

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

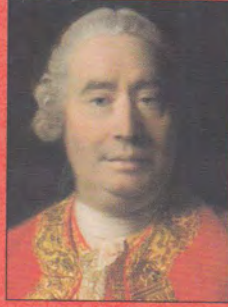
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DAVID HUME VE DİN FELSEFESİ

MUSTAFA ÇEVİK



dergâh yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

DAVID HUME VE DİN FELSEFESİ
Mustafa Çevik



David Hume ve Din Felsefesi'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 313

Felsefe Dizisi: 9

ISBN: 975-995-030-8

1. Baskı: Mart 2006

Dizi Editörü: Asım Onur Erverdi

Sahife ve Kapak Düzeni: Sermin Yavuz

Basım Yeri: A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Peykhane Cd. Cami Sk. No: 57 Çemberlitaş / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.

Küçükayasofya Cd. Akbıyık Değirmeni Sk. Kapı Ağası İşhanı No: 33/C

Sultanahmet / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti.

Ankara Cd. Pamir Han 54/3 Sirkeci / İstanbul

Tel/Faks: (212) 519 04 21

.

Mustafa Çevik

DAVID HUME VE DİN FELSEFESİ

DERGÂH YAYINLARI

Ankara Cad. Nu: 60/6 34110 Sirkeci / İstanbul

Tel: (212) 520 46 96 - 520 46 97 Fax: (212) 520 46 95

www.dergahyayinlari.com E-posta: bilgi@dergahyayinlari.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

MUSTAFA ÇEVİK, Kahta'da doğdu (1967). Adıyaman Lisesi'ni (1985), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni (1991) bitirdi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Din Felsefesi Açısından Kutsal* isimli yüksek lisans tezini, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *David Hume'de Din ve Tanrı* isimli doktora tezini hazırladı (2003). Halen MEB taşra teşkilatında öğretmen olarak çalışmaktadır. Yazarın yayınlanmış telif ve tercüme eserleri: Necmettin Kübra'dan *Tasavvufun On Esası* (İstanbul 1991), Eşari'den *Dinin İnanç İlkeleri* (Ankara 2005), *David Hume'un Bilgi Kuramı* (Ankara 2005).

ÖNSÖZ

Bu çalışmada ünlü İskoç düşünür David Hume'un din felsefesi tespit edilmeye çalışılmıştır. “Neden David Hume?” ve “Neden David Hume'un Din Felsefesi?” Bu soruların cevabı şudur: David Hume, neredeyse bütün yazı hayatınca din ile ilgilenmiş ve doğrudan dine ilişkin iki mustakil eseri olmasına rağmen Türkiye’de sürekli deneyci kimliğiyle tanıtılmıştır. Türkiye’de yazılmış Felsefe Tarihi çalışmalarında ve ders kitaplarında Hume’un dine ve Tanrı’ya ilişkin düşünceleri hak ettiği yeri alamamış, daha çok deneyciliğini ortaya koyan ilk dönem eserleri Hume için referans kaynağı olmuştur. Oysa Hume sözü edilen bu eserleri çok genç yaşta yazmıştır. Ve ömrünün olgunluk dönemlerinde din üzerinde daha çok durmuş, bu dönemde yazdığı ve yaklaşık otuz yıl üzerinde çalıştığı *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Diyaloglar) isimli kitabında Hume, din felsefesi yapmaktadır. Hume, henüz Din Felsefesi diye bir disiplinin olmadığı bir dönemde bu alanın bir çok problemi üzerinde felsefi analizler yapmıştır.

Felsefe tarihinde ve özellikle de din felsefesi tarihinde büyük önemi olmasına rağmen ülkemizde Hume hakkında pek fazla mustakil çalışma bulunmamaktadır. Hume’un felsefesi hakkında insanımızın bilgisi genellikle felsefe tarihlerinde ve ansiklopedilerde yer alan kısa ve eksik bilgilerden ibarettir. Durum böyleyken onun din felsefesi konusunda söylediklerinin daha az çalışma konusu edildiğini tahmin etmek kolaydır. Hume, ülkemizde salt deneyci olarak kabul edilip metafizik varlıkları ve onlara ilişkin söylenen-

leri, genellikle reddeden bir filozof olarak tanıtılmaktadır. Bunun yanıış ve taraflı olduğu ortadayken, onun başta Tanrı olmak üzere bir çok dinî konuda özellikle ve ısrarla düşünüp yazan bir filozof olduğunun ortaya konması gerekir. Hume'un din felsefesi konusundaki bu yoğun ilgisi nedeniyle onun din ve Tanrı konusundaki düşüncelerini incelemeye değer bulduk.

Bu çalışmada birinci derecede kaynak olarak Hume'un kendi eserleri ve özellikle de *Dialogues Concerning Natural Religion* (*Doğal Din Üzerine Diyaloglar*) ve *The Natural History of Religion* (*Dinin Doğal Tarihi*) isimli kitaplarına başvurduk. Ancak Hume'un din felsefecileri ve Hume araştırmacıları tarafından nasıl anlaşıldığına da gerektiğinde başvurduk.

Elinizdeki çalışmanın izlediği yöntem için önemli olan bir noktayı belirtmekte yarar vardır. *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* isimli çalışmasında Hume'un kendisi doğrudan konuşmadığı için bu çalışmada yer alan üç karakterden hangisinin Hume adına konuştuğu her Hume araştırmacısı için temel problem olmuştur. Biz bu çalışmada bir kişinin Hume'un sözcüsü olarak kabul edilmesini sakıncalı bulduk ve Hume'un doğrudan konuştuğu eserlerindeki düşüncelerini esas alıp adı geçen kitabı bu eserlerin gölgesinde okumayı daha uygun bulduk. Bu nedenle gerektiğinde Hume adına üç karaktere de başvurduk. Aksi takdirde yalnızca septik bir karakteri yansıtan Philo'yu Hume ile sürekli olarak özdeşleştirmek, -ki ülkemizde en çok yapılan budur-, Hume'un daha önce yazdığı kitaplarında söyledikleriyle çeliştiği sonucuna bizi zorunlu olarak götürecektir. Hume'un doğru anlaşılabilmesi için önemli bulduğumuzdan yeri geldikçe bu noktayı tekrar etmekten sakınmadık.

İlk kez sistematik olarak din felsefesi yapanlardan biri, belki de ilk olan Hume'un din ve Tanrı konusunda söyledikleri önemli olduğu için din felsefesine ilişkin düşüncelerini ülkemizde tanıtmak, bu çalışmanın esas amacı kabul edilmiştir. Bu doğrultuda bir katkıda bulunabilmişsek ne mutlu bize.

Elinizdeki çalışma Nisan 2003 yılında Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kabul edilen doktora tezimin kısmen değiştirilmiş halidir. Bu arada çalışmam sırasında yardımı dokunan bütün dostlarıma ve meslektaşlarıma en derin şükranlarımı sunarken, bu çalışma konusunu seçmemde ve çalışmamın bu seviyeye gelmesinde emeği geçen bütün hocalarıma, özellikle çalışmamı her aşamasında titizlikle ve sabırla okuyarak ciddi tenkit ve tahlilleriyle yapıcı ve yol gösterici desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Recep Kılıç Bey'e, Tez İzleme Komitesinde bulunan ve yönlendirici destekte bulunan hocalarım Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar Bey'e ve Prof. Dr. M. Mehmet Özdemir Bey'e en içten saygı ve teşekkürlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

Ayrıca bu çalışmayı yaparken bir çok konuda vakitlerini, düşüncelerini, eleştirilerini, maddî ve manevî yardımlarını, benden esirgemeyen değerli dostlarım Doç. Dr. M. Sait Reçber'e, Mustafa Güven'e, N. Kemal Karabiber'e, İbrahim Bor'a, Yrd. Doç. Dr. M. Kazım Arıcan'a, Yrd. Doç. Dr. Hasan Çiçek'e, çalışmanın yayınlanması için beni ısrarla teşvik edip desteğini esirgemeyen Dergâh Yayınları sahibi Ezel Erverdi Beyefendi'ye, kitabın son okumasını titizlikle yapıp indeksini çıkaran Faruk Dursun'a ve burada isimlerini ayrı ayrı anamadığım hocalarıma, arkadaşlarıma ve dostlarıma teşekkür ediyorum.

Son olarak evde zamanımın çoğunu çalışarak geçirmeme hoşgörü gösteren, hakları olan ilgiden fedakârlık edip bana destek olan sevgili eşim Nihal, oğlum Ali Sina ve kızım Ayşe'ye teşekkür etmekten mutluluk duyduğumu belirtmek isterim.

MUSTAFA ÇEVİK

İçindekiler

GİRİŞ, 13

A. Din Felsefesi'nin Temel Problemleri, 15

1. Felsefe ve Din, 15

a. Din Nedir?, 15

b. Felsefe ve Din Felsefesi, 18

2. Tanrı Sorunu, 22

a. Tanrı Var mı? (Deliller Sorunu), 22

b. Tanrı Nasıl bir Varlıktır? (Sıfatlar Sorunu), 26

Tanrı'nın Birliği (Monoteizm), 27 / Tanrı'nın Ezeli ve Ebedi Olması (Kıdem ve Beka), 29 / Tanrı'nın Mutlaklığı, 30

3. İman ve Rasyonellik, 32

a. İmancılık, 32

b. Kanıtçılık, 33

4. Kötülük Problemi, 34

5. Mucize, 36

6. Ölüm Sonrası Hayat, 38

7. Ahlak ve Din, 40

8. Bilim ve Din, 41

B. Hume'un Hayatı Ve Eserleri, 44

C. Düşünce ve Yayın Hayatımızda David Hume, 58

D. Hume'un Din Çevresi, 67

I. BÖLÜM: HUME'UN DİN İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ, 71

A. Genel Olarak Dine Karşı Tutumu, 73

1. Dine Karşı Tutumu, 74

2. 'Doğru Din' Sorunu, 84

B. Doğal Din İle İlgili Görüşleri, 97

1. Doğal Dinin Tanım Sorunu, 97

2. Doğal Dinin Kaynağı Sorunu, 106
3. Doğal Din ve İnsan Doğası, 111
- C. Din ve Toplum İlişkisi, 118
 1. Dinin Ahlâka Etkisi, 118
 2. Dinin Hoşgörü Üzerindeki Etkisi, 126
 3. Toplumun Dine Etkisi, 132
- II. BÖLÜM: HUME'DA TANRI ANLAYIŞI, 141
- A. Tanrı Kavramının Analizi, 143
 1. Tanrı Kavramı ve Tanrı'nın Varlığı, 143
 2. Tanrı'nın Doğası ve Sıfatları, 152
 3. Tanrı'nın Bilinip Bilinemeyeceği, 165
- B. İnanç Kavramının Analizi, 169
 1. Doğal İnanç, 177
 2. Dini İnanç, 185
- C. Mucize Kavramının Analizi, 196
 1. Mucizenin Tanımlanması, 196
 2. Mucizenin İmkânı, 199
 - a) Tanıklık Açısından İmkânı, 199
 - b) Doğa Yasası ve Nedensellik Açısından İmkânı, 205
- D. Hume'un Teistik Deliller ile İlgili Görüşleri, 217
 1. İlk Neden Delili, 219
 2. İmkân Delili, 224
 3. Ontolojik Delil, 229
 4. Düzenlilik Delili, 237
 5. Gayelilik Delili, 251
- E. Hume'un Tanrı Anlayışının Değerlendirilmesi, 256
 1. Hume'un Metinlerinde Yer Alan Farklı Teolojiler, 256
 - a) Doğal Teoloji, 257
 - b) Rasyonel Teoloji, 258
 - c) Avam Teolojisi, 259
 2. Hume ve Ateizm, 261
 3. Hume ve Agnostisizm, 273
 4. Hume ve Deizm, 279
 5. Hume ve Teizm, 289

SONUÇ, 293

KAYNAKLAR, 301

İNDEKS, 309

KISALTMALAR

THN	A Treatise Of Human Nature
DCNR	Dialogues Concerning Natural Religion
NHR	Natural History Of Religion
EMPL	Essays, Moral, Political and Literary
ECHU	Enquiry Concerning Human Understanding
Enquiry	Enquiry Concerning Human Understanding
Treatise	A Treatise Of Human Nature
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
s.	Sayfa
S.	Sayı
bkz.	Bakınız
vd.	Ve Devamı
Vol.	Volume

GİRİŞ

A. DİN FELSEFESİ'NİN TEMEL PROBLEMLERİ

1. Felsefe ve Din

a) *Din Nedir?*

Din için yapılan tanımın objektif olması için, 'içerden biri'nin yaptığı bir tanım olmaması gerekir. Başka bir deyişle dindarların kendi dinini temel alarak yaptığı herhangi bir tanım genel bir din tanımını olmaktan çok kendi dininin tanımı olmaktan kurtulamaz. Milli Eğitim Bakanlığı'nın onayından geçmiş *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitabı*'nda yapılan din tanımı buna güzel bir örnektir. Tanım şöyle: "Din, Yüce Allah'ın insanları iyiye yöneltmek, kötülükten alıkoymak için peygamberler aracılığı ile bildirdiği kurallardır."¹ Şimdi bu tanım, yeryüzünde geçerli olan bir tek din için geçerlidir o da kitabı hazırlayan kişinin dini olan İslamiyet'tir. Öyle ki bu tanımın, örneğin İslamiyet'e en yakın dinlerden biri olan Hristiyanlık için bile geçerli olduğunu söylemek zordur. Çünkü 'peygamberler aracılığı ile göndermek' deyişi İslam dininin vahiy anlayışını içermektedir. Oysa Hristiyanlık'ta peygamberler aracılığıyla mesaj gönderilmesine değil, peygamberin kendisinin mesaj olarak gönderilmesine inanılır. Hatta bizim peygamber olarak gördüğümüz İsa onlar için bir pey-

1 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, Hazırlayan: Komisyon, MEB Yayınları, İstanbul 2003, s. 87.

gamber değil, Tanrı'nın yeryüzüne insan suretinde inmiş bir parçasıdır. Dolayısıyla Hristiyanlık için vahiy, gönderilmiş bir mesajdan çok Tanrı'nın yer yüzündeki yaşanmışlığıdır denilebilir. Durum böyle olunca buna benzer 'içerden' yapılan tanımların diğer dinler için ne kadar geçerli bir din tanımı olabileceği ortadadır. O halde 'Din nedir?' sorusuna muhatap olarak yapılacak olan tanımın felsefi ve bilimsel olabilmesi için daha objektif ve daha kapsayıcı olması gerekir. Tanımın tanımı olarak kabul edilen eski bir deyim ile söyleyecek olursak bu tanımın '*efradını cami ağıyarını mani*' olması gerekir. Yani ilgili olan şeyleri içermeli ilgisiz olan şeyleri dışlamalıdır bu tanım. Din için böyle bir tanım yapmak mümkün olmayabilir. Çünkü yapılacak her tanım bir başka din için sorun oluşturacaktır. Bunun nedeni ise dinlerin neredeyse sonsuz çeşitlilik gösterecek kadar farklı oluşudur. Örneğin din 'tanrıya veya tanrılara iman ve ibadet etmektir' denirse bu tanım dahi bir tanrı anlayışı olmayan Budistleri ateist veya dinsiz saymamıza neden olabilir. Çünkü Budizm'de, bir çok dinin temeli olan 'zat Tanrı' düşüncesi o kadar net değildir.

Dinin temeli olan Tanrı düşüncesini merkeze alarak yapılan tanım bile problem olmaktadır. Tanım son derece geneldir ama yine de tamamen kapsayıcı değildir. Öyle görünüyor ki dinin ne olduğu sorusuna verilen tanımların paradigmaya dayalı tanım olmaktan kaçınması zor gibi görünmektedir. Paradigmaya dayalı tanımın kaçınılmazlığı, dini tanımlamaya kalkışan herkesin din hakkında zihinsel bir ön donanımına sahip olmasından ileri gelmektedir.

Felsefi kaygı ile yapılan din tanımı nesnel olmak zorundadır. Nesnelliğin ölçüsü, yukarıda sözü edilen paradigmaya dayalı tanımdan mümkün olduğunca uzaklaşmaktır. Buna rağmen hangi din tanımı söz konusu edilirse o tanımın dinin yalnızca bir veya birkaç tane ögesini temel aldığını görebiliriz. Örneğin, Rudolf Otto, dini, 'kutsalın yaşanması' diye tarif ederken kutsallık kavramını merkeze alır.² I. Kant, 'insanın bütün vazifelerinde ilahi emri bilmesidir,' derken de

2 Kutsallık kavramının bir tahlili için bakınız, Mustafa Çevik, *Din Felsefesi*

ahlakı merkeze almaktadır. Buna benzer örnekler çoğaltılabilir.

Din denilen olgunun ‘efradı’ (öğeleri) nedir sorusuna yanıt verilmeden yapılan tanımlar ya eksik olur ya da fazla olur. Eksik kalması çoğunlukla tanımlı yapan kişinin dışarıda tutmak istediği, din olarak nitelendirmediği dinleri dışlamak gibi kasıtlı bir tutumdan kaynaklanır. Veya yalnızca din olarak bildiği örneklerden yola çıkarak tanım yaptığından dolayı eksik bir tanım ortaya çıkmış oluyor. Bazen de din tanımlı çok geniş yelpazeli bir tanım oluyor ki bu durumda da din olmayan sosyal, ekonomik, psikolojik bir yığın olgu din kategorisine dahil edilmiş oluyor. Burada düşünce tarihinde yapılan farklı din tanımları sıralamaya gerek yoktur. Çünkü amacımız burada söz konusu olan din tanımlarını sıralamaktan çok ‘din’in ne olduğunu tanımlanmaya kalkıştığımızda karşılaşacağımız güçlükleri göz önüne sermektir. Burada esas olan sorun şudur: Din olgusunun ‘olmazsa olmaz’ının ne olduğu bilinmedikçe din için mutlak bir tanım yapılamaz.

Din tanımındaki bu zorluğun aşılabilir bir zorluk olmadığı ortadadır. Bir tanımın dinlerin tamamını içermesi için acaba hangi dinî kavram ortak terim olarak kullanılmalıdır? Bunu tespit etmenin yolu bütün dinlerde var olan bir olguyu bulmaktır. Acaba bütün dinlerde aşkın bir varlık veya aşkın bir alan var mıdır? Tümevarım yoluyla bu iddianın doğrulanması mümkündür. Ancak bütün dinlerin bu amaçla test edilmesi mümkün değildir. Aşırı uçlardaki dinlere bakılarak bu konuda bir genel yargıya varılmasının mantıklı olduğu söylenebilir. Bunun için mesela semavi dinleri ele alırsak İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik’te aşkın gücün ve alanın varlığı inkar edilmez. Semavi dinlerin aksine din olup olmadığı tartışmalı da olsa Satanizm dininde de şeytan veya aşırılığın bir çeşit aşkın alan olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Buna dayanarak dini en genel anlamda *aşkın olan ile kurulan ibadet ve iman bağı* diye tanım-

Açısından Kutsal (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

lamak mümkündür. Çünkü hangi din ele alınırsa alınsın o dinin bir aşkın varlığı veya aşkın alanı kabul ettiği rahatlıkla görülebilir.

b) Felsefe ve Din Felsefesi

Şöyle bir hikaye anlatılır: Bir Fransız düşünür felsefe öğretmeni olarak taşraya atanır. Ona sorarlar: Ne öğretmenisiniz? Yanıt verir: Bilmiyorum. Bu hikaye felsefenin ne olduğu sorusunun bizatihi felsefenin en temel sorunu olduğunu dile getirmek için anlatılır. Felsefenin ne olduğunun belli olmamasının en temel nedeni, birbirinden çok farklı olan yaklaşım tarzlarının felsefe olarak ortaya çıkmasıdır. Veya felsefenin tek tarzının olmamasıdır. Felsefe yoktur, felsefeler vardır. Durum böyle olunca felsefenin alt dallarının da tanım sorunu ortaya çıkmaktadır. O nedenle felsefenin alt dallarında da olduğu gibi din felsefesini tanımlamak o kadar kolay değildir. Ancak felsefe ve din ilişkisinin ne türden bir ilişki olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Din felsefe ilişkisi akla geldiğinde ülkemizin ortalama insanı, ‘dinin bir dogma alanı felsefenin de eleştiri alanı olduğu’ varsayımından hareketle din ve felsefe gibi iki ismin bir arada anılmasının özleminden öte bir şey olmadığını düşünür. Dolayısıyla bu iki disiplini uzlaştırmaya çalışmanın boş bir hayal olduğu kabul edilir. Ancak felsefe ortaya çıktığı ilk günden bu yana din ile ilgilenmekten kendini alamamıştır.

Felsefe ile din arasındaki bu ilişki aslında bu iki alana özgü bir ilişki değildir. Felsefenin genel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü felsefe doğası gereği ilgilendiği, ele aldığı her konuya eleştirel bakar. Örneğin felsefe tarih bilimine baktığı zaman, yani tarih felsefesi söz konusu olduğu zaman, tarih biliminin temel normlarını, temel kabullerini, bilgi toplama araçlarını eleştirir ve bunların doğruluğunu masaya yatırır. Başka bir alan olan ahlak felsefesi söz konusu olduğunda ahlakî olarak doğru kabul edilen dogmaların gerçekten doğru olup olmadığını, eğer doğru iseler neye göre doğ-

ru olduklarını eleştirir. Benzer durum hiçbir fark olmaksızın din ve felsefe alanında da geçerlidir. Yani din felsefesi söz konusu olduğunda konu dinin doğrularıdır. Felsefenin yaptığı ise doğru kabul edilen bu ‘dogmatik kabulleri’ eleştiriden geçirmek ve bunların doğruluklarını rasyonel çerçevede test etmektir. Benzer ilişki tarzı felsefenin bütün alt dallarında varken uzlaşma zorluğunun ‘din felsefesi’ alanına özgü sayılması açık bir yanılgıdır.

Felsefe ile ilişkisi zor görülen dinin insan hayatındaki etkinliği belki bu yanılgıya temel neden olarak gösterilebilir. Ancak bilim felsefesi düşünüldüğünde, hayatın içinde olma durumunun din felsefesinden daha fazla yoğun olduğu görülebilir. Zaten aynı şey felsefe ve bilim için de geçerlidir. Bilim felsefesinde felsefe, bilimin temel doğrularını ve ön kabullerini eleştirir. Örneğin: Bilim, temel veri toplama aracı olarak duyuları kullanır. Oysa felsefe duyuların verilerinin güvenilirliğini tartışmaya açar. Yani ben bu masamdaki bilgisayarı görüyorsam bu gördüğümün gerçekliğinden kuşku duymalıyım. Önümdeki bilgisayarın gerçek olup olmadığını bir şekilde test etmeliyim. Pek çoğumuz için felsefenin bu isteği zor, uçuk ve marjinal gelir. Ancak bilim felsefesinin ve bilgi felsefesinin (epistemolojinin) temel konularından biri bilme araçlarımız olan duyuların güvenilir olup olmadığıdır. Görünüşe göre felsefe ile bilimin bu konuda uzlaşması mümkün değil gibi görünmektedir. En azından şunu söyleyebiliriz: Felsefe ve din ne kadar uzaksa felsefe ve bilim de o kadar uzaktır. Veya tersi. Daha fazla bir fark yoktur.

Özetleyecek olursak, felsefe dine yönelttiği sorularla dindarı rahatsız edebilir belki. Ancak aynı felsefe ahlaka ve bilime yönelttiği sorularla da ahlaka inanan kişiyi ve bilimadamını rahatsız eder. Sokrates’in benzetmesiyle, felsefe bir at sineği gibidir. Rahatsız eder. Dürtükler. Eğer at sineği atı rahatsız etmezse at bir yerde uyur ve kurtlar gelip onu yiyebilir. Atın hayatî tehlikesi olur. Ancak at kendisine yönelmiş olan sinekten o an için rahatsız olur. Onu düşman gibi görebilir. Aynı şey felsefe ile din, bilim, ahlak vs. için de geçerlidir. Örneğin ‘Allah bizi görür’ önermesini din kabul eder. An-

cak felsefe ‘nasıl?’ der. Din, ‘Allah vardır,’ der. Felsefe ‘neye dayanarak bunu iddia ediyorsun?’ der. Ahlak, güçsüzü, hastayı, yaşlıyı vs. korumak gerek der. Ancak felsefe, ‘neden?’ der. Bilimadamı, duyu organlarımızın çıplak veya araç kullanarak elde ettiği verileri tartışmasız doğru kabul eder. Ancak felsefe bunların pek de kesin olmadığını söyler. Bunların olsa olsa geçici ve kişiye göre değişen doğrular olabileceğini söyler. Bu sorular her alan için rahatsız edicidir. Örneğin Tanrı’nın varlığından kuşku duyar gibi soru sormak bir dindarı son derece rahatsız eder. Aynı şey ahlak felsefesi, bilim felsefesi, tarih felsefesi gibi felsefenin bütün alt dalları için geçerlidir.

Ne var ki at sineği gibi felsefenin bu alanlardaki rahatsız edici tutumun uzun vadede yararlı bir tutum olduğu rahatlıkla görülebilir. Çünkü felsefenin, bilimin ilerlemesindeki katkısı tartışılmaz. Ahlak için de öyledir. Din için durum farklı değildir. Felsefi eleştiri, din bilimlerinin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Felsefenin yapmış olduğu eleştiri karşısında dinler iddialarını daha sağlam ve daha rasyo-nel temele dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Giderek felsefi metodu kullanan teoloji ve din felsefesi gibi dinin inanç ilkelerini konu edinen ve tabi savunan bilimler ortaya çıkmıştır. Peki acaba din felsefesi disiplini tam olarak nedir? Şimdi bu sorun üzerinde durulacaktır.

İlk defa Hegel tarafından kullanılan ‘din felsefesi’ terimi ‘dinin felsefi tarzda incelenmesi’ veya ‘din hakkında felsefi düşünmek’ şeklinde tanımlanmıştır.³ Felsefi düşünce nedir? Veya din hakkında felsefi düşünmek nedir? Bu soruların her biri din ve felsefenin ne olduğunu açıklamak kadar zordur.

İnsanları dini felsefi tarzda incelenmeye yani din felsefesi yapmaya iten iki sebep vardır.⁴ Biri dinin ilkelerini ve Allah hakkında

3 John Hick, *Philosophy of Religion*, N.J. 1963, s. 1.

4 Mehmet Bayrakdar, Hegel’in tanımına dayanarak din felsefesinin iki amacının olabileceğini savunur. Birincisi, dinin ne olduğu; ikincisi ise din-bilim çatışmasını önlemek. Bak. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 34-35.

yargı içeren cümlelerimizi savunmaktır. Diğeri ise bunun tam tersine Allah hakkında yargı içeren ifadeleri ve dinin ilkelerini eleştirmektir. Dolayısıyla teist (Allah'a inanan) dini felsefî tarzda savunmaya kalkışması ne kadar din felsefesi ise aynı şekilde bir ateistin dinin ilkelerine yaptığı felsefî eleştirileri din felsefesi kabul etmek gerekir. Örneğin Allah'ın varlığını savunan kanıtlar geliştirmek kadar Allah'ın varlığını savunan kanıtları felsefî eleştiriye tabi tutmak ve Allah'ın yokluğuna ilişkin kanıt geliştirmek de bir din felsefesi faaliyetidir.

Dolayısıyla din felsefesi yoktur. Din felsefeleri vardır. Din felsefesi nasıl yapılır? Elbette din felsefesi yapmanın farklı yolları vardır. Ancak yapılan din felsefesi hangi eğilimi taşıyorsa taşısin, tıpkı felsefe yapmak gibi bazı asgari nitelikler taşınmalıdır. Din felsefesi yapmanın, yani, dine felsefî tarzda bakmanın asgari şu nitelikleri taşıması gerekir: Rasyonalite, objektiflik, şumullülük ve tutarlılık.⁵ Mehmet Aydın, felsefî tarzın bu asgari ölçülerini taşımayan bir din felsefesi faaliyetinin yanlış ve eksik olacağını belirtir.⁶

Cafer Sadık Yaran, din felsefesi yaparken kimi zaman bir takım farklar olsa da genel olarak ortak yaklaşımın, 'açıklık, netlik (clarity) ve çözümleyicilik' olduğunu belirtir.⁷ Ona göre felsefe yapmanın diğer gereklikleri de şunlardır: Açık seçiklik, eleştirelci-lik, rasyonellik, şumullülük ve tutarlılık.⁸

Din felsefesi terimi üzerinde durduktan sonra şimdi de din felsefesinin temel sorunları üzerinde duralım. Bu alana ait bütün problemleri burada ele almamız elbette mümkün değildir. Burada amaçlanan şey, din felsefesinin temel problemleri ve terminolojisi genel bir tanıtımıdır.

5 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 2.

6 *A.g.e.*, s. 2.

7 Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, s. 15.

8 *A.g.e.*, s. 16.

2. Tanrı Sorunu

a) Tanrı Var mı? (Deliller Sorunu)

Tanrı'nın varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorunu din felsefesinin en temel problemidir. Felsefe tarihi boyunca bu konuyu hangi metinde okursak okuyalım aslında çok farklı olmayan benzer kanıtlama şekilleriyle karşılaşırız. İster Tanrı'nın varlığı ister yokluğu için geliştirilmiş kanıtlar olsun. Her ikisi için de bu durum aynıdır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen kanıtlar burada kısaca tanıtılacaktır. Tanrı'nın varlığı için geliştirilen kanıtların başında kozmolojik kanıt gelir. Kozmolojik kanıt isminden de anlaşılacağı gibi kozmostan yani evrenden çıkartılan kanıttır. Bir diğer ismi ise *ilk sebep delilidir*. Kozmolojik kanıt İlk Çağ filozoflarında temel tartışma konusu olan evrenin özünün (arkhe) ne olduğu tartışmasına kadar dayanır. Daha sonra Aristo'da *ilk sebep* (muharriki evvel) düşüncesiyle yer almıştır. Aynı kanıt İslam kültüründe de kullanılmıştır. Felsefe ekolü varlıkları mümkün, zorunlu ve imkânsız varlık üçlemesiyle temellendirmiş, kelam ekolü de her şeyin bir varlık nedeni vardır, hiçbir şey kendiliğinden var olmamıştır düşüncesini sebepler zincirini sonsuza dek sürdürmenin mantıksız olduğu iddiası ile bu delili şekillendirmiştir. İslam kültüründe yer alan bu kanıt daha sonra Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından Batı kültürüne aktarılmıştır. Thomas Aquinas'ın ciddiyetle üzerinde durduğu bu kanıt daha sonra Batılı filozoflar tarafından da kullanılmış ve geliştirilmiştir. İslam düşüncesinde de Batı Hristiyan düşüncesinde de bu kanıtın hem savunucuları vardır hem de karşıtları. Fakat şurası da bir gerçektir ki bu kanıt ateizme karşı en çok kullanılan kanıtlardan biridir. Bu nedenledir ki hâlâ bir çok din felsefecisi bu kanıtın geçerliliğine inanmaktadır. Bu yaygın popülerliğine rağmen Hume, Kant gibi klasik düşünürlerin yanı sıra Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi düşünürlerin de aralarında bulunduğu

kimi teist kimi ateist her iki taraftan da kozmolojik kanıt eleştirenler olmuştur. Batı'da özellikle William Lane Graig kozmolojik kanıt konusundaki çalışmalarıyla en çok bilinen din felsefecilerden biridir.

Kozmolojik kanıtın klasik formu şu şekilde özetlenebilir:

1. Sonradan var olan her şeyin bir nedeni vardır.
2. Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni olamaz.
3. Nedeni olan her şeyin nedeni, kendinden farklı bir varlıktır.
4. Nedenler zinciri sonsuza dek sürdürülemez.
5. Nedensiz bir varlık olmalıdır. O da Tanrı'dır.

Bu kanıtta bir takım itirazlar yapılmıştır. Mesela Hume, ilk önermede yer alan her şeyin bir nedeni vardır şeklindeki yargının evrende yapılan tek tek gözlemlerin sonucu olabileceğini ancak bu gözlemin bütün evrene uygulanamayacağını söyler. Hume'un yaptığı itiraz ileride ele alınacaktır.

Tanrı'nın varlığı için geliştirilen bir başka kanıt ise ontolojik delildir. Ontolojik delil, Tanrı'nın varlığını salt akla dayandıran bir delildir. Bir şeyin kanıtı eğer kendiliğinden ise ve o varlığın dışında başka bir şeye başvurmaya gerek yoksa bu kanıt salt akla dayalıdır. Duyuların verilerine ihtiyaç yoktur. Felsefe terminolojisinde böyle bir bilgi veya kanıtlandırma, zihnin *a priori* bir faaliyeti olarak adlandırılır. Onun için bu kanıt aynı zamanda *a priori* kanıt olarak da bilinir. Bu kanıtta göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için başka bir bilgiye ihtiyacımız yoktur. Bu iddia 'Tanrı' sözcüğünden çıkarılmaktadır. Bu delile göre 'Tanrı' kelimesi özünde mükemmellik barındıran bir kavramdır. Bu nedenle 'Tanrı'nın olmadığını söylemek, onun eksikliği anlamına gelir. Eksiklik ise mükemmellik ile çelişir. Bu anlamda 'Tanrı yoktur' önermesi 'Tanrı' kelimesinin mükemmellik içeriği ile çelişeceğinden onun yokluğunu söyleyemeyiz. Tıpkı dört kenarlı üçgenden bahsetmek gibi. Bir şey üçgen ise üç kenarlıdır. Üç kenarlı ise üçgendir. Aynı şekilde cisim ve yer kaplama özelliği böyledir. Bir şey cisim ise yer kaplıyordur yer

kaplıyorsa cisimdir.

Ontolojik delil bir çok şekilde kurgulanmıştır. Bunun nedeni çok farklı kültürde ve çok farklı zamanlarda düşünürler tarafından kullanılmış olmasıdır. Descartes, insanın mükemmellik düşüncesinden yola çıkarak bu kanıtı açıklamaya çalışır. Onun kurgusu, insanın zihninde var olan yetkin Tanrı fikrinin kendiliğinden olamayacağı, yetkinliğin bir niteliğinin de var olmak olduğunu, var olmayan bir varlığın yetkin olamayacağını söyler. Ve buna dayanarak da Tanrı'nın yokluğunu inkâr etmenin yanlış olacağını ve mantıksal bir zorunluluk olarak Tanrı'nın var olduğunu söyler. Çünkü Tanrı için var olmak da yetkinlik gibi vazgeçilmez bir nitelikler. Descartes, ontolojik kanıttaki kurgusunu 'varlıklar kavramsal olarak içerdiği öğeleri reel olarak da içerirler' ilkesine dayandırır. Başka bir deyişle, A, mantıksal olarak B'yi içeriyorsa reelde de kaçınılmaz olarak A, B'yi içerir.

Klasik filozoflardan Liebniz ve Spinoza Tanrı'nın varlığı için ontolojik kanıt kullanmaktadırlar. Farabi de bu kanıtı kullanan filozoflardan biridir. O, varlıkları mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayırır, daha sonra da mümkün varlıkların var olabilmesi için varlığı kendiliğinden olan zorunlu bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu varlık ise zorunlu varlıktır (vacib el-vücud).

Klasik filozofların yanı sıra yüzyılımızın Plantinga, Norman Malcolm ve Karl Barth gibi bir çok din felsefecisi de bu kanıtı enine boyuna tartışmış ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanmıştır.

Bununla birlikte bu kanıtı itirazlar da olmamış değildir. Bu eleştirilerden en güçlü olanın aynı mantık yoluyla bir 'mükemmel ada'nın varlığının zorunlu olduğunu söylemektir. Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir ada fikri zihinde oluşmuş ise bu demektir ki öyle bir adanın reel varlığı zorunlu olur. Gaunilo'nun ortaya attığı 'mükemmel ada' düşüncesinin Tanrı kelimesiyle benzerlik oluşturup oluşturmadığı tartışılmıştır. Tartışma daha çok 'mü-

kemmel ada' kavramının aksini düşündüğümüzde bir tutarsızlığın olup olmadığı noktasındadır.

Ontolojik delile yöneltlen eleştirilerden biri de Kant'ın analitik ve sentetik önerme ayrımı bağlamında yaptığı eleştiridir. Kant'a göre, Descartes'in sözünü ettiği gibi var olmak Tanrı kelimesinin ayrılmaz bir niteliği değildir. Varlık bir yüklem veya bir eylem hali değildir Tanrı için. Ona göre 'Tanrı' demek analitik olarak vardır anlamına gelmez. Ontolojik delile D. Hume'un yaptığı eleştiri ile ilgili bölümlerde tartışılacaktır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan delillerden biri de teleolojik delildir. Teleolojik delil evrendeki düzenli yapıdan, varlıklarda gözlenen amaçlı durumdan bu düzenin ve amaçlılık halinden yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan bir akıl yürütmesidir. İlk Çağ filozoflarından beri kullanılan bu kanıt, ateizm için yanıtlanması en zor olan kanıtlardan biridir. Günümüzde pozitif bilimin ortaya koyduğu bilimsel gelişmeler, evrendeki düzenli yapıyı pekiştirir niteliktedir. Bu anlamda pozitif bilimin teizme (yaratıcı tanrı anlayışı) hizmet ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bu delil sistematik olarak İslam düşünce tarihinde çokça kullanılmıştır. Kindi (v. 866), Farabi (v. 950), İbn Sina (v. 1037), Gazzali (v. 1111) ve İbn Rüşd (v. 1198) gibi Müslüman filozoflar bu kanıtı benzer formatta kullanmışlardır. Batı dünyasında ise S. Thomas ve daha sonraları William Paley bu kanıtı kullanmıştır. Tabi günümüz teistik Tanrı anlayışında ispat yöntemi olarak en yoğun kullanılan delildir teleolojik delil.

Hume, Kant ve Darwin tarafından teleolojik delil eleştirilmiştir. Hume'un da bu konuda eleştirileri olmuştur.

Din felsefesinde kullanılan bir başka delil ise ahlak kanıtıdır. Ahlak kanıtı, Thomas Aquinas'ın Tanrı'yı ispatlamanın 'beş yol'undan dördüncü kanıtta ele alınmıştır. Daha sonra Kant ve C. S. Lewis (1898-1936) tarafından sistematize edilmiştir. Kant, ahlak ile Tanrı'nın varlığı arasında bir bağlantı kurmayı, ahlaksal 'iyi'yi

temellendirmek ister. Kant'a göre en yüksek iyinin (*summum bonum*) gerçekleşmesi için Tanrı'ya ve ahiret gününe inanmak gerekir. Aksi takdirde iyi'yi gerçekleştirmek için uğraşmanın anlamı yoktur. Kant, *numen* alanda inanca yer açmak için bilgiyi inkâr ettiğini söyleyerek ahlakı Tanrı'ya dayandırmaktan başka çare olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Ahlak delilinin bir başka savunucusu da A.E. Taylor'dur. Taylor'a göre ahlaki yücelmenin hedefi Tanrı'ya yaklaşmak ve onun sevgisini kazanmaktır. Tanrı'ya değil de ahlakın kaynağını ve ölçütünü insana dayandırmak insanın kendi saçından tutup kendini havaya kaldırmasına benzer.⁹

Din felsefesinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik geliştirilmiş kanıtlar elbette çoktur. Ancak burada tamamını ele almak mümkün değildir. Başlıcalarını kısaca tanıttıktan sonra Tanrı'nın sıfatları konusuna geçilebilir.

b) Tanrı Nasıl bir Varlıktır? (Sıfatlar Sorunu)

Tanrı'nın varlığına ilişkin kimi kanıtlar üzerinde durduktan sonra, bu konuyla bağlantılı ama daha zor bir başka konu üzerinde durulmalıdır. Bu konu sıfatlar konusudur. Tanrı hakkında yaptığımız her konuşma ona ilişkin verdiğimiz her yargı analiz edildiğinde bu ifadelerin her birinin çeşitli zorluklar içerdiği açıkça görülecektir. Teistik tanrı anlayışlarının tamamında Tanrı'nın alışık bildik şeylere benzemediği ısrarla vurgulanır. Tanrı'nın kendine özgü nitelikleri olan bir varlık olduğu vurgulanır. Bu soyutlama bazen öylesine ileri götürülür ki Tanrı salt bir ruh ve bir cevherden ibaretmiş gibi algılanır.

Tanrı kavramının içeriği nedir? Bu soru ile karşılaşıldığında, herhangi bir teist rahatlıkla şunları söyleyebilir: Tanrı mükemmel-

9 Ahlak delili için Bkz. Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 75-89.

dir. Onun varlığı zorunludur. Var olmak için başka bir şeye muhtaç değildir. Her şeye gücü yeter, her şeyi bilir, ezeli ve ebedidir. Bu ve buna benzer niteliklerle Tanrı'yı anlatmaya çalışmak beraberinde kimi sorunlar getirir. Bu kaçınılmaz bir durumdur.

Şüphesiz yeryüzünde tek tip Tanrı anlayışı yoktur. Birbirinden çok farklı Tanrı anlayışları vardır. Burada üzerinde durulacak Tanrı kavramı teistik Tanrı kavramıdır. Teizm deyince genel olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlere ait tanrı anlayışı kastedilir. Bu Tanrı anlayışı, teknik anlamda var olan her şeyin bir Tanrı tarafından yaratıldığına ve yaratılmış bu varlıkların aynı Tanrı tarafından denetlendiğine inanmaktır. Bunun dışında kalan pan-teizm, deizm ve pan-enteizm gibi teizmden tamamen farklı nitelikte Tanrı anlayışları olduğu gibi teizmin de üniform (tekdüze) bir tanrı anlayışı olmadığı bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte teizm inancında Tanrı, bir, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen iyi olan, hiçbir şeye benzemeyen, basit ve varlığını başka şeye borçlu olmayandır. Bu inanç yukarıda adı geçen üç semavi dinin geleneksel Tanrı anlayışını ifade eder. Burada başka varlıklara uygun görülme-yen ancak Tanrı'ya uygun görülen niteliklerden bazıları üzerinde duralım.

Tanrı'nın Birliği (Monoteizm)

Tanrı'nın birliği özelde İslam ve Yahudiliğin genelde ise teistik inançların Tanrı anlayışıdır. Teizmin Tanrı'nın varlığına ilişkin geliştirdiği kanıtlar çoğunlukla Tanrı'nın birliğini destekler niteliktedirler. Kozmolojik delildeki ilk neden, ontolojik delildeki zorunlu varlık veya mükemmel varlık vb. bütün kanıtların Tanrı'nın birliğinden başka bir şeyi desteklemediği açıkça görülebilir. Bu sıfat İslam dininin 'Tanrı'dan başka ilah yoktur' (*La ilahe illallah*), ifadesinde yer bulan tevhid inancıdır. Tanrı'nın bir olduğunu savunmaktır. Bilindiği gibi bütün inançlarda Tanrı'nın birliğine inanılmaktadır. Farklı dinî ve felsefî Tanrı anlayışların varlığı bir realite-

dir. Bunlardan biri politeizmdir. Politeizm İslam kültüründe *şirk* olarak bilinen ve birden fazla tanrının varlığını ileri süren anlayıştır. Geçmişte Antik Yunan düşünürleri, İslamiyet öncesi Araplar, bugün Hinduistlerin bazıları tarafından kabul edilen inanç şeklidir. Tanrı'nın birliğinden yani teizmden başka bir de panteizm vardır. Panteizm, Tanrı'nın her şey olduğunu iddia eden felsefi inançtır. Buna göre evrenden ayrı bir Tanrı yoktur. Tanrı evrenin kendisidir. Veya evren Tanrı denen şeyin kendisidir. Bu akımın teorik çerçevesi Baruch de Spinoza (1632-1677) tarafından kurgulanmıştır. Spinoza'nın ortaya attığı bu tanrı anlayışı İslam kültüründe Muhyiddin İbn-i Arabi tarafından şekillendirilen vahdet-i vücud (varlığın birliği) düşüncesi arasında benzerlikler kurulmuş hatta zaman zaman ikisinin aynı olduğu da iddia edilmiştir. Ancak vahdet-i vücud düşüncesinin bir çok noktada farklı olduğu da muhakkaktır.¹⁰

Tanrı'ya ilişkin diğer düşüncelerden biri de ateizmdir. Ateizm, bir Tanrı'nın olmadığını ileri süren inançtır. Bunun dışında bir de agnostisizm vardır. Agnostisizm Tanrı'nın bilinemeyeceğini ileri süren anlayıştır. Buna göre ne 'Tanrı vardır' önermesi ne de 'Tanrı yoktur' önermesi bilgi içermemektedir. Her ikisi de birer inançtır.

Birden çok tanrının var olduğunu ileri süren politeizme yakın olan hatta bazen politeizm ile karıştırılan Tanrı anlayışlarından biri de henoteizmdir. Henoteizm, birden çok tanrının varlığını kabul edip bir tek tanrıyı baş tanrı veya ibadete değer bulmasıdır. Klasik Yunanca'da bir (one) anlamına gelen *henos* sözcüğünden gelmektedir. Grek paganizminde buna benzer bir tanrı anlayışı vardır.

Yukarıda her ne kadar Hristiyanlığın Tanrı anlayışı teizm yani tek tanrı anlayışı içinde ele alındıysa da şunu söylemeden geçmemek gerekir. Hristiyanlığın teslis (üçleme) inancında Baba Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh şeklinde üçlü bir tanrı anlayışı vardır. Baba

10 Panteizm ve Vahdet-i Vücud karşılaştırılması için bak. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bak. Yayınları, Ankara 1990.

Tanrı yaratıcı konumdadır. Bu nedenle Hristiyanlığın sınırlı da olsa bir nevi henoteizm inancı barındırdığını söylemek mümkündür. Ancak bunun paganizm düzeyinde bir henoteizm olduğunu söylemek haksızlık olur. Çünkü Hristiyanlıkta genel olarak üçlü tanrının aslında tek özden (cevher) meydana geldiğine inanılır. Bu nedenle her ne kadar henoteistik unsurlar barındırsa da Hristiyanlık teolojisinin teizme daha yakın olduğu söylenebilir.

Tanrı'nın Ezeli ve Ebedî Olması (Kıdem ve Beka)

Tanrı için ne bir başlangıç ne de bir son düşünülemez. O diğer varlıklar gibi zaman içinde ortaya çıkmadı. Ve yine zaman içinde yok olmayacaktır. Tanrı'nın başlangıçsız olması aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü Tanrı zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık olmadan mümkün olan diğer varlıkların var olması imkânsızdır. Çünkü mümkün varlıklar için iki ihtimal vardı: Olmak veya olmamak. Ama görüyoruz ki 'ol'muşlar. Öyleyse olmalarını tercih edecek ve aynı zamanda onlardan önce var olan bir varlık vardı. Zorunlu Varlık yani Tanrı için böyle bir başlangıç düşünemediğimiz için onun bir başlangıcı yoktur. O nedenle 'Tanrı ne zaman var oldu?' veya 'Tanrı nasıl var oldu?' demek anlamsızdır.

Tanrı'nın ezeli ve ebedî olarak kabul edilmesi, beraberinde bir takım anlaşılması ve çözülmesi zor sıkıntılar getirmiştir. Bunlardan biri şu: Geçmişte sonsuza dek gelecekte de sonsuza dek uzanmak ne demektir? Sonlu olan biz insanların sonsuz bir varlığı anlaması oldukça zor ve belki de imkânsız gibi görünüyor. Ayrıca sadece Tanrı'nın olduğu başka bir şeyin var olmadığı bir anı düşünmek en çok zaman ile ilişkisi bakımından anlaşılması zordur. Çünkü zamanın olmadığı bir anı tasavvur etmek zor olsa gerek. Bir başka zorluk ise yaratma sorunudur. Tanrı hiçbir şey yok iken kendinden başka varlıkları nasıl yarattı? Yoktan var etme inancı, yokluğun (hiç) bir şey olup olmadığı ve 'yok'luğa var olması için Tanrı'nın emretmesinin imkânı gibi kimi sorunları beraberinde getirmiştir.

Tanrı'nın Mutlaklığı

Klasik teizmde Tanrı kelimesi mutlaklık içerir. Bu nedenle taşıdığı sıfatlar mutlaklıktır. Örneğin adalet söz konusu olduğunda Tanrı mutlak adildir. Bilmek söz konusu olduğunda Tanrı mutlak bilendir vs. Batı dillerinde bu mutlaklık durumu, 'hepsi' veya 'tamamı' anlamına gelen '*omni*' eki ile karşılanmaktadır. Örneğin, Tanrı, omnipotent (Kadir-i mutlak) ve omniscient (her şeyi bilen) bir varlıktır.

Tanrı'nın mutlaklığı ile bağlantılı olarak üzerinde durulan sıfatlardan bazıları şunlardır:

Her Şeye Gücü Yeten (Omnipotent): Tanrı'nın her şeye gücünün yetebileceğini ifade eden bir sıfattır. Omnipotent, her şeye gücü yeten, her şeyi yapabilen ve bu gücü kendinde potansiyel olarak taşıyan demektir. Bu sıfat temel alındığında bir takım problemler çıkar. Mesela 'her şey' terimi ile ne kastedildiği sorulduğunda sorun çıkmaktadır. Örneğin Tanrı üç kenarlı bir kare yaratabilir mi? Kendinden daha büyük bir varlık yaratabilir mi? Bu soruların listesi uzatılabilir. Genel olarak mantıksal ve metafiziksel zorunluluklar Tanrı'nın sonsuz-mutlak gücü ile birlikte düşünüldüğünde çelişkili durumlar ortaya çıkmaktadır. Tanrı demek, ontolojik delil bölümünde de izah edildiği gibi, kendinden büyük varlık olmayan en yüce varlık demektir. Böylece, kendinden büyük varlık düşünülmemeyen Tanrı kendinden büyük varlık yaratamaz denildiğinde veya kare demek zaten dört kenarlı olan demektir o nedenle üç kenarlı kare mantıksal olarak imkânsız olduğundan bunu yapamaz dendiğinde yine sorun çıkmaktadır. Bu nedenle Tanrı için de bu imkânsızdır. Böyle bir akıl yürütme bizi, Tanrı'nın da mantık ve düşünme kuralları ile sınırlandığı sonucuna götürür. O zaman akla şu soru gelir: Tanrı'yı da bağlayıcı kılan bu mantık ve düşünme kurallarının kaynağı nedir? Bu akıl yürütme, Tanrı'nın karşısında bir alternatif ontolojik güç gibi oturtulan mantık ilkelerini bir mü'min için itici hale getirebilir. Teistik dinlerde Tanrı, çelişki ve tutarsızlık ba-

rındırmayan bir varlıktır. O nedenle Tanrı'nın kendi kendini yarattığı doğası ile sınırlı tutmuş olması yanlış değildir. Tıpkı şunun gibi Tanrı eğer iyi insanlara (salihler) iyi karşılık vereceğini söylemişse sözünde durmamak, iyi insanlara kötülük, kötü insanlara iyilik yapmak onun için imkânsızdır. Bu Tanrı'nın kendi kendine koymuş olduğu kural sayılır. Benzer şekilde, mantık ve düşünme kuralları da onun üstünde bir otoriteymiş gibi düşünülmemesi gerekir.

Her Şeyi Bilen (Omniscient): Tanrı her şeyi bilendir denildiğinde kastedilen şey Tanrı'nın mutlak bilgisidir. Onun bilgisi yanlış olmadığı gibi geçici ve bağıl doğrular da değildir. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi zaman ve mekan ile sınırlı değildir. Çünkü zaten zaman ve mekanın kendisi Tanrı'nın birer yaratığıdır. Tanrı'nın geleceği de bilmesi insan özgürlüğü ile ilişkilendirilmiştir. İslam düşünce tarihinde cebriye mezhebinin temsil ettiği bu anlayışa göre Tanrı, insanın ne yapacağını bildiğinden bu bilgi bağlayıcıdır. İnsan Tanrı tarafından bilinenden başka türlü davranamaz. Aksi durumda Tanrı yanıltmış olacaktır. Tanrı'nın geleceği bilmesini özgürlüğün aleyhinde yorumlanmıştır. Fakat bunu özgürlük için bir tehlike olarak görmeyenler de yok değil. Bu düşünceye göre, insan Tanrı'nın bilmesinden etkilenmez. Çünkü Tanrı bildiği için insan o eylemi yapmamaktadır. İnsan o eylemi gerçekleştireceği için Tanrı onu önceden bilmektedir.

Tanrı Mutlak İyidir (omnibenevolent): Bu sıfatla Tanrı'nın tamamen iyi olduğu kastedilir. Buna göre Tanrı'dan kötülük meydana gelmez. Klasik teizme göre iyi veya iyilik zaten Tanrı'dan ayrı bir şey değildir. Tanrı'nın kendisi iyidir. Tanrı'nın kendisi iyiliğin kaynağıdır. Bu anlamda bizzat Tanrı'nın varlığı ahlakın kaynağı olmaktadır. İyi ve kötü değerinin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı neye iyi demişse iyi, neye kötü demişse o kötüdür. Bu durumda evrendeki kötü kabul edilen eylem ve durumların durumu tartışma konusu olmaktadır. Bir başka deyişle kötülük sorunu gündeme gelmektedir. Kötülük var mı? Varsa Tanrı'ya rağmen mi var yoksa Tanrı istediği için mi vardır? Yoksa evrende kötülük yok da kötü kabul edilen

görelî durumlar ve olgular mı vardır? Tanrı'nın iyilik kaynağı kabul edilmesiyle birlikte kötülük sorunu bu çerçevede tartışılmıştır.

3. İman ve Rasyonellik

Tanrı'nın varlığına inanmak için kanıt ihtiyacı var mı? Bu soruya yaklaşımı imancı anlayış ve delilci anlayış diye ikiye ayırmak mümkündür.

a) İmancılık

İmancı anlayışta kanıtlara ve analitik akıl yürütmelere iltifat edilmez. Gazali'ye ilişkin anlatılan meşhur hikâyeye her halde kanıtlardan uzak salt imancı anlayışı en güzel şekilde özetlemektedir. Hikâyeye şöyle:

Bir gün Gazali bir yere vaaz vermeye gitmiş. Vaaz başlamadan önce oluşan kalabalığı oradan geçen bir yaşlı kadın merak etmiş ve sıradan birine sormuş:

– Bu ne kalabalığı yavrum? Adam:

– Gazali gelecekmiş teyze, ondan toplanmış bu kalabalık. Yaşlı kadın:

– Kimmiş bu Gazali? Adam:

– Allah'ın varlığını onlarca delille kanıtlamış biri. Kadın şöyle der:

– Demek ki bir o kadar şüphesi varmış. Neden delile gerek duymuş ki? Allah'ın varlığı apaçık ortada değil mi?

Bu, Allah'ın varlığının kanıtsız kabul edilebileceğini veya kabul edilmesi gerektiğini ifade etmek için anlatılan bir hikâyedir. Buna göre Tanrı'ya iman esasında bir kanıt sorunu değildir. Sadece öyle hissedilir. Çünkü kanıt demek kesinlik demektir. Eğer Tanrı'nın varlığı için geliştirilen argümanlar kesin kanıtlar olsaydı kimse başka türlü inanma şansı ve olasılığı yoktur demektir. Ancak

görüyoruz ki onca kanıtlara rağmen yalnızca isteyen inanmaktadır. Tanrı inancı kanıtlara bağlı olamaz çünkü o bir gerçektir. Tanrı'nın varlığı bir realitedir.

İşte bu gerekçe ile Tanrı-insan ilişkisinde rasyonaliteyi değil de kişisel dini tecrübeyi esas alan imancılar kanıt ve mantıksal tutarlılığa ihtiyaç duymazlar. Onlar dini tecrübeyi imanın temeline koyarlar. Onlara göre Tanrı inancı, içimizde bir yerlerde ve yaşanarak bulunur. Tanrı ile ilişki kurtmanın onu yaşamamanın ve hissetmenin tek yolu dini pratiklere başvurmaktır. Çünkü insan doğuştan dindardır. Bu nedenle dini tecrübeyle değil de rasyonel bir takım akıl yürütmelerle dini ve Tanrı'yı temellendirmeye çalışmak dine fayda yerine zarar verir. Böyle bir temellendirme Tanrı'yı ve dini indirgemekten başka işe yaramaz. Kişisel dini tecrübe olmadıkça Tanrı veya din ya bir takım metafizik yargılara veya ahlaki bazı yargılara dönüşür.

b) Kanıtçılık

Tanrı'nın varlığının mutlaka kanıtlanması gerektiği de düşünülmüştür. Kanıtçılara göre bir dini başka bir dine tercih etmenin tek nedeni o dinin tercih eden kişiye daha mantıklı görünmesidir. O nedenle delille desteklenmiş Tanrı anlayışının kabul edilmesi daha kolay gibi görünmektedir.

Kanıtçılar akla büyük ontolojik anlamlar ve görevler yüklemektedirler. Onlara göre akıl, Tanrı'nın varlığını, özünü ve niteliklerini çıkarabilir. Hayatın Tanrı ile ilişkisi ve anlamı konusunda da akla büyük görevler yüklemektedirler. Akıl insanın ve bütün varlıkların mümkün varlıklar olduğunu da bilebilir. Teizmin temelini oluşturan bu düşünceye içerden yapılan bir çok eleştiri vardır. Tanrı'nın akılla kanıtlanması gerektiği görüşü bir yana akıl ile kanıtlanıp kanıtlanamayacağı da tartışılmıştır. Çünkü kanıtlama kesinlik oluşturur. Mesela bir matematiksel teorem kanıtlandığında artık tartışma bitmiş olur. Bir kesin durum söz konusudur. Oysa Tan-

rı'nın kanıtlanmasında durum aynı değildir. Teizm düşüncesinin var olduğu günden bu yana Tanrı'nın kanıtlanması bir din felsefesi sorunu olarak varlığını sürdürmüştür.

4. Kötülük Problemi

Kötülük sorunu teizm savunucularını en çok uğraştıran sorunlardan biridir. Ateistler evrende ve insanda var olan kötülüğü Tanrı'nın varlığı aleyhine delil olarak kullanmaya çalışmışlardır. Kuşkusuz kötülüğün varlığının Tanrı varlığının aleyhine delil olarak kullanılmasının nedeni teistlerin Tanrı'ya ilişkin yargılarıdır. Teistlerin Tanrı hakkındaki söz konusu iddialarını hatırlarsak: “Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlıktır.” Bu nitelikleri taşıyan bir varlığa rağmen kötülüğün evrende varlığını sürdürememesi gerekirdi.

David Hume, *Doğal Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde Philo isimli karakterin ağzından Epikuros'a ait meşhur ikilemi şöyle sıralar:

“O kötülüğü engellemek istiyor da yapamıyor mu? O halde güçsüzdür. O yapabiliyor, fakat istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. O hem istiyor hem de yapabiliyor mu? Öyleyse bu kötülük nereden geliyor?”¹¹ Hume, kötülük problemini çözme girişiminde de bulunur. Ona göre kötülüğün evrende var olmasının bir takım nedenleri vardır. Philo aracılığıyla dile getirdiğine göre kötülüğün evrende var olmasının bir takım nedenleri vardır. Philo, kötülüğün temeli olarak kabul ettiği dört nedeni şöyle sıralar:

(1) Hem insanın hem de hayvanın acı hissetmeye yatkın olmaları.

11 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith, London: Thomas Nelson & Sons 1947, s. 198.

- (2) Dünyanın genel yasalar tarafından yönetiliyor olması.
- (3) Hayvanlarda var olan özelliklerin ve güçlerin kısıtlı olmaları.
- (4) Doğada mevcut kötü işçilik.

Din felsefesi problemi olarak kötülük sorunu bir teiste bazı zorunlu tartışmalar getirmiştir. Örneğin, evrenin yaratıcısı sınırsız güce sahip ve iyiyi seven bir Tanrı ise neden bu dünyada hâlâ kötülük vardır? Çevremizde kötülük ve acı veren şeylerin varlığı, Tanrı'nın mutlak güç ve mutlak iyilik sıfatlarıyla nasıl bağdaştırılabilir? Tamamen güçlü ve tamamen iyilik sever bir Tanrı'nın bu acı veren şeyleri yok etmesi mümkün ve gerekli değil midir? Sözü edilen Mutlak Güç kötülüğün daha az olduğu veya hiç olmadığı bir dünya var edemez miydi?

Kötülük problemi çeşitli kaynaklarda yer aldığı gibi bir felsefî sorun olarak ilk kez Epiküros (Ö. M.Ö. 270) tarafından dile getirilmiştir. Bütün dinlerde ve teistik bütün düşüncelerde kötülük bir felsefî sorun olarak varlığını hissettirmiştir. Panteist Tanrı anlayışlarının dışında kalan düşünce sistemlerinde kötülük, genel olarak öz veya ilintisel bir varlık olarak kabul edilir. Kötülüğün var olduğunu kabul ettiğimizde zorunlu olarak kötülüğün varlığını Tanrı'nın yukarıda sözü edilen sıfatları ile uzlaştırılması mantıksal bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu sorunu kimi düşünürler görmezden gelmiş, kimileri de kötülüğün görel olduğunu kabul edip sorunu tartışma konusu yapmamıştır. Ama genel olarak semavi dinlerde bu sorunun varlığı yadsınmamıştır. Mesela Hristiyanlık'ta kötülüğün varlığı kabul edilmektedir.¹² Ancak kötülük bir töz değildir. Var olan her şey iyi olduğu için kötülük, özde iyi olan şeylerin kötü gidişatından başka bir şey değildir.¹³ Aynı şekilde İslamiyet için de bunu söylemek

12 Hick, J. *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall 1963, s. 42.

13 Augustinus, *İtiraflar*, Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları 1999, s. 154.

mümkündür. İslam kültüründe ahlaki kötülük insanın cüz'i iradesinin kötüye kullanılmasının sonucu olarak kabul edilirken doğal kötülük için ise var olan her şey iyi, kötülük ise iyi olan varlıkların arızı bir durumu olarak kabul edilir.¹⁴ En azından semavi dinler için bu dünyanın iyinin yaygın olduğu bir cennet olarak tasavvur edilmediği bilinmektedir.

5. Mucize

Mucize, Tanrı'nın doğadaki olaylara müdahale etmesi şeklinde anlaşılmıştır. Semavi dinlerde benzer bir mucize anlayışı olduğu söylenebilir. Felsefi bir terim olarak mucize, "doğa yasasının bir ihlali,"¹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Mucize üzerine yazılan yazılanların çoğu benzer bir tanıımı esas alıp değerlendirme yapmıştır denilebilir.

Mucize, bütün dinlerde inanalar tarafından önemsenen bir olaydır. Çünkü bütün teistik yaklaşımlarda evrenin yaratılması ve varlığını sürdürmesi mutlak güce sahip olan Tanrı'ya bağlanır. Evrenin süre gelen durumu Tanrı'nın iradesine bağlı olduğuna göre o isterse evrenin gidişatına müdahalede bulunur.

İslam toplumlarında mucize daha çok peygamberlerin almış oldukları vahyi kanıtlamak için Allah'ın yardımıyla gösterdiği olağanüstü durumlar şeklinde anlaşılır. Burada da yukarıda bahsedildiği gibi esas olan Tanrı'nın evrene müdahale etmesidir. Hristiyanların da kısmen özel olan mucize anlayışı şöyledir: Onlara göre İsa

14 İslam kültüründe kötülüğün nasıl anlaşıldığı konusunda değerlendirmeler için bkz: M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları 1990, s. 120-125; N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Yayınları 1994; C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 110-153.

15 David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press 1975, s. 114.

Mesih'in yaşadığı hayat tanrısal bir hayat olduğu için onun her an mucize gösterme yetkisi vardır. Ancak bu iki farklı anlayışın ortak yönü Tanrısal kaynağı olan bir güç ile evrendeki olağan durumun kesintiye uğramasıdır.

Semavi dinlerdeki durumun aksine doğu dinlerinde mucize, çok fazla yer almaz. Zerdüşt, Lao-tse ve Budha öğretilerinin haklılığını kanıtlamak için mucizeye başvurmamışlardır. Bununla birlikte bu dinlerin mensupları bu dinlerin kurucularına bir çok mucize maletmişlerdir.

İslam kültüründe bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için bir takım şartlar taşıması gerekir. El-İci bunları şöyle sıralar: (1) Allah'ın veya onun yerine bir kişinin veya varlığın eylemi olması; (2) Doğal düzeni bozması; (3) Karşı çıkışı imkânsız kılması; (4) Tanrı elçisi olduğunu iddia eden kişinin isteği ve bilgisi dahilinde olması; (5) Elçinin isteğinin doğrultusunda olması. Örneğin: Ben ölüleri diriltirim deyip başka bir olağanüstülük gösterirse bu mucize sayılmaz; (6) Kişinin iddiasını yalanlayan bir olay olmamalıdır. Örneğin kertenkeleyi konuşturunca kertenkelenin kendisini konuşturan kişinin bir yalancı olduğunu söylememesi gerekir,¹⁶ gibi.

Mucize kavramının doğurduğu bir takım felsefi problemler vardır. Bunlardan ilki, bir *tarihsel problem olarak mucizenin imkânı*; diğeri de *doğa yasası ve ihlal kavramlarının ne olduğudur*.

Mucizenin bir tarihî olgu olarak aktarılmış olmanın imkânı çoğu din felsefecisi tarafından tartışılır. Bu eleştiriler mucizeye karşı argüman geliştirmekten çok tarihsel bir olayın sonraki nesillere sağlıklı aktarılmasının imkânı çerçevesinde yapılan bir tartışmadır.

Bir diğer sorun da doğa yasasının ihlal edilmesidir. Burada sorun, 'doğa yasasının ihlali' şeklinde tanımlanan mucize tanımından alınan 'yasa' ve 'ihlal' kelimelerinin anlam itibarıyla açık olmadığı

16 El-İci, *El-Mevakif Fi 'İlm El-Kelam*, Alem El-Kutub: Beyrut Tarihsiz, s. 339.

içerdiği anlam nedeniyle çelişiyor gibi görünmeleridir.

İşte bu nedenle mucizenin *tabiat yasalarının bir ihlali* diye tanımlamasının mucize için çok açık bir tanım olmadığı söylenebilir. Yasa kavramının içerdiği anlamın istisna kabul edip etmediği ve ihlal edildiğinde hâlâ yasa olup olmadığı sorularını çağrıştırması bu tanımda en azından *a priori* olarak bir sorun olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer bir yasa ihlal edilmiş ise o yasa bozulmuştur. Ve eğer bir yasa bozulmuş ise artık o, yasa olmaktan da çıkmıştır. Ayrıca eğer bir ihlal var ise, o ihlalin ne anlam ifade ettiği, ihlalin süresi, sayısı ve geçerlilik oranı ile orantılıdır. Çünkü sürekli bir ihlal ise, o zaman neyin ‘mucize’ ve neyin ‘ihlal’ olduğunu belirlemek zor olacaktır. Çünkü artık bu durumda *mucize* veya *yasa* fikri zamana ve mekana göre veya kişinin bilgi birikimine göre değişecektir.

6. Ölüm Sonrası Hayat

Ölüm, insanoğlunun hayatına en çok şekil veren olaydır. Herkesin ölmek zorunda olmasından çok ürkütücü gelen taraf, insanın bu durumun farkında olmasıdır. Çünkü öyle görünüyor ki insanın dışında ölüm gerçeğinin farkında olan başka canlı yok gibidir. Ölümün farkında olmak insanda ahlakın, hukukun ve adaletin kaynağı olmuştur. Bu farkındalık yine bir çok tutkuya kaynaklık etmiştir. Ölümün insan hayatında bu kadar etkin olması kuşkusuz ölüme yüklenen anlam ile ilgilidir. Daha doğrusu ölüm ile başlayan ‘ölüm sonrası hayat’tır. Ölüm sonrası hayata ilişkin inanç, içinde bulunduğu hayatın ne şekilde sürdürülmesi gerektiğini büyük oranda belirlemektedir. Peki ölüm sonrası hayat bir başka deyimle ölümsüzlük var mıdır? Öyle görünüyor ki kimsenin bunu doğrulaması mümkün değildir. Hayır demek için de insanların ne mantıksal ne de tecrübî bir nedeni vardır. O nedenle ölümsüzlüğü inkâr etmenin rasyonel bir tarafı yoktur.

Ölümsüzlüğe inanmamız için rasyonel gerekçelerimiz var mıdır? Ölümsüzlük inancı için düşünce tarihinde geliştirilmiş felsefî kanıtları Mehmet Aydın üç grupta toplar. Bu kanıtları şöyle sırala-

maktadır: Ahlaki, metafizik ve bilimsel kanıtlar.

Ölümsüzlük düşüncesinin en yaygın ve etkili olan kanıtı ahlak kanıtıdır. Ahlak kanıtında Tanrı'nın adaleti merkeze alınmıştır. Tanrı adildir. Bu dünyada gerçek adalet uygulanmamaktadır. Öyle ise Tanrı'nın adaleti ölüm sonrasında gerçekleşecektir. Bu da ölüm sonrası bir yaşamı gerekli tutar. "Madem ki adil bir Tanrı vardır, o halde adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın da olması gerekir."¹⁷ Ölüm sonrası hayatı kanıtlanma girişimi için başvuru olan bir başka yol da Kant'ın en yüksek iyi kavramıdır. "Kant'a göre en yüksek iyinin (yani ahlaklılıkla mutluluğun birleşme halinin) gerçekleşmesi için iki postulatın ortaya konması gerekir: Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük".¹⁸

M. Aydın, ölüm sonrası hayatın varlığına kanıt olarak bir de 'bilimsel kanıt'ları zikreder. Parapsikoloji çevrelerin ölüm tecrübesine ilişkin aktardıkları yoğun ve yaygın söylentileri toptan reddetmenin bilimsel olarak kolay olmadığını dolayısıyla bu iddiaların tamamen görmezden gelinemeyeceğini ileri sürer.

Ayrıca ruh-beden ilişkisine ilişkin salt materyalist ve davranışçı bakışın zorunlu ve tek kesin doğru bir yaklaşım olmadığı da unutulmamalıdır. Zihin felsefesinin temel konuları arasında olan zihin-beden ilişkisi, kişilik, benlik vs. konularının tartışılması ile birlikte dinlerin tarih boyunca tekrar ettikleri insanın bedenden ibaret sayılmasının imkânsız olduğu ve ölümün tamamen yok olmak anlamına gelemeyeceği düşünceleri bilimsel ve felsefi birer argüman olarak tartışılmaya başlanmıştır.

Bütün bunlarla birlikte ölüm sonrası hayatın sürdüğünü söylemek yanıtlanması zor kimi sorularla da bizi karşı karşıya getirecektir. Bu sorulardan biri de ruh-beden ayrıldığında kişiliğin yani 'ben'in varlığını nasıl sürdürdüğüdür. Kişiliğimiz eğer ruhta sürü-

17 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 192.

18 A.g.e. s. 193.

yorsa -ki yaygın kabul bu yöndedir- o zaman bütün algılarımızın kaynağı olan beden olmadan kişiliğimiz nasıl varlığını sürdürmektedir. Hatırlama kişiliğin ve benliğin temel taşıdır. Hatırlama, fiziksel etkileşim olmadan nasıl sürecektir? Ölüm sonrası hayat salt ruhsal mı olacak yoksa hem ruhsal hem de bedensel mi olacaktır? Bu ve bunun gibi sorular İslam düşünce tarihinde çokça tartışılmıştır.

7. Ahlak ve Din

Ahlak konuşulduğu zaman ister istemez din alanına girilir. Bilindiği gibi genel olarak ahlak felsefesinin içinden çıkılması zor klasik sorunları vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Evrensel bir ahlak yasası var mıdır? Varsa bunun ölçütü nedir? Vardır diyen bazı düşünürler şunlardır: Sokrates, Platon, Farabi, Spinoza ve Kant gibi. Evrensel bir ahlak yasasının varlığını kabul etmeyen meşhur düşünürlerden bazıları da şunlardır: Epikuros, J. Proudhon ve J. P. Sartre gibi. Ahlak felsefesinde tartışılan bir başka soru ise şudur: İnsan ahlaki eylemlerde bulunurken özgür müdür yoksa kişiyi o eyleme zorlayan bir güç var mıdır? Bir diğer sorun ise şudur: Eğer evrensel ahlak yasaları varsa biz neden onları yapmalıyız? Yani bir yükümlülüğümüz var mıdır varsa bize bunu yükümlü kılan nedir veya kimdir?

Bütün bu sorular felsefe tarihinde ve günümüzde hâlâ tartışılmaktadır. Ahlak felsefesinde tartışılan bu sorunların çoğu bir şekilde din ile ilişkilendirilmiştir. Ahlak kurallarını koyan veya belirleyen güç olarak teistler Tanrı'yı göstermiştir. Bununla birlikte ahlak ile din veya Tanrı arasında doğrudan ilişkinin olmadığını ahlak kurallarının uzlaşıya dayalı sosyolojik kabuller olduğunu ileri sürenler de vardır.

Ahlak ile din arasında nasıl bir ilişki vardır sorusu din felsefesinin en temel sorunlarından biridir. Ahlaki iyi ile din veya Tanrı arasında bir ilişki var mıdır varsa ne tür bir ilişkidir? Bu tartışma felsefe tarihinin en eski tartışmalarından biridir. 'Euthypro ikilemi' olarak bilinen bu tartışma şöyledir: Bir şey Tanrı istediği için mi

iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı ona iyi demiştir? Bu sorunun yanıtı üzerine düşünüldüğünde görülecektir ki hangi yargıyı kabul ederseniz edin her halükârda sorun çıkmaktadır. Tabi bu sorunun sorulabilmesi için ondan önce ahlakî iyi ile Tanrı veya onun istekleri arasında bir ilişkinin tesbit edilmesi gerekir. Tanrı mutlak iyidir o nedenle iyiyi ister diye yanıtlanabilir. Başka deyişle iyinin Tanrı tarafından istendiğinin kanıtı olarak Tanrı'nın mutlak iyi (omnibenevolence) olması olarak gösterilebilir.

Tanrı'nın mutlak iyi kabul edilmesi beraberinde kötülüğün nereden gelmiş olabileceği sorununu getirmiştir. Kötülük sorununun ne olduğu yukarıda tartışıldığı için burada tekrar etmeye gerek görülmemiştir.

Din ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda gündeme gelen bir başka tartışma konusu da insanın ahlaki eylemleri gerçekleştirirken özgür olup olmadığı sorusudur. İslam düşünce tarihinde 'irade özgürlüğü' çerçevesinde yoğun tartışmalar yaşanmış ve çok farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Mesela Mu'tezile ekolü için insan eylemde bulunurken özgürdür. Bu Allah'ın adaleti için gerekli hatta zorunlu bir şeydir. Allah özgür olmayan bir kişinin gerçekleştirdiği eylemleri cezalandırmaz. Çünkü o adildir. Eş'ari ve Maturidi ekol de aynı gerekçe ile insanın özgürlüğünü kabul etmişlerdir. Ancak farklı bir özgürlük anlayışı ortaya atmışlardır. Aynı sorun için Cebriye mezhebi ise Allah'ın her şeyi yaratması ilkesini esas alarak insanın ahlaki eylemleri gerçekleştirirken de zorunlu olarak Allah'ın yarattığı eylemleri gerçekleştirdiğini söylemiş ve insanın özgürlük alanını yok saymıştır.

8. Bilim ve Din

Din felsefesinin bu başlığı altında din ile bilim arasındaki ilişki tartışılır. Din ile bilim ilişkisi söz konusu olduğunda temel tartışma konusu şudur: Din ile bilim çelişir mi? Bu soruya olumlu yanıt verip sürekli bir çelişme ve çatışmanın söz konusu olduğunu söyle-

yenler olduğu gibi aralarında temelde uzlaşma ve örtüşme olduğunu söyleyenler de vardır. Çatışmanın olduğunu söyleyenler daha çok bilimsel materyalizm çevreleridir. Bilimsel materyalizm anlayışında bilgi konusu olan yalnızca ve yalnızca fiziksel varlıklardır. Beş duyudan biri veya birkaçıyla algılanabilen varlıklardır. Bilimi böyle kabul edenlere göre bilim tamamen objektif ve rasyonel bir etkinliktir. Buna göre din, bilimden uzak olmalıdır. Çünkü din ve dini inanç tamamen öznel, dar görüşlü ve dogmatik bir yaklaşım tarzıdır.

Bilimin tamamen objektif olduğu dinin de dogmatik olduğu tartışmaya açık bir iddiadır. Bilim felsefesinde bilim anlayışının değil bilim anlayışlarının olduğu ve her bilim anlayışının kendi paradigmasına sahip olduğu ciddi şekilde tartışılmıştır. Bilimin bir 'dünya görüşü' olma yolunda olduğu, hatta 'bilim kilisesi'nin oluştuğundan söz edilmiştir. Buna dayanarak yukarıda bilim için söylenen objektiflik iddiasının tartışmaya açık olduğu unutulmamalıdır.

Dinin bilim ile zorunlu olarak buluştuğu noktalar vardır. Din veya Klasik Teizm yaratma teorisiyle evrenin varlığını ve oluşumunu Tanrı'ya bağlar. Bilim de evrenin nasıl oluştuğu ile ilgilenir kuşkusuz. Bu nedenle aynı noktada bilim ve dinin buluştuğunu görmekteyiz. Klasik Teizm için, Aquinas, William Paley, David Hume gibi din felsefesi düşünürleri tarafından tartışılan kozmolojik kanıt ve düzenlilik kanıtı aynı şekilde Paul Davies, Stephen Hawking ve John Leslie gibi fizikçiler tarafından da bilimsel yönden tartışılmıştır.

Din ile bilim arasında bir başka ilişki de evreni açıklama konusundadır. Din evreni açıklamaya çalışır mı? Açıklamaya çalışırken bilim ile çelişir mi? Çelişiyor ise bu çelişki ve çatışmanın oranı ve alanı nedir?

Bu soruların tartışması burada yapılmayacaktır. Ancak din ile bilim arasında yer yer bir takım örtüşmeler ve paralellikler var ise de üç temel konuda ayırım olduğu unutulmamalıdır. Bunlar şöyle sı-

ralanabilir: Amaç, konu ve yöntem. Bilimin amacı evreni ve içindekilerin oluşlarını nasıl gerçekleştiklerini anlatmaya çalışırken, din, evrenin ve içindekilerin neden var olduklarıyla ilgilenir. Bilimin konusu büyük oranda beş duyu ile algılanabilen alanla sınırlı iken, dinin alanı bunlara ilaveten bir de metafizik ve değer alanını konu edinir. Bilim yöntem ve bilgi kaynağı itibarıyla deney, gözlem ve akıl yürütmeyi kullanır, din ise bunlara ilaveten kutsal metinleri başat bilgi kaynağı olarak kabul eder.

B. HUME'UN HAYATI VE ESERLERİ

Hume, Edingburg'da Joseph ve Katherine Home'dan 26 Nisan 1711'de hem anne hem de baba tarafından saygın bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Baba tarafından bir İngiliz lord soyuna dayanır. Annesi ise bir Hukuk Fakóltesi'nin bugünkü deyiimiyle dekanı olan David Falconer'in kız kardeşidir. Bir kız kardeşi ve bir de kendisinden büyük bir erkek kardeşi olan Hume, henüz küçük yaştayken babasını kaybetti. Saygın bir ailesi olmasına rağmen zengin olmadıklarından kendisine büyük bir miras kalmadı. Babasız büyümekle birlikte Hume, annesinin desteğiyle ciddi bir eğitim gördü. Edingburg Üniversitesi'ne gidene kadar annesi tarafından eğitildi. Fakat Hume küçük yaşta edebiyatı pek sevdiğini, ailesinin kendisine hukuk tahsilini daha uygun görmesine rağmen kendisinin felsefe ve edebiyatı tercih ettiğini ve Cicero ve Virgil gibi yazarları okumaya meraklı olduğunu söyler.¹⁹ Hume, klasik diller konusunda eğitimini sürdürürken felsefe de okumaya devam eder. Hayatının bir çok döneminde olduğu gibi, ekonomik nedenlerle çok farklı alanlarda çalışır.

Ekonomik nedenlerle 1734'te bir işadammının yardımcısı olarak Bristol'a gider. Bu arada İskoçya aksanında Home olan soyadı bu-

19 Hume, *My Own Life*. Bu kitap, N. Kemp Smith tarafından yayımlanmış olan *Dialogue Concerning Natural Religion* isimli kitabın sonuna ilave edilmiştir, Edingburg 1947, s. 233.

rada Hume diye değişir.²⁰ Orada dört ay kalır ve tanınmış bir çok ticaret adamıyla tanışır. Fakat birkaç ay sonra bu hayatın kendisine uygun olmadığını anlar. Fransa'ya geçer ve orada uzun süreden beri kafasına koyduğu hayat tarzını yaşamak için bir nevi inzivaya çekilir. Çünkü bu hayat, kişilik olarak “yumuşak huylu, açık, sosyal, neşeli, vefakâr ama birazcık kindar ve tutkuları güçlü biri”²¹ olan Hume'a göre değildir. Hume Fransa'daki inzivası sırasında 1734 ile 1737 yılları arasında *The Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Deneme)* isimli kitabını yazar. Bu ülkede geçen üç yıldan sonra 1737'de Londra'ya döner. 1739 ve 1740 yılları arasında ayrı fasiküller halinde bu kitabını yayımlar. Bu kitap *Of the Understanding (Anlama Üzerine)*, *Of the Passions (Tutkular Üzerine)* ve *Of the Morals (Ahlak Üzerine)* olmak üzere üç bölümden oluşur. Hume *Treatise*'in bu ilk yayımı için hiç de iyi şeyler söylemez. Ona göre onun *The Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Deneme)* kitabı kadar talihsiz başka bir yazı girişi olmamıştır. Hatta onu ölü bir yayım olarak nitelendirir.²² *Treatise*'in ilk baskısının gördüğü bu ilgisizlik Hume'u çok etkilemiştir. Çünkü Hume bu kitabını yayımladığında felsefe dünyasında bir devrimin olacağını bekliyordu. Fakat beklenen reaksiyonu alamayınca büyük bir hayal kırıklığına uğradı. Öyle ki bu nedenle Hume'un kendisi de *Treatise*'e karşı kayıtsız kalmış, insanların bu kitabı referans göstermesini istememiştir. Hatta “okuyucularının *Treatise*'e başvurmaları için elinden gelen her şeyi yapmış bulunuyordu.”²³ Hume gençlik eseri olan bu *Treatise*'i ret ve inkâr etmekle kalmaz. “Hatta kendisi üzerinde verilecek hükmün, yalnız ve ancak Essay'lere göre verilmesini ister. Dahası, kendisine karşı, *THN*'de (*The Treati-*

20 Pike, Nelson, “Hume”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 6, içinde, New York 1987, s. 523.

21 Hume, *a.g.e.*, s. 239.

22 Hume, *a.g.e.*, s. 234.

23 Levy-Bruhl, “Önsöz”, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, David Hume, (Çev. Selmin Evrim), içinde, Ankara 1986, s.III.

se of Human Nature) yazmış olduğu şeylerden belge edinecek olan tenkitçileri taraf tutarlıkla itham edecek kadar ileri gider.”²⁴ Hume, ilk kitabına karşı bu ilgisizliğin nedenini daha sonra anlamış görünüyor. Çünkü hemen ardından *Treatise*’in bir özetini yayımlar. Bu kitap *An Abstract of A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Deneme’nin Bir Özeti) ismiyle 1740 yılında Londra’da C. Corbet tarafından yayımlanır.

THN’nin yazıldığı dönemde sosyal bilimlerin bir metot sorunu vardı. Hume’un bu kitabı aslında bir metot teklifiydi. Bu nedenle *THN*’nin alt başlığı “*Deneyssel Akıl Yürütme Metodunun Ahlâkî Konulara Uygulanmaya Bir Giriş Denemesi*” (An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects) şeklindeydi. Kitap zaman, mekan, nedensellik, tutkular, hür irade, dış dünya ve ahlakilik gibi bir çok felsefî konuyu ele almış ve bu kavramları daha çok deneyssel ve kuşkucu temele oturtmaya çalışmıştır. Dinî konular doğrudan bu çalışmanın konusu edilmemiştir.

İlk kitabıyla yaşadığı bu ilgisizliğin ardından Hume, *Essays, Moral and Political (Ahlak ve Siyasi Denemeler)* isimli kitabını yayımlar. Hume’un bu kitabı iki cilttir. İki cildi de A. Kincaid tarafından, Edingburgh’ta 1742’de yayımlanır. Kendi ifadesine göre ilk yaşadığı yenilginin ardından bu kitap kendisine moral kazandırmıştır. Hume bu sırada Edingburg Üniversitesi’nde boşalmış olan Ahlak Felsefesi bölümüne başkan olmak ister. Hume’un dışında bu göreve aday olan bir de William Cleghorn vardı. Edingburg Şehir Konsülü, bu göreve atama konusunda dinin aleyhinde kitaplar yazdığı gerekçesiyle, yaptığı oylama sonucunda yetkisini Hume’un aleyhinde kullanmıştır.

Hume 1745 yılında General St. Clair’den sekreterliğini yapmak üzere bir davetiye alır. Bu davet üzerine 1747’de Fransa ve Tülin’de iki yıl kalır. Bu görev süresince resmi üniforma giyer. Hume bu görevin çalışmalarına ara vermesine neden olduğunu söylemiş-

24 Levy-Bruhl, *a.g.e.*, s. III.

tir. Ancak buna rağmen yaklaşık bin pound biriktirdiğini söyler.²⁵

Hume bu görevi nedeniyle İtalya'da bulunduğu sırada daha çok *THN*'nin I. Bölümünün bir farklı versiyonu gibi olan *Enquiry Concerning Human Understanding* (İnsan Zihni Üzerine Denem) isimli kitabını yazar ve Londra'ya dönünce de 1748 yılında yayımlar.

Hume, *Treatise*'in başarısızlığındaki nedenin, içerikten çok yazılış şeklinden kaynaklandığını düşünür. Bunun üzerine bu kitabın birinci kısmını yeniden *Enquiry Concerning Human Understanding*'de (İnsan Zihni Üzerine Denem) ele alır. Hume Turin'deyken yayımlanan bu kitap, *THN*'den daha fazla bir ilgi görür. Bu kitap ilk baskısında *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (İnsan Zihni Üzerine Felsefi Denemeler) ismi ile hazırlanmıştır. Fakat daha sonra bu isim değiştirilmiş ve *Enquiry Concerning Human Understanding* (İnsan Zihni Üzerine Felsefi Denemeler) ismiyle yayımlanmıştır. Hume'un bu kitabını yazmasındaki amacı, ilk kitabı olan *THN* ile kendisini anlamayanlara kendini daha kısa ve popüler bir dil ile anlatmaktır. Hume'un bu kitabının, esasen *THN*'nin daha basit bir üslup ile yazılmış hali olduğu iddia edilmiştir. Çünkü Kant, *THN*'i hiç tanımadığı halde yalnızca adı geçen bu kitabı okumakla Hume'ın felsefesini iyi tanımış ve ondan çok etkilenmiştir. Bu nedenle Hume bu eseriyle aslında kendi doktrininden hiçbir şey feda etmemiştir. Ayrıca Kant'ın mesela, *THN*'den haberi olmadığı halde, yalnızca *ECHU*'yu (*Enquiry Concerning Human Understanding*) okumakla, doktrini, bütün kaplamınca değilse bile, hakkıyla anlamış olmasına bakılırsa, Hume'un kendi felsefesini tanınmaz hale sokmadığı da tahmin edilmelidir.²⁶ *ECHU* ismiyle ünlenen bu kitap esasen *THU*'nin içeriğine uymayan iki bölüm de içermektedir. Bu iki bölüm doğrudan dini inanç ile ilgilidir: “*Of Miracles*” (Mucize Üzerine) ve “*Of a Particular Providence and of a Future State*,” (Bir Tanrı Takdiri ve Gelecek Durum Üzerine)

25 Hume, *My Own Life*, s. 234.

26 Levy-Bruhl, *a.g.e.*, s. V.

Hume, 1749'da İngiltere'ye dönüp kardeşiyle birlikte yaşar. Bu arada annesi ölmüştür. Hume Londra'da olduğu bu süre içinde 1751 yılında *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlak İlkeleri Üzerine Deneme) isimli eserini yayımlar. Bu kitap bir anlamda *THN*'in *Of the Morals* (Ahlak Üzerine) isimli III. Bölüm'ün bir yeni versiyonu gibidir. Ahlakın temelini araştırırken doğrudan dine karşı bir üslup ve akıl yürütme içermemektedir. İlahî emirlerden arındırılmış faydacı ve deneysel ahlâk temelinin peşinde olduğu da iddia edilemez.

Bundan sonra 1752 yılında Edingburg'da *Political Discours*'u (Siyasal Söylem) yayımlar. Daha önce Edingburgh'da yayınlanan *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlak İlkeleri Üzerine Deneme) isimli kitabı da Londra'da tekrar yayınlatır. Hume 1752 yılında Glasgow Üniversitesi'nde bir felsefe bölümü başkanlığına talip olur ancak yine başarısız olur. Aynı yıl Hukuk Fakültesi'nden kütüphane memurluğu için teklif alır. Hume bu işi, masabaşı işi olmasına rağmen, büyük bir kitap koleksiyonu emrine verdiği için cazip bulur ve kabul eder. Böylece Hume, İngiltere'nin yazma ve matbu eserleri bakımından en zengin olan kütüphanesinde araştırma imkânı bulmuş oluyordu. *History of England* (İngiltere Tarihi) isimli kitabını yazma planını burada tasarladığını söyler. Altı cilt halinde yayınlanmış olan bu çalışması çok ilgi görür ve kendisine bir süre ekonomik refah da kazandırır. Hume bu kitabını 1754 ile 1762 yılları arasında yayımlar. Bu kitabında yalnızca bir siyasi tarih yazmaz. Öykücü tarih yazıcılığı yerine "toplumun durumunu, töreleri, edebiyat ve sanatları da inceleyerek bunlarla tarihsel olgular arasındaki bağlantıyı araştırmıştır."²⁷

1757 yılında *Four Dissertations* (Dört Risale) başlığı altında önemli denemeleri yayımlandı. Bunlardan ikisi şudur: *The Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi), *Of the Passions* (Tutkular Üzerine). Hume aynı yıllarda *The Dialogues Concerning Natural*

27 Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, II. Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 470.

Religion (Doğal Din Üzerine Diyaloglar) isimli kitabını da hazırlamıştır. Ancak muhtemelen gelecek olan tepkilerden çekindiği için ölümüne kadar hep ertelemiş ve yayınlamamıştır. *Natural History of Religion (Dinin Doğal Tarihi)* isimli eser konusu nedeniyle elinizdeki kitap için büyük öneme sahiptir. İleride de üzerinde duracağımız gibi Hume'un din felsefesinin anlaşılması için bu kitap anahtar rolündedir. Bu nedenle içeriğini tanıtmakta yarar görüyoruz. Bu kitapta Hume'un ele aldığı konuları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hume Birinci Bölüm ile Dördüncü Bölümde monoteizmin değil de politeizmin ilkel insanın dini olduğunu kanıtlamaya çalışır.

2. İki, Üç, Beş ve Sekizinci Bölümlerde ise dini inanca kaynaklık eden psikolojik verileri kurgulamaya çalışır. Hume bu bölümde dinin temeline kaynaklık eden şeyin akıl yürütmeler ve deliller değil; korku gibi doğal dürtüler olduğunu söyler. Daha doğrusu Hume'a göre politeizme korku gibi içgüdüler kaynaklık ederken monoteizm veya teizme ise daha çok akıl yürütmeler kaynaklık etmektedir. Hatta öyle ki, teizmin bu durumunun felsefi akıl yürütme ile örtüştüğünü söylemektedir. Hume bu inanç veya örtüşme için 'makul araştırmacı' ve 'ciddi akıl yürütme' deyimlerini kullanır.

3. Dokuz ve On Beşinci Bölümlerde monoteizm ile politeizmin muhtelif sonuçlarını karşılaştırmıştır.

Hume'un bu kitabı onun sağlığında tam yedi kez yayınlandı. Her defasında üzerinde yenilikler ve ilaveler yapmayı ihmal etmemiştir.

1763 yılında Lord Hertfort, Paris Elçiliği'nde Elçilik Katibi olarak görev alması için Hume'a davette bulunur. Hume bu teklifi aldığı sırada 50 yaşında olduğu için geri çevirir. Fakat Lord'un davetini tekrar etmesi üzerine Hume kabul eder. Hume Paris'teki bu görevi sırasında Montesquieu ve Rousseau gibi filozoflarla tanışır ve yazışır.²⁸ 1766 yılında Paris'ten İngiltere'ye geri döner. Dönüş-

28 Cemil Sena, *a.g.e.*, s. 471.

ten bir yıl sonra 1767 ve 1768 yılları arasında müsteşarlık görevi alır. 1768 yılında Edingburg'a çok zengin biri olarak döner.²⁹

Hume 1767 yılında bağırsaklarında ilk sıralarda kendisini pek de rahatsız etmeyen bir düzensizlik hisseder. Bu hastalığın ciddiye-tini ilk başta anlamamıştır. Bedensel olarak büyük oranda kilo kaybetmesine rağmen neşesinden ve hareketliliğinden bir şey kaybetmemiştir.”³⁰

Dostu Dr. Adam Smith, William Strahan'a gönderdiği mektup-ta Hume'un bu hastalık ile olan mücadelesinin son dönemlerini anlatır. Dr. Smith, Hume'un ömrünün son yıllarını yakalandığı bu di-are (*diarheoa*) hastalığı ile geçirdiğini ve hayatından bezmiş olduğunu söyler.³¹

Nihayet Hume o bezdirici hastalığına yenik düşerek 25 Ağus-tus 1776 yılında 65 yaşındayken Edingburg'da vefat etti. Aslında Hume sanki öleceğini hissetmiş gibidir. Çünkü kendi mezarını hat-ta mezar taşını bile hazırlatmıştır. Edingburg'taki Calton mezarlı-ğında yüksek fakat taşı sade bir mezar; üzerinde 'DAVID HUME, ESQ.' yazılı bir taş.

Hume'un ölümünden sonra iki eseri yayınlanmıştır. Bunlardan biri *My Own Life*'tir. *My Own Life (Kendi Hayatım)* Hume'un ölü-müne yakın bir dönemde kendi hayatını kaleme aldığı bir kitaptır. Eser ölümünden bir yıl sonra yani, 1777 yılında William Strahan ve T. Caddell tarafından Londra'da yayımlanmıştır. Hume'un ölümün-den sonra yayınlanan bir diğer kitabı ise *The Dialogues Concerning Natural Religion (NNR)* isimli kitaptır. Bu kitap 18. yüzyılın temel tartışma konusu olan 'doğal din' (natural religion) ve 'vahyedilmiş din' (revealed religion) arasındaki ayrımları ve ilişkilerini ele al-

29 Hume, *a.g.e.*, s. 239.

30 Hume, *a.g.e.*, s. 239.

31 Adam Smith, *Letter from Adam Smith L. L. D. to William Strahan ESQ, Dialogues Concerning Natural Religion*, David Hume, ed. by N. K. Smith, içinde, New York 1947, s. 244.

mıştır. Hume bu kitapta vahye dayalı din denilebilecek olan ‘revealed religion’i pek fazla söz konusu etmemiştir. Daha çok doğanın düzenli yapısından çıkarılmış olan dini ve bu dinin ilkelerini konu edinmiştir. Hume’un bu son kitabı üzerinde biraz daha fazla duracağız. Bunun iki nedeni vardır: (1) Bu eser, bu çalışmanın konusuy-la doğrudan ilgilidir. (2) Hume’un bu kitabın neresinde olduğu tartışmalı bir konudur. Bu tartışmalı durumun nedeni, doğrudan değil de üç farklı karakterin konuştuğu, bu kitapta kimin Hume adına konuştuğu her Hume araştırmacısı için ciddi bir problem olmuştur.

Levy-Bhrul, *ECHU*’ye yazdığı önsözde Hume’un bu kitabı için, “sağlığında neşretmemeye karar vermiş bulunduğundan, burada bütün düşüncesini açığa vurmaktan çekinmemiştir. *DCNR*, Hume’un cidden olgunluk çağının, daha doğrusu bütün hayatının, öz eseridir”³² demektedir. Ancak bununla birlikte Hume’un söz konusu eserde kendi rengini belli etmemesi bu kitaba dayanarak Hume adına bir şey söylemeyi zorlaştırmıştır. O nedenle bu kitabın kendi başına bir anlam ifade etmeyip ancak *Natural History of Religion (Dinin Doğal Tarihi)* isimli kitabın gölgesinde okunması gerektiği de söylenmiştir.

Hume yorumcuları *NHR*’de yer yer tartıştırılan üç karakterden hangisinin Hume adına konuştuğu konusunda düşünce birliği içinde değiller. Hume’un ateist ve kuşkucu bir düşünür olduğunu var-sayanlar daha çok Philo isimli kuşkucu kişinin Hume’u temsilen konuştuğunu söylerler. Yalnızca bu düşünce tıpkı diğer düşünceler gibi bir kabulden ibarettir. Philo son bölümde kuşkucu bütün iddialarını bırakıp teslim olur ve bir teist olan Cleanthes gibi konuşmaya başlar. İşte bu sorun nedeniyledir ki yorumcular Hume’un özellikle din konusundaki düşüncelerini tespit etmeye çalışırken çok farklı şeyler söyleyebilmişlerdir. Hepsi *DCNR*’yi anlamada bu problemi hissetmiş ve bunun sıkıntısını çekmişlerdir. Onlara göre Hume’un gerçek düşüncesi XI. Bölüme kadardır. Ondan sonrası Hume’un bir ironisinden ibarettir. Bu görüşü paylaşılanların başında

32 Levy-Bhrul, *a.g.e.*, s. VII.

Mossner, Smith ve Penelhum gelir. Fakat Penelhum, kendisinin de N. Kemp Smith gibi Philo'yu Hume'un sözcüsü kabul ettiğini söylerken bunun beraberinde getirdiği probleme de dikkat çekmiştir. Ona göre Philo'yu Hume'un sözcüsü kabul eden kişi Philo'nun XII. Bölümdeki sözleriyle diğer yerlerde söylediklerini nasıl uzlaştıracaklarını açıklığa kavuşturması gerekir. Penelhum bunun ciddi bir sorun olduğunu kabul ettiğini söyler.³³

DCNR'de yer alan karakterlerden sadece birinin Hume'un temsilcisi olduğunu varsaymak esasen bir zorunluluk değildir. *DCNR*'de üç karakter ile birlikte bir mesaj vermek istediğini söylemek de mümkündür. Hume'un temsilcisi olarak Philo'yu düşünmek ise Hume'u *THN*'de ortaya koyduğu şüpheli karakteriyle özdeşleştirmektir. Oysa Hume kendisi hakkında verilecek hükmün, yalnız ve ancak diğer kitaplarına göre verilmesini istemiştir.³⁴ Bu nedenle her ne kadar felsefe tarihinde Hume'un adı *THN* ile ve dolayısıyla şüphelilikle anılıyorsa da Hume, *Essays*'leriyle (*Denemeler*) kendisinin tanınmasını ister. Hume bunu *DNHR*'yi yazmadan önce söylemiştir. Kaldı ki, Philo'nun düşünceleri esas alınması halinde *DCNR*'de XI. Bölüm kadar ki Philo ile XII. Bölümdeki Philo birbirinden tamamen farklıdır. Penelhum'un yaptığı gibi *DCNR*'deki Philo'nun bazı sözlerini Hume ile özdeşleştirip bazılarını da 'ironi' diye bir kenara atmak, keyfi davranmak gibi gözükmektedir.³⁵

33 T. Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *David Hume Critical Asesments*, Vol. V., New York 1995, s. 166.

34 Levy-Bruhl, *a.g.e.*, s. III.

35 Kanaatimizce, "*DCNR*'de Philo, Hume adına konuşmaktadır" şeklinde bir varsayım ile Hume'un din veya Tanrı konusundaki düşüncelerini anlamaya çalışmak işimizi zorlaştırır. Çünkü Philo'nun düşünceleriyle Hume'un daha önce yazdığı eserleri arasında çok açık çelişkiler yer almaktadır. Bu varsayım ile yola çıktığımız takdirde Hume'un en son yazdığı kitabıyla daha önce yazdıkları arasında görülen çelişkilerle uğraşmak zorunda kalabiliriz. Benzer bir durum için bkz: Mustafa Yıldırım, *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlak Problemi*, Erzurum 1990, s. 36, 42-43.

Hume araştırmacılarını *DCNR*'de Hume'u kimin temsil ettiği sorunu açısından üç grupta ele almak mümkündür. Bunlar: (1) Hume'u Philo temsil etmektedir diyenler; (2) Cleanthes temsil etmektedir diyenler ve (3) Hiçbir karakter Hume'u sürekli olarak temsil etmemektedir diyenler, şeklindedir.

1. Hume'u Philo'nun temsil ettiğini, savunanlardan biri Ernest C. Mossner'dir. Mossner'e göre "Hume'un, yazarla özdeşliği hemen hemen kesin olan söyleşilerin kuşkucusu Philo'yu tartışmayı kazanıyor gibi göstermeyip de, kanıtları ve inançları o zamanın kişilerine çok daha yaklaşan Cleanthes'i galip ilan etmesi, bu ışık altında anlaşılabilir."³⁶ Mossner bu düşüncesine aykırı delil teşkil edecek pozisyonları ironi ile izah etmek ister. Hume'un ironiye başvurmasını da yaşadığı dönemin inançlarına ters düşmekten çekinmesine bağlar.³⁷

İlk dönemde genelde Philo'nun Hume ile özdeşleştirilmesi şeklinde bir eğilim vardı. Mesela Thomas Hayter, Philo'nun başlangıçta Hume'u temsil ettiğini kabul ederek kitap hakkında yorumlar yapar.³⁸ Joseph Milner de Philo'nun Hume'un temsilcisi olduğu tezini kabul ederek Cleanthes'in tartışmanın galibi gösterilmesinde "Hume'un açık samimiyetsizliği görünmektedir" der.³⁹ John Ogilvie de Philo'nun Hume'un temsilcisi olduğunu söyler. Ve Hume'un bu çalışmadaki konumuna ilişkin kasıtlı olarak gizli bırakılmış iki durumun altını çizer: (1) Hume, Philo'nun tavrına ilişkin görüşünü gizlemiştir. (2) Philo da Tanrı'nın varlığına ilişkin net ol-

36 Ernest C. Mossner, "Hume ve Söyleşiler'in Kalıntısı", *Din Üstüne*, David Hume, (Çev. Mete Tunçay), içinde, 1983, s. 112.

37 E. C. Mossner, *a.g.m.*, s. 112.

38 Thomas Hayter, "Remarks on Mr. Hume's Dialogues Concerning Natural Religion", *Hume On Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996, s. 57.

39 Joseph Milner, *Gibbon's Account Of Christianity Considered: Together With Some Structures On Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, London 1781, s. 199.

mayan tavrıyla bu konudaki düşüncesini gizlemiştir.⁴⁰

DCNR'deki kahramanlardan hangisinin Hume'un düşüncelerini temsil ettiği Hume'un okuyucuları ve araştırmacıları için ciddi bir problem olduğu doğrudur. Esasen daha önce de belirttiğimiz gibi diyalog şeklinde tasarlanmış olan bir çalışmada yazarın bir tek kişi tarafından temsil edilmesi zorunlu değildir. Belki de diyalogda yer alan bütün konuşmacıların hiç biri Hume'u tam olarak temsil etmemektedir. Kitabın bütününde yazarı aramak gerekebilir. Ancak Ernest Mossner, Hume'un bir mektubundan yaptığı bir alıntıyla "herhangi bir söyleşide birden fazla kişinin yazarı temsil ettiği düşünülemez."⁴¹ demektedir. Mossner'in aktardığına göre, "Gilbert Elliot'a 10 Mart 1751 yılında yazdığı bir mektupta Hume, kendisini Philo'nun temsil ettiğini kesin olarak belirtiyor."⁴² Ancak burada şüpheli bir durumun olduğunu ve dikkat edilmesi gerektiğini belirtmemek yanlış olur. Hume *DCNR* isimli kitabına 1751'de başlamış. Hume'un bu kitabını çok uzun sürede yazmış olduğunu hatta ölüm yılı olan 1776'da bile üzerinde bir takım düzeltmeler yaptığını günümüz Hume araştırmacılarından hem Fiesher, hem de Mossner aktarmaktadır.⁴³ Hal böyleyken Hume'un söz konusu kitabı 1751 yılında bitirmiş olması ve kitabın kahramanları hakkında fikir bildirmesi çok güçlü bir ihtimal gibi görünmüyor. Bu tarih muhtemelen *DCNR*'a başladığı yıldır. Belki de henüz başlamamıştır. Ancak bütün bunlara rağmen, Philo'nun Hume'un kendi düşüncelerinin temsilcisi olduğundan Mossner'in hiç kuşkusu yoktur.

Bu iddiada olan araştırmacılardan biri de Gaskin'dir. J. C. A. Gaskin, Hume'un *DCNR*'de Philo tarafından; Enquiry'de de XI.

40 John Ogilvie, *Inquiry In to The Causes Of The Infidelity And Scepticism Of The Times*, London 1783, s.66.

41 E. C. Mossner, *a.g.m.*, s.117.

42 E. C. Mossner, *a.g.m.*, s.117.

43 E. C. Mossner, *a.g.m.*, s. 112; Ayrıca bkz: J. Fiesher, "Hume's Concealed Attack on Religion and His Early Critics", *Journal Philosophical Research*, Vol., 20, 1995.

Bölümdeki 'septik paradoxları seven kişi' ile temsil edildiğini söyler. Gaskin'e göre Philo her zaman Hume'u kitabın başından sonuna kadar temsil etmektedir.⁴⁴

2. Cleanthes'in Hume adına konuştuğunu kabul edenler: Bunlardan biri G.J. Nathan'dır. Nathan, Tanrı'yı diğer olgusal varlıklar gibi ele almasından dolayı Clenates'in Hume adına konuştuğunu iddia eder.⁴⁵ *Hume's Life* isimli çalışmanın yazarı John Hill Burton da Hume'un Cleanthes'e daha çok sempati duyduğunu söyler.⁴⁶

3. Hiçbir konuşmacının Hume'u temsil etmediği anlayışı. Bu görüşü temsil eden kişi Noxon'dur. J. Noxon, *DCNR*'de kimsenin Hume'u temsil etmediği düşüncesini iddia eder. "Hume'un sözcüsü olarak birini belirlemeye yönelik her girişim Hume'un kendi ismiyle yayımlanmış olan ve bu sözcüye verilmiş olan bir alıntı ile bozulabilmiştir... Hiçbir sözcü sürekli olarak Hume'u temsil etmemektedir... Benim düşünceme göre Hume, okuyucularını dinin büyük sorunlarına ilişkin kişisel kanaatinin ne olduğu konusunda merakta bırakmıştır."⁴⁷ Noxon'a göre Hume'un söylediklerini *DCNR*'de tespit etmek zordur. Çünkü öncelikli olarak bu kitapta kimin Hume adına konuştuğu açık olarak belli değildir.⁴⁸

K. E. Yandell de Noxon gibi Hume'un fikirlerinin netliğine inandığı için kesin olarak herhangi bir kişinin tamamen Hume adına konuştuğunu söylemenin yanlış olacağını belirtir Ona göre zaman zaman Philo, zaman zaman da Cleanthes, Hume adına konu-

44 J. C. A. Gaskin, "Hume's Critique of Religion", *David Hume Critical Assessments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995, s. 58.

45 G. J. Nathan, "The Existence and Nature of God in Hume's Theism", *David Hume Critical Asesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995, s.140.

46 John Hunt, *David Hume, Hume on Natural Religion*, Bristol 1996, s. 101.

47 J. Noxon, "In Defence of 'Hume's Agnostisizim' ", *David Hume Critical Assessments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995 s. 71.

48 J. Noxon, "Hume's Concern With Religion", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., New York 1995 s. 13.

şur. Hatta ona göre Demea'nın hiç Hume adına konuşmadığını söylemek zordur. Çünkü her üç karakterin de yer yer Hume adına konuştuğunu söyleyebiliriz.⁴⁹

Hume adına birini konuşturma merakı içinde olmayıp bu karakterleri Hume'dan bağımsız bir şekilde veya toplu olarak değerlendiren Hume araştırmacılarından biri de Henry Caldermoud'dur. Caldermoud'a göre Philo septik bir düşündürdür. O "aklınızın zayıflığı ve dikkatsizliği üzerine oturur."⁵⁰ Ona göre Cleanthes ise 'felsefi düşündür'dür. Tanrı'nın varlığı ve onun dünyayı idaresine olan temel inancımızın gerçek hakikat (truth) ile uyum içinde olduğunu göstermenin gayreti içindedir. Demea ise eleştiri yapmadan Tanrı'ya ve Tanrı'nın varlığına ve onun iyiliğine inanan bir kamil mümindir.⁵¹ Hume'un kendi düşüncelerini, *DCNR*'da hangi insan aracılığıyla dile getirdiğine ilişkin tartışmada en az ismi geçen kahraman Demea'dır. Fakat Demea, Tanrı hakkındaki fikirlerimizin çok anlamlı olmadıklarını ve esasen Tanrı'nın terimlerle tanımlanmasının imkânsızlığını anlatmaya çalışırken "duyulardan gelmiş bütün fikirlerimiz, akli karıştıran bir biçimde yanlış ve aldatıcıdır"⁵² der. Hume'un bu düşüncesi onun *Treatise*'de ortaya attığı temel düşüncelerinden biridir. Bu bağlamda düşünülünce Demea'nın Hume adına konuştuğunu söylemek mümkündür.

Peki bu durumda Hume'un dine ilişkin düşüncelerini araştırırken din üzerine yazdığı bu temel eserinden nasıl faydalanacağız? Yandell buna şöyle bir çözüm önerisinde bulunur: O, Hume'un diğer eserlerinin özellikle de *NHR*'nin, *DCNR*'yi anlamak için bir

49 K. E. Yandell, "Hume On Religious Belief", *David Hume Critical Assessments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., New York 1995, s. 38.

50 H. Caldermoud, *David Hume*, 1989, s. 108.

51 H. Caldermoud, *a.g.e.*, s. 108.

52 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith (London: Thomas Nelson & Sons 1947). s. 156. Bundan sonra bu kitap hem metin içinde hem de dipnotta *DCNR* olarak isimlendirilecektir.

başlangıç kitabı olduğunu söyler. Ona göre “*The Natural History of Religion (Dinin Doğal Tarihi)* isimli çalışma Hume’un *DCNR*’deki durumunun anahtarını bulundurmaktadır. Dolayısıyla *DCNR*, *NHR*’nin ışığında okunmalıdır. Daha açık bir ifadeyle *DCNR*’de ima yoluyla söylenenler *NHR*’de açık ve doğrudan ifadelerle söylenmiştir”⁵³ Yandell bunu söylerken adı geçen iki kitabın da aynı dönemde yazılmış olduklarını gözönünde bulundurur. Bilindiği gibi Hume bu kitaplarını 1750’lerde yazmış veya en azından tasarlamış⁵⁴ olmasına rağmen *NHR*’yi hemen bastırmış diğeri de ölümünün sonuna kadar rötuş yapılmış ve ölümünden sonra yayımlanmıştır. O halde din felsefesi meselelerinin en yoğun bir şekilde ele alındığı *DCNR*’nin bu probleminden dolayı anlaşılabilir deyin bir kenara bırakmamamız gerekir. Yandell’in *NHR* için söylediğinin Hume’un bütün eserlerine uygulanmasının doğru olduğunu kabul ediyoruz. Yani *DCNR*’de söylenen sözün hangi karaktere ait olduğuna bakmaksızın Hume’un daha önce yazdıklarına olan paralelliği ölçü alınmalıdır diye düşünüyoruz. *DCNR*, karakter bazında değil söylenen sözün Hume’un diğer yazdıklarına uyup uymamasına bakılarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmada *DCNR*’den alıntılar bu çerçevede yaptık. Aksi takdirde daha önce de aktardığımız gibi eğer Hume, *DCNR*’deki herhangi bir karakter ile özdeşleştirildiği zaman sürekli onun daha önce yazdıklarıyla çeliştiğine işaret etmek durumunda kalacağız.⁵⁵

53 Yandell, *a.g.m.*, s. 39.

54 Bruce McEwen, “Introduction To Dialogues Concerning Natural Religion”, *Hume Cı Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996, s. 149.¹

55 Bunun için bkz: Mustafa Yıldırım, *a.g.e.*, s. 36, 42-43.

C. DÜŞÜNCE VE YAYIN HAYATIMIZDA DAVID HUME

Türkiye’de David Hume hakkında yazılıp çizilenlere ilişkin söylenebilecek en genel şey şudur: David Hume, Türkiye’de eksik ve tek taraflı ele alınmıştır. Çünkü, 20’li yaşlarda yazdığı bir kitabı ve bir süre sonra aynı kitabın yayınlanmış özeti sayılan kitabı temel alıp ömrünün olgun yaşlarında yazdıklarına başvurmadan Hume gibi bir düşünürü anlamak mümkün değildir. Hele hele dine ve Tanrı’ya ilişkin düşüncelerini yazarken ömrünün sonuna doğru ve doğrudan din ile ilişkili olan eserleri gözönünde bulundurmamak, felsefî bir metin için bağışlanacak bir durum değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi Hume, “kendisine karşı, *THN*’de (*The Treatise of Human Nature*) yazmış olduğu şeylerden belge edinecek olan tenkitçileri taraf tutarlıkla itham edecek kadar ileri gider.”⁵⁶ Ancak Hume’un Tanrı ve metafiziğe ilişkin düşünceleri söz konusu olduğunda Türkiye’de çoğunlukla bu tutum sergilenmiştir. Kuşkusuz bu tutum büyük oranda ideolojiktir. Hume’un ömrünün ilk yıllarında yazdığı *ECHU*’da metafizik ve teolojiye ilişkin bir ifadesi vardır. “Elimize teoloji veya skolastik metafiziğe ait bir eser aldığımızda kendimize şunları soralım: ‘Bu kitapta acaba nicelik veya sayıya ilişkin soyut akıl yürütmeler var mıdır?’ Hayır. ‘Olguya ve varlığa ait şeyler üzerinde deneysel akıl yürütmeler var mıdır?’ Hayır. Öyleyse eseri ateşe atınız. Çünkü içinde safsata, kuruntu ve boş hayal-

56 Levy-Bruhl, *a.g.e.*, s. III.

den başka bir şey bulunmaz.”⁵⁷ Hume’un bu ifadesi o kadar sık kullanılmış ki diğer kitaplarda söyledikleri gölgede kalmıştır. Oysa ileriki sayfalarda Hume’un hiç de böyle düşünmediği görülecektir. Hume’un metafiziğe ilişkin kullanılan bir diğer anekdot ise Kant’ın ‘Hume, beni dogmatik uykudan uyandırdı’ şeklindeki ifadesidir. Burada dogma ile din arasında birebir ilişki kurularak Türkiye’de de dogmatik uykudan uyanmak için bir takım kitapların çöpe atılması gerekir şeklinde kimi çevrelerde dine ve metafiziğe karşı bir yaklaşım içine girilmiştir. Din ve metafizik alana karşı geliştirilen bu tutum, Türkiye’de belli dönemlerde felsefenin genel tavrıymış gibi sunuldu. Oysa bu, yalnızca Pozitivizmin ve Viyana Çevresi’nin felsefî tutumuydu. Kaldı ki Hume’un kendisi de yukarıdaki ifadeleri söylerken kendine göre bir ‘*gerçek metafizik*’ten bahsetmektedir. Hume’un, top yekun bir karşı tutum içinde olduğunu söylemek zordur. Onun, çöpe atılması gerekir dediği şey, “gayri meşru” olarak nitelendirdiği metafiziktir. Moritz Schlik ve Ayer gibi Neo-Pozitivist yazarlarca dillere pelesenk edilen yukarıdaki ifadeden birkaç sayfa ileride Hume, gayri meşru saydığı bu metafiziğe aldanmamak için ‘gerçek metafiziği’ ciddiye alıp üzerinde düşünmeliyiz demektedir.⁵⁸

Doğrudan veya dolaylı yolla David Hume’un düşüncelerinden bahseden çalışmalarda buna benzer genel bir ihmali görmek mümkündür. Örneğin 1970’li yıllarda yayınıni sürdüren *Felsefe Arkivi* isimli dergide Hume ile ilgili birkaç tane makale var. Ve bu makalelerin hiç birinde David Hume’un son dönem metinlerine referans ta bulunulmamaktadır. Sadece genç yaşta yazdığı *THN*’ye ve onun bir özeti niteliğinde olan *ECHU*’ya başvurarak Hume’un düşünceleri saptanmaya çalışılmıştır.

Sözünü ettiğimiz bu makalelerden biri Tüten Anğ’a aittir. Tüten Anğ, ‘*David Hume’da Anti-Sistem Eğilimi*’ başlıklı makalesin-

57 Hume, *ECHU*, s. 165.

58 *A.g.e.*, s. 11-12.

de, özet olarak Hume'un sistem filozofu olmaktan çok problemlerin filozofu olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵⁹ Yazarın bu tespiti büyük oranda yerinde olmakla birlikte sözünü ettiğimiz genel yaklaşımın burada da aynen sürdürüldüğünü görmekteyiz. Örneğin Hume'un din felsefesinin çok sayıda problemlerini enine boyuna tartıştığı kitapları olmasına rağmen onun bu konuda sistematik mi yoksa problematik mi olduğuna değinilmemiştir. Olukça uzun sayılabilecek bu makalede, Hume'un din hakkında müstakil iki eserine hiçbir şekilde atıf yapılmamıştır.

Felsefe Arkivi'nde yer alan bir başka makale ise, Hüseyin Batuhan'a aittir. '*Hume'un Bilim Felsefesi*' isimli bu makalede Batuhan, yukarıda aktardığımız, Hume'un metafiziğe ilişkin sözlerini aktardıktan sonra benzer 'toptancı tutumu' aynen sergiler. David Hume'un felsefesiyle hiç de ilgisi olmayan şu satırlara bakalım. Batuhan'a göre Hume, "Tanrı-bilim (Teology) gibi pek gösterişli, neredeyse kutsal bir ad altında toplanan bütün bilgiler; sonra 'metafizik' denilen ve ilk çağlardan beri neredeyse bütün bilimlerin anası ve örneği sayılan bilim dalının ortaya koyduğu bütün bilgiler henüz eleştirici bir olgunluğa erişmemiş insan düşüncesinin 'doğru' diye oyalandığı, kendini aldattığı bir sürü hayalden, bilgi-görüntüsünden başka bir şey değildirler. Hume'a kalırsa, bütün bu çeşit bilgilerle yüklü ne kadar kitap varsa hepsini ateşe atmalı; yoksa başka türlü onların insan düşüncesini çelmekten, hatta zehirlemekte devam etmeleri önlenemez. Böyle bir temizlemeden sonra geri kalıyor matematik bilimlerle tabiat bilimleri."⁶⁰ Batuhan, David Hume adına konuşmaya devam ediyor: "Gerek Tanrı-bilim gerekse metafizik, her türlü gerçek temelden yoksun olup insan aklının bir takım uyduruklarına ve yanılmalarına dayanırlar. Tanrı-bilimle me-

59 Bkz. Tüten Anđ, "David Hume'da Anti-Sistem Eğilimi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1976, C. 20, s. 1-18.

60 Hüseyin Batuhan, "Hume'un Bilim Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1959, C. IV, s. 122-3.

tafiziğin ana-kavramları olan Tanrı fikri, töz (cevher) fikri, ruhun ölmezliği, hürlük, v.ö... gibi fikirler bu çeşit uydurma fikirlerdir.”⁶¹ Oysa Hume, ileriki bölümlerde de görüleceği gibi hiç de böyle düşünmemektedir. Tanrı fikrinin insanda kaçınılmaz olduğu, bu Tanrı fikrinin yine kaçınılmaz olarak bir takım sıfatlara sahip olduğu ve kendince bir teolojiye sahip olduğu açıkça görülecektir.

David Hume üzerine yazan bir başka felsefeci ise Fehmi Baykan’dır. Baykan’ın Diyanet Vakfı Yayınları arasında çıkan ‘*Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*’ isimli çalışması Türkiye’de aydınlanma düşüncesine ilişkin radikal söylemler içermektedir. Baykan’a göre aslında aydınlanma diye, tanımlanabilir, standardı olan bir düşünce yoktur. Ona göre Türkiye’de aydınlanma, dine karşı olmanın ideolojisidir. Bu tezine, aydınlanma filozofları diye bilinen düşünürler arasında neredeyse ortak hiçbir noktanın olmamasına bağlamaktadır. Baykan, Hume ile ilgili bölümü yazarken yukarıdan beri bahsettiğimiz şeyi yapmıştır. Yalnızca Hume’un ilk dönem eserlerine atıfta bulunmaktadır. Hume’un teoloji ve metafiziğe ilişkin olarak düşüncesini aktarırken, “Hume, metafizikçileri eleştirir. Tabiatın ilk, nihai nedeni bilinemez,”⁶² demektedir. Hume’un metafizik ve teolojiye ilişkin başka bir düşüncesine yer vermemektedir. Yukarıda sözü geçen ve doğrudan dine ilişkin olan çalışmalarına göndermede bulunulmamıştır. Oysa son dönem yazdığı kitaplar bir yana ilk yazdığı eserlerden biri olan *Of The Immortality Of The Soul (Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine)*’de, “her etki bir neden gerektirir. Bu, Tanrı olan ilk nedene ulaşana kadar böyledir”⁶³ demektedir. Hume’un bazen empirist bazen ateist olarak sunulmasına kaynaklık eden ilk kitabı *THN*’de ise yine Tanrı’nın varlığını kesin olarak kabul ettiğine ilişkin ifadeler var. Mesela bunlardan biri şudur:

61 *A.g.e.*, s. 123.

62 Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 142.

63 Hume, *EMPL*, Vol. II. s. 401-2.

“Evrenin düzeni, mutlak bir akla (*mind*); yani bütün yaratıkların ve her şeyin zorunlu olarak boyun eğdiği bir aklın varlığını kanıtlar.”⁶⁴ Hume’u ateizme en yakın tutan eseri olan *THN*’de bile Tanrı’nın varlığını açıkça kabul eden bu ifade varken, onun metafiziğe ve teolojiye ilişkin kitapları çöpe atın ifadesini onun bütün düşüncelerinin önüne koymak Hume’a haksızlık olur. Kaldı ki son dönemde yazdığı eserlerde özellikle diyaloglarda, yine ateizme ve kuşkuculuğa en yakın duran Philo karakterinde bile, onun sözü edilen tarzda metafiziğe ve teolojiye karşı bir tutum içinde olduğunu söylemek zordur. İleriki bölümlerde Hume’un hiç de öyle metafizik ve din düşmanı bir düşünür olmadığı açık kanıtlarıyla görülecektir.

David Hume’un doğrudan din ile ilgili olan eserlerine ilişkin yaygın tutum ise onun söylediklerinde ‘ironik davrandığı’ söylemidir. Hume’un ateist veya en azından kuşkucu olduğunu kabul edenler, daha doğrusu kuşkucu olmasını temenni edenler, onun ilk dönem eserlerini esas alıp daha sonra yazdığı eserleri onların gölgesinde okuma eğilimi sergilemişlerdir. Daha sonra yazdığı kitaplarda ilk yazdıkları kuşkucu tutuma uymayan düşünceleri de ‘ironi yapıyor’ veya ‘dinle dalga geçiyor’ diye nitelemek hiç de bilimsel bir düşünce gibi görünmüyor.

Yukarıda, Hume’un din ile doğrudan ilişkili olan iki eseri olduğundan söz edildi. Bunlardan biri *Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi), diğeri de *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Diyaloglar)’dır. Bu iki eser Mete Tunçay tarafından Türkçe’ye kazındırılmıştır. Mete Tunçay, bu kitapları ‘Din Üstüne’ ismiyle Türkçeleştirmiştir. Tunçay, yazdığı önsözde, okuyucuları ön yargılı okumaya hazırlamaktadır. Ona göre Hume, Hıristiyanlığa karşıdır. Ama bunu açık bir şekilde söyleyememektedir. Bunun için iki taktik geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, doğrudan Hıristiyanlık yerine ‘deizmi’ hedef almak, ikincisi ise, ‘Tanrı’nın varlığını değil, niteliklerini tartışıyormuş izlenimini ver-

64 Hume, *THN*, s. 633 dipnot.

mek.’⁶⁵ Tunçay, bu iki denemenin daha iyi anlaşılması için her birinin başına konuyla ilgili iki uzmanın birer makalesini koymuştur. Biri dindar bir ilahiyatçı, diğeri de Hume’un meşrebine yakın bir kişi. İkisi de Hume’un din düşmanlığı yaptığını ifade etmektedir. Oysa Tunçay, aynı görüşü tekrar eden iki farklı kişi yerine farklı düşünen iki yazıyı koysaydı okuyucuyu yönlendirmemiş olurdu. ‘İnançlı bir din bilimci’ olarak nitelendirdiği H. E. Root, *Dinin Doğal Tarihi Üstüne* isimli makalesinde, “Hume, Dinsizler Derneği (Rationalist Press Asociacion) üyesi bir yazar gibi din karşıtı bir tutum sergilemektedir,” der.⁶⁶ Benzer şekilde *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* isimli kitabın başına, ‘daha iyi anlaşılması için’ koyduğu Ernest C. Mossner’in *Hume ve Söyleşilerin Kalıtı* (Hume and the Legacy of the Dialogues), isimli makalede de Hume’un Tanrı hakkında söylediği her şeyi ‘ironi’, yani alay, olarak kabul edip okuyucu adeta şartlandırılmaktadır. Oysa bu iki denemede de Hume, Tunçay’ın vermek istediği imaj içinde değildir. Bunlar yeri geldikçe ilgili bölümlerde detaylı şekilde ele alınmıştır. Ama burada birkaç genel konuya değinmeden geçmek yanlış olur.

Öncelikle Mete Tunçay’ın ifade ettiği gibi Hume, dindar Hıristiyanların tepkisinden çekindiği için gerçek düşüncelerini saklamıştır demek doğru değildir. Çünkü bu kitap hazır olduğu halde uzun süre yayınlanmamıştır. Ernest Mossner’in aktardığına göre, Hume’un bu kitabı 1751 yılında hazırlamış olduğunu anlamaktayız.⁶⁷ Hume’un bu kitabını çok uzun sürede yazmış olduğunu hatta ölüm yılı olan 1776’da bile üzerinde bir takım düzeltmeler yaptığını günümüz Hume araştırmacılarından hem Fiesher, hem de Mossner aktarmaktadır.⁶⁸ O zaman ölümünden sonra yayınlamak üzere hazırladığı kitap-

65 Mete Tunçay, Çevirenin Önsözü, David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 2004, s. 10.

66 A.g.e., s. 18.

67 E. C. Mossner, *Din Üstüne*, a.g.e., s. 120.

68 J. Fiesher, “Hume’s Concealed Attack on Religion and His Early Critics”, *Journal Philosophical Research*, Vol., 20, 1995.

ta düşüncelerini sakladığını söylemek anlamsızdır. Çünkü gerçek düşüncelerini orda açıkça belirtmesi gerekir doğal olarak. Aksine, Levy-Bhrul'un dediği gibi, Hume, "sağlığında neşretmemeye karar vermiş bulunduğundan, burada bütün düşüncesini açığa vurmaktan çekinmemiştir. *DCNR*, Hume'un cidden olgunluk çağının, daha doğrusu bütün hayatının öz eseridir,"⁶⁹ demek gerekir. Çünkü ölümünden sonra yayınlamak üzere hazırladığı kesin. Yaklaşık otuz yıl bekletiyor kitabı. O halde gerçek düşüncelerini yazmaktan neden çekinsin?

Öncelikle belirtilmesi gerekli olan bir diğer husus da yine Me-te Tunçay'ın ifade ettiği gibi Hume'un *DCNR*'de Tanrı'nın varlığından çok niteliklerini söz konusu edindiği ile ilgilidir. Aslında durum hiç de öyle değildir. *DCNR*'de oldukça çok sayıda ve doğrudan Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar tartışılmıştır. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların kimini kuşkucu Philo, kimini de teist Cleantes dile getirmiştir. Tanrı'nın varlığı konusu yaklaşık olarak yirmi kez tartışma konusu edilmektedir.

DCNR'ye ilişkin bir başka tartışma da kuşkucu Philo'nun Hume'un düşüncelerini dile getirdiğini söylemektir. Bu tamamen yanlış ve taraflı bir düşüncedir. Çünkü kuşkucu tutumu belirgin olan Philo ilk on bir bölümde teizm veya deizm aleyhine dile getirdiği düşüncelerinin çoğunun yanlışlığını on ikinci bölümde itiraf eder. Çoğunlukla Cleanthes'in düşüncelerini doğrular nitelikte konuşmaya başlar. Bu durumda eğer Philo Hume'u temsil ediyorsa o zaman 'hangi Philo?' sorusunun yanıtı verilmelidir. Bu konu, ilgili bölümde etraflıca ele alındığından burada üzerinde fazla durmak tekrar olur.

Hume'un, Philo'nun ve ilk yazdığı eseri olan *THN*'nin gölgesinde yorumlamasına bir başka örnek ise Ali Taşkın'a aittir. Ali Taşkın'a göre Hume, "Tanrı'yı yaratıcı ilk neden kabul etme düşüncesine şiddetle karşı çıkar,"⁷⁰ Taşkın'a göre Hume, *DCNR*'de Phi-

69 Levy-Bhrul, *a.g.e.*, s. VII.

70 Ali Taşkın, *Gazali ve David Hume'un Şüphencilik Anlayışının Karşılaştırılması*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2002, s. 184.

lo'yu kendi adına konuşmuş ve Cleanthes ve Demea karakterlerini ise rakip olarak seçmiştir. Böylece “rakibin ağzına saçmayı vermiştir.”⁷¹ Oysa Hume, hem ilk dönem doğrudan yazdığı eserlerinde hem de sözü edilen netameli *DCNR*'de, üstelik Philo'nun ağzından Tanrı'nın varlığının tartışmasız kabul edilmesi gerektiğini söyler. Hume'un, evrenin ilk nedeni olarak Tanrı'yı kabul ettiğine dair çok sayıda kanıt bulmak mümkündür. Bunlardan biri *NHR*'den: “Evrenin bütün çatısı akıl sahibi bir güce (authur) delalet eder ve akıllı hiçbir araştırmacı ciddi bir gözlemden sonra gerçek bir teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile kendini alıkoyamaz,” der.⁷² Bir diğeri de *DCNR*'den. Orada, Tanrı'nın varlığı bu kadar kesinken bu temel gerçeği inkâr eden kişinin en büyük aşağılanmayı ve kınanmayı hakkettiğini söylemektedir.⁷³ İlk yazdığı eseri olan *THN*'de ise, “evrenin düzeni, mutlak bir zihin yapısına; yani her varlığın ve her şeyin zorunlu olarak boyun eğdiği bir zihnin varlığını kanıtlar,”⁷⁴ demektedir.

Hume'un Türkiye'de ateist düşünce çizgisine daha yakın görülmesinin bir nedeni de sözü edilen Philo karakterinin ağzından dile getirilen *kötülük sorunu*dur. Bu durum Hume'un, Türkiye'de felsefe okuyuşuna ateizm kategorisinde sunulmasına neden olmuştur. Mehmet Aydın'ın *Din Felsefesi* isimli kitabında ateizm başlığı altında Philo yerine doğrudan Hume'un adını anarak kötülük sorununu dile getirmiş olması da kanımca etkili olmuştur. Orta-öğretimin felsefe müfredatına ve dershanelerin üniversite hazırlık çalışmalarında Hume'un ateist olduğu rahatlıkla aktarılabilir. Bu konuda çok sayıda örnek olmasına rağmen fikir vermesi için bir örnek vermek yeterli olacaktır. *Liseler İçin Felsefe Ders Kitabı 1-2* isimli kitapta Selman Erdem, Din Felsefesi başlığı altında,

71 *A.g.e.*, s. 190.

72 *NHR*, s. 309.

73 Hume, *DCNR*, s. 142.

74 Hume, *THN*, s. 633, (dipnot).

‘*Tanrının Varlığını Reddedenler*’ alt başlığına alıntı yaptığı ilk kişi David Hume’dur.⁷⁵ MEB Talim Terbiye Kurulu’nun 14.01.1994 gün ve 63 sayılı kararıyla ders kitabı olarak kabul edilen ve okutulan bu kitap ile Hume’un ateistliği bir anlamda resmileştirilmiştir. Oysa durum hiç de öyle değildir. Hume’un kötülüğe ilişkin sözleri kendi düşüncesi mi yoksa sadece Philo’ya söylettiği sözler midir? Bu sorunun cevabı bir yana, kendine ait sözler olsa dahi Hume, acaba kötülük sorununu Tanrı’nın varlığını reddetmek için mi dile getirmiştir? Kuşkusuz hayır. Hume’un orada, Philo’nun ağzından kötülük sorununu dile getirirken amaçladığı şey teodise yapmaktır. Yani Tanrı’nın gücüyle kötülüğün varlığını uzlaştırma çabasıdır. Nitekim *DCNR*’de yer alan üç karakterin her biri ayrı teodiseler önermektedirler. Demea, dünyadaki kötülüğün varlığını tıpkı Gazali gibi, ‘mümkün olan en iyi dünya’ya bağlarken, Cleanthes, Tanrı’nın ‘insanın çok ilerisinde olmakla birlikte, sınırlı mükemmel’ bir varlık olmasına bağlar. Philo ise, Tanrı’nın evreni yaratırken iyilik ile kötülüğün arasında bir ayırım yapmadığı için kötülüğü teizmin bir sorunu olarak görmemek gerektiğini kabul eder.⁷⁶ En azından *DCNR*’de ‘evrende kötülük vardır çünkü Tanrı yoktur’ mealinde bir yaklaşım veya bir cümleye rastlamak mümkün değildir.⁷⁷

75 Selman Erdam, *Liseler için Felsefe Ders Kitabı 1-2*, İstanbul 1995.

76 Kötülük sorunun dile getirmenin Tanrı’yı inkâr etmek şöyle dursun çoğunlukla onun neden kötülüğe izin verdiğinin mantıksal çözümünü arama faaliyeti olduğunu genişçe okumak için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

77 Hume’un kötülüğe ilişkin geliştirdiği argümanların ateizm düşüncesini amaçlamadığının geniş bir izahı için bak. Mustafa Çevik, “David Hume’da Kötülük Sorunu”, *Dini Araştırmalar*, sayı 16 (2003).

D. HUME'UN DİN ÇEVRESİ

Hume, din felsefecileri tarafından kendisine en çok göndermede bulunulan düşünürlerden biridir. O Tanrı'nın varlığının delilleri, Tanrı'nın sıfatlarının bilinip bilinemezliği, din veya Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişki, kötülük sorunu, inancın neliği ve mucizenin imkânı gibi konularda sık sık bahsedilmeye gerek duyulan bir filozoftur. Hume, yetiştiği ortamda yaşayan doğal din ve vahiy dini (revealed religion) tartışmasına bu konuda mustakil bir kitap yazarak dahil olmuştur. Bu dönemde tartışma konusu edilen doğal din fikri, daha çok ilk ve orta çağ düşünürlerinin doğayı gözleyerek Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını temellendirme düşüncesinden gelmekteydi. Düzenlilik delili, kozmolojik delil ve ontolojik delil bu akıl yürütme çeşidinin en ciddi örnekleriydi. Ancak 17. ve 18. yüzyılda değiştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Doğal dinin dış dünyayı gözlemeye dayalı bu teolojisi, Hume'un eleştirisine maruz kalmıştır. Peki acaba Hume'un yetiştiği ortamda nasıl bir din anlayışı vardı? Hume İskoçya'da yaşamıştır. Bu dönemde İskoçya, Kalvinizmin etkisindedir. Bilindiği gibi Kalvinizm teorik yapısını çoğunlukla Augustinusçuluğa borçludur. Hume, bu dönemde sıkı bir Calvinist olan aile çevresinin etkisiyle, bu mezhebin temel öğretisi kitabı sayılan *The Whole Duty of Man* (İnsanın Esas Görevi) kitabından pasajlar okuyordu. Hume çevresinde var olan Kalvinizmin fideistik inancını kendi kuşkucu felsefesine rahatlıkla uyarlayabilmiştir. Çünkü fideizm ile kuşkuculuk, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı konusunda bir yerde örtüşmektedirler. Kendisiyle yapılmış bir röportaj

sırasında gençliğinde dindar olup olmadığı sorulduğunda Hume, Locke ve Clarke'ı okuyana kadar dine karşı olmamakla birlikte dindar olmadığını daha sonra da dindar olduğunu söylemiştir. Ve "İnsanın Temel Görevi (Whole Duty of Man) isimli kitabı okudum, dedi."⁷⁸ N. Kemp Smith bu kitap hakkında bilgi verirken onun "Kalvinci öğretinin kabul gören bir versiyonu olduğunu" söyler.⁷⁹ Hume'un çocukluk döneminde din ile olan ilgisi yalnızca teorik düzeyde ve epistemolojik bağlamda kalmaz. Öyle anlaşıyor ki Hume'un din anlayışının oluşması üzerinde Kalvinizm etkili olmuş gibi görünmektedir. İddia edildiğinin⁸⁰ aksine Hume hayatının hiçbir döneminde dine karşı tutum içine girmemiştir.

Hume genelde bulunduğu çevre tarafından din düşmanı olarak nitelendirilmiştir. Henry O'Connor, John Leland, T. Huxley gibi yazarların dışında Hume bazı kurumlar tarafından da bu şekilde dışlanmıştır. Daha önce değindiğimiz gibi Hume, bir süre Fransa'da yaşar. Fransa'da yaşadığı yer, Cizvit Koleji ile ünlenmiş olan ve daha önce Descartes'in de bulunduğu La Fleche'e bağlı olan Anjou isimli bir köydür.⁸¹ Burada yaşadığı müddetçe Cizvitleri kızdırır.⁸²

Hume'un yaşadığı dönemde din düşmanı kabul edildiğine dair bir başka olay ise daha önce aktardığımız gibi Edingburg Üniversitesi'nde boşalmış olan Ahlâk Felsefesi'nde görev almasına karşı

78 J. Boswell, "An Account of My Last Interview With David Hume, Esq., Introduction", *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N. K. Smith, içinde, New York 1947, s. 75.

79 N. K. Smith, "Introduction", *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N. K. Smith, içinde, New York 1947, s. 5.

80 Henry O'Connor, John Leland, T. Huxley gibi yazarlar Hume'un bir din düşmanı olduğunu söylemiştir. Birinci Bölümde Dine Karşı Tutumu başlıklı kısımda bu iddiaların ve karşı iddiaların doğruluk değeri üzerinde durulmuştur.

81 Macnabb, D.G.C., "David Hume", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. By P. Edwards, içinde, London 1967, s. 75.

82 N. K. Smith, *a.g.e.*, s. 50, dipnot.

çıkılmasıdır.

Hume'un çoğu zaman dindar çevreler tarafından dışlanması-
nın nedeni onun kimsenin din sınırlamasına sığmamasından olabi-
lir. Çünkü Hume kendisinin bir şablon altında değerlendirilmesini
istemeydi. Eğer Hume'a, "kendisinin ne olduğu ve hangi isimle bi-
linmek istediği sorulursa muhtemelen cevap vermeyi reddedecek-
tir."⁸³ Bu nedenle Hume'un yaşadığı çevrenin dininden etkilendiği
ancak o dinin kalıpları içine sığmadığı için gittiği her yerde din
düşmanı olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Hume'un din ile il-
gili görüşleri okunduğunda bu durum açık bir şekilde görülebile-
cektir.

83 Hunt, *a.g.e.*, s. 94.

I. BÖLÜM

HUME'UN DİN İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

A. GENEL OLARAK DİNE KARŞI TUTUMU

David Hume'un hayatında ve yazdıklarında dinin yeri oldukça büyüktür. Hayatının her döneminde özellikle de olgunluk döneminde dine ilişkin ciddi eserler yazmıştır. Hume'un bu konuda yazdığı son eseri olan *DCNR*, uzun süre yayınlanmamıştır. Hume bu kitabı yazdıktan sonra yaklaşık otuz yıl sürekli üzerinde düzeltmeler yapmıştır. Sözü edilen kitabın baskısının geciktirilmiş olması bu dönemde Kilise'nin baskısından kaynaklanan bir korkuyu akla getirebilir, ancak, ölümünden sonra yayınlamaya karar vermiş olmasına rağmen gerçek düşüncelerini bu kitapta gizlemiş olması bu yayınlamayı ertelemesinin din üzerine yazmaya vermiş olduğu önemden kaynaklandığını akla getirmektedir. Aksi takdirde Hume'un, ölümünden sonra yayınlamaya karar verdiği bir eserinde düşüncelerini gizlemiş olması anlamlı görünmemektedir. Hume, din üzerinde yazarken çok dikkatli ve titiz davranmıştır. Bu nedenle Hume'un dine ilişkin düşünceleri, dine karşı tutumu, nasıl bir din anlayışına sahip olduğu ve kendince bir doğru din anlayışına sahip olup olmadığı açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Hume'un dine karşı tutumu söz konusu olduğunda onun din düşmanı bir düşünür olmadığı ve kendince doğru bir din teorisine sahip olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bu durum ileriki sayfalarda izah edilecektir. Şimdi, Hume'un öncelikle dine karşı nasıl bir tavır içinde olduğu, daha sonra da doğru bir din teorisine sahip olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

1. Dine Karşı Tutumu

Hume hakkında “dine karşı tutumu nedir?” şeklinde sorulmuş soruya herkesin katıldığı bir cevap yoktur.¹ Bir başka deyişle Hume’un din anlayışı hakkında oldukça farklı fikirler ileri sürülmüştür. Hume’un bir din düşmanı olduğunu söyleyenler olduğu gibi onun dini yanlışlardan arındırmak için uğraşan biri olduğunu, söylediklerinin anlaşılabilir ve çelişkili olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu nedenle Hume’un dine karşı tutumu nedir sorusuna verilen cevapları üç kategoride toplamak mümkündür:

1. Hume için “ahlâk kurallarını ustalıkla bu derece sarsan ve evrensel dinsizliği ve düzensizliği yücelten kitaplar başka kimse tarafından yazılmadı,”² denmiştir. Bu düşüncenin sahibi olan O’Connor’a göre ilk yazdığı kitaplarda Hume yine dine karşı iyidir. Asıl *DCNR*’de kendini aşmış ve “şeytani eğitimi tamamlamıştır... O şüphecilüğün cehennem çukuruna yuvarlanmıştır... O burada Tanrı’nın sesini duyan birinden çok ateizme daha yakın bir yakınlaşma içindedir.”³ John Leland’a göre ise, o, Hristiyan vahyini ortadan kaldırmak için azami gayret göstermiştir.⁴ Ona göre Hume, Tanrı’ya “bir sıfat veya mükemmellik atfetmenin tamamen yanlış olabileceğini ima eder.”⁵

Hume’un dine karşı düşmanca bir tutum içinde olduğunu söyleyenlerden biri de T. Huxley’dir. Huxley, Hume’un “dünyanın bütün felsefeleri ve öte yandan bir felsefe çeşidinden başka bir şey olmayan bu kadar dini, ne deneyin sıradışı ve olağanüstü gidişinin

1 K. Yandell, *a.g.e.*, s.36.

2 Henry O’Connor, “A Brief View of Hume’s Theory of Religion”, *Hume on Natural Religion*, Bristol 1996, s. 249.

3 O’Connor, *a.g.m.*, s. 249.

4 J. Leland, “Letter II. A View of Principal Deistical Writers of The Last And Present Century”, *Hume on Natural Religion*, Bristol 1996, s. 279.

5 J. Leland, *a.g.m.*, s. 279.

ötesine götürmeye, ne de düşüncelerin günlük hayata sağladığı davranışlara ve eylem kriterlerini vermeye asla kabiliyetli olamazlar”⁶ şeklindeki ifadesine dayanarak, Hume’un dini, felsefe ile aynı değerde kabul etmesini bir düşmanlık olarak nitelendirir.⁷

Biraz daha ılımlı olmakla birlikte bu doğrultuda olan bir başka düşünce ise, J. C. A. Gaskin’e aittir. Ona göre Hume’un dini meselelere ilişkin kişisel görüşlerinin açık bir şekilde ‘şüpheli veya düşmanca’ kabul edilebileceğini söylemek mümkündür.⁸ Bir başka eserinde ise bu düşüncesini daha yumuşak bir üslup ile dile getirir. Gaskin’e göre Hume “mucizeye ve doğal dinin delillerine yaptığı yüksek düzeyde eleştirilerine rağmen makul insanın herhangi bir dine inanamayacağını söylemez. Makul insan, delillerin ötesinde yer alan ve Hume’un *NHR*’sinde ortaya koyduğu genel patolojik nedenlere bağlı olmayıp doğa-dışı bir imana sahip olabilir. Fakat bu inanç makul insanın bir parçası olmaktan çok onun yanında var olmaktadır.”⁹

2. Hume’un bir din düşmanı olduğunu ileri süren bu araştırmacıların yanı sıra onun dindar olduğunu veya en azından dini olaylara ‘içerden biri olarak baktığını’ söyleyenler de yok değildir. Noxon, Hume’un yazı hayatında gittikçe dine karşı bir düşmanlık seyri içinde olduğunu söylemenin zor olduğunu söyler. O sürekli Newtoncular tarafından en çok sevilen doğal dinin ulaşılabilir bilginin sınırları içine hapsedildiğini göstermeye çalışır.¹⁰ Hume’a göre zaten dinin alanına girince susmak gerekirdi. Ona göre bütün sorula-

6 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press 1975), s. 146. Bundan sonra artık bu kitap metin içinde *Enquiry*, dipnotta ise *ECHU* olarak yazılacaktır.

7 T. Huxley, *Hume*, New York 1879, s. 139.

8 Gaskin, *a.g.e.*, s. 56.

9 Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, London 1988, s. 165.

10 J. Noxon, *Hume’s Philosophical Development*, s. 78, Oxford tarihsiz.

rımıza cevap verecek tek şey deneyimizdir. Fakat deney bazen sessiz kalıyor ve öyle de yapmalıdır.¹¹

A. Marvel de Hume'un din düşmanı olmadığını ve bir teist olduğunu kabul edenlerdendir. Marvel'e göre Hume "teizmin bir avukatı gibidir. Ve o bir teisttir. O gerçek Hristiyanlığın bir düşmanı olamaz."¹² Aslında kısmen Marvel haklı gibi görünmektedir. Çünkü Hume'un felsefesinde teizmin, -kendi deyişiyle 'doğru teizm'- bir anlamda savunmasını görmek mümkündür. Bu konu Hume'un Tanrı Anlayışının Değerlendirilmesi isimli başlık altında ele alındı.

3. Yukarıda aktardığımız iki düşüncenin yanı sıra esasen Hume'un din için söylediklerinin karmaşık ve çelişkili olduğunu söyleyenler de var olmuştur. Bunlardan biri Kate E. Yandell'dir. Yandell, Hume'un dine ilişkin söylediklerinde net olmadığını, hatta çelişkiler barındırdığını söyler. Bu nedenle Hume'un din anlayışı şudur diyemeyiz, diyor. Yandell, bunun için farklı ve karşıt iki örnek alıntı yapar.¹³

1. Hume'un din taraftarı ve hatta dindar bir insan olduğu izlenimine örnek olarak yaptığı iki alıntı şudur:

a) Hume, *NHR*'de "Evrenin bütün çatısı akıl sahibi bir güce (authur) delalet eder ve akıllı hiçbir araştırmacı ciddi bir gözlemden sonra gerçek bir teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile kendini alıkoyamaz," der.¹⁴

11 Hume, *a.g.e.*, s. 153.

12 A. Marvel, "A Postscript on Mr. Hume's Natural History of Religion", *Hume on Religion*, ed. by Stanley Tweyman, Bristol 1996, s. 205.

13 Yandell, *a.g.m.*, s. 36.

14 "Natural History of Religion", *Essays Moral, Political and Literary*'nin içinde, Vol. II. Ed. T.H.Green ve T. H. Grose, London 1964. s. 309. Bundan sonra hem metin içinde hem de dipnotta *Natural History of Religion* kitabı *NHR*, *Essays Moral, Political and Literary* ise *EMPL* şeklinde yazılacaktır.

b) Hume *DCNR*'nin sonunda şöyle der: “eğer Doğal Teoloji, bazılarının iddia ettiği biraz belirsiz, tek bir yalın önermeye evrendeki düzenin nedeni ya da nedenleri, muhtemelen insan zekasını uzaktan andırmaktadır, önermesine gelip dayanıyorsa...en araştırmacı, düşünmeye meraklı ve dindar insan, bu önermeye, her ortaya çıkışında, açıkça, felsefi onayını göstermekten ve onun dayandığı kanıtlamaların ona karşı önerilen itirazları aştığına inanmaktan daha fazla ne yapabilir ki?”¹⁵

Yandell bu son cümleyi söyleyenin *DCNR*'nin başından beri dini iddiaların gerçekliklerine karşı sürekli içten bir muhalefet yürüten Philo olduğunu da vurgular.

2. Yandell Hume'un dinin aleyhine konuştuğuna ilişkin olmak üzere ayrıca iki alıntı yapar makalesine:

a) Hume, *DCNR*'nin dokuzuncu bölümünde a priori delilin zayıflığına işaret ederken “biz neyin var olduğunu düşünebilirsek, onun var olmadığını da düşünebiliriz,” der.¹⁶ Yandell'e göre bu Doğal Teolojiden başka bir şey olmayan nedenler zincirinin sonunda zorunlu olarak bir İlk Neden'in olduğuna bir itirazdır.¹⁷

b) Bir başka alıntı da *NHR*'nin son paragrafından yapılmıştır. Yandell'e göre Hume dini kastederek “tamamı, bir bilmece, bir sır ve açıklanamayacak bir gizemdir. Bu konuya ilişkin en ciddi araştırmalarımızın sonucu, anlaşılan korku ve belirsizlik oluyor”¹⁸ Hume'un dini de matematik ve doğal felsefe gibi açıklanamaz bir gizem olarak nitelendirmesinin nedeni, ‘bu üç faaliyetin bilgi kaynağının insan’ olmasıdır. “Çünkü insanların bilgi idrakinde yatarlar... eğer insan zihninin düzeyi ve kuvveti ile tam olarak tanışık olsaydık ve kullandığımız düşüncelerin ve akıl yürütmelerimizde, yerine

15 Hume, *DCNR*, s. 227.

16 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

17 K.E. Yandell, *a.g.m.*, s. 37.

18 Hume, *NHR*, s. 363.

getirdiğimiz işlemlerin doğasını açıklayabilseydik bilimlerde ortaya nasıl değişimler çıkardı bunu kestirmek zordur.”¹⁹

Şüphesiz üç kategoride ele aldığımız ayırım içinde ismini anmadığımız araştırmacılar da vardır. Ancak genel olarak bu konuda araştırma yapanların bu üç kategoriden birine dahil edilebileceği için çok sayıda isim sıralamak istemedik. Öncelikle Yandell’in yaptığı alıntıları değerlendirip daha sonra diğer lehte ve aleyhte yorumların değerlendirilmesine geçelim.

Yandell’i yaptığı bu alıntılarının bazılarının özellikle dinin aleyhinde olduğuna ilişkin olanların bağlamından kopararak yapıldığını, söz konusu alıntıların yapıldığı yerleri okumakla hemen görmek mümkündür. Öncelikle dine karşı söylenmiştir diye aldığı ilk cümle Cleanthes’in bir cümlesidir. (1) Cleanthes’in söylediği bir cümlenin Hume’un kendi görüşü olduğunu söylemek zordur. (2) Bu görüş Hume’un kendi görüşü olarak alınsa bile bu sözler Tanrı’nın *a priori* olarak kanıtlanması hakkında söylenmiştir. Birinin *a priori* olarak Tanrı’nın ispatlanamayacağını söylemesi onun ne din karşıtı olduğunu ne de ateist olduğunu kanıtlar.

İkinci alıntı ise bizce farklı yorumlanmıştır. Çünkü Hume, *DCNR*’deki dolaylı anlatımın aksine bu kitabında kendisi doğrudan konuşmaktadır. Yandell’in alıntı yaptığı sonuç bölümünün başında “vahşi ve eğitim görmemiş insanların akılsızlığı, doğanın öylesine yakından bildikleri belirgin yapıtlarına bakıp da egemen bir yaratıcı görmeyebilecekleri oranında büyük olmakla beraber derin bilgi sahibi bir insan bu fikri kendilerine bir kere anlatınca onların bunu inkâr etmeleri imkânsız gibi görünüyor. Herşeyde bir hedef ve bir niyet olduğu çok açıktır. Algılamamız, bu akla uygun sistemin ilk ortaya çıkışını düşünebilecek ölçüde genişleyince de, en güçlü bir inanışla bütün bunların akıl sahibi bir nedeni veya var edicisi oldu-

19 Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford Clarendon Press 1985, s. xv, 250. Bundan sonra metin içinde *Treatise*, dipnotta ise *THN* diye isimlendirilecektir.

ğu fikrini benimsememiz gerekir. Doğanın bütün çatısı her yanında geçerli olan tekbiçimli kurallarsa, bizi zorunlulukla değilse bile doğallıkla, eğitimin önyargılarının böylesine akla yatkın bir kurama karşı çıkmadığı yerlerde, bu zekayı tek ve bölünmemiş olarak düşünmeye götürür.”²⁰ Hume’un orada bilinemez dediği esasen dinin yaşantı kısmıdır. Ona göre ahlâk ve dinin pratikleri doğadan çıkarılamaz. Veya çıkarılsa bile cahil ve eğitim görmemiş insanlar arasında farklı algılanmıştır. Hume, “bazı teoloji kuramlarında yer alan kimi ahlâk görüşleri kadar temiz ne olabilir ki! Ya bu öğretilerin yol açtığı uygulamalar kadar bozuk ne olabilir!” der.²¹

Bütün bu iddialara rağmen Hume’un din için yazarken içerden biri gibi yazdığını ve taraftarı olduğu bir din anlayışı taşıdığını söylemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu iddiayı en çok onun metinlerinde yer alan *doğru din* ve *yanlış din* ayrımına dayandırıyoruz. Hume, iki türlü dinden bahsetmektedir. Hume’un buradaki ifadelerinden ‘en iyi’ ile ‘doğru dini’ (*true religion*); ‘en kötü’ ile de ‘yanlış din’i (*false religion*) kastettiği anlaşılmaktadır.²² Ayrıca doğru dini sevdiğini ve taraf tuttuğunu ve yanlış dini ise, sevmediğini açık bir şekilde söyler. Philo bu anlamda “İşte Cleanthes, bunlar benim gerçek düşüncelerimdir. Ve benim her zaman bu duyguları beslediğimi de bilirsin. Fakat gerçek dine karşı saygım ne kadar çok ise, sıradan batıl inançlara karşı da o kadar tiksinti içindeyim,”²³ diyerek bir dine taraf olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Esasen Hume’un eserlerinde dinin lehinde yer alan ifadelerine çokça rastlamak mümkündür. Dine karşı olduğunu söyleyenlerin bu iddia için en çok referansta bulundukları kitap *THN*’dir. Oysa Hume *THN*’de felsefesinin din ile ilgisi için şunları söyler: “Eğer

20 Hume, *NHR*, s. 361.

21 Hume, *a.g.e.*, s. 363.

22 Hume, *EMPL*, Vol. I. s. 144.

23 Hume, *DCNR*, s. 219.

şimdiye kadar yaptığım akıl yürütmelerin din için bir zarar barındırdığı düşünülecek olursa umarım aşağıdaki savunmam bu endişeleri giderecektir. Şimdi bu madde için olduğu kadar, ruh için de; yer kaplayan ve bileşik olan cevher için olduğu kadar, yer kaplamayan ve basit (*simple*) olan bir cevher için de aynı derecede doğrudur... Öyleyse eğer benim felsefem dine ilişkin akıl yürütmelere bir ilave yapmıyorsa da en azından onlardan bir şey almayıp, tersine her şeyin tam olarak daha önceki gibi kaldığını düşünerek tatmin olabilirim.”²⁴ Hume'un, dine karşı ilgisi pasif bir pozisyon değildir. O, insanlığın dinin batıl inançtan ve yanlışlardan arınmasını çok ister.²⁵ Doğru dini (*true religion*) en iyi şey olarak tanımlarken ‘yanlış dini’ (*false religion*) ise en kötü olarak isimlendirir. Hume, *enthusiasm*²⁶ ve *batıl inancı* ‘yanlış din’ (*false religion*) örneği olarak kabul eder ve bu yanlış dini anlayışın doğmasını kural olarak kabul ettiği “en iyinin bozulması en kötü olanı doğurur” sözünün gerçekleşmesi olarak kabul eder.²⁷ Buradan da anlıyoruz ki Hume aslında kendini dinin dışında biri olarak görmekten çok dinin problemlerini çözmeyi kendine iş edinmiş bir tavır içindedir. Hume, dini problemlere karşı duygularını Philo'nun ağzından açık bir şekilde dile

24 Hume, *THN*, s. 235.

25 Aktaran J. Noxon, *Hume's Concern With Religion*, s. 5.

26 Enthusiasm kelimesi çok farklı anlamları olmakla birlikte yaygın olarak şu iki anlamda kullanılmıştır: (a) vahiy ve ilham ile olan ilahi iletişim, (b) mezhepçilik, hizipçilik ve dini fanatizm anlamında kullanılmıştır. Bu kavramın benzer şekilde açıklaması için bkz: James D.G. Dunn, “Enthusiasm”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, V. 6, New York 1987, s. 118-124. Ayrıca Hume da *enthusiasm* terimini, “haddini bilmeyen küstah karakter, doğal olarak en aşırı kararı doğuran... Toplumda en acımasız kargaşayı doğuran, gök gürültüsü ve fırtına gibi kasıp kavuran ve kısa sürede yerini sakinliğe ve durgunluğa terk eden” diye tanımlar. (Hume, *EMPL*, Vol. I. s. 149.) Türkçede tam karşılık gelen bir kelime olmadığını düşündüğümüzden metin içinde bu kelimeyi orijinal şekliyle kullanmayı daha uygun gördük.

27 Hume, *EMPL* Vol. I. s. 144.

getirir. Philo, *DCNR*'nin sonunda²⁸ “doğru dine karşı saygım ne kadar çok ise sıradan batıl inançlara karşı da o kadar tiksinti içindeyim,”²⁹ diyerek dine karşı duyarlı ve taraf olduğunu belirtmiştir.

DCNR'de Philo'nun Hume için konuştuğu varsayımı doğru kabul edildiğinde onun daha önceki bölümlerde yaptığı konuşmalar ile kısmen çelişen bu ifadeler esasen Hume'un gerçek düşünceleri olabilir. Çünkü Philo bunları söylemekle kalmayıp, doğal din konusunda “sağduyulu bir insanın ilkelerinin asla çürütülemeyeceğini”³⁰ bildiğini ifade eder. Philo doğanın açıklanamayacak beceri ve ustalığı üstüne kendini akıl yürüten durumda bulan biri kadar hiç kimsenin zihninde daha derin iz bırakmış bir din duygusu yoktur ve kimse, Tanrısal Varlık önünde ondan daha büyük bir huşuyla eğilmez,³¹ der.

Esasen Hume sürekli olarak din ile ilgilenmiştir. Bilindiği gibi onun doğrudan din ile ilgili olan mustakil iki kitabı vardır. Diğer eserlerinin de ayrıca dolaylı bir ilgisi olduklarını söylemek mümkündür. Bu iki çalışmasında Hume iki temel sorun ile uğraşmıştır:

1. Bunlardan biri dinin kaynağı ve kökeninin ne olduğunu sor-

28 Burada *DCNR*'nin sonunda diye vurgu yapmamızın nedeni şudur: Bilindiği gibi *DCNR*'de Hume'un bir temsil sorunu vardır. Yani Hume'u bu kitapta kim temsil etmektedir. Giriş kısmında izah ettiğimiz bu konuyu hatırlatmakta yarar vardır. Philo'nun Hume'u temsilen konuştuğu kabul edilirse bu defa Philo'nun bir temsil sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Philo'nun ilk XI bölümdeki sözleri ile XII. bölümdeki sözleri farklı iki Philo karakterine işaret etmektedir. Öyleyse Philo'yu Hume'un temsilcisi olarak kabul eden araştırmacılar için hangi Philo 'Hume'u temsil eder?' sorusu açık kalmaktadır. Biz her hangi bir karakterin Hume adına konuştuğunu kabul etmektense *DCNR*'de yer alan düşüncelerin Hume'un doğrudan konuştuğu eserlerindeki düşünceleriyle paralel ele almaya çalıştık. Bunu yapmakla şunu amaçladık: Hume'un doğrudan yazdığı ifadeleri esas alınarak dolaylı konuştuğu ifadelerle desteklemek.

29 Hume, *DCNR*, s. 219.

30 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

31 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

gulamaktır.

2. Diğer de insan zihninin bir ürünü olarak kabul ettiği dinin -özellikle doğal dinin- ortaya koyduğu inanç ilkelerinin tahlilini yapmaktır.

Aslında Hume, dini problemlere karşı kaygılarını belirgin bir şekilde ilk olarak *ECHU*'de dile getirdi. Daha sonra da '*İntihar Üs-tüne*' ve '*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*' isimli denemelerinde ve *NHR* ve *DCNR*'de düşüncelerini daha somut olarak ortaya koydu. Şunu unutmamak gerekir: Özellikle *NHR* ve *DCNR*'de din eleştirisi yaptığı zaman Hume'un mutlak ve genel anlamda bütün dinleri kast etmediği çok açıktır. Farklı kitaplarında farklı isimlendirmeler yapılmış olsa dahi Hume'un sürekli karşı çıktığı veya taraf olduğu ve olmasını istediği bir din anlayışının var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gaskin, Hume'un bu genel tavrını şöyle özetler: Gaskin'e göre Hume'un hassas davrandığı ve hiç bırakmadığı iki din ayrımı vardır: "O daima 'avam dini', 'Halk batıl inancı', 'avamın görüşü', 'barbar ve cahil halkların inancı' ile pek cazip olmayan, -'mükemmel varlık ve dünyanın yaratıcısı kavramı'- 'akıl ve gerçek felsefeyle uyumlu bir alternatif dinin arasını ayırmıştır.'" ³² Bu ayrımı, Philo'nun sözlerinde çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Philo, XII. Bölümde 'gerçek dine karşı bir saygı' ve aynı oranda 'avamın hurafelerine karşı da bir nefret' duyduğunu söyler. ³³ Çünkü ona göre doğru din "felsefî ve rasyonel" olmalıdır. ³⁴ Bu bölümde itiraf ettiği noktalardan biri de 'avam hurafelerine' (*vulgar superstition*) karşı duyduğu alay etme zevkidir. Hume benzer bir düşünceyi de *NHR*'de dile getirir. Hume, anlaşılır bir teolojinin ancak "akıl ve sağduyunun ötesine geçmemekle" ³⁵ mümkün olduğunu söyler. Philo, *DCNR*'nin sonunda avam dinine veya sağ duyuya dayanmayan

32 Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 187.

33 Hume, *a.g.e.*, s. 219.

34 Hume, *a.g.e.*, s. 220.

35 Hume, *NHR*, s. 341.

dine karşı duygularını şöyle ortaya koyar: “İtiraf ederim ki bu gibi ilkeleri bazen saçmalığa, bazen inançsızlığa kadar itmekten özel zevk alıyorum”.³⁶

Hume’un bütün bu ilgisine rağmen onun dine karşı kayıtsız veya düşman olduğunu veya Caldermoud’un deyimiyle “dini akıl sahasından sürmek istediğini”³⁷ söylemek zor gibi görünmektedir. Hatta Hume dinin batıl inançlardan ve kuruntulardan korunması için deliller geliştirdiğini söyler. Hume’a göre din için “kesin ve tartışmasız bir delil kadar yerinde bir şey olamaz, çünkü bu delil en dik kafalı sofuları ve batıl inanç sahibi küstahları susturabilecek ve bizi bunların aşırı uygunsuzluklarından kurtarmasını bilecektir. İşte ben şimdi böyle bir delil ortaya koyduğumu ümit ediyorum. Öyle bir delil ki eğer doğruysa, hakim ve bilgili insanların elinde, yanlış inanca sahip bütün kuruntulara karşı sürekli bir fren görevini görebilir,”³⁸ der. Hume’un bu sözlerine dayanarak aslında onun dini akıl sahasından sürmekten çok onun dininde akla boş verilemeyeceğini söylemek mümkündür. Daha önce aktardığımız kısımlarda da Hume’un ‘batıl inanç’tan ‘doğru din’i ayırma çabasında olduğunu görmüştük. Onun bu çabası dinin saçmadan kurtarılma çabasıdır. Fakat Hume’un dini tamamen rasyonel bir zemine oturtmak veya bir akıl dini icat etmek gibi bir amacının olmadığını da belirtmek gerekir.

Son olarak Hume’un din ile olan ilgisi konusunda şunları söyleyebiliriz:

1. Hume hayatının her alanında din ile ilgilenmiştir. Fakat bir çok filozofta olduğu gibi hayatının sonunda bu ilgi daha da yoğunluk kazanmıştır.

2. Hume’un din ile ilgisi konusunda onun bir din düşmanı olduğunun yanı sıra onun bir din taraftarı hatta bir dindar olduğu yö-

36 Hume, *DCNR*, s. 219.

37 H. Caldermoud, *a.g.e.*, s. 98.

38 Hume, *ECHU*, s. 110.

nünde iddialar da mevcuttur.

3. Hume'un din düşüncesi için bu farklı yorumların yapılmış olması onun iki çeşit dini ele almış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ayrım bazen 'doğru din' ve 'yanlış din'; bazen 'doğal din' ve 'edinilmiş din'; bazen teizm ve politeizm veya sağduyulu din veya hut da batıl inanç şeklinde isimlendirilmiştir. Hume sürekli olarak bu ayrımlardan biri tarafında yer almıştır. Toptan bir karşı çıkışına rastlamak zordur.

4. Hume doğal din konusunda ciddi eleştiriler getirmiştir. Ancak vahiy eseri olan din diyebileceğimiz dinler konusunda eleştiri geliştirmemiştir. Ancak bu dinlerin doğal dine yaklaşan teolojileri konusunda eleştiriler yapmıştır denilebilir.

5. Hume kendisine göre bir doğru dinden yana tavır takınmıştır. Dini mutlak anlamda ve kayıtsız şartsız bir şekilde eleştirmemiştir. Eleştiri yaparken içerden biri gibi davranmış, taraf olarak konuşmuştur. Dolayısıyla onun olması gereken bir din düşüncesine sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz.

6. Hume'un akıl üzerine kurulmuş bir dine sempatiyle bakmadığı ve aynı zamanda sağduyu sınırlarını aşmış batıl inançlara da saygı duymadığı ve bu tür inançları acımasızca eleştirdiği kesindir.

2. 'Doğru Din' Sorunu

David Hume, metinlerinin bazı yerlerinde 'doğru teizm' ve 'doğru din' kavramlarını kullanır. Bu bölümde Hume'un doğru teizm ve doğru din ile neyi kastettiğini araştıracağız. Buna ilaveten bir de şu iki düşünceyi ortaya koymaya çalışacağız: İlk olarak Hume'un taraf olduğu ve olmasını gerekli gördüğü bir dinin var olduğu, ikinci olarak Hume'un bu din ile batıl inançlardan arındırılmış akla uygun bir dini kastettiği. Şimdi bu iddiamızı ispatlamak için önce Hume'un doğru teizm ile neyi kastettiğini anlamaya çalışalım.

Hume'un *NHR*'de anlattığı hatta bir başlık halinde vurguladı-

ğı temel fikirlerden biri politeizmin monoteizmden önce var olduğu düşüncesidir. Bu düşüncesini anlatırken “Rönesans’tan önce Avrupa’daki atalarımız, bugün bizde olduğu gibi evreni yaratan tek bir Tanrı’ya iman ederlerdi,”³⁹ şeklinde bir ifade kullanır. Ardından bu dönemde Avrupalılar tek Tanrı’ya inanmalarıyla birlikte pek çok cin, peri, gulyabani ve ruh’a da inandığını söyler. Ve bu nedenle onların bu inançlarını, ateizm diye adlandırmayı hak ettiğini⁴⁰ söyledikten birkaç satır sonra bunları ‘sözde teist’ olarak niteler. Ona göre “bu sözde dindarlar, gerçekte bir çeşit boş inanca kapılmış ateist kişilerdir. Bizim tanrısal varlık kavramımız ile uyuşacak bir varlığı tanımazlar”⁴¹ diyerek bir anlamda kendisini teist ve aynı zamanda sıradan tanrılara inanan politeistlerden farklı bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁴² Hume, ‘teizm’ kelimesini monoteizm veya tek tanrıçılık anlamında kullanmaktadır. Söz konusu kelimenin bu anlamda kullandığını R. A. Segal de kabul etmektedir.⁴³ Hume, *NHR*’nin ilk dört bölümünde politeizmin ilkel insanın ilk dini olduğunu temellendirmeye çalışır. Ona göre monoteizm yani teizm daha sonra ortaya çıkmıştır. İnsanlığın ilerlemesiyle Tanrı düşüncesinde de ilerleme -Hume’un deyiimiyle ‘incelme’ (*refined*)-⁴⁴ olmuştur ve bunun sonucunda teizm ortaya çıkmıştır. Hume, II. Bölümden VIII. Bölüme kadar politeist inancın bu psikolojik ve doğal sürecini ele alır. Burada söz konusu ettiği iddiasına bir bütün olarak bakıldığında politeistlerin inancının insan doğasında bir tür içgüdü

39 Hume, *NHR*, s. 320.

40 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

41 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

42 Bu arada Hume’un aslında metinlerinde ‘monoteism’ kelimesini hiç kullanmadığını ancak o genel olarak bütün metinlerinde özel olarak da *NHR*’de teizm kelimesini ‘tektanrıçılık’ anlamında kullandığını belirtmemiz gerekir.

43 Robert A. Segal, “Hume’s Natural History of Religion and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion”, *Religion*, 1994, Vol. XXIV, s.227.

44 Hume, *a.g.e.*, s. 328.

olarak var olan korkuya dayandığını; teistlere ait inancın ise daha çok rasyonel bir temele dayandığını söylemeye çalıştığını görmek mümkündür.

Şimdi Hume'un *NHR*'de 'gerçek Teizm' (*genuine teism*) deymi⁴⁵ ile neyi kastettiğini kendi yazdıklarından çıkarmaya çalışacağız. Öncelikle söyleyebiliriz ki kullandığı bu terimden en azından onun beğenmediği bir teizm çeşidi var olmalıdır. Öyleyse Hume nasıl bir Tanrı inancına veya dine taraftardır? Bu ifadeyi kullandığı cümleye bakarsak, onun 'doğru teizm' deyimini akıl ile uyumlu olan Tanrı anlayışı anlamında kullandığı söylenebilir. Hume şöyle der: "Doğanın bütün çatısı akıl sahibi bir yaratıcının varlığına delalet eder. Ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir gözlemden sonra doğru teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz."⁴⁶ Yani bu ifadeye göre doğru teizme kim ulaşıyor? Akıllı araştırmacı. Ne zaman ulaşıyor? Ciddi bir gözlemden sonra. Hume'un insanlığın dinini batıl inançlardan ve yanlışlardan arındırmasını çok istediğini⁴⁷ hatırladığımızda onun gerçek teizmi bütün inananlar için gerekli gördüğünü anlayabiliriz. Onun öngördüğü yol ise, ciddi bir araştırma ve akıl yürütmedir. 'Ciddi bir akıl yürütme'nin felsefenin temelini oluşturduğu kabul edilirse Hume'un, "ciddi bir akıl yürütmeden sonra doğru teizme"⁴⁸ zorunlu olarak varılacağını kabul etmesi onun bir anlamda teizm ile felsefî yöntemi aynı paralelde düşündüğünü göstermektedir. Zaten Hume kendi felsefesinin din ile bir uzlaşısı içinde olduğunu bizzat şu sözlerle ifade eder: "Eğer benim felsefem dini delillere bir ilave yapmıyorsa da, en azından onlardan hiçbir şeyi götürmediğini tersine her şeyi eskisi gibi bıraktığını düşünerek tatmin olabilirim."⁴⁹ Hume, genel

45 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

46 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

47 Aktaran J. Noxon, *Hume's Concern With Religion*, s. 5.

48 Hume *a.g.e.*, s. 309.

49 Hume, *a.g.e.*, s. 250.

olarak da teizm'i akla uygun bulur. Hatta teizmi kastederek felsefenin kendini böyle bir teolojik sisteme daha yakın ve yatkın bulduğunu kabul eder.⁵⁰ Özellikle de bu sistemin diğer dogmaları da Kur'an gibi bir kutsal kitapta sıralanmışsa⁵¹ bu yatkınlık daha da kolay olur.

Hume'un felsefe ile teolojiyi aynı paralelde görmesi bazen onun dine karşı düşmanlığının bir delili olarak ileri sürülmüştür.⁵² Ancak bizce bu maksatlı veya zorlama bir yorumdur. Hume'un *NHR*'de baştan sona kadar politeizmi *batıl inanç* ve *enthusiasm* anlamında kullanmasını göz önünde bulundurursak bu yorumun bir zorlama yorum olduğu daha açık bir şekilde görülür. Hatta "Hume için halk tarafından doğru kabul edilen din (*popular orthodoxy*) anlayışı hiç bir anlamda kutsal olmamıştır; o bu dini yıkmak ister."⁵³ Çünkü Hume "batıl inanç ve bağnazlığın açık bir düşmanıdır."⁵⁴ Penelhum'un da işaret ettiği gibi Hume'un karşı çıktığı dinin, 'avam' dini veya 'yaygın olarak dünyada bulunan din'⁵⁵ olduğu konusunda şüphe yoktur.⁵⁶ Hume, batıl inanç ve bağnazlık kategorisinin dışında bir dinin varlığını da kabul eder. Bu da bir tür felsefî din olan 'speklatif teizm'dir (*speculative tenet of theism*). Hume, bu din çeşidine bir diyeceğinin olmadığını, ancak sürekli az sayıda insan arasında kalmak gibi bir zorluğunun olduğunu söylemeden geçmez.⁵⁷ Hume'un az yaygın ama daha seçkin insanlar arasında bulunduğunu söylediği bu din monoteizm veya teizmdir. Hume'un

50 Hume, *a.g.e.*, s. 341.

51 Hume, *a.g.e.*, s. 341.

52 Huxley, *a.g.e.*, s. 139.

53 Penelhum, David Hume, *An Introduction to His Philosophical System*, Indiana 1992, s.189.

54 Penelhum, *a.g.e.*, s. 186.

55 Hume, *DCNR*, s. 223.

56 James Orr, *David Hume and His Influence on Philosophy and Theology*, Bristol 1990, s. 194.

57 Hume, *a.g.e.*, s. 223.

NHR'de üzerinde durduğu teizm ile bu dinin aynı şey olduğu söylenebilir. G. J. Nathan da 'doğru teizm' veya Hume'un geleneksel teizm ile ifade ettiği şeyin Tanrı'nın akıl ile temellendirilmesi girişimi olduğunu söyler.⁵⁸ Aslında Hume kastettiği 'doğru teizm'in rasyonel olduğunu *NHR*'nin başında vurgular. Ona göre her din araştırması için önemli olan iki sorun vardır. Bunların ilki 'dinin akıldaki temeli'; diğeri de 'insan doğasındaki kökeni'dir. Bunu söyledikten sonra da "ne mutlu ki, en önemli sorun olan birincisi, hiç olmazsa açık bir çözüme bağlanır."⁵⁹ Çünkü ona göre doğayı bir bütün olarak incelediğimizde onun 'akıl sahibi bir yaratana' işaret ettiğini görebiliriz. Evren üzerine yapacağımız bir inceleme bizi makul olan bu teizmin yine makul olan bu birincil ilkelerine götürecektir.⁶⁰

Hume'un 'sözde teizm'⁶¹ deyiimi ile politeizm, batıl inanç ve bağnazlık gibi akla aykırı bir şekilde temellendirilmiş inançları kastettiğine dair başka kanıtlar da vardır. Hume yine *NHR*'nin IV. Bölümü için '*Dünyanın Yaratıcısı Veya Şekillendiricisi Olarak Düşünülmeyen Tanrılar*' (*Deities Not Considered As Creators or Former Of The World*) şeklinde bir başlık kullanmıştır. Bu başlık altında da Teizm ile Politeizmi karşılaştırır ve karşılaştırmanın sonunda şöyle der: "Bu sorunu doğru dürüst düşünen herkes anlar ki, bütün politeistlerin tanrıları, bizim atalarımızın peri ve cinlerinden farklı değildir. Ve dindarca bir tapma veya saygıya en az onlar kadar layıktır."⁶² Hume, bu insanları 'sözde dindarlar' ve 'batıl inançlı ateist'ler olarak nitelendirir.⁶³ Kendi deyiimiyle "bizim Tanrı anlayışımızla uyuşan bir varlık tanımazlar". Hume bu grubu ateist olarak nitelendirmesine üç neden gösterir: (1) Onlar Tanrı'yı düşüncenin

58 Nathan, *a.g.e.*, s. 124.

59 Hume, *NHR*, s. 309.

60 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

61 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

62 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

63 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

veya zihnin ilk ilkesi olarak düşünmezler; (2) evreni dönüştüren ve yöneten bir egemen olarak düşünmezler; (3) dünyanın var oluşunda bir kurgu veya amaç olarak görmezler.⁶⁴ Bu durumda Hume'un bu ifadelerine baktığımızda onun 'doğru teizm' ile neyi kastettiği ortaya çıkmış bulunmaktadır. Buna göre doğru teizmin Tanrısı:

- 1) Düşüncenin ve zihnin ilk ilkesidir.
- 2) Evrenin sevk ve idaresini elinde tutar.
- 3) Dünyanın oluşumunda onun planı ve gayesi görülür.

Hume, doğru teizm dediği felsefî teizmi, politeizm veya sözde dindarlar (pretendet religionists) dediği insanların dini olarak kabul ettiği antropomorfik teizmden ahlâkî olarak daha üstün tutar. Hatta K. Yandell, *NHR*'de teizmin; *DCNR*'de ise 'minimal teizm'in aynı tarz ahlâkî üstünlük şeklinde ele alındığını söyler. Ona göre ikisi de dini inanca götüren akli eğilimlerdir.⁶⁵

Hume'un teizminde Tanrı,

- 1) Bütün umutlarımızın,
- 2) Ahlakın ve

3) Toplumun en güçlü desteği ve temeli"dir.⁶⁶ Hume bunlara dayanarak Tanrı'nın varlığının akıldan bir an bile çıkarılmaması gereken tek ilke olduğunu söyler. "Fakat bu kadar önemli ve apaçık hakikati incelerken bu İlahî Varlığın doğasına; sıfatlarına, emirlerine ve takdirlerine ilişkin çok sayıda anlaşılmasorular ortaya çıkar."⁶⁷ Bu konuda iki kesin ve iddialı şey söyler:

1) İnsanlar bu konuları her zaman tartışmıştır,

2) İnsan aklı bu konularda bugüne kadar herhangi bir kesin karara ulaşamamıştır.⁶⁸

64 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

65 Yandell, *a.g.m.*, s. 47 ve 54.

66 Hume, *DCNR*, s. 128.

67 Hume, *a.g.e.*, s. 128.

68 Hume, *a.g.e.*, s. 128.

Hume'a göre bunun dışındaki eksik teoloji sistemlerine din adını vermek ve onları daha haklı ve yüce ilkelerle desteklenen sistemlerle aynı kefeye koymak hata olur. Hatta Hume, paganistlerin teolojisine rağmen çok daha 'rafine' bir teoloji olan M. Aurelius'un, Plutarkos'un, Stoa'nın ve Akademiacıların Tanrı anlayışlarını bile teizm olarak kabul etmez. Çünkü "nasıl ki paganistlerin mitolojisi Tanrı'yı ve melekleri dışarıda bırakıp yalnız cin ve perileri tanıyan bu eski Avrupalıların ruhsal varlıklar sistemine benziyorsa, bu filozofların inancının da tanrısal bir varlığı dışarıda bırakarak yalnız melek ve perileri tanıdığı haklı olarak söylenebilir."⁶⁹

Hume, "evrende görünmez ve akıl sahibi bir gücün var olduğunu"⁷⁰ ve bu teizmin Tanrı'sında insanların birlik, sonsuzluk, basitlik ve ruhsallık gibi bazı sıfatları da Tanrı'nın sıfatları olarak kabul ettiğini söyler.⁷¹ İşte bu sıfatlar Hume'a göre sıradan insanın dini olan avam dininin, bir başka deyişle politeizmin tanrısına değil bu düşüncüyü aşıp teizme ulaşmış insanların Tanrı'sının sıfatlarıdır. Ve bu sıfatları taşıyan bir Tanrı düşüncesine sahip olmayı bir 'yükselme'; bu sıfatlardan uzaklaşmayı da 'düşüş' olarak görür.⁷²

Buraya kadar Hume'un, bu saydığımız teistik özellikleri taşımayan politeizm ile, yaygın avam inancını; monoteizm veya teizm ile de belirli ve sınırlı bazı insanlarda bulunan metafizik teolojii kastetmiş olduğunu anlamış oluyoruz. Bu iki farklı teolojinin köken itibariyle de ayrıma tabi tutulduğunu unutmamak gerekir. Bu anlamda politeizmi "üreten güçler daha çok batıl inanç gibi bilinmeyen korkusu olan patolojik güçler"⁷³ olduğu halde teizmin da-

69 Hume, *NHR*, s. 325.

70 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

71 Hume, *a.g.e.*, s. 335.

72 Hume, *a.g.e.*, s.334.

73 Penelhum, "Hume's Skeptisizm and the Dialogues", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V. New York 1995, s. 133.

ha çok ciddi ve sistemli akıl yürütme faaliyetine dayandırıldığı görüldü.

Şimdi Hume'un doğru dinden neyi kastettiğine bakalım. Hume, metinlerinde 'doğru teizm' ve 'sözde teizm' terimlerinin yanı sıra bir de doğru dinden ve yanlış dinden bahseder. Doğru dini (true religion) en iyi şey olarak tanımlarken, yanlış dini (*false religion*) ise en kötü din olarak isimlendirir. *Of Superstition And Enthusiasm* (Batıl İnanç ve Enthusiasm Üzerine) isimli denemesinde Hume, 'batıl inanç' ve 'enthusiasm'ı 'yanlış din' örneği olarak kabul eder. Bu iki anlayışın doğmasını kural olarak kabul ettiği "en iyinin bozulması en kötü olanı doğurur" sözünün gerçekleşmesi olarak görür.⁷⁴ Buradan da anlıyoruz ki Hume, aslında dinin dışında biri olmaktan çok dinin problemlerini çözmeyi kendine iş edinmiş bir tavır içindedir. Hume, dini problemlere karşı duygularını benzer bir şekilde Hume araştırmacıları tarafından yaygın olarak Hume'u temsilen konuştuğu kabul edilen Philo'nun ağzından açık bir şekilde dile getirmiştir. Philo, XII. Bölümde "İşte Cleanthes, bunlar benim gerçek düşüncelerimdir. Ve benim her zaman bu duyguları beslediğimi de bilirsin. Fakat doğru dine karşı saygım ne kadar çok ise sıradan batıl inançlara karşı da o kadar tiksinti içindeyim," der.⁷⁵ Ayrıca Cleanthes, doğru din veya dinin gerçek rolü hakkında "Dinin esas görevi, insanların gönlünü düzenlemek, davranışlarını insancıllaştırmak, ölçülülük, düzen ve söz dinleme ruhunu aşılaktır. Dinin işleyişi ise sessiz olduğu ve yalnızca ahlâk ve adalet güdülerini pekiştirdiği için, gözden kaçması ve bu öteki güdülerle karıştırılması tehlikesi vardır. Kendisini gösterip sivrildiği ve insanlar üstüne ayrı bir prensip olarak tesirde bulunduğu an, artık sadece asıl yerinden ayrılmış, hiziplere ve tutkulara bir kılıf olmuş olur,"⁷⁶ deyince Philo buna itiraz etmez ve "felsefe ve akılcı dinlerin dışın-

74 'Hume, Hume, *EMPL*, Vol. I., s. 144.

75 Hume, *DCNR*, s. 219.

76 Hume, *a.g.e.*, s.220.

da kalan dinlerin tamamının zaten öyle olacağını söyler.”⁷⁷ İlerideki sayfalarda ise “‘doğru din’in hiç de böyle zararlı etkileri olmadığını”⁷⁸ kabul eder. Bundan yola çıkarak aslında Hume’un gerek Cleanthes ve gerekse Philo aracılığıyla veya doğrudan düşüncelerini açıklarken en azından bu konuda çok da farklı düşünmediklerini söyleyebiliriz.

Hume, *Of Superstition And Enthusiasm (Batıl İnanç ve Enthusiasm Üzerine)* isimli denemesinin başında *batıl inanç ve enthusiasm* en iyi olan gerçek dinin bozulup doğurduğu en kötü sonuç olarak nitelendirir. Hume, batıl inancı ‘doğru din’in tam karşısındaki dini anlayış olarak kabul eder.⁷⁹ Hume her zaman “‘avam dini’, ‘halkın batıl inancı’, ‘avamın görüşü’, ‘barbar ve cahil halklar’ şeklinde bir din ile çok yaygın olmayan ‘mükemmel varlık ve dünyanın yaratıcısı kavramı’, ‘akıl ve gerçek felsefeyle uyumlu bir alternatif din ayırımını hep yapmıştır.”⁸⁰ Zaten Hume’un *NHR*’si dikkatli okunduğu zaman onun ‘vulgar’ derken “insanların herhangi bir felsefî akıl yürütme olmadan kendiliğinden ve doğal olarak kabul edilen bir yaygın görüşü”⁸¹ kastettiğini ilk bakışta farketmek mümkündür. Hume, avam dini, batıl inanç (*superstition*), politeizm veya paganizm ile aynı anlamda kullandığı⁸² bu yanlış dinin temel bazı özelliklerini şöyle sıralar:

1. Batıl inanç ve enthusiasm bir rahip gücüne sahiptir; akla ve felsefeye aykırıdır. Batıl inanç korku, hüznün üzerine kurulmuş ve ruhun bir depresyonudur.⁸³

77 Hume, *a.g.e.*, s.220.

78 Hume, *a.g.e.*, s.223.

79 Hume, *NHR*, s. 317.

80 Gaskin, *a.g.e.*, s. 187.

81 G. Dicker, *Hume's Epistemology And Metaphysics An Introduction*, New York 1998, s. 175.

82 Orr, *a.g.e.*, s.194.

83 Hume, *EMPL*, Vol. I, s. 145-6.

2. Yanlış dinin bu çeşitlerinden enthusiasm barındıranlar batıl inanç barındıranlardan daha katı ve öfkeli bir yapıya sahiptir.⁸⁴

3. “Batıl inanç sivil özgürlüğün düşmanıdır. Enthusiasm ise, bu özgürlüğün bir dostudur”.⁸⁵ Çünkü batıl inanç din adamlarının egemenliği altında ezilirken enthusiasm bütün kilise güçlerini yıkar.⁸⁶

Ayrıca Hume, bu doğru dinin teolojisi için de bazı özellikler kabul eder. Doğru din’de Tanrı anlayışı ‘mükemmel varlık ve dünyanın yaratıcısı,’ şeklindedir. Bu din ‘akıl ve doğru felsefeyle uyumlu’ bir dindir.

Hume’un daha önce yazmış olduğu eserlerinde enthusiasm ve batıl inanca (*superstition*) karşı felsefeyi önerdiğini görmekteyiz. Ona göre felsefe hangi isimle olursa olsun “en güvenilir ve en makul olandır.”⁸⁷ Gaskin’e göre Hume, ‘doğru din’in “tarihte az ve seyrek görülür”⁸⁸ ancak yozlaşmış din diyebileceğimiz *batıl inanç* ve *enthusiasm* ise tarihte yaygın olarak tezahür etmiştir.

Acaba Hume İslamiyet ve Hristiyanlık gibi semavi dinleri bu din sınıflamasının neresine koymaktadır. Felsefe ile uyum açısından bakıldığında Hume İslam dinini ve Katolikliği felsefe ile uyumlu dinler olarak kabul eder. Teizmi akla o kadar uygun bulur ki “bir dinin temel ilkesi teizm olunca bu inanç sağlam akla öyle uygundur ki felsefe böyle bir teolojik sisteme katılmak için yatkın olur. Ve özellikle de bu sistemin diğer dogmaları da Kur’an gibi bir kutsal kitapta sıralanmışsa veya Papa gibi görünen bir otorite tarafından belirlemekten ziyade, kurgusal bir biçimde akıl yürütenler, ilk gördükleri eğitimle içlerine yerleştirilmiş olan bir kuramı doğal olarak onaylar ve benimserler,”⁸⁹ diyerek felsefe ile uyumlu olma-

84 Hume, *a.g.e.*, s. 148.

85 Hume, *a.g.e.*, s. 149.

86 Hume, *a.g.e.*, s. 149.

87 Hume, *THN*, s. 271.

88 Gaskin, *Hume's Critique of Religion*, s. 66.

89 Hume, *NHR*, s. 341.

sı açısından İslamiyet'in ve Katolikliğin aslında kendi teizm anlayışına uygun olduğunu ifade etmiş olur. Fakat öte yandan Hume, Hristiyanlık için "son derece kutsal olan dinimiz iman üzerine kuruludur; akıl üzerine değil,"⁹⁰ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Hume'a göre Hristiyanlık dini eğer akıl yürütmeye dayalı bir sına-va tabi tutulursa, doğası gereği bu sınavı kaybedecektir. Dolayısıyla bu, "dini tehlikeye sürmektir."⁹¹ Bu açıdan bakınca Hume'un aslında en azından kendi Hristiyanlık anlayışını akıl ile uzlaştırmaz bulmakta olduğunu söyleyebiliriz. Fakat James Orr'a göre bu sözlerle Hume, aslında Hristiyanlık ile alay etmektedir ve bu onun en küçük bir iman kırıntısına sahip olmadığını gösterir.⁹² John Laird de Katoliklik hakkında Hume'un 'maskaralık'⁹³ (*mummers*) deyimini kullanmasını Hume'un "Hristiyanlık dini hakkında kesin bir beyanı (*obiter dicta*)" olarak nitelendirir.⁹⁴ Laird, *DCNR*'de Philo'nun kitabın sonunda "bir aydın için, felsefî şüpheci olmak, sağlam, inanan bir Hristiyan olma yolunda ilk ve en temel adımdır," şeklindeki ifadelerini de 'alaycı ifade' olarak nitelendirir.⁹⁵ Hume'un bu konudaki düşüncelerini üstü kapalı ve ironik bulanlardan bir başkası da C. Bernard'dır. Ona göre Hume'un "Katoliklerin aleyhine söyledikleri aslında onun bütün Hristiyanlığa karşı söylemiş anlamına gelir."⁹⁶ Eğer bu doğru değilse Hume'un İslamiyet'i felsefe ile uyumlu olan bir din, Hristiyanlığı ise, -eğer Katoliklik konusunda söylediklerinde ciddiye onu hariç tutmak gerekir- akıl ve felsefe ile uzlaşmayan bir din olarak kabul eder, denilebilir. Fakat Hume'un böyle bir ayırım yapması aslında o dinler hakkında eksik bilgilere sahip olduğu-

90 Hume, *ECHU*, s. 130.

91 Hume, *a.g.e.*, s. 130.

92 Orr, *a.g.e.*, s. 196.

93 Hume, *THN*, s. 100.

94 J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931, s. 283.

95 J. Laird, *a.g.e.*, s. 306.

96 C. Bernard, "Hume and Madness of Religion", *Hume And Hume's Connection*, Ed. M. A. Stewart, ve John P. Wriqh, Pennsylvania 1994, s. 238.

nu gösterir. Çünkü özellikle Hristiyanlığa ilişkin düşüncesini Hristiyanlığın mucizeleri kabul etmesine veya büyük oranda onlara dayanmasına bağlar. Oysa Hristiyanlığın kabul ettiği bir çok mucizeyi aslında İslamiyet veya Yahudilik de kabul etmektedir. Hatta diyebiliriz ki üç İbrahimî dinin mucize anlayışı birbirine yakındır. Örneğin İslamiyet, Yahudilik ile Nuh'un Gemisi konusundaki mucize konusunda, Hristiyanlık ile de Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalma mucizesi konusunda benzer bir mucize yaklaşımı içindedir. En azından her üç dinin de doğa yasalarının ihlali şeklinde bir mucize anlayışına sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Hume'un genel olarak İslamiyet ve Hristiyanlık için söyledikleri birbiriyle çelişiyor gibi görünmekteyse de aslında bu söylediklerinin uzlaştırılması mümkündür. Bize göre Hume bu semavi dinleri, teolojileri açısından makul görmektedir. Ancak dini pratikleri açısından makul bulmamaktadır. Hristiyanlığın iman üzerine kurulu olduğunu akıl üzerine kurulu olmadığını söylerken bunu mucize eleştirisi için söylediğine dikkat etmek gerekir. Hume, bir Tanrı-evren ilişkisi olarak mucizeyi makul bulmaz. Aynı ifadenin devamında Hume, bu tarz mucizeler yerine imanın sürekli bir mucizeye dayandırılması gerektiğini söyler.⁹⁷ Hume, iman veya dinin pratikleri konusunda İslamiyet'i ve Hristiyanlığı eleştirmiştir. Ancak akla yakın din veya doğru din olma konusunda bu dinleri yer yer örnek göstermiştir. Fakat Hume'un bu dinleri örnek verirken çok dikkatli davrandığı söylenemez. Yazdığı konunun akışına uygun bulduğu zaman ister lehinde olsun isterse aleyhinde olsun bu dinleri örnek olarak göstermiştir. Bu konuda çok dikkatli veya duyarlı davranmadığını söylemek mümkündür. Hume hayatının ilk dönemlerinde din ile düşünsel anlamda çok ilgilememiştir. Ancak hayatının son dönemlerinde Hume'un 'doğru din'in ne olduğunu 'yanlış din'in yanlışlıklarını göstererek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda 'yanlış din' anlatılırken de 'doğru din' anlatılırken de İslamiyet ve

97 Hume, *ECHU*, s. 131.

Hristiyanlık örnek olarak verilmiştir. Ancak bu dinleri yanlış dine örnek verirken bu örneklerin daha çok dinin pratikleri konusunda olduklarını dinin teorik yapısından seçilmediğini görmekteyiz.

Sonuç olarak Hume'un 'doğru din' veya 'doğru teizm' konusundaki düşüncelerini şöyle tespit etmek mümkündür:

1. Hume, iki din veya teoloji çeşidinin varlığını kabul eder. Hume bu iki din veya teolojiyi ifade etmek için eserlerinde farklı terimler kullanmıştır. Bunların genel olarak iki kategorinin ayrımını yapmak için kullanıldığını söyleyebiliriz. (a) Doğru din, doğru teizm, teizm, monoteizm ve ciddi akıl yürütme, genelde aynı veya benzer anlamlarda kullanılmışken; (b) yanlış din, sözde din, politeizm, enthusiasm, avam dini, batıl inançlılık kavramları birinci grup terimlerin karşısında yer alacak şekilde benzer anlamda kullanılmıştır.

2. Birinci maddede sayılan din veya teoloji anlayışı, Hume'un metinlerinde taraftar olduğu dindir. İkinci grupta sayılanlar ise Hume'un hoşlanmadığı veya karşı olduğu din anlayışını ifade için kullanılmıştır.

3. Hume doğru dini doğru, faydalı ama az yaygın din olarak kabul ederken; 'sözde din'i ise yanlış, zararlı ama yaygın bir din olarak kabul eder.

4. Hume'un doğru bulduğu dinin Tanrı anlayışı ile yanlış bulduğu dinin Tanrı anlayışını şöyle karşılaştırabiliriz.

Doğru Din'de Tanrı:

Yanlış Din'de Tanrı:

1. Zihnin veya evrenin ilk ilkesidir.
2. Evreni sevk ve idare eder.
3. Evrenin oluşunda planı ve gayesi hissedilir.
4. Monoteist bir karaktere sahiptir.
5. Hoşgörüsü azdır.

1. Tek tek olayların nedenidir.
2. Evreni değil bireysel olayları idare eder.
3. Evrende bir gücü ve gayesi yoktur.
4. Politeist bir karaktere sahiptir.
5. Hoşgörüsü çok geniştir.⁹⁸

⁹⁸ Teizm ile politeizminin hoşgörüsü konusundaki düşünceleri "Dinin Hoşgörüsü Üzerindeki Etkisi" konusunda ele alınacaktır.

B. DOĞAL DİN İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. Doğal DİNİN Tanım Sorunu

Öncelikle belirtmek gerekir ki *Doğal Din*'in genel geçer bir tanımı yoktur. Çok farklı *doğal din* anlayışları vardır. Bu tanım farklılığı kişiye göre değişebileceği gibi kişinin yakın olduğu din felsefesi, din sosyolojisi ve dinler tarihi gibi disiplinlere göre de değişebilmektedir. Adını andığımız bu disiplinler çerçevesinden bakılınca çok sayıda 'doğal din' tanımına rastlamak mümkündür.⁹⁹ Bu nedenle doğal din denince öncelikle 'doğa' kavramın çözümlenmesi gerekir. 'Doğal din' (*Natural Religion*) deyimi, bir sıfat tamlamasıdır. Din terimini tamlayan ve dolayısıyla niteleyen bir doğal kelimesi vardır. Burada ilk bakışta 'din' kelimesinin değil de 'doğal' kelimesinin sorun olduğu görülebilir. Öncelikle doğal din dendiği zaman doğal olmayan bir dinden de bahsedilebilir gibi anlaşılmaktadır. İlk bakışta akla gelen bir başka anlam ise, bu din anlayışının bir şekilde doğa ile ilişkili olduğu düşüncesidir. Bu durumda biz doğal din deyince doğal olan, doğaya ait olan veya doğa ile bir şekilde ilişkili olan dinin kastedildiğini anlamaktayız. En azından şimdilik. Fakat yapılan 'doğal din' tanımlarına baktığımız zaman buna yakın düşünceler olduğu gibi bundan oldukça uzak düşünceler de görülmektedir.

99 Bkz. David A. Pailin, "The Confused and Confusing Story of Natural Religion", *Religion*, XXIV, 1994, s. 199; Ayrıca bkz: Peter Byrne, *The Natural Religion and The Nature of Religion*, New York 1989, s.1.

Şimdi doğal dinin nasıl tanımlandığını analiz edeceğiz. Daha sonra da Hume'da bu kavramın nasıl tanımlandığı üzerinde duracağız.

Doğal din tamlamasındaki 'doğa' nedir? İnsan doğası mı insanın dışındaki doğa mı? Bir başka deyişle insanın doğasından çıkarılmış bir din olduğu için mi doğal denmiştir? Yoksa insanın, kendisi dışındaki doğadan çıkardığı bir din olduğu için mi doğal denmiştir? Öyle anlaşıyor ki hangisini kabul edersek sonuç farklı olacaktır. Eğer insanın doğasına bağlı bir din olduğu için doğal din denilmiştir diyecek olursak bunun sonucu şudur: İnsanın doğasında öyle bir öz vardır ki bu öz değişmez bir ontolojik statüye sahiptir. Bu durumda doğal din tanımı *doğal din-vahyedilmiş/verilmiş din* ayrımında yerine tam oturmayacaktır. Çünkü insanda var kabul edilen bu doğal yapı da, aslında verilmiş bir doğadır. Eğer doğa terimiyle insan doğası değil de dışımızdaki veya çevremizdeki doğa kastedilmiş ise, bu durumda doğal dinin anlamı farklı olacaktır. Bu durumda doğal din, doğanın yapısından akıl yürütme yoluyla çıkarılan din anlamına gelir. Yapılan doğal din tanımlarına baktığımızda genelde bu ayrıma fazlaca dikkat edilmediğini görüyoruz.

Genelde doğal din tanımlarının 'doğa' kavramının analizi yerine, vahyedilmiş veya alınmış dinin dışındaki bir dinin merkeze alınarak yapıldığını görmekteyiz. Vahiy kaynaklı olmaktan çok akıl kaynaklı ama doğadan çıkarılmış 'doğal din' tanımının ağırlıkla işlendiğine tanık olmaktayız. Bu tanımlardan biri "*Evrensel olarak akıl tarafından kabul edilen anlamında doğal din*" şeklindedir. Bu tanım, "herkesin akli düşünme ile hak verebileceği ve kendi başlarına keşfedebileceği düşüncesine dayanmış olan dini pratikler ve inançlar anlamında" yorumlanmıştır.¹⁰⁰ Bu anlamda bir '*doğal din*', insanların "sadece akıl ilkeleriyle bilebileceği ve bilmek zorunda olduğu, vahyin yardımı olmaksızın, deney ve düşünce ile geliştirilmiş olan" bir dindir.¹⁰¹

100 Pailin, *a.g.e.*, s. 199.

101 Pailin, *a.g.e.*, s. 199.

J.C.A. Gaskin de benzer bir doğal din tanımı yapmaktadır. Ona göre özellikle 18. yy'daki doğal din kavramı *doğal teoloji*¹⁰² ve *deizm*¹⁰³ anlamındadır. Ona göre 'Doğal Din', Kur'an, İncil veya başka bir vahiyssel kaynağın aktardığı özel bilgilerin dışında, akıl yürütmelerle ve delillerle Tanrı'nın (veya tanrıların) varlığı ve doğası hakkında yargılar geliştirme sistemidir.¹⁰⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki Pailin ve Gaskin, doğal dini doğadan insan akli yardımıyla çıkarılmış bir doğal teoloji anlamında kabul etmektedirler.

Fakat Peter Byrne, doğal din teriminin doğal teolojiden fazla bir anlam içerdiğini kabul eder. O da, Pailin gibi, doğal din kavramının herkes tarafından kabul edilen bir kavram olmadığını özellikle belirtir¹⁰⁵ Ona göre 'doğal din'in, Aquinas gibi bazı Hristiyan savunucuları tarafından ortaya atılan 'doğal teoloji' nin bir versiyonu olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü doğal teoloji, Tanrı ve O'nun insanın yalın aklının kullanılmasıyla algılanabilen dünya ile ilişkisi hakkında bazı doğrular içerir ve ancak Tanrı'nın tarihte gerçekleşmiş özel vahyin yansımasıyla anlaşılabilen bir takım gerçeklerle de çelişir.¹⁰⁶ Byrne, doğal teoloji ile doğal din kavramlarının arasını ayırmayı önemli bulur. Ona göre "bu iki gerçeklik arasındaki fark, felsefe ile teolojinin (veya dini bilimlerin) Tanrı hakkında belirledikleri arasındaki farkta içkindir."¹⁰⁷ "Doğal teoloji, sadece Tanrı hakkında bir gerçekler dizini olmayıp kendi başına bir din oluşturacak yeterlilikte ise doğal dine dönüşebilir."¹⁰⁸ Doğal teolojinin doğal dine dönüşmesi, ahlâkın da doğal teoloji çerçevesinde

102 Gaskin, "Hume on Religion", *The Cambridge Companion to Hume*, New York 1992, s. 314.

103 Gaskin, *a.g.e.*, s. 315.

104 Gaskin, *a.g.e.*, s. 314.

105 Peter Byrne, *The Natural Religion and The Nature of Religion*, New York 1989, s.1.

106 Byrne, *a.g.e.*, s. 2.

107 Byrne, *a.g.e.*, s. 2.

108 Byrne, *a.g.e.*, s. 3.

‘yapılmış çıkarımlara bağlanmasıdır. O bunu şöyle izah eder: “Doğal teolojinin doğal dine dönüşü, ahlâkın bilgisinin doğal dine aitmiş gibi gösterilmesi ile gerçekleşir.”¹⁰⁹

Hume’un yaşadığı dönemde mevcut olan ‘Doğal Din’ ile ‘Vahiy Dini’ şeklindeki iki temel din ayrımını düşündüğümüzde Hume’un doğal din derken vahyedilmiş dinin karşısında olan ve insan zihni tarafından üretilmiş dine doğal din dediğini görmek mümkündür. Fakat Byrne’e göre “vahiy dininin (revealed religion) doğal olanla mukayese edilmesi ile vahiy dininin değeri düşürülmüş olur.”¹¹⁰

18. yy merkezli doğal din tanımları genel olarak teoloji ağırlıklı tanımlardır. Aynı dönemde yaşamış olan D. Hume’un doğal din ile neyi kast ettiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu döneme ait bazı doğal din tanımları üzerinde durmayı uygun bulduk. İşte bunlardan bir kaç:

Bunlardan ilki Herbert Cherbury’ye (1581-1648) ait bir tanımdır. Ona göre her dinde, her çağda ve her toplulukta evrensel olarak kabul edilen ve yaygın aklın ilkeleri tarafından benimsenen bir dini gerçek vardır. Cherbury Tanrı tarafından insan zihnine kazılmış olan tartışılmaz bir ‘doğru’nun var olduğunu söyler.¹¹¹ Cherbury’nin ortaya attığı bu doğal dinin beş temel ilkesi vardır.

i-Bir Yüce Tanrı vardır.

ii-Ona ibadet edilmelidir.

iii-Fazilet ve Dindarlık İlahî İbadetin en başta gelen iki ilkesidir

iv-Günahlarımız için üzölmeli ve pişman olmalıyız.

v-Öbür dünyada bir ödöl ve cezanın olacağı beklenmelidir.¹¹²

Bu dönemde yaşamış olan bir başka din anlayışı ise bütün in-

109 Byrne, *a.g.e.*, s. 4.

110 Byrne, *a.g.e.*, s. 4.

111 Pailin, *a.g.e.*, s. 199 ve devamı. Ayrıca bkz: Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 2000, ‘tabii vahiy’ kısmı.

112 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 207.

sanlar tarafından bazı sezgilerin akıl yürütmelerle elde edilebildiği iddiasıdır. Bu anlayış için iki örnek isim aktaran Pailin bu tarz *doğal din* anlayışının Cambridge Platoncularının temel özelliği olduğunu söyler.¹¹³ Nathanael Culverwel, ‘akıl gözü’nün Tanrı tarafından insanlara verilmiş ‘ışık’ olduğunu söyler. Benzer şekilde John Smith de insan aklının Tanrı’nın gerçekliği gerçeğini edinmeye yatkın olduğunu söyler.¹¹⁴ Smith’e göre insan ruhuna bazı temel bilgiler derin bir şekilde yerleştirilmiş durumdadır. “Bu bilgiler insanî kötülük tarafından karartılabilir bile kolaylıkla yok edilemezler”¹¹⁵ Smith aklın tanrısal bir boyutu olduğunu düşündüğü için bu bilginin insanın dünyasıyla sınırlı olacağına da inanır.¹¹⁶

Böyle bir *doğal din* anlayışı, her insanın, vahyin desteğinden bağımsız, *a priori* veya *a posteriori* delillerle Tanrı’nın iradesi, varlığı, ahlâkîlik ve Tanrı-insan ilişkisi hakkında kesin evrensel prensiplere ulaşabileceği düşüncesine dayanır. Pailin’e göre “bu, daha çok Hristiyan inancının akliliğini temellendirmeyi isteyenlerin ilgilendiği bir *doğal din* anlayışıdır.”¹¹⁷ Buna en iyi örnek olarak John Locke’u sayabiliriz. Locke’a göre “*doğal din*’in temelleri, Tanrı’nın takdiri ve eylemleri üzerine akıl yürütme yoluyla doğada açıkça gözlenebilir.”¹¹⁸ John Locke’un dışında bu *doğal din* anlayışında olan başka düşünürler de vardır. Bunların tanınmış olanlarından ikisi Samuel Clarke ve William Paley’dır. Clarke, ciddi olarak düşünen her insanın “akıl sahibi ve mutlak kadir olan bir ezeli varlığın kendi başına var” olduğunu ve bu Tanrı’dan gelen *doğal din*in ahlâkının da zorunlu olduğunu söyler.¹¹⁹ Bu anlayışa göre bütün bu hakikatler inkâr edilemez bir akıl yürütme ile ele alınmıştır. Paley

113 Pailin, *a.g.e.*, s. 200.

114 Pailin, *a.g.e.*, s. 200.

115 Pailin, *a.g.e.*, s. 200.

116 Pailin, *a.g.e.*, s. 200.

117 Pailin, *a.g.e.*, s. 201.

118 Pailin, *a.g.e.*, s. 201.

119 Pailin, *a.g.c.*, s. 201.

de doğal düzen tarafından sağlanmış olan kanıtları doğruladıktan sonra bir kişinin, gören, akıl sahibi, düzenleyen, ilk yaratan ve onu sürdüren bir varlık olan bir Tanrı'nın olduğunu kabul etmek gerektiğini söyler. Paley'e göre -ki Clarke da aynı görüştedir- teistler Tanrı'nın doğası ve iradesi hakkındaki bu bilginin sınırlı olduğunu kabul etmelidirler.¹²⁰

Söz konusu dönemde mevcut olan bir 'doğal din' anlayışı da Adem'in Allah'tan aldığı ve daha sonra da zamanla çarpıtılan inanç ve ilkelere dayanan din anlayışıdır. Bu anlayışın önde gelen iki ismi John Ellis ve John Leland'dır.

John Ellis, rasyonel düşünmenin doğurduğu sonuçlar ile doğal dini bir tutmak isteyen anlayışı eleştirir. Ona göre 'akıl, felsefe veya doğal ışık' tanrısal varlıkları belirlemede yetersiz olduğu için Tanrı'ya ilişkin bütün otantik bilgilerin tamamı Tanrı tarafından verilmiş olan vahyin kanıtı ve ışığından çıkarlar. Çünkü bu bilgiler Allah'ın Adem'e yaratmadan hemen sonra öğrettiği şeydir. Ellis'e göre insanların tarih içinde aklıyla buldukları sanılan şey, aslında Adem'in gelenekler aracılığıyla aktarılmış olan mirasıdır.¹²¹

Doğal din'in esas özelliği olarak kabul edilen vahyin otantik dini bilginin yegâne kaynağı olduğuna ilişkin görüş John Leland tarafından da ileri sürüldü. Leland da, benzer şekilde, insanlığın ilk ebeveyni aracılığıyla dünyaya Tanrı tarafından ilk bilginin verilmiş olduğunu söylemenin akla uygun olduğunu iddia etti. Ona göre bu bilginin izleri şu anda yeryüzünde mevcut bir çok dini inanç ve pratikte görülmektedir.¹²²

Buraya kadar aktardığımız doğal din tanımlamalarında şu üç sorunun ortaya çıkabileceğini düşünüyoruz. Bu sorunlardan ilki doğal din terimindeki 'doğa' teriminin içeriğinin ne olduğu sorunudur. İkinci sorun ise bu doğa her ne ise, dini oradan alırken takip

120 Pailin, *a.g.e.*, s. 201.

121 Pailin, *a.g.e.*, s. 203.

122 Pailin, *a.g.e.*, s. 203.

edeceğimiz metodun ne olduğu sorunudur. Üçüncü soru ise, doğadan aldığımız bilginin sınırı var mı varsa bu sınırın ne olacağı sorusudur. Birinci soru ile ilgili olarak gördük ki genel olarak ‘doğa’ terimi ile insanın dışındaki doğa kadar insanın kendisinde taşıdığı bir öz de kastedilmektedir. İkinci sorunun cevabı olarak da ‘doğa’dan dinin ilkelerinin akıl, sezgi, akıl gözü ve ışık gibi farklı yollarla alınabileceği varsayılmaktadır. Sonuncu soruya gelince iki şey söylemek mümkündür. Doğal dini bir teolojiden ibaret sayan anlayışa göre ‘doğa’dan din alamayız ancak Tanrı hakkında bazı sıfatları çıkarabiliriz. Doğal dini, teolojinin ötesinde bir şey olarak kabul edenler ise, doğadan yalnızca Tanrı’nın sıfatları çıkarılmaz aynı zamanda ahlâk ve ibadet ilkeleri de söz konusu ‘doğa’dan çıkarılabilir görüşündedirler. Bu anlamda ‘doğal’ terimi, tamamen din adamlarının ve vahyin etkisinden ayrı olan demektir. Zaten Hume, metinlerinde, semavi dinlerin vahiy aracılığıyla oluşmuş ibadet ve inanç ilkelerini pek fazla ele almaz. Ama bu dinlerin oluşturulmuş teolojik sistemleri, doğrudan veya dolaylı olarak söz konusu eder.

Bu durumda doğal din denince insanın doğasına ait olan akıl, sezgi, akıl gözü ve ışık gibi bazı yetiler yardımıyla dışımızdaki doğadan çıkarılan teolojik ve/veya dini ilkeleri anlayabiliriz.

Şimdi buraya kadar verdiğimiz tarihi bilgilerden sonra acaba Hume, *doğal din* deyince neyi kastetmiştir? Hume’un metinlerine bakarak onun doğal din anlayışını ortaya çıkarmaya ve tanımlamaya çalışan birkaç araştırmacı vardır. Bunlardan D. Pailin, K. Yandell, J. Noxon ve P. Byrne’e ait tanımları buraya alıyoruz. Pailin, Hume’un *doğal din* ile “*insanın hayal gücünün bir ürünü olan*” dini kastettiğini söyler.¹²³ Yandell ise Hume’un *doğal dini*, “tutkular ve eğilimler tarafından üretilmiş olan teistik inançların saptanması” şeklinde tanımladığını söyler.¹²⁴ Bir başka tanım ise James Noxon’a

¹²³ Pailin, *a.g.e.*, s. 204.

¹²⁴ Yandell, *a.g.m.*, s. 47.

aittir. Bu tanıma göre Hume'un doğal din tanımı onun yaşadığı dönemde yaygın olan Newtoncu doğa anlayışına dayanarak yapılmıştır. Bu tanıma göre *doğal din*, düzenlilik delilinden ibarettir.¹²⁵ J. C. A. Gaskin'e göre ise Hume'un doğal din'i bu günün 'doğal teolojisi' ile aynı anlamdadır.¹²⁶ P. Byrne ise Hume'un doğal din derken vahyedilmiş dinin karşısında olan ve insan zihni tarafından üretilmiş dini kastettiğini söyler.¹²⁷

Burada bütün araştırmacıların Hume'un doğal din anlayışı için yaptığı tanımlar, neredeyse aynı anlamdadır. Bu nedenle bu tanımların hangisinin veya hangilerinin Hume için doğru olduğunu söylemenin zor olmadığını düşünüyoruz.

Her ne kadar Hume, bizatihi bir doğal din tanımlaması yapmamış ise de, son yazdığı *DCNR* isimli kitabının içeriği dikkate alındığında, doğal din ile neyi kastettiği az çok anlaşılabilir. Hume bu eserinde (1) Tanrı'nın varlığı lehinde bazı delilleri ve (2) Tanrı'nın sıfatlarının evrene ilişkin gözlemlerden çıkarılıp çıkarılamayacağını ele alır. Bundan Hume'un Tanrı'nın varlık delillerini ve sıfatlarını doğadan çıkarmaya, doğal din dediği sonucuna varmak mümkündür. Bu, Hume'un doğal din hakkındaki akıl yürütmeleri göz önünde bulundurmaksızın yapılan çıkarımdır. Çünkü Hume'un kitabına başlarken bu kitabın konusunun, "Tanrı'nın varlığı değil onun doğası"¹²⁸ olduğunu söyler. Her ne kadar Moosner gibi bazı araştırmacılar, Hume'un sonradan bu ilkesine bağlı kalmadığını ve dolayısıyla bu kitapta ironi yaptığını söylemişlerse¹²⁹ de bu tamamen yanlıştır. Bu nedenle her ne kadar bir doğal din tanımı yapmamış ise de, Hume'un doğal din ile, insan zihni tarafından doğadan

125 J. Noxon, *Hume's Philosophical Development*, s. 78 .

126 Gaskin, "Hume on Religion", *The Cambridge Companion to Hume*, New York 1992., s. 314.

127 Byrne, *a.g.e.*, s. 4.

128 Hume, *DCNR*. s. 141 ve 142.

129 E. C. Mossner, *a.g.m.*, s. 135.

çıkarılan teoloji ve bu teolojiye bağlı olarak çıkarılan ahlâk kurallarını anladığını söylememiz mümkündür. Adı geçen kitabın ismi *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* ise ve kitabın konusunun Tanrı'nın doğası olduğu söyleniyorsa bu Tanrı'ya atfedilen niteliklerin konu edildiğini veya en azından bunun amaçlandığı söylenebilir. Öyleyse Hume Tanrı hakkındaki bilgilerimizi doğal din olarak nitelendirmektedir. Bu tanımlama Pailin, Yandell, Noxon, Gaskin ve Byrne'in yaptığı insan zihninin Tanrı hakkında evrenden yola çıkarak bir teoloji üretme şeklinde özetleyebileceğimiz tanımlara uzak değildir.

Hume'un doğal din derken evrenden yola çıkarak Tanrı'nın bize dikte ettiği ahlâkî sıfatları da kastettiğini unutmamak gerekir. Hume kendisi bunu kabul etmemiştir. Ancak doğal din diye eleştirdikleri arasında bunlar da vardır. Hume Tanrı'nın sıfatlarını dinin birincil ilkeleri, daha ilerisi şeklindeki dini bilgileri ise dinin ikincil ilkeleri olarak kabul eder. Ama bu ikisinin birden Hume'un doğal din teriminin içeriğini oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Hume'un yaptığı eleştiriler genelde bu konularla sınırlıdır. Vahiy yoluyla alınmış dinin iddiaları, Hume'un konu edindiği şeyler değildir.

Bu anlamda, mesela evrendeki düzeni açıklamak veya bunu iddia etmek vahiy dininin (*revealed religion*) değil doğal dinin bir parçasıdır. Vahiy veya vahiyden alınmış din, Tanrı hakkında konuşurken Kur'an veya İncil gibi vahiy eserlerinde desteklenmiş gerçekleri ileri sürer.¹³⁰ Mesela bir adamın öldükten sonra dirileceği veya Tanrı'nın oğlunu dünyaya gönderdiği iddiaları, vahyin ürünleridir. Gaskin 'doğal din'de Hume ve Kant-öncesi terminolojiyi kullanan diğer bazı filozofların *a posteriori delil* ve *a priori delil* olmak üzere kullandığı iki türlü delil mevcuttur, der.¹³¹ Gaskin bu iki akıl yürütme yoluyla delillendirmeyi "vahiy olayını dini bilgi

130 Gaskin, *a.g.e.*, s. 314.

131 Gaskin, *a.g.e.*, s. 314 .

kaynağı olarak kabul etmeme” olarak isimlendirir ve doğal dinin delillerinden çıkan sonuçların *deizm* olarak isimlendirilebileceğini söyler.¹³²

Hume'un yaşadığı dönemde mevcut, hatta yaygın olan deizmin doğurduğu doğal din ile vahiy dini şeklindeki iki temel din ayrımını düşündüğümüzde, Hume'un doğal din derken vahyedilmiş dinin karşısında olan ve insan zihni tarafından üretilmiş olan dini anladığını görmek mümkündür

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hume'un doğal din tanımını bizzat yapmaması onun doğal din ile neyi kastettiğini belirlememizi zorlaştırmaktadır. Ancak onun doğal din ile kastettiği din anlayışını tespit etmenin zor olmadığını da söyleyebiliriz. Genel olarak ve Hume bağlamında doğal dinin ne olduğu sorulduğunda şunları söylemek mümkündür:

1-Doğal din denildiği zaman ‘doğa’ kelimesiyle kastedilen, hem insanın doğasıdır hem de dış dünyanın doğasıdır. Bu nedenle doğal din hem insan doğasına bağlı hem de dışımızdaki doğaya bağlıdır.

2-Doğal din evrenden çıkarılırken insan faktörü kullanıldığı için, insan doğasından arınmış olamaz.

3-Hume'da doğal din vahyedilmiş dinin dışındaki din anlamında alınmış, tam olarak doğal teoloji kavramına karşılık gelen bir anlamda kullanılmamıştır. Hume doğal din ile, evrenden Tanrı'nın sıfatlarının çıkarılması ve bu sıfatların ahlâka kaynak olarak alınması iddialarını kabul etmiş ve eleştirmiştir.

2. Doğal Dinin Kaynağı Sorunu

Hume din hakkında yazmış olduğu iki kitabıyla hem o dönemde *din felsefesi*'nin problemlerini sistematik olarak ele alan sayılı

132 Gaskin, *a.g.e.*, s. 315.

filozoflardan biri olmuş, hem de insan doğasına bağlı dinleri “metafizik olmayan bir zemine oturtan” veya böyle bir zemine oturtulmuş olan dinlerin felsefesini yapmış olan bir filozoftur.¹³³ Hume’un eleştirilerinde yalnızca bu rasyonel teizmin delilleri ve vahyin insanlık tarihinde bıraktığı mirası olan varsayımlar yer almaz. Özellikle *NHR*’de dinin kaynağı ve toplumdaki etkileri de eleştiri konusu edilmiştir. Hatta denilebilir ki Hume, *NHR*’de doğal dinin kökeni üzerinde dururken *DCNR*’de ise daha çok doğal dinin imkânı üzerinde durmuştur.

Hume, adı geçen iki kitabın başlığında da kullandığı *din* deyimini aslında ilk eseri olan *THN*’e yazdığı önsözde de kullanmıştır. Ona göre *doğal din* de diğer bütün bilimler gibi insan doğasına bağlıdır. Ama özellikle *doğal din* daha çok bağımlıdır. Hume’a göre “matematik, doğal felsefe ve *doğal din* bile, belli ölçüde insan bilimine bağımlıdır; çünkü insanların bilgi aktarında yer alırlar ve onların güç ve yetenekleri tarafından yargılanırlar. İnsan zihninin seviyesini ve gücünü tam olarak bildiğimiz zaman bilimlerde ortaya ne tür değişimler ve gelişimler çıkarabileceğimizi anlatmak imkânsız olabilirdi. Ve bu gelişmeler özellikle *doğal din* alanında umut edilecektir. Çünkü bu bizi üstün güçlerin doğası konusunda bilgilendirmekle yetinmez ama görüşlerini daha da öteye, onların bize karşı yatkınlıklarına ve bizim onlara karşı ödevlerimize kadar götürür ve dolayısıyla biz kendimiz sadece akıl yürütmede bulunan varlıklar olmakla kalmayız, aynı zamanda hakkında akıl yürütmede bulunduğumuz varlıklar arasında da bulunmuş oluruz.”¹³⁴

İşte Hume’un dinin -en azından doğal dinin- kaynağına insan doğasını koymuş olması onun din felsefesindeki en önemli yönüdür. Bu da onun vahiy teorisini bırakarak salt doğal olan nedenleri, insanın dini inancı ve pratikleri için kaynak kabul etmiş olmasıdır. Segal’e göre “Hume tanrısal kaynak yerine insanî olanı koymuştur.

133 Segal, *a.g.e.*, s. 225.

134 Hume, *THN*. s. xv.

Onun özgünlüğü önerdiği insanî kaynakta yatar.”¹³⁵ Segal'in tespiti-
nin abartılı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Hume yazdıklarının
hiç bir yerinde “bütün dinler insan ürünüdür; hiçbir din metafizik
bir kaynağa dayanmamaktadır” dememiştir. Hele metafizik kay-
naklı bir dinin imkânsızlığını hiç söylememiştir. Hatta Segal'in
söylediğinin aksine diyebiliriz ki, insan doğasına dayandırılmış
olan doğal dini Hume eleştirmiş ve tutarsızlıkla suçlamıştır.
DCNR'nin konusu adeta bundan ibarettir.

Bilindiği gibi Hume'un kitaplarında eleştiri konusu yaptığı din
genelde doğal dindir. Dolayısıyla Hume'un yalnızca doğal dini in-
san doğasına dayandırıldığını söylemek mümkündür. Zaten daha ön-
ce de değindiğimiz gibi Hume, bunu *THN*'in başında açıkça söyle-
miştir. Hume'un, *NHR*'de temel olarak hedeflediği şey Yandell'in
deyişine göre 'minimal teizm'in 'insan doğasındaki kökenini' orta-
ya koymaktır.¹³⁶

Hume, *NHR*'nin önsözünde dine ilişkin akıl yürütmeleri ikiye
ayırır. “İlki, dinin akıldaki temeli, ikincisi ise, dinin insan doğasın-
daki kaynağıdır.”¹³⁷ Hume bu kitabında genel olarak ikinci ayrım-
da yer alan 'dinin insan doğasındaki kökeni'nin nasıl bir oluşum
seyrettiğini inceleme konusu yapar. Hume'un doğal dinin kökenin-
de insan doğasını bulması, tarihin belli bir döneminde veya zama-
nında oluşmuş bir insanî olgu şeklinde değildir. Segal'in ifadesiyle
Hume, insan doğasını din için “sürekli varlığını sürdüren bir kay-
nak olarak kabul etmiştir: Nerede veya ne zaman olursa olsun var-
lığını sürdüren bir kaynak. O dinin kaynağı için özel bir zaman ve-
ya mekandan çok 'insan doğasında' yer alan bir kaynaktan bahse-
der.”¹³⁸ Peki acaba Hume dini insan doğasındaki bir takım doğuş-
tanlıklara (innateness) mı bağlamaktadır? Her ne kadar Segal kabul

135 Segal, *a.g.e.*, s. 225.

136 Yandell, *a.g.m.*, s. 40.

137 Hume, *NHR*. s. 309.

138 Segal, *a.g.e.*, s. 226.

etmezse de, Hume'un farkında olmadan din için bir 'doğuştanlık' durumu kabul ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Hume, politeizm ile teizm inanışlarının ayrımlarını ve kökenlerini izah ederken bir takım eğilimlerden bahsetmektedir.¹³⁹ Hume'un teolojik veya doğal dine ilişkin çıkarımlarının, tamamen insanın doğal yapısından kaynaklandığını düşünmemizi sağlayan cümlelerinden biri şudur: "İnsanların bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, bütün varlıklara yakînen görüp bildikleri ve içlerinde hissettikleri nitelikleri yüklemek yolunda evrensel bir eğilimleri vardır."¹⁴⁰ Bu ve buna benzer eğilimleri yönlendiren 'bilinmez nedenler'den bahseder. Hume, '*bilinmeyen nedenler*'in insana yaptırdıklarını insanın bir evrensel eylemi gibi anlatır.¹⁴¹ *NHR* isimli kitabında yedi kez geçen bu *eğilim* kavramı genelde aynı anlamda kullanılmıştır. Hume insanların doğadan yaptıkları teolojik çıkarımların bir başka deyişle doğal dinin kökenine, bu bilinmez nedenleri yerleştirir. Özellikle de bu söylediklerimiz *politeizm* ve *putperestlik* için vurgulanır.

Hume'a göre, "sıradan kişiler, hatta çok az kişinin dışında bütün insanlar, cahil ve eğitim görmemiş olduklarından, hiçbir zaman doğanın her parçasına düzen getiren üstün bir zihin ya da özgün bir tanrısal takdir; keşfedecek kadar gökleri derinliğine düşünmemiş olduklarından, hiçbir zaman doğanın her parçasına düzen getiren üstün bir zihni veya özgün bir tanrısal takdiri keşfedecek kadar

139 Hume, *NHR*, s. 317, 325, 311, 318, 336; *THN*, s. 113.

140 Hume, *a.g.e.*, s. 317.

141 Burada Hume'un felsefesinde 'bilinmez nedenler' anlayışının önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Hume, sadece dinin veya Tanrı anlayışının kaynağına 'bilinmez nedenler'i yerleştirmez. Aynı zamanda epistemolojisini de bu temele dayandırır. Ona göre zihnimizde var olan fikirler izlenimlerin eseridir. Ancak izlenimlerin nereden veya nasıl geldikleri bilinmemektedir. Hume'a göre duyu "izlenimleri bilinmez nedenlerle ruhtan doğarlar" (Hume, *THN*, s. 7). Böylece Hume, 'izlenim' teorisini 'bilinmeyen nedenlerle ruhtan doğarlar' diyerek çok zayıf ve hiç de makul olmayan bir kaynağa dayandırmıştır.

gökleri derinliğine düşünmez, bitki ve hayvan vücutlarının gizli yapısına eremezler. Bu hayranlık uyandırıcı eserleri daha dar ve ben-cil bir gözle görürler; kendi mutluluk ve mutsuzluklarının dış varlıkların gizli etkisine ve önceden kestirilmeyen uygunluğuna bağlı olduğunu anlayınca da güçlü ama sessiz işleyişleriyle bütün bu do-ğal olayları yöneten ve haz ya da acıyı, iyi veya kötüyü dağıtan bi-linmeyen nedenlere aralıksız ve dikkatle bakarlar... Onları, insanlar gibi, sevgi ve nefretle harekete geçen, armağan ve kurbanlarla etki-lenen duygulu, zeki varlıklar diye gösterir. İşte, dinin kökeni budur: Bu nedenle, putperestliğin veya politeizmin de kaynağı budur.”¹⁴² Buna benzer açık ifadeleri gözönünde tutulduğunda, rahatlıkla Hu-me'un insan doğasında dine kaynaklık eden ilkelerin, sonradan çevrenin etkisiyle geliştirilmiş bir özellik olmayıp doğuştan getiril-miş bir 'öz'ün parçaları olduğuna inandığını söylemek mümkündür.

Hume, dini elde ediş şekli itibariyle insanları iki gruba ayır-mıştır. İlki, eğitim görmüş ve çevresindeki canlıları derinliğine dü-şünebilen insanlar; ikincisi ise, çevresindeki varlıkların gizli yapı-sını kavrayamayan ve onlara hayran olan kişiler. Bu ikinci katego-ride yer alan insanlar, kendi korku ve ümitlerinin doğrultusunda ve beklentisinde bir Tanrı düşüncesi geliştirmişlerdir. İşte insanların çoğunluğunda var olan dini anlayışın kaynağı insanın içinde taşıdı-ğı bu özdür.

Benzeri bir düşünce DCNR isimli kitapta da yer alır. *Doğal din* düşüncesiyle özdeşleştirilen Cleanthes, inancı 'doğal eğilim' tezi-yile insan doğasına dayandırır. Ona göre insanın Tanrı üzerine düşü-nürken yargıyı askıda bırakması mümkündür. “Fakat bu zihin hali, kendi içinde hiç doyurucu olmadığı gibi, bizi durmadan din varsayımına götüren çarpıcı görüşlere karşı da hiçbir zaman sürekli olarak savunulamaz. İnsan doğal olarak, önyargıların baskısı yü-zünden yanlış, saçma bir sisteme inat ve sebatla bağlanabilir. Fakat doğal yatkınlık ve küçük yaştan beri eğitim ile desteklenen güçlü

142 Hume, *a.g.e.*, s. 68.

ve doğruluğu açık bir kurama zıt olarak bir sisteme bağlanması, sanıyorum ki, ne iddia edilebilir ve ne de savunulabilir,” der.¹⁴³ Cleanthes’in bahsettiği bu doğal yatkınlık insanın aklı yatkınlığı ve akli kapasitesidir. Philo da ‘doğal yatkınlık’ konusunda aynı görüştedir. Peki insandaki bu eğilimi yönlendiren güdü nedir? Acaba aklın güdümündeki çıkarımlar mıdır? Hayır. Hume, “dinin akıldan değil de tutkulardan çıktığını ileri sürer”¹⁴⁴ Çünkü o, dinin tabiatın düzeninden ve güzelliğinden çok ona karşı korku ve sevinç duygularımızdan kaynaklandığını kabul eder.¹⁴⁵ Hume açısından dinin temelinde tutku vardır. Ancak dinin kendisi bir tutku değildir.¹⁴⁶ Hume dinin “kaynağını insan hayatının olaylarına, onlarda bulduğumuz, korku ve ümit veya mutluluk veya mutsuzluğun değişmesinde, onda bulduğumuz zıt ve değişik hallere” bağlar.¹⁴⁷ Zaten Hume, düzenlilik delilinin makul olmadığını söylemekle, doğal dinin aklın öncülüğünde oluşan bir teoloji olmaktan çok bu dinin insan kaynaklı ancak insanın tutkularının bir sonucu olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Yani Hume için doğal dinin kaynağı insandır. Ancak insanın akli değil tutkularıdır.

3. Doğal Din ve İnsan Doğası

Bu bölümde şu iki soruya cevap bulmaya çalışacağız: (1) Hume’a göre insanın evrensel ve değişmez bir doğası var mıdır? (2) Eğer varsa bu doğal yapı her zaman aynı teolojik sonuca mı götürür? Öyle anlaşıyor ki Hume, birinci soruya olumlu cevap vermektedir. Hume’un değişmez ve her yerde aynı sonuçları veren bir *insan doğasını* kabul ettiğine çok sayıda ifadesi kanıt gösterilebilir.

143 Hume, *DCNR*, s. 216.

144 Segal, *a.g.e.*, s. 225.

145 Segal, *a.g.e.*, s. 225.

146 G. Deleuze, *Empiricism And Subjectivism, An Essay on Hume's Theory of Human Nature* (Tr. by Constantin U. Boundas), USA 1991, s. 73.

147 G. Deleuze, *a.g.e.*, s. 74.

1) “İnsanların bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, her nesneye, yakinen bildiği ve içinden hissettiği nitelikleri yüklemek gibi evrensel bir eğilimi vardır.”¹⁴⁸

2) Hume’a göre deney ve gözleme ne kadar aykırı olsa da, hayalet ve büyüler üzerine söylenenlere bile inanacak kadar olağanüstü olaylara ve söylemlere karşı güçlü bir eğilimimiz vardır.¹⁴⁹

3) “İnsanın doğadaki algılanamayan ve akıl sahibi bir güce inanmak eğilimi ne kadar güçlü ise, dikkatini algılanabilen ve görülebilen varlıklar üzerinde yoğunlaştırma eğilimi de bir o kadar güçlüdür. İşte bu iki zıt eğilimi uzlaştırmak için, görünmez güç ile bazı görünen objeleri birleştirirler.”¹⁵⁰

4) Hume, insanın doğasının bir parçası olan düşünme süreci için bir eğilim kabul eder. Özellikle Tanrı fikrinin oluşmasında ona göre “insan zihni, aşağı olandan üstün olana yavaş yavaş yükselir; mükemmel olmayan soyutlama yoluyla bir yetkinlik ideası oluşur... hiç bir şey düşüncenin bu doğal ilerleyişini durduramaz.”¹⁵¹

5) Hume, insanın dini edinmesi veya benimsemesi durumunda etkin olan eğilimin sevgiden çok korku olduğunu kabul eder. Ona göre “korku kadar ümit, acı kadar şükran duygusu da belirgindir. Fakat kendimizi veya çevremizi gözlersek, insanın benimsenebilen tutkulardan daha çok melankoli tarafından diz çöktürüldüğü görülecektir.”¹⁵²

6) Hume, ‘insanlık tarihinde politeizm ile teizm arasında sürekli bir gelgit vardır’ şeklindeki tezini de, insan doğasına dayandırır. Ona göre, insan, derinliği olmayan teizmin Tanrı anlayışı olan mutlak bir ruh ve akıl şeklindeki Tanrı’yı düşünmekle tatmin olmaz. Fakat içlerinde hissettikleri ‘doğal korku’, onları bu Tanrı’ya

148 Hume, *NHR*, s. 317.

149 Hume, *THN*, s. 113.

150 Hume, *NHR*, s. 325.

151 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

152 Hume, *a.g.e.*, s. 318.

her hangi bir sınırlama getirmekten alıkoyar. Bu karşıt duygular arasında bir gelgit yaşarlar. Yine insanların doğal durumları, Hume'a göre, onları bu mükemmel Tanrı anlayışından maddi ve sınırlı tanrılara sürükler. Burada yine aynı doğal zayıflık (infirmity) onları, heykel ve hayalden algılanmaz güce; algılanmaz güçten de yine evrenin yaratıcısı ve egemeni olan mutlak bir varlığa çıkmaları için zorlar.¹⁵³

Hume, insan doğasını yere ve zamana göre değişmeyen bir takım zihinsel formlar olarak kabul etmiştir. Hume'a göre "insan doğası, prensipleri ve fonksiyonu itibariyle hep aynı kalır. Bu evrensel olarak kabul edilmiş bir gerçektir. Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri beraberinde getirtir; aynı olaylar aynı nedenlerden çıkarlar."¹⁵⁴ Bu nedenle Hume'un insan doğasına ait kimi "sürekli ve evrensel ilkeler"¹⁵⁵ kabul ettiğini söyleyebiliriz. Hume'un evrensel ilkeler dediği durumu, insan doğasına dayalı bir tür naturalizm olarak yorumlamak mümkündür. Penelhum, onun bu doğa anlayışı ile psikoloji ve felsefe arasında bir kaynaştırma ve birleştirmeye gittiğini ve bunu da daha çok psikoloji bağlamında gerçekleştirdiğini söyler.¹⁵⁶

Hume'a göre, insan toplumlarında hiçbir zaman dini uğraş ve inanç eksik olmaz. "Dinden tamamen kopmuş bir topluluk yoktur," eğer böyle bir topluluk varsa bile "böylesinin hayvanlardan ancak birkaç basamak yukarıda olduklarını"¹⁵⁷ görebiliriz.

Hume, insan doğasına getirdiği bu yorumu dinin temelini oluşturan bir tür metafizik ilke olarak kabul etmek eğilimindeymiş gibi görünmektedir. M. A. B. Cabrera, Hume'un *insan doğasını* bir tür '*metafizik ilke*' olarak kabul eder. Bu konuda Hume'un şu ifadele-

153 Hume, *a.g.e.*, s. 336.

154 Hume, *ECHU*, s. 83.

155 Hume, *a.g.e.*, s. 83.

156 T. Penelhum, *Hume's Scepticism and the Dialogues*, s. 127

157 Hume, *NHR*, s. 363.

rine dayanır: “Bütün toplumlarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir tekbiçimliliğin olduğu ve insan doğasının da prensipleri ve icraatları açısından hep aynı kaldığı evrensel olarak tanınmış bir gerçektir. Aynı motivasyonlar her zaman aynı eylemleri meydana getirir. Aynı nedenleri aynı sonuçlar takip eder.”¹⁵⁸ Cabrera’ya göre “eğer biri bu metafizik ilkeyi görmeyi yitirirse, sadece *NHR*’nin felsefî değerini küçük düşürmüş olmaz; aynı zamanda Hume’un dine olan metodolojik yaklaşımının anlaşılabilirliği de şüpheyne düşmüş olur.”¹⁵⁹

Hume, sıraladığımız bu ‘eğilim’ (*propensity*) durumunu ‘insan doğası’ ile irtibatlandırır. Bunu yaparken *THN*’de daha çok varoluşsal olarak düşünürken, *NHR*’de bu durumu daha çok insanın doğuştan getireceği bir öz olarak temellendirir. İnsan doğasına ait bir öz olan bu eğilimler dinin şekillenmesini insan doğasına bağlamaktan başka bir şey değildir. Hume’a göre “matematik, doğal felsefe ve *doğal din* bile, belli ölçüde insan bilimine bağımlıdır; çünkü insanların bilgi idrakine (cognizance) bağılırlar. Ve onların güç ve yetenekleri tarafından yargılanırlar.”¹⁶⁰ O dine ilişkin akıl yürütmeleleri ikiye ayırır. “İlki dinin akıldaki temeli diğeri ise dinin insan doğasındaki kaynağı.”¹⁶¹ Hume *DCNR*’de genel olarak ‘dinin akıldaki temeli’ni araştırmıştır. *NHR*’de ise dini inancın insan doğasıyla olan ilişkisini konu etmiştir. Hume, birinci sorun ile yani ‘dinin akıldaki temeli’ ile, dinin tarihsel ve fenomenolojik etkilerini; dinin insan doğasındaki kökeni ile de dini deliller ve Tanrı’ya ilişkin bilginin geçerliliğini kastetmiştir. Hume’a göre insandaki akla ve tutkulara dayanan doğal eğilim insanı teizme götürmüştür. Bazen de bu tutkuların ve değişik zaafaların etkisiyle teizmden sapmalara ne-

158 Hume, *ECHU*, s. 83.

159 M. A. B. Cabrera, *Hume’s Natural History of Religion : Positive Science or Metaphysical Vision of Religion*, David Hume Critical Assesments, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., New York 1995, s.79-80.

160 Hume, *THN*, s. XV.

161 Hume, *NHR*, s.309.

den olmuştur. Ona göre insan doğasında yer alan “aşkın ve akıl sahibi bir güce inanma yolundaki evrensel eğilim, özgün bir güdü değilse bile, en azında insan doğasının hep yanı sıra geldiğine bakılırsa, kutsal işçinin yaratısına vurduğu bir damga sayılır.”¹⁶² Hume’un bu teziyle, ‘Tanrı düşüncesi insana doğuştan verilmiştir’ tezini ortaya atan Descartes ile de paralel düşmüş olduğunu açıkça görmekteyiz.

Buraya kadar bu bölümün sınırını saptamak için belirlediğimiz iki sorudan birincisinin net bir cevabına ulaşmış olduk. Yani insanın evrensel ve değişmez bir doğası vardır. Şimdi ise ikinci sorumuzun cevabını bulmaya çalışalım. Sorumuz şuydu: Eğer insanda böyle bir doğa varsa bu doğal yapı bütün koşullarda değişmeksizin aynı sonucu mu verir? Şimdi bu sorunun Hume’un metinlerinde nasıl bir cevabı olduğuna bakalım.

Öncelikle şunu belirtmekte yarar vardır: Hume, insanlarda doğal dinin temelini oluşturan bu insanî özü iki farklı evrensel eğilim olarak kabul eder. Bunların biri (1) insanı antropomorfizme götürür; (2) diğeri de teizme götürür. Hume, “insanların, bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, her nesneye, yakından görüp bildikleri ve içlerinden duydukları nitelikleri yüklemek yolunda evrensel bir eğilimleri” olduğunu kabul eder.¹⁶³ Bu yolda çıkarımlar yapan kişi, tutkularının etkisinde tercih yapmıştır ve böyle bir çıkarım tarzı politeizme veya antropomorfizme varmak zorundadır. Daha sonra bu kaba algılama şekli, soyutlama yoluyla Tanrı’ya aşkınlık kazandırır. Fakat insan, soyut tarzda algılanmış olan Tanrı anlayışına, yani teizme fazla dayanamayıp tekrar kaba Tanrı anlayışına dönüş yapar. Çünkü “sıradan insanın kavrayışını bir ölçüde aşan böyle ince fikirler, özgün safliklarını uzun süre koruyamazlar; insanlarla üstün tanrısal varlıkların arasına giren, aşağı düzeyden araçlar ya da daha alt derecede faktörlerle desteklemesi gerekir... İnsanların yüzeysel an-

¹⁶² Hume, *a.g.e.*, s. 362.

¹⁶³ Hume, *a.g.e.*, s. 317.

layışları, tanrısal varlıklarını salt bir ruh ve yetkin bir akıl olarak düşünmekle doyum bulamaz ama duydukları doğal korku da onları bu varlığa en küçük bir sınırlama getirmekten ya da yetkinsizlik gölgesi düşürmekten alıkoyar. İnsanlar bu zıt duygular arasında gider gelirler. Aynı sakatlık, onları yine mükemmel ve salt ruh olan bir tanrısal varlıktan sınırlı ve maddi bir tanrısal varlığa, maddi ve sınırlı bir tanrısal varlıktan da bir heykele ya da görünür bir tasvire sürükler. Aynı yücelme çabası da, onları yine heykel veya maddi temsilden görünmez güce, görünmez güçten de evrenin yaratıcısı ve egemeni olan sonsuz yetkinlikteki bir tanrısal varlığa çıkmaları için iter durur.”¹⁶⁴ Hume’a göre bu iki eğilim, karşı karşıya gelir ve “insanın doğadaki görünmez, akıl sahibi bir güce inanmak eğilimi ne kadar güçlüyse, dikkatini duyumlanabilen ve görülebilen nesneler üstüne toplama eğilimi de aynı oranda güçlüdür.”¹⁶⁵

Hume, doğal dinin kaynağı olarak kabul ettiği insanın bu doğuştan yapısını Tanrı’yı doğada aramanın temel nedeni olarak kabul etmiştir. Peki bu eğilim, her zaman aynı şekilde mi işler? Yukarıda gördük ki insanın doğaya bakış açısı bu eğilimin yönünü değiştirmektedir. Çünkü eğer akli merkeze alıp evrene bir bütün olarak bakabilirsek, bu eğilim bizi teizme yani aşkın bir Tanrı anlayışına götürürken, tutkularımızın etkisiyle yakın çevremizdeki doğayı incelemeye yönelirsek bu da bizi antropomorfizme götürmektedir. ‘Doğal din’in temelini oluşturan bu iki eğilim için şu sonuçlara varmamız mümkündür:

1. Birincisi antropomorfizme; ikincisi de teizme götürür.
2. Birincisi doğal korkularımızdan yola çıkarken, ikincisi yalvarma ve tanrısal güç karşısında kendini yok saymadan yola çıkar.
3. Bu çıkış noktalarına bağlı olarak birincisi “şeytanca ve kötü kalpli bir tanrısal varlık kavramı ortaya çıkarır; ikincisi ise üstün

164 Hume, *a.g.e.*, s. 335-6.

165 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

ve kutsal bir varlığı kabul etmeye götürür”¹⁶⁶

4. Birincisi doğada olup bitenler yerine görünmez gücün, insan hayatının çeşitli ve karşıt olaylarındaki izini sürdüğü için, ister istemez politeizme ve çok sayıda sınırlı Tanrı anlayışına varır; ikincisi ise “doğada olup bitenlere bakıp düşünerek, görünmez, akıl sahibi bir gücü kavramaya varır.”¹⁶⁷

Sonuç olarak Hume’un insan doğası ile din arasında kurduğu ilişki konusunda şunları söyleyebiliriz:

1. Hume, insanın doğasında ve yapısında her yerde ve zamanda geçerli ve değişmeyen bazı ilkelerin varlığını kabul etmiştir.

2. Bu doğal yapı kazanılmış değil doğuştandır. Başka bir deyişle varoluşsal değil özseldir. Ancak akıl veya tutkuların etkisinde kalması oranında farklılık gösterir.

3. Bu doğal yapı, insanın zihin seviyesine bağlı olarak iki türlü eğilim gösterir. İnsanı, biri politeizme diğeri teizme götürür. Ve bu iki eğilim arasında tarihsel olarak sürekli ve diyalektik bir dönüşüm vardır.

4. Bu değişmez ilkeler, insanı Tanrı’nın evrendeki kanıtlarını yani doğal dini aramaya sürükler. Ancak bu dinin formatları her yerde aynı olmamaktadır. İçeriği yer ve zaman faktöründen dolayı farklı renklerde olabilir.

166 Hume, *a.g.e.*, s. 353.

167 Hume, *a.g.e.*, s. 313.

C. DİN VE TOPLUM İLİŞKİSİ

1. Dinin Ahlâka Etkisi

Hume, din ile ahlâkın birbiriyle olan ilişkisini yok saymak istemiştir. Hume'a göre Tanrı kavramımız, tamamen çıkarımsal ve felsefî bir kavramdır; herhangi bir ahlâkî sıfat taşımaz. İnsan doğasına ait olan ahlâkî sıfatlar yüceltilerek Tanrı'ya mâledilemez. Tanrı'nın doğası insanın doğasından sonsuz derecede üstündür. Bu nedenle sonlu olan insanın kavramları Tanrı için kullanılamaz. Hume'un Tanrı'yı ahlâktan uzak tutması, ahlâk dikte etmeyen bir Tanrı anlayışını akla getirmiştir. Fakat bu Tanrı'nın ahlâk ile ilgilenmediği veya insanın kendisine bıraktığı anlamındadır. Yoksa ahlâkî önemsemediği anlamında bir ifadesi yoktur. Tanrı'nın lütfünü kazanmaya çalışmak bizi ahlâkî davranmaya götürmez. Hume ahlâkın din ile temellendirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, insanlar çoğunlukla ahlâkî davranmanın Tanrı'nın sevgisini kazandıracağını düşünmezler bile. Hatta ahlâkî olmaktan başka hiçbir şeyin Tanrı'nın sevgisine ulaştıramayacağını kabul eden bir din olsa bile, insanlar batıl inanca olan eğilimlerinden dolayı bu dinin özünün erdem ve ahlâk olduğunu görmeyip sözü edilen vaazları dinlemeyi dindarlık sayarlar.¹⁶⁸

Hume ahlâkın dine dayandırılmasının yanı sıra akla dayandı-

168 Hume, *a.g.e.*, s. 357-58.

rılmasını da yanlış bulmaktadır. Ona göre kişiye iyi ve kötü eylemleri yaptıran akıllı değil onun tutkuları veya duygularıdır. Bu durumda “insan, tutku ve duygularını en iyi şekilde nasıl tatmin edeceği hususunda akıl yürütebilecek ama bu tutku ve duygularının akli olup olmadığını sorgulayamayacaktır.”¹⁶⁹ Hume, ‘iyi’ ve ‘kötü’nün ölçüsünü insan doğasının bir sonucu olan izlenimlere dayandırır. Neden ahlâkî davranmalıyım, sorusunu ise toplumda yer alan uzlaşmaya bağlamaktadır. Kamu menfaatinin doğurduğu bu uzlaşma ahlâkî yükümlülüğün temelidir.¹⁷⁰

Hume, din ile birlikte akıllı da, ne ‘iyi’ ve ‘kötü’ değerlerinin ne de ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak almak istemiştir. Hatta Hume’un genel olarak dini, toplum için zararlı gördüğünü ve dinin olmamasının toplum için daha hayırlı bulduğunu iddia eden düşünürler de olmuştur. Hume’un dini zararlı gördüğüne ilişkin bu iddianın sahipleri, Gasın, N. K. Smith ve M. Kuehn’dır. Gasın’a göre Hume, dini, hem sosyal ahlâk, hem de bireysel mutluluk için zararlı bulmaktadır.¹⁷¹ N. K. Smith’e göre ise, “Hume, dini sadece belirsizlikle suçlamaz. Aynı zamanda zararlı olmakla da suçlar.”¹⁷² Benzer şekilde Hume’un dini toplum için zararlı gördüğüne dair bir başka araştırmacı ise M. Kuehn’dır. Kuehn, Hume’un “dini inanca karşı itirazları, tamamen onun ahlâk üzerine zararlı olduğunu düşünmesindendir... Hume’a göre din, yapısı itibarıyla, ahlâka ters-tir.”¹⁷³

Öncelikle söylemek gerekir ki, ismini andığımız araştırmacıların verdiği bu yargılar, dikkatsizce verilmiş yargılar gibi görünmektedir. Çünkü Hume’un metinlerine baktığımızda, onun dine karşı

169 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 66.

170 Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 72.

171 Gasın, *Hume’s Critique of Religion*, s. 56.

172 N. K. Smith, *a.g.e.*, s. 11.

173 M. Kuehn, “Kant’s Critique of Hume’s Theory of Faith”, *Hume and Hume’s Connexion*, Ed. M. A. Stewart, ve John P. Wrigh, içinde, Pennsylvania 1994, s. 242.

mutlak anlamda bir karşı tavır almadığını ve dini gereksiz ve zararlı görmediğini rahatlıkla görmemiz mümkündür. “Dine Karşı Tutumu” isimli başlıkta ele aldığımız gibi o sürekli bir ‘*olması gereken*’ dinden bahsetmektedir. Hume, dini ahlâk için kuvvetli bir motivasyon kaynağı olarak kabul etmektedir. Ona göre “ölüm sonrası hayat anlayışı ahlâk için öyle güçlü ve gerekli bir güvencedir ki, onu asla bir tarafa atmamalı veya görmezden gelmemeliyiz. Çünkü günlük hayatımızda gözlediğimiz gibi, sonlu ve geçici ödül ve cezalar bile bu derece etkili oluyorsa, ebedî cezalardan beklenebilecek etki daha büyük olur.”¹⁷⁴ Cleanthes’e ait olan bu ifadelerin Hume’a mâledilemeyeceği belki iddia edilebilir. Ancak gerek Philo karakteri, gerekse Hume’un bizzat kendi ifadeleri gözönünde bulundurulduğu zaman Hume’un dinleri *gerçek din ve batıl inançlar* diye ayırdığını ve bunların ilkinin saygıya değer bulurken diğerini sevmediğini¹⁷⁵ görebiliriz. Philo da bunun üzerine sıradan batıl inançların zararını anlatır. Philo’ya göre bütün tarih batıl inançların, başka ifadeyle yanlış dinin insanlar üzerindeki zararlı etkilerini anlatan meseleler ile doludur. Ona göre fraksiyonlar, iç savaşlar, zulümler, devlet içinde fesat, baskı, kölelik gibi şeyler “batıl inançların insanların zihnine egemen olmakla doğurduğu her zamanki iç karartıcı sonuçlardır. Sıradan bir tarihi olayda dini şuur ne zaman yâdedilirse hemen beraberinde bununla ilgili mutsuzlukların gele-

174 Hume, *DCNR*, s. 219-20.

175 Hume, *a.g.e.*, s. 219. Daha önce de söylediğimiz gibi Hume, metnlerinde sürekli iki farklı din veya teolojiden bahsetmiştir. Bu iki dini anlayışın tasnifi için kullandığı kavramları şu iki kategoride toplamak mümkündür: (a) Gerçek din, gerçek teizm, teizm, monoteizm ve ciddi akıl yürütme genelde aynı veya benzer anlamlarda kullanılmışken; (b) yanlış din, sözde din, politeizm, fanatisizm, avam dini, batıl inançlılık kavramları birinci grup terimlerin karşısında yer alan benzer anlamda kullanılmıştır. İlk grupta sayılan din veya teoloji Hume’un metnlerinde taraftar olduğu dindir. İkinci grupta toplanan terimler ise Hume’un karşı olduğu din anlayışını ifade için kullanılmıştır. Hume’a göre gerçek din doğru, faydalı fakat az yaygın sözde din ise yanlış, zararlı ama yaygın bir dindir.

ceği kesindir. Onun hiç anlatılmadığı veya sayılmadığı zamanlarda mutluluk vardır.”¹⁷⁶ Bu ifadelerden bütün dinlerin toplum için zararlı olduğu anlaşılmaz diye Philo, ardından felsefi ve akılcı dinlerin dışında kalan bütün dinlerin bu şekilde zararlı olma potansiyeli taşıdığını ifade eder.¹⁷⁷ Çünkü Hume’a göre *gerçek dinin* toplum üzerinde böyle zararlı sonuçları yoktur.¹⁷⁸ Dinler yozlaşınca batıl inanç haline dönüşür. Bunu engellemenin yolu da Hume’a göre, dinlerin siyasi egemenlik peşine düşmemeleridir. Gerektiğinde dinlerin veya mezheplerin topluma ilişkin taleplerinin önüne geçilmelidir. “Yoksa sonu gelmeyen çatışma, zulüm ve toplumsal karışıklıklar ile başedilemez.”¹⁷⁹

Hume yanlış dinin, toplumun ahlâkını bozmada büyük etkisi olduğunu kabul eder. Peki acaba Hume’un doğru din dediği monoteizm veya teizm ile yanlış din dediği batıl inanç ve politeizmin birbirinden kesin olarak ayırılması mümkün müdür? Teorik olarak evet. Ancak monoteizmin veya teizmin de bazen yozlaşarak yanlış din konumunu alması ve aynı oranda toplum ahlâkı için zararlı hale gelmesi mümkündür. Çünkü insanın doğasında dini yozlaştırma eğilimi vardır. Batıl inanca karşı bu eğilim öyle güçlüdür ki “bir şeyin ahlâkî olmaktan başka hiçbir şeyin Tanrı’nın sevgisine ulaştıramayacağını söyleyen bir dini kabul etsek ve bu dinin vaazlarında sürekli bu gerçeği anlatacak bir vaiz takımı oluşturulduğunu varsaysak bile, halkın önyargıları öylesine kökleşmiştir ki, başka bir batıl inanç bulamayınca bu dinin özünün erdem ve ahlâk olduğunu görmeyip sözü edilen vaazları dinlemenin dinin esası olduğunu kabul edeceklerdir.”¹⁸⁰ Ona göre “insan aklı öyle saftır ki... bu batıl inanç şeklini bir başkasıyla karşı karşıya koyuyor, kavgaya tutuşturuyoruz; kendimiz ise onlar öfkeli bir şekilde kavgaya

176 Hume, *a.g.e.*, s. 220.

177 Hume, *a.g.e.*, s. 220.

178 Hume, *a.g.e.*, s. 223.

179 Hume, *a.g.e.*, s. 223.

180 Hume, *NHR*, s. 357-58.

meye devam etsin, biz felsefenin karanlık olmakla birlikte sakin bölgelerine mutlu bir şekilde kaçalım.”¹⁸¹ Buradan anlıyoruz ki Hume, mükemmel teolojilerin bile insanda bulunan eğilimler nedeniyle batıl inanca, oradan da toplumda din kavgalarına dönüştürüldüğünü düşünmektedir. Bu nedenle Hume’a göre toplum için zararlı olan dinin, batıl inanç veya paganizm diye isimlendirdiği din çeşidi oluşunu düşünüyoruz. Esasen Hume’un ayrımı iki din şeklinden çok, bir tür algılama şeklidir demek de mümkündür. Öyle ki bir insan doğru dini yanlış algıladığı zaman, yani bir batıl inanç olarak algıladığı zaman artık toplum için zararlı bir kişi haline gelmiştir. Ona göre “bir çok durumda en büyük suçların batıl inanca dayalı bir dindarlık ve bağlanma ile uyum içinde olduğu görülmüştür... *En canice ve tehlikeli işlere girişenler, genellikle batıl inançlı kişilerdir.*”¹⁸²

Esasen Hume’un, eserlerinde -batıl inanç dahi olsa- dini böyle zararlı bir şeymiş gibi düşünmediği açıkça görülmektedir. Hatta bunun aksine dini çok gerekli görmektedir. Hume, *Enquiry* isimli eserinde kendisiyle Epikuros rolünü verdiği ‘septik paradoksları seven bir dostu’¹⁸³ arasında yer alan ‘diyalog’da, Epikuros’un ortaya koyduğu düşünceleri, ‘Tanrı anlayışlarını ve gelecek durumu inkâr eden’, ‘Tanrı’nın ahlâk ile ilişkisini büyük oranda gevşeten’ ve “bu nedenle de sivil toplumun barış durumu için tehlikeli” olan düşünceler olarak niteler.¹⁸⁴ Bu nitelendirmeyi yaptıktan sonra Hume’un Epikuros rolünü verdiği karakter kendi düşüncelerinin toplum için zararlı olduğuna itiraz eder. Hatta Hume eğer fırsat verilseddi belki de Epikuros’un Atina halkına düşüncelerinin halk için faydalı olduğunu ispatlayabilirdi,¹⁸⁵ der. Diyalogun bundan sonrası, Hume ile dostu arasında bir konuşma veya kendi ifadesiyle Epi-

181 Hume, *a.g.e.*, s. 363.

182 Hume, *a.g.e.*, s. 360.

183 Hume, *ECHU*, s. 133.

184 Hume, *a.g.e.*, s. 133-4.

185 Hume, *a.g.e.*, s. 134.

kuros ile Atina halkı arasında geçmiş bir diyalog kabul edilir. Hume, Atina halkı ‘septik paradoksları seven dostu’ da Epikuros adına konuşmaktadırlar artık.¹⁸⁶ Epikuros’un Atina halkına hitabında eleştirdiği ilk şey kendisinin de taraftar olduğunu söylediği Atinalı rahiplerin dini doktrinlerinin din felsefecileri tarafından “akıl ilkelere üzerine kurmaya çalışma” girişimi olur. Epikuros’a göre ‘din felsefecilerinin yaptıkları, tatmin etme yerine, bu sıkı eleştirel girişimden doğal olarak çıkan şüphelere neden olmuştur.’¹⁸⁷ Burada ister Atina halkının, isterseniz Epikuros’un Hume adına konuştuğunu varsayalım, her iki durumda da din, asla yabana atılmamıştır ve aşağılanmamıştır. Dini dışlamanın veya topluma zararlı kabul etmenin aksine eğer Atinalıların Hume adına konuştuğunu kabul edersek, Hume’un dine ilişkin tavrı Tanrı tasavvurlarını inkâr edenleri barışçıl sivil toplum düşmanları ilan etmek olacaktır,¹⁸⁸ eğer Epikuros’u Hume adına konuşuyor sayarsanız bu durumda da Hume’un, Atina rahiplerinin din anlayışını benimsediğini görmekteyiz.¹⁸⁹

Gerçi Hume semavi dinlerdeki kimi sözde ibadet şeklini ve anlaşılması zor karmaşık Tanrı anlayışlarını, teizmin insanı erdemlerden uzaklaştırdığına delil olarak göstermiştir. Hume bunun nedenini şöyle izah eder: Teizmde “tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derecede üstün olduğunun tasarlandığı yerlerde bu inanç tamamen haklı olmakla birlikte batıl inanç, tutkularıyla birleştiğinde insan zihnini, en sefil boyun eğme ve rezilliklere katlanma ve kendine eziyet etme, pişmanlık, kendini hor görme ve pasif acı çekme gibi keşiş erdemlerini Tanrı katında en değerli eylemler olarak gösterme eğilimine girer.”¹⁹⁰ Oysa tanrıların aşkın olmadığı ve insanlardan bu derece üstün olmadığı inançlar için aynı sonuç söz

186 Hume, *a.g.e.*, s. 134.

187 Hume, *a.g.e.*, s. 135.

188 Hume, *a.g.e.*, s. 133-4.

189 Hume, *a.g.e.*, s. 135.

190 Hume, *NHR*, s. 339.

konusu değildir. Bu inançta Hume'a göre tanrılara seslenişimizde daha rahat ve hatta onlarla bazen yarışa bile girebiliriz. Çünkü Hume'a göre paganizmdeki kahramanlar, İslam toplumundaki dervişler ve papalıktaki (*popery*) azizler seviyesindedirler.¹⁹¹ İşte bu rahatlık bize “aktivite, ruh, cesaret, bağışlama, özgürlük sevgisi ve bir milleti yücelten bütün değerleri”¹⁹² verir. Fakat Tanrı ulaşılmaz ve aşkın olunca, artık onun sevgisini kazanmanın yolu “canavarları yenmek, zalim yöneticilere boyun eğdirmek, ana vatanımızı korumak yerine kendini kırbaçlama ve oruç tutma, korkaklık, zillet, perişan bir halde boyun eğme ve köle gibi davranma”¹⁹³ yolu seçilir.

Hume teizm ile paganizm veya politeizmi karşılaştırmak için iki olayı aktarır. Olay şöyledir: “Brasdas bir fare tutmuş. Fakat hayvan onu ısırmış o da gitsin diye hemen yere bırakmış. Yere bırakınca da: *Ne kadar sefil olursa olsun, kendini koruyacak kadar yüreği olan kurtulmayı hak eder*, demiş. Bellarmine ise, pirelerin ve başka iğrenç haşerelerin kendisini yemesine, sabırla ve tevazuyla tahammül edermiş. *Bizim çektiğimiz acıları ödüllendirecek cennetimiz var. Ama o zavallı yaratıkların, bu hayatın tadını çıkarmaktan başka hiçbir şeyleri yoktur*, dermiş.”¹⁹⁴ Bu olaylardan bir teizmin tutkularla bozulmuş ve batıl inanca bürünmüş hali olarak kabul ettiği Katolik azize diğeri de bir paganist Yunanlıya aitti.¹⁹⁵ Fakat bu durumun teizmin veya Hume'un deyiimiyle doğru dinin batıl dine veya yanlış dine yaklaştığı durumlarda daha geçerli olduğu rahatlıkla görülebilir. Hume teistik dinlere yönelik bu düşüncesini desteklemek için Niccolo Machiavelli'ye (1469-1527) ait bir cümleyi alıntılararak şöyle der: “Hristiyanlığın yalnızca pasif olarak cesareti ve acı çekmeyi öğütleyen Hristiyan dininin (Katolikliği kastediyor,

191 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

192 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

193 Hume, *a.g.e.*, s. 339-40.

194 Hume, *a.g.e.*, s. 340.

195 Hume, *a.g.e.*, s. 340.

çünkü başka mezhebi bilmiyor¹⁹⁶) insanlığın ruhunu köreltip onları köle olmaya ve boyun eğmeye sevk ettiğini.”¹⁹⁷ Yalnız burada Machiavelli’ye ait gözlemi aktarırken Hume’un bütün Hristiyanlığı böyle düşünmediğini ima ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. Parantez içinde verdiği “Katolikliği kastediyor çünkü başkasını bilmiyor”¹⁹⁸ şeklindeki cümle aslında bir itiraz cümlesidir. Hume’a göre bu bölümün başında da aslında teizmdeki “tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derecede üstün olduğunun tasarlandığı yerlerde, bu inanç tamamen haklıdır.”¹⁹⁹ Ancak “batıl inançlı tutkularla birleşmesi durumunda” teizm bu insanı köleleştiren yapıya kavuşacaktır.²⁰⁰ Katolikliği Hristiyanlık dininin bozulmuş hali olarak kabul etmesi nedeniyle Machiavelli’ye itiraz etmesine neden olmuştur. Hume’un teizmi değil de batıl inanç tarzındaki dinleri toplum için zararlı gördüğüne dair bir başka kanıt ise *NHR*’nin On Dördüncü bölüme verdiği isimdir. Bu bölümün adı ‘Yaygın Dinlerin Ahlâk Üzerindeki Kötü Etkisi’ şeklindedir. Hume bu bölümde batıl inançların ve batıl inanç eğilimine girmiş teistik inançların toplumsal ahlâk üzerindeki etkisini anlatmaktadır.

Yukarıdan beri yapılan değerlendirme ve alıntılardan öyle anlaşılmıştır ki, Hume genel anlamda dini toplumun ahlâkı için zararlı görmemektedir. O, ahlak için batıl inanç eğiliminin etkisiyle oluşmuş bir dinleri zararlı görmektedir. Bu ister başlangıçta elde ediliş sırasında bir bâtıl inanç olarak alınmış olsun; isterse bir makul teolojinin sonradan bozulması sonucunda oluşmuş bir din olsun, her iki durumda da toplum için faydalı olmaktan çıkmış olmaktadır. Ama makul din veya teizmin veyahut mutlak anlamda din olgusunun Hume tarafından zararlı kabul edildiğini çıkarmak zordur.

196 Hume burada Machiavelli’yi kastetmektedir.

197 Hume, *a.g.e.*, s. 340.

198 Hume, *a.g.e.*, s. 340.

199 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

200 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

2. Dinin Hoşgörü Üzerindeki Etkisi

Hume, tek tanrıcı dinlerin çok tanrılı dinlerden daha az hoşgörülü olduklarını düşünür. Ona göre tek tanrıcı dinlerin beraberinde getirdikleri birtakım nefret duyguları vardır. Tanrı'nın aşkınlığı, insanların zayıf kişilik kazanmasına ve diğer inançlara karşı katı ve hoşgörüsüz davranmasına neden olur. Hume, buna dayanarak pagan dinlerinin Hristiyanlık'tan daha fazla tercihe değer dinler olduğunu söyler. Bu tercihin o dinlerin daha fazla hoşgörü barındırdıklarına ilişkin düşüncesini gerekçe gösterir.²⁰¹ Hume, putperestliğin veya çoktanrıcılığın, hilekârlığın budalalığı sömürmesine imkân vermesi açısından kötü bir dini anlayış olduğunu söyler. Ancak çoktanrıcılığın bir tane de olsa bir yararı vardır. O da şudur: Politeizm, “kendi tanrılarının güç ve işlevlerini sınırlamakla, doğal bir biçimde, öteki din ve ulusların tanrılarına da, tanrısallıktan bir pay verir ve hem ayinleri, törenleri, gelenekleri, hem de farklı tanrıları birbiriyle bağdaşabilir hale getirir.”²⁰² Oysa teizm, gerek yararı ve gerekse zararı konusunda bunun tersine bir durum barındırır. “Bu sistem, aklın ve iyiliğin doruğunda bulunan tek bir tanrısallık içerdiğinden, tam anlamıyla takip edilirse, dini ibadetten, anlam taşımayan, akla ya da insanlığa aykırı olan ne varsa kovmak, adalet ve hayırseverliğin en açık örneğini, hem de ağır basan eğilimlerini insanların önüne koyma gereğini”²⁰³ duyar.

Teizmin zararlı olan yönü ise şudur: “Tek bir din tapınma konusu kabul edilince, öteki tanrısallıklara tapmak saçma ve din dışı bir şey olarak kabul edilmiştir. Hatta bu Tanrı birliği doğal olarak bir inanç ve ibadet birliğini de gerektirmektedir. Kendilerinin dışındakileri düşman görüp onları dinin dışına düşmüş, hem Tanrı'nın hem insanın gazabını hak etmiş diye gösterme bahanesi ver-

201 N. K. Smith, *a.g.e.*, s. 13.

202 Hume, *a.g.e.*, s. 336.

203 Hume, *a.g.e.*, s. 337.

mesi doğal görünüyor. Çünkü her mezhep kendi inanç ve ibadetinin tanrısal varlık tarafından kabul edildiğinden kesinlikle emin olduğu için, kimse aynı varlığın farklı ve zıt ayin ve ilkelerle memnun edilebileceğini düşünemeyeceğini kabul eder; çeşitli mezhepler doğal olarak birbirlerine düşman olurlar. Ve karşılıklı olarak insan tutkularının en acımasız ve yatıştırılmazı olan o kutsal ateşi ve kini kusarlar.”²⁰⁴

Hume, bu düşüncesini üç büyük teist dinden örnek vererek desteklemek ister. “Tanrı’nın birliğine inanan hemen bütün dinlerin hoşgörüslüğü, çoktanrıcuların bu konudaki zıt ilkesi kadar belirgindir. Yahudilerin uzlaşmaz dar kafasını herkes bilir. Müslümanlık daha da kanlı ilkelerle işe girişmiştir; bugün bile, bütün öteki dinlere ateşte yanmayı değilse de, lanetlenmeyi uygun görmektedir. Hristiyanlar arasında İngilizler ve Hollandalılar hoşgörü ilkelerini benimsemişlerse de, bu istisnai durum, rahiplerin ve bağnazların sürekli çabalarına karşı var olan toplum yöneticilerinin şaşmaz kararlılığından ileri gelmiştir.”²⁰⁵

Oysa paganist dinlerde Hume’a göre durum böyle değildir. Ona göre putperestlerin hoşgörü ruhunu “tarihçilerin ve seyyahların kitaplarını biraz okuyan herkes çok iyi bilir. Delfi tapınağının vaizine sorulur: Tanrılar tarafından en çok kabul edilen ritüel ve ibadet hangisidir? O da her şehrin meşru kabul edilmiş olan ibadet şeklidir, der.”²⁰⁶ Hume’a göre o dönemde “Romalılar genellikle fethettikleri boyların tanrılarını benimserler ve topraklarını işgal ettikleri halkın tanrılarının sıfatlarını tamamen kabul ederlermiş.”²⁰⁷ Ona göre “politeizm karşılaştığı şeylere öyle hemen ısınan bir tavidir ki, karşıt bir dinin en büyük nefreti dahi, politeizmi bu dinden tiksindirmeye ve onu kendisinden uzak tutmaya

204 Hume, *a.g.e.*, s. 337.

205 Hume, *a.g.ç.*, s. 337-8.

206 Hume, *a.g.e.*, s. 337.

207 Hume, *a.g.e.*, s. 337.

yetmez.”²⁰⁸

Şimdi akla şöyle bir soru gelmektedir burada: Nasıl oluyor da Hume'un kendi deyimiyle felsefî yapıya en yakın olan teistik semavi dinler²⁰⁹ hoşgörüsüz oluyor da, *batıl inanç* ve *enthusiasm* diye nitelediği politeist dinler hoşgörülü oluyor? Bilindiği gibi Hume *Of Superstition And Enthusiasm* (Batıl İnanç ve Fanatizm Üzerine) isimli denemesinde batıl inançlı dinleri ‘sivil özgürlüğün düşmanı’ olarak nitelendirmişti.²¹⁰ Belki bu kitabın 1742 yılında yayınlandığı, yukarıdaki düşünceleri içeren *NHR*'nin ise 1757 yılında yayınlandığı gözönünde bulundurularak Hume'un düşünceleri değişmiştir denilebilir. Ancak biliyoruz ki Hume, aynı kitapta “bir çok durumda en büyük suçların batıl inanca dayalı bir dindarlık ve bağlanma ile uyum içinde olduğu görülmüştür... *En cânice ve tehlikeli işlere girenler, genellikle batıl inançlı kişilerdir*”²¹¹ şeklinde düşünceleri de dile getirmiştir. En son kitabı olan *DCNR*'de ise Philo adıyla bütün tarihin batıl inançlı dinlerin insanlar üzerindeki zararlı etkilerini anlatan hikâyeler ile dolu olduğunu ve fraksiyonlar, iç savaşlar, zulümler, devlet içinde fesat, baskı ve kölelik gibi iç karartan sonuçların batıl inançların insan zihnine egemen olmalarıyla ortaya çıkmış sonuçlar olduğunu dile getirir.²¹² Philo ardından felsefî ve akılcı dinlerin dışında bütün dinlerin bu şekilde zararlı olma potansiyeli taşıdığını ifade eder.²¹³

Buradan anlıyoruz ki Hume *NHR* ve *Of Superstition And Enthusiasm*'de birbiriyle uyuşmayan ifadeler kullanmaktadır. *NHR*'de bu konuyu, *Bu Dinlerin Hoşgörü Açısından Karşılaştırılması* şeklinde mustakil bir başlık halinde ele almasına rağmen, fikirlerinde

208 Hume, *a.g.e.*, s. 338.

209 Bkz. ‘*Doğru Din*’ Sorunu isimli bölüm.

210 Hume, *EMPL*, Vol. I., s. 149.

211 Hume, *NHR*, s. 360.

212 Hume, *DCNR*, s. 220.

213 Hume, *a.g.e.*, s. 220.

yeterince açık olmadığını görmekteyiz. Hume batıl inançlı dinleri daha hoşgörölü, teistik dinleri de daha hoşgörösüz kabul etmiş olmasına rağmen, batıl inançlı dinleri cânice işler yapan, toplum için tehlike potansiyeli olan, iç savaşların nedeni ve sivil toplumun düşmanı olarak nitelendirilmesi, onun bu düşüncesinde ya samimi olmadığını ya da ısrarlı olmadığını göstermektedir.

Şimdi acaba bir hoşgörösüzlük durumu varsa bile, bu gerçekten söz konusu teolojinin tek tanrılı olmasına mı bağlıdır? Bu düşüncelerin doğruluğunun denetlenmesi için daha detaylı bir sorgulamanın yapılması gerekmektedir. Çünkü teist denilen bazı dinlerde *siyasal ve tarihsel bazı unsurlar birer pagan unsur haline getirilmiştir*. Daha çok teizm dinleri içinde politeist karakter taşıyan bazı mezheplerin ‘fanatik ve batıl inanç’ tarzındaki tavırlarını teist karakterli dinlere mâletmek haksızlık olur. Örneğin İslam dini için düşünürsek, birtakım ‘hariciye’ karakterli mezheplerin bazı ayetleri veya tarihsel olguları bayraklaştırması teizmin tabiatında var olan bir hoşgörösüz durumdan çok teizmin bir fanatizm tarzında algılanmasından veya bir fanatizme dönüştürölmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Bu nedenle sözü edilen bu hoşgörösüzlüğün, Hume’un dediği gibi o dinlerin teist karakterinden değil de tarihsel birtakım hesaplaşmalardan kaynaklandığını söylemek gerekir. Ayrıca çoktanrııcılar gerçekten hoşgörölü müdür? Ve var olduğu iddia edilen bu hoşgörölüleri onların çoklu Tanrı anlayışlarından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruları kesin olarak cevaplamadan Hume’un yargılarını paylaşmak zordur. Çünkü Sokrates’i idama mahkum ettiren politeist bir toplum idi. O topluluğa bunu yaptıran, bir tür teizmin savunulmasına karşı duyduğu hoşgörösüzlük ve öfkeydi. Ayrıca üç büyük dinin yazılı ve sözlü geleneğinde ve kutsal metinlerindeki bilgilere göre peygamberlere yapılanların tamamı, putperest veya politeist kavimlerin hoşgörösüzlüğünün bir sonucuydu. Hz. İbrahim’i ateşe attıran toplum, politeist veya paganist bir topluluktan ve hoşgörösüzlüğün belki de en uç örneğini temsil etmekteydi. Tabi engi-

zisyon mahkemelerinin Hıristiyanlık tarihinde yaptıklarını düşündüğümüz zaman bir başka semavi din olan bu dinin Hume'un deyişiyle batıl inanç terörüne dönüştürüldüğü görülebilir.

Bu nedenle N. K. Smith'in iddiasının aksine Hume'un pagan dinlerini hoşgörülü bulması ve teistik dinleri hoşgörüsüz kabul etmesi mutlak anlamda değildir. Yukarıda Hume'dan yaptığımız alıntıdan da anlıyoruz ki Hume, teistik dinlerin hoşgörüsüz olmalarını bir şarta bağlamaktadır. O da şudur: “Onların batıl inanç terörüyle birleşmesi durumunda” insanı köleleştiren olaylar dinin erdemi haline gelir, demektedir.²¹⁴ Bu nedenle Hume'un paganistleri teistlerden daha hoşgörülü kabul etmesinin sınırlı ve şartlı olduğunu söylemek durumundayız. Esasen bu düşünce Cabrera'nın dediği gibi, Hume'un, dini fanatizm tarzında benimsemenin insan doğasına ait bir özellik olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Cabrera'ya göre Hume'da “bütün tarihi (‘popüler’) dinlerdeki irrasyonel unsurun dayanak gücü hep aynı çizginin devamı olarak izah edilmiştir. Batıl inançlı (superstitious) uygulamalar ve ritüeller, saçma, barbarca ve Tanrı'nın hoşgörüsüz algılanışı insanları pasif bir itaate sokmak için ne sadece ne de tamamen papazların ürettiği bir buluştan ibarettir. Popüler dinler, insan doğasında yatan böyle bir zorunluluğa kendiliğinden sahiptir.”²¹⁵ Bu nedenle ister politeist bir din olsun, ister teist bir din olsun, insanın doğal eğilimi onu saptırıp fanatizme dönüştürür. Hume'un deyişiyle onu “*batıl inanç terörü*” ile tanıştırır.

Hume *NHR*'de yalnızca hoşgörü ve fanatisizm açısından politeizm ile teizmi karşılaştırmaz. Başka konuda da karşılaştırma yapar. Bu karşılaştırmayı şu şekilde özetleyebiliriz:

Hume'da teizm ile politeizmin genel bir karşılaştırması:

214 Hume, *NHR*, s. 339.

215 Cabrera, *a.g.m.*, s. 81.

Teizm:

1. Teizm inananları, sömürülme-ye açık değildir.
2. Akla yatkın bir Tanrı anlayışı vardır.²¹⁶
3. Tanrı, insandan sonsuzca büyük olduğu için insanlarda boyun eğme, pişmanlık ve acı çekme duyguları gelişir.²¹⁷
4. Zillet (abasement) miskinlik ve köle gibi boyun eğme vardır.²¹⁸
5. Akla öyle uygundur ki, "felsefe kendini böyle bir teolojik sisteme katmak için kendiliğinden yatkın olur ve özellikle de bu sistemin diğer dogmaları da Kur'an gibi bir kutsal kitapta sıralanmışsa veya Roma başrahibi gibi görünen bir otorite tarafından düzenlenmiş ise."²¹⁹
6. *Sistematik ve skolastik bir din oluşturur.*²²⁰
7. İnsan zihninde derin izlenimler bırakır.²²¹
8. Geleneksel öykülere ve mitolojiye dayanmaz.²²²

Politeizm:

1. Politeizm inananları sömürüye açık ve müsaittir.
2. Genelde ön yargılar ve batıl inançlar üzerine kurulmuştur.
3. Tanrısal varlıklar insandan az üstün oldukları için özgür, cesur birey yetiştir.²²³
4. Yüreklilik, kahramanlıklar ve zalime başkaldırı vardır.²²⁴
5. Politeist rahiplerin veya teologların üzerinde durdukları bilgiler çok zayıf bir temele dayanır. Öyle zayıftır ki, aralarında bir tercih yapmak veya hangisinin diğerine üstün olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle politeist rahiplerin bütün teolojileri felsefî delilden ve çatışmadan çok geleneksel hikâyelere ve hurafelere (superstitions) dayalı uygulamalara dayanır."²²⁵
6. *Geleneksel ve mitolojik bir din oluşur.*²²⁶
7. Teizm gibi evrensel yaygınlıkta olsa da insan zihninde zayıf izlenimler bırakır.²²⁷
8. Açık çelişki ve saçmalık içermeyen kalabalık öykülere dayanır.²²⁸

216 Hume, *a.g.e.*, s. 336.

217 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

218 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

219 Hume, *a.g.e.*, s. 341.

220 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

221 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

222 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

223 Hume, *a.g.e.*, s. 339.

224 Hume, *a.g.e.*, s. 339-40.

225 Hume, *a.g.e.*, s. 342.

226 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

227 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

228 Hume, *a.g.e.*, s. 352.

3. Toplumun Dine Etkisi

İnsanoğlunun din serüveni ne kadar eskidir? Bir semavi din mensubu ilk insan ile birlikte dinin var olduğunu kabul eder. Ancak özellikle 19. yy. kaynaklı evrimci din teorileri, insanın evrim yoluyla belli bir seviyeye gelmesinden sonra dinin ortaya çıktığını söyler. Bu izah tarzı, Tanrı düşüncesinde de basitten karmaşığa doğru bir ilerleyiş ve bir evrim düşüncesini beraberinde getirmiştir. Yani “tarihin ilkel dönemlerinde insanlar tek Tanrı’ya mı inanırlardı yoksa çok tanrıya mı inanırlardı?” veya “teizm ve politeizmden hangisi insanın ilk teolojik inanış şekliydi?” sorusuna cevap verilirken insanların ilk dönemde çok tanrıya inanmakta olduğu ve dolayısıyla politeist oldukları şeklinde bir cevap verilir. Bu soruya verilen cevap önemlidir. Şunun için: Eğer insanoğlu ilk önce tek Tanrı’ya inanmış ise, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi din mensupları, Allah’ın ilk insan ile birlikte ona bir din de gönderdiği şeklindeki inançlarında haklı olacaklardır. Eğer ‘insanlık ilk önce politeizme inanırdı’ dersek, bu defa insanlığın kendisinin Tanrı fikrini bir şekilde ürettiği ve zamanla soyutlama yoluyla politeizmden tek Tanrı anlayışına doğru evrimsel olarak ilerlediği kabul edilecektir. Bu iddia aynı zamanda şu anlama da gelir: Eğer insanın ilk teolojisi monoteizm veya teizm ise, genel olarak dinin semavi/ilahî kökenli bir olgu olduğu rahatlıkla savunulabilecektir. Aksi durumda ise, dinin toplumsal uzlaşıya dayalı olduğu kabul edilmiş olur. Hume’un *NHR*’de ele aldığı temel sorunlardan biri de yukarıdaki soruya cevap aramadır.

Hume, politeizm ile teizm arasında sürekli bir gelgit olduğunu ve politeizmin insanlığın ilk dini olduğunu ileri sürer. Bu tezini *NHR*’de ‘Politeizm İnsanların İlk Diniydi’ şeklinde bir başlık halinde ifade eder. Ona göre “insan toplumunun basit yapıdan daha olgun yapıya doğru seyreden gelişmesine bakarsak öyle görünüyor ki çoktanrıcılık veya putçuluk insanlığın ilk diniydi.”²²⁹

229 Hume, *a.g.e.*, s. 310.

Hume bu anlamda insanlığın toplumsal gelişmesiyle zihinsel gelişmesini paralel düşünmektedir. Bu düşüncesini temellendirmek için altı kanıt ileri sürer. Burada bu kanıtları sıralayalım. Daha sonra da Hume'un ileri sürdüğü bu kanıtların ne derece haklı olduğu üzerinde duracağız.

1. Ona göre “zamanın ne kadar gerisine gidilirse gidilsin, insanoğlunun o oranda politeizme dalmış olduğu görülür.”²³⁰ Bu dönemlerde daha mükemmel bir dinin herhangi bir izine veya herhangi bir belirtisine rastlanılmamaktadır. Bütün tarih, en eski kayıtlar, politeizmin yeryüzünde tek ve yaygın din olduğunu aktarıyor; “kuzey, güney, doğu, batı her yer aynı, duruma istisnasız bir şekilde şahitlik etmektedirler. Böyle kesin bir delile karşı ne ileri sürülebilir ki?”²³¹

2. Hume'un bir başka delili de şudur: Ona göre politeizmin daha sonra ortaya çıktığını söylemek, şu anlama gelir: “Eski çağlarda yazının aktardığı bilgidен veya bir sanat veya bilimsel keşiften önce, insanların salt teizmin ilkelerine inandıklarını söylemek demek insanların cahil ve barbar olduklarında doğruyu bulmuş olduklarını ama bilgi edinip duyarlı hale gelince yanlışla battıklarını iddia etmektir. Ama bu iddia ile, sadece bütün ihtimallerle ters düşmüş olmayız; aynı zamanda ilkel kabileler üzerindeki bugünkü deneyimlerimizle de çelişmiş oluruz. Amerika, Asya ve Afrika'daki yerlilerin tamamı bu gün politeisttir. Bu kuralın hiçbir istisnası yoktur.”²³² Ona göre bir araştırmacı araştırma sırasında ilkel bir kabileye rastlasa tereddütsüz bir şekilde o insanların politeist olduklarını düşünebilir ve genelde de yanılmaz.²³³

3. Hume, insan düşüncesinin politeizmden teizme doğru olan bu sürecini, insanın yapısında var olan bir eğilim olarak izah eder.

230 Hume, *a.g.e.*, s. 310.

231 Hume, *a.g.e.*, s. 310.

232 Hume, *a.g.e.*, s. 310-1.

233 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

Ona göre insan, önce doğada üstün güçlere karşı bir korku ve yalvarış tavrı içinde olur; daha sonra da bu gücü yüceltmeleri ve bu yolla “doğanın bütün kubbesini tanzim eden bir mükemmel varlığa erişmeleri, kesin gibi görünüyor.”²³⁴ Bu nedenle Hume, insanlığın sınırlı güçlü bir varlığa ulaşmadan önce mutlak bilgili, mutlak kadir ve her yerde var olan bir varlığa ulaştıklarını düşünürsek, onların kulübelere önce saraylarda yaşadıklarını veya tarım ile uğraşmadan önce geometri çalıştıklarını söylemekten farklı olmaz.²³⁵ Ona göre zihnin bu konudaki işleyiş kuralı, aşağı olandan üstün olana, basit olandan karmaşık olana doğru, yavaş yavaş ve soyutlama aracılığıyla tanrısal varlık tasavvuruna varır. Hume’a göre bu durum, düşünce için doğal bir seyirdir. Son derece doğal olan bu seyri hiçbir şey bozamaz.²³⁶

4. İnsanların Tanrı düşüncesine ulaşması, akıl yürütmek suretiyle değil de daha çok tarihsel olgulardan hareket edilerek gerçekleştirilir. Hume, bu düşüncelerden ilkinin, yani akıl yürütmenin, insanı tek Tanrı’ya, ikincisinin de politeizme götürdüğü görüşündedir. Tanrı’yı aramanın bu iki yöntemi de tabiattan hareket eder.

Birincisinde, insan tabiatla olup bitenlere bakarak, görünmez ve akıl sahibi bir gücü kavramaya girişir. Bu yaklaşım ile evrenin çok büyük bir makine gibi olduğu görülür ve bunun tek bir güç tarafından oluşturulduğu anlaşılır. Hume’a göre bir değil de bir çok nedenin veya gücün bir araya gelip de bir evren oluşturduklarını düşünmek imkânsızdır.²³⁷ Hume’a göre “böyle bir düşüncenin mümkün olduğu kabul edilse ne ihtimal ile ve ne de zorunluluk ile desteklenmemiş olduğu itiraf edilmelidir. Açıkça bellidir ki evrendeki her şey bir parçadır. Her şey, her şeye uyarlanmıştır. Bütününde tek bir düzen egemendir. Ve bu tekbiçimlilik zihne tek Tanrı fik-

234 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

235 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

236 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

237 Hume, *a.g.e.*, s. 314.

rini kabul ettirir.... herhangi tek bir sonucu bir çok nedenin kombinasyonuna bağlamak kesinlikle doğal ve kesin bir varsayım değildir”²³⁸

İkinci yaklaşımda ise doğada olup bitenleri bırakıp görünmez ve akıl sahibi bir araştırmacıyı aramaktan çok onun “insan hayatının muhtelif ve zıt olaylarındaki izini sürersek, bu düşünce ister istemez kişiyi politeizme ve çok sayıda mükemmel olmayan ve sınırlı ilahî gücün varlığına ulaştırır.”²³⁹ Hume’a göre “öyleyse, politeizmi benimsemiş olan bütün milletlerde ilk din düşüncelerinin doğadaki oluşu gözleyerek bulmaktan çok hayatın değişik olaylarıyla ilgili kaygılardan ve insan zihnini yönlendiren bitip tükenme bilme-yen korku ve ümitlerden doğduğu sonucuna varabiliriz.”²⁴⁰

Hume’a göre “insanların doğanın çatısından akıl yürüterek yola çıkması ve ilk olarak bir Yüce Varlık inancına varmış olduklarını kabul edersek, onlar bu durumda politeizmi tutar ve bu inancı asla bırakmazlar; çünkü bu görüşü ortaya koyan ve yaygınlaştıran aynı aklın ilkeleri onu korumakta zorlanmayacaktır. Çünkü bir görüşün keşfi veya delillendirilmesi o görüşü muhafaza etmekten ve sürdürmekten daha zordur.”²⁴¹

5. Hume Tanrı düşüncesine giden iki yolun yapısından dolayı teizmin insanlığın ilk dini olmasını imkânsız bulur. Ona göre, teizm, kurgusal görüşlerin sonucudur; politeizm ise tarihsel olgulardan yola çıkılarak varılan bir sonuçtur. Tarihsel olgu, tanıkların ve çağdaşlarının sözlü aktarmalarından çok etkilenir. Ve dayandığı orijinal doğrulardan uzaklaşır. Eğer bu kitap ve yazı ile desteklenmez ise, çabucak yok olur veya özlerinden saptırılırlar.²⁴² Fakat Hume, kurgusal görüşlerde durumun farklı olduğunu söyler: “Eğer

238 Hume, *a.g.e.*, s. 314.

239 Hume, *a.g.e.*, s. 314.

240 Hume, *a.g.e.*, s. 315.

241 Hume, *a.g.e.*, s. 312.

242 Hume, *a.g.e.*, s. 312-3.

bu görüşler insanların ekseriyetini inandıracak açıklıkta olurlarsa, başlangıçta bu görüşleri yayan deliller, daha sonra da onların aynı açıklıkta kalmalarını sağlayabilir.... her halükârda akıl yürütmeyeyle varılan teizmin insanoğlunun ilk dini olması ve sonradan bozulmak suretiyle politeizmin ve paganizmin bütün değişik batıl inançlarını ortaya çıkarması imkânsız görünmektedir.”²⁴³

6. Hume, teizmin ancak gelişmiş insan zihni tarafından kabul veya icat edilebileceğini kabul ettiğinden ona göre “görünmez ve akıl sahibi bir gücün var olduğunu delil yoluyla öğrenen bir kimse, mutlaka doğal nesnelerin hayranlık uyandıran tasarısından hareket ederek akıl yürütmüş ve dünyanın her şeyin nedeni olan, tanrısal varlığın bir ürünü olduğunu varsaymış olması gerekir. Fakat avam politeisti bu düşünceden çok uzaktır. O evrendeki her nesneyi tanımlayabilir. Tabiatı yer alan dikkat çekici bütün eserlerin de bizzat kendilerinin birer Tanrı olabileceklerine inanılır.”²⁴⁴ Esasen Hume, bu ikisinin de insan doğasında var olan bir eğilim olduğunu söyler. Yani insan doğasında “doğadaki görünmez ve akıl sahibi güce inanmak eğilimi ne kadar güçlüyse, dikkati algılayabilen ve görülebilen varlıklar üzerinde yoğunlaştırma eğilimi de bir o kadar güçlüdür. İşte bu iki zıt eğilimi uzlaştırmak için görünmez güç ile bazı görünen objeleri birleştirirler.”²⁴⁵

Hume, yukarıda da izah edildiği gibi politeizmden teizme olan dönüşümlü ve sürekli gelgiti insan doğasına bağlar. O insan doğasının istikrarlı ve dengeli kalamayacağı görüşündedir. Bu dönüşümün şekli hakkında söylediklerini şöyle bir tablo halinde göstermek mümkündür:

243 Hume, *a.g.e.*, s. 313.

244 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

245 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

Birinci Aşama: Politeizm: (İlkel insanın doğal hali politeist olmayı zaten gerektiriyordu. Bu durum insanın doğal halidir.)	İkinci Aşama: Teizm: (Doğası gereği meraklı olduğu pohpohlama eğilimi insanı sonunda Tanrı'nın birlik, sonsuzluk, basitlik ve ruhsallık sıfatlarına ulaştırır)
Üçüncü Aşama: Politeizm: (İkinci aşamada yer alan sıfatların oluşturduğu son derece rafine düşünceleri sıradan insan kaldıramayacağından tanrısıyla ilişkiye geçebilmesi için aracı güçler icat eder. Böylece insan tekrar paganizme dönmüş olur.)	Dördüncü Aşama: Teizm: (Bu putperest din, her gün gitgide kabalaşır ve tiksindirici duruma gelince tekrar soyutlama ihtiyacı doğar ve soyutlama yoluyla yine teizme dönlür.)²⁴⁶

Hume'a göre bu dönüşümün durdurulması mümkün değildir. Bazı dinler insandaki bu putperest eğilimi farkettileri için -ki Hume buna Yahudilik ve İslamiyet'i örnek verir- her türlü heykeltçilik ve tasvir sanatını yasaklamışlardır.²⁴⁷

Hume, yukarıda maddeler haline getirdiğimiz düşüncelerini söyledikten sonra, kendinden emin bir şekilde "o halde eğer merakımızı dinin kaynağına yönelteceksek, düşüncelerimizi insanların ilk dini olan politeizme yöneltmemiz"²⁴⁸ gerektiğini ifade eder. O insanlığın din geçmişinde politeizmin önceliğini, inkârı mümkün olmayan bir kabul olarak alır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Hume'a göre insanlık, ilkel bir dönem geçirmiştir. Bu ilkel dönemde ilkel bir Tanrı anlayışına sahip olan politeizm yaygın anlayıştı. İnsan, abartılı övgü ve Tanrı kabul ettiği varlığı övme ve mükemmel sıfatları ona mâletme eğili-

246 Bu Tablo *NHR*'nin VIII. Bölümünün ikinci paragrafından çıkarılmıştır.

Bkz: *NHR*. s. 335-336.

247 Hume, *a.g.e.*, s. 335.

248 Hume, *a.g.e.*, s. 313.

mindedir. Bu da, insanoğlunun aşkın bir Tanrı anlayışına sahip olmasını sağlamıştır. Bu aşkınlık teizmi doğurmuştur. Tabi, insanda aynı zamanda Tanrı'yı somutlaştırma eğilimi de bulunmaktadır. Bu eğilim de tekrar insanı politeizme yöneltir ve bu sonsuza dek sürüp gider. Hume'un temel tezi budur.

Hume'un gelgit (*flux and reflux*) dediği bu dönüşümlü Tanrı anlayışı kısmen doğru olabilir. Ancak bu düşüncenin beraberinde getirdiği bazı problemler vardır.

Bunlardan *biri* insanlığın ilk Tanrı anlayışının kökenine ilişkin kabuldür. Daha çok semavi dinlerin kabul ettiği anlayışa göre, insanlık inanmaya başlangıçta tek Tanrı inancı ile başladı. Çünkü Tanrı kendisini insana böyle anlattı. Oysa Hume'un düşüncesini doğru kabul edecek olursak, Tanrı fikrini sosyolojik ve dolayısıyla psikolojik bir kökene indirgemek de mümkündür. Acaba semavi dinlerdeki gibi Tanrı fikrinin kaynağının ilk başta vahiyssel olduğunu kabul edip bozulmanın sosyolojik kaynaklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Hume'un itirazı yukarıda değindiğimiz gibi muhtemelen şöyle olacaktır: “İnsanlar cahil ve barbar olduklarında doğruyu bulmuşlardır; fakat sonra bilgi edinip duyarlı hale gelince yanlışla batmışlardır.”²⁴⁹

Bu iddianın açık hali şudur. İnsan ilkel hayatı yaşadığı dönemde -eğer böyle bir dönem varsa- evrenin genel işleyişini gözleyip onun bir nedeni olacağını söyleyemeyecek kadar akılsız bir varlıktı. O dönemde insan o kadar akıllı kıt idi ki ancak etrafındaki tek tek nesnelerin hayatına yaptığı etkilerden ve doğurduğu korku ve endişelerden yola çıkarak tek tek nedenler bulabilir. Daha sonra akıllanınca soyutlama yoluyla tek Tanrı anlayışına varabilmiştir. Ancak buradaki akıl yürütmede bir eksikliğin olduğunu ifade etmemiz gerekir. İnsanlığın medeniyet tarihine baktığımızda, aslında eskilere doğru gittikçe sanat ve düşüncede bir ilkelliğe doğru gittiğimizi söylememiz zor gibi gözükür. Eski uygarlıklardan günümüze kalan sanat ve düşünce mirasının genelde bugünkü uygarlık eserlerinden daha karma-

249 Hume, *a.g.e.*, s. 310-1.

şık veya en azından aynı oranda bir olgunluğa sahip olduklarını rahatlıkla görebiliriz. Örnek verecek olursak Mısır piramitlerinin en azından bugüne ait en iyi sanat ve mimari eserleri kadar karmaşık ve büyüleyici olduğunu inkâr etmek oldukça zordur. Aynı şekilde Antik Yunan felsefesinden günümüze kalan eserler, de bugün yazılması bir tarafa, bugünün insanı tarafından anlaşılması bile çok kolay olmayan eserlerdir. Aristo'nun takibi zor kavram tahlilleri veya Platon'un uzun ve detaylı akıl yürütme seyri, bize hiç de insanlığın eskiye doğru gittikçe basit ve ilkel bir zihin yapısına sahip olduğu şeklinde bir izlenim vermemektedir. O halde bizce toplumsal yapının basit ve sade yapısı, insanlığın zihinsel yapısının da karmaşıklığı anlamına gelmez. Bu durumda, insanlığın ilk dönemde tektanrıci bir inanç sistemine akli ermezdi demek, mümkün görünmemektedir.

Hume'un teizm politeizm diyalektiği olarak kabul ettiği tezin doğurduğu ikinci problem şudur: Acaba nasıl oluyor da teizm ve politeizm gibi tamamen farklı iki teolojik anlayış, aynı aklın ürünü olabiliyor? Çünkü Hume batıl inancı yani politeizmi de "*insanlık dininin bir doğal tarihi* olarak niteler. Hume, insanda dine putçuluğu sokmak şeklinde doğal bir eğilimin varlığını kabul eder. O, dinin, batıl inancın, teizmin ve politeizmin tek ve aynı kaynaktan olduklarını açıkça ilan eder."²⁵⁰ Marvel'e göre batıl inanç, insanın hayallerinden ve tutkularından, teizm ise akıldan kaynağını alır. Ayrıca putçuluk ve politeizm, insanın doğasından değil dinin ve teizmin yozlaşmasından kaynaklanmış olmalıdır.²⁵¹ Burada öyle anlaşıyor ki Hume akli belirleyici olarak kabul etmemektedir. Çünkü akıl denilen insandaki öz, tamamen zıt iki şeyin nedeni olamaz. Aksi takdirde değişmez bir aklın ontolojik yapısından söz edemeyiz. Zamana ve zemine göre değişen bir akıl anlayışı kabul edilmesi gerekir. Hume'un böyle konularda akla verdiği rol pek etkin değilmiş gibi görünmektedir. Çünkü Hume için "akıl nesneler arasın-

250 Marvel, *a.g.m.*, s.204.

251 Marvel, *a.g.m.*, s. 205.

daki bağlantıları keşfetmeden başka bir şey olmadığından, nesnelerin bizi etkileyebilmesi onun aracılığıyla olmaz.”²⁵² “Akıl tutkuların kölesidir. Ve öyle kalmalıdır. Hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görevi olamaz.”²⁵³ Hume’un akla olan güvensizliği mutlak anlamda değil yalnızca soyut akıl yürütme hakkındadır: Ona göre “soyut akıl yürütme varlık veya olguya ilişkin herhangi bir şeyi sonuçlandıramaz.”²⁵⁴ O “aklı esasen tutkuya tabi kılar. Böylece insan, tutku ve duygularını en iyi şekilde nasıl tatmin edeceği hususunda akıl yürütebilecek ama bu tutku ve duygularının akli olup olmadığını sorgulayamayacaktır.”²⁵⁵

Hume’un akıl için söylediği bu sözler genel anlamda akıl içindir. İnsandaki aklın konumunu belirleme endişesinden anlıyoruz ki Hume, evrensel bir aklın varlığına inanmaktadır. Öyleyse akıl zaman zaman tutkulardan ayrı zaman zaman da tutkuların etkisinde faaliyet göstermiştir. Tutkuların etkisinde olunca politeizme bu etkiden kurtulunca insanı teizme götürmüştür demek mümkündür. O halde Hume’un bu bölümde ele aldığı iki temel iddiası için şunları söyleyebilir: İddiaların biri şöyleydi: İnsanlığın ilk dini politeizmdi. Sonra bu dini anlayış teizme dönüşüm yaptı. Bu iddianın doğruluk derecesi, karşıt iddianınki kadardır. Hume’un insanlığın ilk dönemde teizme akli ermezdi demesi, ‘insan’ kavramının içeriği ile bağdaşmaz. Bu nedenle rahatlıkla insanın teist sonra da politeist olduğunu söyleyebiliriz. Bunda bir tutarsızlık görülmemektedir.

Hume’un bu bölümde ele aldığımız ikinci iddiası ise şöyleydi: Teizm ile politeizm arasında sürekli bir gelgit oluşmaktadır. Değişik nedenlerin etkisiyle ama hep aynı güdüyle insan aşkın Tanrı’yı somut varlıklar haline dönüştürmüş bu da insanın putperestliğe ve dolayısıyla politeizme geçişine neden olmuştur.

252 Hume, *THN*, s. 415.

253 Hume, *a.g.e.*, s. 415.

254 Hume, *Of The Immortality of The Soul*, *EMPL*’nin içinde, s. 399.

255 Recep Kılıç, “Çağdaş İngiliz Ahlâk Felsefesinde Olgü-Değer Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 23, Ankara 1997, s. 87.

II. BÖLÜM

HUME'DA TANRI ANLAYIŞI

A. TANRI KAVRAMININ ANALİZİ

1. Tanrı Kavramı ve Tanrı'nın Varlığı

Hume, metinlerinde Tanrı kelimesinin İngilizce karşılığı olan 'God' kelimesini bazen büyük harfle bazen küçük harfle yazmıştır. O, bu ayrımı cins ve özel isim bağlamına yapmıştır. Hume 'God' kelimesini özel isim olarak kullandığı zaman büyük, cins isim olarak kullandığı zaman ise küçük harf ile yazmıştır. Başka bir deyişle tek bir Tanrı kastedildiği zaman büyük, birden çok Tanrı kastedildiği zaman ise küçük harf ile yazılmıştır. Örneğin Hristiyanlığın Tanrı anlayışı deyince 'God,' filozofların Tanrı anlayışları dediği zaman ise 'god' (tanrı) veya 'gods' (tanrılar) kelimeleri kullanılmıştır.¹ Kuşkusuz, 'Tanrı' kelimesi özel bir isim midir yoksa bir tür ismi midir ve Tanrı kelimesinin 'Tanrı' ile nasıl bir anlam ilişkisi vardır sorunu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak biz 'Tanrı' ve 'tanrı' ayrımını yaparken bunu şu kabulle yaptık: Özel isim anlamında 'Tanrı' derken bununla belirli bir anlamın ve sınırlandırılmış bir varlığın kastedildiğini kabul ettik. Aynı şekilde Hume'un da 'Tanrı' derken bu kelimeyi bir özel isim anlamında, 'tanrı' dediği zaman ise tanrı cinslerini veya türlerini kastettiğini var saymaktayız.² Çünkü bir

1 Bu çalışmada biz de Tanrı kelimesini zaman zaman küçük zaman zaman büyük harf ile yazdık. Benzer ayrımı yapmak için bu çeşit kullanıma başvurduğumuzu burada belirtmekte yarar vardır.

2 'Tanrı' kelimesinin bir özel isim olup olmadığı sorunu için bkz: M S. Reçber,

sözcüğün özel isim olması, isimlendirilen şeyle zorunlu bir anlam içeriğine sahip olmayı gerektirir. “Özel bir ad, adlandırdığı şeye ilişkin bir özdeşlik ifade etmektedir”³ Şimdi Hume’un içerik ve köken olarak Tanrı terimini nasıl anladığına bakacağız.

Bilindiği gibi Hume, izlenim-fikir zincirinden yoksun olan bir kavramı kabul etmez. Ona göre eğer bir terim izlenimlerden çıkan bir fikre dayanmıyorsa o zaman o terimin anlamı yoktur. Bu nedenle *töz* ve benzeri kavramların herhangi bir belirleyici anlamı yoktur. Bunlar sadece felsefi kurgulardır. Ona göre “biz bu izlenim ve fikir ilişkisi bağlamında bir ben (self) kavramı da taşımayız. Çünkü bu fikir hangi izlenimden türetilbilir ki? Bu soruyu açık bazı çelişkiler olmadan cevaplama imkânımız yoktur.”⁴ Hume’a göre ben (self) veya kişi (person) gibi metafizik kavramların veya olayların -olay demek yakışık ise- bizde oluşmuş olan fikirleri, birden çok izlenimimizin toplu sonucudur.⁵ Hume, felsefi olarak elde ettiğimiz Tanrı kavramını bu dünyaya ilişkin tecrübelerimizin bir sonucu saymış, Tanrı terimini de diğer sıradan terimler gibi kabul etmiştir. Bir terimin anlamlı olabilmesi için bir *idea*⁶ ile ilişkili olması gere-

“‘Tanrı’ Terimi Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 31, Ankara 2000, s. 65-79.

3 M. S. Reçber, *a.g.m.*, s. 71.

4 Hume, *THN*, s. 251.

5 Hume, *a.g.e.*, s. 251

6 Hume, epistemolojisini izlenimler (impression) ve fikir (idea) kuramına dayandırır. Fikirler izlenimlerden türemiştir. Dolayısıyla fikirler izlenimlerden daha az canlıdır. Bir düşünce, kendi doğası gereği bir izlenimden daha zayıf ve daha soluktur. İzlenimlerin geride bıraktığı bir kopya gibi algılanmaktadır. İzlenim ile fikir arasındaki fark aralarındaki canlılık oranından ibarettir. Bu durum şöyle bir benzetme ile açıklanır: Gözlerimiz açıkken gördüğümüz şey izlenim, gözlerimizi kapattıktan sonra hatırladığımız durum ise fikirdir (idea). İzlenim ile fikirler birbirinden tamamen ayrılmış değildir. Aralarında birbirlerini hatırlatırcasına karşılıklı benzerlik ve bağlılık vardır. Bu benzerlik öyle çok ki geçmişteki izlenimleri bir başka izlenimin fikriyle veya fikirlerin birbirleriyle karışması mümkündür.

kir; ideanın da olabilmesi için onun da bir izlenimin sonucu olması gerekir. Bütün terimler ve kavramlar, zihnimizin izlenimler aracılığıyla elde ettiği zayıf fikirlerin eseridir. Hume için Descartes'in ontolojik olarak temellendirmeye çalıştığı Tanrı kavramı da bu yolla elde edilmiş bir fikirdir. Ona göre "Tanrı fikri (idea) kendi zihnimizin faaliyetleri üzerine yaptığımız akıl yürütmelerden ve limitsiz bir şekilde bu erdem ve iyilik özellikleri üzerine yaptığımız çoğaltmalardan kaynaklanır."⁷ Bilgiyi oluşturan izlenimler ve fikirler için ne kadar ileri gidilirse gidilsin bu durum değişmez ve her zaman "her fikrin benzer bir izlenimin kopyası olduğu görülecektir."⁸

Hume, Tanrı kavramı ve 'yüce varlık fikri' için 'yüceltilmiş düşünce' (*sublime idea*)⁹ ve 'beklenmedik dolambaç' (*unexpected circuit*) ifadesini kullanır.¹⁰ Buradan anlıyoruz ki Hume, Tanrı terimini insan zihninin ürettiği karmaşık bir fikir olarak kabul etmektedir. İnsanlar nereden bu fikri edinirler, bir başka deyişle bu Tanrı fikrinin izlenimi nedir dediğimizde, Hume'da bunun cevabını açık bir şekilde bulmak zor gibi görünmektedir. Ancak Hume'un bu terimi iki anlamda kullandığını söyleyebiliriz: (a) Açıklayıcı neden olarak Tanrı ve (b) kişisel bir duygu olarak Tanrı.¹¹ Bu iki farklı Tanrı anlayışının doğmuş olması insanın bulunduğu konumdan ve zihinsel gelişmişlik düzeyinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Hume, 'açıklayıcı neden' olarak kabul edilen Tanrı kavramını teizmin Tanrı anlayışı; kişisel duyguların sonucu olan Tanrı anlayışını ise politeizmin veya putperestliğin Tanrı anlayışı olarak kabul etmiştir diyebiliriz. Hume'un kendi Tanrı anlayışının birinci tür anlayışa daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü Hume, politeizmden monoteizme geçişi anlatırken, "Edebiyatın dirilmesi öncesi (Röne-

7 Hume, *ECHU*, s. 19.

8 Hume, *a.g.e.*, s. 19.

9 Hume, *a.g.e.*, s. 19.

10 Hume, *a.g.e.*, s. 19.

11 P. Jones, "Hume's Two Concepts of God", *David Hume Critical Assessments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., New York 1995, s. 84.

sans) Avrupa'daki atalarımız, bu gün bizde olduğu gibi evreni yaratan tek bir Tanrı'ya iman ederlerdi"¹² diyerek kendisini de birinci anlayışın, yani teizmin kategorisine dahil etmiştir. İkinci Tanrı anlayışı ise çeşitli cin, peri, gulyabani ve ruha inanmaktan ibaret olan bir Tanrı anlayışıdır. Hume'a göre bu tür Tanrı anlayışına sahip olan insanlar, aslında birer ateisttirler. Bu ikinci Tanrı anlayışını benimseyenleri ateist olarak nitelemesinin gerekçesini şöyle açıklar: "Bizim tanrısal varlık kavramımız ile uyuşacak bir varlığı kabul etmezler."¹³ Burada Hume'un belirgin bir Tanrı anlayışına taraf olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü bir takım metafizik varlıkları Tanrı kabul eden kişileri bir tür ateist kabul etmesi onun Tanrı terimi için 'olması gereken' bir içerikten yana olduğunu gösterir.

İnsanın deneyiminden çıkardığı Tanrı terimi, Hume'a göre, insanın doğasının bir yansıtılması olduğu için böyle bir terime insanın da bulunan ahlâki sıfatlar eklemek de yanlıştır. 'Tanrı'nın Doğası ve Sıfatları' isimli başlıkta görüleceği gibi¹⁴ Hume, Tanrı'nın sıfatlarını oldukça sınırlı tutmuştur. Bu nedenle Tanrı terimi birkaç sıfatının dışında pek fazla anlamı olmayan bir terimdir. Bütün bu sıfatlardan arındırma çabasına rağmen, Hume'un Tanrı deyince iki şeyi kastettiğini söyleyebiliriz: Ya politeistlerin inandığı putperestler anlamında veya her şeyin bir nedeni olmasından dolayı bir mutlak neden anlamında kullanılmıştır. Şimdi Hume'un varlık olarak Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinin ne olduğuna bakalım.

Her ne kadar Hume'un Tanrı'nın varlığı konusunda ironik bir üslup kullandığı ve bu nedenle onun bu konudaki düşüncesinin tespitinin zor olduğu söylenmişse¹⁵ de, bize göre onun Tanrı'nın var-

12 Hume, *NHR*, s. 320.

13 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

14 Bunun için bkz: Hume, *ECHU*, s. 137, 142, 143, 216 ve 217; *NHR*, s. 309 ve 335.

15 Mustafa Yıldırım, *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi*, Erzurum 1990, s. 33.

lığı konusunda bir tereddüt taşımadığı gayet açıktır. Onun tanrıtanımaz olarak bilinmesinin en büyük nedeni, ileride de anlatılacağı gibi, daha çok Tanrı'nın varlığının kozmolojik delillere dayandırılarak kanıtlanmasına karşı çıkmasıdır. Çünkü Hume, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi konusunda geleneksel yaklaşımlara itiraz eder. Genel olarak Tanrı'nın varlığı konusunda evrenin yapısından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına veya herhangi bir sıfatına ulaşmanın zorluğunu ve imkânsızlığını savunan Philo'nun Tanrı anlayışı, Hume'un Tanrı anlayışı ile ilişkilendirilmiş, bu kuşkucu tutumun Hume'un kendi tutumu olduğu kabul edilmiştir. Daha önce de izah edildiği gibi Hume'un gerçekten *DCNR*'de Philo tarafından temsil edildiği şüphelidir. Kaldı ki, Hume küçük bir diyalog içeren *Enquiry*'nin XI. Bölümü'nde¹⁶ kendisinin 'septik paradokslardan hoşlanan kişi' yani kuşkucu kişi olmadığını söyler. Hume, kendisini Atina halkı yerine; 'septik paradokslardan hoşlanan dostu'nu da Epikuros adına konuşturur.¹⁷ Bu seçimin dikkate değer olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Epikuros Atina halkı aleyhinde materyalizmi savunmuş bir düşünürdür. Tanrı'nın kozmolojik delille ispatlanmasına yapılan ciddi bir eleştiri olduğu ve bu eleştiriye itirazın da bir o kadar dikkate değer olduğu için burada geçen konuşmanın bir bölümünü buraya almakta fayda görüyoruz.

Epikuros'un Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi aleyhinde şöyle dediğini görmekteyiz: "Sınırlanmış olan zihnimiz, boş yere hayal gücümüze göre sınırlı olan bu sınırları aşmaya uğraşır. Doğanın işleyişinden delil çıkarmak ve bu işleyişten evrenin içine, önce düzen koymuş, sonra da, hâlâ elde tutulan akıl sahibi bir nedeni çıkarmakla hem şüpheli, hem de gereksiz bir ilke kabul etmiş oluyoruz. Şüphelidir, çünkü konu insan deneyinin alanının tamamen dışında oluşmaktadır. Gereksizdir, çünkü neden hakkındaki bilgimiz,

16 P. Jones bu bölümün orijinal adının 'Doğal Dinin Pratik Sonuçları Üzerine' olduğunu söyler. Bkz: *a.g.m.*, s. 84.

17 Hume, *ECHU*, s. 132.

tamamen doğanın işleyişinden gidişinden meydana geldiği için biz, doğru akıl yürütmenin tüm kurallarına göre, hem yeni bir çıkarsama ile bu nedenden hiçbir zaman ne tekrar hareket edebilir, ne de, deneyle görüldüğü gibi, doğanın olağan gidişine bir şeyler katmak suretiyle, herhangi yeni bir davranış ve aksiyon prensibi ortaya koyabiliriz.”¹⁸ Öncelikle bu ifadelerin Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir anlam içermediğini belirtmek gerekir. Bu konuşmada olsa olsa doğadan delil çıkarmaya itiraz vardır. Ayrıca Atina halkı adına konuşan Hume, bu konuşmayı bir demagoji olarak nitelendirir. Deneyi bu ve diğer bütün olgulara ilişkin yargılarımızın temeli olarak kabul etmekle birlikte ileri sürülen bu akıl yürütmenin yine deneye başvurarak çürütülebileceğini söyler. Şöyle bir örnekle düşüncelerini sürdürür: “Etrafında bir yığın tuğla, harç, taş ve muhtelif yapı malzemesinin bulunduğu ve yarısı bitmiş olan bir yapı görseniz söz konusu yapının amaçlı bir sanat yapımı olduğu sonucuna varmaz mıydınız? Ve ardından, bu çıkarım yapılmış olan nedenden çıkardığınız sonuca yeni şeyler ekleyerek yapının yakında bitirilmiş olabileceği ve sanatın burada meydana getirebileceği bütün sonradan olma mükemmelleşmelere sahip olacağı sonucunu çıkarmaz mıydınız? Aynı şekilde eğer deniz kenarında bir insanın ayak izini görürseniz, buradan bir insanın geçmiş olduğunu, ikinci ayak izinin kumların yuvarlanması veya suların basması yüzünden silinmiş olmalarına rağmen, bu ikinci ayağın izlerini de bırakmış olduğu sonucuna varırsınız.”¹⁹ Buna dayanarak Hume, bu akıl yürütme metodunun doğaya da uygulanabileceğini ve bunun farklı olmadığını söyleyerek günlük hayatın deneyimlerinden çıkarılan sonuçtan nedene gitme şeklinde akıl yürütmenin doğadaki düzenlilikten Tanrı'nın varlığına varma ile aynı olduğunu söyler. Bu akıl yürütme tarzını, doğaya uygulamanın *DCNR*'de Hume, ile özdeşleştirilen Philo'nun söylemiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Ancak biz

18 Hume, *a.g.e.*, s. 140.

19 Hume, *a.g.e.*, s. 142-3.

buradan şu sonuçları çıkarabiliriz: (1) Hume kendisini Atina halkı yerine koyup Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri eleştiren Epikorus'a itiraz etmektedir. (2) Hume, burada ironi yapmış ise de, rahatlıkla diyebiliriz ki, en azından Hume, Epikorus rolünde bile ateizmi savunmamış, sadece bir kanıtlama şekline itiraz etmiştir.

Hume, Tanrı'nın varlığının kesin ve tartışmasız olduğunu defalarca dile getirir. Aynı şeyi diğer kitaplarında da görmek mümkündür. Ancak o, yalnızca Tanrı'nın varlığından bahseder. Fakat onun doğasına ilişkin sorgulamalarda varılan sonuçları kesin kabul etmez.²⁰ Ona göre Tanrı'nın doğası, insanın bilgi alanına girmez. Tanrı, “aklın kusurlarından dolayı tarafımızca tamamen kavranılmaz ve bilinmez bir varlıktır.”²¹

Her ne kadar Tanrı'nın sıfatlarını doğadan çıkarma yoluna bazen gitmişse de Hume'un genel olarak böyle bir çıkarıma taraftar olmadığını söylemek mümkündür. Aslında yukarıda aktarıldığı gibi o, her ne kadar ‘yarı tanrısal’ varlıkları Tanrı kabul edenleri sahte bir Tanrı anlayışına sahip olarak nitelendirmekteyse de, kendisinin de çalışmalarının bir çok yerinde tanımı olmayan, sıfatı olmayan bir Tanrı anlayışını önerdiğini görmekteyiz. Şimdi burada Hume'un Tanrı'nın varlık veya kavram olarak ele alınmasına ilişkin farklı yerlerde yazdıklarına bakalım.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Hume, Tanrı'nın varlığına ilişkin yargının askıda bırakılmasının zor olduğunu söyleyerek “bu konudaki anlaşmazlıkların genellikle sanıldığıının tersine, kavram çatışması olduğunu”²² düşünme taraftarıdır. Ona göre bir Tanrı'nın varlığı kesindir. Hume eserlerinde, daha çok Tanrı'nın evrenin nedeni olup olmadığını ve bu nedenle gözleyebildiğimiz nesnelerin nedenlerine benzeyip benzemediğini konu edinmiştir. Hume'un tartışma konusu yaptığı şey, Tanrı'nın insan zekasına benzeyip benzemedi-

20 Hume, *DCNR*, s. 127.

21 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

22 Hume, *a.g.e.*, s. 216-7.

ği veya ona *akıl* veya *zihin* dememizin doğru olup olmadığıdır.²³ Peki Hume'a göre, insanın bunu bilme imkânı var mıdır? Yani Tanrı'nın ne olduğu veya nasıl olduğunu akıl yürütme veya deneyim ile bilme imkânımız var mıdır? Hayır. Ona göre "bizim düşüncelerimizin herhangi bir şekilde Tanrı'nın mükemmelliğine karşılık geldiklerini veya onun niteliklerinin insanlar arasındaki bu niteliklerle herhangi bir benzerliği bulunduğunu düşünmekten kesin olarak geri durmalıyız. O, bizim sınırlı görüş ve kavrayışımızın oldukça üstündedir. Okullarda tartışma konusu olmak yerine, mabetlerde tapınma konusudur."²⁴

Kendisinin kabul ettiği Tanrı anlayışına uymayan bazı teistleri, daha önce belirttiğimiz gibi, 'sözde teist' hatta 'bir çeşit ateist' olarak kabul eden²⁵ Hume'un, neden böyle bir anlayışı 'sözde teizm' olarak nitelendirdiği sorusu akla gelebilir. Hume buna gerekçe olarak onların kendi "tanrısal varlık kavramı ile uyuşmayan bir varlığı"²⁶ kabul etmelerini gösterir. Burada onun kendisinin, bir 'olması gereken Tanrı anlayışı'na sahip olduğu kesindir. Peki acaba Hume'un, 'bizim tanrısal varlık kavramı dediği' kavramın içeriği nedir?

Hume bu sözde teistlerin Tanrı anlayışlarının kendi Tanrı anlayışı ile uyuşmamasının gerekçesini şöyle sıralar: "Ne düşüncenin veya zihnin ilk ilkesi; ne üstün bir dönüşüm ve idare, ne de dünyanın oluşumunda bir kurgu ve amaç vardır."²⁷ Buradan anlıyoruz ki Hume'a göre Tanrı anlayışının 'sözde' olmaktan kurtulması için, ya (1) düşüncenin veya zihnin ilk ilkesi olmalı, ya (2) üstün bir dönüştürücü ve idareci olmalı veya (3) dünyanın oluşumu üzerinde bir kurgu ve amaç içermelidir. Hume'un bu maddelerden birini veya bir

23 Hume, *a.g.e.*, s. 217.

24 Hume, *a.g.e.*, s. 142.

25 Hume, *NHR*, s. 320.

26 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

27 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

kaçını içermeyen Tanrı anlayışını sözde Tanrı veya tanrıtanımazlık olarak nitelendirdiği açıktır. Hume'un böyle bir Tanrı'ya inanıp inanmadığı belli değilse bile, bu şartları içermeyen bir Tanrı anlayışını kabul etmediği ortadadır. Hume'a göre bir Tanrı anlayışının 'sözde teizm' veya 'ateizm' değerlendirmesini hak etmemesi için aşkınlık yani görünmezlik ilkesini barındırması gerekir.²⁸ "Böylesine mükemmel olmayan bir teoloji sistemine din ismiyle onurlandırır ve onu daha haklı ve yüce ilkelere dayanan başka sistemlerle aynı kefeye koyarsak," Hume'a göre bu "büyük bir hata olur."²⁹ Hume, Tanrı'yı bir 'neden' olarak kabul etmektedir. Ona göre hiç bir şey nedensiz var olamaz.³⁰ Bu evrenin ilk nedeni de Tanrı'dır veya ona başka isim de verilebilir. Akli başında insan için Tanrı'nın varlığı zaten kesin olduğu için tartışmaya gerek yoktur. Tanrı'nın varlığı bu kadar kesinken bu temel gerçeği inkâr eden kişi en büyük aşağılanmayı ve kınanmayı hak eder.³¹ Fakat biz Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının insan sıfatlarına benzediğini söyleyemeyiz.

Kısaca belirtmemiz gerekirse Hume'un 'Tanrı' terimi ile iki türlü anlamı kastettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri daha önce 'avam teolojisi' dediğimiz batıl halk inançlarının oluşturduğu 'Tanrı' terimidir. İkincisi ise, daha çok teizmin anladığı anlamda bir Tanrı terimidir. Hume bunlardan birincisinin teistik dinlerdeki cin, melek ve din büyükleri gibi güçlere benzeyen tanrılar olduğunu kabul eder. İkincisi ise felsefi teolojiye yakın olan ve evrenin topyekün gözleminden çıkarılan bir Tanrı anlayışıdır. Hume yine bunlardan ilkinin kişisel bir duygunun ürünü olan tanrılar diğerini ise 'açıklayıcı neden olan Tanrı'³² olarak kabul eder. Açıklayıcı neden olan Tanrı bir takım evrensel ve mükemmel sıfatlar taşıırken kişisel

28 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

29 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

30 Hume, *ECHU*, s. 95.

31 Hume, *DCNR*, s. 142.

32 Jones, *a.g.m.*, 84.

bir duygunun ürünü olan tanrılar ise daha çok sıradan insanlardan biraz daha güçlü kahramanlara benzerler. Açıklayıcı neden olan Tanrı teizmin Tanrı anlayışıyken, diğeri politeizmin ve putperestliğin Tanrı anlayışıdır. Hume, paganizmin ve politeizmin tanrı anlayışına karşı olduğunu ve teizmin Tanrı anlayışına ise taraftar olduğunu açık bir şekilde belirtir. Bu gerçek o kadar kesindir ki, Hume bunu kanıtlamaya bile gerek duymamaktadır. Ona göre “herkesin içinde hissettiği şeyi kanıtlamaya ne gerek var ki?”³³

Şimdi Hume'un tarafı olduğu bu teistik tanrı anlayışının sıfatları veya doğası hakkındaki düşünceleri üzerinde duralım.

2. Tanrı'nın Doğası ve Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları ve doğası denince, biz, aynı şeyi kastetmekteyiz. Tanrı'nın doğasında var kabul ettiğimiz her nitelik, ona mal edilmiş veya onda var olduğu kabul edilmiş bir sıfattır. Bu nedenle Tanrı-sıfat ilişkisinden söz edilince bu bahis genelde nasıl bir tanrıya inandığımız ile ilgili olacaktır. Çünkü Tanrı inancımız, ona mal ettiğimiz nitelikler ve onun hakkındaki ifadelerimizdir. Tanrı'nın sıfatları veya doğası denince genelde akla şu sorular gelir:

1. Tanrı'nın herkes tarafından anlaşılır ve kabul edilir sıfatı

33 Hume, *a.g.e.*, s. 193. *DCNR*'nin karakterlerinden biri olan Demea, diğer karakter olan Philo ile neredeyse aynı sözleri tekrar ederek ona benzer bir fideist tavır içinde olduğunu ortaya koyar. İkisi de insanların çaresizlik gerçeğine inanmaktadırlar. Hayatın çaresizlikleri, insanın mutsuzlukları doğal yapısındaki yozlaşmışlık doyumsuzluk hali, Demea'ya göre, “bütün dillerde neredeyse deyim halini almıştır. Bütün insanların kendi yakın tecrübelerinden ve hislerinden (çıkarıp) ilan ettikleri şeyleri kim inkâr edebilir ki?” (Hume, *DCNR*, s. 193.) Ona göre bu konuda yeni bir buluşa ihtiyaç yoktur ve “bir kimse açık bir inkar tavrıyla (akıl yürütmeyi kaldıracak bir konu olmadığı için) bütün insanlığın şuura ve duygulara dayanan ortak tanıklığını yıkmayı aklından geçirebilir mi?” (Hume, *DCNR*, s.194.) diye sorar.

veya sıfatları var mıdır? Yoksa herkes Tanrı'ya kendi konumundan hareketle mi sıfatlar yüklemektedir?

2. Tanrı'nın herkes tarafından kabul edilen sıfatları varsa, bu sıfatlar *a priori* bir temele mi yoksa *a posteriori* bir temele mi dayanmaktadır?

3. Eğer Tanrı'nın sıfatları varsa, bu sıfatların reel dünya ile ilişkisi ve sonucu nedir?

4. Tanrı basit (*simply*) bir varlık iken, sıfatlarıyla birlikte ele alınınca, kendisi olmasa da kavram olarak karmaşık (*complex*) bir hal alır. Bu durumda Tanrı'nın sıfatları ondan ayrı olarak 'var' mıdır yoksa varlık olarak da karmaşık durum oluşturan bu sıfatlar ondan bir şey midirler?

Şüphesiz bu sorulara verilen cevaplar, beraberinde yeni felsefî ve teolojik problemler getirebilir. Ama Tanrı ve onun sıfatları gündeme gelince ilk anda akla gelen soruların bunlar olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu bölümde bu soruların tamamı üzerinde durmayı, çalışmanın çerçevesi nedeniyle gerekli görmedik.

Özellikle Tanrı'nın bilinebilir sıfat veya sıfatlara sahip olup olmadığı, benzer bir deyişle Tanrı'nın sıfatlarının bilinip bilinemeyeceği problemi üzerinde durduk. Çünkü Hume, kendi çalışmalarında bu sorunu temel sorun olarak ele almıştır.

Şimdi öncelikle belirtmek gerekir ki teistik Tanrı anlayışlarında Tanrı'nın bir sıfatından bahsedince her zaman Tanrı'nın aşkınlığına zarar verme endişe kaynağı olmuştur. Bu hassasiyete rağmen sıfatları indirgmeden veya kişileştirmeden aşkın olan varlığın bir sıfatından bahsetmek, başka bir ifadeyle inancın konusu olan Tanrı'nın sıfatlarından bahsedince antropomorfik bir yansıtma tehlikesinden kurtulmak, her zaman başarılı olmamıştır. Çünkü insan doğası gereği sürekli olarak inancının konusu olan varlığı anlamak ve konuşmak şeklinde bir eğilim taşır. Bu nedenle dindar insan Tanrı'yı anlamaya ve O'nun hakkında konuşmaya başladığı an, her adımda, kendisini kaçınılmaz olarak, 'Tanrı hakkında konuşma'nın

zorluğu içinde bulacaktır. Bu zorluğun nasıl aşılabacağı, *Din Felsefesinin* temel sorunlarından biridir.

Bu sorun Hume'un metinlerinde de ciddi anlamda ele alınan bir problemdir. Hume'un Tanrı-sıfat ilişkisi konusunda doğrudan veya dolaylı olarak söylediklerine bakacak olursak öncelikle belirlenmesi gereken nokta şudur: Hume, insanların bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, bütün varlıklara yakînen bildikleri sıfatları yüklemek yolunda evrensel bir eğilime sahip olduklarına inanmaktadır.³⁴ Bu nedenle fikirlerimizin Tanrı'nın mükemmelliğine karşılık geldiklerini veya onun sıfatlarının insanların arasındaki bu niteliklere herhangi bir benzerliği bulunduğunu düşünmekten mutlaka sakınmalıyız. O bizim sınırlı görüş ve kavrayışımızın alabildiğine üstündedir. Okullarda tartışma konusu olmaktan çok, mabetlerde tapınma konusudur.”³⁵ Bu cümleyle Hume, aslında Tanrı'nın varlığının inceleme ve tartışma konusu olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre tartışma konusu olması gereken Tanrı'nın doğasıdır. Tanrı'nın 'doğası' dendiğinde, söz konusu olanın aynı zamanda bir sıfat sorunu da olduğunu gözardı etmemek gerekir.

Tanrı'nın varlığının değil sıfatlarının tartışma konusu yapılma ilkesinin Hume'un diğer eserlerinde de korunduğunu görmekteyiz. Tanrı var mıdır, yok mudur tartışmasının ciddi olarak ele alındığı bir çalışması yoktur. Hume'un son yazdığı eseri olan *DCNR*'nin esas konusu da, yukarıda izah ettiğimiz gibi, Tanrı'nın sıfatları sorunudur. Her ne kadar Hume'un gerçek düşüncelerini net olarak okumak biraz zor olsa da, bu kitapta mevcut üç konuşmacının konuya bakış açılarını tespit etmeye çalıştık. Philo, Cleanthes ve Demea'nın yaptığı bu tartışma Hume'un epistemolojisinin gölgesi altında yapılmıştır. Buradaki genel yaklaşım, Demea'nın itirazlarına rağmen Cleanthes'in de itiraz etmediği, Philo'nun 'idealarımız deneyimlerimizden öte bir şey değildir: Tanrısal sıfatların ve icraatla-

34 Hume, *NHR*, s. 317.

35 Hume, *DCNR*, s. 142.

rın bir tecrübesine sahip değiliz,' şeklindedir. "Tanrı'nın mümkün deneyin bir konusu olduğunu inkâr etmek (Kant tarafından doğrulanmış bir iddia) yalnızca, Hume'un (ve Kant'ın) hep anladığı anlamda, deney *duyumlanabilen* (sensible) deney anlamında alınırsa doğru bir iddia olur. Bu, Tanrı'nın duyumlanabilen tecrübenin (sensible experinece) mümkün konusu olmadığını ve bu nedenle hiçbir tecrübi akıl yürütmenin Tanrı'nın varlığını veya gerçekte herhangi bir tecrübe üstü realiteyi kurgulamayacağını gösterir."³⁶ Hume'a göre Tanrı'nın sıfatlarını anlayamayışımızın nedeni onu kavrayamayışımızdır. Çünkü "fikirlerimiz deneyimlerimizden öteye erişemez. Ayrıca biz tanrısal sıfatları ve durumlarını tecrübe de etmiyoruz."³⁷ Tanrı'yı tecrübe edemediğimiz için onun herhangi bir sıfatını da bilemeyiz. Onun hakkında bir yargıda bulunamayız.

Genellikle Tanrı'nın sıfatlarının bilinemez olduğu şeklindeki düşünce, Philo'nun düşüncelerinden çıkarılarak Hume'a mâledilir. Çünkü Philo, Tanrı'nın sıfatlarının bilinemez ve algılanamaz olduklarını söyler. Ona göre Tanrı'nın akla benzemesinden dolayı onun akıl sahibi bir varlık olduğunu kabul edebiliriz. Bundan başka Tanrı'nın hiçbir sıfatından bahsedilmez. Philo'ya göre evrendeki düzenin nedeni veya nedenleri, insan zekasına uzaktan benzemektedir. Bundan başka bir benzerlik kurulamaz.³⁸ Ancak yalnızca Philo bu düşünceyi savunsaydı, belki de bu düşünceyi Hume'a mâledemeyebilirdik. Demea da aynı görüşü paylaşmaktadır. *DCNR*'nin diğer karakteri olan Cleanthes ise, bu düşüncenin tam karşısında yer alır. Çünkü Cleanthes'in temel iddiası, tek tek nedenler ile evrenin nedeni olan mutlak neden arasında bir benzerlik olduğudur. Bu nedenle mutlak nedenin sıfatlarını tek tek nedenlerden yola çıkarak

36 E. Rabbitte, "Hume's Critique of The Argument from Design", *David Hume Critical Assesments*, Ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., New York 1995, s. 190.

37 Hume, *a.g.e.*, s. 142-3.

38 Hume, *a.g.e.*, s. 227.

bulmak mümkündür. Hume'un Tanrı'nın sıfatlarının bilinemeyeceği düşüncesinde olduğunu iddia eden bazı araştırmacılar olmuştur. Bu araştırmacıların önde gelenleri şunlardır:

Hume'un Tanrı'nın sıfatlarının neredeyse asla bilinemeyeceği düşüncesinde olduğunu söyleyenlerden biri G. J. Nathan'dır. Nathan'a göre *DCNR*'de yer alan üç önemli karakterden Philo ve Demea, bilinemezlik kuramını kabul etmektedirler. Sadece Cleanthes Tanrı'nın bilinebileceği tezini savunmuştur. Çünkü Cleanthes, Tanrı'nın evrenin mutlak nedeni olduğunu ve mutlak nedenin ise tek tek nedenlere benzediğini kabul etmektedir. Ama Nathan sadece Demea ve Philo'nun söylediklerini gözönünde bulundurarak Hume'un Tanrı'nın sıfatlarının bilinemeyeceğini iddia etmiştir.³⁹ Nathan'a göre Hume'un teizm tartışmalarıyla amaçladığı şey, "Tanrı kavramını teologların ve filozofların spekülasyonları tarafından ilave edilmiş ve rasyonel olmaktan çok hayali olan antropomorfik sıfatlardan arındırmaktır."⁴⁰

Aynı şekilde Beryl Logan'a göre de, Hume için "akıl Tanrı'nın mahiyeti hakkında bir şey söylemek konusunda asla belirleyici olamaz... (Tanrı hakkında konuşurken) 'akıl,' 'iyiliksever' ve 'zorunlu' kavramlarını kullanabiliriz. Fakat bunların kesin olarak Tanrı'yi (Deity) tanımladığını iddia edemeyiz."⁴¹

John Leland da, Hume'un Tanrı'ya "bir sıfat veya mükemmellik atfetmenin tamamen yanlış olabileceğini ima ettiğini"⁴² düşünür. Leland, Hume'un doğal dini ve Hıristiyan vahyini ortadan kaldırmak için azami gayret gösterdiği görüşündedir.⁴³

Bu düşüncede olan bir başka isim ise A. J. Ayer'dir. Ayer, Hu-

39 Nathan, *a.g.e.*, s. 97 ve 122.

40 Nathan, *a.g.e.*, s. 124.

41 Beryl Logan, "Hume and Kant on Knowing the Deity", *International Journal For Philosophy of Religion*, S. 43, 1998, s. 142-3.

42 Leland, *a.g.m.*, s. 279.

43 Leland, *a.g.m.*, s. 279.

me isimli eserinde, Tanrı'nın bilinemezliği düşüncesinin "Hume'un teorisinde en önemli" nokta olduğunu kabul eder.⁴⁴ Ayer, kendi felsefesinin özeti belki de temeli sayılan Hume'a ait bir paragrafı aktararak, bunun Hume'un bütün düşüncelerinin özeti olduğunu söyler. Bu paragraf *Enquiry*'nin son paragrafıdır: "Elimize teoloji veya skolastik metafiziğe ait bir eser aldığımızda kendimize şunları soralım. 'Bu kitapta acaba nicelik veya sayıya ilişkin soyut akıl yürütmeler var mıdır?' Hayır. 'Olguya ve varlığa ait şeyler üzerinde deneysel akıl yürütmeler var mıdır?' Hayır. Öyleyse eseri ateşe atınız. Çünkü içinde safsata, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey bulunmaz."⁴⁵

Öncelikle belirtmek gerekir ki Hume, Tanrı'nın sıfatlarının bilinebilirliğini tamamen imkânsız iddiasında bulmamaktadır. Onun bazı ifadeleri, bazen sıfatların tamamını inkâr hatta Tanrı'nın varlığını inkâr etme şekline yorumlanmıştır. Özellikle bir önceki paragrafta andığımız paragraf başta olmak üzere, benzer birkaç ifadesi Hume'un ateizmine ve agnostisizmine yorulmuştur. Biz bu paragraflara dayalı iddiaları ve yapılan itirazları ilerideki bölümlerde izah ettik. Bu nedenle burada tekrar üzerinde durmayı gereksiz görüyoruz. Ama şurası kesindir ki, Hume'un metinlerinde öyle ifadeler vardır ki, bu ifadelerden onun sıfatları bilmeyi imkânsız kabul ettiği çıkarılabilir. Dolayısıyla bu doğrultudaki iddiaları desteklet mahiyettedir. Örneğin Hume'un *Enquiry*'de Epikuros rolüne söylediği ifadeler bu şekilde anlaşılmaya müsaittir. Daha önce aktardığımız gibi burada Hume'un kendisine Atina halkı rolünü, 'septik paradokslardan hoşlanan dostum' dediği⁴⁶ kişiye de Epikuros rolünü verir. Epikuros'un Atina halkına söylediği şudur. "Sizin ısrarla

44 A. J. Ayer, *Hume*, Oxford 1980, s. 95. Ayer Hume'a ait olan bu cümleye *Dil, Doğruluk ve Mantık* isimli eserinde de yer verir. Bu cümleyi Hume'un "açıkça metafiziği reddettiğine" delil olarak alır. Bkz: A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Çev. V. Hacıadıroğlu), İstanbul 1998, s. 31.

45 Hume, *ECHU*, s. 165.

46 Hume, *a.g.e.*, s. 132.

savunduğunuz şu ilahî varlığı eğer biz de kabul edecek olursak, siz açıkça varlıktan yeni çıkarımlar yapacak ve tanrılarınızı tanımladığınız niteliklerden akıl yürütme ile denenmiş doğaya bazı şeyler eklemekten kuşku duymayacaksınız. Siz bu konudaki bütün akıl yürütmelerinizin ancak sonuçlardan nedenlere gidilerek yapıldığını ve nedenlerden sonuçlara yapılan bütün çıkarımların da zorunlu olarak kaba bir sofizm olduğunu sanki unutmuşsunuz. Çünkü sizin 'neden'in (*cause*) tamamını bilme imkânınız yoktur. Ancak sizin bilebileceğiniz tek şey onun hakkında önceden yapılan çıkarsamalar değil, sadece 'sonuç'ta (*effect*) tamamen bulduklarınızdan ibarettir."⁴⁷ Ve 'Epikuros,' devamında şöyle sorar: "Peki bu filozoflar tanrılar hakkındaki fikirlerini (idea) nereden getirmişler? Kesinlikle kendi nefislerinden ve düşüncelerinden çıkarmışlardır."⁴⁸ Ona göre bu tür sıfatlar aslında sadece birer varsayımdan ibarettir.⁴⁹

Hume'un Epikuros'tan aldığı meşhur ikilem, bütün Hume araştırmacılarının dikkatini çekmiştir. Her ne kadar bu ikilem bazen Tanrı'nın varlığını inkâr etme şeklinde yorumlanmışsa da aslında o daha çok evrenden Tanrı'nın sıfatlarının çıkarılamayacağı iddiası için bu örneği seçmiştir. Philo, evrenden tanrısal sıfatların çıkarılmasının tutarsızlığını ortaya koymak için bu dünyadaki kötülüğün varlığını karşı delil olarak öne sürer. Philo evrende Tanrı'nın sonsuz iyilik, sonsuz güç ve sonsuz bilgi sıfatlarına rağmen eğer kötülük varsa bu kötülüğün "bir şans olmadığı kesindir. Öyleyse bir nedenden dolayı vardır."⁵⁰ Bu iddiasının devamında bu "Tanrı'nın niyetinden mi? Ama o salt iyiliktir. Onun istemesine rağmen mi vardır? Ama onun gücü her şeye yeter."⁵¹ Hume, Epikuros'un ikileminin sarsılmaz bir akıl yürütme olduğunu kabul eder. Ancak bu ko-

47 Hume, *a.g.e.*, s. 140-41.

48 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

49 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

50 Hume, *DCNR*, s. 201.

51 Hume, *a.g.e.*, s. 201.

nulara insan idrakinin yetmediğini kabul eder.

Hume, Tanrı'nın sıfatlarının insan yapımı olan nesnelerdeki düzene benzetilerek de çoğaltılamayacağı düşüncesindedir. Çünkü böyle bir analogi ile bir düzenleyicinin var olduğu sonucuna varsak bile bu düzenleyicinin örneğin bir tane olduğunu nereden çıkarıyoruz? Philo için Cleanthes'in düşüncesine göre özellikle varsayılan "bazı ahlâkî niteliklerin tek bir Tanrı'da mı yoksa birden fazla bağımsız varlıkta mı olduğunu bilmek zor gibidir; tek bir varlıkta birleştiklerini söylemek saçma değil ama gereksizdir."⁵² Philo bu düşüncesini bir örnek ile açıklamaya çalışır. Ona göre terazinin kefesinde bir cismin yükseldiğini gördüğümüzde bizden saklanmış olsa da biz karşı kefedeki ona denk bir cismin olduğunu hemen düşünürüz. Fakat o ağırlığın tek parça halinde mi yoksa değişik parçaların birleşiminden mi oluştuğu konusunda şüphelenmemiz mümkündür."⁵³ Philo, Cleanthes'i antropomorfist olarak nitelendirip Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını, adaletini, iyilikseverliğini, merhametini, doğruluğunu insanlarda var olan bunlara benzer erdemlere bakarak çıkarmanın imkânsızlığını iddia eder.⁵⁴ Philo'ya göre "biz mistiklerden başkasının -mistik nitelendirmesi Cleanthes'e aittir- bu garip olgular karışımını kavranılamaz fakat sonsuz mükemmel olan sıfatlardan çıkarması mümkün değildir."⁵⁵ Hume da "daha başka sıfatların var sayılması tamamen bir varsayımdan ibarettir.... çünkü nedeni bilmek ancak sonuçtan yapılan çıkarım ile mümkündür"⁵⁶ diyerek kısmen Philo'ya paralel düşündüğünü belirtir. Ve eğer "bir neden, yalnızca sonuç ile biliniyorsa bu nedene sonucu oluşturmak için gerekenden başka herhangi bir sıfatı asla yüklememeliyiz."⁵⁷ Tanrı'nın insan tutkularına ve "insan tutkularının en alçağı olan al-

52 Hume, *a.g.e.*, s. 168.

53 Hume, *a.g.e.*, s. 168.

54 Hume, *a.g.e.*, s. 198.

55 Hume, *a.g.e.*, 198.

56 Hume, *ECHU*, s. 137.

57 Hume, *a.g.e.*, s. 136.

kışlanmanın doyumsuz iştahına sahip olduğuna inanmak saçmalıktır. Ayrıca buna inanmak tutarsızlıktır da. Çünkü Tanrı insana ait bu tutkuyu taşıyor da neden diğer tutkuları olmuyor.”⁵⁸ Philo, evrenden Tanrı'nın sıfatlarına varmanın tutarsızlık olduğunu bir başka açıdan da anlatmaya çalışır. Philo'ya göre kozmolojik delili kullanan kişi Tanrı'ya sonsuzluk sıfatlarını yükleyemez. Philo bu akıl yürütmeyi şöyle yapar: Daha önce aktardığımız ‘benzer sonuçlar benzer nedenlerin eseridir’ sözünü Cleanthes'e kabul ettirdikten sonra insan yapımı şeylerdeki düzenden yola çıkarak evrenin de bir ustasının-yapıcısının olması gerektiğini söylemek Tanrı'yı bilgi sınırlarının içine sokmak olur ki bilgi sınırlarının içine giren objeler sonsuzluk sıfatını taşıyamaz.⁵⁹

Hume'un bizzat veya Philo aracılığıyla dile getirdiği bu ifadelerden Tanrı'nın sıfatlarının bilinemez olduğunu çıkarmak mümkündür. Ancak bu iddiaların tam karşısında yer alan Cleanthes'in de *DCNR*'deki diyaloglarda yer alan bir karakter olduğu unutulmamalıdır. Bu şu anlama gelmektedir: Hume'un dile getirdiği bu iddialar kadar Cleanthes'in antropomorfoloji suçlamasına maruz kalacak kadar somut sıfatları öngören iddialar da Hume'a ait olabilir. Bu ihtimal Philo'nun düşünceleri kadar güçlüdür. Ayrıca unutulmaması gereken bir başka nokta da şudur: Daha önce de andığımız gibi Philo bu düşüncelerin tamamından *DCNR*'nin sonunda vazgeçmiştir.

Hume'dan ve Hume araştırmacılarından yaptığımız yukarıdaki alıntılardan ve değerlendirmelerden sonra, şimdi de onun Tanrı'nın sıfatlarını kabul ettiği yönünde yorumlanması mümkün olan ifadelerine bakalım.

Bize göre Hume, Tanrı'nın en azından iki sıfatının varolduğunu kabul eder. Ona göre Tanrı'nın *akıl sahibi* ve *görünmez* olduğuna inanmak veya böyle bir Tanrı anlayışına sahip olmak insanlık ta-

58 Hume, *DCNR*, s. 226.

59 Hume, *a.g.e.*, s. 166.

rihinde oldukça yaygındır.⁶⁰ Biraz daha ileri giderek, “teolojinin neredeyse evrensel olarak kabul edildiğini göreceğimiz tek noktası, dünyada görünmez (*invisible*) ve akıl sahibi (*intelligent*) bir varlığın var olduğudur.”⁶¹ Hume’a göre görünmez ve akıl sahibi bir güce inanma yolundaki evrensel eğilim, özgün bir güdüdür.⁶²

Hume, bir şeyin sıfatlarının neden-sonuç ilişkisi içinde bilinmesi gerektiğini belirtir. Ona göre evrenin nedeninin Tanrı olduğunu kabul ederseniz ancak bu varsayımdan Tanrı’nın üç sıfatını çıkarabilirsiniz. Bunlar da *kudret*, *akıl* ve *iyilikseverlik* (*benevolence*) sıfatlarıdır. Joseph Priestley’e göre de Hume, Tanrı’nın iyilikseverlik sıfatını inkâr etmez; kabul eder.⁶³ Fakat Hume’a göre politeizmden teizme yükselirken, insanlar bu üç sıfatın dışında bazı sıfatları da teizmin tanrısının sıfatı olarak sayarlar. Bu sıfatlar şunlardır: *Birlik* (*unity*), *sonsuzluk* (*infinity*), *basitlik* (*simplicity*), ve *ruhsallık* (*spirtuality*).⁶⁴ Hume bu sıfatları sıradan insanın dini olarak kabul ettiği Avam Teolojisini aşmış olan insanların ulaştığı teizm seviyesi olarak anlatır. Bunu bir ‘*yükselme*’; bu özelliklerden uzaklaşmayı da ‘*düşüş*’ olarak kabul eder.⁶⁵

Enquiry’sinin XI. Bölümü’nde Atina halkı adına konuşan Hume, Tanrı’nın sıfatlarının evrenden çıkarılamayacağını hatta evrenden yola çıkılarak Tanrı’nın varlığına delil bulunamayacağını iddia eden Epikuros’ölündeki ‘*septik paradoksları seven dostu*’na itiraz ederken sıfatların ve düzenlilik delilinin lehinde bazı şeyler söyler. Ona göre yarı bitmiş bir bina görsek, bu binanın bir amaç ve sanat yapımı olduğu sonucuna varırdık. Daha sonra yeni çıkarımlar yap-

60 Hume, *NHR*, s. 309.

61 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

62 Hume, *a.g.e.*, s. 362 .

63 Joseph Priestley, “Letter X. An Examination of Mr. Hume’s Essay On A Particular Providence And A Future State”, *Hume on Natural Religion*’in içinde, Bristol 1996, s. 282.

64 Hume, *a.g.e.*, s. 335.

65 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

mak üzere bu nedenden hareketle binanın yakında bitirilmiş olacağı sonucuna varırdık. Aynı şekilde eğer deniz kenarında bir insanın ayak izini görürsek buradan bir insanın geçmiş olduğunu, ikinci ayak izinin kumların yuvarlanması veya suların basması yüzünden silinmiş olduğu sonucuna varırdık. Böyle bir akıl yürütmeden sonra Hume, aynı akıl yürütme metodunun doğanın düzeni üzerinde de uygulanabileceğini söyler.⁶⁶ Burada şu ayrıntıya dikkat etmek gerekir. Bu diyalogda Tanrı'nın sıfatlarının bilinemeyeceğini ileri süren Epikuros rolündeki şüpheci ile *DCNR*'deki meşhur şüpheci olan Philo'nun bu konudaki düşüncelerinin örtüştüğünü görmekteyiz.

Bu bilinemezlik düşüncesine, bir başka açıdan *DCNR*'deki Demea da katılmaktadır. Hume ise bu düşünceye karşı gibi görünmektedir. Bunun aksine bir düşünce iddia etmek ancak Hume'un *Enquiry*'de kendisinin üstlendiği '*Atina Halkı*' rolünde ironi yaptığını söylemekle mümkündür. Çünkü o rolde Epikuros'a karşı gelmektedir. *DCNR*'de ise sıfatların bilinemezliği düşüncesini iddia eden Demea ve Philo'ya Cleanthes karşı çıkar. Cleanthes'e göre Tanrı'yı önemli kılan ismi değil, O'nun sıfatlarıdır.⁶⁷ Tanrı'nın tanımlanamaz ve bilinemez olduğuna ilişkin iddiasına karşılık Cleanthes, belki Tanrı'nın bazı sıfatlarını anlayamayız ama eğer Tanrı'ya ilişkin bizim fikirlerimiz doğru ve yeterli değil ise, Tanrı'ya ilişkin ısrar edilmesi gereken hiçbir ilkedden bahsedemeyeceğimizi söyler. Ona göre Tanrı'nın 'mutlak kavranılamaz' (*absolute incomprehensibility*)⁶⁸ ve 'tamamen yalın' (*perfect simplicity*)⁶⁹ olduğunu savunan bu mistik düşünce, her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve anlaşılamaz olduğunu söyleyen şüphecilerin ve ateistlerin ifadelerinden farklı bir iddia değildir.⁷⁰ Şimdi bu ifadelerin sahibi

66 Hume, *ECHU*, s. 142-143.

67 Hume, *DCNR*, s. 158.

68 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

69 Hume, *a.g.e.*, s. 159.

70 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

olan Cleanthes ile Epikuros'un karşısında yer alan Atina Halkı rolündeki Hume'un düşünceleri örtüşmektedir. O halde Tanrı'nın sıfatlarının en azından kısmen bilinebileceğini savunan Cleanthes ile uyusmak Hume'un da bu düşüncede olduğunu gösterir. Kaldı ki Epikuros da, evrenin varlığının veya düzeninin nedeni olarak Tanrı'yı kabul etmekle onun bu eserlerde görülen şu belirli kudret, zeka ve iyiliği sevmek gibi sıfatlara sahip olduğunu da kabullenmiş olacağımızı⁷¹ itiraf eder. Ayrıca yukarıda da söylediğimiz gibi Philo, *DCNR*'nin sonunda evrenin nedeni olan Tanrı'nın evrende yer alan nedenlere benzetilerek sıfatlarının tespit edilemeyeceği iddiasından vazgeçmiştir. Philo burada şunları söylemektedir: "*Doğanın işlerinin sanat eserleriyle büyük bir benzerlik gösterdiği çok açıktır. Doğru akıl yürütmenin bütün kuralları gereğince de doğanın fonksiyonu üstüne bir tartışma yapacak olursak, nedenlerin de buna paralel olarak benzerlik taşıdığı sonucuna varmamız gerekir... Kimse etkiler (effects) arasındaki benzeşmeyi inkâr edemez. Nedenleri araştırırdıktan kendimizi alıkoymamız ise mümkün değildir. Bu soruşturmadan çıkarabileceğimiz sonuç; nedenlerin de aralarında bir benzerlik olduğunu söylemektir.*"⁷²

Bu durumda şöyle bir sonuç ile karşı karşıyayız: Hume bizzat kendi ifadeleriyle bazen Tanrı'nın sıfatlarının sınırlı bilinebileceğini söylerken bazen de bilinebilecek sıfatları sıralamıştır. Dolaylı yolla konuştuğu *DCNR*'de de durum aynıdır. Orada yer alan iki önemli karakterden biri Tanrı'nın sıfatlarının bilinemeyeceğini, biri de bilinebileceğini söyler. Fakat bu kitapta sıfatların bilinemeyeceği iddiasında olan Philo kitabın son bölümünde bu konudaki düşüncelerinden vazgeçer. Öyleyse Hume'un Tanrı'nın sıfatlarının bilinebileceği düşüncesinde olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın sıfatlarının bilinmesi konusunda Hu-

71 Hume, *ECHU*, s. 137.

72 Hume, *DCNR*, s. 216-7 (İtalikler bize aittir).

me'un eserlerinden iki farklı düşüncenin çıkarılabildiğini görüyoruz. Hume farklı zamanlarda farklı şeyler söylemiştir. Onun tamamen bilinemez ve kavranamaz bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu söylemek Hume'un genel düşünceleriyle örtüşmemektedir. Dolayısıyla bizce Hume, Tanrı'nın tamamen bilinmez olduğunu düşünmemektedir. Bu düşüncemizi Hume'un metinlerinde geçen şu değerlendirmelerine dayandırıyoruz.

1. Hume, kendisi konuşurken Tanrı'nın sıfatlarını kabul eder.

a-*Enquiry*'de Atina Halkı adına konuşurken, insan yapımı makineler ile evren arasındaki benzerlikten hareketle onların nedenlerinin de benzer olduğunu çıkarmanın mümkün olduğunu⁷³ kabul eder.

b-Tanrı'nın *akıl sahibi* ve *görünmez* olmak üzere iki sıfatının olduğunu kabul eder.⁷⁴

c-Hume, politeizmden teizme yükselirken Avam Teolojisi (*politeizm*) mensubunun anlayamayacağı bazı sıfatları da teizmin tanrısının sıfatı olarak *birlik*, *sonsuzluk*, *basitlik* ve *ruhsallık* sıfatlarını sayar.⁷⁵

2. Hume'un dolaylı olarak ifade ettiklerinde Tanrı'nın sıfatlarının kabulü vardır:

a-Hume, *Enquiry*'deki Epikuros rolünde konuşurken yukarıda aktardığımız gibi "Tanrı'nın kudret, zeka ve iyiliksever" sıfatlarına sahip olduğunu kabul eder.⁷⁶

b-Philo'nun *DCNR*'nin ilk on bir bölümünde her ne kadar sıfatların bilinemeyeceğini savunsa da onun Tanrı'nın kimi sıfatlarını kabul etmiş gibi görüldüğünü, ifadelerinden anlamaktayız. Ayrıca yukarıda aktardığımız ifadelerinden Philo'nun son bölümde ba-

73 Hume, *ECHU*, s. 142-143.

74 Hume, *NHR*, s. 309.

75 Hume, *a.g.e.*, s. 335.

76 Hume, *ECHU*, s. 137.

zı sıfatları kabul eden açık ifadelerini okumaktayız.⁷⁷

c-Cleanthes, eğer Tanrı'ya ilişkin bizim fikirlerimiz doğru ve yeterli değil ise, Tanrı'ya ilişkin ısrar edilmesi gereken hiçbir ilke-den bahsedemeyeceğimizi kabul eder. Bu durumda Tanrı'nın varlığını bile iddia edemeyiz. Böyle bir tavır mistik bir tavidir ve bunu söyleyenin her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve anlaşılamaz olduğunu söyleyen şüphecilerden ve ateistlerden bir farkı kalmaz⁷⁸ Bu nedenle Tanrı'nın sıfatları evrenden çıkarılarak tespit edilebilir ve edilmelidir. Çünkü önemli olan Tanrı için uydurulan isim değil ona yüklediğimiz anlamdır.⁷⁹

Tanrı'nın sıfatlarının evrenden çıkarılarak tesbit edilmesini savunmak görevi *DCNR*'de Cleanthes'e düşmektedir. Bu düşüncüyü savunmak bir klasik teizm taraftarı için mümkün değildir. Ancak kitabın isminin *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* olduğu gözönünde bulundurulduğu zaman Cleanthes'in bu kurguda doğal dinin temsilcisi olarak kabul edildiği varsayılabılır. 'Doğal din' anlayışı için normal kabul edilebilecek olan bu düşünce tam olarak Hume'a mal edilemez. Çünkü bu bölümün başında izah ettiğimiz gibi Hume Tanrı'nın sıfatlarının evrenden çıkarılmasını sınırlı sayıda sıfatlar için kabul etmektedir.⁸⁰ Fakat klasik teizm açısından bakıldığında vahiy ve Tanrı evren ilişkisi bağlamında bir takım teolojik sorunlar ortaya çıkacaktır.

3. Tanrı'nın Bilinip Bilinemeyeceği

Doğal teolojinin⁸¹ sözcüsü olan Cleanthes, daha çok Tanrı'yı

77 Hume, *a.g.e.*, s. 216-7.

78 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

79 Hume, *DCNR*, s. 158.

80 Hume, *NHR*, s. 335.

81 Doğal teoloji ve diğer teoloji çeşitlerinin Hume'un metinlerindeki anlamı için bkz: 'Hume'un Metinlerinde Yer Alan Farklı Teolojiler', isimli bölüm.

insana benzeterek anlatma taraftarıdır. Ona göre Tanrı'yı ancak evrendeki belirtilerinden çıkarımlar yaparak bilebiliriz, başka türlü bilemeyiz. Cleanthes ve doğal teoloji için yegâne çıkış noktası Tanrı ile insan ve evren ile insan ürünü ve aklı arasındaki benzerliktir. Fakat rasyonel teolojinin temsilcisi olan Demea Tanrı'yı insan olgusundan farklı olarak anlatır. Ona göre Tanrı'nın mahiyeti (*nature*) insan tarafından bilinemez.

Rasyonel teolojinin temsilcisi olarak kabul ettiğimiz Demea'ya göre ise "sorun Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkindir. İnsan aklının kusurlarından ötürü bunun bizim için tamamen kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu teslim ederim... Böylesine yüce bir varlığın bir sıfatına, insan aklı hiç bir zaman erişemez."⁸² Ona göre Tanrı kendini bizden gizlemiştir ve bu kutsal karanlığa sızmaya çalışmak Tanrı'ya karşı saygısızlıktır. Demea'ya göre Tanrı'yı iki türlü inkâr etmek vardır: İlki küfürdür; diğeri de "onun doğasına ve özüne, işine ve özelliklerine burun sokma cesaretidir."⁸³

Bu konuda Cleanthes farklı görüştedir. Ona göre evreni gözlememiz durumunda "etkileri birbirine benzediğine göre benzetmenin bütün kuralları gereği, nedenlerin de birbirine benzemesi" ilkesinin bir gereği olarak, doğayı yaratanın insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımına varabiliriz. Cleanthes'e göre bu *a posteriori* kanıt ile hem Tanrı'nın varlığını hem de onun insan zihnine benzediğini ortaya koymuş oluruz.⁸⁴ Philo ile Demea'nın Tanrı'nın *a posteriori* kanıtlama yoluyla bilinmezliği konusunda paralel düşündüğünü belirtmekte yarar vardır. Tanrı'nın evren ve içindekilere benzetilerek bilinebileceğini iddia eden Cleanthes, salt akla rasyonel teolojii septisizm hatta ateizm olarak kabul eder. Cleanthes der ki: "Tanrı'nın bizim kavrayamayacağımız bir çok güç ve sıfatları

82 Hume, *DCNR*, s. 141.

83 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

84 Hume, *a.g.e.*, s. 143.

olduğunu hemen kabul edebilirim; fakat eğer bizim fikirlerimiz -yetiştği kadarıyla- doğru ve yeterli değillerse ve O'nun gerçek doğal yapısına karşılık gelmiyorsa, bu konuda ısrar etmeye değecek ne kalır bilmiyorum. Herhangi bir anlamı olmaksızın yalnızca isim mi bu kadar önemli oluyor? Tanrı'nın varlığının asla algılanamaz olduğunu ileri süren siz mistiklerin her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve algılanamaz olduğunu söyleyen kuşkuculardan (septiklerden) veya ateistlerden ne farkınız kalır ki?"⁸⁵ Burada Hume'un esasta Phyroncu tarzdaki bir şüphecilığe karşı olduğunu ve Tanrı'nın bilinebilirliği konusunda kısmen Cleanthes ile paralel düşündüğünü hatırlatmak gerekir. Hume *Treatise*'de şöyle der: "Eğer burada bana üzerinde diretme için böylesine sıkıntıya giriyor görüldüğüm bu akıl yürütmeyi içtenlikle onaylayıp onaylamadığım ve gerçekten her şeyin belirsiz olduğunu ve yargımızın *hiçbir* şeyde *hiçbir* doğru ve yanlışlık ölçüsüne sahip olmadığını savunan kuşkuculardan biri olup olmadığım sorulacak olursa, yanıtlım bu sorunun bütünüyle gereksiz olduğu ve ne benim ne de başka herhangi bir kimsenin içtenlikle ve süreklilikle bu görüşte olmadığıdır."⁸⁶ Ona göre kim bu tam şüpheciliğin "mızızlılığını" çürütme yoluna girmiş ise o, boşuna uğraşmış, zaten zihinde doğal olarak yerleştirilmiş olan bir şeyi tekrar yerleştirmeye çalışmış olur. Tanrı konusunda da Hume yukarıda ifade ettiğimiz gibi neredeyse Cleanthes gibi düşünmektedir. Ona göre "evrenin düzeni, mutlak bir zihin yapısına; yani her varlığın ve her şeyin zorunlu olarak boyun eğdiği bir zihnin varlığını kanıtlar."⁸⁷ Hatta Hume'a göre, görünmez, akıl sahibi ve bir olan Tanrı'nın varlığına delil yoluyla varmış olan bir insan mutlaka doğal varlıkların hayranlık uyandırıcı planından yola çıkmıştır.⁸⁸ Bundan anlaşılıyor ki Hume, doğanın verdiği mesajdan Tanrı'nın varlığının tereddütsüz bir şekilde çıkarılabileceğine inan-

85 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

86 Hume, *THN*, s. 184.

87 Hume, *a.g.e.*, s. 633 dipnot.

88 Hume, *NHR*, s. 325.

maktadır. Ancak '*Tanrı'nın Doğası ve Sıfatları*' konusunda da değindiğimiz gibi Hume, Tanrı'nın varlığı konusunda gösterdiği bu tavrı onun sıfatlarının evrenden tesbit edilmesi konusunda da göstermemektedir. Bundan anlıyoruz ki Hume, evreni gözleyerek Tanrı'nın varlığını tesbit etmeyi bir kesin kural gibi kabul etmektedir ancak onun nasıl bir Tanrı olduğu konusunda tereddütlü davranmaktadır.

B. İNANÇ KAVRAMININ ANALİZİ

Hume'un felsefesinde inanç kavramının yeri büyüktür. Hume inancı mustakil başlıklar halinde ele almış onu temellendirmeye çalışmıştır. Bir çok kitabında inanç ile ilgili değerlendirmeler olmakla birlikte esas teorisini *THN* isimli çalışmasında temellendirmiştir. Fakat Hume inanca verdiği bu öneme rağmen, bu konuda söylenenlerin spekülasyondan öteye gidemeyeceğini kabul eder. Adı geçen kitaba sonradan yaptığı 'Ek' kısmında, inanç ile ilgili yapılan her araştırmanın bir takım güçlüklerle karşı karşıya olmalarından dolayı sürekli eksik kalacağını söyler. Hume'a göre kendisinin inanca ilişkin sorgulamada yaptığı şey, daha önce hiçbir filozof tarafından yapılmamıştır. Ona göre "inanç konusu, hep felsefenin bir gizemi olarak kalmıştır. Gerçi kimse bu konuyu açıklamanın zor olduğu yönünde bir düşünce taşımıyor. Fakat kendi adıma durumda dikkate değer bir güçlük buluyorum ve hatta konuyu tamamen anladığımı düşündüğüm zaman bile, istediğimi ifade etmekte terim konusunda sıkıntı çekiyorum. Bana çok açık gelen bir tümevarım yoluyla şöyle bir sonuca varıyorum: Bir görüş veya bir inanç, bir *fikirden* (*idea*) başka bir şey değildir. İnanç ve görüş birbirinden kurguda, yapıda (*nature*) veya parçalarının düzeninde değil, tersine düşünce tarzında (*manner*) ayrılır. Fakat bu tarzı açıklamaya her kalkışında durumu tamamen anlatan bir kelime bulmakta zorlanıyorum. Sadece herkesin duygusuna başvurmak zorunda kalırım."⁸⁹ Hume,

89 Hume, *THN*, s. 628-9.

inanç duygusunu veya kavrama şeklini eksiksiz olarak açıklamanın imkânsız olduğunu söyler. Bu nedenle ona yakın bir şeyi anlatan kelimelerden faydalanmak gerektiğini ve bunun gerçek ve uygun karşılığının da halk arasında yeteri oranda anlaşılır şekilde kullanılan inanç (*belief*) olduğunu belirtir.⁹⁰

Hume'un inanç konusundaki düşüncelerini okumaya çalıştığımızda, dikkatten kaçmayan bir başka durum da şudur: İlk çalışması olan *THN*'de inanç konusunu başlıklar halinde ele almış olmasına rağmen, Hume, dini konuları ele aldığı eserlerinde bu konuya değinmemiştir. Fakat *THN*'de Hume'un ele almış olduğu inancın, dini inançtan çok doğal bir inanç ve bir tür epistemolojik 'emin olma'⁹¹ hali olduğunu söylemek mümkündür. Bu konu üzerinde ileride durulacaktır. Bu nedenle dini inanç ile doğal inanç ayırımına burada girmeyeceğiz. Hume'un metinlerinde inanç veya iman için iki kelimenin kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar *belief* ve *faith* kelimeleridir. Din felsefesi literatüründe dini inanç veya iman kavramı karşılığında *faith* (*iman*) kelimesi kullanılmasına rağmen Hume, ikisi arasındaki fark veya anlam ilişkisi üzerinde durmaksızın daha sıklıkla birincisini yani *belief* (*inanç*) kelimesini kullanmaktadır. *THN*'de *faith* kelimesini kullandığı zaman da *belief* ile kastettiği anlamı kastetmiştir.⁹² "Birbirinden oldukça farklı"⁹³ olmalarına rağmen, şimdilik bu iki kavram arasındaki farkı gözönünde bulundurmadan inanç anlamına gelen *belief* kelimesini nasıl tanımladığını tespit etmeye çalışacağız. İnanç derken biz, dini inanç anla-

90 Hume, *a.g.e.*, s. 629.

91 Hume'un bahsettiği inanç sürekli gördüğümüz neden sonuç ilişkisinin zihnimize yerleştirdiği beklenti halidir. Bu beklenti bir *şüphe* veya bir *zan* hali değildir artık. Şüphe ve zan kavramları için bkz: Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992, s. 47-54

92 *THN*'de *faith* kelimesi dokuz kez kullanılmıştır. Ancak tamamı *belief* anlamında kullanılmıştır. Bunun için bakınız *THN*, s. 100, 112, 113, 120, 217, 546 ve 549.

93 H. Özcan, *a.g.e.*, s. 91.

mındaki iman kavramının içerdiği anlamı değil bir tür alışkanlık olan doğal inancı kastettiğimizi belirtmekte yarar vardır.

İnanç tanımına yalnızca *THN*'de ve *ECHU*'de rastlamaktayız. Diğer kitaplarında inancın daha çok tanımlanmadan kullanıldığını görmekteyiz. Önce Hume'un bu iki eserinde inanca ilişkin yaptığı tanımlar üzerinde duracağız. Daha sonra da Hume'un tarih olarak da bu kitaplardan sonra yazdığı bazı kısa denemeleriyle birlikte *DCNR* ve *NHR* isimli eserlerinde bu kavramı kullanma şekli ve doğurduğu problemler üzerinde duracağız.

Hume'un en çok atıfta bulunulan tanımı, *THN*'de bizzat büyük harflerle altını çizdiği tanımdır. Bu tanıma göre inanç *mevcut bir izlenim ile ilişkili olan veya onu çağrıştıran bir canlı fikir*'dir.⁹⁴ Hume'a ait *THN* ve *DCNR*'de bu tanıma yakın olan başka tanımlara rastlamak da mümkündür.⁹⁵

94 Hume, *a.g.e.*, s. 96.

95 Hume'un metinlerinde bu inanç tanımının bir çok defa küçük farklarla tekrar edildiğini görmekteyiz. Mesela benzer bir tanım da bu tanımın hemen arkasından gelen paragrafta vardır ve benzer bir tanımdır: "İnanç, var olan bir izlenim ile bir ilişki tarafından üretilen canlı bir ideadır" (*THN*, s. 97). *İnancın Nedenleri* başlıklı kısmında Hume şöyle bir tanım yapar: "Genel olarak vardığım sonuç, inanç mevcut bir izlenim ile ilişkisinden kaynaklanan bir ideanın daha canlı ve güçlü bir algılamasıdır" (*THN*, s. 103). Başka bir yerde, "inanç zihnin alışkanlıktan çıkan bir eylemdir," (*THN*, s. 114) şeklinde bir tanım yapar. Bir başka yerde ise Hume şöyle söyler: "İnanç aslında düşüncenin (idea) canlılığından başka bir şey değildir" (*THN*, s. 130). "İnanç doğamızın bilişsel (cogitative) olmaktan çok duyu-sal (sensitive) tarafının bir aktı"dır (*THN*, s. 183). "İnanmak duyuların doğrudan bir izlenimini veya izleniminin hafızadaki bir tekrarını hissetmektir" (*THN*, s. 86). *Enquiry*'de geçen bir başka ifade ise şöyledir: "İnanç, bir nesnenin, yalnız başına, hayalgücünün hiçbir zaman erişemeyeceği kadar canlı, kuvvetli, kendini duyuran sağlam ve kararlı bir idrakin-den başka bir şey değildir" (*ECHU*, s. 49). Hume'a göre inanç duygusu, hayalgücümüzün bir kurgusu (fiction) ile birlikte varlığını sürdüren ve zihin veya duyuların mevcut bir nesneyle alışkanlık halini almış olan bir

Hume'un bu tanımda inancı duyu, izlenim ve idea sürecinin sonunda yer alan ve salt olgulara ilişkin (*matter of the fact*) bir olay olarak ele aldığını anlıyoruz. Bir inancın bir fikirden yani bir ideadan farkı inancın daha canlı bir durumda olmasıdır. Bu canlılık söz konusu nesneye ilişkin izlenimin hatırimızda daha iyi yerleşmesinden başka bir şey değildir. Bu durumda inancın rasyonel bir çıkarım olmaktan çok duyuşsal bir süreç olduğunu söylemek daha mantıklı gibi görünüyor. Bu durumda izlenim, fikir, görüş ve inanç arasında özsel anlamda bir fark yoktur. Aradaki fark sadece derece farkıymış gibi görünmektedir. Nitekim Hume, görüş ile inancı (*opinion* ve *belief*) ve idea (*düşünce*) ile inancı yaklaşık anlamda tanımlar.

Bir görüş veya inanç, "mevcut izlenim ile ilgili veya onu çağrıştıran düşünce" şeklinde tanımlanabilir.⁹⁶ Hume, "Düşüncenin (idea) canlılığının inancı yarattığını söylemekle yetinmemeliyiz. Onların aynı şey olduklarını iddia etmeliyiz" der.⁹⁷ Ona göre "Bir konuya ait olan ide onun temel bir parçasıdır, onun bütünü değildir. Biz inanmadığımız birçok şeyi tasarlarız." Öyle ise inanç nedir? Hume bu soruyu sorduktan sonra varlıklar ile onlara ait düşüncelerimizin ilişkisini inceler. Ona göre bir nesnenin düşüncesi onun var olduğuna ilişkin bir yargımızdan ayrı bir şey değildir. "Bir şeyin yalın kavramından sonra onu var olan olarak kavradığımız zaman aslında biz onun hakkındaki ilk düşüncemize bir şey eklemiş olmayız."⁹⁸ Bu anlamda Tanrı hakkında bir fikir sahibiysek, zaten onun varlığını düşünüyoruz demektir. Hume'a göre bir şeyin var olduğuna inanmak, o şeyin ideasına yeni hiçbir düşünce eklemes. Tanrı'yı

birleştirilmesinden meydana gelmiştir (*ECHU*, s. 50). İnanç "herhangi bir objenin daha sağlam ve kuvvetli bir kavranılışından başka bir şey değildir" (*ECHU*, s. 57). İnanç ile kurgu arasındaki farkı anlatırken, inancı, "iradeye, keyif ve arzuya bağlı olmayan duygu" (*ECHU*, s. 47) diye tanımlar.

96 Hume, *THN*. s.96.

97 Hume, *a.g.e.*, s. 116.

98 Hume, *a.g.e.*, s.96.

düşününce, onun var olduğunu düşününce veya ona inanınca ona ilişkin düşüncemiz ne artar ve ne de eksilir.⁹⁹ Öyle ise bir varlığın basit kavramı (*simple conception*) ile onun var olduğuna inanmak arasında bir fark yok mudur? Hume bir farkın olduğunu kabul eder. Bu fark onu kabul etmemizdeki ‘tavır’da (*manner*) saklıdır.¹⁰⁰ Bu- nu bir örnek ile açıklamaya çalışır. Mesela biri bize *civanın altın- dan daha ağır* olduğunu veya Sezar’ın yatağında öldüğünü söyle- se, ben bu cümlelerin doğruluğuna inanmazsam bile onun ne de- mek istediğini anlayabilirim ve onun bu konudaki düşüncelerini paylaşıyorum. Peki öyle ise bir önermeye inanmak ile inanmamak ara- sında nasıl bir fark vardır? Hume’a göre bunun cevabı sezgi ve ta- nıtılama (*demonstration*) tarafından kanıtlanan¹⁰¹ önermeler açısın- dan oldukça basittir. Bu durumda bu önermeyi onaylayan kişi, önermesel açıdan değil o özel tavır ile de kavramaya çalışır.¹⁰² Saç- ma olan anlaşılmaz olandır; hayalgücümüz için tanıtlanmaya (*de- monstration*) aykırı olanın kavranması imkânsızdır. “‘Hayalgücü- müz, şimdi sorduğumuz inançsızlık ve inanç arasındaki ayrım ne- den oluşur?’ sorusunun herhangi bir tarafını kavramakta özgürdür. Çünkü her iki durumda da ideanın kavranması eşit ölçüde mümkün ve gereklidir”.¹⁰³

Birinin her hangi bir konuda söylediği önermeye onay verme- diğimiz zaman söz konusu sorunun her iki tarafını da kavradığımız anlaşılmaktadır; ama yalnızca bir tarafına inanıyoruz. O halde bun- dan şu çıkar ki onayladığımız kavram ile onaylamadığımız kavram arasında bir ayrım getirmelidir. Ama Hume’a göre böyle bir konu- da hiçbir fikrimiz olmayacağı için, sadece tasarlamadaki tavrımızı değiştirmesi mümkündür.¹⁰⁴ Öyle ki “inanç herhangi bir nesneyi ta-

99 Hume, *a.g.e.*, s. 94.

100 Hume, *a.g.e.*, s. 94.

101 Hume, *a.g.e.*, s. 94.

102 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

103 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

104 Hume, *a.g.e.*, s. 96.

sarlayış yolumuzu değiştirmekten başka bir şey yapmadığı için, ancak idealarımıza ilave bir güç ve canlılık getirir. O halde bir görüş veya bir inanç, en açık olarak mevcut bir izlenim ile ilişkili veya çağrışımlı (associated) bir canlı düşünce olarak tanımlanabilir.”¹⁰⁵ Fakat ona göre inanç bir “salt düşünce” değildir. Bir düşünceyi oluşturmanın özel bir tavır halidir.¹⁰⁶ Hume, inancın tanımını yaptıktan sonra onun hangi ilkedен kaynaklandığını ve ona söz konusu canlılığı veren şeyin ne olduğunu anlatır. Bu konuda insan zihninin bilimi konusunda genel bir ölçüden bahsedilebileceğini iddia eder. O ölçü de şudur: “Bize bir izlenim sunulduğunda, o izlenim, zihni bu düşüncelere yalnızca taşımaz, aynı zamanda onlara canlılıklarını ve güçlerini de bir oranda verir.”¹⁰⁷

Hume, inancın elde olmayan bir seyir içinde geliştiğini kabul eder. İnanç ile kurgu arasındaki farkı, inancın tamamen insanın dışında gelişen doğal bir olay olmasına bağlar. Çünkü insan zihni tarafından kurulan kurgu (fiction) ile inanç arasında var olan fark, inancın isteğe göre yönlendirilememe ve irademize bağlı olmadan gelişmesidir.¹⁰⁸ Buradan şunu çıkarabiliriz: Hume akla dayalı bir inanç yerine, duyulara dayalı ve insanın iradesine bağlı olarak gelişmeyen bir inancı benimsemektedir. Hume’un kabul ettiği bu inanç şeklinin bir tür bilgi olduğunu söylemek mümkündür. Bu inanç şekli olgulara ilişkin bir kabul olsa belki kısmen makul olur. İlginç olan Hume’un bu inanç şeklini Tanrı terimi için de kabul etmiş olmasıdır. Çünkü Hume alışkanlık zeminine oturttuğu inanç için bir şeye inanmak ile inanmamak arasında bir fark görmemekte ve bir şeyin kavramına-ideasına sahip olmanın aynı zamanda onun var olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini kabul etmektedir. Daha önce de aktardığımız gibi Hume için “bir şeyin yalın kav-

105 Hume, *a.g.e.*, s. 96.

106 Hume, *a.g.e.*, s. 97.

107 Hume, *a.g.e.*, s. 98.

108 Hume, *ECHU*, s. 48.

ramından sonra onu var olan olarak kavradığımız zaman aslında biz onun hakkındaki ilk düşüncemize bir şey eklemiş olmayız.”¹⁰⁹ Bu anlamda Tanrı hakkında bir fikir sahibiysek ona inanmış gibiyiz. İnanç artı bir şey eklememektedir.¹¹⁰

Hume, gerçekten bilgi ile inancı aynı mı kabul ediyor? Bu soruya evet demek büyük oranda doğrudur. Ancak o, bir farkın var olduğunu kabul etmektedir. Bir nesnenin salt bilgisine sahip olmakla onun varlığına inanmak arasındaki fark bir tavır farkıdır. Bu anlamda bilgi ile inanç aynı şey değildir. Hume, tavır almaya dayalı bu inancı, iradeye, keyif ve arzuya bağlı olmayan duygu¹¹¹ diye tanımlar. İnancın bilgidен farkı, daha önce de söylediğimiz gibi bir derece farkıdır. Gerçi bilginin inanç olup olmadığına dair çok farklı tartışmalar olmuştur.¹¹² Hume, bu konuyu doğrudan bir problem olarak ele almamaktadır. Ancak ifadelerinde onun bilgi ile inancı eşdeğer anlamda kullandığı saptanabilir. Hume der ki “ben bilgi ile, fikirlerin karşılaşmasından doğan güveni kastediyorum.”¹¹³ Burada ‘güven’ kavramına dikkat edilmesi gerekir. Çünkü Hume bir varlığa inanma ile onu bilme arasındaki farkı, bir tavır farkına indirgemişti. Tanrı’ya karşı duyduğumuz inancın onun hakkında bir fikre sahip olmaya artı bir şey katmadığını kabul eder. Bu anlayış Hume için bir genel kuraldır. O halde diyebiliriz ki bilgi için güven, inanç için tavır farkını ileri sürmesi, Hume’un bilgiyi inancın bir zemini bir ön formu olarak kabul ettiğini söylememizi mümkün kılmaktadır.

Hume’un inanç ile bilgiyi aynı duygunun farklı dereceleri olarak kabul etmesi yani inanç ile bilgi arasındaki farkı, özsel bir far-

109 Hume, *THN*, s.96.

110 Hume, *a.g.e.*, s.95.

111 Hume, *ECHU*, s. 48

112 Bilgi-inanç ilişkisinin bir değerlendirmesi için bkz: Hanifi Özcan, *a.g.e.*, s. 69-80.

113 Hume, *THN*, s. 124.

ka değil de derece farkına indirgemesi, beraberinde iki sorunu getirmektedir. Birincisi inanç ile bilginin insanın zihnine bağlı, bir başka deyişle görelî birer duruş oldukları; ikincisi ise, inanç ile bilginin objelerinin aynı olmasıdır. Yani bilgimizi bilgi yapan bizde oluşmuş güven iken, inancımızı inanç yapan yine bizde oluşmuş olan tavır halidir; emin olmanın getirdiği beklenti tavrı. Dolayısıyla hem bilgi hem de inanç, aynı nesne konusunda insan izlenimlerinin ve fikirlerinin oluşturduğu psikolojik sürecin ard arda gelen iki farklı evresidir.

Bilgi ile inanç arasındaki ilişki düşünüldüğünde hangisinin önce olduğu da problem gibi görünmektedir. Hume'un ifadelerinden inancın bilgiden sonra geldiği anlaşılmaktadır. Esasen aralarındaki ilişkiye ve farka baktığımız zaman, öncelik ve sonralığın çok önemli olmadığını sadece zihindeki canlılık farkının belirleyici olduğu görülmektedir.

Buraya kadar Hume'un ele aldığımız inanç ile ilgili düşüncelerinden şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

1. Hume, bir varlığın kavramını bilmekle ona inanmanın aynı şeyin devamı olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁴ Aralarında bir fark varsa da, mahiyet farkı değil bu sadece bir derece farkıdır. Aralarındaki derece farkı ise, 'canlılık' oranıdır. İnanç biraz daha canlı bir fikirdir. Nitekim daha önce de aktardığımız gibi Hume inancı mevcut bir izlenim ile ilişkisinden kaynaklanan bir ideanın daha canlı ve güçlü bir algılaması¹¹⁵ olarak tanımlar.

2. İnancın irade dışında gelişen bir eğilim olduğu kabul edilmesi halinde¹¹⁶ inançları akla uygun veya saçma diye tasnif edemeyiz. En azından bu durum, Hume'un ilk metinlerinde yer alan doğal inanç diye isimlendirdiğimiz inanç türü için geçerlidir.

114 Hume, *a.g.e.*, s. 95-96.

115 Hume, *a.g.e.*, s. 103.

116 Hume, *ECHU*, s. 48.

3. Şüphe halinin zihinde uzun süre tutulması imkânsız ise, mutlaka bir şeye inanılıyor ise ve inanç iradeye bağlı olmadan gelişen bir süreç ise,¹¹⁷ kimse şüpheli olamaz. Mutlaka bir zorunlu iman ve yargıya varılır.

1. Doğal İnanç

Hume insanın algılanabilen varlıklarla olan ilişkisinden doğan olgusal durumlara karşı zihinde, kendiliğinden oluşan ve iradi olmayan bir inançtan bahsetmektedir. Bundan anlıyoruz ki Hume'un *THN*'de inanca ilişkin söyledikleri bir çeşit *doğal inanç* için söylenmiş ifadelerdir. Bu durumda öncelikle doğal inancın ne olduğu en azından Hume'un metinleri bağlamında açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Doğal inanç isimlendirmesi yukarıdan beri bahsettiğimiz inancın konusundan dolayı yaptığımız bir isimlendirmedir. Yani doğal inanç, doğal olan varlıkları konu edinen inanç türüdür. Bu anlamda Hume'un tanımına dayanarak doğal inancı, *olaylardan edindiğimiz izlenimlerin ileride de benzer şekilde olacağından emin olmak şeklinde tanımlayabiliriz*. Bir anlamda *doğal olana inanç* demektir. Yukarıda da söylediğimiz gibi bu, bir tür alışkanlık sonucu oluşmuş beklenti tavrıdır. Ve bu beklenti, sıradan bir 'fikir'den daha canlıdır. Hume, *THN*'de yaptığı doğal inanç tanımı ile, varlıklar hakkında edindiğimiz 'düşünce'lerin daha canlı olan algılamalarını kasteder. Ona göre "inanç, bir anlamda, bir ideaya (düşünce) sahip olmaktır. Hume için, bu bir hayale sahip olmaktır. Burada problem, Hume'un da farketmediği gibi, bütün varlıklar hakkında inanç olacak düzeyde düşüncelere sahip olamamamızdır."¹¹⁸ Hume, bu anlamda bir şeye inanmak ile inanmamanın epistemolojik olarak pek farklı olmayacağını, olsa bile bu farkın onu kabul etmemizdeki tavrıdan ibaret olduğunu¹¹⁹ kabul eder.

117 Hume, *DCNR*, s. 132.

118 John J. Jenkins, *Understanding Hume*, Edinburg 1992, s. 80.

119 Hume, *THN*, s. 94-95.

Gaskin, Hume'un doğal inanç anlayışını, birbiriyle ilişkili iki şekilde tanımlar: Ona göre “duyularımızın onu algılamasından bağımsız olarak bir dış dünyanın varlığını sürdürmesine inanmak ve geçmişin düzenliliklerinin gelecekte de sürmesine inanmaktır.”¹²⁰ “Hume'un inancı bir ‘doğal inanç’ değildir. Sadece düzenlilik delilinin eleştirel analizinden sonra açık bırakılmış olan bir zayıf, rasyonel ihtimaldir.”¹²¹ J. J. Jenkins de inanç ile düşünce arasındaki “farkın, nesneyi düşünmeden çok ona karşı aldığımız tavırda yattığını”¹²² söyler. Bu durum o kadar tavra bağlanmıştır ki, Hume'a göre “inanç bir nesneyi tasavvur şeklimizi değiştirmekten başka bir şey yapmadığı için ancak düşüncelerimize ek bir güç ve canlılık verebilir.”¹²³ Buna göre “inancın düşünceye (idea) bir artı üstünlüğü yoktur. Sadece onu tasavvur etmemizi değiştirir. Onu daha güçlü ve canlı kılar sadece.”¹²⁴ Hume, bu düşüncesini daha sonra yazdığı *ECHU*'de de tekrarlar. Ona göre “inanç, fikirlerin kendilerinde verilmiş olan yapıda değil de bunların kavrama tarzında ve onlar hakkında hissedilenlerde yatar.”¹²⁵ R. Fendel Anderson'a göre Hume inancı, zihnin alışkanlıktan çıkan bir eylemi olarak kabul eder; zihnin eylemleri, onun yapısı tarafından etkilenir.¹²⁶

Hume, doğal inanç terimini bir de nedensel çıkarım anlamına gelecek şekilde kullanır. Bu bir şeyin varlığına inanarak başka bir şeyin var olduğuna inanmaya geçiştir. Nesneler arasındaki birlikte-lik hakkında kişilerin edindiği tecrübe bu inancı doğurur. Hume insanın bu durumunu alışkanlık ve içgüdü ile açıklar. Deneyimimizin bize kazandırdığı alışkanlık inanç olarak isimlendirilmektedir. İçgüdüye dayalı bu alışkanlık John P. Wright tarafından ‘nörolojik bir

120 Gaskin, *Hume on Religion*, s. 337.

121 J. C. A. Gaskin, *Hume's Critique of Religion*, s. 57.

122 John J. Jenkins, *a.g.e.*, s. 80.

123 Hume, *a.g.e.*, s. 96.

124 Hume, *a.g.e.*, s. 101.

125 Hume, *ECHU*, s. 49.

126 R. P. Anderson, *Hume's First Principles*, USA 1966, s. 69.

süreç' olarak tanımlanır. Wright'a göre, Hume, inanç gibi zihinsel bir sürecin tamamen fiziksel olarak cereyan ettiğini izah etmeye çalışır.¹²⁷ Yani insanın müdahale imkânının olmadığı bir süreç.

Gaskin, Hume'un doğal inanca ilişkin yazdıklarına dayanarak doğal inanç diye adlandırdığımız bu inanç şekli için, dört belirgin özellik ortaya koyar.

1) Kamuya ait basit bir iman şeklidir.

2) Akli temeli soruşturulacak olursa akıl ile doğrulanamadığı görülür. Ona göre bu iman "akıl-dışıdır (*non-rational*); fakat akla aykırı (*irrational*) ve akledilemez (*unreasonable*) de değildir."

3) Ne septik filozof ne de bir başkası, bu sıradan halk inancına sahip olmadıkça dünyada eylemde bulunamaz.

4) Bu inançlar genel olarak izah edilemez durumdadır. Mesela her insan evrenin var olduğuna ve devam etmekte olduğuna inanır.¹²⁸

Hume'un, inanç konusunda temel problem olarak gördüğü şey, bir kişinin inanması ile inanmaması durumu arasındaki farkın ne olduğu meselesidir. Çünkü Hume'un bu konudaki temel iddiası, bir nesnenin kendisine ilişkin düşüncemiz ile onun var olduğuna ilişkin düşüncemiz arasında bir farkın olmadığıdır. Bunun teolojik anlamı şudur: Zihnimizdeki Tanrı fikrimiz ile Tanrı'nın varlığına ilişkin fikrimiz arasında bir fark yoktur.¹²⁹ O halde acaba bir nesneye inanmak ile o nesnenin var olduğuna ilişkin fikrimiz arasında bir fark var mıdır? Yani bir şeyin var olduğunu düşününce o şey hakkında zihnimizde bilgisel bir artış oluşuyor mu? Hume, "bir şeyin var olduğuna inanmak o şeyin fikrini oluşturan düşüncelere yeni hiç bir şey eklemes. Tanrı'yı düşündüğüm zaman, onu var olan ola-

127 R. P. Anderson, *Hume's First Principles*, USA 1966, s. 69.

128 J. C. A. Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", *David Hume Critical Asesments*, Vol. V., 1995 New York, s. 154-5.

129 Hume, *THN*, s. 94-95.

rak düşündüğüm zaman ve ona var olan olarak inandığım zaman, ona ilişkin düşüncem ne artar ne de azalır.”¹³⁰ Bir nesnenin varoluşuna ilişkin salt fikir ile ona olan inanç arasında var olan ayrım, söz konusu düşüncenin parçalarında veya bileşiminde değildir; sadece onu kavrama tarzımızda yatmaktadır.¹³¹

Defalarca ifade edilir ki iman zihnimizdeki düşüncelere bir şey katmaz. Yani biz herhangi bir nesneye ilişkin bir önermeye inanırsak veya inanmazsak veya tarafsız kalırsak söz konusu nesne hakkındaki yargımız ve bilgimiz artıp eksilmiş olmaz. Fakat Hume, inanıp inanmama veya tarafsız kalma ile ilgili bu hükmünün, bütün önerme   e  itleri için geçerli olmadığını söyler. Ona göre bu tartışma daha çok olgusal duruma ilişkin önermeler hakkındadır. Olgusal durum için geçerli olan bu inanç veya inançsızlık farkı matematik ve mantık önermeleri için geçerli değildir. Hume’a göre fikirlerin ilişkileri olan matematik ve mantık gibi *a priori*   nermeler, doğal inancın konusu olamazlar. Hume’un kendisinin verdiği örnekleri kullanacak olursak: ‘Sezar yatağında öldü’ şeklindeki olgusal duruma ilişkin bir önermeyi kim bana söylerse ben ona asla katılmam. Fakat onun ne demek istediğini anlarım. Ve onun oluşturduğu bütün fikirleri oluştururum.¹³² Fakat acaba olgusal durum ile ilgili olmayan, mesela $2+2=4$ şeklindeki önermeler için, inanmak veya inanmamak gibi eşit oranda mümkün ve muhtemel iki sonuç kabul edilebilir mi? Sanırız bu soruya kesin olarak hayır demek mümkündür. Çünkü Hume inancı varlıklar konusunda edindiğimiz izlenimlerin sonucu olan canlı bir d    nce olarak tanımlar. “İnanç ya-lın bir d    nceden biraz daha fazladır. Bir d    nceyi oluşturmanın tikel bir yoludur.”¹³³ Bu nedenle Hume’un olgusal durumlar için söylediği bu fark, matematik ve mantıksal önermeler için geçersiz

130 Hume, *THN*, s. 95.

131 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

132 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

133 Hume, *a.g.e.*, s. 97.

bir durumdur.

Hume'un inanç kuramının gelip düğümlendiği inanmak ve inanmamak tavırlarının farkının ne olduğu, açık olarak ortaya konulamamıştır. Hume'un kendisi de kuramının yumuşak karnının bu nokta olduğunu bilmektedir. Yukarıda da aktardığımız gibi, kendisi de bu konuyu tam olarak anlatan bir kavramı bulmanın zorluğundan bahseder.¹³⁴ Kendisi inanç konusunun tam olarak açıklanamamasının nedeni olarak şunu söyler: "Açıktır ki inanç, düşüncelerimizin doğa ve düzeninden değil ama kavranış tavrından ve müdrikedeki (*mind*) duygulardan oluşur."¹³⁵ Dolayısıyla bir şeye veya olaya olan inancımız ile inançsızlığımız arasındaki fark, algılamamızın kendisinde değil; ancak algılama tarzında denilebilir. Ancak fark bununla kalmıyor. Asıl fark, Hume'un kendi deyişini kullanırsak, 'davranışlarımız üzerindeki etkisiyle' ortaya çıkar. Düşüncelerimizden inanç tavrı içinde algıladıklarımız "daha büyük bir kuvvet ve etki verir; onlara daha büyük bir önem atfeder; onları zihnimize yerleştirir ve onları bütün eylemlerimizin yönetme ilkesi yaparız."¹³⁶ Hume, inanca bu canlılığı veren şeyin mevcut bir izlenim ile olan ilişki veya çağrışım olduğunu söyler. Geçmiş deneyimlerimizde edindiğimiz izlenim benzer bir olayda aynı şekilde devam eder beklentisine gireriz. Söz konusu olay için zihnimizde neden ile sonuç arasında -Hume'un ifadesiyle- bir 'sabit bağ' (*constant conjunction*) fikri doğar.¹³⁷ Aynı yerde verdiği örnekte ateş ile sıcaklık arasında sürekli bir ardıllık ve bitişiklik olması gerekçesine dayanarak, zihnimizin bu neden ve sonuç arasında deneyim yoluyla bir sabit bağ fikrine ulaştığını söyler.

Burada yeri gelmişken; Hume'un bitişiklik dediği olay zaman-sal veya mekansal bitişiklik olmak üzere iki türdür. Ve artık bun-

134 Hume, *a.g.e.*, s. 629-630.

135 Hume, *a.g.e.*, s. 629.

136 Hume, *a.g.e.*, s. 629.

137 Hume, *a.g.e.* s. 87.

dan sonra ateşi gördüğümüz her yerde kendiliğinden sıcaklık fikrini de düşünürüz. Biz “doğrudan doğruya birini neden ve ötekini de etki olarak adlandırır ve birinin varolduğu sonucunu ötekinden çıkarırız.”¹³⁸ Ama burada sadece nedeni düşünmekle yetinmiyoruz; aynı zamanda sonucun da var olduğu şeklinde bir tavır içine giriyoruz. İşte Hume'un kullandığı bu tavır durumu inancın kendisidir. Yani biz ateşin kendisini gördüğümüz zaman doğrudan doğruya sıcaklığın da varlığını düşünürüz. Aslında belki de gördüğümüz şey ateş koruna benzer bir şeydir. Ama zihnimizdeki ateş fikri o kadar canlıdır ki biz hemen bitişiğinde sıcaklığı da düşünürüz. Zihnimiz geçmişte öğrendiğimiz ateş ile sıcaklık arasındaki sabit bağdan faydalanarak bu inancı doğurur.

Hume, *THN*'nin *Ek* bölümünde de şu örneği verir: Bodrumda çalışan bir insanın hareket eden ayaklarını gördüğüm zaman, aynı şekilde geçmişte edindiğimiz insanın bütün bedeni ile ayakları arasındaki sabit bağdan faydalanarak, sadece görmüş olduğum hareketli ayaklara bir baş, kollar ve gövde eklerim. Bu bir inanç tavrıdır. Çünkü insan zihni, hareketli ayakların daima bir gövdeye sahip olduğuna inanır.¹³⁹ Bu alışkanlık, ardarda gelen iki olayın neden sonuç bağı içinde olduklarına inanmaktır. Olaylar ve nesneler arasındaki *sabit bağın* ve *sürekli birlikteliğin* doğurduğu bu alışkanlık, insanda doğal olarak bir psikolojik beklentiye neden olur. Hume bu beklentiyi bir '*tavır*' hali olarak tanımlar. Bu beklenti hali bir başka deyişle doğal inanç öyle anlaşılıyor ki hayvan ile insanda benzer şekilde kendini göstermektedir. Öyleyse hayvanın beklentisi ile insanın beklentisi başka bir deyişle insan ile hayvanın doğal nesnelere ve olgulara karşı beslediği inanç arasında bir benzerlik varmış gibi görünmektedir. Bu inanca bir tür hayvan inancı veya hayvan seviyesindeki inanç da demek mümkündür. Hume'un doğal inanç tanımını deneyden çıkan alışkanlığa dayandırıldığını onun kendi de-

138 Hume, *a.g.e.*, s. 87.

139 Hume, *a.g.e.*, s. 626.

yimiyle ‘*hayvanların akli*’na ilişkin düşünceleriyle birlikte değerlendirdiğimizde, bu inancı bir tür *hayvan inancı* olarak nitelendirmenin mümkün olduğunu görebilmekteyiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume, hem *THN*’de hem de *ECHU*’de ‘*Hayvanların Akli Üzerine*’ ismini taşıyan birer bölüm yazmıştır. Bu bölümler yalnızca isimde değil aynı zamanda içerik itibarıyla da benzerliktedir. Zaten *ECHU*’nun, *THN*’nin bir özeti olduğuna ilişkin iddialar doğru kabul edilirse bu durum, pek de şaşırtıcı olmayacaktır. Hume burada şöyle der: “Hayvanların da insanlar gibi bir akla ve düşünceye sahip oldukları kadar bana açık gelen bir şey yoktur. Bu konu o kadar açık ki en aptal ve en cahil kimsenin bile gözünden kaçmaz.”¹⁴⁰ Bu durumda Hume’a göre, insanlar ile hayvanlar arasında akıl itibarıyla bir benzerlik var gibi görünmektedir. Hume bu durumu şöyle ifade eder: “Hayvanların, aynen insanlar gibi bir çok şeyi deneyimden öğrendiğini ve benzer olayların benzer nedenlerden ileri geleceklerine ilişkin çıkarımda bulundukları çok açık olarak görünmektedir... Eğitim ve disiplinin hayvanlardaki sonuçları bu iddiamızın doğruluğunu ispatlar.”¹⁴¹ Hume bu duruma bir köpeğin sopayı görünce ceza alacağını anlaması ve bir hayvanın kendisine takılan isme tepki vermesini örnek verir.¹⁴² Buna göre, insan zihninin olgulara veya varlıklara ilişkin bütün uygulamaları, şimdi izlediği olay için daha önce izlediği benzer bir olaydan edindiği fikri hatırlamasıdır.¹⁴³ Bu akıl yürütme tarzının tamamen olgular arasındaki analogi ile yapıldığını söyledikten sonra¹⁴⁴ bunun, benzer şekilde, hayvanlarda da olduğunu söyler. İnsan ile hayvanın farkı şudur: Benzerlik zincirlemesini insan biraz daha ileriye götürebilir. Hume insan ile hayvanın farkını adeta bir

140 Hume, *a.g.e.*, s. 176.

141 Hume, *ECHU*, s. 105.

142 Hume, *a.g.e.*, s. 105.

143 Hume, *a.g.e.*, s. 54.

144 Hume, *a.g.e.*, s. 104.

derece farkına indirger.¹⁴⁵ Hume, bu düşüncesiyle 1863-1952 yılları arasında yaşamış Amerikalı filozof G. Santayana'nın *Scepticism and Animal Faith* (Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı) isimli eseriyle felsefî terminolojiye kazandırdığı *hayvan inancı* kuramını yüzyıllar önce dile getirmiş oluyor. Santayana'ya göre "bilgi, inançtır: Olaylar dünyasına olan inanç... Bu inanç hayvanlar için doğal bir oluşumdur."¹⁴⁶

Bütün bu anlatılanların ışığında, insan ve hayvanın eylemlerine yön veren izlenimlerin ve deneyimlerin oluşturdukları bu doğal inanç için şunları söyleyebiliriz:

1. Doğal nesnelere ve olaylara ilişkin deneyimlerimiz, onlar hakkında bazı fikirlerin zihnimizde oluşmasını sağlar.
2. Bu izlenimler ve fikirler, insan zihninde bazı tavırların gelişmesini sağlar. Bu tavır hali, daha canlı olunca bu bir inanç halini alır.
3. Deney insanda ve hayvanda benzer izlenimler, izlenimler de benzer fikirler oluştururlar.
4. Edinilen bu izlenimler, hem hayvanın hem de insanın benzer tavır ve beklenti içine girmesini sağlar.
5. Bu tavır, geçmişte yaşanan deneyimlerin aynı şekilde gelecekte de tekrar edeceğinden emin olma ve onu bekleme tavrıdır.
6. Bu tavır, doğal inancın temelini oluşturur. İnsanın doğal inancı, alışkanlığının beklentisi doğrultusunda davranmasıdır. Bu durum hayvanlarda da benzer şekilde olduğuna göre hayvanlarda da böyle bir doğal inanç vardır. Bu inanç şekli, bir doğal eğilim veya yeti anlamındadır.

Hume'un bu *doğal inanç* teorisi, objesi itibariyle yapılan inanç sınıflandırılmasında belki bazı inanç türlerine uyar, fakat bütün

145 Bunun için Hume'un *Enquiry*'deki *Of The Reason of Animals* isimli bölümüne bakılabilir.

146 Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü, II. Cilt*, (Çev. İbrahim Şener), İstanbul 2000, s. 463, Santayana'dan naklen.

inançlar için geçerli olan bir inanç tanımı olmadığı ortadadır. Bu inanç daha çok gözlenebilen olgularda neden sonuç bağlantısına ilişkin bir inançtır. Mesela bir yerden duman çıktığını gördüğümüzde orada bir ateşin olduğu düşüncesine varmak gibi. Bir A olayının, bize ardından bir B olayının geleceğini hemen hatırlatması gibi. Bir taş havaya her attığımızda yere düşeceğine inanmak şeklinde bir inanç. Fakat hayatımızda başka türlü inançların (veya inançsızlıkların) da olduğu bir gerçektir.

Şimdi nesneler arası ilişkiyi ve onlardan edindiğimiz izlenimlerin bizdeki etkisini konu edinen doğal inancı açıklığa kavuşturduktan sonra daha çok metafizik alanı konu edinen dini inanç konusunda Hume'un ne düşündüğüne bakalım.

2. Dini İnanç

Hume'un dini inanç veya bir başka deyişle iman konusunda söyledikleri, yukarıda analiz edilen doğal inançtan farklıdır. Bu farklılığın ne olduğuna geçmeden önce bu inanç şeklini nerede söz konusu ettiğini ortaya koymak gerekir.

Hume'un *DCNR* ve *NHR*'de kullandığı "inanç" kavramına yüklediği anlam *THN* ve *ECHU*'da geçen 'inanç' kavramından farklıdır. Bu iki inanç, objesi açısından birbirinden ayrılmaktadır. Doğal inançta konu, olguların gözlenmesi sonucunda elde edilen izlenimler ve bu izlenimlerden elde edilen fikirler ve fikirlerin fikirleridir. Doğal inancın konusu bununla sınırlıdır. Oysa *DCNR* ve *NHR*'de kullanılan inanç kavramı dini inanç anlamındadır. *Dini inanç da*, metafizik varlıklar ve Tanrı konusundadır. Hume *DCNR*'de "görünmez ve akıl sahibi bir güce inanma yolundaki evrensel eğilim, özgün bir güdü değilse bile, en azından insan doğasının hep yanı sıra geldiğine bakılırsa, kutsal işçinin yaratısına vurduğu bir damga sayılır," der.¹⁴⁷ Hume'un burada bahsettiği 'güç' Tanrı'dır.

147 Hume, *NHR*, s, 362.

Hume'un doğal inanç dışında bir de dini inançtan bahsettiğini bu kelimeyi kullandığı bağlamdan çıkarmaktayız. Bunu birkaç yerde yapmıştır.

1. Hume evrenin bütününe bakıp akıl sahibi ve görünmez bir yaratıcının varolduğuna inanmayı akıllılık, bunu bulamamayı da vahşilik olarak nitelendirir. Ona göre “vahşi ve eğitim görmemiş insanların akılsızlığı, doğanın yakından bilinen belirgin eserlerine bakıp da bir yaratıcı göremeyecek kadar büyüktür. Ancak derin bilgi sahibi bir insana bu fikir bir kere anlatılınca bunu inkâr etmesi imkânsız gibi görünüyor. Her şeyde bir gaye ve bir yönelmişlik (intention) olduğu çok açıktır. İdrak gücümüz, bu akla uygun sistemin ilk ortaya çıkışını kavrayabilecek derecede genişleyince de, en sağlam inanışla bütün bunların akıl sahibi bir nedeni veya var edicisi olduğu fikrini kabullenmemiz gerekecektir.”¹⁴⁸ Buradan anlıyoruz ki Hume, olgunluk çağında evrende varolan *düzenlilik*, *niyetlilik* ve *amaçlılık* durumunu Tanrı'nın varlığına; bu ilkelerin evrenin her yerinde benzer şekilde olmasını da Tanrı'nın tek olduğuna yormaktadır.

2. Aynı şekilde Philo da sınırsız kudret, sınırsız bilgi ile paralel giden ahlâkî sıfatları çıkarsamanın ve sınırsız rahmeti “inancın gözleriyle keşfetmenin dışında” başka bir yol olmadığını¹⁴⁹ söylerken kullandığı ‘inanç’ kavramı da, dini bir inanç çağrıştırmaktadır.

3. Benzer bir kullanım da *ECHU*'da vardır. Buna göre “sadece akıl ve mantık bizi Hıristiyanlığın doğruluğuna inandırmak için yeterli değildir; bu nedenle kim *iman* yoluyla bu dini benimseme eğilimini tercih ederse, bu kişi benliğinde sürekli bir mucizenin varlığının bilincine varır. Ve hissettiği bu mucize onun anlayışının (*understanding*) bütün ilkelerini yok eder, hem de o kimseyi alışkanlık ve deneye en aykırı ne varsa ona inanmaya yönlendirir.”¹⁵⁰

148 Hume, *NHR*, s. 361.

149 Hume, *DCNR*, s. 202.

150 Hume, *ECHU*, s. 131.

Hume'un burada söz konusu ettiği inancın, dini inanç olarak nitelendirilebileceği açık gibi görünmektedir. Buradaki inanç, olgular arasındaki ilişkilere karşı kabul edilen inanç olamaz gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu doğal bir inanç olmaktan çok konu itibarıyla dinî inanç anlamına gelmektedir.

Hume bu 'dinî inanç' ile neyi kastetmiştir? Hume dini inancın sadece felsefî doğrulamasını imkânsız bulmuyor. Aynı zamanda bu inanç için bir delil kabul etmenin irrasyonel olduğunu da düşünüyor.¹⁵¹ "Hume Hristiyanlık inancının yalnızca akla dayanmadığını değil aynı zamanda akli bakış açısıyla uyuşmadığını"¹⁵² da söyler. Hume'un doğal dine yaptığı eleştirilerin, dini inanç için doğanın düzenine bakılarak bir rasyonel temelin geliştirilemeyeceğini söylemekten ibaret olduğunu belirtebiliriz.

Hume, dini inancın, akli delillere dayanan bir rasyonel faaliyet olduğuna inanmamaktadır. "Din felsefecileri, dini, aklın ilkeleri üzerine kurmay'a çalışırken... insanları tatmin etmekten çok, bu ince araştırmadan şüpheleri yatıştırma değil, onları daha beter kışkırtmanın çıktığını"¹⁵³ söyler. O dini inancın daha çok insan doğasında var olan bir eğilim olduğuna inanmaktadır. Hume, dini inancı doğuran bir çok insanî eğilimden bahsederek, insan doğasında onun hayatında yer alan olayların tatmin edici bir yorumunu aramak şeklinde bir eğilimi olduğunu düşünür.¹⁵⁴ Ayrıca, Hume'a göre, insan-

151 M. Kuehn, *a.g.m.*, s. 239-40.

152 M. Kuehn, *a.g.m.*, s. 239.

153 Hume, *a.g.e.*, s. 135. Hume'un dini veya imanı akli temele değil de duygulara ve tutkulara dayandırmak gerektiğine dair bu kanıt *Enquiry*'de yer almaktadır. Bu ifadeyi Hume Epikuros'u temsilen konuşturduğu bir karaktere söyletir. '*Septik paradoksları seven bir dost*' dediği kişiye Epikuros, kendisi de Atina halkı adına konuşmaktadır. Bu ifadeyi Epikuros Atina halkına "*kendisinin de inandığı*" inanç ilkelerini akla dayandırma faaliyetinin şüpheleri daha beter artıracağını azaltmayacağını söyler. Bkz: *ECHU*, s. 135.

154 Hume, *NHR*, s. 317.

ların bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, bütün varlıklara yakinen bildikleri sıfatları yüklemek yolunda evrensel bir eğilimleri vardır.¹⁵⁵ Bu düşünceyi destekleyen ifadelerden bir diğeri de şudur: “İnsanın doğada mevcut olan algılanmaz ve akıl sahibi bir güce inanmak eğilimi ne kadar güçlü ise dikkatini algılanabilen ve görülebilen varlıklar üzerinde yoğunlaştırma eğilimi de bir o kadar güçlüdür. İşte, bu iki zıt eğilimi (inclinations) uzlaştırmak için, görünmez güç ile bazı görünen objeleri birleştirirler.”¹⁵⁶

J. C. A. Gaskin'e göre bu inanç, doğal nedenlere dayanır.¹⁵⁷ Hume, bunu *DCNR*'de ispatlamaya çalışır. Gaskin'e göre Hume'un dini inanç veya Tanrı inancının kaynağı yalnızca iyi ve kötü olan korku ve bilinmez nedenlerde aranmalıdır.¹⁵⁸ “Hume, bir Tanrı'ya inanmanın tıpkı dışımızdaki dünyanın varlığına inanmak gibi ancak rasyonel temeli yok edilirse hayatta kalabilen bir ‘özgün içgüdü’ veya ‘doğal inanç’ olduğunu” söyler.¹⁵⁹ Bu teori R. J. Butler tarafından geliştirilmiş ve Noxon tarafından da kabul edilmiştir.¹⁶⁰

Doğal inanç konusunda ortaya çıkan temel sorun, inancın bilgidен farkının ne olduğu sorunudur. Dini inançta ise, temel sorunlardan biri, bu inancın içgüdüsel olup olmadığıdır. Burada bir diğer sorun ise, bu inancın rasyonel olup olmadığıdır. Acaba gerçekten Hume'un dini inanç kuramı, akıl yürütmeden uzak, insanın doğal eğiliminin sonucu olan bir içgüdüsel zorunluluk şeklinde midir? Bunun cevabını Hume'un kendi metinlerinde arayacağız.

Hume, bu konuya *DCNR*'de “dinin öğretilme zamanı ve sırası ne olmalıdır?” şeklinde bir soruyu tartışmakla başlar. Bu tartışmay-

155 Hume, *a.g.e.*, s. 317.

156 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

157 Gaskin, “Hume on religious Belief”, *The Chambridge Companion To Hume*, (ed. by David F. Norton), New York 1993, s. 319.

158 Gaskin, *a.g.m.*, s. 319.

159 Gaskin, “Hume's Critique of Religion”, s. 57.

160 Gaskin, *a.g.e.*, s. 57.

la, iman ile aklın ilişkisini sorgular. Demea ve Philo arasında cereyan eden bu tartışma, Philo'nun "acaba din (*doğal din*) çocuklara küçük yaşta mı öğretilmeli, yoksa onlara fizik, mantık ve ahlâk gibi bilimler öğretildikten sonra mı öğretilmelidir?" şeklindeki sorusuyla başlar. Demea çocuklara dini bilgilerin küçük yaşta verilmesi gerektiğini söyler. Demea da Philo ile aynı görüşte olduğunu şu şekilde dile getirir: Çocukların "kafalarının erkenden din duygusuyla işlenmesine en büyük özeni gösteririm... Kendim de onların taze zihinlerinde dinin bütün ilkelerine karşı saygı alışkanlığı oluşturmaya çalışırım... Bütün felsefenin kararsızlık içinde kalmasına ve en büyük dâhilerin bile salt akla dayanarak çıkardıkları komik sonuçları hatırlatırım."¹⁶¹ Philo, önce mantık ve felsefe öğretilip o zemin üzerine de doğal teoloji öğretilmesinin yanlış olduğunu ve bir çok tartışmanın içinden filozofların da çıkamamalarını delil gösterip, dini öğretileri önceden öğretmenin daha doğru olacağını söyler.¹⁶² Çünkü ona göre, felsefe veya mantık birikimine sahip olan birinin kendisine bundan sonra vereceği dini hakikatleri yok sayması mümkündür.¹⁶³ Bu ifadelerden Philo'nun ve Demea'nın, dini hakikatlerin -en azından bazılarının- felsefe veya mantıkla çelişebileceğini düşünerek "daha felsefe ile karşılaşmadan dini gerçekler öğretilmelidir" şeklinde düşündüklerini çıkarabiliriz. Bunun anlamı ise esasen şudur: Dini inançlar akıl ve mantık zemini üzerine kurulmamalıdır. Philo bunu söylemekle de kalmaz. Ona göre, çocukların kafalarını erken yaşta din duygusuyla yoğurmak oldukça mantıklıdır. Ayrıca her zaman dinin ilkelerine karşı yıkıcılık niteliği taşıyan felsefenin ve öğrenmenin kendi ilkelerinden faydalanılmalıdır.¹⁶⁴ Hume bu konudaki tavırları itibarıyla iki türlü insandan bahseder:

161 Hume *DCNR*, s. 130.

162 Hume, *a.g.e.*, s. 130.

163 Hume, *a.g.e.*, s. 130.

164 Hume, *a.g.e.*, s. 131.

İlki bilim ve derin araştırmayla ilişkisi olmayan kişi ki, öğrenilmiş olan sonu gelmez çekişmeleri inceleyince genelde felsefeyi küçümser ve kendisine öğretilmiş olan büyük teolojik ilkelere daha çok yapışır.¹⁶⁵

İkincisi ise incelemeye ve çalışmaya biraz girmiş olanlardır ki, “doktrinlerde en yeni ve en görülmemiş sahte deliller bularak, insan aklı için hiçbir şeyin zor olmadığını düşünürler ve haddini bilmeden bütün sınırları ezerek tapınağın en kutsal yerlerini profanlaştırırlar.”¹⁶⁶ Philo’ya göre en basit günlük meselelerde bile insan aklının zayıflığını ve duyuların yanıltma ve aldatışları bizim bu konularda esasen bir şey öğrenemeyeceğimizi göstermektedir. O halde akıl ve duyular günlük ve basit konularda bile “bu kadar açıkla-namaz olup, birbirine zıt ise ve çelişkiler taşıyorsa, hangi güvenle dünyanın kaynağı hakkında karar verip onun gelmiş ve geçmiş sonsuzluklarının doğru tarihini takip edebiliriz?”¹⁶⁷ Hume, Tanrı’nın tartışma konusu değil, tapınma konusu olması gerektiğini kabul eder. Çünkü bizim izlenimlerden edindiğimiz fikirlerimiz Tanrı’nın mükemmelliklerine karşılık gelmez. O bizim sınırlı görüş ve kavrayışımızın alabildiğine üstündedir.¹⁶⁸

Hume, inançsızlık ve tereddüt halinin bir geçici zihinsel durum olduğunu ve bu zihinsel durumun ‘nörolojik mekanizm’ gereği doğru veya yanlış inanca dönüşeceğini kabul eder. Cleanthes, bir insanın her türlü inanış ve düşünceye toptan karşı çıkabileceğini söyler. Fakat, “insanın toptan şüphecilikte diretmesi veya birkaç saat bunu eylemlerinde göstermesi imkânsızdır. Dış dünya ona kendini zorla kabul ettirir.”¹⁶⁹ Philo, buna karşı çıkar ve aklın iki karar arasında ve askıda kalabileceğini ve bu askıda kalmanın onun için

165 Hume, *a.g.e.*, s. 131.

166 Hume, *a.g.e.*, s. 131.

167 Hume, *a.g.e.*, s. 132.

168 Hume, *a.g.e.*, s. 142.

169 Hume, *a.g.e.*, s. 132.

bir zafer olduğunu söyler.¹⁷⁰ Fakat daha sonra XII. Bölümde bu düşüncesinin aksine ifadelerde bulunur. Philo, Tanrı'nın varlığına inanma konusunda yargıyı askıya almayı o kadar az mümkün bulur ki, bu konudaki anlaşmazlık düşünüldüğünde, onun daha çok, "terim çatışması gibi bir şey olduğundan şüphelenme eğiliminde" olur.¹⁷¹

Akıldan uzak bu tür temellendirme girişimleri, Hume'un *dini inanç* anlayışını rasyonel olmaktan çok kanıtsız inanma anlayışı olan *fideizme* daha çok yakınlaştırmıştır. Çünkü bu inanç, Hume'a göre tamamen insanın iradesinin dışında gelişen tutkulara ve duygulara dayandırılmıştır. Bu nedenle Hume'un fideizme daha yakın bir inanç anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. DCNR'de Pamphilus'un ağzından belirttiğine göre insan akıllı, Tanrı'nın doğası konusunda "herhangi bir saptamada bulunamamıştır. Fakat ilginçtir ki şimdiye kadar en hassas araştırmalarımızın sonucu kuşku, belirsizlik ve çelişkiden başka bir şey olmamasına karşı, onlarla ilgilenmekten geri kalamamışızdır."¹⁷² Çünkü "Hume, dini inanca tamamen karşı çıkmaz, fakat ona göre bu inanç akıl dışıdır (*non-rational*), akla aykırıdır (*irrational*). Hume bunu özellikle belirtir. Onun düşüncesi Hristiyan fideizmine taraftar olan görüşlerle uyushabilir gibi görünmektedir. Gerçekten de 'son derece kutsal olan dinimiz iman (*faith*) üzerine kuruludur; akıl üzerine değil' derken kendisini bu geleneğin içine yerleştirmektedir."¹⁷³

Dinî inanç, akıl yürütme, alışkanlık ve deneyden çıkmadığı gibi bizi onlara zıt bazı şeylere inanmaya yöneltir. Bunu Hume'un şu ifadesinden anlıyoruz: "Kim iman yoluyla bir din kabul etmeye meyilli olursa, bu kimse kendi varlığında sürekli bir mucizenin bilincinde olur; öyle ki bu mucize, hem bu kimsenin idrakinin bütün

170 Hume, *a.g.e.*, s. 136.

171 Hume, *a.g.e.*, s. 216.

172 Hume, *a.g.e.*, s. 128.

173 M. Kuehn, *a.g.m.*, s. 239.

prensiplerini altüst eder, hem de aynı kimseyi, alışkanlıkla deneye en zıt olan şeylere inanmaya yöneltir.”¹⁷⁴ Hume’un rasyonel olmayan bu *dini inanç* teorisi, Kierkegaard’ın inanç teorisinin dolaylı temeli kabul edilmiştir. M. Kuehn’a göre Kierkegaard’a ait olan ‘*inanç sıçraması*’ (*leap of faith*) deyimi, “Hume’un felsefesinden doğrudan veya en azından dolaylı olarak etkilenmiştir. Çünkü Hume’un *THN* ve *ECHU*’deki inanç tartışmasının Hamann ve Friedrich Heinrich Jacobi’nin inanç kavramını derinden etkilediği gösterilebilir... Kierkegaard ise, hem Hamann’ı hem de Jacobi’yi öğrenmiştir.”¹⁷⁵ Hume’un dini inanç için, hatta genel olarak inanç için söylediklerinin epistemolojik değil, varoluşsal bir boyuta sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Hume, inancı akıl yürütme veya izlenimlerin eseri olarak asla görmek istemez. Doğal inançta bile fikirlerden farklı bir şey olarak tanımlanır inanç. Bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz gibi inancı düşünceden ayıran şey, öncelikli olarak ona kattığımız varoluşsal durumdur. Bu bir ‘*tavır*’ halidir. Gaskin’e göre Hume’un inancı belirleyen tavır durumu şu şekilde özetlenebilir: “(1) ‘İnanç’ kelimesi, inanılan şeye karşı bir tavır veya onun hakkında hissedilen duygulardır. Bu tavır veya duygu idrak edilebilir (*recognize*) fakat başkaca tanımlanamaz. (2) İnancın duygusu veya tavrı eylemi etkiler. (3) İnancın duygusu veya tavrı iradi olarak yönlendirilemez.”¹⁷⁶ Gaskin’e göre bu durumda şu problem doğacaktır: Eğer “bir p’ye inanmak p’nin bir inanç duygusuna bağlıysa, bu inanç duygusu muhtemelen inancın akla uygun olması veya akla ters olması durumunda farketmeyecektir.”¹⁷⁷

Hume için inanç, son tahlilde bir hissetmedir. Eğer inanç, sadece bir fikir olsaydı biz istediğimize inanır istediğimize inanmaz-

174 Hume, *ECHU*, s. 131.

175 M. Kuehn, *a.g.m.*, s. 253.

176 Gaskin, God, “Hume and Natural Belief”, s. 150.

177 Gaskin, *a.g.m.*, s.152.

dık. Ama durum öyle değildir. Bu nedenle “inancın sadece belli bir duygu veya histen, iradeye bağlı olmayan ve denetleyemediğimiz belirli nedenlerden ve ilkelerden doğması gereken bir şeyden oluştuğu sonucuna varabiliriz.”¹⁷⁸ İnancı bir tasarımdan ayıran şey duygudan veya histen başka bir şey değildir.¹⁷⁹ Hume’un ortaya koyduğu bu duygu (*feeling*), Anderson’a göre, “inandığımız şeyin varlığına veya realitesine ait bir duygu gibi görünüyor.”¹⁸⁰ Hume hem *DCNR*’de hem Demea’ya hem de Philo’ya ‘*dini duygu*’ deyimini özellikle kullandırmıştır. Onları Tanrı inancının bir duygu işi olduğunu asla bir akıl yürütme işi olmadığı konusunda söz birliği içinde görmekteyiz. Mesela *DCNR*’nin X. Bölümünün başında Demea şöyle der: “Her insanın bir şekilde dinin gerçekliğini gönlünde hissettiğini kabul ediyorum. Her insan, kendinin de bütün doğanın da bağlı olduğu o Varlık’ın bağışlamasını herhangi bir akıl yürütmeden çok kendi ahmaklığının ve çaresizliğinin bilinciyle aramaya koyulur.”¹⁸¹ Bu sözlerden sonra Philo “gerçekten inandım ki bir kimseyi doğru bir din duygusuna getirmenin en iyi ve belki de tek yolu ona insanların çaresizliğini ve kötülüğünü hakkıyla anlatmaktır”¹⁸² diyerek, Demea’nın bu görüşünü paylaştığını ifade eder. Philo, ‘din duygusu’ (*sense of religion*) deyimini kullanır. Bu kullanımın bilinçli olduğunu düşünüyoruz. Burada dini duyguyu rasyonel delillere dayandırmanın sağlıklı olmadığını ve dinin felsefî çıkarımlardan çok bir duygu işi olduğunu vurgulamak istemektedir. Nitekim hemen ardından sözünü ettiği “birini din duygusuna getirmek” için şunları söyler: “Akıl yürütme ve kanıtlamadan çok, bir belâgatli konuşma yeteneği ve güçlü bir hitap daha etkilidir. Çünkü herkesin içinde hissettiği şeyi kanıtlamaya ne gerek var ki? Eğer

178 Hume, *THN*, s. 625.

179 Hume, *a.g.e.*, s. 625.

180 R. F. Anderson, *Hume’s First Principles*, s. 73.

181 Hume, *DCNR*, s. 193.

182 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

mümkün ise bize bunu daha içten ve daha duyarlılıkla hissettirilmesi gereklidir.”¹⁸³

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hume'un dini inanç teorisi fideist bir inanç anlayışıdır. Esasen Hume'un *ECHU*'de yer alan *Of Miracles* (Mucize Üzerine) isimli kısmın sonunda yer alan “kim iman yoluyla bu dini benimseme eğilimini tercih ederse, bu kişi benliğinde bir *sürekli mucizenin* varlığının bilincine varır. Ve hissettiği bu mucize, onun anlayışının (*understanding*) bütün ilkelerini yok eder, hem de o kimseyi alışkanlık ve deneye en aykırı ne varsa ona inanmaya yönlendirir,”¹⁸⁴ şeklindeki ifadeleri, her ne kadar bazı araştırmacılar için ironi olarak kabul edilmişse de, bu ifade Kierkegaard tarafından ciddiye alınmıştır.¹⁸⁵ Hume'un *mucizeyi* kabul ettikten sonra insanın alışkanlık ve deneyi bir tarafa bırakıp sürekli bir mucize varmış gibi inanacağına ilişkin iddiası ile Kierkegaard'ın *Fear and Trembling* (Korku ve Titreyiş) isimli eserinde bahsettiği ve *Philosophical Fragments* (Felsefî Özdeyişler) isimli çalışmasında da geliştirdiği *paradoks* kavramı aynı anlamdadır. Kierkegaard için paradoks olayının inançtaki fonksiyonu, çok büyüktür. Zaten imanın kendisi “kalbin acil bir güdüsü değil yaşamın ve varoluşun pa-

183 Hume, *a.g.e.*, s. 193. *DCNR*'nin karakterlerinden biri olan Demea, diğer karakter olan Philo ile neredeyse aynı sözleri tekrar ederek ona benzer bir fideist tavır içinde olduğunu ortaya koyar. İkisi de insanların çaresizlik gerçeğine inanmaktadırlar. Hayatın çaresizlikleri, insanın mutsuzlukları doğal yapısındaki yozlaşmışlık, doyumsuzluk hali Demea'ya göre “bütün dillerde neredeyse deyim halini almıştır. Bütün insanların kendi yakın tecrübelerinden ve hislerinden (çıkarıp) ilan ettikleri şeyleri kim inkâr edebilir ki?” (Hume, *DCNR*, s. 193.) Ona göre bu konuda yeni bir buluşa ihtiyaç yoktur ve “bir kimse açık bir inkâr tavrıyla (akıl yürütmeyi kaldıracak bir konu olmadığı için) bütün insanlığın şuura ve duygulara dayanan ortak tanıklığını yıkmayı aklından geçirebilir mi?” (Hume, *DCNR*, s. 194.)

184 Hume, *a.g.e.*, s. 131.

185 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul 1998, s.156 .

radoksudur.”¹⁸⁶ Esasen Kierkegaard’ın şu ifadeleri bizce Hume’un mucize için söylemiş olduğu yukarıdaki sözleri ile tamamen aynı paralelde bir anlam içermektedir: “Ya İbrahim’i unutuşa terk edelim ya da İbrahim’in yaşamının değerini oluşturan o müthiş paradokstan dehşete düşmesini öğrenelim... Niyetim İbrahim’in öyküsünden, içinde barındırdığı diyalektik sonuçları çıkarıp sermek ve bunları problem biçiminde ifade etmek-imanın ne müthiş bir paradoks olduğunun görülmesi için. Öyle bir paradoks ki bir cinayeti Tanrı’yı memnun kılan kutsal bir eyleme dönüştürebiliyor. Öyle bir paradoks ki, İshak’ı İbrahim’e geri veriyor. *Öyle bir paradoks ki hiçbir düşünce onu alt edemiyor. Çünkü imanın başladığı yer, düşünmenin terk ettiği yerdir.*”¹⁸⁷ Hume’un mucize üzerine kurduğu düşünce şudur: Kişinin “hissettiği bu mucize onun anlayışının (*understanding*) bütün ilkelerini yok eder, hem de o kimseyi alışkanlık ve deneye en aykırı ne varsa ona inanmaya yönlendirir.”¹⁸⁸ Kierkegaard’ın paradoks üzerine kurduğu düşünce ise şudur: “Öyle bir paradoks ki hiçbir düşünce onu alt edemiyor. Çünkü imanın başladığı yer, düşünmenin terkettiği yerdir.”¹⁸⁹ Hume’un ‘*sürekli mucize*’ dediği şeye Kierkegaard ‘*paradoks*’ demektedir. Buradan Hume’un inanç teorisinin fideist bir inanç teorisi olduğunu çıkarabiliriz.

186 Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreyiş*, (Çev. N. Ekrem Düzen), İstanbul 1990, s. 41 ve 42.

187 Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 47. (İtalik ilavedir.)

188 Hume, *ECHU*, s. 131.

189 Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 47.

C. MUCİZE KAVRAMININ ANALİZİ

1. Mucizenin Tanımlanması

Hume'un *ECHU*'da mucizeye ilişkin bölümü bu konuda yazılmış en ciddi eleştirilerden biri olarak kabul etmek mümkündür. Onun mucizeye ilişkin yazdıkları din üzerine yazdığı diğer metinlerin tamamı kadar eleştiri almıştır. Gaskin, bu metin için der ki, "onun aklın sınırları içindeki dine yaptığı eleştirilerin bütünü içindeki yeri düşünülünce önemi kendiliğinden artar. Bu metin vahyedilmiş bir dine inanmanın akliliğine sistematik olarak karşı koyduğu tek parçadır."¹⁹⁰ Hume, burada mucizeye veya mucizeye dayalı dinlere inanmanın makul insanı doyurabileceğine ciddi bir itirazda bulunmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Hume, mucizeye "ve doğal dinin delillerine yaptığı yüksek düzeyde eleştirilerine rağmen makul insanın herhangi bir dine inanamayacağını söylemez."¹⁹¹ Hatta Hume'un önerdiği ve doğru bulduğu inancın bir tür mucizevi inanç olması gerektiğini de söyleyebilmek mümkündür. Hume'un bu inanç şeklini bir "sürekli mucize"¹⁹² durumu olarak ifade ettiğini bir önceki bölümde ortaya koymuştuk. Burada önce Hume'u böyle bir metni yazmaya iten nedenin ne olduğunu araştıracağız.

Hume'un yaşadığı dönem, fizik yasalarının yer yer bir tabiat

190 Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, New Jersey 1988, s. 165.

191 Gaskin, *a.g.e.*, s. 165.

192 Hume, *ECHU*. s. 131.

dinine dönüştürüldüğü dönemdir. Bilindiği gibi, Hume'dan bir kuşak önce yaşamış olan Newton'un (1642-1727) doğa mekaniği anlayışından sonra bilim çevrelerinde mucizeye karşı -en azından belli bir dönem- katı bir tutum gelişmiştir. Çünkü mucize tekdüze (uniform) bir şekilde işleyen evren mekaniğine uymamaktadır. Bu nedenle itiraz edilmelidir. Böyle bir evren anlayışının hakim olduğu dönemde elbette evrenin bu işleyişine müdahale etme anlamına gelen mucize anlayışı ilgi toplayacaktır. Belki de bu nedenle Hume ilgili bölümü yazmıştır. Bu nedenle Hume'un din anlayışını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada onun mucizeye ilişkin düşüncelerine yer vermeyi son derece gerekli gördük. Zaten özellikle *sema-vi dinler* söz konusu olduğunda vahiy olgusunun temeli olarak görülen mucize kendiliğinden önem kazanmaktadır.

Hume'un da belirttiği gibi, bütün dünya dinleri, kendilerine ait mucize haberlerini kendi meşruiyetlerine temel olarak alırlar.¹⁹³ Dolayısıyla 'deizm' hariç, her Tanrı inancının Tanrı'nın evrene bir şekilde müdahale ettiğini veya en azından edebileceğini kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde Tanrı'ya karşı hissedilen sevginin ve korkunun bir anlamı olmaz. Bu iki duygu bir dinin en temel iki unsurudur. Ayrıca "Tanrı'nın doğaya müdahale etmesi fikri, Tanrı'ya yapılan ibadet ve duaları da mantıklı hale getirir. Tanrı'nın aleme müdahale etmesi halinde, zorluklar ve tehlikeler ortaya çıktığında, bunları durdurması için Tanrı'ya dua etmenin bir değeri olur."¹⁹⁴ Dinler için bu kadar önemli olan mucizenin tanımı bu durumda önem kazanmaktadır. Tabi bu çalışmanın konusu gereği Hume'un mucize tanımı üzerinde durulacaktır.

Mucize kelimesi Batı dillerinde 'miracle' veya 'miraculum' kelimeleriyle karşılanır. Kelime anlamı itibarıyla harika ve olağanüstü anlamlarına gelmektedir.¹⁹⁵ Arapça kökenli bir kelime olan

193 Hume, *a.g.e.*, s. 121-122.

194 Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 133.

195 Huxley, *a.g.e.*, s. 128.

mucize de aciz bırakma anlamına gelen (a-c-z) fiilinin kökünden türemiştir. Bu kelime de karşıdakini aciz bırakan anlamındadır.¹⁹⁶ Hume, mucizeyi terim olarak “doğal olayların ihlali” anlamında kullanmaktadır. *ECHU*'deki mucize bahsinde birbirinden çok farklı olmayan iki tanım yapar:

(1) “Mucize, tabiat yasalarının bir ihlalidir.”¹⁹⁷

(2) “Ya Tanrı'nın özel bir isteği veya görünmez bazı güçlerin araya girmesiyle bir tabiat yasasının ihlali.”¹⁹⁸

Aslında ikinci tanımı Hume, bir dipnotta vermiştir. Bize göre bu tanımı ilk tanımın bir açıklaması olarak görmek mümkündür. Çünkü ikinci tanımda bu ihlalin oluşma şeklini açıklamayı hedeflemiş gibi görünüyor. Dolayısıyla bu ikinci tanıma bakarak ‘doğa yasalarının bir ihlali’ Hume’a göre iki türlü mümkündür:

(1) “Ya Tanrı'nın özel bir isteği”nin araya girmesiyle bu ihlal olmaktadır. Veya,

(2) “Görünmez bazı güçlerin” araya girmesiyle olmaktadır.

Hume'un bu tanımı birtakım problemler içeren bir tanımdır. Tanımın içerdiği en önemli unsurlar ‘doğa yasası’ ve ‘yasanın ihlali’dir. Bunun dışında bu yasayı ve bu yasayı ihlal eden gücün mahiyeti veya kim olduğu da, bu tanımın beraberinde getirdiği sorunlardır. Mucizenin bu problemleri üzerinde durulacaktır.

Ayrıca Hume için bir mucizenin haber açısından da bazı problemleri vardır. Hume, en ciddi eleştirilerini diyebiliriz ki, mucizenin imkânı değil de bu konuda yani mucizenin tanıklar aracılığıyla alınıp sonra da kesin bilgi gibi değerlendirmenin imkânı konusundadır. Bu problem de ele alınacaktır.

Şimdi acaba Hume'un tanımladığı kadarıyla bir mucize mümkün müdür? Bunu görelim.

196 İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, C. 5, 1992, s. 369 (a-c-z maddesi)

197 Hume, *a.g.e.*, s. 114.

198 Hume, *a.g.e.*, s. 115.

2. Mucizenin İmkânı

a) Tanıklık Açısından İmkânı

Hume mucizeye ilişkin itirazını öncelikle ‘tanıklık’ veya onun deyiimiyle ‘hazır bulunma’ konusuyla başlatır. Geliştirdiği bu delil için der ki “ben öyle bir delil geliştirdim ki eğer doğruysa batıl inançlara karşı sürekli bir kontrol görevini görecektir. Ve ardından Dr. Tillotson’un mucizenin gerçekleşmesi sırasında tanıklığa ilişkin karşı delilini aktarır. Dr. Tillotson’a göre “Hristiyan dininin doğruluğu hakkındaki garantimiz, duyularımızın garantisinden daha zayıftır; çünkü söz konusu garanti dinimizin ilk mensuplarında bile, ikinciden daha üstün olmadığı gibi, kendilerinden sonraki nesle geçerken tamamen azalmış olacağı, ayrıca kimsenin mesela kendi duyularının doğrudan konusunun şahitliğine güven duymayacağı kesindir. Oransal olarak daha zayıf olan bir garanti, daha sağlam birini asla yok edemez. Bu nedenle, tanıklık Eski ve Yeni Ahitler’de ne kadar açıkça ortaya konmuş olursa olsun, bu doktrini kabul etmemiz, doğru akıl yürütme kurallarına tamamen zıt ve aykırı olur.”¹⁹⁹ “Hume’un ortaya koyduğu teze göre eğer mucizeyi ben görmüşsem makul veya akıllı insandan bana inanmasını beklemem gerekir.”²⁰⁰ Örneğin insanların Hz. İsa tarafından diriltildiğine şahit olan kişinin iddiasından çok onun şahitliği üzerine kurulmak istenen inanç, Hume’un tartışma konusunu oluşturur. “Benim suyun şaraba dönüşmesine olan kendi şahitliğim onun tartışma alanına girmez. Fakat benim tecrübem hakkındaki rivayetlerin başkasına verilmesi onun tartışma alanına girer. Bir başkasından aktarılmış olan benim tecrübem sadece birilerinin şahitliğidir... Onun tartışması *bizim* gördüklerimize ilişkin değil; *başkasının* kendi gördükleri hakkında bize anlattıklarını ilgilendi-

199 Hume, *a.g.e.*, s. 109.

200 Gaskin, *a.g.z.*, s. 154.

rir.”²⁰¹ Nitekim kendisi de “biz başkalarının rivayetleri konusunda çoğu zaman tereddüt ederiz,” der.²⁰²

Hume, “şahitliklere ve tarihçilere saygı göstermemizin nedeni, şahitlik ile realite arasında bir *a priori bağlantı* gördüğümüz için değil, onlar arasında bir uyum görmeye alışmış olmamızdan dolayıdır”²⁰³ diyerek, mucizeye ilişkin haberlerin *a priori* imkânlarından çok onlara ilişkin rivayetlerin realiteyle ilişkisi açısından gündemimizi oluşturduklarını söyler. Tanıklığı başkasının tanıklığı olunca değil ancak kendimizin tanıklığı olunca değerli bulur. Ona göre “herhangi bir mucize için, ihtimal açısından, kanıt olabilmiş bir şahitlik hiç yoktur; hatta kanıt olduğu varsayılsa bile böyle bir delile, ortaya konmaya çalışılan olayın doğasından çıkan başka bir delil tarafından karşı konulabilir. İnsan şahitliğine otorite veren tek şey sadece deneydir. Ve bizi doğa yasalarından emin kılan da aynı deneydir. Öyleyse bu iki deney çeşidi zıt düştükleri zaman birini diğerinden arındırmaktan ve arta kalan güven ile de bu tarafa veya şu tarafa ait görüşü tutmaktan başka bir şey yapmayız... Öyleyse kural olarak şunu ortaya koyabiliriz: Hiçbir insan şahitliği, bir mucizeyi kanıtlamak ve onu, bu din sistemlerinin herhangi birinin gerçek temeli kılmak için yeter güce sahip bulunamaz.”²⁰⁴ Gaskin’e göre “Hume’un, bu açıklamasında yapmadığı, yapma ihtiyacı duymadığı ve belki de yapmaya imkân bulamadığı şey, mucizelerin asla olmadığını ve mucize delillerinin makul insan için asla değer taşımadığını göstermeye girişmektir.”²⁰⁵ Hume mucizenin gerçekleşme imkânından çok, onun gerçekleştiğini ispatlama imkânı üzerine durmuştur. Tanıklık (testimony) üzerinde çok durmasının nedeni budur. Esasen Hume, mucizeye Recep Kılıç’ın deyimiyle bir tarih felsefesi sorunu olarak bakar. Hume, “deneyin verilerinin aksine bir mucizenin vuku bulduğunu is-

201 Gaskin, *a.g.e.*, s. 154.

202 Hume, *a.g.e.*, s. 112.

203 Hume, *a.g.e.*, s. 113.

204 Hume, *a.g.e.*, s. 127.

205 Gaskin, *a.g.e.*, s. 159.

pat edecek güçte tarihi bir kanıtın olmadığından hareket etmekte ve mucizeyi tarih felsefesinin bir problemi olarak ele almaktadır. Hume'un ilgilendiği temel sorun, mucizenin gerçekleşip gerçekleşmediği değil, gerçekleştiğinin ispat edilip edilemeyeceğidir.”²⁰⁶

Hıristiyanlığın üzerine bina edildiği mucizelerin gerçekleşmiş olduklarını ispatlamamız mümkün değildir. Recep Kılıç Hume'un bu itirazını haklı bulmakla birlikte, onun mucizenin tanımında olduğu gibi bu konuda da tutarsız bir tavır içinde olduğunu şöyle belirtir: “Hume esasen haklıdır. Ama o da, mucizevi bir olayın lehindeki tarihi delilleri değerlendirirken, kendi zamanının tecrübesini temel ölçüt olarak almıştır. Kendi dönemindeki tecrübenin geçerli saydıklarını kabul, geçersiz saydıklarını ise reddetmiştir. Şüpheli olmasına rağmen, çağının bilgilerini şüpheli bir yaklaşımla sorgulamamıştır. Yani çağındaki tecrübe bilgilerin ‘imkânsız’ gördüğü mucize lehindeki delilleri, sorgulamadan inceleme dışında tutmuş, kendi dönemindeki bilgilerin ‘imkânsız’ gördüğü şeyin, gerçekten imkânsız olup olmadığını sormamıştır. Böylece bir tarihçi olarak, tarihi delil ile ilgili önceden bir format belirlemiş, bu formata uymayan bütün delilleri reddetmiştir. Dolayısıyla neyin mümkün olup olmadığı konusunda keyfi davranmıştır.”²⁰⁷

Hume'a göre tamamen açık seçik delillere dayanan bir mucize örneği yoktur.²⁰⁸ Hume mucize haberlerinin imkânı konusundaki tereddütlerini açıklarken dört delil ortaya koyar. J. C. A. Gaskin bu delilleri, “tam bir açıklık ve garantiye dayandığı belli olan hiçbir mucizelik olayın asla var olmadığına ilişkin Hume'un *a posteriori* delilleri”²⁰⁹ olarak adlandırır. Bu delilleri şu şekilde gösterebiliriz:

1. Tarih boyunca güvenli bir grup tarafından aktarılan bir mucizenin olmaması. Hume tarafından güvenirliliğin ölçüsü de şöyle

206 Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 155.

207 Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 155.

208 Hume, *ECHU*, s. 116.

209 Gaskin, *a.g.e.*, s. 136.

verilmektedir:

(a) Sayısal derecede yeteri kadar çok;

(b) Kendilerinin bir hayale kapılmadıklarını bize sağlayacak kadar sağduyulu;

(c) Başkalarını kandırmak gayesini hedefleme yolunda hiçbir şüphe altında kalmayacak kadar açık dürüstlük sahibi;

(d) Yalancılıkları ve sahtekarlıkları ortaya çıktığında bundan fazla bir itibar kaybına uğrayacak kadar halk nezdinde saygın bir topluluk tarafından aktarılmış olmak.

(e) Hume'a göre mucize haberini yalan çıkartmayacak kadar açık ve bilinen bir yerde yapılmış olan bir mucize örneği yoktur.²¹⁰

Esasen Hume'un bu beş maddeyi bir mucizenin gerçek olarak kabul edilmesi için şart olarak öne sürdüğünü de söylemek mümkündür.

2. İnsan tabiatının güvenilemez yapısı ve saflığı.²¹¹ “Öyle ki yakından bakıldığında, insan doğası, insanın tanıklığına dayanan bir mucize için edinebileceğimiz güveni temelde sarsar... Mucizeden çıkan *şaşma* ve *merak* tutkusu kabul edilir bir duygu olduğu için bu olaylara inanmak için hissedilir bir eğilim verir.”²¹² Hume'a göre insan, bu tür haberleri ikinci elden duyduğunda bile başkasının merakını ve hayranlığını uyandırmaya meraklı olduğundan hemen inanır.²¹³

3. Mucize haberlerinin çoğunun ilkel toplumlar tarafından aktarılması.²¹⁴ Gerçi her ne kadar aydınlanmış toplumlara yaklaştıkça gizemli veya doğaüstü durumların olmadığını görmemiz mümkün ise de Hume, bütün her şeyin aslında insanın olağanüstülüğe olan

210 Hume, *a.g.e.*, s. 116.

211 Hume, *a.g.e.*, s. 117.

212 Hume, *a.g.e.*, s. 117.

213 Hume, *a.g.e.*, s. 118.

214 Hume, *a.g.e.*, s. 119.

merakından çıktığını görürüz, der.²¹⁵

4. Açıkça karşı çıkılmamış olanlar dahil her mucize için lehte yapılmış olan bir tanıklığa sonsuz sayıda başka tanıklıklar tarafından karşı konulması. “Mucize sadece tanıklığın güvenilirliğini yok etmez; aynı zamanda tanıklık kendi kendisini de yok eder.”²¹⁶ Buna örnek olması için de Hume, Eski Roma, Türkiye (İslam dinini kastetmektedir), Siam ve Çin dinlerinin hepsinin bir çok mucize barındırmasına rağmen sürekli birbirlerinin mucizelerinin temelini yıkmak için farklı mucizeler ortaya attıklarını söylemiştir.²¹⁷ Buradan anlaşılmaktadır ki Hume’a göre her mucize bulunduğu dinde diğer dinleri yıkma görevini üstlenmektedir. Bir başka deyişle mucizeler farklı dinlerde zıt durumda işlev görürler.

Acaba mucizenin gördüğü işlev böyle midir? Yani bir mucize teistik dinlerin tamamına hizmet edemez mi? Mesela Hristiyanlar ve Yahudiler Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmezler. Fakat onun gösterdiği bir mucize, Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından prensip olarak reddedilmez. Yani bir Yahudi veya Hristiyan olağanüstü bir olayın yaşanmasına bir doğa yasasının ihlal edilmiş olmasına prensip olarak karşı çıkmaz. Olsa olsa Hz. Muhammed’in böyle bir mucize gösterdiğinin tarihi şahitliğini inkâr eder. Aynı şekilde bir Müslüman, Hz. İsa’nın gösterdiği mucizeleri doğrudan çok fazla eleştiri konusu etmez. Hume, hem tarihsel olarak hem de Allah’ın evrene olağandışı müdahalesini imkânsız bulmamış buna prensip olarak karşı çıkmamıştır. Ancak tanıklığa dayanan mucize haberi Hume tarafından din ve bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Nitekim Hume’a göre “hiçbir insan tanıklığı, bir mucizeyi destekleyici delil olmak veya onu herhangi bir din sisteminin gerçek temeli yapacak güçte olamaz.”²¹⁸ Buckle’a göre Hume’un mu-

215 Hume, *a.g.e.*, s. 119.

216 Hume, *a.g.e.*, s. 121.

217 Hume, *a.g.e.*, s. 121.

218 Hume, *a.g.e.*, s. 127.

cizeye ilişkin şahitlik aktarımlarını ‘asla bir dinin temelini oluşturamaz’ diye kabul etmesinin nedeni bu aktarımların dışardan gelmiş olmaları ve “dini korku ve ümitlerin bir üretimi” olma ihtimalinden dolayıdır.²¹⁹

Şunu da belirtmek gerekir ki Hume’un mucizeye ilişkin denemesinde söyledikleri mucizenin inkârı anlamında alınamaz. Henry Caldermound’a göre “bu anlamdaki bir delil, mucizeye karşı olan bir delil olmaktan çok geçmişe iman etmeye karşı olmaktadır.”²²⁰ Hume tanıklığa karşı getirdiği delillerle aslında tarihi ve tarihçileri sanık sandalyesine oturtmuştur. Yoksa Hume’un “denemesi, mucizenin imkânına karşı geliştirilmiş bir delil değildir.”²²¹ Gerçi Jonh Hunt’ın aktardığına göre Dr. Campbell, ‘*Dissertation on Miracles*’ isimli denemesinde söylediğine göre Hume, *Essays*’ın ilk baskısında mucizenin imkânsızlığını ileri sürmüştür.²²² Fakat eğer bu doğru ise o durumda Hume bu düşüncesini daha sonraki baskılarda düzeltmiştir. Çünkü Hume’un açıkça şöyle dediğini görüyoruz: “Bir mucizenin bir din sisteminin temeli olacak şekilde geliştirilemeyeceğini söylerken belirlenen kayıtların dikkate alınmasını dilerim. Çünkü her ne kadar tarihin bütün kayıtlarında böyle bir şeye rastlamak imkânsız olsa da, insan şahitliğinden bir belge değeri kazanmış olan böyle bir mucizenin veya tabiatın doğal gelişmesinin bir ihlalinin mümkün olduğunu kabul ederim.”²²³

219 S. Buckle, “Hume’s Critique of Religion in An Enquiry Concerning Human Understanding”, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 1, 2001, s. 15

220 H. Caldermound, *David Hume*, Bristol 1989, s. 96.

221 Caldermound, *a.g.e.*, s. 97. Nitekim Hume buna yakın anlamda bir ifadeyle aslında aynı şeyi kendisi de söyler: “Şunu bir ölçü olarak alabiliriz: Hiçbir insan tanıklığı, bir mucizeyi destekleyici delil olmak veya onu herhangi bir din sisteminin gerçek temeli yapacak güçte olamaz” (Hume, *ECHU*, s. 127). Hume bunu söylemekle esasında mucizenin imkânsızlığını iddia etmemiştir.

222 Jonh Hunt, *a.g.e.*, s. 108.

223 Hume, *a.g.e.*, s. 127.

Buraya kadar gördük ki Hume mucizeyi en azından imkân açısından kabul etmektedir. Yukarıda aktardığımız şartları ileri sürmesinin nedeni, mucizenin en azından bu sayılan şartları taşıdığından mümkün olduğunu kabul etmiş olmasıdır. Mucizeyi tanımlarken Hume'un temel olarak kabul ettiği 'doğa yasası' deyiminin veya olayının ne demek olduğunu açıklığa kavuşturulması gerekir. Doğa yasası nedir? Eğer bir doğa yasası varsa, bu yasanın ihlali mümkün müdür?

b) Doğa Yasası ve Nedensellik Açısından İmkânı

Hume, daha önce de aktarıldığı gibi, mucizeyi "Ya Tanrı'nın özel bir isteği veya görünmez bazı güçlerin araya girmesiyle, bir tabiat yasasının bozulması"²²⁴ şeklinde tanımlıyor. Mucize için iki durum söz konusu olabilir. "Bir mucize, insanlarca görülür olabilir gibi görünmez de olabilir. Bu onun ne doğasını ne de özünü değiştirir."²²⁵ Hume'un bu tanımı çok eleştiri almıştır. Çünkü öncelikle 'yasa' ve 'ihlal' fikri birbiriyle çelişen iki kavramdır; biri olunca diğ erinin mutlaka olmaması gerekir. Mucizeyi bu kavramlar ile tanımlamanın sakıncalı olduğunu söyleyenlerden biri J. Hick'tir. J. Hick der ki: "Eğer mucize, tabiat yasasının bir ihlali diye tanımlanırsa biri a priori olarak mucizenin olmadığını söyleyebilir."²²⁶ Benzer şekilde David Pailin, mucizeyi "Tanrı'nın etkisi nedeniyle doğa yasalarına zıt olan bir olay" şeklindeki bir tanım da 'doğa yasalarına zıt olma' sözünün problem olacağını söyler.²²⁷ Recep Kılıç da 'olağan' ve 'olağanüstü' olay çerçevesinde bu tanıma bir eleştiri getirir. Ona göre 'olağanüstü' olayı yani mucizeyi, tabiat yasalarından hareketle tanımlamanın bir takım zorlukları vardır. Çünkü

224 Hume, *a.g.e.*, s. 115.

225 Hume, *a.g.e.*, s. 115.

226 J. Hick, *Philosophy of Religion*, London 1963, s. 39.

227 Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1989, s. 130.

gerçekte tabiat yasası olmadığı halde, bir şeyi tabiat yasası zannetmek mümkündür. Çünkü “bilimdeki gelişmelerden dolayı bilimde uzmanlaşmış insanlar bile gerçekte tabiat yasası olmadığı halde bir takım açık düzenlilikleri tabiat yasası zannedebilir.”²²⁸ Kılıç, Hume’un da bu yanılgıya düştüğünü kabul eder. Ona göre Hume, “mucizevi bir olayın lehindeki tarihi delilleri değerlendirirken, kendi zamanının tecrübesini temel ölçüt olarak almıştır... Yani çağındaki tecrübî bilgilerin ‘imkânsız’ gördüğü mucize lehindeki delilleri, sorgulamadan inceleme dışında tutmuş, kendi dönemindeki bilgilerin ‘imkânsız’ gördüğü şeyin, gerçekten imkânsız olup olmadığını sormamıştır.”²²⁹

Daha erken dönemde yazmış bir Hume yorumcusu olan T. Huxley de yazdığı *Hume* isimli kitabında ‘yasa-ihlal’ ilişkisine benzer bir itirazda bulunur. Huxley’e göre “mucizenin ‘bir tabiat yasasının ihlali’ diye tanımlanması gerçekte, olgular üzerinde doğrulamayan dilin bir kullanımıdır. Çünkü ‘doğa’ olduğundan ne fazla ne de eksik bir anlam içerir; deneyimin karşı karşıya olduğu fenomenlerin tutarlıdır; gelmiş, gelecek ve şimdiki olayların toplamıdır. Her olay, karşı bir delilin çıkmasına kadar doğanın bir parçası olmalıdır. Ve böyle bir delil -durumun doğası gereği- imkânsızdır.”²³⁰ “Eğer bir mucize bir doğa yasasının bir ihlali ise, öyleyse bu ihlal Tanrı’nın müdahalesine bağlı olsun veya olmasın, bir mucize mantıksal olarak imkânsızdır. Çünkü bir doğa yasası istisnasız düzenlilikten başka bir şey değildir.”²³¹

Hume’un mucizeyi ‘tabiat kurallarının bir ihlali’ olarak tanımlamasını onun mucizeyi kabul etmediği anlamında yorumlanabilmektedir. Çünkü “tabiat kuralı istisnasız, ihlal edilemez olarak tanım-

228 Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 140.

229 Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 155.

230 T. Huxley, *a.g.e.*, s. 129.

231 J. Earman, *Hume’s Abject Failure: The Argument Against Miracles*, Oxford Univ. Press 2000, s. 8.

lanır; öyleyse herhangi bir mucize gerçekleşmiş değildir,”²³² ancak Hume’un mucize bahsinde “tekdüze bir doğa yasasının ihlal edilmesinin tasavvur edilemeyeceğini” iddia etmediğini ve ‘ihlal edilemez yasa’dan bahsetmediğini söyleyenler de olmuştur. Flew’e göre “imkânsızlık, mantıksal değil sadece fizikseldir”²³³ Buckle, Flew’in bu iddiasını doğru bulur. “Ona göre doğa yasası dünyanın nasıl çalıştığını ve fiziksel olarak nelerin olabildiğini tanımlar; mucize bu standardın ihlal edileceğini söyler; öyleyse mucize imkânsız ve bütün mucize iddiaları yanlıştır.”²³⁴ Ancak Buckle, “imkânsızlığın fiziksel olmaktan çok psikolojik olduğunu”²³⁵ söyler. Gaskin’e göre de Hume, bu olayın imkânsızlığını tartışırken daha çok fiziksel imkânsızlıktan bahseder. Fakat “Hume’un doğa yasalarına ilişkin düşüncelerinde ‘değişemez’ (*unalterable*) kelimesi ‘farklı olamaz’ (*unvaried*) anlamında olmalıdır. ‘İmkânsızlık’, onun mucizeye karşı inançsızlık ilgisinin getirdiği genel yorumunun abartılı halinden başka bir şey değildir.”²³⁶ Fakat biliyoruz ki tabiat için her şey, imkân dahilindedir. “Gerçekleşmesi imkânsız olan olağanüstü bir olay yoktur ve bu nedenle mucize kelimesiyle biz ‘tamamen olağanüstü olay’ı kast etsek bile onların gerçekleşme imkânını yok edecek bir zemin olamaz.”²³⁷ Huxley’e göre “her makul insan, doğanın imkânlarının sınırsız olduğunu kabul eder ve buna insan başlı at (*santor*) da dahildir.”²³⁸

Yasa fikrini zamana bağlı veya kabule bağlı görelî bir şey olarak da yorumlamak mümkündür. “Eğer tabiatın Yaratıcısı, her gün görmekte olduğumuz durumdan farklı bir şey geliştirmiş ise O bununla bir yasayı ihlal etmiş veya çiğnemiş sayılmaz. O doğanın dü-

232 S. Buckle, *a.g.m.*, s. 9.

233 Antony Flew, *Hume’s Philosophy of Belief*, London 1969, s. 186.

234 S. Buckle, *a.g.m.*, s. 10.

235 S. Buckle, *a.g.m.*, s. 10.

236 Gaskin, *a.g.e.*, s. 164.

237 Huxley, *a.g.e.*, s. 131.

238 Huxley, *a.g.e.*, s. 133.

zeninden asla ayrılmış değildir. Sadece doğanın bildiğimiz düzeninden ayrılmıştır.”²³⁹ Çünkü *doğa yasası* fikrimiz, doğada olup bitenlere ilişkin şimdiki gözlemlerimizden başka bir şey değildir.²⁴⁰

Mucizenin ‘doğa yasasının bir ihlali’ olarak tanımlanmasını açık bir çelişki olarak nitelendirenler olmuştur.²⁴¹ “Sadece fikirlerimizin sübjektif birleşimine ait bir alışkanlığın eseri olan inanç doğanın düzenli işleyişinin ‘ihlal’ edilmesinin karşısında nasıl engel oluşturabilir ki? Doğa yasasının ‘ihlal’inin tarafımızdan *idrak edilemez* ve *inanılamaz* olduğu tezini güçlendirmek için Hume, alışkanlık gücünün sağlamlığını göstermek zorunda olacaktır. Fakat onun bu deliline ihtiyaç olmayacaktır. Ve onu ‘mucize ve harika olaylar’ bütün tarihlerde olacaktır şeklindeki itirafı ile komik duruma getirmiş olacaktır.”²⁴² Nitekim Hume, Philo’nun ağzından *DCNR*’de de doğal yasaların varlığını kabul ettiğini ifade etmektedir. Ona göre, evrende her şey genel yasalarla ‘yönetildiği için’ maddenin sarsılmasından genel yasaların çakışmasından bir takım kötülükler zorunlu olarak ortaya çıkar.²⁴³

Bütün bu değerlendirmelere dayanarak Hume’un mucizeyi *tabiat yasalarının bir ihlali* diye tanımlamasının mucize için çok açık bir tanım olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi, eğer bir yasa ihlal edilmiş ise o yasa bozulmuştur. Ve eğer bir yasa, bozulmuş ise artık o, yasa olmaktan da çıkmıştır. Bu durumda bu yasayı ihlal eden gücün ne olduğu aklımıza gelir. Bu güç ya görünen ve algılanan bir güçtür veya algılayamayacağımız bir güçtür. Burada mevcut yasayı -eğer varsa- ihlal eden gücün maddi veya metafizik olup olmaması birinci derecede önemli görünmektedir. Eğer bir ihlal var ise, o ihlalin ne anlama geldiğini anlamak için ihlalin

239 John Hunt, *a.g.e.*, s. 107.

240 John Hunt, *a.g.e.*, s. 107.

241 Orr, *a.g.e.*, s. 210.

242 Orr, *a.g.e.*, s. 210.

243 Hume, *DCNR*, s. 207.

süresi, sayısı ve geçerlilik oranı önemlidir. Çünkü sürekli bir ihlal ise, o zaman neyin ‘mucize’ ve neyin ‘ihlal’ olduğunu belirlemek zor olacaktır. Çünkü artık bu durumda *mucize* veya *yasa* fikri zamana ve mekana göre veya kişinin bilgi birikimine göre değişecektir.

Fakat bütün bunlara rağmen nedensellik kuramı, eğer doğal nesneler arasında yer alan düzenlilik durumu anlamında kabul ediliyorsa bu bir doğa yasasının kabulü anlamına gelir. Her A olayı B’nin nedenidir dersek bu şu demektir: A olmadan B gerçekleşmez. A’ya neden olarak Tanrı’yı göstermek, Tanrı yapmadan A olmayacak demektir. A’nın olması için Tanrı’nın aynı şeyi veya durumu oluşturması gerekir demektir. Böyle bir metafizik gücün varlığı kabul ediliyorsa, bu bir anlamda metafizik bir yasanın varlığını kabul etmekle eş değerdir. Bir yasa yoksa bile evrende en azından geçici olarak birbirini takip eden nesnelerin var olduğunu görmekteyiz. Eğer Hume’un iddia ettiği gibi, bu iki nesne veya olay arasında yani neden ile sonuç arasında bir zorunlu bağ yoksa, buna rağmen birbirlerini sürekli takip ediyorlarsa bu takibi sağlayan güç nedir? Hume’a göre bu gücün, fiziksel olmadığı kesin gibi görünüyor. Çünkü bir neden ile onun sonucu arasında bu sürekli birlikteliği sağlayan güç fiziksel olsaydı, zaten arada bir bağlayıcı ilişkinin olduğunu algılamış veya algılıyor olmamız gerekirdi ki bu da ‘yasa’dan başka bir şey değildir. O halde yasa değil ise, aradaki nedeni sağlayan güç, metafizik olmalıdır veya Hume’un deyimiyle asla algılayamayacağımız bir güç olmalıdır.

Ayrıca Hume’un *mucizeye* karşı giriştiği deneye dayalı akıl yürütmede bir ön kabule sahip olduğunu da görüyoruz. Hume, doğa yasalarının deneyim tarafından desteklendiğini ve hiç istisnasının olmadığını ve bu nedenle bir mucizenin olamayacağı görüşündedir. Hume’un *mucizeye* karşı geliştirdiği en ciddi delilin bu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak doğa yasalarının hiçbir istisnası yoktur şeklindeki iddia doğa yasalarının geçmişteki işleyişini de kapsayan bir genellemedir. Böyle bir genelleme doğa yasasının/yasalarının geçmişini de gözlemiş olmayı gerektirir. Oysa bireysel

olarak böyle bir deney veya gözlem mümkün değildir. Dolayısıyla ya başkasının deneyimine veya gözlemine dayanarak yapılan bir genellemedir veya bir olgusal duruma ilişkin *a priori* bir genellemedir. Öyle görünüyor ki *a priori* bir genellemedir. Oysa Hume olgulara ilişkin *a priori* akıl yürütmenin hiçbir zaman sonuç veremeyeceğini söylemiştir. Buna rağmen tamamen olgusal durumlara ilişkin bir iddia olan mucize için *a priori* yanlışlama yöntemine başvurduğu görülmektedir. Oysa Hume'un bu konudaki ifadeleri oldukça açıktır: "Neden ve sonuca ilişkin olarak hiçbir şey '*a priori*' olarak kararlaştırılamaz... Soyut akıl yürütme, varlık veya olguya ilişkin herhangi bir şeyi sonuçlandıramaz."²⁴⁴ Hatta Hume "bir olguyu *a priori* kanıtlar getirerek anlatmaya ya da ispatlamaya kalkışmayı, apaçık bir saçmalık"²⁴⁵ olarak nitelemiştir. Hume'un benzer ifadelerine *ECHU*'de de rastlamaktayız.²⁴⁶

Son olarak diyebiliriz ki, Hume'un mucize tanımında birbirine zıt olan 'yasa' ve 'ihlal' kavramlarını kullanması, mucize tanımının ve doğa yasası kavramının net olarak anlaşılmasına engel olmuştur. Çünkü yasa ve ihlal fikri ile olağan ve olağan olmayanın göreliliği gündeme gelmektedir. Ayrıca Hume'un nedensellik düşüncesi göz önünde bulundurulduğu zaman, bir yasadan söz edilemeyeceği için Hume'un bir 'yasa'dan ve bir de bu yasayı bozan bir istisnai ihlalden bahsetmesinin açık bir çelişki olduğunu söylememiz mümkündür.

Hume'un 'neden-sonuç' ilişkisine ve 'doğa yasası'na ilişkin söylediklerine gözettığımızda bu iki konuda söylediklerinin uyuşmadıklarını görebiliriz. Bilindiği gibi önce neden-sonuç ilişkisini nasıl düşündüğüne bir bakalım. Hume'a göre neden ile sonuç arasında metafizik anlamda bir zorunlu bağ yoktur. Mesela çarpan bir bilardo topunun çarptığı ikinci topu harekete geçireceğine ilişkin akla dayalı bir çıkarımda bulunamayız. Veya "suyun akıcılığına ve

244 Hume, *EMPL Vol. II*, s. 399.

245 Hume, *DCNR*, s. 189.

246 Hume, *ECHU*, s. 27.

saydamlığına bakarak bu varlığın kendisini boğabileceğini ateşin de aydınlığına bakarak bunun kendisini yakıp kül edeceği sonucuna varamazdı.... bunun gibi akıl ve idrakimiz de, tecrübelerimizin yardımı olmaksızın olguya ait şeyler hakkında, hiçbir zaman hiçbir yargıda bulunamazdı.”²⁴⁷ Su ile boğma arasındaki ilişki, suyu izlemiş olmamızdan ve bu izlenimlerimiz sonucunda su hakkında böyle bir fikre (idea) varmamızdan kaynaklanmaktadır. Yoksa su veya bılardo topu hakkında *a priori* olarak böyle fikirlerimiz yoktur. Her zaman aynı nedenin aynı sonucu doğuracağını düşünmemiz, Hume’a göre şöyle oluşmaktadır: Günlük yaşantımız sonucunda elde ettiğimiz deney veya gözlemlerden ardardalık izlenimleri elde ederiz; onlardan da, söz konusu edilen bir neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağ olduğunu bir fikir olarak çıkarırız.

Hume’a göre nedensellik ilişkisindeki ardışıklık insanı aldatır, yoksa bu ardarda geliş: (1) “Bu ilişki içindeki nesnelerin yinelenmesi, onlardan herhangi birinde yeni hiçbir şey ortaya sermez; çünkü ondan hiçbir çıkarsama yapamayız.”²⁴⁸ (2) “Benzer nesnelerde ya da herhangi bir üçüncü cisimde yeni hiçbir şey üretmez.”²⁴⁹ Nesnelerin oluşturduğu neden sonuç zinciri, Hume’a göre insana *birliktelik*, *bitişiklik* ve *ardılıktan* başka bir bilgi vermez. Herhangi bir olayın ardından her zaman aynı olay oluyorsa bile, bu söz konusu olay olduğunda sonuç kabul edilen olayın olması gerektiği söylenemez.

Nedenselliğe olan inancımız, geleceğin de tecrübe ettiğimiz geçmiş gibi olacağını bize düşündürür. Fakat Hume için bu sadece bir alışkanlıktır. Ona göre, “nedenden etkiye alışkanlıkla geçeriz. Ve korelatif düşünce üzerine yaydığımız o canlılığı bir izlenimden alırız.”²⁵⁰ Bunu başka bir yerde açıkça ifade etmektedir. Ona göre

247 Hume, *a.g.e.*, s. 27.

248 Hume, *THN*, s. 163.

249 Hume, *a.g.e.*, s. 164.

250 Hume, *a.g.e.*, s. 154.

“nedenler ve etkiler hakkındaki bütün akıl yürütmelerimizin alışkanlıktan başka hiç bir şeyden türemediği, inancın daha doğru olarak doğamızın zihin tarafının değil duyu tarafının bir sonucu olduğu yolundaki iddiamızın doğruluğu konusunda”²⁵¹ bizi bilinçli kılar. Neden ile sonuç arasında tam zorunlu bir bağ olmadığını söyleyerek bilimin de ontolojik anlamda kabul ettiği zorunlulukları (bilim yasaları) inkâr etmiştir.

Şimdi de Hume'un doğa yasası fikrine ilişkin söylediklerine bir göz atalım. Bu konuda daha çok *THN* ve *ECHU*'de söylediklerine bakacağız. Çünkü diğer eserlerinde *doğa yasası* kavramına pek rastlanmaz. Hatta ‘*doğa yasası*’ *DCNR*'de birkaç kez, *NHR*'de ise sadece bir kez geçmektedir. Hume'un ‘*doğa yasası*’ fikrini kabul ettiğinin en belirgin kanıtına, mucizenin imkânını eleştirirken yaşadıklarına rastlamak mümkündür. Hume, mucizeleri kastederek şöyle sorar: “Biz bu kadar doğal olan bir söylemi benimsemeyelim de, doğanın en sağlam belirtilmiş olan yasalarının mucize ile ihlal edildiğini mi kabul edelim?”²⁵² Hume'un ‘*doğa yasası*’ fikrini kabul ettiğini *THN*'de de görmek mümkündür. Mesela ‘Mülkiyetin Onay Yoluyla Devredilmesi Üzerine’ isimli bölümde, mülkiyet devrinin doğa yasalarıyla ilişkisini irdeler.²⁵³ Bir başka yerde doğa yasalarının, değişmez ve bükülmez (*inflexible*) bir yapıya sahip olduklarını söyler.²⁵⁴ Hume, yönetimlerin ilk kaynağının bir tür doğa yasası olan ahde vefadan çıktığını söyler.²⁵⁵ *ECHU*'de de böyle bir kabulün Hume'da şuurlu düzeyde var olduğunu satır aralarında görmek mümkündür. Şöyle bir cümle kurar. “Doğanın bütün yasalarını ve nesnelerin özelliklerini bize tanıtan sadece ve sadece deneydir.”²⁵⁶

251 Hume, *a.g.e.*, s. 183.

252 Hume, *ECHU*, s. 126.

253 Hume, *THN*, s. 514-516.

254 Hume, *a.g.e.*, s. 533.

255 Hume, *a.g.e.*, s. 541.

256 Hume, *ECHU*, s. 29.

Hume ‘doğa yasası’ fikrini öyle önemsemektedir ki adeta *THN*’de nedenselliğe ilişkin söylediklerini ve *ECHU*’deki benzer ve ısrarlı tekrarlarını unutmuş gibidir. O, ‘doğa yasaları’ ve bu yasaları ihlal eden ‘mucize’ karşı karşıya geldiklerinde tavrının şu olacağını söyler: “Ben tabiat yasalarının böyle sembolik bir ihlali ni kabul etmektense, en olağanüstü olayların bile insanların tesadüfi yaşantılarından çıktıklarına inanırım”²⁵⁷ Hume, *DCNR*’nin VI. Bölümünde evrende ve evrenin içindeki nesnelerde bir tesadüfün ve rastlantının olduğunu inkâr ederken, “ben evren için sonsuz ve onun doğasında olan bir düzen ilkesinden daha makul bir şey görmüyorum.... düşüncede veya olayda böyle bir özgün ve içkin prensip olmasaydı onları olduğu gibi nasıl görebilirdik?..... Tesadüfün ne dini ne de şüpheli bir sistemde yeri yoktur. Her şey belli ki kesin ve ihlal edilemez yasalarla yönetilmektedir.”²⁵⁸ Ona göre doğada öyle mükemmel bir düzen var ki eğer biz nesnelerin iç yapısını görebilseydik onlara hayranlıklarımızı göstermekten başka yapabilecek veya söyleyebilecek hiçbir şeyimiz olmazdı.²⁵⁹ Ayrıca zaten mucizeyi tanımlarken de ‘doğa yasalarının bir ihlali’ şeklinde bir tanım yapmayı tercih eder. Bu durumda Hume’un kendi paradigmasını kullanarak şu soruyu kendisine yöneltebiliriz: Alışkanlık olarak izah ettiğiniz doğa yasası *fikri* veya *fikrin fikri* nereden gelmektedir? Çünkü daha önceki bölümlerde aktardığımız gibi Hume her *izlenim* için bir *fikrin* ve her *fikir* için ise bir *izlenimin* olduğunu söylemiştir. Ve eğer buna itiraz edecek olan biri olur ise ondan bize “karşılık gelen *fikri* olmayan bir yalın *izlenim* ya da karşılık gelen bir *izlenimi* olmayan bir yalın *fikir* göstermesini isteriz.”²⁶⁰ Hume’a göre buna bir kimsenin olumlu cevap vermesi mümkün değildir. “Böylece biz bütün salt *fikir*lerin ve *izlenim*lerin bir diğerini andırdıkları ve karmaşık olanları da onlardan şekillendikleri için şu

257 Hume, *a.g.e.*, s. 12.

258 Hume, *DCNR*, s. 174.

259 Hume, *a.g.e.*, s. 175.

260 Hume, *THN*, s. 5.

genel yargıya varabiliriz: Bu iki algı türü tam olarak birbirini temsil ederler.”²⁶¹ Hume, bu konudan o kadar emindir ki onun için bütün bunlardan sonra artık bunun dışında bir delil aramanın anlamı yoktur. Bu iki farklı söz dizimini ele aldığımız zaman ortaya çelişkili bir tablo çıkar.

1. Nedensellik yasasını inkâr etmekle Hume, evrendeki neden sonuç ilişkisinin aslında bir yasa olmadığını söylemiştir. Bu iddiayı şöyle bir önermeye çevirmek mümkündür: *Doğada bir yasa yoktur.*

2. Daha sonra ‘doğa yasası’na ilişkin Hume’dan yaptığımız alıntılarda onun aslında bir doğa yasasını kabul ettiğini gördük. Öyleyse bu durumu da şöyle bir önerme haline dönüştürebiliriz: *Doğada bir yasa vardır.*

Görüldüğü gibi Hume burada açık bir çelişki barındırmaktadır. Bu çelişen ifadelerin her biri beraberinde bir takım sorular/sorunlar getirmektedirler. Mesela eğer bir doğa yasası yoktur denirse, o zaman devam eden bu sürekliliğin nasıl var olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bilimin nasıl olup da mümkün olduğu ortaya konmalıdır. Çünkü doğa yasası, “deney ve gözleme dayanan ilmi düşüncenin temelini teşkil eder”²⁶²

Eğer bir doğa yasası vardır denirse, o zaman da, peki bu yasa nasıl olmuştur veya kim düzenlemiştir? Eğer Mutlak Kadir bu yasayı koymuş ise o zaman bu yasanın ihlali (mucize) -ister kendiliğinden yapılsın isterse yasayı koyan tarafından yapılsın- Mutlak Kadir’in gücündeki ‘mutlaklığı’ zedelemes mi? Eğer hayır dersek şunu demiş oluruz: Yasa -tersi durum olmayan veya zorunlu olan anlamında kullanıyoruz- var ama ihlal edilebilir. Eğer ihlal edilebiliyorsa yasa olabilir mi? Evet dersek o zaman biz yasa ile geçici olarak ihlal edilemeyen durumu kastetmiş oluruz. Yani daha baskın bir yasa gelene kadar geçici duruma yasa diyoruz. Eğer bunları ka-

261 Hume, *a.g.e.*, s. 4.

262 S. Hayri Bolay, *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1987, s. 64.

bul ediyorsak o zaman şunu demiş oluruz: İbrahim Peygamber ile ateş bir araya gelince geçerli olan yasa İbrahim Peygamber'in yanmasıdır. Fakat o anda Mutlak Kadir, mucize gösterip ateşe 'ey ateş İbrahim'i yakma' emrini verirse o anda yasa, emredilen buyruğa uymasıdır. Bu durumda yasa olan hangisidir?

Hume'un ifadelerinden çıkardığımız ikinci sonucu ele aldığımızda ise, bunu şöyle yorumlamak mümkündür:

1. Doğa yasaları vardır.

2. Doğanın yasalarını oluşturan neden ile sonuç arasındaki bağı ne olduğunu bilemeyiz.

Bu iki öncül doğru ise şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz:

3. Doğa yasasını hazırlayan neden-sonuç zorunluluğunun arkasında metafizik bir güç vardır.

Bu da bize şunu söyleme hakkını verir. Aslında Hume mucizeyi kabul etmektedir. Şöyle ki, mucize doğal olanın doğaüstü olana yenilmesidir. Yani doğanın doğaüstü olan bir güç tarafından ihlal edilmesidir. Hume, mucizeye getirdiği tanımından bu durum zaten açıkça anlaşılmaktadır. Yukarıda aktardığımız gibi Hume'un mucize için yaptığı tanımlardan biri de "Ya Tanrı'nın özel bir isteği veya görünmez bazı güçlerin araya girmesiyle bir tabiat yasasının ihlali,"²⁶³ şeklindeydi. Yani 'doğa yasalarının bir ihlali' Hume'a göre iki türlü mümkündür: (1) Ya "Tanrı'nın özel bir isteği"nin araya girmesiyle veya (2) "Görünmez bazı güçlerin" araya girmesiyle ihlal olmaktadır.

Hume'a göre neden-sonuç ilişkisinde doğal bir zorlayıcı etken yoktur. Çünkü bu durumu ne duyularla ne de akılla elde edebiliyoruz. Aynı zamanda Hume'un bir doğa yasasını kabul ettiğini de bilmekteyiz. Yani bir yasa vardır ancak bu yasanın bağlayıcı gücünün ne olduğunu ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak anlayamıyoruz. Ama bilmezsek bile neden ile sonuç arasında bir bağ olduğunu ka-

263 Hume, *ECHU*, s. 115.

bul etmekteyiz, ki bu bir yasa olmuş olur. Bu yasa ihlal edildiğinde yine nasıl bir güç tarafından ihlal edileceğini göremiyorsak o zaman ihlal eden güç fizik bir güç değil doğaüstü olan bir güçtür. Bu durumda ihlal eden güç, ister fizik ister metafizik bir güç olsun, eğer sürekli bir neden sonuç birlikteliği ihlal edilebilir diye kabul ediliyorsa, bu duruma bir yasa diyemeyiz. Bir yasa ihlal edildikten sonra ortaya çıkan yeni durumun bir yasa olmadığını söyleyemeyiz. Yani sürekli olarak gözlediğimiz güneşin doğudan doğması bir yasa ise, güneşin yönünü değiştirmesi bir ihlal olarak mümkün ise bu durumda bu yeni durumun bir yeni yasa olmayacağını bilemeyiz. Bu durumda ya bir doğal yasanın olduğunu ve bu yasanın bozulamaz ve ihlal edilemez olduğunu söyleyeceğiz veya yasa değil de alıştığımız geçici düzenliliklerin var olduğunu söyleyeceğiz. Hume bir doğal yasanın var olduğunu kabul etmekle birlikte yasanın ihlal edilemez olduğunu da söylememektedir. Yani Hume'un ifadelerinden onun geçici yasaların varlığını ve bu yasaların ihlalinin de mümkün olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kim ihlal etmektedir bu geçici yasaları? Hume'a göre ya 'Tanrı'nın özel bir isteği' veya 'görünmez bazı güçler' bu ihlali gerçekleştirmektedir.²⁶⁴ Bu durumda Hume'un mucizeyi mümkün gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun itirazının mucize haberlerinin dayandığı tanıklığın güvenilirliğine olduğu anlaşılmaktadır.

264 Hume, *a.g.e.*, s. 115.

D. HUME'UN TEİSTİK DELİLLER İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller konusunu işlerken bu konunun tartışıldığı *DCNR*'de yer alan karakterlerden hangisinin Hume adına konuştuğuna ilişkin tartışmayı bir yana bıraktık. Ele aldığımız delillerin önce klasik yapısını verdik. Daha sonra da bu delillerin kurgulanması veya reddi yönünde Hume'un veya karakterlerinin düşüncelerini sıraladık. Deliller *DCNR* merkezli olduğu için kimi deliller için aynı karakterin hem lehinde hem de -varsa- aleyhindeki düşüncelerine yer verdiğimiz oldu. Aksi durumda her karakter için önceden bir şablon tespit etmemiz ve bu şablona uymayan görüşlerini dışarıda bırakmak şeklinde bir yol takip etmemiz gerekirdi. Bu ise bilimsel bir tavır olmaktan uzak gibi görünmektedir. Bu nedenle böyle bir yol takip etmedik. Ancak takip ettiğimiz yöntemde de şöyle bir zorlukla karşılaştık: Bir karakterin bazen çelişkili ifadelere sahipmiş gibi bir görünümü ortaya çıktı. Zaten *DCNR*'de yer alan karakterlerin böyle bir sorunu olduğu ve Hume'un bu karakterlere çok kesin sınırlarla rol vermediği her Hume araştırmacısı için bilinen bir durumdur. Fakat buna rağmen *DCNR*'de geçen karakterleri şu genel sınıflandırma içinde değerlendirmek mümkündür:

1. Demea, *DCNR*'de dogmatik akılcı teizmin bir temsilcisi rolündedir. Ona göre teizmin ilkeleri aklı önemseyen bir zihne rahatlıkla anlatılabilir.

2. Cleanthes ise, dini inancı düzenlilik delili ile destekleyen on yedinci ve on sekizinci yüzyılların teistik düşüncesinin temsilcisi konumundadır.

3. Philo, ilk on bir bölümde düzenlilik delilinin eleştirisini yapar. Son bölümde ise eleştirdiği bu konuların çoğunda Cleanthes'e katıldığını söyler. Yani başta şüpheci bir karakter sergilerken daha sonra Cleanthes gibi düzenlilik delilini destekleyen bir rol üstlenir. Hatta bu son bölümdeki düşüncelerine bakacak olursak o tam bir teist²⁶⁵ gibidir.

Ayrıca deliller hakkında öncelikli olarak bir genel hatırlatma yapma gereğini hissediyoruz. Hume'un metinlerinde delillerin işlenişini ele alırken şöyle bir sıkıntı ile karşılaştık: Metinlerde deliller ele alınırken bazen birden fazla delil iç içe ele alınmıştır. Bu nedenle delillerde kullanılan kavramların bazen yer değiştirdiğini hatta birbirinin yerine kullanıldığını görülmektedir. 'Zorunlu,' 'neden,' 'mükemmel,' 'düzenlilik,' 'amaçlılık' gibi kavramların bazen delil terminolojisi içinde kullanılmadığını görmek mümkündür. Esasen delillerin yer yer iç içe girmesi ve birbirinden yüzde yüz ayrılmamış olması genel olarak din felsefesinin bir sorunudur. Din felsefesi tarihinde birden fazla delilin aynı isim altında veya bir delilin farklı isim altında ele alınması belki de Hume'un delilleri ele alırken karşılaştığı sıkıntının devamıdır.

Hume'un metinlerinde sistematik olarak ele alınan ve aleyhte itirazlar geliştirilen tek delil vardır. O da *DCNR*'nin temel konusu olan *Düzenlilik Delili*dir. Diğer delillere ilişkin Hume'un görüşlerini metinlerin farklı yerlerinden çıkararak oluşturduk.

Şimdi Hume'un *DCNR*'de adı geçen karakterler veya kendisi tarafından Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen delilleri ve bu delillere yaptıkları itirazları gözden geçirelim.

265 J. Earman, *a.g.e.*, s. 4.

1. İlk Neden Delili

Kozmolojik delil, felsefe tarihinde bilinen en eski delildir. Platon'un 'ilk hareket ettirici' veya 'ilk neden' fikri bu delilin geliştirilmiş ilk şekli olarak kabul edilmiştir.²⁶⁶ Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın beş ilkesi arasında saydığı İlk Neden Delili de bu delilin daha gelişmiş ve daha sistematik bir formu olarak değerlendirilmiştir. John Hick ise Aquinas'ın ikinci ilke olarak ele aldığı 'İlk Neden' ile üçüncü ilke olan 'Zorunlu Neden' delilini bu günkü kozmolojik delilin karşılığı olarak kabul etmiştir.²⁶⁷

Delilin Klasik Yapısı:

Birinci öncül: Her şeyin bir nedeni vardır.

İkinci öncül: Her neden aynı zamanda kendinden önce gelen başka bir nedenin sonucudur.

Üçüncü öncül: Bu nedenler zinciri sonsuza kadar devam edemez ve bir yerde durmalıdır.

Sonuç: Öyleyse bu neden kendinden hareket eden bir hareket ettirici (self-moved mover) olmalıdır ki buna da Tanrı demek mümkündür.

Hume'un Eserlerinde İlk Neden Delilinin Sunulma Şekli ve Bu Delile Yapılan Eleştiriler:

DCNR'de Philo ve Demea bu delili savunur. Cleanthes de delile karşı çıkar. Şimdi önce Philo'nun bu delili nasıl ortaya koyduğuna bakalım:

Birinci öncül: 'Her şeyin bir nedeni, onun da bir nedeni olması gerekir.'

İkinci Öncül: 'Bu ilerlemeyi ya sonsuza kadar sürdürecektir ve ya her şeyin nedeni olan ilk nedende duracaksınız.'

266 Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, s. 165-6.

267 J. Hick, *a.g.e.*, s. 20.

Sonuç: Ki bu 'ilk neden' de 'her şeyin mutlak nedenidir'²⁶⁸

Philo başka bir yerde de:

"Hiçbir şey nedensiz var olamaz. Bu evrenin ilk nedenine -bu her ne ise- Tanrı diyoruz. Ona her türlü mükemmelliği yakıştırıyoruz" der. Philo bunu kabul etmemenin gülünç bir şey olduğunu da söyler.²⁶⁹

Philo'nun bu cümlesinin şu şekilde önermelere dönüştürülebileceğini düşünüyoruz:

Birinci öncül: Her şeyin bir nedeni vardır

İkinci öncül: Evren de bir şeydir.

Sonuç: Bu evrenin de bir nedeni vardır. O da Tanrı'dır

Demea da IX. Bölümde benzer şekilde bir akıl yürütmeye bulunur. Bu akıl yürütmeyi önermeler halinde şöyle sıralayabiliriz. Ona göre:

Birinci Öncül: "Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni olamayacağına göre var olan her şeyin bir var oluş nedeni vardır; onun da bir nedeni vardır."²⁷⁰ Benzer bir önerme de Hume tarafından dile getirilir. O, "hiçbir şeyin bir nedeni olmaksızın kendi başına var olmadığını,"²⁷¹ söyler.

İkinci Öncül: "Nedenler ve etkilerin sonsuz zinciri ya da ardarda gelişi içinde, her bir etkinin varolması, ondan hemen önce gelen nedenin gücü ve etkilemesiyle belirlenmektedir; fakat bütün bu başsız sonsuz zincir ya da ardarda geliş, hep birden ele alınınca, onu belirleyen ya da onun nedeni olan hiçbir şey yoktur.... oysa zaman içinde başlayan bir belirli varlık gibi onun da bir neden gerektirdiği ortadadır."²⁷² Demea'ya göre "ya bir son nedene ulaşmadan

268 Hume, *DCNR*, s. 213.

269 Hume, *a.g.e.*, s. 142.

270 Hume, *a.g.e.*, s. 188-9.

271 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

272 Hume, *a.g.e.*, s. 188-9.

sonsuz bir zincirlemeyi takip etmeye devam edeceğiz veya bir yerde zorunlu olarak duracağız.”²⁷³

Sonuç: “Öyleyse böyle bir varlık yani tanrısal bir varlık vardır.”²⁷⁴

Hume Tanrı’nın bilinemez olduğunu söylemenin, her şeyin ilk nedeninin bilinemez olduğunu söyleyen şüphecilikten ve ateistlerden farklı bir şey olmadığını söyler.²⁷⁵ Ayrıca Hume, Tanrı’nın İlk Neden ve Evrenin İlk Hareket ettiricisi olduğunu inkâr edemeyeceğini söyler. Bununla birlikte *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* isimli denemesinde de her etki bir neden gerektirir. Bu, Tanrı olan ilk nedene ulaşana kadar böyledir.²⁷⁶ Bu iki hükme dayanarak G. J. Nathan “Hume, bir ilâh veya kaynak nedenin ve kendi kendisinin nedeni olan bir nedeni hâs var olduğunu kabul ediyor,” demektedir.²⁷⁷

Delile Yapılan İtiraz:

Hume, gerek kendisi ve gerekse *DCNR*’deki karakterleri aracılığıyla ortaya koyduğu ifadelerle genel olarak evrendeki tek tek varlıkların her birinin nedeninin olduğuna ilişkin tecrübeden, bir bütün olarak evrenin de bir nedeni olduğunu çıkarmanın yanlış ve eksik bir çıkarım olduğu inancındadır.

Hume’a göre “evrende her şey sürekli değişmektedir. Bir obje diğerini durmaksızın takip eder. Fakat bütün makineyi toptan harekete geçiren güç veya zor bizce tamamen meçhuldür. Ve kendini algılanabilir herhangi bir cisimde asla sergilemez.”²⁷⁸ Hume ‘her şeyin bir nedeni vardır’ düşüncesine, ilk yazmış olduğu *THN* isimli kitabında ‘Niçin Her Zaman Bir Neden Vardır?’ başlığı altında, da-

273 Hume, *a.g.e.*, s. 188.

274 Hume, *a.g.e.*, s. 188-9.

275 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

276 Hume, *EMPL*, Vol. II. s. 401-2.

277 Nathan, *a.g.e.*, s. 98.

278 Hume, *ECHU*, s. 63.

ha açık bir şekilde karşı çıkar. Ona göre her ne kadar bu ilke “sezgi üzerine kuruluysa, sözlü olarak inkârı mümkün ise de aslında içtenlikle şüphelenilmesi imkânsız bir ölçü olduğu kabul edilir.”²⁷⁹ Ancak ona göre kendisinin ‘yukarıda açıkladığı bilgi sistemi’nin gözlüğüyle bakıldığı takdirde bu ilkenin “sezgiye dayalı bir kesinlik taşımadığı, aksine böyle bir yapıdan tamamen uzak olduğunu göreceğiz.”²⁸⁰

Hume, ‘*her şeyin bir nedeni vardır*’ veya olmalıdır şeklindeki ilkeyi Dr. Samuel Clark’ın getirdiği gerekçeye de atıfta bulunarak eleştirir. Dr. Clark’ın gerekçesi şudur: “Her şeyin bir nedeni olmasıdır; çünkü eğer herhangi bir şeyin bir nedeni yoksa, o *kendini* üretecektir yani var olmadan önce var olacaktır; bu imkânsızdır.”²⁸¹ Hume bu akıl yürütmeye karşı çıkar. Ona göre “bir şeyin nedensiz yaratıldığını söylemek, asla onun kendi kendisinin nedeni olduğunu söylemek anlamına gelmez.”²⁸² Burada Hume aslında, bir ‘İlk Neden’ fikrine karşı çıkmamaktadır. Ancak onun iddiası bilimezlik noktasındadır. Bu ayrıntının gözden kaçırılmaması gerekir. Hume’un buradaki tavrının ateistçe bir tavırdan çok agnostik bir tavır olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre bu tarzda bir akıl yürütmeyle Tanrı’nın varlığı kanıtlanamaz. Evrenden yola çıkarak Tanrı’ya varmanın beraberinde ahlâkî bazı sakıncaları getireceğini düşünür. Hume, eğer tek tek nedenler izlenerek bir genel nedenin varlığına ulaşırsa bunun sonucunun Tanrı’nın evrende var olan bütün kötülüklerin de yegâne ve nihai nedeni olacağını kabul etmek zorunda kalacağımızı söyler. Çünkü ona göre “Tanrı’nın, aynı zamanda günahın ve ahlâkî düşkünlüklerin nedeni olmadan, insanların bütün eylemlerinin dolaylı nedeni olabildiğini izah mümkün değildir. Bu, doğal ve deney ile desteklenmemiş aklın ulaşma-

279 Hume, *THN*. s. 79.

280 Hume, *a.g.e.*, s. 79.

281 Hume, *a.g.e.*, s. 80.

282 Hume, *a.g.e.*, s. 81.

sına bile imkân olmayan gizemli bir durumdur. Öyle bir konu ki akıl, attığı her adımda kendini aşılmaz zorlukların ve çelişkilerin içinde bulmaktadır.”²⁸³ Hume, felsefenin bu konularda zorlandığını ve bu nedenle, felsefe için en iyi tavrın, bu alanı terkedip kendi ülkesine yani günlük hayata dönmeyi tercih etmesi²⁸⁴ olduğunu iddia eder.

Hume, bir ilk nedeni kabul etmiş olmasına rağmen, maddenin bir bağımsız etki veya ilk hareket ettirici olmadan kendiliğinden harekete geçmesinin mümkün olduğunu düşünür. Bunu şöyle açıklar: “Her olay, deneyden önce, eşit ölçüde güç ve kavranılmaz niteliktedir: Oysa her olay deneyden sonra, eşit ölçüde kolay ve anlaşılır konumuna gelir. Çoğu durumda, yerçekiminden, esneklikten, elektrikten kaynaklanan hareket, maddede bilinen herhangi bir bağımsız etki olmaksızın başlar; bu gibi örneklerde, her zaman bilinmeyen bir bağımsız etken olduğunu düşünmek ise, yalnızca bir varsayımdan başka bir şey değildir. Hareketin maddenin kendisinde başladığı, *a priori* olarak, zihinden ve zekadan çıktığı ne kadar anlaşılabilirse, o kadar anlaşılabilir niteliktedir.”²⁸⁵

Genel olarak baktığımızda Hume’un veya onu temsil eden karakterlerden birinin İlk Neden Deliline ilişkin lehte düşünceleri olduğu gibi aynı şekilde onun bu delilin aleyhinde de bazı düşünceleri olduğunu görmek mümkündür. Hume’un, temel olarak ilk nedene ilişkin bir tecrübemizin olmaması ve *a priori* olarak da böyle bir çıkarıma varamayacağımız için genellikle bu konuda bilinmez bir tavır taraftarı olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen şunu genel bir kural olarak belirtebiliriz: Hume her şeyin bir nedeninin olduğu gibi evrenin de bir nedeni olduğunu kabul etmektedir. Ancak ilke olarak tek tek sonuçlardan yola çıkarak evreni deneyimine sahip olduğumuz bu sonuçlara benzeterek onun da bir nedeni olduğunu

283 Hume, *ECHU*, s. 103.

284 Hume, *a.g.e.*, s. 103.

285 Hume, *DCNR*, s. 182.

söyleyebileceğimizi kabul etmekte sakınca görmemektedir. Hume, bu çıkarımın ileriye götürülmesini istememektedir. Belki de Tanrı'yı ilk neden olarak kabul edince insanların yaptıkları ahlâki kötülüklerin de nedeni olarak kabul edilmesinden endişe etmektedir. Bu nedenle kozmolojik delil yoluyla Tanrı'nın kanıtlanmasına karşı çıkmaktadır.

2. İmkân Delili

Bu delil, *mümkün ve zorunlu varlık* kavramlarının ilişkisine ve varlıkların bu şekilde bir tasnifine dayalı olarak geliştirilmiş bir delildir. Kavram olarak Aristoteles mantığından alınmış olan bu kelimelerin İslam dünyasında varlık sahasına uygulanması daha sonraki dönemlere rastlar. Bu delilin, söz konusu kavramların kullanılmasıyla Farabi ve İbni Sina tarafından geliştirilmiş olduğu kabul edilir.²⁸⁶

Delilin Klasik Yapısı:

Varlıklar mümkündür. Yani olabildikleri gibi olmayabilirlerdi de.

Mümkün varlık ya kendi kendisinin nedenidir veya başka bir nedeni vardır.

Bir varlık kendi kendisinin nedeni olamaz. Çünkü var olmadan önce de var olması gerekirdi.

Öyleyse mümkün varlık var olmak için bir nedene gerek duyar.

Mümkün varlığa neden olan ya kendisi de bir mümkün varlıktır veya *zorunlu bir varlıktır*.

Eğer bu neden mümkün ise bunun için de aynı sorun olacaktır.

Öyleyse bu nedenin zorunlu bir varlık olması gerekmektedir.²⁸⁷

Evren veya içindekiler var olmaları açısından *mümkün varlıklardır*. Yani var oldukları gibi olmayabilirlerdi de. Başka bir ifade

286 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998, s. 50.

287 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 40.

ile, şu an var olanlar aslında var olamayabilirlerdi; aynı şekilde şu anda var olmayan bazı varlıklar da şu anda var olanlar gibi varolabilirlerdi. Evren kendi varlık nedenini kendinde barındırmamaktadır. Bu nedenle olmayan bir şeyin varlık sahasına çıkabilmesi için kendi nedenini kendinde bulunduran ve şu an var olanlara varlık veren bir *zorunlu varlık* gereklidir. Ve o da Tanrı'dır.

Şimdi klasik formu din felsefesi metinlerinde bu şekilde yer alan bu delilin, Hume'un eserlerinde nasıl yer aldığına bakalım.

Delilin Demea Tarafından Dile Getirilişi:

Demea, iki türlü varlık kabul eder: Bunlardan biri zorunlu varlıktır; biri de bu zorunlu varlığın tercihi sonucunda varlık konumu kazanmış varlıktır. Demea delilini şöyle açıklar: “Niçin nedenlerin bu belirli ardarda gelişi ezelden beri varolmuş da, başka bir ardarda geliş şekli varolmamıştır veya neden bu nedenler zinciri var olmuş? Eğer varlığı olan zorunlu bir Varlık yoksa, düşünülebilecek herhangi bir varsayım da aynı oranda mümkündür... o halde hiçbir şey yerine bir şeylerin var olmasını belirleyen ve ötekileri bir tarafa atarak belirli bir imkânı tercih eden neydi?”²⁸⁸

Demea kendisi bu soruya farklı cevaplar verir ve onlar üzerine akıl yürütür.

1) *Dış nedenler*: Demea'ya göre böyle nedenler hiç yokmuş kabul edilir.

2) *Rastlantı*: Ona göre bu anlamsız bir kelimedir.

3) *Hiçbir şey*: Hiçbir şey bir şeyi meydana getiremez.

Sonuç: O halde “biz bir zorunlu Varlığa başvurmalıyız. Öyle bir varlık ki kendi nedenini kendi içinde taşır. Bir çelişkiye düşmeden onun yokluğunu varsayamayız. O halde sonuç olarak böyle bir Varlık, yani bir Tanrı vardır”²⁸⁹

288 Hume, *DCNR*, s. 189.

289 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

Hume'un Bizzat veya Cleanthes Aracılığıyla İmkân Deliline Yaptığı Eleştirisi:

Cleanthes, bu akıl yürütmeyi, kötü temellendirilmiş ve din için herhangi bir önem taşımayan bir delil olarak nitelendirerek²⁹⁰ daha çok eleştirisini zorunlu varlık fikri üzerinde yoğunlaştırır.

1) Cleanthes'e göre bir şeyin zıddı, eğer bir çelişki içermiyorsa o şey ispatlanamaz. Açıkça düşünebildiğimiz şeylerin hiçbiri bir çelişki içermez. Cleanthes bu ilkeye dayanarak şunu söyler: "Var olduğunu düşünebildiğimiz her şeyin yokluğunu da düşünebiliriz. O nedenle var olmaması çelişki doğuran hiç bir varlık yoktur."²⁹¹ Clenates bütün karşı delilini bu akıl yürütmeye dayandıracağını söyler.²⁹² Buna dayanarak aslında bir *zorunlu varlıktan* bahsedilemeyeceğini söyler. "Daha önce var olarak tasavvur ettiğimiz şeyi, var olmayan olarak herhangi bir zamanda tasavvur etmemiz mümkün olacaktır."²⁹³ Bu nedenle Cleanthes'e göre *zorunlu varlık* kavramının esasen hiçbir anlamı yoktur.²⁹⁴

2) Demea'nın *mümkün varlık* olarak tasavvur ettiği dünyanın mümkün olarak kabul edilmesini de anlamsız bulur: Ona göre, eğer bir zorunlu varlık gerekliyse, "maddi evrenin kendisi neden var olması zorunlu olan o zorunlu varlık olmasın?" diye sorar.²⁹⁵ Ardından itirazını şöyle sürdürür: "Maddenin bütün özelliklerini bildiğimizi söyleyemeyiz; belirleyebildiğimiz kadarıyla maddenin öyle bir takım nitelikleri olabilir ki, bunları bilirsek, belki de maddenin var olmaması iki kere ikinin beş etmesi gibi açık bir çelişki oluşturduğunu görebiliriz. Maddi dünyanın zorunlu varlık olmadığına hizmet eden sadece bir tek delil bilmekteyim: O da maddi dünyanın

290 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

291 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

292 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

293 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

294 Hume, *a.g.e.*, s. 190.

295 Hume, *a.g.e.*, s. 190.

hem şekil hem de madde olarak mümkün (contingency) olmasından çıkarılmıştır.”²⁹⁶ Cleanthes Dr. Samuel Clark’ın (1675-1729) *A Demonstration of the Being and Attributes of God* isimli eserinden şu nakli yapar: “Herhangi bir madde parçasının yok olduğu tasavvur edilebilir ve farklı bir form içinde olduğu da tasavvur edilebilir. Bu nedenle bu olmayış veya değişme hali imkânsız değildir.”²⁹⁷ Fakat Cleanthes buna itiraz etmeyi geciktirmez. Ona göre aynı kanıtlama Tanrı için de düşünülebilir. Çünkü zihnin aynı ölçüde Tanrı’nın “var olmadığını ya da sıfatlarının değiştiğini düşünebileceğini görmemek, büyük bir tarafsızlık olur. Tanrı’nın var olmamasını veya sıfatlarının değişmesini imkânsız bulmak, onun bazı bilinmez ve düşünülemez sıfatlarının olduğunu söylemektir. Ve bu sıfatların maddede olmayacağını söylemek mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlar eğer tamamen bilinmez ve düşünülemez olan sıfatlar ise, onların zıt hallerini de düşünemeyiz.”²⁹⁸

Aslında Cleanthes burada Demea’nın zorunlu varlığı ele alış gerekçesine itiraz etmemiş, daha çok zorunlu varlık terimi üzerinde durmuştur. Oysa Demea’nın zorunlu varlıktan bahsetmesinin nedeni, “mümkün varlıkların nasıl olmuş da yok olabilecekleri halde şimdi artık vardırlar,” sorusuna cevap aramaktır. Ama Cleanthes, itirazında iki noktayı gündeme getirir:

1) Zorunlu varlık olamaz. Zorunlu varlığa itiraz etmesine rağmen Demea’nın sorununu gündeme getirmemiştir. Demea bu varlığın evrenin kendi kendisinin nedeni olamayacağı varsayımından, bunun bir nedeni olması gerektiğini, yokluktan varlığa geçmesi için bir nedenin olması gerektiğini söyler. Ama Cleanthes bunun ya farkında değildir veya görmezden gelmiştir.

2) Cleanthes, bir de Demea’nın evreni mümkün varlık kabul

296 Hume, *a.g.e.*, s. 190.

297 Hume, *a.g.e.*, s. 190.

298 Hume, *a.g.e.*, s. 190.

etmesine itiraz eder. Evrenin mümkün varlık olarak tercih edilmesi gerekçesine itiraz eder. Ona göre evreni mümkün varlık değil zorunlu varlık olarak da kabul edebiliriz.²⁹⁹

Cleanthes'in zorunlu varlık iddiasına getirdiği eleştiri pek açık değildir. Belki de Cleanthes 'ironik' olarak bu kavrama karşı çıkmaktadır. Eğer Tanrı'nın varlığı bir zorunluluk değilse o halde Tanrı *mümkün* bir varlıktır. Bu durumda var olmak bakımından Tanrı için iki ihtimal ortaya çıkmaktadır:

Birincisi, Tanrı'nın varlık nedeni kendi içindedir. Bu mümkün varlık anlayışıyla uyuşmamaktadır. Demea'nın *zorunlu varlığı* "var oluşunun nedenini kendinde taşıyan"³⁰⁰ şeklinde tanımladığını hatırlayalım.

İkinci ihtimal ise, Tanrı'nın var oluş nedeninin bir başka varlık olmasıdır. Bu durumda mümkün müdür, zorunlu mudur şeklindeki tartışma, bu *neden* varlık için başlayacaktır. Değişen bir şey olmayacaktır. Tartışmada başa dönmüş oluruz. Demea'nın dediği gibi "ya bir son nedene ulaşmadan sonsuz bir zincirlemeyi takip etmeye devam edeceğiz veya bir yerde zorunlu olarak duracağız."³⁰¹ Bu durduğumuz yer tartışma konusu olabilir. Ama bir yerde durmak gerekir. O durulan yer *zorunlu varlıktır*.

Ayrıca eğer Cleanthes bu eleştirisinde ciddi ve haklı ise bu onun kendi bindiği dalı kesmesi anlamına gelmektedir. Çünkü o evrenin bir nedeninin olduğunu kabul etmektedir. Bunu *Düzenlilik Delilinde* göreceğiz.

Hume'un daha önce yazdığı metinlerde de Demea tarafından ortaya konulan bu delile eleştiri sayılabilecek ifadeler rastlamak mümkündür. Öncelikli olarak Demea'nın "hiçbir şey yerine bir şeylerin var olmasını belirleyen ve ötekileri bir tarafa atarak belirli

299 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

300 Hume, *a.g.e.*, s. 188.

301 Hume, *a.g.e.*, s. 188.

bir imkânı tercih eden neydi?”³⁰² sorusuna, yanlış olduğunu varsayarak, verdiği cevaplardan biri de ‘hiçbir şey’dir. Daima bir nedenin zorunlu olduğunu kabul etmediğimiz takdirde vereceğimiz cevaplardan biri de şudur: “Herhangi bir neden olmadan üretilen bir şey, *hiçbir şey* tarafından üretilmiştir veya başka bir deyişle *hiçbir şey* nedendir.”³⁰³ Hume bu, değerlendirmenin John Locke’tan alındığını dipnotta belirtir ve karşı çıkar. Ona göre “hiçbir şeyin ‘bir şey’ olmadığını algılamamızı sağlayan sezgi yoluyla, onun hiçbir zaman bir neden olamayacağını anlarız.”³⁰⁴

Hume, bir şeyin *zorunlu varlık* olmasını *a priori* olarak imkânsız bulmaktadır. Ona göre “var olan her şey aynı şekilde var olamayabilir.”³⁰⁵ Fakat burada olgular için bir imkânsızlıktan bahsettiğine dikkat edilmelidir. Çünkü devamında şöyle der: “Olgusal olan bir şeyi inkâr etmek çelişki içermez. Herhangi bir varlığın var olmaması her zaman var olması kadar açık ve seçik olan bir düşüncedir.”³⁰⁶ Buradan anlaşılıyor ki Hume bir olgunun olması ile olmasını *a priori* olarak eşit oranda mümkün bulmaktadır.

3. Ontolojik Delil

Ontolojik delil kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen ‘*mükemmel varlık*’ fikrinden Tanrı’nın varlığına ulaşmaya çalışır. Bu delile göre eğer böyle bir varlık yoksa, insan zihni bu kavramı düşünemez. Bu nedenle ‘kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık’ sadece zihinde asla var olamaz. Çünkü yalnızca zihinde ise, ondan daha büyük olan şey, her ne ise, onun reel olarak da var olduğu düşünülebilir. Öyleyse hiç kuşkusuz ‘kendin-

302 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

303 Hume *THN*, s. 81.

304 Hume, *a.g.e.*, s. 81.

305 Hume, *ECHU*, s. 164.

306 Hume, *a.g.e.*, s. 164.

den daha büyüğü düşünölemeyen bir varlık' hem zihinde hem de realitede vardır.³⁰⁷

Delilin Klasik Yapısı:

Delil bazı düşünürlerde küçük farklılıklar arz etmesine rağmen klasik yapı itibarıyla şöyledir:

Birinci Öncül: Tanrı kavramı her türlü mükemmelliği içerir

İkinci Öncül: Var olmak da bir mükemmellik örneğidir.

Sonuç: O halde Tanrı var olma özelliğine sahiptir. Yani Tanrı vardır

Hume'un Eserlerinde Ontolojik Delilin Sunulma Şekli ve Bu Delile Yapılan Eleştiriler:

Hume'un eserlerinde ontolojik delilin klasik formlarına rastlamıyoruz. Fakat genel *a priori* delil lehinde ifadelere rastlamaktayız. Tanrı'nın varlığı lehinde yer alan *a priori* delil denince en çok ontolojik delil akla geldiği için *a priori* delile ilişkin ifadeleri ontolojik delil için de kabul ettik.

1. Demea, doğrudan değil ama dolaylı olarak *a priori* delili savunur. *A posteriori* delilleri 'problemleri olan' delil tarzı; *a priori* delilleri de "hatasız bir ispatlama ile her türlü şüphe ve güçlüğü bir çırpıda sona erdiren" delil olarak nitelendirir.³⁰⁸ Demea, Tanrı'nın varlığının kesin ve kendiliğinden açık³⁰⁹ olduğunu söyler. Ona göre "sağduyusu olan kimsenin bu kadar kesin ve kendiliğinden açık bir gerçeğe asla şüphe beslemediğine eminim."³¹⁰ Demea için varlığı kendiliğinden açık olanlar var ise ve Tanrı da kendiliğinden açık ise Tanrı da vardır.

2. Philo'nun *a priori* delil hakkındaki görüşlerine gelince, O,

307 Sn Anselm'in bu delili izah tarzı için bakınız Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1989, s. 143-151.

308 Hume, *DCNR*, s. 188.

309 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

310 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

“eğer akıl (a priori araştırmalardan çıkan soyut akli kastediyorum) neden ve sonuç hakkında tamamen sessiz kalmayacaksa bize hiç olmazsa şunu söyler: Zihinsel bir dünya veya fikirler evreni maddi bir dünyanın gerektirdiği gibi bir nedeni icab eder,”³¹¹ der. Yine ona göre “doğanın işleyişinde açıklanamayacak bir çok zorluklar vardır; eğer biz mükemmel bir Yaratan’ın varlığının a priori olarak kanıtlanmasına izin verirse bu sorunlar kolayca hallolur.”³¹²

Fakat Philo’nun *a priori* deliller hakkında birbiriyle çelişen ifadeleri olduğunu görüyoruz. Örneğin Philo, yukarıda yer alan ifadesi ile çelişen şu sözü de söyler: “*A priori* delillere ancak metafizik kafalı insanlar inanır. Akli başında ve dindar insanlar bu kanıtlamada bir aksama olduğunu hisseder. Bu insanlar dinlerini her zaman, bu tür akıl yürütmelerin dışındaki kaynaklardan, çıkarırlar.”³¹³

Esasen Philo’nun a priori delil ile ilgili birbiriyle çelişen ifadeleri bir çelişki olarak kabul edilmeyebilir de. Philo, (1) evrenin bir nedeni olması gerektiğini ve (2) evrendeki anlaşılması imkânsız olan işleyişin ancak mükemmel bir yaratan kabul edilirse çözüleceğini kabul etme anlamında a priori delili kabul eder. Onun karşı çıkışı ise, *a priori* veya a posteriori deliller üzerine din kurulamaz gerekçesidir. Hume, bu anlamda a priori delilleri kabul etmez, zaten itiraz ettiği IX. Bölüm’ün son paragrafında bunu açıkça söyler. Ona göre akli başında insanlar, dinlerini bu tür akıl yürütmelerin dışından çıkarırlar.³¹⁴

3. Hume’un da a priori delili sınırlı olarak destekleyen bazı ifadelerine rastlıyoruz. Bu ifadeler daha çok Tanrı kavramı hakkındadır. Bu ifadelerden biri *Treatise*’de yer almaktadır. Hume orada “açıktır ki bir nesnenin varlığına (var olduğuna) ilişkin bir düşün-

311 Hume, *a.g.e.*, s. 160.

312 Hume, *a.g.e.*, s. 166.

313 Hume, *a.g.e.*, s. 192.

314 Hume, *a.g.e.*, s. 192.

ce, onun kendisine ilişkin düşünceden farklı değildir. Ve bir şeyin sade kavramından sonra onu var olan olarak kavradığımızda, gerçekte ilk düşüncemize bir ilave veya değişiklik yapmış olmayız. Bu anlamda Tanrı vardır dediğimiz zaman, yalnızca biz temsil edildiği biçimiyle böyle bir varlığın düşüncesini oluştururuz..... Daha ileri gidiyor ve bir şeyin varlığının kavramı onun salt kavramına bir ilave olmadığını söylemekle yetinmeyip aynı şekilde diyorum ki bir şeyin var olduğuna inanmak o nesnenin idesini oluşturan fikirlere hiçbir yeni düşünce eklemeyiz. Tanrı'yı düşündüğüm zaman, onu varolan olarak düşündüğüm zaman ve ona varolan olarak inandığım zaman, ona ilişkin düşüncem ne artar ne de azalır.”³¹⁵ Ona göre var olan “herhangi bir obje, bir an yok kabul edilebilir. Neyin var olduğunu düşünabiliyorsak o(nun var olması) mümkündür.”³¹⁶ Bu nedenle *a priori* delile itiraz ederken Hume'un Tanrı'nın varlığını inkâr ettiğini söylemenin mümkün olmadığını burada belirtmek gerekir. Çünkü *a priori* delile ilişkin görüşlerini *DCNR*'dan çok önce, üstelik Gaskin ve Mossner'in özenle üzerinde durdukları Hume'un ironik yaklaşımı henüz söz konusu değilken yazdığı *THN*'de şöyle açıklamaktadır: Nesnelerin algılanmasına ilişkin olarak algıladığımız bir nesnenin bir an yok olduğunu düşünebildiğimiz gibi “*hayal ettiğimiz her şeyin mümkün olduğu da açıktır*,”³¹⁷ der. Yalnız Hume burada bir kavramın *a priori* imkânını kabul etmişse de, onun bu kavramın karşılığını reel olarak var kabul ettiğini söyleyemeyiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume *a priori* kanıtlamaya sınırlı destek vermektedir.

Hume, *ECHU*'de de *izlenim* ve *fikir* ilişkisini anlatırken bu konuya kaynaklık eden bir görüş ileri sürer. Bütün fikirlerin izlenimlerden çıktığını tartışırken aslında izlenim kaynaklı olmayan bazı fikirlerin de olabileceğini kabul eder. Hatta “kimsenin görmediği

315 Hume, *THN*, s. 94.

316 Hume, *a.g.e.*, s. 205.

317 Hume, *a.g.e.*, s. 250.

ve işitmediği bir şeyi bile tasavvur edebiliriz. Düşüncenin gücünden açık bir çelişki içeren varlıklardan başka bir şey kurtulamaz” der.³¹⁸ Buna örnek olarak ‘altın’ ve ‘dağ’ fikirlerinden meydana getirilen ‘*altın dağ*’ fikrini verir. Yani bir şeyin düşünülmesi eğer çelişki içeriyorsa o şey tasavvur edilemez. Veya eğer tersinden alırsak düşünülebilen her şey çelişki içermeyen bir şeydir. Tanrı’nın varlığı da düşünülebilen bir şey olduğuna göre onun varlığını düşünmek bir çelişki içermez. Bu noktadan bakınca Hume’un doğrudan kendi görüşlerini dile getirdiği *ECHU*’de, *DCNR*’de yer alan karakterlerden Demea ile en azından sınırlı olarak aynı düşündüklerini söylemek mümkündür. Ayrıca *THN*’de Hume’un Tanrı fikrine sahip olmanın onun varlığını kabul etmek olduğunu ima eden kimi ifadelerine rastlıyoruz.³¹⁹ Ona göre Tanrı’yı düşünmek ile ona inanmak arasında bir fark yoktur. Ancak Demea, ileri götürüldüğü zaman Hume’un bu ifadelerine katılmayacaktır. Çünkü Hume için, Tanrı’nın yokluğunu düşünmek tıpkı ‘altın dağ’ın yokluğunu düşünmek gibi eşit değerde doğruluk değerine sahiptir ve bir çelişki içermez.

Hume, Demea’nın ontolojik delil konusundaki bu iddialarına *DCNR*’deki Cleanthes karakteriyle itiraz eder. Cleanthes, *a priori* delile itiraz anlamında şunları söyler:

1. “Bir olguyu *a priori* kanıtlar getirerek anlatmaya ya da ispatlamaya kalkışmak, apaçık bir saçmalıktır.”³²⁰ Ona göre olgusal durumlar *a priori* delillerle ispatlanamaz. Bu türlü bir akıl yürütmenin Cleanthes için bir anlamı yoktur. Cleanthes’e göre Allah’ın zorunlu varlık olması dolayısıyla olmamasının imkânsız oluşunu söylemek makul değildir. Çünkü “zorunlu var oluş kavramının hiçbir anlamı yoktur.”³²¹

318 Hume, *ECHU*, s. 18.

319 Hume, *THN*, s. 94.

320 Hume, *DCNR*, s. 189.

321 Hume, *a.g.e.*, s.190.

2. "Zıt hali çelişki içermedikçe hiçbir şey kanıtlanamaz."³²²

3. "Açıklıkla düşünülebilen şeylerin hiçbiri bir çelişki içermez."³²³

4. "Neyin var olduğunu düşünebilirsek onun var olmadığını da düşünebiliriz."³²⁴

5. "Öyleyse var olmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur."³²⁵

6. "Dolayısıyla varolduğu kanıtlanabilecek hiçbir varlık yoktur."³²⁶

DCNR'nin IX. Bölümünde *a priori* delile yönelik daha başka eleştiriler de yapılmıştır. Cleanthes bir şeyin varlığı için bir *a priori* delilin imkânsızlığını iddia ederken bu itirazının daha çok bir *zorunlu varlığın imkânsızlığı* konusunda yoğunlaşmış olduğunu görmek mümkündür.

Burada Cleanthes ile Philo'nun söylemlerini birleştirerek şu şekilde önermelere dönüştürmek mümkündür:

1. Tanrı kavramını ve dolayısıyla varlığını düşünebiliriz.

2. Herhangi bir şeyin varlığını düşünebilirsek, onun var olmadığını da düşünebiliriz.

3. Tanrı'nın var olmadığını düşünebiliyorsak o halde Tanrı'nın yokluğu bir çelişki oluşturmaz.

4. Eğer Tanrı'nın varlığı zorunlu ise Tanrı'nın yokluğunu düşünmek bir çelişki oluşturmaz.

5. Öyleyse Tanrı'nın varlığı zorunlu değildir.

Dördüncü maddede mümkünlük ile düşünülebilirlik aynı sa-

322 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

323 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

324 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

325 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

326 Hume, *a.g.e.*, s. 189.

yılmaktadır. Başka bir deyişle bir şeyin imkânsız olduğunu düşünmek onun hakkındaki düşüncelerimizin de çelişkili olması demektir. Yani olması imkânsız bir şeyi düşünmek akla ters gelir. Hume'un, Cleanthes ve Philo'nun ağzından ortaya koyduğu bu ikilemde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Hume bu delili ileri süren bir teisti ya ihtimaliyet ile (imkân) düşünülebilirliği aynı kabul etmeye veya bu ikisini ayrı kabul etmeye zorlar. Burada akla uygun olmayan ile aklın alamadığı düşüncüyü veya yargıyı karıştırmamak gerekir. Akli olmayan ile aklın alamadığını karıştırmamak için bu iki kavramı ayırmak gerekir. Akli olmayan mantıksal çelişki içerir; anlamdan yoksun kavramlar içerir. Fakat aklın alamadığı düşünce veya yargı daha farklıdır. Genelde o durumu hayalimizde canlandıramayız; bu duruma ilişkin bir idea veya yargının mümkün olduğunu tam olarak ifade edemeyiz; doğrudan tecrübemizin olmadığı konular olduğundan açık benzerlikler ve örnekler bulamayız.

Gaskin, 'Tanrı vardır' önermesini uydurma (fictitious) varlıklara benzeterek onların totolojik önerme olduğunu söylemesine itiraz eder. Ona göre "bir şeye 'yoktur' demek 'uydurmadır' demektir zaten: Totoloji uydurma varlıkların var olduğunu söylemenin bir çelişki olduğunu ortaya koyar. Fakat totoloji olduğu (iddia edilen) ikinci önerme, Tanrı'nın varlığı hakkında açık bir soru bırakmaktadır. Çünkü 'vardır' kelimesi analitik olarak 'Tanrı' kelimesinin tekrarı değildir: Tanrı'nın var olmadığını söylemek yanlış olabilir. Fakat ciddi anlamda bir iç çelişki değildir"³²⁷

Hume 'açıkça tasavvur edilebilen önermeler'i ifade etmek için 'distinctly conceived' kavramını kullanır.³²⁸ *Açıkça anlaşılabilir* olan şeyin inançtan farklı olduğunu söyler. "Biz inanmadığımız bir çok şeyi açıkça anlayabiliriz."³²⁹ Gaskin, 'conceived' kavramının iki anlamda alınabileceğini söyler. Birincisi, hayal etme (imagi-

327 J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 80.

328 Hume, *ECHU*, s. 26, 35 ve 164; *THN*, s. 94.

329 Hume, *a.g.e.*, s. 94.

ning) anlamındadır. İkincisi de anlama (understanding) anlamındadır. Ona göre “eğer ben ‘Tanrı’nın (Being) var olduğunu veya olmadığını’ söyleyebiliyorsam, bu, ‘zorunlu varlık kavramlarının bir anlamı yoktur’ demekten daha genel bir zorluğu ortaya koyar.”³³⁰

Gaskin’e göre Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğu iddia edilirse, bu varlığın olup olmadığı sorusu akla gelir ve bu soruyu görmezlikten gelemeyiz.³³¹ Bu nedenle ona göre bu delil “inanılan şey hakkında bir açıklamadır, bir *a priori* tanımlama değildir.”³³² Dolayısıyla Philo veya Cleanthes adına şöyle konuşmak mümkündür:

Tanrı’nın varlığı konusuna akıl ulaşamıyor.

Tanrı’nın varlığı konusuna akıl ulaşamıyorsa Tanrı’nın varlığının mümkün olduğunu düşünemeyiz.

Eğer Tanrı’nın varlığının mümkün olduğunu bilmiyorsak, Tanrı’nın var olduğunu da bilemeyiz.

Sonuç olarak Hume’da *a priori* akıl yürütme için unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır. Gerek Hume’un ve gerekse onun konuşturduğu Philo veya Cleanthes’in Tanrı’nın varlığını delillerle doğrulama konusunda *DCNR*’da geçen bu ifadeleri, her zaman için kabul ettiklerini söylemek zordur. Buradaki ifadeler yalnızca *a priori* deliller aracılığıyla Tanrı’nın varlığını kanıtlama faaliyeti içindir. Hume, Philo ve hatta Cleanthes’in bile *a priori* deliller konusunda her zaman aynı düşüncede oldukların belirlemek daha doğrusu bu delil tarzına ilişkin düşüncelerin hangisinin Hume’a ait olduğunu söylemek bu delilin Hume’un metinlerinde nasıl işlendiğini belirlemekten daha zor bir problemidir.

Buna rağmen biz Hume’un *a priori* akıl yürütmeyle ‘Tanrı’ kavramını veya Tanrı’nın varlığını iddia etmeyi makul bulduğu görüşündeyiz. Fakat bu yolda elde edilen düşüncenin Hume’un yuka-

330 J. C. A. Gaskin, *a.g.e.*, s. 83.

331 J. C. A. Gaskin, *a.g.e.*, s. 79.

332 J. C. A. Gaskin, *a.g.e.*, s. 80.

rıda anılan ‘basit fikirler’in bir araya gelmesiyle oluşturulmuş olan ‘karışık fikirler’³³³ kategorisinde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca elde edilen Tanrı anlayışının da P. Jones’un isimlendirmesini kullanacak olursak dinin temelini oluşturan ‘kişisel bir duygu olan Tanrı’dan çok³³⁴ ‘açıklayıcı neden olan Tanrı’ şeklinde anlaşılmalıdır. Mantığın bir tür uzlaşım sal çıkarımı sayılan *zorunlu varlık* fikri ancak bir neden olarak kabul edilen Tanrı’ya verilmemelidir. Çünkü Gaskin’in dediğı gibi bu “Tanrı’nın varlığını zorunlu yapamaz. Aynı zamanda bütün olgularda Tanrı’ya ilişkin korku ve ümit karışımı duygusunu (awesome) da koruyamaz.”³³⁵ Bu nedenle din için Hume’un ‘kişisel bir duygu olan Tanrı fikri’, *a priori* delilinin ürünü olan zorunlu neden fikrinden daha etkindir.

4. Düzenlilik Delili

Düzenlilik Delili, Tanrı’nın varlığını ispatlayan deliller arasında en çok bilinen ve yaygın olan delildir. Bu delil genelde teleolojik (gayelilik) delil ile birlikte ve aynı delilmiş gibi -Gaye ve Nizam Delili olarak- ele anılır. Fakat biz bu iki delilin hem hareket noktası hem de vardığı/varmak istediğı yer bakımından tamamen farklı olduklarını düşünüyoruz. David Pailin, iki delilin farkını daha çıkış noktasına bağlar. Ona göre düzenlilik delili evrenin bir aklın ürünü olduğu iddiası üzerinde yoğunlaşırken, buna karşılık teleolojik delil evrendeki nesnelerde bir amaçlılığın olduğu iddiasından yola çıkar.³³⁶ Bu nedenle bunları iki ayrı delil olarak ele alır. Bununla birlikte bu iki delili de tek bir delil halinde ele alanlar çoğunluktadır. Mehmet S. Aydın, bu delili geleneksel İslam kelim literatüründeki adıyla *Nizam ve Gaye Delili* şeklinde isimlendirmiştir.³³⁷ İki delili

333 Hume, *a.g.e.*, s. 62.

334 Jones, *a.g.m.*, s. 84.

335 Gaskin, *a.g.e.*, s. 79.

336 Pailin, *The Groundwork Philosophy of Religion*, s. 169.

337 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 48-9.

aynı isim altında ele alanlardan biri de John Hick'tir. Hick *Din Felsefesi* isimli çalışmasında iki delili aynı isim altında ele almıştır. Hick bu delili, *Düzen (veya gaye) delili* ismi altında ele almıştır.³³⁸

Hume'un Metinlerinde Düzenlilik Sorunu

*Hume'un metinlerinde yer alan teoloji çeşitlerinden Doğal Teoloji ve Avam Teolojisi*³³⁹ arasında geçen temel tartışma konularından biri de evrende bir *düzenli* yapının var olup olmadığı konusunda olmuştur. *Doğal teolog* için düzenlilik Tanrı'nın varlığı için bir delil iken, *avam teolojisine* göre ise düzenlilik iddiası ateizme götüren bir iddiadır. Çünkü düzensizlik Tanrı'nın varlığının delili, düzenlilik ise Tanrı'nın evrene müdahale etmediği anlamına geleceğinden ateizmi destekleyen bir delildir. Öyle ki birinin Tanrı'nın varlığı için delil kabul ettiği şeyi diğeri Tanrı'nın yokluğu için bir delil kabul eder. Hume'a göre doğal teolog için düzenlilik Tanrı'nın var olduğuna; düzensizlik ise Tanrı'nın var olmadığına delil teşkil ederken, avam teolojisi için bu durum tam tersidir. Hume'a göre "Avrupa'da, herhangi bir sıradan kişiye, niçin dünyanın mutlak egemeni olan bir yaratıcıya inandığını sorarsanız size düzenlilikten bahsetmeyecektir. O bunlara çoktan alışmıştır, kaygısızlık ve ilgisizlikle bakar. Size birinin ansızın ve beklenmedik ölümünden; bir başkasının aniden düşüp yaralanmasından bahseder... Bunları tanrısal takdirin doğrudan işleyişine bağlar: Bu gibi olaylar, iyi akıl yürütenlerin üstün bir zekayı kabul etmelerindeki başlıca güçlükler olmalarına karşılık, onun için üstün bir zekanın varlığının yegane kanıtlarıdır."³⁴⁰ Hume L. Bacon'a ait olan '*felsefenin az olanı, insanları dinsiz yapar; çoğu, onları dine döndürür*' sözünde geçen iki

338 John Hick, *a.g.e.*, s. 23.

339 Doğal teoloji, rasyonel teoloji ve avam teolojisi terimlerinin açıklaması için bkz: 'Hume'un Metinlerinde Yer Alan Farklı Teolojiler' başlıklı bölüm.

340 Hume, *NHR*, s. 329.

sınıftan felsefeyi az bilenlere örnek olarak avam teolojisi mensuplarını sayar; çok felsefe bilenler derken de doğal teologları kasteder. Birinci sınıfı kastederek “batıl inançlı önyargılarla yanlış bir noktaya önem vermeyi öğrendiklerinden, bu onları yarı yolda bırakıp da, biraz ölçünme sonucunda, doğanın akışının düzenli ve tekbiçimli olduğunu gördükleri zaman, bütün inançları çöker ve yıkılır gider. Fakat biraz daha derin düşününce (felsefenin çoğunu ve doğal teolojiyi kastediyor) bu düzenlilik ve tekbiçimliliğin kendisinin tasavvurun ve üstün bir zekanın varlığının en güçlü delili olduğunu öğrenince, ayrıldıkları inanca dönerler ve artık o inancı daha sağlam bir temele oturtabilmektedirler.”³⁴¹

Bir başka yerde de avam teolojisinin kaynağını insanların umut ve korkularına bağlar. Ona göre “umut ve korkularla uyarılan insanlar, gelecek nedenlerin akış çizgisine ürperen bir merakla bakar ve insan yaşamının farklı ve zıt olaylarını incelerler. İşte, bu düzeni bozuk sahnede, daha da düzensiz ve şaşkın gözlerle, tanrısal varlığın ilk belirsiz izlerini görürler.”³⁴² Hume *NHR*’nin II. Bölümünde teistin ve politeistin Tanrı’yı tabiata bakarak temellendirmesini anlatırken “İnsanlar, tabiatla olup bitenlere bakıp düşünerek görünmez akıl sahibi bir gücün varlığını elde etseydiler, bu sonu olmayan makineye varlık ve düzen veren ve bir tek amaç ve hedefe göre parçaları dizen bir varlık düşüncesine varırlardı... Oysa doğada olup bitenleri bir tarafa bırakıp ta bu görünmez varlığın insanın hayatını çeşitli ve karışık olaylarındaki belirtilerin peşine düşersek, ister istemez politeizme ve birçok sınırlı ve mükemmel olmayan güçlerin varlığına ulaşırız”³⁴³ der. Buradan anlıyoruz ki Hume’a göre doğal teolojinin sonucu olan teizmin dayanağı ve destek bulunduğu nokta evrenin düzenli yapısı iken avam teolojisinin sonucu olan politeizm ise evrendeki düzensizlikten kendine destek bul-

341 Hume, *a.g.e.*, s. 329.

342 Hume, *a.g.e.*, s. 316.

343 Hume, *a.g.e.*, s. 313-4.

maktadır. Hume, avam teolojisinin temelini oluşturan batıl inanç olgusunun evrende tesadüfî işleyiş inancından kaynaklandığını kabul eder. Ona göre “hayatın seyrini tesadüfler yönlendirdiği oranda, batıl inançlara bağlılığın arttığını görmekteyiz.”³⁴⁴ Doğal teolojide ise durum bunun tam tersidir. Şimdi evrende yer aldığı kabul edilen düzenli yapıya dayanan ‘düzenlilik delili’ne göz atalım.

Daha önce ele aldığımız deliller gibi düzenlilik delilinin de, tarih içinde formel olarak kısmi değişikliklere uğradığını görmek mümkündür. Hume’un metinlerinde yer alan kurgulama ve itirazlardan, onun az da olsa bu delile bir yenilik getirdiğini söylemek mümkündür. Düzenlilik Delilinin birinci şekli, madem ‘ki sanat eserleri ile doğal nesneler sonuç itibarıyla benziyorlar; o halde bu iki şey etkilenmişlik itibarıyla da benzerdir diyerek delile ‘*benzer nedenlerin benzer sonuçları vardır*’³⁴⁵ yeniliğini getirmiştir. Hume’un bu yaklaşımının neredeyse bütün çalışmalarında yer aldığını görüyoruz.

Şimdi sırayla delilin klasik yapısını ve Hume’un metinlerinde yer alan bu delile ilişkin kurgu ve itirazları üzerinde duralım:

Delilin Klasik Yapısı

Her ne kadar Düzenlilik Delili günümüze kadar değişik formlara bürünmüşse de genel olarak şöyle bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz:

Birinci Öncül: Her düzenli durum veya nesne, bir düzenleyiciyi gerektirir.

İkinci Öncül: Evren de düzenlidir.

Sonuç: O halde evrenin de bir düzenleyicisi vardır ve o da Tanrı’dır.

Delilin Cleanthes Tarafından Sunuluşu:

Birinci Öncül: Doğanın yapısı ile insan ürünü işler birbirine

344 Hume, *a.g.e.*, s. 317.

345 Hume, *THN*, s. 173.

benzer.³⁴⁶ Dünyaya baktığımızda onun insan aklının ve planının ürünlerine benzeyen bir makineden ibaret olduğunu açıkça görürüz.³⁴⁷

İkinci Öncül: “Bunun için eğer nedenler birbirini andırıyorsa analoginin bütün kurallarına göre sonuçların da benzer olduklarını çıkarabiliriz.”³⁴⁸

Sonuç: Öyleyse “bu aposteriori delil ile sadece bu delil ile biz, bir Tanrı’nın varlığını ve onun insan zihnine ve aklına benzediğini ispatladık.”³⁴⁹

Cleanthes’e ait olan bu akıl yürütmeye her ne kadar çoğu zaman Hume’un temsilcisi kabul edilen Philo ısrarla karşı çıkmış ise de bizzat Hume’un kendi düşüncelerini doğrudan ifade ettiği *THN*, *NHR* ve *ECHU*’de bu delili destekler ifadeler vardır. Hume’un evrendeki düzeni bir sonuç kabul edip; bu düzenin bir nedeni olması gerektiğine ilişkin akıl yürütmelerine sık rastlıyoruz. Mesela *THN*’de, “evrenin düzeni kadiri mutlak bir akla; yani, benzer bir ifadeyle iradesine her varlığın ve yaratığın kesin olarak boyun eğdiği bir zihne işaret eder,”³⁵⁰ derken, *NHR*’de, görünmez, akıl sahibi ve bir olan Tanrı’nın varlığına delil yoluyla varmış olan bir insan, mutlaka doğal varlıkların hayranlık uyandırıcı planından yola çıkmıştır.³⁵¹ Yine *NHR*’nin önsözünde açık bir şekilde doğanın verdiği mesajdan Tanrı’nın varlığının tereddütsüz bir şekilde çıkarılabileceğini söyler.³⁵² Aynı kitapta “doğanın görünen olgularından, öylesine yüksek bir ilke olarak onun yüce Yaratıcısını çıkarsama yeteneğiyle donatılmış olmak, insan aklı için ne soylu bir ayrı-

346 Hume, *DCNR*, s. 152.

347 Hume, *a.g.e.*, s. 143.

348 Hume, *a.g.e.*, s. 143.

349 Hume, *a.g.e.*, s. 143.

350 Hume, *THN*, s. 633 dipnot.

351 Hume, *NHR*, s. 325.

352 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

calıktır,”³⁵³ der. Ayrıca *ECHU*'nin XI. Bölümünde Epikuros rolünü verdiği ‘septik paradoksları seven’ bir karaktere bir diyalog içinde şunları söyler: “Evrenin varlığının veya düzeninin neden olucularının tanrılar olduğu kabul edilmekle bunların, eserlerinde görülen şu belirli kudret, zeka ve iyiliği sevmek gibi sıfatlara sahip oldukları belirmiş olur.”³⁵⁴ Şimdi Philo'nun ve Hume'un bu delile yaptığı itirazları gözden geçirelim:

353 Hume, *a.g.e.*, s. 362.

354 Hume, *ECHU*, s. 137. Aktardığımız bu ifadelerin varlığına rağmen *DCNR*'de Philo karakterinin Düzenlilik Deliline eleştiride bulunmasından dolayı Hume'un bu delile karşı olduğunu kabul etmek hele hele Düzenlilik Delili eleştirisini Hume ile eş tutmak abartılı bir yaklaşımdır. Bu nedenle Hume'un söz konusu delilin sıhhatine inanmadığını söylemek yanlış olabilir. Çünkü Hume'un diğer metinlerinde bu konuda Cleanthes'in tavrına paralel düşünceler ortaya koyduğunu görmek mümkündür. Ayrıca *DCNR*'nin ilk on bir bölümde Düzenlilik Delili konusunda Cleanthes'e karşı çıktıktan sonra XII. Bölüm'de Cleanthes'in cümlesini neredeyse aynen tekrar ederek “Doğanın yapısının sanat eserleriyle büyük benzerlik oluşturduğu çok açıktır; doğru akıl yürütmenin bütün kuralları gereği.... nedenlerin de aynı oranda birbirlerine benzedikleri sonucuna varmalıyız” (Hume, *DCNR*, s. 217) diyen Philo'nun Hume'u temsilen konuştuğu en azından kesin değildir. Buna rağmen J. C. A. Gaskin, Hume'un *DCNR*'de Philo tarafından *Enquiry*'de de XI. Bölümdeki ‘septik paradoksları seven kişi’ ile temsil edildiğini söyler. Gaskin'e göre Philo her zaman Hume'u temsil eder. Cleanthes ise Philo'yu onayladığında ve Demea'ya karşı koyduğunda Hume'u temsil eder (Gaskin, *'Hume's Critique of Religion'*, David Hume Critical Assessments, Vol. V. New York 1995, s. 58). Fakat bu tamamen bir ön kabulden başka bir şey değildir. Çünkü Hume kendi ağzından konuştuğunda Philo'nun yaklaşımına benzer bir paralellik vardır. Ama bunu Cleanthes hatta Demea için de söylemek mümkündür. En azından Hume'un bütün yazdıklarının Philo'nun düşüncelerine uymadığını kesin olarak söyleyebiliriz. Ayrıca daha önce izah ettiğimiz gibi Philo'nun da kendisinin bir kimlik sorunu vardır. İlk on bir bölümde Düzenliliğe karşı çıkan Philo ayrı, XII. bölümde bu delili destekleyen Philo ayrıdır. Bu nedenle hangi Philo'nun gerçek Philo olduğunu tesbit etmek zordur.

Düzenlilik Delillerine Yapılan İtirazlar

Burada Hume'un ve Philo'nun itirazlarını birlikte ele alıyoruz. *ECHU*'de yer alan eleştirileri Hume'a ait, *DCNR*'da yapılan eleştirileri ise Philo'ya ait eleştiriler olarak kabul ediyoruz. Düzenlilik Deliline yapılmış olan bu itirazlar şöyle sıralanabilir:

1. İtiraz: Hume ilk olarak bu delil için yapılan benzetmenin zayıf bir benzetme olduğunu iddia eder. Philo birinci önermede yer alan insan yapımı makinelerle evren arasında kurulan benzerliğin zayıflığı üzerinde durur. Denilebilir ki Philo'nun *DCNR*'deki veya en azından ilk on bir bölümdeki esas görevi sanki Cleanthes'in bu iki yapı arasında kurmaya çalıştığı benzerliğin zayıf olduğunu ispatlamaktır. İnsan yapımı şeyler evrenin birer parçasıdır. Dolayısıyla, öncelikli olarak parça ile bütün arasındaki orantısızlık tam bir karşılaştırma yapmamızı imkânsız hale getirir.³⁵⁵ A. J. Ayer, Cleanthes'in bu kuralını ileri götürmemiz durumunda makinelerin nedenleri olan insan ile evrenin nedeni olarak düşünülen Tanrı arasındaki benzetmenin çıkmaza gireceğini iddia eder. Ona göre “eğer bu benzetmeyi zorlarsak, benzer sonuçların benzer nedenleri olur var sayımına dayanarak, evrenin sonsuz, ebedi ve mutlak Varlık tarafından planlandığını söyleyemeyiz. Çünkü böyle bir çeşit hakkında bir tecrübemiz yoktur. Makineler beden sahibi, cinsiyeti olan, ortaklaşa çalışan, deneme yanılma ile ilerleyen, hata yapıp onları düzelterken insanoglu tarafından yapılandırılmıştır.”³⁵⁶ Buna dayanarak Tanrı ile insan arasında böyle bir benzerliğin kurulamayacağını söyler.

Peki *nedenlerin* (insan ve Tanrı) benzerliği yok veya zayıftır da acaba *sonuçlar* (makine ve evren) benzer midir? Philo'ya göre dünyanın, insan aklının ürünü olan makinelere benzediğini söylememiz zordur. Ona göre bu benzerlik kadar “dünyanın bir başka

355 Hume, *DCNR*, s. 148.

356 A. J. Ayer, *Hume*, s. 94.

dünyanın saçtığı bir tohumdan bitmeyle çıktığını söylemeye oranla ne daha az anlaşılır ne de deneye daha az uygundur.”³⁵⁷ Yani bu dünyanın bir aklın ürünü olduğunu söylemek onun bir başka dünyadan ürediğini söylemekten daha makul değildir. O bir makineye benzediği gibi en azından onun canlı bir organizmaya da benzediğini söyleyebiliriz. Ona göre bu benzetmelerden hangisinin daha doğru olduğunu bilme imkânımız yoktur. Philo'nun bu yaklaşımına benzer bir yaklaşımı Hume'un doğrudan düşüncelerini taşıyan *Enquiry*'de de rastlamaktayız. Hume'a göre “evrende her şey sürekli değişmektedir. Bir obje diğerini durmaksızın takip eder. Fakat bütün makineyi toptan harekete geçiren güç veya kudret bizce tamamen meçhuldür. Ve kendini, algılanabilir herhangi bir cisimde asla sergilemez.”³⁵⁸

Philo'ya göre benzerlik kurulacaksa tam kurulmalıdır. Ancak bu benzetmenin uzatılması durumunda istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Philo der ki “bir gemi yapmak, bir kenti oluşturmak veya bir devleti meydana getirmek için çok sayıda insan bir araya geliyor; buna göre bir dünyayı kurmak için neden birçok tanrısal varlıklar bir araya gelmiş olmasın? Böyle bir durum insanın yaptıklarıyla olan benzerliği daha da artırmaz mı?”³⁵⁹ Madem ki Tanrı ile usta arasında benzerlik çoğaldıkça çıkarım da o kadar güçlü olacak, neden tıpkı insanların yaptığı gibi işbirliği yapıp çok sayıda tanrı bir araya gelip yapmış olmasın?³⁶⁰ Madem az akıllı varlık olan insanlar birleşebiliyorlar da, neden çok daha akıllı varlık olan tanrılar için birleşmek mümkün olmasın?³⁶¹

Philo'ya göre Cleanthes'in Tanrı'sına inanan biri belki evrenin bir tasarı eseri olduğu sonucuna varabilir. Ancak ona göre bu tür çı-

357 Hume, *a.g.e.*, s. 178.

358 Hume, *ECHU*, s. 63.

359 Hume, *DCNR*, s. 167.

360 Hume, *a.g.e.*, s. 167.

361 Hume, *a.g.e.*, s. 167.

karımlara dayalı bir teolojinin problemleri her zaman olacaktır. Philo'ya göre Cleanthes'in bu akıl yürütmelerine inanan biri, ancak evreni daha üstün bir standart ile karşılaştırdığında onun kusurlu ve hiç de mükemmel olmayan bir Tanrı olduğu sonucuna varır. Bu evren "acemi bir işçi veya bir 'çocuk Tanrı'nın eseri gibi görünür. Ve muhtemelen bu kötü işçiliğinden utandığı için evreni yüzüstü bırakmıştır. Veya yaşlanmış bir Tanrı'nın bunama çağının bir eseri"³⁶² olduğunu düşünür.

Philo bunları söyledikten sonra Demea'ya dönerek "bu düşüncelerin sana dehşet verdiğini biliyorum. Ama bunlar benim değil Cleanthes'in düşünceleridir,"³⁶³ der. Gerekçesini de şöyle açıklar. Çünkü Cleanthes'in iddia ettiği Tanrı anlayışının sıfatları sonlu olmak zorundadır. Sıfatları sonlu olan Tanrı, bütün bu sakıncalı düşünceleri kendinde bulundurur.³⁶⁴ Bu açıklamanın hemen ardından Demea'nın Philo'dan etkilenip yenilgiyi kabul ettiği görülmektedir. Ve böyle bir Tanrı anlayışının esasen pek güvenilir ve doyurucu olmadığını kabul eder.³⁶⁵

Philo Cleanthes için "o benzer etkiler benzer nedenlerden çıkar ilkesini dinin temeli sayar; fakat aynı deney kaynağından çıkarılıp aynı kararlılıkta olan bir başka ilke daha vardır"³⁶⁶ der. İlke şudur: *Bir şeyde bildiğimiz çeşitli özelliklerini gözlediğimiz zaman, hemen bilmediğimiz yönlerinin de benzer olduklarını düşünürüz.* Buna benzer bir akıl yürütmeyi Hume *Treatise* 'e yaptığı Ek'te de yapmıştır. Orada bodrumda duran kişinin pencereden gördüğü bir çift ayağın üzerinde bir beden varlığını tasavvur etmesini bu ilkeye örnek olarak verir.³⁶⁷ Cleanthes'i beğenmeyen Philo, farklı oldu-

362 Hume, *a.g.e.*, s. 169.

363 Hume, *a.g.e.*, s. 169.

364 Hume, *a.g.e.*, s. 169.

365 Hume, *a.g.e.*, s. 170.

366 Hume, *a.g.e.*, s. 170.

367 Hume, *THN*, s. 625.

ğunu söylediği ama aslında pek de farklı olmayan bir metot ile yine evrenden bir yargı çıkarır. Verdiği örnek ile hakkında yargıda bulunduğu varlık, Cleanthes'in kozmolojik delil işleminde kullandığı örnek ve varlık aynıdır. Bu benzerliğe rağmen Philo'nun kendi yaptığı benzerliği tamamen doğru, diğerlerini de yanlış kabul etmesi dikkate değer. Ona göre bir insanın kollarını veya bacaklarını gördüğümüzde aslında oradaki bir insanın var olduğunu biliriz ve hemen göremediğimiz taraflarının da var olduğu sonucuna varırız.³⁶⁸ Hume'a göre bilgi alanımıza girdiği kadarıyla evreni incelersek, onun bir canlıya veya hareket ve yaşama itibarıyla organize edilmiş bir bedene benzediğini söyleyebiliriz. Evrende hiç aksama-yan bir yapı ve düzen vardır ve bundan da dünyanın canlı, Tanrı'nın da onu harekete geçiren ruhu olduğunu çıkarırız.³⁶⁹

Sonuç olarak Philo'nun bu konuda yaptığı itirazları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Evrenin bir nedeni vardır ama onun nasıl bir varlık olduğunu bilme imkânımız yoktur.
2. İnsan yapımı eserler ile evrenin birbirine benzediklerini söyleyemeyiz.
3. Eğer insan ile Tanrı arasında bir benzetme yapılırsa benzetme tam yapılmalıdır. Bu da benzetmeyi içinden çıkılmaz bir duruma götürür.

Philo bu konudaki düşüncelerinde çelişkiye düşmektedir. Evrenin nedeni olan varlığının bilineceğini ancak onun niteliklerinin bilinemeyeceğini kabul etmektedir. Öncelikle 'var olma'nın (*vü-cud*) da bir sıfat olduğunu belirtmek gerekir. Philo'nun bu tek sıfatı nereden çıkardığını sorarsak alacağımız cevap, 'evren ile insan yapımı olan düzenli olaylar veya şeyler arasında kurulan benzerlik' olacaktır. Yani evren ile mesela bir saat arasında bir benzerlik var

368 Hume, *DCNR*, s. 171.

369 Hume, *a.g.e.*, s.171.

ise, bunların nedenleri arasında da bir benzerlik vardır. Saatin bir nedeni varsa evrenin de bir nedeni olmalıdır. Philo buraya kadar benzetmeyi sürdürme taraftarıdır. Ancak bundan itibaren benzetmeyi ileri götürmek isteyene Philo, “eğer insan ile Tanrı arasında bir benzetme yapılırsa benzetme tam yapılmalıdır” diyerek karşı çıkmaktadır. Oysa Philo kendisi de benzetme yapmıştır. İnsan yapımı sonuç ile evren sonucu arasında, ‘bir nedene sahip olmak’ bakımından bir benzerlik kurmuştur. Ancak bu benzetmeyi ‘tam’ yapmamıştır. Bu tavrın çelişki barındırdığını kabul edebiliriz.

2. İtiraz: Madem Tanrı ile insan arasında bir benzerlik kuruyorsunuz, bu benzerlik neden tam bir antropomorfizm şeklinde olmasın? Philo bu itirazı şu ifadelerle dile getirir: “Bir gemi yapmak, bir kenti oluşturmak veya bir devleti meydana getirmek için çok sayıda insan bir araya geliyor; buna göre bir dünyayı kurmak için neden birçok tanrısal varlıklar bir araya gelmiş olmasınlar? Böyle bir durum insanın yaptıklarıyla olan benzerliği daha da artırmaz mı?”³⁷⁰ Madem ki Tanrı ile usta arasında benzerlik ne kadar çok olursa, çıkarım o kadar güçlü olacak, neden çok sayıda tanrı bir araya gelip bu evreni işbirliği ile yapmış olmasınlar.³⁷¹

Bu itirazda, Hume’un Philo’nun bu düşüncesine katılmayan çok açık ifadelerine rastlamaktayız. Hume’a göre “insan tabiattaki olgulara bakarak algılanmaz, akıl sahibi bir gücü kavramaya çalışırsa bu çok geniş makinenin düzeninde ve varlığında olan ve bağlantılı sisteme ve tasarılı düzene göre bütün parçaları bir araya getiren tek bir varlıktan başka bir şey düşünemez.”³⁷² Hume’a göre üstün hikmetle donanmış birçok varlığın bir araya gelip işbirliği yapması belli bazı kafa yapısına uygun gelebilse bile, bu, tamamen keyfi bir varsayımdır. “Böyle bir düşüncenin mümkün olduğu kabul edilse ne ihtimal ile ve ne de zorunluluk ile desteklenememiş

370 Hume, *a.g.e.*, s.167.

371 Hume, *a.g.e.*, s.167.

372 Hume, *NHR*, s. 313.

olduğu itiraf edilmelidir. Açıkça bellidir ki evrendeki her şey, bir parçadır. Her şey, her şeye uyarlanmıştır. Bütününde tek bir düzen egemendir. Ve bu tekbiçimlilik zihne tek yaratıcı fikrini kabul ettirir... Herhangi tek bir sonucu bir çok nedenin kombinasyonuna bağlamak kesinlikle doğal ve kesin bir varsayım değildir.”³⁷³ Hume'un politeizme karşı monoteizmi savunurken yapığı bu açıklama ile, Philo'nun ileri sürdüğü “benzetme yapılacaksa bu sonuna kadar yapılmalı” şeklinde benzetmeyi sürdürme düşüncesini doğal bulmadığını görüyoruz.

3. İtiraz: Evrenin düzenlilik arz ettiğine ilişkin çıkarımımız sadece evrenin bir parçasına ilişkindir. Parça hakkında edindiğimiz izlenim, bütün hakkında geçerli olamaz. Evren bir tanedir, bir tane örnek üzerinde yaptığımız gözlem genel bir kural vermemizi nasıl sağlayabilir? Philo bu eleştiriyi şu cümlelerle dile getirir: “Elimizde herhangi bir kozmogoni sistemi kurmaya yarayacak veriler yoktur demiştim. Kendi içinde yetkinlikten öylesine uzak ve gerek kapsam, gerek süre olarak o kadar sınırlı olan tecrübemiz, şeylerin bütünü hakkında muhtemel bir tahminde bulunmamıza imkân vermez.”³⁷⁴ Fakat mutlaka bir karşılaştırma yapacaksa Philo'ya göre karşılaştırılan nesnelerin benzerliklerinin yüksekliğine bakarak yapmamız gerekir. Bundan başka kural yoktur. O şöyle sorar: “Bitme veya üremeden ortaya çıkan bir bitki veya hayvan, dünyaya akıl ve düzenden çıkan herhangi bir yapay makineden daha çok benzeriyor mu?”³⁷⁵ Hume, parçalarda gözlenen durum ile bütünün kaynağı hakkında bir yargıya varmaya itirazda bulunur. Ona göre, nasıl ki bir “kılın büyümesinden insanın türemesine ilişkin bir çıkarımda”³⁷⁶ bulunamıyorsak, bu evren için de geçerlidir. “Veya bir ağacın bir yaprağının büyümesi iyice bilinse dahi, bu bir ağacın ge-

373 Hume, *a.g.e.*, s. 313-4.

374 Hume, *DCNR*, s. 177.

375 Hume, *a.g.e.*, s. 177.

376 Hume, *a.g.e.*, s. 147.

lişmesi hakkında bize bir şey öğretmez.”³⁷⁷ Philo, doğadaki bir parçanın başka bir parça üzerindeki etkisini kabul etsek bile, evrene insan zihninden daha fazla benzeyen nesnelerin olduğu kanaatindedir.

4. İtiraz: Evrende bir düzen olduğunu söylemek zordur. Philo Cleanthes’e hitaben şöyle der: “Sizin varsayımınızı izleyen bir adam, belki evrenin bir zaman, düzen gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek veya kestirebilecektir. Fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söyleyemeyecek... Bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır: Bir çocuk Tanrı’nın ilk denemesi olabilir. Acemi işçiliğinden utanıp onu öylesine bırakmış gibidir... kendi adıma, bu kadar çılgın ve oturmamış bir teoloji sisteminin hiç olmamaktan daha iyi kabul edilebileceğini düşünemiyorum.”³⁷⁸ Tabi yine hatırlatmamız gerekir ki Hume, bu iddiada Philo’ya hayatının hiçbir devresinde katılmamıştır. Çünkü Hume, bütün eserlerinde evrenin düzenli durumunu kabul etmiştir. Mesela *THN*’de yazdığı ‘Ek’de “evrenin düzeni kadiri mutlak bir akla yani, başka bir ifadeyle her varlığın ve yaratığın kesin olarak iradesine boyun eğdiği bir akla işaret eder”³⁷⁹ diyerek, evrenin düzenli olduğunu açık bir şekilde tanımlamaktadır.

Ayrıca Philo’nun da başka yerlerde evrendeki düzenli yapının varlığını açık bir şekilde ve kesin bir dille kabul ettiğini görmekteyiz. Şans ve tesadüfü inkâr ederken “dünyaya ebedi bir düzen ilkesini uygun görmekten daha makul bir sistem düşünemiyorum” der.³⁸⁰ Ona göre “şansın ne şüpheci ne de dini teoride bir yeri yoktur. Her şey belli ki sağlam, ihlal edilemez yasalarla yönetilmektedir. Varlıkların içindeki özü görebilseydik, şu anda hiç düşünemeyeceğimiz bir durumla karşılaşmış olurduk. Doğal şeylerin düzenine hayran kalacak yerde, onlara en küçük bir farklı eğilim göster-

377 Hume, *a.g.e.*, s. 147.

378 Hume, *a.g.e.*, s. 169.

379 Hume, *THN*, s. 633 dipnot.

380 Hume, *DCNR*, s. 174.

menin bile mutlak olarak imkânsız olduğunu görürdük.”³⁸¹

Hume'un evrendeki düzenli yapıdan bir Tanrı'nın varlığına varmasına metinlerde sıkça rastlanabilir. Buna rağmen düzenlilik deliline itirazda bulunmasının sıfatlarla ilgili olduğunu düşünüyoruz. Evrenin nedeninin insana benzetilerek sıfatlarının çoğaltılmasını sakıncalı bulmaktadır. Dolayısıyla delile yapılan bu itirazın bir kanıtlama sorunu olmaktan çok Tanrı hakkında bilginizin imkânı üzerine yapılmış bir epistemoloji sorunu olduğunu söylemek mümkündür.

5. İtiraz: Evrendeki düzeni oluşturan bir akıl olabilir ama bunun üreme veya bitme olduğunu söylemek de bir o kadar mantıklıdır. Philo “Eğer evren insan eserlerine benzemekten çok hayvan bedenlerinin yapısına ve bitkilere benziyorsa, nedeninin de berikinden çok onlarınkine benzemesi daha yüksek ihtimaldir. Bu nedenle evrenin kökeni akla ve düzene değil, üremeye ve bitmeye yorulmalıdır” der.³⁸² Demea, Philo'nun bu karşı delilini eleştirir. Der ki “getirdiği bir düzeni anlayamayan herhangi bir şeyden, bir düzen nasıl meydana gelir?” Philo da ağacın kendi düzenini anlamadan kendinden sonra gelecek olan ağaca düzen vermektedir, diyerek karşılık verir.³⁸³

6. İtiraz: Eğer bir düzenleyici varsa bile bu düzenleyicinin bir tane olduğunu nereden çıkarıyoruz? Philo, Cleanthes'in düşüncesine göre varsayılan sıfatların, tek bir Tanrı'da mı yoksa birden fazla bağımsız varlıkta mı olduğunu bilmek zor gibi, ki tek bir varlıkta birleştiklerini söylemek saçma değil ama gereksizdir, der.³⁸⁴ Ve bunu daha önce belirttiğimiz gibi terazinin göremediğimiz kefesine benzetir. Ona göre biz terazinin kefesine konmuş olan cismin bir mi yoksa birden fazla mı olduğundan emin olamayız.³⁸⁵ Bu nedenle

381 Hume, *a.g.e.*, s. 174.

382 Hume, *a.g.e.*, s. 176.

383 Hume, *a.g.e.*, s. 179.

384 Hume, *a.g.e.*, s. 168.

385 Hume, *a.g.e.*, s. 168.

Hume düzenlilik delilinde benzetme yoluyla Tanrı'nın tek olduğu sonucuna varamayacağımızı söyler.

Sonuç olarak delile yapılan itirazları dikkatle incelediğimiz zaman, *DCNR*'nin temel konusu sayılan düzenlilik deliline Philo'nun ağzından yapılan itirazların, bir Tanrı'nın varlığına yapılan itirazlar şeklinde olmadığını görebiliriz. İtirazların tamamı makine-lerin veya sanat eserlerinin nedeni olan insan ile evrenin nedeni olan Tanrı arasında kurulan benzerliklerin sıhhatine yapılmıştır. Tanrı'nın varlığına yapılmış itiraz yoktur. İtirazlara tekrar bakacak olursak, birinci itirazda, evren ile insan yapımı nesneler arasında yapılan benzerliğin zayıf olduğu; ikinci itirazda, böyle bir benzerlik kurmanın doğuracağı antropolojik sakıncalar üzerinde durur. Üçüncü itirazda, parça olan tek tek varlıklardan çıkarılan delil ile bütün olan varlık hakkında yargılara varamayız, çünkü aralarında bir benzerlik yoktur denilir. Dördüncü itirazda evrende bir düzenin olmadığını, beşinci itirazda evrenin bir nedeni var olsa bile sıfatının bilinemeyeceğini ve nihayet altıncı itirazda ise bu benzetme yoluyla Tanrı'nın bir olduğunun çıkarılamayacağı söylenir. Görüldüğü gibi Philo'nun bu delile yaptığı itirazlar, Tanrı'nın varlığı-yokluğu ile değil, sıfatları ile ilgilidir. Bu nedenle Hume'un eserlerinde düzenlilik deliline yaptığı itirazlarda Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıktığını söylemek zordur. Belki Tanrı'nın sıfatlarının düzenlilik delili yoluyla evrenden çıkarılmasına karşı çıkmıştır demek daha uygun olacaktır.

5. Gayelilik Delili

Düzenlilik delilinde de belirttiğimiz gibi teleolojik delil çoğunlukla düzenlilik delili şeklinde veya onunla birlikte ele alınır. Ancak gayelilik delili evrendeki tek tek varlıklarda bir gaye bir var olma amacı olduğu varsayımından yola çıkarak top yekun evrenin de bir gayelilik taşıdığını bu nedenle gayesi olan her şeyi bu gayenin dışardan bir varlık tarafından yüklendiğini evrenin de bu genel

kurala dahil olduğunu iddia eder. Delilin klasik formuna bakalım:

Birinci Öncül: Herhangi bir amaç taşıyan her varlığın kendisi dışında ona bu amacı yükleyen bir varlık vardır.

İkinci Öncül: Evrende veya tek tek varlıklarda bir amaçlılık vardır.

Sonuç: Öyleyse evrenin de, kendisine bu amaçlılığı yükleyen bir varlık olmalıdır.

Gayelilik Delilinin Hume'un Eserlerinde Tasarlanmış Şekli:

Düzenlilik Delilini savunan Cleanthes, doğal olarak evrende yer alan "her şeyin kaynağında tanrısal bir gaye ve niyet"³⁸⁶ olduğunu kabul eder. Philo ise, Düzenlilik Delilini eleştirdiği sırada daha açık bir şekilde evrende bir 'gaye'nin var olduğunu belirtir. Philo şunları söyler:

1. Philo, Cleanthes'e hitaben "Cleanthes, siz (bence haklı olarak) doğada bir maksat ve gayenin var olduğunu söylüyorsunuz" derken³⁸⁷ 'bence haklı olarak' diyerek kendisinin de evrendeki amaçlılığa inandığını belirtir

2. Bir başka yerde Philo, evrende Tanrı'nın sonsuz iyilik, sonsuz güç ve sonsuz bilgi sıfatlarına rağmen eğer kötülük varsa bu kötülüğün "bir şans olmadığı kesindir. Öyleyse bir nedenden dolayı vardır"³⁸⁸ der.

3. Philo evrende her varlığın ve her parçanın özenle yaratıldığını ve 'bir maksada' hizmet etmek için var olduğunu söyler. Bu nedenle bir parçasına dokunursak bu bütünü etkiler veya en azından ondan bir şey götürür.³⁸⁹

4. Philo kendini kastederek "doğanın açıklanamayan nizamı ve ustalığı konusunda kendini akıl yürütme içinde bulan birinin

386 Hume, *a.g.e.*, s. 152.

387 Hume, *a.g.e.*, s. 198.

388 Hume, *a.g.e.*, s. 201.

389 Hume, *a.g.e.*, s. 209.

zihninde olduğu kadar kimsenin zihninde derin izi olan bir din duygusu ve Tanrı karşısında büyük bir takva ile eğilen yoktur” der.³⁹⁰ Philo’ya göre bu evrende “en dikkatsiz ve en aptal bir düşünürün bile her yerde bir gaye, bir kasıt ve bir düzen durumu gözüne çarpar. Ve hiç kimse onu sürekli inkâr edecek saçma sistemlerin içine girmiş olamaz.”³⁹¹

5. Philo, evrende bir düzenlilik olduğunu, en açık bir şekilde, “doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz... Doğa en basit metot ile işler ve bir sona ulaşmak için en uygun yöntemi seçer,”³⁹² sözleriyle ortaya koyar. Hume tarafından özellikle italik tarzda altı çizilerek belirtilen bu ifadelerden sonra insan kemiklerinin ve kaslarının her birinde “ayrı ayrı gayelerin hedeflendiği” belirtilir.³⁹³

Evrende bir gayelilik ve niyetin olduğunu yalnızca Philo söylememiştir. Aynı zamanda Hume’un kendisi de Cleanthes ve Philo ile aynı paralelde düşünmektedir. Hume’un Gayelilik Deliline temel sayılabilecek ifadeleri şunlardır:

1. “Her şeyde bir maksat, bir niyet, bir düzen olduğu besbellidir; kavrayışımız, bu akla yatkın sistemin ilk ortaya çıkışını düşünebilecek ölçüde genişleyince de en güçlü bir inanışla bütün bunların akıl sahibi bir nedeni veya yaratıcısı olduğu düşüncesini benimsememiz gerekir.”³⁹⁴

2. Hume, yukarıda anlattığımız gibi, avam dini olan politeizme inananların aslında birer ateist olduğunu söyler. Onları ateist olarak nitelendirmesinin bir nedeni olarak onların evrene yönelik bir gaye taşımayan bir Tanrı’ya inanmalarını gösterir. Ona göre onlar ateisttir, çünkü onların Tanrı anlayışında “ne düşüncenin veya

390 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

391 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

392 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

393 Hume, *a.g.e.*, s. 215.

394 Hume, *NHR*, s. 361.

zihnin ilk ilkesi; ne üstün bir sevk ve idare ve ne de dünyanın oluşumunda bir plan ve gaye vardır.”³⁹⁵

Şimdi acaba Hume'un ve *DCNR*'de yer alan karakterlerin ifadelerinden gayelilik delilinin klasik formunu çıkarmamız mümkün müdür? Öncelikli olarak delilin ilk önermesi olan “*Herhangi bir amaç taşıyan her varlığın kendisi dışında ona bu amacı yükleyen bir güç vardır*” şeklindeki yargıyı kabul etmenin bir mantıksal zorunluluk olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bilinçsiz eşyanın kendi kendisine bir görev veya amaç yüklemesi imkânsız gibi görünüyor. Aksi kabul edilirse, bir şey ya var olurken bu amacı yüklenmiştir veya var olduktan sonra bu amacı sonradan yüklenmiştir. Eğer doğuştan bu amaç varsa, kendiliğinden bu amacı yüklenmiş olamaz, çünkü henüz kendisi yokken kendisi için bir amaç düşünmüş olamaz. Bu durumda bu amaç sonradan yüklenmiştir. Bundan iki sonuç çıkar: Birincisi bu amacın yüklenmesi için bir bilince sahip olması gerekir ki bunun var olduğunu iddia edemeyiz. İkincisi ise bu amaç eğer sonradan yüklenmişse bu bir eksikliği tamamlamak için yapılmış bir ilavedir. O durumda bunun da bir amaç için yapıldığını kabul etmemiz gerekir. Bu da ayrıca bir bilinç sahibi olmayı gerektirir. Bu durumda biz birinci önermenin Hume tarafından kabul edildiğini söyleyebiliriz. Eğer bir amaçlılık varsa bu, nesnenin dışından bir güç tarafından yüklenmiş bir amaçlılıktır. Öyleyse Hume adına şunu söyleyebiliriz:

Bir nesnede amaçlılık varsa onu yükleyen dışardan bir güç vardır. (Birinci Öncül)

Şimdi ise bu delilin “*evren veya tek tek varlıklarda bir amaçlılık vardır,*” şeklindeki ikinci önermesinin Hume veya karakterleri tarafından kabul edilip edilmediğine bakalım. Yukarıda Hume'un metinlerinden yaptığımız alıntılardan açıkça bu öncülü kabul ettiğini görmekteyiz. Mesela Cleanthes “her şeyin kaynağında tanrısal

395 Hume, *NHR*, s. 320.

bir gaye ve niyet var”³⁹⁶ derken; Philo “bir gaye, bir kasıt ve bir düzenli durum en dikkatsiz ve en aptal bir düşünürün bile her yerde gözüne çarpar,”³⁹⁷ derken ve Hume bizzat “her şeyde bir maksat, bir niyet, bir düzen olduğu besbellidir,”³⁹⁸ derken ikinci öncülde yer alan önermeyi doğrulamaktadır. Bu nedenle Hume adına ikinci öncülü de söyleyebiliriz.

Evren veya tek tek varlıklarda bir amaçlılık vardır (İkinci Öncül).

Bu iki öncülü kabul ettikten sonra zaten zorunlu olarak sonucu da kabul etmek gerekmektedir. Bu iki öncülden çıkarılan sonuç şudur:

Öyleyse evrenin de, kendisine bu amaçlılığı yükleyen dışardan bir güç vardır (Sonuç).

Hume, Cleanthes ve Philo’dan gayelilik deliline temel olarak aktardığımız bu ifadelere ciddi bir itiraz ve bir karşı çıkışın olmadığını görüyoruz.

396 Hume, *DCNR*, s. 152.

397 Hume, *a.g.e.*, s. 214.

398 Hume, *NHR*, s. 361.

E. HUME'UN TANRI ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Hume'un Metinlerinde Yer Alan Farklı Teolojiler

Hume'un metinlerinde birden fazla teolojik anlayışın yer aldığını görmekteyiz. Hume bu teolojileri farklı düşünce örnekleri olarak karşı karşıya getirmiştir. Onları bir kurgu içinde bir diyalogun tarafları yapmıştır. Burada Hume'un farklı teolojileri din felsefesinin değişik sorunları konusunda karşı karşıya getirdiğini görmekteyiz. *DCNR* başta olma üzere bu farklı teolojik anlayışlar taraf tutulmaksızın tartıştırılmıştır. Hume öylesine tarafsızdır ki sözü edilen kitabında onun hangi teolojik anlayışın tarafı olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu sorun bizim için de varlığını koruduğundan şöyle bir yöntem takib ettik: *DCNR*'de ilgili teolojik anlayışın temsilcisini tespit etmeye ve daha sonra da bu anlayışın Hume'un diğer metinlerinde ne derece temsil edildiğini bulmaya çalıştık. Her teolojik anlayışın tesbit ettiğimiz bazı problemler karşısındaki tavrından yola çıkarak diğer teolojik anlayışlardan farkını ortaya konmaya gayret ettik. Bu bölümde amaçladığımız şey teolojinin bu çeşitli problemleri karşısında Hume'un hangi tarafta veya hangi düşüncede olduğunu söylemekten çok, onun bu problemleri nasıl ele aldığını ve nasıl bir felsefi sorgulamadan geçirme ihtiyacı duyduğunu tesbit etmektir. Hume'un metinlerinde tesbit ettiğimiz teoloji çeşitleri şunlardır: Empirik veya Doğal Teoloji, Rasyonel Teoloji ve Avam Dini.

a) Doğal Teoloji

Bu teolojilerden birincisi *empirik* veya *doğal teolojidir*. Bu teoloji çeşidi için doğal teoloji ismini kullanmayı tercih ettik. Doğal teoloji ile biz, doğadan yapılan çıkarımlarla elde edilmiş olan teoloji çeşidini kastediyoruz. Doğadan elde ettiğimiz deneyimlerimizden yola çıkarak bütün evren ile gözlediğimiz kısmı arasında bir benzerlik kabul etmek suretiyle yapılan teoloji çeşididir. Bu anlayışta sürekli olarak parça ile bütün arasında paralel bir benzerliğin olduğu kabul edilmekte ve sürekli bu benzerliğe atıfta bulunulmaktadır. Bu anlayışın *DCNR*'de genel olarak Cleanthes tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz. Ancak Hume'un diğer kitaplarda söylediklerinden de bu anlayışın kısmen kabul edildiğini görmek mümkündür. Bilindiği gibi *DCNR*'deki Cleanthes karakteri Evrendeki Düzenlilik delilinin temsilcisidir. Bu teolojik anlayışa göre "Tanrı'nın varlığına ve mahiyetine ilişkin çıkarımlarımızın tamamı, dış dünyaya ilişkin deneyimizden, özellikle de düzenlilik delilinden çıkarılmıştır. Evreni bir sonuç, Tanrı'yı da bir neden kabul ederek Tanrı'nın mahiyetini keşfedebiliriz. Bu çıkarım şekli sanatçı ile ürünü arasındaki benzerlik gibi diğer nedensel süreçlere ilişkin analogiye dayanır."³⁹⁹ Doğal Teoloji "delillerle bir kısım teistik iddiaların doğru olduklarını iddia etme girişimidir."⁴⁰⁰ Peter Byrne ise doğal teolojiyi Tanrı ve O'nun insanın yalın aklının kullanılması ile algılanabilen dünya ile olan ilişkisi hakkındaki doğrular diye tanımlar.⁴⁰¹ H. J. Paton da, doğal teolojiyi, Kutsal Kitaba değil Doğal Kitaba dayanan Tanrı anlayışı⁴⁰² diye tanımlar.

Doğal teoloji Hume araştırmacıları tarafından bazen doğal din

399 J. Immerwahr, '*David Hume on Incompatible Religious Beliefs*', David Hume Critical Assesments, Vol. V. New York, s. 28.

400 K. E. Yandell, *a.g.m.*, s. 47.

401 Byrne, *a.g.e.*, s. 2.

402 H. J. Paton, *The Modern Predicament A Study In Philosophy Of Religion*, 1958 London, s. 20.

anlamında da kullanılmıştır. Ancak biz doğal teoloji ile doğal din kavramlarının farklı şeyler olduklarını kabul ediyoruz. 'Doğal Dinin Tanımı Sorunu' başlığında da belirttiğimiz gibi doğal din, doğal teolojiden fazla bir şeydir. Doğal teolojide yalnızca Tanrı düşüncesi üzerinde durulurken, doğal dinde bu teolojik anlayışa ilaveten ahlâk⁴⁰³ ve ibadet de yer almaktadır.

Bizzat yazdığı *NHR*'de Hume, bu teolojik düşüncenin temsilcisini "felsefede ilerlemiş olan;"⁴⁰⁴ "algılanmaz, akıllı bir gücün varlığını delil yoluyla öğrenen;"⁴⁰⁵ çevrelerindeki tek tek olayları ve bu olaylardaki karmaşık ilişkiyi araştıran ve tezat durumlardan hareket etmekten çok evrene daha toplu ve bir bütün olarak bakabilen olarak tanımlar.⁴⁰⁶ Hume, açık bir şekilde "doğanın bütün çatısı akıl sahibi bir yaratıcının varlığına delalet eder. Ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz"⁴⁰⁷ diyerek aslında insanın tecrübi yollarla bir Tanrı'nın varlığına ulaşabileceğini kabul etmiştir. Bir başka ifadesinde "*evrendeki düzenin nedeni ya da nedenleri, muhtemelen insan zekasını uzaktan andırmaktadır*"⁴⁰⁸ diyerek, insan zekası ile evrendeki düzen arasında bir paralelliğin varlığını kabul eder.

b) Rasyonel Teoloji

Hume'un metinlerinde yer alan *ikinci* teoloji çeşidi ise *rasyonel teolojidir*. Rasyonel teoloji ile biz, *a priori* delillere veya bir başka deyimle salt akla dayalı bir teolojiyi kastediyoruz. Rasyonel teoloji Tanrı'yı ve/veya onun sıfatlarını felsefî delillerle temellendirilmesi

403 Byrne, *a.g.e.*, s. 4.

404 Hume, *NHR*, s. 329.

405 Hume, *a.g.e.*, s. 325.

406 Bunun için bkz: Hume, *NHR*. s. 313-315.

407 Hume *a.g.e.*, s. 309.

408 Hume, *DCNR*, s. 227.

açısından, empirik delile benzemesine rağmen aslında farklıdır. Bu farklılık, delillerinin çıkış noktasına dayanır. Rasyonel teoloji mensubu olan kişi, Tanrı'nın varlığını tamamen *a priori* olarak temellendirirken doğal veya empirik teoloji taraftarı ise, daha çok kozmolojik doğadan edindiğimiz bilgilere dayanarak geliştirilen tecrübi delillere dayanır. Rasyonel teolojinin temeli olan *ontolojik* delil tamamen *a priori* delillendirmeye dayandığı için rasyonel teolojinin temelini oluşturur. *DCNR*'de bu akımın temsilcisi Demea'dır. Demea, Tanrı'nın varlığının kesin ve kendiliğinden açık⁴⁰⁹ olduğunu iddia eder. Ona göre akli başında herkes Tanrı'nın varlığından asla şüphe etmez.⁴¹⁰ Hume'un *NHR*'de '*dinin akıldaki temeli*'⁴¹¹ ile kastettiği şeyin bir anlamda rasyonel teoloji olduğunu söyleyebiliriz.

Demea evrenden duyularımızla edindiğimiz verilere ve o verilerden çıkarılmış kanıtlara dayandırılan bilgiyi reddeder. Demea'ya göre Tanrı hakkında evrenden çıkardığımız fikirler çok anlamlı değildir. Ona göre "duyulardan gelmiş bütün fikirlerimiz, akli karıştıran bir biçimde yanlış ve aldatıcıdır."⁴¹² Hume'un bu düşüncesi *Treatise*'de ortaya attığı ve daha çok onun felsefesini temsil eden temel düşüncelerden biridir. Duyuların verileri ile teoloji yapmak bir tarafa bırakılınca geriye *a priori* akıl yürütme kalıyor. Tanrı hakkında söyleyeceğimiz her şey, salt aklın eseri olacaktır veya olmayacaktır. Salt akla dayalı bu teoloji, Hume'un doğrudan yazdığı metinlerinde yer yer söz konusu edilmektedir. Ancak bu teolojinin daha çok Demea tarafından temsil edildiği söylenebilir.

c) *Avam Teolojisi*

Hume'un metinlerinde yer alan *üçüncü* teoloji şekli ise sıradan

409 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

410 Hume, *a.g.e.*, s. 141.

411 Hume, *NHR*, s. 309.

412 Hume, *a.g.e.*, s. 156.

halkın Tanrı anlayışını yansıtan *Avam Teolojisi*'dir. Daha çok sıradan ve cahil halkın dini anlamında kullanılmış olan bu teoloji şekli, Hume'un *NHR*'sinde sıkça bahsedilen batıl inançlı halkın dinidir. Bu teoloji ne akla ve ne de doğaya dayalı deneyime dayanır. Hume Avam Teolojisini, batıl inanç (superstition), politeizm veya paganizm ile aynı anlamda kullanır.⁴¹³ Hume'a göre "Bu Tanrı anlayışını benimsemiş olan sıradan kişiler, inançlarını irrasyonel ilkelere dayandırır; onlar bu görüşe her hangi bir delil süreciyle ulaşmazlar. Onlar sadece bunu kendi zekalarına ve kapasitelerine uyan bir düşünme olduğu için benimserler."⁴¹⁴

NHR'de Hume, bu Avam Teolojisi mensuplarından 'sözde dindarlar ve batıl inançlara kapılmış ateistler'⁴¹⁵ ve "doğada olup bitenleri bırakıp algılanamaz olan gücün insan hayatındaki çeşitli ve zıt olaylardaki izini süren"⁴¹⁶ politeistler diye söz eder. Öyle ki bu insanların Tanrı diye kabul ettikleri şeyler, Hume'un deyimiyle 'bizim' veya 'atalarımızın'⁴¹⁷ cinlerinden farklı değildirler. Avam Dini'nin mensupları tanrılarıyla ancak yağcılık ve yaltaklanma bağıyla bağlıdırlar. Öyle ki Hume'a göre bunlar, bir teizm öğretisini benimsemiş olsalar bile onları bu noktaya deliller ve akıl yürütmeler değil "rastlantılar, aklın ve doğru felsefenin ilkelerine denk düşürmüştür."⁴¹⁸ Hume, böyle bir Tanrı anlayışının tarihinde devlet adamlarının veya bazı tarihi şahsiyetlerinin pohpohlama sonucu Tanrı seviyesine çıkartıldığını söylerken buna Bakire Meryem'i örnek verir. Ona göre "Bakire Meryem yalnızca iyi bir kadın iken Reformlardan önce Mutlak Tanrı'nın bir çok sıfatını edinmişti."⁴¹⁹ Hume sadece Hristiyanların bu durumunu Avam Teolojisine örnek

413 Orr, *a.g.e.*, s.194.

414 Hume, *a.g.e.*, s. 330.

415 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

416 Hume, *a.g.e.*, s. 314.

417 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

418 Hume, *a.g.e.*, s. 330.

419 Hume, *a.g.e.*, s. 331.

vermez. Aynı zamanda Mecusilerin ateşe karşı tavırları, Müslümanların Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışının doğurduğu bazı sonuçları ve Katoliklerin bazı dini kıyafetlere karşı tavırlarını buna örnek verir.⁴²⁰ Yalnız burada şunu belirtmeden geçmemek gerekir: Hume bu üç büyük dini Avam Teolojisi olarak kabul etmemiştir. Zaten adı geçen dinlere ilişkin bu örnekleri, onların Avam Teolojilerinden farklı olduklarını anlatmak için vermiştir. Belki de Hume bu dinlerin Avam Teolojisi tarzında algılanışını örnek vermiştir. Ayrıca İslamiyet ile ilgili verdiği örnek yanlıştır. Hume ya yanlış bilgi sahibidir veya kasıtlı çarpıtmıştır. Çünkü Hume sünnet olayına atıfta bulunarak, Mutlak Tanrı'nın "çocukları sevmesinin en iyi yolu daha bebekken onlardan bir meteliğin yarısı genişliğinde bir et parçasını koparmaktır"⁴²¹ demektedir. Bilindiği gibi İslam dininde böyle bir şey yoktur. Sünnet ne çocuk çok küçükken yapılmak zorundadır, ne Müslüman olmanın şartıdır ve ne de Allah'ın sevgisini kazanmanın en iyi yoludur. Buna rağmen Hume bunu Avam Teolojisine örnek olarak vermiştir.

2. Hume ve Ateizm

Hume'un Tanrı anlayışına ilişkin çok farklı hükümler vermek mümkündür. Felsefe tarihinde Hume için söylenenlere bakılınca bunu açık bir şekilde görebiliriz. Mesela Hume, düzenlilik delilinin en ciddi eleştirmeni sayılırken aynı zamanda Hume'u bu delilin savunucusu saymak da mümkündür. Çünkü *DCNR*'de düzenlilik delili'ne karşı çıkan Philo'nun yanında bu delilin en ciddi savunmasını yapmış karakter olan Cleanthes vardır. Bu nedenle tereddütsüz bir şekilde Hume'un aynı zamanda düzen delilini savunduğunu söylemek de mümkündür. Bununla birlikte Hume'un diğer pasajlarında düzen deliline doğrudan bir saldırı ve oldukça detaylı eleştiri

420 Hume, *a.g.e.*, s. 333

421 Hume, *a.g.e.*, s. 333.

riler vardır. Öbür taraftan hem *NHR*'de hem de *DCNR*'de düzen deliline dayanarak Tanrı'ya inanmanın akli zorunluluğu vurgulanmıştır.

Adam Ferguson'dan bu konuyla ilgili olarak aktarılan şöyle bir olay vardır: Hume bir gün “ah acaba gökyüzünün bu mucizesine bakıp da Tanrı'nın varlığına inanmayan var mıdır?” diye sorar. Buna benzer bir başka olay vardır: Hume, ‘*Materyalizmin İncili*’ diye tanınan *Doğa Sistemi* isimli eserin sahibi Baron D’Holbach ile aynı masada bulunduğu bir sırada, ateizme inanmadığını ve hiç ateist görmediğini söyler.⁴²² Bu anekdotun önemli olan tarafı, Hume’un bunu Tanrı Tanımazlar Kulübü üyeleri ile görüşmesinde söylemiş olmasıdır. Ancak J. Fiesher Hume’un burada asıl amacının D’Holbach’a ateizm lehinde itirafta bulundurmak ve ateizmi olumlu göstermek olduğunu söyler. Hatta Hume’un bir defasında kendisine Tanrı’ya inanıyormuş izlenimi verdiği için koyu bir ateist olarak nitelendirdiği Lord Mariscall ile bir hafta konuşmadığını ileri sürer.⁴²³

Lord Brougham, Hume’un delillere ilişkin görüşlerini irdelerken şöyle der: Hume’un ‘Mucizeler Üzerine’ ve ‘Belli Bir Tanrı Takdiri Üzerine’ isimli denemelerinde ortaya attığı delillerden biri doğaüstü kanıtlamayı, diğeri ise doğal delillerle kanıtlamayı imkânsız bulur. İlki yukarıdan gelen ışığın, diğeri ise dış dünyadan gelen ışığın yollarını kapatır. İkisi birlikte pratik ateizmi hazırlar.⁴²⁴

Hume’un ateizmine hükmeden bir başka araştırmacı ise Henry O’Connor’dur. O’Connor’a göre “Hume tarafından yazılmış olan *Essays*’ın iki cildi gibi, ahlâk kurallarını ustalıklı bu derece sarsan ve evrensel dinsizlik ve düzensizliği yücelten kitaplar başka kimse tarafından yazılmadı.”⁴²⁵ Ona göre bu kitaplarda Hume, yine dine

422 John Hurt, *a.g.e.*, s. 98.

423 Bkz: James Fiesher, *a.g.m.*, s. 89.

424 Aktaran Fiesher, *a.g.m.*, s. 100, Brougham’dan nakil.

425 O’Connor, *a.g.m.*, s. 249.

karşı iyidir. Asıl *DCNR*'de kendini aşmış ve “şeytani eğitimi tamamlamıştır... o şüpheliğin cehennem çukuruna yuvarlanmıştır.. o burada Tanrı'nın sesini duyan birinden çok ateizme daha yakın bir yaklaşım içindedir.”⁴²⁶

Thomas Stona ve William Warburton gibi araştırmacılar da bir ağızdan, Hume'un bütün yazdıklarında aslında tamamen Hristiyanlığa karşı gizli bir düşmanlık içinde olduğunu iddia ederler. Warburton'a göre, Hume'un “Tanrı'nın varlığı aleyhindeki Epikür-cü delilleri yazması onda ateizm tortularının olduğunu” gösterir.⁴²⁷ Warburton, evrendeki kötülüklerin mevcudiyetine ilişkin Epiküros'un meşhur ikilemini aktarmasını, ‘Tanrı'nın varlığının aleyhinde’ olmak şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat özellikle Warburton'un “Hristiyanlığı savunmak için düşmanlarına çamur atmaya yöntem olarak seçtiği”⁴²⁸ gözönünde bulundurulursa, Hume'u da bu amaçla karalamış olduğu ve dolayısıyla bu düşüncelerin maksatlı olduğu ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü Hume'u ateist olarak niteleyenlerin çoğu ya ateisttir veya koyu Hristiyan çevreden biridir.

Hume araştırmacılarından bazılarının onu ateist olarak nitelendirmesinin bir nedeni de onun evrende var olduğu kabul edilen kötülüğün gerçek nedeni veya kökeni hakkında söyledikleridir. Hume bu sorunu farklı iki eserinde ele alır. Bunlardan ilkinin *DCNR*'nin X. Bölümünde, diğerini de *ECHU*'nin VIII. Bölümünde dile getirmiştir. Esasen Hume, kendisine değil Epiküros'a ait olan bu ikilemi Philo'nun ağızından anlatır. Bu bölümde söz konusu ikileme yer verilmesinin nedeni Cleanthes'in -Philo'nun deyişiyle- antropomorfizmine itiraz etmek ve karşı delil geliştirmektir.⁴²⁹ *ECHU*'de de bu

426 O'Connor, *a.g.m.*, s. 249.

427 William Warburton, “Remarks on Mr. David Hume's Essay on The Natural History of Religion”, *Hume On Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, Bristol 1996, s. 242.

428 John Hurt, *a.g.m.*, s. 114.

429 Hume, *DCNR*, s. 198.

ikilem benzer şekilde Tanrı'nın sıfatları hakkında gündeme getirilmiştir. Yani her iki yerde de Hume'un Tanrı'nın varlığını inkâr etmek gibi bir amaç taşıdığını söylemek zordur. Böyle bir örtülü amacının varlığını söylemek bu konuda yapılacak bir yorumdan öteye geçmez. Hume araştırmacılarının Hume'un hayatından yaşanmış bazı olaylara veya söylenmiş sözlere dayanarak onun bir ateist olduğunu kanıtlamaya çalışmaları abartılı gibi görünmektedir. Hume adına bir şey söylemek için Hume'un bugün elimizde mevcut olan kitaplarındaki düşüncelerinin birinci derecede belirleyici olmaları gerekmektedir. Çünkü Hume deyince akla gelen onun düşünce tarihine kazandırdığı eserleridir. Eğer Hume, bir ateist olsaydı bu düşüncesini kitaplarına yazardı. Korkudan veya herhangi bir nedenle yazmak istemediği iddia edilebilir. Şimdi eğer bir kitap yazıldıktan sonra yaklaşık otuz yıl basılmadan tutulmuş ise belli ki hayattayken bu kitabın yayınlanması istenmemiştir. Sözünü ettiğimiz kitap Hume'un *DCNR*'sidir. Eğer Hume, bir ateist olsaydı bu düşüncesini baştan sona Tanrı'dan ve onun sıfatlarından bahseden bu kitabında söylerdi. Bir çekinmenin söz konusu olmaması gerekirdi. Çünkü nasıl olsa sağlığında yayınlanmayacaktı. Ama biliyoruz ki *DCNR* isimli bu kitapta asla böyle bir şey söylenmemiştir. Bunun nedenlerini şöyle sıralamak istiyoruz:

(1) *DCNR*'de kimin Hume adına konuştuğu sorusunu Hume özellikle cevapsız bırakmıştır. Hume bunu özellikle ve ustalıkla gizlemiştir. Bu nedenle biri bu kitapta Hume'un ateizmini ortaya koyan bazı deliller ve ifadeler bulsa dahi, bu düşüncenin gerçekten Hume'a ait olduğunu kimse kabul etmek zorunda değildir. Çünkü Hume bunu söylemek istememişse birinin filan karakter Hume adına konuşuyor demesi ve bunu dayatması Hume'dan çok Hume'cu olmaya çalışmak anlamına gelir.

(2) Hume'un ateist olduğunu söyleyenlerin çoğu Philo'nun Hume adına konuştuğunu kabul ederler. Bunu söyleyenlerin şu üç soruya cevap vermesi gerekir:

(i) Philo'nun Hume adına konuştuğu açıkça kanıtlanabilir mi?

(ii) Eğer Philo Hume adına konuşuyorsa, onun Tanrı'nın varlığını açık bir şekilde kabul eden ifadeleri ateizm ile nasıl uzlaştıracaktır?

(iii) Bilindiği gibi Philo'nun da bir temsil sorunu vardır. Philo'nun ilk XI bölümdeki sözleri mi Hume'u temsil eder, yoksa XII. bölümdeki Philo mu Hume'u temsil eder? Kaldı ki "eğer Philo'nun *DCNR*'deki ifadelerini delil olarak kabul edersek, Hume olgunluk çağında bir teistti."⁴³⁰ Çünkü Philo kanıtlama şekline karış çıkmaktadır.

Hume'un ateizmine hükmedenlerin düştüğü durum şöyledir:

1. Hume'un kendi yazdıklarından bir şey bulamadıklarında önce onun yaşantısına ilişkin başkasından aktarmalara dayandırıyorlar.

2. Hume'un yazdığı kitapları, belki de maksatlı olan bu haberlerin ışığında anlamaya çalışıyorlar. Bu bile dürüstçe yapılmamaktadır.

3. Hume'un yazdıklarından doğrudan böyle bir şey çıkarma imkânı olmayınca *DCNR*'de yer alan üç temel konuşmacıdan biri olan ve Hume'u temsil ettiği şüpheli olan birinin (Philo) Hume adına konuştuğunu kabul ederek onun sözlerinden Hume'un ateist olduğunu çıkarıyorlar. Bu çıkarımı, doğrudan değil ima ile yapıyorlar. Kaldı ki Philo'nun da hangi sözlerinde samimi olduğu ve gerçek Philo'nun hangisi olduğu belli değildir.

Hume'un ateist olduğunu iddia eden araştırmacılara karşı şunları söylemek mümkündür:

1. Yazılmış eserleri dururken bir insanın hayatından aktarılan haber o kişinin bir konudaki düşünceleri için birinci dereceden kay-

430 John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, Oxford, Oxford Univ. Press 2000, s. 4.

nak değeri oluşturmaz.

2. Hume'un hayatından aktarılan haberler sıhhatli olmayabilir.

3. Hume'un hiçbir eserinde ben bir Tanrı'ya inanmam veya bir Tanrı'nın var olduğunu söylemek saçmadır şeklinde bir ifadeye rastlayamamaktayız. Ama çok sayıda aksine ifadelere rastlamak mümkündür.

4. Hume'un ateizmine hükmedilen sözlerin sahibi olan bazı karakterler Hume'u temsil etmiyor olabilir.

5. Yukarıda Hume'u temsil eden Philo'nun da ayrıca bir temsil sorunu olduğu için ilk XI bölümde yer alan Philo mu yoksa XII. Bölüm'de söylem değişikliği yapan Philo mu Hume adına konuşmaktadır? Bunu kesin olarak bilemeyiz.

Hume'un ateist olduğunu söyleyenlerin aksine Tanrı-sıfat veya Tanrı-kötülük ilişkisinde hem *DCNR*'de ve hem de *ECHU*'deki ilgili bölümün sonunda Hume, aşağı yukarı aynı cümlelerle bu konuların insan zihninin ulaşamayacağı gizemli konular olduğunu söyler. Mesela *Enquiry*'de bu konuya ilişkin değerlendirmenin sonunda "Bu konular, salt, doğal ve kendi halinde kalmış olan aklın yaşanamayacağı gizemlerdir. Hatta öyle ki takip ettiği sistem ne olursa olsun akıl bu konularda yürüdüğü her adımda içinden çıkılmaz ve çelişkili zorluklar içinde bulur"⁴³¹ derken neredeyse aynı cümleyi *DCNR*'de de tekrar eder.⁴³² Kötülüğe ilişkin olarak söyledikleri, Tanrı'nın inkârı için değil ancak bu evrenden Tanrı'nın amaçlarını bilmenin imkânsızlığını ve dikte etmek istediği bir ah-lâk sistemi olmadığını ispatlamak içindir. Philo'nun kötülük problemine ilişkin akıl yürütmeyi zikretmesinden dolayı Hume'a ateizm suçlamasını ilk yapan kişi William Warbortun'dur. Warbortun (1698-1779) Hume'un "Tanrı'nın varlığı aleyhindeki Epikürcü delilleri yazmasını, onda ateizm tortularının olması" anlamında

431 Hume, *ECHU*, s. 103.

432 Hume, *DCNR*, s. 201.

alır.⁴³³ Bir başka Hume araştırmacısı olan Barry Stroud da Hume'un söz konusu kötülük ikilemine verdiği cevaplarla onun ateizme zemin hazırladığını söylemiştir.⁴³⁴ Oysa aynı Philo evrenin insan yapısı bir makineye benzemesi konusunda yargının askıya alınmasını kesinlikle imkânsız bulmaktadır. Ayrıca bir Tanrı'nın varlığının kesin olarak ortaya konmuş olduğunu ileri sürer.⁴³⁵ Philo 'yalnızca ismen mümkün olan ateiste' öncelikle sormak istediği bir şey olduğunu söyler. O ateiste dünyada gözle görünür bir paralellik, uyum ve benzerlik olup olmadığını sorarım der. Ona göre "bir tanrıtanımazın bunu inkâr etmesi imkânsızdır. Bu tavizi kopardıktan sonra onu bu sığınağında daha geri gitmesi için baskımı artırır ve ona evrendeki düzeni ilk kuran ve hâlâ onu sürdüren ilkenin doğanın diğer işleyişleriyle ve insan zihni ve düşüncesinin ekonomisiyle kavranılması mümkün olmayan bir benzerlik içinde olmaktan uzak olup olmadığını sorarım. Bunu istemeyerek kabul eder. O zaman bu iki hasıma bağırarak peki o halde sizin anlaşılmadığınız konu nedir diye sorarım."⁴³⁶ Philo'nun taraflar dediği ateist ile teisttir. Ona göre teist özgün zekanın insan zihnine benzemediğini, ateist ise uzaktan benzediğini söyler. Fakat bu farkın bir detay olduğunu söyler ve bu detaylarda tartışmanın anlamsızlığını ifade eder.⁴³⁷ Şimdi kötülüğe ilişkin bu akıl yürütmenin Hume açısından neden ateizm için bir delil olamayacağını görelim:

I. Mehmet Aydın'ın dediği gibi biz "dünyada kötülük vardır yargısıyla bilgi, irade, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır, yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız."⁴³⁸

433 William Warburton, *a.g.e.*, s. 242.

434 Aktaran, John Abbruzzese, "Garret on The Theological Objection to Hume's Compatibilism", *British Journal for the History* 8 (2), 2000, s. 345'den nakil.

435 Hume, *a.g.e.*, s.217.

436 Hume, *a.g.e.*, s. 218.

437 Hume, *a.g.e.*, s. 218.

438 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 169.

2. Bu diyalog Hume tarafından bizzat gündeme getirilmemektedir. Philo tarafından *DCNR*'de dile getirilen bu düşüncenin Hume'un kendi düşünceleri olmaması bile mümkünken bunun Hume tarafından ve ayrıca kesin olarak ateizm anlamına geldiğini söylemek, temellendirilemeyecek bir iddiadır. Çünkü bu akıl yürütme, aslında düzenlilik delilinin sıhhatine ve imkânına yapılmış olan bir itirazdır. Hume, "bu yolla bir ateizme ulaşmanın imkânsızlığını düşünmekteydi."⁴³⁹ Philo'nun düzenlilik deliline itiraz etmesi "Tanrı'nın varlığını inkâr etmek şeklinde değil de, teolojik inançların delil kabul etmede rasyonel destek bulabileceğini iddia eden Cleantes'in düşüncesini bertaraf etme girişimi olarak algılanmalıdır."⁴⁴⁰

3. Philo'nun bu pasajdaki ifadelerine baktığımızda, aslında hiç de bir ateist gibi düşünmediği görülür. O ateizmi tamamen mantıksız ve imkânsız bulmaktadır. Daha çok ahlâkın evrendeki düzenliliğe bakılarak temellendirilemeyeceğini vurgulamak ister.

4. Ayrıca Hume, evrendeki kötülüklerin kökenine ilişkin bu ikilemin ikinci çıkmazının -Tanrı'nın ahlâkî kötülüklerin ve günahların yaratıcısı olduğu halde nasıl insan eylemlerinin aracı nedeni olmadığını açıklamak imkânsızdır-⁴⁴¹ açık bir şekilde cevaplandırılmasının yanlış olduğunu söyler.⁴⁴² Hume'un bu konuda ateist bir tavır içinde olduğunu söylemek sadece bir iddiadan ibaret olur. Çünkü kendisi bu konuda agnostik bir tavır takınmış görünmektedir.⁴⁴³

439 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

440 J. C. A. GASKIN, "God, Hume and Natural Belief", *David Hume Critical Asesments*, Vol. V., New York 1995, s.156.

441 Hume, *ECHU*, s. 103.

442 Hume, *a.g.e.*, s. 103.

443 Hume, kötülüğün kaynağı ve Tanrı hakkında açık olarak şunu söyler: "Bu konular, salt doğal ve kendi halinde kalmış olan aklın yaşayamayacağı gizemlerdir. Hatta öyle ki takip ettiği sistem ne olursa olsun akıl, bu konularda yürüdüğü her adımda kendini içinden çıkılmaz ve çelişkili zorluklar içinde bulur (Hume, *ECHU*, s. 103).

Esasen Hume'un Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi şöyle dursun, Tanrı'nın varlığına ilişkin düzenlilik delilini bile kabul ettiğini -düzenlilik delilini eleştiren kişi olmakla özdeşleşmesine rağmen- söyleyebiliriz. Ona göre evrendeki düzenin, bir akıl sahibi ve görünmez bir güç tarafından yaratıldığı kabul edilir. Fakat Hume, bu noktadan öteye akıl yürütmeyi durdurmak taraftarıdır. Bunu hem *DCNR*'de hem de *NHR*'nin önsözünde sanki öncelikli olarak kabul eder. Hume'un kabul etmek istemediği ve bu iki kitabının temel konusu olarak belirlediği şey, Tanrı'nın bu dünyayı yönetmeye devam ettiğini ve bir ahlâkî sistem dikte ettiğini, bu dünyaya bakarak temellendirme iddialarıdır. Yoksa Hume, her şeyin bir nedeninin olduğunu ve buna evrenin de dahil olduğunu kabul eder. Fakat evrenin nedenini bir *ilke* olarak kabul eder. *ECHU*'nin VIII. Bölümünün II. kısmında "Bir nedeni olmadan hiçbir şeyin var olamayacağı ve tesadüfün de yakından bakılınca tabiatın hiçbir yerinde reel karşılığı olmayan bir anlama geldiğini görürüz"⁴⁴⁴ der.

Bu durumda evrendeki düzene ister şans densin, isterse zorunluluk densin. Ama her halükârda evrenin işleyişi, varlıkların içindeki bir gücün belirlemesi sonucunda olmaktadır. Her ikisinin de neden böyle olduklarını algılamamız mümkün değildir. Zaten Hume, gerek bizzat gerekse karakterlerinden biri olarak evrendeki düzenin neden böyle olduğu ile değil, nasıl olduğu ile ilgilenmiştir. Hume'a göre insan olarak bizim, ilk nedenin nasıl olduğunu kavramamız mümkün değildir. Çünkü onun üzerine bir tecrübeye sahip değiliz. Hume, İlk Neden için söylediği bu sözleri, aynı zamanda Tanrı'nın doğası için de -hem *DCNR*'de hem de *ECHU*'de- söyler. Hem Hume hem de Philo, nihai neden olan İlk Nedenin hiçbir şekilde bilinmeyeceğini söyleyerek "tabiatla etkileri bilinen fakat özü kavranılamaz olan belli birtakım güç ve enerjilere işaret etmektedir."⁴⁴⁵ "Hume, her ne kadar bir agnostik olarak isimlendirmeye daha ya-

444 Hume, *a.g.e.*, s. 95.

445 Hume, *DCNR*, s. 178.

kın olmuş ise de yaşadığı dönemde ateist olarak isim salmıştı. Hume kendi kişisel kanaati olarak, eserlerinde asla Tanrı'nın yokluğunu iddia etmemiş veya dini inancı açıklamaya yanlış denebileceğini ileri sürmemiştir.”⁴⁴⁶ Hume'un kendi eserlerinde onun ateist olmadığına dair çok ciddi kanıtlar bulmak mümkündür. Hatta Hume, *ECHU*'nin XII. Bölümünde *iki din düşmanından* bahseder. Hume'a göre bu iki din düşmanından biri *ateisttir*; diğeri de *şüphedir*.⁴⁴⁷ Hume, *DCNR*'nin değerlendirmesini yaparken Gilbert Eliot of Minton'a yazdığı mektupta, “Epikurizmin ateizmden ‘çok az farklı veya tamamen farksız’” olduğunu söyler.⁴⁴⁸

Hume ayrıca *NHR*'de olduğu gibi *DCNR*'de de bir Tanrı'nın varlığının itiraz edilemez bir gerçeklik olduğunu söyler. Gereğesi dikkat çekicidir: “En cahil çağların kabul ettiği, en yüksek dahilerin, yeni bir dayanak ve delil üretmek için çalıştığı bir Tanrı'nın varlığı kadar kesin ve aşikar ne olabilir ki?”⁴⁴⁹ Tamamen sosyolojik ve antropolojik durumlar olan cahil çağların bir Tanrı'nın varlığını kabul etmiş olmaları ve dahilerin varlığı için deliller üretmeye çalışmış olmaları, Hume tarafından Tanrı'nın varlığına delil olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın varlığının kesin ve tartışma götürmez olduğunu, adını andığımız her iki kitabın da önsözlerinde belirtmektedir.

Hume'un ateizm ve ateistlerin aleyhinde söylediği bunca şeye bakılınca onun ateist olduğunu söylemek oldukça zordur. *DCNR*'de Philo, “bir yüksek zekanın varlığından kuşkulananabilmek için, bu çağda bir filozofun ısrarlı inatçılığı ne kadar ileri gitmeli!... Bu türün bir üyesine rastlasaydım (Tanrı'ya şükür ki pek azlar) ona şunu sorardım: Kendisini duyularımıza doğrudan doğruya açmayan bir Tanrı olduğunu varsayarsak, böyle bir Tanrı, varoluşunun, doğanın

446 John J. Jenkins, *a.g.e.*, s. 181.

447 Hume, *ECHU*, s. 149.

448 S. Buckle, *a.g.m.*, s. 22.

449 Hume, *DCNR*, s 128.

tümünde görünenlerden daha kesin kanıtlarını verebilir miydi?”⁴⁵⁰ diye sorar. Bunun anlamı şudur: Hume’un Tanrı anlayışı, en azından Philo’nun Tanrı anlayışı kadardır. Çünkü *DCNR*’de Tanrı anlayışı ateizme en yakın görülen karakter Philo’dur. Ayrıca Hume’un kendini Philo aracılığıyla ifade ettiği en çok kabul gören görüştür. Eğer bunlar doğru ise, Hume en azından Philo’nun bu söylediği sözleri söyleyecek kadar bir Tanrı inancına sahiptir.

Biraz yukarıda Hume’un, bir çok eserinde, açık bir şekilde Tanrı’nın varlığının kesinliğinin tartışma konusu edilmemesi gerektiğinden bahsettiğini dile getirmiştik. Bunlardan bir kaçını buraya alıyoruz:

1. Hume 1740’ta *THN*’e yazdığı ‘Ek’de, çok açık bir şekilde düzenlilik delili ile Tanrı’nın varlığını kabul eder. “Evrenin düzeni, kadiri mutlak bir akla; yani, benzer bir ifadeyle iradesine her varlığın ve yaratığın kesin olarak boyun eğdiği bir zihne işaret eder.”⁴⁵¹

2. *NHR*’de de teizm lehinde bu kesinlikte ifadeler sarfetmiştir. Ona göre “evrenin bütün çatısı akıl sahibi bir güce delalet eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir gözlemden sonra gerçek bir teizm ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile geri durmaz.”⁴⁵²

3. *DCNR*’nin II. Bölümünde Philo, Tanrı’nın varlığından kesin bir hakikat olarak bahseder. Ona göre Tanrı’nın varlığı “kendiliğinden açık olan bir gerçektir... bu temel gerçeği kabul etmekte çekimser davranan kimse, filozofların birbirlerine verebilecekleri en ağır cezayı, yani en büyük gülünçlüğü, aşağılanmayı ve kınanmayı hak eder.”⁴⁵³

4. Hume, *Of The Immortality Of The Soul (Ruhun Ölümsüzlü-*

450 Hume, *a.g.e.*, s. 215.

451 Hume, *THN*, s. 633 dipnot .

452 Hume, *NHR*, s. 309.

453 Hume, *DCNR*, s. 141.

ğü *Üzerine*) isimli denemesinde de, “her etki bir neden gerektirir. Bu, Tanrı olan ilk nedene ulaşana kadar böyledir”⁴⁵⁴ diyerek Tanrı'nın varlığını nedensellik ilkesi çerçevesinde kabul eder.

5. Hume, *ECHU*'de de benzer bir kesinlikte konuşur. Burada Tanrı'nın varlığını doğaya dayalı temellendirmeyi kabul etmeyen Epikuros'a karşı çıkmaktadır. Gaskin gibi Epikuros'un Hume adına konuştuğunu dikkate alsak bile Hume'un ateizmine hükmedemeyiz. Çünkü burada Epikuros'a dahi Tanrı'nın varlığının kesin olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁵

Bütün bu ifade edilenlerin ışığında, Hume'un ateist olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü neredeyse eserlerinin tamamında bir Tanrı'nın varlığının kesin olduğunu belirtmiştir. Aksine söylemler çoğunlukla Hume'un yazılı metinlerine dayalı olmayıp daha çok onun hayatına ilişkin başkasının aktardığı anekdotlara dayandırılmıştır. Bu çeşit kanıtlara dayanarak, yazdıklarının bunca açıklığına rağmen bir insanın ateizmine hükmetmek

454 Hume, *EMPL*, Vol. II. s. 401-2.

455 *Enquiry*'nin sözünü ettiğimiz XI. Bölümde mini bir diyalog vardır. Bu diyalogda, Hume ile ‘septik paradoksları seven bir dostu’ arasında Tanrı'nın kanıtlanması üzerine bir konuşma yapılmaktadır. Hem dostu hem de kendisi Tanrı'nın varlığı konusunda yoruma açık olmayan ifadelerle konuşurlar. Burada Hume kendisi *Atina halkı* adına konuşmakta; *septik paradoksları seven kişi* de *Epikuros* adına konuşmaktadır (Hume, *ECHU*, s. 134). İşte Hume düzen deliline itiraz eden bu ‘dostu’na şöyle der: “Eğer deniz kenarında bir insanın ayak izini görürseniz, buradan bir insanın geçmiş olduğunu, ikinci ayak izinin kumların yuvarlanması veya suların basması yüzünden silinmiş olmalarına rağmen, bu ikinci ayağın izlerini de bırakmış olduğu neticesini çıkarırsınız. Peki aynı akıl yürütme metodunu doğanın düzeni üzerinde de uygulamaktan niçin çekiniyorsunuz?... Peki bu akıl yürütmeler tamamen aynı değil midirler? Ve hangi gerekçe ile birini kabul ötekini reddediyorsunuz?” (Hume, *ECHU*, s. 142-3). Aynı şekilde Epikuros rolünü üstlenen ‘septik paradoksları seven’ kişi de *Atina halkı* rolünü üstlenmiş olan Hume’a “ben tanrısal varlığı asla inkâr etmedim” (Hume, *ECHU*, s. 135) der.

objektif bir yargı olmaz gibi görünmektedir. Onun düzenlilik deliline karşı çıkması ve bu delilin savunulmasını antropomorfizm olarak nitelendirmesi, Tanrı'nın bilinemeyeceğini söylemesi, evrendeki kötülüğün en az iyilik kadar olduğunu kabul etmesi, genel olarak evrenden Tanrı'nın bize dikte ettiği bir ahlâkın çıkarılamayacağı gibi benzer iddiaların hiç biri, onun ateist olduğunu söylememiz için gerekçe olmaz. Bunların hepsi, onun doğadan bir teolojinin veya dinin çıkarılamayacağı şeklinde bir düşünceye sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

3. Hume ve Agnostisizm

Agnostisizm Yunanca 'gnostos' ve 'agnostos' kelimelerinden türetilmiş bir kavramdır. İlk defa 1869'da Thomas Huxley tarafından kullanılmıştır. 'Bilinemez' anlamında kullanılan bu terim, hem epistemolojik hem de teolojik bir felsefî tavidir. Epistemolojik olarak bir konunun veya nesnenin gerçek bilgisinin imkânsız olduğunu iddia eder. Teoloji söz konusu olduğunda agnostisizm, Tanrı'nın varlığını veya doğasını bilmenin imkânsızlığını iddia eder. Agnostisizm, doğası gereği şüphecilik veya ateizm ile karıştırılabilir. Esasen sonuç itibarıyla agnostisizmi şüpheciliğin bir çeşidi kabul etmek mümkündür; fakat ateizm ile böyle bir yakınlığı yoktur. Agnostisizm belki de ateizm ile teizm arasında bir yerde, ikisine de eşit uzaklıktadır.

Hume'un agnostik olup olmadığı, biri epistemolojik diğeri teolojik olmak üzere iki açıdan değerlendirilmesi gereken bir sorundur. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hume doğadaki nesnelerin mutlak olarak bilinmesini imkânsız kabul etmektedir. Çünkü Hume, özellikle *THN* ve *ECHU*'de, bir şeyin '*neden*'ini *a priori* olarak bilmenin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre bir şeyin veya olayın *nedeni* (cause) olarak bildiğimiz şey; nesnenin veya olayın gerçek bilgisi değildir. Bunlar sadece iki cismin veya şeyin sürekli birlikteliklerinden çıkarılmıştır. Hume, birbiri ardından ge-

len olayların, birbirinin nedeni oldukların kabul etmez. Bunu bize hissettirenin yalnızca alışkanlıklarımız olduğunu söyler. Ona göre, olgular konusunda deneyimimiz, tamamen bir yanılgı içindedir. Ancak Hume'a göre aklın, bu güvenilmez tecrübeden elde ettiği; 'izlenimler'in zihindeki zayıf izleri olan 'fikir'lerle ilişkisi üzerine yaptığı faaliyetler konusunda güvenilir bilgidен bahsedebiliriz.

Burada Hume'un epistemoloji konusundaki tavrının agnostik bir tavır olup olmadığı ele alınmayacaktır. Bu çalışmanın konusu daha çok Hume'un teolojik anlamda bir agnostik olup olmadığı sorunu ile ilgilenmemizi gerektirmektedir. Şimdi Hume'un Tanrı'nın *varlığı* ve *mahiyeti* konusundaki düşüncelerinin agnostisizm kategorisi içinde ele alınıp alınamayacağına bakalım.

Hume araştırmacılarından bazıları, Hume'un agnostik olabileceğini söyler. Bunlardan bir kaçını örnek verelim:

1. Gaskin'e göre Hume, bir agnostiktir. Fakat on sekizinci yüzyıl Ortodoks halk inançlarının kendisine yaptığı baskılardan dolayı bu agnostik tavrını açık bir şekilde sürdürememiştir.⁴⁵⁶

2. Bu iddiada olan bir diğer araştırmacı da J. Noxon'dur. Noxon, Hume'un bir agnostik olduğunu, *DCNR*'de kimseyi açık olarak kendine sözcü olarak belirtmemiş olmasına dayandırır. J. Noxon, *DCNR*'de kimsenin Hume'u temsil etmediğini iddia eder. Ona göre, "Hume'un sözcüsü olarak birini belirlemeye yönelik her girişim, Hume'un kendi ismiyle yayımlanmış olan ve bu sözcüye verilmiş olan bir alıntı ile bozulabilmiştir... Hiçbir sözcü sürekli olarak Hume'u temsil etmemektedir... Benim açık düşünceme göre Hume, okuyucularını dinin büyük sorunlarına ilişkin kişisel kanaatinin ne olduğu konusunda merakta bırakmak istemiştir."⁴⁵⁷ Bu nedenle J. Noxon'a göre Hume bir *agnostiktir*.

3. Manfred Kuehn'a göre ise "Her ne kadar Hume'un bir tür

456 J. C. A. Gaskin, "Hume's Critique of Religion", s. 57.

457 J. Noxon, "In Defence of 'Hume's Agnostisizm'", s. 71.

teizmi savunduğuna inanan araştırmacılar varsa da, onun metinlerini doğru okuyan çoğu kişi, onları agnostisizmin delillerinin bir yorumu olarak kabul eder.”⁴⁵⁸

Bütün bu iddialara rağmen biz Hume’un bir agnostik olarak isimlendirilmesinin yanlış veya en azından eksik bir iddia olduğunu kabul ediyoruz. Belki Hume’u ılımlı bir agnostik olarak kabul etmek mümkündür. Bunu temellendirmeye çalışacağız.

Şimdi Hume’un bu çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendiren konularda yani Tanrı’nın varlığı, tabiatı ve genel olarak metafizik ve din konuları hakkında agnostik olup olmadığını anlamak için kendi ifadelerine bakalım. Öncelikle doğrudan din hakkında yazılmış olan *DCNR*’deki karakterlerin bu konuya ilişkin düşüncelerine bakacağız. Bu kitaba öncelik vermemizin nedeni çoğunlukla Hume’un agnostisizmine hükmedenlerin bu kitaba referansta bulunmalarıdır. Eğer agnostisizm “Tanrı’nın var olup olmadığını bileme” anlamında kabul edilirse, bu kitapta yer alan hiçbir karakterin agnostik olarak nitelendirilemeyeceği görülecektir. Ancak eğer Tanrı’nın sıfatlarının bilinemeyeceğini söylemek agnostisizm olarak kabul edilecekse bu anlamda Hume’un agnostik olduğu söylenebilir. Ancak bu iddia eğer *DCNR*’nin dışındaki diğer çalışmalarla desteklenmezse, doğruluğu aksi diğer iddialarla eşit oranda olan bir iddiadan öteye gitmez.

İlk olarak Demea’nın düşüncelerine bakalım. Demea, insanın Tanrı’yı tanımlayabileceğine ilişkin girişimleri beğenmez ve bu tavrın insanı haddini bilmez bir duruma getirdiğini söyler. Ona göre tanrısal varlığa yaklaşım bir kitap okumaya benzemez. Kitap okurken kişi yazarın zihnine ve niyetine erebilir, onu doğrudan anlayabilir. “Fakat bu derece yakın bir yaklaşım Tanrı için asla düşünülemez. Onun tarzı bizim tarzımız değildir. Onun sıfatları mükemmeldir ama kavranamaz. Bu doğa kitabı anlaşılabilir söylemden ve

458 M. Kuehn, *a.g.m.*, s. 241.

akıl yürütmeden çok büyük ve anlaşılmaz bir sır içermektedir.”⁴⁵⁹ Çünkü ona göre “bizim düşüncelerimiz inişli çıkışlı, kesin olmayan, geçici, müteakip ve mürekkeptirler. Bu özelliklerini kaldırdığımız yerde onun özünü mutlak olarak yok etmiş oluruz ki bu durumda da ona akıl ve düşünce isimlerini vermekle terimleri kötüye kullanmış oluruz. Eğer bu terimleri kullanmak daha dindarca ve daha saygılı görünüyorsa (gerçekte de öyle olduğu gibi), en azından Tanrı’yı andığımız zaman bunların anlamlarının bu durumda tamamen anlaşılmaz olduklarını ve doğamızın eksikliğinin Tanrı’nın sıfatlarının dille ifade edilemez özelliklerini en basit bir şekilde karşılayacak bir fikre ulaşmamıza imkân vermediğini kabul etmemiz gerekir.”⁴⁶⁰

Hume’un kendi düşüncelerini *DCNR*’de hangi karakter aracılığıyla dile getirdiğine ilişkin tartışmada en az ismi geçen Demea’dır. Fakat Demea Tanrı hakkındaki fikirlerimizin çok anlamlı olmadığını ve esasen Tanrı’nın terimlerle tanımlanmasının imkânsızlığını söylerken “duyulardan gelmiş bütün fikirlerimiz, akıllı karıştıran bir biçimde yanlış ve aldatıcıdır”⁴⁶¹ der. Demea bununla Hume’un *THN*’de temellendirdiği felsefi sisteminin temelini oluşturan *izlenimsiz fikir olmaz* düşüncesi ile çelişmiştir. Hume’un izlenim fikir ikilisi için ileri sürdüğü tezinin Tanrı’ya ilişkin bilgiler için mümkün olmadığını böylece kabul etmiş olmaktadır.

İkinci olarak Philo da Tanrı’nın sıfatlarını bilemeyeceğimiz konusunda Demea’ya katılmaktadır. Philo’ya göre evrendeki düzenin nedeninin tanrısal akıl oluşunu söylemek çok ciddi bir iddia değildir. Ona göre bu maddi varlıkların hepsi akıllı bir Yaratıcı’ya başvurmadan, bu düzen ve oranın nesnelerin kendilerinde var demek bu birincisi kadar ciddiye değer bir iddiadır. Hiçbir iddianın diğerine bir üstünlüğü yoktur. Bunların hepsi aslında cehaletimizi

459 Hume, *DCNR*, s. 155-6.

460 Hume, *a.g.e.*, s. 156-7.

461 Hume, *a.g.e.*, s. 156.

itinayla itiraf etme tarzından başka bir şey değildir.⁴⁶²

Fakat bir diğer karakter olan Cleanthes hem Philo'nun hem de Demea'nın bu tavrına sert bir şekilde karşılık verir. Demea'nın ve Philo'nun bu anlayışlarına karşılık olarak Cleanthes, belki Tanrı'nın bazı sıfatlarını anlayamayacağımızı ama eğer Tanrı hakkında bizim fikirlerimiz doğru ve yeterli değil ise, O'na ilişkin ısrar edilmesi gereken hiçbir ilkedden bahsedemeyeceğimizi söyler. Ona göre böyle bir tavır mistik bir tavidir ve bu tavrı benimseyen birinin, her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve anlaşılamaz olduğunu söyleyen şüphecilerden ve ateistlerden bir farkının kalmayacağını söyler.⁴⁶³ Ona göre evren üzerine yapılacak bir gözlemde, bütün doğanın açık bir dille akıllı bir yaratıcıyı haber verdiğini açıkça göreceğiz. Cleanthes, bu armoni içinde sadece Philo'nun aksi bir ses çıkarttığını, ancak Philo'ya ait itirazın aslında hiç de umurunda olmadığını söyler. Cleanthes “bana bu nedenin nedenini soruyorsun. Bilmiyorum ve umurumda da değil; benimle ilgili değildir. Ben bir Tanrı bulmuşum ve burada araştırmamı durdurdum. Daha akıllı ve ya girişken olanlar daha da ileriye gidebilirler” der.⁴⁶⁴

Hume'un *DCNR*'deki karakterlerine bakacak olursak Demea ve Philo'nun Tanrı'nın varlığı değil sıfatları konusunda agnostik bir tavır içinde olduklarını söylemek mümkündür. Fakat Cleanthes'in sözleri Tanrı'nın ve onun doğasının bilinebileceği yönündedir. Ancak üçü de Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceği şeklinde bir iddiada bulunmamıştır. Bu durumda ya bu karakterlerden birini Hume adına konuşan olarak kabul edip diğerlerini görmezden gelmeliyiz -ki hangisi için bu tercihi yaparsak yapalım haklı itirazlarla karşılaşabiliriz- ya da Hume'un doğrudan kendi ifadelerinin yer aldığı eserlerinde ne dediğine bakıp onların ışığında bu konuda karar vereceğiz. Fakat böyle bir bakış da esasen durumu değiştirmiyor gibidir.

462 Hume, *a.g.e.*, s. 163.

463 Hume, *a.g.e.*, s. 158.

464 Hume, *a.g.e.*, s. 163.

Çünkü Hume'un doğrudan ifadeleri olan yazılarında bile onun dediğimiz anlamda bir agnostisizmine bizi götüren ifadelerine rastlamamaktayız. Ancak Hume'un dediğimiz gibi sıfatlar konusunda böyle bir tavır içinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durumda bile aksine bir iddiayı kanıtlamak için yeteri kadar ifade-sine rastlamak mümkündür. Buna örnek verelim:

Hume, *NHR*'nin önsözünde "Evrenin bütün çatısı akıl sahibi bir güce işaret eder ve akıllı hiçbir araştırmacı ciddi bir gözlemden sonra gerçek bir teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile geri duramaz," der.⁴⁶⁵

THN'e daha sonra yazdığı 'Ek' bir bölümde çok açık bir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul ederek şöyle der: "Evrenin düzeni kadiri mutlak bir akla; yani, benzer bir ifadeyle her varlığın ve yaratığın iradesine kesin olarak boyun eğdiği akla işaret eder."⁴⁶⁶

Ancak Hume *ECHU*'de Tanrı'nın varlığı konusunda benzer şekilde düşünmekle birlikte, onun hakkında konuşmaya sıra gelince agnostik bir tavır takınmıştır. Kötülüğün kaynağı olup olmaması açısından Tanrı hakkında konuşma için şunları söyler: "Bu konular, salt doğal ve kendi halinde kalmış olan aklın yaşanamayacağı gizemlerdir. Hatta öyle ki, takip ettiği sistem ne olursa olsun akıl bu konularda yürüdüğü her adımda kendini içinden çıkılmaz ve çelişkili zorluklar içinde bulur."⁴⁶⁷ Tanrı, "tartışma konusu değil ibadet konusudur."⁴⁶⁸ Tartışma konusu yapılacaksa bile onun var olup olmadığı değil onun doğası tartışma konusu olmalıdır.⁴⁶⁹

Ayrıca Hume *NHR*'de bazı 'teistleri' kendisinin kabul ettiği Tanrı anlayışına uymadıkları gerekçesiyle ateist olarak nitelendirir.⁴⁷⁰

465 Hume, *NHR*, s. 309.

466 Hume, *a.g.e.*, s. 633 dipnot.

467 Hume, *ECHU*, s. 103.

468 Hume, *DCNR*, s. 142.

469 Hume, *a.g.e.*, s. 142.

470 Hume, *NHR*, s. 320.

Onları ‘sözde teist’ veya ‘ateist’ olarak nitelendirmesi, onun kendisinin bazı sıfatlarını kabul ettiği bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu gösterir. Ona göre “teolojinin neredeyse evrensel olarak kabul edildiğini göreceğimiz tek noktası, dünyada görünmez ve akıl sahibi bir varlığın var olduğudur.”⁴⁷¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tanrı’nın sıfatlarını bilme konusunda Hume’un agnostik olduğunu söylemek de onun agnostik olmadığını söylemek de mümkündür. Çünkü her iki iddiaya da kanıt oluşturacak ifadeler vardır. Ama şurası açıktır ki Hume Tanrı’nın varlığı konusunda agnostik değildir. Hatta daha önce de belirttiğimiz gibi o Tanrı’nın varlığını kabul etmenin bir akli ve tecrübi zorunluluk olduğunu çok farklı yerlerde ifade etmektedir. Ancak Tanrı hakkındaki bilgimize fazla imkân tanımamaktadır. Öyle görünüyordur ki Hume bu konuda açık kapı bırakmak istememektedir. Çünkü evrenden veya insandan benzetme yoluyla Tanrı’nın sıfatlarına ulaşılabileceğini kabul ettiğimiz takdirde Tanrı’nın ahlâk konusundaki değerlerinin de bu yolla çıkarılabileceğine varmak istenilecektir. Her şeyin evrenden çıkarılabileceğini söylemek deizm götürebilir bizi. Hume bu nedenle bu tür çıkarım şeklini kabul etmemiştir. Hume’un Tanrı hakkındaki bilgimizi onun birkaç sıfatı ile sınırlı tutmak istediğini görüyoruz. Bu nedenle biz Hume’un *ılımlı* veya *sınırlı agnostik* olarak nitelendirilebileceğini düşünüyoruz.

4. Hume ve Deizm

Deizm, evrenin kaynağı olarak bir Yüce Varlığa inanıp onun evrene ve içindekilere her türlü müdahalesini ve onlarla ilişkisini reddetmektir. John Hick, deizmi ‘Tanrı’nın evrene hareket verip onu terketmiş olduğunu düşünmek’ şeklinde tanımlar.⁴⁷² Gaskin ise, deizmi “yalnızca akıl yürütme yoluyla, evrene hareket veren

471 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

472 J. Hick, *a.g.e.*, s. 4.

veya onun varlığına neden olup sonra öylece bırakan bir Tanrı'ya inanmak"⁴⁷³ şeklinde tanımlamıştır. Müdahale karşıtı fikrinin yanı sıra "akla ve bilime gösterilen büyük güven" de deizmin temel yaklaşımı olarak kabul edilmiştir.⁴⁷⁴ Deizmin bu iki temel unsuru bazen iki çeşit deizm olarak da yorumlanmıştır.⁴⁷⁵ Tanrı'nın evrene müdahalesini dışlayan bir anlayış üzerine kurulan deizm anlayışı, Aristo'ya kadar dayandırılır. Bu klasik anlayışta Tanrı yalnızca bir 'ilk hareket ettirici'dir. Buna 'Unutmuş Tanrı' veya 'emekliye ayrılmış Tanrı' anlayışı da denmiştir.⁴⁷⁶ İkinci anlayış ile daha çok 17. ve 18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da bir grup düşünürün din anlayışı kastedilir. Bu düşünürlerden bazıları şunlardır: Cherbury, Blount, Toland, Collins, Tindal, Morgan, Rousseau, Voltaire, vs. Gaskin deizm teriminin 18. yy'da genişçe, fakat belirsiz bir anlamda, Tanrı'nın bilgisinin sadece akıl üzerine (yani doğal din üzerine ve vahiy üzerine değil) kurulacağını ele alan bir dini anlayışı ima etmek için"⁴⁷⁷ kullanıldığını ifade eder.

Deizmin bir tanım sorunu olduğu açıktır. Hume'un zamanında standart ve tek biçimli bir deizm anlayışı yoktur. Nathan'a göre bazı deistler panteistti, bazıları zat olan bir Tanrı'ya inanırdı, bazıları ahlâkı dinin esası sayardı, bazıları son derece rasyonalist, bazıları Tanrı'nın doğası hakkında agnostiktir.⁴⁷⁸ Ona göre deizm, bir felsefî doktrin oluşturmaktan çok bir tavır alma haliydi. Deizmin bu belirsiz durumundan dolayı Hume'un düşüncelerini keşfetmek, teizm, ateizm ve deizmin yapısının ne olduğunu söylemekten daha kolaydır.⁴⁷⁹ Fakat deizm teriminin bu tanım problemine rağmen bu konunun başında yaptığımız deizm tanımlarını doğru kabul edersek

473 Gaskin, *Hume on Religion*, s. 315.

474 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 140.

475 D. D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, Iowa 1956, s. 75.

476 M. Aydın, *a.g.e.*, s. 143.

477 Gaskin, *a.g.e.*, s. 315.

478 Nathan, *a.g.m.*, s. 124.

479 Nathan, *a.g.m.*, s. 124.

-ki genelde kabul edilir-, bütün deist anlayışların neredeyse tamamında ortak olarak kabul edilen görüş, Tanrı'nın evrene ve içindekilere her türlü müdahalesini inkâr etmeleridir. Hepsi de semavi dinlerin vahiy ve peygamber inançlarını reddeder. İnsanın özgürlüğünü ön plana çıkartır. Doğa yasalarının açık bir şekilde anlaşılır ve değişmez olduklarını söyler. P. Byrne'e göre deizm için, dinlerde insan faktörü güçlü bir etkidir. "Onlara göre din, insana dayanır... Böylece, ilahî din kavramını insani düşüncenin gelişmiş bir hali olarak kabul ederler."⁴⁸⁰

Deistler, akıl yoluyla Tanrı'nın evreni yarattığına, onu bazı sabit kurallarla yönettiğine inanırlar. Doğanın çalışma şekline ve akla dayalı bir 'doğal din'e taraftardır. 'Vahyedilmiş din'lere karşıdır. Deistlerin çoğu özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyılın deistleri, semavi dinlerin ve özellikle de Calvinizm'in klasik kader anlayışına karşı çıkarak Tanrı'nın evreni yarattığına, onu yoluna koyduğuna ve bunun dışında ne insana ne de evrene bir müdahalede bulunmadığına inanırlar. Evrene sağlam bir şekilde yerleştirdiği doğa yasalarının bozulması mümkün değildir. Bu nedenle mucizenin imkânına da inanmazlar. Onlar hür iradeye, insanın kendini evrende gerçekleştirmekle yeteneğine ve bilime inanırlar demek daha doğru olur.

Şimdi acaba David Hume'u, yaşadığı dönemin belirgin eğilimi olan *deizm* ile nitelendirmek doğru olur mu? Onu deist olarak kabul etmemizi haklı gösterecek bazı ifadeleri olmasına rağmen, genel olarak bakıldığında deist olması şüpheli gibi görünmektedir. Ancak yine de Hume'un deist olup olamayacağı konusunda kesin bir karar vermek zor gibi görünmektedir. Bu zorluk iki temel problemten kaynaklanmaktadır. Bunlardan *ilki* deizm kavramının neliği konusunda bir açıklığın olmaması; *ikincisi* ise Hume'un eserlerinde deizme konu olabilecek düşüncelerin, açık olmaması veya farklı yorumlara açık olmalarıdır.

Hume'un deizmine hükmedilmesini haklı gösterecek bazı ifa-

480 Byrne, *a.g.e.*, s. 111.

deleri vardır. Bu ifadelerden bir kısmını buraya alıyoruz.

1. Hume, dinleri köken itibariyle ele almaması ve aralarında bir ayırım yapmaması nedeniyle, bütün dinleri insan ürünü olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Dinlerin vahiy sonucu olduklarını inkâr eden deizm çeşidi düşünüldüğünde, Hume'u deist kabul etmek mümkündür. Bu gerekçeyle Hume'u deist kabul eden araştırmacılardan biri Peter Byrne'dir. Ona göre "Hume, bir deistin düşüncesi olan 'bütün insan dinleri, doğal dindir,' düşüncesini ısrarla tekrar eder. Onlar gibi doğal ve ilahî dinler arasındaki çatışmayı reddeder."⁴⁸¹ Byrne'e göre '*doğal din*'in Hume'da bir takım özel anlamları vardır. Bunlardan biri bu dinin insan doğasıyla olan ilişkisidir. İkincisi ise, Tanrı tarafından kurulmuş olan *ilahî* veya *doğaüstü dinin* aksine bu dinin insan tarafından şekillendirilmiş ve 'üretilmiş' olmasıdır.⁴⁸² Daha doğrusu Hume, orada dinin kısmen insan aklına ve kısmen de insan doğasına ilişkin olduğunu söyler ve bunu birincil ve ikincil ilkeler diye tasnif eder.⁴⁸³

Dinin zamana ve mekana bağlı olduğu düşüncesini anlatmak için Hume'un üzerinde durduğu iki soru vardır. Bu sorular onun din olgusunu, ilahî değil insanî bir olgu olarak algıladığını gösterir. İlki '*vahiy olgusunu kabul etmemizi doğrulayan bir mucizenin delili var mıdır?*', sorusudur. Diğer soru ise *bir dinin mucizevi bir başlangıç noktasına sahip olduğuna inanmamızın bir temeli olup olmadığına* ilişkin sorudur. Bu iki soruya iki kitabında da olumsuz bir cevap verir. Byrne'e göre bu olumsuz cevap bir deistin mucizeye karşı ileri süreceği cevaptır.⁴⁸⁴

Byrne'e göre dinin ilahî kaynaklı olmasını inkâr etmesinden yola çıkarsak Hume'u deistlerden sayabiliriz.⁴⁸⁵ Deistlerin natura-

481 Byrne, *a.g.e.*, s. 114.

482 Byrne, *a.g.e.*, s. 114.

483 Hume, *NHR*, s. 309.

484 Byrne, *a.g.e.*, s. 114.

485 Byrne, *a.g.e.*, s. 115.

lizm anlayışı Hume'un yapamadığını yapıp, dini eylemlere bir tür anlam derinliği kazandırmıştır.⁴⁸⁶ Hume, deistlerin kabul edip akli temele yerleştirdikleri bir takım şeyleri reddeder. Bu ise deistlerin -Hume hariç- insanın doğasında hem genel vahyi anlamaya götüren bir araç; hem de ilahî olarak takdir edilmiş kabul edilen doğal düzen ile insan zihni arasında bir ilişki kurmaya yarayan bir şeylerin olduğunu kabul anlamına gelir. Peki Hume'un "akıllı olan her araştırmacı evreni gözleyince bir Tanrı fikrine zorunlu olarak varır" şeklindeki düşüncesi, acaba insan doğasına ilişkin deistçe bir kabul değil midir? Belki bu soruya 'evet' diye cevap vermek mümkündür. Ancak bu, doğadan akıl yoluyla bir din veya en azından bir teoloji kuramı çıkarmak anlamında alınamaz. Çünkü Hume evreni gözlemek suretiyle Tanrı'ya ilişkin varacağımız yargıları son derece sınırlı tutmaktadır. Bu nedenle Byrne'ün gösterdiği (1) 'din'in insan tarafından şekillendirilmiş olması' ve (2) dinin metafizik bir kaynaktan geldiğine ilişkin kesin bir tecrübemizin olmaması şeklindeki gerekçeler, Hume'un bir deist olduğunu göstermek için yeterli değildir. Byrne'ün bu gerekçeleri ancak Hume'un mevcut 'vahyedilmiş din'lere karşı olduğunu gösterir. Bu gerekçeler, Hume'un Tanrı'nın din göndermesi şeklinde '*bir mucizevi olayın yaşanması imkânsızdır*' şeklinde düşündüğü yargısına varmamız için yeterli değildir. Belki Hume nakledilen mucizeleri tarihsel olgu olarak kabul etmeyebilir. Ancak bu olayı imkânsız bulmamaktadır. Veya 'vahyedilmiş dine' *imkân* açısından değil *vakıa* açısından itiraz ettiğini söylemek belki de daha doğru olur.

2. Hume'un deist olarak nitelendirilmesinin bir diğer nedeni de *doğru din* ve *yanlış din* diye ayırım yaptığı iki din şeklini de, insan doğasındaki bazı dürtülerin sonucunda ortaya çıkmış olan dinler olarak kabul etmesidir. Onun bu kabulü, dini insan doğasına bağlı kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir. Hume *NHR*'nin başında din için iki temel sorundan bahseder. Bunlardan biri dinin 'akıldaki te-

486 Byrne, *a.g.e.*, s. 118.

meli,' diğeri de 'insan doğasındaki kökeni' dir.⁴⁸⁷ Hume'un dinin ilkelerini ve kabullerini insan doğasına ait sayması ve insan doğasını da her yerde değişmez olarak görmesi onu deizme yaklaştıracak bir düşüncedir. Çünkü Hume, insan doğasına ilişkin olarak şunları söyler: "Bütün toplumlarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir tekbiçimliliğin olduğu ve insan doğasının da prensipleri ve icraatları açısından hep aynı kaldığı evrensel olarak tanınmış bir gerçektir. Aynı motivasyonlar her zaman aynı eylemleri meydana getirir. Aynı nedenleri aynı sonuçlar takip eder."⁴⁸⁸ Bu ifadeyle sanki Hume, insan doğasını bir tür metafizik ilke olarak kabul etmektedir. Ayrıca Hume'a göre görünmez ve akıl sahibi bir güce inanmak şeklindeki eğilim, insan doğasının her zaman beraberinde olan bir durumdur. Bunu "kutsal işçinin eserine vurduğu bir damga olarak niteler."⁴⁸⁹

Şimdi bu iddiaların ışığında tekrar düşündüğümüzde acaba Hume bir deist midir? Bu soruya hayır diye cevap vermenin iki nedenle gerekli olduğunu düşünüyoruz.

1. Öncelikle Hume, en ciddi çalışmalarından olan *THN*'de doğa yasalarının güvenilirmez olduğunu hatta yasa olmadığını ispatlamaya çalışır; *DCNR*'de ise, yasa saymadığı bu düzenliliğe, bir Tanrı veya ahlâk anlayışının dayandırılmayacağını anlatmayı amaçlamıştır. Yalnızca bu iki yaklaşım gözönünde bulundurulduğu zaman bile, Hume'un deizm için ciddi bir eleştirmen olduğunu söylemek mümkündür.

2. Hume, Tanrı'nın evrene müdahalesi anlamına gelen 'mucize'yi, teorik olarak imkânsız kabul etmez. Mucize bahsinde anlattığımız gibi o, yalnızca mevcut mucize iddialarını yeteri kadar ciddi bulmaz, tanıklığın bilgisel değerine itiraz eder. Hume, mucizeyi inkâr etmesinin aksine bir olayın mucize olması için bir takım şart-

487 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

488 Hume, *ECHU*, s. 83.

489 Hume, *NHR*, s. 362.

lar sıralar. Bu nedenle Hume'un Tanrı'nın varlığını kabul ettiği varsayılırsa -ki öyle olduğu kesindir-, Tanrı'nın evrene müdahalesini imkânsız görmediği için, deist kabul edilmesi yanlış olur.

DCNR'de yer alan Philo karakterinin ileri sürdüğü iddialar, bir deist için kabul edilmez görüşlerdir. Bu çalışmada deizmin temelini oluşturan evrendeki düzenlilik fikri Cleanthes tarafından sistematik olarak *düzenlilik delili* şeklinde savunulmuştur. Fakat Philo bu *düzenlilik delili*'ni XII. Bölüme kadar acımasız bir şekilde eleştirir. Bu delil aydınlanma döneminde Tanrı'nın varlığı için en temel ve en yaygın delildi. Newton'un evrendeki varlığını açıkça ortaya koyduğu doğal yasalardan yola çıkılarak bu delil geliştirilmiştir. Bu yasalara ait bilimsel bilgi din bilgisi olarak transfer edilmiştir. Ardından bu yasaların kesin ve değişmez oldukları kabul edilince ortaya bu yasalar, düzenleyen Tanrı'nın da ihlal edemeyeceği bir doğal düzen ortaya çıkmış oldu. Bu düşüncüyü savunan *deist*lere göre, Tanrı'nın da herhangi bir şekilde evrene müdahale etmesi düşünülemezdi. Deistler, evrendeki bu yasalardan yola çıkarak Tanrı'nın evrene müdahalesinin gereksiz hatta imkânsız olduğunu söylemekle kalmamış aynı zamanda evrendeki bu yasaların Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında da bilgi vereceğini iddia etmişlerdir. Bu yasaların düzenliliği ve sağlamlığı, Tanrı'nın varlığı ile birlikte onun mükemmelliğini ve iyilikseverliğini de bize anlatmaktadır.

Byrne, dini insan doğasına dayandırması nedeniyle, Hume'u deist olarak kabul etmektedir. Ancak Hume'un deist olduğunu bu kanıta dayandırmak yanlış olabilir. Çünkü Hume'un yaptığı, yalnızca metafizik alana ait bilgileri fizik dünyadan çıkarmaya ve bunu bir teoloji geliştirme aracı olarak almaya karşı çıkmaktır. Oysa biliyoruz ki bir deistin en belirgin özelliği, teoloji ve ahlâk sistemini doğadan çıkarmasıdır. Hume'un bu konuda söylediği oldukça açıktır. "Fikirlerimiz deneyimlerimizden öteye erişemez: Ayrıca biz tanrısal sıfatları ve durumlarını tecrübe de etmiyoruz."⁴⁹⁰ Dinin do-

490 Hume, *DCNR*. s. 142-3.

ğal yapıdan çıkarılmasına kesin karşı olacak olan “bu konular, salt doğal ve kendi halinde kalmış olan aklın yaşayamayacağı gizemlerdir. Hatta öyle ki takip ettiği sistem ne olursa olsun akıl bu konularda yürüdüğü her adımda kendini içinden çıkılmaz ve çelişkili zorluklar içinde bulur.”⁴⁹¹ Hume’un sözleri, herhalde onun deist olmadığını gösteren en ciddi kanıttır. Bu cümlelerin neredeyse aynısını *DCNR*’de de tekrar eder. Philo, “bu konuların her türlü insan kapasitesini aştığını ve bizim yaygın doğru ve yanlış ölçülerimizin bu konulara uygulanamayacağını”⁴⁹² söyler.

Fakat, Hume’un dinin ilahî kaynağına veya nedenlerine itiraz etmesi, bütün dinlerin insanda mevcut olan ilkelerin veya özün dürtüsüyle oluşan bir sonuç olduklarını göstermek anlamında yorumlanabilir. Hatta dinin kaynağını insan doğasına dayandırması ve insan doğasını bir dini ‘yapı’ veya bir dini ‘öz’ olarak kabul etmesi, insan doğasına dine yatkınlık ve eğilimlik şeklinde ontolojik bir statü atfetmek şeklinde de yorumlanabilir. Levy-Bhrul’a göre Hume, “insan tabiatının bütün zaman ve yerlerde değişmez olduğunu kabul ediyor.”⁴⁹³ Fakat Hume’un bu kabulü, onun insan doğasından çıkacak standart ve evrensel bir deizmi kabul ettiği anlamına gelmez. Aksine bir Tanrı inancına karşı insanda var olan yatkınlığa rağmen Hume’un kendi ifadesiyle “bu inancın ileri sürdüğü fikirler en küçük bir birlik göstermemektedir... tarihte bırakın iki halkı, herhangi iki insan bile hiçbir zaman tamamen aynı duygularda ittifak etmemişlerdir.”⁴⁹⁴ Öyleyse Hume’un evrenden çıkarılabilecek tek ve evrensel bir düşünceye sahip olduğundan bahsedilemez.

Hume, *DCNR*’sında ve dine ilişkin diğer çalışmalarında popüler dini düşüncenin siyasal yönlendirilmişlik içinde olan papazlığın ve inananların tasarımlarına dayandığını söyler. Bu dinler ile filo-

491 Hume, *ECHU*. s. 103.

492 Hume, *DCNR*. s. 201.

493 Levy-Bruhl, *a.g.e.*, s. xiv.

494 Hume, *NHR*, *a.g.e.*, s. 309.

zofların dinleri arasında birtakım ayrımların varlığını gerekli görür.⁴⁹⁵ Hume, yukarıda anlatıldığı gibi, dinin akli çıkarımlara dayandırılmasını kabul etmez. Dinin ne papazların veya inananların hayal ürünü olmasını ne de filozofların akıl yürütmelerini dinin temeli olarak kabul eder. Ancak *NHR*'de özellikle belirttiği gibi, din diye *batıl inançlara* ve *enthusiasma* da asla taraftar değildir. *ECHU* isimli kitabındaki meşhur *mucize* bahsinin son kısmında mucizeye iman, ancak temel bir rasyonel çelişki anının yaşanmasıyla mümkün olduğunu söyler. İman konusunda akla dayalı bir anlayışa karşı olduğunu “son derece kutsal olan dinimiz *iman* üzerine kuruludur; akıl üzerine değil,”⁴⁹⁶ sözleriyle dile getirir.

Hume dinin akıl üzerindeki temellendirilmesine ilişkin eleştirilerini iki noktada yoğunlaştırır. Bunlardan ilki, evrenin akıl sahibi bir varlığın eseri olduğunu düşünmek, diğeri ise onun bir ahlâkî düzenin uzantısı olduğunu düşündürmektir. Hume yalnızca teizmin ciddi akli araştırmalara dayandırılması gerektiğini söyler. Bu noktayı Hume *NHR*'nin önsözünde şöyle izah eder: “Evrenin bütün çatısı akıl sahibi bir güce delalet eder ve akıllı hiçbir araştırmacı ciddi bir gözlemden sonra gerçek bir teizme ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile geri duramaz.”⁴⁹⁷ Bu duruma dinin akıldaki temeli adını verir. Fakat ona göre gerisi yani bu inancın ortaya koyduğu dini varsayımlar tamamen akli temelden uzak tutkuların uzantısı durumundadırlar. R. A. Segal de Hume'un dini, akla değil de tutkulara dayandığı görüşündedir.⁴⁹⁸ Çünkü Hume, özellikle de politeizmin tabiatın düzeninden ve güzelliğinden çok ona karşı korku ve sevinç duygularımızdan kaynaklandığını kabul eder.⁴⁹⁹

495 Byrne, *a.g.e.*, s. 119.

496 Hume, *ECHU*, s. 130.

497 Hume, *NHR*, s. 309.

498 Segal, *a.g.e.*, s. 225.

499 Hume, *NHR*, s. 315.

Hume'un yazdıklarından ve onun hakkında söylenenlerden yaptığımız bu kanıtlamaların yanı sıra Hume'un özel hayatında, bazı insanlara deist olmadığını anlattığını aktaran bazı haberler de vardır. Mesela John Hunt, Hume'un "ben bir deist değilim ve bu isimle anılmayı de istemem,"⁵⁰⁰ dediğini aktarır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Hume'un bir deist olarak kabul edilmesi için belki bir veya bir kaç neden var olabilir. Bunların başında Hume'un vahyedilmiş veya vahyedildikleri iddia edilmiş dinleri metinlerinde pek söz konusu etmemiş olmasıdır. Yazılarında sanki bütün dinleri insan ürünü olarak kabul etmiş gibi bir izlenim vardır. Bir de mucizeye yaptığı eleştiri denemesi, Tanrı'nın evrene müdahalesini tamamen inkâr etmek şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Oysa diğer taraftan baktığımızda Hume'un bir deist olmadığını söylemek için oldukça kesin deliller de vardır.

Bu kanıtları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hume, mucize olgusunu teorik olarak inkâr etmemekte ve imkânsız bulmamaktadır. Buradan Tanrı'nın evrene müdahalesini yani mucizeyi imkân dahilinde bulduğu çıkarılabilir. Bu da deizme aykırı bir kabuldür.

2. Philo karakteri, evrende bir düzenlilik olduğunu iddia eden Clenates'e karşı çıkararak, bir düzenli yapının varlığından emin olamayacağımızı, olsak bile bundan dini bir anlam çıkaramayacağımızı söyler. *DCNR*'deki temel tartışma bu konu etrafında gerçekleşir. Evrenden bir ahlâk ve dinin çıkarılabileceği iddiasına rastlamamaktayız.

3. *THN*'de evrende doğa yasalarının olmadığını, insanın doğa yasası fikrinin bir alışkanlıktan ibaret olduğunu temellendirmeye çalışır. Eğer doğa yasası yoksa Tanrı'nın koyduğu değişmez kural da yoktur. Dolayısıyla deist, akıldan ve doğadan Tanrı'nın mesajlarını çıkaramayacaktır.

Bütün bunlara dayanarak Hume'un bir deist olduğunu söyle-

500 John Hunt, *a.g.m.*, s. 94 ve 98.

menin tutarlı olmayacağını söyleyebiliriz.

5. Hume ve Teizm

Hume, akıl ile ulaşılabilecek bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ancak bu oldukça sınırlı bir Tanrı anlayışıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi insan, doğal haliyle bir Tanrı'nın varlığını bulmak imkânına sahiptir; ancak çoğu zaman, tutkuların etkisinde kalması sonucu bu teolojik seviyeye ulaşamaz. Onun yerine bir takım somut tanrılar edinir veya yakalamış olduğu teolojik düzeyi fazla koruyamayarak tekrar politeizme veya putperestliğe döner.

Yandell, Hume'un teizme olan bu yatkın veya meyilli durumunu, yer yer *asgari teizm* veya *doğuştan eğilim* diye tanımlar.⁵⁰¹ İnsanın doğasında teizm karşı var kabul edilen bu evrensel eğilimi engelleyen ve ondan uzaklaştıran neden veya nedenler *NHR*'de konu edinilmiştir. Hume'a göre bu uzaklaşmada insanın eğitim yapısı ve düşünebilme seviyesi belirleyici olur. Hume'a göre: "Vahşi ve eğitim görmemiş insanların akılsızlığı, doğanın öylesine yakından bildikleri belirgin yapıtlarına bakıp da egemen bir yaratıcı görme-yebilecekleri oranında büyük olmakla beraber derin bilgi sahibi kimseler, bu fikir kendilerine bir kere anlatılınca onların bunu inkâr etmeleri imkânsız gibi görünüyor."⁵⁰² Hume'un kastettiği bu teizm eğilimi aklın eğilimidir. Bu eğilim aslında insanın aklını kullanması durumunda pratiğe dönüşebilen bir şeydir. Hume *NHR*'de insanların Tanrı üzerine düşünme şeklini anlatırken bu arayışın mükemmelle doğru bir ilerleyiş içinde seyrettiğini kabul eder. Ona göre "hiçbir şey düşüncenin bu doğal ilerleyişini bozamaz, ancak doğruluğu besbelli, karşı konamayacak bir kanıtlama, zihni doğrudan doğruya teizmin salt ilkelerine götürebilir"⁵⁰³

501 Yandell, *a.g.m.*, s. 37.

502 Hume, *NHR*, s. 361.

503 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

Peki acaba Hume için akıl insanın hayatında bu kadar büyük bir işleve sahip midir? Hume, *Treatise*'de aslında akla büyük bir görev ve etki alanı bırakmaz. Ona göre “akıl tutkuların kölesidir ve öyle kalmalıdır ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez.”⁵⁰⁴ Fakat akla ilişkin bu düşüncesinin daha sonra yazdığı *NHR* ve *DCNR* gibi eserlerinde devam ettirilmediğini görmek mümkündür. Hume'un akıl hakkındaki bu düşünce değişikliğinin en azından din için böyle olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü din konusunda akla hiç de küçümselemeyecek bir rol verildiğini açık bir şekilde görüyoruz. *NHR*'nin önsözünde dinin ‘akıldaki temeli’nden ve ‘insan doğasındaki kökeni’nden bahseder. Dinin birincil ilkeleri diye anılan dinin akıldaki temeli, Hume'un ‘eğilim’ teorisine dayanarak bu ilkelere karşı doğuştan bir eğilim olarak tanımlanabilir. Zaten *inancı* tanımlarken de Hume, onu bilme faaliyetinin bir *doğal sonucu* olarak kabul eder. Hatırlanacağı üzere Hume inancı ‘*canlı bir düşünce*’ olarak tanımlamıştı. Bu salt düşünceden farklı olarak kavramaya ilişkin bir tavrın getirdiği canlılıktır. “İnanç yalın bir düşünceden biraz daha fazladır. Bir düşünceyi oluşturmanın tikel bir yoludur.”⁵⁰⁵ İşte bu inanç şekli insanın elinde olmayarak gelişen bir eğilimdir.

Hume'a göre “eğer insan doğasında, onları bir miktar doyum verecek bir sisteme götüren bir eğilim olmasaydı, istemeseler de önünde sonunda böylesine çetin bir girişimden (‘bilinmeyen nedenleri’i kastediyor) vazgeçerlerdi.”⁵⁰⁶ Buradan anlaşılıyor ki Hume'a göre insan her zaman kendisini mutlu edecek bir sistem arayışının eğilimi içindedir. Bu eğilim insanı çevresindeki olayları gözlemesine ve onların var oluşlarını bir nedene bağlamaya götürür. Hume, bu eğilimin doğuştan olduğunu söylemektedir. Ona göre “aşkın ve akıl sahibi bir güce inanma yolundaki bu evrensel eği-

504 Hume, *THN*, s. 415.

505 Hume, *a.g.e.*, s. 97.

506 Hume, *NHR*, s. 316-317

lim, özgün bir güdü değilse bile, en azında insan doğasının hep yanı sıra geldiğine bakılırsa, kutsal işçinin yaratısına vurduğu bir damga sayılır.”⁵⁰⁷ Hume, bu doğuştan teistik eğilim ile aslında Descartes’in teizm anlayışına kısmen yaklaşmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Descartes, Tanrı düşüncesinin insana doğuştan verildiğine inanmaktaydı. Bu teistik eğilimi, Hume, dinin *birincil ilkeleri* diye isimlendirir. Ona göre akıllı her araştırmacı ciddi bir analizden sonra *gerçek teizme* ve *dine* (genuine Theism and Religion) inanmaktan kendini alıkoyamaz.⁵⁰⁸ Hume, *NHR*’nin son bölümünde de benzer bir ifadeyi kullanır. Bu sözlerinden asgari teizmin ilkelerini çıkarmak mümkündür. Çünkü Hume, insanın bir Tanrı’ya inanması olayını evrensel bir eğilim olarak kabul eder. Ona göre, insanda öyle bir eğilim vardır ki insan, onsuz yapamaz. O da “görünmez ve akıl sahibi bir güce inanmaktır.”⁵⁰⁹ Bu sıfatlarla birlikte Hume, insanın bu eğilim sonucunda Tanrı’nın başka sıfatlarını da elde edebileceğini söyler. Eserlerinin farklı yerlerinde belirtmiş olduğu bu sıfatları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Görünmez
2. Akıl sahibi⁵¹⁰
3. Birlik
4. Sonsuzluk
5. Basitlik
6. Ruhsallık⁵¹¹

Açıkça görülüyor ki Hume, Tanrı’nın varlığını kabul etmekle birlikte semavi dinlere ait Tanrı anlayışı ile de kısmen uyumlu bir teolojik anlayışa sahiptir. Bu teolojik anlayışı, bir anlamda, asgari teizm olarak kabul edebiliriz. Hume, bu Tanrı anlayışının doğrulu-

507 Hume, *a.g.e.*, s. 362.

508 Hume, *a.g.e.*, s. 309.

509 Hume, *a.g.e.*, s. 362.

510 Hume, *a.g.e.*, s. 320.

511 Hume, *a.g.e.*, s., 335.

ğundan o kadar emindir ki, onun bir içgüdü kadar güçlü olduğunu kabul eder. Hume'a göre insan, Tanrı'yı ararken de böyle bir doğal eğilim ve yatkınlık içindedir. Ona göre "zihin aşağı olandan yüce olana yavaş yavaş yükselir. Basit olandan soyutlama yoluyla bir mükemmellik düşüncesi oluşturulur."⁵¹² Bilindiği gibi Hume, duyulara dayalı bilgiye daha çok sempatiyle bakmıştır.⁵¹³ Akıllı, bilginin kaynağı konusunda ölçüt olarak kabul etmemiştir. Ancak Hume, kendi teolojik düşüncesinin temeline tecrübeyi koymamıştır. O, tutkuların belirlediği bir teolojiye daha yakın görmektedir. Duyularla elde edilmesi mümkün olmayan Tanrı'nın varlığı ve bu Tanrı'ya ait bazı sıfatları ciddiyetle savunmuştur. Hume, bu teziyle *Treatise* ile ün bulan izlenim-fikir temelli epistemolojisini kısmen değiştirmiş gibi görünüyor. Bu yeni teziyle Hume, Tanrı'nın varlığına bazı sıfatlarla birlikte inanmayı doğuştan ve neredeyse zorunlu kabul etmiştir. Böyle bir teolojiyi teizm olarak nitelendirmekten çok Tanrı için sınırlı sayıda sıfatlar kabul edildiğinden Yandell'in deyiimiyle '*asgari teizm*' olarak nitelemenin daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

512 Hume, *a.g.e.*, s. 311.

513 Bilindiği gibi Hume akıllı duyuların kölesi olarak kabul etmiştir. Hume, "deney ile desteklenmemiş olan aklımızın gerçek varlık ve olgular hakkında bir bilgi elde edemeyeceğini" ve bu alana "doğal kalmış ve desteklenmemiş olan sıradan aklın ve zihnin yaşanmasının bile mümkün olmadığını" kabul eder. Ona göre aklın tek başına herhangi bir bilgi elde etmesi imkânsızdır (Bunun için bkz: *ECHU*, s. 44 vd.).

SONUÇ

David Hume insan bilgisini izlenimler, fikir ve bunlar arasındaki ilişkilerden ibaret sayar. Bütün epistemolojisini neredeyse bu iki kavram üzerine kurmaktadır. Fikirler, izlenimlerden, izlenimler ise deneyimden elde edilir. Fikirler izlenimlerden türedikleri için hatırdaki daha zayıf bir şekilde yer alırlar. Dolayısıyla bir ‘fikir’ bir izlenimden daha zayıf ve daha az canlıdır. Çünkü fikirler, izlenimlere bağlı olarak vardır. Bu nedenle izlenimler ile fikirler birbirinden tamamen ayrılmış değerlerdir. Birbirlerini hatırlatırcasına, aralarında karşılıklı benzerlik ve bağıllık vardır. Bu benzerlik öyle çoktur ki, geçmişteki izlenimlerin bir başka izlenimin fikriyle veya fikirlerin birbirleriyle karışması mümkündür. Bu düşüncelerin ışığında bizzat kendisinin her zaman izlenim-fikir teorisine uyup uymadığını sorguladığımızda, Hume’un ortaya koyduğu epistemolojisinin bu teoriyle uyumlu olmadığı görülebilir. Çünkü Hume, bazen izlenimsiz fikirlerin olabileceğini kabul eder. Bundan dolayı Hume’un izlenim-fikir teorisinin tutarlı bir *anlam teorisi* oluşturduğunu iddia etmek zor gibi görünmektedir. Bu nedenle Hume’un epistemolojisinin kendi içinde tutarlı olmadığını, rahatlıkla söylemenin mümkün olduğuna inanıyoruz.

Hume’a göre akıl, olgulara ilişkin doğrular ortaya koyamaz. Yani “yarın güneş doğacaktır” önermesiyle “yarın güneş doğmayacaktır” önermelerinin, birbirinden doğruluk derecesi bakımından *a priori* bir üstünlükleri yoktur. Çünkü Hume’un temel iddiası şudur:

Akıl yalnız başına olgulara ilişkin hiçbir doğruluğu elde edemez. Mantık ve matematiksel önermeler konusunda ise akıl ancak totolojileri takip etme yeteneğine sahiptir. Akıl, hem kendi doğası gereği, hem de bu önermelerin totolojik olmaları nedeniyle bu konuda yeni bilgilere ulaşamaz. Hume'un akla getirdiği bu sınırlamalar, daha sonra Mantıkçı Pozitivizmin sloganı halini almıştır.

Hume'un Tanrı ve din anlayışı da, kaçınılmaz olarak bu epistemolojik anlayıştan nasibini almıştır. Hume, genel olarak Tanrı terimini, bir yüceltilmiş fikir veya farklı fikirlerin bir araya getirilerek oluşturulmuş bir fikir olarak kabul etmiştir. Hume, Tanrı'nın varlığını kesin doğru kabul etmiş ve bunu tartışma gereği bile duymamıştır. Ona göre Tanrı, tartışma konusu değil, ibadet konusudur. Bununla birlikte Tanrı'nın sıfatlarını evrenden çıkarmaya çalışmayı konu olarak ele almış ve böyle çıkarımların sağlıksız olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu düşüncesine ve yer yer çelişen ifadelerine rağmen diyebiliriz ki Hume, Tanrı'nın bazı sıfatlarını kabul etmektedir. Tanrı'nın *görünmez, akıl sahibi, birlik, sonsuzluk, basitlik ve ruhsallık* gibi sıfatları onun kabul ettiği bazı sıfatlardır. Bu nedenle Hume'un Tanrı'nın sıfatlarının bilinmesi konusunda ılımlı veya sınırlı agnostik olarak kabul edilmesinin mümkün olduğunu düşünebiliriz. Hume, her ne kadar metafizik alandaki bilgilerin fizik alandan yapılan çıkarımların sonucu olmaktan öteye gidemeyeceğini kabul etmişse de öyle deneyden çıkarılan her teolojiyi de kabul etmeyip makul ve tutarlı olan ve tek tek varlıklardan değil de evrene genel bakılarak çıkarılmış bir teolojiden yana tavır takınmaktadır. Hume Tanrı'nın sıfatlarının ancak böyle bir bakış açısıyla evrenden çıkarılabileceğini kabul etmiştir. Bu nedenle diyebiliriz ki Hume, taraftarı olduğu bir 'Tanrı anlayışı'na sahiptir. Bunun dışında kalan teolojileri de 'sözde teizm' olarak kabul etmiştir. Evrendeki tek tek varlıklara bakılarak yapılan teolojilerin zararlı hatta bir tür ateizm olduklarını iddia eder. Hume'un bir tür teistik anlayışa sahip olduğunu söylemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu teizmin Tanrı'sı, bazen 'neden', bazen 'Tanrı', bazen de 'ilk

neden' olarak isimlendirilmiştir.

Evrenin nedeni olan varlığın sıfatlarının bilinip bilinemeyeceği konusunda, bazı sıfatların bilinebileceğini kabul etmekle birlikte yukarıda da söylediğimiz gibi yer yer çelişkili bazı ifadeleri bulunmaktadır. Ancak onun tamamen bilinemez ve kavranamaz bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu söylemek, konuyla ilgili genel düşünceleriyle örtüşmemektedir. Bunu Hume'un doğrudan veya dolaylı ifadelerine bağlamaktayız. Dolayısıyla diyebiliriz ki Hume, Tanrı'nın tamamen bilinemez olduğuna veya mutlak basit olduğuna dair bir düşünceye sahip değildir.

Bu çalışmada vardığımız sonuçlardan biri de Hume'un ateist olamayacağıdır. Çünkü neredeyse eserlerinin tamamında bir Tanrı'nın varlığına kesin inanmak gerektiğini belirtmekte ve bunun aksine bir tek cümlesi bile bulunmamaktadır. Durum böyle olunca, birilerine söylediği iddia edilen sözlere bakarak onun ateizmine hüküm vermenin maksatlı olduğunu kabul ediyoruz. Onun düzenlilik deliline karşı çıkması ve bu delilin savunulmasını antropomorfizm olarak nitelendirmesi, Tanrı'nın bilinemeyeceğini söylemesi, evrendeki kötülüğün en az iyilik kadar olduğunu kabul etmesi ve genel olarak evrenden Tanrı'nın bize dikte ettiği bir ahlâkın çıkarılamayacağını söylemesi ve benzeri iddiaların hiç biri bize göre onun ateist olduğunu söylememizi mümkün kılmaz. Çünkü bunların hepsi, onun doğadan bir teolojinin veya dinin çıkarılamayacağına ilişkin bir düşünceye sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Hume, Philo karakteri aracılığıyla evrende bir düzenlilik olduğunu iddia eden Clenates'e karşı çıkarak, bir düzenli yapının varlığından emin olamayacağımızı, olsak bile bundan dini bir anlam çıkaramayacağımızı söyler. *DCNR*'deki temel tartışma, bu konu etrafında gerçekleşir. *DCNR*'da yer alan iki karakterden birinin düzenlilik delilini savunurken diğerinin buna karşı çıkmış olmasına rağmen, Hume'un düzenlilik delilinin en büyük eleştireni olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu kabul ediyoruz. Çünkü Cleanthes ara-

cılığıyla aynı zamanda düzenlilik delilinin çok detaylı bir şekilde savunmasını da yapmıştır. Hatta ilgili kısımda belirttiğimiz gibi Hume, bu delile bazı yenilikler getirerek bir katkıda da bulunmuştur.

Hume'un evren ve Tanrı ilişkisi konusunda bir deist olduğunu söylememize imkân sağlayan verilere rastlamak mümkündür. Bunların başında, Hume'un vahyedilmiş veya vahyedildikleri iddia edilmiş dinlerin metinlerinden pek söz etmemiş olması gelir. Bu durum, onun bütün dinleri insan ürünü olarak kabul etmiş gibi yorumlanmıştır. Bir de mucizeye yaptığı eleştiri denemesi, Tanrı'nın evrene müdahalesini tamamen inkâr etmek şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bu yaklaşımları ön planda tutan araştırmacılar, onun bir deist olduğunu söyleyebilmiştir. Oysa diğer taraftan baktığımızda, Hume'un bir deist olmadığını söylemek için oldukça açık deliller de vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hume, mucizenin imkânını teorik olarak inkâr etmemekte mucizeyi imkânsız bulmamaktadır. Onun itiraz ettiği, tanıklık sorunudur. Yani Hume'un mucizeyi dolayısıyla Tanrı'nın evrene müdahalesini mümkün bulduğunu söylemek mümkündür. Bu da deizme aykırı bir kabuldür. Ayrıca *Treatise*'de evrende doğa yasalarının olmadığını, doğa yasası fikrinin bir alışkanlıktan ibaret olduğunu temellendirmeye çalışır. Eğer doğa yasası yoksa, Tanrı'nın koyduğu değişmez kurallar da yok demektir. Dolayısıyla deist, akıldan ve doğadan Tanrı'nın mesajlarını çıkaramayacak, deizmi savunmak da mümkün olmayacaktır. Bütün bunlara dayanarak, Hume'un bir deist olduğunu söylemenin imkânsız olduğu sonucuna varıyoruz.

Hume'un mucize konusunda yazdıklarından, onun mucizeyi imkân sorunu açısından değil de bir tarih felsefesi sorunu olarak ele almak istediğini anlamaktayız. Ayrıca Hume'un mucize tanımında birbirine zıt olan 'yasa' ve 'ihlal' kavramlarını kullanması mucize tanımının ve doğa yasası kavramının net olarak anlaşılmasına engel olmuştur. Çünkü yasa ve ihlal fikri ve dolayısıyla olağan ve olağan olmayanın göreliliği gündeme gelmektedir.

İnanç konusunda ise, Hume'un adını koymasa da iki türlü inanç çeşidini ele aldığını düşünüyoruz. Bunlardan ilki doğal inanç veya hayvan inancı, diğeri ise dini inançtır. İlki insan ve hayvanda ortaktır. Diğer inanç ise, sadece insan için söz konusudur. Hume'un sürekli mucize dediği inanç türünün insanın alışkanlık ve deneyi bir tarafa bırakıp *sürekli bir mucize* varmış gibi inanacağına ilişkin iddiası ile Kierkegaard'ın *paradoks* kavramı aynı anlamdadır. Hume'a göre paradoks olayının inançtaki fonksiyonu çok büyüktür. Hume'un '*sürekli mucize*' dediği şey ile Kierkegaard'ın '*paradoks*'u arasındaki benzerliğe dayanarak, Hume'un dini inanç konusunda *fideist* bir inanç teorisini benimsediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Hume, hayatının her alanında din ile ilgilenmiştir. Fakat genel olarak dine ilişkin söyledikleri çok açık olmadığından, onun bir din düşmanı olduğunun yanı sıra bir din taraftarı hatta bir dindar olduğu bile iddia edilmiştir. Bununla birlikte diyebiliriz ki Hume, iki din veya teoloji çeşidinin varlığını kabul eder. Hume bu iki din veya teolojiyi ifade etmek için zaman zaman farklı terimler kullanmasına rağmen, bunların genel olarak iki kategorinin ifadesi için kullanıldığını söylemek mümkündür: Gerçek din, gerçek teizm, teizm, monoteizm ve ciddi akıl yürütme, genelde aynı veya benzer anlamlarda kullanılmışken; yanlış din, sözde din, politeizm, fanatisizm, avam dini, batıl inançlılık kavramları birinci grup terimlerin karşısında yer alan bir anlamda kullanılmıştır. İlk grupta sayılan din veya teoloji Hume'un metinlerinde taraftar olduğu dindir. İkinci grupta sayılanlar ise, Hume'un hoşlanmadığı veya karşı olduğu din ve teoloji anlayışını ifade için kullanılmıştır. Hume, gerçek dini doğru, faydalı ama daha az yaygın din olarak kabul ederken; sözde dini yanlış, zararlı ama daha çok yaygın bir din olarak kabul eder. Buradan anlıyoruz ki Hume, kendisine göre bir doğru dinden yana tavır takınmıştır. Dini mutlak anlamda ve kayıtsız şartsız bir şekilde eleştirip reddetmemiştir. Eleştiri yaparken, içerden biri gibi davranmış, taraf olarak konuşmuştur. Dolayısıyla onun doğru bulduğu ve

kendince gerekli gördüğü din anlayışına sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Hume, *doğal din* ile tam olarak ne demek istediğini açıkça ifade etmemişse de, bu konuda ciddi eleştiriler getirmiştir. Fakat vahiy eseri olan din diyebileceğimiz dinler konusunda eleştiri geliştirmemiştir. Ancak bu dinlerin doğal dine yaklaşan teolojileri konusunda eleştiriler yapmıştır denilebilir. Hume'un bir doğal din tanımlaması yapmaması onun doğal din ile neyi kastettiğini belirlememizi zorlaştırmıştır. Ancak onun doğal din ile kastettiği din şeklinin şu iki unsuru içerdiğini söylemek mümkündür:

1. Doğallık barındırması.

2. Tanrı tarafından gönderilmiş olan vahiy dininin dışında bir din olması.

Hume doğal derken iki şeyi kastetmiştir: (a) İnsan doğası; (b) fiziki doğal düzen. Hume'un *doğal dininin* en azından bu iki unsuru barındırdığını söylemek mümkündür.

Hume'un kimi zaman dini, toplum için zararlı bulduğunu görmekteyiz. Ancak bu zararın, *batıl inanç* ve *enthusiasm* dediği batıl inanç eğiliminin etkisiyle oluşmuş dinler için söz konusu olduğunu kabul etmektedir. Bu, ister başlangıçta elde ediliş sırasında bir batıl inanç olarak alınmış olsun; isterse bir makul teolojinin sonradan bozulması sonucunda oluşmuş bir din olsun her iki durumda da toplum için faydalı olmaktan çıkmış olmaktadır. Ama makul din veya teizmin veyahut da mutlak anlamda din olgusunun, Hume tarafından zararlı kabul edildiğini söylemek zorlama bir yorum olur.

İnsanlık tarihinde teizm ile politeizm arasında sürekli bir 'gel-gir' sürecinin tekrar ettiğini düşünen Hume'a göre insanlık ilkel bir dönem geçirmiştir. Bu ilkel dönemde ilkel bir Tanrı anlayışı olan politeizm, yaygın Tanrı anlayışıydı. İnsan bir tür pohpohlama, Tanrı kabul ettiği varlığı övme ve mükemmel sıfatları ona mal etme 'eğilimi'ne sahiptir. Bu da insanoğlunun aşkın bir Tanrı anlayışına sahip olmasını sağlamıştır. Bu aşkınlık teizmi doğurmuştur. Tabi

insanda aynı zamanda Tanrı'yı somutlaştırma eğilimi de bulunmaktadır. Bu eğilim de tekrar insanı politeizme yöneltir. Bu, sonsuza dek sürüp gider. Hume'un *NHR*'de öne sürdüğü temel tezi budur. Hume'un insanlığın Tanrı düşüncesini evrimci bir sürece tabi tutması yaşadığı dönemde yaygın olan insan zihninin ilkelden karmaşığa doğru gelişmekte olduğunu kabul eden evrimci anlayıştan kaynaklanmaktadır. Ancak bu kuramı insanın kültür mirasına uyguladığımız zaman böyle bir sonucu elde edemiyoruz. Çünkü eskiye doğru gittikçe insan aklının ürünü olan felsefe ve sanat eserlerinin, benzer şekilde ilkel bir yapıda olmadıklarını görmekteyiz. Örneğin Antik Yunan felsefesinin eserleri bugünün felsefî eserleriyle karşılaştırıldığında sözü edilen evrimci kuramı elde edemiyoruz. Mısır piramitleri gibi sanat eserleri için de bunu söylemek mümkündür. Durum böyle olunca Hume'un Tanrı anlayışına uyguladığı evrimci kuramın çok tutarlı olmadığını görmekteyiz. Evvela insanlığın ilk Tanrı anlayışının monoteist bir anlayış olduğunu reddetmemiz için çok ciddi bir gerekçe yoktur. Ayrıca aynı dönemde her iki Tanrı anlayışının da yaşadığını söylemek mümkün gibi görünmektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki Hume'un metinlerini bir bütün olarak gözden geçirdiğimiz zaman, işlediği problemler itibariyle onun sistemli bir din filozofu olduğunu söylememiz mümkün gibi görünmektedir.

KAYNAKLAR

A. David Hume'un Kendi Eserleri

- HUME, David, *A Letter From a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, Edinburgh 1745; rpt. with an Intro. by Ernest C. Mossner and John V. Price, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 1957.
- , *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith, London: Thomas Nelson & Sons 1947.
- , *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch Oxford: Clarendon Press 1975.
- , *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by T.H.Green ve T. H. Grose, London 1964.
- , *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.
- , *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, İstanbul 1986.
- , *My Own Life, Dialogue Concerning Natural Religion*, ed. by Kemp Smith, içinde, Edingburg 1947.
- , *New Letters of David Hume*, ed. by Raymond Klibansky and Ernest Campbell Mossner, Oxford: Clarendon Press 1954.
- , *The History of England*, ed. by William B. Todd, 6 Vol. Indianapolis 1983.
- , *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by A. Wayne Colver and John Vladimir Price, Oxford: Clarendon Press 1976.

———, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press 1978.

B. Konu İle İlgili Genel Çalışmalar

- ABBRUZZESE, John, "Garret on The Theological Objection to Hume's Compatibilism", *British Journal for the History*, 8 (2), 2000.
- ANDERSON, R. Fendel, *Hume's First Principles*, Lincoln 1966.
- ANĖ, Tüten, "David Hume'da Anti-Sistem Eğilimi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1976.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 1990.
- AYER, A. J., *Hume*, Oxford 1980.
- AYER, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadıroğlu, İstanbul 1998.
- BATUHAN, Hüseyin, "Hume'un Bilim Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1959.
- BAYKAN, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- BERNARD, Christopher, *Hume and Madness of Religion, Hume And Hume's Connexion*, Ed. M. A. Stewart, ve John P. Wrigh, Pennsylvania 1994.
- BOLAY, Süleyman H., *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1989.
- BOSWELL, James, "An Account of My Last Interview With David Hume, Esq.", *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N. Kemp Smith, içinde, New York 1947.
- BUCKLE, Stephen, "Hume's Critique of Religion in An Enquiry Concerning Human Understanding", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 1, March, 2001.
- BYRNE, Peter, *The Natural Religion and The Nature of Religion*, New York 1989.
- CABRERA, M. A. B., "Hume's Natural History of Religion: Positive Science or Metaphysical Vision of Religion?", *David Hume Critical Assessments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- CALDERMOUND, H., *David Hume*, Bristol 1989.

- CHURCH, R., *Hume's Theory of the Understanding*, New York 1934.
- ÇOTUKSÖKEN, S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1989.
- DANFORD, J. W., *David Hume and The Problem of Reason*, Michigan 1990.
- DELEUZE, Gilles, *Empiricism And Subjectivism, An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, Tr. by Constantin U. Boundas, USA 1991.
- DICKER, George, *Hume's Epistemology And Metaphysics An Introduction*, New York 1998.
- DYE, James, "A Word on Behalf of Demea", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- DUNN, James D.G., "Enthusiasm", *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. VI, New York 1987.
- EARMAN, John, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, Oxford Univ. Pres, Oxford 2000.
- FIESER, James, "Hume's Concealed Attack on Religion and His Early Critics", *Journal Philosophical Research*, Vol. XX, 1995.
- FLEW, Antony, *Hume's Philosophy of Belief*, London 1961.
- FRANKLIN, J., "More on Part X of Hume's Dialogues", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- GASKIN, J. C. A., "Hume's Critique of Religion", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- , *Hume's Philosophy of Religion*, London 1988.
- , "The Design Argument: Hume's Critique of Poor Reason", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- , "God, Hume and Natural Belief", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- GAZALİ, *el-Munkiz Min ed-Dalale*, ed. by Muhammed Cabir, Beyrut, (tarihsiz).
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.
- HAYTER, Thomas, "Remarks on Mr. Hume's Dialogues Concerning Natural Religion", *Hume On Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.

- HICK, John, *Philosophy of Religion*, London 1963.
- HOWSON, C., *Hume's Problem, Introduction and The Justification of Belief*, Oxford 2000.
- HUNT, John, "David Hume", *Hume on Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.
- HUXLEY, T., *Hume*, New York 1879.
- İBN MANZUR, *Lisân el-Arab*, Beyrut 1992.
- IMMERWAHR, J., "David Hume on Incompatible Religious Beliefs", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- JENKINS, John J., *Understanding Hume*, Edingburg 1992.
- JONES, P., "Hume's Two Concepts of God", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- KIERKEGAARD, Søren., *Korku ve Titreyiş*, çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul 1990.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 2000.
- , "Çağdaş İngiliz Ahlâk Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası*, sayı XIII, Ankara 1997.
- , *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992.
- KUEHN, M., *Kant's Critique of Hume's Theory of Faith*, Hume and Hume's Connexion, ed. by M. A. Stewart, ve John P. Wrigh, Pennsylvania 1994.
- LAIRD, John, *Hume's Philosophy of Human Nature*, London 1931.
- LELAND, J., "Letter II. A View of Principal Deistical Writers of The Last And Present Century", *Hume on Natural Religion*'in içinde, ed. by Stanley Tweyman, Bristol 1996.
- LEVY-BRUHL, "Önsöz", *Hume'un İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, içinde, çev. Selmin Evrim, içinde, Ankara, 1986.
- LOGAN, B., "The Irregular Argument in Hume's Dialogues", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- , "Hume and Kant on Knowing the Deity", *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 43, 1998.
- MACNABB, D. G. C., *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, London 1951.

- , “Hume”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, Vol. 4, New York 1967.
- MARVEL, A., “A Postscript on Mr. Hume’s Natural History of Religion”, *Hume on Religion*, ed. by Stanley Tweyman, Bristol 1996.
- McEWEN, Bruce, “Introduction To Dialogues Concerning Natural Religion”, *Hume on Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.
- MILNER, Joseph, *Gibbon’s Account Of Christianity Considered: Together With Some Structures On Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion*, London 1781.
- MINTOF, J., “Hume and Instrumental Reason”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 32, 1998.
- MOSSNER, Ernest C., *Hume ve Söyleşiler’in Kalıntısı, Din Üstüne*, David Hume, çev. Mete Tunçay, içinde, İstanbul 1983.
- MOSSNER, Ernest C., “The Religion of David Hume”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, pp. 653-663, 1978.
- MWAIPAYA, Paul A., *The Foundation of Hume’s Philosophy*, G.Britain 1999.
- NOXSON, James, “Hume’s Concern with Religion”, *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- , *Hume’s Philosophical Development A study of His Method*, Oxford tarihsiz.
- , “In Defence of ‘Hume’s Agnosticism”, *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- NATHAN, G. J., “The Existence and Nature of God in Hume’s Theism”, *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V., içinde, New York 1995.
- O’CONNOR, Henry, “A Brief View of Hume’s Theory of Religion”, *Hume on Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.
- OGILVIE, John, *Inquiry In to The Causes Of The Infidelity And Scepticism Of The Times*, London 1783.
- ORR, James, *David Hume and His Influence on Philosophy And Theology*, Bristol 1990.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992.

- PAILIN, David A., *The Confused and Confusing Story of Natural Religion, Religion*, XXIV, 1994.
- , *The Groundwork Philosophy of Religion*, London 1989.
- PALEY, William, "Doğal Teoloji", çev. Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaren, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi*, içinde, Samsun 1997.
- PATON, H. J., *The Modern Predicament A Study In Philosophy Of Religion*, London 1958.
- PENELHUM, T., "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- , "Hume's Scepticism and the Dialogues", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- , *David Hume, An Introduction to His Philosophical System*, Indiana 1992.
- PIKE, Nelson, "Hume", *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, V. 6, New York 1967.
- PRIESTLY, Joseph, "Letter X. An Examination of Mr. Hume's Essay On A Particular Providence And A Future State", *Hume on Natural Religion*'in içinde. ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.
- RABBITTE, E., "Hume's Critique of The Argument from Design", *David Hume Critical Assesments*, Ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- REÇBER, Mehmet S., "Tanrı Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, sayı 31, Ankara 2000.
- ROSE, William, *Review Of David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion*, The Monthly Review November-1779, Vol. 61.
- ROUSSEAU, J. J., *İtirafılar*, Çev. Kenan Somer, İstanbul 1975.
- RUNES, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, Iowa 1956.
- SEGAL, Robert A., *Hume's Natural History of religion and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion, Religion*, XXIV, 1994.
- SENA, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul 1975.
- SMITH, Adam, "Letter from Adam Smith L. L. D. to William Strahan ESQ". Hume'un *Dialogues Concering Natural Religion*, ed. by N. K. Smith, içinde, New York 1947.

- SMITH, N. Kempt, "Introduction", *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by, N. K. Smith, içinde, New York 1947.
- SOLES, D. Hansen, "Hume, Language and God", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- STERN, George, *A Faculty Theory of Knowledge*, New Jersey 1971.
- STONA, Thomas, *Remarks Upon The Natural History of Religion by Mr. Hume With Dialogues on Heathern Idolatry, and the Christian Religion*, London 1758.
- STOVE, D. C., "Part IX of Hume's Dialogues", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- SWINBURNE, R. G., "The Argument from Design", *David Hume Critical Assesments*, Vol. V, içinde, New York 1995.
- TAŞKIN, Ali, *Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışının Karşılaştırılması* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.
- TAYLAN, Necib, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998.
- TAYLOR, A. E., *David Hume And The Miraculous*, London 1927.
- THILLY, Frank, *Felsefenin Öyküsü, II. Cilt*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 2000.
- TRAIGER, Saul., *Impressions, Ideas, and Fictions*, *Hume Studies*, XIII, 2, 1987.
- TUNÇAY, Mete, "Çevirenin Önsüzü", *David Hume, Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 2004.
- WARBURTON, William, "Remarks on Mr. David Hume's Essay on The Natural History of Religion", *Hume On Natural Religion*, ed. by Stanley Tweyman, içinde, Bristol 1996.
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1998.
- WRIGHT, John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, 1983.
- YANDELL, Keith, "Hume On Religious Belief", *David Hume Critical Assesments*, ed. by Stanley Tweyman, Vol. V, içinde, New York 1995.
- YILDIRIM, Mustafa, *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi*, Erzurum 1990.

İNDEKS

- A
A posteriori, 101, 105, 153, 166, 201, 215, 230, 231
A posteriori delil, 230
A priori akıl yürütme, 210, 236, 259
A priori bağlantı, 200
A priori, 23, 38, 77, 78, 101, 105, 153, 180, 200, 205, 210, 211, 215, 223, 229, 230-234, 236, 237, 258, 259, 273, 293
A priori delil, 231
A. E. Taylor, 26
A. J. Ayer, 156, 157, 243
A. Marvel, 76
Adalet, 30, 38, 39, 41, 91, 126, 159
Adam Ferguson, 262
Adam Smith, 50
Adem, 102
Agnostik, 222, 268, 269, 273-275, 277-280, 294
Ahlak, 15, 20, 25, 26, 39, 40, 45, 46, 48, 52, 68, 125, 140, 146
Ahlak delili, 26
Ahlak felsefesi, 40
Ahlâk kuralları, 40
Ahlâk sistemi, 266, 285
Ahlak ve Din, 40
Ahlakî iyi, 40
Akıl, 33, 46, 140, 193, 291, 294
Akıl dini, 83
Akıl gözü, 101, 103
Akıl sahibi bir yaratan, 86, 88, 258
Akıl sahibi güç, 136
Akıl yürütme, 193
Akılcı din, 91, 121, 128
Akıllı bir Yaratıcı, 276, 277
Akla uygun, 78, 84, 87, 102, 176, 186, 192, 235
Akli eğilim, 89
Ali Taşkın, 64
Allah, 15, 19-21, 32, 36, 37, 41, 102, 132, 203, 233, 261
Allah'ın adaleti, 41
Altın dağ fikri, 233
Alvin Plantinga, 22
Amaçlılık, 25, 186, 218, 252, 254, 255

- Analitik, 25, 32, 235
 Anjou, 68
 Anlam teorisi, 293
 Antik Yunan, 28, 139, 299
 Anti-sistem, 59, 60
 Antropomorfik, 89, 153, 156, 159, 160, 251, 263, 270
 Antropomorfik teizm, 89
 Antropomorfizm, 115, 116, 247, 273, 295
 Aquinas, 22, 42, 99, 219
 Argüman, 32, 37, 39, 64, 66
 Aristo, 22, 139, 224, 280
 Arkhe, 22
 Asgari teizm, 289, 291, 292
 Ateizm, 28, 261
 Atina halkı, 122, 123, 147-149, 157, 161, 187, 272
 Augustinus, 35
 Augustinusçuluk, 67
 Avam dini, 82, 90, 92, 96, 120, 253, 256, 260, 297
 Avam hurafeleri, 82
 Avam teolojisi, 151, 161, 164, 238-240, 259-261
 Avrupa, 85, 146, 238
 Aydınlanma düşüncesi, 240
 Ayer, 59, 156, 157
- B**
 Baba Tanrı, 28
 Bakire Meryem, 260
 Baron D'Holbach, 262
 Barry Stroud, 267
 basit fikirler, 237
- Basit, 292
 Basitlik, 291
 Batıl inanç, 92, 93, 130
 Batıl inanç terörü, 130
 Ben, 37, 213, 277
 Beryl Logan, 156
 Beş duyu, 42
 Bilgi felsefesi, 19
 Bilim felsefesi, 19, 42
 Birlik, 161, 291
 Bruch de Spinoza, 24, 28, 40
 Budha, 37
 Budizm, 16
 Byrne, 99, 100, 104, 105, 257, 258, 281-283, 285, 287
- C**
 C. Bernard, 94
 C. S. Lewis, 25
 C. Sadık Yaran, 36
 Cabrera, 113, 114, 130
 Cafer Sadık Yaran, 21, 66
 Caldermound, 204
 Cambridge Platoncuları, 101
 Campbell, 204
 Cevher, 26, 29, 61, 80
 Cizvit Koleji, 68
 Clarke, 68, 101, 102
 Cleanthes, 51, 53, 55, 56, 64-66, 78, 79, 91, 92, 110, 111, 120, 154-156, 159, 160, 162, 163, 165-167, 190, 218, 219, 226-228, 233-236, 240-246, 249, 250, 252-255, 257, 261, 263, 268, 277, 285, 295

- Ç
- Çelişki, 30, 42, 52, 74, 76, 131, 144, 190, 191, 208, 210, 214, 217, 223, 225, 226, 229, 231, 233-235, 246, 247, 266, 268, 278, 286, 287, 295
- çok tanrılı dinler, 126
- çoktanrıcı, 126
- D
- D. Pailin, 103
- Darwin, 25
- David Pailin, 205, 237
- Deist, 67, 74, 152, 194, 195, 280-286, 288, 296, 297
- Deizm, 279
- Delil, 229, 230
- Derviş, 124
- Descartes, 24, 25, 68, 115, 145, 291
- Din, 15-18, 20, 21, 25, 26, 34-36, 39, 41, 42, 49, 52, 53, 59, 62, 63, 65, 84, 97, 99, 100, 105, 111, 128, 146, 154, 165, 170, 187, 218, 238
- Din duygusu, 81, 189, 193, 253
- Din felsefesi, 21, 25, 26, 35, 41, 170, 218
- Din kültürü, 15
- Din nedir?, 16
- Din ve Bilim, 41, 42
- Dine karşı tutum, 68, 73, 74, 120
- Dini duygu, 193
- Dini inanç, 185, 188, 189
- Dinî inanç, 191
- Dini tecrübe, 33
- Dinin akıldaki temeli, 88, 108, 114, 259, 287, 290
- Dinin birincil ilkeleri, 290
- Dinin kaynağı, 81, 106-108, 111, 116, 137, 286
- Dinin kökeni, 107-110
- Dinin özü, 118, 121
- Doğa sistemi, 262
- Doğa yasası, 36, 37, 198, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 288, 296
- Doğa yasa(ları), 215, 281
- Doğal din, 50, 67, 75, 81, 82, 84, 97-111, 114-117, 156, 165, 187, 189, 196, 257, 258, 280-282, 298
- Doğal dinin imkânı, 107
- Doğal dinin kaynağı sorunu, 106
- Doğal dinin tanımı, 258
- Doğal eğilim, 110, 114, 130, 184, 188, 292
- Doğal felsefe, 77, 107, 114
- Doğal inanç, 177, 185, 188, 192
- Doğal teolog, 238
- Doğal teoloji, 99, 100, 165, 238, 240, 257, 258
- Doğru din, 80, 91, 93, 96
- Doğru felsefe, 93, 260
- Doğru teizm, 76, 84, 86, 88, 89, 91, 96
- Doğuştan eğilim, 289
- Doğuştanlık, 108, 109
- Düzenlilik delili, 67, 104, 111, 161, 178, 218, 237, 240, 250,

- 251, 257, 261, 268, 269, 271,
273, 285, 295, 296
- E**
- Eğilim, 21, 53, 59, 60, 62, 89,
103, 109-118, 121-123, 125,
126, 130, 133, 136, 137
- El-İci, 37
- Empirik, 256
- En iyi, 66, 80, 91, 92, 101, 119,
139, 140, 193, 223, 261
- En kötü, 80, 91, 92
- En yüksek 'iyi', 25, 39
- Enthusiasm, 80, 91-93, 128
- Epikürcü, 263, 266
- Epikurizm, 270
- Epiküros, 34, 35, 40, 122, 123,
147, 157, 158, 161-164, 187,
242, 263, 272
- Epistemolojik, 170, 273
- Ernest C. Mossner, 53, 63
- Eş'ari, 41
- Euthypro ikilemi, 40
- Evrendeki düzenin nedeni, 77,
155, 258, 276
- Evrenin düzeni, 62, 271, 278
- Evrenin nedeni olan varlık, 246,
295
- Evrensel bir ahlak yasası, 40
- Evrensel eğilim, 115, 161, 185,
289, 290
- F**
- Fanatisizm, 120, 130, 297
- Farabi, 24, 25, 40, 224
- Fehmi Baykan, 61
- Felsefe Arkivi, 59, 60
- Felsefi din, 87
- Felsefi düşünce, 20
- Felsefi şüpheci, 94
- Felsefi teoloji, 151
- Fideistik, 67, 152, 194, 195, 297
- Fideizm, 67, 191
- Fiesher, 54, 63, 262
- fikir, 54, 65, 144, 145, 172, 175,
177, 180, 186, 192, 211, 213,
232, 274, 276, 289, 293, 294
- Fransa, 45, 46, 68, 280
- Friedrich Heinrich Jacobi, 197
- G**
- G. J. Nathan, 55, 88, 156, 221
- G. Santayana, 184
- Gaskin, 54, 55, 75, 82, 92, 93, 99,
104-106, 119, 178, 179, 188,
192, 196, 199, 200, 201, 207,
232, 235-237, 242, 272, 274,
279, 280
- Gaunilo, 24
- Gayelilik delili, 251-255
- Gazali, 25, 32, 64, 66
- Gelgit, 112, 113, 132, 136, 138,
140, 298
- Gerçek din, 120, 297
- Gerçek felsefe, 82, 92
- Gerçek metafizik, 59
- Gerçek teizm, 86, 120, 258, 291,
297
- Grek paganizmi, 28

- H
H. J. Paton, 257
Hamann, 192
Hanifi Özcan, 170, 175
Hayvanların aklı, 183
Hegel, 20
Henos, 28
Henoteizm, 28, 29
Henry O'Connor, 68, 74, 262
Herbert Cherbury, 100
Hıristiyan vahyi, 74, 156
Hıristiyanlar, 127, 203
Hıristiyanlık, 15-17, 27, 29, 35, 62, 93-96, 125, 126, 130, 132, 187
Home, 44
Hoşgörü, 96, 126, 128
Hoşgörüsüzlük, 129
Hume ve agnostisizm, 273
Hume ve ateizm, 261
Hume ve teizm, 289
Hume'un ateist olduğu, 51, 65, 264-266, 272
Hume'un ateistliği, 66
Hume'un deizmi, 279
Hume'un Tanrı anlayışı, 76
Huxley, 74, 87, 197, 206, 207
Hüsamettin Erdem, 28
Hüseyin Batuhan, 60
- İ
İbadet, 16, 17, 28, 100, 103, 123, 126, 127, 197, 258, 278, 294
İbn Rüşd, 25
İbn Sina, 25, 224
İbrahim Hz., 129
İçgüdü, 49, 85, 178, 188, 292
İdeolojik, 58
İdrak, 186
İhlal edilemez yasalar, 207, 213, 249
ihlal, 37, 38, 198, 203, 205-210, 212-216, 249, 285, 296
ilk hareket ettirici, 219, 223, 280
ilk neden, 27, 61, 64, 65, 151, 162, 165, 167, 219-221, 223, 224, 269, 272, 277, 294
İlk Neden, 77, 219, 221-223, 269
İlk sebep, 22
İlkel dönem, 132, 137, 298
İlkel insan, 137
İlkel kabile, 133
İlkel toplum, 202
İman, 32, 170, 287
İman bağı, 17
İmancılık, 32
İmkân delili, 224, 226
İnanç, 91, 92, 128, 169, 170-172, 174-177, 180, 185, 192, 290, 297
İnanç ilkeleri, 20, 82, 103, 187
İnanç kuramı, 181, 188
İnanç sıçraması, 192
İncil, 99, 105
İnsan bilimi, 107, 114
İnsan doğası, 98, 114, 118, 298
İnsan zekası, 77, 149, 155, 258
İnsan zihni, 107, 131
İroni, 51-53, 62, 63, 104, 146, 149, 162, 194, 228, 232

İronik, 62, 94, 146, 228, 232
 İsa, 15, 28, 36, 95, 199, 203
 İskoçya, 44, 67
 İslam, 15, 22, 25, 27, 28, 31, 36,
 37, 40, 41, 93, 124, 129, 203,
 224, 237, 261
 İslam düşüncesi, 22
 İslamiyet, 15, 17, 28, 35, 93, 94,
 95, 132, 137, 261
 İyi ve kötü, 31
 izlenim, 109, 139, 144, 171, 172,
 174, 176, 181, 213, 232, 248,
 276, 288, 292, 293
 İzlenim ve fikir ilişkisi, 144, 232
 İzlenim-fikir temelli epistemolo-
 ji, 292
 İzlenimsiz fikir olmaz, 276

J

J. C. A. Gaskin, 54, 55, 75, 104,
 178, 179, 188, 201, 235, 236,
 242, 274
 J. Fiesher, 54, 63, 262
 J. J. Jenkins, 178
 J. Noxon, 55, 75, 80, 86, 103,
 104, 274
 J. P. Sartre, 40
 James Orr, 87, 94
 John Earman, 265
 John Hick, 20, 219, 238, 279
 John Hunt, 55, 208, 288
 John Laird, 94
 John Leland, 68, 74, 102, 156
 John Leslie, 42
 John Locke, 101, 229

John P. Wright, 178

John Smith, 101

Joseph Priestley, 161

K

K. E. Yandell, 55, 56, 257

K. Yandell, 74, 89, 103

Kabul etmek, 106

Kadir-i mutlak, 30

Kalvinizm, 67, 68, 281

Kant, 16, 22, 25, 26, 39, 40, 47,
 59, 105, 119, 155, 156

Karl Barth, 24

karmaşık fikirler, 237

Karmaşık, 76, 123, 134, 138, 139,
 145, 153, 213, 237, 258

Kate E. Yandell, 76

Katolik, 124

Katoliklik, 94

Kelam ekolü, 22

Kelam, 37

Kierkegaard, 192, 194, 195, 297

Klasik teizm, 30, 31

Kötülük problemi, 35

Kötülük sorunu, 34, 41, 66

Kozmogoni, 248

Kozmolojik, 22, 23, 27, 219

Kozmolojik delil, 27, 219

Kur'an, 87, 93, 99, 105, 131

Kuşkucu, 46, 51, 53, 62, 64, 147

Kuşkucu felsefe, 67

Kutsal metin, 43, 129

Kutsal Ruh, 28

Kutsallık kavramı, 16

- L
- La Fleche, 68
- Lao-tse, 37
- Levy-Bhrul, 51, 64, 286
- Liebnez, 24
- Locke, 68, 101
- Lord Mariscall, 262
- M
- M. Aurellius, 90
- M. Aydın, 36, 39, 224, 237, 267, 268, 280
- M. Kuehn, 119, 187, 191, 192, 275
- M. S. Reçber, 144
- Machiavelli, 125
- Manfred Kuehn, 274
- Mantıksal önermeler, 180
- Mantıksal tutarlılık, 33
- Marvel, 76, 139
- Materyalist, 39
- Materyalizmin İncili, 262
- Maturidi, 41
- Mecusiler, 291
- Mehmet Aydın, 21, 26, 38, 39, 65, 267
- Mehmet S. Aydın, 237
- Melek, 90, 151
- Meryem Hz., 95
- Metafizik, 39, 43, 58-60, 62, 107, 108, 144, 146, 185, 208, 209
- Metafizik ilke, 113, 114
- Metafizik teoloji, 90
- Metafizik yargı, 33
- Metafiziksel zorunluluklar, 30
- Mete Tunçay, 53, 62, 63, 64
- Mewton, 75, 104, 197, 285
- Minimal teizm, 89, 108
- Miskinlik, 131
- Mistik, 159, 162, 165, 167, 277
- Mitoloji, 90, 131
- Monoteizm, 27
- Montesquieu, 49
- Moosner, 104
- Moritz Schlik, 59
- Mossner, 52-54, 63, 104, 232
- Mu'tezile, 41
- Mucize, 36-38, 47, 95, 186, 191, 194, 195, 197, 198, 200-203, 205-210, 212-216, 284, 287, 288, 296, 297
- Mucizeler üzerine, 262
- Mucizenin imkânı, 37, 67, 198, 204, 212, 281, 296
- Muharriki evvel, 22
- Muhyiddin İbn-i Arabi, 28
- Mustafa Çevik, 16, 66
- Mustafa Yıldırım, 52, 57, 146
- Mutlak güç, 35
- Mutlak iyi, 31, 34, 35, 41
- Mutlak neden, 146, 155, 156, 220
- Mutlak Tanrı, 260, 261
- Mutlak, 31, 35, 214, 215, 260, 261
- Mükemmel varlık, 27, 82, 92, 93, 229
- Mükemmellik, 23, 24, 74, 156, 190, 230, 292
- Mümkün varlık, 224
- Müslümanlık, 127

N

- N. K. Smith, 50, 68, 119, 126, 130
 N. Kemp Smith, 44, 52, 68
 N. Taylan, 36
 Nathan, 55, 88, 156, 221, 280
 Nathanael Culverwel, 101
 Neden, 32, 119, 210, 212, 219, 221, 269
 Nedenler zinciri, 23
 Nedensellik, 205, 214
 Neden-sonuç ilişkisi, 161, 210, 215
 Neo-pozitivist, 59
 Newton, 197, 285
 Niccolo Machiavelli, 124
 Nihai neden, 61, 222, 269
 Nizam ve Gaye Delili, 237
 Norman, 24, 34, 56
 Noxon, 55, 75, 103, 105, 188, 274
 Nuh'un Gemisi, 95
 Numen, 26

O

- O'Connor, 68, 74, 262, 263
 Omnibenevolence, 41
 Omnibenevolent, 31
 Omnipotent, 30
 Omniscient, 31
 Ontolojik delil, 23-25, 229
 Ontolojik statü, 98
 Ontolojik, 23-25, 229, 230

Ö

- ölüm sonrası hayat, 38-40, 120
 Ön yargı, 62, 131

P

- P. Byrne, 103, 104, 281
 P. Jones, 145, 147, 237
 Pagan, 129
 Paganist dinler, 126, 127, 130
 Paganist, 90, 124
 Paganizm, 28, 29, 92, 122, 124, 136, 137, 152, 260
 Pailin, 97, 98, 99, 100-103, 105, 205, 219, 237
 Paley, 101, 102
 Panteism, 28
 Panteist Tanrı anlayışı, 35
 Panteizm, 27, 28
 Papa, 93
 Papalık, 124
 Paradigma, 16, 42, 213
 Paradoks, 122, 123, 147, 157, 161, 187, 194, 195, 242, 272, 297
 Parapsikoloji, 39
 Patolojik, 75, 90
 Paul Davies, 42
 Penelhum, 52, 87, 90, 113
 Peri, 88
 Peter Byrne, 97, 99, 257, 282
 Peygamber, 215
 Philo, 34, 51-56, 62, 64-66, 77, 79-82, 91, 92, 94, 111, 120, 121, 128, 147, 148, 152, 154-156, 158-160, 162-164, 166, 186, 189-191, 193, 194, 208, 218-220, 230, 231, 234-236, 241-253, 255, 261, 263-271, 276, 277, 285, 286, 288, 295

- Phyroncu, 167
 Plantinga, 24
 Platon, 40, 139, 219
 Politeistler, 85, 88, 146, 260
 Politeizm, 28, 126, 131, 132, 137
 Pozitivizm, 59, 294
 putperest, 129, 137
 Putperestlik, 109
- R
- R. A. Segal, 85, 287
 R. J. Butler, 188
 Rasyonalite, 21
 Rasyonel teoloji, 166, 258, 259
 Recep Kılıç, 100, 119, 140, 197, 200, 201, 205, 206
 Revealed religion, 50, 51, 67, 100, 105
 Richard Swinburne, 22
 Ritüel, 127, 130
 Rousseau, 49, 280
 Rudolf Otto, 16
 Ruh, 28
 Ruh-beden ilişkisi, 39
 Ruhsallık, 90, 137, 161, 164, 291, 294
 Ruhun ölümsüzlüğü, 61, 82, 221, 271
- S
- S. Thomas, 25
 Sabit bağ, 181, 182
 Sağ duyu, 82
 Sağduyulu din, 84
 Salt düşünce, 174, 290
- Samuel Clark, 101, 222, 227
 Sebepler zinciri, 22
 Segal, 85, 107, 108, 111, 287
 Selby-Bigge, 36, 75, 78
 Selman Erdem, 65
 Selmin Evrim, 45
 Semavi dinler, 17, 36, 37
 Septik, 187
 Septik paradoks, 187
 Sıfat, 27, 30, 74, 97, 118, 152-154, 156, 246, 266
 Sınırlı agnostik, 279, 294
 Sınırlı mükemmel, 66
 Sınırlı tanrı, 113, 117
 Şirk, 28
 Sistematik, 131
 Skolastik, 58, 131, 157
 Smith, 34, 50, 52, 56, 68, 101, 119
 Sokrates, 19, 40, 129
 Sonsuzluk, 291
 Sonuç, 96, 106, 117, 163, 194, 219-221, 225, 230, 236, 240, 241, 246, 251, 252, 255, 279, 288
 Sosyolojik kabuller, 40
 Soyut akıl, 210
 Sözde dindar, 85, 88, 89, 260
 Sözde teist, 85, 150, 279
 Sözde teizm, 88, 91, 150, 151, 294
 Speklatif teizm, 87
 Spinoza, 24, 28, 40
 Stanley Tweyman, 53, 55-57, 76, 90, 114, 145, 155, 263

Stephen Hawking, 42
Sürekli birliktelik, 273
sürekli mucize, 194-196, 297

Ş
Şüpheci, 201

T
T. Huxley, 68, 74, 75, 206
Tanımın tanımı, 16
Tanrı, 16, 20, 22-37, 39-42, 47,
52, 53, 55, 56, 58, 60-67, 74,
76, 78, 85, 86, 88-90, 93, 95,
96, 99-106, 109, 110, 112-
118, 121-124, 126, 127, 129-
132, 134-138, 140, 143-168,
172, 174, 175, 179, 185, 186,
188, 190, 191, 193, 195, 197,
198, 205, 206, 209, 215-222,
224, 225, 227-241, 243-247,
249-253, 257-286, 288, 289,
291, 292, 294-296, 298, 299
Tanrı evren ilişkisi, 165
Tanrı fikri, 24, 61, 112, 132, 134,
138, 145, 179, 233, 237, 283
Tanrı inancı kanıt, 33
Tanrı kavramı, 26, 27, 118, 143-
145, 156, 230, 231, 234
Tanrı terimi, 144, 145, 146, 151,
174, 294
Tanrı'nın doğası, 102, 105, 118,
146, 149, 152, 154, 168, 191,
269, 280
Tanrı'nın sıfatları, 26, 67, 90,
103-106, 146, 149, 152-165,

251, 264, 275, 276, 279, 294
Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti,
274, 285
Tanrı'nın varlığı, 20, 22-27, 31-
34, 39, 53, 56, 61, 62, 64-67,
89, 104, 146-149, 151
Tanrı'nın yokluğu, 24, 233, 234,
238, 270
Tanrı-bilim, 60
Tanrı-insan ilişkisi, 33, 101
Tanrısal sıfatlar, 154
Tanrısal varlık, 131
Tanrı-sıfat ilişkisi, 152, 154
Tartışmasız bir delil, 83
Teist, 21, 23, 26, 51, 64, 76, 85,
127, 129, 130, 140, 267
Teistik inançlar, 27, 103, 125
Teistler, 40, 102
Teizm, 27, 34, 42, 86, 88, 96, 131,
137, 140, 260, 289
Teizmin tanrı'sı, 90, 294
Tek tanrı dinler, 126
Teleolojik delil, 25
Teleolojik, 25
Teodise, 66
Teolog, 131, 156, 238, 239
Theology, 60
Teoloji, 77, 238, 256, 257, 258,
273
Teolojik düşünce, 258, 292
Teolojik sistem, 87, 93, 103, 131
Tetris, 28
Thomas Aquinas, 22, 25, 219
Thomas Huxley, 273
Thomas Stona, 263

Tillotson, 199
 Totoloji, 235
 Töz, 35, 61, 144
 Truth, 56
 Tümevarım, 17
 Tutarsızlık, 30, 108, 140, 160
 Tüten Anğ, 59, 60
 Tutku, 38, 45, 46, 48, 91, 103,
 111, 112, 114-117, 119, 123-
 125, 127, 139, 140, 159, 160,
 187, 191, 202, 287, 289, 290,
 292

V

Vacib el-vücud, 24
 Vahdet-i vücud, 28
 Vahiy, 98, 100, 105, 197
 Vahiy dini, 67, 100, 105, 106, 298
 Vahyedilmiş din, 281
 Var olmak, 27, 230
 Viyana çevresi, 59

W

William Lane Graig, 23
 William Paley, 25, 42, 101
 William Strahan, 50

William Warburton, 263, 267

Y

Yahudiler, 127, 203
 Yahudilik, 17, 27, 95, 132, 137
 Yandell, 56, 57, 76-78, 89, 103,
 105, 108, 289, 292
 Yanlış din, 93
 Yaratıcı, 276
 Yasa, 38, 207, 214
 Yasa ve ihlal, 210, 296
 Yasanın ihlâli, 198
 Yüce Varlık, 135
 Yüceltilmiş düşünce, 145

Z

Zat Tanrı, 16, 31
 Zerdüş, 37
 Zihin felsefesi, 39
 Zihin, 39, 96
 Zorunlu neden, 219, 237
 Zorunlu varlığın imkânsızlığı,
 234
 Zorunlu varlık, 29, 227
 Zorunlu varlık fikri, 226, 237

David Hume, neredeyse bütün yazı hayatınca din ile ilgilenmiş ve doğrudan dine ilişkin iki mustakil eseri olmasına rağmen Türkiye’de daha çok empirist kimliğiyle tanınmıştır.

Oysa henüz Din Felsefesi diye bir disiplinin olmadığı bir dönemde o bu alanın bir çok problemi üzerinde felsefi analizler yapmıştır. İlk kez sistematik olarak din felsefesi yapanlardan biri olan Hume’un din ve Tanrı konusunda söyledikleri kuşkusuz önemlidir. Bu nedenle onun din felsefesine ilişkin düşüncelerinin ülkemizde tanıtılması bir zorunluluk gibi görünmektedir. Elinizdeki kitap Hume’un bu tek taraflı tanınmışlığının giderilmesi amacıyla kaleme alınmıştır.

Bu kitapta Hume’un Tanrı’nın varlığını tartışmasız kabul ettiği, kendine ait bir teistik düşünceye sahip olduğu, Tanrı’nın varlığını tartışmaktan çok sıfatları tartışma konusu yaptığı ve onun ateist olarak kabul edilmesinin imkansız olduğu açık bir şekilde görülecektir.

ISBN 975-995-030-8



9 789759 950309

