

KONYA

Konya Halkevi tarafından - Ő.indilik - iki ayda bir çıkarılır, ve Anadolunun ve daha ziyade Konya vilâyetinin tarih ve coğrafiyasına, jeoloji ve etnoğrafiyasına, halkiyat ve ihsaiyatına ait yazuları ihtiva eder

YIL : IV

MAYIS 1940

SAYI : 32

Mevlâna Celâleddini Rumî

VE

Muasır Hads Felsefesi

Yazan :

MUHLIS KÖNER

Şark ve garp felsefesi üzerinde derin tetkikler yapan mütefekkirlerimiz şu noktayı sezmede gecikmemişlerdir. Muasır garp (idealizmi) şarkın derin görüşlerini daha müsbet, daha ilmi ve daha yeni bir lisan ve şekilde ifade etmekten ileriye gitmiş değildir. Şöyleki kadim Hint ve Mısır'dan başlayarak Yunanistan'a intikal eden vahdeti vücut İslâm (feylesof=philosophe) ları tarafından tasavvuf (mistisizm) felsefesine münker olmuş ve bu felsefe garpta (idealisme ve intuitionisme) şeklinde meydana çıkmıştır.

İslâm feylesofları zamanlarının çok dar zihniyetinden korkarak hakikî fikirlerinin daha açık bir şekilde ifadeye imkân bulamadıkları için derin bir iphama sapsmışlar, fikir ve kanaatlerini çözülmesi müşkül bir kör düğüm içinde bırakmışlardır. İşte bu korku iledir ki bu mütefekkirlerin büyük bir kısmı asıl felsefî benliklerini taşıyan teliflerinde başka, halk ve ulemayı zahire dedikleri müteassıplar için yazdıkları eserlerinde başka hüviyet ve şahsiyet göstermişlerdir.

Meselâ Mevlâna Celâleddini Rumî Mesnevisile derin bir ahlakçı ve hattâ dinci ve ağır başlı bir âlim görüldüğü halde (Divanı Kebir) in rindane, aşıkane ve hattâ eski tabirle perdebirunane gazellerile coşkun bir hüviyet izhar etmektedir ki asıl Mevlâna bu divanın emsalsiz fikir şahikaları üstünden görülür.

İşte İslâm felsefesi dinî ve müteassıp ilcalar içinde böyle müphem bir halde iken garp feylesofları bilhassa (Rönesans) in verdiği fikir hürriyeti içinde eski şark ve İslâm felsefesinin düğümlerini çözmüşler ve bu fikirleri ilmin, lisanın daha yüksek kudreti ve genişliği içinde yeni bir felsefe sistemi halinden ortaya koymuşlardır ki şimdi bu noktayı ve asıl maksadımız olan şarkın büyük dâhisi Mevlâna'nın (panteizm) i ile Bergsons'un hadsi felsefesini tebarüz ettirmek için gözlerimizi Rönesans'tan sonra yetişem büyük idealist feylesoflara çevirelim.

Malûmdur ki, intibah devri feylesoflarının başında Dekart gelir. Bu büyük hakim, hadsi bütün malûmatı-

mıza mebdde ve esas olarak kabul etmiş ve kendinden evvel geçen birçok filozofların yalnız ruhça veyahut yalnız maddede olan felsefelerini telif ederek madde ve ruhu ayrı ayrı tanımakla (Düalizm) e meyletmiştir. Şöyle ki: Dekart bilgilerimizin menşei meselesinde tecrübeye büyük kıymet vermekle beraber hasselerimizin tecrübelerile alınan perakende malûmat ile bilginin teessüsüne imkân olamayacağını, ve o ilim usurlarını tenzik ve terkip ederek ona hakikî şekli veren akıl kuvveti olduğunu ileriye sürüyor. Şu halde ilmin metodu hasselerimizin tecrübelerini terkip eden akla dayanmaktadır. Fakat acaba bizzat aklın menşei hangi metodla taayyün edecektir. İşte Dekart burada bizzat kendini tahkika koyulmak suretile mutasavvifinin mürakabe dediği (Médhode d'introspection) u ileriye sürüyor ve haricî âlemi kendi hasse ve akli ile idrâk ettiği halde bizzat kendini ararken şu prensibi koyuyor: (Düşünüyorum, demek ki varım.) Böyle olunca varlığın delilini haricî âlemde değil bizzat kendinde aramalıdır. Bundan şu netice çıkmış oluyor ki, ilmin metodu tecrübe iken onu tertip eden bizzat aklın menşei (kablî - a priori) dır. Bizzat idrâk edenin kendisini müdrîk olmasının yolu ilmin metodu ile taayyün edemez. Görülüyor ki Dekart hem maddeye ve hem de onu idrâk eden ruhî kuvvete ayrı ayrı inanıyor. Fakat netice itibarile her ikisinin de varlığı izafî olup gerek eşya gerekse ruh bizzat kaim değildir. Allah ile mevcuttur, fikrinde bulunarak mutasavvifinin kanaatini ileriye sürüyor. Şimdi gelelim büyük mütefekkirin fikirleri üzerinde işleyen Kartezyenlerden Malebrans ve Spinoza felsefesine :

Malebrans (Malebranehe) felsefe tarihinde (Occasionaalisme = Sebebiyye) diye şöhret alan bir felsefe

meslekinin müessisidir. Bu filozof da Dekart gibi madde ve ruhun ayrı ayrı varlıklarını kabul ediyor; şu kadar ki madde tamamiyle âtil ve kuvvet ve kudretten mahrumdur. Âtil madde ruha tesir edemeyeceği gibi ruh da ona müessir değildir. Asıl hakikî fail Allah'tır; bunlar birer vesiledirler. Halbuki biz madde âlemine baktığımız zaman asıl hakikî illeti göremiyerek alelâde sebep ve şartları hakikî illet sanıyoruz. Yeni bir tâbirle eşyanın mahiyetini bilemediğimiz için maddenin tezahürlerini hakikat diyebiliyoruz. Halbuki asıl illet başka, sebep, vaısta, âlet başkadır. Meselâ ben bir şeyi yapmak istediğim zaman o işin icabına göre uzvümü harekete getiririm. Halbuki onu yapan uzuv değil o bir âlettir. Ona hükmeden şuurumuz dahi zatî faaliyete malik olamayınca yapan Allâh'tır, biz vasıtayız. Görülüyor ki Malebrans'ın bütün fikirleri İslâm mütefekkirlerinin aynıdır. Mevlâna'nın irade ve cebre taallûk eden fikirlerini izah ederken göreceğiz ki garbın büyük filozofu bu fikirleri şarktan almıştır.

Spinoza (1632-1672). Bu filozof da yukarıdakilerin noktaî nazarını takip ediyor. Yalnız şurada ayrılıyor: "Tabiat ve Allah, yahut madde ve ruh ayrı ayrı varlıklar değildir. Allah'ın tam bir tecellisidir." Yukarıdakiler madde ve ruhu birbirinden ayırdıkları halde Spinoza Allahı kâinattan farklı görmüyor, ki bizim Sofiye'nin (Panteizm) i de bundan başka bir şey değildir. Aşağıda Mevlâna'yı tetkik ederken diğer bazı sofilerin de bu noktadaki fikirlerini yazacağım.

Şuraya kadar her üç filozofun birbirine yakın olan fikirlerini gösterdik. Şimdi (İdealizm) e geçebiliriz.

Bu doktrine göre haricî âlem veya madde ve eşya bizatihi mevcut olmayıp bizdeki zihni suretlerden iba-

rettir. Yani eşyanın hakikati bizim tarafımızdan idrâk ve teakkul edilmekle kaimdir. Diğer bir tabirle âlemin fikrimiz haricinde bir varlığı yoktur. İşte filozof Barkley'in İftikâriye diye şöhret alan mesleki ve Kant'ın varlığı zatile müstakil addettiği Nomen ve Müteal fikirleri hep aynı görüşün muhtelif şekil ve surette ifadelerinden başka birşey değildir ki sütunların müsaadesizliği dolayısıyla bunları uzun uzadıya izah ve tekrardan sarfınazar ederek asıl maksada yani asrımızın en kıymetli filozofu olup felsefe âleminde büyük bir inkılâp yapmış olan Bergson'a geçelim:

Yirminci asrın bu büyük dâhisi bugünün (İntellectualiste) ve (Materialiste) felsefesine karşı derin bir aksülamel uyandırmış ve eski zamanın diyalektik metafiziki yerine köklü bir hayat metafiziki kurmuştur. Bu felsefenin esaslı hatlarını madde madde tahlil edelim.

1 — İlmî bilgilerden başka bir bilgi daha vardır, Felsefi bilgi. Bilgilerimize vasıta olan zekâdan başka bir bilgi kuvveti daha vardır, hads.

Görülüyor ki Bergson ilim ile felsefeyi mahiyet ve metodları itibarile tamamen ayrı cepheden mutalea ediyor. Hakikat te böyle değil midir? İlim nedir? İlim ancak tabiat üzerinde zekâ kuvvetile araştırmalar yapmak ve nihayet taharriyatımızın neticelerini terkip ederek kanunlar koymaktır. İlimin bu hareketi şüphe yoktur ki kâinatı statik bir şekilde mütalea etmekten başka bir şey değildir. Halbuki böyle bir tehârri asıl felsefenin sorduğu mahiyete ve mutlak varlığa bizi ulaştırmaktan çok uzaktır. Çünkü ilmin dayandığı zekâ nihayet madde nin sathını, hadiselerini tetkik edebilir. Felsefi bilgiye gelince; burada mutlak felsefe ile ilim felsefesini ve

ilmin metodu ile asıl felsefenin usulünü birbirine karıştırmamalıdır. İlim felsefesi bütün ilimlerin araştırmalarla elde ettiği neticeleri toplayarak bir külliyet yapmağa uğraşmaktır. Usulü; tecrübe ve müşahedir. Halbuki elde edilen bu umumî kanun felsefe değil yine ilimdir, ve mutlak felsefenin sorduğu mutlak varlığa biz bu metodla ulaşamayız. Bunun için asıl felsefenin usulü olan hads, tabiati haricî ve harekî bir şekilde değil dinamik yani içten kavramak suretile sezmeğe olduğundan burada zekâ kendi kendini inceliyecektir. Şimdi fikrimizi daha ziyade tebellür ettirmek için tekrar filozofumuzun sözlerine geçelim.

2 — Zekâ yalnız tış âlemlerle uğraştığı için bizzat kendini incelemeye pek az zaman bulmuştur. Zekâ tabiat ve maddeyi tetkik ederken bir çok ilmî hakikatler elde edebilir. Fakat hayatı, asıl mahiyeti anlamak yoluna girmek, nihayet zekânın kendini tetkika vardığı dinamik bir sezmeğe kabildir.

İşte Bergson felsefesinin orijinal cephesi...

Şimdi bu mühim noktayı anlayabilmek için filozofun şuur telâkkisini tetkika çalışalım :

Filozof şuuru; klâsik ruhiyatı nihayet zekâyeye irca ederek riyazî bir zaman ile muayyen bir kıvrıma bürüdüğü gayri hur bir kuvvet olarak telâkki etmez. Bergsona göre şuur; halleri ölçülüp biçilen kemiyetler ve miktarlar değil, keyfiyetler ve şiddetlerdir. Bunlar ise ölçülemezler. Ancak içimizden duyulurlar. Böyle olunca riyaziyecilerin, mihanikçilerin saat katraına irca ettikleri zaman, muayyen ve mücerret bir mefhumdan ibaret kalır. Asıl hakikî zaman her anı süreksiz, fasılasız topluluk, bir oluş ve bir değişmedir. Şu hakikî zaman, şuur

sathının değil asıl şuurun yarattığı süreksizce değişen bir topluluk ve bulunması gayri kabil bir sayruret olunca onun için mazi ve müstakbel diye bir bölüm yoktur.

İşte bunun için Bergson şuurumuzu iki cepheden mütalea ederek onun bir tış, bir de iç yüzü olduğunu söyler ve tış yüzü zekâ, ilim ve mantık kısmı olup bununla madde ve cemiyet münasebetlerini temin ettiğimizi, burada daima sebebiyet ve illiyet alâkalarının mevcut olduğunu, burada hürriyet değil muayyeniyetin hüküm sürdüğünü ve binnetice bu tabakanın zaman ve mekânsız düşünemeyeceğini ilâve eder.

Şuurumuzun iç kısmına gelince: İşte asıl (Ene) budur. Bu tamamen hurdur. Burada zekâ rol oynayamaz. Çünkü bunun durumu kemmi ve mekânî değildir. Burada zaman ve mekân yoktur. Hülâsa bu iç benlik her şeyi evvelden kavramış ve ihata etmiştir. İşte Bergson evvelden herşeyi kavramış olan bu şuurladır ki, asıl hayat ve mahiyetin sezilebileceğini söyler. Sonra filozofun şuru bu şekilde görüşü bize madde ile ruh münasebetlerini yahut madde ile kendi tabiriace hayat hamlesi arasındaki irtibatı da göstermiş oluyor.

Bergson'a göre madde ile ruhun veya hayatın münasebeti öyle fizyolojistlerin zannettikleri gibi ruhun maddeyi ve maddenin nihayet ruhi hadiseleri husule getirdiği bir muvazat meselesi değildir. Madde ile ruhun birleşmesi, dimağla hafızanın münasebeti kabilindendir. Bergson iki nevi hafıza kabul ediyor, birisi statik, diğeri dinamik'tir. Statik hafıza, şuurun yukarıda söylediğimiz tış cephesine aittir. Bu hafıza madde ve cemiyetle münasebetten doğmuştur. Dinamik veya asıl hafızaya gelince: bütün hatıralarımız burada meknuzdur. Statik

hafıza söylediğimiz gibi bizi madde ve cemiyete intibak ettiren bir âlettir, ve dimağın işidir. Netekim dimağımıza bir hâlel ârız olsa şuurumuzun statik kısmı bozulmuş olacağı için o zaman hale intibak hüviyetini kaybetmiş oluruz. Fakat hale ve cemiyete intibak keyfiyeti bozulurken acaba birçok yüksek hatıralarımızı gaip mi etmiş oluruz?. Hayır... Netekim dimağları harpte veya bir sukut neticesi hülâsa herhangi şekilde bozulmuş olanların, sonra delilerin hatıralarını kat'iyyen gaip etmediklerini belki hale intibak zaruretinde kalınca eski hatıralarını ve bilgilerini daha hayrete şayan bir şekilde ifade ettiklerini her vakit görüyoruz. İşte bu dimağın değil, dinamik hafızanın yarattığı ayrı bir kudret ve hayatîyet meselesidir.

Şuraya kadar verilen izahattan şu netice çıkıyor ki asıl şuur, asıl hayat veya asıl ruh madde ile muvazat değil ondan büsbütün başka, onu tamamen aşır taştan bir kuvvettir. Kara ciğerin safra ifraz ettiği gibi dimağın asıl fikri ve hayatı yaratması tasavvur edilemez. Madde diğer bir maddesi hasıl eder; fakat maddeden fikir çıkamaz. Çünkü mahiyet ve menşeleri başka başkadır. Hülâsa dimağ, asıl düşüncenin, asıl fikrin, asıl idrakin bizatihi kendisi değildir. Onun vazifesi müstakillen mevcut olan bu asıl varlığın realite ile münasebetini ve halin zaruretini teminden ibarettir ki filozof bu fikrini rüya hadiseleri ile de daha kuvvetle teyit ediyor. Rüyada iken şuurun haricî âlemlerle münasebeti kesildiği halde asıl şuur veya dinamik hafıza diyelim, bir lâhzada ne büyük cevalânlar yapıyor; ne şayanı hayret hatıralar meydana çıkarıyor. Sonra gayri muayyen ve temamilen hur ne yüksek seyirler yapıyoruz. Bu da gösteriyor ki asıl şuurla sathî şuur veya asıl hafıza ile harekî hafıza ve niha-

yet madde ile hayat başka başka cephelerden mütalea, ve başka başka yollardan gidilebilecek iki varlıktır. Madde âleminde ilmin metodu, hayat ve mutlak varlıkta hadsin tefahhusu vardır. Şu halde mutlaka temas için aklın ve tecrübe ve müşahedenin müsbet namını verdiği metodu yani zekâyı bırakmak icab ediyor ki, nihayet Sofiyenin ve aşağıda izah edeceğimiz Mevlâna'nın felsefi görüşleri de bundan başka bir şey değildir. Sonra Bergson'un ahlâk ve din telâkkileri de yukarda gösterdiğimiz metod içerisinde olduğundan bunları da ayrı ayrı tafsil etmeği zait buluyorum. Yalnız filozofumuzun bütün görüşlerini tamamlamak için bu husustaki fikirlerini de kısaca söyleyelim :

Filozofa göre ahlâkın iki cephesi vardır: birisi içtimaî tabiata bağlıdır. Bu ahlâk, cemiyetin tazyiki ile husule gelen mükellefiyetten ibarettir. Gayesi içtimaî tesanüttür. Diğeri, cemiyete değil asıl içtimaî tabiatı meydana getiren mebd'ee merbuttur. İşte bu yol ile asıl ruhun, asıl insanlığın her varlığına ulaşılır. Görülüyor ki filozof

hep görüşlerinde aynı tezi müdafaa etmektedir. Sonra dini de aşağı yukarı bu şekilde mütalea ediyor, ve statik din, dinamik din diye bunu da ikiye ayırıyor. Statik din, sosyolojinin uzun uzadıya isbatına uğraştığı nazariye veçhile, nihayet sevki tabiiilerin ilcaları olan masal ve esatirden doğmuştur. Bu nokta bahsimizin harici olduğu için ayrıca uzun uzadıya tafsile lüzum görmüyoruz.

Dinamik dine gelince; bunun kökünü cemiyette değil cemiyetin dinamik ruhundaki mutlak kabiliyette aramak lâzım geliyor ki Bergson da nihayet bunu şu cümle ile hülâsa ediyor: Dinamik dinin kaynağı mistisizmdir.

Şuraya kadar verilen izahlardan anlaşıldı ki, filozof bir madde âlemi bir de bunun üzerinde hayatî bir hamle kabul etmekle en koyu bir düalist olarak görülmekte ve bütün felsefesinin esasını ancak hads ile kavranacak bir hayatî hamle üzerine bina etmektedir. Burada Bergson'un felsefesini hülâsa olarak bitirmiş oluyoruz.