukim bulunduğu, ve her şeyi çekilecek olursa, yine sâlim halde kalacak müstakil bir boşluk mudur?

Eski Yunan feylosofu Zeno, mekân meselesini, mekânda hareket işi yoluyla ele almıştır. Onun, hareketin ademi haki-

kati hakkındaki bürhanları, felsefê mütalâa edenlerin malû-
mudur; onun zamanından bu yana, mesele fikir tarihinde de-
vam edegelmiş, ve mütevali nesillerin en çok tefekkür ve
dikkatlerine mazhar olmuştur. Bu bürhanların ikisinden bah-
sedeceğiz. Mekânın nâmütenahi şekilde bölünür olduğunu
kabul eden Zeno, mekânda hareketin imkânsız olduğunu id-
dia etmiştir. Hareket halindeki cisim, hedef noktasına ulaş-
madan, çıkış noktasıyla varış noktası arasına getiren boşlu-
ğun yarısından geçmek zaruretindedir; o yarıdan da geç-
meden, o yarının yarısından yol almağa mecburdur, ve bu
münval üzere nâmütenahiliğe kadar gider. Aradaki boşluk
içinde sayısız noktalardan geçmeden, mekân içinde bir nok-
tadan diğerine hareket edemeyiz. Ancak mütênâhi bir zaman
içinde bir noktalar nâmütenahiliği içinden geçmek de im-
kânsızdır. Yine Zeno'nun iddiasına göre, havadan giden bir
ok hareket etmemektedir; çünkü havada uçuşu esnasında
herhangi bir anda ok, bir mekân noktasında istirahat halin-
dedir. Bu suretle Zeno'ya göre hareket sadece aldatıcı bir
görünüştür. Hakikat ise asla değişmez. Hareketin ademi ha-
kikati, müstakil mekânın ademi hakikati demektir. El-Aş'ari
mezhebine mensup İslâm mütefekkirleri, zaman ve mekânın
nâmütenahi bölünme nazariyesine inanmıyorlardı. Onlara gö-
re mekân, zaman ve hareket, artık başka kısımlara bölünmi-
yen nokta ve lâhzalardan teşekkül eder. Bu suretle hareket
imkânını, lâyütecczaların (bölünemiyecek kadar küçük) bu-
lunduğu faraziyesine dayanarak isbat ediyorlardı. Çünkü za-
man ve mekânın bölünmesine bir hudut mevcutsa, boşluğun
bir noktasından diğer bir noktasına hareket, mütênâhi zaman
içinde mümkündür. Halbuki, İbni Hazm, Aş'arî'lerin lâyü-
tecezza mefhumunu reddetmiş, bugünün Riyaziye ilmi de bu
fikri tasdik etmiştir. Bu itibarla Aş'arî bürhanı, Zeno para-
doksunu mantıkan halletmekten âcizdir.

Devrin mütefekkirlerinden Fransız feylosofu Bergson
ve İngiliz riyaziyatçısı Bertrand Russell, her biri kendi nok-
tayı nazarından Zeno'nun bürhanlarını cerhetmeğe uğraş-

mişlardır. Bergson'a göre, hakiki değişiklik olarak hareket, esas hakikattir. Zeno'nun paradoksu, yanlış bir zaman ve mekân mefhumundan ileri gelmiştir; bu ise Bergson'un görüşüne göre hareketin sadece zihni noktayı nazarlarıdır. Bürhanın umumî mahiyeti itibariyle dayandığı metafizik hayat mefhumunu daha şümüllü bir şekilde ele almadan burada Bergson'un bürhanını meydana koymağa imkân yoktur. Bertrand Russel'in bürhanı Cantor'un riyazî deymumet nazariyesi üzerinde yürür, ona göre, bu nazariye, şimdiki zaman riyaziye ilminin en mühim keşiflerinden biridir. Zeno'nun bürhanı, herhalde, mekân ve zaman, sayısız derecede nokta ve lâhzalardan mürekkep olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Bu faraziye üzerine, iki nokta arasında, hareket eden cisim yersiz olacağına göre, hareketin mümkün olduğu iddiasında bulunmak kolaydır; çünkü hareketin vuku bulması için yer yoktur. Cantor'un keşfi, zaman ve mekânın daimi olduğunu göstermektedir. Mekân içinde herhangi iki nokta arasında sayısız derecede noktalar vardır, ve nihaysiz bir silsile içinde yan yana olan iki nokta mevcut değildir. Zaman ve mekânın nâmütenahi bölünme imkânı, silsile içindeki noktaların sıkışıklığını ifade eder; bu da demektir ki, noktalar karşılıklı olarak tecrid edilmiştir, yâni, aralarında birer fâsıla vardır. Bu itibarla, Russel'in Zeno'ya cevabı şöyledir: «Zeno soruyor: Geçit esnasında hiç bir lâhza hiç bir yerde olmadan, bir saniyede bir mevkiden öteki saniye de öteki mevkiye nasıl gidebilirsiniz? Cevap şudur: Hiç bir mevkie nisbetle öteki mevki, ve hiç bir saniyeye nisbetle öteki saniye diye bir şey yoktur; çünkü herhangi bir iki nokta veya saniye arasında bir diğeri vardır. Eğer lâyütecezzalar olsaydı, hareket imkânsız olurdu: Amma lâyütecezza diye bir şey yoktur. Şu halde, Zeno ok uçuşu halinde bulunduğu her saniyede istirahat halindedir, demekte haklıdır; fakat bu sebepten ok hareketsiz diye netice çıkarması yanlıştır; çünkü mevkilerin lâmütenahi silsilesi ile lâmütenahi lâhzalar silsilesi arasındaki harekette bire bir mutabakat vardır. Şu halde, bu umdeye nazaran zaman, mekân ve hareket şeniyetlerini tasdik etmek,

aynı zamanda Zeno'nun bürhanındaki paradokstan kaçınmak mümkündür.»

Bertrand Russell bu suretle, hareketin şe'niyetini Cantor'un daimilik nazariyesine istinad ettirerek isbat etmektedir. Hareket şe'niyeti, müstakil mekân şe'niyeti ve tabiatın afa-kiliği demektir. Ancak deymumetin hüviyeti ve mekânın lâ-mütenahi tecezzisi güçlüğü halletmiyor. Bir mütenahi zaman aralığında lâhzaların lâmütenahi tezayüdü ile, bir mütenahi mekân parçasında noktaların lâmütenahi çoğalışı arasında bire bir mutabakat olduğunu farzetsek bile, tecezzi keyfiyetinden hâsıl olan güçlük değişmiyor. Lâmütenahi silsile olarak deymumetin matematik mefhumu, fiil farzedilen harekete nazaran değil, dışarıdan görüldüğüne göre hareketin resmine nazarıdır. Hareket fi'li, yâni, düşünöldüğü gibi değil de, yaşandığı veçhile hareket, hiç bir tecziye kabul etmez. Mekânda bir geçiş olarak telâkki edilen okun uçuşu kabili tecziyedir, fakat fiil telâkki olunan uçuşu -mekânda kuvveden fi'le çıkmasından ayrı olarak - bir tektir ve çoğaltılma kabiliyeti asla yoktur. Bölünme onun mahvolması demektir.

Einstein'a göre mekân hakikî'dir, ancak bu da müşahide nisbetledir. Einstein, Newton'un mekânı mutlak mefhumunu reddeder. Müşahede edilen nesne değişir mâhiyettedir; bu müşahide nisbetledir; cismi, şekli ve hacmi, müşahidin mevki ve sür'atinin tağayyürüne göre değişir. Hareket ve hareketsizlik de müşahide nisbetledir. Bu itibarla klâsik fizikte kaimi bizzat maddiyet diye bir şey yoktur. Ancak burada maksadın yanlış anlaşılmasının önüne geçmek lüzumludur. Bu münasebetle, «müşahid» kelimesinin kullanılışı Wildon Carr'ı, yanlış olarak, izafet nazariyesinin her hal ü kârda, insanı Monadistik İdealizme götürdüğü fikrini vermiştir. Gerçi, hakikaten, bu nazariyeye göre, hâdisatın şekilleri, hacımları ve müddetleri mutlak değildir. Ancak Prof. Nunn'un işaret ettiğı veçhile, mekân-zaman çerçevesi müşahidin zihnine müteallik değildir; *bedenin* merbut bulunduğı maddî âlemin noktasına bağlıdır. Gerçekten, «müşahid» in yerini kay-

detme cihazları bulunan bir âlet de alabilir. Ben şahsan, Hakikatin mutlak mahiyetinin ruhanî olduğuna inanıyorum. Ancak geniş ölçüde bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için, Einstein nazariyesinin - ki, fennî bir nazariye olarak yalnız eşyanın terkibinden bahseder - bu terkibe mâlik olan eşyanın nihaî mâhiyeti üzerine ışık tutmadığını belirtmek zarurîdir. Nazariyenin felsefî kıymeti iki kattır. Evvelâ, Tabiat âfakiyetini değil, mekânın basit mevki olarak cevher fikrini, yâni klâsik fizikte materyalizme giden fikri nakzeder. «Cevher» hali hazırdaki izafet nazariyesi - fizik için mütehavvil halleri olan devamlı bir şey değil, birbirine bağlı bir hâdiseler sistemidir.

Whitehead'in belirttiğine göre nazariyede. «madde» fikrinin yerini tamamiyle «uzviyet» fikri almaktadır. İkincisi, bu nazariyeye göre mekân, maddeye müteallik oluyor. Einstein'a göre kâinat, lâmütenahi mekânda bir ada değildir; mütenahidir, fakat hudutsuzdur; ötesinde boş mekân mevcut değildir. Maddenin mevcut olmaması halinde kâinat bir nokta gibi kalır. Ne var ki, nazariyeye, benim bu konferanslarda ele almış olduğum noktayı nazardan bakılacak olursa, Einstein'ın İzafet nazariyesi büyük bir güçlük arzeder: Yâni, zamanın gayri hakikî oluşu. Zaman, mekânın bir nevi dördüncü bu'du olarak alan bir nazariye, anlaşılabilir, istikbali de verilmiş, mazi kadar muhakkak olarak sabit bir şey telâkki etmelidir. Hür yaratıcı bir hareket olarak zaman bu nazariye için bir mâna taşımamaktadır; zaman geçmez; hâdiseler cereyan etmez; biz sadece bunlarla karşılaşırız.

Şunu da unutmamak lâzım: Nazariye bizim bildiğimiz şekilde bir takım zaman hususiyetlerini hesaba katmaz; ve nazariyenin, Tabiatın riyazî cihetten ele alınabilecek safhalarının sistemli bir şekilde nazarı itibara alınmaları lehine, ehemmiyet vermediği hususiyetler tarafından zamanın mahiyeti yok edilmiştir demek mümkün değildir. Bundan başka, bizim gibi bu ilmin yabancıları olanların Einstein'ın nazariyesinin tam mahiyetinin ne olduğunu anlamasına imkân

yoktur. Şu muhakkaktır ki, Einstein'in zamanı Bergson'un mahza deymumeti değildir. Bunu müteselsil zaman olarak da göremeyiz. Müteselsil zaman, Kant'ın tarifi veçhile illiyetin cevheridir. İllet ve neticesi öyle birbirlerine bağlıdır ki, birincisi, tarih sırasıyla ikincisine takaddüm eder, öyle ki birincisi olmayınca, ikincisi de mevcut olamaz.

Riyazî zaman, müteselsil zaman ise, şu halde, nazariyeye istinaden, müşahidin sür'atlerinin dikkatle seçilmesi ve muayyen bir takım hâdiselerin cereyan ettiği bir sistem ile, neticenin sebebinden evvel vukuu mümkündür. Bana öyle geliyor ki, zaman, mekânın dördüncü bu'du gibi telâkki edilirse, zaman olmaktan çıkar. Zamanımızın Rus muharrirlerinden biri olan Ouspensky, «*Tertium Organum*» adlı eserinde, dördüncü bu'du, üç buutlu bir şeklin nefsinde muhtevi olmayan bir istikâmete doğru hareketi diye telâkki ettiğini yazıyor. Nokta, çizgi ve sathın, kendilerinde muhtevi olmayan bir istikâmete doğru hareketi, bize, nasıl alelâde üç buutlu mekânı veriyorsa, aynı şekilde, üç buutlu şeklin kendinde muhtevi olmayan bir istikâmete doğru hareketi de mekânın dördüncü bu'dunu vermelidir. Sonra, madem ki, zaman, silsile sırasıyla hâdiseleri birbirinden ayıran ve aynı bütünler halinde bağlayan mesafedir, o halde bu, üç buutlu mekânda muhtevi olmayan bir istikâmetteki mesafedir. Yeni bir buut olarak, ve silsile sırasıyla hâdiseleri birbirinden ayıran bu mesafe, üç buudlu mekânın buudlarıyla kıyas edilemez. Tıpkı bir yılın St. Petersburg'la ölçülemeyeceği gibi. Bu üç buudlu mekânın üç istikâmetine göre şakulidir, ve hiç biriyle muvazi değildir.

Aynı eserin başka bir yerinde Ouspensky bizim zaman hissimizi, bulanık bir mekân hissi olarak tarif ediyor ve şu iddiada bulunuyor: Bizim psişik bünyemizin esasına göre, bir, iki veya üç buudlu varlıklar için daha yüksek buudlar daima bir zaman silsilesi gibi görünür. Bu da şu demektir. bize üç buudlu varlıklar gibi görünen, zaman hakikatte, nâtamam bir şekilde hissedilen mekân bu'dudur ki, kendi ma-

hiyeti itibariyle Euclid'in, tam bir halde hissedilen mekân bu'dundan hiç farklı değildir. Başka tâbirle, zaman hakikî bir yaratıcı hareket değildir; müstakbel hâdiseler dediğimiz şey de yeni vak'alar değil, ancak bir meçhûl mekânda zaten verilmiş ve yerleşmiş şeylerdir. Bununla beraber Euclid'in üç bu'dundan başka yeni bir istikamet arayan Ouspensky'nin hakikî bir müteselsil zamana, yâni, silsile sırasıyle hâdiseleri birbirinden ayıran bir mesafeye ihtiyacı vardır. Böylece, bürhanın bir merhalesi için, silsile olarak lâzım olan ve öyle telâkki edilen zaman, ileri bir merhalede silsile hususiyetinden tecerrüd edip, mekânın diğer hatlarından ve buudlarından hiç de farkı olmıyan bir hale düşüyor. Zamanın, bu silsile hususiyetinden dolayıdır ki, Ouspensky onu, mekânda hakikaten yeni bir istikamet telâkki edebilirdi. Eğer bu hususta hakikatte bir hayâl ise, Ouspenskiy'nin aslı bir buud şartlarını yerine nasıl getirebilir?

Şimdi tecrübenin diğer mertebelerine, yâni hayat ve şuur mertebelerine geçiyoruz. Şuur, hayattan bir nevi inhiraf gibi tasavvur olunabilir. Vazifesi, hayatın ileri doğru akışına ışık salmak için bir ziyadar nokta temin etmektir. Bu bir gerilme vak'ası, bir temerküz-i bizzat halidir ki, onun vasıtasıyla hayat hali hazırdaki bir fiil ile hiç münasebeti olmıyan bütün hatıra ve tedaileri dışarıda bırakabiliyor. Bunun yerli yerince çizilmiş hudutları yoktur; vaziyetin icabına göre genişler veya büzülür. Bunu, madde ameliyelerinin mülhak eseri diye tarif etmek, onu müstakil faaliyet olarak inkâr etmek olur, müstakil faaliyet olarak inkâr da bütün ilmin doğruluk ve sağlamlığını inkârdır ki, bu sadece şuurun sistemleştirilmiş bir ifadesidir. Bu suretle şuur, cevher olmıyan, ancak uzvileştirici bir prensip, haricen işletilen bir makinanın davranışından esashî şekilde farklı ve hususî bir tarz olan hayatın tamamen mânevî prensibinin bir nev'idir. Bununla beraber, madem ki, sadece mânevî olan bir kudreti (energy), ancak, kendini izhar ettiği hissedilir unsurların muayyen bir terkibi ile bağliyerek idrak edebiliyoruz, bu terkibi, mânevî kudretin nihai zemini olarak almamız tabiidir. Madde saha-

sında, Newton'un keşifleriyle Darwin'in Tabiat Bilgisi sahasındaki keşifleri bir mekanizmayı gözönüne açıyor. Evvelce bütün meseleler, gerçekten Fizik problemleri diye telâkki ediliyordu. Kudret (energy) ve atomlar, içlerinde kendiliğinden bulunan vasflarıyla, hayat, fikir, irade ve his dahil olmak üzere her şeyi izah edebilir.

Mekanizma mefhumu -sadece fizikî mefhum - Tabiatın her şeyi içine alan izahı olmak iddiasında idi. Mekanizmanın leh ve aleyhindeki muharebe, biyoloji sahasında el'an bütün şiddetiyle hüküm sürmektedir. O halde mesele şudur: Hisle idrak vasıtasıyla olan vahiyler yoluyla Hakikati Mutlakaya geçiş, acaba, esasında, dinin, bu Hakikati Mutlakanın nihâî mahiyeti hakkındaki fikrine zıt bir görüşe götürür mü? Tabiat ilmi nihayetinde materyalizme mi teslim ediliyor? Şüphe yok ki, müsbet ilim nazariyeleri, güvenilir bilgi husûle getirir, çünkü bu nazariyelerin tahkiki mümkündür, ve tabiat hâdiselerini önceden haber verip kontrol etmemizi mümkün kılar. Ancak unutulmamalıdır ki, müsbet ilim denilen şey Hakikati Mutlakanın bir tek sistematik görünüşü değildir. Mutlak Hakikatin kısımlardan ibaret kitle halinde nazariyeleri - küllî tecrübenin, birbirine uymaz gibi görünen kısımlarıdır. Tabiat ilmi, maddeden, hayattan ve akıldan bahseder; ancak, madde, hayat ve akıl birbiriyle nasıl bağlı olur sorulduğunuz anda, bunlardan bahseden muhtelif ilimlerin kısmî hususiyetini, teker teker alındıkları takdirde, bu ilimlerin sualinize tam bir cevap vermektен âciz olduğunu görürsünüz.

Gerçekten, muhtelif tabii ilimler, Tabiatın leşine üşüşen ve her biri bir et parçası kapıp kaçan bir akbaba sürüsüne benzer. Tabiat bir müsbet ilim mevzuu olarak son derecede sun'î bir meseledir, bu sun'îlik ise, o seçici amelîyenin neticesidir ki, kat'iyet ve doğruluk uğruna fen onu bu hale ma'ruz kılar. Müsbet ilim mevzuunu, küllî beşer tecrübesi çerçevesine koyduğunuz anda, tamamen farklı bir hususiyet arz etmeye başlar. Bu suretle, kül halinde Hakikati Mutlakaya taleb

eden, ve bu sebepten, bütün beşer tecrübesinin mütalarının bütün terkipleri içinde merkezî bir yer işgal eden dinin, Hakikati Mutlakanın hiç bir fer'î noktayı nazarlarından korkacak sebebi yoktur. Tabiat ilmi haliyle fer'îdir; eğer mahiyet ve fonksiyonuna sadıksa, Hakikati Mutlaka'nın kâmil bir görüşü olarak kendi nazariyesini öne süremez. Bu itibarla, ilim teşkilâtında kullandığımız mefhumlar, mahiyet itibariyle fer'îdir, bunların tatbiki, tatbik edildikleri tecrübe mertebesine nisbetlidir.

Meselâ, «illet» mefhumu, - ki, esas vasfı onun «netice» ye takaddümüdür - bir tek hususî faaliyeti tetkik eden ve başkalarının müşahede ettiği farklı tarzda faaliyetleri tamamen dışarda bırakan fizik ilminin mevzuuna dairedir. Hayat ve akıl mertebesine yükseldiğimiz zaman, illet mefhumu kifayetsiz kalır, biz de kendimizi başka bir düşünüş nizamı içinde bir takım mefhumlara muhtaç halde buluruz. Canlı organizmaların, bir gaye maksadiyle başlanmış ve tertiplenmiş (plânlanmış) fi'li, illi fiilden tamamen farklıdır. Bu itibarla bizim araştırmalarımızın mevzuu, neticeye nisbetle haricî olan ve dıştan tesir eden illet mefhumunun aksine, içten işliyen «gaye» ve «maksat» mefhumlarını ister. Şüphe yok ki, canlı bir organizmada, tabiatın sair nesnelereyle müşterek faaliyet safhalarına ihtiyaç vardır; ancak organizmanın davranışı, esasında, bir miras meselesidir, ve moleküllerden müteşekkil fizikle kâfi derecede kabili izah değildir. Bununla beraber, mekanizma mefhumu hayata tatbik olunmuştur, bu teşebbüsün ne dereceye kadar muvaffak olduğunu ise ileride göreceğiz. Maalesef, ben biyoloji âlimi değilim, bu iş için bizzat erbabına müracaat ve onların yardımını istemek lâzımdır. J. S. Haldane bize canlı bir organizma ile bir makina arasındaki başlıca farkın, birincisinin kendi kendini besleme ve kendi kendini üretme kabiliyeti olduğunu söyledikten sonra şöyle devam ediyor:

«Bu itibarla şu âşikârdır ki, gerçi canlı cisim içinde, onlara çok yakından bakmadıkça, fizikî ve kimyevî mekanizma

olarak rahatça tefsir edilebilecek bir çok hâdiseler görürüz; ancak yan yana başka hâdiseler vardır (yâni kendi kendini besleme ve kendi kendini üretme) ki, bunlar için böyle bir tefsir mevcut değildir. Makinacılar, vücut mekanizmalarını, kendi kendilerini besliyecek, tamir edecek ve yeniden örtecek şekilde yapılmıştır, diye farzederler. Uzun tabii istifa amelîyesi esnasında, bu nevi mekanizmalar, tedricen tekâmül ve inkişaf eder, diyorlar. Bu faraziye tetkik edelim. Bir vak'ayı, mekanik tâbirlerle ifade ederken, bunu, vak'ada birbirine müessir olan ayrı kısımların muayyen basit vasıflarının zarurî neticesi olarak ifade ederiz. Vak'anın izah veya yeniden ifadesinin kühü şudur ki, icap eden tetkiklerden sonra, vak'ada birbirine müessir olan kısımların muayyen ve kat'î hususiyetleri var, ve daima aynı hallerde aynı şekilde aksü-lâmel yaparlar diye kabul etmek mecburiyetindeyiz. Mekanik bir izahta bulunmak için, önce, aksi tesir yapan kısımları gözönüne koymak lâzımdır. Muayyen hususiyetleri olan kısımlar bir tertibe konulmadıkça, mekanik izahattan bahsetmek abestir. Bu suretle, kendi kendine beslenen veya kendi kendini üreten bir mekanizmanın mevcudiyetini kaziye diye kabul etmek, hiç bir mâna ifade etmeyen bir şeyi kaziye diye kabul etmek olur. Fizyoloji âlimleri bazen mânasız istihlaklar kullanırlar; fakat «üreme mekanizması» tabiri kadar tamamen mânasız bir istihlak olamaz. Ana organizmada bulunan herhangi mekanizma, üreme amelîyesinde yoktur, ve her nesilde kendi kendini yeniden teşkil etmek zorundadır, çünkü ana organizma, kendi cisminin ufacık bir zerresinden üremektedir. Bir üreme mekanizması mevcut olamaz. Kendi bünyesini durmadan besleyen ve üreten bir mekanizma fikri kendi kendini nakzeder. Kendi kendini üreten bir mekanizma, cüzü'leri olmıyan bir mekanizma olur ve binaenaleyh mekanizma değildir.»

Şu halde hayat, nev'i şahsına münhasır eşsiz bir hâdisedir ve mekanizma mefhumu onu tahlil bakımından nâtamamdır. Diğer bir boyoloji âlimi olan Driesch'in tâbiriyle bunun «külliyet-i nefsülemri» (basit tercümesi şe'nî bütün-

lütür) bir nevi vahdettir ki, diğer bir görüş noktasından bakılınca bir kesrettir de. Büyüme ve muhite intıbak gibi maksatlı ameliyelerde, bu intıbak ister yeni itiyadlar teşkili, ister eski itiyadların tadili suretiyle temin edilmiş olsun, makina bahsinde asla akla gelmiyecek bir meslek, bir yol mevcuttur. Bir mesleğe sahip olmak ise, şu demektir ki, o mesleğin faaliyetinin kaynakları ancak uzak bir maziye taallûku nazarı itibara alınmadan izah edilemez. Şu halde, bu mesleğin menşe'i mânevî bir realitede aranmalıdır; öyle bir realite ki, herhangi bir mekânî tecrübenin tahlilinde vahyedilebilir, fakat mekânî tecrübenin tahlili ile keşfedilemez. Bu itibarla, hayatın esasî olduğu ve fizikî ve kimyevî ameliyelerden önce geldiği anlaşılıyor. O ameliyeler ise, uzun bir tekâmül devresi boyunca teşekkül etmiş bir nevi muayyen ve sâbit davranışlar olarak telâkki edilmelidir. Bundan başka, bizzat aklın bir tekâmül mahsulü olduğu fikrini zarurî kılan mekanistik mefhumların hayata tatbiki, fennî, kendi objektif tedkik prensibiyle tezada düşürür. Burada Wildon Carr'dan bir parça alıyorum: Wildon Carr, bu tezadı çok müessir bir şekilde ifade etmiştir.

«Eğer akıl bir tekâmül mahsulü ise, hayatın mahiyet ve menşe'i hakkındaki bütün mekanistik mefhum mânasızdır. ve müsbet ilmin kabul etmiş olduğu prensip iyiden iyi tekrar gözden geçirilip, tashih olunmalıdır. Bu prensibi sadece gözönüne koymak, kendi kendini nakzettiğini anlamak için kâfidir. Hakikî idrak için bir tarz olan akıl, ancak o anlayış tarzının tecridi şeklinde mevcut olan bir şeyin, yâni aklın, bizzat tekâmülü nasıl olabilir? Eğer akıl, hayatın bir tekâmülü ise, şu halde, hakikati anlamanın hususî bir şekli olarak aklı inkişaf ettirebilen hayatın mefhumu, gerçekten, idrak muhtevasını tahlil etmekle aklın kendi kendine arzettiği herhangi bir mücerred mihanikî hareketten daha muşahhas bir faaliyetin mefhumu olmalıdır. Bununla beraber, eğer akıl, hayat tekâmülünün bir mahsulü olsa, mutlak değil, inkişaf etmiş olan şeyin faaliyetine nisbetledir; binaenaleyh, bu gibi hallerde, fen, vukufun enfüsî cephesini hariçte bırakıp mutlak

gibi âfakî bir arzediş üzerine nasıl bina edebilir? Şüphe yok ki, biyolojik ilimler, ilmi prensiplerin yeniden gözden geçirilmesini zarurî kılmaktadır.»

Şimdiden hayat ve tefekkürün tekaddümü keyfiyetine diğer bir yoldan ulaşmağa çalışacak ve tecrübeyi tetkik işimizde sizi bir adım ileri götüreceğim. Bu hayatın tekaddümü keyfiyeti üzerine bir miktar daha ışık tutacak, aynı zamanda psişik bir faaliyet olarak hayatın mahiyetine bir miktar nüfuz etmemize imkân verecektir. Prof. Whitehead'in kâinatı, tevazünî (sükûnî) bir şey değil, ancak daimî yaratıcı bir akış hususiyeti olan bir hâdiseler terkibi olarak tarif ettiğini gördük. Tabiatın bu, «mürur-ü fizzano» vasfı, Kur'anı Kerimin bilhassa tebarüz ettirdiği en şayanı dikkat tecrübe safhasıdır; ve neticede gözönüne koymağı ümid ettiğim vechile, Hakikatî Mutlakanın nihai mahiyetine işaret eden en iyi ipucunu vermektedir. Bu mevzudaki âyeti kerimelerin bâzılarına bilhassa nazarı dikkatinizi çekmiş bulunuyorum; (3:188; 2:159; 24:44). Mevzuun büyük ehemmiyetine nazaran burada bir kaç âyeti kerime daha ilâve etmek istiyorum:

«Gece ile gündüzün birbiri ardınca (artarak, eksilererek) gelmesinde, Allahın göklerde ve yerde yarattığı şeylerde (bütün kâinata) sakın (inan) ancak bir kavm için elbette bir çok âyetler (ibretler) vardır.»

(S. 10, A. 6).

«İyice düşünüp ibret almak arzusunda bulunanlar, yahut şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren O'dur.» (S. 25 A. 62)

«Görmedin mi, Allah geceyi gündüzün içine, gündüzü de gecenin içine sokuyor. Güneşi, ayı müsahher kılmıştır. Her biri muayyen bir vakte kadar aıkp gidecek (vazifesine de devam edecek) tir. Hakikat, Allah ne yaparsanız hakkıyla haberdardır.» (S. 31 A. 29).

«O geceyi gündüzün üstüne (bürünüp) örtüyor, gündüzü de gecenin üstüne (getirip) seriyor.»

(S. 39 A. 5).

«Gece ile gündüzün ihtilâfı da onun (eseri)dir.»

(S. 23 A. 80).

Bizim zaman hesabımızın izafiyetini gösteren daha başka bir takım âyetler vardır ki, bunlar, şuurun bilinmeyen mertebeleri olduğuna işaret eder; ancak ben, yukarıda gösterilen âyeti kerimelerde zikri geçen tecrübenin bilinece, fakat aynı zamanda çok mühim ve mânidar bir safhasını müzakere ile kanaat edeceğim. Muasır tefekkürün mümessilleri arasında, zamanda istismarı esaslî surette mütalâa etmiş olan yegâne mütefekkir Bergson'dur. Önce muhtasaran istimrar fikrini izah edecek sonra da, varlığın zamanî safhası hakkında daha mütemmim bir fikrin teminun ettiği bütün şeyleri tamamen meydana çıkarmak gayesiyle onun tahlillerinin kifayetsiz olduğunu göstereceğim. Şimdi önümüzdeki vücudî mesele, varlığın nihai mahiyetini ne suretle tarif etmeli, meselesidir.

Kâinatın zamanda daim olduğu şüphe kaldırmaz bir keyfiyettir. Bununla beraber, madem ki, bu bizim için zahirdir, mevcudiyeti hakkında şüpheye düşmemiz mümkündür. Bu zamanın daimiliğini tamamen kavramak için, varlığın, asla münakaşa kaldırmaz şekilde muhakkak olan ve istimrarı bilâvasıta görmemiz için daha ileri bir teminat veren mümtaz bir hali mütalâa edecek mevkiye olmamız lâzımdır. Şimdi karşımdaki eşyayı idrak edişim, şahid ve haricidir; fakat kendi nefsimi idrak edişim derunî, zatî ve çok derindir. Bu itibarla, şu netice hâsıl olur: Meş'ur tecrübe, varlığın o mümtaz halidir ki, onda biz Hakikatî Mutlaka ile tam bir temas halindeyiz, ve bu mümtaz halin tahlili, belki varlığın nihai mânası üzerine bir mikdar ışık tutar. Ben, gözlerimi kendi meş'ur tecrübeme çevirip dikkatle baktığım zaman ne buluyorum? Bergson'un sözleriyle. «Ben halden hale geçerim. Ya ısırırım, ya üşürüm. Ya sevinçliyim ya kederli. Ya çalışıyorum, ya boş dururum. Ya etrafımdaki şeylere bakarım ya da başka bir şey düşünürüm. Heyecanlar, hisler, iradeler, -varlığımın bölündüğü tahavvüller bunlar, ve benliğimi

renkten renge sokan da bunlardır. Şu halde, ben durmadan değişiyorum. Bu suretle benim iç hayatında mütevazın hiç bir şey yoktur; her şey hareket halinde, hiç durmayan bir hâletler seyelanı, içinde hiç bir durağı veya istirahatgâhı olmayan daimî bir akış. Ne var ki, zamansız bir müselsel tağayyür akla gelemez. Şu halde bizim iç tecrübemizin kıyasına göre, meş'ur varlık, zaman içinde hayat demektir. Bununla beraber, meş'ur tecrübeye daha derin bir nüfuzu nazarla bakılacak olursa, zatın kendi iç hayatında merkezden dışa doğru hareket ettiği meydana çıkar. Yâni, basîr ve faal diye tarif edilebilen iki tarafı vardır. Faal tarafından, mekân âlemi tâbir ettiğimiz şeyle münasebete girer. Faal zat «tedaiye psikolojisinin» mevzuudur - yâni, günlük hayattaki ameli zatın (benliğin) bizim meş'urumuzun geçici hâletlerini tayin eden ve bu hâletler üzerine müteakabil tetridin mekânî vasfını hakmeden haricî eşya nizamı ile alış veriş. Burada zat kendi dışında yaşar, bir kül olarak vahdetini muhafaza etmekle beraber, kendini, nev'î ve neticede sayıya gelir hâletlerden başka bir şeyi olmadığını meydana koyar. Bu itibarla, içinde faal zatın yaşadığı zaman, bizim kısa veya uzun diye ifade ettiğimiz zamandır. Mekândan pek de tefrik edilemez. Bunu biz ancak, bir yolculuktaki müteaddid menziller gibi birbirine karşı haricî olan mekânî noktalardan müteşekkil düz bir çizgi olarak anhyabiliriz. Fakat bu suretle telâkki edilen zaman, Bergson'a göre hakikî zaman değildir. Mekânlaştırılmış zaman içinde vücut, sahte vücuttur. Meş'ur tecrübenin daha derinden tahlili, zaptın basîr tâbir ettiğim tarafım gözümüz önüne açar. Hali hazır vaziyetimizin icabı olarak eşyanın dış nizamı içine dalmış halimizle, basîr zatı bir an için görmemiz son derecede müşküldür. Durmadan haricî eşya ile meşgul olmamızla, basîr zatın etrafına bir nevi perde örmüş oluruz, bu suretle de o bize tamamen yabancı halde kalır. Yalnız, basîr zatın tevakkuf halinde bulunduğu derin mürakaba dakikalarında ki, biz daha derin benliğimize dalar, tecrübenin iç merkezine vâsıl oluruz. Bu daha derin «ene» nin hayat cereyanında şuur hâletleri eriyip birbirine karışır. Basîr «ene»

nin vahdeti, müddetin vahdeti gibidir, ki, onu ferdi cedle-
rinin tecrübeleri, kesret halinde değil, vahdet, içinde her tec-
rübe ve halin külle nüfuz ettiği bir vahdet olarak mevcuttur.
«Ene» nin külliyyeti içinde halleri sayı itibariyle birbirinden
ayırarak bir vuzuh yoktur; unsurlarının çokluğu, faal zatın ter-
sine olarak tamamen keyfidir. Tağayyür ve hareket vardır, fa-
kat bu tağayyür ve hareket bölünmez; unsurları birbirine nü-
fuz eder ve mahiyet itibariyle gayri müteselsildir. Öyle ki, fa-
al zat, mekân âlemi ile alış verişinde, toz haline gelip, ipliğe
dizilmiş inci taneleri gibi bir «şimdiler» dizisi olur. Şu hal-
de, işte, içine hiç mekân karışmamış sâfi bir deymumet. Kur-
anı Kerim kendine hâs sadeliğiyle aşağıdaki âyeti kerimeler-
de, deymumetin müteselsil ve gayri müteselsil taraflarına
işaret eder :

**«Ölmek şânından olmıyan O Baki (Taalâ)ya güve-
nip dayan, ona hamd eyle tesbih (ve Onu tenzih) et. O-
nun kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olması,
yeter. O gökleri ve yeri ve aralarında olan her şeyi altı
günde yaratan sonra (emri) arş üzerinde hükümrân
olandır. Rahmandır.» (S. 25 A. 58-59)**

**«Şüphesiz ki, biz her şeyi bir takdir ile yarattık. Ve
Bizim emrimiz (Başka değil,) birdir, bir göz kırpması
gibi sür'atli) dir.» (S. 54 A. 49).**

Hilkatte tecessüm eden harekete, hariçten bakacak, yâ-
ni zihnen kavıyacak olursak, bunun binlerce yıl devam eden
bir ameliye olduğunu görürüz; çünkü Kur'anı Kerimin ve
Ahd-i Atik'in tâbirince bir tek İlâhî gün bin seneye muadil-
dir. Binlerce sene devam eden hilkat ameliyesi diğer bir
noktayı nazardan, «bir lemha-i basar kadar çabuk» olan bir
tek bölünmez fiildir. Ne var ki, sâfi deymumetin bu bâtnî
tecrübesini ifadeye imkân yoktur, çünkü lisan, bizim günlük
faal zatımızın müteselsil zamanına göre teşekkül etmiştir.

Belki vereceğimiz bir misal bu noktayı biraz daha ten-
vire yarar. Fizik ilmüne göre, sizin kırmızıyı hissedişinizin se-

bebi, saniyede 400 milyâr frekanslı bir mevce hareketinin sür'atidir. Siz bu muazzam ihtizaz tekerrürünü hariçten müşahede edebileceksiniz, ve saniyede 2000 olmak üzere sayacak olursanız - ki, bu ışığın duyulup görülmesinin son hududu farzolanmaktadır - bu sayıyı ancak altı bin küsur yılda bitirebilirsiniz. Bununla beraber, ânî bir tek zihni kavrama fi'li içinde, hesaba gelmez bir dalga hareketi frekansım bir araya toplamış olursunuz. Zihni fiil, bu almayı, deymumete işte böyle kalbeder. Şu halde basır zat, faal zâtı az çok tashih edici mahiyettedir; yâni, faal zat için zarurî olan ufak zaman ve mekân değişikliğini, «buraları» ve «şimdileri» şahsiyetin insicamlı bütünlüğü içinde bir terkip halinde birleştirdiği derecede böyledir. Sâfi zaman, şu halde, bizim meş'ur tecrübemizin daha derinden tahlili neticesinde tezahür ettiği vehile, mücerred ve tersine çevirilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir; içinde mazinin arkada bırakılmadığı, ancak hali hazırla beraber hareket eden ve içinde işliyen bir uzvî küldür. Atı ise, - ona sanki ileride, bulunan bir şey değil de aşılması icap eden bir şey gibi verilmiştir; o da ancak onun fıtratında açık bir imkân olarak mevcut olunması mânasında verilmiştir. Kur'anı Kerimin «takdir» veya kader diye târif ettiği şey bir uzvî küll telâkki olunan zamandır; bu kelime hem İslâm âleminde hem bu âlem haricinde çok büyük suítefahümlere yol açmıştır. Kader, imkânlarının gözönüne açılmasına tekaddüm ettiği farzolanın zamandır.

Tâbiri diğerle, illi teselsül ağundan, yâni, mantıkî anlayışın ona zorla kabul ettirdiği şema halinden kurtulmuş zamandır. Hülâsa, mahsûs bir cisim olarak zamandır; bir fikir ve hesap işi değil. Bana İmparator Humayun ve İran Şahı Tahmasp neden muasır idiler diye soracak olursanız, ben size illi bir cevap veremem. Verilebilecek yegâne cevap şudur: Hakikati Mutlaka, mahiyet itibariyle öyledir ki, nâmütenahi sayıret imkânları arasında, bilinen iki imkân, Humayun ile Şah Tahmasp'ın hayatlarının kendilerini birlikte gerçekleştirmiş olmalarıdır. Kader diye telâkki edilen zaman, eşyanın asıl cevherini teşkil eder. Kur'anı Kerimde buyurulduğu gi-

bi: «Cenabı Hak her şeyi yarattı ve her şeye kaderini tayin etti.» Demek oluyor ki, bir şeyin kaderi, başkasına iş yükleten kimse gibi hariçten işliyen aman bilmez bir talih değildir: bir şeyin iç vüs'ati, fıtratının derinliklerinde meknûz tahakkuk kabil imkânlardır ki, hariçten hiç bir zorlanmış hissi olmadan, kendi kendilerini silsile halinde kuvveden fi'le çıkarırlar. Bu suretle, deymumetin uzvî bütünlüğü, Hakikati Mutlakanın rahminde olgunlaşmış hâdiseler saklıdır da, bunlar kum saatinin kum taneleri gibi birer birer düşecekler, demek değildir. Eğer zaman hakikî ise, ve meş'ur tecrübeyi bir hülya haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, şu halde Hakikati Mutlaka hayatındaki her saniye aslîdir ve mutlak surette yeni ve evvelden tahmin edilemeyen keyfiyetleri husûle getirir.

Kur'anı Kerim, «Onu (Cenabı Hakkı) yeni bir iş işgal eder,» diye buyuruyor. Hâs zaman içinde mevcut olmak, müteselsil zamanın köstekleriyle bağlı olmayıp, ancak dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratış işini tamamen serbestçe ve yeni suretlerle yapmaktır. Gerçekten, her yaratıcı faaliyet hür faaliyettir. Yaratış (icat), mihanikî fi'lin vastı olan tekerrürün zıttıdır. Bunun içindir ki, hayatın yaratıcı faaliyetini mekanizma tabirleriyle izah etmek imkânsızdır. Fen, tecrübe ayniliğini, yâni mekanik tekrar kaidelerini kurmağı hedef tutar. Hayat, husul-ü bizzat (kendiliğinden olma) duygusunun şiddeti içinde bir ademi taayyün merkezi teşkil eder, ve bu suretle zaruret sahasının haricine düşer. Bu itibarla fen hayatı idrak edemez. Hayatın mekanik bir izahını arayan biyoloji âlimi, bunu, tetkiklerini hayatın, davranışı, mekanik fi'le benzeyişler arzeden aşağı şekillerine hasrettiğinden dolayı yapar. Eğer o, hayatı, kendi şahsında tezahür ettiği şekilde, yâni, seçmekte, reddetmekte, teemmül etmekte, maziye ve hali mütalâa etmekte, ve istikbali kuvvetle hayâl etmekte tamamen hür ve serbest olan aklını tetkik edecek olursa, muhakkak kendi mekanik mefhumlarının kifayetsizliğini idrak eder.

Şu halde, meşur tecrübemizin mümaseletine göre, kâinat, hür bir yaratıcı harekettir. Fakat biz, hareket eden muşahhas bir şeyden müstakil olan bir hareketi nasıl idrak edebiliriz? Cevap, «şey» mefhumu iştikakî olduğu yolundadır. Biz «eşyâyı» hareketten istihraç ederiz; gayri müteharrik eşyadan istihraç edemeyiz. Meselâ, eğer Democritus'un atomları gibi madde maddî atomların aslı Hakikat olduğunu farzedecek olursak, hareketi, onların tabiatına yabancı bir şey ve bir idhal malı gibi hariçten idhal etmemiz lâzım gelir. Halbuki, hareketi aslı olarak alacak olursak, gayri müteharrik şeyler bundan istintaç edilebilir: Gerçekten, fizik ilmi bütün eşyayı harekete irca etmiştir. Bugünün fen nazariyelerine göre atomik esas mahiyeti elektrikleşmiş bir şey değil, elektriğin kendisidir. Bundan başka, eşya, bilâvasıta tecrübede, zaten muayyen şekilleri olan neşneler gibi verilmemiştir; çünkü bilâvasıta tecrübe, içinde hiç ayrı gayri şaibeleri bulunmayan eşya dediğimiz, aslında, tabiat deymumetinde mevcut hâdiselerdir, ancak fikir bunları mekân kaydı altına alır ve bu suretle fiil için ayrılmış bir vaziyete getirir. Bizim gözümüze bir eşya mecmuası gibi görünen kâinat, bir boşluğu dolduran câmid bir madde yığını değildir. Bu bir şey değil bir fiildir. Bergson'a göre tefekkürün mahiyeti müteselsildir; hareketi, ancak onu bir sâbit noktalar silsilesi diye mütalâa etmek suretiyle ele alabilir. Bu sebepten, mahiyeti itibariyle esasında dinamik olan şeye bir hareketsizlik silsilesi görünüşü veren, sâkin mefhumlarla çalışan fikrin işleyişidir. Bu hareketsizliklerin beraber mevcut oluşu, bizim mekân ve zaman dediğimiz şeyin kaynağıdır.

Bergson'a göre, şu halde, Hakikati Mutlaka, akıl ve şuurun mekân kaydıyla bağladığı ve «eşya»nın kesreti olarak gördüğü irade kuvveti kabilinden, hür, önceden tayin edilemeyen, yaratıcı, esaslı ve hayati bir muharrik kuvvettir.

Burada etraflı bir tenkide girişmemize imkân yoktur. Şu kadarını söylemek kâfidir: Bergson'un hayatiye mezhebi, bertaraf edilmesi gayri mümkün bir irade ve akıl ve şuur seviyesinde (dualism) karar kılar. Bu, gerçekten onun zekâ

hakkında kısmî bir noktayı nazarı tutmasıdır. Ona göre, zekâ, mekân kaydına tâbi kılan bir faaliyettir; yalnız madde üzerine yapılmıştır, ve elinde yalnız mekanik sınıftan imkânlar vardır. Ancak ilk konferansında belirttiğim veçhile, fikir daha derin bir harekete maliktir. Zahiren Hakikati Mutlakayı sâkin cüzülere ayırıyor gibi görünürse de, asıl vazifesi, tecrübenin arzettiği muhtelif mertebelere uygun sınıflar kullanarak, tecrübe unsurlarını terkip etmektir. Binaenaleyh fikir, hayat kadar uzvîdir. Bir uzvî neşvünema olarak, hayat hareketi, merhale merhale, müterakki bir şekilde tereküp eder. Bu terkip olmadan, hayat hareketi bir uzvî neşvünema olmaktan çıkar. Lâkin bu neşvünema, gayelerle tâyin olunur, gaye veya sonların mevcudiyeti ise, zekânın buna nüfuz edebilmesi demektir. Gaye veya sonların mevcudiyeti olmadan da zekâ faaliyeti münkün değildir. Meş'ur tecrübeye hayat ve şuurlu fikir birbirine nüfuz eder. Bunlar bir vahdet teşkil eder. Bu sebepten, şuurlu fikir, hakiki mahiyeti itibariyle, hayatla aynı şeydir.

Yine Bergson'un noktayı nazarına göre, hayat muharrikinin kendi yaratıcı serbestliği içindeki ileri hamlesi, yakın veya uzak bir gayenin ışığıyla aydınlanmamıştır. Bu, ileri bir neticeyi hedef tutmamaktadır; tamamen keyfidir, kontrolsuz ve hercümerç içindedir, ve davranışı ise önceden hiç kestirilemez. İnsanın meş'ur tecrübesini tahlil ederken Bergson, bu tahlilin kifayetsizliğini başlıca burada meydana kor. Meş'ur tecrübeyi, hal ile beraber hareket eden ve içinde işliyen mazi diye telâkki eder. Şuur vahdetinin müstakbel bir safhası olduğunu nazarı itibara almaz. Hayat sadece silsile halinde dikkat fiilleridir, bir dikkat fi'li ise, meş'ur veya gayri meş'ur bir maksat hesaba alınmadan izah edilemez. İdrak fiillerimiz bile bizim bilâvasıta gaye ve maksatlarımızla taayyün eder. İran şairi Örfî, beşer idrakinin bu cephesini çok güzel ifade etmiştir. Diyor ki :

*Zi naks-i-teşne-lebî dâñ be-aklı-i-hîş menâz
Dilet ferîb ger ez celve-i-serâb nehurd*

«Eğer kalbiniz seraba aldanmıyorsa, anlayışınızın keskinliğine gururlanmayın; çünkü bu galat-ı rü'yetten muaf olmanız sizin nâtamam susuzluğunuzdan dolaydır.»

Şair demek istiyor ki, eğer şiddetle susamış ve bir şey iç-meğe çok teşne olsaydınız, çöl kumları gözünüze göl gibi görünürdü. Bu rü'yetten kurtulmuş olmanız, suya olan şiddetli arzunuzun eksikliğinden ileri gelir, siz o şeyi olduğu gibi anlamışsınız, çünkü onu, olmadığı gibi görmek sizi alâkadar etmemiş. Bu suretle, meş'ur veya gayri meş'ur temayüller halinde de mevcut olsalar, gayeler ve maksatlar, bizim meş'ur tecrübemizin dokuma tezgâhını teşkil eder. Maksat mefhumu ise, ancak istikbal vesilesiyle anlaşılabilir. Şüphe yok ki, mazi, halde mevcuttur, ve halde işler; ancak mazinin bu işleyişi, şuurun bütünü değildir. Gaye unsuru şuurda bir nevi müstakbel bir görünüş arzeder. Gayeler, yalnız bizim hali hazır hâletlerimize renk vermekle kalmaz, onların müstakbel istikametini de gözönüne açar. Gerçekten, hayatımızın ileri hamlesini teşkil eder, ve bu suretle bir mânada gelecekte olacak hâletleri önceden tahmin ve onlara te'sir eder.

Bir gaye vasıtasıyla taayyün etmek, olması icap eden şeyle taayyün etmek demektir. Bu suretle mazi ile istikbalin her ikisi, şuurun hali hazırdaki hâleti içinde işler; istikbal ise, Bergson'un, meş'ur tecrübemizi tahlilinin tasavvur ettiği gibi bütün bütün baltalanmış değildir. Dikkatle bir şuur hâleti, içine, işliyen âmiller olarak hem hâfıza hem de muhayyileyi alır. Bu itibarla, meş'ur tecrübemizin mümaseletine göre, Hakikati Mutlaka, fikrin işğına asla mazhar olmamış kör bir hayat muharriki değildir, ve mahiyet itibariyle baştan başa gâidir. Halbuki Bergson, gaiyet, zamam gayri hakiki kılar esasına dayanarak, Hakikati Mutlakamın gai mahiyetini inkâr eder. Ona göre, «istikbal kapıları Hakikati Mutlaka için ardına kadar açık bulunmalıdır.» Aksi takdirde, hür ve yaratıcı olamaz. Şüphe yok ki, gaiyet, önceden taayyün etmiş bir gaye veya nihayet muvacehesinde bir plâmn tatbiki demek ise, gerçekten zamam gayri hakiki kılar. Kâinatı

sadece, evvelce mevcut olan, ve onun münferid hâdiselerin kendilerine hâs yerlerini bulmuş ve tarihin zaman akışına girmek üzere sıra beklemekte bulunduğu bir ezeli plân veya yapının zamanî bir istinsahı haline düşürür. Esasen her şey ebediyette, bir yerde, verilmiştir; hâdiselerin zamanî, nizamî sadece ezeli ve ebedî kalıbın taklidinden başka bir şey değildir. Böyle bir görüş, mekanizmadan pek de farklı değildir; esasen bu nazariyeyi biz, daha evvel reddetmiş bulunuyoruz. Önceden tayin olunmuş bir gayeyi tahakkuk ettirici bir ameliye olarak telâkki edilen kâinat, hür, mes'ul ve ahlâkî âmil-ler dünyası değildir; sadece ipleri arkadan çekilmek suretiyle hareket ettirilen kuklaların oynatıldığı bir sahnedir.

Bununla beraber, gaiyetin diğer bir mânası da vardır. Meş'ur tecrübemiz bize göstermiştir ki, yaşamak, gaye ve maksatlara şekil vermek ve değiştirmek, ve onların idaresinde olmak demektir. Zihni hayat şu mânada gâidir: Hedef edinerek ona doğru hareket ettiğimiz çok uzak bir gaye mevcut değildir; ancak hayat ameliyesi neşvünema bulup genişledikçe, yeni gayelerin, maksatların, ve ideal kıymet terazilerinin müterakki bir şekil alışı keyfiyeti vardır. Bulduğumuz halden çıkmakla, olduğumuz hale geliriz. Hayat, bir ölüm silsilesinden geçiştir. Ancak bu geçişin istimrarında bir nizam vardır. Bizim eşyaya kıymet biçme işimizdeki görünüşte ânî değişikliklere rağmen, bu geçişin muhtelif menzilleri uzviyet cihetinden birbirine bağlıdır. Ferdin hayat tarihçesi, umumiyet itibariyle, birbirine uyumyan bir hâdiseler silsilesi değil, bir vahdettir. Dünya ameliyesi, yahut kâinatın zaman içindeki hareketi, muhakkak ki, eğer gayeden, evvelce bilinen bir encam, bütün muhlûkatın ona doğru hareket ettiği çok uzak muayyen bir hedef kastediyorsak, bu ameliye gayeden mahrumdur. Bu mânada bir maksadı, dünya ameliyesine atfetmek, onu ibdaî kabiliyetinden ve yaratıcı vasfından mahrum etmek olur. Onun gayeleri bir yolun mün-tehalarıdır; bunlar müstakbel gayelerdir, ve mutlaka önceden düşünülmüş değildir.

“Bir zaman ameliyesi, zaten çizilmiş bir çizgi gibi telâkki edilemez. Bu, resimde bir çizgidir - açık imkânların kuvveden fi’le çıkmasıdır. Yalnız mahiyet cihetinden istifai olması itibariyle kasdîdir, ve maziye tesirli şekilde muhafaza ve ona bir şeyler ilâve ederek kendi kendini hâlde bir nevi tamamlığa erdirir. Benim fikrimce, kâinat, önceden düşünülüp yapılmış bir plânın zamanî bir şekilde işleyişi fikrinden Kur’anı Kerim görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Bu, neşvünema halinde bir kâinatdır, ve asırlarca evvel tamamlanıp Yaratanın elinden çıkmış, şimdi de, zamanın hiç dokunmadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekân içinde uzayıp giden bir eser değildir.

Ümit ederim ki, şimdi şu âyeti kerimenin mânasını kavrayacak bir mevkiye gelmiş bulunuyoruz: «Cenabı Hakkı düşünmek ve şükretmek isteyen kimseler için gece ve gündüze birbirini takip etmesini emreden O’dur.» Kendimizde tezahür ettiği veçhile zaman teselsülünün tenkidî izahı bizi, içinde, fikir, hayat ve maksadın uzvî bir vahdet teşkil etmek için birbirine nüfuz ettiği deymumet-i mahz gibi bir Mutlak Hakikat fikrine götürmüştür. Bu vahdeti, ancak bir zat - her şeyi ihate eden müşahhas zat - bütün ferdî hayat ve fikrin intihâi menbaı olan zat olarak anlayabiliriz. Bergson’un hâtasını, zaman-ı mahzı, zata mukaddem görmesinde bulmağa cür’et ediyorum; o zata ki, ancak ve ancak deymumet-i mahz isnad edilebilir. Ne zaman-ı mahz ne de mekân-ı mahz, eşyanın ve hâdisatın kesretini bir arada tutamaz. Yalnız baki bir zatın takdiri fi’lidir ki, deymumetin - bir ânlar nâmütenahiliğine bölünmüş olan - kesretini yakalayıp bir terkinin uzvî bütünlüğüne tahvil edebilir. Deymumet-i mahz içinde mevcut olmak bir zat olmaktır, zat olmak ise; «enelmevcûd» (benim) diyebilmeğdir. Fakat «enelmevcûd» diyebilen, ancak gerçekten mevcut olandır. Vücut terazisinde bir şeyin yerini tavin eden, «eneiyet» in hads yoluyla müşahede derecesidir. Biz de «benim» diyoruz. Ancak bizim «enaiyetimiz» tâbidir ve zat ve gayri zat arasındaki farktan sudur eder. Kur’anı Kerimde buyurulduğu veçhile, Zatı Mutlak «bütün âlem-

lerden müstağni olabilir.» Zatı Mutlak için gayri zat, karşısına çıkan bir «diğer» şeklinde kendini göstermez, aksi takdirde bizim mahdut zatımız gibi karşısındaki «diğer» ile mekânî münasebeti olurdu. Tabiat veya gayri zat, Cenabı Hakkın hayatında sadece geçici bir ândır. Onun «enaiyeti» müstakilli bizzat, hâlis ve mutlaktır. Böyle bir zat hakkında tam bir fikir edinmemize imkân yoktur. Kur'anı Kerimde buyurulduğu veçhile, «Onun hiç benzeri yoktur; ancak o işitici ve görücüdür.»

Mahiyet ve evsafı haiz olmıyan, yâni, hep aynı tarzda bir davranışı olan zat tasavvur olunamaz. Yukarıda gördüğümüz gibi Tabiat, bir boşluğu işgal eden mahza maddiyattan ibaret bir cisim değildir. Bu bir hâdiseler yapısıdır, sistemli bir davranış tarzıdır; ve bu sıfatla mutlak Zata nazaran uzvîdir. Bu itibarla, zatı insanî için siyret ne ise, zatı İlahîye nazaran fitrat öyledir. Kur'anı Kerimde buyurulduğu veçhile «sünnetullah» tır. İnsan noktayı nazarından, öyle bir tefsirdir ki, biz onu hal-i hazır vaziyetimizde Hakikî «Ene» nin yaratıcı faaliyetine isnad ederiz. «Sünnetullah», ileri hareketi esnasında, muayyen bir anda mütenâhidir; fakat ona nisbetle uzvî olan zat yaratıcı olduğundan, çoğalmağa müstaidir. ve neticede, yayılıp büyümesindeki hiç bir hudut, nihai olmak üzere ve o mânada nâmahduttur. Nâmahdutluğu mekânîdir, yâni, bilkuvve müessirdir, fi'li değildir. Şu halde, tabiatı, canlı, mütemadiyen neşvünema bulan ve inkişaf edip büyümesinde hiç bir haricî hudut bulunmıyan bir organizma olarak anlamak lâzımdır. Yegâne hududu dahilidir, yâni, küllü canlandırıp besliyen mündemic zattır. Kur'anı Kerimde buyurulduğu veçhile, «gerçekten münteha Rabbinindir.» (53:14). Bu suretle, kabul etmiş olduğumuz noktayı nazar fizik ilmüne taze, ruhanî bir mâna verir. Tabiatı bilmek, Allahın davranışını bilmektir. Tabiatı tetkik ve mütalâa ederken, Zatı mutlak ile bir nevi kurbîyet aramaktayız; bu ise sadece duanın diğeri bir şeklidir.

Yukarıda gördüğümüz bahis, zamanı, Mutlak Hakikat

içinde esaslı bir unsur olarak almaktadır. Şimdi önümüzdeki ikinci nokta. Dr. McTaggart'ın, zamanın ademi hakikati hakkındaki fikrinin mütalâasıdır. Dr. McTaggart'a göre zaman gayri hakikidir, çünkü her hâdise mazi; hal ve istikbaldir. Meselâ, Kraliçe Anne'nin ölümü bize göre mazidir. Kendi muasırlarına göre hal idi, William III için ise istikbal idi. Şu halde Kraliçe Anne'nin ölüm hâdisesi birbiriyle telif edilemeyen vasıfları birleştirmektedir. Bu fikrin, zamanın, teselsül vasfının nihaî olduğu faraziyesi üzerinde yürütüldüğü aşikârdır. Mazi, hal ve istikbali, zaman için esaslı telâkki edecek olursak, o vakit, zamanı düz bir çizgi halinde tasvir ederiz; bir kısmını kat'etmiş ve arkada bırakmış olduğumuz, bir kısmı ise önümüzde henüz kat'edilmemiş halde duran bir çizgi. Bu, zamanı canlı yaratıcı bir an olarak değil, bir-sükûn-u mutlak olarak almaktır; öyle bir sükûn-u mutlak ki, tamamiyle şekillenmiş kevnî hâdiselerin muntazam kesretini, hariçten bir müdakkikin nazarına bir filmin resimleri gibi silsile halinde arz etmektedir. Eğer hâdisenin zaten tamamen şekillenmiş, ve vukua gelmek için zamanını bekliyerek istikbalde durmakta olduğunu kabul edersek, gerçekten Kraliçe Anne'nin ölümü William III için istikbaldir diyebiliriz. Fakat bir müstakbel hâdise Brood'un pek haklı olarak dediği gibi, bir hâdise diye tavsif edilemez. Anne'nin vefatından evvel, ölümü hiç mevcut değildir. Kraliçe Anne'nin hayatı esnasında, onun vefat hâdisesi ancak onun oluş ameliyesi sırasında, ve hâdisenin bilfiil vuku noktasına ulaştığı vakit ona şâmil oldu, ve yalnız Mutlak Hakikatin mahiyetinde tahakkuk etmemiş bir imkân olarak mevcuttu. Dr. McTaggart'ın serdetmiş olduğu bu bürhanın cevabı şudur: İstikbal bir gerçek olarak değil, ancak açık bir imkân halinde mevcuttur. Bir hâdise, hem mâzi hem de hal olarak tarif olunduğu zaman birbirine uymaz vasıfları imtizaç ettirir de denemez.

Bir X hâdisesi vukua geldiği zaman, kendinden evvel vuku bulmuş bütün hâdiselerle değişmez bir alâkaya girmiş olur. Bu alâkalar X'in, X'ten sonra Mutlak hakikatin daha ziyade oluşu ile vuku bulan hâdiselerle olan alâkalarından

asla müteessir olmaz. Bu alâkalar hakkındaki gerçek veya sahte herhangi kaziye hiç bir zaman ne gerçek ne de sahte olmaktadır. Bu itibarla, bir hâdiseyi hem mazi hem de hal telâki etmekte mantıkî bir güçlük yoktur. Ancak şunu itiraf etmeli ki, noktayı nazar güçlükten hali değildir, ve daha hayli düşünceye muhtaçtır. Zaman muammasını çözmek kolay değildir. Augustine'in şu çok derin sözleri şimdi de, söylendiği zamanda olduğu kadar doğrudur: «Bana hiç kimse zaman hakkında sual sormazsa, ben onu biliyorum: Eğer zamanı bir sorana anlatmağa kalksam, bilmem.» Ben şahsan, zamanın Hakikati Mutlaka içinde esaslî bir unsur olduğunu düşünüyorum. Ancak hakikî zaman, mazi, hal ve istikbal arasındaki tefrikin mühim olduğu müteselsil zaman değildir; bu deymumeti mahzdir, yâni, tevalisiz tebeddüldür ki, buna Taggart'ın bürhanında hiç temas edilmemektedir. Müteselsil zaman, fikirle parça parça edilmiş deymumet-i mahzdir. Bu öyle bir nevi cihazdır ki, Mutlak Hakikat onunla fasılasız yaratıcı faaliyetini kemmî ölçüye mâruz bırakır. İşte Kur'anı Kerimde buyurulan sözler bu mânadadır: «Gündüz ve gecenin ihtilâfı ondandır.»

Belki şöyle bir sual aklımıza gelebilir: «Zat-ı Mutlaka tağayyür isnad edilebilir mi?» İnsan sıfatıyla bizler, fi'li olarak müstakil bir kevnî ameliyeye bağlıyız. Hayatımızın şartları bizim için sadece haricidir. Bize malûm olan yegâne hayat çeşidi, arzu, uğraşma, muvaffakiyetsizlik veya başarı, yâni durmadan bir halden diğer bir hale geçiren bir değişiklik. Bizim kendî noktayı nazarımızdan hayat tağayyürüdür, tağayyür ise esasında noksandır. Aynı zamanda, madem ki, meş'ur tecrübemiz, heyeti umumiyesiyle bütün ilmin hareket noktasıdır, keyfiyetleri, kendî iç tecrübemizin ışığında tefsir ve izah gibi bir mahdutluktan kaçınmamız mümkün değildir. Bilhassa hayatı idrakte müşebbihe ve mücessime mefhumu kaçınılmaz bir şeydir; çünkü hayat ancak bâtından anlaşılabilir. Sirhindli Şair Nâsır Ali'nin hayâlindeki puta Brahmin'e hitaben söylediği gibi :

Mera ber sûret-i-hîş âfrîdi

Birûn ez hîşten âhir çe didi

«Sen beni kendi suretin üzere yarattın! Nihayet, Senden öte ne gördük ki?»

İspanyalı ilâhiyatçı İbn-i Hazm, Zat-ı İlâhiyi, Zâtı insanınin suretine göre idrak korkusundan Cenab-ı Hakka hayat mahmulünü isnad etmekten çekinmiş ve ince bir sezikle, Allah yaşayan bir varlık olarak tarif edilebilir, bu ise, bizim hayat tecrübemize ve anlayışımıza göre değil, ancak Kur'an Kerimde böyle ifade buyurulduğu içindir, demistir. İbn-i Hazm, kendini bizim meş'ur tecrübemizin sathına hasrederék ve bu tecrübenin daha derin safhalarını bir yana bırakarak, herhâlde hayatı müteselsil bir tahavvül, engel teşkil eden bir mübâdele karşı bir davranışlar silsilesi diye almış olsa gerektir. Muhakkak ki, müteselsil tahavvül bir eksiklik alâmetidir; kendimizi, bu tahavvül noktayı nazarına hasredecek olursak, İlâhî kemal ile İlâhî hayata te'lif yolundaki güçlük, aşılmaz bir hal alır. İbn-i Hazm, herhalde Cenabı Hakkın kemali ancak O'nun hayatını feda etmek pahasına muhafaza edilebilir, diyor. Bununla beraber, bu güçlük karşısında bir çıkar yol vardır. Daha evvel de gördüğümüz gibi Mutlak «Ene» Hakikatın tamamıdır. O, yabancı bir âleme perspektif bir manzarayı seyrederek gibi bakmak için vaziyet almış halde değildir; binaenaleyh, hayatının safhaları kâmilen bâtından ta'ayyün eder. Bu itibarla, nâkıs bir haletten nisbeten kâmil bir hale hareket mânâsında veya bunun aksine tahavvül, O'nun hayatına muhakkak ki uymaz. Ancak bu mânada tahavvül, hayatın mümkün olan yegâne şekli değildir. Meş'ur tecrübemize atfedilecek daha derin bir nüfuzu nazar, müteselsil deymumet görünüşünün altında hakiki deymumet bulunduğunu meydana kor. Tahavvülün bir değişen davranışlar silsilesi olmaktan fariğ olduğu deymumet-i mahz içinde Hakiki Ene mevcut olur, ve ne «yorgunluğun dokunduğu» ne de «uyku veya uyuşukluğun» tuttuğu (255:2) devamlı bir yaratış olan hakiki vafıfın izhar eder. Tahavvülün bu mânâsında Hakiki

Ene'yi lâyetegâyyer olarak anlamak, onu tam bir atalet, maksatsız ve cansız bir tarafsızlık ve renksizlik, mutlak bir hiç telâkki etmek olur. Yaratıcı Ene'ye göre tahavvül (kemalsizlik) eksiklik ifade edemez. Yaratıcı Ene'nin kemali, Aristo'nun belki İbn-i Hazm'e vermiş olduğu fikir gibi mekânîk bakımdan hareketsizlik değildir. Onun yaratıcı faaliyetinin daha vâsi esasında ve yaratıcı rü'yetinin nâmütenahi vüs'atinde mevcuttur. Cenabı Hakkın hayatı, ulaşılabilecek bir idealin peşine düşme değil, inkişafı zattır. İnsanoğlunun «henüz değil» sözü bir şeyin peşinden koşmak, belki de muvaffakiyet-sizlik demektir; Cenabı Hakkın «henüz değil» sözü ise. Onun, bütün bu ameliye esnasında bütünlüğünü muhafaza eden vücudünün nâmütenahi yaratıcı imkânlarının tükenmez ve şaşmaz surette tahakkukudur.

Nâmütenahi kendini tekrarda,
Aynıyla ilelebed akar.
Milyarlarca kemerler çıkarak, birleşerek,
Muazzam yapıyı inuhkem şekilde tutar.
Gerek en muazzam yıldızdan, gerek en mütevazi zerre,
Cümle eşyadan yaşama aşkı sel gibi akar.
Cümle uğraşmalar, çabalamalar,
Allahın zatında ebedî sükûndur.

(Goethe)

Hâsılı kelâm, gerek nefsi faal gerek nefsi basîr cihetlerinden tecrübenin bütün keyfiyetlerinin bu şünullü felsefi tenkidi bizi şu neticeye getiriyor: Hakikatî Mutlaka, akıl ve mantıkla tanzim edilmiş bir hayattır. Bu hayatı bir «Ene» olarak tefsir etmek, Allahı insan suretine göre şekillendirmektir. Sadece tecrübenin şu basit keyfiyetini kabul etmektir; hayat şekilsiz bir seyyal değil, tanzim ve tertip eden bir vahdet prensibidir; öyle bir terkibi faaliyettir ki, yapıcı bir maksat için, canlı uzviyetin dağılma istidadında olan nizamlarını bir arada tutar ve temerküz ettirir. Zihin ameliyesi - ki esasında sembolik mahiyettedir - hayatın hakikî mahiyeti

üzerine perde çeker, ve onu ancak cümle eşyanın içinden akıp giden bir nevi kevnî cereyan olarak tasvir edebilir. Bu itibarla, hayata akıl cihetinden bakmanın neticesi haliyle vahdeti vücud hüviyetini haiz olur. Fakat biz bâtından hayatın takdirini doğrudan doğruya öğrenmiş bulunuyoruz. Hads vasıtasıyla müşahede, hayatı bir mürtekiz-i bizzat «Ene» olarak izhar eder. Bu bilgi, sadece bir hareket noktası vermesi» itibarıyla çok nâtamam olmakla beraber, Mutlak Hakikatın nihai mahiyetini bilâvasıta gözümüz önüne koymaktadır. Bu suretle, tecrübenin keyfiyetleri, Mutlak Hakikatın nihai mahiyeti ruhanidir ve bir «ene» olarak telâkki edilmeli neticesine varılmasını haklı çıkarmaktadır. Ancak dinin emel ve arzusu, felsefeninkinden çok daha yükseklerde uçar. Felsefe, eşyayı akıl ve idrak yoluyla görür; ve bundan dolayı, tecrübenin bütün tenevvü zenginliğini bir sisteme bağlamak istemez. Hakikati Mutlakayı uzaktan müşahede eder. Din, Hakikati Mutlaka ile daha yakın bir temas ister. Birisi nazariye, diğeri ise tecrübe, münasebet, samimî yakınlıktır. Bu samimî yakınlığı elde etmek için akıl ve idrak kendinden yükseğe çıkmalı, ve dinin dua diye tavsif ettiği bir zihni davranışta tatmin edilmelidir; o dua ki, Islâm Peygamberinin dudaklarından çıkan son sözlerinden olmuştur.

III

ALLAH MEFHUMU VE DUANIN HAKİKATI

Dinî tecrübeye istinad eden hükmün, akıl ve idrak miyarını tatmin ettiğini gördük. Tecrübenin, daha ehemmiyetli muntakaları, terkibi noktayı nazarı gözönünde bulundurmak şartıyla, bütün tecrübenin nihai esası olarak, mantıklı bir şekilde sevk ve idare olunan yaratıcı iradeyi izhar eder; bu iradeyi bir «ene» şeklinde târif etmek için sebepler bulmuştuk. Kur'anı Kerim, Mutlak «ene» nin ferdiyetini tebarüz ettirmek gayesiyle Ona Allah ismini veriyor, sonra da Onu şöyle tarif ediyor :

«De ki: O Allah'tır, bir tektir.

Allahdır, Samedir.

Doğurmamıştır, doğrulmamıştır O.

Hiçbir şey de Onun dengi (ve benzeri) değildir.»

Lâkin bir ferdin ne olduğunu tam olarak anlamak güçtür. Bergson, «*Creative Evolution*» (*Yaratıcı Tekâmül*), adlı eserinde bize şunu öğretiyor: Ferdiyet bir dereceler meselesidir, ve insanın tam kemaline erip nihayet bulmuş vahdeti keyfiyetinde bile lâyıkıyla tahakkuk edemez. Bergson şöyle diyor, «Ferdiyet hususunda bilhassa şu denebilir ki, tanzim ve tertip edilmiş dünyanın her yerinde teşahhüs ettirmek temayülü mevcut olmakla beraber, bu her zaman tenasüle doğru olan temayülün muhalefetiyle karşılaşmıştır. Ferdiyetin mükemmel olması için, organizmanın ayrı olarak hiç bir cüzünün tek başına yaşayamaması icap eder. Ancak o zaman da tenasül imkânsız olur. Yoksa tenasül, eskisinden ay-

rılmış bir cüz ile yeni bir organizma bina etmekten başka nedir? Bu itibarla ferdiyet, kendi düşmanını kendi evinde barındırır.» Bu sözlerin ışığında açıkça görülüyor ki, «ene» çerçevesi içine hasredilmiş kâmil ferd, yektâ ve binazirdir, ve düşmanını kendi evinde barındırabilmesi akla sığmaz. Bu kâmil ferd, tenasülün zıt temayülünün fevkinde diye kabul edilmeli. Kâmil «ene» nin bu vasfı, Kur'anı Kerimin Allah anlayışındaki en esaslı unsurlardan biridir; Kur'anı Kerim bu hususu tekrar tekrar zikreder; bunda, cari olan Hıristiyan mefhumuna hücum çeşnisi yoktur, daha ziyade kâmil ferd hakkındaki kendi noktayı nazarını ehemmiyetle tebarüz ettirmek ister. Bununla beraber denebilir ki, dinî tefekkür tarihi, Hakikati Mutlakanın ferdiyete müteallik - meselâ ışık gibi muğlak, geniş ve şumullü kevnî bir unsur gibi telâkki edilen - mefhumundan sıyrılmak için bir çok kaçamak yolları meydana çıkarmıştır. Farnell'in, sıfat-ı ilâhiye mevzuuna dair Gifford konferanslarında serdettiği noktayı nazar bu olmuştur. Ben, din tarihinin, vahdet-i vücud düsturuna mütemayil tefekkür tarzlarını meydana koyduğunu kabul ediyorum; ancak şu düşüncüyü de yürütmek cesaretinde bulunuyorum; Kur'anı Kerimin Zatı ilâhiyi nur ile bir tutması mevzuunda Farnell'in noktayı nazarı doğru değildir. Kendisinin yalnız bir kısmını almış olduğu âyeti kerimenin tamamı şudur:

«Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun sıfatı, sanki içinde bir çerağ bulunan bir hücredir. O çerağ bir sırça (kandil) içindedir. O sırça (kandil) de sanki bir inci (gibi parıldaayan) bir yıldızdır.»

(S. 24 A. 3).

Şüphe yok ki, Ayeti kerimenin ilk cümlesi; insana, ferdi bir Allah mefhumundan kaçış intibasını vermektedir. Ancak âyeti kerimenin mütebaki kısmındaki nur istiaresini mütalâa edince, tamamen aksine bir intiba yarattığını görürüz. İstiaresinin aldığı mâna daha fazla, ışığın bir alevin içinde temerküz ettirilmesi, sonra da bu ışığın bir cam kab içinde ferd-

leştirilmesi, ve iyice hudutlanmış bir yıldız benzetilmesi fikriyle şekilsiz bir kevnî unsur tasavvurunu bahis harici bırakmaktır. Benim şahsî fikrime göre, Judaism, Hıristiyan ve İslâmın mülhem kitaplarında Cenab-ı Hakkın nur diye târifi, şimdi tamamen başka şekilde tefsir olunmalıdır. Bugünün fizik ilminin öğrettiğine göre ışığın sür'atini hiç bir şey geçemez, ve hareket sistemleri ne olursa olsun bütün müşahideler için bu aymdır. Bu suretle, tahavvül dünyasında, ışık Zat-ı Mutlaka en yakın yoldur. Şu halde, Allaha teşbih edilen ışık istiaresi, bugünün ilmine göre, Zat-ı İlâhinin, kolaylıkla vahdeti vücud tefsirine yer veren her yerde hâzır ve nâzır olma vasfını değil, Onun Mutlakiyetini ifade etmelidir.

Burada bir sual akla gelebilir. Ferdîyet, mütenehiyet mânasını ifade eder mi? Eğer Cenabı Hak bir «ene» ise ve bu itibarla bir ferd ise, Onu nasıl lâmütenehi olarak tasavvur edebiliriz? Bu sualin cevabı, Cenabı Hak, mekânî mütenehiyetin ifade ettiği mânada nâmütenehi olarak tasavvur edilemez. Ruhani mertebeleri tayinde. sâfi vüs'at hiç hesaba alınmaz. Bundan başka, evvelce de gördüğümüz veçhile, zamanî ve mekânî lamütenehiyetler mutlak değildir. Hali hâzır ilmi, Tabiat Âlemini, nâmütenehi bir boşluk içinde, sakin bir şey olarak değil, ancak, müşterek alâkalarından mekân ve zaman mefhumları sudur eden birbirine bağlı bir hâdiseler yapısı olarak telâkki eder. Bu ise tâbiri diğerle, zaman ve mekân, tefekkürün, Mutlak «ene» ye tahmil ettiği yaratıcı faaliyetin tefsir ve izahlarıdır demek oluyor. Mekân ve zaman «ene» nin inkânlarıdır ki, bizim matematik zaman ve mekân şeklinde ancak kısmen tahakkuk etmiştir. «Ene» den öte ve Onun yaratıcı faaliyetinden ayrı; onu, sair zatlara nisbetle hudutlandırarak ne zamân ne de mekân vardır. Bu itibarla, Zatı Hakiki, ne mekânî mütenehiyet mânasında lâmütenehi, ne de cismi onu başka zatlara nisbetle hudutlandıran mekânla mukayyed insan zatı mânasında mütenehidir. Zatı İlâhî, yaratıcı faaliyetinin nâmütenehi batınî inkânları ile kaimdir, ki, bildiğimiz gibi, âlem onun ancak cüz'î bir

ifadesidir. Sözün kısıası, Cenabı Hakkın lâmütenahiliği ittisai (extensive) değil, indimacî (intensive) dir. Lâmütenahi silsileyi ihtiva eder, fakat o silsile değildir. Tamamen akıl noktayı nazarından, Kur'anı Kerimdeki Allah mefhumuna dair diğer mühim unsurlar, Hâlikiyet, İlim, Kudret-i Kâmile ve Deymumettir. Bunları sıra ile ele alacağız.

Nefs-i mütenâhiye (yâni, insan aklı), Fıtrat Âlemini, aklın bildiği fakat yapamadığı, karşısında duran ve kendiliğinden mevcut bir «diğer» telâkki eder. Bu suretle, hilkat fi'lini mazide vuku bulmuş bir hâdise telâkki etmeğe mütemayiliz; kâinat ise bize sanki Sani'inin hayatıyla hiç de alâkası olmayan, ve Sani'i sadece bir seyirciden başka bir şey oluyun mâmül bir eşya gibi gelir. Hilkat mefhumu hakkında, ilâhiyat uleması arasında çıkan bütün mânasız ihtilâf ve münakaşalar nefs-i mütenâhiyenin dar görüşü yüzündendir. Bu suretle bakılacak olursa, kâinat, hayat-ı ilâhiye içinde sadece bir arazdır, ve halkolunmuş olmayabilirdi. Bizden cevabı istenen asıl sual şudur: Kâinat, Cenabı Hakkın karşısına, ve onunla Kendi arasında mekânın girdiği Kendi «diğer» i sifatiyle mi çıkıyor? Cevap şudur: Zat-ı İlâhi noktayı nazarından, «evvel» ve «sonra» sı olan muayyen bir hâdise mânasında hilkat mevcut değildir. Kâinat, Zatı İlâhinin karşısında bir muhalefet unsuru sifatiyle duran müstakil bir hakikat adedilemez. Meseleyi bu şekilde görüş, Cenabı Hakla dünyayı, nâmütenahi bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki ayrı varlık halüne düşürür. Evvelce gördük ki, mekân, zaman ve madde, aklın, Cenabı Hakkın hür yaratıcı kudreti üzerine serdettiği tefsirlerdir. Bunlar, kendiliklerinden mevcut olan hakikatler değil, ancak hayatı ilâhiyeyi mahza akılla anlayacak yollardır. Hilkat meselesi bir kere büyük mutasavvıf Bayezid-i Bistami hazretlerinin müridleri arasında bahis mevzuu oldu. Müridlerden biri, çok mânalı bir surette şu mâkûl noktayı ileri sürdü: «Yalnız Allahın mevcut ve başka her şeyin nâmevcud olduğu bir ân vardı.» Bayezid-i Bistami hazretleri, «Şimdi de öyle, tıpkı o anda olduğu gibi...» dedi. Şu halde, madde âlemi, Cenabı Hakla beraber ebedî,

ve Onun üzerinde uzaktan tesir eden bir şey değildir. Gerçek mahiyeti itibariyle, müstensel bir ameldir ki, tefekkür onu tak- sim edip, kesret ve münafi eşya haline koyar. Prof. Edding- ton, bu mühim noktayı biraz daha aydınlatmıştır. Kendisinin «*Mekân, Zaman ve Cazibe*» adlı eserinden şu satırları alma- ğa içtisar ediyorum: «Ömrümüzde, esash fâsıla alâkaları olan bir mekânî noktalar ve zamanî lemehât dünyası vardır. Bunlardan, dünya vaziyetinin muhtelif hususiyetlerini târif eden hadsiz hesapsız karışık alâkalar ve vasıflar(matematik bir surette) bina edilebilir. Açık bir kırık yerde sayısız yol- ların mevcut olduğu gibi bunlar da tabiatta mevcuttur.» An- cak, birisi, yolu tâkip etmek suretiyle ona mâna vermedikçe, mevcudiyet kuvvede kalır; aynı suretle, fıtrat âleminin bu vasıflarından herhangi birinin mevcudiyeti ancak bir akıl onu ayırıp âleme tanırsa diğer arkadaşlarının fevkinde bir mâna kesbeder. *Akıl, mânasız ve karmakarışık bir vasıflar yığ:nın- dan süzgeçten akıtır gibi madde akıtır, tıpkı menşûrun, be- yaz ışığın karmakarışık irtiaşlarından elaimi sema renklerini süzdüğü gibi...* İnsan, akılı daimîyi yükseltir, ârızıyi ihmal eder; alâkaların matematik olarak mütalâasından da anlaşıl- dığı veçhile, aklın maksadına nail olabildiği yegâne yol, müd- rek âlemin daimî cevheri olarak muayyen bir vasıf seçip. için- de daimî olacağı müdreğ bir zaman ve müdreğ bir mekân ayırmak. Bunun zarurî bir neticesi olarak da, câzibe, miha- nik ve hendese kaidelerine itaat etmek lâzımdır. İnsan akılı- nın daimiliği araması, fizik âlemini yaratmıştır dersek müba- lâğa olur mu?»

Bu son cümle, Prof. Eddington'un eserinde bulunan en derin mânalarından birini ifade eder. Fizik âlimi, kendi me- todları ile bir gün anlatacak ki, aklın, daimiliği araştırmak gayesiyle sarfettiği geçici manzarası, ancak bir zat olarak id- rak edilebilir; öyle bir zat ki, daha devamlı, tahavvül ve dai- miliğin zıt vasıflarını yekdiğeriyle te'lif eder, ve aynı zaman- da hem daimî hem de mütehavvil olarak telâkki edilmesini mümkün kılar.

Ancak daha fazla ilerlemeden evvel, cevaplandırmamız icap eden bir sual vardır. Cenabı Hakkın yaratıcı faaliyeti, yaratma işine ne suretle başlar? En sünni ve hâlâ makbul tutulan İslâm ilâhiyatı, yâni, Aş'ariye mezhebi, İlâhî kudretin yaratıcı üslûbunun cevheri olduğu kanaatindeyiz, bu umdelelerini ise şu Kur'ânı Kerim âyetine istinad ettiriyorlar:

«Hiç biri hâriç olmamak üzere her şeyin hazineleri, bizim nezdimizdedir. Biz onu mâlûm bir mîkdar dışındakı indirmeziz.» (S. 15, A.21).

İslâm âleminde cüz'i-ferd nazariyesinin neşvüneması - kı bu Aristo'nun müstakar bir âlem fikrine karşı zihni bir isyânın ilk mühim alâmeti olmuştur - İslâm tefekkür tarihinin en şayanı dikkat bir babını teşkil eder. Basra mezhebinin, ilk defa Ebu Hâşim tarafından (M. 933) teşkil edilen noktayı nazarları. ve Bağdat mezhebinin, o en büyük cesaret-i fikriyeye ve doğru görüşe sahip olan mütefekkir Ebu-Bekr-i Bakilânî (M. 1012) tarafından teşkil edilen noktayı nazarları. Daha sonra on üçüncü asrın başında, bir kitapta, bunun, tamamiyle sistemli bir şekilde târif ve tavsif edildiğini görüyoruz. Bu kitap, İspanya İslâm Üniversitesinde tahsil görmüş Musavî ilâhiyatçı Musa Maimonides'in «*Delil-ül Hâirîn*» adlı eseridir. 1816 yılında bu eser Munk tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir. Son zamanlarda da Amerikalı Prof. Macdonald «*Isis*» adlı mecmuada, bu eserin muhtevasını çok güzel izah etmiştir. Dr. Zwemer bu yazıyı «*Moslem World*» adlı mecmuanın, 1928, Ocak nüshasında tekrar neşretmiştir. Ne yazık ki, Prof. Macdonald, İslâm âleminde cüz-i ferdi (atomistik) «İlm-i kelâm» in neşvünemasına bâis olan psikolojik âmilleri keşfetmek teşebbüsünde bulunmamıştır. Yunan tefekküründe İslâm Cüz-i-ferd nazariyesi gibi bir şey bulunmadığını kabul ediyor, ancak, İslâm mütefekkirlerine asli bir tefekkür atfetmeğe gönlü razı olamadığından, ve İslâmî nazariye ile bir Buddhist mezhebinin noktayı nazarları arasında sathî bir benzeyiş gördüğünden, bu nazariyenin menşei, İslâm tefekkürü üzerindeki Buddhist tesirlerinin

mahsulüdür gibi acele bir hüküm veriyor. Ne yazık ki, bu tamamıyla felsefi nazariye kaynakları böyle bir konferans içinde hakkiyle ve uzun boylu ele alınamaz. Ben size ancak daha belli başlı hususiyetlerini izahla çalışacağım; aynı zamanda da, fikrimce, bugünün fizik ilmi ışığı altında yeniden kurma işinin ne suretle yürütülmesi icap ettiğini arzedeceğim.

Aş'ari mezhebi mütefekkirlerine göre, dünya, «cevhir» tâbir ettikleri, yani atomların artık bölünmesi mümkün olmayan son derecede küçük cüzülere bölünmüşdür. Madem ki, Cenabı Hakkın yaratıcı kudreti fâsılasızdır, atomların sayısı da mütenâhi olamaz. Her ân yeni atomlar husûle gelmektedir, ve dolayısıyla kâinat durmadan büyümektedir. Kur'anı Kerim'de buyurulduğu veçhile «Cenabı Hak mahlûkatına istediğini ilâve eder.» Atomun cevheri kendi vücudundan (existence) ayırdır. Bu demektir ki, vücud, Cenabı Hak tarafından atoma yükletilen bir vasıftır. Bu vasfa mâlik olmadan evvel, atom, Cenabı Hakkın yaratıcı kudreti içinde hareketsiz halde bulunmaktadır; vücuda gelmesi ise İlâhî kudretin görünür hale gelmesinden başka bir şey değildir. Bu itibarla, atomun, cevherinde hacım (kadir) yoktur, mekân ihtiva etmiyen mevkii vardır. Atomlar, içtima suretiyle imtidad eder ve mekân husûle getirir. Atomizm münakkidi İbn-i Hâzîm, çok doğru olarak der ki, Kur'anı Kerim lisânı, hilkat fi'li ile mahlûk şey arasında fark gözetmez. Şu halde, bizim şey dediğimiz, asıl mahiyetinde, atomik fiillerinin içtimaıdır. Ne var ki, «atomik fiil» mefhumunu zihni bir tasvir şekline koymak güçtür. Zamanın fizik ilmi de, muayyen fizikî ölçüde hakiki atomu fi'li olarak telâkki etmektedir. Fakat Prof. Eddington diyor ki, Mekadîr-i amel nazariyesinin kat'î bir formül şeklinde ifadesi şimdiye kadar mümkün olmamıştır; ancak cevheriyet-i amel unumi kaidedir, ve elektronların görünüşü şu veya bu suretle bu kaideye bağlıdır.

Yine, gördük ki, her atom, mekân ihtiva etmiyen bir mevkii işgal etmektedir. Bu böyle olunca, atomun, mekândan ge-

çışinden başka şekilde anlayamadığımız hareketin mahiyeti nedir? Madem ki, Aş'ariler, mekân, atomların içtimandan husûle gelmiş olarak telâkki ettiler, hareketi, bir cismin mekândaki çıkış noktasıyla istikameti arasındaki bütün mekân noktalarından geçişi diye izah edemediler. Bu yolda bir izah, boşluğun mevcudiyetini kaim-i bizzat bir hakikat olarak kabul etmek ıztırarındadır. Bundan dolayı, boş mekânın yarattığı güçlükten kurtulmak için, Nazzam, «tafra» veya atlayış mefhumuna baş vurdu; ve hareket halinde cismin, mekândaki bütün münfasıl mevkilerden geçtiğini değil, bir mevkiyle diğeri arasındaki boşluğun üstünden atladığını tasavvur etti. Bu itibarla, onun fikrinece, acele bir hareket ve ağır bir hareket aynı sür'ati haizdir; ancak, ağır hareketin daha çok istirahat noktaları vardır. Güçlüğün bu şekilde halledilişindeki hikmeti pek iyi anlayamadığımızı itiraf etmeliyim. Ancak, şu da denebilir ki, bugünün atomizmi aynı şekilde bir güçlükle karşılaşmıştır ve aynı şekilde bir suret-i hal ortaya atılmıştır.

Planck'in Mekadir (Quanta) nazariyesi ile alakalı denemelere gelince, müteharrik atomun, mekânda mütemadiyen yol gittiğini tasavvur edemeyiz. Prof. Whitehead, «*Fen ve Asr-ı Hazır*» adlı eserinde şöyle diyor: «En ümit verici izah yollarından biri, bir elektronun mekânda mütemadiyen yol almadığını kabul etmektir. Ne tarzda mevcut olduğu hakkında akla gelen diğeri fikir şudur: Mekânda, mütevali zaman müddetleri içinde işgal ettiği münfasıl mevkiler silsilesinde görünür. Sanki bir yolda, saatte 30 mil sür'atle hareket eden bir otomobil, yolu devamlı olarak kat'etiyor da, sıra ile her mil başındaki taşlarda iki üç dakika kalmak üzere görünüyor.»

Bu hilkat nazariyesinin diğeri bir vasfı âraz umdesidir, ki, bir vücud olarak atomun deymumeti onun müselsel hilkatine bağlıdır. Cenabı Hak ârazı yaratamktan fariğ olursa, atom, bir atom olarak mevcut olmaktan fariğ olur. Atom tecezzi etmez müsbet ve menfi hâsiyetlere maliktir. Bu hayat

ve niemat, hareket ve sükûn gibi birbirine zıt çiftler halinde mevcuttur, ve hemen hemen hiç devamı yoktur. Bundan iki kaziyeye çıkmaktadır :

1. Hiç bir şeyin bir mahiyeti yoktur.
2. Bir tek atom nizamı vardır.

Yâni ruh dediğimiz ya daha lâtif bir nevi maddedir, ya da sadece bir arazdır. Ben düşünüyorum ki, Aş'arî'lerin kabul ettirmek istedikleri müselsel hilkat fikrine gelince, birinci kaziyede bir hakikat unsuru vardır. Daha evvelce dediğim gibi Kur'anı Kerimin ruhu antıklâsiktir. Bu noktadaki Aş'arî tefekkürünü, Meşiyet-i Mutlaka veya Kudret-i Mutlaka esası üzerine bir hilkat nazariyesi inkişaf ettirmek için samimî bir gayret telâkki ediyorum; öyle bir nazariye ki, bütün eksikliklerine rağmen, Aristo'nun sâbit ve sâkin bir kâinat fikrinden çok ziyade Kur'anı Kerimin ruhuna sadıktır. Müstakbel İslâm ilâhiyat âlimlerinin vazifesi, bu tamamen kıyasî nazariyeyi yeniden kurmak, ve onunla aynı istikamete doğru hareket ettiği görülen hâl-i hâzır ilmi arasında daha yakın bir alâka tesis etmektir. İkinci kaziyeye, sâfi materyalizmin gibi görünüyor. Kanaatimce, Aş'arî'lerin «nefsi» bir araz olarak telâkki etmeleri, onların, atomun müteselsil vücudunu (existence), içindeki ârâzı müteselsil hilkate mütevakıf kılan asıl nazariyelerindeki hakikî temayülün zıddıdır. Şu muhakkak ki, hareket, zamansız tasavvur edilemez. Madem ki, nefsi hayattan gelir, nefsi hayat hareketten daha esastır. Nefsi hayat olmayınca, zaman olmaz; zaman olmazsa, hareket olmaz. Bu haysiyetle, atomun teselsülünden mes'ul olan araza, Aş'arîlerin bu ismi vermelerindeki sebep hakikat-i emirde budur. Atom, vücut vasfını alınca mekânileşir veya öyle görünür. İlâhî kudretin bir safhası olarak telâkki edilince, aslında ruhanî mahiyet taşır. «Nefs», mahza ameldir; cisim, ancak görünür hale gelen ameldir ve dolayısıyla ölçülebilir. Gerçekten, Aş'arîler, bugünün nokta-lemha nazariyesini önceden gördüler; ne yazık ki, nokta ile lemha arasındaki müşterek alâkayı hakkiyle görmekten âciz

kaldılar. Bu iki şey arasında daha esaslı olanı lemhadır; fakat nokta lemhanın mülâzim-i gayr-ı müfarikidir, çünkü onun tezahürünün bir şeklidir. Nokta bir şey değil, ancak bir nevi lemhaya bakıştır. Hz. Mevlâna Celâl-eddin-i Rumi şu sözleriyle, İslâm ruhuna İmam-ı Gazali'den daha doğru surette tercüman olmuştur:

Peşker ez ma hest şud ney ma ez-û

Bâde ez ma mest şud ney ma ez-û

Bu itibarla, Hakikat mahza ruhtur. Ancak, tabiatıyla, ruhun muhtelif dereceleri vardır. İslâm tefekkür tarihinde, Hakikat dereceleri fikri Şeyh-i Maktûl Şahab-üddin Suhreverdi'nin eserlerinde görülür. Asrımızda, bu nazariyeyi çok daha büyük ölçüde işlenmiş olarak Hegel'de, daha yakın zamanlarda Lord Haldane'nin «*İzafetin Saltanatı*» adlı eserinde görüyoruz. Eser, müellifinin vefatından biraz evvel neşrolunmuştur. Ben Hakikati Mutlakayı bir «Ene» olarak tasavvur ediyorum; şimdi de şunu ilâve etmeliyim ki, Eniyet-i Mutlakadan ancak «ene» ler sudur eder. Eniyet-i Mutlakanın yaratıcı kudreti - ki, onda amel ve fikir aynıdır - «ene» vahdetleri olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten, zat-ı insanideki serbest fikir hareketine kadar, bütün teferruatıyla, «Azim Ene Hû» nun zatının ızharıdır. İlâhî kudretin her zerresi, vücut terazisindeki yer, ister yüksek ister alçak olsun, bir ene'dir. Ancak eniyetin mahiyetinin tezahurunda dereceler vardır. Vücut gamının başından sonuna kadar eniyetin tedricen tizleşen nağmesi, ta zat-ı insanide kemalini buluncaya kadar yükselir. Bu itibarladır ki, Kur'anı Kerimde Hakikati Mutlaka, insana, şahdamarından daha yakındır, diye buyurulmuştur. İşte biz, hayatı ilâhiyenin durmadan akan selinin içinde, inci taneleri gibi yaşamakta, hareket etmekte, ve vücut bulmaktayız.

İslâm tefekkürünün en güzel an'anelerinden mülhem bir tenkid, Aş'arî'lerin cüz'iyat (atomism) plânını ruhanî bir kesrete çevirmeğe müstaittir. Öyle bir ruhanî kesret ki, teferruatı, müstakbel İslâm ilâhiyatçileri tarafından hazırlanmalıdır. Bununla beraber şu soru akla geliyor: Cüz'iyatın,

gerçekten Cenabı Hakkın yaratıcı kudretinde mi hakiki bir yeri vardır, yoksa bizim mütenahi anlayışımız yüzünden mi kendini bize bu şekilde izhar etmektedir? Sırf ilmi noktayı nazardan, bu sorunun kat'i cevabının ne olabileceğini ben kestiremiyorum. Ruhî noktayı nazardan ise, kat'i telâkki ettiğim bir şey vardır. Doğruyu söylemek lâzım gelirse, ancak, vücud-ü hakikisinden doğrudan doğruya haberdar olan şey hakikidir. Hakikat dereceleri, eneiyet şuurunun derecesine göre değişir. Ene'nin mahiyeti öyledir ki, diğer enelere uyacak kabiliyette olmasına rağmen, mürtekiz-i bizzat ve kendinden başka her eneyi hariçte bırakan hususî bir ferdiyet çevresine maliktir. Onun bir ene sıfatıyla hakikati ancak bununla kaimdir. Bu itibarla, kendisinde eneiyetin nisbi kemaline vasil olduğu vücud-ü insanî, yaratıcı kudreti ilâhiyenin kalbinde hakiki bir yer tutar, ve bu suretle, etrafında bulunan eşyanın hakikat derecesinden çok daha yüksek bir dereceye maliktir. Cenabı Hakkın yaratmış olduğu bütün mahlûkat içinde, Halikinin, yaratıcı hayatına meşur bir şekilde iştirak etmeğe muktedir olan yegâne varlıktır. Daha iyi bir dünyayı tasavvur ederek, ve mevcut olanı, olması icap edenin şekline sokmak kudretiyle mücehhez olarak, içindeki ene, gittikçe daha yeni ve şümüllü bir hal alan bir ferdiyet menfaatine, üzerinde işlemeğe davet bulunduğu nihaysiz bir yol boyunca, bütün muhtelif muhitleri istismar etmek emelindedir. Ancak sizden bu husustaki daha mufassal izahat için «*Ene'nin Hürriyeti ve Ölmezliği*» mevzuundaki konferansımıza kadar sabretmenizi rica ediyorum. Şimdi de zannıma, Aş'arî nazariyesinin en zayıf kısmını teşkil eden atomik zaman umdesine dair bir kaç söz söylemek istiyorum. Cenabı Hakkın sermediyet vasfı hakkında ma'kul bir görüşe varmak için bu zaruridir.

Zaman meselesi, her vakit İslâm mütefekkir ve mutasavvıflarının dikkatini çekmiştir. Bu, şu iki sebepten ileri gelmektedir. Birincisi, Kur'anı Kerime göre gündüz ve gecenin tenavübü, Allahın en büyük alâmetlerinden biridir; ikincisi ise, evvelce zikri geçen meşhur bir Hadis-i Şerifte buyurul-

duğu veçhile Hz. Peygamberin Zat-ı İlâhiyeyi «dehr» (yâni zaman) ile tevhid eylemesidir. Gerçek, en büyük İslâm Sufilerinden bâzıları «dehr» kelimesinin mistik hususiyetlerine inanıyorlardı; Razi ise, Kur'anı Kerim şerhinde bize, bazı büyük İslâm sufilerinin kendisine «dehr» kelimesini «Deyhur» yahut «Deyhar» diye tekrarlamasını öğrettiklerini söylüyor. Aş'arilerin zaman nazariyesi, İslâm tefekkür tarihinde belki de ilk defa olarak bu nazariyeyi bir felsefî mânada anlama teşebbüsüdür. Aş'arilere göre zaman, münferid «şimdi» ler silsilesidir. Bu görüşten çıkan tabii netice, her iki münferid «şimdi» nin veya zaman ânlarının arasında, işgal edilmiş bir ân, yâni bir zaman boşluğu vardır. Bu neticeye varıştaki mânasızlık, onların araştırma mevzuu ettikleri şeye tamamen âfakî bir noktayı nazardan bakmış olmalarının mahsulüdür. Aynı noktayı nazarı benimsemiş ve hiç bir neticeye varamamış olan Yunan tefekkür tarihinden ders almışlardır. Şu günümüzde Newton, zamanı, «Kendi zâtında ve kendi mahiyetinden müsavi derecede cereyan eden bir şey» diye târif eder. Bu târifte kullanılan nehir istiasesi, Newton'un aynı derecede âfakî bir zaman görüşü muvacehesinde mühim itirazlar arzeder. Meselâ, bu nehre batan bir şey nasıl bir tesire mâruz kalıyor, ve bu akışa iştirak etmeyen şeylerden ne farkı oluyor, bunu anlayamayız. Bunun gibi, zamanı bir nehre kıyas ederek anlamağa çalışacak olursak, zamanın, ne başlangıcı, ne nihayeti ve ne de hudutları hakkında bir fikir hâsil edebiliriz. Bundan başka, eğer cereyan, hareket, veya «geçiş», zamanın mahiyetine dair söylenecek son söz ise, şu halde, birinci zamanın hareketini ayarlıyacak diğer bir zaman, ikinci zamanı ayarlıyacak daha başka bir zaman olmalı, ve bu, nâmütenâhilik içinde böyle devam etmelidir. Bu itibarla, sırf âfakî olan bir zaman mefhumu güçlüklerle çevrelenmiştir. Bununla beraber şu noktayı da kabul etmek lâzımdır ki, ameli Arap kafası, zamanı, Yunaniler gibi gayri hakikî bir şey telâkki edemezdi. Şu da inkâr edilmez bir gerçektir ki, biz zamanı anlamak için bir his uzvuna malik olmamakla beraber; zaman, bir nevi akıştır, ve ha-

kiki bir haricî varlığı yoktur, yâni, cevheridir. Gerçek, hâli hazır fenninin vermiş olduğu hüküm, Aş'arilerin hükmünün aynıdır; çünkü fizik ilminin, zaman mahiyeti hakkındaki yeni keşifleri, maddenin gayri müteselsil olduğu neticesine varmaktadır. Bu mevzuda Profesör Rongier'in: «*Felsefe ve Fizik İlmî*» adlı eserindeki şu parça çok şayanı dikkattir: «*Tabiat atlama yapmaz*» (*Natura non facit saltus*) diyen eski atalar sözünün aksine olarak, kâinatın hissedilmez derecelerle değil, ânî atlamalarla değişikliklere uğradığı aşikâr olmuştur. Tabii bir nizamı, ancak mahdut sayıda vâzih halleri husule getirmeye muktedirdir. Mademki iki farklı ve bilâvasıta müteselsil hal arasında kâinat hareketsiz ve sâkin haldedir, zamanın kendisi devamsızdır: İşte bir zaman cevheri» Asıl mesele ise şudur: Aş'arilerin olduğu kadar hâli hazır âlimlerinin de yapıcı gayretleri, ruhi tahlil cihetinden tamamen eksikti: bu eksikliğin neticesi olarak da zamanın dahilî varlık cihetini gözden bütün bütün kaçırdılar. Bu muvaffakiyetsizlik yüzünden de nazariyelerinde maddî cevherler ile zamanî cevherler nizamı birbirinden ayırıldı, ve aralarında hiç bir uzvî alâka yoktur.

Şu muhakkaktır ki, zamana tamamen âfakî noktayı nazardan bakacak olursak, ciddi güçlükler meydana çıkar; çünkü cevheri zamanı Zat-ı İlâhiye ıtlak edemez, ve onu tekevvin halinde bir hayat olarak tasavvur edemeyiz: Prof. Alexander, «Zaman, Mekân ve Zat-ı İlâhî» mevzuundaki konferanslarında bunu böyle tasvir etmiştir. Daha sonra, İslâm uleması bu güçlükleri çok iyi anlamışlardır. Molla Celâleddin-i Davanî «Zura» adlı eserinde, bugünün mütetebbilerine Prof. Royce'un zaman görüşünü hatırlatan bir parçasında bize diyor ki: Eğer zamanı, hâdiselerin müteharrik bir mekîb gibi görünmesini mümkün kılan bir mekânî fasıla olarak alırsak, ve bu mekânî fasılayı bir vahdet diye telâkki edersek, o zaman buuu Zat-ı İlâhî faaliyetini, ve bu faaliyetin müteakıp hallerini ihate eden bir aslî hâlet olarak tarif etmemek elimizden gelmez. Ancak Molla Davanî büyük bir titizlikle şunu ilâve ediyor: Tevatür mahiyetine daha nâfiz

bir nazarla bakılınca, tevatürün izafiyeti meydana çıkar, ve o suretle ilâhî zatı için bütün hâdiselerin, bir tek idrak fi'li içinde hâzır ve mevcut bulunduğu Cenabı Hakkın muvacehesinde kaybolur. Meşhur Sufi Şair İrakî, meseleyi aynı şekilde görür. Zamanın nihayetsiz tenevvülerini, hâlis maddiyet ve hâlis ruhaniyet arasına giren değişik derecelere müteallik olarak görür. Eflâkin deveranından hâsıl olan maddî cisimler zamanı, mazi, hâl ve istikbal olarak üçe ayrılabilir; lâkin, zamanın mahiyeti öyledir ki, bir gün geçmedikçe, müteakip gün gelmez. Maddî olmıyan cisimler de, vasıf itibariyle müteselsildir, ancak geçiş tarzı öyledir ki, maddî cisimler zamanı içinde bütün bir sene, gayri maddî ecsam ölçüsünde tedricen daha yükseklere çıktıkça ilâhî zamana vâsıl oluruz - yâni. mürur vasfından tamamen muarra ve binnetice tecezzî, tevali ve teğayyür kabul etmiyen zaman. Bu zaman, deymumetten daha üstündür; ne iptidası var ne intihast, Allahın gözü, mer'î olan her şeyi görür, kulağı, duyulabilen her şeyi duyar, hem de bölünmez bir tek idrak fi'li içinde. Cenabı Hakkın evveliyeti, zamanın evveliyetinden dolayı değildir; diğer cihetten, zamanın evveliyeti, Allahın evveliyetinin neticesidir. Bu itibarla, ilâhî zaman Kur'anı Kerimde «Ümm-ül Kitap» (kitapların anası) diye tarif olunan zamandır; öyle bir zaman ki, içinde, bütün tarih, illet ve mâlûl tevatüründen âzâde olarak, bir tek deymumet üstü «şimdi» de toplanmıştır. Maamafih, İslâm uleması arasında, zaman meselesini en büyük ihtimamla ele alan Fahrreddin-i Razi olmuştur. «Mekalât-ı Şerkiye» adlı eserinde, muasır zaman nazariyelerinin hepsini ince ince tetkik eder. Kendisi de, heyeti umumiyesi itibariyle kullandığı usûlde âfakîdir, ve kat'î neticeler elde etmekten âciz bulunmaktadır. Eserinde şöyle diyor: «Şu âna kadar, zamanın mahiyeti hakkında gerçekten doğru bir şey bulamadım; bu eserimin başlıca gayesi, her nazariyenin leh ve aleyhinde söylenebilecek, bilhassa zaman meselesine müteallik şeyleri, tamamen herhangi bir taraftarlık ruhu gütmenden - ki benim ekseriyetle kaçındığım bir şeydir - izah etmektir.»

Yukarıdaki satırlardan iyice anlaşılıyor ki, sırf haricî (objective) noktayı nazar, zaman mahiyetini anlamamız yolunda ancak kısmen faydeli olabilir. Tutulacak doğru yol, hakiki zaman mahiyetini izhar edecek yegâne vasıta olan meş'ur tecrübemizin dikkatli bir ruhi tablihidir. Nefs-i faal ve nefsi-basîr diye anlattığımız, ayrı ayrı iki nefis veçhesini hatırlıyacağınızı zannediyorum. Nefs-i basîr, deymumet-i mahz içinde yaşar, yâni tevali ve tevatürsüz tahavvül eder. Nefs-i insanî basîrlikten faaliyete (halvetten celvete), hads'ten zekâyâ hareketiyle mevcut olur, cevherî zaman ise bu hareketten hâsıl olur. Bu suretle meş'ur tecrübemizin vasfı - ki bütün ilim ve irfanda hareket noktanızdır - bir uzv-u kül ve ya ebediyet telâkki edilen daimiyet ve tahavvülün, ve cevherî adcdolunan zaman tezaatlarını telif eden mefhumâ nüfuz ettirecek ip ucunu vermektedir. Şu halde, meş'ur tecrübemizin tuttuğu ışığa güvenip her şeye şâmil «ene» nin hayatını nefsi-mütenâhi müşâbehetinde tasavvur edersek, Mutlak Ene zamanının gayri müteselsil tağayyür olduğu hakikati meyclana çıkar; yâni, «ene»nin yaratıcı hareketinden dolayı cevherî görünen bir uzv-ü kül. Mîr Damad ile Molla Bakır, zaman, Mutlak Ene'nin, Kendi gayrimüteayyen yaratıcı imkânlarının nâmahdut zenginliğini gerçekleştirip ölçtüğü hilkat fi'li ile husûle gelmiştir, demekle, bunu kasdederler. Bu itibarla, ene, bir yandan sermediyette yaşar - ki, bununla gayri müteselsil tağayyürü kasdediyorum - öbür yandan, müteselsil zamanı, - yâni gayri müteselsil tağayyürün bir ölçüsü olmak mânasında sermediyete uzviyetle, bağlı olarak anlıyorum - yaşar. Kur'anı Kerimde «Gece ve gündüz ihtilâfı Cenabı Hakka aittir» âyetini ancak bu mânada anlamak mümkündür. Fakat meselenin bu müşkül ciheti hakkında bundan evvelki konferansında kâfi derecede bahsettim. Şimdi Cenabı Hakkın ilim ve kudret-i kâmile sıfatlarından bahsedeceğiz.

İlim kelimesi, nefsi-nâmütenâhiye nisbet edilince, bu sadece istidlâlî ilim mânasına gelir - hakikî bir «gayr» etrafında hareket eden zamanî bir ameliye, ki, kendiliğinden

mevcut ve nefis-i müdrîke ile karşı karşıyadır. Bu mânada ilmi ilâhiyi, onu ilmi külli derecesine çıkarsak bile, dâima karşısındaki «gayr» e nisbet içinde kalmalıdır, ve bu itibarla, Zat-ı İlâhiye, yâni her şeyi muhit olan ve nefis-i mütenâhiye benzer bir tenazuru olamayacak Zat-ı İlâhiye isnad edilemez. Evvelce de gördüğümüz gibi kâinat, Cenabı Hakka muhalif olarak kendiliğinden mevcut bir «gayr» değildir. Ancak hilkat fi'line Cenabı Hakkın hayat tarihçesinde muayyen bir hâdise olarak bakarsak, kâinat müstakbel bir «gayr» gibi görünür. Halbuki her şeyi muhit olan Zat noktayı nazarından bir «gayr» mevcut değildir. Fikir ve amel, yâni, ilim fi'li ve hilkat fi'li aynıdır. Ene, ister mütenâhi ister lâmütenâhi olsun, karşısında bir «gayr» olmadan anlaşılabilir; ve eğer Hakikî enenin dışında bir şey yoksa, Hakikî Ene bir ene olarak tasavvur edilemez yolunda bir îtiraz serdedilebilir. Bunun cevabı şudur: Müsbet bir tasavvurun teşkili için mantikî menfilerin faidesi yoktur; çünkü bu müsbet tasavvur, hayat tecrübesinde tezahür edecek Hakikatın mahiyetine istinad etmelidir.

Bizim tecrübeyi tenkidimiz şu keyfiyeti gözümüz önüne açar: Hakikati Mutlaka, mâkûl bir şekilde sevk ve idare edilen bir hayattır ki, bizim hayat tecrübemiz noktayı nazarından, ancak uzvî bir kül olarak, birbirine sınıksız örülmüş ve bir merkez nirengi noktasına mâlik bir şey olarak anlaşılabilir. Hayatın hakikati bu olunca, hayat-ı mutlaka ancak bir ene olarak tasavvur olunabilir. İlim, yâni istidlâlî mânada ilim, ne kadar nâmütenâhi olursa olsun, âlim ve habîr olan, aynı zamanda malûm olan şeye esas teşkil eden bir eneye isnad edilemez. Maalesef lisan bu noktada bize yardımdan âcizdir. Malûm olanı yaratıcı kabiliyette bir ilmi izah edecek kelimeye malik değildir. İlm-i ilâhî mefhumunun diğer şekline göre Cenabı Hakkın ilmi, ilm-i küllidir, ki, Hak Taalâyı, daimî bir «şimdi» içinde, bir muayyen hâdiseler nizamı telâkki edilen bütün tarih akışından bilâvasıta haberdar kılan bir tek bölünmez idrak fi'lidir.

Şu hali hazır günümüzde, Celâleddin-i Davani, İrakî ve Prof. Royce, Allahın ilmini bu yolda tasavvur ettiler. Bu mefhumda, bir hakikî unsuru vardır. Ancak, bu, kapalı bir kâinat, muayyen bir istikbal, mukadder, değişmez bir muayyen hâdisat nizamı ifade eder; öyle bir nizam ki, yüksek bir takdir gibi, Cenabı Hakkın yaratıcı faaliyetinin istikametini kat'i surette tayin ve tesbit etmiştir. Filvâki, bir nevi infiali (passive) ilm-i ezeli gibi telâkki edilen ilm-i İlâhî, Einstein öncesi fizik ilminin sâkin ve câmîd boşluğundan başka bir şey değildir, yani, eşyayı bir arada tutarak onlara bir vahdet müşâbeheti veren, sanki mütenâhi şuurun esasında tanımlanmış fakat yalnız parça parça aksettirdiği eşya binasının teferruatını pasif olarak aksettiren bir nevi aynadır. Halbuki, ilm-i İlâhî, ona, kendi haysiyetiyle mevcut gibi görünen eşyanın uzviyet bakımından birbirine bağlı bulunduğu canlı yaratıcı bir faaliyet olarak tasavvur edilmelidir. İlm-i İlâhîyi bir nevi aksettirici ayna tasavvur etmekle, onun müstakbel hâdiseleri önceden bilme fi'lini kurtarmış oluyoruz; ancak muhakkak olarak bunu Onun hürriyeti pahasına yapmış oluyoruz.

Hiç şüphe yok ki, Cenabı Hakkın yaratıcı hayatının uzv-ü küllü içinde istikbal önceden mevcuttur, ancak bu, kat'i ana hatları olan muayyen bir hâdiseler nizamı olarak değil, ancak açık bir imkân olarak önceden mevcuttur. Bir misal belki söylediklerimin anlaşılmasına yardım eder. Farzedelim ki, insan zihninin tarihçesinde bâzen vaki olduğu gibi, çok dolgun imkânlarla yüklü verimli bir fikir, şuurununun ışığına çıkıyor. Bu fikre hemen mürekkep bir kül olarak vâkif oluyorsunuz; fakat bir çok mânalarının zihnen işlenmesi bir zaman meselesidir. Fikrin bütün imkânları hadsî olarak zihninizde mevcuttur. Eğer muayyen bir imkân, haddi zatında, muayyen bir anda aklen şuurunuza gelmemişse, bu sizin bilginizin kusurlu olmasından değil, ancak sizin bunu bilmenizin imkânı henüz hâsıl olmadığından, ileri gelmiştir. Fikir, artan tecrübe yolu ile tatbik inukânlarını meydana kor; bâzen de, bu imkânların tatbikatı bir ne-

sil mütefekkirlerinin ömrü müddetince devam eder. İlm-i İlähiyi, bir nevi infialî ilm-i küllî tasavvur etmekle de bir hâlik fikrine vâsıl olmak mümkün değildir. Eğer tarih, evvel-den taayyün etmiş bir hâdiseler nizamının peyderpey tezahür eden fotoğrafı diye telâkki edilecek olursa, o halde ne yenilik ne de ibda, için-mahal kalır. Neticede, hilkat kelimesine mâna veremeyiz, çünkü bu kelimeyi, biz ancak kendi asli fiil kabiliyetimize nazaran mânalandırabiliriz. Hakikat şudur ki, ilâhiyat âlimleri arasında kaza ve kadere müteallik münakaşa, bir hakiki tecrübe keyfiyeti olan hayatın binefsibi zuhur (kendiliğinden olma) vasfını nazarı itibara almağın. sırf zan ve kıyasa istinad eder. Hiç şüphe yok ki, tavî ve zatî, ve dolayısıyla önceden tahmin edilemiyen kudretlerle mücehhez «ene» lerin zuhuru, bir mânada, her şeye şâmil Mutlak Ene'nin hürriyetine hudut koymak demektir. Ancak bu hudut hâriçten zorla yükletilmiş değildir, kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur; O bu hürriyetin azameti içinde, kendi hayat, kudret ve hürriyetinden hissemend olacak nefsi mütenâhiler seçmiştir.

Allah-ü Taalâmın kudret-i külliyesiyle, hudut nasıl telâf edilebilir? suali akla gelebilir. Hudut kelimesinin bizi korkutmasına lüzum yoktur. Kur'anı Kerim mücerred külliyattan hoşlanmaz. Her zaman hakikatlere atfı nazar eder; o hakikatler ki, izafiyet nazariyesi, bugünün felsefesine henüz yeni öğretmiş bulunmaktadır. Yaratma kabiliyetinde olsun, olmasın, bütün faaliyet bir nevi tahdittir ki, onsuz, Cenabı Hakki, hakiki faal bir Ene olarak anlamak imkânsızdır. Kudret-i Külliye, mücerred mânada alınacak olursa, sadece hududu olmyan, kör ve keyfine tâbi bir kudrettir. Halbuki Kur'anı Kerim, Tabiat Âlemini, karşılıklı surette birbirine bağlı kuvvetlerden mürekkep bir nizam olarak beyan eder. Bu itibarla, Kur'anı Kerim, Cenabı Hakkın Kudreti Külliyesini, ilâhî Hikmete çok sıkı surette bağlı görür, ve Allahın lâmütenâhi kudretini, keyfî ve indî olanda değil, yeni, muntazam ve tertipli olanda tezahür etmiş bulur. Aynı zamanda, Kur'anı Kerimin beyanına göre Allah-ü Taalâ «Bü-

tün iyilikleri elinde tutar» (1). O halde mademki serâpâ hikmet olan meşiyet-ullah hayırlıdır; burada çok mühim bir mesele kendini arzeder. Hali hazır ilminin gözönüne koyduğu tekâmülün seyri içinde âlemşümül ıztırap, haksızlık ve kötülük vardır. Haksızlık ve kötülük muhakkak ki, yalnız insanoğluna inhisar eder. Ancak ıztırap ve acı hemen hemen âlemşümuldür; ne var ki, şu hakikat ta inkâr edilemez: İnsanlar, iyi olduğuna inandıkları umdeler uğruna en ağır işkence ve ıztıraba katlanmış ve katlanmaktadır.

Bu suretle, Kâinatın hayatında, ahlâkî ve maddî şer olarak iki keyfiyet tebarüz eder. Şer izafiyetiyle, şerri tebdil ve izale etmeğe muktedir kuvvetlerin mevcudiyeti bizim için bir teselli kaynağı da olamaz; çünkü bu izafiyete ve izale kudretine rağmen, şer bütün dehşetiyle vâki bir unsurdur. Şu halde, Cenabı Hakkın kudret-i külliyesi ve mahzı hayır olan iyiliği, kâinattaki muazzam şer keyfiyeti ile nasıl telif edilebilir? Bu elim mesele gerçekten İlâhiyûn mezhebinin (theism) esas noktasıdır. Bu asrın hiç bir müellifi meseleyi Naumann'ın «*Din Üzerine Mektup*» adlı eserinde olduğu kadar isabetle tebarüz ettirmemiştir. Naumann şöyle diyor: «Bir kudret ve kuvvet Allahını bize öğreten bir dünya ilmine malikiz; öyle bir Allah ki, hayatı ve ölümü, gölge ve ışık kadar bir arada gönderir; ve aynı Allahın Peder olduğunu beyan eden bir necâta dair iman ve vahyi bahşeder. Kâinat Allahına tâbi olmak hayat mücadelesi ahlâkını husûle getirir, ve İsa-l-Mesih'in Pederine hizmet te şefkat ve merhamet ahlâkını hâsıl eder. Maamafih, bunlar iki Hüdâ değil, tek bir Allah'tır. Her nasılsa bunların kolları birbirine sarılıp dolaşır; ancak bunun nasıl ve nerede vaki olduğunu hiç bir fâni bilemez.»

Nikbin şair Browning'e göre dünya mükemmeldir; halbuki bedbin Schopenhauer için dünya, öyle bir daimî kıstır ki, içinde, çıkışlarından bir lâhzacık ah-ü figan ile şikâyet

(1) Sure 3. Ayet 25.

edip hemen akabinde ebediyen kaybolan bitmez tükenmez çeşitli canlı eşyada kendini ifade eden kör bir meşiyettir. Nikbinlik ile bedbinlik arasında bu suretle çıkan dâva, kâinata dair bilginimizin hali hazırdaki safhasına göre kat'i bir neticeye bağlanamaz. Zihni teşekkülümüz, eşyayı ancak parça parça kavrayabilecek kabiliyettedir. Büyük tahribat yapan, aynı zamanda hayatı besliyen ve genişletip kuvvetini arttıran muazzam kevnî kuvvetlerin tam mâna ve ehemmiyetini anlamamıza imkân yoktur. İnsan davranışında salâh ve terakki imkânına ve tabiat kuvvetlerini teshir kabiliyetine inanan Kur'anı Kerimin beyanındaki ne nikbinlik ne de bedbinliktir. Belki de tekemmül ve salâh yoludur (melorizm) ki, neşvünema halinde bulunan bir kâinat tanır ve insanın, şerre karşı nihai zaferi ümidiyle canlanır.

Fakat müşkülümüzün daha iyi bir şekilde halli yolundaki ipucunu, «Hubut-u Âdem» e (Âdem'in sükûtu) müteallik hikâyede buluruz. Bu hikâyede Kur'anı Kerim, kısmen eski sembolleri olduğu gibi muhafaza etmektedir, fakat menkıbe tamamen taze bir mâna kazanılması uğrunda, muhtevâ cihetinden değiştirilmiştir. Kur'anı Kerimin, yeni fikirlerle canlandırmak, ve bu suretle, ileri hamleler yapmakta olan zamanın ruhuna uygun hale koymak gayesiyle hikâyeleri kısmen veya tamamen değiştirme usulü, gerek Müslim gerek gayri Müslim İslâm âlimlerinin hemen hemen her zaman gözünden kaçmış mühim bir noktadır. Kur'anı Kerimde, bu hikâyelerle meşgul olmaktan maksat; nâdiren tarihîdir; hedef hemen hemen daima bu hikâyelere, âlemşünul ahlâki veya felsefi bir hakikat atfetmektir. Bu gayeye de, bir menkıbenin mânasını tahdit edebilen şalus ve mahal isimlerini hazfederek, hikâyeye muayyen bir tarihî hâdisi rengini vererek, ve diğer bir his nizamına ait olan teferruatı çıkararak vâsil oluyor. Hikâyeleri bu tarzda ele almak gayri mutâd bir usûl değildir. Lâdini edebiyatta bu, umumiyetle görülür; meselâ, Faust menkıbesi. Goethe'nin dehası buna tamamen yeni bir mâna vermiştir.

Tekrar «Hubut-u Âdem» kıssasına bakacak olursak, eski dünya edebiyatında bunun çeşitli şekillerini görürüz. Gerçekten, bu menkıbe nasıl gelişti, bunun hudutlarını tayine, ve bu ağır gelişme ve tahavvül merhalelerindeki muhtelif beşerî saikleri açık bir şekilde izaha-ımkân yoktur. Ancak bu esatiri hikâyenin Sami menşeli şekline dikkatimizi hasredebek olursak, şöyle bir faraziyeye geliriz: İptidâî insanın, hastalık ve ölümle dolup taşan ve nefsini müdafaa ve varlığını idame yolunda gayret sarfederken, adımı başında önüne engeller ve müşküller çıkaran, ve kendisine asla uyumayan bir muhitin, son derecede sefil ve perişan halini kendi kendine izah etme arzusundan ileri gelmiş olduğunu düşünebilir. Tabiat kuvvetlerini teşhire kudreti olmadığından çok tabii olarak hayata karşı bedbin bir fikre saplandı. Bu itibarla, eski bir Babil kitabesinde, yılan (erkeklik sembolü), ağaç ve erkeğe bir elma (bekâret sembolü) takdim eden kadın şekillerini görüyoruz. Efsanenin mânası açıktır -farzedildiğine göre. Âdem'in bir saadet halinden sukutu (Hubut-u Âdem), bir insan çiftinin ilk cinsî fi'linden ileri gelmiştir. Bu menkıbenin Kur'anı Kerimdeki şekli, Tekvin Kitabındaki hikâye ile kıyas edilirse, daha iyi anlaşılır. Kur'anı Kerimdeki beyan ile Kitabı Mukaddesteki hikâye arasındaki şayanı dikkat farkları, Kur'anı Kerimdeki naklin gayesini aşikâr bir şekilde göstermektedir.

1. Kur'anı Kerim yılan ve kaburga kemiği hikâyesini tamamen hazfediyor. Yılan kısmının hazfedilmesi, herhalde hikâyenin cinsî havasını ve esasında hayata karşı bedbin bir fikir ihtimalini izale etmek maksadına mâtuftur. Kaburga kemiği meselesinin hazfedilmesi ise, Kur'anı Kerim bevanının, Ahdi Atikteki kayıtlar gibi tarihî bir maksadı yoktur. Ahdi Atik'teki hikâye, İsrail kavmi tarihine bir mukaddeme olarak ilk insan çiftinin aslında nasıl husûle geldiğini anlatıyor. Filvâki, Kur'anı Kerimde, zîruh bir vücud olarak insanın yaratılışını anlatan âyetlerde, «Beşer» veya «İnsan» kelimelerini kullanıyor. Âdem kelimesini ise, insanoğluna, Cenabı Hakkın yer yüzündeki naibi vafını ithaf için muha-

faza ediyor. Kur'anı Kerimin gayesi, Kitabı Mukaddesteki isimleri de -yâni, Âdem ve Havva adlarını -hazfetmekle yerini buluyor. Âdem kelimesi, husûsî bir ferd ismi gibi değil, bir mefhum olarak muhafaza ediliyor. Kelimenin bu şekildeki kullanılışı bizzat Kur'anı Kerimde de teyid edilmiştir. Aşağıdaki âyeti kerime bunu vâzih ve kat'î olarak beyan eder :

«Sizi yarattık, sonra size suret verdik, sonra da meleklerle: «Âdem için (Allah) secde edin,» dedik.»

(S. 7 A. 11)

2. Kur'anı Kerim kıssayı iki ayrı hikâyeye ayırıyor. Birisi, sadece «ağaç» diye, diğeri ise, «şacarat-ül-huld» ve «mülk-i lâ-yebîlâ» (yâni, sermediyet ağacı ve zail olmaz mülk) diye tarif ettiği şeylere mütealliktir. Birinci hikâye Kur'anı Kerimin 7 inci Suresinde, ikincisi ise 20 inci Suresinde geçer. Kur'anı Kerime göre Âdem ile zevcesi, işi gücü insanoğlunun aklında şüphe ve vesvese yaratmak olan Şeytanın iğvasına aldanarak, her iki ağacın da meyvasından tattılar; halbuki, Ahdi Atikte Âdem, ilk itaatsizlik fi'linin hemen akabinde Aden Bahçesinden kovuldu, ve Allah bahçenin şark cihe-tinde, hayat ağacını korumak için melekleri ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.

3. Ahdi Atik, Âdem'in itaatsizlik fi'li yüzünden toprağı lânetliyor; Kur'anı Kerim ise, toprağı insanoğlunun «meskeni» ve «kazanç kaynağı» olarak ifade ediyor, ve insanoğlu bunun için Allaha şükretmelidir, diyor.

«And olsun sizi yer (yüzünde) yerleştirmişiz, size orada bir çok geçim vasıtaları yaratmışızdır. Ne az şükredersiniz!» (S. 7 A. 10).

Buradaki bahsi geçen «Cennet» (bahçe) kelimesi, içinden insanın yere düştüğü farzolunan havas-üstü cennet değildir. Kur'anı Kerimin beyanına göre insan, bu yeryüzünde bir yabancı değildir. Kur'anı Kerimde, «Biz sizi ot (gibi) yerden bitirdik» (S. 21, A. 12) diye buyurulmuştur. Kıssada bah-

si geçen «Cennet», sâlihîn ebedî meskeni olamaz. Sâlihîn ebedî meskeni mânasında «Cennet», Kur'anı Kerimde şöyle tarif edilir: «Orada birbiriyle öyle kadeh çekişirler ki; Onda ne bir saçmalama, ne de bir günaha sokmak yoktur.» (S. 52, A. 23). Yine, «Orada bunlara hiç bir yorgunluk ve zahmet değmiyecek. Oradan bunlar çıkarılacak da değillerdir.» (S. 15, A. 48). Cennet işte böyle bir yer olarak tarif olunmaktadır. Kıssada bahsi geçen Cennette ise, vaki olan ilk hâdisе. insanın itaatsizlik günahı ve onu takip eden kovuluşu. Filhakika, Kur'anı Kerim, içindeki hikâyede geçen kelimenin mânasını bizzat izah eder.

Kıssadaki ikinci hikâye de, bahçe «içinde ne açlık, ne sıcak ne de çıplaklık» (S. 20, A. 118) bulunmıyan bir yer olarak tarif ediliyor. Bu itibarla, benim fikrimce, Kur'anı Kerim beyanındaki «Cennet», insanın, muhitine hemen hemen bağlı olmadığı ve binnetice, beşerî ihtiyacın ıztırabını çekmediği bir muhit - o ihtiyaçlar ki, ancak husûle gelişî beşer medeniyet ve kültürünün başlangıcı olabilir.

Böylece görüyoruz ki, Kur'anı Kerimdeki «Hubutu Âdem» kıssasının, insanoğlunun kürrei arz üzerinde ilk görünüşü ile hiç bir alâkası yoktur. Bu kıssadan maksat daha ziyade, insanın fıtrî iştihalarının iptidai halinden çıkıp, şüphe ve itaatsizliğe muktedir, ve meş'ur şekilde hür bir zata malik olma haline yükseldiğine işaret etmektedir. «Hubût» hiç bir ahlâk bozukluğunu ifade etmez; insanın sâf ve sade şurardan, şuur-u zatın ilk kıvılcımına intikalidir, yâni, fıtrat rüyasından, insanın kendi varlığında şahsî bir illiyetin titreşiyle uyanması. Kur'anı Kerim, kürrei arzı, mayası kötü bir beşeriyetin, ilk günah fi'li yüzünden içine hapsedilmiş olduğu bir işkence odası gibi de telâkki etmez. İnsanın ilk itaatsizlik fi'li, aynı zamanda ilk iradî fi'lidir; Kur'anı Kerimin beyanına göre, Âdem'in ilk günahı bu yüzden cebrî bir mesele değildir; zatın kendini ahlâkî ideale gönül rızasıyla teslim etmesidir, ve hür «ene» lerin istiyerek ve seve seve teşriki mesai etmeleridir. Makina gibi harekâtı tamamen tesbit

ve tâyin edilmiş bir varlıktan hayır hâsıl olmaz. Bu itibarla hürriyet, hayır için ilk şarttır. Ancak intihap kudretini haiz mütenahi bir nefsin, kendisine açık olan yolların müteaddid nisbî kıymetlerini nazarı itibara aldıktan sonra, ortaya çıkmasına müsaade etmek, cidden büyük bir tehlikeyi göze almak olur; çünkü hayrı intihap hürriyeti, hayrın aksini seçmek hürriyetini de şâmindir. Cenabı Hakkın bu tehlikeyi göze almış olması, Onun insana olan muazzam itimadını gösterir; bu itimadı haklı çıkarmak şimdi insana düşen vazifedir. Belki de «ahsen-i takvim» üzere yaratılıp sonra da «esfel-i sâfiline» indirilen bir varlığın mahfî kuvvetlerinin tasfiye ve terbiye edilmesini mümkün kılan yegâne şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur'ânı Kerimde buyurulduğu veçhile, «Sizi bir imtihan olarak hayr ile de şer ile de deniyoruz.» (S. 21, A. 36). Bu itibarla, hayır ve şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı «kül» lün içinde mevcuttur. Tecrid edilmiş hakikat diye bir şey yoktur; çünkü hakikatler sistematik «kül» lerdir, ki bütün cüzüleri müteakabil münasebetler'le anlaşılabilir. Mantikî muhakeme, bir hakikatın cüzülərini, onların birbirine olan bağıllığını izhar etmek için ayırır.

Bundan başka, zatın, kendini zat olarak idame ettirmesi, kendi fitratı icabıdır. Bu maksatla, zat, ilmi, neslin çoğalmasını ve kudreti, yahut ta tâbiri diğerle, ve Kur'ânı Kerimin beyanı üzere, «zeval bulmaz mülkü» (mülk-ü-lâ-yefna) yı arar. Kur'ânı Kerimde «Hubût-u Âdem» kıssasının ilk hikâyesi, insanın ilim istemesine, ikincisi ise, neslin çoğalmasına ve kudrete olan arzusuna mütealliktir. Birinci hikâye mevzuunda, iki noktayı tebarüz ettirmek lâzımdır. Evvelâ, hikâye, eşyanın isimlerini hatırlamak ve tekrar etmek cihetinden Âdem'in meleklerle tefevükünü beyan eden âyeti kerimelerin hemen akabinde zikredilmiştir. Evvelce de anlatmış olduğum veçhile, bu âyeti kerimelerin gayesi, ilm-i insanînin tasavvurî vasfını meydana koymaktır. İkincisi, kadim rûmuz ilmüne büyük vukufu olan Madam Balvatski, «Akide-i Mahfiye» (Secret Doctrine) adlı eserinde dediğine göre, eski

zaman adamlarınca, ağaç «ûlum-u hafiye» nin gizli bir alâmeti idi. Âdemin, bu ağacın meyvasından tatması menedilmmişti; bu herhale, zatının mütenâhiliği, his azaları ve zihnî kuvvetleri, umumiyet itibariyle, başka türlü bir ilme göre ayarlanmıştı; yâni, büyük sabır isteyen bir müşahedeyi zarurî kılan, ve ancak çok ağır terakümler kabul eden neviden ilim. Bununla beraber, Şeytan, hafî ilim ağacının meyvasından yemeğe Âdemi ikna etti, o da, esasında kötü olduğundan değil, ancak tab'an «acûl» olduğundan ilme kısa yoldan varmağı istedi. Ondaki bu temayülü düzeltecek yegâne yol, onu, çok mihnetli olsa da, zihnî kuvvetlerinin izharına daha uygun bir muhite yerleştirmektir. Bu suretle, Âdemin mihnetli bir maddî muhite konması, ceza olsun diye değildi; bilâkis, insan düşmanı sıfatiyle şeytanın gayesini boşa çıkarmaktı; o gaye, kurnazlıkla, Âdemi daimî bir büyüme ve genişleyip artma zevkini tatmaktan mahrum etmeğe mâtuftu. Fakat her taraftan yolları tıkayan bir muhitin içindeki bir nefs-i mütenâhiyenin hayatı, fi'li ve hakikî tecrübeye istinad eden ilmin daimi surette genişleyip artmasına bağlıdır. Önünde muhtelif imkânların açık bulunduğu nefs-i mütenâhiyenin tecrübesi ancak deneme ve yanılma usûliyle genişler, bu itibarla, bir nevi zihnî şer olarak tarif edilebilen hâtâ, tecrübenin kurulup gelişmesinde zarurî bir âmildir.

Kur'anı Kerim kıssasının ikinci hikâyesi şöyledir :

«Nihayet şeytan onu fitledi : «Ey Âdem, dedi, seni ebedilik ağacına, zaval bulmıyacak bir devlete (ulaştırmağa) delâlet edeyim mi?» İşte bunun üzerine ikisi de ondan yediler. Hemen kötü yerleri açılıverdi. Üstlerini cennet yaprağından yamamağa başladılar. Âdem Rabbine karşı geldi de şaşır kaldı. (En) sonra Rabbi yine onu seçip tövbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.» (S. 20 A. 120-122).

Buradaki esas fikir, hayatın, «mülk-ü-lâ-yebla» yâni «zeval bulmaz bir hâkimiyete,» ve müşahhas bir ferd sıfatiyle tutulacak daimî bir yola karşı duyduğu dayanılmaz arzuyu

meydana koymaktır. Zamanî bir vücud haysiyetiyle, ve yolunun her ân ölümle nihayet bulmasından korkarak, önüne açılan yegâne çare nesil teselsülü yoluyla bir nevi beka ve devam nimetine nail olmak. Bu itibarla, «ebedilik ağacının» memnu meyvasından yemek, hayatın, cinsiyeti tefrik çaresine baş vurmasıdır, çünkü ancak tevalüd ve tenasül suretiyle insan nev'inin tamamıyla zeval bulmasına mani olunabilir. San-ki hayat, ölüme, «Eğer canlı eşyanın bir neslini süpürüp götürürsen, ben bir diğerini husûle getiririm.» diyor. Kur'anı Kerim, eski san'atın tenasülî sembolizmini reddeder, fakat, ilk cinsî fi'li, Âdemin vücudunun haya yerlerini örtmek istemesinde tezahür eden utanç hissini doğuşu ile ifade eder. Yaşamak, muayyen bir şekil ve heyete, mevcut ve mahsûs bir ferdiyete mâlik olmaktır. Sayısız canlı şekil nevilerinde tezahür eden bu mevcut ve mahsûs ferdiyettedir ki, Zatı Hakikî, vücudunun lâmütenâhi zenginliklerini beyan eder. Bununla beraber, her biri gözünü kendi imkânlarının tezahürüne dikerek ve kendi hâkimiyetini arayarak ferdiyetlerin zuhuru ve çoğalması, haliyle ve çaresiz olarak, peşi sıra asırların korkunç mücadelesini sürükler. Kur'anı Kerim'de, «Birbirinizin düşmanı olarak ininiz» (S. 2, A. 36) diye buyurulmuştur. Birbirine zıt ferdiyetlerin mütekabil çarpışması, hayatın zamanî yolunu hem aydınlatan hem de karartan dünya derdidir. Ferdiyetin derinleşip aynı zamanda hâtâ ve kötülük imkânlarını açan, şahsiyet halini aldığı insanoğlunda, hayat faciası hissi daha şiddetli bir şekil alır. Ancak zatın, yâni benliğin, bir hayat şekli olarak alınması, benlikten sudur eden bütün mütenâhîliklerin kabul olunması demektir. Kur'anı Kerim, insanın, Göklerin, yerin, ve dağların taşımaktan çekindiği şahsiyet emanetini, her tehlikeyi göze alarak kabul ettiğinin beyan eyler :

**«Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve tek-
lif) ettik te onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bun-
dan endişeye düştüler. İnsan (a) gelince: O, (tuttu) bu-
nu sırtına yükledi. Çünkü, o, çok zalüm, çok cehül-
dür.» (S. 33 A. 72).**

Şu halde, beraberindeki bütün musibetleriyle şahsiyet emaneti teklifine evet mi diyelim hayır mı? Kur'anı Kerime göre, hakikî insanlık, «musibet ve güçlükler muvacehesinde sabır» dan ibarettir. Bununla beraber, zatın tekâmülündeki hali hazır merhalesi içinde, derd ve mihnetin muvârik kuvvetinin getirdiği zapt-u raptın tam mâna ve ehemmiyetini anlayamaz. Belki de bu, zatı, bir helâk ve inhilâl inkâmına karşı muhkemleştirir. Fakat yukarıdaki suali sormakla, fikri malız hududunu geçmiş oluyoruz. İşte, hayrın nihâî zaferi içinde ve dinî bir umde olarak imanın meydana çıktığı nokta budur. Allah Hak emrinde (hâkim ve) galiptir, fakat insanların bir çoğu (bunu) bilmezler.» (S. 12, A. 21).

Felsefî cihetten, İslâm düşüncesine göre Allah mefhumunu haklı çıkarmak neden mümkündür, bunu size anlatmış bulunuyorum. Fakat evvelce de dediğim gibi, dinî azaim (ambition), felsefî ihtirastan çok daha yükseklerde uçar. Din, sırf tasavvurlarla kanaat etmez; maksud ve matlubu olan nesneyi daha iyi bilmek ve yakından tanımak ister. Bu yakınlığın kazanılmasında vasıta olan unsur, ruhanî tecelliyette nihayet bulan dua veya ibadet fi'lidir. Bununla beraber, dua fi'li, muhtelif şuurlara muhtelif şekilde tesir eder. Meselâ, nübüvvet şuurunda bu, tamamen yaratıcıdır; yâni, enbiyanın, kendi müşahadatına amelî miyarı tatbik ettikleri yeni bir ahlâkî cihan yaratmağa mütemayildir. İleride, «*İslâm Kültürünün Mânası*» mevzuundaki konferansımda bu noktayı daha geniş ölçüde ele alacağım. Velâyet (mystic) şuurunda ise, idrak veya taakkül tamamen galiptir. Dua hakikatini işte bu idrak veya taakkül noktayı nazarından açmağa çalışacağım. Bu noktayı nazarda, duanın nihâî saiki itibariyle müdafaa edilebilir. Meşhur Amerikalı psikolog Prof. William James'den şu satırları okuyalım:

«Öyle görünüyor ki, müsbet ilim bunun aksine ne derece iddia ederse etsin, insanlar, ta kryâmete kadar dua edecekler; meğer ki, onların zihnî yapısı aklın kestiği her türlü imkânın bize kabul ettiremeyeceği bir şekilde bir tebeddül

uğrasın. Dua ilcası, şu keyfiyetin zarurî bir neticesidir ki. gerçi bir insanın bir takım ihtibarî nefisleri vardır; bunlar arasında en derinlerde yer-alan nefis, içtimaî mahiyeti olan bir nefistir, fakat bununla beraber, yegâne muvafık arkadaşını yâni, «refik-i âlâsını» ideal bir dünya içinde bulabilir... Bu itibarla, insanlar, ekseriyetle ya daima ya da bâzen, bu nefsi, sinelerinde bir arkadaş olarak taşırlar. Şu cihanda en hakir ve düşkün kimse, bu yüksek delil vasıtasıyla kendini hakikî ve itibarlı hisseder. Diğer cihetten, bir çoklarımız için, zahirî içtimaî nefis iflâs edip bizden ayrılınca, içinde böyle derunî ilticagâh olmıyan bir dünya bizim için dehşetli bir cehennem olur. «Bir çoklarımız» için diyorum, çünkü, insanlar, farklı derecelerde bu ideal şeyirci hissinin tesiri altında bulunurlar; bunu kimi az hisseder, kimisi ise çok. Bâzı kimselerin şuurunun çok mühim kısmını işgal eder, diğerlerinin ise daha az şekilde meşgul eder. Belki bu hisleri en kuvvetli olanlar, en dindar kimselerdir. Fakat ben eminim ki, bizde bu his hiç yok diye iddia edenler bile, kendi kendilerini aldatıyorlar, ve muhakkak bir dereceye kadar onlarda da bu his vardır.

Bu suretle görüyorsunuz ki, psikolojik cihetten dua ahlâfında fitrîdir. İlmi hedef tutan dua fi'li tefekküre benzer. Fakat dua en yüksek derecesinde mücerred tefekkürden çok ileridir. Dua da, tefekkür gibi bir temessül amelîyesidir, ancak dua hâletinde, temsil (assimilation) amelîyesi birbirine sınısıkı bağlı kalır ve bu suretle fikr-i mahzuc meçhul bir kudret elde eder. Tefekkürde, zihin, Hakikati Mutlakı a'mal ve e'falini müşahede ve takip eder; lâkin, dua fi'linde zihin, âheste giden bir külliyyetin arayıcısı sıfatını terkederek, ve hayatının şuurlu hissedarı olmak gayesiyle Hakikati Mutlakayı tasarrufuna almak üzere tefekkürden daha yüksekler çıkar. Bu keyfiyette tasavvufî bir şey yoktur. Ruhânî tecellî vesilesi olmak haysiyetiyle dua, öyle tabî ve hayatî bir fiildir ki, onunla, şahsiyetimizin küçücük adası, daha büyük bir hayat-ı küllî içinde bulunduğu vaziyetini birdenbire keşfeder. Kendi kendine telkinden bahsediyorum zannetmeyi-

niz. Kendi kendine telkinin, insan vücudunun derinliklerinde bulunan hayat kaynaklarının açılması hâdisesiyle hiç alâkası yoktur. İnsan şahsiyetine şekil vermek suretiyle yeni kuvvet getiren ruhanî tecelliyatın aksine, arkasında hiç bir daimî tesir bırakmaz. Herhangi bir mahfî veya hususî bir ilim yolundan da bahsetmiyorum.

Bütün istediğim, arkasında bir tarihi ve önünde bir istikbali olan hakiki bir beşer tecrübesi üzerinde dikkatle durmamızdır. Hiç şüphe yok ki, tasavvur, bu vâridat ve müşahedatı bilhassa mütalâa etmekle, zatın yeni nahiyelerini meydana çıkarmıştır. Tasavvuf edebiyatı tehzip ve tenvir edicidir; fakat köhneleşmiş bir metafiziğin fikir formülleriyle şekillendirilmiş muayyen ifade tarzı, bugünün zihinleri üzerinde uyuşturucu bir tesir bırakır. İster Mesihî ister İslâmî olsun, neo-Platonik tasavvufta izhar edildiği gibi adsız bir «lâşey» yi bulmağa çalışmak, müşahhas ve maddî düşünüş itiyadiyle, hakiki ve fi'lî bir Allah tecrübesi talep eden bugünün kafasını tatmin edemez. Beşer ırkının tarihi de, ibadet fi'linde toplanan zihin vaziyetinin, böyle bir tecrübe için şart olduğunu gösteriyor. Filvaki, dua, Tabiat âlemini müşahede ile meşgul olan birinin zihnî faaliyeti için zarurî bir mütemmim telâkki edilmelidir. Tabiat âlemini ilmî şekilde tedkik ve müşahede etmek, Hakikati Mutlakanın davranışı ile sıkı temasta tutınağa hizmet eder, ve bu suretle, Hakikati Mutlakaya daha derinden nüfuz etmek için derunî basiretimizi keskinleştirir. Burada büyük mutasavvıf Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin şu harikülâde beyitlerini okumadan geçemeyeceğim. Bu beyitlerde, Mevlâna hazretleri Sufi'nin Hakikati Mutlakayı şiddetle talep etmesine tercüman olmuştur:

*Defter-i sûfî siva dû harf nîst
Cüz dil-i ispîd misl-i berf nîst
Zâd-i dânişmend âsâr-i-kalem
Zâd-i sûfî çîst? âsâr-i-kadem
Hem-çü sayyâdî suyî eşkâr şud
Gâm-i-âhû dîd-u ber âsâr şud*

*Çend gâmeş gâm-i-âhû der-hur est
Ba'd ez-ân hod nâf-i-âhû re'ber est
Râh reften yek nefes ber bûyi nâf
Hoşter ez sad menzil-i-gâm-u-tavâf*

(«Sufi'nin kitabı mürekkep ve harften müteşekkil değildir. O ancak kar gibi beyaz bir kalbdır. Âlimin eseri kalem izleridir. Sufi'nin eseri nedir? - Ayak izleri. Sufi, bir avcu gibi sezdirmeden ava yaklaşır: Ahunun izini görür ve ayak izlerini takip eder. Bir zaman için âhunun misk guddesidir. Misk guddesinin kokusunun delâletiyle bir tek menzil gitmek, izi takip edip dolaşmak suretiyle yüz menzil kat'etmekten evlâdır.»)

Hakikat şudur ki, ne türlü olursa olsun, ilmi aramak esasında bir ibadet şeklidir. Tabiat âlemini ilmî şekilde mütalâa ve müşahede eden kimse, hakikati arama amelinde sülûk ve irfan talep eden bir Sufi mevkiindedir. Gerçi hâli hazırda o yalnız âhunun ayak izlerini takip etmede, ve bu suretle araştırma usulünü âcizâne tahdît etmemedir; fakat onun ilme teşneliği muhakkak surette kendisini, âhunun ayak izlerinden çok daha evlâ bir kılağuz olan misk guddesi kokusunun olduğu yere götürür. Haddi zâtında bu bile, onun tabiat üzerindeki hâkimiyetini arttırır, ve felsefenin arayıp ta bulamadığı şeyi, bütün lâmütenâhiyi rü'yet ve müşahede yolunu gösterir, kuvvet ve hâkimiyetten mahrum rü'yet, ahlâkî i'tilâyı temin eder fakat daimî bir kültürü intaç edemez. Rü'yetten mahrum kuvvet te yıkıcı ve gayri inşanî olmağa müstaidir. Beşeriyet âleminin mânevî inbisatı için bu ikinin mutlaka imtizaç etmesi zarurîdir.

Bununla beraber, duanın hakikî maksat ve gayesi, ibadet amelinin cemaatle icra edildiği zaman daha iyi şekilde hâsıl olur. Her türlü hakikî ibadetin ruhu daima içtimâidir. Bir münzevî bile, ıssız bir yerde, vücud-ü Hüdayı daha kolay bulmak ümidiyle insan cemiyetini terkederek uzlete çekilir. Cemaat, bir insan topluluğudur ki, aynı emel ve mak-

satla, bir tek şey üzerine fikirlerini temerküz ettirir, bir tek ilcanın çalışmasının tesirine iç benliklerini açarlar. Şu psikolojik bir hakikattir ki, topluluk hali, tabii insanın, kendi ferdiyetinin yalnızlığı içinde bilip anlıyamıyacağı derecede idrak kuvvetini artırır, heyecanını derinleştirir, ve iradesini kuvvetleştirir. Filhakika, dua, bir psikolojik hâdise haysiyetiyle hâlâ bir muammadır; çünkü psikoloji, topluluk halindeki insanın duygu kuvvetinin neden arttığını gösteren kanunları henüz keşfetmemiştir. Müslümanlıkta ise, cemaatle icra edilen ibadet vasıtasıyla bu ruhanî tecelliyatın içtimâî şekil alması bilhassa dikkate değer bir noktadır. Günlük cemaat ibadetlerinden, her sene Mekke-i Mükerreremin Mescid-i Haram'ında kılınan namazlarına geçerken, Müslümanlık, ibadet itiyad ve kanunlarının, insan topluluğu muhitini nasıl tedricen genişlettiğini kolayca görürsünüz.

Bu sebepten, dua ister ferdî ister içtimâî olsun, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde, insanoğlunun kendisine, bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iştiyakın ifadesidir. Bu, öyle bir keşfin emsalsiz ameliyesidir ki, onunla hakikat talibi, nefy-i zât ânında isbatı zât eder, ve o suretle, kâinat hayatında dinamik bir faal unsur olarak kendi kadr-ü kıymetini keşfeder. Duada nefis-i insanî psikolojisine uygun olarak, Müslümanlıkta namaz şekli hem nefyi hem isbatı remzeder. Bununla beraber, insan neslinin tecrübesinden hâsıl olmuş keyfiyete göre, dua veya ibadet bâtinî bir amel olarak, bir çok şekillerde ifade bulmuştur. Kur'anı Kerimde şöyle buyruluyor:

«Her ümmete kendine göre tutacağı bir ibadet yolu tayin ettik. Bunun için bu işi seninle münakaşa etmesinler; çünkü sen doğru yolun üzerindesin: Lâkin seninle münakaşa ederlerse, o zaman de ki: Sizin yaptığınızı en iyi bilen Allaktır! O, ihtilâf üzre bulunduğunuz işte aranızda kıyâmet gününde hükmedecektir.»

(S. 22 A. 67).

Bundan dolayı, ibadet şekli, bir münaza meselesi olma-

malıdır. Yüzünüzü şu veya bu tarafa çevirmeniz, muhakkak ki dua ruhu için mühim değildir. Kur'anı Kerim bu noktada çok sarıhtır:

«Maşrik ta Allahındır, Mağrip ta. Onun için nereye (hangi semte) döner, yönelerseniz, Allahın yüzü (kıble-si) işte oradadır.» (S. 2 A. 115).

«(Namazda) yüzlerinizi doğu ve batı yanına döndürmeniz birr (ve taat bu) değildir. Fakat birr, Allaha, (âhîret) gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden, malı ve sevgisiyle (yahut: mala olan sevgisine rağmen) akrabaya, yetimlere, yoksullara, yol oğluna (yolda kalmış misafirlere), dilenenlere ve köle ve esirler (i kurtarmağa) veren, namaz (ını) dosdoğru kılan, zekât (ını) ödeyen (kimselerin), ahitleştikleri zaman sözlerini yerine getirenler (in), sıkıntıda ve hastalıkta ve muharebenin kızıştığı zamanlarda sabır ve metanet gösterenler (in birridir). Onlar (yok mu?) (imanlarında ve birr u taat (iddiasında) sadık olanlar onlardır ve onlar takvaya erenlerin de ta kendileridir.»

(S. 2 A. 177)

Ancak, beden vaziyetinin, zihin davranış ve istikametini tayinde hakikî bir âmil teşkil etmesi keyfiyetini de nazarı itibara almamak edemeyiz. İslâmî ibadette, muayyen bir tek eihet seçilmiş olması, cemaatte bir his birliği temini içindir; umumiyetle ibadet şekli ise, hem içtmaî müsavâtı yaratır ve besler, aynı zamanda, âbidler arasındaki makam, mertebe veya ırk üstünlüğü hissini ortadan kaldırmağa mâtuftur. Cenubî Hindistanın aristokrat ve azametli Brahmanı, bir dokunulmaz adamlarla her gün omuz omuza durdurulacak olsa, çok kısa bir zamanda ne muazzam bir ruhanî inkılâp vaki olur! Her «ene» yi yaratan ve besliyen muhit-i küll Zatın vahdetinden, bütün nev'i beşerin esas vahdeti kusûle gelir. Kur'anı Kerimin beyanına göre, nev'i beşerin, ırk, millet ve kabîlelere ayrılmış olmaları, ancak onların hüviyetlerinin tesbiti için-

dir. Hâsılı kelâm, İslâmî ibadette, cemaatle namaz kılınması şekli, bilgi bakımından değeri bir yana, insanla insan arasında duran bütün engelleri yıkarak, beşer nev'inin bu esas vahdetini, bir hayat gerçeği olarak tahakkuk ettirmek emelini ifade eder.

IV

İNSANI «ENE», HÜRRIYETİ VE ÖLMEZLİĞİ

Kur'anı Kerim, sade fakat müessir üslûbiyle, insanın ferdiyet ve yegâneliğini ehemmiyetle beyan eder, ve zannımca, onun bir hayat vahdeti olarak kaderi üzerinde hususî bir görüşü vardır. Bir ferdin, diğerinin yükünü taşımasını imkânsız kılan, ve ancak kendi şahsî sây ve gayretinin semeresi olan şeyi elde etmesine hak ve salâhiyet veren, insanın, bu yekât ferdiyeti hakkındaki noktayı nazar neticesi olarak Kur'anı Kerim kefarete fikrini reddeder. Kur'anı Kerim beyanına göre üç şey tamamen vâzîhtir:

1. İnsan, Allah-u Taalâ'nın seçilmişidir:

«(En) sonra Rabbi onu (Âdemi) seçip tövbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.» (S. 20, A. 122).

2. İnsan, bütün kusurlarına rağmen, Allahın yeryüzündeki mümessili kılınmıştır:

«Hani Rabbin meleklere: «Muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza memur) bir halife bir insan, «Âdem» yaratacağım» demişti. (Melekler de: «Biz seni hamdınla tesbih ve takdis (ayıplardan, eş koştuktan, eksiklerden tenzih) edip dururken (yerde) - Orada bozgunculuk edecek, kanlar dökcek - kimse mi yaratacaksın?» demişlerdi. Allah (da): «Sizin bilmiyeceğinizi herhalde ben bilirim,» demişti.»

(S. 2, A. 30)

«O sizi (ey peygamberlerin ümmeti) yer (yüzü)-nin halifeleri yapan, sizi, size verdiği şeylerde, imtihana çekmek için kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkarandır.» (S. 6, A. 165).

3. İnsan kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu bir hür şahsiyetin mutemedidir:

«Biz eamneti göklere, yere ve dağlara arz (ve tek-lif) ettik te onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (lara gelince: O, tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o çok zalümdür, çok ce-hûldür.» (S. 33, A. 72).

Maamafih hayretle görülüyor ki, insan şahsiyetinin merkezini teşkil eden insanın şuur vahdeti, İslâm tefekkür tarihinde hiç bir zaman gerçekten şayanı dikkat bir nokta olarak alınmamıştır. Mütekellimîn, ruhu daha lâtif bir nevî madde, yahut ta, bedenle ölen ve kıyâmet gününde tekrar yaratılan basit bir araz telâkki etmişlerdir. İslâm hükemâsı, Yunan felsefesinden ilham almışlardır. Sair fikir mezheplerine (ekol) gelince, unutulmamalıdır ki, İslâmiyetin intişarı, Nesturî, Yahudi, ve Zerdüşti gibi tamamen ayrı akidelerden cemaatlerin İslâm âlemine katılmasına vesile olmuştur; bu cemaatlerin zihnî görüşleri, uzun zaman, Orta ve Garbî Asya'ya hâkim olmuş bir medeniyetin mefhumları ile teşekkül etmişti. Aslı ve neşvüneması noktayı nazarından, heyeti umumîyesi itibariyle Mecusi olan bu medeniyetin yapısı bakımından senaî (dualistic) bir ruh tasviri vardır ki, in'ikâsını, İslâm ilâhiyat tefekküründe az, çok görürüz.

Kur'anı Kerimin, üç ilim kaynağından biri olarak beyan ettiği bâtınî tecrübenin vahdetinin mânasını anlamağa çalışan yalnız tasavvuf olmuştur. Diğer iki ilim kaynağı Tarih ve Tabiat ilimleridir. İslâmın dinî hayatında bu bâtınî tecrübenin tekâmülü, Hallacın meşhur «Enalhak» nidasındaki kemal mi'racına erişmiştir. Hallacın muasırları kadar, halefleri de bu sözleri vahdet-i vücud zaviyesinden tefsir etmişler-

dir; halbuki Hallacın kit'alarını toplayıp neşreden M. Massignon'un kitabından şüphe kaldırmaz bir şekilde anlaşıldığına göre, bu mutasavvıf şehid, Cenabı Hakkın mütealiyetini inkârı aklından geçirmiş olamaz. Bu itibarla, onun hayat tecrübesinin gerçek izahı, katrenin deryaya vâsil olması değil, ancak ölmez bir tâbirle, insanî «ene» nin, daha derin bir şahsiyet içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesidir. Hallacın sözleri, Mütetekellimîne karşı bir meydan okuma kabîlindedir. Günümüzün din mütebbiblerinin karşılaştığı güçlük ise, başlangıçta tamamen tabîî olsa bile, bu nevi tecrübenin, tekâmül devresinde, şuurun bilinmiyen mertebelerini işaret etmesidir.

İbn-i Haldun, bu mertebelerin tetkik ve mütalâası için müessir bir ilmî metod ihtiyacını çok evvel hissetmiştir. Yeni psikoloji, böyle bir metodun lüzumunu ancak son zamanlarda anlayıp itiraf etmiş, fakat mistik şuur mertebelerinin hususî vasıflarını keşiften ileriye gidememiştir. Hallacın hükümlerine benzer fikirlerin istinad ettiği neviden tecrübeyi ele alacak ilmî metodlara henüz malik olmadığımızdan, bu tecrübenin, bize bilgi temin edecek imkânlarından istifade edemeyiz. Bunun gibi, ölü bir metafizik ilmi istulâhlariyle süslenmiş ilâhiyat sistemleri mefhumlarının da, farklı bir zihniyetle yetişmiş kimselere hiç bir faydası yoktur. Bu itibarla, bugünün Müslümanı, muazzam bir vazife ile karşı karşıya bulunmaktadır. Mazi ile tamamen alâkasını kesmeden, Müslümanlık sistemini baştan başa yeniden gözden geçirip düşünmelidir.

Belki de, kendinde yeni bir ruhun zorlamasını ilk hissedenden Müslüman Şah Veli-ullah Dehlevî olmuştur. Bununla beraber, bu vazifenin ehemmiyet ve azametini bihakkın idrak etmiş, İslâm tefekkür ve hayat tarihinin batınî mânasına derinden nüfuz etmiş, ve aynı zamanda, insan ve insanın âdet ve hasletleri sahasında büyük vukufundan mütevellid şumûllü rü'yeti kendisini mâzi ve istikbalin arasında canlı bir bağ haline getirebilecek adam, Seyid Cemaleddin-i Af-

gaî idi. Eğer bu zatın yorulmak bilmiyen fakat dağılmış enerjisi, kendini, beşer nev'i için iman ve amel sistemi olarak Müslümanlığa bütün bütün hasretmiş olabilse idi, İslâm âlemi, entellektüel bakımdan, bugün çok daha sağlam bir zemin üstünde olurdu. Her hal ü kârda şimdi önümüzde açık bulunan yegâne yol, hürmetkâr fakat müstakil bir tavırla modern ilme gitmek, ve bu ilmin ışığında İslâmî talim ve telkinleri değerlendirmektir; bunu, bizden evvel yaşayıp göçmüş olan eslâfımızla ihtilâfa düşsek bile yapmamız lâzımdır. İşte bu konferansımızın mevzuu icabı olarak biz bu yolda hareket edeceğiz.

Hâli hâzır tefekkür tarihinde, ene'nin hakikatini inkâr etmenin inkânsız olduğuna dair en iyi delili Bradley vermektedir. «Mütalâa-i Ahlâk» (Ethical Studies) adlı eserinde zâtın hakikatini müsellemlerle addediyor; Mantığında ise, onu sadece tahakkuk halinde bulunan bir nazariye olarak alıyor. «Hakikat ve Şuhud» (Appearance and Reality) adlı eserinde ise, eneyi derin tedkik ve teftişlere mâruz kılıyor. Gerçek, bu eserde, zâtın hakikat ve mâhiyeti hakkındaki iki fasıl, sanki «Jiv Atama»nın adem-i hakikati mevzuunda bir nevi modern Upanishad farzolunabilecek mâhiyettedir. Bradley'e göre hakikatın miyarı, tenâkûzdan âzâde olmaktır; mademki, o, uzun tenkid ve araştırmalardan sonra, tecrübenin merkez-i mütenâhisinin, tağayyür ve sebat, vahdet ve tenevvü gibi te'lifi nâkabil te'adlarla dolu olduğunu keşfetmiştir, şu halde, ene bir vehimden ibarettir. Bizim zât hakkındaki fikrimiz ne olursa olsun - his, teşahhüs-i zat, ruh, irade - ancak haddi zatında izafî olan fikir kanunlarına göre tetkik olunabilir, bütün «izafetler» de ise tenakuz mevcuttur. Maamafih, pek sert mantığının «ene»yi bir büyük karışıklık halinde göstermesine rağmen Bradley, zâtın, «bir mânada hakikât», «bir mânada inkârı nâkabil bir keyfiyet» olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalmıştır. «Ene»nin kendi mütenâhî hâleti içinde, bir hayat vahdeti olarak nâkis olduğu keyfiyetini kabul etmek kolaydır. Gerçek, enenin iç tabiatı, daha şümül-lü, daha müessir, daha mütevazın, ve daha yektâ bir vahdet

arzu ve emelini besler. Kâmil ve mükemmel bir vahdet hâline gelmek için, enenin kim bilir, kaç türlü muhite ihtiyacı vardır? Teşekkülünün hâli hâzırdaki merhalesinde, tevettürünün devamını, daimi bir uyku istirahatı olmadan temin edemez. Ehemmiyetsiz bir münebbih, bâzen, enenin vahdetini bozup, bir sevk ve idare kuvveti sıfatiyle onu hükümsüz bırakabilir. Bununla beraber, fikir ne kadar tahlil ve teşrih edilirse edilsin, bizim eneiyet hissimiz kaim ve berkarardır, ve Prof. Bradley'ye, çâr-ü nâçâr şe'niyetini kabul ettirecek kudreti vardır.

Bu itibarla, şe'niyeti aklın alamıyacağı derecede derin olmasına rağmen, hakikidir. Şu halde enenin hususî vasfı nedir? Ene; bizim, nefsi (mental) hâletler tabir ettiğimiz keyfiyetlerde kendini izhar eder. Nefsi hâletler, mütekabilen munfasıl bir halde mevcut olmaz. Bunlar, birbirlerinin mânasını ifade eder ve birbirini sarar. Nefs (veya zihin) denilen, muhtelit küllün safhaları olarak yaşar. Birbiriyle alâkası olan bu hâletlerin veya hâdiselerin uzvî vahdeti, hususî bir nevi vahdettir. Esas itibariyle maddî eşyanın vahdetinden farklıdır. Çünkü, maddî eşya cüzüleri mücerred olarak mevcut olabilir. Bu itibarla, nefsi (keyfiyetlerin) vahdeti tamamen tek ve emsalsizdir. Benim akıldelerimin birisi, diğer akıldelerimin sağ veya sol tarafında bulunmaktadır, diyemediğimiz gibi, benim Tac'ın güzelliğini takdir ediş hissim, Agra ile aramdaki mesafeye göre değişir, dememiz de mümkün değildir. Benim mekân hakkındaki fikrim, mekânen mekâna bağlı değildir. Gerçek, ene, birden fazla mekân nizamını tasavvur edebilir. Uyanıklık âleminin şuuru ile, uyku âleminin şuuru arasında müşterek bir münasebet yoktur. Bunlar birbirine ne engel olur, ne birbiriyle tedâhül eder. Beden için yalnız bir tek mekân vardır. Bu itibarla, ene, bedenin mekânen mahdut olduğu mânada mekânla mukayyed değildir. Yine, gerek nefsi insaniye gerek tabiata müteallik hâdiseler zaman içindedir, fakat enenin zamanî imtidâdı, tabiat hâdiselerinin zamanî imtidâdından esasen farklıdır. Tabiat hâdisesinin imtidâdı, bir hakikat-i hâzıra olarak mekâna uzanır;

enenin imtidâdı ise, mekânın içinde temerküz eder ve mazi ve istikbali ile, emsalsiz bir surette bağlanır. Bir tabiat hâdisesinin teşekkülü, bir zamanî imtidâddan geçmiş olduğunu ifade eden muayyen bir takım alâmetleri meydana kor; ancak bu alâmetler, onun zamanî imtidâdının sadece remzidir; zamanî imtidâdın kendisi değildir. Hakikî zamanî imtidâd ancak ve ancak «ene» ye mütealliktir.

Ene vahdetinin diğer bir mühim hususiyeti, her enenin yektâlığını meydana koyan aslî yalnızlık halidir. Muayyen bir neticeye vâsil olmak için, bir mantıkî kıyasın bütün kaziyelerine, bir ve aynı zihnin inanması lâzımdır. Ben «bütün insanlar fânidir» kaziyesine, diğer bir zihin de «Sokrat bir insandır» kaziyesine inanırsa, bir netice alınmasına imkân yoktur. Bu ancak kâziyeye ben kendim inanırsam mümkün olur. Yine, muayyen bir şeyi arzu edersem, bu arzu esasında benimdir. Bu arzunun tatmin edilmesi, benim şahsî zevkini demektir. Eğer bütün insan nev'i aynı şeyi arzu edecek olursa, onların arzularının tatmin olunması, isteğime erişmedikçe, benim arzum tatmin edilmiş olmaz. Dış hekimi, benim dış ağrım için üzülebilir, fakat benim dış ağrımı bilfiil duymaz. Benim hazlarım, elemelerim, ve arzularım tamamen ve yalnız bana aittir, ve ancak ve ancak benim şahsî ve zatî «ene» min esas kısmıdır. Benim hislerimi, sevgilerim ve nefretlerim, hükümlerim ve kararlarım, munhasıran benimdir. Önümde birden fazla tarz-ı hareket ihtimali bulunduğu zaman, bizzat Cenabı Hak bile benim yerine hissetmez, hükünü vermez ve yolu seçmez. Bunun gibi, sizi tanımak için, mazide sizi görmüş olmak lâzımdır. Bir insan veya yeri tanımak için, ben, diğer bir enenin geçmiş tecrübesine değil, mazideki kendi tecrübeime müracaat etmeliyim. Mütakabil hâletlerimizin bu yektâ karşılıklı münasebetidir ki, «ben» kelimesinde ifade buluyor; ve büyük psikoloji meselesi de işte burada tezahür etmeğe başlıyor. Bu «ben» veya «ene» nin mahiyeti nedir?

İmam-ı Gazali'nin, büyük şârihi olduğu İslâm ilâhiyatı

ekolüne göre, «ene» veya «benlik», bizim nefsi keyfiyetlerimiz kütlesinden tamamen ayrı ve zaman geçişinin asla tahtı tesirinde olmıyan sade, bölünmez, ve değişmez, ruhanî cevherdir. Bizim meş'ur tecrübemiz bir vahidedir, çünkü nefsi keyfiyetlerimiz, sıfâtının sık sık değişmesine rağmen, değişmez halde sâbit kalan bu sade şeyin bir çok sıfatına bağlıdır. Benim sizi tanımam, ancak hein, ilk idrak ile hâli hâzur hâfi-za fi'li arasında değişmez halde kalırsam, mümkün olur. Bununla beraber, bu ilâhiyat ekolü psikolojikten ziyade metafizikle alakadardı. Ancak, ruh aynı (entity), ister bizim meş'ur tecrübemizin keyfiyetlerinin bir izahı, ister lâvenmütîyetin esası olarak alalım, korkarım ki, bunun, ne psikolojik ne de metafizik görüşe faydası vardır.

Yeni felsefe ile meşgul olanlar, Kant'ın mahza akıl saf-satalarını iyi bilir. Kant'a göre, her fikirle beraber gelen, «Ben düşünüyorum» sözü, sadece şekli (formal) bir düşünüş halidir, ve sadece şekli bir düşünüş halinden bir kevnî maddeye geçiş mantıkan gayri mâkûldür. Kant'ın, tecrübe mevzuunu görüş şeklinden başka, bir maddenin bölünmezliği onun tahrip olunmazlığını isbat etmez; çünkü bölünmez madde, bizzat Kant'ın da dediği gibi, ya şiddetli bir keyfiyet gibi yavaş yavaş hiçlik içinde kaybolur veya birdenbire nâbedid olur. Maddeyi sükûnî olarak görüş te hiç bir psikolojik maksada hizmet edemez. Evvelâ, maddi bir cismin tartısını, o cismin vasfı saymak ne kadar güç ise, bizim meş'ur tecrübemizin unsurlarını da bir ruh cevherinin sıfatları addetmek öylece güçtür. Müşahhedenin bize gösterdiğine göre, tecrübe, ta'allûk ve zikir (reference) fiilleridir, ve bu haysiyetle kendilerine mahsûs bir varlığa maliktirler. Laird'in çok doğru olarak dediği gibi, bunlar «yalnız eski bir dünyanın yeni hususiyetlerini değil, yeni bir dünya» teşkil eder. İkincisi, tecrübeleri, gerçek sıfat mahiyetinde telâkki etsek bile, bunların ruh sıfâtında nasıl mevcut olduklarını keşfetmeyiz. Bu suretle, meş'ur tecrübemizin, cevher-i ruhanî olarak telâkki edilen eneye hiç bir ipucu veremediğini görüyoruz; çünkü faraziye ile cevher-i ruhanî kendini hayat tecrübesinde izhar etmez.

Daha ileri giderek te denilebilir ki, muhtelif zamanlarda aynı cismi sevk ve idare eden muhtelif cevher-i ruhanîler bulunması mümkün olmadığına göre, nazariye, eski zamanlarda cismin muvakkaten habîs ervah tarafından zaptedilmesi suretiyle tefsir olunan, mütebadil şahsiyet hâdisesi gibi bir hâdiseyi aydınlatıcı bir şekilde izah edemez.

Bununla beraber, meş'ur tecrübemizin izahı ve tefsiri, - eğer mümkünse - bizi eneye ulaştırarak yegâne yoktur. Bunun için, hâli hâzır psikolojisine bakalım, ki, enenin mahiyeti üzerine ne gibi bir ışık tutar? William James, şuuru, «bir hayâl ırmağına» benzetiyor - yani, hissedilen bir teselsül ile meş'ur bir tağayyür akışı. Hayat tecrübemizle işleyen müçtemi bir nevi prensip bulur, ki, üzerinde «çengeller» var, ve bu «çengeller» zihnî hayatın akışında birbirine takılıp bir zincir teşkil eder. Şu halde ene nedir? Ene, zâti hislerden müteşekkildir, ve bu haysiyetle, fikir nizamının bir kısmıdır. Fikrin her irtiaşı, ister mevcut ister geçmiş olsun, bilen ve hafırlıyan bölünmez bir vahdettir. Mevcut irtiaşın geçici irtiaşı, müteakip irtiaşın da mevcut irtiaşı tasarruf etmesi hâdisesi «ene» dir. William James'in zihnî hayatımızı bu şekilde târif etmesi büyük bir meharettir; fakat, zannımca, nefsimizde bulduğumuz şuura uygun değildir. Şuur, bütün zihnî hayat için ilk şart olan bir vahdettir, mütemadiyen birbirine haberler ulaştıran şuur parçaları değildir. Bu sebepten, bu şuur noktayı nazarı, eneye bir ipucu vermekten uzak olmaktan başka, hayat tecrübesindeki oldukça daimî unsuru tamamen yok farzediyor. Gelip geçen düşünce ve hayâller arasında teselsül mevcut değildir. Bunlardan biri hâzır olduğu zaman, diğeri tamamen kaybolmuş olur: sonra, geri dönmez bir şekilde kaybolup gitmiş olan geçici düşünce, halde mevcut düşünce tarafından nasıl bilinip benimsenebilir? Ene, tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz ve tesir eden kesretin üstünde veya dışındadır demek istemiyorum. Dahilî tecrübe, enenin iş başında halidir. Biz bizzat eneyi idrak, muhakeme ve irade fi'linde idrak ederiz. Enenin hayatı, enenin muhiti, ve muhitin eneyi istilâsından hâsil olan bir nevi tevettürlür.

Ene, bu mütakabil istilâ sahasının dışında kalmaz. Bilâkis, sevk ve idare edici kuvvet sıfatıyla bu sahanın içinde hazır-
dır, ve kendi tecrübesi vasıtasıyla teşekkül edip bir zapt ır
rapt altına girer. Enenin bu sevk ve idare vazifesi mevzuu-
nu, Kur'anı Kerim sarahatla beyan eder:

**«Sana ruhu sorarlar. De ki : «Ruh, Rabbimin em-
ri (cümlesi) ndendir. (Zaten) size az bir ilimden baş-
ka (bir şey) de verilmemiştir.» (S. 17, A. 85).**

«Emr» kelimesinin mânasını anlamak için, Kur'anı
Kerimde «emr» ve «halk» kelimeleri arasında beyan edilen
farkı hatırladığımız lazımdır. Pringle Pettison, bir taraf-
tan Allahla imtidâd kâinatı arasındaki alâkayı, diğer taraf-
tan ise Allahla insanî ene arasındaki alâkayı ifade etmek için
İngiliz lisanının yalnız bir tek «hilkat» kelimesine malik bu-
lunduğuna çok teessüf eder. Bereket versin ki, Arapça lisan,
bu hususta daha talihlidir. Arapçada «halk» ve «emr» olarak
iki kelime vardır. Kur'anı Kerimde buyurulduğu veçhile,
«halk ve emir Ona mahsustur (S. 54, A. 7). Her ne kadar ilâ-
hî «emr» in, ene vahdetleri halinde ne şekilde işlediğini bil-
mez isek te, yukarıda gördüğümüz âyet-i kerimeden, ruhun
hakikî mahiyetinin sevk ve idare edici olduğunu, çünkü
Zat-ı İlâhinin sevk ve idare edici, kudretinden sudur ettiğini
öğreniyoruz. «Rabbî» kelimesinde kullanılan şahıs zamiri,
enenin mahiyeti ve davranışını biraz daha aydınlatmaktadır.
İfade ettiği mâna da şudur: Ruh, vahdetinin, vüs'ati, tevazü-
nü ve müessiriyetindeki bütün tahavvülleri ile beraber mün-
ferid ve muayyen bir vücud olarak alınmalıdır. «Her biri
kendi asli tabiatına göre hareket eder. O halde kimin daha
doğru yolda bulunduğunu, Rabbin daha iyi bilicidir.» (S. 17,
A. 84). Bu itibarla benim hakikî şahsiyetim bir şey değil, bir
ameldir. Benim tecrübem ise sadece, mütakabilen birbirine
delâlet eden, ve sevk ve idare edici bir maksadın vahdeti ile
bir arada duran bir amel silsilesinden ibarettir. Bütün haki-
katim, benim sevk ve idare edici davranışımda kaimdir. Be-
ni, mekânda bir şey veyahut da zamanî nizam içinde bir ta-

kım tecrübeler gibi idrak edemezsiniz; beni hükümlerimle, iradevi davranışlarımla, maksad ve emellerimle tefsir etmeli, anlamalı ve takdir etmelisiniz.

İkinci sual şudur: Ene, zaman-mekân nizamı içinde nasıl sudur eder? Bu noktada Kur'anı Kerimin beyanı gayet sarihdir:

«Biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir hülâsadan yaratmışızdır. Sonra, onu sarp ve metin bir karargâhta bir nutfeye yaptık. Sonra, o nutfeyi bir kan pıhtısı haline getirdik, derken o kan pıhtısını bir çiğnem et yaptık, o bir çiğnem eti de kemik (lere) kalbettik te o kemiklere de et giydirdik. Bilâhare onu başka yaratılışla inşa ettik. Suret yapanların en güzeli olan Allahın şanı (bak) ne yücedir!» (S. 23, A. 12-14).

«Halk-i ahar» cismanî nizam esası üzerinde neşvünema bulur. Bu cismanî nizam nedir? İkinci derecede enler kütleleri ki, onların vasıtasıyla benim daha derin ego'm mütemadiyen bana tesir eder, ve bu suretle sistemli, bir tecrübe vahdeti bina etmeme müsaade eder. Şu halde, Descartes'in kasdettiği mânada ruh olmakla beraber birbirinden ayrı iki şey midir? Bana kalırsa, müstakill-i bizzat olarak maddenin mevcudiyeti faraziyesi, tamamen asılsızdır. Bu, ancak, bizim hislerimiz esasına dayanabilir, çünkü madde hiç olmazsa, hislerimin, benim zâtımdan başka bir cüz'i illeti farz olunmaktadır. Bu zatımdan (yâni eneden) başka olan şey, sıfât-ı ulâ denilen bir takım sıfâta maliktir ki, bende mevcut olan bazı hislerle mutabıktır; ben de bu sıfâta olan itimadımı, illetin mâlûlle bir benzeyişi olmalı fikrine istinad ettiriyorum. Ma amafih, illetle mâlûl arasında muhakkak benzeyiş olması icap etmez. Eğer benim hayatımdaki muvaffakiyetim, bir başka kimsenin sefaletini mucip oluyorsa, benim muvaffakiyetimle onun sefaleti arasında hiç bir benzerlik yoktur.

Bununla beraber, günlük tecrübe ve fizik ilmi, maddenin müstakillen mevcut olduğu faraziyesi, üzerinde yürür. Bu se-

bepten, şimdilik biz ruh ve bedenın müstakıl-li bizzat fakat muammalı bir şekilde birbirine bağlı iki şey olduğunu farzedelim. Meseleyi ilk meydana atan Decartes oldu. ve zan nediyorum ki, bu beyanatı ve mesele hakkındaki nihai noktayı nazarı büyük ölçüde ilk Hıristiyanlıktan kalma Manichean mezhebinin tesiri neticesidir. Bununla beraber ruh ve beden mütekabilen müstakıl-li bizzat ise ve birbirine müessir olmazlarsa, şu halde, her ikisinin tağayyüratı Liebnitz'in düşündüğü gibi önceden teessüs etmiş bir âhenk sayesinde tamamen muvazi hatlar üzerinde yürür. Bu ruhu, bedende vâki olan bütün hallerin sadece pasif bir seyircisi derecesine düşürür. Diğer cihetten, eğer bunların birbirine müessir olduğunu farzedecek olursak, bu birbirine tesir etme hâdisesinin nasıl ve nerede vuku bulduğunu, ve bu ikiden hangisinin ilk adımı attığını bize gösterecek gözle görölür keyfiyetler bulamayız. Ruh, fizyolojik maksatlarla kendisini istismar eden bedenın bir uzvudur, yahut ta beden, ruhun bir âletidir. şeklindeki iki nazariye birbirine tesir etme nazariyesinin aynı derecede doğru kaziyeleridir. Lange'in heyecan pazarıyesi birbirine tesir etme fi'inde, ilk adımı atanın beden olduğunu göstermeğe mün'atıftır. Bununla beraber, bu nazariyeyi cerhedecek keyfiyetler vardır, bu keyfiyetleri teferruatiyle burada saymak ise mümkün değildir. Şu kadarını diyelim ki, bedenın ilk adımı attığını farzedecek olsak bile, heyecanın neşvüneması esnasında muayyen bir merhalede zihin, rıza gösteren bir âmil olarak işe karışır; bu keyfiyet, zihin üzerinde mütemadiyen tesir eden başka haricî muharrikler için de doğrudur. Bir heyecanın daha ziyade neşvünema bulması, veya bir muharrikin tesirinin devam etmesi, benim ona dikkat etmeme ve meşgul olmama bağlıdır. Bir heyecan veya muharrikin âkıbet kaderini tayin eden zihnin rızasıdır.

Bu itibarla müvazilik de birbirine tesir etme de tatmin-kâr değildir. Bununla beraber ruh ve beden fiilde birleşir. Ben masamın üstünden bir kitap alırsam, bu fi'lim tek ve bölünmez bir keyfiyettir. Bu fiilde, zihin ile bedenın hissesi arasında bir ayrılma hattı çizmek imkânsızdır. Bunlar şu ve-

ya bu suretle aynı nizama aittir, ve Kur'anı Kerimde beyan olunduğu veçhile gerçekten aynı nizama aittir. «Halk» ve «emr» Ona aittir.» Böyle bir şey nasıl tasavvur olunabilir?» Bedenin, mutlak bir boşlukta kâin olmadığını gördük: bu belki bir hâdisât veya ameller nizamıdır. Ruh veya ene tesviye ettiğimiz tecrübeler sistemi de bir fiiller sistemidir. Bu, ruh ve beden farkını ortadan kaldırmaz; bilâkis onları birbirine daha yakın getirir. Enenin hususiyeti husul-ü bizzattır (kendiliğinden olma): bedeni teşkil eden fiiller kendi kendilerine tekerrür eder. Beden, ruhun birikmiş fiil veya itiyadıdır: ve bu haysiyetle ruhtan infisal edemez. Beden, daimî bir şuur unsurudur. ki, bu daimî unsur haysiyetiyle, hariçten sâbit ve müstakar bir şey gibi görünür.

Şu halde madde nedir? suali akla gelir. Bu sorunun cevabı şudur: Madde, edna bir nizama ait bir takım enelerdir ki, tedailer ve birbirine tesir etmeleri muayyen bir tenasük (düzen) derecesine ulaşıncâ, içinden âlâ bir nizama ait ene sudur eder. Tâbiri diğerle, kâinatın hidayet-i bizzat mertebesine erişmesidir ki, orada Hakikat-i Mutlaka belki kendi sırrını ayan eder ve mutlak mahiyetine dair bir ipucu verir. Âlânın ednadan sudur etmesi keyfiyeti, âlânın kadr ü kıymetinden hiç bir şey eksiltmez. Asıl mühim mesele bir şeyin aslı değil, sudur eden şeyin kabiliyet ve istidadı, mâna ve gayesi, ve nihâî menzil-i maksududur. Ruhun hayatının esasını sırf maddî olarak düşünsek bile, bu hiç bir zaman, sudur eden şeyin, doğuşunu ve neşvünemasını icap ettiren şartlara tekrar dönüp orada dağılacığını ifade etmez. Sudurî Tekâmül nazariyesi müdafîlerinin bize anlattıklarına göre, sudur eden, kendi varlığı sathında önceden tahmin edilip beklenemiyen yepyeni bir keyfiyettir, ve mihanik surette izzâh edilemez. Gerçek, hayat tekâmülü gösteriyor ki, bidayette maddî, nefsi- (zihnî) ye hâkim olmakla beraber, kuvveti arttıkça, nefsi: maddîye hâkim olmak istidadını kazanır ve nihayette tam müstakil bir mevkiye yükselir. Yine, bir maddiyeti olmak mânâsında sırf maddî sath denilen bir şey yoktur ki, esasında, hayat ve nefis dediğimiz yaratıcı terkihi inkişaf ettirme-

ğe gayri muktedir ve kendini akıl ve nefis sıfatiyle işba-
edecek bir Hüdaya muhtaç olsun. Kaldı ki, sudur edeni su-
dur ettiren Mutlak Ene mâhiyeti itibariyle her yerde hâzır
ve nâzırdır, ve Kur'anı Kerim onu şu suretle beyan eder.
«Evvel ve âhir, zâhir ve bâtin Odur.» (S. 57, A. 3).

Meselenin bu şekilde ele alınışı, çok mühim bir suali icap
ettiriyor. Enenin câmid bir şey olmadığını gördük. Kendini
zaman içinde tanzim eder, ve kendi hayat tecrübesiyle te-
şekkül ve idare edilir. Sonra, şu cihet te sarıhtır ki, illiyet
ırmakları ona Tabiat Âleminden ve ondan Tabiât Âlemine
akar. Şu halde, ene kendi faaliyetini kendisi tayin ediyor
mu? Ediyorsa, enenin kendi istikbalini tayin vasfının me-
kânî zaman nizamının icabıyla (determinism) alâkası ne su-
rettedir? Şahsî illiyet hususî bir nêvi illiyet midir, yoksa ta-
biat âlemi mekanizmasının gizli bir şekli midir? İddia edildi-
ğine göre, iki türlü icap tamamen birbirinin haricinde de-
ğildir, ve ilmi metod insan amellerine de aynı derecede tat-
bik edilebilir. İnsanın teemmül fi'li, enenin hâli hâzır veya
irsi temâyülleri olarak değil, ancak zihnin güreş meydanın-
da gladiatörler gibi güreşen bir çok haricî kuvvetler sıfatiy-
le idrak olunan muharriklerin mücadelesi olarak anlaşılma-
ktadır. Bununla beraber, nihaî intihap işi, sırf maddî bir tesir
gibi mücadele halindeki muharriklerin muhassalasının değil,
en zorlu kuvvetin tayin ettiği bir keyfiyet telâkki edilmekte-
dir. Maamafih, benim kuvvetli kanaatime göre Mekanizma
ve İhtiyar müdafileri arasındaki ihtilâf, modern psikolojinin
müşahede edilecek hususî bir takım keyfiyetlere malik müs-
bet bir ilim olarak müstakil bulunduğunu nazarı itibara alma-
dan, fizikî ilimleri körü körüne taklidi gözönünde bulundur-
mak suretiyle şuurî fiil hakkında yanlış bir görüşe sapsmış ol-
malarından ileri gelmiştir.

Ene faaliyeti bir fikir ve hayâller silsilesidir, ve nihayet-
te his vahid-i kıyaslarına ayrılabilir fikri, modern müsbet il-
minin esasını teşkil eden sadece diğer bir cevherî maddiyet-
tir. Böyle bir noktayı nazar, ancak şuur, mekanik bir şekil-

de izah lehinde kuvvetli bir ihtimal meydana getirebilir. Ma-amafih Teşâkûlî Psikoloji (Configuration Psychology) adıyla bilinen yeni Alman psikolojisi, psikolojinin bir müsbet ilim olarak istiklâlini kazandırabilir diye düşünmek, insana rahatlık veriyor; bunun gibi, Sudurî Tekâmül nazariyesi de bir gün biyolojinin istiklâlini kazandıracaktır.

Bu yeni Alman psikolojisi bize diyor ki, aklı davranış dik-katle mütalâa edilecek olursa, sırf hisler silsilesinden çok da-ha fazla «basiret» keyfiyetini meydana koyduğu görülür. «Ba-siret», enenin zamanî, mekânî, ve tâlilî münasebetlerinin tak-diridir. Yâni, enenin, muvakkaten gözönüne koymuş olduğu hedef veya maksada nazaran, bir karışık «kül» içinde mûta-ların seçilmesinin gaî amel tecrübesinde bu mânada çalışma ve «gaye» me erişmekle benim bilfiil kazandığım muvaffaki-yettir ki, şahsî bir illiyet olarak ehliyet ve iktidarına beni inandırır. Bir gaî amelin esas vasfı, fizyoloji tâbirlerince izah kabul etmeyen müstakil bir vaz'ın tasavvurudur (vision). İşin hakikati şudur ki, içinde eneye yer bulmağa çalıştığımız il-lî silsile, bizzat kendisi, kendi hususî maksatlarına göre sun'î bir ene yapısıdır. Ene, karışık bir muhitte yaşamak mecburi-yetindedir; halbuki, kondisini ihata eden eşyanın davranışı-na nazaran ona bir nevi teminat teşkil edecek bir sisteme bağ-lamadan hayatını idame ettirmesine imkân yoktur. Bu itibar-la, muhiti, bir illet ve mâlûl sistemi olarak görmek, ene için bir mahzı zarurettir, Hakikati Mutlaka mahiyetinin nihaî bir ifadesi değildir. Gerçek, Tabiat Alemi böyle izah etmek suretiyle ene, kendi muhitini anlayıp taht-ı tasarrufuna alır, ve bu şekilde hürriyetini elde eder ve genişletir.

Bu itibarla, enenin faaliyetindeki rehberlik ve zabt u rabtla idare unsuru, enenin müstakil şahsî bir illiyet oldu-ğunu gösterir. Mutlak Enenin hayat ve istiklâlinden hisse-mend olur; o Mutlak Ene ki, hususî teşebbüse muktedir mü-tenâhî bir enenin suduruna müsaade etmekle kendi hür me-şiyetinin hürriyetini tahdit etmiştir. Bu şuurlı davranışın ist-iklâli, Kur'anı Kerimin beyanında teyid edildiği gibi ene

faaliyeti nazariyesine göredir. Bu noktaya katilyetle ve sara-
hatla işaret eden âyeti kerimeler vardır:

**«De ki «O» (Kur'an) Rabbinizden gelen bir hak-
tır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun.»**
(S. 18, A. 29).

**«İyilik ederseniz o iyiliği kendinize etmiş olursu-
nuz. Kötülük te ederseniz, o kötülüğü yine kendinize
etmiş olursunuz.»** (S. 17, A. 7).

Hakikati halde, İslâmiyet, insan psikolojisinin çok mü-
him bir keyfiyetini kabul etmektedir. Yâni, hareket serbesti-
sinin artıp eksilmesi, ve hareket serbestisini muhafaza endi-
şesi, enenin hayatında daimî ve eksilmeyen bir âmildir. Gün-
lük namazın vaktini tayin etmek, - ki, Kur'anı Kerimde buyu-
rulduğuna göre, eneyi hakikî hayat ve hürriyet kaynağının
daha yakınına getirmekle, ona «vekar» ını iade eder - eneyi.
uyku ve iş keyfiyetlerinin mekanik tesirinden kurtarmak
içindir. İslâmiyette namaz, enenin, mikaniyetten kaçıp ihti-
yar ve hürriyete iltica etmesidir.

Kur'anı Kerimin başından sonuna kadar takdir fikriyle
dolu olduğu da bir keyfiyettir. Bu nokta herhalde üzerinde
durmağa değer, bilhassa Spengler «*Garbın Zevali*» adlı ese-
rinde, İslâmiyetin, enenin tamamen red ve inkâr ettiği fikri-
ni ortaya atmış olması dolayısıyla buna lüzum vardır. Ben si-
ze, Kur'anı Kerimde beyan edildiği üzre, «takdir» hakkında-
ki fikrimi daha evvel izah etmiştim. Bizzat Spengler'in ken-
disi de dediği gibi, dünyayı kendimize mal etmek için önü-
müzde iki yol vardır. Birisine aklı diyeceğiz: diğerine ise da-
ha iyi bir kelime bulamadığımız için hayatî diyeceğiz. Akli
yol, kâinatı katı bir illet ve mâlûl sistemidir. Hayatî yol ise.
kül halinde hayatın kaçınılmaz zaruretini mutlak surette ka-
bul etmektir, öyle bir kül ki, derunî zenginliğini inkişaf etti-
rerek müteselsil zamanı yaratır. Kur'anı Kerimin «iman» diye
tarif ettiği, kâinatın, işte böyle hayatî bir şekilde mal edin-
mesi keyfiyettir. İman, muayyen neviden bir veya daha zi-

yade kaziyelere sadece infialî bir şekilde inanmak değildir; çok nadir bir tecrübe neticesinde elde edilen canlı bir teminatır. Bu tecrübe seviyesine ve içinde mündemîç ulvî «kader teslimiyet» (fatalizm) derecesine ancak kuvvetli şahsiyetler yükselebilirler. Napoleon'un: «Ben bir şahıs değil, bir şeyim» dediğini söylerler. İttihad ve tekarrüb tecrübesinin ifade bulduğu yollardan biri budur. Müslümanlıkta dinî tecrübe tarihinde, ki, Hz. Peygambere göre «insanda ahlâk-ı ilâhiyenin peyda olmasından» ibarettir; bu tecrübe şöyle cümlelerle ifade olunmuştur: «enahak» (Hallac), «enaddehr» (Hz. Muhammed), «ben Kur'an-ı nâtıkım» (Hz. Musa), «ma âzanı şanı» (Ba Yezid). Yüksek mertebelerinde, ittihad ve tekarrüb tecrübesi, bir lâmütenâhî Ene içinde istiğrak kenidi varlığını yok eden mütenâhî ene değildir; bilâkis lâmütenâhinin, mütenâhinin ağış-u muhabbetine girişidir. Hz. Mevlânânın dediği gibi :

«İlm-i Hak, velinin ilminde kaybolmuştur! İnsanların böyle şeye inanmaları nasıl mümkün olur?»

Bu vaziyette ifade edilen kadere teslimiyet. Spengler'in tasavvur ettiği gibi inkâr veya nefy değildir; hiç bir engel tanımayan, ve bir insanın, etrafında kurşun yağarken bile rahat namaz kılmasını mümkün kılan hayat ve hudutsuz kuvvettir.

Ancak, diyeceksiniz ki, İslâm âleminde asırlar boyunca süre gelmiş en küçük düşürücü neviden bir «kaderperestlik» (fatalizm) hüküm sürmüştür. Bu, kabil-i inkâr olmıyan bir hakikattir, ve arkasında ayrıca teşrihe muhtaç bir tarihi vardır. Burada şu kadarını belirtelim, İslâmiyetin Avrupalı münakkidlerinin «kısmet» kelimesinde hülâsa ettikleri neviden fatalizm, kısmen felsefî fikirlere, kısmen siyasi maslahatlara dayanır. Diğer bir sebep te, Müslümanlığın aşlında ümmetine vermiş olduğu hayat ilcasının yavaş yavaş kuvvetini kaybetmesidir. Zat-ı İlâhiye ıtlak olunduğu veçhile illet kelimesinin mânasını araştıran, ve zamanı, illet ve mâlûl arasındaki alâkanın cevheri olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Ce-

nâbi Hakkı, mevcudât-ı âlemden evvel mevcud ve o âleme hariçten tesir eden bir Müteal Hüda olarak anlıyabilirdi.

Bu itibarla Zat-ı İlâbî illet ve mâlûl silsilesinde son hal-ka, ve binnetice kâinatta vuku bulan her şeyin hakikî müsebbibi telâkki edilmiştir. Şamın fırsatçı Emevî hükümdarlarının ameli maddeperestliği, Kerbelâ mezâlimi için bir vesile, ve halk tarafından bir kıyam ihtimaline karşı Emîr Muaviye'nin isyanının semerelerini temin zeminini arıyordu. Gûya Mabed, Hasan Basri Hazretlerine demiş ki; «Emeviler, Müslümanları öldürdüler ve bu fiillerini takdir-i ilâhiye yüklettiler.» Hasan Basri Hazretleri, «Bu Allah düşmanları, yalancılardır,» cevabını verdi. Bu suretle, İslâm ulemasının bütün şiddetli ve alenî itirazlarına rağmen, İslâm âleminde ah-lâkan küçük düşürücü bir fatalizm, ve mükteseb hakları korumak için «emr-i vâkî» meşrutî nazariyesi yer aldı. Buna hiç şaşılmamalıdır. Şu zamanımızda da, feylesoflar, cemiyetin hâli hazır kapitalist bünyesinin himayesi uğrunda, bu sistemin nihailiğine dair bir nevi akli deliller serdetmişlerdir. Meselâ. Hegel'in Hakikat-i Mutlaka, aklın lâmütenâhiyeti ve bundan çıkan hakîkinin asıl ma'kûliyetidir nazariyesi, ve August Comt'un cemiyet, bir organizmadır ki, onda her uzva ebediyen devam edecek muayyen vazifeler vardır nazariyesi, buna birer misal teşkil eder. Anlaşılan aynı şey İslâm âleminde vaki olmuştur. Ancak Müslümanlar her zaman, değişen davranışları için Kur'anı Kerimde müeyyide aradıklarından, kelâmın sarîh mânasını feda etmek pahasına, takdirin tefsiri. Müslüman halkı üzerinde çok şümüllü bir tesir bırakmıştır. Bu hususta size bir çok tevil misalleri gösterebilirim; ne var ki, bu mevzu hususî şekilde ele alınması icap eden bir mevzudur, halbuki biz artık lâyemûtiyet (ölümsüzlük) bahsine geçmek mecburiyetindeyiz.

Asrımızda olduğu kadar hiç bir devirdé lâyemûtiyet mevzuunda eser yazılmamıştır; bu eserler de, modern materyalizm zaferlerine rağmen durmadan artmaktadır. Bununla beraber, sırf metafizik bürhanlar, ferdin ölümden sonra hayata

kavuşması, yâni lâyetmûtiyeti hakkında müsbet bir kanaat husûle getiremez. İslâmî felsefe tarihinde İbn-i Rüşd, lâyetmûtiyet mevzuunu sırf metafizik cihetten ele almış, ve âci-zane fikrime göre, bir netice elde edememiştir. O belki de, Kur'anı Kerimde kullanılan «nefs» ve «ruh» tâbirlerinden do-layı his ve akıl arasında bir fark koymuştur. İnsanda iki zıt usul arasında ihtilâf ifade eden bu tâbirler, bir çok İslâm mü-tefekkirini yanlış düşünüşe sevketmiştir. Bununla beraber, şayet İbn-i Rüşd'ün seneviye (dualism) umdesi Kur'anı Kerime da-yanıyor idi ise, esefle söyleyeyim ki, İbn-i Rüşd yanılmıştır; çünkü «nefs» tâbiri, Kur'anı Kerimde, İslâm ulehasının tâ-savvur ettikleri neviden teknik bir mânada kullanılmış olma-sı pek te vârid değildir. İbn-i Rüşd'e göre akıl, bedenın bir hâleti değildir; başka bir vücud nizamına aittir, ve ferdiyet-ten üstün mevkidedir. Bu itibarla, tektir, âlemşümûl ve ebe-dîdir. Bunun da mânası şu olsa gerek: Madem ki, bir bütün olan akıl, ferdiyetin fevkindedir, insan şahsiyetlerinin kesreti içinde bir çok vâhidler olarak görünüşü mahzı hayâldir. Ak-lın daimî vahdeti, Renan'ın düşündüğü gibi, belki de beşeri-yetin ve medeniyetin ebediliği mânasına gelebilir; fakat mu-hakkak ferdin bekası demek değildir. Filvaki, İbn-i Rüşd'ün noktayı nazarı William James'in fikrine benzer; yâni, müteal bir şuur mekanizması şaka olsun diye bir zaman için cisma-nî bir vasıta üzerinde işliyor, sonra da bir yana atveriyor.

Zamanımızda, ferdin ölümsüzlüğü mevzuundaki bürhan-lar, umumiyetle ahlâkîdir, ancak, Kant'ınki gibi ahlâkî bür-hanlar ve bu bürhanların modern tefekküre göre tâdil ve tas-hih olunmuş şekilleri adalet ve insaf şartlarının yerine getiri-leceğini ümit eden bir nevi imana dayanır. Aynı suretle, lâ-mütenâhi gayelerin peşinde koşan bir ferd sıfatıyla insanın yeri doldurulmaz ve yektâ â'mal ve e'aline istinad eder. Kant'a göre, lâyetmûtiyet, vehim ve kıyas hududunun dışın-dadır; amelî aklın mevzuası, insanoğlunun ahlâkî şuurunun bedihiyesidir. İnsan, hem ahlâk faziletlerini hem de meser-ret ve saadeti te'lif eden en büyük iyiliği ister ve onun pe-şinde gider. Ancak fazilet ve saadet, vazife ve temayül Kant'a

göre gayri mütecanis fikirlerdir. Bunların vahdeti, araştırmacının, bu âlem-i mahsûsattaki ömür müddeti içinde tahakkuk edemez. Bu itibarla, biz niçin lâyemût hayatı, faraziye diye kabul etmeğe sevk olunuyoruz? Çünkü, fazilet ve saadetin mütekabilen tamamen mahdut mefhumlarının vahdetinin ferd hesabına müterakki şekilde itnamını, sonra da Cenabı Hakkın varlığının nihayette bu bir arada akma fi'lini tahakkuk ettirmesini istiyoruz. Fazilet ve saadetin tamamlanması, neden nâmütenâhî bir zamana muhtaç oluyor ve mütekabilen mahdut mefhumlar arasında Allah bir arada akma fi'lini nasıl tahakkuk ettiriyor, bu vazıh değildir.

Metafizik bürhanların bir neticeye varamaması, bir çok mütefekkirleri, kendilerini, lâyemütiyeti inkâr eden modern Materyalizmin itirazlarını karşılamaya hasretmelerine müncer olmuştur; itirazların mâhiyeti ise şudur: Şuur sadece bir dimağ işidir, bu sebepten de dimağ fi'liyesinin bitmesiyle o iş te nihayet bulur. William James'e göre, bu lâyemütiyete itiraz keyfiyeti, ancak mevzuubahis vazife semeredâr telâkki edilirse, doğrudur. Muayyen bir takım nefsi (mental) tağayyüratın, muayyen bedenî tağayyüratla müterafık şekilde değişmesi, haddi zâtında, nefsi tağayyüratın bedenî tağayyürattan hâsıl olduğu fikrini desteklemez. Vazifenin semeredâr olması şart değildir; bir tatar yayının tetiği veya bir adese vidasının vazifesi gibi bu, terhisî veya tersilî olabilir. Bizim derunî hayatımızın, içimizde bir nevi müteal şuur mekanizmasının - her nasılsa, kısa bir eğlence zamanı olarak devam edecek bir cismanî vasıta seçerek - işlemesi sayesinde olduğunu ifade eden bu noktayı nazar, bizim fi'li tecrübemizin muhtevasının devamı için teminat vermez.

Bu konferanslarda, materyalizmin nasıl ele alınması lâzım geldiğine zaten işaret etmiştim. Müsbet ilim, tettebbü ve mütalâa için Hakikati Mutlakının muayyen safhalarını seçmek mecburiyetindedir. Müsbet ilmin, kendi tarafından seçilen Hakikati Mutlaka safhalarının, mütalâa edilecek yegâne safhalar olduğunu iddia etmesi mahzû dogmatizm olur,

Muhakkak ki, insanın bir mekânî safhası vardır; fakat bu, insanın tek veçhesi değildir. İnsanın, meselâ, kıymet takdiri, gafı tecrübenin bölünmez mâhiyeti, ve hakikati araştırma gibi müsbet ilmin muhakkak mütalâa listesinden, çıkarılmağa mecbur olduğu, ve anlaşılması, müsbet ilmin kullandığı neviden daha başka şeylere mütevakkıf olan safha ve veçheleri vardır.

Bununla beraber, yeni tefekkür sahasında lâyemütiyete dair bir müsbet nazariye vardır; o da Nietzsche'nin «rücu-u ebedî» dediği umdedir. Bu nazariye, sadece Nietzsche'nin peygamberâne bir hararetle müdafaa ettiğinden dolayı değil gerçekten bu, zamanın tefekkür sahasında hakikî bir temayülü meydana koyduğu için üzerinde durulmağa değer. Fikir, bir şâirâne ilham gibi Nietzsche'ye geldiği zaman, daha başka muhtelif kimseler de aynı şeyi düşünmüşlerdi; bu fikrin tohumları Herbert Spencer'de de görülmektedir. Bu asrî peygambere cazip görünen, bu mefkûrenin mantikî isbatından ziyade, derunî kuvveti idi. Haddi zâtında bu bile, intihai eşyaya dair müsbet görüşlerin bir metafizik işi olmayıp İlham meselesi olduğu keyfiyetine bir delil teşkil eder. Bununla beraber, Nietzsche bu umdesine, delillerle isbat edilmiş bir nazariye şeklini verdi; işte biz de bu nazariyeyi o haliyle tetkike salâhiyettar bulunuyoruz. Rücu-u ebedî umdesi, kâinattaki kuvvet miktarının sâbit ve binnetice mütenâhî olduğu faraziyesi üzerinde yürür. Mekân sadece enfüsî bir şekildedir; dünya mutlak bir boşluk içindedir mânasında dünya mekân içindedir, demekte mâna yoktur. Maafih Nietzsche zaman mefhumu mevzuunda Kant ve Schopenhauerdan ayrılmaktadır. Zaman bir enfüsî şekil değildir; ancak «devrî» farzolunabilen şe'nî ve lâmütenâhî bir amcliyedir. Bu suretle iyice anlaşılıyor ki, lâmütenâhî boş bir mekânda kuvvet israfı olamaz. Bu kuvvet merkezlerinin sayısı mahduttur, ve terkipleri iyice hesap edilebilir. Daimî faaliyet içinde olan bu kuvvetin ne başı var ne sonu, ne tevaüzünü var, ne de ilk veya son tağayyürü vardır. Madem ki, zaman mütenâhîdir, şu halde, bütün kuvvet merkezlerinin muhtemel terkipleri

zaten tükenmiştir. Kâinatta yeni bir hâdise yoktur; şimdi vukua gelen her şey, evvelce de nâmütenâhî sayıda tekrar tekrar vaki olmuştur, ve istikbalde de nâmütenâhî sayıda teker-rür edecektir. Nietzsche'nin nazariyesine göre, kâinat hâdiselerinin nizamı kararlı ve değişmez olmalıdır; zira madem ki. lâmütenâhî bir zaman geçmiştir, kuvvet merkezlerinin o âne kadar, muayyen davranış usûlleri teşkil etmiş olmaları lâzım gelir. Bizzat «rücu» kelimesi bu kat'iyeti ifade eder. Bundan başka, vaktiyle vukua gelmiş bir kuvvet merkezleri terkibi mutlaka avdet eder; aksi takdirde, fevkelbeşer varlığın da avdetine dair bir teminat olamaz.

«Her şey şey rücu etmiştir: Şuarayı-yemanî yıldızı da örümcek te! Ve senin şu andaki hayâllerin ve şu senin son düşüncen, hepsi avdet edecektir. Ey arkadaşı! Bütün hayatın, bir kum saati gibi, her zaman yenilenecek, ve her zaman tekrar tükenecektir. Bu halka ki, sen, içinde bir tek kum tanesinden başka bir şey değilsin, ebediyen yeniden parlıyacaktır.»

Nietzsche'nin Rücu'u ebedî nazariyesi böyledir. Bu, tahkik ve tayin edilmiş bir hakikate dayanmayan, ancak müsbet ilmin tahakkuk halinde bulunan faraziyesi üzerine kurulmuş daha sert bir nevi mekanizmadır. Nietzsche, zaman meselesi ile de uğraşmıyor. Bunu âfakî olarak alıyor, ve sadece, kendi kendine tekrar tekrar rücu eden nâmütenâhî bir hâdiseler silsilesi telâkki ediyor. Filhakika, zaman, bir devri daim hareketi gibi telâkki edilirse, lâyemûtiyeti tamamen tahammül-fersâ bir hale kor. Bizzat Nietzsche de bu noktayı görüyor, ve nazariyesini, bir lâyemûtiyet umdesi olarak değil, bilâkis lâyemûtiyeti kabil-i tahammül bir şey haline koyan bir hayat görüşü olarak tarif ediyor. Şu halde Nietzsche'ye göre lâyemûtiyeti kabil-i tahammül kılan nedir? O ümittir ki, benim şahsî varlığımı teşkil eden kuvvet merkezleri terkinin tekerrürü, Nietzsche'nin «fevkelbeşer varlık» (üstün insan) dediği ideal terkinin husûle gelişinde zarurî bir âmildir. Ne var ki, fevkelbeşer varlık evvelce nâmütenâhî defalar zuhur edegelmiştir. Onun zuhuru kaçınılmaz bir keyfiyettir; bu ih-

timal bana nasıl bir emel telkin edebilir? İnsan ancak tamamen yeni bir şeyi arzu edebilir, tamamiyle yeni şey ise. Nietzsche'nin nazariyesine göre tasavvuru bile tamamen imkânsız bir keyfiyettir; bu ise «kısmet» kelimesinde ifade bulunan çok daha kötü bir fatalizmden başka bir şey değildir. Böyle bir umde, insan uzviyetini hayat mücadelesi için kurup tahrik edecek yerde, faaliyet kabiliyetlerini tahrip eder ve enenin tevettürünü gevşetir.

Şimdi de Kur'anı Kerim beyanlarına gelelim: Kur'anı Kerimde, insan kaderi hakkındaki görüş kısmen biyolojiktir. Kısmen biyolojik diyorum, çünkü, Kur'anı Kerimde bu mevzuda öyle beyanlar var ki, hayatın mahiyeti hakkında daha derin bir nüfuzu nazara malik olmakça bunları anhyamayız. Meselâ, «berzah» keyfiyetini bir hal olarak, belki de Ölüm ve Ba'si-bâ'd-el-mevt arasında bir nevi tevakkuf ve intizar hali olarak zikreder. Ba'si-bâ'd-el-mevt keyfiyeti de başka türlü tasavvur edilmiş olsa gerek. Kur'anı Kerim, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Ba'si-bâ'd-el-mevt imkânını, tarihî bir simanın fi'len vaki Ba'si-bâ'd-el-mevt delili üzerine bina etmez. Ba'si-bâ'd-el-mevti, bir mânada, kuşlara ve hayvanlara da şâmil olan âlemşümül bir tabii hâdise olarak alıp o suretle muhakeme ediyor. (S. 6, A. 38).

Kur'anı Kerim umdelerine göre ferdin lâyemûtiyetinin teferruatına geçmeden, Kur'anı Kerimin iyice tasrih edilmiş ve hiç bir fikir ihtilâfına yer vermiyecek mahiyette olan beyanında üç şeye dikkat etmemiz lâzımdır:

1. Enenin, zaman içinde başlangıcı vardır, ve mekânî zaman nizamındaki zuhurundan önce mevcut değildi. Bu, yukarıda gördüğümüz Ayet-i kerimeye istinaden sarihtir.

2. Kur'anı Kerim beyanına göre, bu yeryüzüne tekrar gelmek imkânsızdır. Bu da şu âyet-i kerimde sarahatla beyan olunmuştur:

«Nihayet onlardan her birine ölüm gelip çatınca (tekrar tekrar) şöyle diyecektir: «Rabbim, beni (dün-

yaya) geri gönder, ta ki ben zayı ettiğim (ömrüm) mukabilinde iyi amel (ve hareket) te bulunayım.» Hayır, hayır, onun söylediği bu söz (hakikatte) boş laftan ibarettir. Önlerinde ise diriltilip kaldırılacakları güne kadar (kalmalarına mâni) bir engel vardır.»

(S. 23, A. 99 - 100)

«Toplu bir hale geldiği (nuru tamamlandığı) zaman aya ki, siz (ey insanlar) hiç şüphesiz o halden bu hale bineceksiniz.» (S. 184, A. 18 - 19).

«Onu (meniyi) sizi (düzgün bir insan) suretime getiriyorsunuz, yoksa (o suretle getirip) yaratan biz miyiz? Aranızda ölüm (ün) keyfiyetini, zamanını, mekânını ve ecellerin miktarını biz (tayin ve) takdir ettik ve biz (sizi helâk ederek) yerinize diğer benzerlerinizi getirmemiz ve sizi bilemiyeceğiniz bir yaratılıştaki ve suretlerde tekrar peyda etmemiz hususunda önüne geçilecekler de değildir.» (S. 56, A. 59 - 61).

3. Mütenâhiyet bir bedbahtlık değildir.

«Göklerde ve yerde hiç bir kimse yoktur ki, O çok esirgeyici (Allaha) kul olarak gelici olmasın. And olsun ki O, bunları cemiyet olarak ta saymış, fertler olarak ta saymıştır. Her biri kıyamet günü Ona yalnız başına gelecektir.» (S. 19, A. 93 - 95).

Bu çok mühim bir noktadır, ve necat hakkında İslâmî telâkkiye iyice nüfuz edebilmek için lâyıkiyle anlaşılması lâzımdır. Mütenâhi eni, mazideki ef'al ve â'malinin semerelerini görmek ve istikbalinin imkânlarını tartmak üzere, kendü ferdiyatinin yegâneliği ile lâmütenâhi eneye yaklaşacaktır.

«Herkesin (dünyadaki) amel (ve hareket) ini kendü boynuna doladık. Kıyamet günü onun için bir kitap çıkaracağız ki neşredilmiş olarak kendisine kavuşup şöyle (çatacak): Oku kitabını, bugün sana karşı bir hesap görücü olmak bakımından, nefsin yeter.»

(S. 17, A. 13 - 14)

İnsanın âkîbet kaderi ne olursa olsun, onun en yüksek meserret ve saadet hali olarak mütenâhiyetten tamamiyle âzad olmasını tasmin etmez. İnsanın «ecr-i gayr-i memnun» a mazhariyeti, onun zaptınefs ve yektâlıkta neşvünemâ bulması ve bir ene haysiyetiyle şiddet-i faaliyeti ile kaimdir. Hat-tâ Kıyâmet Gününden hemen evvel vaki olacak «Alemsümûl Harabiyet» sahnesi bile, tam bir nefis terbiyesi olan enenin sükûn ve itminanına tesir edemez.

«Sur'a üfürülecek, artık Allahın diledikleri müstesna olmak üzere, göklerde kim var, yerde kim varsa, hepsi düşüp ölecektir.» (S. 39, A. 69).

Kendilerinde enenin şiddet-i intihasının evc-i bâlâsına erişmiş olanlardan başka bundan kim istisna edilebilir? Bu neşvünemanın mi'rac-ı kemaline, ancak ane her şeyi muhit olan ene de dahil olmak üzere, tam ve kâmil bir nefse hâkimiyete eriştiği zaman vasil olabilir. Kur'anı Kerimde buyurulduğu veçhile Hz. Peygamber, Mutlak Ene'de müşahe-de-i zâta böyle erişmiştir:

«(Peygamberin) gözü (gördüğünden) ağmadı, (onu) aşmadı da.» (S. 53, A. 17).

İslâmiyette kâmil insan ideali budur. Bu keyfiyet, şu Farisî beyitte olduğu kadar hiç bir yerde ifade bulmamıştır; burada Hz. Peygamberin Miraç vakiasında İlâhî nuru müşahede etmesi anlatılmaktadır.

*Mûsâ zi hûş reft be-yek celve-i-sifât
Tû ayn-ı-zât mâ-nigerî der tebessümî*

«Musa hakikati mutlakamın sırf sathî bir aydınlığından bayılıp (yere düştü): Sen, Hakikati Mutlakamın ayn-ı zâtını gördün ve tebessüm ettin.»

Vahdet-i Vücut mezhebi bu noktayı nazarı tabiatıyla tasvip edemez, ve bir takım felsefî müşkülât serdeder. Mütenâhî zâtla lâmütenâhî zât yekdiğerini nasıl hariçte bırakabilir? Mütenâhî ene, bu haysiyetle, Lâmütenâhî Ene'nin huzu-

runda mütenâhiyetini muhafaza edebilir mi? Bu müşkül, lâ-mütenâhinin hakikî mahiyetini yanlış anlamış olmaktan neşet etmektedir. Hakikî lâmütenâhiyet, eldeki bütün mütenâhi imtidatları ihate etmeden idrak edilemeyen bir nâmütenâhî imtidad demek değildir. Mahiyeti imtidaddan değil vüs'at-ten ibarettir; vüs'ate gözümüzü çevirdiğimiz anda, mütenâ-hî enenin, Lâmütenahiden *tecrîd* edilmiş halde değil, ancak *farklı* olduğunu görmeğe başlarız. Vüs'at cihetinden bakılınca, ait bulunduğu mekânî zaman nizamı içinde eririm. İmtidad noktaı nazarından bakılınca, aynı mekânî zaman nizamını. karşımda bana tamamen yabancı olan bir «diğer» gibi görürüm.

Bu üç nokta iyice kavramlacak oluşsa, İslâmî umdenin geri kalanını anlamak kolaydır. Kur'anı Kerimde beyan edildiğine göre, kâinatın mânasına ittiba edip gayri fânî olmak insan için mümkündür.

«İnsan kendisinin başı boş bırakılacağını mı sanıyor? O, (döl yatağına) dökülüp duran meniden bir damla su değil miydi? Sonra o (meni) bir kan pıhtısı olmuş, derken (Allah, onu) insan biçimine koyup yaratmış, (uzuvlarını) düzenlemiştir. Hülâsa, ondan erkek, dişi, iki sınıf çıkarmıştır. (Bütün bunları yapan Allah) ölüleri tekrar diriltmeğe mi kadir değil? (Elbette kadirdir.» (S. 75, A. 36 - 40).

Tekâmülü milyonlarca sene sürmüş bir varlığın, işe yaramaz bir meta gibi bir yana atılması hiç te muhtemel değildir. Ancak durmadan neşvünema bulan bir ene sıfatıyla, kâinatın mânasına ait olabilir.

«Her bir nefse ve onu düzenliylene, sonra da ona hem kötülüğü, hem (ondan) sakınmayı ilham edene ki, onu tertemiz yapan muhakkak umduğuna ermiş, onu alabildiğine örten ise elbette ziyana uğramıştır.»

(S. 9, A. 7 - 10).

Ruhu nasıl neşvünemâ ettirip tesât ve belâke uğramak-
tan nasıl kurtarmalı? Amel ile:

«Bütün mülk (ve tasarruf, ilâhî kudretinin) elin-
de bulunan (Allah) ın şânı ne yücedir O, her şeye hak-
la kadirdir. O, hanginizin daha güzel amel (ve hareket)
te bulunacağını imtihan etmek için ölümü de, dirimi de
takdir eden ve yaratandır. O galib-i mutlak, çok ba-
ğışlayıcıdır.» (S. 67, A. 12).

Hayat enenin faaliyeti için fırsat ihzar eder, ölüm ise
enenin â'mal ve e'alinin ilk terkibi imtihanı (miyarı) dır.
Haz verici veya elem verici ameller, sadece eneyi bina veya
ifna eden ameller vardır. Eneyi ifna olunma yolunda hazırlı-
yan ya da müstakbel bir gaye uğrunda zabt ü rabt altına
alan ameldir. Eneyi bina eden amel için prensip, kendi zâ-
tında olduğu kadar başkalarında da eneye hürmettir. Şu hal-
de, insanın beka ve devamı bir hak değildir; bu ancak şah-
sın daimî cehd ve gayretiyle hâsıl olabilir. İnsanoğlu buna
sadece bir nâmzeddir. Materyalizmin en can sıkıcı hatâsı,
mütenâhî şuurun, kendi mevzuunu tamamen ihate ettiğine
dair farâziyesidir. Halbuki felsefe ve müsbet ilim o mevzuu
ele almanın yalnız bir şeklidir. Bu hususta bize açık bulunan
başka yollar da vardır. Eğer hal-i hâzırdaki amel, eneyi, mad-
dî inhilâlin bâis olacağı sarsıntıya karşı tahkim etmiş olur-
sa, ölüm, sadece Kur'anı Kerimde «Berzah» diye tarif olunan
bir nevi geçitten başka bir şey değildir. Bâtını vâridat ve
müşahadat hakkındaki kayıtlar, Berzahın, enenin zaman ve
mekâna karşı davranışında bir tahavvül ile muttasıf bir şu-
ur hâleti olduğunu bildirmektedir. Bunda gayri muhtemel
bir şey yoktur.

Asabî teheyycün şuura ulaşması için muayyen bir va-
kit lâzım geldiğini ilk defa keşfeden Helmholtz oldu. Hal
böyle ise, bizim şimdiki fizyolojik bünyemiz, hâl-i hâzırdaki
zaman görüşümüzün esasıdır; eğer ene, bu bünyenin inhilâ-
linden sonra baki kalırsa, zaman ve mekâna karşı vaz'ımızda

tahavvül, çok tabii bir şey olur. Böyle bir tebeddülden bütün bütün bihaber de değiliz. Meselâ, rüya âlemimizde vaki olan teessürâtın muazzam kesafeti, ve bâzen ölüm ânında vuku bulan zihni büyük heyecan, enenin, muhtelif zaman miyarlarına intibak kabiliyetini meydana kor. Bu itibarla, Berzah hâletinin, sadece infialî bir intizar veya tevakküf hali olmadığı anlaşılmaktadır; bu öyle bir hâlettir ki, onda, ene, Hakikati Mutlakanın yeni yeni cephelerini bir ân için görür, ve bu cephelere kendini ayarlamak için hazırlanır. Bu belki de büyük bir ruhi ihtilâl halidir; bu, bilhassâ neşvünemanın yüksek derecelerine çıkmış zâtlar, yâni, muayyen bir mekânî zaman nizamı üzerinde tabii bir hareket tarzı kurmuş olan eneler için varıddır. Diğer cihetten ise, daha az talihli kimseler için aynı şey inhilâl ve fena olabilir. Bununla beraber, ene, kendini toparlayacak bir hale gelinceye kadar mücadeleye devam etmeli ve ba's-i-bâ'd-el-mevtini kazanmalıdır. Bu itibarla, ba's-i-bâ'd-el-mevt aşlında bir hâricî hâdise değildir. Enenin içinde bir hayat ameliyesinin tamamlanmasıdır. Bu ferdi veya kevnî de olsa, enenin mâzideki muvaffakiyetlerinin ve müstakbel imkânlarının mevcudunu hesaplamak gibi bir şeydir. Kur'anı Kerim, enenin hayat-ı sâniyesi hâdisesini, hulk-i evvel denilen ilk zuhurî kıyasına göre beyan eder.

«İnsan der ki! «Ben öldüğüm zaman mı, her halde diri olarak çıkarılacağım?» İnsan hiç düşünmez mi ki, o, bir şey değilken kendisini hakikaten Biz yarattık?»
(S. 19, A. 66 - 67).

«Aranızda ölüm (ün keyfiyetini, zamanını, mekânını ve ecellerin mikdarını) biz (tayin ve) takdir ettik ve biz - (sizi helâk ederek) yerinize diğer benzerlerinizi getirmemiz ve sizi bilemiyeceğiniz bir yaratılıştaki ve suretlerde tekrar peyda etmemiz hususunda - önüne geçilecekler de değiliz. And olsun ki birinci yaratılışınızı bildiniz. Fakat tekrar yaratılacağınızı da düşünmeli değil misiniz?» (S. 56 - A. 60 - 62).

Bu itibarla insanın «neş'et-i ulâ» denilen ilk zuhuru nasıl

olmuştur, suali akla gelir. Yukarıdaki âyeti ~~terimlerde~~ ifade bulan bu mânalı bürhan, Müslüman feylesoflarının gözü önüne yeni bir çığır açmıştır. Umumiyetle hicret ve muhit dolayısıyla hayvanî hayatta vaki olan tağayyüre ilk işaret eden Câhız (255 Hicrî) olmuştur. Câhız'ın nazariyesini «İhvan-ı Safa» denilen teşekkül daha genişletti. Fakat insanın mebde ve menş'ei hakkındaki tamamen günümüze hâs nazariyesini bir çok cihetlerden aydınlatıp tasrih eden ilk Müslüman mütefekkiri İbn-i Meskveye (421 Hicrî) olmuştur. Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin lâyemütiyet bahsini, bâzı İslâm feylesoflarının tasavvur ettiği gibi sadece metafizik mâhiyeti olan bürhanlarla tesbit edilecek bir mesele gibi değil, bir biyolojik tekâmül addetmesi tabiidir ve Kur'anı Kerimin ruhuna mutabıktır. Bununla beraber, bir tahavvül ve tekâmül nazariyesi, hâli hâzır dünyasına bu hayatta ümit ve güvenme, şevk ve zevk yerine yeis ve endişe getirmiştir. Bunun sebebi şu yersiz modern faraziyedir: İnsanın, uzvî veya nefsi, hâli hâzır bünyesi, biyolojik hâdise telâkki edilen ölüm ise yapıcı bir mâna taşımamaktadır. Bugünün dünyası, kendisinde bir ümit hali yaratmak, ve hayatında bir şevk ve zevk âtesini tutuşturmak için bir Mevlâna Celâleddin-i Rumîye muhtaçtır.

İşte size onun eşsiz kelâmından bir kaç satır:

*«İnsan oğlu evvelâ cemadâtta zuhur etti,
Sonra cemadâttan nebatâta geçti.*

*Yıllarca o fidanlardan bir fidan gibi yaşadı,
Çok farklı olan cemadât halinden tamamen bilâber:*

*Nebatî halden hayvanî hâlete geçince,
Nebat halinden hiç bir şeyi hatırlamadı,*

*Nebatât âlemine karşı duyduğu meyilden başka...
Bilhassa ilkbaharda ve çiçeklerin açtığı zamanda:*

*Yavruların annelere olan meyilleri gibi,
Hem de anne göğsüne olan meyillerin sebebini
idrak etmeden...*

*Yine, biliyorsunuz ki, yüce Hâlik,
İnsan oğlunu hayvan vaziyetinden insan mertebesine
çıkardı;*

*Böylece insan iklimden iklime geçti,
Tâ şimdi olduğu gibi akıl, irfan ve kuvvet sahibi
oluncaya kadar,*

*Evvelki akıllarından hiç bir hâtırası yoktur,
Hâli hâzırdaki akıl hâleti de tagayyür edecektir.»*

Ne var ki, İslâm feylesofları ve ilâhiyât âlimleri arasında büyük fikir farkları yaratan, insanın ba's-i sânisî (yeniden zuhuru) yine evvelki bedeni vasıtasıyla olup olmayacağı cihetidir. Son büyük İslâm ilâhiyat âlimlerinden Şah Veli-ullah da dâhil olmak üzere, bu zâtların ekserisi, her halde, yeni enenin muhitine intibak edecek bir nevi bedenî vasıtaya mâlik olması icap ettiği fikrindedirler. Bu nazariyenin sebebi, ben- ce, bir ferd sıfatıyla, enenin, bir nevi mahallî veya ihtibarî bir şeye bağlanmadan anlaşılmasının imkânsızlığıdır. Fakat aşağıdaki âyeti kerime bu noktaya ışık tutar:

**«Öldüğümüz ve toprak olduğumuz vakit mi (tek-
rar hayata dönecekmiz?) Bu, (ihtimalden) uzak bir
dönüştür. Toprak, onlardan neleri (yiyip) eksilttiğini
biz muhakkak bilmişizdir. Nezdimizde de (her şeyi)
hıfz (ve tesbit) eden bir kitap vardır.»**

(S. 50, A. 3, 4)

Benim fikrimce bu âyetin mânası sarahatla şudur: Kâinatın mahiyeti öyledir ki, hâli hâzır muhitindeki ferdiyetini kat'iyetle tayin eder mahiyetteki şeyin çözülüp dağılmasından sonra bile, insanoğlunun hayat amelinin nihâf surette tekemmül etmesi için lâzım olan neviden ferdiyeti idame ettirmek için meydan açıktır. O diğer yol, yâni, «neş'et-i uh- ra» nedir, bilmiyoruz. Ne derecede ince olursa olsun, bir nevi unsurî bedene münasebetini akla getirmekle «bâset-i sâ- niye» denilen hâletin mahiyetine nüfuz etmemize imkân yoktur. Kur'anı Kerim beyanındaki kıyaslar ancak «ba-set-i sâ-

niye» nin bir hakikat olduğunu ifade eder; onun mahiyetini izhar etmez. Bu itibarla, felsefî zaviyeden şu noktadan öteye geçemeyiz - insanın mazi tarihi nazar-ı itibara alınınca, bedeninin çözülüp dağılmasıyla, hayatının da nihayet bulmıya- cağı çok muhtemel bir hakikat olarak meydana çıkar.

Bununla beraber, Kur'anı Kerim beyanına göre, enenin. ba's-i-bâ'd-el-mevti onu, «keskin bir görüşe» ulaştırır, (S. 5. A. 21) ki onunla, kendi kendini bina etmiş kaderinin boynuna asılmış olduğunu görür. Cennet ve cehennem birer mahal değil, birer hâlettir. Kur'anı Kerimdeki beyanlar, dahilî hakikati, yâni insan siyretini, gözönünde canlandırır. Kur'anı Kerim kelâmında cehennem, «Allahın, gönüllerin üzerine çıkan alevli ateşidir, (S. 104, 4. 6) - yâni, insanın, bir insan olarak muvaffakiyetsizliğini acı bir şekilde anlamasıdır. Cennet, helâk kuvvetlerinin mağlûbiyeti üzerine husûle gelen meserrettir. İslâmiyette, insanoğluna ebedî lânet yoktur. Bâzı âyeti kerimelerde cehennem mevzuunda geçen «hulûd» kelimesi, bizzat Kur'anı Kerim beyanına göre ancak bir zaman müddeti mânasına gelmektedir (S. 78, A. 23). Zaman, insan şahsiyetinin tekâmülü hususunda isabetsiz olamaz. Siyret ve seciye daimî olmak istidadındadır; yeniden teşekkülü zamana muhtaçtır. Bu itibarla Kur'anı Kerim beyanına göre, Cehennem, müntakim bir Allah tarafından kullar için hazırlanmış ebedî bir işkence «hâviye» si değildir; katılmış bir eneyi, Allahın rahmetinin cana can katıcı nesimine karşı tekrar hassas kılacak, te'dibî mahiyette bir tecrübedir. Diğer cihetten, cennet te, bir daimî zevk ve safa, eğlence veya tâtil değildir. Hayat birdir ve müteselsildir. İnsana, küll-ü yevmen hüve fi ş'en» yâni, bitmez tükenmez tecelliyâtı olan lâmütenâhî Hakikattan her dem taze ilhamlara nail olmak için durmadan ileriye gider. İlâhî tecelliyata bu suretle nail olanlar ise, sadece bu müşahede ile kanaat edip duracak varlıklar değildir. Hür bir enenin her ameli, yeni bir vaziyet hâsıl eder, ve bu suretle mütemadi şekilde yaratıcı tezahür ve keşifler için fırsatlar yaratır.

İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN RUHU

«Hz. Peygamber Muhammed Mustafa, Mi'rac esnasında semaların en yükseğine erişmiş, mânevî ilerlemelerin, ruhanî tekâmüllerin en ulvî mertebelerine varmış, sonra da yeryüzüne dönmüştü. Yemin ederim ki, ben o şâhikalara ulaşmış olsaydım, asla geri dönmezdim!»

Büyük İslâm velisi Abdül Kuddus-i Gengûhî böyle diyor. Bütün İslâm tasavvuf edebiyatı sahası içinde, velâyet şuuru ile nübuvvet şuuru arasındaki psikolojik farkı bir tek cümlede tebarüz ettiren derin anlayışı meydana koyacak kelimeleri bulmak belki de çok güçtür.

Veli, «varidat-ı ittihad»ın, yâni vahdet âleminin bâis olduğu lezzet ve sükûndan kendini koparıp geri gelmek istemez; bizzarure, avdet ettiği zaman da, bu avdetten beşeriyet nâmına büyük bir hayır beklenmez. Halbuki, nebinin avdeti yaratıcıdır. Tarih kuvvetlerine hâkim olmak ve o suretle yeni bir gayeler dünyası yaratmak maksadıyla, zamanın akışına katılmak üzere avdet eder. Veli için «vahdet âlemi» son gayedir; nebi için ise, bir araya toplanınca bütün beşer dünyasını tamamen değiştirecek, kâinatı yerinden sarsacak ruhî kuvvetlerin kendi derunünde uyanması demektir. Kendi dinî tecrübesinin, canlı bir cihan kudretine tahavvül ettiğini görmek, nebi için en yüksek gayedir. Bu itibarla nebinin avdeti, dinî tecrübesi kıymetinin bir nevi amelî imtihanıdır. Nebinin iradesi, yaratıcı amelinde, hem kendini hem de dünyayı, meşhûd ve mahsûs maddî bir keyfiyet olarak muhakeme eder ve

bu keyfiyet içinde kendini cisimleştirir. Karşısındaki nâka bil-i nüfuz maddeye nüfuz etmekle. nebi, kendi zâtı için kendini keşfeder, ve kendini tarihin gözü önüne açar. Bu itibarla, nebinin dinî tecrubesinin kıymetini takdir için ikinci bir yol, onun ne çeşit insan yarattığını, ve dünyaya getirmiş olduğu peyâmın ruhundan ne türlü bir dünya medeniyet ve kültürü neş'et ettiğini tetkik suretiyle mümkündür. Bu konferansı sadece ikincisine hasredeceğiz. Gâye sizlere, irfan sâhasında İslâmiyetin başarılarını sayıp dökmek değildir. Daha ziyade İslâmî kültürün hükümran olan bâzı mefhumlarına nazarı dikkatinizi hasretmenizi istiyorum, ta ki, bunların tah-tında müstetir fikirler silsilesine nüfuz edip, böylelikle, bunlar vasıtasıyla ifade bulan ruhu bir ân için olsun müşahede edebilesiniz. Ancak, asıl bahse girmeden evvel, İslâmiyette büyük ve esaslı bir fikrin kültür cihetinden kadir ve kıymetini anlamak zaruridir; yâni, hatm-i nübüvvet meselesi, Hz. Peygamber Muhammed Mustafa ile peygamberliğin son bulmuş olduğuna ait olan çok mühim telâkki.

Bir peygamberi şöyle tarif etmek mümkündür. Öyle bir velâyet şuuru ki, onda «vahdet âlemi» taşıp hudutları aşar ve içtimaî hayat kuvvetlerine yeni bir istikamet ve yeni bir şekil verir. Onun şahsiyetinde hayatın mütenâhi merkezi, onun kendi lâmütenâhi derinliklerine iner. Ancak, eskisini yok etmek ve hayatın yeni istikametlerini izhar etmek üzere yeni bir kuvvet ve kudretle tekrar meydana çıkar. Kendi varlığının esasıyla bu temas, sadece insana hâs bir şey değildir. Filhakika Kur'anı Kerimin beyanındaki «vahiy» kelimesi, Kur'anı Kerimin bunu hayatın kevnî malı olarak telâkki ettiğini; hattâ, bu vahyin mahiyet ve hâsiyetinin, hayat tekâmülünün muhtelif merhalelerinde başka başka olduğunu ifade eder. Mekân içinde serbestçe büyüyen nebat, yeni bir muhite uyacak şekilde yeni bir uzuv hâsil eden hayvan, ve hayatın derunî derinliklerinden aydınlık alan insan; bütün bunlar, alıcının, yahut ta alıcının mensup olduğu nev'in ihtiyaçlarına göre mahiyet değiştiren vahiy vak'alarıdır. Nev'i beşerin çocukluk zamanında, nübüvvet şuuru adını verdiğimiz ruhî kuv-

vet neşvünema bulur; yâni, hazır hükümler, intihaplar ve amel tarzları temin etmekle bir nevi ferdi hüküm ve intihaplardan tasarruf etmek usulü meydana gelir. Bununla beraber, akıl ve tenkid kuvvetinin husûle gelmesiyle, hayat, kendi menfaatine olarak, içinden, insan tekâmülünün daha evvelki merhalelerinden birinde ruhi kuvvetin aktığı mâveray-ı akıl yolların teşekkül ve neşvünemâsına mâni olur. İnsan, esas itibariyle ihtirâş ve insiyaklarıyla idare olunur. İnsanı, kendi muhitine hâkim kılan yegâne şey olan istikrarî akıl bir muvafakıyettir; bu istikrarî akıl bir kere husûle gelince, daha başka ilim usullerinin neşvünemâ bulmasına mani olmakla takviye edilmelidir. Hiç şüphe yok ki, eski dünya, insanın nisbeten iptidai merhalelerde olduğu ve bir dereceye kadar telkinin taht-ı tesirinde bulunduğu bir zamanda büyük felsefe sistemleri husûle getirmiştir. Ancak şu ciheti de unutmamak lâzımdır ki, eski dünyada bu sistem bünyadı mücerred fikrin eseri idi; mücerred fikir ise, müphem dinî akide ve ananeleri bir sisteme bağlamaktan öteye gidemez, ve hayatın muşahhas vaziyetlerini kavramamıza imkân vermez.

Bu itibarla, ve meseleyi bu cepheden mütalâa ederek, İslâmiyetin peygamberini eski dünya ile modern dünya arasında durmuş görürüz. Bildirmiş olduğu vahyin kaynağı cihetinden Hz. Peygamber, eski dünyaya, bildirmiş olduğu vahyin ruhu bakımından ise modern dünyaya bağlıdır. Onun şahsında, hayat, yeni istikametine uygun yeni bilgi kaynakları keşfetmiştir. Biraz sonra sizi memnun edecek şekilde izah edeceğim gibi, İslâmın doğuşu, istikrarî aklın doğuşudur. İslâmiyet, nübuvvetin nihayet bulması lüzumunu keşfetmekle, onun kemal derecesini bulduğunu gösterir. Bundan iyice anlaşılır ki, hayat müebbeden kendisini sevk ve idare eden dizginler içinde kalmaz; insan da kendini tamamiyle idrak etmesi için, sonunda kendi kaynaklarına güvenmesi ve bunlarla kendini idare etmesi lâzımdır. Bu itibarla, İslâmiyet rahipliği men'etmekle ve miras yoluyla geçen hükümdarlığı reddetmekle, Kur'anı Kerim beyanına göre akla ve tecrübeye hitap etmekle, Tabiat Âlemini ve Beşer Tarihini bilgi kayna-

ğı olarak göstermekle, peygamberliğin son bulduğu hakkındaki telkinini desteklemek istemiştir.

Tabiatıyla bu demek değildir ki, tasavvufî yaşayış - ki, keyfiyet itibarıyla nebinin hayat tecrübesinden farklı değildir - hayati bir vak'a olarak bitmiştir. Gerçek, Kur'anı Kerim hem «enfüs» ü (yâni benliği) hem de «âfak» ı (yâni dünyayı) bilgi kaynakları olarak tanıır. Cenabı Hak, âyat-ı İlâhiyesini hem iç âlemde hem de dış âlemde izhar eder; hayat tecrübesinin bütün safhalarının ilim husûle getiren kabiliyetini takdir, insanoğluna düşen bir vazifedir. Bu itibarla, peygamberliğin nihayet bulması fikri, hayatın nihai kaderi, aklın tamamen heyecanın yerini alması mânasına alınmamalıdır. Bu fikrin akıl ve fikir bakımından kıymeti, tabiat üstü bir menşe iddiasında bulunan her şahsî salâhiyet, beşer tarihinde nihayete ermiştir, itikadını husûle getirmekle sırrânî hayatın her tezahürüne karşı müstakil tenkidi bir davranış yaratmak istidadında olmasındadır. Bu çeşit itikat, böyle bir salâhiyetin neşvünemasına mâni olan ruhî bir kuvvettir. Bu fikrin vazifesi, insanın iç hayatı sahasında, yeni bilgi ufukları açmaktır. İslâmın kabulünü ifade eden kelimenin ilk kısmı da bu mahiyettedir. Yâni, insanın dış âlemindeki tecrübeyi, tabiat kuvvetlerini, eski kültürlerin vermiş olduğu o ilâhî mahiyetten tecrid ederek, tenkidi mülâhaza ruhunu yaratıp bu ruhu beslemiştir. Bu itibarla, bâtnî ve tasavvufî hayat, ne derece müstesna ve gayri tabîi olursa olsun, şimdi bir Müslüman tarafından, tabîi ve beşerî yaşayışın diğer safhaları gibi her çeşit tenkid ve tetkike tâbi tamamen tabîi bir hayat tecrübesi telâkki edilmelidir. Bu, bizzat Hz. Peygamberin, İbn-i Sayyad'ın ruhî tecrübelerine karşı davranışından da âşikâr olarak anlaşılmaktadır. İslâm'da tasavvufun vazifesi, tasavvufî tecrübe ve müşahedâta bir intizam vermek olmuştur. Şu kadar var ki, bu meseleye tam bir ilmi görüşle yaklaşan yegâne Müslüman, İbn-i Haldun olmuştur.

Ne var ki, bâtnî müşahedât ve tecrübe, beşer bilgisi kaynaklarından ancak birisidir. Kur'anı Kerimin beyanına gö-

re iki bilgi kaynağı daha vardır. Tabiat âlemi ve tarih âlemi, işte bu iki bilgi kaynağının hazinelerini keşfetmekle âlem-i İslâm, ruhunun en âlâ hâlini izhar eder. Kur'anı Kerim. Hakikat-ı Mutlakanın âyetlerini, «güneş» te. «ay» da. «gölgelerin uzamasında», «gece ve gündüzün tenâvübünde», «beşer renk ve lisanındaki farkta», «kavimler arasında saadet ve felâket günlerinin tenâvübünde» - hâsılı kelâm, insanoğlunun his ve idrakine arz olunmuş bütün tabiat âlemi içinde görür. Her Müslümanın vazifesi de bu âyetler üzerinde derin düşünüp, «kör ve sağır olmuş gibi» yanından geçmemek, çünkü «bu dünyadaki hayat içinde bu âyetleri görmiyen, gelecek hayatın hakikatlerine karşı kör kalacaktır.» (S. 17, A. 42).

Bu müşahhas kâinata dâvetin, Kur'anı Kerim beyanına göre, kâinat aslında dinamiktir, mütenâhidir ve artıp çoğalmak kabiliyetindedir anlayışıyla birleşmesi, neticede İslâm mütefekkirlerinin Yunan felsefesiyle ihtilâfa düşmesine sebep oldu, halbuki İslâm mütefekkirleri, zihni hayatlarının bidayetinde Yunan fikretini zevk ve şevkle mütalâa etmişlerdi. Kur'anı Kerim ruhunun, aslında Yunan felsefesine münafi olduğunu idrak etmeyen, ve Yunan mütefekkirlerine tam itimad bağlayan İslâm mütefekkirlerinin ilk tabii düşünceleri. Kur'anı Kerimi, Yunan felsefesi ışığında anlamağa çalışmak oldu. Kur'anı Kerimin müşahhas (concrete) ruhu, ve Yunan felsefesinin nazariyât mahiyetinde oluşu - ki, nazariyeye itibar ve keyfiyeti ihmal ediyordu - hasebiyle, bu teşebbüs daha baştan muvaffakiyetsizlikle neticelenmeğe mahkûmdu. Bu muvaffakiyetsizliği takip eden şey ise, İslâm kültürünün hakiki ruhunu meydana çıkarmış, ve en mühim safhalarıyla modern kültürün temelini atmıştır.

Bu akli zaviyeden Yunan felsefesine karşı isyân, bütün fikir şubelerinde kendini gösterir. Ne yazık ki, ben, bu felsefenin, kendini riyaziyât, felekiyât, ve tıb ilmi sahalalarında izhar edişini ele alacak kabiliyette değilim. Bu, Aş'arilerin metafizik tefekküründe açıkça görülmektedir; fakat İslâm ule-

masının Yunan Mantığını tenkidinde, son derecede iyi şekilde tesbit ve tayin edilmiş bir hâdise olarak tebarüz etmektedir. Bu çok tabii bir işti: çünkü sırf zan ve tahmine istinad eden felsefeye karşı hoşnutsuzluk, daha sağlam bir bilgi metoduna ihtiyaç hissettirmiş ve bu yolda araştırmalara yol açmıştır. İlimin iptidası «şüphe» dir prensibini ilk defa formül halinde ifade eden Nazzam olmuştur, zannediyorum. Elgazalî «İhyâ-ül-Ulûm» adlı eserinde, bunu genişletmiş ve «Descartes Metodu» na yolu hazırlamıştır. Ancak Elgazalî umumiyet itibariyle Aristo Mantığına bağlı kalmıştır. (*Kıtas*) adlı eserinde, bazı Kur'anı Kerim delillerini Aristo'ya ait şekillerle gösteriyor, ancak «Şu'ara» Suresini unuttu. Bu Şu'ara Suresinde, peygamberleri inkârın âkibeti cezadır kaziyesi, sadece tarihi misalleri sayma usûliyle teessüs etmiştir. Yunan Mantığını sistemli bir şekilde red ve cerh etme işini İsrakî ve İbn-i Taimiyye derühde etmişlerdir. Belki de, Aristo'nun şekli evvelini ilk tenkid eden Ebu-Bekir-i Râzi olmuştur; onun, tam bir istikraî anlayışla yapılmış olan itirazı, bugün de John Stuart Mill tarafından yeni bir formül haline konmuştur. İbn-i Hazm «*Ettakrîb fi-hudûd-ül Mantık*» adlı eserinde, ilim kaynağı olarak havasla idrak keyfiyeti üzerinde durur; İbn-i Taimiyye de «*Erreddi Alâlmantık*» adlı eserinde, yegâne güvenilir hüccet şeklinin istikra olduğunu ifade eder. İşte mülâhaza, müşahede, ve tecrübe metodu bu şekilde meydana gelmiştir. Bu, sadece nazarı bir mesele değildi. El-Beruni'nin, aks-i fiil zamanı dediğimiz şeyi keşfetmesi; ve El-Kindî'nin, ilhâsın münebbih ile mütenasib olduğunu meydana çıkarması, bunun psikolojide tatbik olduğuna dair misaller teşkil eder. Bunun için, tecrübi usulün bir Avrupa keşfi olduğunu zannetmek tamamen yanlıştır. Duhring'in bize anlattığına göre, Roger Bacon'ın müsbet ilim mefhumları, onun meşhur adaşının (yâni Francis Bacon) mefhumlarından daha vâzih ve doğrudur. Ya Bacon ilim ve hikmeti nerede tahsil etti? İspanyanın İslâm üniversitelerinde. Gerçekten, onun «Opus Majus» adlı eserinin «*Menazır*» (perspective) bahsine hasredilmiş olan beşinci fash, İbn-i

Haitam'ın «*Basariyât*» adlı eserinin hemen hemen bir kopyası gibidir. Filvaki, kitap baştan başa, İbn-i Hazm'ın müellifi üzerindeki tesirinin delilleriyle dolup taşmaktadır. Avrupa, müsbet ilim metodlarının aslında İslâm'da bulunduğunu teslim etmekte geç kalmıştır. Fakat, nihayet bunu tamamiyle itirafa mecbur olmuştur. Burada Briffault'un «*İnsaniyetin Teşkili*» (Making of Humanity) adlı eserin-den bir kaç parça okumak istiyorum.

«Onların Oxford School'daki haleflerinden Roger Bacon, Arapça ve Arabî ilimleri öğrendi. Ne Roger Bacon'ın, ne de kendisinden sonra gelen meşhur adaşının, tecrübi metodu icad edip tauttıklarına dair hiç bir hak ve salâhiyetleri yoktur. Roger Bacon, İslâm müsbet ilminin ve metodunu Hıristiyan Avrupaya tebliğ eden elçilerden bir elçi idi; kendisi de, Arapçayı ve Arabî müsbet ilmi bilmenin, muasırları için, hakîki bilgiye götürecek yegâne yol olduğunu bıkmadan usanmadan söylemişti. Tecrübi metodun mucidi kim olduğuna dair münakaşa ve bahisler... Avrupa medeniyetinin menshelerinin dehşetli şekilde yanlış anlatılmış olması keyfiyetinin bir kısmıdır. Arapların tecrübi metodu, Bacon'un devrine gelinceye kadar Avrupaya çok yayılmış ve şevk ve germi ile işlenip geliştirilmekte idi.» (Sahife 202).

«Müsbet ilim, Arap medeniyetinin, modern dünyaya yapmış olduğu en muazzam hizmet ve yardımı olmuştur; ancak meyvalarının olgunlaşması ağır oldu. Mağrip kültürünün karanlıklara gömülmesinin üstünden uzun zaman geçtikten sonradır ki, onun doğurmuş olduğu dev, bütün kuvvet ve azametiyle ayağa kalktı. Avrupayı yeniden hayata kavuşturan yalnız müsbet ilim değildi. İslâm medeniyetinden gelen daha başka ve türlü türlü bir çok tesirler, Avrupa hayatına ilk ışıklarını saçtı.» (Sahife 202).

«Çünkü gerçi, Avrupa neşvünemâsında hiç bir safha yoktur ki, onda İslâm kültürünün kat'î tesirinin izi görülmesin; modern dünyanın kudretini teşkil eden daimî ve mümeyyiz kuvvetin husûle gelmesi, yâni tabiî ilimlerin ve ilim

ruhunun zuhurunda ve onun muzafferiyetinin ulvî kaynağında olduğu kadar, hiç bir yerde vâzih ve mühim değildir.» (Sahife 190).

«Bizim müsbet ilminizin, Arapların müsbet ilmine olan minnet borcu, sadece, inkılâp husûle getiren nazariyelerin şaşırtıcı keşfinden ibaret değildir; müsbet ilmin, Arap kültürüne olan borcu çok daha büyük çaptadır; bütün varlığını ona medyündür. Eski dünyanın, ilim öncesi bir âlem olduğunu gördük. Yunanilerin riyaziyât ve felekiyâtı, ecnebilere alınıp ve hiç bir zaman Yunan kültürü iklimine intibak ettirilememişti. Yunaniler, tanzim ve tertip, tânimât ve nazariyât işleriyle uğraştılar; ancak, tetkik ve teftiş, müsbet bilgi toplama, müsbet ilmin icap ettirdiği çok ince metodlar, teferruatlı müşahede ve mülâhazalar ve tecrübî araştırmalar gibi sabır isteyen usûller, Yunan mizaç ve meşrebine tamamen yabancı idi. Ancak Hellenist İskenderiyede, kadim klâsik dünyada yapılmakta olan müsbet-ilm işlerine karşı bir alâka hâsıl oldu. Müsbet ilim dediğimiz, Avrupada, bir yeni araştırma ruhu, yeni yeni tetkik ve teftiş metodları, tecrübe, müşahede ve mütalâa, ve ölçü metodu, ve Yunanilerce meçhul olan şekli ile riyaziyâtın inkişafı neticesinde meydana geldi. O ruh ve o metodları, Avrupa dünyasına tanıtan Araplar oldu.» (Sahife 190).

Şu halde, İslâm kültürüne dair nazarı itibara alınacak ilk mühim nokta, ilim gayeleri uğrunda bu kültürün nazarını, mahsûs ve mütenâhi üzerinde tesbit ettiği keyfiyettir. Sonra, şu da muhakkaktır ki, İslâmda, müşahede ve mülâhaza ve tecrübe metodunun doğuşu, Yunan tefekkürüyle bir uzlaşma yoluna gidilmesinden değil, ancak onunla uzun zaman devam eden bir fikir mücadelesinden ileri gelmiştir. Filvaki, Briffault'un de dediği gibi, başlıca keyfiyetle değil, nazariye ile alâkadar olan Yunanilerin tesiri, Müslümanların, Kur'anı Kerimin hakikî ruhuna nüfuz etmesine mâni olmuş ve asgarî iki asır müddetince amelî melekelerle sahip Arap mizacını teyit etmekten ve lâıyk olduğu mevkie erişmekten alakoy-

muştur. Bu itibarla ben kat'i olarak, Yunan felsefesi, herhangi bir suretle, İslâm kültürünün mahiyetini tayin etmiştir gibi tamamen yanlış bir anlayışı kökünden söküp çıkarmak istiyorum. Bu âna kadar, serdetmek istediğim bürhanın bir kısmını gördünüz; şimdi de diğer kısmını göreceksiniz.

İlmin, mahsûs, ile başlaması şarttır. İnsan aklının, mahsûstan (concrete) öteye geçmesini mümkün kılan, zihnin mahsûsu yakalayıp zaptetmesi ve onun üzerindeki kudretidir. Kur'anı Kerimde şöyle buyurulmuştur:

«Ey cin ve insan cemaatleri, göklerin ve yerin bu caklarından geçip (te ilâhî kazadan selâmete) ermeğe gücünüz yetiyorsa - ki (Allahın bahşedeceği) bir kudretle olmadıkça asla geçemezsiniz - haydi geçin kurtulun.» (S. 55, A. 33).

Ancak kâinat bir mütenâhi eşya mecmuası halinde, kendini tamamen feza içinde kaim bir nevi adada mütemekkin olarak tanır. Öyle bir boşluk ki, ona göre zaman, münferid ânlar silsilesi halinde hiç bir şey değil ve hiç bir şey yapmaz. Kâinatı bu şekilde görmek insan zihnini altüst eder. Mer'î zaman ve mekâna hudut koyma fikri zihni şaşırır ve karmakarışık eder. Bu mânada bir mütenâhî, zihin hareketini tıkıyan bir puttur; ya da kendi hudutlarını aşmak için, zihin, müteselsil zamanı ve mer'î mekânın mahzû boşluğunu mağlûp etmelidir. Kur'anı Kerimde «Şüphesiz ki, en son gidiş ancak Rabbinedir» diye buyurulmuştur. (S. 53, A. 42). Bu âyeti kerime, Kur'anı Kerimin en derin fikirlerini ihtiva etmektedir; çünkü sarahaten «şu mânayı ifade etmektedir: Müntehâ (en son gidiş), yıldızlar istikâmetinde değil, nâmü-tenâhi bir kevnî hayat ve ruhaniyette aranmalıdır. Filvaki, müntehâya doğru aklî sefer çok uzun ve çetindir. Bu hamlede de İslâmî fikret, Yunan tefekküründen tamamen ayrı bir istikâmette hareket etmiştir. Spengler'in dediği gibi Yunan mefkûresi lâmütenâhiyet değil, tenasüb idi. Yalnız kat'i olarak tayin edilmiş hudutlarıyla mütenâhinin fizikî mevcudiyeti Yunan fikrini tamamen meşgul etmiştir. Halbuki diğer ta-

raftan. İslâm kültür tarihinde, hem mahza fikir hem de dünya psikoloji sahalarında, -yâni bununla yüksek tasavvuf derecelerini kastediyorum - izhar edilen mefkûre, lâmütenâhiye malik olmak ve onun zevkine erişmektir, bu vaz' ile, bir kültürde, zaman ve mekân problemi bir hayat memât meselesi olur. Geçen konferansların birinde, zaman ve mekân meselesinin İslâm mütefekkirleri, bilhassa Aş'arî'ler tarafından nasıl telâkki edildiğine dair size bir fikir vermiştim. Democritus cevheriyet nazariyesinin, İslâm âleminde asla rağbet görmemesinin sebeplerinden biri de, mutlak mekân faraziyesini de şâmil olmasındadır.

Bundan dolayı Aş'arî'ler başka türlü bir cevheriyet husûle getirmeğe mecbur oldular, ve mer'î mekân müşküllerini modern atomizmin usûlüne benzer bir şekilde halletmeğe uğraştılar. Unutmamalıdır ki, riyaziyât cihetinden Batlamyos devrinden (Milâdî 87-165), Nasır-ı Tusî'nin zamanına (1201-74) kadar. Euclid'in, mer'î mekân esasına istinat eden müselleme-i mütevaziye nazariyesini isbattaki güçlükleri ciddiyetle düşünen olmamıştır. Riyaziyât âleminde bin sene müddetle hüküm süren sükûnu ilk ihlâl eden Tusî olmuştur. Müsellemeyi ıslaha gayret ederken de, mer'î mekânı terketmek zarureti anladı. Bu suretle, çok cüz'î mikdarda olsa bile, günümüzün fezayı zaid fikri hareketine bir esas hazırlamıştır. Bununla beraber, tefâül hakkındaki modern matematik fikri ele alırken, tamamiyle ilmî cihetten, kâinatın sakin oluşu noktası nazarını kifayetsiz bulan El-Berunî olmuştur. Bu da Yunan tefekküründen açıkça ayrılmaktı. Çünkü tefâül fikri, bizim dünya tablosuna zaman unsurunu getirmektedir. Sâbit olanı mütegayyire tahvil ediyor, ve kâinatı var olmakta değil, ancak olmakta (oluş halinde) görüyor. Spengler'e göre, matematik tefâül fikri, «hakkında diğer hiç bir kültürün imada bile bulunmadığı» bir Garb sembolüdür. El-Berunî'nin, Newton'un idrac kaidelerini, müsellest tefâülden alıp unumi şekilde bütün tefâül kaidelerine teşmil etmesi cihetine gelince, Spengler'in iddiasının hiç bir asıl ve esası yoktur. Yunanilerin aded neshumunu mahzı kadirde mahzı nisbete tah-

vil etmeleri, Havarzemî'nin ilm-i hesaptan ilm-i cebre gidişinden başlar. El-Berunî, Spengler'in kronolojik aded diye tarif ettiği şeye -ki zihnin var olmaktan oluşu geçişini ifade eder- doğru kat'i bir ileri adım atmıştır. Gerçekten Avrupa riyaziyatında görülen daha sonraki inkişaflar, zamana, canlı tarih hususiyetinden mahrum edip, onu sadece mekâm temsil eder mahiyette göstermek istidadındadır. Bu itibarladır ki, Whitehead'in İzafiyet nazariyesi Müslüman tefekkürüne Einstein nazariyesinden daha câiz görünmektedir. Çünkü Einstein nazariyesinde zaman, mürür hususiyetini kaybediyor ve esrarengiz bir şekilde kendini tam mekâna kalbediyor.

İslâm'da riyazî tefekkürün ilerlemesiyle at başı beraber tekâmül fikrinin yavaş yavaş şekil aldığı görürüz. Bir yerden bir yere göçmenin, kuş hayatı üzerinde yaptığı değişiklikleri ilk defa farkedene Cahiz olmuştur. Daha sonra El-Berunî'nin muasır olan İbn-i Maskvaya, buna daha kat'i bir nazariye şekli verdi ve ilâhiyattan bahseden «*Elfavzül Asgar*» adlı eserinde bu nazariyeyi benimsemiştir. Burada benim, onun bu tekâmülî faraziyesinin hülâsasını tekrarlamamın sebebi, ilmî değeri bakımından değil, ancak İslâm fikretinin yönelmış olduğu istikamete ışık tuttuğundan dolayıdır.

İbn-i Maskvaya'ya göre, nebat hayatı, tekâmülün en aşığı devresinde, doğuşu ve büyümesi için tohuma ihtiyacı olmadı gibi, nevinin de tohum vasıtasıyla idame ettirmez. Bu çeşit nebat hayatı ancak ufak bir hareket kuvveti bakımından mâdenlerden farklıdır; çünkü daha yüksek şekillerde büyür, ve nebatların kol salmaları ve tohum vasıtasıyla nevelerini idame ettirmeleri suretinde kendini izhar eder. Hareket kuvveti yavaş yavaş artar, ve göğdeli, yapraklı ve meyvalı ağaçlar haline kadar bizi götürür. Tekâmülün daha yüksek merhalesinde, beslenip büyüme için daha iyi toprağa ve iklime ihtiyaç arzeden nebat hayatı neveleri vardır. Son tekâmül merhalesine üzüm asması ve hurma ağacında ulaşılır, bunlar ise hayvan hayatının eşğinde bulunmaktadırlar. Hur-

ma ağacında aşikâr bir cinsî fark göze çarpar. Kök ve liflerden başka, hayvan dimağı gibi işliyen bir şey husûle getirir. ki, hurma ağacının hayatı bunun doğru işlemesine bağlıdır. Nebat hayatının tekâmülünde en yüksek menzil ve hayvan hayatına giriş merhalesi işte budur. Hayvan hayatına doğru ilk ileri adım, şuurî hareketin tohum özü, kökü toprağa bağlı olmaktan kurtulmaktır ki, şuurî hareketin tohum özüdür. Bu hayvaniyet hassasının ilk merhalesidir ki, onda ilk neşvünema bulan dokunma, son neşvünema bulan ise görme hasse-sidir. Haseelerin neşvünemasiyle, hayvan hareket hissini kazanır; böcekler, yerde sürünen hayvanlar, karıncalar ve arılar böyledir. Hayvaniyet, dört ayaklılar arasındaki kemal derecesini attı, kuşlar içinde şâhinde bulur, ve nihayet insanlık hududuna maymundaki ulaşır; maymun ise tekâmül ölçüsünde insandan ancak bir derece aşağıdır. Daha ileri tekâmül, mütezayid inkişaf kabiliyetine malik temyiz ve ruhaniyetle dolu uzvî tahavvüller hâsıl eder, ta beşeriyet barbarlıktan medeniyete geçinceye kadar.

Fakat zaman ve mekân problemini bugünün usûllerine göre mütalâa etmek meselesine gerçekten daha çok yaklaştıran Irakî ve Hâce Muhammed Parsa'da gördüğümüz dinî psikolojidir.

Irakî'nin telâkkisine göre, zaman tabakalarının tertip ve teşekkülünü daha evvel görmüştük. Şimdi de onun mekân fikrinin hülâsasını işaret edeceğim.

Irakî'ye göre, Zât-ı İlâhiye nisbetle bir nevi mekânın mevcudiyeti Kur'anı Kerimin şu âyetlerinden anlaşılmalıdır.

«Görür (gibi bilmedin) mi ki göklerde ne var, yerde ne varsa, Allah hepsini bilir. Her hangi bir üçten bir fısıltı vâki olmaya dursun, muhakkak ki O bunların dördüncüsüdür. Bir beşten vukua gelmeye dursun, illâ O bunların altıncısıdır. Bundan daha az, daha çok vâki olmaya dursun, illâ O, nerede olsalar bunların yanındadır.» (S. 58, A. 7).

«Sen her hangi bir işte bulunmaz, onun hakkında Kur'anda bir şey okumaz ve sizler de hiç bir iş işlemezseniz ki ona daldığınız vakit başınızda şahid olmalıyım. Ne yerde, ne gökte zerre ağırlığına bir şey Rabbinden uzak (ve gizli) kalmaz. Bundan daha küçüğü Açık bir Kitapta (yazılı) dır.» (S. 10, A. 61).

«İnsanı biz yarattık. Nefsin ona ne vesveseler vermekte olduğunu da biliriz. (Çünkü) biz ona şahdamarından daha yakınız.» (S 50, A. 16).

Ancak unutmamalıdır ki, maddi cisimlere atfolunan kurb, ittisal ve müteabil iftirak. Zât-ı İlâhiye ıtlak olunamaz. Hayatı ilâhiye ruhun bedenle taallûku kıyasına göre bütün kâinatla alâka halindedir. Ruh, bedenin ne içindedir, ne de dışında; ne bedene muttasıldır ne de ondan munfasıldır. Bununla beraber, bedenin her bir zerresiyle ittisalı variddir, ruhun ince ve lâtif mahiyetine yakışır bir nevi mekânın mevcudiyeti kabul edilmedikçe, bu ittisalı idrak mümkün değildir. Bu itibarla, hayat-ı ilâhiyeye nisbetle mekân mevcudiyeti, inkâr edilemez; ancak Zat-ı İlâhiyenin Mutlakiyetini teyit ve ifade eden bir nevi mekânı dikkatle tarif ve izah etmemiz icap eder.

Üç nevi mekân vardır: Maddî eşyaya taallûk eden mekân, gayri maddî eşyaya taallûk eden mekân, ve Zat-ı İlâhiye müteallik mekân. Maddî eşyaya taallûk eden mekân da üç çeşit mekâna ayrılmaktadır. Birincisi, kesif cisimler mekâmıdır ki, ondan vüs'ati isbat ederiz. Bu mekânda, hareket, vakit almak zaruretindedir, cisimlerden her biri kendi yerini alır ve oradan oynatılmak isteniyerek buna karşı kor. İkinci, lâtif cisimler, yâni, hava ve ses mekâmıdır. Bu mekânda da cisimler birbirine mukavemet eder, ve hareketleri zaman hesabıyla ölçülür; bu ise kesif cisimler zamanından farklıdır. Bir boru içindeki hava boşaltılmadıkça, başka hava giremez; ses mevceleri zamanı ise, kesif cisimler zamanına kıyasla hemen hemen hiç gibidir. Üçüncüsü, ışık mekâmıdır. Güneşin ışığı, arzın en uzak köşelerine bir anda ulaşır. Bu suretle ışık

ve ses sür'ati karşısında, zaman hemen hemen sıfıra inmiştir. Bu itibarla, ışık mekânı, hava ve ses mekânından tamamen farklıdır. Bununla beraber, bundan çok daha ciddi bir delil vardır. Bir mum ışığı, odadaki havanın çıkmasına lüzum göstermeden her tarafa yayılabilir; bu da, ışık mekânının, hava mekânından daha ince ve lâtif olduğunu gösterir, çünkü hava mekânı ışık mekânına nüfuz edemiyor. Bu mekânların birbirlerine çok yakın olmaları hasbeyle, bunlar, birbirinden ancak sırf zihni tahlil ve mânevi tecrübe yoluyla tefrik edilebilir. Yine, sıcak suyun içinde, iki zıt, yâni ateş ile su, ki, görünüşte birbirlerine nüfuz etmiş haldedir. Kendi ferdi mahiyetleri noktayı nazarından aynı mekân içinde mevcut olamazlar. Bu keyfiyet ancak şu şekilde izah edilebilir, yâni, iki maddenin mekânı, birbirine çok yakın olmakla beraber, aynı zamanda ayrıdır. Ancak mesafe unsuru bütün bütün nâmevcut olunmakla beraber, ışık mekânında mütakabil mukavemet inkâmı yoktur. Bir mumun ışığı, ancak bir noktaya ulaşabilir; yüz mumun ışıkları ise aynı odada birbirini yerinden çıkarmağa lüzum olmadan yekdiğerine karışır.

Irakî, muhtelif derecelerde incelik ve letafeti olan maddî cisimlerin mekânını bu suretle izah ettikten sonra, gayri maddî cisimlerde muhtelif sınıfların, yâni, meselâ, meleklerin tesis ettiği başlıca mekân çeşitlerini kısaca anlatmağa koyuluyor. Mesafe unsuru, bu mekânların içinde tamamen yok değildir; çünkü, gerçi gayri maddî varlıklar, taş duvarlar içinden kolayca geçtikleri halde, hareketten bütün bütün tecerrüd edemezler; ki, Irakî'ye göre bu ruhaniyet noksanlığına delildir. Mekânî serbestlik ölçüsünde en yüksek noktaya ancak insan ruhu erişebilir. Çünkü onun yektâ cevheri ne sâkindir ne de müteharrik. Bu suretle, lâmütenâhî mekân değişikliklerinden geçerek, ilâhî mekâna geliriz, ki o, bütün eb'addan mutlak surette münezzehtir ve cümle lâmütenâhilerin birleştiği noktayı teşkil eder.

Irakî'nin nazariyesinin bu hülâsasından, kültür sahibi Müslüman bir Mutasavvıfın, modern riyaziyât ve fizik ilimleri nazariye ve mefhumlarından tamamen bîhaber bir de-

virde, zaman ve mekân mevzuunda mânevî tecrübesini zihnen nasıl tefsir ettiğini görüyorsunuz. Irakî, gerçekten, mekân mefhumuna, dinamik bir görünüş olarak vâsıl olmak istiyor. Zihni sanki, mekân mefhumu ile, bir lâmütenâhi mekânî-zamanî teselsül bakımından mücadele halindedir; bununla beraber, fikrinin bütün neticelerini kavrayamıyordu; bunun sebebi kısmen kendisinin bir riyaziyâtçı olmaması, kısmen de Aristo'nun an'anevî sâbit âlem fikri lehinde tabii bir temayülü olduğundandı. Yine, Hakikati Mutlaka içinde, fevk-el-mekân «burası» ve fevk-el-ebed «şimdi» nin birbirine nüfuz etmesi, bugünün zaman-mekân fikrini andırır. Prof. Alexander «Mekân, Zaman ve Zât-ı İlâhiye» mevzuunda vermiş olduğu konferanslarda bu fikri, bütün mevcûdâtın menşe'i olarak telâkki eder. Irakî, zaman mahiyetini daha büyük bir nüfuzu nazarla mütalâa etmiş olsaydı, zamanın mekândan daha esaslı olduğunu görürdü; ve Prof. Alexander'in dediği gibi, zaman, mekânın kalbidir. sözünün sadece bir istiare olduğunu anlardı. Ancak Irakî, Zat-ı İlâhinin kâinatla alakasını, insan ruhunun hedene olan alakasına nisbetle anlıyor, fakat, hayat tecrübesinin mekânî ve zamanî veçhelerini felsefi tenkid yoluyla bu mevkie ulaşacağına, sadece kendi ruhanî tecrübesine istinad ederek bunu kaziye diye kabul ediyor. Hañbuki zaman ve mekânı sadece bir müntehâ noktasına indirmek maksada kâfi gelmez. Mekân-zaman nihaî prensibi olarak yaşayan fikrin keşfolunması, kâinatın nefsi küllisi sıfatıyla Cenabı Hakka götüren yoldur. Irakî'nin zihni muhakkak ki, doğru istikamette işliyordu; fakat Aristo ve nazariyelerine olan tarafgirliği, psikolojik tahlil noksaniyle birleşerek, terakki yollarını ona kapatmıştı. İlâhî Zamanın tamamen tahavvülden münezzehtir olduğu düşüncesiyle - muhakkak ki, şuurlu tecrübenin kusurlu tahliline dayanan bir fikir - İlâhî zamanla müteselsil zaman arasındaki münasebeti keşfetmek, ve bu keşif vasıtasıyla, esasında İslâmî bir fikir olan, neşvünemâ bulup artma istidadında olan bir kâinat mânâsına gelen müteselsil bir hilkat fikrine ulaşmak onun için imkânsızdı.

Bu itibarla, İslâmî tefekkürün bütün sahaları dinamik bir kâinat mefhumu üzerinde bir noktada toplanır. Bu fikir, İbn-i Meskveye'nin, tekâmülî bir hareket olarak hayat nazariyesi, ve İbn-i Haldun'un tarih nazariyesi ile daha ziyade takviye edilmiştir. Tarih, yahut ta Kur'anı Kerim tâbirince «Allahın günleri», yine Kur'anı Kerime göre beşer bilgisinin üçüncü kaynağıdır. Kur'anı Kerimin en esaslı beyanlarından biri, milletler, kötü amellerinin mülasebesini de cezasını da hem ferd hem millet ve topluluk olarak şimdi ve bu dünyada göreceklerdir. Bu kaziyeyi yerleştirmek gayesiyle Kur'anı Kerim mütemadiyen tarihî misaller gösterir, ve karileri, beşer nev'inin mazide ve haldeki hayat tecrübeleri üzerinde durup düşünmeğe davet eder.

«Biz Musaya: «Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allahın günlerini hatırlat» diye -bunca mucizelerimizle göndermişizdir ki şüphesiz bunda (belâlara) çok sabır ve (nimetlere) çok şükreden herkes için (ibret verici) alâmetler vardır.» (S. 14, A. 5).

«Yarattıklarımızdan öyle bir ümmet te vardır ki onlar hakka rehberlik ederler. Adaleti de onunla (o dairede) tatbik ederler. Ayetlerimizi yalan sayanları biz bilmiyecekleri noktalardan yavaş yavaş helâke yaklaştırırız. Ve ben onlara mühlet veririm. (Onların iplerini uzatıyorum). Benim lûtuftan yüzünden kahrım (tahammül edilemeyecek kadar çetindir.» (S. 7, A. 181-183)

«Sizden evvel bir çok vak'alar, şeriatler gelip geçmiştir. Onun için yeryüzünde gezin, dolaşın da (peygamberleri) yalan sayanların âkıbeti nice oldu görün.» (S. 3, A. 137)

«Eğer size (Uhud'da) bir yara değmiş bulunuyorsa (Bedir'de) o kavma da o kadar yara değmiştir. O günler (öyle günlerde ki) biz onları insanlar arasında (kâh lehlerine, kâh aleyhlerine olmak üzere elden ele ve nöbetleşe) döndürür dururuz.» (S. 3, A. 137).

«Her ümmetin (mukadder) bir eceli vardır.»

(S. 7, A. 31).

Yukarıda geçen son âyeti kerime daha hususî bir tarihi umumlaştırma mahiyetindedir ki, vecizeli bir formül şeklinde ifade edilince, organizmalar olarak telâkki edilen insan cemiyetleri hayatının ilmi şekilde ele alınabilme imkânını ifade eder. Bu itibarla, Kur'anı Kerimde tarihî umde nüyeleri yoktur diye düşünmek çok fâhiş bir hata olur. Gerçek şudur ki, İbn-i Haldun'un «Mukaddeme» sinin bütün ruhu, muharririnin, Kur'anı Kerimden aldığı ilhamla yazılmış olduğu âşikârdır. Hattâ kavim ve ümmetlerin âdet ve hasletleri üzerinde hüküm yürütürken bile, bunda, mühim derecede Kur'anı Kerime medyun olduğu gözden kaçmamaktadır. Meselâ, kavim olarak Arapların siyret ve seciyeleri hakkındaki mütalâalarını havi uzun parça buna bir misal teşkil eder. Bütün o parça aşağıda gösterilen Kur'anı Kerim âyetlerinin sadece tafsilâtlı bir şeklidir.

«Bedeviler küfür ve nifak bakımından (şehirlilerden) daha beterdür. Allahın, Resulü üzerine indirdiği (hükümlerin) sınırlarını bilmemeleri de daha çok onlara lâyıktır. Allah kemaliyle bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir. Bedevilerden öylesi vardır ki (Allah yolunda) harcayacağını bir angarya sayar ve (ondan kurtulmak için) size belâlar gelmesini bekler durur. O belâlar kendi başlarına olsun, Allah hakkıyla işiten, kemaliyle bilendir.» (S. 9, A. 97 - 98).

Bununla beraber, Kur'anı Kerimin, ilmin kaynağı olarak tarihle alâkası sadece umumî şekilde bir tarihî silsileyi gözümlüz önüne koymakla kalmamış, çok daha öteye gitmiş, ve tarihî tenkidin en esaslı prensiplerinden birini bize bahşetmiştir. Madem ki, tarihî malzemeyi teşkil eden keyfiyetleri kaydetmekteki doğruluk, bir ilim olarak tarih için zarurî bir şarttır, ve hâdisâtın doğruluğu tamamen bu hâdiseleri nakledenlere tevakkuf eden bir keyfiyettir, tarihî tenkid meselesinin en ilk prensibi şudur ki, nakledenin siyret ve seciyesi,

düsterunda görülen Hakikati Mutlakann bir sembolü olması, İslâm metafiziği ilminde zamanı bir haricî hakikat olarak görme temayülü, İbn-i Meskvaya'nın hayatı, irtikaî bir hareket olarak görmesi, ve nihayet El-Beruni'nin, Tabiat nazariyesini bir oluş ameliyesi olarak ele alması, bütün bunlar İbn-i Haldunun zihnî mirasını teşkil etmiştir. Onun başlıca değeri, kültür hareketi ruhunu iyice kavramış olması, sistemli bir şekilde onu ifade etmiş olması idi; kendisi bizzat bu kültürün en parlak mahsulü idi. O dahiyâne eserinde, Kur'anı Kerimin Yunan felsefesine muhalif ruhu, Yunan tefekkürü üzerindeki nihaî zaferini kazanır; çünkü Yunanlıere göre zaman, ne Eflâtun ve Zeno'da olduğu gibi gayri hakikî idi, ne de Heraclitus ve Stoik'ler gibi bir daire içinde dönüyordu. Yaratıcı bir hareketin ileri hanilelerini ölçecek miyar ne olursa olsun, hareket bizatihi, dairevî olarak kabul edilirse, yaratıcı olmaktan çıkar. Devamlı ric'at devamlı yaratış değildir, daimî tekerrürdür.

İslâm âleminin, Yunan felsefesine karşı zihnî isyânındaki hakikî mânayı şimdi görebilecek mevkie gelmiş bulunuyoruz. Bu isyânın, sırf ilâhiyat noktayı nazarından hâsıl olmuş olması keyfiyeti, Kur'anı Kerim ruhunun, esasında Yunan felsefesine zıt olduğu, İslâmiyeti, Yunan tefekkürü ışığında tefsir arzusuyla işe başlayanlara rağmen kendini gösterdi.

Şimdi de Spengler'in çok geniş çapta okunan «*Garbın Zevali*» adlı eserinin husûle getirmiş olduğu muazzam bir suitefehhümü kökünden söküp atmak işi kalıyor. Muharririn, Arap kültürü problemine hasretmiş olduğu iki fasıl, Asya kültür tarihine muazzam şekilde yardım ettiğini gözönüne koyuyor. Ancak bu fasıllar, diñî bir hareket olarak İslâmın tamamen yanlış anlaşılmış bir mahiyeti ve onun başlatmış olduğu kültür faaliyeti esası üzerine kurulmuştur. Spengler'in yürüttüğü başlıca dâva şudur: Her kültürün hususî bir uzviyeti vardır ve tarih bakımından ne daha evvelki ne de sonraki medeniyetlerle hiç bir temas noktası yoktur. Filhakika, ona göre, her kültürün, kendine mahsus bir eşyayı görüş tar-

zı vardır ki, başka bir kültüre mensup kimselere bu tamamen kapalıdır. Bu dâvayı isbat telâşı içinde baş döndürücü bir şekilde vak'aları ve tefsirleri toplayıp tertibe koyarak, Avrupa kültürünün baştan başa Yunan felsefesi ruhuna zıt olduğunu göstermeğe uğraşılıyor. Bu Avrupa kültürü ruhunun, Yunan felsefesi ruhuna aykırı oluşu ise, Spengler'e göre, ruh ve karakter bakımından tamamen «Mecûsî» olan İslâm kültüründen muhtemelân almış olduğu herhangi bir ilhamdan değil, tamamen Avrupanın hususi dehasındandır. Zamanımızın kültür ruhu hakkında Spengler'in noktayı nazarı, benim zannınca, tamamen doğrudur. Ancak, bu konferanslarımda belirtmeğe çalıştığım, modern dünyanın anti-klâsik ruhunun, gerçekten, İslâmın, Yunan tefekkürüne karşı isyanından ileri geldiği keyfiyetidir. Böyle bir fikrin Spengler'ce makbul olmayacağı aşikârdır; çünkü modern kültürün anti-klâsik ruhunu, kendinden hemen evvel gelen kültürden almış olduğu ilhama borçlu olduğunu göstermek mümkün olursa, Spengler'in, kültürlerin ve inkişaflarının birbirinden müstakil olduğu nazariyesi tamamen iflâs eder. Korkarım ki, Spengler'in bu nazariyeyi korumak telâş ve endişesi, onun, bir kültür hareketi olarak İslâmiyet hakkındaki rüyetini tamamen ifsad etmiştir.

«Mecûsî kültürü» tâbiriyle Spengler, onun «Mecûsî mezhepler grubu» adını verdiği, yâni Yahudiyet, eski Keldânî mezhebi, iptidai İseviyet, Zerdüştilik ve İslâmiyetle alâkah müşterek kültürü kassetmektedir. İslâmiyet üzerine bir mecûsilik kabuğu teşekkül etmiş bulunduğunu inkâr etmiyorum. Filvâki, bu konferanslarda başlıca maksadım, Spengler'i yanlış fikre sevketmiş olan, İslâm ruhunun mecûsî kaplamalarını üzerinden sıyrıp atmış haliyle gözönüne koymaktır. Onun zaman meselesi üzerinde İslâm tefekkürüne dair cahilliği, ve bir hür tecrübe merkezi olarak «ene» nin, İslâmî din hayat tecrübesinde bulmuş olduğu ifade tarzı sadece korkunçtur. Spengler, İslâm tefekkür tarihinden ve havat tecrübesinden ışık arayacağına, zamanın bidayet ve nihayeti hakkında âmiyâne itikatlar üzerinde hüküm yürütmeği tercih ediyor. Ta-

onun şehadeti hakkında bir hüküm vermek hususunda çok mühim bir âmildir. Bu itibarla Kur'anı Kerimde şöyle buyurulmuştur:

«Ey iman edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse, onu tahkik edin.» (S. 49, A. 6).

Bu âyeti kerimede toplanmış olan prensibin Hz. Peygamberin Hadis-i Şeriflerini nakletmiş olan kimselere tatbiki sayesinde tarihî tenkid kaideleri yavaş yavaş inkişaf etmiştir. İslâm âleminde tarihî hissini inkişafı çok cazip bir mevzu teşkil eder. Kur'anı Kerimin, hayat tecrübesini talep etmesi, Hz. Peygamberin irşad edici kelâmını aynen tesbit zarureti, ve gelecek nesillere daimî ilham kaynakları hazırlamak arzusu - işte bütün bu kuvvetler İbn-i İshak, Tabari ve Mes'udî çağında insanların yetişmesi için âmilleri hazırlamıştır. Ancak, tarih, okuyucunun hayâl kuvvetini ateşlendirecek bir san'at haysiyetiyle, tarihin hakiki bir ilim olarak inkişafında ancak bir merhale olmuştur. Tarihin ilmî bir şekilde mütalâa imkânı, daha geniş bir hayat tecrübesi, amelî aklın daha çok olgunlaşması, ve nihayet hayat ve zaman mahiyeti hakkında muayyen bâzı esas fikirlerin daha dolgun bir şekilde tahakkuk etmesi demektir. Bu fikirler başlıca ikidir; her ikisi de Kur'anı Kerim tâlimlerinin temelini teşkil eder.

1. Hayat mebd'e'inin vahdeti: Kur'anı Kerim, «Ve biz sizin hepinizi bir tek candan yarattık» (S. 4, A. 1) diye buyuyor. Fakat uzvî bir vahdet olarak hayatı idrak, ağır ağır elde edilen bir başarıdır, ve inkişafı, ümmet ve kavimlerin ahval-i âlemin ana cereyanına girişine mütevakıftır. Bu fırsat, İslâm âlemine, muazzam bir imparatorluğun sür'atle gelişmesi sayesinde verilmiştir. Hiç şüphe yok ki, İslâmiyetten çok evvel, İseviyet, insan nev'ine müsavat düsturunu getirmişti; ancak Hıristiyan Roma, beşeriyetin bir tek uzviyet olduğu fikrini hakıyla anlama seviyesine yükselmedi. Flint'in çok haklı olarak dediği gibi. «Hiç bir Hıristiyan muharrir, ve Roma imparatorluğuna mensup hiç bir yazar, beşer vahdeti mefhumu hakkında umumî ve mucerrred bir fikir sahibi

olmaktan öteye gidememiştir.» Roma devrinden beri de bu fikir, Avrupada, ne derinlik ne de kökleşme bakımından çok bir şey kazanmışa benzemiyor. Diğer cihetten, vatanî milliyetçilik - ki millî hususiyetler adını verdikleri şeye verdiği ehemmiyetle - Avrupa san'at ve edebiyat sahalarındaki geniş beşerî unsuru öldürmek istidadında bulunmuştur. Halbuki İslâm âleminde bu tamamen farklı olmuştu. Buracla fikir, ne bir felsefe mefhumu ne de bir şiir rüyası idi. Bir içtimaî hareket olarak İslâmiyetin hedefi, fikri, bir Müslümanın günlük hayatında yaşayan bir âmil haline getirmek, ve bu suretle sessizce ve sezdirmeden onu daha müsmir bir hale koymaktı.

2. Zaman hakikatini iyice anlamak, ve hayat mefhumunu zaman içinde müteselsil ve müstakim hareket olarak idrak etmek. İşte İbn-i Haldun'un tarih görüşünde en alâkabaş olan nokta, hayat ve zamanın bu şekildeki nazariyesidir; bu ise, Filint'in kasidesinde «Eflatun, Aristo ve Augustine onun akranı değillerdi, hele bütün geriye kalanların isimleri bile onun adıyla birlikte anılmağa lâyık değildi.» sözlerini haklı çıkarmaktadır. Yukarıda söylediklerimden, İbn-i Haldun'un yaratıcılık kabiliyetinden şüphe mânası çıkarılmamalıdır. Demek istediğim sadece şudur: İslâm kültür ve medeniyetinin kendini inkişaf ettirmekte bulunduğu istikamete bakılacak olursa, ancak bir Müslüman, tarihi bir müteselsil, ve müctemi hareket olarak düşünebilirdi ki, bu, zaman içinde gezmekten zarurî bir inkişaf idi. Bu tarih nazariyesinde en şayanı dikkat nokta, İbn-i Haldun'un, tağayyür ameliyesini anlayış tarzı idi. İbn-i Haldun'un nazariyesi son derecede mühimdir, çünkü zaman içinde müteselsil hareket olarak tarih gerçekten yaratıcı bir harekettir, ve yolu esasen tayin olunmuş bir hareket değildir fikrini yürütmektedir. İbn-i Haldun bir metafizik âlimi değildi. Hattâ o, metafizik ilmine muhalifti. Fakat onun zaman mefhumu mahiyetine bakılacak olursa, ona Bergson'un öncüsü denilebilir. İslâmiyetin kültür tarihi bahsinde, bu mefhumun zihnî sevabıkından zaten bahsetmiştim. Kur'an Kerim beyanındaki «gündüz ve gece tenavübü» fikrinin «O her gün bir iştedir» (S. 55, A. 29)

savvur ediniz ki, büyük bilgiye sahip bir insan, İslâmın sözde kadercilik nazariyesine mesned olarak «zaman kubbesi» veya «her şeyin bir vakti var» gibi Şark atasözlerini veya darbı mesellerini gösterebiliyor! Bununla beraber, İslâmda, zaman mefhumunun menşe ve neşvüneması, hür bir kudret olarak beşeri ene hakkında bu konferanslarda bir hayli söz söyledim. Şu muhakkak ki Spengler'in İslâmiyet hakkındaki fikrini ve ondan neşet eden kültürü iyice elekten geçirmek başlı başına bir kitap olur. Daha evvel söylediklerime ilâveten, umumî mahiyette bir müşahedeye işaret edeceğim.

Spengler diyor ki: «Nebevî» tâlimin nüvesi zaten Mecûsîdir. Bir tek Hüda vardır - bunun adı ister Yehova, ister Ahuramazda, ister Marduk-Baal olsun - ki, hayrın umdesidir, diğer bütün mâbudlar ise ya âciz veya da mahzû şerdir. Bu umdeye, İş'aya peygamberin kitabında görüldüğü veçhile bir Mesih ümidi eklendi, fakat müteakip asırlarda bu, bir iç ihtiyacının tazyiki altında her yerde kendini gösterdi. Bu mecûsî mezhebinin esas fikridir, çünkü hayır ve şer arasındaki dünya tarihi boyunca sürüp gelen mücadele fikrini zannen ihtiva etmektedir; ve bu fikre göre, şer kuvveti orta devirde galib gelmektedir, hayır ise Ruz-i Cezada nihai fütühâtını kazanmaktadır.» Eğer nebevî talim hakkındaki bu fikirden İslâmiyet kasdolunuyorsa, bu tamamen ve âşikâr olarak yanlış bir isnad ve tariftir. Dikkat edilecek nokta, Mecûsinin bâtil mâbudların *mevcudiyetini* kabul edişidir; ancak Mecûsî bunlara tapma yoluna gitmedi. İslâmiyet ise bâtil mâbudların *mevcudiyetini* tamamen reddeder. Bu bahiste Spengler, İslâmda nübüvvetin son bulduğu fikrinin kültür cihetinden kıymetini takdirden âciz kalmaktadır. Şüphe yok ki, Mecûsî kültürünün bir mühim hususiyeti, müteselsil bir intizar, Zerdüşt'ün doğmamış oğullarının, yâni, Mesih'in veya dördüncü İncildeki zikri geçen Paraclete'in zuhurunun daima beklenmesidir. İslâm ilim araştırmacılarının, İslâmiyette nübüvvetin son bulduğu umdesinin kültür zaviyesinden mânasını aramak için hangi istikameti tutmaları icap ettiğini esasen söylemiştim. Bu belki de, tarih hakkında yanlış bir fikir ve-

ren müteselsil ve nihayetsiz bir intizar gibi Mecûsî umdesi için ruhi bir tedavidir. İbn-i Haldûn, kendi tarih nazariyesinin ruhunu görerek, hiç değilse, psikolojik tesirleriyle, aslında Mecûsî fikrine benzeyen ve İslâmda mevcudiyeti iddia edilen, ve Mecûsî tefekkürünün tazyiki altında İslâmda yeneden baş göstermiş farzolunan nazariyeyi alabildiğine tenkid etmiş, ve zannederim nihayette yıkmıştır.

VI

İSLÂM BÜNYESİNDE HAREKET PRENSİPİ

Bir kültür hareketi olarak İslâm, kâinatın sâkin ve câmîd olduğuna dair eski nazariyeyi reddeder ve kuvvaniyet (dynamic) nazariyesinde karar kılar. Heyecanî bir vahdet sistemi olarak, ferdin bu haysiyetle kıymetini teslim eder, ve beşer vahdetinin esası olarak kan akrabalığı nazariyesini reddeder. Kan akrabalığı dünyaya bağlılıktır. Beşer vahdetinin sırf psikolojik cihetten temelini aramak, ancak bütün insan hayatının aslında ruhanî olduğunu idrak ile mümkündür. Böyle bir anlayış, idamesi şart olmayan yeni yeni bağlılıklar husûle getirmeye müstaidir; bu ise insana kendini dünyadan çekip kurtarmak imkânını verir. Aslında rühbaniyet nizamı içinde zuhur eden İseviyet, Kostantin tarafından bir vahdet nizamı olarak tecrübe edildi. Böyle bir nizamın muvaffakiyetsizlikle neticelenmesi, İmparator Julian'ın eski Roma ilâhlarına dönmesine ve buna bir takım felsefi te'viller bulmasına yol açtı. Medeniyet tarihçisi, İslâmiyetin Tarih sahnesinde görüldüğü zamanlardaki medenî dünya halini şöyle tasvir eder:

«Öyle görünüyordu ki, yapısı dört bin sene sürmüş olan o muazzam medeniyet; parçalanıp dağılmağa yüz tutmuş, ve beşer nev'i, her kavım ve kabilenin diğeri aleyhine ayaklandığı ve nizam kanunun meçhûl olduğu o barbarlık hâline dönmek istidadında bulunuyordu. Daha eski kabilevi müeyyidelerin kuvveti tükenmişti. Bu sebepten eski saltanat usûlleri

artık işliyemezdi. İseviyetin ortaya koymuş olduğu yeni müeyyideler, vahdet ve nizam yaratacağına ayrılık ve harabi-yete sebep oluyordu. Facia ile dolu bir zamandı. Yeşilliği dünyayı boğarcasına sarmış, ve dalları bulakları san'at, ilim fen ve edebiyatın altın meyvelerini yüklenmiş devâsâ bir ağaç gibi medeniyet, devrilecek bir hale gelmiş; göğdesi, iltirarı ve akidenin hayat verici özünü kaybetmiş; harb fırtınalarının sadmeleriyle sallanan, kalbgâhına kadar çürümüş, ve ancak her dakika kopmak tehlikesine mârûz bulunan eski örf ve âdet ipleriyle ayakta duran bir cisim haline gelmişti. Beşer nev'ini tekrar vahdete getirmek ve medeniyeti kurtarmak için içeriye alınacak heyecanî bir kültür acaba bulunabilir miydi? Bu kültürün mutlak yepyeni tarzda bir şey olması lâ-zımdı; çünkü eski müeyyide ve örf ve âdetler ölmüştü; aynı çeşitten nizam ve kaideleri bina etmek ise asırlara müte-vakkıftı.»

Bundan sonra muharrir, dünyanın, saltanat kültürünün ve kan akrabahğı üzerine kurulmuş vahdet sistemlerinin yerini alacak yeni bir kültüre ihtiyacı olduğunu anlatıyor; ve ilâve ediyor: En büyük bir ihtiyaç zamanında böyle bir kültürün Arabistandan çıkmış olması akla hayret verici bir keyfiyettir. Halbuki, bu hârikalı hâdisede hayret verici hiç bir şey yoktur. Hayat-ı âlem hadsî olarak kendi ihtiyaçlarını görür, ve nazik ânlarda kendi istikametini tayin ve tahdid eder. İşte dinî lisanda nübuvvet vahyi tâbir ettiğimiz keyfiyet budur. Bütün eski medeniyetlerin tesirinden masun kalmış, ve üç kıt'anın birleştiği coğrafi bir mevkii işgal eden basit ruhlu bir kavmin şuuru üzerinden İslâmın, aşır gelmesi tabii bir şeydi. Yeni kültür, dünya vahdetinin temelini «Tevhid» prensipinde bulur. İslâm, bir hükümet şekli olarak, bu prensipin insan nev'inin zihni ve heyecanî hayatında yaşayan bir âmil olarak tahakkuk etmesi için amelî bir vasıta olmuştur. Hükümdara değil, sırf Zat-ı İlâhiye itaati talep eder. Zira, madem ki, Allah cümle hayatın kaim ve daim olan ruhnî esasıdır, Zatı İlâhiye itaat zimnen, insanın, kendi hakikî trynetine itaattir. Cümle hayatın kaim ve daim olan ruhanî esası, İs-

Lâm mefhumuna göre, ebedidir, ve kendini tenevvü ve tağayyürde izhar eder. Böyle bir Hakikat-ı Mutlakaya dayanan bir cemiyet, kendi hayatında, sebat ve tağayyür hususiyetlerini uzlaştırma zaruretiindedir. İçtimai hayatını tanzim için daimi ve sâbit prensiplere malik olmalıdır, çünkü daimi olan, bize, müteselsil tahavvül dünyasında bir tutamak temin eder, ancak daimi prensipler, bütün tağayyür ve tahavvül imkânlarını dışarıda bırakmak mânasında anlaşılırsa - ki, bu Kur'anı Kerim beyanına göre Cenabı Hakkın en büyük «âyetler» inden biridir - mahiyeti itibariyle esasında müteharrik olanı gayri müteharrik hale getirmiş olur. Siyasî ve içtimai ilimlerde Avrupalının muvaffakiyetsizliğe uğraması, birinci prensipi, son 590 yıl içinde âlem-i İslâm'daki hareketsizlik ise ikinci prensipi tasvir eder. Şu halde İslâm bünyesindeki hareket prensipi nedir? Buna «İçtihad» denir.

Kelimenin luğavi mânası sarf veya bezletmek. İslâm fıkhına göre mânası, hukukî bir meselede müstakil bir hüküm teşkil etmek için gayret sarfetmektedir. Zannunca, fikrin aslı Kur'anı Kerimde malûm bir âyetten alınmıştır: «Bizim uğrumuzada mücadele edenlere (gelince) biz onlara elbette yollarımızı gösteririz.» (S. 29. A. 69). Bu fikri Resûl-ü Ekrem'in bir hadisinde daha açık surette görüyoruz. Hz. Maaz, Yemen hükümdarlığına tayin olunduğu zaman, Resûl-ü Ekrem, ona, kendisine arzolanacak dâva ve meseleleri nasıl hal ve felsedeceğini soruyor. Hz. Maaz, «Ben Kitabullaha mutabık bir şekilde dâvaları hal ve felsedeceğim.» dedi. Resûl-ü Ekrem, «Ya eğer Kitabullahta sana rehber olacak bir şey yoksa?» dedi. «O halde ben Resûlullahın sünnetine göre hareket edeceğim.» «Ya Resûlullahın sünneti de kâfi gelmezse?» Hz. Maaz, «O zaman ben de kendim bir hüküm vermeğe bez-i cehdedeceğim.» cevabını verdi.

Şu muhakkak ki, kendilerini İslâm tarihini mütalâaya vermiş kimseler iyi bilirler ki, İslâmın siyasî intişariyle, sistemli kanun ve kaide fikri mutlak bir zarûret haline geldi, gerek Arap ve gerek başka kavmlara mensup eski fakihleri-

miz, ta, bütün hukukî tefekkür hazinesini içine alan bir sistem bizim meşhur ve muteber Fıkıh mekteplerinde (ecole) nihai şeklini alıp orada yerleşinceye kadar durmadan çalıştılar. Bu fıkıh mektepleri üç dereceli içtihadı tanırlar: (1) Kanun vaz'ı salâhiyeti, ki, bu hemen hemen münhasıran mekteplerin kurucularına verilmiştir. (2) Muayyen bir mektebin hudutları içinde tatbik edilecek nisbî salâhiyet. (3) Kurucular tarafından gayri muayyen halde bırakılan hususî bir dâvaya tatbik edilmesi icap eden kanuna dair bir hususî salâhiyet.

Bu müzakeremizde, İctihadın yalnız birinci derecesini, yani kanun vaz'ında tam salâhiyet meselesini ele alacağız. İctihadın bu derecesindeki nazarı imkânı Ehli Sünnet tarafından kabul edilmiştir, ancak fi'liyat sahasında, dört mezhebin kuruluşundan beri, hiç bir zaman nazarı itibara alınmamıştır; çünkü tam İctihad fikrinin, bir tek fertte tahakkuku hemen hemen imkânsız şartlarla sarılmıştır. Böyle bir davranış, Kur'anı Kerimin vermiş olduğu ve hayat hakkında esaslı müteharrik ve müteğayyir bir görüşü, ihtiva eden bir temel üzerine kurulmuş kanun nizamında son derecede garip görünür. Bu itibarla, bahsimizde daha ileri gitmeden, İslâm Kanununu hemen hemen tamamen hareketsiz ve câmid bir hale getirmiş olan bu zihni davranışın sebeplerini bulmamız zarurîdir. Bâzi Avrupalı muharrirler, İslâm Kanununun (hukukunun) sâbit mahiyette olmasını Türklerin tesirine atfederler. Bu ise tamamıyla sathî bir görüştür, çünkü İslâm hukuk mektepleri, İslâm tarihinde, Türk tesirinin başlamasından uzun zaman evvel nihai şekilde kurulmuştu. İşin hakikî sebepleri ise bence, şunlardır:

1. Abbasilerin ilk zamanlarında, İslâm ilâhiyatında zühur eden Rasyonalist hareketi ve husûle getirdiği acı münakaşa ve münazaaları hepimiz biliriz. Meselâ, iki ulema zümresi arasında cereyan eden mühim bir münazaa noktasını alalım: Kur'anı Kerimin ezeli ve ebedî olduğuna diâr olan eski akide, Rasyoalistler, bunu, Kelâmın iptidadan mevcut oldu-

ğuna dair Hıristiyan akidesinin sadece diğeri bir şekli telâkki ederek red ve inkâr ediyorlar; diğeri cihetten, muhafazakâr mütefekkirler - ki, daha sonraki Abbâsiler rasyonalizmin siyasi neticelerinden korkarak onları desteklemişlerdi - Kur'anı Kerimin ezeli ve ebedî vasfını inkâr ederek rasyonalistlerin, İslâm ümmetinin temellerini sarstıklarını zannediyorlardı. Meselâ Nazzam, Hadis-i Şerifleri âdeta reddetti. ve Ebu Hureyra'nın güvenilir bir râvî olduğunu açıkça ilân etti. Bu suretle, kısmen rasyonalizmin hakiki maksatlarının yanlış anlaşılmasından, ve kısmen de bir takım rasyonalistlerin müfrit düşünceleri yüzünden, muhafazakâr mütefekkirler, bu hareketi bir çözüp dağılma kuvveti telâkki ettiler, ve bunu İslâm medeniyeti nizamının salâbetine karşı bir tehlikeye addettiler. Bu itibarla, başlıca gayeleri, İslâmın içtimai bünyesinin bütünlüğünü muhafaza etmektir, bunun tahakkuku için de kendilerine açık bulunan yegâne yol, şeriatin birleştirici kuvvetini kullanmak, ve kanun nizamını mümkün mertebe şiddetli ve sert yapmaktır.

2. Gayri İslâmî mahiyeti haiz ve sadece zannî zaviyeden olan tesirler altında tedricen inkişaf eden rûhbanî (zühdi) tasavvufun zuhuru ve neşvüneması, mühim derecede bu davranışa sebep olmuştur. Tasavvuf, sırf dinî veçhesinden, ilk zamanlardaki ulemamızın hâfzî kaçamaklı cevaplarına karşı bir nevi isyâm teşvik edip beslemiştir. Sufyan Sauri vak'ası bahis mevzuu olan meseleyi teşkil etmektedir. Sufyan, zamanının en parlak zihin sahibi kanunşinaslarından biri, ve hemen hemen bir hukuk mektebinin kurucusu idi; fakat çok ateşli bir ruhaniyet ehli olduğundan, muasır fakihlerin kuru toprak kadar katı müraî ve kurnazca bahisleri onu ruhbanî tasavvufa sevketti. Tasavvuf, sonradan inkişaf eden zannî ve kıyasi zaviyesinden, bir serbest düşünüş şeklidir ve rasyonalizmin müttelikidir. Zâhir ve Bâtın arasındaki fark üzerinde ısrarla duruşu, Zâhire, yâni Mecaza taallük edip Bâtınla (Hakikatla) alâkası olmıyan her şeye karşı bir lâkaydlî vaziyeti tevliid etti.

Daha sonraki Tasavvufa hâkim olan tam bir öteki dünya ruhu, bir medeniyet nizamı olarak İslâmın çok mühim bir vechesine, karşı insanların gözü önüne perde çekti, zannî ve kıyasî cihetinden de fren bilmiyen bir tefekkür ihtimalinin gözönüne konulması, İslâmın en güzide akıl sahiplerini cezbetti ve neticede onları kendine tamamen mal etti. Bu suretle İslâmî Riyaset umumiyetle orta derecedeki münevverlerin elinde kaldı; kafaları işlemiyen İslâm kütleleri ise, başlarında, onlara rehber olacak daha yüksek çapta şahsiyetler olmadılarından, selâmeti ancak mezhepleri körü körüne taklitte buldular.

3. Bütün bunların üstüne, İslâm dünyasının fikret merkezi olan Bağdadın, on üçüncü asrın ortalarında mahv ve harap olması felâketi geldi. Bu, gerçekten, çok ağır bir darbe oldu, Tatar istilâsının bütün muasır tarihçileri, Bağdat harabiyetini anlatırken, İslâmın istikbali hakkındaki yeis ve bedbinliklerini olduğu gibi belirtmemeye gayret ederler. Böyle bir siyasî zeval ve inhitat devresinde çok tabii bir hal olan daha fazla parçalanma korkusu saikiyle, muhafazakâr İslâm mütefekkirleri bütün gayretlerini bir noktaya temerküz ettirdiler. Müslüman halkı aynı tarzda bir içtimâî hayat içinde birleştirmek, ve eski İslâm ulemasının tabir etmiş oldukları bütün bid'at ve yenilikleri büyük bir titizlikle Şeriat kanunlarından çıkarıp atmak. En başta gelen maksatları, içtimâî nizamı korumaktı; hiç şüphesiz bunda kısmen haklı idiler, çünkü nizam ve zapt-u-rapt bir dereceye kadar inhitat kuvvetlerini karşılar. Ancak ne onlar, ne de günümüzün uleması şu ciheti takdir edemediler: Bir kavmin nihai kaderi, nizam ve teşkilâtın ziyade fertlerin kıymet ve kudretlerine bağlıdır. Fazla teşkilâtlı bir cemiyette, ferdin mevcudiyeti tamamen kaybolur. Etrafını çeviren bütün içtimâî fikret servetini kazanır, ancak kendi hakikî ruhunu kaybeder. Bu suretle, geçmiş tarihe sahte bir hüsnîyet ve bu tarihin sun'î şekilde yeniden ihyası, bir kavmin zeval ve inhitatına karşı ilâç değildir. Zamanın muharrirlerinden birinin isabetle dediği gibi, «Tarihin vermiş olduğu hüküm kararı, köhneleşmiş

fikirlerin, onları eskitip yıpratmış olan bir kavim arasında asla mevki-i iktidara gelmemiş olduğu merkezindedir. Bu itibarla, bir kavmin inhitatını intaç eden kuvvetlere karşı yegâne müessir kuvvet, kuvvetli şahsiyet sahibi fertler yetiştirmektedir. Hayatın derinliklerini zuhura getirecek olan ancak ve ancak böyle fertlerdir. Onlar gözününe öyle yeni miyarlar açarlar ki, bunların ışığında, muhitimizin asla değişmez mahiyette olmadığını, ve yeniden gözden geçirilip islâh edilmesi lâzım geldiği keyfiyetini anlamağa başlarız. On üçüncü asırda ve ondan sonra İslâm fakihlerinde görüldüğü veçhile, maziye karşı gösterilecek sahte bir hürmet ve riayet salkiyle aşırı nizam ve intizam kurma temayülü, İslâmın derunî ruhuna aykırı idi, nelicede de İbn-i Taimiyya'da görülen kuvvetli aksülâmeli yarattı. İbn-i Taimiyya 1063 yılında, yâni, Bağdadın harabından beş sene sonra dünyaya gelmiş, yorulmak bilmez ve kuvvetli kaleme sahip, ateşli İslâm mücahidlerinden biri idi.

İbn-i Taimiyya, Hanbeli an'anesine göre yetiştirilmişti. Kendisi, içtihad hürriyeti dâvası ile, dört mezhebin kat'iyetini reddederek ona karşı isyân etti, ve yeni bir başlangıç yapmak azmiyle ilk usullere avdet etti. Zâhiri mezhebi müessisi İbn-i Hazm gibi, eski fakihlerin anladığı şekilde Hanefilerin kıyas ve İcma usulüne göre fıkı reddetti; çünkü onun fikrinde bütün bâtil itikadların kaynağı İcma'dı. Yaşadığı devrin ahlâkân ve zihnen köhneleşmiş vaziyeti nazarı itibara alınınca, hiç şüphesiz ki o, doğru hareket ediyordu. On altıncı asırda Suyutî, aynı içtihad hürriyeti dâvasında bulundu, ve buna her asrın başında bir müceddidin zuhuru icap ettiği fikrini ilâve etti. Fakat İbn-i Taimiyya'nın talimlerinin ruhu, on sekizinci asırda Necd kumlarından zuhur eden ve muazzam imkânlarla mahmûl bir harekette daha mükemmel bir ifade buldu. MacDonald, Necd çöllerini «çökmekte olan İslâm âleminin en temiz noktası» diye tasvir eder. Gerçekten bu, hâli hâzır asırdaki İslâmı canlandıran ilk hayat ürperişi idi. Bu asrın, Müslüman Asya ve Afrikanın, hemen hemen bütün büyük İslâmî hareketlerinde, yâni Sennusi hareketi, İtti-

had-ı İslâm hareketi, Babî hareketi ki, bu sadece Arap Protestanlığının (İhticaciyet) İrandaki in'ikâsı idi - bilvasıta ve ya bilâvasıta bu hareketin ilhanından doğmuş izler görülür. 1700 yılında dünyaya gelip, Medinede tahsil görmüş, İrani baştan başa dolaşmış olan büyük ıslahatçı Mohammed Abdülvahhab, bîkarar ruhunun âteşini âkîbet bütün İslâm âlemine yaymağa muvaffak olmuştur. Onun ruhu, İmamı Gazalînin müridi Mohammed İbn-i Tumart'ın ruhuna benzerdi; İbn-i Tumart, Müslüman İspanyanın inhitat devresi içinde ortaya çıkan ve İspanyaya yeni bir ilham kaynağı olan Berberî ıslahatçısıdır. Ancak biz, Mohammed Ali Paşa ordusu tarafından nihayete erdirilmiş olan bu hareketin siyasi vaziyeti ile alâkadar değiliz. Bizim için üzerinde durulacak esas nokta, bu harekette tezahür eden hürriyet ruhudur. Filyakî bu hareket te. içten, kendi tarzında muhafazakârdır. Dört mezhebin katiyetine karşı isyân eder, ve içtihad hürriyeti hakkını şiddetle iddia eder, onun maziye görüşü, tamamen gayri tenkididir, kanun meselelerinde ise başlıca Hz. Peygamberin Hadis-i Şeriflerine dayanır.

Türkiyeye gelince, modern felsefî fikirlerle genişletilmiş ve takviye edilmiş olan içtihad fikretinin Türk milletinin dinî ve siyasi tefekküründe uzun zamandan beri müessir olduğunu görürüz. Bu, Halim Sâbit'in, İslâm Hukuku hakkında modern sosyolojik mefhumlara dayanan yeni nazariyesinden açıkça anlaşılacaktır. Eğer İslâm rönesansı bir vâkıa ise, ki, ben bunun bir vâkıa olduğuna inanıyorum - bîz de bir gün Türkler gibi, akli ve zihni mirasınıza yeniden kıymet takdir etmeliyiz. Bunun için, umumî İslâm tefekkürüne hususî bir şey ilâve edemezsek te, hiç olmazsa, sağlam muhafazakâr tenkid yoluyla, İslâm âleminde alabildiğine yol alıp gitmekte olan hareketi kontrol altında tutacak bir hizmette bulunabilelim.

Şimdi de size Türkiyedeki dinî-siyasî tefekkürü hülâsatan anlatacağım. Bu da size İçtihad kuvvetinin o memleketin son zamanlarıdaki tefekkür ve faaliyetinde ne suretle tezahür

ettiğini gösterecektir. Kısa bir müddet evvel, Türkiyede Milliyetperver fırka ve Dinî Terakkiperver Fırkasının temsil ettiği başlıca iki fikir silsilesi vardı. Milliyetperver fırkanın itibar edip kıymet verdiği nokta Din değil, Devlet idi. Bu mütefekirlere göre, bu haysiyetle dinin müstakil bir vazifesi yoktur. Millî hayatta, bütün diğer âmillerin mâhiyeti ve vazifesini tayin eden esas âmîl Devlettir. Bu itibarla, onlar, Devlet ve Din vazifesi hakkındaki eski fikirleri reddeder ve din müessesesinin devletten ayrılmasının ehemmiyetini tebarüz ettirirler.

Dinî-siyasî bir sistem olarak, İslâm bünyesi, hiç şüphesiz böyle bir fikrin husûl bulmasına müsaittir. Şahsan ben, Devlet fikrinin daha hâkim olduğunu ve İslâm nizamının ihtiva ettiği diğer bütün fikirler üzerinde hüküm sürdüğünü zannetmek, hâtâdır diye düşünüyorum. İslâm'da, ruhanî ve cismanî, birbirinden ayrı iki saha değildir; ve bir fi'lin, o mâhiyeti, medlûlü ne derece cismanî olursa olsun failin, o fi'li işlerken içinde bulunduğu zihnî davranışa göre taayyün eder. O fi'lin nihayette vasıf ve mâhiyetini tayin eden onun gözle görülemez zihnî arka plânıdır. Bir fiil, eğer, arkasındaki hayatın nâmütenâhi mürekkebiyetinden ayrılan bir ruhla işlenirse, cismanî veya dünyevîdir; halbuki o mürekkebiyetten mülhem olursa, ruhanidir. Kiliseye bir noktayı nazardan ve Devlete başka bir noktayı nazardan bakıldığında görülen hakikat, İslâm için de aynıdır. Kilise ve Devlet, aynı şeyin sathının iki tarafıdır demek doğru olmaz. İslâm, bölünmez bir tek hakikattir ki, sizin noktayı nazaranızın değişmesine göre ya biridir ya da diğeri. Mesele son derecede şümüllüdür, bunu hakkıyla izaha kalkışmak bizi çetin ve çok felsefî bir bahse sürükler. Şu kadarnı söylemekle iktifa edelim, ki, bu eski hâtâ, zât-ı insanînin vahdetini iki muayyen ve ayrı hakikate ayrılan, fakat her nasılsa bir temas noktası hulunan ancak esasta birbirine zıt olan bir çatallaşma keyfiyetinden husûle gelmiştir. Halbuki hakikat şudur ki, madde, zaman-mekân münasebeti içinde ruhtur. Bu itibarla insan denilen vahdet, haricî âlem dediğimiz şey ile alâkalı olarak fiil ve harekette

bulunurken görüldüğü zaman bedendir; fakat o sadece faaliyet olarak görülecek olursa, ruhtur.

Asıl fikir, «tevhid» in esası, müsavat, hürriyet ve insan nev'ini muhafaza için tesanüddür. İslâmî noktayı nazardan, Devletten gaye, bu ideal prensipleri zaman-mekân kuvvetlerine tahvile gayret, ve muayyen bir beşerî teşkilât içinde bunları tahakkuk ettirmek emelidir. Ancak ve ancak bu mânadadır ki, İslâmda Devlet bir teokrasi, yâni doğrudan doğruya Allahın hâkim olduğu bir hükümet sistemidir. Bu hükümetin başında, kendisinin mefrûz yanılmazlık perdesi altındaki şahsî müstebid iradesini her zaman gizlemeğe muktedir bir Allah halifesi mânasına gelmez. İslâmî tenkid edenler, bu mühim ciheti tamamen gözden kaçırmışlardır. Kur'anı Kerimin beyanına göre Hakikati Mutlaka, mahzı ruhtur, hayatı ise onun cismanî faaliyetinden ibarettir. Ruh, kendini «tabii», «maddî» ve «dünyevî» sahayı kendine izhar vesilesi edinir. Bu itibarla «dünyevî» olan her şey aslında ve kökünde ruhanidir. Asrî tefekkürün İslâma, ve hakikati halde, bütün dinlere etmiş olduğu en büyük hizmet, maddî ve tabii dediğimiz şeyi tenkid etmesi olmuştur; bu tenkid mahzı maddî olan şeyin, köklerini ruhanide arayıp bulmadıkça bir esası veya cismi olmadığı keyfiyetini meydana koymuştur. Gayri kudsi dünya diye bir şey yoktur. Bütün bu madde vüs'ati, ruhun kendini idrak etmesi için zıha teşkil etmektedir. Her yer mukaddestir. Bu, Hz. Peygamberin şu güzel sözleriyle ifade buyurulmuştur; «Bütün bu zemin meşciddir.» İslâma göre Devlet, ruhaniyi, beşerî bir müessesede gerçekleştirme gayretidir. Ancak bu mânadadır ki, istilâ ve tağallüb esasına istinad etmiyen ve ideal prensiplerin tahakkukunu hedef tutan her Devlet teokratiktir, yâni hükümet-i ilâhiyedir.

Filhakika Türk Milliyetperverleri, Din ve Devlet işlerini ayırma fikrini, Avrupa siyasi fikirleri tarihinden aldılar. Hıristiyanlığın ilk şekli, siyasi veya medenî bir vahdet olarak değil, gayri kudsi bir dünya içinde bir rühbaniyet nizamı olarak kurulmuştu; öyle bir nizam ki, dünya işleriyle hiç bir

alâkası yok, ve hemen hemen her işte Roma salâhiyetine itaat etmekte idi. Bunun neticesi olarak, Devlet Hıristiyan olduğu zaman, Devletle Kilise, aralarında bitmez tükenmez hudut kavgaları olan iki ayrı kuvvet haline geldi. Böyle bir şey İslâm'da asla vaki olamazdı; çünkü İslâm, ta bidayetten içtimâî, medenî bir topluluktur; Kur'anı Kerîmden bir takım sâf ve sade hukukî nizamlar almıştı; ancak bu nizamlar, Romalıların, sonradan tecrübe ile sâbit olduğu veçhile büyük vüs'at imkânları arzeden ve geniş ölçüde tâbir ve te'villeri mümkün kılan, on iki kanun levhası üzerinde yazılan nizamlar gibi oldu. Bu itibarla, Türk Milliyetperverlerinin Devlet hakkındaki nazariyeleri, İslâm'da yeri olmayan seneviye (ikilik) sistemi demek olduğundan yanlış fikir vermektedir.

Diğer cihetten, Said Halim Paşanın başkanlığındaki Dini Islâhat Fırkası, İslâmın, iftikâriye (idealizm) ve isbatîye (positivizm) inin (yâni hakikat ile mecazın) imtizacı olduğu esas keyfiyeti üzerinde ısrar ediyordu; binacnaleyh hürriyet, müsavat ve tesanüd gibi ezeli ve ebedî hakikatlerin bir valideti olmak sıfatiyle vatanı yoktur. Sadrazam (yâni Said Halim Paşa) diyor ki: «İngiliz riyaziyatı, Alman yıldızlar ilmi, Fransız kimya ilmi olmadığı gibi, Türk, Arap, Acem veya Hind Müslümanı diye bir şey yoktur. İlmî hakikatlerin âlemşümûl karakteri, millî kültür nevelerini nasıl hâsıl ederse, - ki bir kül halinde beşer ilmini temsil eder - aynı şekilde, İslâmî hakikatlerin âlemşümûl karakteri, türlü türlü millî ahlâkî ve içtimâî mefkûreler yaratır.» Bu nüfuzu-nazar sahibi muharrire göre, millî benlikçilik esasına dayanan bu zamanın kültürü, Barbarlığın başka bir şeklidir. İnsanların iptidai ilca ve insiyaklarını tatmin etmelerine vasıta olan, fazla inkişaf etmiş bir endüstriyalizm'dir.

Said Halim Paşa çok esef ediyor ki, tarih boyunca, İslâmın ahlâkî ve içtimâî idealleri, mahalli siyret ve seciyenin tesiri, ve İslâmî kavimlerin İslâm'dan önceki bâtil itakattan dolayısıyla tedricen gayri İslâmî bir şekil almıştır. Bu idealler, bugün İslâmî olmaktan ziyade, İrani, Türk ve Arap mef-

kürelere'dir. Tevhid un'desinin temiz alını ve pak çehresi, bir küfür ve şirk dâmgasına mârûz kalmıştır, ve İslâmın ahlâkî mefkûrelerinin âlemsûmul ve gayri şahsî mahiyeti, bir mahallileştirme ameliyesi dolayısıyla kaybolmuştur. Önümüzde açık bulunan yegâne şık, şu halde, esasında dinamik olan bir hayat görüşünü kımıldanmaz hale getirmiş bulunan sert kabuğu koparıp atmak, ve ahlâkî, içtimaî ve siyasi mefkûrelerimizi asıl olan sadelik ve âlemsûmüllüğü içinde yeniden bina etmek gayesiyle, hürriyet, müsavat ve tesanüdün esas hakikatlerini yeniden keşfetmektedir. Türkiye sadriâzamının fikirleri bunlardır. Görüyorsunuz ki, sadriâzam, İslâm ruhuna daha uygun bir fikir silsilesini tâkip ederek, hemen hemen Milliyetperver fırkâmın vardığı neticeye vâsıl oluyor, yâni, günün fikret ve tecrübesi ışığında Şeriat kanununu yeniden bina etmek gayesiyle İctihad hürriyeti.

Şimdi de. Büyük Millet Meclisi, Hilâfet müessesesi meselesinde bu İctihad kudretini ne yolda kullanmıştır, onu görelim. Sünnî noktayı nazara göre, bir İmam veya Halifenin tayini şer' en bir emr-i mutlak'tır. Bu hususta ilk akle gelen sual şudur: Hilâfet mansabının bir tek ferde tevdi edilmesi doğru mudur? Türkiyenin İctihadı odur ki, İslâmın ruhuna göre, Hilâfet veya İmamet mansıbı bir heyete veya seçilmiş bir meclise tevdi edilebilir. Mısır ve Hindistanda İslâm uleması, bildiğim kadar, henüz bu husus üzerinde fikir beyan etmemiş bulunmaktadırlar. Şahsan ben. Türk noktayı nazaranın doğru olduğuna inanıyorum. Bu nokta üzerinde münaakaşaya lüzum yoktur. Demokratik hükûmet şekli, yalnız İslâm ruhuna tamamen uygun olmakla kalmıyor, İslâm âleminde başıboş bırakılmış yeni kuvvetler karşısında bir zaruret haline gelmiştir.

Bu Türk noktayı nazaranı anlamak için, İslâm âleminin ilk felsefî tarihçisi İbn-i Haldûn bize delil olacaktır. İbn-i Haldûn «Mukaddem» adlı eserinde, cihanşûmul İslâm hilâfet hakkında üç ayrı fikirden bahseder: (1) Hilâfet, İlâhî bir müessesedir, (emr-i şer'î); binaenaleyh zarurîdir. (2) Bir zarure

veya maslahat meselesidir. (3) Böyle bir müesseseye ihtiyaç yoktur. Son noktayı nazarı Havaicî'lerindir. Anlaşılan Türkiye ilk noktayı nazarı terkedip ikincisini, yâni, hilâfeti, sadece bir zaruret ve maslahat telâkki eden Mu'tezile fikrini tercih etmiştir. Türkler diyorlar ki, siyasî düşünüşümüzde, bize, mazideki siyasî tecrübemiz rehber olmalıdır; bu ise, muhakkak surette, Alemşümül Hilâfetin muvaffakiyetsizliğe uğradığını bize göstermektedir. İslâm imparatorluğu tamâniyetini muhafaza ettiği müddetçe bu fikir kabili tatbikti. Halbuki bu imparatorluğun parçalanmasıyla, müstakil siyasî vahdetler husule gelmiştir. Bu sebepten, Alemşümül Hilâfet fikri müessiriyetini kaybetmiştir, ve asr-ı hâzır İslâm müessesesinde canlı bir âmil olarak faaliyetini idame edemez. Hattâ, faideli bir maksada hizmet edemedikten başka, müstakil İslâm Devletlerinin tekrar birleşmesine engel olmuştur. İran, Hilâfet meselesinde, aynı doktrinleri yüzünden Türklerden uzak durmuştur; Fas, her zaman onlara yan bakmıştır. Arabistan ise, hususî emeller beslemiştir. İslâmdaki bütün bu kopmalar, sadece, çoktan kaybolmuş olan bir kudretten kalmış bir sembol uğruna vaki olmuştur. Bu itibarla, Türkler daha ileri giderek diyebilirler ki, siyasî düşünüşümüzde neden geçmiş tecrübeden ders almalıyız? Kadı Ebu-Bekr Bakilânî, tecrübe keyfiyetlerine ve zamanın icaplarına göre Halifelik için zarurî bir şart olan Karşiyat'tan vazgeçmedi mi? Yâni, Kureyş'in siyasî mağlûbiyeti, ve binnetice İslâm âlemini idare etmekten âciz kalmaları, asırlarca evvel, Halifelikte Karşiyat şartına şabsan inanan İbn-i Haldûn, aynı tezi müdafaa etti. İbn-i Haldûn, madem ki, Kureyş iktidarı kaybetmiştir, ygâne çare, en kudretli adamı, kudret sahibi bulunduğu memlekette İmam olarak kabul etmektir, diyor. İbn-i Haldûn vâkıaların çetin mantığını bildiğinden, bir fikir beyan ediyor. Bu fikir, Beynelmilî bir İslâm teşekkülüdür, ki, ilk belirsiz hayâli bugün kendini göstermeğe başlamıştır. Bambaşka hayat şartları ve düşünüşleri içinde yaşamış olan fakihlerin skolâstik istidlâllerinden ziyade tecrübelerin hakikatlerinden ilham alan asr-ı hâzır Türklerinin tâvîf ve hareketi budur.

Fikrimce, bu delliller, doğru şekilde anlaşılacak olursa, beynelmilel bir mefkûrenin doğduğuna işaret etmektedir. Öyle bir fikir ki, İslâmın asıl kühünü teşkil ettiği halde, İslâmiyetin ilk asırlarındaki Arap emperyalizmi onu gölgelmiş veya yerini almıştır. Bu yeni mefkûre, büyük milliyetçi şair Ziya'nın, August Comte'un felsefesinden mühlhem olan ve bugünün Türkiyesindeki tefekkürün teşekkülünde büyük rol oynamış eserinde açıkça ifade bulmuştur. Ziya'nın şiirlerinden birinin, Prof. Fisher tarafından Almancaya tercüme edilmiş metninden mealen buraya bir kaç satır alıyorum:

«Tam müessir bir İslâmî ittihad husûle getirmek, için, evvelâ, bütün Müslüman memleketler müstakil hale gelmelidir; sonra bir bütün haline gelerek, bir tek Halifeye tâbi olmalıdırlar. Şu anda böyle bir şey mümkün müdür? Eğer bugün mümkün değilse, beklemeli. Aynı zamanda Halife kendi evini intizama sokmalı, ve hakkiyle işliyebilecek modern bir Devletin temellerini atmalıdır.

«Beynelmilel dünyada zayıfa hemdert olacak kimse yoktur; hürmet yalnız kuvvettedir.»

Bu satırlar, hâl-i hâzır Müslümanlarının temayüllerini ifade etmektedir. Şimdilik, her Müslüman millet kendi içine çekilmeli, bir zaman için ancak kendi içine teveccüh etmelidir; ta bütün Müslüman kavimler, aralarında bir cumhuriyetler ailesi teşkil edecek kudret ve salâbeti buluncaya kadar. Bu milliyetçi mütefekkiye göre, hakikî ve canlı bir vahdet, sadece sembolik bir hilâfetin idaresinde elde edilebilecek kadar kolay bir iş değildir. Bu, müşterek ruhanî emel ve iştiyakın birleştirici bağı ile ırkî rekabetleri ayarlanmış ve âhenleştirilmiş hür ve müstakil vahdetlerin, kesret haline gelmesinde gerçekten ifade bulur. Bana öyle geliyor ki, Cenabı Hak bizim yavaş yavaş şu keyfiyeti anlamamızı istiyor: İslâm ne milliyetçilik ne de emperyalistliktir, ancak bir Milletler Cemiyeti'dir; öyle bir Milletler Cemiyeti ki, sun'î hudutları ve ırkî ayrıntıları ancak «tearüf» te (S. 49, A. 12) kolay-

lık olsun diye tanır, ferdlerin içtimat ufkuna hudut çekmek için değil.

Aynı şairin «Din ve Fen» adlı şiirinden alacağım satırlar, bugünün İslâm dünyasında yavaş yavaş şekil almakta olan umumî dinî noktayı nazarı biraz daha aydınlatmağa yarar:

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

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

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

«Ancak bu şey nedir?

«Ruhanî bir kalb (gönül) müdür?

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

Bu satırlardan, şairin, Cömrt nazariyesini zihninin inkişafında, ilâhiyat, metafizik ve fen bakımından üç derece bulunduğu fikrini alıp, İslâmın dinî görüşüne güzel bir şekilde intibak ettirdiğini görüyoruz. Bu satırlarda ifade bulan din nazariyesi, şairin, Türkiyedeki maarif sisteminde Arapça lisanın mevkiine karşı tavrını tayin eder:

«Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,

Köylü anlar mânasını namazdaki duanın...

Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur,

Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdanın...
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!»

Eğer dünyanın gayesi, kalbi ruhanileştirmek ise, şu halde insanın ruhuna nüfuz etmelidir; bu saire göre ise, bu ruhanileştirici fikirler, ancak insanın aña dili kıyafetinde olursa, en iyi şekilde onun iç âlemine nüfuz edebilir. Hindistan'da bir çokları Arapçanın yerine bu suretle Türkçenin girmesini hoş görmeyeceklerdir. Daha sonra görülecek bir takım sebeplerden dolayı, şâirin İçtihadı ciddî itirazlara yol açar, ancak kabul etmek lâzımdır ki, onun meydana attığı ıslâhat, İslâm tarihinde misli görülmemiş bir şey değildir. Müslüman Endülüs Medîsi Muhammed İbn-i Tumart - ki Berber milletindendi - mevkii iktidara gelip te Mavahhidin hükûmetini kurduğu zaman, okuma yazma bilmiyen Berberilerin hatırı için, Kur'anı Kerimin Berberî diline tercüme edilip o lisan'da ve ezanın Berberî dilinde okunmasını emretti. Hattâ bütün ulema ve fukehanın da bu dili bilmelerini şart koydu.

Türk şair başka bir şiirinde kadınlık hakkındaki ideali ni ifade ediyor. Erkek ve kadın müsavatını öyle bir şevkle istiyor ki, İslâm hukukunun aileye müteallik kanunlarında, bugünün anlayış ve yaşayışına göre esaslı değişiklikler yapılmasını istiyor:

«Bir kadın var ki ya annem, ya kardeşim ya kızım,
O'dur bende en mukaddes duyguları yaşatan,
Bir diğeri sevdiğim ki günüm, ayım, yıldızım,
Odur bana hayattaki şiirleri anlatan.
Bu mahlûklar nasıl hakîr olur şerrin gözünde?
Bir yanlışlık var mutlaka müfessirin sözünde!...
Ailedir temeli milletin ve devletin!
Eksik kalır milli hayat, kıymeti anlaşılılmadıkça kadının,
Hak ve adalet üzre yetiştirilmelidir aile;
Bunun için üç şeyde müsavat lâzımdır: Talak, ayrılık,
ve miras.

«Kadın veraset işlerinden erkeğin yarısı,
Evlilikte dörtte biri addolundukça,

Ne aile ne de memleket yükselebilir.
Başka haklar için millî mahkeme açtık;
Diğer yandan, aileyi fıkhn elinde bıraktık.
Kadını neden yüz üstü bıraktık. bilmiyorum.
O memleket için çalışıyor mu?
Yoksa, o iğnesini keskin bir süngü haline koyup.
Haklarını, bir inkılâp yoluyla mı elimizden
koparıp zorla alacak?»

Filhakika, İslâmî milletleri arasında. bugün dogmatik uykusundan uyanıp zatî şuura erişmiş yegâne millet Türkiyedir. Zihnî hürriyet hakkını taleb eden yalnız odur; bu intikaller ise şiddetli zihnî ve ahlâkî mücadelede mütevakkıftır. Onun için, hareketli ve durmadan genişliyen bir hayatın gittikçe artan karışıklıkları, yeni yeni noktayı nazarlar husûle getirecek yeni hal ve keyfiyetlerin zuhuru muhakkaktır; bu noktayı nazarlar, ruhanî vüs'at denilen şeyin zevkine hiç bir zaman varmamış bir halka göre sadece bir akademik kıymeti olan umdelerin yeniden tefsir ve izah edilmesini icap ettirmektedir. Şu vecize zannederim İngiliz mütefekkeri Hobbes'undur: Birbirinin aynı bir düşünce ve hissiyat silsilesi olmak, hiç bir düşünce ve hissiyatı olmamak demektir. Bugün bir çok Müslüman memleketlerinin hali böyledir. Onlar, eski kıymetleri mihanikî bir şekilde tekrarlamaktadırlar; halbuki Türk, yeni kıymetler yaratma yolundadır. O, kendisine, derunî zatını izhar etmiş olan büyük tecrübelerden geçmiştir. Onda hayat, hareket etmeğe, değişmeğe ve genişlemeğe başlamıştır; yeni yeni arzular doğurmakta, yeni güçlükler getirmekte ve yeni tefsirlere yol göstermektedir. Bugün onun karşısında bulunduğu mesele - ki, bu yakın istikbalde başka Müslüman memleketlerinin de karşısına çıkacaktır - İslâmî kanun, inkişaf ve tekâmüle müsait midir? sualidir. Bu, çok büyük zihnî gayret istiyen bir sualdir, ve muhakkak ki, cevabı müsbettir; şu şartla ki, İslâm âlemi Hz. Ömerin ruhuyla bu meseleyi ele alsın; o Hz. Ömer ki, İslâm'da ilk tenkidci ve müstakil gönül ve akıl sahibi idi, ve

Resûl-ü Ekrem'in son demlerinde, şu muazzam sözleri söyleyecek ahlâkî cesareti göstermişti: «Allahın kitabı bize yeter!»

Modern İslâm'da, liberal bir hareketi can ve gönülden alkışlarız; ancak şu da bilinmelidir ki, İslâm'da liberal fikirlerin zuhura gelmesi, İslâm tarihinin en nazik ânı demektir. Liberalizm, bir çözümlüp dağılma kuvveti gibi hareket etmek istidadındadır; ve şimdiye kadar olduğundan çok daha büyük bir kuvvetle İslâmî âleminde müessir olan ırk fikri, Müslümanların, kendi dinlerinden öğrenmiş oldukları o geniş görüşü ve müsamahayı nihayette silip götürmesin. Bundan başka, bizim dinî ve siyâsî ıslahatçılarımız - liberalizm gayretleri içinde - reformun doğru hudutlarını, gençliğe hâs kontrolsüz bir ateşle aşıp geçebilir. Biz, bugün, Avrupadaki Protestan inkılâbını tevliid eden bir devreden geçmekteyiz; Luther'in ayaklanması ve hareketinin neticesinden alınacak dersi gözönünden uzaklaştırmamamız lâzımdır. Tarih dikkatle takip edilecek olursa, Reformation'un esasında siyâsî bir hareket olduğu görülür. ve sâfi neticesi Avrupada, âlemşümûl bir Hıristiyan ahlâkî sistemi kaldırılmış ve yavaş yavaş yerine bir millî ahlâk sistemi getirilmiş olmasıdır. Bu temayülün neticesini biz Büyük Avrupa Harbinde gözümüzle gördük; bu, birbirine zıt iki ahlâk sisteminin tatbiki mümkün bir terkibi intaç etmedikten başka, Avrupa vaziyetini daha da tahammül edilmez bir hale getirmiştir. Bugün İslâm âlemi liderlerinin vazifesi, Avrupada olup biten şeylerin hakikî mânasını anlamak, sonra da temkin ve vekarla, ve berrak bir görüşle, içtimaî bir nizam olarak İslâmın nihaî maksatlarına doğru ileri harekette bulunmaktır.

İçinde yaşadığımız devirde, İslâm içtihadının tarihi ve cereyan tarzı hakkında size muhtasar bir fikir vermiş oldum. Simdi de İslâm Hukukunun tarih ve bünyesi, usul ve mebdelerinin yeniden tâbir ve tefsirine imkân verir mi keyfiyetini tetkik edelim. Tâbir-i diğerle, ortaya atacağım sual şudur: İslâm hukuku tekâmüle müsait midir? Bonn Üniversitesi Sâ-

mi diller mütehassısı Prof. Horten, İslâmî felsefe ve ilâhiyat mevzuunda aynı meseleye ilişiyor. Prof. Horten, İslâm mütefekkirlerinin sırf dinî sahada tefekkürlerini tetkik ederek diyor ki, İslâm tarihi, iki muayyen kuvvetin, yâni, bir yandan Ari kültür ve ilim unsurunun, diğer taraftan Sâmi dininin tedricî bir surette yekdiğerine tesir etmesi, âhenkli bir şekilde birbirine uyması ve karşılıklı olarak derinleşmesi, diye tarif edilebilir. Müslüman, her zaman dinî görüşünü, kendisini ihate eden kavimlerden almış olduğu kültür unsurlarına uyacak bir şekilde ayarlamıştır. Horten diyor ki, 810 ile 1200 tarihleri arasında, İslâm'da yüzden fazla ilâhiyat sistemi meydana gelmiştir, bu ise, İslâm tefekkürünün elâstikiyetine olduğu kadar, eski mütefekkirlerimizin bitmez, tükenmez sây ve gairetlerine işaret eden kuvvetli bir delil teşkil eder. Bu itibarla günümüzün Avrupalı müsteşriklerinden olan bu zat, İslâm edebiyat ve tefekkürünü inceden inceye tetkikten sonra edinmiş olduğu fikirlerden, şu neticeyi çıkarıyor:

«İslâm ruhu öyle vâsi, o derecede şümüllüdür ki, gerçekten hudutsuzdur. Lâdinî fikirler müstesna, kendisini ihate eden kavimlerin kazanılabilecek fikirlerini alıp, kendi bünyesine mal etmiş, ve onları kendine hâs bir şekilde inkişaf ve neşvünema ettirmiştir.»

İslâmın bir şeyi alıp kendi bünyesine temsil kabiliyeti bilhassa hukuk sahasında daha çok tebarüz eder. İslâm münakkidlerinden Holandalı Prof. Hurgronje diyor ki: «İslâm hukukunun neşvüneması tarihini okuduğumuz zaman görürüz ki, bir yandan her asrın İslâm fakihleri, en ufak bir muharrikle, birbirine hücum edip, küfür isnadına kadar giderler; diğer cihetten, aynı kimseler, gittikçe artan bir fikir birliği ile, seleflerinin aynı tarzdaki ihtilâflarını halle çalışırlar.» Günümüzün Garplı İslâm münakkidlerinin bu fikirleri şu keyfiyeti açıkça meydana koyuyor: Yeni hayatın avdetiyle, İslâm ruhunun derunî genişliği, fukehamızın şiddetli muhafazakârlığına rağmen kendi kendini tahakkuk ettirecektir. Hiç şüphem yok ki, muazzam İslâmî hukuk eserleri inceden

inceye ve lâyikeyle mütalâa edilecek olursa, bu, günümüzün münakkidini, İslâm hukuku sâbittir, ve neşvünema kabiliyeti yoktur gibi sathî bir fikirden kurtaracaktır. Ne yazık ki, bu memleketin (Hindistan) muhafazakâr İslâm halkının zihniyeti, «fıkıh» mevzuunun tenkidî bir şekilde ele alınmasına henüz pek müsait değildir, ve bu mevzuun ele alınması, bir çok kimseleri incitebilir ve fırka münazaalarına yol açabilir; bununla beraber, bu mevzu hakkında bâzı noktaları gözönüne koymak cür'etinde bulunacağım.

1. Evvelâ, şunu hatırlanımız lâzım; En ilk zamanlardan, hemen hemen Abbasilerin iktidara geldikleri zamana kadar Kur'anı Kerimden başka yazılı İslâm kanunu yoktu.

2. İkincisi, şayanı dikkattir ki, takriben birinci asrın ortasından, dördüncü asrın başına kadar, İslâm'da on dokuz fıkıh mektebi (ecole) ve kanun zihniyeti zuhur etmiştir. Bu keyfiyet başlı başına, eski fakihlerimizin, neşvünema halinde bulunan bir medeniyetin icaplarını karşılamak için nasıl sürekli bir şekilde çalıştıklarını göstermeğe kâfidir. Fütuhatın artması ve bunun neticesi olarak, İslâm görüşünün genişlemesi dolayısıyla bu eski fakihler, daha geniş bir görüş tarzını benimsemek, ve İslâm câmiası içine giren yeni kavimlerin hayat tarzlarını ve itiyatlarını tedkik etmek mecburiyetini hissettiler. O asrın içtimai ve siyasi tarihinin ışığı altında, muhtelif fıkıh mekteplerinin (ecole) hukukî zihniyetleri dikkatle araştırılacak olursa, bunların, tâbir ve tefsir gayreti içinde, istintacı vazî'dan istikraîye yavaş yavaş geçtikleri görülür.

3. Üçüncüsü, İslâm Hukukunda, muteber dört kaynağı ve bunların ineydana getirdiği münazaaları tetkik edecek olursak, muteber mekteplerimizin (ecole) mefrûz sertliği kaybolur, ve daha ileri bir tekâmül imkânı apaçık görülür. Bu kaynakları kısaca gözden geçirelim:

a) *Kur'anı Kerim*: İslâm Hukukunun asıl kaynağı Kur'anı Kerimdir. Ancak Kur'anı Kerim bir hukuk kanun-

namesi değildir. Evvelce de söylediğim gibi, asıl maksadı, insan ruhuyla, Allahla ve kâinatla olan alakası hususunda daha yüksek bir şuur uyandırmaktır. Şüphesiz ki, Kur'anı Kerim, bilhassa, içtimai hayatın nihai esası olan aile müessesesine dair bir takım umumî mebdeler ve şer'i nizam ve kaideler koymuştur. Fakat neden bu kaide ve nizamlar, nihai gayesi, insanın yüksek mertebelerdeki hayatı olan bir vahyin bir kısmı olarak yer almıştır? Bu sorunun cevabını İseviyet tarihinde buluruz. İseviyet, Judaism'in (Yahudiyetin) kanunperest ruhuna karşı şiddetli bir aksülâmel olarak meydana çıktı. İseviyet, kendini öteki dünya işlerine verme idealini kurmakla muhakkak ki, hayata ruhanilik getirmeğe muvaffak oldu, ancak onun ferdiyetçi vasfı, içtimai insan alakalarının karışıklığı içinde bir ruhani kıymet göremiyordu. Bu itibarla, Naumann, «*Din Hakkında Mektup*» adlı eserinde «İhtidai İseviyet, Devlet, kanun, teşkilât ve istihşala ehemmiyet vermedi. Tabir-i diğerle, insan cemiyetinin şartlarını nazarı itibara almaz.» diyor, ve şu neticeye varıyor: «Şu halde ya devletsiz olmağı hedef tutmağa, ve bu suretle kendimizi bile bile anarşinin kollarına atmağa cesaret ederiz, yahut ta, dinî akidemizin yanı sıra bir de siyasi akide edinmeğe karar veririz.» İşte bu suretle Kur'anı Kerim, din ve Devleti, ahlâk ve siyaseti, meselâ, Eflâtunun «*Cumhuriyet*» inde olduğu gibi, birleştirmeye zarurî görür ve bunu bir tek vahiy içinde beyan eder.

Bu hususta nazarı itibara alınacak mühim nokta ise, Kur'anı Kerim beyanındaki kuvvetli görüştür. Bunun menşei ve tarihini daha evvel mütalâa ettik. Demek oluyor ki, böyle bir görüşü ifade eden İslâm Kitabı Mukaddesi, tekâmül nazariyesine muhalif olamaz. Yalnız hatırdan çıkarılmanası icap eden nokta, hayatın sadece mahzû tagayyür olmadığı keyfiyetidir. Hayat, beka ve hıfz unsurlarını içinde taşır. İnsan-ı evliya, yaratıcı faaliyetinin zevkını çıkarır, ve daima enerjilerini yeni yeni hayat safhalarını keşfe hasrederken, içinde kendi zatının inkişafı müvacebesinde hissettiği bir huzursuz-

luk vardır. İleri hareketinde, dönüp mazisine bakmamasına imkân yoktur. Bu suretle de kendi zatındaki vüs'ati bir nevi dehşet ve korku ile karşılar. Bu ileri hareketinde, insan ruhu, aksi istikamette işliyen kuvvetlerin mümanaatine uğrar. Bu, tâbiri diğerle şu demektir; hayat, sırtında mazisinin yükünü yüklenmiş olarak ilerler, ve içtimai tebeddül ne olursa olsun, muhafazakârlık kuvvetlerinin kıymet ve vazifesi gözden kaybolmaz. İşte modern rasyonalizm, Kur'anı Kerimin esas talimine bu canlı nüfuz-u nazarla girip mevcut müesseselerimizi ele almalıdır. Mazisini tamamen reddetmek hiç bir kavim için kârlı bir iş değildir; çünkü onların şahsî hüviyetini teşkil eden mazileridir. İslâm gibi bir cemiyet içinde ise, eski müesseselerde ıslahat yapmak daha da nazik bir iştir, ıslahatçının mesuliyeti çok daha ciddi bir hal alır. İslâm, mahiyeti itibariyle gayri coğrafidir. Gayesi ise, münteseplerini, birbirine zıt muhtelif ırklardan alarak, beşeriyetin nihâî terkibi için bir nümune meydana getirmek, sonra da bu müntezir ve müteferrik mecmuu zatî şuura malik bir halk külesi haline koymaktır. Bu kolay başarılr bir iş değildi. Fakat İslâm, hikmetle kurulmuş müesseseleri vasıtasıyla, bu gayri mütecânis kütle içinde, mecmui (collective) irade ve vicdan gibi bir şeyi yaratmağa çok büyük mikyasta muvaffak olmuştur. Böyle bir cemiyetin tekâmülünde, yeme, içme, temizlik ve kirlilik gibi şeylere müteallik içtimai bakımdan zarsız kaidelerin değişmezliğinin bile, böyle bir cemiyete hususi bir bâtnilik vasfını vermesi, sonra da, muhtelit mahiyeti olan bir cemiyette her zaman bilkuvve mevcut olan gayri mütecânislik kuvvetlerini karşılayan o bâtinî ve zâhiri ittira-dı (ayniliği) temin etmesi itibariyle kendine hâs bir hayat kıymeti vardır. Bu itibarla, bu müesseselerin münakkidi, bu işe girişmeden evvel, İslâm'da mündemiç bulunan içtimai hayat tecrübesinin nihâî hakikat ve mânasını iyice kavrayan bir nüfuzu nazarı elde etmeğe çalışması lâzımdır. O, bu müesseselerin bünyesine, şu veya bu memleket bakımından içtimai faide veya mahzurları noktayı nazarından değil, daha muazzam gaye - yâni bir bütün olarak beşer nev'inin haya-

tında tedricen yer almakta ve işlemekte olan yüksek gaye-noktayı nazarından bakmalıdır.

Kur'anı Kerimdeki hukukî kanunların esas temeline gelince, sarahatla görülür ki. İnsan fikretine ve teşriî faaliyete meydan vermemek şöyle dursun, bilâkis, bu kanunların muazzam şümûl ve vüs'ati, insan tefekkürünü uyandırıcı mahiyette bir âmil teşkil eder. Görüşlerini başlıca bu temelden alan eski fukehamız müteaddit kanun nizamları meydana getirdiler. İslâm tarihini mütalâa edenler iyi bilirler ki, içtimâî ve siyasi bir kuvvet olarak İslâm fütuhâtının hemen hemen yarısı, bu fakihlerin, kanun ve nizam sahasında göstermiş oldukları zekâ ve feraset sayesinde olmuştur. Von Kremer, «Romalılardan sonra, Araplardan başka dikkatle işlenip geliştirilmiş bir kanun nizamına malik olduğunu iddia edecek başka bir millet mevcut değildir,» diyor. Lâkin bütün vüs'at ve şümûllerine rağmen bu fıkıh nizamları, nihayet ferdf tabir ve tefsirlerden ibarettir, ve bu haysiyetle, bir gaiyet (finalité) arzedemez. Biliyorum ki, İslâm uleması, mâlûm Fıkıh mezheplerinin (ecole) nihâî ve gai olduğunu iddia eder, aynı zamanda tam bir İctihadın nazari olarak zaruretini inkâra da asla imkân bulamazlar. Ulemanın bu davranışına mucip olan sebepleri, kendi anlayışına göre, yukarıda izaha çalıştım; fakat madem ki, zaman değişmiştir, ve bugünün İslâm âlemi, insan tefekkürünün fevkalâde bir şekilde ve her cihetten neşvüneması neticesinde başıboş bırakılmış yeni kuvvetlerle karşı karşıya ve onların tesiri altındadır, bu davranışın, yâni nihâyet iddiasının, artık idame ettirilmesinde bir sebep göremiyorum. Mezheplerimizin (ecole) kurucuları, istidlâl ve tâbirlerinin kat'i ve nihâî olduğu dâvasında bulundular mı? Asla. Bugünün serbest fikirli neslinin, temel kanun ve fıkıh nizamlarınının, kendi hayat tecrübeleri, ve değişmiş olan modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilip tefsir edilmelerini istemeleri hence haklı bir dâvadır. Kur'anı Kerim beyanına göre hayat müterakki ve müteselsil bir yaratış amelîyesi olduğuna nazaran, her nesil, kendisinin-

den evvel gelip geçmiş nesillerin eserlerinden faydalanarak fakat onları engel etmeden, kendi meselelerini halletmekte serbest olmalıdır.

Zannedirim ki, şimdi burada bana biraz evvel bahsi geçen Türk şairi Ziya'yı hatırlatıp, onun iddiasına göre, erkek kadının müsavatsız, yâni, talâk, ayrılma, ve veraset meselesinde müsavatsız, İslâm fihhına göre mümkün olup olmadığını soracaksınız. Türkiye'de kadınların uyanışı, temel nizamları yeni bir tefsire tâbi tutmadan hallolunmıyacak meseleler meydana çıkardı mı, bilmiyorum. Herkesçe mâlûm olduğu üzere Punjab'da, istemedikleri kocalardan kurtulmak isteyen kadınlar, mecburen irtidada gitmişlerdir. Gayelerini başkalarına bildirmekle muvazzaf bir dinin bundan daha uzak ve aykırı gayesi olamaz. Meşhur Endülüs'lü fakih İmam-ı Şatıbî «*Muvafakat*» adlı eserinde İslâm beş şeyin muhafazasını hedef tutar: Din, Nefis, Akıl, Mal ve Nesil. Bu mikyasa göre şu suali sormağa cesaret ediyorum: «Hedaya'da, irtidada dair gösterilen kanunun tatbik şekli, bu memlekette İslâm dininin menfaatlerini vikâye istidadında mıdır?» Hindistan Müslümanlarının şiddetli muhafazakârlığı muvacehesinde, Hint hâkimleri, miyar olarak kabul edilmiş İslâmî fıkhıtan inhiraf edemezler. Bu halin tabii neticesi olarak, halkın hareket halinde olmasına karşı kanun sâbit kalır.

Türk şairinin talebine gelince, bana öyle geliyor ki, İslâm aile kanunu hakkında bilgisi eksiktir. Kur'anı Kerim beyanına göre veraset kanununun iktisadî mânasını da anlamamıştır. İslâm şeriatine göre nikâh, içtimaî bir akittir. Kadının, nikâhta, muayyen şartlar içinde zevcin talâk salâhiyetinin kendisine verilmesini isteyebilir, bu suretle de talâk müsavatsızlığı sağlar. Veraset kanununa dair şairin ortaya attığı islahat, bir yanlış anlayışa istinad etmektedir. Şer'î hisselerin müsavi olmaması yüzünden kanunun erkeği, kadından daha üstün saydığı hükmü çıkarılmamalıdır. Böyle bir zan, İslâmın ruhuna aykırıdır. Kur'anı Kerimde şöyle buyruluyor:

«Erkeklerin meşru surette kadınlar üzerindeki (hakları) gibi kadınların da onlar üzerinde (hakları) vardır.» (S. 2, A. 228).

Kızın hissesi, kendisiyle irsi olan bir aşağılıktan dolayı değil, iktisadi fırsatları, ve kendisinin esas kısmını teşkil ettiği içtimai bünyede işgal ettiği mevkiî noktayı nazarından tayin olunur. Sonra, şairin, cemiyet hakkındaki kendi nazariyesine göre, veraset kanunu, servet tevziinde münferid bir âmil değil, ancak aynı gaye uğrunda bir arada çalışan başka âmiller arasından bir tanesi olarak telâkki edilmelidir. Gerçi, İslâmi şeriate göre kız, evlendiği zaman hem babası hem de kocası tarafından kendisine verilen malın mutlak sahibidir; sonra, gerçi, mihr-i müeccel veya gayri müeccel olarak kendisine arzu ettiği şekilde verilen paranın da mutlak sahibidir, ve bu para kendisine ödeninceye kadar kocasının bütün malına el koyma salâhiyetine maliktir, bütün hayatı müddetince onun mayişetini temin vazifesi kocasına yükletilmiştir. Veraset kanununu bu noktayı nazardan muhakeme edecek olursanız, oğlan ve kızların iktisadi vaziyetinde maddî bir fark olmadığını görürsünüz; gerçek, bu zâhiren müsavatsız gibi görünen şer'î hisseleri dolayısıyledir ki, kanun, Türk şairi tarafından talep edilen müsavata temin ediyor. Gerçek şudur ki, Kur'anı Kerimdeki veraset kanununun esasındaki prensipler - bu, Von Kremer'in tarif ettiği gibi İslâmi şeriatın muazzam şekilde orijinal dalı - İslâm kanunşinaslarından, lâyük oldukları dikkat ve ihtimama henüz nail olamamıştır. Zamanın cemiyeti, acı sınıf kavgaları içinde bizi çok düşünmeğe sevkedecek mahiyettedir. Kanunlarımızı, modern iktisadi hayatı tehdid eden inkılâp cihetinden mütalâa edecek olursak, belki de, temel prensiplerde, şimdiye kadar keşfolunmamış öyle cepheler buluruz ki, bu prensiplerin telkin ettiği hikmet ve ferasetle yenilenmiş bir iman ve yakin içinde mevkiî tatbika koyabiliriz.

b) *Hadis*: İslâm Kanununun ikinci büyük kaynağı Resûlullahın Hadis-i Şerifleridir. Bu Hadis-i Şerifler hem eski

zamanlarda hem de zamanımızda büyük müzakerelerin mevzuu olmuştur. Bugünün Hadis münakkidlerinden Prof. Goldzieher, bunları, modern tarihi tenkid kanunları ışığında inceden inceye tedkik etmiş, ve heyet-i umumiyeleri itibarıyla bunların şayanı itimat olmadığı neticesine varmıştır. Diğer bir Avrupalı muharrir, bir hadisin doğru olup olmadığını tâyin eden İslâmî usûlleri tetkikten, ve nazarı yanılma imkânlarını tebarüz ettirerek, şu neticeye varmaktadır:

«Nihayette şunu söylemek lâzımdır ki, şimdiye kadar serdedilen mülâhazalar sırf nazarı imkânları gösteriyordu; bu imkânların ne dereceye kadar vâkıalar halini aldığı, ahval ve zurufun bu imkânlardan istifade edilmesi için ne türlü teşvikte bulunduğu keyfiyete bağlıdır. Şüphe yok ki, ahval ve zurufun teşvikiyle husûle gelen kısım az sayıda idi, ve Sünnetin ufak bir kısmına müessir oldu. Bu itibarla, denebilir ki, ekseriyetle, Müslümanlar tarafından muteber sayılan hâdiseler mecmuası, İslâmın zuhuru ve ilk neşvüneması hakkında hakikî kayıtlar ihtiva eder.» (*İslâmda Malî Nazariyeler*)

Bununla beraber, eldeki mevzulara göre, tamamen kanunî ehemmiyeti haiz hadislerle, kanuna bağlı olmıyan hadisleri birbirinden tefrik etmemiz icap eder. Kanunî mahiyeti olan hadisler mevzuunda çok mühim bir sual karşısında kalıyoruz: Bâzı hallerde aynen alınmış, diğer hallerde ise Resûlullâh tarafından tadil edilmiş bu hâdisler, İslâmdan evvelki Arabistanda ne dereceye kadar taamülde idi? Bunu keşfetmek güçtür, çünkü eski ulema her zaman İslâmdan evvelki âdetlere işaret etmemektedirler. Bunun gibi, Hz. Peygamberin sarahatla ifade ederek tasvib etmiş veya bir şey söylemeden kabul ettiğini anlatmış olduğu âdetlerin de, herkes veya her zaman için mi tatbiki kasedildiğini keşfetmek te mümkün değildir. Şah Veli-ullah bu noktayı çok güzel bir şekilde aydınlatır. Onun görüşünün özünü burada belirtmek istiyorum. Şah Veli-ullah'a göre, nebilerin tâlim usûlü, umumiyetle, öyledir, o nebiye nâzil olan şeriat kendisinin bilhassa gönderilmiş olduğu kavmin âdetlerine, usûllerine ve hu-

susiyetlerine uygun olur. Diğer taraftan, her şeyi saran usul ve prensipleri hedef tutan nebi, ne başka başka kavimlere muhtelif usul ve umdeler izhar edebilir, ne de kendi kendilerine tavır ve hareket kaideleri koymalarına müsaade edebilir. Bir nebinin usulü, muayyen bir kavmi talim ve terbiye etmek, ve âlemşümül bir Şeriatî tesis etmekte onları nüve olarak kullanmaktır. Bu suretle, bütün beşer nev'inin içtimai hayatının temelini teşkil eden umdeleri belirtmiş olur, ve hemen önünde bulunan kavmin muayyen örf ve âdetinin ışığında, bunları, hususî hallere tatbik eder. Bu tatbikattan husule gelen Şeriat kıymetleri, (yani, cürüm cezalarına taallük eden ahkâm) bir mânada, o kavma mahsustur; ve, mademki, bu ahkâmın tatbiki haddi zâtında bir gaye değildir, bunlar, müstakbel nesillere sıkı bir nizan, içinde kabul ettirilemez. Belki bu mülâhaza ile, İslâmın umumî mahiyetini keskin nüfuz-u nazariyle kavramış olan İmam-ı Azam Ebu-Hanife, bu hadisleri hemen hemen hiç kullanmamıştır. «İstih-sân», yani, «fıkhî tercih» umdesini -ki, hukukî tefekkürde hakikî ahval ve zürufu ince mütalâayı icapettirmektedir-meydana koymuş olması, onun, İslâm Fıkhının bu kaynağına karşı tutumunu tayin eden saikleri daha fazla aydınlatmaktadır. İmam-ı Azam, hadisleri kullanmadı, çünkü onun zamanında bu hadisler muntazam bir şekilde toplanmamış, bir «Hadisler Mecmuası» yapılmıştı deniliyor. Evvelâ, İmam-ı Azamın gününde «Hadisler Mecmuası» yoktu demek doğru değildir, çünkü Abdülmelik ve Zuhri'nin «Hadisler Mecmuası», İmamı Azamın vefatından en az otuz sene evvel meydana getirilmişti. İkincisi, bu «mec.nua» ların, İmam-ı Azamın eline hiç geçmediğini, yahut da fıkhî cihetinden ehemmiyeti olan hadisleri havi olmadığını farzetsek bile, İmam-ı Azam, kendisinden sonra gelen İmam-ı Malik ve İmam Ahmed İbn-i Hanbel gibi, lüzum görmüş olsaydı kendisi bizzat bir mecmua meydana getirirdi. Bunun için heyeti umumîye itibariyle, tamamen fıkhî ehemmiyeti olan hadislere karşı İmam-ı Azamın davranışı, bence, tamamen doğrudur; ve şayet, modern liberalizm bunları, bir kanun me'hezi olarak

hiç bir suretle cerh ve tenkid etmeden kullanmayı daha emin sayıyorsa, bununla ancak Ehl-i Sünnet'in İslâm Fıkıhı sahasının en büyük imamlarından birini takip etmiş olur. Ancak şu keyfiyet te kabil-i inkâr değildir: Muhaddisler, fıkhıta mücerred tefekkür temayülüne karşı, hakiki meselenin kıymeti üzerinde ısrar etmekle İslâm şeriatine en büyük hizmeti ifa etmişlerdir. Bundan dolayı, hadis edebiyatı ciddiyet ve itina ile mütalâa edilecek olursa - eğer bu bizzat Hz. Peygamberin Kûr'an ahkâmını tefsir ettiği ruha delâlet ettiği şekilde alınırsa - Kûr'anı Kerimde beyan edilen kanunların hayatî kıymetinin anlaşılmasında büyük yardımcı olur. Yalnız bu kanunların hayatî kıymetini tamamiyle kavramak bile, fıkhın temel me'hezlerini yeniden tefsir ve tâbir etme gayretinde bize çok büyük bilgi kaynağı temin eder.

e) *İcma*: İslâm fıkıhının üçüncü kaynağı (me'hezi) İcma'dır. Fikrimce bu, belki de, İslâm'da en mühim kanun fikridir. Fakat ne gariptir ki, bu mühim fikir (notion), İslâmiyetin ilk zamanlarında büyük akademik müzakerelere yol açmış olduğu halde, sadece bir fikir olarak kaldı, ve herhangi bir İslâm memleketinde ancak nâdiren daimî bir müessese halini aldı. Belki de bunun daimî müstakil teşrii bir müessese haline getirilmesi, dördüncü Halifeden hemen sonra, İslâm'da yer alan mutlak kiralık sisteminin siyasî menfaatlerine zıt idi. Zannımca, Emevî ve Abbâsî Halifeleri kendileri için belki bir gün fazla kuvvetli hale gelebilecek bir daimî müstakil meclis teşkil etmektense, içtihad kudretini münferid müçtehidlerin eline bırakmayı kendi menfaatlerine daha muvafık buldular. Bununla beraber, şu nokta son derecede memnuniyete şayandır: Yeni dünya kuvvetlerinin tazyiki, ve Avrupa milletlerinin siyasî tecrübesi, bugünün İslâm âleminin zihnine, İcma fikrinin kıymet ve imkânlarının iyice yerleşmesine vesile olmaktadır. Cumhuriyet ruhunun inkişafı, ve Müslüman memleketlerinde teşrii meclislerin yavaş yavaş teşekkülü, büyük bir ileri hamle teşkil eder. İçtihad kuvvetinin ferdi olarak dört mezhep mümessillerinden alınıp bir Müslüman teşrii meclisine devrolunması, - ki, muhalif fır-

kaların neşvünema bulması bakımından, zamanımızda İcma'nın alabileceği yegâne şekildir - hukukî müzakerelere, ulemeden olmayıp kanuna iyi vukufu olan kimselerin bilhassa ahval ve hâdisata nüfuz etme kabiliyetinde olanların iştirakini temin eder. Ancak bu süretlerdir ki, fıkıh nizamlarımızın uyusuk ruhunu canlandırıp faal hale getirilebilir, ve ona tekâmülî bir veçhe verebiliriz. Bununla beraber Hindistanda, güçlüklerin baş göstermesi muhtemeldir; çünkü Müslüman olmıyan bir teşriî meclisin içtihad kuvvetini kullanmak hakkı olup olmaması şüphelidir.

Ancak sorulup cevaplandırılması lâzım gelen bir iki sual vardır. İcma, Kur'anı Kerimi iptal edebilir mi? Bir Müslüman meclisi için böyle bir sual lüzumsuzdur ve vârid olamaz; ancak, bir Avrupalı münakkidin «*İslâmda Mali Nazariyeler*» adlı ve Columbia Üniversitesi tarafından neşrolunan eserindeki fevkalâde yanlış fikir taşıyan bir ifade karşısında buna lüzum görüyorum. Bu eserin müellifi hiç bir me'hez veya delil göstermeden diyor ki, bâzı Hanefî ve Mutezile muharrirlerine göre İcma, Kur'anı Kerimi iptal edebilir. İslâmî fıkhıta, bu yanlış ifadeyi teyid edecek en cüz'î bir söz dahi yoktur. Hz. Peygamberin bir hadisi bile böyle bir mâna taşıyamaz. Zannediyorum ki, müellifi, «nesh» kelimesi yanıltmıştır; eski fakihlerin yazılarında, - İmam-ı Şâfiî'nin «*El-Muvafakat*» adlı eserde dediği gibi (cilt 3, sahife, 6) bu kelime, Sahabenin İcma'ına ait müzakerelerde kullandığı zaman, bir Kur'anı Kerim hükmünü, diğer bir hükümle nesih veya iptal yahut ta, yerine bir diğer hükmü getirmek değil, ancak bu hükmü tevsî veya tahdid salâhiyeti mânasına gelirdi. Hattâ bu salâhiyetin kullanılmasında da, yedinci asrın ortalarında vefat etmiş ve eseri son zamanlarda Mısırda intişar etmiş olan meşhur Şâfiî fakih Amidi'nin dediği gibi, kanunî içtihad şudur ki, Resûlullahın Ashabı, her halde, kendilerine bu tevsî veya tahdid hak ve salâhiyetini veren şer'î Hükme malik idiler.

Fakat, Sahabenin müttefikân bir noktayı kararlaştırdık-

larını farzedecek olursak, burada meydana gelecek sual, gelecek nesillerin bu kararlarla mukayyed olup olmayacağıdır. Şu-kanî bu noktayı etrafla müzakere etmiş, ve dört mezhebe mensup muharrirlerin fikir ve mütalâalarını sayıp göstermiştir. Zannınca, bu bahiste, verilen kararın «bir emr-i vâkı» iye mi yoksa «emr-i kanunî» ye mi taalluk ettiğini bilmek icap eder. «Emr-i vâkı» meselesinde, meselâ, «*Muavazatan*» adıyla bilinen iki küçük Sure, Kur'anı Kerimin bir kısmını teşkil eder mi, etmez mi, suali ortaya konuyor, ve Sahabe, bu âyetler, Kur'anı Kerimin bir kısmıdır diye müttefikan karar veriyorlar. Biz bu icma'ı hüccet ile mukayyed oluruz, çünkü «emr-i vâkı» yi ancak Sahabe bilecek mevkiye bulunuyorlardı. «Emr-i kanunî» ye gelince, mesele bir tâbir ve tefsir işidir. Ben de, Karhî'nin salâhiyetine dayanarak, sonraki nesillerin, Sahabenin İsmâ hücceti ile mukayyed olmadığını düşünmek cür'etinde bulunuyorum. Karhî diyor ki: «Sahabe Hüccetinin hükmü, Kıyasla halledilemeyen meseleler için câridir, fakat Kıyasla tayin ve tesbit edilebilen meselelerde böyle değildir.»

Modern bir Müslüman meclisinin teşrii faaliyeti hakkında bir sual daha varid olabilir - haliyle, bu meclis, hiç olmazsa şimdilik İslâmî Fıkhın inceliklerine vukufu olmıyan kimselerden teşekkül edecektir. Böyle bir meclis şeriatî tâbir ve tefsir işinde büyük hâtâlar işliyebilir. Bu tefsirlerde yapılması melhûz hatâları nasıl izale edebilir veya bunları nasıl azaltabiliriz? İranda, 1906 yılında ilân olunan teşkilât-ı esasiye, ayrıca «Dünyevî meselelere vâkıf» bir Ulema heyeti teşkil etti, ve bu heyete, Meclisin teşriî faaliyetine nezaret kudret ve salâhiyetini verdi. Bence bu hadd-i zâtında bir iştir, ancak İran teşkilât-ı esasiye nazariyesine göre belki de zarurîdir. Zannedirim, bu nazariyeye göre, ülkenin hakikî vârisi orada hâzır olmıyan imamdır; padişah ise sadece o ülkenin muhafızıdır. İmamın naibleri olmak sıfatıyla Ulema, kendilerini, ümmetin bütün hayatına nezaret ve onu idare ile mükellef bilir; gerçi ben, bir imamet silsilesinin adem-i mevcudiyeti halinde, Ulema nasıl oluyor da imam niyabeti-

ne hak iddia ediyorlar, bunu idrakten âcizim. Fakat İran teşkilât-ı esasiye nazariyesi ne olursa olsun, bu şekil, tehlikeyden hâli değildir, ve Sünnî memleketlerde ancak muvakkat bir zaman için - mutlaka lâzımsa - tecrübe edilebilir. Ulema, Müslüman bir teşriî meclisin mühim bir kısmını teşkil etmeli, kanun meselelerine dair serbest müzakerelerde yol gösterip, yardım etmelidir. Yanlış tefsir imkânlarına karşı yegâne müessir çare, İslâm memleketlerinde hal-i hâzırdaki fıkıh tedris usûlünü ıslah etmek, sahasını genişletmek, ve modern hukuk ilmini, ciddi surette tedkik imkânı ile teşhiz etmektir.

d) *Kıyas* : Fıkıhın dördüncü esası kıyastır; yâni, kanun vaz'ında istidlâl kâfiyetini kullanmak. İslâmın hâkimiyeti altına girmiş memleketlerde cari olan farklı içtimâî ve zirâî şartlar muvacehesinde, Ebu Hanife mezhebi (ecole), hadis kayıtlarına geçmiş emsal vak'alardan pek az, belki de hiç faydalanmamıştır. Bu mezhep erbabına açık olan yegâne şık, tefsir ve tâbirlerde kıyasa baş vurmaktır. Ne var ki, Aristo mantığının tatbiki, Iraktaki yeni şartlar karşısında husûle gelmiş bir fikir olmakla beraber, fıkıhın neşvünemasının ilk safhalarında son derecede zararlı olmuştur. Hayatın karışık tavrı ve vaz'ları, muayyen bir takım umumî fikir ve kıyaslardan mantıkla istihraç edilebilecek çok sıkı kanunlara tabi tutulamaz. Maamafih, Aristo'nun mantık gözlüğüyle bakılacak olursa, bu, hiç bir iç hareket prensipi olmayan sâfi ve sade bir mekanizma gibi görünür. Bu itibarla, Hanifî fukeha, hayatın yaratıcı hürriyetini ve keyfî hareketini nazarı itibara almayarak, akl-ı mahz esasları üzerine, mantıkça mükemmel bir fıkıh nizamı kurmağı ümit ettiler. Ancak, Hicaz fukehası, ırklarına hâs amelî dehalarına uygun olarak, Irak fukehasının skolâstik ustalıklarına, ve onların gayri hakikî vak'aları hayâl etme temayüllerine karşı şiddetli itirazlarda bulundular; çünkü, bu yüzden İslâm Şeriatinin cansız bir cesede döneceğini çok haklı olarak düşündüler.

Eski İslâm fukehası arasında geçen bu acı ihtilâf ve mü-

nazaalar, Kıyasın hudutlarının, şartlarının ve sıhhat veya ademi sıhhat derecelerinin inceden ince tarif olunmasına vesile oldu. Bu gerçi aslında, sadece Müçtehidin şahsî kanaatini örten bir perde gibi göründü, fakat sonradan İslâm şeriatinde bir hayat ve hareket kaynağı halini aldı. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin kanun temeli olarak usul-i Kıyası hakkındaki İmam-ı Malik ve İmam-ı Şâfiinin şiddetli tenkidlerinin ruhu, Arı'lerin mücerredî mahsûse tercihen tutmak, hâdiseden ziyade fikrin zevkını çıkarmak temayülü üzerine Sami'lerde çok müessir bir fren teşkil eder. Bu aslında, kanunî araştırmalarda, istihraç ve istikra usûllerini müdafaa edenler arasında bir münazaa idi. Irak fukehası, «tasavvur» un ebedî cephesini tebarüz ettiriyor, Hicaz fukehası ise, zamanî, (geçici) cephesine ehemmiyet atfediyorlardı. Ne var ki, Hicaz fukehası, kendi mevkilerinin tam değer ve mânasını idrak edemiyorlardı. Onların, Hicazın şer'î an'anesine insiyakî olarak tarafgîr olmaları, Resûlulhâbm ve Sahabesinin müddeti hayatı esnasında bilfiil vukua gelmiş olan «emsal» e karşı basiretlerini bağladı. Hiç şüphe yok ki, Mahsûsün kıymetini itiraf ettiler, fakat aynı zamanda, mahsûsü, mahsûs sıfatıyla mütalâaya istinad ederek Kıyası çok az defa müracaata lüzum görerek mahsûsü ebedileştirdiler. Bununla beraber İmam-ı Azam Ebu Hanifeye ve Hanifî mezhebine karşı tenkidleri, mahsûsü hürriyete kavuşturdu, ve hayatın hakikî hareket ve tenevvüünün, fıkıh usûlünü tâbir ve tefsirde görülmesi zaruretini meydana çıkardı. Bu surtle Hanifî mezhebi - ki, bu münazaanın neticelerini kendinde tamamiyle temessül ettirmişti - esas umdelerinde tamamen hürdür ve diğer İslâmî Fıkıh mezheplerinin hepsinden daha yüksek bir yaratıcı intibak kuvvetine maliktir. Ne var ki, bugünün Hanifî fukehası, tıpkı İmam Ebu Hanife tenkidçilerinin, mahsûs vak'alar üzerine verilen hükümleri ebedileştirdikleri gibi, kendi mezhebinin ruhuna muhalif olarak İmam Ebu Hanifenin tefsir ve tâbirlerini ebedileştirmiştir. Hanefî mezhebinin esas umdesi, yâni Kıyas, hakkiyle anlaşılıp tatbik edilecek olursa - İmam-ı Şâfiinin de hakkı olarak dediği gibi -

Kur'anı Kerim naslarının hudutları içinde, tamamen hür olan İctihadın sadece diğer bir ismidir. Umde olarak ehemmiyeti de, Kadı Şoukanî'nin de dediği gibi, bir çok fukehaya göre. Hz. Peygamberin devr-i saadetinde bile ciaz görülüyordu. Bu itibarı. İctihad kapısının kapanmış olması, sadece, kısmen İslâmda fıkıh fikretinin tebellür etmiş olmasından, kısmen de, bilhassa ruhani zeval devresinde, büyük mütefekkirleri putlar haline getiren zihni atalet yüzünden husule gelmiş bir efsanedir. Eğer daha sonraki fukeha bu efsaneyi himaye etmişlerse, bugünün İslâmiyeti, bu zihni istiklâlin ihtiyarî teslimiyetine boyun eğmeğe mecbur değildir. Hicri onuncu asırda Sarhasi şöyle yazıyor: «Eğer bu efsaneyi himaye edenler, daha sonraki muharrirlerin yolunu tıkıyan bir çok güçlülere mukabil eski muharrirlerin elinde daha çok kolaylıklar vardı demek istiyorlarsa, bu tamamen mânasız bir sözdür. Çünkü, İctihadın eski fukehadan ziyade sonraki fukehaya daha kolay olduğunu görmek için büyük bir anlayışa lüzum yoktur. Gerçekten, Kur'anı Kerim, ve Resûlullah'ın Sünneti o derece te'lif ve teksir edilmiştir ki, bugünün Müçtehidinin elinde lüzumundan çok fazla tefsir malzemesi vardır.»

İctihad mevzuundaki bu muhtasar müzakere, ümit ederim ki, size, ne esas fıkıh usûlleri, ne de bugün elimize gelen fıkıh nizamları içinde, hâli hâzırdaki amel tarzını haklı çıkaracak bir şeyin bulunmadığını göstermiş bulunuyor. Şimdi, İslâm âlemi, nâfiz tefekkür ve taze tecrübelerle mücehhez olarak, önlerine açılan yolda, İslâm fıkım yeniden teşkil ameliyesini cesaretle ele almalıdırlar. Bu ameliyenin ise, işlerin sadece hâli hâzır hayatının hal ve şartlarına göre ayarlanmasından çok daha ciddi bir cephesi vardır. Büyük Harbi ve onu tâkip eden Türkiyenin -bir Fransız muharririnin son zamanlarda tarif ettiği gibi İslâm âleminin sağlamlık ve muvazene unsuru olan Türkiyenin - uyanışı hâdisesi, ve Müslüman Asya havalisinde denenen yeni iktisadî tecrübe, İslâmın mâna ve menş'eini ve kaderini idrak yolunda gözlerimizi açmalıdır. Bugün beşeriyet üç şeye muhtaçtır: Kâinatın ruhanî tefsiri; ferdin mânevi hürriyeti; ve mânevi bir esas

üzerinde beşer cemiyetinin tekâmülünü idare eden âlemşümül mahiyeti haiz temel prensipler. Muhakkak ki, Avrupa, bu yollar üzerinde müteaddit mefkûrevî nizamlar kurmuştur; ne var ki, mahz-ı akıl yoluyla izhar edilen hakikatin, ancak ve ancak şahsî vahiy ve ilhamın iras ettiği o iman ve yakîn ateşini getirmeğe muktedir olmadığını tecrübe göstermiş bulunmaktadır. Mahz-ı aklın, insanlara çok az tesir etmesinin, buna mukabil dinin, fertleri her zaman yükseltmesinin ve cemiyetleri toptan değiştirip mânevîleştirmesinin sebebi budur. Bu itibarla Avrupa felsefesi, kendi hayatında asla zinde bir âmil haline gelmemiştir; bunun neticesi ise, yegâne işi, zengininin menfaatine fakiri istismar etmekte olan ve birbirine karşı müsamahasız demokrasiler vasıtasıyla kendini arayan sapık bir «ene» olmuştur. İnanınız ki, bugün Avrupa, insanoğlunun ahlâkî (etik) ilerlemesine en büyük engeldir. Diğer cihetten İslâm, vahiy ve ilham esasına dayandığından, hayatın en iç derinliklerinden hitap ederek, kendisinin zâhîrî hâriciliğini derunileştiren nihâî fikirlere malik bulunmaktadır. Müslüman için hayatın mânevî temeli iman ve yakîndir ki, aramızda en az münevver olan kimse bile uğrun-da kolaylıkla canını feda edebilir. Bundan başka, İslâmda bulunan, insanoğlunu hükmü altına alacak başka bir vahyin artık vâki olamayacağı temel fikir müvacehesinde, bizim, mânevî bakımdan, dünyanın en büyük hürriyetine sahip kütlelerinden biri olmamız icap eder. İslâmdan evvelki Asyanın mânevî esaretinden çıkmış olan ilk Müslümanlar, bu temel fikrin hakikî mânasını hakkiyle idrak edecek mevkiye bulunmuyorlardı. Fakat bugünün Müslümanı, kendi mevkiini idrak etsin, nihâî ve temel umdelerin ışığında içtimaî hayatını yeniden bina etsin, ve şimdiye kadar Müslümanlığın kısmen izhar olunmuş olan gaye ve maksadı içinden, İslâmın nihâî gayesi olan mânevî ve ruhanî cumhuriyeti çıkarıp inkîşaf ettirsin.

VII

DİN MÜMKÜNATTAN MIDIR?

Dinî hayat başlıca üç devreye ayrılabilir. Bunlara, «İman», «Fikir» ve «Mârifet» yahut «İrfan-ı Hakikat» devreleri demek yerinde olur. İlk devrede, yâni İman devresinde ruhanî hayatın bir disiplin şekli olarak, fertlerin veya cemaatin bir hükmü, o hükmün asıl mâna ve maksadını aklen anlamadan kayıtsız şartsız kabul etmesi halinde tezahür eder. Bu davranış, bu amel tarzı, bir kavmin içtinal ve siyasî tarihinde büyük ehemmiyeti haiz olabilir, ancak ferdin deruni neşvünema ve inkişafı bakımından çok mühim değildir. Disipline tam itaat, o disiplini ve salâhiyetinin hakikî kaynağını aklen anlayış yolunu açar. Bu devrede, (yâni, dinî hayatın ikinci devresi olan fikir merhalesinde) dinî hayat, kendi esasını, bir nevi metafizikte arar; yâni, mantık itibariyle âhenkli bir kâinatı görüş tarzı ki, Hüda da o görüşün bir kısmıdır. Üçüncü devrede, metafiziğin yerini psikoloji alır, dinî hayat ise Hakikatı Mutlaka ile doğrudan doğruya temas arzu ve hevesini beslemeğe başlar. İşte bu merhalededir ki, din, hayat ve kudretin şahsî bir şekilde temessülü meselesi halini alır; ferd de, hür bir şahsiyet kazanır. Bu şahsiyeti, kendini şeriatin kayd ve şartlarından âzad ederek değil, ancak kendi şurunun derinlikleri içinde şeriatin hakikî kaynağını bulmak suretiyle kazanır. Büyük İslâm mutasavvıflarının dediği gibi; «Resûlullâha Kitap nasıl nâzil oldu işe, mü'mine de gerçekten öylece nâzil olmadıkça, onun bu kitabı anlaması mümkün değildir.» Şu halde, dinî hayat inkişafının bu son merhalesi mânâsınadır ki, şimdi mevzuubahs edeceğim mesele-

de din kelimesini kullanmak istiyorum. Bu mânada din ne yazık ki, Tasavvuf adıyla bilinmektedir; yâni, din, gûya, hayattan feragat ve hakikati red ve iptal zihniyetini tenzil eden ve zamanımızın tamamen ihtibarî görüşüne taban tabana zıt olan bir şey gibi telâkki olunmaktadır. Halbuki, daha yüksek ve ulvî şekliyle din, sadece daha geniş ve zengin bir hayatı aramaktan ibarettir. Esasında din, hayat tecrübesidir. ve müsbet ilimden çok daha evvel tecrübenin kendi temeli olarak lüzumunu kabul etmiştir. Bu itibarla din, beşer şuurunu tenvir için hakikî bir gayrettir, ve bu haysiyetle, kendi tecrübesi sathındaki hakikatleri tenkidde, Tabii Felsefenin (Naturalism) kendi sathındaki hakikatleri tenkid etmesinden geri kalmaz.

Hepimizin bildiği gibi «Metafizik mümkünattan mıdır?» sualini ilk ortaya atan Kant olmuştur. Bu suale bizzat kendisi menfî cevap vermiştir. Bu bapta kullandığı delil ise, dinin bilhassa yakından alâkadar bulunduğu hakikatler için de aynı kuvvet ve derecede variddir. Kant'a göre havas mekanizması, ilmi terkîp ve teşkil edebilmek için, muayyen bir takım şartları yerine getirmek zaruretindedir. Bu mekanizma, haddi zâtında, sadece tahdit edici bir fikirden ibarettir; vazifesi ise sadece tanzim edici mâhiyette kalır. Şayet fikirle mütenâzır bir hakikat (actuality) varsa, bu, tecrübe hudutlarının dışında kalır, binnetice, mevcudiyeti akla uygun şekilde isbat edilemez. Kant'ın bu hükmü kolay kolay kabul edilemez. Haklı olarak denebilir ki, meselâ, madde mahiyetinin «kapatılıp saklanmış ışık dalgaları» halinde olması, kâinat fikrinin bir düşünme fi'li oluşu, zaman ve mekân mütenâhiliği, ve Heisenberg'in tabiatla lâicâbiye (indeterminism) prensipi gibi müspet ilmin daha sonraki gelişme ve keşifleri müvacehesinde, Kant'ın düşündüğü gibi bir rasyonal ilâhiyat sistemi dâvası o kadar kötü vaziyette değildir. Fakat bizim şu andaki maksadımız için, bu noktayı teferruatıyla ele almamıza lüzum yoktur. Tecrübe hudutları dışında kaldığından dolayı akl-ı mahzın ulaşamadığı bu şeyin kendisine gelince, ancak, normal tecrübe sathından başka her nevi tecrübenin

imkânsız olduğu faraziyesinden başlayacak olursak. Kant'ın varmış olduğu hüküm kabul olunabilir. Bu itibarla, tek mesele, normal sathın, bilgi husûle getiren yegâne sath olup olmadığı keyfiyetidir. Kant'ın, meselenin «bizatihi», ve meselenin «zâhiren» bize görüldüğü gibi olmasına dair fikri, metafiziğin mümkünattan olup olmadığı hakkındaki fikrinin mahiyetini tayinde büyük rol oynamıştır. Ancak, onun anladığı şekildeki vaziyet ya tamamen aksine ise? Büyük İslâm mutasavvıf feylesofu Endülüs'lü Muhyiddin İbn-i Arabî, Hüda müdrek (percept), kâinat ise mânayı-âm (concept) dir, gibi muazzam bir mütalâa serdetmiştir. Diğer bir İslâm mutasavvıf mütefekkeri, Irakî, zaman ve mekân nizamlarının müteaddid olduğunda ısrar eder, ve hattâ sırf Zat-ı İlâhiye mahsus Zaman ve Mekânın mevcudiyetinden bahsederek, İlâhî Zaman ve İlâhî Mekân der. Belki de hâricî âlem dediğimiz, sadece aklın bina etmiş olduğu bir şeydir; bunun gibi, beşer hayat tecrübesinin başka öyle sathları vardır ki, sair zaman ve mekân nizamlarıyla tanzim olunmağa müstaidir - öyle sathlı ve mertebeler ki, içinde mâna ve tahlil, normal tecrübelerimizde oynadıkları rolü yapamazlar. Bununla beraber, denebilir ki, mâna veya mefhum-u-âmların işleyemediği tecrübe sathı, külli mahiyette bilgi hâsıl edemez; çünkü ancak ve ancak mânalar içtimaileştirilebilir. Bu itibarla, Hakikati yakalamak için dinî tecrübeye istinad eden kimsenin noktayı nazarı her zaman münferid ve kimseye söylenip paylaşılamaz mahiyette olmalıdır. Eğer tasavvuf ehlinin tamamen kendi an'anevî yolları, davranışları ve ümitlerinin idaresinde olduğu iddiası kastediliyorsa, bu itiraz biraz vârid olabilir. Aşırı muhafazakârlık, bütün diğer beşerî faaliyet sahalarında olduğu gibi dinde de iyi değildir. Benliğin yaratıcı hürriyetini bozar, ve yeni ruhaniyât âleminin teşebbüs yollarını tıkar. Bu sebeptendir ki, ortaçağ mutasavvıflarının vaz'etmiş oldukları sülûk ve irfan yolları, kadim Hakikat etrafında orijinal keşiflere imkân verememektedir. Bununla beraber, dinî tecrübenin başkalarıyla paylaşılacağı keyfiyeti, din adamının tutmuş olduğu yolun abes olduğu mânasına gelmez. Bilâkis,

gerçek, dinî tecrübenin başkalarıyla paylaşılabilmesi keyfiyeti, benliğin nihai mahiyetini idrak yolunda bir ipucu teşkil eder. Günlük içtimai münasebetlerimizde, inziva içinde yaşar ve hareket ederiz. İnsanların ferdi derinliklerine nüfuz etmeği düşünmeyiz. Onları sadece birer fonksiyon olarak görür, ve şahsiyetlerinin mefhum itibarıyla muayyen veçhelerinden onlara yaklaşıyoruz. Halbuki, dinî hayatın evc-i bâlâsı, «ene» nin, bir ferd olarak, o kimsenin fikir cihetinden târife sığabilen mütead şahsiyetinden çok daha derin olduğunu keşfetmektir. Ashında, sırf Vücûd-u hakikî ile temasdır ki, «ene» yektâlığını, metafizik vaziyetini, ve o vaziyetteki terakki ve salâh imkânını keşfeder.

Bu itibarla, hakikatin keşfine yol açan bu tecrübe, idrakla kavranacak bir akli keyfiyet değildir; öyle bir canlı vâkıa, derunî biyolojik bir tahavvül üzerinde öyle bir davranış neticesidir ki, hiç bir mantık kategorisinin ağına tutulmaz. Kendini, ancak, ya insan âlemini inar eden yahut ta dünyayı temelinden sarsan bir amel ile izhar edebilir. Ancak ve ancak bu suretle bu lâzamanî tecrübenin muhtevası, zamanî hareket içinde intişar edebilir, ve kendini tarihin gözü önüne müessir bir şekilde çıkarabilir. Anlaşılan, fikir ve tasavvur yollarıyla Hakikati ele almak, bu meşguliyet için hiç te ciddi yol değildir. Müsbet ilim, elektronun vücudü hakikî midir değil midir, diye düşünmez. Bu sırf bir alâmet veya bir isim de olabilir. Bunun için, esasında fi'len yaşayış yolu olan din, Hakikati ele alacak yegâne ciddi yoldur. Ulvî bir tecrübe şekli olarak din, felsefî ilâhiyat mefhumlarımızı ıslah eder, yahut ta hiç olmazsa, bu mefhumları teşkil eden sırf akli amelîyeden şüphe etmemize vesile olur. Müsbet ilim, metafiziği tamamen hiçe sayabilir; hattâ, Lange'ın dediği gibi, «haklı görülen bir şiir şekli» veya Nietzsche'nin tarif ettiği veçhile «büyüklerin meşru bir oyununu» olduğuna inanabilir. Fakat eşyanın terkibinde kendi şahsî mertebe ve makamını keşfetmeğe çalışan dinî tecrübe ehli, cehd ve gayretlerinin nihai gayesi dolayısıyla, tefekkür ve amelini tanzim etmek için müsbet ilmin «hayatî yalan» ve sırf

«güya» diye telâkki ettiği şeyle, kanaat edemez. Hakikat-i Mutlakanın nihai mahiyeti noktayı nazarından, müsbet ilmin muhatarayı göze almasında kaybedilmiş bir şey yoktur; hal-buki din bakımından böyle bir tehlikeyi göze almakla, temessül ettirici şahsi hayat ve tecrübe merkezi haysiyetiyle, «ene» nin bütün ömrü tehlikeye girmiş olur. Şahsın, nihai kaderini tâyinde müessir olan siyret ve tavr-u hareket, mahzû hayâl üzerine kurulamaz. Yanlış bir fikir, anlayışı yanlış yola sevkeder; yanlış bir fül, insanı bütünlüğü ile alçaltır, ve neticede, beşerî «ene» bünyesini yıkar. Yalnız fikir, hayata kısmen müessir olur; amel ise, hakikate kuvvetle bağlıdır ve kül halinde insanın hakikate doğru umumiyetle daimî vaz' ve hareketinden sâdır olur. Şüphe yok ki, amel, yâni Hakikat-i Mutlaka ile doğrudan doğruya temasa geçmek için «ene» yi ayarlamak maksadiyle, psikolojik ve fizyolojik ameliyeleri kontrol, şekil ve muhteva bakımından ferdidir ve başka türlü olmasına imkân yoktur; ancak, Hakikate yaklaşma yolu olarak, kendî hesaplarına onun müessiriyetini keşfetmek gayesiyle, başkaları da onun vasıtasıyla yaşamağa başlayınca, amel de içtimaileşmek istidadını gösterir. Her asır ve her memlekette dinî vukuf ehli, bizim tabii şuurumuza çok yakın bulunan hilkuvve mevcut şuur çeşitleri olduğunu ifade ederler. Eğer bu nevi şuurlar, hayat bağışlayıcı ve bilgi verici imkânlar açarsa, dinin daha ulvî bir tecrübe şekli halini alma imkânı, tamamen meşru bir mesele olur ve bunu ciddiyetle tetkik etmemiz icap eder.

Meselenin meşruiyeti bir yana, modern kültür tarihinin şu ânında işin meydana atılmasında mühim sebepler vardır. Evvel emirde, mesele ilmi bakımdan şayanı dikkattir. Görülüyor ki, her kültürün, kendi âlem-i şuuruna hâs bir tabiat felsefesi (Naturalism) şekli vardır; ve yine öyle görülüyor ki, her şekil Naturalism, bir nevi Cevahiriyette (Atomism) karar kılmaktadır. Hind Atomizmi, Yunan Atomizmi, İslâm Atomizmi ve modern Atomizm vardır. Modern Atomizm eşsizdir. Bu Atomizmin, kâinatı ince ince işlenmiş bir tefazülî muadile halinde gören şayanı hayret riyaziyesi, kendi usûllerine it-

tibaan, kendi mâbedindeki eski putlardan bâzısını yıkmaya kadar giden fizik ilmi. bizi, acaba tabiatın illiyetle mukayyed olan veçhesi. âlem-i kâinatın bütün hakikati midir, sualini sormak raddesine getirmiş bulunmaktadır. Hakikat-i Mutlaka. şuurumuzu. aynı zamanda diğer bir cihetten istilâ etmiyor mu? Tabiat âlemine sırf zihnî usûllerle galip gelme usûlü, yegâne usûl müdür? Prof. Edington diyor ki: «İtiraf etmek lâzımdır ki. fizik künhleri, bizzat kendi mahiyetleri itibariyle, hakikatin ancak kısmî cephesini teşkil edebilir. Şu halde diğer kısmını nasıl ele alalım? Öbür kısmın, bizi fizik künhlerinden daha az alâkadar ettiği iddia edilemez. Hisler, maksatlar ve kıymetler, hep bir arada şuurumuzu, his tesirlerinin teşkil ettiği derecede, teşkil eder. His tesirlerini tâkip edecek olursak, müsbet ilmin mevzuubahs ettiği haricî bir âleme götürdüğünü görürüz; mevcudiyetimizin diğer unsurlarını takip edince görürüz ki, bunlar, bizi bir zaman ve mekân âlemine götürmez amma bir yerlere götürür.»

İkincisi, meselenin ameli büyük ehemmiyetine dikkat etmemiz lâzımdır. Bu asrın insanı, tenkid ve tabii ilimlerde ihtisas felsefeleri içinde kendini garip bir hâlet içinde bulur. Fıtrat felsefesi (Naturalism) ona, tabiat kuvvetleri üzerine misli görülmemiş bir hâkimiyet vermiş, ancak aynı zamanda, kendi istikbaline olan iman ve itimadı selbetmiştir. Aynı fikrin, farklı kültürler üzerinde başka başka tesir bırakması çok gariptir. İslâm âleminde tekâmül nazariyesinin şekil alması, Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin, insanın biyolojik istikbaline dair muazzam şevk ve heyecanına vesile oldu. Kültürlü hiç bir Müslüman mevcut değildir ki, aşağıdaki mısra'lar gibi parçaları okusun da büyük bir zevk ve heyecan duymasın. Hz. Mevlâna diyor ki:

Toprağın İçinde

**Maden ve taş ülkelerinde yaşadım;
Sonra hayvanatla yerde, havada ve deryalarda
Saatlerce dolaştım,**

Yeni bir doğuş içinde
Denize daldım, havada uçtum,
Yerde süründüm ve koştum,
Ve cevherimin bütün sırrı bir şekil içinde birleşti ve
hepsini göz önüne açtı -
Ve işte, insan!
Sonra da gayem!
Bulutlardan öte, göklerin ötesinde,
Hiç kimsenin değişmeyecek ve ölmeyecek olduğu yerde -
Melak suretinde; sonra yine yola
Gecenin ve gündüzün hudutları dışına,
Ve hayat ve ölüm, gözle görülen veya görülmeyen,
Bütün varlıkların ezelden mevcut olduğu yerde,
Bir Tek ve bir Kül olarak.

Diğer cihetten, Avrupa'da bu aynı tekâmül nazariyesinin çok daha büyük dikkat ve araştırma neticesinde teşekkül etmesi, «hâl-i hâzırda, beşer nev'ine ihsan edilmiş olan mevhibelerin çok geniş şekilde mürekkep olması keyfiyeti, artık inkişafa müsait değildir fikrini, haklı çıkaracak hiç bir ihmî esas göze çarpmamaktadır.» kanaatine yol açmıştır. Bugünün insanının gizli yeis ve ümitsizliği kendini ilmi ıstılahlar perdesi arkasına işte böyle saklar. Nietzsche, tekâmül nazariyesinin, insanoğlunun tefevvük edilmez bir varlık olduğu inancını çıkarmadığını düşünmesine rağmen, bu hususta bir istisna teşkil etmez. Onun, insanın istikbaline dair hissettiği şevk ve heyecan «ebedî rücu» umdesinde karar kılmıştır; o umde ki, insanoğlunun hayat boyunca, lâyemûtiyet hakkında teşkil etmiş olduğu belki en yeis verici fikirdir. Bu ebedî tekerrür, ebedî bir «oluş» değildir; eskiden beri bilinen «vücut bulma» fikridir ki, «oluş» maskesi altında görünmektedir.

Bu suretle, kendi zihni faaliyeti neticelerinin tamamen gölgesinde kalmış olan bugünün insanı, artık mânalı ve ciddi bir hayat yaşamaktan fariğ olmuştur; yâni, bâtın ve zamiri cansızlaşmıştır. Tefekkür âleminde, kendi kendisiyle açık bir çekişme halindedir; iktisadî ve siyasî hayat sahasında ise, baş-

kalariyle açık bir mücadele içinde yaşamaktadır. Kendisini, amansız benlikçiliğini, ve içindeki bütün üstün sây ve gayret hevesini öldüren, ve ona hayat bezginliğinden başka hiç bir şey iras etmiyen hudut bilmez altın hırsını idare edemeyecek bir halde bulmaktadır. «Hakaik», yâni, 'gözönündeki ihsasat (havas) kaynağına dalmış bir halde kendi benliğinin iskanlille ölçülmemiş derinliklerinden tamamen ayrı kalmıştır. Sistematik materyalizminin izi üzerinden, nihayet, Huxley'nin korktuğu ve teessüfle karşıladığı enerji felci haline ulaşmıştır. Şark âleminde hal ve keyfiyet daha üstün vaziyette değildir. Ortaçağ tasavvuf tekniği içinde hem Şarkta hem Garpta, daha üstün tezahürleriyle inkişaf eden dinî hayat, şimdi hemen hemen iflâs etmiş vaziyettedir. Müslüman Şarkta ise, belki de her yerde olduğundan çok daha büyük tahribat yapmıştır. Vasatî insanın iç âleminin kuvvetlerini yenilemek, ve onu bu suretle tarihin akışında bir hissesi olmak üzere hazırlamak şöyle dursun, ona sahte bir feragat öğretmiş, ve onu cehaletinden ve ruhanî esaretinden memnun bir vaziyete koymuştur. Şu halde, Mısırda, İranda ve Türkiyede bulunan bugünün Müslümanının, Nietzsche'nin «hastalık ve mantıksızlık», ve «kültür aleyhinde en büyük kuvvet» diye tavsif ettiği vatanperverlik ve milliyetçilik gibi yeni bağılıklar yaratarak yeni kuvvet kaynakları aramağa yol açmış olmasına şaşılmaz. Fikir ve heyecanlarımızı genişletmek suretiyle bizi ebedî hayat ve kuvvet kaynağı ile temasa getirecek yegâne şey olan tamamen dinî mahiyette bir ruhanî teceddüd metocunda aradığını bulamamış bir insanın hüsraniyla bugünün Müslümanı, tefekkür ve heyecanının çerçevesini daraltmakla yeni enerji kaynakları açacağını sâfiyane ümit etmektedir. Yeni bir dinin bütün şevk ve hararetiyle dolu olan modern lâdinî sosyalizmin daha geniş bir görüşü vardır, ancak felsefi esasını sol kanada mensup Hegel'cilerden almış olduğundan, ona kuvvet ve maksad verebilecek kabiliyette olan kaynağın tâ kendisine karşı baş kaldırır. Milliyetçilik ve lâdinî sosyalizmin her ikisi de, hiç olmazsa beşer nev'inin hâl-i hâzırdaki tanzim ve intibak halindeki vaziyetinde insan

ruhunu fakirleştiren, ve onun gizli mânevî enerji kaynaklarını tıkayan, nefret, kin, şüphe ve infial gibi psikolojik kuvvetlerle beslenmek mecburiyetindedir. Bu itibarla, ne ortaçağ tasavvufu, ne milliyetçilik ne de lâdini sosyalizm tekniği, yeis halinde bulunan bir beşeriyetin dertlerine ve hastalıklarına deva olamaz. Muhakkak ki, şu içinde yaşadığımız âu, hâl-i hâzır kültür tarihinde büyük bir buhran ânıdır. Modern dünya, biyolojik bir teceddüd ihtiyacı içindedir. Din ve ancak din - ki daha ulvî mertebelerinde, ne mahzû akide, ne rühban sistemi, ne de rûsûm ve zavahirdir - modern insanı dîn ah-lâkı çerçevesi içinde, modern müsbet ilmin ilerlemesinin icabı olan ve kendisine terettüb eden büyük mesûliyet için hazırlayabilir; ve onu bu dünyada bir şahsiyet kazanmağa ve bunu öteki dünyada da muhafazaya muktedir kılacak o iman davranışını ona iade eder. İnsanoğlu ancak, aslının ve istikbalinin nereden gelip nereye gittiğinin yeni bir rüyetine erişecek seviyeye yükselmek suretiyledir ki, gayri insanî bir rekabet saiki ile hareket eden bir cemiyete, dînî ve siyasi kıymetlerin iç mücadelesi yüzünden mânevî vahdetini kaybetmiş bir medeniyete sonunda galip gelecektir.

Evvelce de söylediğim gibi, dînî, kıymetin nihâî prensipini yakalamak ve onunla insanın kendi şahsiyetinin kuvvetlerini yenileştirmek için kasdî ve taamüdü bir teşebbüs olduğu inkâr edilemez bir keyfiyettir. Dünyanın bütün dînî eserleri, içinde mütehasısların şahsî tecrübelerini de kaydeden kitaplarda olduğu halde, - bu belki de modası geçmiş bir psikolojinin düşünüş şekilleriyle ifade edilmiş olsa bile - daimî bir delildir. Bu tecrübeler, tıpkı bizim normal hayat tecrübelerimiz gibi, tamamen tabii mahiyettedir. Delili de şudur ki, bu tecrübeler, sahibi için, bilgi ve duygu bakımından büyük kıymet taşır, ve daha mühimmi, ona «ene» kuvvetlerini temerküz ettirme kabiliyeti verir ve bu suretle onu yeni bir şahsiyetle teçhiz eder. Bu gibi tecrübelerin asabî veya tasavvufî olduğuna dair ortaya atılan fikir, bunların mâna veya kıymeti hakkındaki meseleyi nihâî şekilde halletmez. Eğer fizik ilmi hudutlarından öte bir görüş mümkünse, biz

bu imkânla kemal-i cesaretle karşı karşıya gelmeliyiz, hattâ bu bizim normal hayat tarz ve düşünüşümüzü altüst etse veya tâdilini icap ettirse bile... Hakikat menfaatleri, bizden bugünkü tavır ve hareketimizden hiç düşünmeden vazgeçmemizi istiyor. Eğer dinî davranış aslında, herhangi bir uzvi teşevvüşten de ileri gelmişse, bunun zerre kadar ehemmiyeti yoktur. Belki George Fox âsabi hasta bir insan olabilir; fakat bu zatın, o zamanın İngilteresinin dinî hayatı üzerindeki tathir ve tasfiye edici kudretini kim inkâr edebilir? Âli zat ve sıfatiyle bilinen Hz. Muhammed için psikopat diyenler var. Peki, eğer bir psikopat, beşer tarihine yeni bir istikamet vermek kudretini taşıyorsa, şu halde, onun, köleleri, insan başkanları haline getiren, ve beşer nev'i rnkalarının takımıyle yollarına şekil veren ve onlara yaşayış tarzını telkin eden asıl yol ve siyasetini araştırıp bulmak en yüksek psikolojik ehemmiyet ve alâkayı haiz noktadır. İslâm peygamberi tarafından başlatılan hareketten sâdır olan muhtelif tiplerdeki faaliyete bakılacak olursa, onun ruhanî tevettürü ve bundan sudur eden davranışın nev'i, sadece dimağın içinde bir hayâlin cevabı olarak kabul edilemez. Bunu, ancak, yeni şevk ve neşatlar, yeni teşkilâtlar ve yeni hareket noktalarını doğurmak istidadı olan objektif bir vaziyete cevap olarak anlamak kabildir. Meseleye beşer ilmi (anthropology) noktayı nazarından bakacak olursak, bir psikopatın, beşeriyetin içtimâî teşkilâtı iktisadiyatında mühim bir âmil olduğu görülür. Onun hareket tarzı, hakikatleri tasnif edip illet ve sebepleri keşfetmek değildir; beşer nev'i için yeni davranış örnekleri husûle getirmek gayesiyle, o, hayat ve hareket hesabıyla düşünür. Hiç şüphesiz onun da, tıpkı his tecrübesine dayanan fen adamının gibi tehlike ve hülyâları vardır. Maamafih, onun metodu dikkatle mütalâa edilecek olursa, görülür ki, tecrübesinden hülya halitas'ını ayırıp çıkarmak hususunda, fen adamından daha az tetik değildir.

Bu itibarla, dışarıda kalan bizler için mesele, bu fevkalâde tecrübenin mâna ve mahiyetini araştırmak için müessir bir usûl bulmaktır. Modern fennî tarihin temellerini kurmuş

olan Arap müerrih. İbn-i Haldûn, insan psikolojisinin bu tarafını ciddiyle ele alan ilk âlim olmuş, şüindi tahteşşuur nefis fikri dediğimiz şeye ulaşmıştır. Daha sonra, İngilterede Sir William Hamilton, ve Almanyada Leibnitz, aklın daha meçhûl hâdiselerinden bâzıları ile meşgul oldular. Fakat Jung, dinin esas mahiyeti, tahlili psikoloji sahasından ötededir diye düşünmekte belki de haklıdır. Tahlili psikolojinin, şiir san'atiyle alâkasından bahsederken, yalnız san'attaki şekil ameliyesi psikolojik mevzu teşkil edebilir. Ona göre, san'atın esas mahiyeti, bunu ele almak için psikolojik bir metoda mevzu teşkil edemez. Jung diyor ki, «Din sahasında da böyle bir tefrik yapmak şarttır; o sahada da, ancak dinin esas mahiyetinin hiç bir suretle işe karışmamış, ve filhakika karışamıyacağı, bir dinin heyecanî ve sembolik hâdiseleri üzerinde, psikolojik mahiyette bir mütalâa düşünülebilir. Çünkü eğer bu mümkün olsaydı, yalnız din değil, san'at ta, psikolojinin ancak bir şubesi telâkki edilebilirdi.» Ne var ki, Jung, yazılarında, kendi prensipini yalnız bir kere değil def'atla nakzetmiştir. Bu tarzda iş görme usûlünün neticesi şu olmuştur ki, modern psikolojiniz, esas mahiyeti ve insan şahsiyeti için mânası mevzuu üzerinde bize hakikî bir nüfuz-u nazar verecek ycrde, dinin daha yüksek şekillerinde izhar olunduğu veçhile dinin mahiyeti mevzuunda tam bir yanlış anlayış esası üzerinde yürüyen bir yeni nazariyeler fazlalığı vermiştir, bu nazariye ise bizi, hiç olmayacak bir istikamette sürüklemektedir. Umumî mahiyeti itibariyle, bu nazariyelerin verdiği netice şudur: Din, beşer «ene» sini, kendinden öteye hiç bir objektif realiteye bağlamaz; bu sadece bir nevi iyi niyetli biyolojik bir tertiptir ki, ene'nin zaptedilmez sevk-i tabiiyelerine karşı içtimaî yapıyı muhafaza etmek için, ahlâkî mahiyette engeller bina etmek için hesaplanmıştır. İşte bunun içindir ki, bu nisbeten daha yeni psikolojiye göre İseviyet, biyolojik vazifesini tamamlamamıştır, bu zamanın insanı ise, İseviyetin asıl menşe ve mânasını idrak edemez.

Jung yazısını şöyle bitiriyor:

«Eğer âyin ve âdetlerimizde o eski canavarlıktan bir şem-
me bile kalmış olsaydı, muhakkak ki, bizim bunu anlamamız
icap ederdi; çünkü, bugünümüzde, kayserlerin eski Romasın-
da kükriyerek dolaşan gemsiz ve zincirsiz şehvet kasırgaları-
nı anlamamız çok güçtür. Bugünün medenî insanı, o halden
çok uzaklaşmış görünüyor. Sadece âsap hastalığına (neuro-
tic) müptelâ olmuştur. İseviyetin zuhurunu icap ettiren zaru-
retlerin ortadan kalkması sebebinden biz de onların mânâları-
nı artık anlayamayız. Şimdi biz, Hıristiyanlığın bizi neye
karşı muhafaza etmesi lâzım geldiğini artık bilmiyoruz. Mü-
nevverlere göre, dindarlık denilen şey, âsap hastalığına (nev-
roz) çok yakın bir şey olmuştur. Geçmiş iki bin asır içinde,
Hıristiyanlık, vazifesini yapmıştır, ve kendi günahkârlığımızı
görmekten bizi koruyan baskı (röfulman) engellerini dikmiş-
tir.»

Bu, müteal dinî hayatın asıl ana meselesini kavrayama-
mak demektir. Cinsî zapt-ı nefis, «ene» nin tekâmülünde an-
cak birinci merhaleyi teşkil eder. Dinî hayatın nihai gayesi,
bu neşvünemayı, «ene» nin kaderi için çok daha hayati olan
ve onun hal-i hâzırda muhitini teşkil eden içtimai bünyesinin
ahlâki sıhhatından çok daha ehemmiyetli olan bir istikâmet-
te yürütmektir. Dinî hayatın ondan başlayıp ileri doğru yü-
rüdüğü esas idrak, enenin hal-i hâzırda zayıf vahdeti, onun
inhilâl ihtimali, ıslahata inkıyad etmesi, ve gerek bilinen ge-
rek bilinmiyen muhitlerde yeni vaziyetler ihdâsı için daha
geniş bir hürriyete istidadı olmasıdır. Bu esas idrak karşısın-
da, müteal dinî hayat, nazarını, hakikatin yapısında muhte-
mel daimî unsur olan enenin kaderine ciddiyetle müessir
olacak o hakikatin çok ince hareketlerinin sembolü olan tec-
rübe üzerine temerküz ettirir. Meseleyi bu noktayı nazardan
ele alacak olursak, modern psikoloji, dinî hayatın dış kena-
rına bile henüz ilişmemiş, ve dinî tecrübe denilen şeyin zen-
ginlik ve tenevvüünden çok uzak olduğu görülür. Dinî haya-
tın zenginlik ve tenevvüü hakkında size bir fikir vermek için,
on yedinci asrın büyük din dâhilerinden Şeyh Ahmed-i Ser-

hindî'nin (1) sözlerini mealen alırken diyeyim ki Şeyh Ahmed-i Serhindî'nin, muasır tasavvufuna tevcih etmiş olduğu pervasız tahlilî tenkid yeni bir tekniğin inkişafına müncer oldu. Hindistanca mevcut muhtelif tasavvuf tekniği sistemlerinin hepsi Orta Asya ve Arabistandan gelmiştir; Hindistan hududunu aşan ve Punjab, Afganistan ve Asya Rusya'sında el'an da yaşayan bir kuvvet olan yegâne teknik onunkidir. Elbette ki, Şeyh Hazretlerinin bu sözlerindeki hakikî mânayı modern psikoloji diliyle izah etmeme inkân yoktur; çünkü buna müsait dil henüz mevcut değildir. Fakat madem ki, maksadım, size sadece, «ene» nin, ilâhî araştırma gayreti içinde ayıklaya ayıklaya içinden geçeceği nâmahdut tecrübe zenginliği hakkında bir fikir vermektir, içinde hakikî mâna özünü taşıyan, ancak farklı bir kültür muhiti içinde neşvüenma bulunmuş dinî bir psikolojinin ilham ve tesiri altında teşekkül etmiş olan gayri me'vus istilâhları kullanmanın mâzur göreceğinizi ümit ederim. Şimdi Şeyh hazretlerinin sözlerine gelelim: Abd-ül Mümin isminde bir zâtın lial ve tecrübesini Şeyhe şöyle tarif ediyorlar:

«Arz ve Semavât ve Arş-ı İlâhî ve Cehennem ve Cennet, bütün bunlar, benim için artık mevcut değildir. Etrafıma baktığım zaman onları hiç bir yerde bulamıyorum. Bir kimşenin huzurunda durduğum zaman, karşımda kimseyi görmüyorum; evet, hattâ benim varlığım da yok olmuştur. Zât-ı İlâhî lâmütenâhidir. Onu kimse ihate edemez; dinî tecrübe halinin müntehası da budur. Bundan öteye hiç bir veli geçememiştir.»

Bunun üzerine Şeyh cevap veriyor:

«Tarif edilen tecrübe halinin menşe'i «KALB» in her lâhza değişen hayatının içindedir; bana öyle geliyor ki, bu tecrübenin Rahibi, «Kalb» in sayısız (Makâmât) ının dörtte birinden dahi henüz geçmemiştir. Ruhanî hayatın bu ilk «ma-

(1) Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sani.

kam»ının tecrübelerini ikmal etmek için mütebaki dörtte üç «makam» da geçilmelidir. Bu «makam»ın ötesinde, RÜH, Sırr-ı Hafî ve Sırr-ı Ahfâ denilen «Makamlar» vardır. Hepsinin bir arada teşkil ettiği, ve Âlem-i Emr ıstılahı ile bilinen «makam»ın da kendine hâs hâl ve tecrübeleri vardır. Bu «Makamat»tan geçtikten sonra hakikati arayan sâlik tedricen «Esmâ-yı İlâhiye» ve «Sıfat-ı İlâhiye»nin tecellilerine nail olur. En nihayette ise «Zat-ı İlâhiye»nin tecellilerine mazhar olur.»

Bu sözlerle ifade edilen farkların psikolojik zemini ne olursa olsun, hiç olmazsa, bütün bir iç âlemi tecrübesi kâinatı hakkında, büyük bir İslâm tasavvufi ıslahatçısının görüşü vasıtasıyla, bir fikir edinmiş oluyoruz. Ona göre, sırf objektif olanı sembolize eden yektâ tecrübeye erişmeden evvel, bir insanın, bu Âlem-i Emr, yâni «idare eden kuvvet âlemin-den» geçmesi lâzımdır. Bu sebepten diyorum ki, modern psikoloji, meselenin dış kenarına bile hâlâ ilişmemiştir. Ben şahsan ne biyoloji ne de psikoloji sahasının şimdiki halinden hiç ümitvar değilim. İçinde dinî hayatın bâzen kendini izhar ettiği teşbih ve istiarelerin uzvî şartlarını biraz anhyarak yapılan tahlilî tenkidin, bizi, beşer şahsiyetinin canlı köklerine götürebileceği şüphelidir. Cinsî teşbih veya istiarelerin din tarihinde bir rol oynadığını, yahut ta, dinin, nâhoş bir hakikatten kaçmak veya o hakikate intıbak için hayâlî vasıtalar temin etmiş olduğunu farzetssek bile, meseleye bu cihetlerden bakmak, dinî hayatın nihai hedefine, yâni mütenâhi enenin yeniden inşasına, «ene»yi ebedî bir hayat amelîyesiyle temasa getirmek, ve bu suretle ona, şimdiki muhitimizin yarısı boğucu havası içinde ancak kısmen anhyabileceğimiz metafizik bir mertebe ve makam vermekle, asla müessir olamaz. Bu itibarla, eğer psikoloji ihmi, beşer hayatı için hakikî bir mânâyı ihtiva edecekse, zamanımızın mizacına daha uygun yeni bir teknik keşfetmek üzere hesaplanmış müstakil bir metod meydana getirmelidir. Belki de büyük zekâ sahibi bir psikopat - bu hiç te imkânsız bir terkip değildir - bize böyle bir teknik için ipucu verebilir. Bu asır Avrupasında Nietzsche

- ki hayat ve faaliyet tarzı hiç olmazsa, biz Şarklılara göre, din psikolojisinde çok şayanı dikkat bir mesele teşkil eder - böyle bir teşebbüs için bir nevi bünyevî bir teçhizata sahiptir. Onun akli tarihi, Şark Tasavvuf tarihinde tek değildir. Nietzsche'ye Âlem-i Lâhuttan gerçek «hükm-i kat'î» kabilinden bir rüyet vaki olduğu inkâr edilemez. Onun rüyetine «hükm-i kat'î» diyorum, çünkü kendisine, şu veya bu teknik yoluyla, rüyetlerini daimî hayat kuvvetlerine tahvili hedef tutan bir nevi peygamberâne zihniyet vermiştir. Maamafih, Nietzsche muvaffakiyetsizliğe uğramıştır; bu muvaffakiyetsizlik ise, Schopenhauer, Darwin ve Lange gibi akıl sahasında yükselmiş selefleri sebebiinden olmuştur; çünkü onların tesiri Nietzsche'yi, kendi rüyenin hakiki manasını göremiyecek kadar körleştirdi. Nietzsche, avamdan bir insanda bile ruhaniyeti neşvünema ettirecek ruhanî hükmü arayıp bu suretle gözü önüne lâmutenâhî bir istikbal açacağına, rüyetinin tahakkukunu, aristokrat, radikalizm gibi nizamlarda aramağa kalktı. Bir başka yerde kendisi hakkında dediğim gibi:

«Onun aradığı makam-ı kibriya

O makam, akıl ve hikmetin ötesindedir.

Yalnız insan kalbinin görünmez toprağında biten
fidan,

Sadece bir balçık yığınının büyümez!»

Rüyeti ancak kendi deruni kuvvetleriyle taayyün eden bir dâhi işte böyle muvaffakiyetsizliğe uğradı. ve ruhanî hayatında bir mürşid-i kâmiliden mahrum olduğu için böyle semsiz halde kaldı. Soura şu talih cilvesine bakınız ki, dostlarına. «Sanki içinde hiç kimsenin yaşamadığı bir memleketten gelmiş gibi» görünen bu adam, kendi muazzam mânevî ihtiyacını müdrikti. İşte şöyle diyor: «Muazzam bir meselenin karşısında tek başıma bulunuyorum; sanki bir ormanda, çok eski bir ormanda bulunuyorum. Yardıma muhtacım. Müridlere muhtacım. Hocaya muhtacım. İtaat etmek ne tatlı olur.» Ve yine: «Ben, şu yaşayan insanlar arasında neden benden daha yükseğini ve bana tepeden bakacak birini göremiyo-

rum? Acaba ben aramasını mı bilemedim? Halbuki buna, içimdeki iştiyak ne kadar büyüktür!»

Doğrusu şu ki, gerek din gerek müsbet ilim ameliyeleri, farklı metodlarına rağmen, nihai gayelerinde birdir. Her ikisinin de hedefi en büyük hakikate ulaşmaktır. Gerçek, din, evvelce zikrettiğim sebeplerden dolayı, Hakikat-i Mutlakaya ulaşmağa müsbet ilimden daha çok hâlişgerdir. Her ikisi için de «mevcud-i hakikî» ye giden yol, tecrübenin pâk ve sâfi hale getirilmesinden geçer. Bunu anlamak için, tabii bir keyfiyet, ve hakikatin normal şekilde gözle görülür davranışının tercümanı olarak tecrübe, ve hakikatin derunî mahiyetini anlatan tecrübe arasında Tecrübe bir tabii keyfiyet olarak, psikolojik ve fizyolojik seleflerinin ışığında izah edilir; hakikatin derunî mahiyetinin mânasını taşıyan tecrübeye gelince, bunun mânasını belirtmek için başka bir mikyasa kullanmanız lâzımdır. Müsbet ilim sahasında, tecrübenin mânasını, hakikatin haricî *davranışı* bakımından anlamaya çalışırız; din sahasında ise, tecrübeyi, bir nevi hakikatin mümessili olarak alırsınız, ve başlıca, hakikatin derunî *mahiyeti* cihetinden mânalarını keşfe çalışırız. İlmî ve dinî ameliyeler, bir mânada, birbirine muvazidir. İkisi de gerçekten aynı dünyayı tarif eder, yalnız şu farkla ki, ilmî ameliyede «ene» nin görüş noktası haliyle kendine münhasırdır, halbuki dinî ameliyede «ene» rekâbet halindeki temayülleri bir bütün haline koyar, ve tecrübelerinin bir nevi terkihî şekil değişmesi hâdisesiyle neticelenen bir «ek şümüllü vazî» husule getirir. Gerçekte birbirini tanımlayan bu ameliyelerin mahiyet ve maksadını dikkatle mütalâa edecek olursak, görülür ki, her ikisi de kendi muntakasında tecrübenin pâk ve musaffa bir hale gelmesine mâtüftür. Maksadını bir misalle izah edeyim. Hume'un, bizim, illet anlayışımız hakkındaki tenkidi, felsefeden ziyade müsbet ilim tarihinin bir faslı olarak telâkki edilmelidir. İlmî ihtibariyet ruhuna sadık olarak, biz herhangi bir enfüsî mahiyeti taşıyan tasavvurlarla çalışmağa salâhiyet-tar değiliz. Hume'un tenkidinin maksadı, ihtibarî ilimleri, yâni müsbet ilmi, kuvvet mefhumundan kurtarmak, ki, onun da

ısrarla söylediğine göre hissi idrakta temeli yoktur. Bu, asri zihnin, müsbet ilim amelîyesini tasfiye etmek yolunda yaptığı ilk teşebbüstü.

Einstein'ın, kâinat hakkındaki riyazi görüşü Hume'ün başlattığı tasfiye ve plâklama amelîyesini tamamladı, ve Hume'ün tenkid ruhuna sadık olarak, kuvvet mefhumuna nihayet verdi. Büyük Hind velisinin sözlerinden alınış olduğunu parçaya göre, dinî psikoloji mütalâasına kendini vermiş olan amelî düşünüşlü kimse aynı şekilde bir tasfiye amelîyesini gözönünde tutar. Onun hâric-i zihni hal (objektivite) mefhumu, kendi hâric-i zihni dairesindeki fen adamının mefhumu kadar keskindir. Bir tecrübeden öbür tecrübeye geçiyor, hem sadece bir seyirci gibi değil, tecrübeyi, ince ince süzgeçten geçiren bir müdakkik gibi; öyle bir müdakkik ki, kendi araştırmalarının sahasına uygun hususî bir teknik kaideleriyle, nihayete, mutlak hâric-i zihni olana erişmek gayesiyle kendi tecrübesinin muhtevası içinde, psikolojik veya fizyolojik bütün enfüsî unsurları bertaraf etmeğe gayret eder. Bu nihai tecrübe, aslî, esasî ve sıtrîdir. «Ene» nin ezeli sırrı şudur ki, hakikatin bu nihai tezahürüne vasil olduğu anda, hiç tereddüt etmeden, bunun kendi varlığının hakiki esasî olduğunu anlar. Maamafih bizzat tecrübede muamma yoktur. Hattâ içinde heyecanlı bir şey de mevcut değildir. Filhakika, İslâmî tasavvuf tekniği, teheyhüden tamamen âzade bir tecrübeye nail olmak için, ibadette musikiyi nehyeder, ve münferid mürakabanın, cemaat maslahatlarını mutazarrır etmesi melhûz tesirlerini hafifletmek gayesiyle her gün cemaatle namaz kılmaya zaruretini ehemmiyetle tebarüz ettirir. Bu suretle vâsil olunan tecrübe, tamamen tabii bir tecrübedir ve «ene» için son derecede ehemmiyet taşıyan biyolojik bir mâna ihtiva eder. Bu, beşer benliğinin mahzû fikir hududunun fevkiye çıkması, ve vücud-ü sermediyi benimsiyerek kendî geçici halini telâfi etmesidir. İlahî yol sâliklerine hâs bu araştırma ve müşahedelerde «ene» nin mârûz bulunduğu yegâne tehlike, onun, son tecrübeden evvelki tecrübelerin içine zevk ve istiğrakla dalarak faaliyetinin sekteye uğrama ihtimalidir.

Şark Tasavvufu tarihi, bunun hukukî bir tecrübe olduğunu meydana koymuştur. Yazlarından biraz evvel bir parça almış olduğum büyük hintli veli tarafından başlanan islahat hareketinin bütün gayesi bu idi. Sebeti de âşikâr. «Ene» nin nihâî gayesi bir şeyi *gözle görmek* değil, bir şey *olmaktır*. «Ene» nin bir şey *olmak* gayreti içindedir ki, o, kendi haric-i zihn halini kuvvetlendirmek ve daha esaslı bir «Enel - mevcûd» elde etmek için nihâî fırsatı keşfeder; öyle bir «Enel - mevcûd» ki hakikatının delilini Cartesian felsefenin «düşünüyorum» umdesinde değil, ancak Kant'ın «muktedirim» umdesinde bulur. «Ene» nin hakikati arayışının nihayeti, ferdiyetin icab ettirdiği tâhidâtta âzâd olmak değildir; diğer cihetten bu onun daha kat'î bir tarifidir. Bunun için nihâî amel, zihnî bir amel değildir. Dünyanın sadece, fikir ve idrak yoluyla görülüp bilinecek bir şey olmadığını, hilâkis müteselsil amel vasıtasıyla bina edilecek, tekrar tekrar bina edilecek bir şey olduğunu yaratıcı bir emniyet ile bilen, ve enenin bütün beuliğini derinleştiren ve iradesini kuvvetlendiren hayatî bir ameldir. Bu, «ene» için en ulvî bir saadet ânı, aynı zamanda en muazzam imtihan demidir:

«Sen «hayat» mı yoksa «memat», hayatta iken ölüm»
merhalesinde misin?»

«Derece ve mertebe» ni tasdik için üç şâhidin yardımını
taleb et.

İlk şâhid senin kendi şuurun -

Şu halde kendini, kendi ışığının altında gör.

İkinci şâhid, bir diğer «ene» nin şuurudur -

Şu halde kendini, senden başka bir benliğin ışığında
gör.

Üçüncü şâhid, Cenabı Hakkın şuurudur -

Şu halde kendini Cenabı Hakkın ışığında gör.

Eğer bu ışığın karşısında sâbit kadem durabilirsen,

Kendini Hüdâ kadar hay ve kaim bil!

Hakikî insan odur ki cesaret eder -

Hakkı rû-be-rû görmeğe cesaret eder!

«Mi'rac» nedir? Ancak bir şâhid aramaktır,
Tâ ki encam senin hakikatini tasdik etsin -
Öyle bir âdil şâhid ki, ancak onun tasdiki
seni ebedî kılabilir.

Onun Huzurunda kimse sâbit duramaz;
Sâbit durabilen kişi, gerçek sâfi altındır.
Sen ancak bir toz zerresi misin?
«Ene» nin düğümünü sıkıştır;
Ve ufacık benliğine sıkı tutun!
Kendi «ene» sine reynak vermek ne hoştur.
Ve cilâsını güneş huzurunda denemek ne hoştur!
Şu halde, eski bedenini kalemle yeniden işle;
Ve yeni bir varlık bina et.
Bu hakikî varlık böyle varlıktır;
Yoksa senin «ene»n ancak bir duman halkasıdır!
(Cavidname)

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- Lûgatçe-i Felsefe, İsmail Fenni (İstanbul, Matbaayı Amire, 1341)
- Teşkil-i Cedid-i İlahiyat-ı İslâmiye, Seyyid Nezir Niyazi
(Bezmi İkbâl - Lahor, 1958)
- Türkçeden İngilizceye Lûgat Kitabı, James Redhouse
(İstanbul - 1921)
- Cavidname, Muhammed İkbâl (Türkçe Tercümesi, A. Schömmel.
Türk Tarih Kurumu Basım Evi - Ankara).
- Mufassal Kamus-u Felsefe, Rıza Tevfik (Matbaayı Amire - İstanbul
1332 - 1334).
- Büyük Felsefe Lûgati, Mustafa Namik Çankı (İstanbul - 1954-1958).
- Küçük Felsefe Sözlüğü - Maarif Matbaası (Ankara - 1944).
- Büyük Türk Lûgati, Hüseyin Kâzım Kadri (İstanbul - 1927-1943).
- Persian - English Dictionary, F. Steingass (London - 1957).
- Dictionary, Persian, Arabic and English, Francis Johnson
(London - 1852)

LUGATÇE
VOCABULARY

İlmi İstılah	İngilizce
âfak	horizons
âfakiyet	objectivity
akl-ı âmeli	practical reason
akl-ı mahz	pure reason
akl-ı külli	the Great First Cause
aksi fiil zamanı	reaction time
akl-ı faal	active intellect
âlem	universe
âlem-i emr	divine energy
âlem-i müdrek	perceptual world
amel	act, action
amelî miyar	pragmatic test
ân	instant
araz	accident
ârızî	transitory
âtıfa	emotion
avâtıf nazariyesi	theory of emotion
âyat-ı ilâhiye	signs
âyet	sign
ayniyet	idealism
ayn-i sâbite	entity
azaim	ambition
basariyat	optics
bâset-î saniye	second revelation
bâs-i-ba'd-el-mevt	resurrection
basir	appreciative
basır ene	appreciative ego
batınlı müşahede	inner experience
bast	inspiration
beka ve hıfz	conservation

berzah	isthmus
beşeriyet	anthropology
bilâ vâsıta	immediate
binazir	unequaled
birengî	neutrality
bu'd	dimension
cebriyet	determinism
cedeliyat	dialectics
cemadat	inanimate things
cesamet	size
cevahiriyet	atomism
çevher	atom, substance
cevher-i asli	original nature
cevher-i hakikat	essence of atom
cevher-i mefrûz	intellect
cevher-i ruhanî	soul-substance
cevheri maddiyet	atomic materialism
cevheriyet	atomicity
cevheriyet-i amel	atomic act, atomicity of action
cezb	passion
cezb mezhebi	religious passion
cü mudet	solidity
cüz'i ferd	atom
devri	periodical
deymumet	eternity
deymumet?i mahz	pure eternity
ebedi rücu'	eternal recurrence
ebedi tekerrür	eternal repetition
efrad	monads
enañyet	egoism
enaniyet	egoism
ene	ego
enfüs	subjectivity
eniyet	I—amness, ego
eniyet-i mutlaka	absolute ego
evc-i, bâlâ	climax
'evveliyet	primacy
faal	efficient
faal akıl	active intellect
faal ene	efficient ego
dalâl	aberration
dalâl-ı zihni	mental aberration
ferâğat	abnegation

felâh	meliorism
fer'i	derived, secondary
fevk-el-beşer	superhuman
fevk-el-ebed	supereternal
fevk-el-mekân	super-spatial
fezayı zaid	hyperspace
fikret	thought
gâi	teleological
gâiyet	teleology, finality
galat-ı rü'yet	optical illusion
gayat	ends
gayri ihsas	other-than-feeling
gayet	end
garaz ve gayet	purpose
gayri muayyeniyet	indeterminism
gayri nâtik	mute
gayri meş'ur	unconscious
gayri tasavvurî	non-conceptual
gayri muttarid	abnormal
habis ervah	evil spirits
hads	intuition
hâdîselerin terkibi	structure of events
hakaik	facts
Hakikat-i Mutlaka	Ultimate Reality
hakiki ene	ultimate ego
halikiyet	creatorship
halvetten celvete	from solitude to splendour
hareket	movement
hareket-i tahliki	creative movement
hareki	dynamic
harekî şühud	dynamic appearance
hasse	sense
hâviye	abyss, hell
hidayet-i bizzat	self-guidance
his	sense, sensation
hisle idrâk	sense perception
hulk-ı aher	acquired character
hulk-ı evvel	original nature
hukuk-u mez'ume	vested interests
huzuriyet	immediacy
hükm-ü kat'i	categorical imperative
hür meşiyet	free will
ibdaf	spontaneous

icab	response
ıçtımâ	conjunction
ıçtısar	daring, venture
ıdrac	interpolation
ıdrak	perception
ıdrak-i dakik	apperception
ıdrak-i bilhavas	sense perception
ıdraki mümteni'	inconceivable
ıhsas	sensation, feeling
ıhsasat	sensations
ıhtıbarî	empirical
ılliyyet	causality
ılm-i külli	Omniscience
illet	cause
illet-i asliye	primary cause
illet-i gaiye	ultimate cause
illet-i üla	primary cause
ımtıdad	extension
ındımacî	intensive, immanent
ıma	suggestion
ınfıalî	passive
ınfıradıyyet	individuality
ınhıraf	deflection, aberration
ıntıhaî	final; extreme
ıntıhab-ı tabii	natural selection
irtıaş	vibration
irtıka	evolution
irtıkaî	evolutionary
irtıkaî hareket	evolutionary movement
irtıkayı sudurî	emergent evolution
ılm-i ezeli	omniscience
irtısamat	impressions
İseviyyet	Christianity
ıstıhraç ve ıstıkra	deductuon and induction
ıstığrak	absorption
ısnad	to predict
ıstıkra	induction
ıstıdam	duration
ıstıkraî	inductive
ıstimrar	to persist
ıstıldâli	discursive
ıstıntacî	deductive (attitude)
ıttısal	contiguity

ıştikaki	derivative
itilâfi faaliyet	synthetic activity
itilâf	synthesis
itilâf-ı tahlikî	creative synthesis
izafiyet nazariyesi	relativity
kabz	expiration
kadr	magnitude
kaim-i bizzat	existing in its own right
kaziye	proposition
kemiyet	mass
kevnî	cosmological
kevnî hayat	cosmic life
kıyas-ı şibh	abduction
kiyani	cosmic
kurb	proximity
kudret	energy
kuğret-i ilâhiye	divine energy
kudret-i mutlaka	ultimate energy
kuvaniyet	dynamic
kuvvet	potancy
kül	whole
külliye	universal
külliyyet	wholeness
külliyyet-i nefsülemrî	factual wholeness
külliyyet-i nâkabil-? tecziye	unanalysable whole
künh	essence
lâahlakî	amoral
lâdinî	non-religious, secular
lâicabiye	indeterminism
lâmütenahî	infinite
lâmütenahî hayat-ı kevnî	infinite cosmic life
lâmütenahî silsile	infinite series
lâsuret	formless
lâşey	nothing
lâyemütiyyet, lâyemutluk	immortality
lâyetagayyer	inalterable, immutable
lâyetecezzat	infinitesimals
lâzamani	timeless, non-temporal
lemehat	flashes
lemha	glance, flash
lemha-nokta	point-instant
lezzet ve elem	pain and pleasure
lika	vision

lugavî	verbal
lûtf ve derd	pleasure and pain
malûl	object
nâmul	valid
mahmûl (hayat mahmulü)	attribute
mahsûs	concrete
mahsûsat	sense-experience
mahsûsat ve müdrikât	experience
mahsûsiyet	concreteness
mahzı kadir	pure magnitude
mahzı nisbet	pure relation
mâna	concept
mânayı-âm	concept
manzûr	object
mâruz ve mevzu'	objective, subjective
mâruzî	objective
masike	focal
mâverayı akıl	transcendental
mekadir	quanta
mekadir-i amel	quanta
mekânî	spatial
medlûl, medlûlat	data
menşur	prism
meratf b	levels
mer'i mekân	perceptual space
mer'i müşabehet	visible resemblance
meşhûd	object
meraya	perspective
meşiyet-i mutlaka	ultimate will
muharrrik	impetus
mûta	datum
musadereyi matlub	Petitjo principii
mutlak	absolute
mutlakıyet	absoluteness
mutlak ene	Absolute Ego
mümaselet	analogy
münafi eşya	irreconcilable
mürûr	passage
mündemic (zat)	imminent (self)
mürûr-u kâmil	total passage
münafi	incompatible
mürur-u fizzano	movement in time
mücerred	abstract

müecessime	anthropomorphism
müdreğ	percept
müşebbihe	anthropomorphism
mülâzim-i gayri müfarik	inseparable companion
müntaşir ve müteferrik mecmu	atomic aggregate
mürtekiz-i bizzat	standing in its own right
müsellem-i mütevaziye	parallel posturate
müsellesî tefâül	trigonometrical function
mütecaliyet	transcendality
mütecanis	homogenous
mütebadil	alternating
mütebadil şahsiyeleyn	alternating personalities
müstakill-i bizzat	self-independent
müşahede-i zat	self-observation
müşahedelat	experience
mütekabil iftirak	reciprocal dispersion
müteğayir	variable
mütenahi	finite
müteselsil zaman	serial time
mütetebbi	student
mütehevvis	psychopath
mütearız-ı bizzat	self-contradictory
müteselsil	serial
mütekellimin	schoolmen
mütevasıl	continuous
müteşerri'	orthodox
mütevaziyet	parallelism
nâzır ve manzûr	subjective and objective
nazarıyat	theorized
nâmi	organic
nâmi vücud	organism
nefs	mind, self
nefs-i basır	appreciative self
nefs-i faal	efficient self
nefs-i mâsike	focal self
nefs-i müdrike	intellect
nokta-lemha	point-instant
nefsi	mental
nefy	negation
nefy-i mantıki	logical negation
nesim	zephyr
neşet-i fîta	first emersion

nisbet
nisbet-i tâlîli
nizam-ı icab
nokta ve lâhza
nübuuvvet
nüshayı sani
peyâm
râvi
ruh aynı
ruh tasdiki
remziyet
rücu-u ebedi
Sâni'
sayruret
sermediyet
sevabık
sevabık-ı zihni
sıfat
sıfat-ı üla
sırranı hayat
şılsile
suduri
suduri tekâmül
şuur
şuur-u akli
şuur-u nübüvvet
sükûni
şahid ve meşhud
şair-i bizzat
şiddet
Şuarayı Yemani
şühud
tahlikî itilâf
tasedik ve tesbit
takdir
tâbii istifa
taakkül
taakküli
talili
tahteşşuur
tahteşşuur nefis
tahtında müstetir
tanzim ve tertip

relation
causal relation
system of response
point and instant
prophetship
second copy
message, divine revelation
narrator
entity
affirmation of spirit
symbolism
eternal recurrence
The Maker of universe
becoming
eternity
antecedents
intellectual antecedents
quality
primary quality
mystic experience
series
emergent
emergent evolution
consciousness
rational consciousness
prophetic consciousness
static
subjective and objective
self-conscious
intensity
Sirius
appearance
creative synthesis
justification
destiny
natural selection
cognition
cognitive
analytical
sub-conscious
subliminal self
what is hidden underneath
systematize

tasavvur	concept, conception
tâminat	generalization
tannaniyet	resonance
tasavvuri	conceptual
taamül	interaction
taattul	inaction
takahkur	regress
tanzimi vahdet	organising unity
teerid	abstraction
teerübi	experimental
tecezzi	disaggregation
tefazülü muadele	differential equation
tefaül	function
tefaül fikri	function-idea
teğayyür	mutation
tekevvün	genesis
temerküz-i bizzat	self-concentration
terkib	structure
tensil, temessül	assimilation
terhisi	permissive
tersili	transmissive
teselsül	continuum
teşakülü psikoloji	Configuration Psychology
teşri	legislation
teşrii meclis	legislative assembly
tevatür	succession
tevalüd ve tenasül	generation and reproduction
tezahüm	resistance
telâzümi	associationist
tevasül	continuity
tevazi	resonance
ulum-u hafive	occult sciences
usul-ü adem	principle of indeterminacy
vâcib	necessary
vukû-fil-mekan	location in space
vukû-fevkel-mekân	super spatial
vâcib-el vücûd	necessary being
vahdet	unity
vahdet usulü	principle of unity
vuzuh	vividity
varidat ve müşahadat	experience
vücud-i hakiki	true being
vücud-i mutlak	absolute being

vücut-ü Lâmütenahi	Infinite Being
vücut-ü sermedi	eternal being
vücut-ü vâcib	necessary- being
vücudî	ontological
yakini	certain
zat	self
Zat-ı Küll	comprehensive self
zât-ı kâmil	perfect being
Zat-ı Mutlak	Absolute Self
zat-ı insani	human ego
zat-ı lâmütenahi	infinite being
zât-ı mütenahi	finite being
zannî zaviye	speculative side
zamanî imtidad	time extension
zamanî hareket	temporal movement
zamanî teselsül	continuum
zamanî mekâni teselsül	space time continuum
zaman mekân	space time
zamanî mekâni kalıb	space time frame
zaman-ı redd-i amel	reaction time
zaman-ı mahz, zaman-ı hâlis	pure time
zannî	speculative
zapt-ı nefis	self-control
zapt-u-rapt	disciplin
zirûh	animate
Zille-i Âdem	Original sin