



T.C. DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

0907 - BY - 86 - 008 - 013

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

III

## TABIATTAN TANRIYA

Yazan: A. E. TAYLOR(\*)

Çeviren: Prof. Dr. Mehmet AYDIN

«Tabiattan tabiatın Tanrısına» gitmeye çalışan delil, farklı çağlarda tabiat gerçekleri hakkında bildiğimiz aşağı-yukarı kesin ve sağlam bilgilere ve bu arada mantık sayesinde elde ettiğimiz şu veya bu derecede bir açık-seçikliğe sahip olup farklı ikna etme imkanlarına yer veren muhtelif şekillerde dile getirilebilir. Fakat bütün bu şekillerin hepsinin temelinde yatan düşünce baştan sona hep aynıdır: Eksik olan tam olana, bağımlı bağımsıza, zamanla kayıtlı olan ezeli ve ebedi olana işaret etmektedir. «Dikkatimize sunulan objelerin toplamı» anlamına gelen Tabiat, yani çevremizdeki canlı ve cansız varlıklar ve bu arada gerek aralarında, gerek bu varlıklarla münasebet içinde olan bedenlerimiz, daima eksik haldedir. Onun bir sınırı, bir limiti yoktur. Araştırma maceramızı daha ileriye götürdükçe, mekan ve zaman içinde ufkumuz sınırsız bir geri çekilme temayyülü göstermektedir: «Denizin ötesinde daha birçok denizler vardır.» Doğrusu, Tabiat daima bağımlıdır; oradaki hiçbir parça, kendi öz varlığının tam bir açıklamasını ihtiva etmemektedir. Herhangi bir parçasının mevcut durumunu açıklamak için onun başka bir parçası ile, bu sonuncunun da üçüncü bir parçayla olan münasebetini daima dik-kate almak zorundayız. Bu, ilâ nihaye böyle devam edip gider. Tabiatın muhtevası hakkındaki bilgimiz, daha tam ve daha zengin oldukça, bir

---

(\*) İskoçya'nın Edinburgh Üniversitesinde Felsefe Profesörü olarak çalışan A. E. Taylor (1869 - 1945) çağımızın ünlü düşünürleri arasında yer alır. O, özellikle Platon hakkında yazdığı eserlerle tanınmış olmakla beraber, aynı zamanda, çeşitli felsefi problemlerle uğraşmış, özellikle ahlâk ve din konularında ciddi eserler kaleme almış orijinal bir fikir adamıdır. Burada çevirisini sunduğumuz bu yazı, onun 1926'da neşrettiği *The Vindication of Religion* (Dinin Te'yidi) adlı eserinin bir bölümünü oluşturmakta olup W. P. Alston'un yayınladığı *Religious Belief and Philosophical Thought* (New York, 1963, s. 39-44) adlı eserden alınmıştır. ((Çeviren)

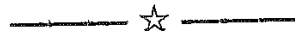
şeyi öteki şeylere, ondan da, aynı şekilde, başkalarına bağlayarak açıklama gereğini daha az değil, daha çok duyarız. Dahası var: Değişkenlik, Tabiatın her parçasına damgasını vurmuştur: «Her şey gelip geçmekte; bâki olan bir şey yok.» Geçmişte burada olan, şu anda ortada yoktur; şimdi orada olan da bir gün olmayacaktır. «Şu anda denizin gürlediği şurada bir zamanlar kayalık durmaktaydı.» Hatta ilk bakışta kalıcı gibi görünenin bile, yakından tetkik edildiğinde, sadece yavaş yavaş doğmakta ve ölmekte olduğu müşahade edilir... Modern astronomi, bize bütün bir «yıldızlar sistemi»nin tedricî bir meydana geliş ve yokoluşunu anlatmaktadır. Bu ve benzeri düşünceler, bilimin çocukluk dönemini yaşadığı günlerde eski Yunanlının aklına Tabiatın kendi başına yeterli bir sistem olmadığı, onun kendi varoluşu sebebini kendi içinde taşımadığı sonucunu getiriyordu. Zamana bağlı olup da değişen her şeyin gerisinde değişmeyen ve ezeli olan birinin varolması gerekir. Öyle biri ki, değişen her şeyin kaynağı ve onların nasıl iseler öylece varolmalarının bir açıklaması durumunda olsun.

İlk anda, bu şekildeki bir değişkenlik, sadece değişmeyen maddeyi bilme arzusunu doğurdu. İşte «şeyler» diye adlandırdığımız, o değişmeyen gelip geçici safhalarından ibaretti. O, su muydu, buhar mıydı yahut ateş miydi, yoksa bunların hepsinden farklı bir şey miydi? Bilim alanının ilk insanları için başta gelen sorulardan biri, kendisinden herşeyin meydana çıktığı ilk madde hakkındaki soruydu. Bugün artık «her şey sudur» demek ile «Tanrıya inanıyorum» demek oldukça farklı bir durum arzetedir. Kendisinden başka şeylerin meydana geldiği ana maddenin araştırılması arzusu, «Hareket Etmeyen Muharrik»in varlığının kanıtlanması için Aristoteles tarafından öne sürülen meşhur delilin ve o günden bugüne kadar Tanrının varlığı ile ilgili insanî tecrübeden (a posteriori) kalkan bildiğimiz bütün delillere dair teşebbüslerin gösterdiği istikamette atılmış müteredit ve önünü pek seçemeyen bir ilk adımdır. (Aziz Thomas tarafından da benimsenen hareket deliline göre Tanrı, bizzat hareket etmemekte ve bu dünyadaki hareketin ve hayatın kaynağı olmaktaydı).

Değişmeyen «madde»deki istikrarın Tabiatта görülen olayları tam olarak açıklayamadığının anlaşıldığı ve bütün süreçlerin hayat kaynağı durumunda olan «hareket»in nereden geldiğini ayrıca sormaya ihtiyaç duyulduğu gün, bilimin ilk kurucuları vakit geçirmeden yine aynı istikamette bir adım daha atmış oldular. İşte problem, kendisini Aristoteles'e ve onun takipçisi Thomas Aquinas'a bu şekil içinde takdim etmekte idi. Onlar, Tabiatın birlik arzettiğine inanmaktaydılar. Çevremizdeki dünya

## TABIÂTTAN TANRIYA

hayatımızın bizi âşına kıldığı görünüşte düzensiz ve kanunlara uymaz bütün hareket ve değişmeler, mutlak olarak düzenli ve mütecanis olan hareketlerden (meselâ gök sferlerinin hareketlerinden) kaynaklanmakta ve onların etkileri sonucu varolmaktadırlar. Bu görüşe göre, Tabiatta tam hâkim durumda olan hareket, dünyanın çevresini saran yıldızlar sistemi sferinin görünürde düzenli ve devri nitelikteki hareketiyle özdeş olmaktadır. Fakat Aristoteles, varlığı farzedilen bu hareketin sözde gerçekliğini, başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç göstermeyen bir mutlak varlık olarak benimsemekle yetinemezdi. Hiçbir hareket, kendi kendisini açıklayamaz; dolayısıyla, gök sferlerinin «niçin» devamlı ve düzenli bir hareket oluşturduğunu da ayrıca sormamız gerekiyor. Aristoteles ve takipçileri, bunun sebebini ancak hayal ürünü mitlerin diliyle açıklayabilmekteydiler. Madem ki hiçbir şey kendi kendisini harekete geçiremiyor, Tabiatı çevreleyen bütün hareketin, başka hiçbir şey tarafından hareket ettirilmeyen, dolayısıyla değişmeyen, nasıl ise öylece olduğu için herhangi bir gelişmeye ihtiyaç göstermeyen, hep aynı ve yetkin olan bir varlık tarafından başlatılmış olması gerekiyordu. «Öyle bir ilke ki bütün semâ ona dayanır» (Metafizik, 1072 b, 14). Ve Aristoteles felsefesinin öngördüğü diğer bazı faraziyelerden anlıyoruz ki, bu «ilke»nin yetkin ve yaşayan bir akıl olarak düşünülmesi gerekiyor. Böylece, Aristoteles'in tabii bilimlerin ilkelerini dile getirişinde şu açık sonuca ulaşıyoruz: Tabiat, kendi iç yapısı içinde ele alındığında, yetkin ve ezeli bir hayat kaynağına dayanarak açıklanabilir ancak. Bu kaynak, ne tabiatın kendisi, ne de onun bir parçasıdır. İşte bizzat tabiatın, en sonunda, rasyonel bir tahlile tabi tutulmasıyla «Tanrının aşkınlığı»na açıkça işaret edilmiş olunuyor (Aristoteles ve Thomas Aquinas «ispatlanmış oluyor» demeyi tercih ederlerdi). Onların muhakeme şekli, «kozmozolojik delil»in daha sonra ortaya çıkan her çeşidinin ilkesi olmaktadır...



Şimdi Tabii Kelâm konusunda yazılmış gözde eserlerin öne sürdükleri «Tanrının varlığına dâir deliller»in kaynağı olan bu düşünce çizgisini geriye dönerek gözden geçirdikten sonra kendimize şu soruyu soralım: Bu düşüncenin şu anda bizim için kalıcı olan ne gibi bir değeri vardır; ve o, mü'minin «şevkle ve hakiki mânâda» ibâdet edebileceği bir Tanrının gerçek varlığı istikametinde ne ölçüde bir ipucu vermektedir? Düşüncenin ifade edilmiş tarzının bize modası geçmiş gibi geldiğini, yahut onu öne sürenlerin Tabiatın yapısına ilişkin ayrıntılar hakkında günümüzdekilere uymayan görüşlere (özellikle astronomideki yerin merkez

olduğu anlayışına) sahip olduklarını düşünerek (bu yolla Tanrının varlığına gitmeyi hedef alan) fikrin kendisinin de, zaruri olarak eskidiğini zanretmemeliyiz. Yıldızlar sisteminin oluşturduğu evren hakkındaki eski görüşlerin yerlerine yenilerinin konması, veya hayvan türlerinin sabitliğinin kabul edilmesi, Tanrıya gitme düşüncesinin gücünü hiç de etkilemeyebilir. Burada hemen bir yana itilmesi gereken iki eleştiri bulunmaktadır ki bunlar, makul görünmekle birlikte, eğer büsbütün yanılmıyorsam, hedeften oldukça uzağa düşmektedirler.

«Hareketin hareket etmeyen kaynağı»nın gerekliliğini öne süren delilin ana noktası gözden uzak tutulmamalıdır. «Hareket»in Aristoteles terminolojisinde her türlü değişme anlamına geldiğini hatırlarsak, delili daha iyi anlarız. İddia, değişmenin değişmeyen bir sebebe veya kaynağa bağlı olduğu iddiasıdır. Ayrıca, Tabiatın hayatını oluşturan değişme serilerinin bir başlangıç ve sonu olduğuna dair ilmî bir tahminin bulunmadığını söylemek suretiyle delili bir yana itebileceğimiz hayaline de kapılmamalıyız. Delilde sözkonusu olan bağımlılığın (değişmenin değişmeye dayanmasının) zaman içindeki bu ardardalıkla ilgisi yoktur. Onunla anlatılmak istenen asıl şey şudur: Bir olay hakkındaki bilgimiz, o olayın hakiki sebebini bilmedikçe, tamlık arzutmeyecektir. 'B' öyle olduğu için 'A'nın da böyle olduğunu söylediğiniz ve B'nin niçin öyle olduğu hakkında bir şey söyleyemediğiniz sürece A hakkındaki bilginiz eksik demektir. Nihai olarak Z öyle olduğu için A'nın böyle olduğunu söyleyebilecek durumda bulunduğumuz zaman bilginiz tam olabilecektir. Öyle ki, Z kendi varoluş sebebini kendi içinde taşıyın ve onun niçin öyle olduğunu sormanıza gerek kalmayın. Bu bir çırpıda bizi şöyle bir sonuca götürür: Tabiatındaki her olayın niçin öyle olduğunu, onun varoluş şartlarının nelerden ibaret bulunduğunu sorma hakkına daima sahip olduğumuza göre, onu var kılan Z'nin Tabiata bağlı olmaması gerekir. Böyle bir muhakeme tarzının asıl gayesi, Tabiatın varolduğu gerçeğinden Tabiat-üstü bir varlığın realitesine gitmektir. Ve bu nokta, zaman için başlangıcın olup olmadığı, veya hiçbir «olay»ın olmadığı bir zamanın bulunup bulunmadığı sorusundan etkilenmemektedir.

Makul fakat aynı zamanda sathî olan şu görüş de bizi hedeften uzaklaştırmamalıdır: «Hareketin sebebi» ile ilgili vegane mesele, şeylerin bir zamanlar sâkin halde bulduklarını ve daha sonra hareket etmeye başladıklarını öne süren gereksiz bir faraziyeden doğmaktadır; meseleyi bütünüyle bir tarafa itmek için yapılacak olan şey, tıpkı modern fizikçinin yaptığı gibi, hareket halinde olan parçacıklar, atom veya elektronlarla işe koyulmaktır.

Aristoteles'in «gök sferleri»ne atfettiği mutlak anlamda mütecanis hareketlerden modern fiziğin haberli olmadığını, onun sadece şöyle veya böyle istikrarlı olan hareketleri bildiğini söylemek de konuyla doğrudan doğruya ilgili değildir. Sözgelisi, bütünüyle mütecanis bir hareket içinde olan «parçacıklar» sistemi ile başlarsanız, bu sefer de «diferansiyel» **differential**) hareketlerin doğuşunu açıklamamız gerekecektir. (\*) Epicurus'un yapmaya çalıştığı gibi eğer hepsi aynı istikamette hareket eden ve aynı rölatif hıza sahip olan parçacıklar yağmuru ile başlarsanız, bu kez de bütün bu parçacıkların karmaşık yapılar oluşturmak için nasıl olup da bir araya geldiklerini açıklayamazsınız. Herbert Spencer gibi «mütecanis» bir nebuladan başlamayı tercih ederseniz, Spencer'in açıklamadığı bir noktayı, yani çeşitliliğin (heterojenliğin) işe nasıl karıştığını açıklamak zorundasınız. Eğer elinizdeki aslı verilerden dünyamız gibi bir dünya çıkaracaksınız -ki o, Mill'in haklı olarak söylediği gibi, sadece birlik değil, sonsuzca bir çeşitlilik de arzeder- postula olarak öncelikle kabul ettiğiniz herhangi bir dizi verilerinizde münferit değişiklik kadar mütecanisliğe de sahip olmak mecburiyetindedesiniz. «Hiçbir şeyden hiçbir şey meydana gelmez.» Tıpkı bunun gibi, pürüzsüz bir mütecanislikten aynı derecede pürüzsüz bir mütecanislik çıkar. İmkansızlığına rağmen, diyelim ki, tabii bir bilim sisteminin ilk verilerinde münferit farklılığa hiç yer vermediniz; bu sefer de sizden farklılığın mevcut olmayışını açıklamanız pekâlâ istenebilir. Tabiatçı bir açıklama getirmek için farklılığı mutlak bir mütecanislik göstermeyen daha gerideki bir durumdan çıkarmanız gerekecektir. Ne mütecanislik ve birlik, ne de farklılık kendi başına açıklanabilir; işe hangi taraftan başlarsanız başlayınız eski malum ikilemeyle karşı karşıya kalırsınız: Ya hiçbir sebep öne sürmeden ilk veriler, çıplak «gerçekler» olarak kabul edilir; yahut bir sebep öne sürülecekse, onun Tabiatın dışında, «tabiat üstünde» aranması icabeder.



«Hareket»ten hareketin «hareket etmeyen» kaynağına giden bu eski delilin, genel şekli içinde tekrar ifade edildiği takdirde, delilin günümüzde bile nasıl ısrarla öne sürülebileceği gerçeğine bir göz atabiliriz.

(\*) Fizikte hareket ve değişme yasaları, ya 'diferansiyel' ya da 'entegral' bir şekil almaktadır. Birincisinde belli bir süreç kendi kendisini ortaya koydukça tarif ve tasvir edilir; ikincisinde ise, ayrıntılar bütün bir sürecin genel niteliklerinden çıkarılır. (çev.).

Daha önce gördüğümüz gibi, delil, zamanla kayıtlı, şarta bağlı ve değişken olandan ezeli olan, değişmeyen bir şeye gitmekte ve onu kaynak olarak görmektedir. Bu muhakemenin düğüm noktası şuradadır: Belirli olgu veya olayların her türlü açıklaması, daha başka açıklanmamış olguların dikkate alınmasını gerekli kılar. O halde, bir şeyi tam olarak açıklamak -diyelim ki böyle bir açıklamayı elde etmemiz mümkündür- açıklanan olgunun, kendi varoluş sebebini bizzat kendi varlığında bulan bir şeye geri götürülmesini gerekli kılar. Öyle bir şey, nasıl ise öyledir, kendi başına öyledir; ve o şey, elbette bir olay veya sâde bir olgu değildir. Dolayısıyla o, olgu ve olayların toplamı olan Tabiata dahil değil, onun «üstünde»dir. Eğer canı istiyorsa her insan, bu şekilde bir düşünme tarzı için harcayacak zamana sahip olmadığını, kendisini yeni olgular yahut olgular arasında bugüne kadar belirlenmemiş ilişkilerle meşgul etmesinin daha iyi olacağını söyleme hakkına sahiptir. Onu bundan dolayı suçlayamayız; fakat sözkonusu eski problemin ifade ettiği anlam konusunda hassasiyet gösterenlere -eğer onlar eksik ve zamanla kayıtlı olandan yetkin ve kayıtsız-şartsız varolana gitmeyi reddediyorlarsa- problemi nasıl ele almayı teklif ettiklerini sormaya yetkiliyiz. Bana sorarsanız burada sadece iki alternatif görmekteyim:

1. İnsan, tıpkı Hume'un Tabii Din Üstüne Diyaloglar'da yaptığı gibi, (\*) şunu söyleyebilir: Her ne kadar her parçası, açıklanmak için öteki parçalara dayanmak durumunda ise de, Tabiat diye adlandırdığımız olgu ve olayların oluşturduğu topyekûn sistem, kendi kendisini açıklayabilecek durumdadır. Filozof ve ilâhiyatçıların «Zorunlu Varlık» diye sözettikleri şey, «âlemin bizzat kendisi» olabilir. Başka bir deyişle, içinde zamanla kayıtlı tek tek varlıkların bulunduğu bir sistemin bizatihi kendisi ezeli olabilir; orada her üye eksik olduğu halde, bütün tam olabilir; her üye değiştiği halde, bütün değişmeyebilir. Dolayısıyla, dünün ve bugünün birçok filozofunun söylemiş olduğu gibi, «ezeli» olan, mahiyeti tam olarak anlaşılmış «zamanlı varlık»tır. Tabiat ile Tabiat-üstü arasında bir zıtlık yoktur. Zıtlık sadece «bütün olarak kavranan Tabiat» ile bölük pörçük algıladığımız Tabiat arasındadır.

Bu düşünce güzel; fakat ben şahsen onun eleştirisi karşısında ayakta durabileceğine inanmıyorum. Zikrettiğim bu formülün akla getirdiği ilk soru, Tabiatı bir «bütün» olarak tarif etme teşebbüsünün kendi içinde

---

(\*) Yahut Diyaloglar'daki tenkitçi şüphecinin yaptığı gibi. Çünkü Hume'un bu görüşü kabul edip etmediği hususunda emin olamayız.

gelişkili olup olmadığıdır. Eğer çelişkili ise, Tabiatı olduğundan başka türlü anlama, elbette mümkün olmayacaktır. Bir olaylar terkibi durumunda olan Tabiatın, kendi iç yapısından dolayı, eksik olduğunu, gerçek anlamda bir birliğe sahip olmadığı açıktır sanıyorum. Diyelim ki Tabiat A,B,C,D diye dört unsurdan oluşmaktadır. A'nin davranışını «açıklamak» için B,C ve D'nin yapısına ve her üçünün A ile ve birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerine başvurmamız gerekiyor. Eğer A'nın yapısı ve B,C,D'nin yapıları hakkında her şeyi biliyorsak, bir dizi «genel kanunlar» yardımıyla A'nın davranış biçimini açıklayabileceğimiz meydandadır. Fakat A'nın niçin orada olduğu ve eğer orada ise niçin kendilerine has tamamen farklı yapılara sahip başka şeylere değil de B,C, ve D'ye komşu olduğu yine de açıklanmadan kalacaktır. Bunun açıklanmamış olan, kendi kendini de açıklayamayan kaba bir «gerçek» olduğunun kabul edilmesi gerekir. «Madde» ve «enerji'nin (yahut fizik sistemimiz için nihaî unsurlar olarak alacağımız başka şeylerin) milyonlarca yıl önceki kesin dağılımını bilmedikçe, «tabiat kanunları» hakkındaki bilgimizin miktarı, Tabiatın şu andaki durumunu açıklayamayacaktır. Aynı kanunlar ve fakat farklı bir «ilk» dağılım ile dünyanın bugünkü durumu çok farklı olabilirdi. Mill'in ifadesiyle, gerek «collocations», gerek «sebeplilik yasaları» her çeşit ilmi açıklamalarımıza girmek zorundadır. Doğrusu, bilgimiz arttıkça daha önce çıplak hakikatler olarak kabul edilen bazı «collocation»lara sebep bulmayı daima öğreniyor olmamıza rağmen, bunu yapmaktaki başarımızı, yine açıklanmamış çıplak hakikatler olarak aldığımız daha evvelki «collocation»lara dayanmamıza borçluyuz. E. Meyerson'un(\*) da dediği gibi, biz açıklanamayanı, başka bir yerde tekrar öne sürmek pahasına, şimdilik bir tarafa itmekteyiz. İmdi, Tabiatı, hakkında daha çok şey bildikçe neredeyse kendi kendini açıklayabilen, hakkında her şeyi bilince de kendisini bütünüyle açıklayan bir sistem olarak görmek, «kaba gerçekleri» tamamen gözardı ederek Tabiatı bir «kanunlar» terkibine irca etmek demektir. Başka bir deyişle, bu, cûzî varlıkları salt küllîlerden imal etme teşebbüsüne koyulmaktır ve dolayısıyla sonunda başarısızlığa mahkûm olmaktır. Bilimin fiilî terakkisi, bu durumun en iyi şahididir. Tabiatın görünen yanını «kanun»a irca etme faaliyetimizde ileri gittikçe, açıklanamayan çıplak gerçekler diye nihaî unsurlarımıza atfettiğimiz nitelikler yığını, daha az değil, daha çok karmaşık ve şaşırtıcı bir manzara arzede-

(\*) Emile Meyerson (1859 - 1933) daha ziyade bilim ve epistemoloji konularına ağırlık veren bir Fransız filozofudur. Aynıyet ve Realite, Denemeler adlı felsefi eserleri bulunmaktadır. (Çev.).



cektir. Bir elektron, «kaba gerçek» olarak, Newton'un katı ve nüfuz edilmez küreciklerinden daha sert bir doza sahiptir.

O halde şunu söyleyebiliriz: 'Eğer Tabiat hakkında yeterli ölçüde bilgimiz olsaydı, onun kendi kendini açıklayan bir bütün olduğunu görürdük' şeklindeki bir düşünceye kapılmamız, boş hayalin peşine takılmamız demek olur. «Yasa» ve «olgu» ikiliği tabiat bilimlerinden kaldırılamaz, bu demektir ki, ya Tabiat açıklanamaz olarak kalacak, yahut (eğer açıklanacaksa) açıklama, Tabiatın dayanmakta olduğu «dışarıda»ki bir şeyde aranacaktır.

İşte bundan dolayıdır ki, gerek bilim adamları gerek filozoflar arasında Tabiatı açıklama teşebbüsünden tamamiyle vazgeçme ve bir «nihaî çokluğa» (pluralizm'e) dayanma arzusunun iyice yerettiğini görmek, fazla hayret uyandırmıyor. Bu, «yasa» ve «olgu» ikiliğine teslim olduğumuz anlamına gelir. Biz, Tabiatın, her biri kendi özel yapısı ve tarzı içinde davranış gösteren farklı unsurlardan meydana geldiğini sanıyor ve açıklama işinde bize düşen görevin, işte bu farklı unsurlar arasındaki etkileşimi en az sayıda ve en basit yasalara başvurarak karşımızda bulduğumuz dünyayı anlatmak olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle, bu durumda, «Tabiatı açıklama» çabalarından vazgeçiyor ve «onun parçalarına,» onlara has niteliklere ve onların başka «parçalar» ile olan ilişkilerine bakarak açıklamakla yetiniyoruz. Bu, belli bir problemi çözmeye, meselâ bazı yeni «türlerin» ortaya çıkışını ve hayatını devam ettirliğini sağlayan şartları keşfetmeye yönelen bir bilim adamı için her bakımdan meşru bir yoldur. Fakat «nihaî pluralizmin» bir «Tabiat Felsefesi» için son söz olup olamayacağı tamamen ayrı bir meseledir. Eğer olduğunu kabul ederseniz, «Tabiat»a malettiğiniz çok sayıda nihaî unsurların varlığı, yahut onların için mevcut niteliklerine sahip oldukları konusunda «tesadüf eseri öyle olmuşlar» demekten başka bir sebep öne süremezsiniz. İşinizi daha iyi yapmanız için şu andaki bilginizin yeterli olmamasından dolayı değil, bir açıklamanın olmadığı, olamadığı fikrine yöneldiğinizden dolayı açıklanmayan kaba gerçekle yetinmeye razı olmanızdır. Böylece, anlaşılmaz bir sırrı, realitenin tâ kalbine yerleştirmektesiniz.

Buna şöyle mukabelede bulunulabilir: Nasıl olsa sonunda bir noktaya gelmek zorunda olduğumuzu görüp onu, hoşumuza gitsin veya gitmesin, şimdiden niçin kabul etmeyelim? Fakat böyle bir «nihaî açıklanamazlık»a son nokta olarak gelip teslim olmak, bütün bilimin üstüne kurulduğu düşüncenin bizatihî geçerliğini inkâr etmek demektir. Bilimin ge-

## TABIATTAN TANRIYA

lişme tarihi süresince böyle bir açıklanamaz kaba gerçeğe teslim olma, öncelikle, reddedilmiştir; şu anda sahip olduğumuz bilgilerimiz açısından salt gerçek olarak kabul edilmesi gereken şeyle karşı karşıya geldiğimiz her an daha ileri derecede bir açıklama istemek hakkımızdır. Başka türlü yapmak, bilimin ruhuna ihanet etmek olur. O halde kaçınılmaz olarak şu sonuca ulaşmaktayız: Ya ilmî araştırmaya ilham veren ve onu yönlendiren ilkelerin kendileri bir hayaldir; yahut Tabiat, kendi kendini açıklayan ve dolayısıyla tabiatın bir parçası olmayan bir şeye dayanmak zorundadır. Bu varlık, kelimenin tam anlamıyla «tabiatüstü» veya «aşkın»dır. «Aşkınlık» ile anlatılmak istenen şey, Tabiatın ve Tabiatın her parçasının bâriz özelliğini oluşturan «yasa» ve «olgu» ikiliğinin ortadan kalktığı varlık halidir. Bu aşkın varlık, «kaba» bir gerçek olmadığı gibi, soyut evrensel bir yasa veya o tür tasaların bir toplamı da değildir. O, kendi kendine ışık tutan gerçek bir Varlık'tır. Gerçek tabiatı kavrayabilseydiniz O'nu görebilirdiniz. Zaten öyle bir tabiata sahip olmak, varolmak ile aynı şeydir. İşte bana öyle geliyor ki, değişen ve zamanla kayıtlı olan tabiatın, ezeli ve değişmez olan «başkası»na kaçınılmaz işareti bu yolla olmaktadır.