

# EMİLE BOUTROUX'NUN FELSEFESİNDE DİN — AKIL MÜNASEBETİ

Yrd. Doç. Dr. Hasan KÂTIPOĞLU

Dinin akıl ile olan münâsebeti meselesi, düşünce tarihinde birbirinden oldukça farklı manzaralar arzeder. Din - Akıl münâsebeti, özellikle, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin ana problemi olmuştur. Skolastik düşüncenin ilk döneminde bu iki alanın uzlaşabileceklerine inanılmış, ikinci dönemde akılla dinin bütünüyle örtüşebileceği kabul edilir duruma gelmiş; son ve üçüncü dönemde ise bu iki sahanın birbirinden tamamen ayrı olduğu fikri benimsenmiştir.<sup>1</sup> Şu halde din-akıl münâsebeti bazen aklın din üzerinde hakimiyet kurmak istemesi, bazen dinin prensiplerini akla yüklemesi, bazen de bu iki alan arasında mutlak bir ayırım yapılması şeklinde birbirinden farklı görüşlere konu teşkil etmiştir.<sup>2</sup>

İşte biz bu makalemizde, çağımızda Fransız spiritualizmine esnek ve orijinal bir yapı kazandıran ve ülkemizde dolaylı yollardan da olsa değişik düşünürler üzerinde tesiri bulunan filozof Emile Boutroux (1845 - 1921)'nin, din felsefesinin önemli bir konusu olan bu probleme bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

Boutroux, dinin akılla uzlaşmaz görülmesinin ve gösterilmesinin temelinde bu iki alana bakış ve değerlendirişte izlenen yol ve metotların yetersizliğinin yer aldığına inanmaktadır. Bu sebeple, öncelikle, Boutroux'nun bu problemle ilgili değişik metotlar hakkındaki fikir ve tenkitlerini inceleyeceğiz, sonra da kendi metodunu ortaya koymaya ve buna bağlı olarak din ile akıl arasında gördüğü münâsebeti tesbit etmeye gayret edeceğiz.

A — Din — Akıl Münasebetinin Araştırıl-  
masında Kullanılan Metotlar ve  
Boutroux'un Metodu:

1 — Kavramsal ve Pragmatist Metotlar :

a — Kavramsal Metot : Boutroux, Skolastiğin son dönemlerinde görülen ve bilhassa 19. yüzyılda hâkim olan «Sezar'ın hakkını Sezar'a, Allah'ın hakkını Allah'a veriniz» düşüncesinin esprisine uygun olarak yapılan din ile akıl alanlarının kesin sınırlarla birbirinden ayırımını sunî bir teşebbüs niteliğinde görür ve böyle bir anlayışın din-akıl kavgasına çözüm olamadığını ve olamayacağını ileri sürer.<sup>3</sup> O, bunun sebebini şöyle izah eder: Böyle bir ayırım ile din ve akıl kavramsal olarak karşı karşıya getirilmiş ve bu yolla aralarındaki münasebet ortaya konmak istenmiştir. Sırf mantık, düşüncenin temeli yapılmış, birbirinden son derece farklı şeyler kesin kavramlara irca edilmiştir.<sup>4</sup> Bu yüzden, din ve akıl alanını birbirinden ayırıp vermek veya bunları birbirine irca edivermek şeklindeki teşebbüsler, kavgayı realiteden çok kavramlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Dolayısıyla bu problem'e çözüm getirecek yerde, kavgayı artırmışlardır. Çünkü bu tür teşebbüsler, kavramlardan hareket ederek, kolayca bu iki sahayı birbirine irca etmekle veya bunları birbirinden ayırmakla problemi çözdükleri inancına varmışlardır. Oysa, Boutroux'ya göre, bu iki kuvvet arasındaki karşılıklı iştirak, tesânüt, bağıklık ve birlik münasebeti gösterilemedikçe bu meselenin çözümüne imkân yoktur.<sup>5</sup> Bu anlamda bir ilişkinin tesbiti, ise kavramsal bir teşebbüsle gerçekleştirilemez. Çünkü kavramsal metot, tariflerden hareket eder ve bu yolla problemi kolayca çözüverdiğini zanneder. Buna göre dini, «bütün muhtevası ahlâka irca edilebilen bir dogmalar mecmuası»; akli da, din ve akıl arasındaki uyumu ortaya koyabilmek için, «zarûri ve külli prensipleri kavrama melekesi» şeklinde tarif etmekle yetinir. Buna mukabil Boutroux, tariflerin realiteyi yansıtamayacağına inandığı için der ki, eğer sadece tariflerden hareketle yetinilecek olursa, dini «despotik bir otoriteye pasif bir itaat», akli da sâdece «bir düşünme gücü» olarak ifade edip, din ile aklın birbiriyle bağdaşmayacağı sonucuna varılabilir.

Şu halde, Boutroux nazarında, din - akıl münasebeti meselesine kavramsal bir metotla çözüm aramanın zihne açıklık, birlik ve netlik kazandırması bakımından bazı avantajları olmasına rağmen; mantıki açıklıkla hakikat eşanlamlı olamayacağı için, realiteyi kavramlara irca etmek ve kavramları realitenin ifadesi olarak görmek mümkün değildir.<sup>7</sup> Öyleyse, özlerini bütünü ile hayat ve faaliyet oluşturan din ve aklın realitesine kavramlarla ulaşamaz ve aralarındaki münasebet de kavranamaz.<sup>8</sup>

Demek ki Boutroux, M. Schyns'in de haklı olarak işaret ettiği gibi,<sup>9</sup> zihinci ve kavramsal metodu diğer konularda olduğu gibi bu meselenin çözümünde de güçsüz bulmakta ve bunu da bir fantezi ve gösteriş olsun diye yapmamaktadır. Aksine zihni bir formalizm ve mekânizme düşmenin realiteyi kavrama ve yakalamadaki mahzurlarını ortaya koymak istemektedir. Çünkü onun bütün gayreti, realitenin dinliliklerine ulaşmak, diğer bir deyişle, realiteyi özünde kavramaktır. Oysa kavramsal metot, filozofumuzun inancına göre, ancak sathı kavrayabilir; ama aslâ öze ulaşmaz.

b — **Pragmatist Metot** : Boutroux'ya göre din - akıl münasebetinin incelenmesinde kullanılan diğer bir metot da pragmatist metottur. Pragmatizme göre hakikatın prensibi, tesir, pratik fayda ve verimliliklerdir. Doğru fikir, verimli ve faydalı olan fikirdir. Diğer bir ifade ile fikir, faydalı olduğu için doğrudur; doğru olduğu için faydalı değildir.<sup>10</sup> Bu durumda pragmatizmin din - akıl ilişkisine bakışı şöyle olacaktır: Din, bir takım acılarımızı dindirir, bir ideale yöneltir ve onu gerçekleştirme gücü verir. Bu bakımdan din, hasıl ettiği neticelerle değer kazanır ve doğrulanır. Sözelimi, eğer Allah'a inanmak cemiyete ve ferde faydalı ise doğru, yoksa yanlıştır.<sup>11</sup> Öte yandan, aklın da gerek ferdi hayatımızda gerek sosyal hayatımızda, bizi yöneten bir kılavuz olarak, birçok faydaları vardır.<sup>12</sup> O halde, pragmatist açıdan, din veya akıldan birini doğrulamak, diğerini de doğrulamak olacak; birine inanmak, diğerine de inanmayı zorunlu kılacaktır.<sup>13</sup>

Boutroux, ilk bakışta basit ve açık gibi görünen bu metodun birçok çelişkiler ihtiva ettiği kanaatinde. Çünkü ona göre bu doktrin, her şeyden önce radikal bir empirizm manzarası arzeder. Bunun sebebi, subjektif ve ferdi bir nitelik taşıyan dini tecrübeyi, ilmi tecrübenin benzeri saymasıdır.<sup>14</sup> Bundan başka pragmatizm, hakikatı fikirlerin ikinci vasfı yapmak arzusundadır. Oysa hakikât, insan için, ulaşılması arzu edilen en yüce ve ilk prensiptir. Bu sebeple bir fikir, pragmatist görüşün aksine, doğru olduğu için faydalıdır. Öyleyse pragmatist metot da din - akıl münasebeti meselesine çözüm getirememiş ve Boutroux'nun ifadesiyle, kısır döngü içinde kalmış bir metot olmanın ileri gidememiştir.<sup>15</sup>

## 2 — Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu :

Boutroux, din - akıl münasebetinin incelenmesinde kavramsal ve pragmatist metotların güçsüzlüğünü ortaya koyduktan sonra; bu meselenin çözüme kavuşturulmasında kendisinin de benimsediği bir yolun varlığına işaret etmektedir. Bu da farklılığın, irca edilemezliğin, çokluğun ve ferdinin gerçek ve meşrû olduğunu kabul etmekten ibarettir. Ona göre bu metot kabul edilince, düşünen bir kimse için, artık

hakikatın ve varlığın tek ölçüsü olarak soyut bir formülü görmek gerekemeyecektir. Bunun için de birbirinden farklı ve her biri kendi hususî varlığını koruyan birçok varlıkların varlığı söz konusu olacaktır.<sup>16</sup> Öte yandan varlıklar arasındaki ilişki de sadece mantıkî bir zorunluluğu değil, zorunsuzluğu da düşünebilen bir zekâ faaliyeti ile kavranabilecektir.<sup>17</sup>

Şu halde Boutroux'ya göre din ile akıl arasındaki münâsebetin tetkikinde, varlıklar düzeninde bir, çok, irca edilemezlik ve farklılığın herbirinin varlığını, gerçekliğini ve meşrûlüğünü mümkün gören ve kavrayabilen bir zekâ faaliyetinin varlığı söz konusudur. Bu faaliyetin mahiyeti ve değerinin tesbiti için, bu noktada, Boutroux'nun akıl anlayışını incelememiz gerekmektedir.

### B — A k ı l A n l a y ı ş ı :

Akıl, felsefe sözlüklerinde, birbirinden farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Meselâ, Descartes'ın yaptığı tarife uygun olarak, «iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırma melekesi» şeklinde tanımlandığı gibi,<sup>18</sup> «kavram ve önermeleri tanzim eden istidlâli düşünme melekesi, tabii bilgi veya a priori prensilper sistemi»<sup>19</sup> şeklinde de tanımlanmıştır.

Boutroux ise bu melekenin, büyük çoğunlukla, bir takım ilmî melekelerle irca edilerek tanımlandığını söyler ve bu anlamda mücerred ve kavramsal bir akıl anlayışına itiraz eder.<sup>20</sup> Buna karşılık Lachelier'in, mekanik ilişkileri kavrama melekesi olan zihin ile varlıkların yaşayan özünü kavramaya imkân veren aklın birbirinden ayırılması gerektiği<sup>21</sup> şeklindeki düşüncesini benimser ve bu yüzden de kavramlar mantığının dışında diğer bir mantığın varlığından daha bahseder: Bu da akıl, realite ve hayat mantığıdır.<sup>22</sup> Birincisi kavramlardan realiteye doğru gitmek isterken; ikincisi bizzat varlığın kendisinden kavramlara doğru giden canlı ve müşahhas bir mantıktır.<sup>23</sup> Böylece Boutroux iki tür aklın varlığına inanır: Sırf mantıkî ilişkileri kavrayan bir mantıkî aklın yanında bir de varlıkların âhenkli bir şekilde birlikte varolabilme (compossibilité) ilişkilerini araştıran müşahhas ve canlı bir akıl vardır.<sup>24</sup> Diğer bir deyişle bir ilmî zekâ bir de umûmî zekâ mevcuttur.<sup>25</sup> Birincisi ilmî kültürle şekillenir ve belirlenirken; ikincisi, insan ruhunda, insanın bizzat varlıklarla ilişkisini tayin eden bir bakış açısı<sup>26</sup> niteliği taşır.

Şu halde, Boutroux'ya göre, din ile münâsebeti araştırılması gereken akıl, geometrik bir idrak derecesinde olan ilmî zekâ veya mücerred akıl olmayacaktır. Onun bu münâsebetin araştırılmasında taraf

olarak düşündüğü akıl, müşahhas olup, eşyanın yüzeyinde kalmayan ve onun derinliklerine nüfuz ederek, onu yaşayan gerçekliğiyle kavrayabilecek güçte olan bir akıldır. Bu akıl, yaratıcı bir meleke olup gerçek ve derin bilginin kaynağıdır.

Boutroux bu akıldan Descartes'ın düşündüğü anlamda bir «Aklı-Selfini» kasdetmemektedir. Çünkü Descartes'a göre doğruyu yanlıştan ayırma ve hüküm melekesi olarak akıl, bütün insanlara yaratılıştan eşit olarak verilmiştir. İnsanların birbirlerinden farklı kanaatlere sâhip olmaları, birbirlerinden daha akıllı olmalarından dolayı değil, kullandıkları metotların ayrı oluşundandır.<sup>27</sup>

Demek ki Descartes'ın düşüncesinde akıl, tamamlanmış bir şey manzarası arz etmektedir. Halbuki Boutroux için akıl, olmuş bitmiş bir şey değildir; dâimâ oluşan ve gelişen bir nitelik taşır. Bu sebeple O, Descartes'a itiraz etmekte ve aklın herkese bütün gelişmeleriyle bir defada verilmediğine işaret etmektedir.<sup>28</sup> Ona göre akıl, canlı ve müesir bir realite olup, beşer ruhunun hiç değişmez bir vasfı değildir; aksine, akıl var olur, olgunlaşır, teşekkül eder ve yükselir, bir takım gerçeklerden beslenerek gelişir. İlim ve hayat, onun için vazgeçilmez birer kaynaktır. Bu sebeple o, teoride olduğu gibi pratikte de en büyük rehberimizdir.<sup>29</sup> Diğer yandan hiçbir şekilde aynı ve hareket-siz kalmayan akıl, aynı zamanda realiteye de intibak eder ve onun sâyesinde inkişâf imkânı bulur.<sup>30</sup>

Boutroux böyle bir akıl ayırımı yapmakla, şüphesiz, bilimlerin kültürü ile şekillenmiş ve gelişmiş olan bilimsel aklın gücünü ve sınırını göstermek istemiştir. Aynı şeyi daha önce aklı pratik ve teorik ayırımına tâbî tutan<sup>31</sup> Kant da nazarı aklın olgular âlemindeki gücü ve sınırını ortaya koyarak yapmıştır. Ne var ki, bu ayırımı benimseydiği gerekçesiyle Boutroux'yu tam manasıyla Kant'çı sayan L. Dauriac<sup>32</sup> ile A.P. La Fontaine<sup>33</sup>'e bütünü ile katılmak mümkün değildir. Çünkü Boutroux, Kant'ın bu ayırımını dikkate değer bulmakla birlikte, devâmında ondan ayrılmaktadır. Boutroux, Kant'dan duyarlılık, zihin ve akıl melekelerinin birbirlerinden ayrı kabul edilmesi açısından istifade etmiştir. Ancak O, duylara ve zihne deneysel bilgileri ilâve ettiği halde, Kant'ın yaptığı gibi, onlara hiçbir apriori unsur ilâve etmeyi düşünmemiş ve aynı zamanda akla Kant'dan farklı bir görev ve yer vermiştir: Yalnız düzenleyici bilgiler sağlamakla yetinmemek, deneysel bilginin sınırlarını aşarak hakikatın ve realitenin derinliklerine nüfuz etmek;<sup>34</sup> tabiat kanunlarının izâfi zorunluluğu altında hürriyet, finalite, güzel ve iyi gibi metafizik konuları kavramak.<sup>35</sup>

Boutroux'nun akıl ile ilgili yaptığı bu ayırımı, Kant'dan ziyade

Pascal'a borçlu olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Çünkü aynı ayırımı Kant'dan daha önce Pascal'da geometrik zihin ve ince zihin şeklinde bulmaktayız.<sup>36</sup> Öte yandan Pascal'daki bu ince fikir ve zihin düşüncesine, İslm düşünürü Gazzâlî (öl. h. 505/m.1111)nin «Kalp Gözü» düşüncesiyle öncülük ettiğini söylemek yerinde olur.<sup>37</sup>

Pascal'ın bu iki zihin arasında gördüğü farklılığı şöylece özetleyebiliriz: Pascal, geometrik akılla umûmî akli veya kalbi birbirinden ayırır; kalbin ilkelerinin zihnin kadrosuna sığmayacağını ileri sürer.<sup>38</sup> Ona göre geometrik zekâda prensipler gözle görülür ve elle tutulur şeyler olmakla beraber, hergün kullanılır şeyler değildirler. «İnce zekâ»nın prensipleri ise bizzat hayatımızın içindedirler.<sup>39</sup> Bu sebeple, Pascal için, kalp de bir akıldır; fakat son derece ince bir akıldır. Bu aklın konusu ise mantikî soyutlamalar değil, hakikî varlıklar,<sup>40</sup> yâni bizzat gerçeklerdir.<sup>41</sup> Öyleyse bu aklın, «geometrik aklın kavrayamayacağı sâikleri vardır.»<sup>42</sup>

Varlıkların özünü ve gerçekliğini kavramakta güçsüz olan akıl, Pascal'a göre, Allah'ın varlığı ve ruhun ebediliği gibi itikâdî konularda hiç söz sahibi olmayacaktır. Çünkü ona göre ilâhî hakikatler, zekâdan kalbe değil, kalpten zekâyâ doğrudur. Allah'ı hisseden kalp olduğu için, aklın iman ve itikad ile tamamlanması gerekir.<sup>43</sup> Aynı düşüncüyü, olgu hakikatı ve akıl hakikatının yetersizliğini görerek, bunların iman hakikatı ile tamamlanmasının gerektiğini savunan<sup>44</sup> Gazzâlî de yıllar önce görmekteyiz.

O halde, Boutroux'da, Gazzâlî'nin «Kalp Gözü», Pascal'ın da «İnce Fikir veya Zihin» diye ifade ettikleri akla benzer bir akıl anlayışının var olduğu söylenebilir. Boutroux'ya göre bu akıl, zihnin hayat ve ilim ile teması sonucunda beşer dehasından fıskıran verimli ve parlak düşünceleri toplayarak bir hüküm haline getirmesiyle vücut bulur.<sup>45</sup> Diğer bir ifade ile akıl, yaşayabilmek ve gelişebilmek için, ilim ve hayat tecrübesi gibi iki kaynaktan beslenmek zorundadır.<sup>46</sup> Bununla beraber akıl, ilimden farklı bir karaktere sahiptir: İlim, bir kavramlar mecmuası olduğu halde; akıl, canlı bir melekedir. İlim bir takım veriler ve malzemeler üretirken; akıl ise hükmeder.<sup>47</sup> Öyleyse akıl sadece ölü ve objektif bilgilerle yetinen basit bir bilgi vâsıtası olarak düşünülmemelidir. Aksine o, bir kontrol ve hüküm melekesi olarak görülmelidir. Kısaca akıl, dogmatik rasyonalistlerin düşündükleri mânâda, a priorik, muayyen ve sabit prensipler mecmuası değil, kendine ait prensipleri olan bir melekedir.<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi Boutroux, akli bilimin ve aksiyonun ortak kökü kabul etmiş, akla özünü veren şeyin de aksiyonun şartları ile bilginin

şartlarını çözülmaz bir şekilde mezcetmek olduğunu göstermiştir. Diğer bir ifade ile o, aklın pratik tecrübe ve ilmî bilgilerden beslenerek inkişâf ettiğini kabul etmekle beraber, aynı zamanda onun varlık ve aksiyon ile olan içten bağlılığı hususunda ısrarla durmuştur.<sup>49</sup>

Boutroux, doktrininde, aklı ilim ve pratik hayatın temeli saydığı için; onun olgular dünyası ve reel hayata intibakını da gerekli görmüştür. Bu yüzden de gelişme imkânı olmayan veya çok az olan ve bir takım doğuştan bilgilere dayanan dogmatik akılcılığı yetersiz bulmuş;<sup>50</sup> olgular dünyası ve reel hayata intibakını lüzumlu kabul ettiği bu aklın, ideal hayatı da kavrayabileceğine inanmıştır. Demek ki bu akıl, sadece eşyanın mekanik münasebetlerini değil, ahlâkî ve estetik münâsebetleri anlamaya da imkân verecektir.<sup>51</sup> Bu yüzden Boutroux, akli, kavramı açısından değerlendirmeye karşı çıkmış ve onu «kavram ve sezginin gizli bir birliği» şeklinde tanımlamıştır.<sup>52</sup>

Boutroux'un akli sırf bir sezgiye irca etmemesi ve onun teşekkülünde kavramın nisbi de olsa rolünü kabul etmesi, onun, kendisi gibi intellectualisme'in en büyük düşmanı olan Bergson (1859-1941)<sup>53</sup> dan da ayrı düşündüğünü göstermektedir. Nitelikim, Berson'a göre, şuurumuzda bir iç bir de dış tabaka vardır. Kabuk tarafı, pratik hayattan teşekkül eden akıl, zekâ, mantık ve ilim tabakasıdır. Bu tabakada kotalite kanunları hâkimdir, burada hürriyete yer yoktur. Hürriyetin hâkim olduğu iç tabaka ise, fikirlerin birbirine kaynaştığı yerdir. O, bu kısma «Temel Ben» (Moi Fondamental) adını vermektedir.<sup>54</sup> Böylece Bergson, hayatın içine götüreceği yegâne vâsıtâ olarak kabul ettiği «Sezgi»<sup>55</sup> nin bu «Temel Ben»den kaynaklandığını göstermek istemiş ve zekâ alanı ile sezgi alanının kesin sınırlarla birbirinden ayrıldığına inanmıştır.

Halbuki Boutroux, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, akli Bergson'un yaptığı gibi sezgi alanının dışına atmamakta; onu hem akilyürütme melekesi ve hem de sezgi melekesi olarak düşünmekle, istidlâl ve sezginin müşterek esası haline getirmektedir. Böylece de ne sırf kavramcılığa ve ne de sırf sezgiciliğe taraftar olmadığını, bu ikisini uzlaştıran bir anlayışı benimsediğini göstermektedir. Bundan dolayı o, olgular dünyası ve pratik hayatı düzenleyen aklın, kavram ve sezginin orjinal bir terkibi olarak, olgular sahasının üstüne çıkabileceğine ve değerler sahasını da düzenleyebileceğine inanmaktadır. Diğer bir deyişle O, bilimsel aklın yanında sanat, ahlâk ve din sahasını kavrayabilen pratik bir aklın varlığını kabul etmekte ve bu akli değerler dünyasının temeli olarak görmektedir.<sup>56</sup> Çünkü ona göre bu akıl, içinde bulunduğumuz dünya ile olan ilişkilerimizi olduğu gibi, aşkın âlemlerle olan

ilişkilerimizi de düzenleyecek bir kapasiteye sahiptir. Yeter ki biz onu metotlu bir biçimde kullanalım ve inkişâf ettirebilelim.<sup>57</sup>

Sonuç olarak, Boutroux'un din ile münasebetini ortaya koymak istediği akıl, idealist geleneğin önemli düşünürlerinden Ravaisson'un da kabul ettiği<sup>58</sup> gibi, eşyanın harimine hulûl edebilen ve onu içerden bilen bir akıl ve Parodi'nin de işaret ettiği şekilde «iyinin pratik bilgisi, bir çeşit mahâret, ince fikir, her şarta uyabilen ve her ortamda var olabilen bir histir.»<sup>59</sup>

### C — D i n — A k ı l M ü n â s e b e t i :

Boutroux'ya göre aklın mahiyetini ve değerini inceledik. Onun bu melekeyi fizikî âlemin üstüne çıkan değerler dünyasını da kavrayabilecek ve tanzim edebilecek bir kuvvet olarak kabul ettiğini söyledik. Şimdi ise onun bu mânâda bir akıl ile din arasında gördüğü münasebeti ortaya koymaya çalışalım.

Boutroux'ya göre din ile akıl arasında bir uyumsuzluk, bir çelişki yoktur; aksine bir uyum ve tesânüt vardır.<sup>60</sup> Aynı zamanda bunlar, birbirine karşılıklı olarak tesir ederler. Çünkü tarih boyunca akıl ile dinin sadece kavgalarına değil, birbirleriyle olan tesanütlerine ve karşılıklı tesirlerine de şahit olmaktadır.<sup>61</sup>

Boutroux, dinin çeşitli alanlarla olan münasebetinin incelenmesinde tarihî, kavramsal ve pragmatist metotları güçsüz ve yetersiz bulduğu için; kendisi öncelikle kavram (cocept) ile fikir (idée) arasındaki farklılığı ortaya koyarak, Din - Akıl münasebeti meselesini çözüme kavuşturmak istemektedir. Ona göre kavram, bir objenin bilinen ve muayyen olgularının, altında sıralandığı bir «Cins»tir. Fikir ise, varlığın kavranabilen en mükemmel şeklidir. Bilginler dâimâ kavramları esas alırlar.<sup>62</sup> Bu yüzden ilim, aksiyonu ihmal eder ve realiteleri kavramlara irca etmekle yetinir.<sup>63</sup> Oysa fikir, insanlara, aksiyonu telkin eder ve hattâ onları bizzat aksiyona sevkeder.<sup>64</sup>

Boutroux, fikir ile kavram arasında yaptığı bu ayırımın, hem akla hem de dine uygulanabileceği inancındadır. Bu sebeple o, önce, «akıl fikri» ile «akıl kavramı» arasındaki farklılığa işaret etmektedir: «Akıl kavramı»nın muhtevası, aralarında ayniyet ilişkisi bulunan terimleri birbirine irca etmek ve birleştirmek, çelişen terimlerin de birini diğerine tercih etmekten ibarettir. Buna karşılık «akıl fikri», ayniyet ve çelişiklik ilişkilerinin üstüne çıkan bir fikirdir. Meselâ, bir çocuğa: «akıllı ol!» dendiğinde kastedilen akıl, mantıkî bir kavram olmaktan çok, her türlü formülü aşan canlı bir kuvvet, son derece en-



gin ve esnek bir gerçekliktir. Bu niteliği taşıyan akıl, soyut kavramların ötesinde bizzat varlıklar arasındaki uygunluk (convenance) ve âhenk ilişkilerini keşfeder; onlar arasında, herbirinin ferdî ve orijinal özünü zedelemeyen içten bir tesânüt temin eder.<sup>65</sup>

Akıl kavramı ile akıl fikri arasında görülen bu farklılığı, filozofumuz'a göre, din açısından da düşünmek mümkündür. Şöyle ki: Din kavramı, gelmiş geçmiş bütün dinler için müşterek bir kavramdır. Fakat bu kavram, pratik ihtiyaçlara cevap verecek ve onu tatmin edecek güce sâhip değildir. Zira insan sâdece «var olana» değil, «olması gerekene» karşı da arzu ve ilgi duyar. Bunun içindir ki Boutroux, dinin orijinalitesini vazifeden kuvvete doğru gitmesinde bulur ve hattâ dini, vazifenin yerine getirilmesini mümkün ve kaçınılmaz olarak görmekten ibaret sayar.<sup>66</sup> Vazife duygusuna sahip olan insan ise, kendisi için, tabiatüstü bir mükemmelliğe ulaşmayı hedef ve gâye edinir; bu gâyeye erişebilmek için de tabiatın bir vâsıta olarak faydalanır. Tabiatı aşan insan da yüce bir varlığın inancına yükselir; tabiatı aşan her şeyi bir illusion olarak görmez ve böylelikle «Din fikri»ne ulaşmış olur.<sup>67</sup>

Boutroux, din ve akıl kavramları ve fikirleri açısından ele alıp mukâyese ettikten sonra; bu iki alanın, birer fikir olarak, münâsebetlerini araştırmaktadır. Ona göre «din fikri» ile «akıl fikri» arasında, Platon'un «iyi fikri» ile «doğru fikri» arasında gördüğü ilişkiye benzer bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. O, bu hususu şöyle açıklar: Boş bir kavram olarak düşünülen aklın kendi kendine yetebileceği düşünülebilir. Fakat bir «fikir» olarak göz önüne alınan aklın, kavramları birbirine irca etmenin ötesinde, nesnelere arasında, onların ferdî varlığını ve inkişafını yok etmeden, bir uzlaşma sağlamayı ve telifi gaye edindiği görülür. Böyle bir birleşme ve sentez ise, tabiatı aşarak yüce bir varlığın varlığını bir prensip olarak kabul eder. Diğer bir ifade ile bu anlamda bir akıl, yüce bir fikri davet eder ve bu fikri gerçekleştirebilecek bir kuvveti de ister.<sup>68</sup> Filozofumuza göre işte bu noktada din ile akıl, birbirleriyle tesânüt içinde olduklarını görürler. Şöyle ki: Dinlerin iki temel akidesi olan Allah'ın varlığı ve onun insanla münâsebeti realiteleri, akla istediği iki prensibi verirler.<sup>69</sup> Zira kendi içine kıvrılmış akıl, formel dünyâyı aşamaz. Öte yandan akıl inkişaf ve âhengi tavsiye etmekle beraber, bunlara aşka lâayık ve muayyen bir şekil veremediği gibi, bu âhengi dünyâda da gerçekleştirebilecek güçte değildir. Halbuki din, «kuvvet»ten önce «aksiyonu» yerleştirerek aklın tereddüt ve şüphelerine son verir. Bu bakımdan akıl, tatminini ancak dinde bulur.<sup>70</sup>

Akıl tatminini, tereddüt ve şüphelerine son veren dinde bulduğuna göre; din akılı nasıl tatmin edecektir? Düşünürümüz açısından bu soruyu şöyle cevaplandırmak mümkündür: Din, ilim ve hayatımızın zihnimizde hâsıl ettiği problemlere doğru yönelirse akılı tatmin edebilecektir. Zira dinin en önemli vasfı, beşerî ve tabii işlerinde, insan ruhunu güçlendirmek ve zenginleştirmektir. Bu sebeptendir ki akıl, gerçekleşebilmek için, Allah'da bir istinad noktası arar; din de fonksiyonunu icra edebilmek ve kendisine cezbetmek için akılla işbirliği yapar.<sup>71</sup>

Boutroux'ya göre insan, tabiat güçleri karşısında, basit bir varlık değildir; o, düşünen bir varlıktır. İnsanın düşüncesi ise Allah'ı aramaktadır. Böylece Boutroux, aklın, Allah ile tabiat ve ilim ile varlık arasında bir mutavassıt rolünde olduğuna inanmakta, bu yolla da Din-Akıl mânâsebetinin makul bir hâl aldığı sonucuna varmaktadır.<sup>72</sup> O bu noktada, akıl imanının konularını gösteremez, fakat ona ulaşmayı engelleyen şeyleri ortadan kaldırır ve lüzumlu vasıtaları hazırlar, düşüncesindeki Pascal'a tâbi olmaktadır.<sup>73</sup>

Sonuç olarak, Boutroux'nun felsefesinde, din ile akıl arasındaki münâsebet, kendi ferdi realitelerini yok etmeyen bir karşılıklı iştirak, tesânüt ve âhenk münâsebetidir. Bu ilişki, hiçbir umûmî kategori içerisinde düşünülemeyecek olan esnek bir ilişkidir.<sup>74</sup> Diğer bir deyişle din ve akıl, varlık sahasını paylaşan<sup>75</sup> birbirinden ayrı iki alan ve fakat birbirleriyle uyuşabilen ve âhenk içinde yaşayabilen iki kuvvettir. Eğer akıl yalnız kendi alanına kapanıp kalırsa, güçsüz ve soyut şekiller dâiresinde kalmış olur. Bu yüzden akıl, özlediği müşahhas âhengin gerçekleşebilmesi için, gerekli kuvveti dinden alır. Öte yandan dinin konusu da sadece aklın sınırlarını aşan bir mükemmeliyeti gerçekleştirmek değildir; o aynı zamanda bu dünyada gerçekleşebilen bir mükemmeliyeti de konu edinir. Bundan dolayı din, insan tabiatını yüceltme yolundaki çabası ile aklın gelişip, güç kazanmasına vesile olur. Buna mukabil insan için gerekli olan iman da kör bir iman değil, aklın rehberlik ettiği bir iman olacaktır.<sup>76</sup>

Boutroux'nun din-akıl münâsebeti konusunda karşılıklı tatmin, âhenk, tesânüt ve uyuma dayalı ulaştığı bu sonuç, aralarında bu noktada büyük ölçüde benzerlik gördüğümüz, Gazzâlî'nin şu fikirlerini hatırlatmaktadır: «Akıl temel ise din binadır»; «akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır»; «din akılı kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolması gibi, din de kaybolur. Aksi olursa, gözün ışıksızlıktan dolayı görmemesi gibi, akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır.»<sup>77</sup>

## DİPNOTLARI :

- 1 — Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, İstanbul, 1979, s. 34.
- 2 — Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, I, Ankara, 1963, s. 17.
- 3 — Emile Boutroux, La Nature et L'Esprit, J. Vrin, Paris, 1926, s. 193-194.
- 4 — E. Boutroux, aynı eser, s. 194, 210
- 5 — E. Boutroux, aynı eser, s. 194.
- 6 — E. Boutroux, aynı eser, s. 195
- 7 — E. Boutroux, aynı eser, s. 195, 210
- 8 — E. Boutroux, aynı eser, s. 196.
- 9 — Mathieu Schyns, La Philosophie d'Emile Boutroux, Librairie Fischbacher, Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris, 1924, s. 245.
- 10 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 196-197; Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris, 1908, s. 308; Morale et Religion, Flammarion, Paris, 1925, s. 15.
- 11 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 196-197; Science et Religion, s. 308; H.Z. Ülken, 20. Asır Filozofları, İstanbul, 1936, s. 42.
- 12 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit,
- 13 — E. Boutroux, aynı eser, s. 197.
- 14 — E. Boutroux, aynı eser, s. 45, 197-198.
- 15 — E. Boutroux, aynı eser, s. 198.
- 16 — E. Boutroux, aynı eser, s. 210.
- 17 — E. Boutroux aynı eser, s. 211.
- 18 — Edmond Goblot, Vocabulaire Philosophique, 6. baskı, A. Colin, Paris, 1924, s. 422; Andre Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, s. 879; İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1341, s. 582; Rere Descartes, Discours de la Methode, Paris, 1976, s. 29.
- 19 — A. Lalande, adı geçen eser, s. 877-878; Paul Foulquié - Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la Langue Philosophique, 2. baskı, PUF, Paris, 1969, s. 603-606.
- 20 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 361.
- 21 — Jules Lachelier, La Nature-L'Esprit-Dieu, Textes Choisis PUF., Paris, 1955, s. 20.
- 22 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 242.
- 23 — E. Boutroux, aynı eser, s. 243.
- 24 — E. Boutroux, aynı eser, s. 204
- 25 — E. Boutroux, Science et Religion s. 357.
- 26 — E. Boutroux, aynı eser, s. 354.
- 27 — Descartes, adı geçen eser, s. 29.
- 28 — E. Boutroux, E. Goblot'nun «Traite de Logique, Paris, 1925» adlı eserine yazdığı önsöz, s. XVI; Paul Gaultier, Les Maîtres de la Pensee Française, Payot, Paris, 1921, s. 70.
- 29 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 112; Leon Brunschvicg, Le Progres de la Conscience dans la Philosophie Occidentale, C. II, PUF., Paris, 1953, s. 612-613 (Bulletin de la Societe Française de Philosophie, Seance du 31 Janvier 1907, t. VIII, s. 153-155 den naklen)

- 30 — L. Brunşchvicg, E. Boutroux'nun «Des Verites Eternelles Chez Descartes, Lâtinceden çev. Canguillem, F. Alcan, Paris, tarihsiz» adlı eserine önsöz, s. XXIV; La Philosophie d'Emile Boutroux, Revue de Metaphysique et de Morale, A. Colin, Paris, 1922, s. 274; M. Schyns, adı geçen eser, s. 144.
- 31 — Bedia Akarsu, Ahlâk Öğretileri, II, (Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi,) 2. baskı, İstanbul, 1979, s. 49; E. Boutroux, La Philosophie de Kant, J. Vrin, Paris, 1926, s. 323
- 32 — Lionel Dauriac, Contingence et Rationalisme, J. Vrin, Paris, 1924, s. 20.
- 33 — A.P. La Fontaine, La Philosophie d'Emile Boutroux, 2. baskı, J. Vrin, Paris, 1920. s. 53.
- 34 — F. Pillon, Les Lois de la Nature selon M. Emile Boutroux, l'Annee Philosophique, publie sous la direction F. Pillon, Dix-huitieme annee, F. Alcan, Paris, 1924, s. 98-99.
- 35 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 44; P. Gaultier, adı geçen eser, s. 69.
- 36 — E. Boutroux, Pascal, 4. baskı, Librairie Hachette, Paris, 1907, s. 62; Morale et Religion, s. 104-105.
- 37 — H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş, s. 74-75; Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul, 1980, s. 317.
- 38 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 20; Mehmet Emin, Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 1, sayı: 1, İstanbul, 1925, s. 180.
- 39 — A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, 2. baskı, İstanbul 1969, s.200.
- 40 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 20.
- 41 — E. Boutroux, Pascal, s. 173.
- 42 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 104-105.
- 43 — Blaise Pascal, Düşünceler, çev. Z. F. Findıkoğlu, İstanbul, 1937, s. 20-21; E. Boutroux, Morale et Religion, s. 112; A.A. Adıvar, adı geçen eser, s. 200; M. Gökberk, adı geçen eser, s. 286.
- 44 — H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş, s. 74.
- 45 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 354.
- 46 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 45; La Nature et L'Esprit, s. 159.
- 47 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 159.
- 48 — E. Boutroux, aynı eser, s. 58.
- 49 — E. Boutroux, aynı eser, s. 166; Morale et Religion, s. 45-46.
- 50 — S. Hayri Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, (basılmamış doçentlik tezi), Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi, 1979, s. 238.
- 51 — L. Brunşchvicg, Le Progres de la Consience, II, s. 613.
- 52 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 223.
- 53 — Mustafa Şekip Tunç, Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans, İstanbul, 1934, s. 8.
- 54 — Henri Bergson, Yaratıcı Tekâmül, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1947, s. 20-21.
- 55 — H. Bergson, aynı eser, s. 231.

- 56 — S.H. Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, s. 237-238.
- 57 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 93.
- 58 — Georges Dwelshauvers, Muasir Fransız Psikolojisi, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1940, s. 70.
- 59 — Dominique Parodi, La Philosophie Contemporaine en France, F. Alcan, Paris, 1920, s. 89, 215, 216.
- 60 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 201.
- 61 — E. Boutroux, aynı eser, s. 199.
- 62 — E. Boutroux, aynı eser, s. 202.
- 63 — E. Boutroux, aynı eser, s. 201.
- 64 — E. Boutroux, aynı eser, s. 202.
- 65 — E. Boutroux, aynı eser, s. 203-204.
- 66 — E. Boutroux, aynı eser, s. 205-206.
- 67 — E. Boutroux, aynı eser, s. 205.
- 68 — E. Boutroux, aynı eser, s. 206-207.
- 69 — E. Boutroux, aynı eser, s. 207.
- 70 — E. Boutroux, aynı eser, s. 208.
- 71 — E. Boutroux, aynı eser, s. 209.
- 72 — E. Boutroux, aynı eser, s. 209.
- 73 — E. Boutroux, Pascal, s. 178.
- 74 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 210.
- 75 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 10.
- 76 — E. Boutroux, aynı eser, s. 362.
- 77 — S.H. Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 241. (Gazzâlî'nin, Mearic el-Kuds fî Medarici Ma'rifet en-Nefs, Mısır, tarihsiz, s. 46-47 den naklen).