DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

TANRI'NIN TARİHİ'NİN YAZARI

KAREN ARMSTRONG

TANRI SAVUNUSU

DİN ASLINDA NEDİR

PEGASUS

Tanri Savunusu

Pegasus Yayınları: 2028
Tarih: 14

Tanrı Savunusu: Din Aslında Nedir
Karen Armstrong
Özgün Adı: The Case For God: What Religion Really Means

Yayın Koordinatörü: Yusuf Tan
Editör: Kemal Küçükgedik
Düzelti: Murat Demirci
Sayfa Tasarımı: Meral Gök

Baskı-Cilt: Alioğlu Matbaacılık
Sertifika No: 11946
Orta Mah. Fatin Rüştü Sok. No: 1/3-A
Bayrampaşa/İstanbul
Tel: 0212 612 95 59

1. Baskı: İstanbul, Şubat 2019
ISBN: 978-605-299-609-6

Türkçe Yayın Hakları © PEGASUS YAYINLARI, 2019
Copyright © Karen Armstrong, 2009

Bu kitabın Türkçe yayın hakları AnatoliaLit Ajans aracılığıyla Felicity Bryan Associates Ltd'den alınmıştır.

Bu kitabın ilk baskısı The Case For God: What Religion Really Means adıyla İngilizce olarak yayımlanmıştır.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitapta yer alan fotoğraf/resim ve metinler Pegasus Yayıncılık Tic. San. Ltd. Şti.'den izin alınmadan fotokopi dâhil, optik, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

Yayıncı Sertifika No: 12177

Pegasus Yayıncılık Tic. San. Ltd. Şti.
Gümüşsuyu Mah. Osmanlı Sk. Alara Han
No: 11/9 Taksim / İSTANBUL
Tel: 0212 244 23 50 (pbx) Faks: 0212 244 23 46
www.pegasusyayinlari.com / info@pegasusyayinlari.com

pegasusyayinlari pegasusyayinevi pegasusyayinlari Pegasus Yayınları

KAREN ARMSTRONG

TANRI SAVUNUSU

DİN ASLINDA NEDİR

İngilizceden çeviren:
Şahika Tokel

PEGASUS YAYINLARI

Joan Brown Campbell için

İçindekiler

Giriş 9

BİRİNCİ KISIM: Bilinmeyen Tanrı (MÖ 30.000'den MS 1500'e kadar)

1. Homo Religiosus 25
2. Tanrı 57
3. Akıl 87
4. İnanç 123
5. Sessizlik 158
6. İnanç ve Akıl 193

İKİNCİ KISIM: Modern Tanrı (MS 1500'den günümüze değin)

7. Bilim ve Din 238
8. Bilimsel Din 273
9. Aydınlanma 298
10. Ateizm 331
11. Bilgisizlik 367
12. Tanrı Öldü mü? 402

Sonsöz 439
Teşekkür 455
Sözlük 457
Seçilmiş Kaynakça 473
Dizin 497

Giriş

Bugünlerde Tanrı'dan çok fazla bahsediyoruz ve söylediklerimiz genelde yüzeysel. Demokratik toplumumuzda Tanrı kavramının kolay *olması* ve herkesin dine kolayca ulaşabilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Okurlar bana sitemle, "O kitap gerçekten zordu!" dediler, başlarını sahte bir serzenişle sallayarak. Onlara, "Elbette öyleydi!" demek istedim. "Çünkü Tanrı'yla ilgiliydi." Ama çoğu kimse bunu kafa karıştırıcı buluyor. Hiç kuşkusuz Tanrı'nın ne olduğunu herkes bilir: Dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan yüce varlık, ilahî kişilik. Tanrı'ya yüce varlık demenin yanlış olduğunu çünkü Tanrı'nın hiçbir surette *bir* varlık olmadığını ve Tanrı'nın "iyi", "bilge" ya da "zeki" olduğunu söylediğimizde ne kastettiğimizi gerçekten bilmediğimizi belirttiğinizde kafaları karışır. İnançlı insanlar Tanrı'nın teoride tamamen aşkın olduğunu bilirler ama bazen "onun" tam olarak kim olduğunu, ne düşündüğünü, neyi sevdiğini ve ne umduğunu biliyormuş gibi görünürler. Tanrı'nın "ötekiliğini" ehlileştirip çevreye uydurmaya eğilimliyizdir. Tanrı'dan sürekli ulusumuzu kutsamasını, kraliçemizi korumasını, hastalığımızı iyileştirmesini ya da piknik yapacağımız gün havanın güzel olmasını dileriz. Sanki unutmuş olabilir gibi Tanrı'ya dünyayı onun yarattığını ve bizim sefil günahkârlar olduğumuzu hatırlatırız. Siyasetçiler politikalarını meşrulaştırmak için Tanrı'nın sözlerinden alıntı yapar; öğretmenler sınıfta düzeni korumak için onu kullanır ve teröristler onun adına zulümler yapar. Rakiplerimizin de onun

çocukları olmasına, Tanrı'nın onları da sevmesine ve onlara ilgi göstermesine rağmen bir seçimde ya da savaşta "bizim" tarafımızı tutması için Tanrı'ya yalvarırız.

Ayrıca bugün tamamen başka bir dünyada yaşamamıza ve tamamen farklı bir dünya görüşüne sahip olmamıza rağmen insanların Tanrı hakkında daima bugün düşündüğümüz gibi düşündüklerini varsayma eğilimimiz vardır. Ama bilimsel ve teknolojik mükemmelliğimize rağmen dinsel düşüncemiz yer yer çarpıcı derecede geri kalmış hatta ilkeldir. Modern Tanrı bazı açılardan ilk çağların Yüce Tanrısı'na benzer; isabetsiz bulunduğundan el birliğiyle ya reddedilmiş ya da tamamen baştan yorumlanmış bir teoloji. Modern dünya öncesinde çoğu kimse Tanrı hakkında konuşmanın aslında çok zor olduğunu biliyordu.

Teoloji elbette sözün çok uzatıldığı bir disiplindir. İnsanlar Tanrı hakkında sayfalarca yazdılar ve durmaksızın konuştular. Ama en büyük Yahudi, Hristiyan ve Müslüman teologların bazıları açıkça belirtmiştir ki tanrısalla ilgili fikirlerimizi ifade etmek önemli olsa da bu öğretiler insan eseridir ve bu yüzden yetersiz olmaları kaçınılmazdır. Günlük olayları tasvir etmek için kullandığımız sözcüklerin Tanrı için uygun olmadığını inançlılar anlayabilsin diye normal düşünce ve konuşma kalıplarını kasten altüst eden tinsel alıştırmalar tasarladılar. "O"nun iyiliğini, tanrısallığını, kudretini ve zekâsını bizim hiçbir surette idrak etmemiz mümkün değildi. Tanrı'nın "var olduğunu" bile söyleyemezdik çünkü varlık kavramımız çok sınırlıydı. Bazı bilgeler Tanrı'nın "Hiç" olduğunu söylemeyi tercih ediyordu çünkü Tanrı başka bir varlık değildi. Kutsal kitaplar hiç kuşkusuz sanki tanrısal gerçeklerle ilgiliymiş gibi hakiki anlamına göre okunamazdı. Tanrı'yla ilgili bazı modern fikirlerimiz, bu teologlara putperestlik gibi görünürdü.

Bu tavır sadece birkaç radikal teoloğa has değildi. Sembolizm modern dünya öncesindeki insanlara bugün bize olduğundan daha doğal görünüyordu. Örneğin Orta Çağ Avrupası'nda Hristiyanlara,

Missa (*Komünyon*) Ayini'ni İsa'nın yaşamının, ölümünün ve dirilişinin bir yeniden temsilî olarak görmeleri öğretilmişti. Latince anlamamaları da dinin gizemini arttırıyordu. Missa Ayini'nin büyük bir kısmı rahip tarafından alçak sesle, ağırbaşlı bir sessizlik içinde ve ibadet havasında söylenir, müziği ve özel el kol hareketleriyle cemaati günlük hayattan farklı bir zihinsel "mekâna" sokardı. Günümüzde çoğu kimse Kutsal Kitap'ın ya da Kuran'ın bir nüshasını edinebilmekte ve okuyabilmektedir ama geçmişte insanların çoğunun kutsal kitaplarıyla ilişkisi tamamen farklıydı. Bunları genelde yabancı dilden ve hep mübalağalı bir ibadet ortamında dinliyor ve parça parça ezberden okuyorlardı. Vaizler onlara bu metinleri salt hakiki anlamına göre anlamamalarını söylemiş ve mecazi yorumlar sunmuşlardır. Her yıl Corpus Christi bayramında sahnelenen "dinsel drama oyunları"nda Orta Çağ halkı Kutsal Kitap hikâyelerini rahatça değiştirmiş, yeni karakterler eklemiş ve çağdaş bir dekora taşımıştır. Bu öyküler bizim anlayışımıza göre tarihsel değildi çünkü tarihten *fazlası* idi.

Çoğu modernite öncesi kültürde düşünmenin, konuşmanın ve bilgi edinmenin kabul gören iki yöntemi vardı. Yunanlar buna *mitos* ve *logos* diyordu.[1] Her ikisi de temel önemdeydi ve birinin diğerine üstünlüğü yoktu; birbirleriyle çatışmıyor, birbirlerini tamamlıyorlardı. Her birinin kendi yetkinlik sahası vardı ve ikisini bir araya getirmek akılsızca görülüyordu. *Logos* ("akıl") insanların dünyada etkin hareket etmesine olanak tanıyan pragmatik düşünce biçimiydi. Bu yüzden dış gerçekliğe doğru karşılık vermek zorundaydı. İnsanlar etkili bir silah yapmak, toplumlarını düzene sokmak ya da bir askerî sefer planlamak için daima *logos*'a ihtiyaç duymuşlardır. *Logos* geleceğe yönelikti, çevreyi denetim altına almak, eski kavrayışları geliştirmek ya da yeni bir şey icat etmek için sürekli yeni yollar arıyordu. *Logos* türümüzün bekası için zorunluydu. Ama kendi sınırları vardı: İnsanların kederini

1 Sloek, *Devotional Language*, s. 53-96.

dindiremez ya da yaşamın güçlüklerinde nihai anlamı bulamazdı. Bu yüzden insanlar *mitos*'a yani "mit"e yöneldiler.

Bugün bir bilimsel *logos* toplumunda yaşıyoruz ve mit itibarını kaybetti. Günlük dilde "mit" doğru olmayan şeydir. Ama geçmişte mit, başına buyruk hayal demek değildi; daha çok *logos* gibi, insanların kafa karıştırıcı dünyamızda yaratıcı bir yaşam sürmelerine yardımcı oluyordu ama farklı bir yolla.[2] Mitler tanrılar hakkında hikâyeler anlatıyor olabilirdi ama aslında *logos*'un faaliyet alanının dışındaki, insanın zor durumunun daha tarifi güç, şaşırtıcı ve trajik yönlerine odaklanmıştı. Mitin psikolojinin ilkel bir türü olduğu söylenirdi. Bir mit labirentte dikkatle ilerleyen, yeraltı dünyasına inen ya da canavarlarla savaşan kahramanları tasvir ettiğinde bunlar esasen gerçeklere dayalı hikâyeler gibi anlaşılmazdı. Bu hikâyeler, psişenin karanlıkta kalmış, ulaşılması güç ama düşünce ve davranışımızı derinden etkileyen köşeleriyle başa çıkmamıza yardım etmek üzere tasarlanmıştı.[3] İnsanlar kendi zihinlerinin labirentine girip kendi şeytanlarıyla savaşmak zorundaydı. Freud ve Jung, kendi bilimsel ruh araştırmalarının yolunu çizmeye başladığında içgüdüsel olarak bu antik mitlere döndü. Mitlerin asla tarihsel olayların gerçek hikâyeleri olması amaçlanmadı; *bir bakıma bir kere olmuş ama aynı zamanda hep olan şeylerdi*.

Ama insanlar onlara sadece "inanmakla" kalsaydı mitler etkili olmazdı. Temelde bir eylem programıydılar. Sizi doğru tinsel ya da psikolojik tutuma getirebilirdi ama bir sonraki adımı atıp mitin "doğrusunu" kendi hayatınızda hayata geçirmek size kalmıştı. Herhangi bir mitin değerini ve doğruluğunu değerlendirmenin tek yolu ona uygun hareket etmekti. Örneğin neredeyse tüm kültürel geleneklerde aynı biçimi alan kahraman miti insanlara

2 Mitolojinin rolünü şurada daha çok tartıştım: *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Alfa Yayınları (İstanbul, 2018).

3 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 453-5.

kendi kahramanlık potansiyellerini nasıl açığa çıkaracaklarını öğretiyordu.[4] Daha sonra Buda, Hz. İsa ya da Hz. Muhammed gibi tarihsel figürler bu örneğe uyacak, böylece takipçileri onların izinden gidebilecekti. Pratikte mitler insanlığımız hakkında son derece doğru şeyler söyleyebilirdi. Bize nasıl daha zengin ve dolu dolu yaşayacağımızı, faniliğimizle nasıl baş edeceğimizi ve kaçınılmaz ızdıraba nasıl katlanacağımızı gösteriyordu. Ama kendi durumumuza uygulamayı başaramazsak mitler soyut ve olağanüstü olmayı sürdürecekti. İnsanlar çok erken bir tarihten itibaren, estetik açıdan etkileyici merasimlerle mitlerini yeniden canlandırdı ve tüm sanat eserleri gibi onlara daha derin bir varlık boyutu kazandırdı. Yani mit ile ritüel iç içe geçmiş, öyle ki hangisinin önce geldiğine dair bilimsel bir tartışmaya konu olmuştu: Mitteki hikâye mi yoksa ona eklenen merasimler mi.[5] Mitler ritüel olmadan anlamsız geliyordu ve enstrümanla yorumlanana dek çoğumuza anlaşılmaz görünen müzik notaları kadar muğlaklardı.

Dolayısıyla din ilk başta insanların düşündüğü değil yaptığı bir şeydi. Hakikati, pratik eylemle elde ediliyordu. Sadece el kitabını okuyarak ya da karayolları trafik kanununu inceleyerek bir arabayı kullanabileceğinizi düşünmek faydasızdır. Metinleri ya da yönergeleri dikkatle okuyarak dans etmeyi, resim ya da yemek yapmayı öğrenemezsiniz. Bir oyunun kuralları, oynamaya başlayıp da her şey yerli yerine oturana dek belirsiz, gereksiz derecede karmaşık ve sıkıcı görünür. Ancak devamlı, özverili pratikle öğrenilecek bazı şeyler vardır, sebat ederseniz başta imkânsız görünen bir şeyi başardığınızı anlarsınız. Havuzun dibine batmak yerine suyun üstünde kalabilirsiniz. İnsanların yapabileceği düşünülenden daha yükseklere ve daha zarifçe zıplamayı ya da olağanüstü güzel şarkı söylemeyi öğrenebilirsiniz.

4 Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, İthaki Yayınları (İstanbul, 2017).

5 Sloek, *Devotional Language*, s. 75–6.

Bu nitelikleri nasıl edindiğinizi her zaman anlamazsınız çünkü zihniniz bedeninizi bilinci, mantıklı düşünceyi bertaraf edecek biçimde yönlendirir. Ancak bir şekilde yeteneklerinizin ötesine geçmeyi öğrenirsiniz. Bu faaliyetlerin bir kısmı tarif edilemez bir neşe kaynağıdır. Müzisyen kendisini müziğinde kaybedebilir, dansçı dansıyla bütünleşir ve kayakçı yamaçtan aşağı hızla inerken kendisiyle ve dış dünyayla tamamen bir olduğunu hisseder. Bu sadece "kendini iyi hissetmekten" daha derin bir tatmindir. Yunanlar buna *ekstasis*, yani normun "dışına çıkmak" diyordu.

Din, bize zihnin ve yüreğin yeni kapasitelerini keşfetmeyi öğreten, pratiğe dayalı bir disiplindir. Bu kitabın ana temalarından biri bu olacaktır. Doğruluğuna ya da yanlışlığına hükmetmek için din öğretilerini dindar bir yaşam biçimine geçmeden, tepeden bir bakışla ölçüp biçmek faydasızdır. Doğruluklarını –ya da yanlışlıklarını– ancak bu öğretileri ritüele ya da ahlaki eyleme döktüğünüzde keşfedersiniz. Tüm beceriler gibi din de azim, sıkı çalışma ve disiplin gerektirir. Kimileri bu konuda ötekilerden daha iyi, kimileri şaşırtıcı derecede yeteneksiz olacak, kimileri ise hiçbir şey anlamayacaktır. Ama kendilerini vermeyenler hiçbir yere varamaz. Dindar kimseler ritüellerinin ve pratiklerinin nasıl işlediğini açıklamakta zorlanır, tıpkı bir patencinin ince bir bıçağın üstünde buzun yüzeyinde süzülmesini sağlayan fiziksel kuralların tam olarak bilincinde olmayabileceği gibi.

İlk Taocular, dini aralıksız pratikle edinilen bir "hüner" gibi görüyordu. Çin tinsel tarihinin en önemli figürlerinden Zhuangzi (tahminen MÖ 370–311), dinsel öğretileri mantıkla analiz etmeye çalışmanın iyi olmadığını açıklamıştı. Marangoz Bian'dan alıntı yapar: "Tekerlek yaparken eğer çok yumuşak vurursam hoş olmasına hoş olur ama sonuçta tekerlek iyi olmaz. Öfkeyle vurursam yorulurum ve tekerlek bir işe yaramaz! Ne çok yumuşak, ne çok şiddetli. Tekerleği elimle kavrayıp yüreğimde hissederim.

Bunu sözle ifade edemiyorum, sadece biliyorum."[6] Yapışkan bir değnekle ormanda ağustos böceği avlayan bir kambur, hiçbirini elinden kaçırmadı. Odaklanma yetilerini öyle mükemmelleştirmişti ki göreve kendisini kaptırmıştı ve elleri âdeta kendiliğinden hareket ediyordu. Bunu nasıl yaptığı hakkında hiçbir fikri yoktu, tek bildiği bu hüneri aylar süren pratiğin ardından elde ettiğiydi. Zhuangzi bu kendini unutmanın, ego prizmasının "dışına çıkmanıza" ve tanrısalı hissetmenize olanak sağlayan bir *ekstasis* olduğunu açıklar.[7]

Bu hüneri edinen insanlar hayatın sadece "oradaki" bir dış gerçekliğini değil, varlıklarının en derinleriyle özdeş olan aşkın bir boyutunu da keşfetmişlerdi. Tanrı, Tao, Brahman ya da Nirvana dedikleri bu gerçeklik insan hayatının bir olgusu olagelmiştir. Ama bunun ne olduğunu *logos* açısından açıklamak imkânsızdır. Bu muğlaklık, çağdaş Batılı kişinin hayal edeceği gibi bir hüsran değildir, beraberinde bunu başaran kişileri benliğin kısıtlayıcı sınırlarının ötesine çıkaran bir *ekstasis* getirmektedir. Bilimsel odaklı bilgimiz gerçeğe hâkim olmaya, onu açıklamaya, aklın denetimine sokmaya çalışır ama bilinmeyenden keyif almak da insanlık deneyiminin bir parçasıdır. Günümüzde bile şairler, felsefeciler, matematikçiler ve bilim insanları, çözümsüz sorunları tefekkürün bir neşe, hayret ve memnuniyet kaynağı olduğunu görmektedir.

İnsan zihninin kendine has niteliklerinden biri de kavramsal idrakimizi aşan fikirler ve deneyimler edinme kabiliyetidir. Düşüncelerimizi sürekli had safhada zorlarız, böylece zihinlerimiz sanki kendiliğinden aşkınlığın bir idrakine ulaşır. Müzikle dinsel ifade hep iç içe geçmiştir çünkü müzik de dinin en iyi ihtimalle

6 *The Book of Zhuangzi*, çev. Martin Palmer, Elizabeth Breuilly, *The Book of Chuang Tzu* içinde (Londra ve New York, 1996).

7 A.g.e.

yapabileceği gibi "aklın sınırlarını" işaret eder.[8] Bölgeler sınırlarıyla tanımlandığından müzik de rasyonelin "sınırlarını belirlemelidir". En fiziksel sanat müziktir: Nefes, ses, at kılı, kabuk, bağırsak ve tenle üretilir, "bedenlerimizde irade ya da bilinçten daha derin katmanlardaki titreşimlere" ulaşır.[9] Ama aynı zamanda son derece zihinseldir, girift karmaşık enerjilerin ve biçim ilişkilerinin dengesini gerektirir, matematikle yakından bağlantılıdır. Fakat bu yoğun rasyonel faaliyet yerini yavaşça aşkınlığa bırakır. Müzik kelimelerin erişim alanının ötesine geçer: Müzik hiçbir şey *hakkında* değildir. Bir geç dönem Beethoven kuarteti, kederi temsil etmez ama hem dinleyicide hem de icracıda kedere sebep olur, yine de kesinlikle kederli bir deneyim değildir. Tragedya gibi yoğun bir zevk ve kavrayış getirir. Üzüntüyü sanki egoyu aşan bir yolla, doğrudan deneyimleriz çünkü bu *benim* üzüntüm değil, hüznün kendisidir. Bu yüzden, müzikte de öznel ve nesnel bir olur. Dilin aşamayacağımız sınırları vardır. Kendimizi ifade etmeye çalışırken kekelemelerimize ciddiyetle kulak verince tarifsiz bir ötekiliğin ayırdına varırız. "Dünyanın dokusunda aşkın bir varlığın ipucunu veren şey kesinlikle dilin sınırları olduğu olgusudur," diye açıklar Britanyalı eleştirmen George Steiner. "Daha ileri gidemediğimizden, söz bizi şaşırtıcı biçimde yarı yolda bıraktığından, bizimkini aşan ve sarıp sarmalayan bir tanrısal anlamın kesinliğini duyarız."[10] Müzik bizi her gün mantıksal analize ve deneysel bulguya meydan okuyan bir bilgi türüyle karşılaştırır. Müzik "mantıksal yapılara ya da sözel ifadeye dönüşmeyecek bir dolu anlamdır."[11] Dolayısıyla tüm sanatlar daima müziğin durumuna ulaşmayı arzular; en iyi ihtimalle teoloji de.

---

8 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 108–15.

9 Steiner, *Real Presences*, s. 217.

10 Steiner, *Language and Silence*, s. 58–9.

11 Steiner, *Real Presences*, s. 217.

Modern bir kuşkucu, Steiner'ın, "İnsanın sözünün ötesinde Tanrı'nın kanıtı vardır,"[12] kanaatine inanamaz. Ama bunun nedeni belki de çok sınırlı bir Tanrı düşüncemiz olmasıdır. İbadetlerimizi yerine getirmiyoruz ve din "hünerimizi" kaybettik. Tarihçilerin erken modern dönem dedikleri 16. ve 17. yüzyıllarda Batılılar bilimsel rasyonelliğin ve sermaye yatırımının hâkimiyetinde, yepyeni bir medeniyet türü geliştirmeye başladı. *Logos* öyle çarpıcı sonuçlar elde etti ki mit gözden düştü ve bilimsel yöntem gerçeği elde etmenin tek güvenilir aracı olarak görüldü. Bu durum dini zorlaştırdı, hatta imkânsız kıldı. Teologlar bilim kriterini benimsemeye başladıkça Hristiyanlığın mitleri deneysel, rasyonel ve tarihsel açıdan doğrulanabilir şeyler gibi yorumlanmaya başladı ve onlara yabancı bir düşünce biçimine zorlandılar. Ritüel artık filozoflara ve bilim insanlarına bir anlam ifade etmiyordu, dinsel bilgi pratiğe dayalı olmaktan çok kuramsal olmuştu. Yeryüzünde gezinen tanrıların, mezarlardan fırlayan ölülerin ya da mucizevi biçimde yarılan denizlerin eski hikâyelerini yorumlama sanatını yitirmiştik. Kader, tezahür, mit, gizem ve öğreti gibi kavramları atalarımıza çok şaşırtıcı gelecek biçimde anlamaya başladık. Özellikle "inanç" kelimesinin anlamı değişti ve iman öğretilerinin safça kabulü inancın ön koşulu oldu, öyle ki günümüzde ortodoks "iman" öğretisini kabul etmeleri sanki en önemli faaliyetleriymiş gibi dindarlardan genelde "inançlılar" diye bahsederiz.

Dinin bu rasyonelleştirilmiş yorumundan son derece çağdaş iki olgu doğdu: köktendincilik ve ateizm. Bu ikisi birbiriyle bağlantılı. Halk arasında "köktendincilik" olarak bilinen savunmacı dindarlık, 20. yüzyılda neredeyse tüm büyük dinlerde patlak verdi.[13] Hristiyan köktendinciler, *mitos*'un yerini *logos*'a bırakacağı

12 Steiner, *Language and Silence*, s. 59.

13 Bunu şu kitapta daha ayrıntılı tartıştım: *Tanrı Adına Savaş*, çev. Murat Erdem, Alfa Yayıncılık, (İstanbul, 2017); 12. Bölüm'de köktendincilikle ilgili daha kapsamlı bir tartışma yer alıyor.

tamamen rasyonel, bilimsel bir inanç üretme arzuları doğrultusunda Kutsal Kitap'ı din tarihinde eşi benzeri görülmedik derecede lafzi yorumladılar. Amerika Birleşik Devletleri'nde Protestan köktendinciler "yaratılış bilimi" diye bilinen bir ideoloji geliştirdi ve bu ideoloji Kutsal Kitap mitlerini bilimsel açıdan doğru kabul etti. Bu yüzden evrimin devlet okullarında öğretilmesi aleyhine kampanya yaptılar çünkü evrim, Yaratılış kitabının ilk bölümündeki yaratılış hikâyesiyle çelişiyordu.

Ateizm tarihsel olarak kutsalın topyekûn bir inkârı olarak pek zuhur etmemiş ama neredeyse hep tanrısalın belli bir anlayışını reddetmiştir. Tarihlerinin ilk başlarında hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar pagan çağdaşlarınca "ateist" olarak görülmüştür. Bunun nedeni Tanrı'nın gerçekliğini inkâr etmeleri değildi, tanrısal anlayışları öyle farklıydı ki kâfirlik gibi görünüyordu. Ateizm bu yüzden yok etmeyi amaçladığı tanrıcılık biçimine bir parazit gibi bağlıydı ve onun ters ayna imgesi oldu. Klasik Batı ateizmi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Freud tarafından geliştirildi ve bu ateizmin ideolojisi modern dönemde Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen teolojik Tanrı algısına hem bir cevaptı hem de onun tarafından dikte edilmekteydi. Richard Dawkins, Christopher Hitchens ve Sam Harris'in daha yakın zamanlı ateizmi epey farklıdır çünkü özellikle köktendinciliklerin geliştirdiği Tanrı'ya odaklanmıştır, üçü de köktendinciliğin tüm dinlerin özü ve çekirdeği olduğunda ısrar eder. Bu durum eleştirilerini zayıflatmıştır çünkü köktendincilik aslında ortodoksluğa meydan okuyan bir inanç türüdür ve savunmaya çalıştığı geleneği genelde yanlış temsil eder. Ama "yeni ateistler" sadece seküler Avrupa'da değil geleneksel olarak daha dindar olan Amerika Birleşik Devletleri'nde bile geniş bir okuyucu kitlesine hâkimdir. Kitaplarının popülerliği pek çok kimsenin, miras aldığı Tanrı kavramı konusunda şaşkınlık içinde hatta öfkeli olduğunu göstermektedir.

Dawkins, Hitchens ve Harris'in kendilerini bu kadar ölçüsüz ifade etmesi çok yazık çünkü bazı eleştirilerinde haklılar. İşin doğrusu dindar kimseler hunharlıklar yaptılar, suçlar işlediler ve yeni ateistlerin saldırdığı köktendinci teoloji gerçekten de Budistlerin tabiriyle "beceriksiz". Ama bu yeni ateistler, ana akım geleneği daha çok temsil eden teologlarla diyaloğa girmeyi prensipte reddediyor. Sonuç olarak analizleri şaşırtıcı derecede sığdır çünkü son derece zayıf bir teolojiye dayalıdır. Aslında yeni ateistler yeterince radikal değildir. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman teologlar yüzyıllar boyunca Tanrı'nın var olmadığında ve orada "hiçbir şey" olmadığında ısrar ettiler; bu iddiada bulunurken amaçları Tanrı'nın gerçekliğini yadsımak değil, aşkınlığını güvenceye almaktı. Ama bizim konuşmayı seven ve son derece dikkafalı toplumumuzda mevcut dinsel sorunlarımızın çoğunu çözebilecek bu önemli geleneği sanki gözden kaçırmış gibiyiz.

Kimsenin samimiyetle bağlı olduğu inancına saldırma gibi bir niyetim yok. Binlerce kişi modern Tanrı'nın sembolizminin onlara iyi geldiğini düşünüyor: Esin kaynağı ritüeller ve coşkun bir cemaatte yaşamanın disipliniyle desteklenen bu sembolizm onlara aşkın bir anlam hissi verdi. Dünyadaki tüm inançlar, gerçek tinselliğin fiilî merhametle, kendini ötekinin *yerine koyma* becerisiyle ifade edilmesi gerektiğinde ısrar ediyor. Eğer geleneksel Tanrı düşüncesi diğer herkese empati ve saygı duyulmasına sevk ediyorsa işe yarıyor demektir. Ama modern Tanrı, üç bin yıllık monoteizm (tek tanrıcılık) tarihinde gelişen birçok teolojiden sadece biridir. Tanrı "ebedî" olduğundan kimse son sözü söyleyemez. Dinsel hakikatin doğasının çoğu kişinin kafasını karıştırdığından endişeleniyorum, günümüzdeki pek çok dinsel tartışmanın ihtilaflı yapısının körüklediği bir şaşkınlık bu. Benim bu kitaptaki amacım sadece ortaya yeni bir şey koymaktır.

Yeni ateistlerin rahatsızlıklarını anlayabiliyorum çünkü hatıratım *Spiral Staircase*'te açıkladığım gibi uzun yıllar boyunca

dinle hiçbir ilgim olmasını istemedim ve ilk kitaplarımdan bazıları hiç kuşkusuz Dawkins'e meyleliyordu. Ama son yirmi yıldaki dünya dinleri çalışmam beni daha önceki düşüncelerimi gözden geçirmeye zorladı. Sadece dinin diğer geleneklerde uygulanan ve çocukluğumun yerel ve dogmatik inancını niteleyen yönlerine zihnimi açmakla kalmadı, kanıtın dikkatli bir değerlendirmesi Hristiyanlığı da farklı görmemi sağladı. Öğrendiğim şeylerden biri din konusunda kavga etmenin aksi sonuç doğurduğu ve aydınlanmaya götürmediğidir. Bu durum gerçek dinsel deneyimi imkânsız kılmakla kalmaz, aynı zamanda Sokratesçi rasyonalist geleneği de ihlal eder.

Kitabın ilk kısmında, insanların modernite öncesi dönemdeki Tanrı düşüncesini şimdi sorunlu bulunan bazı meselelere –kutsal kitaplar, esin (*inspiration*), yaratılış; mucizeler, tezahür, iman, inanç ve gizem– ışık tutacağını ve dinin nasıl aksi sonuç doğurabileceğini göstereceğini umduğum bir biçimde açıkladım. İkinci kısımda pek çok dinsel varsayımı altüst eden "modern Tanrı'nın" yükselişinin izini sürdüm. Bu elbette çok kapsamlı bir anlatı değil. Bilimsel modernitenin yükselişinden ilk etkilenen ve yeni ateist saldırının darbesine göğüs geren gelenek olduğu için Hristiyanlığa odaklandım. Ayrıca Hristiyan gelenekte doğrudan şu anki dinsel sorunlarımıza hitap eden temalara ve geleneklere odaklandım. Din karmaşıktır; her çağda sayısız dindarlık kolu olmuştur. Tamamına hiçbir zaman tek bir eğilim egemen olmaz. İnsanlar inançlarını sayısız zıt ve çelişen yolla icra ederler. Ama Tanrı ve/veya kutsal konusundaki kasıtlı ve ilkeli suskunluk, sadece Hristiyanlıkta değil Batı'da modernitenin yükselişine kadar diğer tüm büyük geleneksel inançlarda da değişmez bir tema olmuştur. İnsanlar, Tanrı'nın düşünce ve anlayışımızı aştığına, onu ancak kendilerini ibadete adayarak bilebileceklerine inanıyorlardı. Bu önemli kavrayışı yitirdik ve bence günümüzde bu kadar çok Batılı'nın Tanrı kavramını böylesi zor bulma nedenlerinden biri

de bu. Dolayısıyla ben de şu anki çıkmazda bize yeni bir bakış açısı kazandırabilir umuduyla bu göz ardı edilmiş disipline özel bir ilgi gösterdim. Ama elbette bunun evrensel bir tutum olduğunu iddia etmiyorum. Sadece Hristiyanlıkta değil, diğer tek tanrılı ve tanrıcı olmayan inançlarda da pratikte başlıca unsurlardan biri olduğunu ve ilgimizi çekmesi gerektiğini söylüyorum.

İnanç karşıtı çok sayıda kimse olmasına rağmen dünya bugün dinsel bir canlanma yaşıyor. 20. yüzyıl ortalarının kendinden emin sekülerlik yanlısı tahminlerinin aksine din yok olmayacak. Ama yeni dinsellik, sadece tek tanrıcılığın değil modern bilimsel *ethos*'un da hep bir parçası olagelen şiddet dolu ve hoşgörüsüz tutuma teslim olacaksa "beceriksiz" olacak demektir. Günümüzde bol miktarda hem dindar hem de seküler saldırgan dogmacılık görüyoruz ama bilmemenin değeri de gitgide daha çok takdir ediliyor. Geçmişi asla yeniden canlandıramayız ama hatalarından ve anlayışlarından ders çıkarabiliriz. Bilgi sınırlarımızı tanımanın, sessizliğin, ketumluğun ve huşunun önemini vurgulayan eskiye dayalı bir dinsel gelenek vardır. Bu kitapta bunu incelemeyi umuyorum. Aydınlanmanın koşullarından biri daima daha önce hiç tahayyül etmediğimiz gerçekleri takdir edebilmek için bildiğimizi sandığımız şeylerden vazgeçme istekliliği olmuştur. Yeni bir anlayışa geçmeden önce din konusunda bildiğimizi sandığımız birçok şeyden vazgeçmek zorunda kalabiliriz. "Tanrı" dediğimiz şey hakkında konuşmak kolay değil ve dinsel serüven çoğu zaman sıradan düşünce kalıplarının kasten ortadan kaldırılmasıyla başlar. İlk atalarımızdan bazılarının sıra dışı yeraltı tapınaklarında yaratmaya çalıştıkları da bu olabilir.

BİRİNCİ KISIM

Bilinmeyen Tanrı

(MÖ 30.000'den MS 1500'e kadar)

1

Homo Religiosus

Rehber, Dordogne'deki Lascaux yeraltı mağarasında fenerini söndürdüğünde çok etkileyici bir görüntü ortaya çıktı. "Duyular birden siliniyor," diye anımsıyordu bir ziyaretçi, "bin yıl geriye gidiyorsunuz... hayatınızda hiç daha koyu bir karanlıkta olmamışsınız. Bu... bilmiyorum, tam anlamıyla büyüleyiciydi. Kuzeye mi, güneye mi, doğuya mı, batıya mı baktığınızı bilmiyorsunuz. Yön duygusu tamamen ortadan kalkıyor ve hiç gün yüzü görmemiş bir karanlığın içindesiniz." Gündüzün olağan bilinci sona ermiş, "geride bıraktığınız yeryüzünün tüm kaygı ve gereksinimlerinden ebedî bir kopuş hissediyorsunuz."[1] Paleolitik (Yontma Taş Devri'ndeki) atalarımızın on yedi bin yıl önce, Taş Devri'nde süslediği mağaraların ilkine ulaşmak için ziyaretçilerin meyilli bir tünelde düşe kalka yaklaşık yirmi dört metre, yer seviyesinin yirmi metre aşağısına inmesi, yeryüzünün daha da diplerine girmesi gerekiyordu. Derken rehber birden fenerinin ışığını duvara doğrulttu ve hayvan resimleri sanki kayanın derinliklerinden doğdu. Şiş göbekli ve uzun sivri boynuzlu tuhaf bir yaratık, aynı anda hem hareket halinde hem de hareketsiz

1 Campbell, *Primitive Mythology*, s. 305; *The Power of Myth* (Bill Moyers ile), s. 79.

duruyormuş gibi görünen bir dizi vahşi sığır, at, geyik ve boğanın ardı sıra yürüyordu.

Lascaux labirentinde toplam yaklaşık altı yüz fresk ve bin beş yüz gravür bulunmaktadır. Güçlü bir kara geyik, sıçrayan bir inek ve ters yönde ilerleyen bir at sürüsü var. Nef diye bilinen bir başka uzun geçidin girişinde kaya çıkıntısının yukarısına boydan boya zarif geyikler resmedilmiş ve böylece yüzüyor gibi görünüyorlar. Bu imgeleri Paleolitik ressamlardan daha net görüyoruz çünkü onlar duvarın yüzeyinde delikler bırakan iskelenin üzerine kararsızca tüneyip küçük, titrek meşalelerle çalışmak zorundaydılar. Etrafta yeterince yer olmasına rağmen yeni resimleri genelde eski imgelerin üzerine çizmişler. Anlaşılan konum çok önemliydi ve kavrayamadığımız nedenlerden ötürü bazı yerler ötekilerden daha uygun sayılmıştı. Konuya da hiçbir zaman anlamayı umamayacağımız kurallar hâkimdi. Ressamlar bildikleri türlerin sadece birkaçını seçmişler ve temel besin kaynakları olan rengeyiğinin hiç resmi yok.[2] Hayvanlar hep gerçek hayatta görülmeyecek birleşimlerle eşleştirilmiş: öküz ve bizon, atlarla; bizon, mamutlarla.[3] Lascaux emsalsiz değil. Güney Fransa'nın ve Kuzey İspanya'nın bu bölgesinde yaklaşık üç yüz tane resimli mağara var. Bazılarındaki eserler daha ilkel ama tüm bu büyük mağaralarda imgeler ve düzen temelde aynı. Grosse Chauvet'deki en eski sahanın tarihi yaklaşık MÖ 30.000'e dayanır, görünüşe göre bu tarihte *Homo sapiens* bu yörede ani bir evrimsel değişim geçirmiştir. Nüfus çarpıcı derecede artmış ve bu durum toplumsal bir gerginliğe neden olmuş olabilir. Bazı tarihçiler mağara sanatının "çatışma denetimi amacıyla... muhafaza etmek ve nesilden nesile aktarmak için resimlerle şifrelenen... toplumsal olarak inşa

2 Leroi-Gourhan, *Treasures of Pre-historic Art*, s. 112. Bu durum, çizimlerin bir tür av büyüsü olduğu önerisini de çürütüyor.

3 A.g.e., s. 118.

edilmiş ritüelleri" kaydettiğine inanır.[4] Ama bu çizimler aynı zamanda tabiatın yoğun estetik beğenisini ifade eder. Aşağı yukarı yirmi bin yıl geçerliliğini koruduktan sonra yaklaşık MÖ 9000'de terk edilen mağaralarda bir ideolojik sistemin bilinen en erken kanıtı var.[5]

Artık bu labirentlerin bir tür ritüelin icra edildiği kutsal yerler olduğu genel kabul görüyor. Bazı tarihçiler bu çizimlerin salt pragmatik amaçlar taşıdığını ama sadece bakımlarının bile muazzam bir verimsiz emek gerektirdiğini ileri sürmüştür. Bu sahaların bazıları o kadar diptedir ki en iç çekirdeğine ulaşmak saatler alır. Bu mağaraları ziyaret etmek tehlikeli ve yorucuydu, çok zaman gerektiriyordu ve ekonomik değildi. Genel kanı bu mağaraların birer mabet olduğu ve tüm tapınaklarda olduğu gibi ikonografilerinin dış dünyadan tamamen farklı bir vizyonu yansıttığıydı.[6] Çağdaş Batı'da bu tür tapınaklar yapmıyoruz. Dünya görüşümüz genelde rasyonel ve görüntülere kıyasla kavramlarla düşünmemiz daha kolay. Chartres gibi bir Orta Çağ katedralinin sembolizmini çözmek bizim için yeterince zor, dolayısıyla bu Paleolitik tapınaklar âdeta aşılamaz bir güçlük sunuyor.

Ama anlamamıza yardım edecek birkaç ipucu var. Lascaux'daki diğer mağaralardan daha derinde olduğu için mahzen mezar diye bilinen bir mağarada yer alan ve MÖ 12000 tarihine dayanan çarpıcı bir resim, kaba etlerine giren bir mızrak sonucu bağırsakları dışarı çıkmış kocaman bir bizonu tasvir eder. Yaralı yaratığın önünde bir adam yatmaktadır, hayvanlardan çok daha ilkel bir biçimde çizilmiştir, kollar iki yana açık, fallus ereksiyon halinde ve yüzünde kuş maskesi gibi bir şey var; yerde yanında duran değneğinin başında da bir kuş kafası var. Bu, iyi bilinen bir

4 John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion* (New York, 1982), s. viii.

5 Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, s. 83–4; Eliade, *A History of Religious Ideas*, I, s. 16.

6 Campbell, *Historical Atlas of World Mythologies*, I. Cilt, 1. Kısım, s. 58.

efsanenin illüstrasyonuna benziyor ve mabedin kuruluş miti olabilir. Aynı sahne civardaki Villars'da bir rengeyiği boynuzuna oyulmuş olarak ve Limoges yakınlarındaki Le Roc de Sers'de bir sarp kaya sığınağının içindeki yontulmuş blokta da görülür, Le Roc de Sers'deki blok, Lascaux çizimlerinden beş bin yıl daha eskidir.[7] Başka mağaralarda elli beş benzer imge ve Afrika'da üç Paleolitik kaya çizimi daha bulundu, hepsi hayvanların karşısında kollarını kaldırmış trans halindeki adamları gösteriyordu.[8] Bunlar muhtemelen şamandı.

Şamanizmin Paleolitik dönemde Afrika ve Avrupa'da geliştiğini ve Sibirya'ya, oradan da Amerika'ya ve Avustralya'ya yayıldığını biliyoruz, buralarda yerli avcı halkların dinsel faaliyetlerini yöneten kişi hâlâ şamandır. Komşu medeniyetlerden kaçınılmaz olarak etkilenmiş olsalar da Paleolitik'le aynı evrede duraklayan bu toplumların çoğunun özgün yapısı 19. yüzyılın sonlarına kadar olduğu gibi kaldı.[9] Şamanın esrik uçuşunun tasvirleri ta Sibirya'dan, Amerika kıtalarına, oradan da Tierra del Fuego'ya dek çarpıcı bir süreklilik taşır:[10] Herkesin gözü önünde yapılan bir seans esnasında şaman kendinden geçer ve tanrılara avın yerini danışmak için havada süzüldüğüne inanır. Bu geleneksel toplumlarda avcılar türlerin farklı ya da kalıcı kategoriler olduğunu düşünmez: İnsanlar hayvan olabilir ve hayvanlar da insan. Şamanların kuş ve hayvan muhafızları vardır ve daha yüce güçlerin ulakları olarak saygı gören yaratıklarla görüşebilirler.[11]

7 A.g.e., s. 65.

8 Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Africas* (Zürih, 1933), s. 131–2; Campbell, *Primitive Mythology*, s. 300.

9 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017).

10 Campbell, *Mitolojinin Gücü*, çev. Zeynep Yaman, MediaCat Kitapları (İstanbul, 2017)).

11 A.g.e., s. 72–9; Campbell, *Historical Atlas*, I, 1, s. 48–9; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*.

Şamanın önsezisi bu toplumların dayandığı hayvan avlayıp öldürmeye anlam katar.

Avcılar, dostları ve koruyucuları olan hayvanları katlettikleri için son derece huzursuzdur ve bu kaygıyı yatıştırmak amacıyla avı tabu ve yasaklarla kuşatırlar. Hayvanların uzun zaman önce insanoğluyla bir anlaşma yaptığına inanırlar ve şimdi Hayvanların Efendisi av düzlüklerinde öldürülmek üzere yeraltı dünyasından düzenli aralıklarla hayvan sürüleri göndermektedir çünkü avcılar onlara ölümden sonra yaşam vadeden ritüelleri yerine getirmeye söz vermiştir. Avcılar seferden önce genelde seksten kaçınır, ritüel saflık içinde avlanır ve avlarına derin empati duyarlar. Tahtanın az bulunduğu Kalahari Çölü'nde Güney Afrika'nın yerli San halkı (*Bushmen*) deriyi ancak sıyırabilecek hafif silahlara bel bağlamak zorundadır, bu yüzden oklarına hayvanı çok yavaşça öldüren ölümcül bir zehir sürerler. Kabile üyesi kurbanının yanında kalmak zorundadır, o ağlayınca ağlar ve ölüm sancılarını sembolik olarak paylaşır. Başka kabileler hayvan kostümleri giyerek kurbanlarıyla özdeşleşir. Bazıları eti kemiklerden sıyırdıktan sonra iskeletini ve postunu boylu boyunca serip avlarını yeniden oluşturur; diğerleri bu yenmeyen kalıntıları gömüp hayvanı sembolik olarak geldiği yeraltı dünyasına geri gönderir.[12]

Paleolitik çağın avcılarında da benzer bir dünya görüşü olabilir. Onların tasarladığı bazı mitler ve ayinler daha sonraki, okuryazar kültürlerde hayatta kalmış gibi görünüyor. Örneğin ilk çağlardaki neredeyse tüm dinsel sistemlerin temel ayini olan hayvan kurbanı, tarih öncesi av merasimlerini korudu ve insanoğlu için hayatını veren hayvanı onurlandırmaya devam etti.[13] Ritüelin işlevlerinden biri de bir kaygı oluşturup cemaatin onunla yüzleşmesini ve onu denetim altına almasını sağlamaktır. Görünüşe göre ta en

12 Burkert, *Homo Necans*, s. 16–22.

13 Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, s. 54-6; *Homo Necans*, s. 42-5.

başından beri dinsel hayat, hayatın öteki yaratıkları yok etmeye dayalı olduğuna dair trajik olgunun kabulüne dayalıydı.

Paleolitik mağaralar da benzer ayinlere sahne olmuş olabilir. Bazı çizimlerde dans eden hayvan kostümlü adamlar vardır. San halkı, kendi kaya çizimlerinin şamanların mistik uçuşları esnasında ziyaret ettikleri "bu dünyanın ötesindeki, kendi gözleriyle gördükleri dünya"yı tasvir ettiğini söyler.[14] Avlarını sembolik olarak dünyaya geri getirmek için mağara duvarlarına avın kanını, dışkısını ve yağını sürüyorlardı; hayvan kanı ve yağı Paleolitik resimlerin malzemeleri arasındaydı ve resmetme eyleminin kendisi, bir eski haline geri getirme ritüeli olabilirdi.[15] İmgeler yeryüzünde geçici bir fiziksel form alan ebedî, özgün hayvanları tasvir edebiliyordu.[16] Tüm antik din, kadim felsefe denen şeye dayalıydı çünkü pek çok modernite öncesi kültürde bir biçimde mevcuttu. Bu felsefe herkesi, objeyi ya da deneyimi bizimkinden daha etkin ve kalıcı olan kutsal bir dünyadaki gerçekliğin bir sureti olarak görmekteydi.[17] Avustralyalı bir aborijin, avını avladığında kendisini tamamen İlk Avcı'yla bütünleşmiş hisseder, daha zengin ve daha kudretli bir gerçeklikte kendisini capcanlı ve tamamlanmış duyar.[18] Belki de Lascaux'nun avcıları tehlikeli bir yiyecek arayışına koyulmak için kabilelerinden ayrılmadan önce, mağaralarda bu ebedî av sahnesi çizimlerinin ortasında özgün avı tekrarlamıştı.[19]

Tabii biz ancak tahminde bulunabiliriz. Bazı araştırmacılar bu yeraltı mağaralarının ergenlik çağındaki erkek çocuğunun

14 Campbell, *Historical Atlas*, I, 2, s. xiii.

15 A.g.e., I, 1, s. 93.

16 Campbell, *İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, Islık Yayınları (İstanbul, 2016).

17 Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral, Dergah Yayınları (İstanbul, 2017).

18 Huston Smith, *The World's Religions*, gözden geçirilmiş baskı (New York, 1991), s. 367.

19 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*.

çocukluktan yetişkinliğe geçiş töreni olan kabul törenleri için kullanılmış olma ihtimali olduğuna inanır. Antik dinde bu kabul törenleri hayati önemdeydi ve bugün geleneksel toplumlarda hâlâ gerçekleştiriliyor.[20] Erkek çocukları ergenlik çağına geldiklerinde annelerinden alınır ve onları bir erkeğe dönüştürecek korkutucu badirelerden geçirilirdi. Kabile, ergenin Batılı tarzda "kendini bulmasına" izin verme lüksüne sahip değildi; oğlanlar çocuk bağımlılığını bir gecede terk edip yetişkinliğin mesuliyetini üstlenmeliydi. Bu amaçla kabirlere hapsedilir, toprağa gömülür, kırbaçlanır, sünnet edilir, dövmelenir, onlara bir canavar tarafından yenmek üzere oldukları söylenirdi. Eğer kabul töreni düzgün yerine getirilirse genç çocuk daha önce sahip olduğunu bilmediği içsel kaynaklara ulaşmaya zorlanacaktır. Psikologlar böyle bir deneyimdeki dehşetin kişilikte gerileyici düzensizliğe neden olduğunu ve bu durum eğer ustalıkla idare edilirse genç adamın kuvvetinde yapıcı bir yeniden yapılanmaya yol açabileceğini söylüyorlar. Erkek ölümle yüzleşmiş, öteki tarafa gidip gelmiştir ve şimdi psikolojik olarak hayatını kendi halkı için riske atmaya hazırdır.

Ama bu ritüelin amacı salt onu faal bir ölüm makinesine dönüştürmekten çok kutsal usulle öldürmesi için eğitmektir. Erkek çocuk kabul töreni esnasında genelde kabilesinin daha ezoterik mitolojisiyle tanışır. İlk önce Hayvanların Efendisi'ni, anlaşmayı, hayvanların yüce gönüllülüğünü ve bu travmatik ayinlerden geçerken onları hayata geri getirecek ritüelleri işitir. Bilindik her şeyden ayrı bu sıra dışı koşullarda erkek, ortak hayatta kalma mücadelesinde avcı ile avı birbirine bağlayan derin bağı takdir etmesine olanak tanıyan yeni bir bilinç durumuna itilmektedir. Bu sadece mantıksal düşünceyle elde edeceğimiz türden bir bilgi

20 Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş, İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2015); Eliade, *Mitler, Rüyalar, Gizemler*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017); Campbell, *Mitolojinin Gücü* s. 81–5.

değildir ve sanattan edinilen bilgiye benzer. Bir şiir, oyun ya da muhteşem bir resim, algımızı mantıkla açıklayamayacağımız ama hiç tartışmasız gerçek, görünen bir halde değiştirme gücüne sahiptir. Rasyonel göze birbirinden bağımsız görünen şeylerin bir açıdan birbirine derinden bağlı olduğunu ya da son derece sıradan bir nesnenin –bir sandalye, ayçiçeği ya da bir çift çizme– huşu uyandıran bir önemi olduğunu öğreniriz. Sanat, duygularımızı içerir ama bu yeni anlayış üstünkörü bir tecelli olmaktan öteye gidecekse doğası itibarıyla çok kısa ömürlü olan hislerden daha derinlere inmelidir.

Eğer tarihçiler Lascaux mağaralarının işlevi konusunda haklıysa din ile sanat en baştan beri iç içe geçmiş demektir. Sanat gibi din de hayatın bitmek bilmeyen ıstırabı ve adaletsizliği karşısında bir anlam inşa etme girişimidir. Erkekler ve kadınlar, anlam peşindeki canlılar olarak kolayca çaresizliğe kapılırlar. Aksine işaret eden, cesaret kırıcı tüm kanıtlara rağmen hayatlarında anlam bulmalarına yardım edecek dinler ve sanat eserleri yarattılar. Kabul töreni deneyimi de mitlerin –Hayvanların Efendisi mitinde olduğu gibi– anlamının çoğunu aktarıldığı ritüelleştirilmiş bağlamdan aldığını gösterir.[21] Deneysel açıdan doğru olmayabilir; mantık kurallarına meydan okuyabilir ama iyi bir mit bize insanın içinde bulunduğu güç durum hakkında değerli bir şey söyleyecektir. Tüm sanat eserleri gibi mitler de kendimizi ona samimiyetle açıp bizi değiştirmesine izin vermezsek hiçbir anlam ifade etmez. Eğer biz uzak durursak mit de muğlak, anlaşılmaz ve hatta gülünç kalacaktır.

Din, çetin bir iştir. Kavraması güçtür ve sanat, müzik ya da şiir beğenisi nasıl geliştiriliyorsa din kavrayışı da öyle geliştirilmelidir. Pireneler'deki Ariège'de yer alan yeraltı labirenti Trois Frères'de bu işin ne kadar yoğun bir çaba gerektirdiği son derece açıkça görülmektedir. Burayı 1926'da, keşfinden on iki yıl sonra

21 Eliade, *Mitler, Rüyalar, Gizemler.*, s. 225.

ziyaret eden Dr. Herbert Kuhn –yüksekliği bazı yerlerde ancak otuz santimi bulan– tünelde emekleyerek bu büyüleyici Paleolitik mabedin kalbine ulaştığı korkutucu deneyimi şöyle tasvir etti: "Sanki bir tabutta sürünüyordum. Çarpıntım vardı ve zor nefes alıyordum. Tavanın başına bu kadar yakın olması korkunç bir şey." Karanlıkta güçlükle ilerleyen diğer grup üyelerinin iniltisini duyabiliyordu ve nihayet engin yeraltı alanına vardıklarında bu onlara "kurtuluş" gibi gelmişti.[22] Kendilerini harikulade gravürlerle kaplı bir duvara bakarken buldular: mamutlar, bizon, vahşi atlar, kutup porsukları ve misk sığırları; her yerde oklar uçuşuyor; ayıların ağzından kan fışkırıyor ve hayvan postuna sarınmış bir figür flüt çalıyordu. Bu sahnede en göze çarpan şey kocaman, içe işleyen gözlerini ziyaretçilere dikmiş yarı insan yarı hayvan biçimindeki büyük boyalı bir figürdü. Bu Hayvanların Efendisi miydi? Yoksa bu melez yaratık, hayvan ile insanın, fiziksel ile tanrısalın temeldeki birliğini mi temsil ediyordu?

Bir erkek çocuğunun mağaralara girmeden Hayvanların Efendisi'ne "inanması" beklenmiyordu. Ama çetin denemesinin zirvesinde bu imge güçlü bir etki yaratıyor olmalıydı; çünkü belki de saatler boyu "şarkılar, haykırışlar, gürültü patırtılar ve kimsenin bilmediği bir yerden fırlatılan gizemli nesneler" eşliğinde aşağı yukarı bir buçuk kilometrelik çapraşık geçitlerde güçlükle ilerliyordu, "özel efektleri ayarlamak böyle bir yerde kolay" olurdu.[23] Arkaik düşüncede, doğaüstü düşüncesi, insan ile tanrısalı ayıran büyük bir uçurum yoktur. Eğer bir rahip, Hayvanların Efendisi'ni temsil etmek için kutsal hayvan postu giysisini kuşanmışsa o tanrısal gücün geçici bir tezahürü oluyordu.[24] Bu ritüeller körü körüne imanla kabul edilmesi gereken bir

22 Herbert Kuhn, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen* (Wiesbaden, 1953), s. 88-9; Campbell, *İlkel Mitoloji*, s. 307-08.

23 Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, s. 170–1.

24 Campbell, *İlkel Mitoloji*, s. 311.

"inancın" ifadesi değildi. Alman araştırmacı Walter Burkert'in açıkladığı gibi, ayinin *gerisinde* bir fikir ya da öğreti aramak anlamsızdır. Modernite öncesi dönemde ritüeller dinsel fikirlerin bir ürünü değildi; tam tersine bu fikirler ritüelin bir ürünüydü.[25] *Homo religiosus* sadece bu açıdan pragmatiktir: Eğer bir ritüel artık hayatın nihai anlamı konusunda derin bir inanç uyandırmıyorsa *Homo religiosus* onu terk eder. Ama bölgenin avcıları yirmi bin yıl boyunca mitolojilerini –bu mitoloji her neyse– canlandırmak için Trois Frères'in tehlikeli, dar yollarında ilerlediler. Bu çabaya değeceğini düşünmüş olmalılar yoksa hiç arkalarına bakmadan pes ederlerdi.

Din, insanlık durumuna iliştirilmiş bir şey, vicdansız rahiplerce insanlara dayatılmış isteğe bağlı bir ilave değildi. Aşkın olana dair bir his geliştirme arzusu insan karakterinin tanımlayıcı *tek* özelliği olabilirdi. Yaklaşık MÖ 9000'de insanlar tarımı geliştirip artık hayvan etine bağımlı olmaktan çıktığında eski av ritüellerinin bazıları cazibesini kaybetti ve insanlar mağara ziyaretini kesti. Ama dini hepten terk etmediler. Bunun yerine Neolitik çağın erkeğini ve kadınını dinsel huşuyla dolduran toprağın bereketine dayalı bir dizi yeni mitler ve ritüeller geliştirdiler.[26] Tarla sürme avın yerini alan bir ritüel oldu ve anaç Toprak, Hayvanların Efendisi'nin yerini aldı. Modern dönemden önce çoğu erkek ve kadın doğal olarak dine yatkındı ve onun için çalışmaya hazırdı. Günümüzde çoğumuz bu çabayı göstermeye istekli değil, bu yüzden eski mitler keyfî, uzak ve inanılmaz görünüyor.

Sanat gibi dinin doğruları da farklı bir bilinç türünün disiplinli bir biçimde geliştirilmesini gerektirir. Mağara deneyimi hep zifiri karanlıkta yön duygusunun kaybedilmesiyle başlıyor ve bu durum zihnin olağan alışkanlıklarını yok ediyordu. İnsanoğlu o kadar inşa edilmiş durumdadır ki sürekli *ekstasis*'in, norm

25 Burkert, *Homo Necans*, s. 27–34.

26 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 331–43.

"dışına çıkma"nın yollarını arar. Günümüzde bunu dinsel bir ortamda bulamayanlar başka yollara yönelir: müzik, dans, sanat, seks, uyuşturucu ya da spor. Bize derinden dokunan ve bizi bir anlığına kendi ötemize yükselten bu deneyimleri arayıp bulmaya özen gösteririz. Böyle zamanlarda insanlığımızı her zamankinden fazla yaşadığımızı ve bir varoluş zenginleşmesi deneyimlediğimizi hissederiz.

Lascaux, modern dinsel deneyimden son derece uzak görünebilir ama *Homo religiosus* tarihinin epey başlarında ortaya çıkan ve 17. yüzyılda Batı'da tamamen farklı bir tür dinselliğin belirdiği modern dönemin başlarına dek büyük mezhepsel gelenekleri canlandırmaya devam eden tinselliği takdir etmeden ne dinsel arayışın doğasını ne de mevcut dinsel güçlüğümüzü anlayabiliriz. Bunu yapmak için hikâyemizde temel önemde olacak bir dizi ana prensibi incelemeliyiz.

Bunların ilki daha sonra Tanrı, Nirvana, Brahman ya da Tao adını alacak olan nihai gerçekliğin doğasıyla ilgilidir. Lascaux yakınlarındaki Laussel'de bulunan bir kaya çıkıntısında on yedi bin yaşında olan küçük bir taş rölyef vardır ve civardaki mağara resimlerinin en eskisiyle aşağı yukarı aynı sıralarda yapılmıştır. Rölyef, başının üstünde kavisli bizon boynuzu tutan bir kadını tasvir eder, boynuz hilalin doğuşunu akla getirir; kadının sağ eli gebe karnındadır. O sıralarda insanlar pratik amaçlarla ayın evrelerini gözlemlemeye başlamıştı ama dinlerinin bu ilk bilimsel fiziksel kozmos gözlemleriyle pek bir ilgisi yoktu.[27] Bunun yerine, materyal gerçeklik varoluşun görünmez bir boyutunu simgeliyordu. Küçük "Laussel Venüsü" hâlihazırda ay, âdet döngüsü ve insan üremesi arasındaki bağı işaret ediyordu. Ay, dünyanın pek çok bölgesinde görünüşte birbiriyle ilgisiz bir dizi olguyla

27 Alexander Marshack, "Lunar Notations on Upper Palaeolithic Remains", *Scientia*, s. 146; 1964.

sembolik açıdan ilişkiliydi: kadınlar, su, bitki örtüsü, yılanlar ve doğurganlık. Hepsinin ortak noktası, kendini durmadan yenileyebilen yaşamın yenileyici gücüydü. Her şey çok kolayca hiçliğe düşebilirdi ama her yıl kışın bitiminin ardından ağaçlar yeni yapraklar sürgün verir, ay küçülür ama sonra hep yeniden ve daha parlak bir halde büyür, kabulün evrensel simgesi olan yılan eski buruşuk derisini döküp pırıl pırıl ve taze bir halde çıkagelirdi.[28] Dişi de bu bitip tükenmez gücü açıkça göstermiştir. Antik avcılar Ana Tanrıça adıyla bilinen bir tanrıçaya hürmet ederdi. Bu tanrıça Çatalhöyük'teki büyük taş rölyeflerde yan tarafındaki erkek domuz kafatasları ve boğa boynuzlarıyla –başarılı bir avın emanetleri– doğum yaparken tasvir edilir. Avcılar ve hayvanlar zalim hayatta kalma mücadelesinde ölüp giderken dişi sonsuza dek yeni hayat üretir.[29]

Belki bu antik toplumlar Alman filozof Martin Heidegger'in (1899–1976) "Varlık" dediği –varolan her şeyi destekleyen ve canlandıran temel bir enerji– şeyle ilgili hislerini ifade etmeye çalışıyordu. Varlık aşkındır. Ona dokunamaz, onu göremez, duyamaz ancak çevrenizdeki insanlarda, nesnelerde ve doğal kuvvetlerde faaliyet halinde izleyebilirdiniz. Geç Neolitik ve pastoral toplumların kayıtlarından bildiğimiz kadarıyla en yüce kutsal güç olarak itibar gören *bir* varlık değil Varlık'tı. Tanımlamak ya da tasvir etmek imkânsızdı çünkü Varlık her şeyi kapsıyordu, zihinlerimizse sadece belirli varlıklarla baş etmeye uygundu ve onlar da Varlık'a ancak kısmen dâhil olabilirdi. Ama belli nesneler Varlığın gücünün açık sembolleri haline geldi, bunlar Varlığı destekliyor ve belirginleştiriyordu. Taş ya da kaya (kutsalın sık rastlanan sembolleri) Varlığın istikrarını ve kalıcılığını; ay, sonsuz yenilenme gücünü; gökyüzü, yüce aşkınlığını, aynı anda her yerde

28 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 146–85.

29 Burkert, *Homo Necans*, s. 78–82.

olabilmesini ve evrenselliğini ifade ediyordu.[30] Bu sembollerden hiçbirine kendi yüzü suyu hürmetine tapılmıyordu. İnsanların önünde eğilip tapındığı basitçe bir kaya değildi; kaya sadece onların dikkatini hayatın gizemli özüne çeviren bir odaktı. Varlık her şeyi birbirine bağlıyordu; hayvanlar, bitkiler, böcekler, yıldızlar ve kuşların hepsi tüm kozmosu ayakta tutan tanrısal hayatı paylaşıyordu. Örneğin biliyoruz ki Kafkas bozkırlarında yaşayan antik Aryan kabileleri yaklaşık MÖ 4500'den itibaren kendilerinin ve diğer tüm doğa olaylarının arasında görünmez, kişiüstü bir güce tapıyordu. Her şey, bu kuşatıcı "Ruh"un bir dışavurumuydu (Sanskritçe: *manya*).[31]

Dolayısıyla antik dünyada tek bir yüce varlığa inanılmıyordu. Böyle her yaratık *bir* varlık olabilirdi – diğer her şeyden daha büyük ve daha iyi olabilirdi belki ama yine de fani, eksik bir gerçeklikti. İnsanlar, "tanrı" adını verdikleri, kendilerinden daha üstün tabiatlı bir tinsel varlık ırkını hayal etmekte zorlanmıyordu. Sonuçta dünyada pek çok gözle görülmeyen güç faaliyetteydi –rüzgâr, ısı, duygu ve hava– ve bunlar genelde tanrılarla özdeşleştiriliyordu. Örneğin Aryan tanrısı Agni, insan hayatını dönüştüren ateş *idi* ve kişileştirilmiş bir tanrı olarak insanların bu kutsal güçlere duyduğu derin yakınlığı simgeliyordu. Aryanlar tanrılarına "parlayanlar" (*deva*'lar) diyordu çünkü Ruh onlarda fani yaratıklarda olduğundan daha çok parlıyordu ama bu tanrıların dünya üzerinde hâkimiyetleri yoktu: Her an her yerde değildiler ve diğer her şey gibi, tüm varlıkları idame ettiren, yıldızları yörüngelerine oturtan, mevsimlerin birbirini izlemesini sağlayan ve denizleri sınırları içinde tutan aşkın düzene tabi olmak zorundaydılar.[32]

30 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 1–124; 216–39.

31 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2. baskı (Londra ve New York, 2001), s. 2; Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton ve Portland, Ore., 1998), s. 18.

32 Boyce, *Zoroastrians*, a.g.e., s. 9–11.

MÖ 10. yüzyıl sıralarında, bazı Aryanlar Hint alt kıtasına yerleştiğinde nihai gerçekliğe yeni bir ad verdiler. Her şeyin büyüyüp serpilmesini sağlayan, gözle görünmez ilke, Brahman'dı. Tanrılardan daha yüce, daha derin ve daha temel bir güçtü. Brahman, kişiliğin sınırlarını aştığından ona dua etmek ve dualarınıza karşılık vermesini beklemek son derece uygunsuz olurdu. Brahman, dünyadaki tüm birbirinden farklı unsurları bir arada tutan ve dağılmalarını önleyen kutsal güçtü. Brahman'ın gerçekliği, hayatları bilgisizlik, hastalık, ıstırap ve ölümle sınırlanan fani yaratıklardan sonsuz derecede daha büyüktü.[33] Brahman'ı tanımlamanız mümkün değildi çünkü dil sadece bireysel varlıklardan bahsederdi ama Brahman "her şey" idi; var olan her şeyin yanı sıra tüm varoluşun içsel anlamıydı.

İnsanlar Brahman'ı düşünemese de Aryan kutsal metinlerinin en önemlisi olan *Rig Veda*'daki ilahilerde Brahman ima edilir. Lascaux avcılarının aksine görünüşe göre Aryanlar imgelerle düşünmüyordu. Tanrısalın başlıca sembollerinden biri sesti, gücü ve elle tutulamayan niteliğiyle her şeyi kuşatıcı Brahman'ın son derece olası bir bedenleşmesi gibi görünüyordu. Rahip, Veda'daki ilahileri söylediğinde müzik havayı dolduruyor ve cemaatin bilincine giriyor, böylece kendilerini tanrısallıkla kuşatılmış ve onunla dolu hissediyorlardı. Antik "kâhinler" (*rishi*'ler) imanlıların inanmak zorunda olduğu öğretilerden bahsetmiyor, mecazi, muammalı bir havayla eski mitlerden bahsediyordu çünkü iletmeye çalıştıkları gerçek, saf mantıksal bir takdimle sınırlanamazdı. Bu ilahilerin güzelliği, dinleyici kitleyi huşu, merak, korku ve zevkle sarsmıştı. Gizli Brahman, evrenin birbirinden farklı unsurlarını tutarlı bir bütün halinde toplarken dinleyicilerin de görünüşe göre birbiriyle

33 Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 200; Louis Renou, "Sur la notion de *brahman*", *Journal asiatique*, s. 237; 1949.

bağlantısız şeyleri birleştiren bu çelişkili şiirlerin altında yatan önemi çözmeleri gerekiyordu.[34]

MÖ 10. yüzyılda Brahman rahipleri, daha sonra gerçek dinsel söylemin modeli olacak olan Brahmodya yarışmasını icat etti.[35] Yarışmacılar işe zihinlerini toplamalarını sağlayan ve kendilerini farklı bir tür bilince sevk eden oruç ve nefes kontrolü gibi tinsel alıştırmalar yaptıkları ormana çekilerek başlıyordu. Yarışma da artık başlayabilirdi. Amaç Brahman'ı tanımlayacak sözel bir formül bulmaktı, bu süreçte dil mümkün olduğunca, nihayet işlemez olana dek zorlanıyor, insanlar o zaman sözcüklere sığmaz olanın, ötekinin açıkça ayırdına varıyordu. Rakip esrarengiz bir soru soruyordu, karşıdaki uygun ama aynı derecede gizemli bir cevap vermek zorundaydı. Rakiplerini sessizliğe gömen kazanıyordu ve o sessizlik anında, dilin yetersizliği anlaşıldığında Brahman oradaydı; ancak sözün çaresizliğinin şaşırtıcı idrakiyle açığa çıkmıştı.

Dolayısıyla nihai gerçeklik, kişileştirilmiş bir tanrı değil, hiçbir zaman anlaşılamayacak aşkın bir gizemdi. Çinliler ona Tao, kozmosun temel "Yol"u adını verdi. Tüm gerçekliği oluşturduğundan Tao'nun hiçbir niteliği, biçimi yoktu; deneyimlenebilirdi ama asla görülemezdi; bir tanrı değildi; Cennet'ten ve Dünya'dan önce vardı, tanrısallığın ötesindeydi. Tao hakkında hiçbir şey söyleyemezdiniz çünkü sıradan kategorileri aşıyordu: Antikiteden daha eskiydi ama eski değildi; insanların bildiği tüm varlık biçimlerinin çok ötesinde olduğundan ne varlıktı ne de varlık dışıydı.[36] Dünyayı böyle yapan sayısız modeli, biçimi ve potansiyeli içeriyor, sonsuz değişim akışını yönlendiriyor ve tüm çevremizde gördüklerimiz oluyordu. Normal düşünce biçimlerimizi

34 Louis Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), s. 10, 16–18; Michael Witzel, "Vedas and Upanishads", haz. Gavin Flood, *The Blackwell Companion to Hinduism* içinde (Oxford, 2003), s. 70–1.

35 J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago ve Londra, 1985), s. 70–2; 126.

36 Zhuangzi, *The Book of Zhuangzi*, s. 6, 29–31.

niteleyen tüm ayrıcalıkların yersiz olduğu bir noktada varlığını sürdürüyordu.

Batılı tek tanrıcılıkların gelişeceği Orta Doğu'da da benzer bir nihai kavramı vardı. Mezopotamya'da, Akadcada *ilam* "tanrısal" demekti, tüm ilahları aşan göz alıcı bir gücü niteliyordu. *İlam*'ın kaynağı tanrılar değildi ama diğer her şey gibi onu yansıtabilirlerdi. Bu "tanrısallığın" başlıca niteliği *ellu* ("kutsallık") idi, bu sözcüğün "parlaklık", "saflık" ve "ışıldama" çağrışımları vardı. Tanrılara "kutsallar" deniyordu çünkü sembolik hikâyeleri, büstleri ve kültleri, onlara tapanlarda *ellu*'nun aydınlığını uyandırıyordu. İsrail halkı, koruyucu ilahları olan İsrail'in "kutsalı"na Elohim diyordu, *ellu*'nun bu İbranice karşılığı tanrısalın insanlar için gelebileceği tüm anlamları özetliyordu. Ama kutsallık tanrılarla sınırlı değildi. Tanrısalla temas eden her şey de kutsal olabilirdi: rahip, kral ya da tapınak, hatta kültün kutsal gereçleri. Orta Doğu'da insanlar *ilam*'ı tek bir tanrıyla sınırlamayı çok kısıtlayıcı bulacaktı; bunun yerine bir Kutsal Meclis hayal ettiler, evreni idame ettirmek için beraber çalışan ve kutsalın çok boyutlu karmaşasını ifade eden, pek çok farklı mertebeden tanrılardan oluşan bir konsey.[37]

İnsanlar mutlak olana özlem duydular, dört bir yanlarında onun varlığını hissettiler ve yaratıcı ritüellerle bu aşkınlık hissini beslemek için ellerinden geleni yaptılar. Ama âdeta ona yabancılaştıklarını hissettiler. Neredeyse her kültür, zamanın başlangıcında erkek ve kadınların kovulduğu bir kayıp cennet miti geliştirdi. Bu mit, hayatın bu kadar parçalanmış, çetin ve ıstırap dolu olması *gerektiğine* dair yeni bir kanaati ifade ediyordu. İnsanların acıya, hastalığa, mahrumiyete, yalnızlığa, yaşlılığa ve ölüme maruz kalmadığı ve varlığın tamlığından daha çok pay aldığı bir zaman *olmalıydı*. Bu nostalji en eski ve en evrensel dinsel fikirlerden olan "kutsal coğrafya" kültünü etkiledi. Bu normdan her nasılsa ayrılan belli yerler –Dordogne'nin labirentimsi yeraltı mağaraları

37 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, s. 41–79.

gibi– sanki "başka bir şeyden" bahsediyordu.[38] Bu kutsal yer, tanrısalın en eski ve en yaygın sembollerinden biriydi. Burası cenneti ve dünyayı bir araya getiren, tanrısal kudretin daha da etkili göründüğü kutsal bir "merkez"di. Pek çok kültürde bulunan popüler bir imge, bu verimli, kutsal enerjinin bu merkezlerde bir memba gibi kabarıp dört kutsal nehirden dünyanın dört köşesine aktığını tahayyül etmiştir. İnsanlar ancak kutsalın bir zamanlar göründüğü bölgelere yerleşecekti çünkü varlığın pınarlarına mümkün olduğunca yakın yaşamak ve cennetten kovulmadan önce oldukları kadar tam ve eksiksiz olmak istiyorlardı.

Bu bizi modernite öncesi dinin ikinci ilkesine getiriyor. Dinsel söylem, lafzi anlamına göre yorumlanmamalıydı çünkü dili aşan bir gerçeklik hakkında ancak sembolik ifadelerle konuşabilirdiniz. Kayıp cennet hikâyesi bir mitti, tarihsel bir olayın gerçeğe uygun anlatısı değildi. İnsanların buna soyut olarak "inanmaları" beklenmiyordu; tüm mitler gibi belirli bir kutsal yerin kültüyle ilintili ritüellere dayanıyor ve onlar tarafından şekillendiriliyordu, amaç anlattığı şeyi oradakilerin hayatında bir gerçekliğe dönüştürmekti.

Aynı şey antik dinin merkezinde olan ve Tevrat'taki Yaratılış hikâyesi modern bilimle çatıştığından Batı dünyasında şimdi tartışmalı olan yaratılış miti için de geçerlidir. Ama erken modern döneme kadar kimse kozmolojileri (yaratılış hikâyesi) varlığın kökenlerinin hakiki anlatısı diye okumadı. Antik dünyada, kozmolojilerin esin kaynağı yaşamın olumsallığı ve kırılganlığıydı. Hiçbir şeyin var olmaması bu kadar kolayken neden bir şey var olmuştu? Bu sorunun hiçbir zaman basit ya da hatta olası bir cevabı yoktur ama insanlar bilebileceklerimizin sınırlarını zorlayarak bunu sormaya devam eder. Antik kozmolojilerin en eski ve evrensellerinden biri bugün bizim için bilhassa öğreticidir.

38 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 367–88; Eliade, *Kutsal ve Kutsal-dışı*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları, (İstanbul, 2017); Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017).

Göklerin en ücra köşelerinde yaşadığı için "Yüce Tanrı" ya da "Gök Tanrı" diye bilinen bir tanrının yeri ve göğü tek başına yarattığı düşünülüyordu.[39] Aryanlar ona Dyaeus Pitr; Çinliler Tian ("Gök"); Araplar Allah; Suriyeliler El Elyon, "En Yüce Tanrı" diyordu. Ama Yüce Tanrı'nın makul bir ilah olmadığı görüldü ve miti terk edildi.

Yüce Tanrı, içsel bir çelişkiden mustaripti. Bu kadar ulu bir varlık bile olsa, sadece *bir* varlık nasıl Varlığın kendisinden sorumlu olabilirdi? İnsanlar sanki bu itiraza karşılık verir gibi Yüce Tanrı'yı özel bir seviyeye yüceltmeye çalıştı. Sıradan bir kült için fazla yüceltildiği düşünülüyordu: Onuruna hiç kurban verilmiyordu; rahipleri, tapınakları ve kendine ait bir mitolojisi yoktu. İnsanlar ona acil durumlarda başvuruyordu, onun dışında günlük hayatlarına pek bir etkisi yoktu. Salt açıklamaya indirgenen bu tanrı –buna daha sonra İlk Neden ya da İlk Hareket Ettirici denecekti– *Deus otiosus*, "işe yaramaz" yani "fuzuli" ilah haline geldi ve halkının bilincinden yavaş yavaş silindi. Yüce Tanrı çoğu mitolojide genelde pasif, çaresiz bir figür olarak tasvir edilir; olayları kontrol edemez, panteon çevresine çekilir ve sonunda yitip gider. Günümüzde de bazı yerli halklar –Pigmeler, Avustralyalılar ve Fuegianlar– yeri ve göğü yaratan bir Yüce Tanrı'dan bahseder ama antropologlara onun öldüğünü ya da ortadan kaybolduğunu söylemişlerdir; "artık umursamıyor" ve "bizden çok uzaklara gitti."[40]

Ritüelin uygulama faaliyetiyle yaşama geçirilmeyen hiçbir tanrı varlığını sürdüremez ve insanlar ritüelsiz tanrılara genelde sırtlarını dönerler. Yüce Tanrı, daha dinamik ilahlardan oluşan ve güncel konularla ilgili, önemli olguları simgeleyen daha genç

39 Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 38–63; Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017); Wilhelm Schmidt, *The Origin of the Idea of God* (New York, 1912) çeşitli yerlerde.

40 Eliade, *Kutsal ve Kutsal-dışı*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları, (İstanbul, 2017).

bir ilah nesli tarafından –fırtına, buğday ya da savaş tanrıları– mitolojide genel olarak tahtından indirilmiştir. Yunan *mitos*'unda Yüce Tanrı Uranüs ("Gök"), oğlu Kronos tarafından vahşice hadım edildi. Daha sonra Kronos, kendi oğlu Zeus tarafından tahttan indirilecekti; Zeus Olimpos Dağı'nda daha erişilebilir bir yaşam süren genç tanrıların lideriydi. Günümüzde tek tanrıcı geleneğin tanrısı genelde yozlaşarak bir Yüce Tanrı'ya dönüşmüştür. Onu bir zamanlar ikna edici bir kutsal simge kılan ayinler ve pratikler artık etkili değildir, insanlar artık bunlara katılmayı bırakmıştır. Bu yüzden bu tanrı *otiosus* olmuştur; ölmüş ya da "uzaklara gitmiş", zayıf düşmüş bir gerçekliktir.

Antik Dünya'da Yüce Tanrı'nın yerini hiçbir zaman gerçeklere dayalı olduğu düşünülmeyen, güncel olaylarla daha ilgili yaratılış hikâyeleri aldı. *Rig Veda*'nın daha sonraki bir ilahisinin ısrarla iddia ettiği gibi hiç kimse –en yüce *deva* bile– hiçten nasıl olup da bir şeyin doğduğunu açıklayamaz.[41] İyi bir yaratılış miti uzak geçmişteki bir olayı tasvir etmez, insanlara günümüz hakkında çok önemli bir şey söyler. İşlerin iyiye gitmeden önce genelde kötüye gitmesi gerektiğini; yaratıcılığın özveri ve kahramanca mücadele gerektirdiğini, evrenin enerjilerini muhafaza etmek ve sağlam temelli bir toplum kurmak için herkesin sıkı çalışması gerektiğini hatırlatır. Yaratılış hikâyeleri öncelikle tedavi ediciydi. İnsanlar bildiğimiz dünyayı –her nasılsa– var eden muazzam enerji patlamasından faydalanmak istiyorlardı, bu yüzden kutsal güç esinine ihtiyaç duydukları zamanlarda bir yaratılış miti okurlardı: bir siyasi kriz esnasında, hasta yatağında ya da yeni bir ev inşa ederken. Yaratılış miti genelde Yeni Yıl kutlamaları esnasında, eski yıl biterken yeniden canlandırılırdı. Kimse belirli bir kozmolojiye "inanma" zorunluluğu duymuyordu; aslında her kültürün birden çok yaratılış hikâyesi ve her birinin kendi vereceği dersler

41 *Rig Veda*, 10.129.

vardı, insanlar koşullar değiştiğinde kolayca yeni bir yaratılış hikâyesi yarattılar.

İnsanlar Yüce Tanrı mitini terk ettiğinde antik dünyada "hiç yoktan" (*ex nihilo*) yaratılış kavramı yoktu. Bir tanrı ancak zaten başlamış bir yaratılış sürecine yardım edebilirdi. MÖ 10. yüzyılda bir başka Hint *rishi*'si dünyanın bir ilk kurban tarafından harekete geçirildiğini ileri sürüyordu; bu iddia, çürüyen bir ağaçtan sık sık yeni bitkilerin sürgün verdiği görülen ve ölümün yeni bir hayata yol açtığını düşünmenin tabii olduğu Hindistan'da anlamlı görünüyordu. *Rishi*, *Purusha*'nın ("kişi"), ilk, arketip insanoğlunun kendi iradesiyle kurban edileceği yere yürüdüğünü ve tanrıların onu öldürmesine izin verdiğini varsayar; sonra her şey –hayvanlar, atlar, sığırlar, yer, gök, güneş, ay ve hatta bazı tanrılar– onun cesedinden doğmuştur.[42] Bu *mitos*, önemli bir gerçeği özetlemekteydi: En yaratıcı olduğumuz zaman, kişiliğimize tutunmadığımız ve kendimizi vermeye hazır olduğumuz zamandır.

Kozmoloji, çağdaş bilimsel spekülasyondan etkilenmiyordu çünkü dış dünyadansa iç dünyayı keşfetmekteydi. Mezopotamya rahipleri ilk başarılı astronomik gözlemleri gerçekleştirdi ve görülen yedi gök cisminin –daha sonra bilinen adlarıyla güneş, ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn– takımyıldızları boyunca anlaşılan dairesel bir hareketle ilerlediğini kaydettiler. Ama yaratılış mitlerinin gerisindeki temel esin kaynağı, öncü şehir planlamalarıydı.[43] İlk şehirler MÖ yaklaşık 3500'de Sümer'de, Bereketli Hilal'de kuruldu; bu, muazzam bir cesaret ve sebat gerektiren bir işti, Dicle ve Fırat'ın taşkınları esnasında kerpiç tuğlalı binalar defalarca sele kapılıp gitti. Sümerlerin kırılgan kent medeniyeti, hep eski köy barbarlığına sürüklenecekmiş gibi görünüyordu, bu yüzden şehirlerin düzenli bir kutsal enerji takviyesine ihtiyacı vardı. Ayrıca bu öyle olağanüstü bir başarı gibi görülüyordu ki

42 A.g.e., 10.90.

43 Gwendolyn Leick, *Mesopotamia, The Invention of the City* (Londra, 2001), s. 268.

şehir kutsal bir yer diye göklere çıkarılıyordu. Babil, gökle yerin buluşabileceği "tanrılar kapısı" (*Bab-ilani*) idi; kayıp cenneti yeniden canlandırmıştı; ziggurat yani Esagila'nın kule tapınağı, ilk erkek ve kadınların tanrılarıyla buluşmak için tırmandıkları kozmik dağın ya da kutsal ağacın bir kopyasıydı.[44]

Başındaki sözler nedeniyle *Enuma Eliş* diye bilinen Mezopotamya yaratılış destanına başvurmadan Yaratılış Kitabı'ndaki yaratılış hikâyesini anlamak zordur. Bu şiir, tanrıların ilk kutsal maddeden evrimlerini, ardından yeri ve göğü yaratmalarını tasvir ederek başlar ama aynı zamanda bir Mezopotamya tefekkürüdür. Evrenin tanrıların doğumuna kaynaklık eden hammaddesi dağınık, tanımsız bir maddedir; bölgenin alüvyonlu toprağına çok benzer. İlk tanrılar –Tiamat, ilk Okyanus; Apsu, "Dipsiz Derinlik"; ve Mummu, kaosun "Rahmi"– toprak, su, hava ve ateşten ayrılamazdı ve ilkel barbarlığın ataletiyle, kaosun biçimsizliğini paylaşıyordu: "[Apsû ile Tiamat] sularını birbirine karıştırdılar. Henüz [tanrılar için]... kamış evler kurulmamıştı. Tanrıların hiçbiri ortada yok iken, esamileri okumuyor iken, kaderleri yazılmamış iken."[45] Ama yeni tanrılar belirdi, her çift öncekinden farklıydı, doruk noktaları tanrısal türlerin en gelişmişi olan Güneş Tanrısı muhteşem Marduk'tu. Ama Marduk, Tiamat'ın uyuşukluğunu muazzam bir savaşla alt edene dek evreni kuramadı. Nihayet Tiamat'ın dev ölü gövdesinin bacaklarını iki yana açtı, yeri ve göğü yaratmak için onu ikiye böldü ve yenik tanrılardan birinin kanını bir avuç toprakla karıştırıp ilk insanı yarattı. Bu zaferden sonra tanrılar Babil kentini inşa edebilir ve "evrene yapısını ve-

44 Thorkild Jacobsen, "The Cosmos as State", haz. H. ve H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man, An Essay on the Speculative Thought in the Ancient Near East* içinde (Chicago, 1946), s. 186–97.

45 *Babil Yaratılış Destanı –Enuma Eliş–*, çev. S. F. Adalı, A. T. Görgü, İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2017).

ren, gizli dünyanın açığa çıktığı ve tanrıların yerlerini bulduğu" ritüeli oluşturabilirdi.[46]

Bu tanrıları evrenin geri kalanından ayıran ontolojik bir uçurum yoktu; her şey aynı kutsal maddeden doğmuştu. Tüm varlıklar aynı güç durumu paylaşıyordu ve kaosun yıkıcı rehavetine karşı sonu gelmeyen bir kavgaya katılmak zorundaydı. Komşu Suriye'de de benzer hikâyeler vardı, fırtına ve yaşam kaynağı yağmur tanrısı Baal, medeni bir hayat kurmak için deniz ejderhası Lotan'la, kaosun simgesi, Deniz tanrısı Yam'la ve verimsizlik tanrısı Mot'la savaşmak zorundaydı.[47] İsrailliler de tanrıları Yahve'nin evreni düzene sokmak için deniz canavarlarını katlettiği hikâyeler anlatmıştır.[48] Babil'de *Enuma Eliş*, Esaliga'daki Yeni Yıl bayramının dördüncü gününde okunuyordu. Marduk'un başlattığı süreci sembolik biçimde sürdüren ve bu kutsal enerjiyi etkinleştiren bir tekrar etkinliğiydi. Ritüelleştirilmiş sahte bir savaş ve kaosun kuralsızlığını canlandıran bir şenlik düzenlenirdi. Arkaik tinsellikte, başlangıçtaki biçimsiz "hiçliğe" sembolik geri dönüş her yeni yaratı için kaçınılmazdı.[49] Ancak şu ânı, tatminkâr olmayan gidişatı boş verecek, başlangıçtaki güçlü karmaşaya gömülüp yeniden başlayacak cesaretiniz varsa ilerleyebilirdiniz.

Yaşam daha yerleşik olunca insanların da daha içsel bir tinsellik geliştirecek vakitleri oldu. Dinsel değişime daima öncülük eden Hint Aryanlar bu eğilime de öncülük ederek varlığın kendisi olan Brahman'ın aynı zamanda insan psişesinin de temeli olduğuna dair çığır açıcı bir keşif yaptı. Aşkın olan, insanlığın ne dışındaydı ne de ona yabancıydı, bu ikisi birbirine ayrılmaz bir biçimde

46 *Enuma Eliş*, 6.19.

47 E. O. James, *The Ancient Gods* (Londra, 1960), s. 87–90.

48 Mezmurlar 89:10–13; 93:1–4; Yeşaya 27:1; Eyüp 7:12; 9:8; 26:12; 38:7.

49 Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017).

bağlıydı. Bu anlayış, tüm başlıca geleneklerde dinsel arayışın merkezinde olacaktır. MÖ 7. yüzyılda oluşturulan ilk *Upanişad*'larda bu kutsal benlik (*atman*) arayışı, Veda tinselliğinin merkezi haline geldi. *Upanişad* bilgeleri, öğrencilerinden buna "inanmalarını" istemedi, onları dünyaya farklı bakmalarını sağlayacak bir dizi tinsel alıştırma sonucunda bunu kendilerinin keşfedeceği bir kabul edimine tabi tuttu. Uygulamayla kazanılan bu bilgi, beraberinde korku ve kaygıdan kurtulmanın sevincini getirmekteydi.

Chandogya Upanişad'dan bu sürecin nasıl gerçekleştiğine dair değerli bir fikir ediniriz. Burada büyük bilge Uddalaka Aruni, kendi oğlu Shvetaketu'da bu koruyucu içgörüyü usulca ve sabırla meydana çıkarır ve bir dizi görevi yerine getirmesini sağlar. Bu deneylerin en meşhurunda Shvetaketu geceden bir tas suya bir tutam tuz atmak zorundaydı, sonra elbette tuz çözülse de suyun tadının hâlâ tuzlu olduğunu gördü. "Sen tabii tuzu orada görmedin oğul," dedi Uddalaka, "ama hep tam oradaydı." Bütün dünyanın özü ve içsel benliği olan gözle görünmez Brahman da öyle. "Ve sen *o*'sun, Shvetaketu."[50] Tuz gibi Brahman da gözle görülemiyordu ama yaşayan her şeyde apaçıktı. Büyüyünce dev bir ağaca dönüşen küçük Banyan (Hint inciri) tohumunun gizli özü oydu ama Shvetaketu tohumu incelemek için parçaladığında hiçbir şey göremedi. Brahman aynı zamanda ağacın her parçasındaki, ona hayat veren özsuydu ama asla saptanamaz ya da tahlil edilemezdi.[51] Her şey aynı özü paylaşıyor ama çoğu kimse bunu fark etmiyordu. Kendilerinin eşsiz ve özel olduğunu hayal ediyor, bu özelliklere –çoğu zaman aşırı kaygıyla ve çaba harcayarak– tutunuyorlardı. Ama aslında bu nitelikler aynı denize akan nehirlerden daha uzun ömürlü değildi. Birleştiklerinde "sadece okyanus" oluyor ve artık "ben şu nehirim", "ben bu nehirim" diye kendi özgüllüklerinde

50 *Chandogya Upanishad* (*CU*), 6.13. Kendi italiklerim. Tüm *Upanişad* alıntıları, Olivelle'in Upanişadı'ndan alınmıştır.

51 A.g.e., 6.11–12.

ısrar edemiyorlardı. "Tam da böyle oğul," diye sözünü sürdürdü Uddalaka, "tüm bu canlılar Varlığa (Brahman) ulaştığında, Varlığa ulaştıklarının farkında değildirler." Bir zamanlar ister kaplan, kurt ister tatarcık olsunlar, hepsi Brahman'da birleşir. Bu yüzden dünyevi benliğe tutunmak kaçınılmaz olarak acıya, hüsrana ve kafa karışıklığına neden olan bir yanılgıdır, bundan kaçınmanın tek yolu Brahman'ın onların *atman*'ı, tek gerçek şeyleri olduğuna dair derin, özgürleştirici bilgiyi edinmekti.[52]

Upanişad bilgeleri dinin bir başka evrensel prensibini ilk defa açıkça ifade edenler arasındaydı – *Purusha* mitinde buna zaten değinilmiştir. Dinin doğrularına ancak bencillikten, açgözlülükten ve kendine odaklanmaktan kurtulmaya hazır olduğunuzda ulaşabilirdiniz, bunlar belki de kaçınılmaz olarak düşüncelerimize ve davranışlarımıza sinmişti ama aynı zamanda büyük bir ıstırap kaynağıydı. Yunanlar bu sürece *kenosis*, "boşaltma" diyecekti. Kendinizi yüceltip başkalarını yerdiğiniz, kendi eşsiz ve özel niteliklerinize dikkat çektiğiniz, hiyerarşide birinci olmayı garantilediğiniz gergin arzuya boş verdiğinizde muazzam bir huzur duyardınız. İlk *Upanişadlar*, Aryan toplulukları kentleşmenin ilk evrelerindeyken yazılmıştı; *logos* çevrelerine vakıf olmalarına olanak tanımıştı. Ama bilgeler onlara kontrol edemeyecekleri bazı şeyler –yaşlılık, hastalık ve ölüm– olduğunu hatırlattı; öz benlikleri gibi entelektüel idraklerinin ötesinde kalan bazı şeyler vardı. Dikkatle biçimlendirilmiş tinsel alıştırmaların neticesinde insanlar bu bilgisizliği kabul etmenin yanı sıra kucaklamayı da öğrendiklerinde bir rahatlama duyduklarını fark ettiler.

Bilgeler, insan ruhunun karmaşasını çarpıcı bir beceriyle keşfetmeye başlamıştı; bilinçdışını Freud'dan çok önce keşfettiler. Ama *atman* yani kişiliklerinin en derin çekirdeği gözlerinden kaçmıştı. Tam da Brahman'la özdeş olduğu *için* tanımlanması mümkün değildi. *Atman*'ın normal psiko-zihinsel durumlarımızla

52 A.g.e., 6.10.

hiçbir ilgisi yoktur ve olağan deneyimimizdeki hiçbir şeye benzemez, dolayısıyla ondan sadece olumsuz tabirlerle bahsedebiliriz. 7. yüzyıl bilgini Yajnavalkya'nın açıkladığı gibi: "Bu Benlik'le (*atman*) ilgili ancak 'ne bu... ne de bu' (*neti... neti*) diyebiliriz."[53]

> Görme işini yapanı göremezsiniz. Duyma işini yapanı duyamazsınız; düşünme işini yapanı düşünemezsiniz; ve algılama işini yapanı algılayamazsınız. Her Şeyin (*Brahman*) içindeki bu Benlik senin *atman*'ındır.[54]

Brahmodya gibi, *Upanişad*'lardaki tüm *atman* tartışmaları da hep sessizlikle, dilin nihai gerçeklik konusunda yetersiz kaldığının gizemli kabulüyle biter.

Hakiki dinsel söylem, net, belirgin ve deneysel olarak doğrulanmış doğruya götüremez. Brahman gibi *atman* da "kavranılmaz"dır. Bir şeyi tanımlayabilmeniz için onu kendinizden ayrı görmeniz gerekir. Ama, "Her Şey [Brahman], kişinin benliği haline gelince o zaman o kişi kimi görebilir ve nasıl? Ben kimi düşüneceğim ve nasıl?"[55] Ama en hakiki "Benliğinizin" Brahman'la özdeş olduğu gerçeğini "fark etmeyi" öğrendiyseniz onun da "açlık ve susuzluğun, yaşlılığın ve ölümün ötesinde"[56] olduğunu anlamışsınızdır. Bu idrake rasyonel mantıkla ulaşamazsınız. Sıradan "küçük harfli" benliğin dışında düşünme kabiliyeti edinmek zorundasınız ve her hüner ya da yetenek gibi bu da uzun süreli, çetin, özverili bir pratik gerektirir.

İnsanların bu kendini unutma haline erişebilmelerinin başlıca yöntemlerinden biri de yogaydı.[57] Günümüzde Batı spor salon-

53 *Brhadaranyaka Upanishad* (*BU*), 4.5.15.

54 A.g.e., 3.4.

55 A.g.e., 4.5.13–15.

56 A.g.e., 3.5.1.

57 Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*. (*Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017)).

larında uygulananın aksine bu yoga bir aerobik egzersizi değil, içgüdüsel davranışın ve normal düşünce kalıplarının sistematik olarak parçalanmasıydı. Zihinsel çaba gerektiriyordu ve başlarda fiziksel açıdan ıstırap vericiydi. Yogi, ona kolay gelenin aksini yapmak zorundaydı. O kadar hareketsiz otururdu ki insandan çok bir bitkiye ya da heykele benzerdi: En kendiliğinden ve gerekli fiziksel işlevlerimizden olan solunumunu kontrol eder, uzun süreler hiç soluk almadan durabilme yetisi kazanana dek çalışırdı. Zihninden geçen düşünceleri susturmayı ve saatlerce "tek bir noktaya" odaklanmayı öğrenirdi. Sebat ederse olağan bilinci yavaş yavaş ortadan kaldırıp düşüncesinden "ben"i çıkarmayı başardığını görürdü.

Yogiler ölçülebilir fiziksel ve nörolojik etkileri olan bu disiplinlerin bugün hâlâ müziğin etkisine benzer bir sükûnet, uyum ve itidal uyandırdığını görmüştür. Yogilerin tamamen doğal bulduğu, yeteneği olan ve gayret gösteren herkesin duyabileceğine inandığı bir coşkunluk ve sonsuz neşe hissi vardır. "Ben" ortadan kalkınca, en monoton konuların hiç beklenmedik nitelikleri ortaya çıkar çünkü artık onlara kişinin kendi bencilce ihtiyaç ve arzularının çarpıtıcı filtresinden bakılmamaktadır. Bir yogi, gurusunun öğretileri doğrultusunda meditasyon yaptığında bu öğretileri sadece kavramsal açıdan kabul etmekle kalmaz, onları öyle canlı yaşar ki bilgisi metinlerin deyişiyle "doğrudan"dır; pratikle elde edilen tüm beceriler gibi mantıksal süreçleri bertaraf eder, kişinin içsel dünyasının bir parçası olur.[58]

Ama yoganın bir de etik boyutu vardı. Yogaya yeni başlayan kişinin yoğun bir manevi programı tamamlamadan tek bir yoga egzersizi bile yapmasına izin verilmezdi. İstenenler listesinin en tepesinde *ahimsa* yani "zarar vermeme" vardı. Yogi, sivrisineğe vurmamalı, öfkeli el kol hareketleri yapmamalı ya da diğerleriyle kaba konuşmamalı, herkese, cemaatteki en sinir bozucu keşişe karşı bile nezaketini hep korumalıdır. Gurusu bunun alışkanlık haline

58 Kadınlar, *Upanişad* tinselliğine, daha sonra da Budist pratiğine katıldılar.

geldiğine ikna olmadıktan sonra bir yogi, yoga pozisyonunda bile oturamaz. Huzurumuzu bozan saldırganlık, hüsran ve öfkenin büyük bir çoğunluğu engellenmiş egotizmin bir sonucudur, ama hevesli yogi bu bencillikten uzak itidalde ustalaştığında metinler bize onun "tarifsiz bir neşe"[59] duyacağını söyler.

Yoga deneyimleri bilgeleri yeni bir yaratılış miti tasarlamaya itti. Başta sadece tek bir Kişi vardı, çevresine bakıp yalnız olduğunu keşfetmişti. Böylece kendisinin farkına varıyor ve şöyle haykırıyordu: "İşte buradayım!" Böylece egonun temeli olan "ben" doğdu. Kişi hemen korktu çünkü içgüdüsel olarak kırılgan egoyu onu tehdit eden her şeyden korumamız gerektiğini hissederiz ama Kişi yalnız olduğunu, böyle bir tehdit olmadığını hatırladığında korkusu onu terk etti. Ama tek başınaydı, bu yüzden bedenini ikiye bölüp erkeği ve kadını yarattı, sonra bu ikisi beraber "ta karıncalara dek" evrendeki her bir varlığa can verdi. Kişi artık yalnız olmasa da hâlâ korkacak bir şey olmadığını fark etti. O, Her şey olan Brahman'la özdeş değil miydi? O'nun yarattığı her şeyle birdi; aslında bizzat onu yaratan da Brahman'dı.[60] Onun temel bir parçası olan tanrıları yaratan bile Brahman'dı.[61]

> Bugün bile eğer biri bunu böyle, "Ben *brahman*'ım," diye biliyorsa, o kişi bütün dünya olur. Bunu engellemeye tanrıların bile gücü yetmez çünkü bu kişi onların benliğinin ta kendisi (*atman*) haline gelir. Yani bir insan başka bir ilahı, "O tek, ben de başkasıyım," diye ululuyorsa meseleyi anlamamış demektir.[62]

---

59 Patanjali, *Yoga Sutra*, 2.42, Eliade, *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017).

60 *BU*, 1.4.1–5.

61 A.g.e., 1.4.6.

62 A.g.e., 1.4.10.

Yajnavalkya bu idrakin beraberinde cinsel ilişkideki gibi kişinin tüm ikilik hissini yitirdiği, "içeride ve dışarıdaki her şeye kayıtsız kaldığı" bir haz getirdiğini açıklar.[63] Ama yoga egzersizlerini yerine getirmediyseniz bu deneyimi yaşayamazdınız.

Diğer gelenekler de bu temel prensiplerin vazgeçilmezliğini görecekti: Budizm, Caynacılık ve Taoizmin yanı sıra üç tek tanrıcı din olan Musevilik, Hristiyanlık ve İslam da. Her birinin kendi eşsiz ve ayırt edici bakış açısı, kendine has noksanları vardı. Ama hepsi bu temel prensiplerde hemfikirdi. Din, kavramsal bir mesele değildi. Örneğin Buda'nın teolojik spekülasyona pek zamanı olmamıştı. Keşişlerinden biri başarısız bir filozoftu ve yogasıyla ilgilenmek yerine Buda'yı sürekli metafizik sorularıyla usandırıyordu: Bir Tanrı var mıydı? Dünya zamanla mı yaratılmıştı yoksa hep var mıydı? Buda ona zehirli okla vurulmuş ve saldırganının adını ve hangi köyden geldiğini öğrenmeden tıbbi tedavi almayı reddeden bir adama benzediğini söyledi. Bu son derece işe yaramaz bilgiyi öğrenmeden ölecekti. Dünyayı bir tanrının yarattığını keşfetmek neyi değiştirecekti? Acı, nefret, üzüntü ve keder varlığını sürdürecekti. Bu meseleler büyüleyiciydi ama Buda bunları tartışmayı reddetti çünkü yersizlerdi: "Öğrencilerim, bunların size faydası yok, bunlar kutsallık arayışında faydalı değil; huzura ve Nirvana'nın tam bilgisine götürmez."[64]

Buda, Nirvana'yı tanımlamayı hep reddetti çünkü Nirvana kavramsal olarak anlaşılamazdı, pratik meditasyon ve merhamet rejimine uymayan birine onu açıklamak mümkün değildi. Ama kendisini Budist yaşam tarzına adayan her erkek ya da kadın, tamamen doğal bir durum olan Nirvana'ya ulaşabilirdi.[65] Fakat bazen Budistler Nirvana'dan tek tanrıcıların Tanrı için kullandığı

63 A.g.e., 4.3.21.

64 Samyutta Nikaya, 53.31. Budist kutsal metinlerinden olan Pali Kanonu'ndan alıntılar, benim kendi yorumumdur.

65 Sutta-Nipata, 43.1–44.

türden bir imgelem kullanarak bahsederler: Nirvana "Gerçek", "Öteki Kıyı", "Huzur", "Ebedî" ve "Öte" idi. Nirvana hâlâ yaşama anlam veren bir merkez, bir sükûnet vahası ve kendi varlığınızın derinliklerinde keşfettiğiniz bir güç kaynağıydı. Saf dünyevi açıdan "hiçbir şey"di çünkü ego egemenliğindeki varlığımızda bizim tanıyabileceğimiz hiçbir gerçekliğe karşılık gelmiyordu. Ama bu kutsal huzuru bulmayı başaranlar, sonsuz derecede daha zengin bir yaşam yaşadıklarını keşfettiler.[66] Mesele, Nirvana'nın varlığına inanmak ya da fazla sorgulamadan kabul etmek değildi. Buda'nın, eylemden ayrılmış soyut öğreti formülasyonlarına zamanı yoktu. Aslında bir başkasının otoritesiyle ilgili bir öğretiyi kabul etmeyi "beceriksizce" ya da "faydasız" (*akusala*) buluyordu. Aydınlanmaya götüremezdi çünkü kişisel sorumluluktan feragatla eş anlamlıydı. İnanç, Nirvana'nın varlığına güven ve insanın elindeki tüm pratik araçlarla onu kavrama kararlılığı demekti.

Nirvana, Buda'nın *anatta* ("benliksiz") öğretisine uygun bir yaşam sürmenin doğal sonucuydu, bu sadece metafiziksel bir ilke değil, Buda'nın tüm öğretileri gibi bir eylem programıydı. *Anatta*, Budistlerin sanki benlik yokmuş gibi günü gününe saati saatine *hareket etmelerini* gerektiriyordu. "Benlik" düşünceleri sadece zihni "ben" ve "benim"le "faydasız" bir biçimde meşgul etmekle kalmıyor, aynı zamanda kıskançlık, rakiplerden nefret, kibir, gurur, zulüm ve –benlik kendisini tehdit altında hissettiğinde– şiddete yol açıyordu. Bir keşiş bu ihtirassızlığı terbiye etmekte ustalaştıkça artık kendi egosunu geçici zihinsel durumlara katmaz, korkularını, arzularını geçici ve uzak bir olgu gibi görmeyi öğrenir. O zaman aydınlanma için hazır demektir: "Hırsı yavaş yavaş yok olur ve şiddetli arzuları bir kez ortadan kalktıktan sonra zihnin kurtuluşunu yaşar."[67] Metinlere bakılırsa Buda'nın ilk öğrencileri *anatta*'yı duyduğunda kalpleri neşeyle dolmuş ve hemen Nirvana'yı

66 Majjima Nikaya, 29.

67 Vinaya: Mahavagga, 1.6.

deneyimlemişlerdi. Nefret, hırs ve statü kaygılarının uzağında yaşamanın sonsuz bir rahatlık olduğu görülmüştü.

Anatta'ya ulaşmanın açık ara en iyi yolu merhamet, kendini başkasının *yerine koyma* kabiliyetidir, bu da bir kişinin dünyasının merkezindeki benliği tahttan indirip oraya bir başka benliği koyması demektir. Merhamet, dinsel arayışın temel pratiği haline gelecekti. Kutsallıkla özgeciliğin (*altruizm*) birbirinden ayrılamayacağını çok açıkça ortaya koyan ilk kişilerden biri de Çinli bilge Konfüçyüs (MÖ 551-429) idi. Tanrısaldan bahsetmemeyi tercih ediyordu çünkü dil bunun için yetersizdi ve teolojik gevezelik, insanı gerçek din faaliyetinden uzaklaştırıyordu.[68] Hep şöyle derdi: "Benim Öğretimin tek bir yolu vardır." Ortada anlaşılması güç bir metafizik yoktu; her şey sonunda diğerlerine mutlak saygıyla davranmanın öneminde bitiyordu.[69] Bunun en iyi örneği Konfüçyüs'ün öğrencilerine "her gün sabahtan akşama dek" uygulamaları gerektiğini söylediği Altın Kural'dır.[70] "Sana yapılmasını istemediğini asla bir başkasına yapma."[71] Kendi yüreklerinin içine bakmalı, onlara acı veren şeyi bulmalı ve sonra bu acıyı hiçbir koşulda bir başkasına yaşatmamalıdırlar.

Din, bir düşünce değil bir eylem meselesiydi. Çin'in geleneksel ritüelleri, bireyin bir *junzi*, "kâmil insan" olabilmesi için tabiatını iyileştirmesine ve rafine etmesine olanak sağlar. *Junzi* doğulmaz, olunur; kişi bir heykeltıraşın işlenmemiş bir kayayı alıp biçimlendirmesi, onu güzel bir şeye dönüştürmesi gibi kendi üzerinde çalışmalıdır. Konfüçyüs'ün en yetenekli öğrencisi Yan Hui, "Bunu nasıl başaracağım?" diye sordu. Kolaydı, Konfüçyüs onu şöyle cevapladı: "Egonu dizginle ve kendini ritüele (*li*) bırak."[72]

---

68 Konuşmalar, 17.19.

69 A.g.e., 4.15. Konuşmalar & Lunyu, çev. Murat Karlıdağ, Say Yayınları, İstanbul 2018.

70 A.g.e., 15.23.

71 A.g.e.

72 A.g.e., 12.1. Bu çeviri önerisi şuradandır: Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), s. 77.

Bir *junzi* yaşamının her ayrıntısıyla, diğerlerini düşünme ve diğerlerine saygıya dair kadim âdetlere boyun eğmelidir. Çin'in siyasi sorunlarının cevabı da buydu: "Eğer bir hükümdar tek bir gün egosunu dizginleyip *li*'ye teslim olursa, Göğün altındaki herkes onun iyiliğine karşılık verecektir."[73]

Altın Kural'ın "her gün sabahtan akşama dek" uygulanması insanları Konfüçyüs'ün *ren* dediği bir duruma getirir, bu sözcük daha sonra "cömertlik" diye tasvir edilecektir ama Konfüçyüs'ün kendisi bu sözcüğü tanımlamaya yanaşmaz çünkü *ren* ancak onu kazananlarca anlaşılabilir. Dinsel yolculuğun sonunda ne olduğu konusunda sessiz kalmayı tercih eder. *Ren* pratiğinde amaç kendi içindedir; aranan aşkınlık kendisidir. Yan Hui, *ren*'i elde etmeye yönelik sonu gelmez mücadeleden bahsederken bunu güzelce, "derin bir iç çekerek" ifade eder.

> Görebilmek için gözlerimi ne kadar zorlarsam o kadar yükseliyor. Ne kadar derine bastırırsam o kadar sertleşiyor. Onu önde görüyorum ama bir bakıyorum arkada. Usta, adım adım, maharetle bir tanesini cezbediyor. Usta beni kültürle zenginleştirdi, ritüelle kısıtladı. Durmak istediysem de duramadım. Tam tüm kaynakları tükettiğimi hissettiğimde sanki bir şey çıkıyor, belirgin ve net bir halde tepemde dikiliyor. Ama peşine düşmeyi ne kadar istesem de ona ulaşmanın hiçbir yolunu bulamıyorum.[74]

Merhametli, empatik bir yaşam sürmek Yan Hui'nin kendini aşmasını sağlamış, ona tek tanrıcıların taptığı "Tanrı"ya benzemeyen bir kutsal gerçekliği sezdirmişti. Bu gerçeklik hem içkin hem de aşkındı: İçten yükseliyordu ama aynı zamanda bir dış varlık olarak deneyimleniyordu, "belirgin ve net bir halde tepemde dikiliyor".

73 Konuşmalar, 12.1.

74 A.g.e., 9.10.

Hindistan, Çin ve Orta Doğu'nun büyük bilgelerinin tanımladığı din, kavramsal değil uygulamaya dayalı bir etkinlikti; bir dizi öğretiye inanmayı değil onsuz tüm dinsel öğretilerin muğlak ve inanması güç kalacağı sıkı, disiplinli bir çalışma gerektiriyordu. Nihai gerçeklik bir Yüce Varlık değildi – bu fikir antik dönemlerin dinsel duyarlılığına son derece yabancıydı; salt öğretisel formülasyonların ötesinde, her şeyi kapsayıcı, tamamen aşkın bir gerçeklikti. O halde dinsel söylem, tanrısalla ilgili net bilgi vermeye yeltenmemeli, dilin ve idrakin sınırlarının takdirine sevk etmelidir. Nihai gerçeklik insanoğluna yabancı değil, aksine insanlığımızın ayrılmaz bir parçasıydı. Ona rasyonel, muhakemeli düşünceyle ulaşamazdınız, dikkatle geliştirilmiş bir ruh hali ve bensizlik özverisi gerektiriyordu.

Peki, bu kendisini sükûnetin değil de kelamın dinleri olarak sunan tek tanrıcı Musevilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerine nasıl uygulanacaktı? MÖ 8. yüzyılda İsrail halkı antik dünyada sıra dışı olan bir şeye kalkışmak üzereydi. "İsrail'in kutsalı" Yahve'yi nihai aşkınlığın tek sembolü yapmaya çalışacaklardı.

2

Tanrı

Zamanın başlangıcında ilk insanoğlu (İbranice: Âdem) kendisini Cennet Bahçesi, Aden'de yalnız buldu. Bu bahçeyi tanrı Yahve dikmiş, bir cennet vahası yaratmak için doğu çölünde bir ırmak doğmasını sağlamıştı. Irmak burada dört ayrı kola –Pişon, Gihon, Dicle ve Fırat– ayrılıyor, bu kutsal merkezden dünyanın geri kalanına yaşam veriyordu. Yahve, Âdem'i topraktan (*adamah*) yarattı, burnuna yaşam soluğunu üfledi ve bahçeye bakması için onu oraya koydu. Aden gerçekten de bir cennet bahçesiydi ve Âdem orada mutlu bir yaşam sürebilirdi. Yahve, Âdem yalnız kalmasın diye tüm kuşları ve hayvanları topraktan yarattı; dünyanın "ortasını" belirleyen iki kutsal ağaç vardı –Yaşam Ağacı ve İyiyle Kötüyü Bilme Ağacı– ve orada Âdem'e bahçenin gizli bilgisini veren, konuşan bir yılan bile vardı. Ama Âdem yalnızdı. Bu yüzden o uyurken Yahve onun bir kaburga kemiğini aldı ve kadını yarattı. Âdem çok mutlu oldu: "'İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir," dedi, "Ona 'Kadın' (*İşa)* denilecek, Çünkü o adamdan (*İş)* alındı."[1, 2] Âdem ona Havva, "yaşam kaynağı" adını verdi.

---

1 Yaratılış 2: 23. Tüm Pentateuch –Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım, Yasa'nın Tekrarı– alıntılarının alındığı yer, çev. Everett Fox, *The Five Books of Moses* (New York, 1993); diğer tüm Kutsal Kitap alıntıları aksi belirtilmedikçe *The Jerusalem Bible*'dan (Londra, 1966) alınmıştır.

2 Kutsal Kitap'ın Türkçe çevirisi (Yeni Çeviri: Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma

Bu akla hemen *Upanişad*'daki, erkek ve kadın olmak için ortadan ikiye bölünen yalnız insanın hikâyesini getirir ama bu açıkça bir Orta Doğu hikâyesidir ve geleneksel motiflerle doludur: Âdem'in topraktan yaratılışı; dünyanın dört köşesini sulayan ırmak; kutsal ağaçlar ve konuşan hayvan. Bu tipik bir kayıp cennet mitidir. Yahve, Âdem ve Havva'ya İyi ile Kötüyü Bilme Ağacı'nın meyvesini yemeyi yasaklar; yılan onları itaatsizlik etmeye ikna eder ve bahçeden sonsuza dek kovulurlar. Bundan böyle çetin topraktan ekmeklerini alın teri dökerek kazanmak ve çocuklarını ağrı çekerek dünyaya getirmek zorundadırlar. Tüm mitler gibi bunun amacı da insanın zor durumunu düşünmemize yardımcı olmaktır. İnsan yaşamı neden ıstırapla, bel büken tarımsal emekle, acı verici doğum ve ölümle doludur? Erkekler ve kadınlar neden tanrısala bu kadar yabancılaşmıştır?

Bazı Batılı Hristiyanlar bu hikâyeyi insan ırkını sonsuz bir lanete mahkûm eden İlk Günah'ın gerçeğe dayalı bir anlatısı gibi okurlar. Ama bu özel bir Hristiyanlık yorumudur ve 5. yüzyılın başlarında Hippolu Aziz Augustinus tarafından tartışmalı bir biçimde ortaya atılmıştır. Aden hikâyesi Musevi ve Ortodoks Hristiyan geleneklerinde hiçbir zaman böyle yorumlanmadı. Fakat hepimiz bu çok eski hikâyeleri daha sonraki tarihin filtresinden görmeye ve esasında başka bir anlam taşıyan metinlere mevcut inançları yansıtmaya meyilliyizdir. Günümüzde modern Batı bir *logos* toplumu olduğundan bazıları Kutsal Kitap'ı lafzi anlamına göre yorumlar çünkü amacının diğer tüm sözde tarihsel metinlerden beklediğimiz türden doğru bilgi vermek olduğunu ve bu tür hikâyelerin hep böyle yorumlandığını varsayar. Aslında daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi modern dönemin epey

(Tevrat, Zebur, İncil)) İngilizcedeki Yeni Uluslararası Versiyon ile aynı metni temel almıştır. Bu çevirinin yazarın alıntıladığını belirttiği Everett Fox çevirisi ve Kudüs İncili'yle farklılık gösterdiği yerler dipnotlarda belirtilmiştir. Onun haricinde Kutsal Kitap alıntılarında Yeni Çeviri kullanılmıştır. (ç. n.)

ileri tarihlerine doğru hem Yahudiler hem de Hristiyanlar Kutsal Kitap'ı böyle okumanın mümkün ve arzu edilir olmadığında, Kutsal Kitap'ın bize tek, ortodoks bir mesaj vermediğinde ve sürekli yeniden yorumlanmayı gerektirdiğinde ısrar ettiler.[3]

Ayrıca Kutsal Kitap'ın bize rol modeller sunmasına ve bize kesin ahlak dersleri vermesi gerektiğine dair yaygın bir kanı vardır ama yazarlarının böyle bir niyeti yoktu. Aden hikâyesi hiç kuşkusuz bir ahlak hikâyesi değildi; tüm cennet mitleri gibi insan ırkının başlangıcının hayalî bir anlatısıydı. Aden'de Âdem ile Havva hâlâ ana rahmindedir; büyümeleri gereklidir ve yılan, kafa karıştırıcı yetişkinliğe geçiş ritüelinde onlara rehberlik etmek üzere oradadır. Acıyı bilmek, arzunun ve faniliğin bilincinde olmak, beşerî deneyimin kaçınılmaz bileşenleridir ama bunlar aynı zamanda kayıp cennet nostaljisine esin kaynağı olan kusursuz varlığa yabancılaşma hissinin belirtileridir. Âdem, Havva ve yılanın insanlığımızın farklı yüzlerini temsil ettiğini görebiliriz.[4] Yılanda isyankârlık ve beşerî ilerleme için büyük önem taşıyan her şeyi sorgulamaya yönelik aralıksız ve dayanılmaz bir isteği; Havva'da bilgiye açlığımızı, tecrübe etme arzumuzu ve yasaksız bir yaşama duyduğumuz özlemi görüyoruz. Epey pasif bir figür olan Âdem, eylemlerimizin sorumluluğunu alma isteksizliğimizi sergiler. Bu hikâye insan hayatında iyi ile kötünün ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Muazzam bilgimiz aynı anda hem faydalı olup hem de çok büyük zararlara sebep olabilir. Talmud dönemi hahamları bunu çok iyi anlıyordu. Âdem'in "günahı"nı bir felaket olarak görmediler çünkü "kötülük eğilimi" (*yetzer hara*) insan yaşamının doğal bir parçasıydı ve onun yol

3 Bu konuyu şu kitapta uzun uzadıya tartışmıştım: *İncil*, çev. I. Yıldız, B. Arslan, Versus Kitap (İstanbul, 2008).

4 Fishbane, *Text and Texture*, s. 21–2.

açtığı saldırganlık, rekabet avantajı ve hırs bazı en büyük başarılarımızla ilintiliydi.[5]

Enuma Eliş'te evrendoğum kuramı (*kozmogoni*) tanrıların Esaliga'nın zigguratını inşasıyla ilintilidir. Antik Orta Doğu'da yaratılış hep tapınak inşasıyla bağdaştırılıyordu ve bu Yaratılış miti Kral Süleyman'ın Kudüs'te inşa ettiği tapınakla (yaklaşık MÖ 970-30) yakından bağlantılıydı:[6] Aden'den akan dört kutsal ırmaktan biri, Tapınak Tepesi'nin dibindeki Gihon pınarıydı. Yahve'nin yaratışı teması, tapınak kültünde önemliydi, ibadet edenlere evrenin kökeni hakkında bilgi verdiğinden değil, tapınak inşasının evrenin doğumunun sembolik bir tekrarı olmasından ötürü.[7] Bu eylem, ölümlülere tanrıların yaratıcı güçlerine katılma fırsatı veriyor ve Yahve'nin tıpkı "başlangıçta" deniz canavarlarını katlettiği gibi İsrail'in düşmanlarıyla da savaşacağını garanti ediyordu. İsrail'de tapınak, Yahve'nin başlangıçta tasarladığı uyum içindeki, saf evrenin bir sembolüydü. Dolayısıyla Aden'de "günah"tan önceki hayatın tasviri bir *şalom* (barış) ifadesidir, bu ayinlerde rol alan ve tanrısaldan ayrılıklarının kısa süreliğine sona erdiğini hisseden hacıların yaşadıkları "barış", "bütünlük" ve "tamamlanma" hislerini ifade eder.

Aden hikâyesi tarihsel bir anlatı değildir: Daha ziyade bir ritüel deneyiminin tasviridir. Araştırmacıların *coincidentia oppositorum* dediği şeyi ifade eder, kutsalla coşkun bir karşılaşma esnasında normalde karşıt görünen şeyler temeldeki birliği sergilemek üzere kesişir. Aden'de tanrısal ve insan birbirinden uzaklaşmamıştır, aynı "yer"dedirler: Yahve'yi "günün serinliğinde bahçede yürürken"[8] görürüz; "doğal" ile "doğaüstü" arasında bir karşıtlık yoktur çünkü zaten Âdem'e yaşam veren bizzat Tanrı'nın

5 Genesis Rabbah, Ecclesiastes 4:4.10.

6 Barker, *The Gate of Heaven*, s. 26–9; Clements, *God and Temple*, s. 64.

7 Mezmurlar 89:9–19; 65:2; 78:69. Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield, 1987), s. 54–8.

8 Yaratılış 3:8.

soluğudur. Görünüşe göre Âdem'le Havva cinsiyet ayrımından ya da iyiyle kötü arasındaki farktan bihaberdir. Yaşamda olması gereken buydu. Ama Âdem'le Havva hataları yüzünden mevcut parçalanmış varoluşumuza düşer ve Aden'in kapıları "her yana dönen alevli bir kılıç"[9] sallayan Keruvlar tarafından kapatılır. Ama İsrailliler tapınağı ziyaret edip ayinlere katıldıkları her seferde bu başlangıçtaki bütünlüğü sezebilirdi.

Süleyman'ın tapınağı görünüşe göre Aden'in bir benzeri olarak tasarlanmış, duvarları kabartma Keruvlar, hurma ağaçları ve çiçek motifleriyle süslenmişti.[10] Yapay ağaçları andıran badem çiçekleriyle süslenmiş yedi kandilli dev bir kandillik, hatta tunçtan bir yılan bile vardı.[11] Bir zamanlar Yahve, Aden'de halkının arasında yaşıyordu. Bu yüzden tapınak bir *şalom* limanıydı.[12] Hacı kafileleri Yahve'nin evine girmek için Siyon Dağı'nın eteklerini tırmanırken coşkun sevinç ve şükran nidaları duyulurdu;[13] Yahve'nin avlularının hasretini çeker, onun için yanıp tutuşurlardı. Tapınağa varış eve dönüş gibiydi; ritüellerine katıldıkça "bir zirveden başka bir zirveye" tinsel bir yükselme yaşarlardı, yaşam daha zengin daha yoğun görünmekteydi: "Senin avlularında bir gün, başka yerdeki bin günden iyidir."[14]

MÖ 8. yüzyılda İsrailliler dinlerini daha içselleştirmemiştir ve hâlâ yabancı kökenli ayinlere dayanmaktadırlar. Bu sıralarda iki ayrı krallık halinde yaşarlar: şimdi Batı Şeria olan güneydeki Yahuda Krallığı (başkenti Kudüs) ve kuzeydeki daha geniş ve müreffeh İsrail Krallığı. Âdem'le Havva hikâyesi neredeyse kesinlikle, kralların kraliyet arşivleri için destanlar ısmarlamaya başladığı MÖ 8. yüzyılda güney krallığındaki anonim bir ya-

9 Yaratılış 3:24.

10 1. Krallar 6:15–38; 2. Tarihler 3:8–13.

11 Çölde Sayım 21:8–9; 2. Krallar 18:14.

12 Örneğin bkz. Mezmurlar 122.

13 Mezmurlar 42:4.

14 Mezmurlar 84: 2, 3, 6, 10.

zar tarafından yazılmıştır. Araştırmacılar ona "J" der çünkü J, tanrısından özel ismi "Yahve"[15] diye bahsetmiştir. Bu sıralarda (daha resmî bir tanrısal unvan olan "Elohim"i tercih ettiği için) "E" diye bilinen başka bir yazar İsrail Krallığı için benzer bir destan oluşturmakla meşguldü. Kuzey krallığı MÖ 722'de Asur ordusu tarafından ortadan kaldırıldıktan sonra iki belge Kutsal Kitap'ın en eski katmanını oluşturan JE anlatısında birleştirildi.[16] Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta en baştan beri tek, ortodoks bir mesaj yoktu: J ve E, İsrail tarihini epey farklı yorumladı ve yazmanlar bu farkları muhafaza etti. Bu belgelerde dokunulmaz hiçbir şey yoktu ve daha sonraki nesiller JE destanını baştan yazmaktan ve hatta hikâyede önemli değişiklikler yapmaktan çekinmedi. JE vakayinamesi neredeyse kesinlikle eski kabile bayramlarında anlatılan hikâyelerin bir derlemesidir. Aşağı yukarı MÖ 1200'den itibaren topluca "İsrail" olarak bilinen kabileler birliği, Kenan yaylalarında bir dizi sunak yaptı –Kudüs, El Halil, Beytel, Şekem, Gilgal ve Şilo'da– ve bu sunaklarda onları birbirine bağlayan akdi yenilediler. Ozanlar yerli kahramanların yiğitlikleri konusunda şiirler söyledi: İbrahim, İshak ve Yakup atalar; halkı Mısır esaretinden çıkaran Musa ve büyük askerî komutanları Yeşu'ya. Başta muhtemelen bir ana anlatı yoktu ama J ve E tüm bu yerel bilgileri bir araya getirdiğinde bunu Batı kültürünün kurucu hikâyelerinden birine dönüşen, eskiye dayalı destana kattılar.[17]

Son halinde, yaklaşık MÖ 1850'de Yahve'nin İbrahim'i çağırıp ona Mezopotamya'daki evini bırakıp Kenan ülkesine gitmesini söylediği, ileride bir gün topraklarını geri alacak büyük bir ulusun atası olacağını vadettiği anlatılır. İbrahim, oğlu İshak ve torunu Yakup ("İsrail" olarak da bilinir) Vadedilmiş Topraklar'da yerleşik yabancılar olarak yaşadılar ama bir kıtlık esnasında Yakup'un on

15 Yahve, İngilizcede Jahweh diye de yazıldığı için. (ç. n.)

16 Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, s. 280.

17 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon*, s. 41–2.

iki oğlu Mısır'a göç etmek zorunda kaldı, Yakup'un oğulları İsrail'in on iki oymağının kurucusudur. Başta orada refah içindeydiler ama sonunda büyük nüfuslarını tehdit olarak gören Mısırlılardan baskı gördüler ve köleleştirildiler, sonunda Yahve Musa'ya halkını Kenan ülkesine geri götürmesini buyurdu. Yahve'nin mucizevi yardımıyla Mısır'dan kaçmayı başardılar ve Sina Yarımadası'nda kırk yıl çölde göçebe yaşadılar. Yahve, Musa'ya yasayı (*Tora*) verdi ve İsraillileri öz halkı kabul etti. Musa, Nevo Dağı'nda Vadedilmiş Topraklar'ın eşiğinde öldü; ama nihayet yaklaşık MÖ 1200'de Yeşu, Kenan ülkesini fethetti ve yerli halkı oradan çıkardı.

Ne var ki İsrailli arkeologların 1967'den beri yaptığı kazılar bu hikâyeyi doğrulamıyor. Arkeologlar, Yeşu kitabında bahsedildiği türden bir toplu kıyımın izine ve nüfusta büyük bir değişimin belirtisine rastlamadılar. Kutsal Kitap'taki anlatıların olayların geçtiği dönemi değil bu hikâyelerin yazdırıldığı 8, 7 ve 6. yüzyıllardaki koşulları yansıttığını belirttiler.[18] J ve E tamı tamına gerçeğe dayalı anlatılar yazmıyordu. Bu yeni yorum, Kutsal Kitap hikâyelerini okuma biçimimizi etkileyecektir. 18. yüzyıldaki felsefi Aydınlanma esnasında Batılılar, tasvir edilen olayların her şeyden önce doğru aktarılmasıyla ilgilenen bir tarihsel yöntem geliştirdiler. Ama antik dünyada insanlar geçmiş hakkında yazarken aslında ne olduğundan çok olayın anlamıyla ilgiliydi. Pentateuch'un (Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabı) son editörleri J ve E vakayinamelerini birleştirdiğinde, çağdaş bir redaktörü kaygılandıracak tutarsızlıkları gidermek için hiçbir girişimde bulunmadılar. Metinleri yakından inceleyince görülüyor ki örneğin J, güneyli İbrahim'i İsrail'in başlıca kahramanı olarak görmektedir ve Musa'ya fazla yer vermez, öte yandan Musa kuzeyde çok daha popülerdir ve

18 George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Traditions* (Baltimore ve Londra 1973); N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden, 1985).

E'nin anlatısının başkahramanlarından biridir.[19] J de E de Kenan ülkesinin tarihini araştırma çabasına girmemiş gibi görünüyor ama eski hikâyeleri kendi dönemlerinin koşullarına rahatlıkla uyarlamışlardır.

Dolayısıyla bu destanın bize göre tarihsel olarak doğru olmasını beklemek hatadır. Ama kutsal kitap yazarlarının insanlık tarihiyle çağdaşlarının çoğundan daha ilgili olduğu doğrudur. Suriyeli ve Mezopotamyalı komşularını büyüleyen yaratılış mitlerine pek ilgi göstermediler ve ta 6. yüzyılda yazılacak olan Yaratılış kitabının ilk bölümündeki yaratılış hikâyesinden onlar sorumlu değildi. J'nin anlatısında Yahve'nin Aden'i yaratışı son derece üstünkörü geçilir ve E, Yaratılış kitabının ilk on bir bölümünde İsrail'in "tarih öncesi"ne pek katkı yapmamıştır ve vakayinamesine İsrail tarihinin esas başladığı dönem olan Atalar'la (*Patriarchs*) başlar. İsrail'de Yahve'nin, evreni deniz canavarlarıyla olduğu gibi başka Orta Doğu ilahlarıyla da savaşarak yarattığına dair hikâyelerin olduğu kesindi ama J de E de bunları görmezden geldi. Dolayısıyla tek tanrıcı geleneğin ilk başlarında daha sonra büyük önem kazanacak tanrısal yaratılış öğretisi biraz ikincil önemde görünmektedir.

Kutsal Kitap yazarları eski kozmoloji mitlerine değindiyse bile bunları tarihsel olayların anlamını tamamlamak için kullandılar. İbrani Kutsal Kitap'ındaki en meşhur mucize hikâyelerinden biri de Firavun'un ordusunun yakın takibindeki Yahudilerin denizi geçiş hikâyesidir. Kıyıya ulaştıklarında Musa elini denizin üzerine uzattı ve Yahve sert bir doğu rüzgârı göndererek "denizi karaya çevirdi; sular ikiye bölündü." İsrailliler kuru toprak üzerinde yürüyerek denizi geçebildiler, "Sular sağlarında, sollarında onlara

19 R. Clements, *Abraham and David* (Londra, 1967); Fishbane, *Text and Texture*, s. 64, 124–5; Peter Machinist, "Distinctiveness in Ancient Israel", haz. Mordechai Cogan ve Israel Ephal, *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography* içinde (Kudüs, 1991), s. 434.

duvar oluşturdu."[20] Öteki tarafa geçtiklerinde sular Mısırlıların başları üzerinde kapandı, teki bile kurtulamadı. Bu hikâyenin tsunamiyle ya da o bölgede yaygın olan ani su taşkınlarıyla açıklanabileceğini kanıtlayan birkaç iyi niyetli girişim olmuştur. Fakat bunlar konunun özünü tamamen gözden kaçırmaktadır çünkü bu hikâye kasten bir mit olarak yazılmıştır. Bildiğimiz gibi antik Orta Doğu'da bir dünya yaratmak için denizi ikiye bölen tanrılarla ilgili pek çok hikâye vardır ama bu sefer yaratılan şey bir evren değil bir halktı.

Editörler denizi geçme hikâyesinin hemen ardından Denizin Ezgisi diye bilinen çok daha eski bir metni, bir 10. yüzyıl şiirini anlatıya dâhil etmişler ve Musa'ya söyletmişlerdir.[21]

> Ezgiler sunacağım RAB'be,
> Çünkü yüceldikçe yüceldi;
> Atları da, atlıları da denize döktü.[22]

Ama metni daha dikkatli okuyunca bu Ezgi'nin esasen tamamen farklı bir olayı, Kenan sınırlarındaki Şeria Nehri'nde yaşanan bir zaferi kutladığı görülür. Yahve'nin halkına Vadedilmiş Topraklar'da öncülük ettiğini, Mısırlıların *değil,* Kenan'da ve Ürdün'ün doğu kıyısındaki krallıklarda yaşayanların kalplerine korku saldığını anlatır:

> Filist halkını dehşet saracak.
> Edom beyleri korkuya kapılacak,
> Moav önderlerini (*rams*) titreme alacak,
> Kenan'da yaşayanların tümü korkudan eriyecek.[23]

---

20 Mısır'dan Çıkış 14:21–2.

21 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 103–24.

22 Mısır'dan Çıkış 15:1.

23 Mısır'dan Çıkış 15:14–15. *Rams*, Ugati'de olduğu gibi muhtemelen Kenan'da da "lider" anlamına gelen teknik bir ifadedir.

Araştırmacılar bu Ezgi'nin ilk önce Gilgal'deki bahar bayramında söylendiğini düşünüyor, burada İsrailliler Vadedilmiş Topraklar'a girebilsinler diye Şeria Irmağı'nın suları mucizevi bir biçimde kesildi.[24] Bu olay sonunda "Şeria Irmağı'nın... batı yakasındaki Amorlu krallarla Akdeniz kıyısındaki Kenanlı krallar"ı şaşkına çevirecekti.[25] Her yıl Şeria Irmağı kıyıları basmaya başladığında Gilgal'de bu geçiş (*pesah*) bir ritüelle yeniden canlandırılırdı. Kâhinler[26] ve halk, ırmağı geçti, tapınağa girdi, orada atalarının anısına mayasız ekmek (*mazzoth)* ve kavrulmuş başak yedi: "Orada ülkenin ürününden yediler."[27] Yani görünüşe göre İsraillerin tarih anlayışını sadece eski yaratılış mitleri biçimlendirmekle kalmamış, Gilgal'in eski ritüelleri de Mısır'dan çıkış mitini oluşturmaya yardımcı olmuştur.

İsrail'in antik dini, evrenin yaratılışına ilgi duymaması dışında bu tarihte komşularının dininden pek de farklı değildi. J ve E, İbrahim'in yerel Yüce Tanrı El'e taptığını anlatır ve görünüşe göre Yahve başta El'in maiyetindeki "kutsal"lardan sadece biridir.[28] Ama sadece Yahve'ye tapmalarını isteyen küçük bir peygamberler ve kâhinler grubunun gayretine rağmen İsrailliler 6. yüzyıla kadar başka tanrılara da taptılar.[29] İsrail, daha sonraları yerli Kenanlıların pagan dinini en sert ifadelerle kınayacaktır ama J ve E'nin döneminde anlaşılan böyle bir gerilim yoktur. Örneğin her ikisi de Yaratılış hikâyelerinin en meşhurlarından

---

24 Yeşu 3:1–5:15; Cross, *From Epic to Canon*, s. 44; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 103–5; 133–8.

25 Yeşu 5:1.

26 Kutsal Kitap'ta geçen bu ifade "Yahudi din adamları" anlamındadır. İbranice orijinali "Kohen" olup İngilizceye "priest" diye tercüme edilir. (ç. n.)

27 Yeşu 5:11.

28 Yasa'nın Tekrarı 32:8–9.

29 Mark S. Smith, *The Early History of God*, s. 44–9.

olan Beytel sunağının kuruluş mitini kaydetmiştir.[30] Yakup ailevi bir anlaşmazlık yüzünden Kenan'dan ayrılıp Mezopotamya'daki akrabalarına sığınmak zorunda kalır. Yolculuğunun ilk kısmında geceyi Vadedilmiş Topraklar'ın sınırlarındaki Luz kentinde geçirir, orası sıradan bir yer gibi görünse de aslında bir Kenan tapınma yeri, bir *makom*'dur.[31] Yakup o gece belki de oranın kutsal taşlarından birini yastık olarak kullandığından gizemli bir rüya görür: "Yeryüzüne bir merdiven dikildiğini, başının göklere eriştiğini gördü. Tanrı'nın melekleri merdivenden çıkıp iniyorlardı. RAB yanıbaşındaydı."[32] Yakup şaşkınlıkla uyanır: "RAB burada ama ben farkına varamadım," diye düşünür. Korkar ve "Ne korkunç bir yer! (*makom*)" der. "Bu, Tanrı'nın evinden (*Beytel*) başka bir yer olamaz. Burası göklerin kapısı."[33] Yakup yolculuğuna devam etmeden önce taşı "anıt" (*matzebah*) olsun diye diker ve üzerine zeytinyağı dökerek kutsallaştırır. Daha sonraki İsrailli nesiller putperestlik diye bu tür kült yerlerini yok etmeye ve yerel *matzeboth*'ları yıkmaya çalışacaktır ama bu erken dönem hikâyesinde bu pagan sembolleri Yakup'un Yahve tasavvurunu besler ve Beytel en kutsal "merkezlerinden" biri olur.

Bu hikâye Kutsal Kitap'ta tek, tutarlı bir mesaj aramanın ne kadar imkânsız olduğunu göstermektedir çünkü bir kitaptaki talimat başka bir kitapta iptal edilebiliyordu. Editörler daha sonraki öğretilerle çatışan ve mahcup etme ihtimali olan erken döneme ait öğretileri silmemişti. Daha sonraları Yahudiler Tanrı'nın bir insan olarak göründüğü hayalini son derece şaşırtıcı bulacaktı ama J, Hevron yakınlarındaki Mamre'de Yahve'nin İbrahim'e bir seyyah kılığında göründüğünü anlatır.[34] İbrahim ikindinin sıcak saatlerinde çadırının önünde dururken üç adamın yaklaştığını

30 Yaratılış 28:10–19.

31 Yaratılış 28:10–11.

32 Yaratılış 28:12–13.

33 Yaratılış 28:16–17.

34 Yaratılış 18:1–22.

görür. Yabancılar yerel intikam yasalarına bağlı olmadığından tehlikelidir ama İbrahim onları karşılamaya koşmuş, kral ya da tanrıymışlar gibi önlerinde yere kapanmış, onları obalarına almış ve mükellef bir yemek vermiştir. Sonraki konuşmalardan bu ziyaretçilerden birinin İbrahim'in tanrısı olduğu anlaşılır. Merhamet eylemi, tanrısal bir karşılaşmaya yol açmıştır. İbrahim'in Yahve'yle daha önceki karşılaşmaları biraz tedirgin edici ve buyurgandır ama Yahve, Mamre'de İbrahim'le bir dost gibi yemek yer. Aden'den kovulmanın ardından insanların tanrısalla kurduğu ilk yakınlık budur.

Ama J ve E, öğretici ahlak hikâyeleri yazmamaktadır. Yaratılış'taki karakterlerin görüm ve içgörü anları vardır ama aynı zamanda kafa karıştırıcı bir Tanrı'yla mücadele etmek zorunda olan kusurlu insanlar gibi sunulmaktadırlar. Yahve'nin İbrahim'e hayatta kalan tek oğlu İshak'ı Moriya bölgesindeki dağa götürüp kurban etmesini buyurduğu kısımda bu durum daha da açıktır.[35] İbrahim o güne dek Yahve'nin planlarını sorgulamaktan çekinmemiş ama bu sefer hiçbir itirazda bulunmadan itaat etmiştir. Belki de konuşamayacak kadar şaşırmıştı. Bu kadar uzun süredir hizmet ettiği Tanrı kalpsiz bir çocuk katili çıkmıştı, aynı zamanda da İbrahim'i büyük bir ulusun atası yapacağı sözünden alaycı bir şekilde dönüyordu. Elbette İshak son anda kurtulur, Tanrı sözünü tutar ve İbrahim, İshak yerine bir koç kurban eder. Bu rahatsız edici hikâye, geleneksel olarak Moriya Dağı'na inşa edildiği söylenen Kudüs tapınağıyla bağlantılandırılır. Böylece Yahve, kültünün insan kurbanı içermemesi gerektiğini netleştirmiştir. Ama E'nin acı dolu hikâyesi daha ileri gider. Moriya "gören" demektir ve İbranice *ra'o* fiili ("görmek") İbrahim'in hikâyelerinde sıkça tekrarlanır.[36] İbrahim bize bir görüm adamı olarak sunulmuş

35 Yaratılış 22: 1–10.

36 Martin Buber, *On the Bible: Eighteen Studies*, haz. Nahum Glatzer (New York, 1982), s. 42.

olsa da Yaratılış anlatıları hayatın son derece önemli ikilemleriyle mücadele ederken tanrısalı görmenin ve anlamanın ne kadar zor olduğunu gösterir.

Yaratılış kitabında net, tutarlı bir Tanrı imgesi yoktur. Meşhur birinci bölümde konunun odağı Tanrı'dır, rakip yoktur, fevkalade güçlü ve lütufkârdır, yarattığı her şeyi kutsar. Ama Yaratılış kitabının geri kalanı görünüşe göre bu derli toplu teolojiyi yıkar. Birinci bölümde fevkalade güçlü olan Tanrı iki bölüm içinde eserinin denetimini kaybeder; ayrım gözetmeksizin her şeyi kutsayan, son derece adil ve eşitlikçi olan Tanrı daha sonra açıkça adam kayırma suçu işler ve epey keyfî seçimleri (seçilmişler pek de örnek niteliğinde değildir) insanları gırtlak gırtlağa getirir. Lütufkâr Yaratıcı, Tufan esnasında zalim Yıkıcı'ya dönüşür. Nihayet, Birinci Bölüm'de son derede dinamik bir varlık olan Tanrı gözden kaybolur ve tekrar görünmez, böylece kitabın sonunda Yusuf ve erkek kardeşleri kendi düşlerine ve imgelerine bel bağlamak zorunda kalır, tıpkı bizim yaptığımız gibi. Yaratılış kitabı "Tanrı" dediğimiz şeye dair müphem fikirlerimizin içinde yaşadığımız dünya kadar eksik, belirsiz ve çelişkili olabileceğini gösterir. İbrahim'in Moriya Dağı'ndaki zor durumunun gösterdiği gibi Tanrı'nın ne olduğunu "görmek" kolay değildir ve yaşamdaki karmaşaların basit cevapları yoktur.

Kutsal Kitap, bu kafa karıştırıcı ilahın İsrail'in tek kutsal simgesi haline geldiği uzun sürecin izini sürer.[37] Geleneksel olarak Orta Doğu'da *ilam*'ın ("tanrısallık") kutsallığını tek bir sembolle sınırlamak imkânsızdı. Tanrısalın her imgesi mutlaka yetersiz kalacaktı çünkü varlığın her şeyi kapsayan gerçekliğini ifade etmesi mümkün değildi. Başka sembollerle dengelenmezse insanların bu

37 Bunun ayrıntılarını şu kitaplarda anlattım: *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Pegasus Yayınları, 2017, s. 59-117; *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions* (New York, 2006), s. 86–101; 157–83; 211–20.

kutsalı çok basit görmeleri tehlikesi vardı. Eğer o sembol kişileştirilmiş bir ilahsa insanlar "o erkeğin" kolayca kendileri gibi apaçık bir insan olduğunu, kendilerininkine benzer sevdikleri ve sevmedikleri olduğunu düşünebilirler. Putperestlik yani tanrısalın bir insan imgesine tapma, tek tanrıcılığın köklü sorunlarından biri haline gelecekti. Kutsal Kitap'ta zaten İsraillilerin "yabancı ulusların" (*goyim*) putperestliğinden son derece rahatsız olduğunu görüyoruz, bu ulusların tanrıları salt "altın ve gümüşten yapılmış, insan elinin eseridir."[38] Ama İsraillilerin putperestliğe tepkisi derinlerde kalmış bir kaygıdan kaynaklanıyor olabilir. İnsanlar kutsala ait belli bir imgenin ancak kısmi ve eksik olabileceğini bir kez unuttuğunda bu imgenin artık aşkın olana işaret etmeyip kendi başına bir amaç haline gelmesi tehlikesi vardır.

Bu durum MÖ 7. yüzyılda Yahuda Kralı Yoşiya'nın sarayında bir grup kâhin, peygamber ve yazman, İsraillilerin dininde reform yapmak isteyince belirginleşti. Bu kişilere Tesniyeciler (*Deuteronomists*/İkinci Yasacılar) denir çünkü kutsal metinlerinde Musa'nın Nevo Dağı'ndaki ölümünden kısa bir süre önce orada toplananlara "ikinci yasa"yı (Yun.: *deuteronomion*) verişini anlatırlar. Asur İmparatorluğu iki yüzyılı aşkın bir süre bölgeye dehşet salmış, kuzeydeki İsrail Krallığı'nı yıkmış ve nüfusun büyük bir kısmını ülkeden sürmüştü. Ama MÖ 649'da genç Yoşiya kral olduğunda Asur düşüşteydi ve Mısırlılar askerlerini Doğu Akdeniz'den çıkarmaya çalışıyordu. Bu noktada Firavun, milliyetçiliğin ve bağımsızlık isteklerinin şiddetlendiği Yahuda Krallığı'yla pek ilgilenemeyecek kadar meşguldü. Yoşiya'nın ataları, tanrılarını tapınak kültüne dâhil ederek Asurluları yatıştırmayı son derece makul görmekteydi ama Tesniyeciler sadece Yahve'ye tapılmasında ısrar ettiler. Musa'nın yazdığı, kayıp "Yasa Kitabı" (*sefer tora*) olduğu iddia edilen ve o zamana dek ortaya çıkmamış bir tomar "keşfettiler". Bu muhtemelen Yasa'nın Tekrarı (*Deuteronomy*) kitabının eski

38 Mezmurlar 135:15–18; *mukayese ediniz*, Mezmurlar 115:4–8; Yeremya 10.

bir versiyonuydu.[39] Bunu Yoşiya'ya okuduklarında Yoşiya acıyla giysilerini yırtar. İsrail hiç kuşkusuz büyük felaketler yaşamıştı! Kralları yüzyıllar boyunca Yahve'nin açıkça yasakladığı uygulamalara göz yummuştu. *Sefer tora*, Yahve'nin İsraillilere Kenan ülkesinin yerlileriyle hiçbir alışveriş, hiçbir anlaşma yapmamalarını, onların dinlerini yok etmelerini buyurduğunu ortaya çıkarmıştır: "Dikili taşlarını (*matzeboth*) parçalayacak, kutsal ağaçlarını paramparça edecek ve oyma putlarını yakacaksınız."[40]

Yoşiya bu talimatları harfiyen yerine getirerek Kudüs'ten rakip dinlerin tüm izlerini sildi ve fark edilmeden putperestlik uygulamalarına sahne olur diye Yahve'nin eski kır sunaklarını da yok etti. Sonra *reconquista*[41] sayılabilecek bir eylemle, Asur'un yakın zamanda boşalttığı eski İsrail Krallığı'nın topraklarını fethetti ve her bir Kenan *makom*'unu, Yahve'nin Beytel ve Samiriye'deki sunaklarını yok etmekle kalmadı, yerli kâhinleri de katletti ve sunaklarını kirletti. Bundan böyle Süleyman'ın Kudüs'teki tapınağı tek meşru ulusal tapınak olacaktı.[42] Bu yıkım furyasından memnun olmayan Tesniyeciler de (D) İsrail tarihini tekrar yazdılar, Yoşiya'nın Firavun'dan bağımsızlığını kazanmaya çalıştığı bir dönemde halkı Mısır'dan kurtaran Musa'ya daha çok öncelik veren JE anlatısına önemli eklemeler yaptılar ve menkıbeyi genişletip Yeşu'nun kuzey düzlüklerdeki fetihlerini eklediler, Yoşiya (yeni Yeşu) buralarda daha yeni hak iddia etmişti.

Yasa'nın Tekrarı bazı açılardan çağdaş bir doküman gibi okunur. Reformcuların programı eğer uygulansaydı seküler bir sahanın ve kültten bağımsız bir yargının;[43] kralı diğer tüm va-

39 2. Krallar 22:8.

40 Yasa'nın Tekrarı 7:5. (Kendi çevirim. ç.n.)

41 (İsp.) Tekrardan fetih. (ç. n.)

42 2. Krallar 23:4–20.

43 Yasa'nın Tekrarı 12:20-4; 16:18–20; 17:8–13; Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford ve New York, 1998), s. 50; 114–37.

tandaşlar gibi Tevrat'a tabi kılan bir meşruti monarşinin;[44] ve tek, ulusal tapınaklı merkezî bir devletin kuruluşunu içeriyordu.[45] Reformcular, İsraillilerin teolojisini aynı zamanda batıl mitolojiden temizlemek için rasyonelleştirdiler.[46] Kurban vererek Tanrı'yı kendi lehinize çeviremezdiniz ve Tanrı hiç kuşkusuz eskiler gibi kutsal bir "merkez" olmaktan ziyade sadece bir dua evi olan tapınağında yaşamıyordu.[47]

Ama rasyonel ideoloji, mite dayalı bir ideolojiden illa daha hoşgörülü olacak değildi. Tesniyecilerin reformu, en büyük tehlike olarak putperestliği işaret ediyordu. Artık tanrısalın *tek* sembolü olan ulusal tanrılarının ulusal iradeyi desteklemesini sağlamak için kendi suretlerinde bir tanrı yarattılar. Geçmişte Marduk'un gücüne hep Tiamat, Baal'inkine de Mot meydan okumuştu. J ve E'ye göre tanrısal öyle belirsizdi ki Yahve'nin şaşmadan sizin tarafınızda olacağını hayal etmek ya da bir sonraki adımını tahmin etmek imkânsızdı. Ama Tesniyecilerin, Yahve'nin tam olarak ne istediğini bildiklerinden hiç şüpheleri yoktu ve onun çıkarlarına karşı olan her şeyi yok etmeyi kutsal bir görev sayıyorlardı. Fani tabiatlı bir şeye –bir imge, ideoloji ya da idare– en yüce değer verildiğinde ona bağlı olanlar tüm rakip talipleri ortadan kaldırma zorunluluğu duyarlar çünkü sadece tek bir mutlak olabilir. Tesniyecilerin tasvir ettiği türden bir yıkım, kutsal bir sembolün putperestlik niteliği kazandığının kesin bir işaretidir.

Tesniyecilerin görüşü dönemlerindeki şiddetten etkilenmiştir. Hindistan'daki bilgelerin *ahimsa*'yı yani "şiddete başvurmamayı" dinsel arayış için zaruri kıldıkları sıralarda Tesniyeciler,

---

44 Yasa'nın Tekrarı 17:18–20; Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, a. g. e., s. 138–43.

45 Yasa'nın Tekrarı 11:21; 12:5.

46 Clements, *God and Temple*, s. 89–95; Barker, *Gate of Heaven*, s. 7–8; S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (New York ve Londra; 1986), s. 146–7.

47 1. Krallar 8:27.

Yeşu'nun bölgeye iki yüzyılı aşkın bir süredir dehşet salmakta olan Asurlu komutanlar gibi Kenan yerlilerini katledişini tasvir eder. Bu örnekte Tesniyecilerin tanrısalla ifade bulan milliyetçiliği gözyaşlarıyla biter. Savaşçı teolojileri ortadaki pratik gerçekleri görmelerini engellemiştir. Büyük güçlerin, dikkatlerini Yahuda'ya çevirmeleri sadece an meselesidir. MÖ 611'de Firavun II. Neko, Babil'in yükselen gücüyle yüzleşmek için Kenan'dan geçer. Yoşiya başarısız bir meydan okuma gösterisiyle Megiddo'da Mısır ordusunun yolunu keser ve daha ilk karşılaşmada öldürülür.[48]

Bundan böyle küçük Yahuda Krallığı büyük Mısır ve Babil güçlerinin piyonu olacak, dış politikası kararsızca kâh birine kâh ötekine meyledecekti. Bazı İsrailliler Yahve onların tanrısı olduğundan Yahuda'nın yenilemeyeceği konusunda ısrar ettiler ve yöneticilerini bağımsızlıklarını savunmaya teşvik ettiler. Yeremya peygamber ve diğerleri onları gerçeklerle yüzleştirmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Yoşiya'nın zamansız ölümünden on iki yıl sonra çok daha büyük bir trajedi belirdi. Yahuda, Babil'in üstünlüğüne isyan etti ve MÖ 597'de Kral Nebukadnezar, Kudüs'e diz çöktürdü, seçkinleri –kral, asiller, yazmanlar, kâhinler, askerler ve zanaatkârlar– Babil İmparatorluğu'na sürdü ve Kutsal Şehir'e bir kukla kral yerleştirdi. On bir yıl sonra MÖ 586'da bir başka anlamsız isyandan sonra Kudüs yıkıldı ve Yahve'nin tapınağı yani yeryüzündeki nesnel bağlılaşığı yanıp kül oldu.

Tesniyeciler, şiddeti Yahudi-Hristiyan dininde bir seçenek haline getirmişti. Bu kutsal metinlerin hoşgörüsüz politikaları desteklemesini sağlamak hep mümkün olacaktır. Ama son söz Tesniyecilerin değildi çünkü diğer kutsal kitap yazarları bu putperestlik eğilimine karşı koymak için çok çalıştı. Redaktörler JE dokümanını birleştirdiğinde J'nin Yahve'ye arsızca insan nitelikleri veren bakışını hafifletmek için E'nin daha aşkın Elohim imajını kullandı. E'nin

48 2. Krallar 23:29.

anlatısında Musa ile onunla yanan bir çalının içinden konuşan Tanrı'nın ilk karşılaşmasında Yahve adını açıklar: *"Ehyeh asher ehyeh"*: "Ben Ben'im."[49] Daha sonra Yahudiler ve Hristiyanlar bunu Tanrı'nın varlığın kendisi, O olduğu biçiminde yorumlayacaktır. Ama E henüz bu metafiziksel tabirlerle düşünmüyordu. Onun anlatısında Tanrı çok daha basit bir şey söylüyor olabilir. *Ehyeh asher ehyeh,* kasıtlı müphemliği ifade eden bir İbranice deyimdir. Örneğin "Nereye gittilerse gittiler", "Nereye gittikleri konusunda hiçbir fikrim yok" demektir. Dolayısıyla Musa, Tanrı'ya kim olduğunu sorduğunda Yahve aslında onu şöyle yanıtlamıştır: "Kim olduğumu boş ver!" Tanrı'nın tabiatı tartışılmamalı ve paganların, ilahlarını adlarıyla çağırdıklarında yaptıkları gibi onu kendi lehimize yönlendirmeye çalışmamalıyız. Yahudiler sonunda "Yahve" adını telaffuz etmeyi reddedecektir çünkü tanrısal gerçekliği ifade etmeye yönelik tüm girişimlerin çok sınırlı hatta kâfirlik olduğunu üstü kapalı kabul edeceklerdir.

En eski anlatılar Musa'nın Sina Dağı'nda Tanrı'yı gerçekten gördüğünü ileri sürse de[50] daha sonra yazarlar bunun imkânsız olduğunu açıklar. Musa, Yahve'nin "görkemini" (*kavod*) görmek için yalvardığında Yahve ona yüzünü gören hiç kimsenin yaşayamayacağını söyler.[51] Simgesel anlam kazanacak bir sahnede Musa, Tanrı'yla buluşmak için Sina Dağı'na tırmandığında dağın üzerinde koyu bir bulut ve kalın bir duman tabakası vardır. Gök gürlüyor, şimşekler çakıyor, çok güçlü bir boru sesi duyuluyordur. Musa, Tanrı'nın olduğu yerde durmuş olabilir ama onu açıkça görmemiştir.[52] Kutsal Kitap yazarları Yahve'nin *kavod*'unun Tanrı'nın kendisi olmadığını açıkça belirtir; *kavod* tabiri caizse Tanrı'nın yeryüzündeki varlığının geride bıraktığı bir parıltıdır,

49 Mısır'dan Çıkış 3:14.

50 Mısır'dan Çıkış 24:10–11.

51 Mısır'dan Çıkış 33:22–3.

52 Mısır'dan Çıkış 19:18; 24:15–17.

daima insanın idrak sınırlarının ötesinde olacak tanrısal gerçekliğin kendisinden mutlaka ve önemli biçimde ayrıdır.

MÖ 597'de Babil'e sürülen İsraillilere kötü davranılmadı. Başkentte ya da ırmak yanındaki yeni yerleşimlerde cemaatler halinde bir arada yaşadılar ve bir ölçüde özerklikten faydalandılar. Ama sarsılmış, şaşkın ve öfkeliydiler. Bazıları Babillilerden öç almak istiyor ve yavrularını kayalara vurup parçalama hayalleri kuruyordu.[53] Bazıları da Yahve'nin Marduk karşısında küçük düşürücü bir yenilgiye uğradığını ve artık sadakatlerini hak etmediğini düşünüyordu. Kültü ve tapınağı olmayan bir tanrıya nasıl tapabilirlerdi?[54] Ama Hezekiel isimli genç bir kâhin sürgünden beş yıl sonra Kevar Irmağı kıyısında Yahve'nin görkeminin ürkütücü görümlerini gördü.[55] Bunlar şaşırtıcı görümlerdi çünkü gök gürültülerinin, şimşeklerin, duman ve kasırganın belirsizliğinin ortasında hiçbir şeyi net görmek mümkün değildi. Sürgünün travması Tesniyecilerin zeki, akılcı tanrısını paramparça etmişti. Hezekiel bu görümden sonra bir hafta kendine gelemedi. Ama bir şey açıktı. Tanrı Kudüs'ten ayrılmayı ve sürgünlerle yaşamayı seçmişti. Daha önce tapınakta muhafaza edilen "görkem" artık aralarındaydı.

Peki, bunu nasıl yapacaklardı? Sürgündeki bir grup kâhin tamamen yeni bir tinsellik inşa etmek üzere eski sembolleri ve hikâyeleri yeniden yorumlayarak bir cevap oluşturmaya başladı. Araştırmacılar kutsal kitabın bu kâhin bölümüne "P" diyorlar: En önemli kaynakları Kutsallık Metni (MÖ 7. yüzyıl yasalarının karışık bir derlemesi)[56] ve İsraillilerin çölde Tanrı'nın konutu olarak yaptıkları çadırı anlatan, P anlatısının merkezi olan Çadır Tapınak

53 Mezmurlar 137:7–9.

54 Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1988), s. 47–8.

55 Hezekiel 1:1–2:15.

56 Levililer 17–26.

Belgesi'dir (*Tabernacle Document*).[57] P, bunlarla ve diğer antik sözlü geleneklerle birlikte iki yasa kitabı olan Levililer ve Çölde Sayım'ı derledi, bu kitaplar Tesniyecilerin saldırgan teolojisini tersine çeviren, sürgün ve yabancılaşma deneyimine dayalı yeni bir dizi ritüel yarattı. P, JED anlatısına da yeni malzeme ekledi, böylece trajik göç hikâyeleri birbirini izledi: Aden'den kovulma, Kabil'in dolanması, Babil'deki isyanın ardından insanların dört bucağa dağılması, İbrahim'in Mezopotamya'dan ayrılışı, oymakların Mısır'a gidişi ve çölde geçen kırk yıl. P'nin gözden geçirilmiş vakayinamesinde Mısır'dan Çıkış'ın zirvesi artık Tevrat'ın verilişi değil, tanrısal varlığın "Buluşma Çadırı"ndaki armağanıydı. Tanrı halkını Sina Çölü'ne tam olarak "aralarında yaşamak (*şakan*) için"[58] getirmişti. *Şakan* fiili ilk başta "çadırda göçebe bir yaşam sürmek" anlamına geliyordu; Tanrı şimdi dünyanın neresinde olursa olsun dolaşan halkıyla "çadırda yaşayacaktı."[59] P, hikâyeyi Yeşu'nun zalim fethiyle bitirmek yerine İsraillileri Vadedilmiş Topraklar'ın sınırında bıraktı.[60] İsrail, belirli bir ülkede yaşadığından değil, nerede olurlarsa olsunlar onlara eşlik eden bir Tanrı'nın huzurunda yaşadığı için bir halktı. O anki sürgünleri, sadece tanrısalın tabiatını daha iyi kavramalarını sağlayan en son trajik yurdundan edilme olayıdır.

P şaşırtıcı bir yasal yenilik yaptı. Sürgünler, Kudüs tapınağında hizmet eden kâhinler *gibi* yaşayarak tanrısal varlık oradaymış hissini yaratacaktı. O güne dek halkın tapınak çalışanlarının tören yasalarına, temizlik düzenlemelerine ve yemek kurallarına uyması hiç beklenmemişti.[61] Ama sürgünler artık bir kâhinler ulusu olmuştu ve Tanrı sanki aralarında yaşıyormuş gibi yaşamalı, dolayısıyla görünmez, sembolik bir tapınak yaratmalıy-

57 Mısır'dan Çıkış 25–27, 35–38, 40.

58 Mısır'dan Çıkış 29:46.

59 Cross, *Canaanite Myth*, s. 298–300; Clements, *God and Temple*, s. 114–21.

60 Cross, *Canaanite Myth*, s. 321.

61 Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford ve New York, 2001), s. 137.

dılar. Sürgün ile kutsallık arasında derin bir bağ vardı. Tanrı, İsrailliler'e kendisinin *Kadoş* ("kutsal") olduğunu söylüyordu, bu sözcüğün esas anlamı "ayrı", "öteki" idi; Tanrı sıradan, dünyevi gerçeklikten son derece farklıydı. Şimdi sürgünlerin de *Kadoş* olmaları gerekiyordu.[62] P'nin hazırladığı yasalar, kutsal ayrım ilkesine dayanıyordu. Yahve, Levililer kitabında sürgünleri tutsak oldukları Babillilerden ayırmak için kurban etme ve yemek hakkında, toplumsal yaşam, cinsel yaşam ve ibadet yaşamıyla ilgili ayrıntılı talimatlar veriyordu. Sürgünler ötekilik durumunu tekrarlayarak sembolik olarak Tanrı'nın olduğu yere taşınacaktı. Tanrı, bir zamanlar akşam serinliğinde Âdem'le yürüdüğü gibi aralarında "dolaşacak"tı.[63] Babil yeni Aden olacaktı çünkü ayırma ritüelleri tanrısalla uzun süren yabancılaşmayı iyileştirecekti.

Ama kutsallığın güçlü etik bir bileşeni de vardı çünkü her bir canlının kutsal "ötekiliğine" mutlak saygı içeriyordu. İsrailliler kendilerini ayrı tutsalar da yabancıyı küçümsememeliydi: "Ülkenizde sizinle birlikte yaşayan bir yabancıya kötü davranmayın. Ona sizden biriymiş gibi davranacak ve onu kendiniz kadar seveceksiniz. Çünkü siz de Mısır'da yabancıydınız."[64] Bu, empati ve merhamete, *kendini başkasının yerine koyma* yetisine dayalı bir yasadır. Kişinin kendi acısı onu diğer insanların acılarını anlayabilmeye götürmelidir. P "sevmekten" bahsettiğinde duygusal şefkati kastetmiyordu. Bu bir yasaydı, dili tüm yasal hükümler gibi teknik ve ketumdu. Orta Doğu anlaşmalarında "sevmek", yardımsever ve sadık olmak, pratik destek vermek anlamına geliyordu. Daha eski Kutsal Kitap yazarları İsraillilere oymağa sadakati (*hesed*) Yahudi soydaşlarıyla sınırlandırmalarını buyurmuştu ama P'de durum farklıydı, onun temizlik kuralları

62 Levililer 19:2.

63 Levililer 26:12. (Kendi çevirim. ç. n.)

64 Levililer 19:34. Kudüs İncili çevirisi.

diğer insanların asla kirletici görülmemesi açısından çarpıcıydı.[65] Yabancıdan kaçılmamalı, sevilmelidir. Kirlilik, düşmanlarınızdan değil ancak kendinizden gelir.

P, İsrailliilerin tüm canlıları onurlandırması gerektiğinde ısrarcıydı. Ölüm büyük kirleticiydi. Onun yarattığı bir şeyin ölüsüyle temas ettikten sonra basit bir arınma ritüelinden geçmeden, yaşayan Tanrı'nın huzuruna çıkmak bir hakaretti. P, "kirli hayvanların" yenmesini yasaklayan yemek kurallarında Hint *ahimsa* idealinin farklı bir versiyonunu geliştirdi. İsrailliler diğer kadim halklar gibi hayvanların ritüelle katledilmesini, öldürme olarak görmüyordu; kurban etmenin hayvana ölümden sonra yaşam sağladığına tüm dünyada inanılıyordu ve böyle ritüelle kutsanmayan bir hayvanın etinin yenmesi genelde yasaktı. P, İsrailliilerin sadece kendi sürülerinden yerli hayvanları yemelerine izin vermişti. Bunlar "saf", yani "temiz" hayvanlardı ve cemaatin bir parçasıydılar; yaşamları boyunca Şabat'ta dinlenmelerine izin verilmeliydi, kimse onlara asla zarar veremezdi.[66]

Ama "kirli" hayvanlar –köpekler, geyik ve diğer vahşi yaratıklar– hiç öldürülmemeliydi; bu hayvanların herhangi bir koşulda yakalanması, yenilmesi, onlardan istifade edilmesi yasaklanmıştı.[67] Bunun sebebi "kirli" olmaları değildi. Onlara canlıyken dokunmakta hiçbir sorun yoktu. Öldükten sonra kirli oluyorlardı.[68] Hayvan leşlerine dokunmayı yasaklayan yasa onu korumaktaydı: Leşin derisi yüzülemeyeceği, bedeni parçalara ayrılamayacağı için onu avlamaya ya da yakalamaya değmezdi. Aynı nedenlerle "iğrenç" (*şekket*) diye sınıflandırılan hayvanlardan ancak öldüklerinde uzak durulmalıydı. Bu küçük "toplu halde yaşayan canlılar" kırılgandı

65 Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford ve New York, 2001). s. 25–6.

66 Levililer 1: 1–3; Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford ve New York, 1999), s. 68–9.

67 A. g. e., s. 150–73.

68 Levililer 11:31–9, 43–4.

ve merhamet uyandırmalıydı; doğurgan ve "bol" olduklarından Tanrı onları kutsamıştı, bu yüzden onlara zarar vermek "iğrenç"ti.[69] Tanrı kirli hayvanları yaratılış gününde kutsadı, Tufan'da temiz ve temiz olmayan hayvanları kurtardı. Onların herhangi birine zarar vermek Tanrı'nın kutsallığına hakaretti.

P'nin meşhur eserini, Yaratılış kitabının ilk bölümündeki yaratılış ilahisini bu bağlamda okumalıyız. Tüm antik yaratılış kuramlarında olduğu gibi amacı öncelikle ruhlara şifa vermekti. Babil'deki İsrailliler, Esagila'da Marduk'un Tiamat'a karşı zaferini kutlayan muhteşem Yeni Yıl ritüellerinden can sıkıcı biçimde haberdar olmalıydı. P'nin evrendoğum kuramı öncelikle Babil dinine karşı nazik bir polemikti ve sürgünlerin yaralı ruhlarına merhem olacaktı. Marduk, Yahve'yi yenmiş gibi görünebilirdi ama aslında Yahve çok daha güçlüydü. Tüm antik evrendoğum kuramları gibi bu da hiç yoktan (*ex nihilo*) var etmekten bahsetmiyordu. Elohim sadece daha önceden var olan kaosa düzen getiriyordu, "yer boş ve çorakken (*tohu va bohu*), Okyanus kapkaranlıkken, Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu."[70] Okyanus akla hemen Tiamat'ı getirmiş olmalıydı ama Tiamat korkutucu bir tanrıça değil, sadece evrenin hammaddesiydi. Güneş, ay ve yıldızlar ilah değil, dünyaya ışığı getiren görevliler, zamanlayıcılardı.[71] "Büyük deniz yılanları" artık Yam ya da Lotan gibi düşmanları değil, sadece Tanrı'nın yarattığı canlıları tehdit ediyordu. Tanrı onları öldürmek ya da ortadan ikiye bölmek zorunda değildi ve günün sonunda onları kutsadı.[72] Evrenin varlığının sürdürülebilmesi için Marduk'un zaferinin her yıl yeniden canlandırılması gerekliydi, öte yandan Yahve yaratma işini sadece altı günde tamamlamış ve yedinci günde dinlenebilmişti.

69 Çölde Sayım 11:31–3.

70 Yaratılış 1:2. (Kendi çevirim. ç.n.)

71 Yaratılış 1:14–18.

72 Yaratılış 1:21–2.

Bu, şiddet içermeyen bir yaratılış kuramıydı. P'nin ilk takipçi kitlesi "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" açılış sözlerini duyduğunda dehşet verici bir savaş hikâyesi ummuş olmalıydı. Ama P onları şaşırttı: Savaş ve öldürme yoktu. Marduk'un aksine düzenli bir evren yaratmak için Elohim'in ölümüne savaşması gerekmiyordu; bunun yerine bir dizi buyruk sıralıyordu: "Işık olsun!", "Yeryüzü verimli olsun, çoğalsın", "Gökkubbede gündüzü geceden ayıracak, yeryüzünü aydınlatacak ışıklar olsun" ve her seferinde hiçbir çabaya gerek kalmadan "öyle oldu."[73] Yahve'nin rakipleri yoktu ve evrendeki tek güçtü.[74] Ama P'nin polemiği agresif değildi. Yaratılışın son gününde Elohim "yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü".[75] P, bazı sürgünlerin sürekli Babillileri lanetlediğini biliyordu ama bunun böyle olmaması gerektiğini ima etti çünkü Tanrı yarattığı her şeyi kutsamıştı. Herkes Elohim gibi olmalı, Şabat'ta sakince dinlenmeli ve onun yarattığı her şeyi –hatta belki Babillileri bile– eksiksiz kutsamalıydı.

Bu kesinlikle yaşamın maddi kökenlerinin gerçek bir anlatısı değildi. P, sürgünlere çok daha işe yarar bir şey söylüyordu. Eğer J'nin yaratılış hikâyesi Süleyman'ın Tapınağı mitiyse, P'ninki de sürgünleri yeni ayrıştırıcı ritüelleri kullanarak inşa etmeye teşvik ettiği farazi tapınağın mitiydi. Yahve'nin evreni yaratışı, Süleyman'ın Tapınağı kültünde önemli bir temaydı ve Yakın Doğu'da yaygınlıkla evrenin sembolik bir kopyası gibi görülüyordu. Dolayısıyla tapınak inşası, tanrıların evreni düzenleyişine insanların katılımını olanaklı kılmıştı. Bu bir yana, P'nin yaratılış ilahisi onun ayrıntılı çadır tapınağın inşası tasvirine dikkatle bağlıdır.[76] Tanrı, çadır tapınak için çok ayrıntılı talimatlarını verdikten sonra Musa'nın

73 Yaratılış 1: 3, 11, 14. (Bu cümleden sadece 1:11 kendi çevirim. ç.n.)

74 Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, s. 161–71.

75 Yaratılış 1:31.

76 Mısır'dan Çıkış 25–31, 35–40.

onları adım adım yerine getirişi akıcı olmayan ve tekrarlı bir anlatımla tasvir edilir. Musa her aşamada "yapılan her şeye baktı" ve halkını "kutsadı", tıpkı Yahve'nin her yaratış gününün sonunda yarattıklarına "bakması" ve onları "kutsaması" gibi. Tapınak yılın birinci ayının ilk günü kuruldu; mimarı Besalel başlangıçta suların üzerinde hareket eden Tanrı'nın "ruhu" tarafından kutsanmıştı ve hem yaratılış ilahisi hem de Çadır Tapınak Belgesi, Şabat'ta dinlenmenin önemini vurguluyordu.[77] İsrailliilerin, tanrısalın düzenlediği evrenin kopyası olan tapınağı harabe halindeydi; dünyaları yok edilmişti; ama sürgünde oldukları çölde sembolik bir tapınak inşa edebilir, böylece yerinden edilmiş yaşamlarına bir düzen getirebilirlerdi. Bu onları Aden'in mahremiyetine geri götürecekti çünkü bir İsrailli tapınağı, *Âdem* dünyayı mahvetmeden önceki esas uyumu temsil ederdi.

Ama P'nin yaratılış miti bu konudaki son söz değildi ve kimsenin diğer hepsini bırakıp buna "inanması" beklenmiyordu. İsrail'de alternatif yaratılış kuramları gelişmeye devam etti. Babil'deki sürgünlerinin yedinci yılının sonlarına doğru genelde İkinci Yeşaya diye bilinen anonim bir peygamber halkını "avutmak" için Yahve'nin deniz canavarlarıyla savaştığı eski hikâyeleri değiştirdi.[78] Yine Yeşaya kendi yaratılış hikâyesini gerçeğe dayalı bir evrendoğum kuramı olarak değil, tarihin gizli anlamına ışık tutmak için anlattı. Yahve zamanın başlangıcında düşmanlarını katletti, kozmik denizi ikiye ayırdı, tıpkı "kurtarılmış halk geçebilsin diye denizi yol yapmak için" Kızıl Deniz'i ikiye ayırdığı gibi, büyük Dipsiz Derinliklerin sularını kuruttuğu gibi.[79] Artık sürgünü bitirecek ve sürgündekileri evlerine döndürecekti.[80] Tek tanrıcılığın ilk açık ifadesini İkinci Yeşaya'da buluruz. "Ben tek

77 Mısır'dan Çıkış 39:32, 43; 40:33; 40:2, 17; 31:3, 13.

78 Yeşaya 40:1.

79 Yeşaya 43:16-17.

80 Yeşaya 11:15–16. (Kendi çevirim. ç.n.)

Yahve'yim," diye ilan eder Tanrı gururla. "Benden başka tanrı yok."[81] Ama bu, P'nin *ahimsa*'sından çok farklıydı. İkinci Yeşaya, Yahve'nin İsraillilerin geleneğinin başlarındaki tanrısal savaşçı gibi dünyada hışımla yürüyeceğini hayal etti.[82] Tanrısalın tek bir sembolü konusundaki sert ısrar, bir kez daha ulusal iradenin açıkça yansıtılması ve düşmanlarının yok edilmesiyle bağlantılıydı. Yahve'nin diğer ilahlara karşı duyduğu tek his küçümsemeydi: "Siz hiçsiniz," der öteki ulusların (*goyim*) tanrılarına, "yaptığınız işler de bir hiç."[83] Tüm Yahudi olmayanlar "hiçten beter olacak", rüzgârda saman gibi savrulacak. İsrail'e yardım eden o yabancı hükümdarlar bile yüzüstü yere kapanıp İsraillilerin ayaklarının tozunu yalayacaklar.[84]

Fakat bu haşin vahiyler mevcut metinde merhamet, şiddete başvurmama ve evrensel kaygıyı hatırlatan dört ezgiye serpiştirilmiş, kendisine Yahve'nin kulu diyen biri tarafından söylenmiştir.[85] Onun kim olduğunu bilmiyoruz ama bu ezgiler açıkça sürgün cemaatte mevcut olan ve İkinci Yeşaya'nın agresif tek tanrıcılığından çok farklı olan bir ideali temsil ediyordu. Kulun amacı tüm dünyada adaleti temsil etmekti, zor kullanarak değil, şiddet içermeyen, merhamet dolu bir mücadeleyle:

> Bağırıp çağırmayacak,
> Sokakta sesini yükseltmeyecek.
> Ezilmiş kamışı kırmayacak,
> Tüten fitili söndürmeyecek.[86]

---

81 Yeşaya 46:1; kıyaslayınız 45:21.

82 Yeşaya 42:13.

83 Yeşaya 41:17–24. (Kendi çevirim. ç.n.)

84 Yeşaya 41:12, 16; 49: 23.

85 Yeşaya 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12.

86 Yeşaya 42:2–3.

Biri ona vurduğunda öteki yanağını uzatır ve karşılık vermez.[87] Aşağılanmış ve reddedilmiştir, sonunda "el üstünde tutulup alabildiğine yüceltilecek" ve insanlar onun sakin uysallığıyla şifa bulduklarını fark edecektir.[88] Yahve ona söz verir, "Seni uluslara ışık yapacağım. Öyle ki, kurtarışım yeryüzünün dört bucağına ulaşsın."[89]

İkinci Yeşaya'nın tahminleri gerçekleşir. Pers Kralı Koreş, Babil İmparatorluğu'nu fethettiğinde tüm sürgünlere vatanlarına dönme seçeneğini sunar. Yahudi sürgünlerin çoğu diasporadaki hayata alışmıştı ve Babil'de kalmaya karar verdi ama MÖ 530'da bir grup Yahudi vatanına dönmeye karar verdi ve on yıl sonra pek çok felaket ve ıstırabın ardından tapınağı yeniden inşa etti. Geriye dönüş meşakkatliydi: İkinci Tapınak, Süleyman'ın dillere destan ihtişamına erişemedi ve geri dönen sürgünler hem pagan komşularından hem de sürgün edilmeyen ve sürgünler cemaati *golah*'ın dinsel fikirlerini yabancı ve dışlayıcı bulan İsraillilerden gelen muhalefetle mücadele etmek zorunda kaldı.

İbrani Kutsal Kitap'ı neredeyse tamamdı: Bir yandan hoşgörüyü ve farklılığa saygıyı bir yandan da sert şovenizmi öğütleyen bu farklı metni çözümlemek kolay değildi ve bu aşamada resmî dinsel bir öneminin olup olmadığı ya da kültte kullanılıp kullanılmadığı bilinmiyor. Ezra bir geçiş figürüydü, "kendini RAB'bin Yasası'nı inceleyip uygulamaya ve İsrail'de kuralları, ilkeleri öğretmeye adamıştı."[90] MÖ 398 yılı civarında Pers kralı onu Kudüs'e gönderdi, görevi Musa'nın Tevratı'nı orada ülkenin yasası kılmaktı.[91] Persler krallığın güvenliğine gölge düşürmeyeceğinden emin olmak

87 Yeşaya 50:5–6, 9.

88 Yeşaya 52:13–53:5.

89 Yeşaya 49:6.

90 Ezra 7:10; Fishbane, *The Garments of Torah* içindeki çeviri, s. 66.

91 Bu dönemi tarihlendirmenin güçlüğü iyi bilinir. Bkz. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, 1993), s. 880–3; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass., 1988), s. 29–32.

için tebaa halklarının hukuk sistemlerini gözden geçiriyordu ve Ezra muhtemelen Musa'nın hukuk sistemiyle Pers hukuk sistemi arasında tatmin edici bir geçici anlaşmaya önayak olmuştu.

Ezra, Kudüs'e vardığında bazı kişilerin P'nin açıkladığı ayrıma uymak bir yana yabancı kadınlarla evlendiklerini dehşet içinde gördü. Yedinci ayın ilk gününde Ezra Tevrat'ı Su Kapısı'nın önündeki meydana getirdi, yüksek sesle okudu ve "yorumladı, okunanları herkesin anlayabilmesi için açıkladı", bu arada daha düşük kademeli kâhinler olan Levililer kalabalıkların arasında gezindi ve Ezra'nın yorumunu tamamladı.[92] Ezra'nın okuduğu metni tam olarak bilemeyiz ama her ne okuduysa insanlar ağlamaya başladı. Daha önce böyle bir şey duymadıkları belliydi ve bu alışılmadık talepler karşısında canları sıkıldı. Kutsal metinler deyim yerindeyse "salt olduğu gibi" okunduğunda göz korkutucu ve telaşlandırıcı olabiliyordu. "Ağlamayın!" diye ısrar etti Ezra. *Sukkot* ayıydı ve yasa İsraillilerin bu haftaları atalarının Sina Çölü'nde geçirdiği kırk yılın anısına özel "çardaklarda" (*sukkot*) geçirmesini emrediyordu. Bu da yeni bir talimattı: Birinci Tapınak ritüelleri, *Sukkot*'u çok farklı kutluyordu. İnsanlar dağlara çıkıp zeytin, mersin, iğde ve hurma dalları topluyor ve tüm şehri yapraktan çardaklarla dolduruyordu. Her akşam Ezra'nın okumasını dinlemek için toplanan insanlarda bayram havası hâkimdi.

Ama daha sonra Ezra meydanda yeni tapınağın önünde daha ciddi bir toplantı yaptı, insanlar şehrin üzerine inen şiddetli kış yağmuru altında titriyordu ve Ezra'nın onlara yabancı karılarından ayrılmalarını buyurduğunu işittiler.[93] İsrail mensubiyeti artık *golah* (diaspora Yahudileri) ve Tevrat'a, yani ülkenin resmî yasasına tabi olanlarla sınırlıydı. Ezra kutsal kitapları dışlayıcı bir

92 Nehemya 8:7–8. (Kendi çevirim. ç.n.) Levililer, doğrudan Musa'nın kardeşi Harun'un soyundan gelenlere hizmet eden ikinci kademe kâhinlerdi.

93 Ezra 10.

halde yorumladı ve ayrım görevine vurgu yaptı ama P'nin aynı ölçüde katı olan, İsraillilerin yabancıya "sevgi" ve saygı göstermesi talebini göz ardı etti. Kutsal Kitap birçok çelişkili metin içerir, dolayısıyla yorumumuz daima seçicidir. Fakat ne yazık ki belirli bir bakış açısını pekiştirmek ya da diğerlerini marjinalleştirmek için kutsal metni seçici biçimde yorumlamak tek tanrıcılara daima cazip gelecekti.

Ama Ezra aynı zamanda Tevrat'ın yorum gerektirdiğini açıkça ortaya koymuştu. Bu çeşitli metinlerin, bağlayıcılığı olan kutsal metinler olarak ele alındığını ilk kez burada görüyoruz. Ezra'nın Su Kapısı'ndaki okuması klasik Museviliğin başlangıcını belirtir, sadece vahyin alınış ve muhafaza edilişine değil, sürekli yeniden yorumlanmasına odaklanan bir dindir bu.[94] Ezra metni yorumladığında Musa'ya çok eskiden verilen Tevrat'ı okumakla kalmadı yeni ve umulmadık bir şey de yarattı. Kutsal Kitap yazarları da bu yöntemi izledi, miras aldıkları metinlerde ve geleneklerde radikal tashihler yaptılar. Klasik Musevilikte vahiy asla tek seferlik bir şey değil, asla sona ermesi mümkün olmayan devamlı bir süreçti çünkü hep keşfedecek yeni şeyler vardı. Tevrat herhangi başka bir metin gibi okunursa rahatsız edici olabilir. *Sukkot* gibi onu günlük hayattan ayırıp takipçi kitlesini farklı bir ruh haline sokan ritüellerin bağlamında değerlendirilmelidir. Ayrıca tüm Tevrat okumalarına metnin kendisi kadar önem taşıyan tefsir eşlik etmelidir. Yahudiler dinsel söylemin, özünde yoruma dayalı olduğunu keşfetmişti. Ezra metne saflıkla inanmamış "onu dikkatle incelemeye (*lidroş*) koyulmuştu". Yahudi kutsal metinlerinin yorumuna *midraş* denir ve kelimenin kökeni *daraş* fiilidir: Henüz keşfedilmemiş

94 Fishbane, *The Garments of Torah*, s. 64–5; Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory; the Beginnings of Scriptural Interpretation", haz. Alter ve Kermode, *The Literary Guide to the Bible* içinde, s. 626–7.

bir şeyi "araştırmak", "incelemek", "peşinden gitmek". *Midraş*, tanrısalı çağrıştıran yeni ritüel olacak ve adanmışlık, duygusal bağlılık ve ümitli sorgulama çağrışımlarını daima sürdürecektir.[95]

95 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, s. 290.

3

Akıl

Aşağı yukarı P'nin kendi yaratılış hikâyesini yazdığı sıralarda, Anadolu'nun İyonya kıyısında hızla gelişen Yunan kolonisi Milet'teki bir avuç filozof evren hakkında tamamen farklı bir biçimde düşünmeye başlamıştı.[1] Kalkıştıkları şey o kadar yeniydi ki bir adı bile yoktu ama bu filozoflar düşünüşleri tamamen fiziksel dünyaya dayalı olduğundan *phusikoi* yani doğa filozofları (natüralistler) olarak biliniyordu. Miletliler tüccardı; ilgi alanları –deniz yolculuğu, arazi ölçümü, astronomi, matematiksel hesaplama ve coğrafya– pragmatikti ve ticaretleriyle ilintiliydi ama servetleri onlara düşünmek için boş vakit sağlıyordu. Şaşırtıcı bir sonuca vardılar. Evrenin her yerinde apaçık olan akışa ve değişime rağmen temelde yatan bir düzen olduğuna ve evrenin idraki mümkün yasalarca yönetildiğine ikna olmuşlardı. Her şeyin bir açıklaması olduğuna ve sıkı rasyonel soruşturmanın onu bulmalarına yardımcı olacağına inanıyorlardı. Bu İyonyalı doğa filozofları, Batılı bilimsel geleneği başlattılar.

1 Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi (İstanbul, 2004); Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 4–20; Burkert, *Greek Religion*, s. 305–11; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 19–25; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2. baskı (Londra, 1993), s. 247–51; Huston Smith, "The Western Way: An Essay on Reason and the Given", *Essays on World Religion* (New York, 1992), s. 179–85.

Geniş bir izleyici kitlesine sahip değillerdi çünkü çok az kişi fikirlerini takip edebiliyordu ve yazdıklarından geriye sadece bölük pörçük parçalar kalmıştı. Ama görünüşe göre daha en baştan itibaren *phusikoi,* zihinleriyle insan bilgisinin sınırlarını zorlamış, doğal yaşamın o dönem mümkün görülenden daha derinlerine bakmıştı. Dünya neden böyleydi? *Arche*'yi, yani evrenin başlangıcını inceleyerek buna bir cevap bulabileceklerine inandılar. Evrende önceden var olan –çünkü var olduğunu biliyoruz– hammaddeyi keşfedebilirlerse evrenin özünü anlayabilecekler ve geri kalan her şey onu izleyecekti. Dine düşman değillerdi; aslında Yunan dininde bu tür soruşturmalara karşı hiçbir şey yoktu. Yunanlar Ari bir halk olarak, tüm varlıkların tabi olduğu her şeyi kapsayan kozmik düzen fikrini kabul ediyordu. Ortodoks bir yaratılış öğretileri yoktu ve Olimpos Dağı'nın tanrıları ne her şeye kadir ne de kozmik güçlerdi. Tek farkları diğer panteonların çoğundan daha insan biçiminde tasavvur edilmekti. Homeros MÖ 8. yüzyıldaki destanlarında tanrıların kişiliklerini sonsuza dek sabitledi ve sonu gelmez husumetleri Yunanların dört bir yanlarında algıladıkları kutsal güçlerin düşmanca ilişkisini simgeliyordu. Yunanlar, karmaşık Olimpos ailesini düşündüklerinde çatışan çelişkilerin onları bir araya getirmelerini anlayabiliyorlardı.[2] Tanrılar insanların işlerine sorumsuzca burunlarını sokabilirdi ama fani erkek ve kadınlara benzerlikleri insan ırkıyla uyumlarını vurguluyordu. Yunanlar tüm istisnai insan başarılarında bir ilahın varlığını seziyordu.[3] Bir savaşçı kendisini savaşın şiddetine kaptırdığında Ares'in orada olduğunu anlardı; dünyası erotik aşkın karşı konulmaz gerçekliğiyle yüceldiğinde bu hisse "Afrodit" dedi. Hephaistos

2 Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2012); Burkert, *Greek Religion*, s. 219–25.

3 Burkert, *Greek Religion*, s. 114, 152. S. L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1984), s. 57–8.

kendisini sanatçının eserinde, Athena ise her bir kültürel kazanımda gösterirdi.

Ama ticaret misyonları esnasında Doğu kültürüyle karşılaşan Miletliler, geleneksel Yunan *mitos*'unu anakarada olduğundan daha serinkanlılıkla göz önüne almış olabilirler. Gök gürültülerinin ve şimşeklerin Zeus'un keyfî kaprisleri değil, temel fiziksel yasaların dışavurumları olduğunu göstermek istiyorlardı. *Phusikoi* diğer insanlardan farklı düşünmeye başlıyordu. Meseleleri bağımsız ve mantıksal biçimde çözme yetenekleri, her vatandaşın meclis görüşmelerine katılmak zorunda olduğu şehir devleti *polis*'in siyasi örgütlenmesince teşvik edilmiş olabilirdi. *Polis* şahsi olmayan, tek tip yasalarca yönetildiğinden Yunanlar acele, kısa süreli çözümler yerine soyut, genel prensipleri bulmayı öğreniyordu. Demokrasileri doğa filozoflarını daha eşitlikçi bir kozmoloji geliştirmeye sevk etmiş olabilir, böylece evrenin fiziksel unsurlarını bir monarşik yaratıcıdan bağımsız olarak, temel doğa prensiplerine göre görebildiler. Ama onların eşitlikçiliğini abartmamalıyız. Yunan aristokratlar son derece imtiyazlı yaşamlar sürüyordu. Batı'nın tarafsız bilimsel doğru arayışının kökeni, kölelik kurumuna ve kadınların tabi kılınmasına dayalı bir yaşam biçimindeydi. Din gibi bilimin de en baştan beri kendi belirsizlikleri ve karanlık tarafları vardı.[4]

Yeni natüralizm bir yandan kendisini daha eski dünya görüşünden özgürleştirme yolları ararken bir yandan da geleneksel fikirlerden etkileniyordu. *Phusikoi*'lerin en eskisi olan Thales (yaklaşık MÖ 580), suyun evrenin esas bileşeni olduğunu söylediğinde ilk deniz (*primal sea*) *mitos*'undan etkilenmiş olabilir. Çalışmalarından geriye sadece şu cümle kaldı: "Her şey sudur ve dünya tanrılarla doludur." Ama Thales, şairlerin ve mit yaratıcılarının aksine suyun *neden* temel madde olduğunu öğrenmek istedi. Su, yaşam için vazgeçilmezdi; biçim değiştirip buz ya da

4 Steiner, "Introduction", *Is Science Nearing Its Limits?* s. xvi.

buhara dönüşebilirdi, yani başka bir şeye evrilme kapasitesi vardı. Ama Thales'in bilimsel natüralizmi onu dinden kurtulmaya itmedi; dünyayı hâlâ "tanrılarla dolu" görüyordu. Benzer biçimde Anaksimenes (yaklaşık MÖ 560-496) *arche*'nin yaşam için sudan bile daha vazgeçilmez olan, rüzgâr, bulutlar, su, toprak ve taş olarak adım adım katılaşıp kendisini saf özdeksiz bir varlıktan maddeye çeviren hava olduğuna inanıyordu.

Anaksimandros'un (MÖ 610-556) yaklaşımı farklıydı. Doğa filozofunun, duyu verisinin ötesine geçmesi ve bildiğimiz tüm varlıklardan tamamen farklı olan bir *arche*'yi araması gerektiğine inanıyordu. Evren, daha sonraki tüm varlıkların nüvesini içeren daha geniş bir varlıktan doğmuş olmalıydı. Buna *apeiron*, yani "tanımsız" dedi çünkü kendine ait bir niteliği yoktu ve bu yüzden tanımlanması mümkün değildi. Sonsuzdu, tanrısaldı (ama sadece bir "tanrı" değildi) ve tüm yaşamın kaynağıydı. Anaksimandros'un açıklayamadığı bir süreç sonucunda bireysel varlıklar *apeiron*'dan "ayrılmıştı". Bir tohum kopmuş ve dünya halini alan soğuk, nemli bir kütleye dönüşmüştü. Sonra *apeiron* kabuğunu döken bir ağaç gibi her biri dünyayı kuşatacak kalın bir sisle kaplı ateş halkaları dökmüştü. Deneysel kanıt olmadan bunun hayalden pek bir farkı yoktu ama Anaksimandros bilim insanının ancak geleneksel düşünce biçimlerini bir kenara bırakarak bilinmeyene ışık tutabileceğini anlamıştı.

Persler 6. yüzyılın sonunda Milet'i fethettiğinde bilimsel başkent Güney İtalya'daki bir Yunan kolonisi olan Elea'ya taşındı. Parmenides burada radikal bir kuşkuculuk geliştirdi. Evreni analiz etme biçimimizin gerçeğin kendisiyle herhangi bir ilgisi olduğunu nasıl bilebilirdik?[5] Gözlemlediğimizi düşündüğümüz yasalar

5 Barnes, *Early Greek Philosophy*, s. 129–43; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 20–1; Freeman, *The Greek Achievement*, s. 154–5; Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 51–64; Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, s. 98–9; Burkert, *Greek Religion*, s. 310–11.

ve olaylar, gerçek ve nesnel miydi yoksa sadece görebildiğimiz dünyanın birkaç yönünü mü açıklıyordu? Parmenides doğruyu elde edebilmek için insan aklının sağduyu ve doğrulanmamış fikrin ötesine geçmesi gerektiğine ikna olmuştu. Örneğin değişim fikri salt uzlaşımdı. Miletliler dünyanın adım adım geliştiğini düşünerek yanılıyordu. Gerçeklik birleşik, tek, tam ve ebedî bir varlıktan oluşuyordu. Canlılar var olup sonra ölmüş gibi *görünebilir* ama esas gerçeklik zamandan etkilenmez. Rasyonel bir kişi var olmayan şeylerden bahsetmemeli, yani hiçbir zaman bir şeyin doğduğunu söylememeliyiz çünkü bu onun var olmadığı bir zaman olduğunu ima eder; aynı nedenle bir şeyin öldüğünü, yer değiştirdiğini ya da değiştiğini söylememeliyiz. Ama insan böyle bir dünyada nasıl faaliyet gösterebilirdi? Bedenlerimizde fark ettiğimiz fiziksel değişimlerden ne çıkarmalıydık? Geçmişten ya da gelecekten bahsetmeden nasıl bir şey söyleyebilirdiniz? Parmenides'in öğrencilerinden biri donanma komutanıydı: Hareket etmemesi beklenen bir gemiye nasıl kılavuzluk edebilirdi?

Çağdaşları Parmenides'in onlara düşünecek hiçbir şey bırakmadığından şikâyet etti. Leukippos (yaklaşık MÖ 400) ve öğrencisi Demokritos (MÖ 466-370) bu katı rasyonalizmi yumuşatmaya çalıştı.[6] Dünyanın birleşik, değişmez bir tözden oluştuğunda hemfikirdiler ama Parmenides'in savunduğu gibi bu, tek bir varlık değildi. Bunun yerine sınırsız uzay boşluğunda durmaksızın hareket halinde olan sonsuz sayıda ufak, görünmez ve "bölünmez" (*atomos*) parçacıklar biçimini almıştı. Her şeyi gözeten, yaratıcı Tanrı yoktu: Her atom rastgele hareket ediyor, mekanik olarak ilerliyor, yönü tamamen tesadüfen belirleniyordu. Atomlar periyodik olarak çarpışıyor, birbirine yapışıyor, çevremizde gördüğümüz fiziksel olayları –erkekler, kadınlar, bitkiler, hayvanlar, kayalar ve ağaçlar– meydana getiriyordu. Ama bunlar sadece

6 Barnes, *Early Greek Philosophy*, s. 242–89; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 21–2; Freeman, *The Greek Achievement*, s. 105–6.

geçici kümelenmelerdi; bu nesneler sonunda parçalara ayrılacak ve onları oluşturan atomlar nihayet yeni bir nesne oluşturana dek boşlukta dolanacaklardı.

Doğa filozofları kuramlarını ispat edemese de bazı içgörüleri çarpıcıydı. Thales ve Anaksimandros, evreni açıklamak için basit bir temel ilke bulmaya çalışırken çoktan bilim insanları gibi düşünmeye başlamışlardı. Parmenides ayın güneşin ışığını yansıttığını fark etti; Demokritos'un atomculuğu 17. yüzyılın bilimsel devriminde yeniden canlandırılarak güçlü bir etki yarattı. Ama bazı çağdaşları yeni felsefeden kuşkuluydu, evrenin gizemlerini öğrenmeye çalışan *phusikoi*'nin tehlikeli derecede kibirden suçlu olduğundan korkuyorlardı. Tanrılardan ateşi çalıp teknolojiyi geliştirebilsinler diye insanlara veren Titan Prometheus'a benziyorlardı. Ama Zeus'un buna karşılığı, zanaatkâr tanrı Hephaistos'a güzel ama şeytani olan, dünyadaki hüznün kaynağı ilk kadın Pandora'yı yaptırmak olmuştu. Fakat matematikçi Pisagor (MÖ 570-500) bilimi farklı bir yöne çekti.[7] İyonya kıyısı açıklarındaki Sisam adasında büyümüş ve eğitim görmüş, sofuluğu ve mistik içgörüsüyle nam salmıştı, Güney İtalya'ya yerleşmeden önce Mezopotamya'da ve Mısır'da çalışmalar yapmıştı. Güney İtalya'da Apollon kültüne ve Müzlere adanmış dinsel bir cemaat kurdu, matematik, astronomi, geometri ve müzik çalışmaları burada sadece fiziksel dünyayı keşif araçları değil, aynı zamanda tinsel alıştırmalardı. Meşhur dik açılı üçgen teoremi dışında Pisagor'un kendisi hakkında çok az şey biliyoruz –Pisagorcular daha sonra kendi keşiflerini ona atfetmeye meyletmişti– ama felsefe, yani "bilgi sevgisi" onun icat ettiği bir ifade olabilir. Felsefe duygusuz rasyonel bir disiplin değil, arayıştaki kimseyi dönüştürecek coşkun bir tinsel maceradır. MÖ 4. yüzyılda Atina'da gelişecek olan bu türden bir felsefedir; Klasik Yunan'daki rasyonalizm tek amacı kendisi olan

7 Barnes, *Early Greek Philosophy*, s. 81–9; Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 23–40; Burkert, *Greek Religion*, s. 200–304.

soyut spekülasyon içermeyecekti. Daha çok bir aşkınlık arayışına ve özverili pratik yaşam biçimine dayanıyordu.

Pisagor'un vizyonu kısmen MÖ 6. yüzyılda Yunanistan'da yaşanan dinsel değişimlerle biçimlendirilmişti. Yunanların dünya görüşleri emsalsiz derecede trajikti. Ritüelleri katılımcılara anlatılması imkânsız olanla doğrudan yüzleşerek yaşamın hüznünü yavaş yavaş kabullenmeyi öğretecek biçimde tasarlanmıştı. Örneğin her yıl Thesmophoria festivalinde medeniyetin ekonomik temeli olan buğdayın tanrıçası Demeter'in hikâyesi yeniden canlandırılırdı.[8] Demeter, Zeus'a Persephone adında güzel bir kız doğurmuştu. Zeus, Demeter'in bu evliliğe asla razı olmayacağını bilse de erkek kardeşi, ölüler diyarı tanrısı Hades'i Persephone'yle nişanlamış ve onu kaçırmasına yardım etmiştir. Öfkeden çılgına dönen Demeter, Olimpos'u terk etmiş ve tüm faydalarını insanlıktan çekmiştir. Tahıl olmayınca insanlar aç kalmış, bunun üzerine Olimposlular her yıl dört ayı kocasının yanında geçirmesi koşuluyla Persephone'nin dönmesini sağlamıştır. Persephone annesine kavuştuğunda yeryüzü çiçeğe boğulur, kışın Hades'e geri döndüğü sıralardaysa sararıp solardı. Thesmophoria bayramı, Yunanları Demeter lütuflarını tamamen çekseydi olabilecekleri düşünmeye zorlar. Bu bayramda evli kadınlar kocalarını terk eder ve tanrıça gibi *polis*'ten yok olurlardı. Beraber oruç tutar, insanların ilkel dönemlerde yaptığı gibi yerlerde uyur ve erkek cinsiyetini ritüelle lanetlerlerdi. Bu bayram Yunanları evlilik kurumuna dayalı medeniyetin yok oluşunu etraflıca düşünmeye ve cinsiyetler arasında var olan gerçek husumeti takdir etmeye zorluyordu. Ayrıca ekinler artık yetişmese olabilecek felaketi düşünürlerdi. Bayramın sonunda kadınlar evlerine gider ve yaşam normale dönerdi ama herkes öteki türlüsünün pusuda bekleyen, ürkütücü bir olasılık olduğunu bilirdi.

8 Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 123–5; 138–40; Burkert, *Greek Religion*, s. 134–5; 200.

Fakat *polis*'te birey kavramı geliştikçe Yunanlar kamusal ibadetin yanı sıra daha kişisel bir tinsellik istedi ve Gizem Kültü'nü geliştirdi. "Gizem" sözcüğünün netleştirilmesi gerekiyor. *Musterion* ne rasyonelliğin belli belirsiz terk edilmesi ne de kişinin kendi zevki için anlamsız sözler içinde debelenmesiydi. Aslında Gizemler yeni felsefi rasyonalizmde derin bir etki yaratacaktı. *Musterion,* "kabul/kabul töreni" anlamı taşıyordu; düşündüğünüz (ya da düşünmeyi başaramadığınız!) bir şey değil, yaptığınız bir şeydi.[9] MÖ 6. yüzyılda geliştirilen Gizemler, dikkatle kurgulanmış ve birçok örnekte *mystai*'nin (kabul edilenler) yaşam ve ölüm algısını kökten dönüştüren, kutsala dair çok kuvvetli deneyimler yaşadığı psikodramlardı.

Bu Gizemlerin en meşhurları Atina'nın aşağı yukarı otuz kilometre batısındaki Elefsis'te her yıl yapılanlardı. Persephone'nin kaçırılmasının ardından Olimpos Dağı'nı terk eden Demeter ihtiyar bir kadın kılığına girip tüm dünyayı dolaşmış, kızını aramıştı. Elefsis Kraliçesi Metaneira onu oğlu Demophon'un bakıcısı olarak saraya almıştı ve Demeter onun nezaketine karşılık olarak her gece çocuğun fani parçalarını ateşte yakıp onu tanrı yapmaya karar verdi. Ama bir gece Metaneira tam o esnada geldi ve tabii küçük oğlunu alevler içinde görünce dehşete düştü. Demeter tüm görkemiyle kendisini ele verdi ve sarayı hışımla terk etti ama daha sonra Elefsislilere buğday yetiştirmeyi öğretmek ve onları gizli ayinleriyle eğitmek üzere geri dönecekti. Elefsis'te muhtemelen Neolitik dönemden beri bir tür festival olagelmiştir. Ama MÖ 6. yüzyılda muazzam bir yeni kült binası inşa edildi ve Elefsis Gizemleri bin yılı aşkın bir süre Atina'daki dinsel yaşamın ayrılmaz bir parçası oldu.[10]

---

9 Burkert, *Antikçağ Gizem Kültleri*, çev. B. Sina Şener, Alfa Yayınları (İstanbul, 2018).

10 Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford ve New York, 1996), s. 97–100; Burkert, *Antikçağ Gizem Kültleri*; Burkert, *Homo Necans*, s. 248–97.

Her sonbahar yeni bir dizi *mystai* kabul için kendiliğinden başvururdu. Kült binasının içinde olanlar gizli tutulurdu çünkü olayların basitçe anlatılması bir yabancıya önemsiz görünebilirdi ama gizlilik olup bitenler hakkında sadece kısmi fikirlerimiz olacağı anlamına geliyordu. Görünüşe göre *mystai,* Demeter'in Elefsis'teki kısa süreli konukluğunu yeniden canlandırıyordu. Tüm antik kabul törenleri gibi bu ritüeller de korkutucuydu. *Mystai* bu ayinlerin ve Elefsis mitinin sembolik olduğunu biliyordu: Onlara Demeter'in ziyareti hakkında yeterli tarihsel kanıt olup olmadığını sorsanız bu soruyu biraz yersiz bulurlardı. *Mitos, theologia* (tanrı hakkında konuşmak) idi ve tüm dinsel söylemler gibi ancak ona hayat veren disiplinli alıştırmalar bağlamında bir anlam ifade ediyordu.[11] Mitin kelimesi kelimesine anlamına göre anlaşılamayacağı gerçeği onu daha etkili kılıyordu. "Şüphe edilen (ama açıkça ifade edilemeyen) şey daha korkutucudur," diye açıklamıştı Helenistik yazar Demetrius. "Net ve apaçık olan şey kolayca küçümsenir, çıplak erkekler gibi. Bu yüzden gizemler de şaşkınlık ve dehşet yaratmak için alegoriyle ifade edilir ve gecenin karanlığında sahnelenir."[12] Ayinler *mystai*'nin Demeter'in ıstırabını paylaşmasına olanak sağlamıştı. Onun kültü ölüm olmadan yaşam olmayacağını göstermişti. Tohumlar yaşam veren besinler üretebilsin diye toprağın derinlerine gömülmelidir: Bu yüzden buğday tanrıçası Demeter aynı zamanda ölüler diyarının hanımıdır. Gizem, kabul edilenleri kendi fanilikleriyle yüzleşmeye, ölümün dehşetini tatmaya ve onu yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak kabullenmeyi öğrenmeye zorlayacaktı.

Ama bu zor ve çok yorucu bir süreçti. *Mystai*'nin iki tam gün oruç tuttuğu, Persephone onuruna bir yavru domuz kurban ettiği Atina'da başlıyor ve Elefsis'e doğru çok büyük bir kalabalıkla uzun, sıcak bir yürüyüş için yola çıkılıyordu. O sıralarda zayıf

11 Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 78.

12 Demetrius, *On Style*, 101, a.g.e. içinde, s. 79.

ve endişeli oluyorlardı. Bir önceki sene kabul edilen *epoptai* de onlarla yürüyor, *mystai*'ye hakaret edip tehdit ediyor, bu arada *mystai* de hipnotize edercesine dönüşüm tanrısı Dionysos'a sesleniyor, kalabalığı heyecandan çılgına çeviriyordu. *Mystai* şaşkına dönmüş, sevinçli, bitkin ve korkmuş bir halde Elefsis'e vardığında akşam oluyordu ve titreşen meşale ışığında caddelerde bir oraya bir buraya yönelirken yollarını tamamen şaşırmış olurlardı. Nihayet kabul binasının zifiri karanlığına dalıyorlardı. Bu noktada ayinlere dair sadece kısa ve öz, birbirinden kopuk fikirlerimiz vardır. Hayvanlar kurban ediliyordu; şoke edici bir olay vardı –belki bir çocuk küçük Demophon gibi ateşe itiliyor, sonra son anda kurtarılıyordu– ve bir "tezahür". Üstü örtülü sepetten bir şey –bir demet buğday olabilir– çıkarılıyordu. Ama Gizem neşeyle, Persephone'nin ölüler diyarından dönüp annesine kavuşmasını tasvir eden tabloyla sona eriyordu.

Mystai'nin "inanmak" zorunda olduğu hiçbir gizli öğreti açıklanmıyordu. "Tezahür" sadece yoğun ritüel deneyiminin zirvesi olarak önemliydi. Aristoteles daha sonra dinsel sürecin muhteşem bir özetinde *mystai*'nin Elefsis'e bir şey öğrenmek (*mathein*) için değil bir deneyim (*pathein*) yaşamak ve tamamen farklı bir zihin durumuna (*diatethenai)* geçmek için gittiğini açıkça belirtir.[13] Ayinler güçlü bir izlenim bırakmışa benziyor. Hiçbir *mystai* "güzelliği ve boyutları bu kadar etkileyici" olan bir merasimde şaşkına dönmeden yapamaz, diye yazmıştı Yunan retorikçi Prusalı Dion (MÖ 50-117); "karanlığın ve aydınlığın ani değişimlerle birbirini izlediği, sayısız başka şeyin olduğu yerde pek çok mistik şey görüp duyacaktır" diye gözlemlemiştir; "ruhunda hiçbir şey duymaması" imkânsızdır, "ve tüm bu olup bitenlerde daha bilgece bir kavrayışın ya da planın olduğunu sanmamalıydı."[14] Tarihçi Plutarkhos (MÖ 46-120) bu kabul töreninin ölümü önce-

13 Aristoteles, Fragment 15, a.g.e. içinde, s. 89.

14 Dio of Prusa, *Oration* 12.33, a.g.e. içinde, s. 89–90.

den tatmak olduğunu düşünüyordu. Kişinin zihinsel süreçlerinin dağılmasıyla, yönünü kaybetme, görünüşe göre hiçbir yere çıkmayan korkutucu yollarla başlıyordu, bitmeden hemen önce de "panik, titreme, ter ve şaşkınlık". Ama sonunda "olağanüstü bir ışık... kusursuz diyarlar ve çimenlikler orada seni karşılıyor, sesler, danslar, ağırbaşlı ulvi sözcükler ve kutsal bakışlarla."[15]

Dikkatle hazırlanmış dram, *mystai*'yi hayatın büsbütün yeni bir boyutuyla tanıştırıyor ve onları psişenin daha derin, bilinçdışı bir seviyesiyle temasa sokuyordu, bu yüzden sonrasında çoğu kendilerini tamamen farklı hissederdi. "Gizem binasından çıktığımda kendime tamamen yabancılaşmıştım," diye hatırlıyordu biri.[16] Artık ölümden korkmadıklarını fark ediyorlardı: Gündelik benliklerinden "sıyrılmışlar", yani *ekstasis*'e ermişler, kısa bir süreliğine tanrıların mutlak mutluluğuna yakın bir şey hissetmişlerdi. Ama herkes bu ritüel oyunlarında becerikli değildi. Atinalı filozof Proculus (yaklaşık MÖ 412-485), bazı *mystai*'nin ayinin karanlık kısmında "paniğe kapıldığını" ve kendi korkularına hapsolduğunu açıklar; onlar bu yalandan inanma ritüel oyununda yeterince becerikli değildi. Ama diğerleri bir *sympatheia,* onları ritüelle bütünleştiren bir yakınlık duyar, böylece "bizim anlayamayacağımız ve tanrısal bir biçimde" kendilerini ona kaptırırlardı. Onların *ekstasis*'i bir *kenosis,* yani "kendi kimliklerini terk edip kutsal sembollerle kaynaştıkları, tanrılarla bütünleştikleri ve tanrısalın onları ele geçirdiğini deneyimledikleri bir kendini unutma haliydi."[17]

Ancak MÖ 5. yüzyılda kimi Yunanlar eski mitolojiyi tenkit etmeye başladı. İnsanlar tanrıların, "Doğduğunu, bizim gibi giyindiğini, konuştuğunu ve bize benzediğini" nasıl düşünebili-

15 Plutarch, Fragment 168, a.g.e. içinde, s. 91–2.

16 A.g.e., s. 90.

17 A.g.e., s. 37; Joseph Campbell, *Transformations of Myth Through Time* (New York, 1990), s. 191–2.

yor," diye soruyordu İyonyalı şair Ksenofanes (MÖ 560-480), ya da hırsızlık, zina ve aldatma suçu işlediklerini?[18] Bir tanrı tam anlamıyla tanrısal olabilmek için bu tür insan niteliklerini aşmalı, zamanın ve değişimin ötesinde olmalıdır.[19]Smyrnalı (İzmirli) doğa filozofu Anaksagoras (508-435) ayın ve yıldızların sadece dev kayalar olduğunda ısrar ediyordu; bunlar evrene hükmeden tanrılar değil kutsal maddeden oluşan Akıl (*nous*) idi. Abderalı Protagoras MÖ 430'da Atina'ya gelip oyun yazarı Euripides'in vatanında bir konuşma yaptığında heyecan yarattı. Hiçbir tanrı kendi iradesini insanlara dayatamazdı ve Olimposlulara gelince, onların bir zamanlar var olup olmadığını kim bilebilirdi? "Böyle bir bilginin önünde pek çok engel var, konunun muğlaklığı ve insan yaşamının kısalığı gibi."[20] Öyle ya da böyle tanrısalın varlığını kesin olarak kanıtlayacak deliller yoktur.

Atina hâlâ çok dindar bir şehirdi ve hem Protagoras hem de Anaksagoras *polis*'ten kovuldu. Ama halk daha derin bir teizm (tanrıcılık) peşindeydi. Tragedya yazarı Eshilos'a (525-456) göre bilgeliğe giden yol insan yaşamının kaçınılmaz ıstırabından geçiyordu. Zeus –Zeus her kimse– "insanlara düşünmeyi" ve insan deneyimi üzerine tefekkür etmeyi öğretmişti. Dolayısıyla kaderde vardır ki:

> Acı çekmeli, hakikat için acı çekmeliyiz.
> Uyuyamayız ve akıldan çıkmayan acı
> damla damla dökülür yüreğe,
> direniriz ama olgunluk da gelir yanı sıra.
> Tüyler ürpertici tahtlardaki tanrılardan
> gelen şiddetli bir sevgidir.[21]

---

18 Xenophanes, B.14; B.12; B.15, Barnes, *Early Greek Philosophy*, s. 95.

19 Xenophanes, B.23; B.26; B.25, a.g.e., s. 95; 97.

20 Protagoras, Fragment 4, Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 28.

21 Aeschylus, *Agamemnon*, s. 177–84, *Aeschylus, The Oresteia*, çev. Robert Fagles (Harmondsworth, 1976 baskısı).

Euripides daha aşkın bir tanrı istiyordu. Kraliçe Hekabe, *Troyalı Kadınlar*'da şöyle dua eder: "Ey, yeryüzünde tapınağı olan, gökyüzünün dayanağı, ölümlülerin nefesi ve aklı, tanımsız Zeus, sana taptım, çünkü gürültüsü olmayan yoldan gelerek, adaletle fani işleri yönetirsin."[22] Anlaşılan Euripides'in vardığı sonuç şuydu: "Her birimizin *nous*'u [akıl] bir tanrıdır."[23] Atina'nın filozofları da aynı kanaate varmak üzereydi.

MÖ 420'lerde Peloponez Savaşı'nın en karanlık evresinde Atina'da yeni bir filozof sadık bir takipçi çevresini cezbetmeye başlamıştı. Bir taş ustasının ve ebenin oğlu, çıkık dudaklı, yayvan, ucu kalkık burunlu, cazibesiz bir adam olan Sokrates (yaklaşık MÖ 469-399) bazıları şehrin en soylu ailelerinden olan bir grup genç adamı etkisi altına aldı. Ama zengin yoksul ayrımı gözetmeden herkesle konuşurdu. Aslında amacını gerçekleştirmek için karşılıklı konuşmaya ihtiyacı vardı. Sokrates her şeyden önce genel kabul gören fikirleri yıkmaya ve erdemin gerçek anlamını keşfetmeye kararlıydı. Ne var ki doğru soruları yanlış zamanda soruyordu. Bu kriz esnasında insanlar katı eleştiri değil, kesinlik istiyordu ve MÖ 399'da gençlerin ahlakını bozmak, *polis*'in tanrılarını onurlandırmayı reddetmek ve yeni ilahlar ileri sürmek suçlamalarıyla ölüme mâhkum edildi. Sokrates suçlamaları reddetti ve kendisinin Anaksagoras gibi dinsiz olmadığında ısrar etti. İyilik hakkında ders vermek nasıl ahlak bozucu olabilirdi? Kaçabilirdi ve muhtemelen kaçacağı umuluyordu. Ama hüküm adil olmasa da sevgili Atinası'nın kanunlarına sonuna dek riayet etmeyi tercih etti: Hâlihazırda hüküm süren yanlışlığa tanık (*martys*) oldu.

Sokrates hiçbir öğretisini yazıya geçirmedi, dolayısıyla öğrencisi Platon'un (yaklaşık MÖ 427-347) derlediği ve bu konuşmaların

22 Euripides, *Troyalı Kadınlar*, çev. Sema Sandalcı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları (İstanbul, 2002), s. 43.

23 Euripides, Fragment 1018, Burkert, *Greek Religion*, s. 319.

kayıtları olduğu iddia edilen diyaloglara güvenmek zorundayız. Sokrates yazılı söylem hakkında iyi şeyler düşünmüyordu. Çok okuyanlar çok şey bildiklerini düşünürlerdi ama okuduklarını zihinlerine silinmez biçimde kaydetmediklerinden aslında hiçbir şey bilmiyorlardı.[24] Yazılı sözcükler, resimdeki figürlere benzerdi. Canlı görünürler ama onlara soru sorarsan "ciddiyetle suskun" kalırlardı. Yazılı bir metinden edinilen bilgi, insanların karşılaşmasındaki canlı değiş tokuş olmayınca durağanlaşma eğilimine girerdi: "Sonsuza dek aynı şeyi belirtir dururdu."[25] Sokrates sabit, katı fikirleri uygun bulmazdı. *Philosophia* yazıya geçirildiğinde genelde yanlış anlaşılırdı çünkü yazar söylemini belirli bir grubun gereksinimlerine göre uyarlamazdı. Ama canlı bir diyalog tarafları dönüştürebilir, "dünyanın en mutlu insanı" yapabilirdi.[26]

Bugün bizim modern dönem öncesinde konuşmaya atfedilen gücü takdir etmemiz biraz zor. Sokrates sohbetlerinde muhataplarını sadece bilgilendirme değil, onların zihinlerini dönüştürme, onlarda derin bir psikolojik değişim yaratma amacını taşıyordu. Bilgelik içgörüyle ilgiliydi, bilgi yığmakla değil. Sokrates öldüğü güne değin kimseye bir şey öğretme niyetinde olmadığında çünkü hiçbir şey bilmediğinde ısrar etti. Yaşamının sonlarında Atina'nın belli başlı politikacılarından birinin saldırısına uğradığı bir olayı anımsamış ve kendi kendine şöyle demişti: "Ben bu adamdan daha bilgeyim... Göründüğü kadarıyla ikimiz de güzellik ve iyilik hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. O, hiçbir şey bilmediği halde bir şeyler bildiğini sanıyor, oysa ben hiçbir şey bilmemekle birlikte bunun bilincindeydim. Bu durumda hiçbir şey bilmediğimi bildiğim için, az da olsa ondan daha bilgeyim sanırım."[27] Sokrates

24 Platon, *Phaedrus*, 274e–275b. *Phaedrus*'tan yapılan tüm alıntıların alındığı çeviri: çev. Alexander Nehamas ve Paul Woodruff, "Phaedrus", haz. John M. Cooper, *Plato: The Complete Works* (Indianapolis, 1997).

25 Platon, *Phaedrus*, 275d–e.

26 A.g.e., 276e–277a.

27 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, İstanbul, 21c.

kendi fikirlerini tartışma kabul etmeyen saldırgan bir tutumla savunmak yerine derinden ve kararlılıkla agnostikti (bilinemezci) ve ona gelenlere aslında ne kadar az şey bildiklerini göstermeyi amaçlardı.

Phusikoi konusunda sabrının taşmasının nedenlerinden biri de buydu. Sokrates'in son günlerini geçirdiği hapishanede geçen bir diyalogda Platon ona genç bir adamken doğa bilimlerine "olağanüstü meraklı" olduğunu anlattırır. Her şeyin nedenini öğrenmenin muhteşem olacağını düşünmüştür: "Neden doğduğunu, neden öldüğünü ve neden var olduğunu."[28] Ama fark etmiştir ki doğa filozofları bunlara ilgi duymuyordu ve sadece olayların fiziksel açıklamasına odaklanmıştı. Anaksagoras'ın kozmik Akıl'la ilgili kuramlarını duyunca çok mutlu oldu ama ne yazık ki karşısına "hiçbir konuda aklı kullanmayan ve varlıkların nedenini birtakım gerçeklere bağlayacağına, havaya, *ether*'e, suya ve başka tuhaf şeylere bağlayan bir insan çıktı." Sadece fiziksel olana odaklanmak pek çok şeyi dışarıda bırakıyordu. Bu, Sokrates'in "yaptıklarını bedeninin kemik ve sinirden oluşmasıyla açıklamaya çalışan bir adamın durumuna benziyor... sinirler gerilip kasılarak örneğin bacaklarımı bükebilmemi sağlar. Bu yaklaşıma göre, şu anda burada oturmamın nedeni, daha önce bacaklarımı bükebilmiş olmamdır."[29] Bu kemikleri ve sinirleri Megara ya da Boiotia'da güvende değildi çünkü kendi ifadesiyle, "Kentin bana verdiği cezanın daha doğru ve daha iyi olacağını düşünmesem, bir köle gibi kaçar[dım]."[30] Bilim elbette devam etmeliydi ama Sokrates *phusikoi*'nin esas önemli soruları sormadığını düşünüyordu. Ahlak ya da anlam konularıyla ilgileniyorsanız başka yere bakmalıydınız.

28 Platon, *Sokrates'in Savunması "Phaidon"*, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, İstanbul, 96a.

29 *Phaidon*, 98b–d.

30 A.g.e., 98e–99a.

Elefsis'teki *mystai* gibi Sokrates'le konuşmaya gelen insanlar da bir şey öğrenmeye değil, bir deneyim yaşamaya ve düşünüşlerini kökten değiştirmeye geliyorlardı. Sokratik diyalog tinsel bir alıştırmaydı. Fransız tarihçi ve filozof Pierre Hadot, tamamen kavramsallığa meyleden modern felsefenin aksine Atina rasyonalizminin içgörülerini pratik alıştırmalardan ve disiplinli yaşam biçiminden aldığını gösterdi.[31] Platon ya da Aristoteles gibi filozofların kavramsal yazıları ya ders yardımcısı olarak kullanılıyor ya da yeni bir yaşam biçimi arayanlara sadece başlangıçta rehberlik yapıyordu. *Phusikoi*'nin aksine Sokrates öncelikle iyilikle ilgileniyor ve Konfüçyüs gibi onu tanımlamayı reddediyordu. Sokrates erdem kavramını analiz etmektense erdemli bir yaşam sürmek istiyordu. Örneğin ondan adaleti tanımlaması istendiğinde şöyle cevap vermiştir: "Onu sözle değil eylemlerimle gösteriyorum."[32] Kişi ancak kendi adaletli davranmaya başladığında tamamen adil bir varoluş hakkında fikir edinebilirdi.

Sokrates'e ve ondan sonra gelenlere göre filozoflar özünde "bilgi sever" idi. Bilgeliğe duyduğu hasretin nedeni tam da onun eksikliğini duymasıydı. Paul Friedländer'in açıkladığı gibi *bilgisizlik* ile –yani "adaletin ne olduğunu" sözcüklerle kesin olarak ifade etmenin imkânsızlığıyla– bu bilinmezin doğrudan tecrübe edilmesi, yani adil insanın varlığı (adalet onu tanrısal düzeye yükseltir) arasında bir gerilim vardı.[33] Platon'un diyaloglarından anlayabildiğimiz kadarıyla Sokrates mutlak erdemin hiçbir zaman yeterince idrak ya da ifade edilemeyecek ama meditasyon gibi tinsel disiplinler aracılığıyla sezilebilecek aşkın bir düşüncesine doğru ilerliyor gibiydi. Sokrates müthiş odaklanma güçleriyle meşhurdu. "Bazen bir kenara çekilir, olduğu yerde dikilir kalır," demişti bir

31 Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

32 Xenophon, *Memorabilia* 4.4.10; çev. Hadot, a.g.e., s. 23.

33 P. Friedlander, *Plato – An Introduction*, 2 cilt, çev. H. Meyenhoff (Princeton, 1969), 1. Cilt, s. 153.

arkadaşı.[34] Meşhur Atinalı politikacı Alkibiadis'in anımsadığına göre Sokrates bir askerî sefer sırasında bir problemi düşünmeye dalmış, çözümleyememiş ve diğer askerleri şaşırtarak sabahtan itibaren "olduğu yerde duraklamış" ancak ertesi sabah "gün ağarınca" yerini terk etmiş "ve güneşe tapınmıştır."[35] Platon'un diyalogları, Sokrates ve takipçilerinin yaptığı meditasyon türü için bir modeldi; yoga gibi bir şey değildi, kişinin kendi kendisiyle –yalnız ya da başkalarıyla birlikte– yaptığı ve düşünceyi en uç sınırlarına kadar zorlayan bir sohbet biçimini almıştı.

Ama bu içsel diyalog türü ancak sohbet ettiğiniz benlik hakikiyse mümkün olabilirdi. Sokrates'in amacı onunla konuşmaya gelenlerde kendilerine dair gerçek bilgiyi uyandırmaktı. Diyalektik diye bilinen, sahte inançları açığa vurup doğruyu gün ışığına çıkarmak için tasarlanmış katı bir disiplin icat etmişti. Dolayısıyla Sokrates'le sohbet can sıkıcı olabilirdi. Arkadaşı Nikias'ın açıkladığı üzere eğer biri onunla epey farklı bir konuda konuşmaya başlasa bile o kişi sonunda "kendisiyle ilgili hem yaşamının o sıralardaki gidişatı hem de o güne dek yaşadığı yaşamla ilgili sorulara cevap vermeye razı olmak" zorunda kalıyordu. "Ve... Sokrates her bir ayrıntıyı etraflıca sınamadan onu bırakmazdı."[36] Ancak muhataplarının kendilerini rahat hissettikleri konuları tartışırdı. Örneğin Laches orduda bir general olarak cesaretin tabiatını anladığını düşünüyordu ve bunun soylu bir nitelik olduğuna ikna olmuştu. Ama Sokrates dur durak bilmeden birbiri ardına örnekler sıralayarak cesur bir eylemin aptalca ve gereksiz derecede cüretkâr görünebileceğine işaret etti. Nikias bunun aksine cesaretin dehşeti takdir edebilecek bir zekâ gerektirdiğini belirtince Sokrates korktuğumuz tüm korkunç şeylerin gelecekte olduğunu ve on-

34 Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İş Kültür Yayınları, 2018, İstanbul, 175b.

35 Platon, *Şölen*, 220c.

36 Platon, *Laches*, 187e–188a, çev. Rosamund Kent Sprague, "Laches", haz. Cooper, *Plato* içinde, a.g.e.

ları bilmediğimizi, dolayısıyla gelecekteki kötülüğün bilgisini şu anki ve geçmişteki deneyimlerimizden ayıramayacağımızı söyledi. Gerçek bir yiğit aynı zamanda ılımlı, adil, bilge ve iyi olmak zorundaysa cesareti diğer erdemlerden nasıl ayırabiliriz? Cesaret gibi tek bir erdem gerçekte geri kalan hepsiyle özdeş olmalıdır. Sohbetin sonlarına doğru, hepsi savaşın travmasını yaşamış ve bu konuda uzman olması gereken bu üç Peloponez Savaşı gazisi, cesaret hakkında hiçbir şey bilmediklerini fark etti. Son derece şaşırdılar ve kendilerini epey aptal hissettiler, okula dönmesi gereken bilgisiz çocuklar gibiydiler.

Sokrates'in diyalektiği, katılımcıların sözcüklerle ifade edilemeyen aşkın ötekiliği doğrudan takdir etmesine olanak tanıyan Hint Brahmodyası'nın rasyonel bir versiyonuydu. Sokrates ve arkadaşları ne kadar dikkatle akıl yürütürlerse yürütsünler hep bir şey çözümsüz kalıyor, dolayısıyla Sokratik diyalog kişileri derin cehaletlerinin şaşırtıcı farkındalığına götürüyordu. Sokrates'in dikkatli *logos*'u, entelektüel kesinlik elde etmek yerine insanlık deneyiminin kaçınılmaz bir parçası gibi görünen bir aşkınlığı meydana çıkarmıştı. Ama Sokrates bu bilgisizliği bir engel olarak görmedi. İnsanlar en temel önyargılarını *sorgulamalıdır* yoksa yüzeysel, çıkarcı yaşamlar sürerler. Onu ölüme mahkûm eden mahkemede bunu şöyle açıklar: "Ama bir insanın erdem hakkında ve kendim ile diğerlerini sınarken tartışıp incelediğimi kendi kulaklarınızla duyduğunuz diğer konular hakkında konuşmasının en büyük nimet olduğunu, sınanmamış bir hayatın yaşamaya değer olmadığını söylesem daha da az ikna olursunuz."[37]

Sokrates çok önemli ve katı kendi kendini sorgulama görevinin yaşayan bir çağrısıydı. Kendisini insanları uyanıp kendilerine gelmeleri için sürekli dürten, her fikirlerini sorgulamaları ve tinsel ilerlemeleriyle meşgul olmaları için zorlayan yapışkan bir

37 *Sokrates'in Savunması*, 38a.

at sineği gibi tasvir ediyordu.[38] Önemli olan bir sorunun çözümü değil, insanların onu ararken katettikleri yoldu. Felsefe yapmak karşındakine kendi görüşünü zorla kabul ettirmek değil kendinle savaşmaktır. Laches, Sokrates'le tedirgin edici sohbetinin sonunda bir "dönüşüm" (*metanoia*), gerçek bir "yön değişimi" yaşamıştı.[39] Bu onun yeni bir öğretisel doğruyu kabul ettiği anlamına gelmiyordu; tam aksine Sokrates'in kendisi gibi hiçbir şey bilmediğini keşfetmişti. Sokrates onun, bağlı olduğu değer sisteminin temelsiz olduğunu fark etmesini sağladı; sonuç olarak gerçekten ilerlemek için yeni benliği emin olmaktan çok şüpheyi (*aporia*) temel almalıydı. Sokrates'in sunduğu türden bilgelik, bilgi parçaları edinmekle değil, farklı bir yolda *olmayı* öğrenmekle kazanılırdı.

Toplumumuzda rasyonel tartışma genelde agresiftir çünkü katılımcılar kendileriyle savaşmamakta, bunun yerine karşı tarafın görüşünün geçersizliğini kanıtlamak için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Atina meclislerinde sürüp giden tartışmalar da bu türdendi ve Sokrates bundan hoşlanmıyordu.[40] Hırslı genç aristokrat Meno'ya eğer o dönem revaçta olan "zeki ve tartışmacı müzakerecilerden" biri olsaydı, iddiasını ortaya atıp Meno'yu onu çürütmeye zorlayacağını söylemişti. Ama bu "birbiriyle tartışmak *isteyen* senin ve benim gibi arkadaşlar" arasındaki tartışmalar için uygun değildi. Gerçek diyaloglarda muhataplar "daha nazik ve tartışmaya daha yaraşır bir tarzda cevap vermelidir."[41] Bu yüzden Sokratik diyaloglarda "kazanan" taraf, muhatabı isteksizse ona kendi görüşünü zorla kabul ettirmeye çalışmazdı. Bu ortak bir çabaydı. Karşınızdakine bir armağan olarak kendinizi açıklıkla ifade ederdiniz, onun güzelce ifade edilmiş savı da *sizi* derinden etkilerdi. Platon'un kaydettiği diyaloglarda sohbetler dogmatik

38 A.g.e., 30e–31c; 29d; 31b; 36c.

39 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 152–70.

40 A.g.e., s. 91–3.

41 Platon, *Meno*, 75c–d, çev. G. M. A. Grube, "Meno", haz. Cooper, *Plato*, a.g.e.

olması engellenecek biçimde mola verir, başka bir konuya sapar ve baştaki fikre geri dönerdi. Tartışmanın her noktasında Sokrates'in ve muhataplarının disiplinli, açık yürekli bir uyumu koruması şarttı.

Sokratik diyalog, bir kabul töreni (*musterion*) gibi yaşandığından Platon bu diyaloğun insanlar üzerindeki etkilerini tasvir etmek için Gizemlerin dilini kullanır. Sokrates bir defasında kendisinin de annesi gibi bir ebe olduğunu, görevinin muhatabına yeni bir benlik vücuda getirmesi için yardım etmek olduğunu söylemişti.[42] Tüm iyi kabul törenleri gibi, başarılı bir diyalog da insanı *ekstatis*'e götürmelidir: Konuşmacılar dünyaya birbirlerinin gözlerinden bakmayı öğrenerek kendilerini aşarlar. Sokrates'le diyaloğa giren herkes değişmeye istekli olmak zorundadır; Sokrates'in onu *aporia*'nın (şüphe) ilk baştaki baş dönmesinden keyif alacağı bir biçimde çıkaracağına inancı (*pistis*) olmalıdır. Eğer dürüst ve cömertçe cevap vermişse yeni üye bu entelektüel ritüelin sonunda filozof olacaktır, bilgelikten yoksun ve ona hasret olduğunu fark eden ama olması gereken kişi olmadığını bilen biri. Artık bir *mystes* gibi "kendisine yabancı" olmuştur. Bu bitmek tükenmek bilmeyen bilgelik arayışı, bir filozofu *atopos,* yani "sınıflandırılamaz" kılar. Sokrates bu yüzden diğer insanlar gibi değildir; para ya da ilerlemeyi umursamaz, kendi güvenliği bile onu endişelendirmez. Platon, *Şölen*'de (*Symposion*) Sokrates'e bilgelik arayışını, adım adım daha yüce bir varlık durumuna yükseliş olan *ekstasis*'e erişinceye dek arayıştaki kişinin tüm varlığına hâkim olan bir aşk macerası diye tasvir ettirir. Eğer filozof kendisini "bilgeliğin cömert sevgisine" teslim ederse fani varlıkların ötesindeki bir güzelliğin mutluluk verici bilgisini edinecektir çünkü o, varlığın kendisidir: "Bu güzellik hep *var*, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir."[43]

42 Platon, *Theatetus*, 149a.

43 Platon, *Şölen*, 211a.

Bir güzellik ki,

> ...ne bir söz alacak ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir ne de bir değişikliğe uğrar.[44]

Bu güzellik Brahman, Nirvana ya da Tanrı gibi "her şeyden soyunmuş, arınmış, katıksız"[45] idi. Bilgelik filozofu dönüştürür, böylece kişi tanrısallığı bir ölçüde tadardı. "Yalnız gerçek erdemi yaratan ve besleyen, tanrının sevdiği bir insan olabilir, yalnız o insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe erer."[46]

Sokrates bu etkileyici açıklamayı tamamladığında Alkibiades birden aralarına katılır, sarhoşluktan dili çözülmüştür ve Sokrates'in kendi üzerindeki olağanüstü etkisini tasvir etmeye koyulur. Bir *satyr* kadar çirkin olabilirdi ama içinde tanrı heykelcikleri olan *satyr*, Silen'in herkesçe sevilen suretlerine benziyordu. Müziği tanrılara ermek isteyenleri büyüleyip meydanlara çıkaran Satyr Maryas gibiydi ama Sokrates'in bir çalgıya ihtiyacı yoktu çünkü insanlar onun sadece sözlerini dinleyince kendilerinden geçiyordu. Sokrates, Alkibiades'in kendi kendisini ne kadar az tanıdığını ve ne kadar az şey bildiğini fark etmesini sağlamıştı: "İster istemez kabul ettiriyor ki bana, benim bunca eksiğim varken, kendimi bırakıp Atina'nın işleriyle uğraşıyorum."[47] Sokrates'in buyurgan erdem çağrılarına kulak tıkamak istemiş ama ondan uzak durmayı başaramamıştı. "...yemin ederim. Onu her dinleyişimde, yüreğim yerinden oynar... sözleri yaşlar akıtır gözlerimden." Sokrates'in

44 A.g.e., 211b.

45 A.g.e., 212a.

46 A.g.e., 212a–b.

47 A.g.e., 216a.

logos'u onu Dionysos Gizemleri'nin verdiği türden bir "coşkunluk"la doldurur; dinleyici "allak bullak olur" (*explexis*) ve aydınlanmak üzere olduğunu hisseder: "Ama bir ciddileşip de Silen'in içi açıldı mı, ne tanrı yüzleri çıkar ortaya! Bilmem gören var mı sizin içinizde. Benim gördüğüm oldu. Ne tanrılardı bunlar! Baştan başa altın, güzelliklerini akıllar almaz... Bunları görünce, Sokrates ne derse yaparım dedim."[48]

Takipçileri için Sokrates tanrısal güzelliğin cisimleşmesi, bütün hayatını adadığı bilgeliğin bir sembolüydü. Bundan böyle tüm Yunan felsefesi okulları, kurucu bilgelerini insanlık için doğal ama erişilmesi âdeta imkânsız olan bir aşkın düşüncenin simgesi sayacaktı.[49] Yunanlar tanrıları hep mükemmel insanın bir parçası olarak görmüştür; şimdi insan suretindeki bilge, eski Olimpos teolojisini çok geride bırakan rasyonel Tanrı düşüncesini ifade ediyordu. Sokrates insan olmasına rağmen –Alkibiades onun son derece insan olduğunu açıkça belirtir– emsalsiz nitelikleri onun ötesine, ahlaki arayışını biçimlendiren aşkınlığa işaret eder. Özellikle ölüm biçimi bunu açıkça göstermektedir. Sokrates, *polis*'le çatışmasının kaçınılmaz olduğunu kabul etti. Kentin tüm yargıçlarının yanına giderek onları ikna etmeye çalıştı, "sahip olduğunuz şeylerle değil önce kendinizle, kentin işleriyle değil, önce kentin kendisiyle [ilgilenin]... diğer konulara da aynı şekilde özen [gösterin]..."[50] Bu nasihat çoğu siyasetçiye cazip gelmeyecekti. Sokrates baldıran zehrini içmeden önce kadınları bu zahmetten kurtarmak için kendi yıkandı, nezaketi için gardiyanına teşekkür etti ve içinde bulunduğu zor durum hakkında hafif şakalar yaptı. Yıkıcı, tüketici öfke yerine, dingin, kabullenici bir huzur

48 A.g.e., 216e–217a.

49 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 56–9.

50 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 36c.

hâkimdi, Sokrates ölümle sakince yüzleşti, dostlarına yas tutmayı yasakladı ve yoldaşlıklarını sevgiyle kabul etti.

Sokrates'in idamı Platon'un üzerinde kalıcı bir etki yarattı, o kadar düş kırıklığına uğramıştı ki siyasi kariyer hayalini terk edip Doğu Akdeniz'e gitti ve orada Pisagor tinselliğiyle tanıştı. Atina'ya geri döndüğünde kent dışındaki bir koruda kahraman Akademos'a adadığı bir felsefe ve matematik okulu kurdu. Akademi, modern Batılı üniversitelerdeki felsefe bölümlerine hiç benzemiyordu. Dinî bir kurumdu; herkes öğrencilerden birinin yerine getirdiği günlük kurban merasimine katılırdı ve oraya sadece Platon'un fikirlerini dinlemek için değil yaşamlarını nasıl idare edeceklerini öğrenmek için de gelirlerdi.[51]

Platon felsefeyi bir ölüm çıraklığı gibi görürdü[52] ve Sokrates'in amacının da bu olduğunu iddia etti: "Gerçek filozoflar sahiden de ölmeye idmanlıdırlar ve bütün insanlar içinde ölümden en az korkan onlardır."[53] Ölünce ruh bedenden ayrılır, bu yüzden Platon'un öğrencileri bu ayrılığı her gün, her saat yaşamalı, hep son dakikalarını yaşıyormuş gibi davranışlarına özen göstermelidirler. Alelade ve önemsiz şeylere karşı sürekli tetikte olmalı, böylece bir gün arkalarında bırakacakları bireyselleşmiş kişiliği aşmalı, "tanrı ve insan işlerini bütünüyle"[54] kavrayan, her şeyi kapsayan bir bakış açısı elde etmek için çabalamalıdırlar. Filozof açgözlü, korkak ve gösteriş meraklısı olmamalı; diğerleriyle anlaşmalarında

51 Huston Smith, "Western Philosophy as a Great Religion", *Essays on World Religion*, s. 215–16; Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture* (Londra, 1952), s. 77.

52 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 94–6; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 4–54; Bernard Williams, "Plato: The Invention of Philosophy", haz. Frederic Raphael ve Ray Monk, *The Great Philosophers* (Londra, 2000), s. 41–75; Gottlieb, *The Dream of Reason*, s.169–219; Burkert, *Greek Religion*, s. 321–3.

53 Platon, *Phaidon*, 67e.

54 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001, İstanbul, 486a.

güvenilir ve adil olmalıdır.[55] Çoktan ölmüş gibi davranan bir adam dünyevi meseleleri çok ciddiye almamalı, talihsizlik yaşadığında sakinliğini korumalıdır. Ölçülü yiyip içmeli, buna karşılık akıl gücünü "güzel duygularla" beslemelidir. Filozof bu yönteme sadık kalırsa artık faniliğe içerlemez; böyle yaşayan bir adamın ölüm nihayet kapısını çaldığında üzülmesi saçma olurdu. Eğer ruhunu bedenin tuzaklarından zaten kurtarmışsa, "Düşüncesi duyulardan sıyrılıp kendi kendini yoklasın; geçmişte, bugünde, gelecekte akıl erdiremediği şeyleri anlamaya çalışsın."[56]

Platon da Pisagorcular gibi matematiği filozofun kendisini duyumlardan uzaklaştırıp dünyayı farklı görmesini sağlayacak düzeyde bir soyutluğa ulaşmasına yardım eden tinsel bir alıştırma gibi görüyordu. Geometri evrenin gizli prensibiydi. Gerçek dünyada kusursuz bir çember ya da üçgen hiç görülmemiş olsa da tüm fiziksel nesneler bu ideal biçimleri örnek alırdı. Aslında dünyadaki her nesne, kusursuz idealar dünyasındaki göksel bir arketipi model almıştı. Platon, Sokrates'ten önemli bir noktada ayrılıyordu. Erdem anlayışına, günlük hayatta erdemli davranış örnekleri sıralayarak ulaştığımıza inanmıyordu. Erdem de diğer her şey gibi kendi başına ve fiziksel dünyadan daha yüksek bir düzlemde var olan nesnel bir gerçeklikti.

Platon'un "idealar kuramı" bugün bizler için sıra dışı bir düşüncedir. Düşünmeyi *kendi* yaptığımız bir şey gibi düşünür, dolayısıyla fikirleri kendi eserimiz varsayarız. Ama antik dünyada insanlar fikirleri başlarına gelen bir şey olarak deneyimlerdi. Mesele "ben"in bir şey bilmesi değildi, "bilinen şey" insanı kendisine çekerdi. İnsanlar şöyle derdi: "Düşünüyorum, bu yüzden düşündüğüm şey var."[57] Aslında düşünülen her şeyin idealar dünyasında nesnel bir varlığı bulunuyordu. İdealar kuramı, kadim felsefenin

55 A.g.e., 485d–486e.

56 A.g.e., 57 2a.

57 McIntosh, *Mystical Theology*, s. 70.

rasyonelleştirilmiş bir ifadesiydi ve bu kurama göre dünyadaki her nesnenin ve deneyimin tanrısal alanda bir muadili vardı.[58] Platon'a göre idealar ayrı bir diyardaydı. Gizemli ve ebedî olan bu idealar kendilerini dünyamızın kusurlu gerçekliklerinde gösterir ama sonu olmayan değişim sürecine dâhil değildirler. Filozofun görevi, akıl gücünü besleyerek bu üst gerçeklik seviyesinin açıkça ayırdına varmaktı.

Platon'un aşkın idealar görüşü Gizemler ile deneyimlerinden etkilenmişe benziyor, Gizemler de Platon'un felsefesi gibi insanlara fanilikleriyle yaratıcı biçimde yaşamaları için yardım ediyordu. *Phaidros*'ta bize Elefsis deneyiminin en eksiksiz –yine de ihtiyatla perdelenmiş– anlatılarından birini bırakmıştır. Çoğu kişi "duyuları çok bulanık" olduğundan dünyadaki muadillerinin içinden parlayan ideaları göremez, diye açıklar. Ama ışık saçan güzellikleri kabul törenleri sırasında tüm *mystai*'nin gözüne çarpar, "mutluluklar topluluğu içinde kutlu bir görünüş ve bakışla, parıltılı görünüyordu; ...adına haklı olarak 'en kutlu' denilen sırra ulaşmıştılar":

> bu bizim kusursuz diye övdüğümüz şeydi, bizi bekleyen kötülüklerden henüz etkilenmiş değildik, kusursuz, yalın, kalıcı ve mutlu görünüşlere tanıklık etmemize izin veriliyor ve biz de onları saf bir ışıkta izliyorduk; biz de arınmıştık ve yanımızda taşıdığımız, adına beden dediğimiz, içine bir istiridye kabuğu gibi zincirlenmiş olduğumuz bu şeyle mühürlü değildik.[59]

---

58 Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral, Dergah Yayınları (İstanbul, 2017).

59 Platon, *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, çev. Bürdal Akar, BilgeSu Yayınları (Ankara, 2016) 250b, 250c.

Platon'un öğrencilerinin ideaların varlığına "inanması" beklenmiyordu ama bu görüşü paylaşmalarına olanak tanımak için felsefi bir kabul edimine tabi tutulurlardı.

Platon günümüzdeki akademisyenler gibi öğrencilerine kendi düşüncelerini dayatmaz ya da sistematik olarak ileri sürmez, diğer bakış açılarının da ifade edildiği diyaloglar esnasında bu düşünceleri şaka yoluyla ve imayla ortaya atardı. Örneğin yazılarında "idealar öğretisi"nin tam bir açıklamasını bulamayız çünkü her diyalog kendi gereksinimleri ve sorunları olan farklı bir izleyici kitlesine hitap ediyordu. Sadece ders yardımcısı olan yazılı eserleri, felsefi deneyim için çok önemli olan ve duygusal bir boyut içeren sözel diyalogdaki yoğunluğun yerini tutmazdı. Tüm ritüeller gibi olağanüstü meşakkatliydi ve "büyük bir zaman ve zahmet" gerektiriyordu. Sokrates gibi Platon da tarafların kendilerini karşılarındakinin "yerine koyabilmeleri" için diyaloğun nazik, şefkatli bir tutumla yürütülmesi gerektiğinde ısrar etti.

> Ancak tüm bu şeyler, isimler ve tanımlar, görsel ve diğer duyular birbirine sürtüldüğünde, soruların ve cevapların iyi niyetle, kötülük olmadan değiş tokuş edildiği ve sonunda insan kapasitesinin sınırlarına kadar zorlandığı sınavlara tabi tutulduğunda, bir idrak ve kavrayış kıvılcımı parlar ve söz konusu meseleyi aydınlatır.[60]

Eğer tartışma kinci ve rekabetçiyse kabul edimi işe yaramazdı. Aşkın bir anlayışa kavuşmak için entelektüel uğraşı kadar özverili bir yaşam tarzı da gerekliydi. "Diğer öğrenim dalları gibi sözcüklerle ifade edilebilecek bir şey değildi; doğru, ancak buna adanmış ortak bir yaşamdaki uzun süren birlikteliğin ardından,

60 Platon, *Seventh Letter*, 344, çev. Walter Hamilton, *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII* (Londra, 1973).

sıçrayan bir kıvılcımın alevi tutuşturması gibi ruhu aydınlatıverir ve bir kez doğduktan sonra artık orada kendi kendisini beslerdi."[61]

Platon, *Devlet*'teki ideal şehir tasvirinde yer alan meşhur mağara alegorisinde felsefi kabul edimini anlatır.[62] Bütün yaşamları boyunca bir mağarada zincire vurulmuş bir grup insan hayal eder; gün ışığından men edilmişlerdir, tek görebildikleri taş duvarın üstüne yansıyan nesnelerin gölgeleridir. Bu, aydınlanmamış insan halinin bir görüntüsüdür. Eksik görüşümüze o kadar alışmışızdır ki mahkûmlar gibi gördüğümüz geçici gölgeleri esas gerçeklik sanırız. Mahkûmlar yukarı dünyaya çıkarılsaydı onun parlaklığından şaşkına döner, gözleri kamaşırdı; bu onlara çok fazla gelir ve karanlık hayatlarına geri dönmek isterlerdi. O halde bu yeni görünüme adım adım çıkarılmalıydılar. Gün ışığı, bilginin ve varlığın kaynağı, en yüksek idea olan İyi'nin simgesiydi. İyi, günlük hayatta tecrübe edebileceğimiz her şeyin ötesindeydi. Ama aydınlanmış ruhlar uzun bir çıraklığın sonunda, onun aydınlığının tadını çıkarabilirdi. Yukarı dünyadan ayrılmak istemeyeceklerdi ama mağaraya geri dönüp diğerlerini aydınlatma görevleri vardı. Gölgeli dünyalarının sorunlarını şimdi çok daha netlikle değerlendirebilecek ama bunun için takdir görmeyeceklerdir. Eski yoldaşları muhtemelen onlara gülecektir. Kurtarıcılarına düşman olup onları öldürebilirler bile, tıpkı Atinalıların Sokrates'i idam etmesi gibi, der Platon.

Atina'daki siyasi durum kötüleşirken Platon'un görüşü yaşamının sonlarına doğru daha seçkinci ve sert bir hal aldı. Başka bir devlet ütopyası tasvir eden ve son eseri olan *Yasalar*'da, etik davranıştan daha önemli görülen teolojik ortodoksiyi pekiştirecek bir tahkik mekanizması bile ileri sürdü. Devletin birinci görevi "tanrılar hakkında doğru düşünceleri [telkin etmek], *sonra*

61 Platon, *Seventh Letter*, 341.

62 Platon, *Devlet*, 514a–519d.

iyi olsa da olmasa da ona uygun yaşamaktı."[63] Bu hem kadim dine hem de felsefeye yabancı olan tamamen yeni bir gelişmeydi.[64] Bir "gece konseyi", şu üç inanç maddesine boyun eğmeleri beklenen vatandaşların düşüncelerini teftiş etmeliydi: tanrıların var olduğuna, insanları sevdiklerine ve kurban ya da tapınma yoluyla etkilenemeyeceklerine. Ateistlikten mahkûm olan birine sözünden dönmesi için beş yıl veriliyor, sapkınlıkta ısrar ederse idam ediliyordu.[65] Aydınlanma filozoflarının vahyedilmiş dinlerde kıyasıya eleştirdikleri tahkik yöntemlerinin ilk olarak o pek hayran oldukları Yunan rasyonel geleneğinde görülmüş olması düşündürücüdür.

Platon'un teolojisi sonraki çalışmalarında daha da somutlaştı ve Batı dinini büyük ölçüde niteleyecek fiziksel evren takıntısı için zemin hazırladı. *Timaeus*'ta dünyanın ebedî, iyi ama mutlak kudret sahibi olmayan tanrısal bir el (*demiourgos*) tarafından biçimlendirildiği bir yaratılış miti tasarladı, bu mit elbette kelimesi kelimesine göre değerlendirilsin diye yazılmamıştı. *Demiourgos* en yüce Tanrı değildi. Âdeta bilinemez olan daha yüce bir ilah vardı ama bizden o kadar uzaktı ki aslında önemsizdi. "Bu evrenin yaratıcısını ve babasını bulmak yeterince zor," diyordu Platon, "ve bunda başarılı olsam bile onu herkese açıklamak imkânsız."[66] Bu, bir *ex nihilo* (hiç yoktan) yaratılış değildi: Zanaatkâr sadece daha önceden var olan maddenin üzerinde çalışmış ve eserine ebedî biçimleri model almak zorunda kalmıştı. Hikâyenin amacı biçimlere dayanan evrenin anlaşılabilir olduğunu göstermekti. Evren, matematiksel oranlarıyla ve göksel cisimlerin düzenli devirleriyle ayırt edilebilen rasyonel bir aklı ve ruhu olan yaşayan bir organizmaydı. Arketip biçimlerin tanrısallığını paylaşan yıldızlar

63 Platon, *Yasalar*, çev. S. Babür, C. Şentuna, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 1998).

64 Burkert, *Greek Religion*, s. 333–4.

65 Platon, *The Laws*, 907d; 909d.

66 Platon, *Timaeus*, 28c. Alındığı yer, çev. Donald J. Zeyl, *Timaeus*, haz. Cooper, *Plato* içinde, a.g.e.

"görünen ve yaratılmış tanrılar"dı ve baş ilah mitolojideki yeryüzü tanrıçası Gaia idi. Yani her insanın *nous*'u doğru beslenirse "bizi dünyadan çok yükseğe ve gökte bize benzer ne varsa ona doğru yükseltebilir[di]."[67] Platon insanların kusursuz derecede rasyonel bir dünyada yaşadığına ve evrenin bilimsel keşfinin tinsel bir disiplin olduğuna dair Batılı inancın zemininin hazırlanmasına yardım etti.

Platon'un en parlak öğrencisi olan Aristoteles (yaklaşık MÖ 384-322) felsefi rasyonalizmin ayaklarının yere basmasını sağladı. Platon'u son derece rahatsız eden çürüme ve gelişme süreci, matematikçi değil biyolog olan Aristoteles'in merakını uyandırmıştı çünkü bunu hayatı anlamanın anahtarı gibi görüyordu. Aristoteles, Anadolu'da uzun yıllar hayvanları, bitkileri kesip inceledi ve araştırmalarının ayrıntılı açıklamalarını yazdı. Platon'un mağarasını terk etmek ilgisini çekmiyordu ama fiziksel dünyada her yerde gördüğü büyüleyici tasarımda güzellik ve merak uyandıran bir şey buldu. Aristoteles'e göre "form" sonsuz bir arketip değil, her bir tözün gelişimini belirleyen içkin bir yapıdır. Aristoteles bilimine *telos* (erek) fikri egemendir: Tüm insan eserleri gibi evrendeki her şey de belirli bir "sonuca" yönelmiştir ve belirli bir amacı, bir "ereksel nedeni" vardır. Meşe olmaya programlanmış meşe palamudu gibi tüm varlığı bu potansiyeli elde etmeye adanmıştır. O halde değişim övülmelidir çünkü tamamlanmaya yönelik dinamik ve evrensel bir mücadeleyi temsil eder.

Aristoteles'in yazıları genelde tutarsız ve çelişkilidir ama onun amacı tutarlı bir felsefi sistem tasarlamak değil, bilimsel bir araştırma yöntemi tesis etmekti. Yazıları düpedüz ders notlarıydı ve bilimsel bir eserin eksiksiz olması şart değildi çünkü daima bazıları diğerlerinden daha ileri ve farklı bir materyale ihtiyaç duyan belirli bir grup öğrencinin gereksinimlerine göre biçimlendirilmiş olurdu. Yunan dünyasında *dogma* ("öğreti"), bir kez

67 Platon, *Timaeus*, 90a.

yazıya geçirildiğinde kesinleşmiş demek değildi, genelde hitap ettiği kimselerin idrakine ve deneyimine göre değişirdi. Platon gibi Aristoteles de esas olarak bilgi vermekle değil, felsefî yaşam biçimini teşvik etmekle ilgiliydi.[68] Bu yüzden bilimsel araştırması başlı başına bir amaç değil, insanlara en yüce mutluluğu veren *bios theoretikos*'u, yani "düşünce hayatını" idare etmenin bir yöntemidir. Erkekleri –Aristoteles'in kadınlara ayıracak pek vakti yoktu– diğer hayvanlardan ayıran şey rasyonel düşünme kabiliyetleriydi. Bu onların "formu", yaratılma amaçlarıydı, o halde *eudaimonia*'yı (mutluluk) elde etmek için net düşünmeye, hesap yapmaya, çalışmaya ve sorunları çözmeye çalışmalıydılar. Bu, erkeğin aynı zamanda manevi sağlığını da etkiliyordu çünkü cesaret ve cömertlik gibi nitelikleri akılla düzenlemek gerekliydi. Daha sonraki bilimsel eserlerinden birinde, "En iyisi ve hoşu, akla uygun yaşamdır," diye yazmıştır, "çünkü akıl diğer her şeyden çok erkeğin kendisidir."[69]

Platon gibi Aristoteles de insan zekâsının tanrısal ve ölümsüz olduğuna inanıyordu. Zekâ, insanları tanrılara bağlıyor ve onlara nihai doğruyu kavrama yeteneği veriyordu. Tensel zevklerin ya da saf pratik eylemin aksine *theoria*'nın (doğrunun kendi için "tefekkürü") zevkleri bir artıp bir azalmazdı ve sürekli bir neşe kaynağıydı, düşünüre en yüce yaşamı niteleyen kendi kendine yeterlilik sağlardı. Aristoteles, "Dolayısıyla içimizdeki en iyi şeye göre yaşamak için elimizden geleni yapmalıyız," diye ısrar ediyordu. *Theoria* tanrısal bir etkinlikti, o halde bir erkek bunu "içinde tanrısal bir şey olduğu ölçüde"[70] yerine getirebilirdi. Aristoteles'in biyolojik araştırması tinsel bir alıştırmaydı: "Felsefeye eğilimli" ve "nedensellik izlerini sürebilecek" olanlar, bunun onlara "muazzam

68 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 29; 68.

69 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık (Ankara, 2009)).

70 Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 1177b.

bir sevinç"[71] verdiğini görecektir çünkü bir bilim insanı aklını çalıştırarak Tanrı'nın gizli yaşamını paylaşmaktadır.

Aristoteles evrenin ezelî ve ebedî olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla onun tanrısı Yaratıcı ve varlığın İlk Neden'i değil, evreni harekete geçiren Kendi Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'dir. Aristoteles'in yaratılış kuramı, 16. yüzyıla kadar evrenle ilgili Batılı fikirleri belirleyecektir: Dünya evrenin merkeziydi ve her biri kendi gök sahasındaki diğer gök cisimleri dünyanın etrafında dönüyordu. Yıldızların ve gezegenlerin değişmez devirlerini tayin eden neydi? Aristoteles dünyevi cisimlerin hareketlerinin daima kendilerinin dışındaki bir şey tarafından etkinleştirildiğini fark etmişti. Ama göksel hareketten sorumlu gücün kendisi sabit olmalıydı çünkü akıl, neden sonuç zincirinin bir başlangıç noktası olmasını gerektiriyordu. Hayvanlar krallığında arzu, hareketi kışkırtabilirdi. Aç aslan, yemek istediği kuzuya sinsice yaklaşabilirdi. O halde belki de yıldızları harekete geçiren, şiddetli arzuydu. Kendileri o kadar kusursuzdu ki ancak daha da büyük bir kusursuzluğa özlem duyabilirlerdi, onları yüce *noesis noeseos* ("düşünme hakkında düşünme"), tefekkürün aralıksız tefekkürü etkinliğine dalmış olan, kendi kendine tamamen yeterli Tanrı'nın fikri sevgisi buna mecbur etmişti.

Aristoteles'e göre *theologia* yani "Tanrı hakkında konuşma" "ilk felsefe" idi çünkü en yüce varlıkla ilgiliydi ama Aristoteles'in tanrısı tamamen kişidışıdır ve ne Yahve'yle ne de Olimposlularla bir benzerliği vardır. Sıradan halk için hiçbir cazibesi bulunmaz.[72] Ne var ki Aristoteles akıl yürütme gücünü sonuna kadar çalıştıran bir filozofun bu uzak ilahı deneyimleyebileceğine ikna olmuştur. Tüm Yunanlar gibi, bir şey düşündüğünde bu düşüncesinin amacının aklını harekete geçirdiğine, buradan hareketle Tanrı'yı tefekkürle meşgulken bir ölçüde tanrısal hayata dâhil olduğuna

71 Aristoteles, *On the Parts of Animals*, 645a.

72 Burkert, *Greek Religion*, s. 331.

inanıyordu. "Düşünce kendi üzerine düşünür çünkü düşünce amacının tabiatını paylaşır," diye açıklar, "çünkü... düşünce ve düşüncenin amacı aynıdır.":

> Tefekkür eylemi, en hoş ve en iyi şeydir. O halde eğer Tanrı daima bizim bu bazen içinde olduğumuz iyi vaziyetteyse bu bizim merakımızı cezbeder; daha iyi bir vaziyetteyse daha da meraklanırız. Ve Tanrı daha iyi bir *vaziyettedir*. Yaşam Tanrı'ya aittir; çünkü düşüncenin gerçekliği yaşamdır, Tanrı o gerçekliktir; ve Tanrı'nın bağımsız gerçekliğinde yaşam en iyi, ezelî ve ebedîdir. Bu yüzden Tanrı yaşayan varlıktır diyoruz, ezelî ve ebedî, en iyi, öyle ki yaşam, süreklilik, öncesi ve sonrası Tanrı'ya aittir; çünkü bu, Tanrı'*dır*.[73]

Gerçekçi Aristoteles için bile felsefe sadece bir bilgi tabanı değil, tinsel dönüşümü içeren bir etkinlikti.

MÖ 3. yüzyılın başlarında altı ana felsefe okulu ortaya çıktı: Platonculuk, Aristotelesçilik, Septisizm (Kuşkuculuk), Kinizm, Epikürcülük ve Stoacılık. Hepsi kuramı pratiğe göre ikincil ve ona tabi görüyor, felsefeyi salt kuramsal bir sistem değil dönüştürücü bir yaşam biçimi sayıyordu. Her okul, bilgelerin öğretileri konusunda yazılı görüşlerden oluşan muazzam öğretisel yapılar inşa ederek kendi skolastik felsefesini geliştirdi fakat bu metinler geleneğin sözlü aktarımına göre ikincil önemdeydi.[74] Bir filozof, Platon ya da Aristoteles gibi bir otoriteyi uzun uzadıya açıkladığında başlıca amacı öğrencilerinin tinselliğini biçimlendirmekti. Bu yüzden belirli bir grubun gereksinimlerini karşıladığı takdirde eski metinlere tamamen yeni bir yorum getirmekten çekinmeye-

73 Aristoteles, *Metaphysics*, 1072. 20–30. İtalikler özgün metne aittir. (*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap (İstanbul, 2017)).

74 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 60–5.

cekti. Önemli olan yazarın esas amacı değil, bu eski metinlerin itibarı ve kadim oluşuydu. Erken modern döneme kadar Batı düşüncesinin gelişimi büyük ölçüde çağdaş bir tasarım tekniği olan "brikolaj"ı andırıyordu, bu teknikte elde ne malzeme varsa bir araya getirilip yeni bir şey oluşturulurdu.

Büyük İskender'in (yaklaşık MÖ 356-323) imparatorluğunun kuruluşu ve sonra dağılışının ardından gelen Helenistik dönem, bir siyasi ve toplumsal çalkantı dönemiydi.[75] Bu sebeple, Helenistik felsefe öncelikle iç barışın geliştirilmesiyle ilgiliydi.[76] Örneğin Epikür (MÖ 341-270) Atina'nın dışında Akademi yakınlarında, takipçilerinin ölçülü, münzevi bir yaşam sürebilecekleri ve zihinsel açıdan rahatsız edilmeyecekleri bir topluluk kurdu. Bu sıralarda Atina'daki *agora*'da yer alan Resimli Stoa'da ders veren Zeno (MÖ 342-270) *ataraksiya,* yani "acıdan uzaklık" felsefesini öğütlüyordu. Stoacılar, meditasyon ve disiplinli, ölçülü bir yaşam biçimi sayesinde mutlak huzura kavuşmayı umuyordu.

Platon ve Aristoteles gibi Stoacılar ve Epikürcüler de bilimi öncelikle tinsel bir disiplin olarak görüyordu. Epikür bir arkadaşına, "Diğer çalışma alanlarında olduğu gibi göksel olay bilgisinin de *ataraksiya* ve tam güvenden başka bir amaca hizmet ettiğini varsaymamalıyız," diye yazmıştı.[77] Epikürcüler, meditasyonda "atomcu" Leukippos ve Demokritos'un tasvir ettiği evreni düşündüklerinde gereksiz kaygıdan kurtulduklarını keşfettiler. Tanrıların kendisi atomların rastgele bir araya gelmesiyle meydana geldiğinden kaderimizi etkileyemezdi, o halde onlardan korkmak anlamsızdı.[78] Epikürcüler, uçsuz bucaksız boş uzayı ve girdap

75 Freeman, The Greek Achievement, s. 362-5.

76 Gottlieb, *The Dream of Reason*, s. 283–345; Tamas, *The Passion of the Western Mind*, s. 73–85; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 57–60; 80–9; 103–4.

77 Epikür, *Letter to Pythoclus*, 85, çev. A. A. Long ve D. N. Sedely, *Hellenistic Philosophers, Translations of the Principle Sources with Philosophical Commentary* içinde, 2 cilt (Cambridge, 1987), I, s. 91–2.

78 Epikür, *Letter to Menoecius*, s. 125.

biçiminde dönen partiküllerini düşündüğünde tanrısal bir bakış açısı kazandıklarını hissediyorlardı. Epikür'ün takipçilerinden Metrodoros öğrencilerine kendi ömrünüz kısa olabilir demişti, "ama doğanın tefekkürüyle uzay ve zamanın sonsuzluğuna yükseldiniz ve bütün geçmişi ve geleceği gördünüz."[79] Stoacılar meditasyonda evrenin sonsuz büyüklüğünü düşünmenin insani meselelerin tamamen önemsiz olduğunu meydana çıkardığını ve bunun onlara daha sıhhatli bir bakış açısı verdiğini de keşfetmişti. Zeno'nun Logos ("Akıl"), Pneuma ("Ruh") ve Tanrı dediği, kızgın, buharlı bir soluğun canlandırdığı tüm gerçekliği gördüler. Filozof, kaderinden yakınmaktansa yaşamını bu Ruh'la uyumlandırmalı tüm varlığını dünyanın amansız gidişatına teslim etmeliydi. Böylece kendisi Logos'un somut bir örneği haline gelecekti.

Filozoflar popüler dini tenkit ediyor olabilirler ama yaşam biçimleri her gün yenilenmesi gereken bir inanç (*pistis*) eylemi gerektiriyordu. Bu elbette doğruluğu ancak tinsel ve ahlaki disiplinleri bağlamında ortaya çıkan okullarının öğretilerine gözü kapalı "inanmak" zorunda oldukları anlamına gelmiyordu. *Pistis* "güven", "sadakat", "taahhüt" ve "bağlılık" demekti. Filozof, aksi yöndeki tüm can sıkıcı kanıta rağmen evrenin aslında rasyonel olduğuna inanır, bilgelerin nasihat ettiği zahmetli yaşam düzenine kendisini adar ve bir gün ataraksiyanın huzuruna ve entelektüel aydınlanmaya erişeceği umuduyla günlük yaşamında gerçekten filozofça bir yaşam sürmek için kahramanca bir çabaya bağlı kalırdı.

Antik Yunan'ın rasyonalizmi dine karşı değildi; aslında kendisi çoğu dinsel geleneğe yol gösteren kendi ayırt edici ilkelerini geliştiren bir inanç geleneğiydi. Felsefe, aşkın bir bilgeliğe duyulan özlemdi; *logos*'un sınırlarına yararlı bir saygısı vardı, en yüksek bilgeliğin kökünün bilgisizliğe dayandığına inanıyordu ve içgörü yeteneği, pratik meditasyon alıştırmalarının ve disiplinli bir yaşam

79 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 266.

biçiminin sonucuydu. Yunanlar başkalarıyla münasebetlerinde kendi *kenosis* ve merhamet biçimlerini geliştirmişlerdi, aydınlanma başarısını nezaket, terbiye ve saygıyla yürütülmesi gereken ortak, toplumsal bir faaliyet olarak görüyorlardı.

Aristoteles'in tanrısı, Yahve'den daha farklı olamazdı ama çoğu Yahudi, Yakın Doğu'ya sızmaya başlayan Helenistik kültüre düşman olsa da bu Yunan fikirleri bazılarına esin kaynağı olmuş, bunları Tanrı anlayışlarını saflaştırmak için kullanmışlardır. MÖ 3. yüzyılda Yahudi bir yazar, dünyayı var eden Tanrı'nın bilgeliğini kişileştirdi. Onu Platon'un *demiourgos*'u gibi Tanrı'nın yanında hayal etti, "usta bir mimar... insan soyuyla olmaktan sevinç duyuyordu."[80] Tanrı'nın Yaratılış'ta söylediği Söz'le ve suların üzerinde hareket eden Ruh'la özdeşti.[81] Söz, Bilgelik ve Ruh, birbirinden ayrı tanrılar değil zayıf zihinlerimizin tanıyabildiği tasviri mümkün olmayan Tanrı'nın faaliyetleriydi; peygamberlerin tasvir ettiği "görkem"den (*kavod*) farklı değildi. Sonraları buna epey benzer biçimde, MÖ 1. yüzyılda Mısır'daki Helenistik şehir İskenderiye'de yaşayan Yahudi bir yazar, bilgeliği insanın Tanrı algısı olarak görecekti, zihinlerimizde yer alan ve hiçbir zaman kavrayamayacağımız mutlak aşkın gerçekliğin sadece solgun gölgesi olan bir fikir: "Tanrı'nın gücünün soluğu... sonsuz ışığın bir yansıması, Tanrı'nın etkili gücünün lekesiz aynası, inayetinin bir imgesidir."[82]

İskenderiye'de Yahudiler *gymnasium*'da Yunanlarla beraber idman yapar, spor egzersizlerine daima eşlik eden tinsel ve entelektüel egzersizlere katılırlardı. Platoncu bir Yahudi olan Filon (yaklaşık MÖ 30-MS 45), Tanrı'nın *ousia*'sı, yani özü ile *dunamis*'i ("güçleri" ya da *energeiai*, "enerjileri") arasındaki muazzam etkili

80 Süleyman'ın Özdeyişleri 8:30–31. (Kendi çevirim. ç. n.)

81 Ben Sirah 24:3–6.

82 Süleyman'ın Bilgeliği 7:25–6. (Kendi çevirim. ç. n.)

ayrımı yaptı. Tanrı'nın *ousia*'sını hiçbir zaman bilemeyeceğiz[83] ama Tanrı, tasviri mümkün olmayan doğasını sınırlı aklımızla uyumlandırmak için bizimle dünyadaki faaliyetleri aracılığıyla iletişim kurdu. Bunlar Tanrı'nın kendisi değil, insan aklının kavrayabileceği en yüksek gerçekliklerdi, tüm tahayyüllerimizin ötesindeki aşkın gerçekliğe dair bir fikir edinmemizi sağladılar. Filon aynı zamanda Eski Ahit'teki hikâyeleri filozofik ideale uydurmak için tıpkı Yunanların Homeros'un efsanelerini alegoriyle yorumlaması gibi yorumladı. Tanrı'nın temel planı (*logos*) olan yaratılışın, fiziksel evrende cisimleşmiş formlar dünyasına karşılık geldiğini ileri sürdü.

Fakat Filon'un özgün olduğu pek söylenemezdi. Ana akım Musevilik hâlâ bir tapınak diniydi, kurban ritüellerinin, ayrıntılı liturjinin ve Yahudi katılımcıları tanrısalın huzuruna takdim ediyormuş gibi görünen dev tapınak bayramlarının egemenliğindeydi. Ama 70 yılında siyasi bir felaket Yahudileri farklı bir dinsel odak aramaya zorladı. Her ikisi de farklı açılardan Yunan *ethos*'undan etkilenmiş iki yeni Musevi hareketi ortaya çıktı; her ikisi de genelde "felsefe okulları" olarak görülüyordu ve her ikisi de öğretilerini Yunan akademilerinin entelektüel "brikolaj" modeli üzerine inşa edecekti.

83 Philo, *The Special Laws*, 1.43.

4

İnanç

70 yılının başlarında Roma orduları Kudüs'ü kuşattı. Yahuda Krallığı uzun süredir Roma işgali yüzünden huzursuzdu ve kaynamakta olan huzursuzluk 66'da açık bir isyanın patlak vermesine yol açtı. Yahudi savaşının liderleri evrensel destek bulamadı: Çoğu Yahudi, Roma'nın gücüyle boy ölçüşmenin büsbütün delilik olduğuna inanıyordu. Ama radikal Zealot hizbi, ılımlıları bastırdı, Roma'nın düşüşte olduğuna ve Yahudilerin başarılı olma ihtimalinin yüksek olduğuna emindiler. Fakat parlak Romalı general Vespasianus üç yıl boyunca Kuzey Filistin'de yer alan Celile'deki direniş yuvalarını sistematik olarak mağlup etti, sonunda 70'te imparator ilan edilip Roma'ya geri döndü ve Yahudi savaşının başına oğlu Titus geçti. Mayısta Kudüs'ün kuzey duvarını yardı ama Yahudiler pes etmiyordu. Titus'un ordusu nihayet Büyük Hirodes'in (ölümü, yaklaşık MÖ 734) inşa ettiği muhteşem tapınağın iç avlularına ulaştığında ölümüne savaşmaya hazır, tapınaklarını savunurken ölmeyi şeref sayan altı bin Zealotla karşılaştı. Zealotlar olağanüstü yiğitçe savaştı ama yapı alev aldığında korkunç bir dehşet haykırışı yükseldi. Kimi Zealotlar, Romalıların kılıçlarının üstüne atladı; diğerleri kendilerini alevlere attı. Tapınak elden gidince Yahudiler pes etti; şehrin geri kalanını savunma ya da diğer civar kalelerin yardımıyla geri almaya çalışma zahmetine bile girmediler. Hayatta kalanların çoğu çaresizce, uyuşmuşçasına

Titus'un subaylarının geri kalan yapıları iyice tahrip etmesini izledi. Yahudiler daha önce de tapınaklarını yitirmişti ama bu sefer tekrar inşa edilmeyecekti.

Savaşa giden yıllarda Yahudi dinselliğinde sıra dışı bir çeşitlilik patlaması yaşandı ve her biri sadece kendisinin Museviliğin hakiki sesi olduğuna ikna olmuş çok çeşitli mezhepler gelişti.[1] Yeni kutsal metinler yazıldı. Ezra'nın ve diğer reformcuların çabalarına karşın hâlâ bir Musevi ortodoksluğu yoktu. Bazı mezhepler Sina vahyini feshedip baştan başlamaktan bile bahsediyordu. Ama tapınağın birincil önem taşıdığında herkes hemfikirdi. Bazıları Roma işgalinin yozlaştırdığını düşündüğü tapınak kurumunu eleştiriyordu; Kumran münzevileri ve Kumran'la bağlantılı Esseniler mezhebi, kültten uzak duruyor ama Tanrı'nın kötüleri mağlup edip inşa edeceği yeni tapınağı dört gözle bekliyorlardı. Bu esnada kendi cemaatleri sembolik bir mabet halini alacak ve cemaat mensupları, ruhbanların arınma kurallarını yerine getirecekti. Ferisiler düzenli tapınak ibadetine katılırdı ama aynı zamanda kendi evlerinde arınma kurallarına ve tapınak ritüellerine uyuyorlardı; tinsellikleri hayalî, farazi bir tapınağı merkez almıştı ve tüm yaşamlarını gerçekten *Şekina*'nın, yani tapınağın en iç mabedinin, Kutsalların Kutsalı'nın ilahî varlığı huzurundaymış gibi sürdürmeye çalıştılar. Öğretmenleri Nasıralı İsa'nın Mesih olduğuna inanan Hristiyanların tapınak konusunda çekinceleri vardı ama yine de liturjisine katılıyorlardı. Romalılar İsa'yı MS 30 civarında çarmıha germiş olsa da takipçileri onun mezarından göğe yükseldiğine ve Tanrı'nın Krallığı'nı başlatmak üzere yakında yücelmiş olarak geri döneceğine inanıyordu. Bu arada Kudüs'te yaşayan Hristiyan liderler onun gelişinin beklentisiyle yaşıyor ve her gün hep birlikte tapınakta dua ediyordu.

Tapınağın yıkılışı bütün Yahudi dünyasında şok etkisi yarattı. Bu felaketten sadece Geç İkinci Tapınak döneminde gelişen mez-

1 Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 19–209.

heplerin ikisi kurtulacaktı. Kuşatmanın sonlarına doğru Ferisilerin lideri Haham Yohanan ben Zakay, kapılardaki Zealot muhafızları atlatmak için kendisini bir tabutun içinde gizlice dışarıya çıkarttırdı. Dışarı çıkınca Roma ordugâhının yolunu tuttu ve Kudüs'ün güneybatısındaki kıyı şehri Yavne'de bir grup bilginle çözümü görüşmek için imparatordan izin istedi. Şehrin düşüşünden sonra yazmanlar, ruhbanlar ve Ferisilerden oluşan bir topluluk, Yohanan ve öğrencileri Eliezer ile Yeşu'nun liderliğinde Museviliği bir tapınak inancından bir kitap dinine dönüştürmeyi hedefleyen kahramanca göreve başladı. Tevrat, tapınağın yerini alacak, Kutsal Kitap çalışması, hayvan kurbanını ikame edecekti. Ama felaketin ilk yıllarında Ferisiler tapınağın sonsuza dek yok olduğuna bir türlü inanamıyor ve yeni tapınağa, kültün devam ettirilmesine hazırlık olsun diye tüm kadim geleneklerini topluyor ve muhafaza ediyordu.[2] Haham Yohanan ve yoldaşları, Ferisi hareketinin daha esnek bir kolundandı. Yohanan'ın öğretmenleri, Musa'nın yasasının tam olarak uygulanmasının yerine ruhun önemini vurgulayan Büyük Hillel'in (yaklaşık MÖ 80-MS 30) öğrencileri olmuştu. Talmud'daki meşhur bir hikâyeye göre Hillel, Konfüçyüs'ün Altın Kuralı'nın Yahudi versiyonunu geliştirmiştir. Bir gün bir pagan Hillel'e yaklaşmış ve eğer Hillel tek bacağının üzerinde durup ona tüm Tevrat'ı öğretebilirse Musevi olacağına söz vermiştir. Hillel onu şöyle cevaplar: "Hoşuna gitmeyen şeyi başkasına yapma. Tevrat'ın tamamı budur ve geri kalanı yorumdur. Git de öğren."[3] Bu kışkırtıcı ve cüretkâr bir tefsir örneğidir. Hillel, Musevliğin merkezindeki öğretilerin hiçbirinden bahsetmez: Tanrı'nın birliği, dünyanın yaratılışı, Mısır'dan Çıkış, Sina, Tevrat'ın 613 emri ya da Vadedilmiş Topraklar. Yahudi öğretisinin özü, diğer

2 A.g.e., s. 319–25.

3 B. Shabbat 31a, Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 65. Kimi otoriteler bu hikâyeyi başka bir hahama atfeder.

insanoğullarına acı vermeyi disiplinli bir biçimde reddetmekti: Diğer her şey sadece "yorum"du.

Haham Yohanan bu dersi özümsemişti. Kudüs'ün yıkılışından kısa bir süre sonra yoldaşlarıyla harabeye dönüşmüş tapınak binalarının yanından geçmesi gerektiğinde Haham Yeşu, kederine hâkim olamadı: "Vah vah, İsrail'in, günahlarının kefaretini ödediği yer yanmış, yıkılmış." Ama Haham Yohanan onu sakince cevapladı: "Kederlenme, bizim tapınağa eş değer bir kefaretimiz var, o da güzel ameller işlemek, 'Ben kurban etmeyi değil, sevgiyi arzuluyorum,' sözündeki gibi."[4] Tapınak ritüelinin yerini nezaket alacaktı; dünyayı ayakta tutan payandalardan biri olan merhamet, kâhinlerin göreviydi. Merhamet, kutsal kitap metinlerinin yorumlanmasında da kilit önemdeydi. Hillel'in işaret ettiği gibi Tevrat'taki her şey sadece Altın Kural'la ilgili bir "yorum", bir şerhti. Kutsal Kitap'ın tüm yasalarının ve anlatılarının merkezinde yer alan merhametin özünü ortaya çıkarmak araştırmacıların yetkisindedir; bu, metnin özgün anlamını kasten değiştirmek anlamına gelse bile. Yohanan'ın halefi olan Haham Akiva da bu sebeple Tevrat'ın temel prensibinin, "Komşunu kendin kadar seveceksin," olduğunda ısrar etmiştir.[5] Hahamlardan biri itiraz etmiş ve daha basit bir cümle tercih etmiştir: "Bu, Âdem soyunun öyküsüdür," çünkü tüm insan ırkının birliğini ortaya koyar.[6]

Rabinik Yahudilikte İsrail'in dini olgunlaştı ve Doğu geleneklerinde görülen türden bir merhamet *ethos*'u gelişti. Hahamlar, Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için herhangi bir insana duyulan nefretin ateizmle eş değer olduğunu, bu yüzden cinayetin sadece bir suç değil, aynı zamanda bir küfür olduğunu kabul eder: "Kutsal metinler bize insan kanı dökenin tanrısal sureti yok etmiş

4 Aboth de Rabbi Nathan I. N, 11a, Montefiore ve Loewe, *A Rabbinic Anthology*, s. 430–1.

5 Sifra on Leviticus 19:11, Belkin, *In His Image* içinde, s. 241.

6 Yaratılış 5:1, Montefiore ve Loewe, *A Rabbinic Anthology*, s. xl.

sayılacağını öğretir."[7] Tanrı bize tek bir canı yok etmenin tüm dünyayı yok etmekle aynı şey olduğunu öğretmek için zamanın başlangıcında sadece bir insan yarattı; öte yandan bir can kurtarmak da bütün insanlığı kurtarmaktır.[8] Herhangi birini, hatta bir köleyi ya da bir *goy*'u [ulusu] hor görmek bile Tanrı'nın suretinin saygısızca karalanması[9] ve Tanrı'nın varlığını inkâr eden kötü bir iftiradır.[10] Diğerlerine nefret ya da küçümseme beslemeyi içeren tüm Kutsal Kitap yorumları geçersizdir, iyi bir tefsir örneği şefkat uyandırır ve anlaşmazlığı bertaraf eder. Kutsal metinleri çalışan herkes sevgiyle dolar, diye açıklar Haham Meir, "Tanrısal Varlığı *(Şekina)* ve tüm yaratıkları sever, Tanrısal Varlığı memnun eder ve tüm yaratıkları memnun eder."[11]

Hahamlar özünde sınırlı ve dünyevi Tanrı deneyimlerini, tasviri mümkün olmayan gerçekliğin kendisinden ayırt etmek için görkem (*kavod*), *Şekina* ve Ruh gibi ifadeler kullanmaya devam ettiler. Yeni tinsel alıştırmaları, kutsalı canlı ve içkin bir gerçeklik kılmıştı. Yoga, Budistler ve Hindular için ne yapıyorsa tefsir de onlar için onu yapacaktı. Aradıkları gerçek, soyut ya da kuramsal değildi, tinsel alıştırmaların uygulanmasıyla elde ediliyordu. Kutsal metne yaklaşmadan önce farklı bir bilinç durumuna girmek için oruç tutar, başlarını dizlerinin arasına alıp mantra söyler gibi fısıltıyla Tanrı'ya şükrederlerdi. Tevrat'ı iki üç kişi beraber çalıştıklarında *Şekina*'yı aralarında hissettiklerini fark etmişlerdi.[12] Bir gün Haham Yohanan öğrencileriyle Tevrat çalışırken Kutsal Ruh sanki ateş ve hızla esen bir rüzgâr halinde üzerlerine indi.[13] Başka bir seferde Haham Akiva, öğrencisi, Ben

7 Mekhilta on Exodus 20:13, Belkin, *In His Image*, s. 50.

8 B. Sanhedrin 4:5.

9 Baba Metziah 58b.

10 Arakim 15b.

11 M. Avoth 6:1, Fishbane, *The Garments of Torah* içinde, s. 77.

12 M. Pirke Avoth 3:3, Montefiore ve Loewe, *A Rabbinic Anthology*, s. 23.

13 J. Hagigah 2.1.

Azzai'nin yanıp sönen bir ateş içindeki Tevrat'ı yorumladığını gördü. Ne olduğunu araştırmak üzere aceleyle çıktı. Yoksa öğrencisi Tanrı'nın tahtına doğru tehlikeli mistik bir yolculuğa mı kalkışmıştı? Hayır, diye cevapladı Ben Azzai. "Ben sadece Tevrat'ın sözcüklerini birbiriyle birleştiriyordum, sonra da peygamberlerin sözleriyle, peygamberlerinkini de Kutsal Kitap'la[14] ve sözcükler bayram etti, Sina'da verildikleri zamanki gibi, ilk söylendikleri zamanki kadar tatlıydılar."[15] Ezra'nın çok eskiden belirttiği gibi Kutsal Kitap, kapatılmış bir kitap ya da vahiy, uzak bir tarihsel olay değildi. Bir Yahudi, metni okurken, kendisini ona açtığında ve onu kendi durumuna uyguladığında Kutsal Kitap her seferinde yenilenirdi. Hahamlar, Kutsal Kitap'a *mikra* diyordu: Bir "eylem çağrısı" idi. Tefsirci, cemaatinin acil gereksinimlerine cevap verecek pratik yeni bir yargı bulmadığı sürece her tefsir eksik sayılırdı. Bu dinamik vizyon, dünyayı ateşe verebilirdi.

Vahyedilmiş dinin sabit, değiştirilemez ve malumu ilan eden bir doğruya korkakça bir bağlılık gerektirdiğini düşünen herkes hahamları okumalıdır. *Midraş,* yeni bir içgörü "soruşturmalarını" ve "aramalarını" gerektirir. Hahamlar eski Kutsal Kitap metinlerini, geçmişe dönmek için kullanmadı, bu metinleri tapınak sonrası dünyanın belirsizliklerine taşıdı. Yahudiler, Helenistik filozoflar gibi entelektüel bir "brikolaj" inşa etmeye başladı ve geleneği ileri taşımak için mevcut metinleri yaratıcı biçimde yeniden yorumladı. Ama farkında olmadan diğer belli başlı geleneklere yaşam trajedisinin ortasında aşkın bir anlam bulmakta esin kaynağı olan bazı büyük prensiplere yaklaştılar. Şimdi onlar da merhametin kilit önemini vurguluyor ve daha içsel bir tinsellik geliştiriyorlardı.

14 Writings: Kutsal Kitap'ın Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri, Eyüp, Ezgiler Ezgisi, Rut, Ağıtlar, Vaiz, Ester, Daniel, Ezra, Nehemya ve Tarihler bölümleri. (ç. n.)

15 Midrash Rabbah 1.10.2, Gerald Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation" içinde, Alter ve Kermode, *The Literary Guide to the Bible* içinde, s. 627.

Ama İkinci Tapınak döneminde *midraş* bir azınlık uğraşıydı. Hahamların daha geniş bir Yahudi cemaatinde ciddi bir etki yaratmasına daha yaklaşık yirmi yıl vardı. Metin çalışmasını kitlelere sevdirmek kolay değildi. Bunun çarpıcı tapınak ritüelleriyle rekabet etmesi hiç mümkün müydü? Bu bölümde daha sonra göreceğimiz gibi 80'lerin sonlarında ve 90'larda hahamların ve Yavne'deki meslektaşlarının sıkı çalışması nihayet meyvelerini verdi ama felaketten sonraki ilk yıllarda görünüşe göre başka bir Musevilik mezhebi daha fazla ilerleme kaydediyordu.

Hristiyanlar daha hızlı örgütlendiler. Dört kanonik ilahiden ilki, tapınağın yıkımından kısa bir süre önce ya da hemen sonra yazılmıştı. Geçmişteki İsa'ya dair bilgilerimiz çok sınırlı çünkü bütün bilgimiz Yeni Ahit'in metinlerinden geliyor ve onun da öncelikli kaygısı olgusal gerçeklik değildi. İsa anlaşılan karizmatik bir şifacı ve takipçilerine düşmanlarını sevmelerini söyleyen bir *ahimsa* adamıydı.[16] Dönemin diğer peygamberleri gibi, güçlülerin devrileceği ve alt tabakadakilerin yüceleceği, dürüst kişilerin ölülerinin mezarlarından yükseleceği ve tüm dünyanın İsrail'in Tanrısı'na tapacağı Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakında kurulacağını vaaz ediyordu.

Görünüşe göre İsa, hayattayken geniş bir takipçi kitlesi toplayamamıştı. Ama bu durum 30 yılında, Romalılar tarafından –tam olarak açık olmayan nedenlerle– çarmıha gerildiğinde değişti. İsa'nın öğrencileri, Tanrı'nın onu Kıyamet'ten önce dirilttiğine ikna olacak görümler gördüler; Tanrı'nın Krallığı'nı kurmak için yakında görkemle geri dönecek olan mesihti o (Yun.: *christos*), yani "meshedilmiş olan" idi.[17] İlk Hristiyanlar bu büyük olaya özverili bir Yahudi yaşamı sürerek hazırlandılar, her şeylerini ortak kabul

16 Matta 5:39–48; 26:53; Luka 22:34.

17 1. Korintliler 15:3–8.

ediyor ve yoksullara cömertçe yardım ediyorlardı.[18] Yeni bir din kurma niyetleri yoktu ve Tevrat'ın gereklerini yerine getiriyor, tapınakta dua ediyor, yemek kurallarına uyuyorlardı.[19] Ferisiler gibi Altın Kural'ı, Musevilik için merkezî önemde sayıyorlardı.[20] Tanrı'yı geleneksel Musevilikteki gibi düşünmeye devam ettiler ve hahamlar gibi, Kutsal Ruh'u, Tanrı'nın içkin varlığını, somut, güçlendirici ve heyecan verici bir güç olarak deneyimlediler.[21] Hristiyan misyonerler "müjdeyi" Filistin'in Samiriye ve Gazze gibi marjinal bölgelerinde vaaz ettiler ve "günahkârlar" dâhil tüm Yahudilerin Tanrı'nın Krallığı'na hazırlanmasını temin etmek için diasporada cemaatler kurdular.[22] Hepsi son derece sıra dışı bir adım atıp Yahudi olmayanları cemaatlerine kabul etti. Bazı peygamberler Kıyamet'te öteki ulusların İsrail'in zaferini paylaşacağını ve kendi istekleriyle putlarını kaldırıp atacaklarını kehanet etmişti.[23] Hristiyanlar, öteki uluslardan (*gentile*) kişileri cezbettiklerini, bu kişilerin din değiştirip Museviliğe geçtiklerini keşfedince –çoğu zaten Museviliğe sempati duyuyordu– bu, onların eski düzenin sona ermekte olduğuna dair inançlarını doğruladı.[24]

Bu görüşün en kuvvetli savunucularından biri Kilikya, Tarsus'ta Yunanca konuşan bir Yahudi olan ve Hristiyan hareketine İsa'nın ölümünden yaklaşık üç yıl sonra katılan Pavlus'tu. Pavlus'un 50'lerde ve 60'larda din değiştirenlere yazdığı mektuplar mevcut en eski Hristiyanlık metinleridir ve Hristiyanların İsa'nın Yahudi tarihinin zirvesi olduğunu göstermek için çoktan Tevrat'ın

18 Elçilerin İşleri 4:32–5; Matta 5:3–12; Luka 6:20–23; Matta 5:38–48; Luka 6:27–38; Romalılar 12:9–13, 14; 1. Korintiler 6:7; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 102; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, s. 243.

19 Matta 5:17–19; Luka 16:17; 23:56; Galatyalılar 2:11–12.

20 Matta 7:12; Luka 6:31; cf. Romalılar 13:10.

21 Elçilerin İşleri 2:1–13.

22 Elçilerin İşleri 8:1, 18; 9:2; 11:19.

23 Yeşaya 2:2–3; Sefanya 3:9; Tobit 14:6; Zekeriya 8:23.

24 Romalılar 8:9; Galatyalılar 4:16; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, s. 133–5.

ve peygamberlerin son derece yaratıcı bir tefsirine başladığını gösterir. Pavlus, onun Yahudilerden ve öteki uluslardan oluşan cemaatlerinin yeni İsrail'in ilk meyveleri olduğuna ikna olmuştu. Bunlar şaşırtıcı iddialardı. Kutsal Kitap metinlerinde müstakbel bir kurtarıcının çarmıha gerileceği ve sonra dirileceğine dair hiçbir şey yoktu ve çoğu kimse bu fikrin tam bir skandal olduğunu düşündü.[25] 70'teki felaketin ardından Hristiyanlar tapınağın yıkılışını bir *apokalypsis*, dehşet verici doğrunun "tezahürü" gibi görmeye başladı. Eski İsrail ölmüştü. Daniel bu felaketi kehanet etmişti,[26] Yeremya ve Yeşaya peygamberler de bu kültü eleştirdi ve Tanrı'nın, tapınağının tüm ulusların ibadet evi olmasını istediğinde ısrar etti.[27] Şimdi yeni İsrail'de Yahudiler, daha önce Kutsalların Kutsalı'nda[28] yaşayan tanrısal varlık *Şekina*'yla, İsa'nın, yani *christos*'un şahsında karşılaşmalıydı.[29]

Yeni Ahit'in 2. yüzyılın ortalarında tamamlanan yirmi yedi kitabı, sarsılan geleneği yeniden inşa etmeye yönelik kahramanca bir çabayı temsil ediyordu. Hahamlar gibi Hristiyanlar da Yahudilerin ilerlemesine olanak tanımak için *midraş* teknikleri kullandılar.[30] Sonradan incillerin yazarlığı atfedilen Matta, Markos, Luka ve Yuhanna, Yahudi Hristiyandı. Yunanca yazıyor, Kutsal Kitap'ı Yunanca çevirisinden okuyor ve Yakın Doğu'nun Helenistik şehirlerinde yaşıyorlardı.[31] Markos İncili yaklaşık 70 yılında yazıldı; Matta ve Luka İncilleri 80'lerde ve Yuhanna İncili 90'ların sonlarında. İnciller bizim anladığımız türden biyografiler değildi,

25 1. Korintliler 1:22.

26 Markos 13:14; Daniel 9:27.

27 Markos 11:15–19; Yeşaya 56:7; Yeremya 7:11.

28 Holy of Holies: Çadır tapınağın iç mabedi. (ç. n.)

29 Matta 18:20.

30 Bunu şu kitapta daha ayrıntılarıyla tartıştım: *İncil: Kitab-ı Mukaddes*, çev. Ilgın Yıldız, Versus Yayınları, (İstanbul, 2016).

31 Gelenekte Luka'nın öteki uluslardan olduğuna inanılır ama bunun için kesin bir kanıt yoktur ve onun incili diğerlerinin hepsinden daha olumlu bir Musevilik anlatısı sunar.

bunun yerine İbrani Kutsal Kitabı'nın tefsirleri olarak değerlendirilmelidirler. Pavlus gibi dört incilin yazarı da (evanjelistler) Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın kutsal bir görev için "meshettiği" ve şimdi İsa'nın şifreli kehaneti olarak görülebilecek bir *christos* ifadesi aradılar. İsa'nın yaşamı ve ölümünün dört kul ezgisinde kehanet edildiğine inandılar, hatta bazıları onun Tanrı'nın yeryüzüne insan suretinde inen Söz'ü ve Bilgelik'i olduğunu bile düşündü.

Bu halkla ilişkiler açısından zekice bir alıştırma olmakla kalmıyordu. Yahudiler tüm dinsel söylemin temelde yoruma dayalı olduğunu fark edeli çok olmuştu. Kriz dönemlerinde uzun süre kadim metinlerde yeni bir anlam aradılar ve Kumran mezheplerinde de uygulanan Hristiyan *peşer* ("deşifre etmek") tefsirinin temel metodolojisi Yunan "brikolajından" ya da rabinik *midraş*'tan farklı değildi. Bu, her şeyden önce tinsel bir alıştırmaydı. Luka, Emmaus köyünün yolundaki gizemli karşılaşma hikâyesinde bunun nasıl işe yaramış olabileceğini gösterir.[32] İsa'nın çarmıha gerilmesinden üç gün sonra iki öğrencisi Kudüs'ten civardaki Emmaus köyüne doğru üzgün bir halde yürümektedir ve yolda bir yabancıya rastlarlar, yabancı onlara ne hakkında tartıştıklarını sorar. Öğrenciler ona, İsa'nın, yani Mesih olduğunu düşündükleri kişinin başına gelenleri anlatır. Yabancı onları nazikçe paylar: Kutsal Kitap'ın *christos*'un yüceliğe kavuşmak için önce bu acıları çekmesi gerektiğini kehanet ettiğini fark etmemişler miydi? Musa'dan başlayarak peygamberlerin "tam mesajını" açıklamaya başladı, sonra öğrenciler bu yabancı onlara Kutsal Kitap'ı böyle açıklarken kalplerinin nasıl "sevinçle çarptığını" anımsayacaktı. Gidecekleri yere vardıklarında öğrenciler yabancıya kalıp onlarla yemek yemesi için yalvardı ve ancak ekmeği kutsadığında onun İsa'nın kendisi olduğunu fark ettiler çünkü "gözleri o zaman açıldı".

32 Luka 24:13–35; Galambush, *The Reluctant Parting*, s. 67–8; Gabriel Josipovici, "The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles", Alter ve Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, s. 506–7.

Hahamlar gibi Hristiyanlar da eski metinleri deşifre etmek için "ikili üçlü" gruplar halinde toplanırdı. Onlar konuştukça Kutsal Kitap "açılacak" ve onlara taze bir içgörü getirecektir. Bu aydınlanma sadece bir an sürebilirdi –tıpkı öğrenciler tanır tanımaz İsa'nın gözlerinin önünden kaybolması gibi– ama o güne dek birbiriyle bağlantısı olmayan metinleri umulmadık bir uyum oluşturmak için bir araya getirmek akla tapınak deneyimini niteleyen *coincidentia oppositorum*'u getirir. Açık çelişkiler, *şalom*'un parlak "bütünlüğünde" birbirine kenetlenir. Yabancının rolü çok önemliydi. Luka'nın cemaatinde Yahudiler ve öteki uluslardan olanlar, Mamre'deki İbrahim gibi "ötekine" ellerini uzattıklarında tanrısalı hissettiklerini keşfederler. Bu hikâye aynı zamanda ilk Hristiyanların İsa'nın dirilişini nasıl anladıklarını göstermektedir. Naaşının mezardan çıkıp yürümesi gibi basit bir düşünceleri yoktu. Pavlus'un açıkça belirttiği gibi bundan böyle İsa'yı "bedende" değil, bir başkasında, Kutsal Kitap'ta ve beraber yedikleri ritüel yemeklerinde bulacaklardı.

İsa mitik ve sembolik bir konum kazanıyordu ve tüm *mitos*'lar gibi pratiğe dönüştürülmediği sürece bu konumun hiçbir anlamı olmayacaktı. Pavlus, Filipi'deki Hristiyanlığa geçenlere yazdığı mektupta eski bir Hristiyan ilahisinden alıntı yapar, bu ilahi Hristiyanların çok erken bir tarihten itibaren İsa'nın yaşamını bir *kenosis*, alçak gönüllü bir "kendi içini boşaltma" olarak gördüğüne işaret eder.[33] İsa tüm insanoğulları gibi Tanrı'nın bir sureti olsa da kendi yüceliğine tutunmaz,

> Bir kölenin konumuna inmek için
> Kendi içini boşalttı (*heauton ekenosen*)
> Ve ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğdi.

33 Filipililer 2:6–11.

Bu onur kırıcı alçalış yüzünden Tanrı onu yüceltti ve ona, "Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için" ulu *kyrios* ("Rab") unvanını verdi. Hristiyanların çok erken bir tarihten itibaren İsa'ya Tanrı'nın insan suretindeki oğlu olarak hürmet ettiklerini göstermek için bu metne sık sık referans verilir ama Pavlus Filipililere Hristiyan öğretisi dersi vermiyordu. Pavlus onlara bu ilahiyi bir ahlak dersiyle sunuyordu: "Zihinlerinizde tıpkı İsa Mesih gibi olmalısınız."

> Aranızda hiçbir rekabet, kibir olmamalıdır; herkes kendisini geri planda tutsun.
>
> Ötekini daima kendinizden önce düşünün, böylece kimse önce kendi çıkarını gözetmesin, herkes başkalarının çıkarlarını gözetsin.[34]

İsa'nın *kenosis*'ini kendi yaşamlarında en ufak ayrıntıya değin taklit etmedikleri sürece Rab İsa'nın *mitos*'unu anlamayacaklardır. Tüm büyük dinsel öğretiler gibi, Hristiyanlık doktrini de daima ancak bir ritüel, derin düşünce ya da ahlak programına dönüştürüldüğünde anlam kazanacak bir *mikra* olacaktır.

Pavlus, İsa'ya "Rab" unvanını verdiğinde onun Tanrı olduğunu kastetmedi. İlahideki dikkatli sözcük seçimi, *kyrios* ve Tanrı arasında bir fark olduğunu netleştirir. Hem Pavlus hem de tüm evanjelistler İsa'ya "Tanrı'nın oğlu" dese de onun tanrısal olduğunu iddia etmiyorlardı. Bu fikir onları epey şaşırtırdı. Yahudiler için "Tanrı'nın oğlu" Tanrı'yla özel bir yakınlığa yüceltilmiş ve tanrısal bir otorite verilmiş, tamamen normal bir insanoğluydu. Peygamberler, krallar ve kâhinlerin hepsine "Tanrı'nın oğulları" denirdi; aslında Kutsal Kitap bu açıdan tüm İsrailliler "Tanrı'nın oğlu" olarak görüyordu.[35] İsa, incillerde Tanrı'dan "babası" diye

34 Filipililer 2:2–4. (Kendi çevirim. ç. n.)

35 Mısır'dan Çıkış 4:22; Hoşea 11:1; kıyaslayınız, Romalılar 8:14–17; Galatyalılar 4:4–7.

bahsediyordu ama Tanrı'nın onun öğrencilerinin de babası olduğunu açıkça ortaya koyuyordu.[36]

İsa'nın bir bakireden doğuşu hikâyesi anlatıldığında bugün genelde evanjelistlerin [dört incilin yazarı] İsa'nın annesinin rahminde bir biçimde Tanrı tarafından döllenmiş olduğunu ve Zeus'un ölümlü bir kadından olan oğlu Dionysos gibi "Tanrı'nın oğlu" olduğunu ileri sürdükleri varsayılır. Ama hiçbir Yahudi okur, bu hikâyeyi böyle anlamayacaktır. İbrani Kutsal Kitabı'nda birtakım sıra dışı gebe kalma örnekleri vardır: Örneğin İshak annesi doksan yaşındayken doğar. Bu türden hikâyeler genelde çocuğun daha hayatının ilk ânından itibaren büyük biri olarak seçildiğini göstermek için sıra dışı bir insanoğluna bağlanır. Bakire doğumu sadece Matta ve Luka'da vardır –diğer Yeni Ahit yazarları bunu duymamış gibidirler– diğer ikisi de İsa'nın soyunun izini normal yoldan, öz babası olan Yusuf üzerinden sürer; Markos, Yusuf'un İsa'nın babası olduğunu, en eski Hristiyan cemaatleri tarafından iyi bilinen erkek ve kız kardeşleri olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eder;[37] diğer evanjelistler gibi İsa'yı öncelikle bir peygamber olarak görür.[38] Kuşkucular alayla çocukluk hikâyelerindeki açık tutarsızlıklara işaret ederler ama bu hikâyelerin gerçeğe dayalı olması beklenmiyordu ve son redaktörler bu tür çelişkili hikâyeleri dâhil etmekte hiç tereddüt etmediler. Bu hikâyeler yaratıcı *midraş* alıştırmalarıdır, amaçları İsa'nın gelişinin İbrani Kutsal Kitap metinlerinde kehanet edildiğini göstermektir. Yeni Ahit'in bu iki incilinin başına yerleştirilen hikâyeler, evanjelistlerin İsa'nın misyonunu nasıl anladığını okura baştan sezdirir. İbrani Kutsal Kitabı gibi Yeni Ahit de tek, ortodoks bir öğreti yerine kapsamlı bir görüş yelpazesini içerir. Matta, İsa'nın Yahudilerin yanı sıra öteki uluslardan olanların da *christos*'u olduğunu göstermek için

36 Matta 7:11.

37 Markos 6:3.

38 Markos 6:4; kıyaslayınız, Luka 24:19.

sabırsızlanıyordu, bu yüzden yıldızbilimcileri Doğu'dan İsa'nın beşiğine tapmaya getirdi. Öte yandan Luka, İsa'nın daima yoksul ve hiçe sayılmışlara karşı misyonunu vurguladı, onun incilinde İsa'nın doğumunun "müjdesini" ilk önce bir grup çoban alacaktır.

İsa'nın sıra dışı ana rahmine düşüşü ve doğumu, asla ilk Hristiyanların tanrısal oğul anlayışlarını ifade ettikleri başlıca yollardan biri olmadı. Pavlus, İsa'nın ölümden dirilmekle "Tanrı'nın oğlu" ilan edildiğine inanıyordu.[39] Markos, Yahve'nin taç giyme töreninde "seçtiği" İsrail'in antik kralları gibi İsa'nın da görevini vaftiz edildiğinde aldığını düşünüyordu. Hatta kadim taç giyme mezmurundan alıntı yaptı.[40] Başka bir örnekte, İsa üç öğrencisini alıp yüksek bir dağa çıktığında inciller onun peygamber olarak "meshedildiğini" gösterir. Onların gözü önünde İsa'nın "görünümü değişir", yüzü, giysileri güneş gibi parlar; öğrenciler onun buluttan gelen bir sesle Musa ve İlyas'la konuştuğunu, "Sevgili Oğlum budur, O'ndan hoşnudum," diyen aynı ilahiyi tekrarladıklarını duyar.[41]

Fakat İsa, takipçilerinin onun tanrısal konumunu –âdeta takipçiliğin bir koşulu olarak– kabul etmeleri için ısrar edip durmadı mı?[42] İncillerde İsa'nın, öğrencilerini sürekli "iman" eksiklikleri konusunda payladığını, onu diğer Yahudilerden daha çok anlıyormuş gibi görünen öteki uluslardan olanların "imanını" övdüğünü görürüz. Ona şifa vermesi için yakaranlar, İsa'nın bir mucize yaratabilmesi için önce "iman" etmelilerdi; bazıları şöyle dua ederdi: "İman ediyorum, imansızlığımı yenmeme yardım et!"[43] Bu "iman" uğraşını diğer büyük geleneklerde görmeyiz. Peki, İsa buna neden bu kadar önem verdi? Vermediğini hemen söyleyebiliriz. Yeni Ahit'te "iman" diye tercüme edilen sözcük Yu-

39 Romalılar 1:4.

40 Markos 1:11; Luka 3:22; kıyaslayınız, Mezmurlar 2:7.

41 Matta 17:5.

42 Örneğin *bkz.*, Luka 8:25; Matta 8:10; 13:58; 15:28.

43 Markos 9:24–5.

nanca *pistis*'tir (sözlü biçimi: *pisteuo*) ve "güven, sadakat, taahhüt, bağlılık" anlamlarına gelir.[44] İsa insanlardan onun tanrısallığına "inanmalarını" istemiyordu çünkü böyle bir iddiası yoktu. Onun istediği bağlılıktı. Ona katılacak, tüm sahip olduklarını yoksullara verecek, açları doyuracak, aile bağlarının köstek olmasına izin vermeyecek, kibrini terk edecek, kendilerine verdikleri önemi ve salahiyet duygusunu bir kenara koyacak, havadaki kuşlar ve tarladaki zambaklar gibi yaşayacak ve babaları olan Tanrı'ya güveneceklerdir. İsrail'deki herkese –fahişelere ve vergi toplayıcılarına bile– Tanrı'nın Krallığı'nın müjdesini yaymalı ve merhametli yaşamlar sürmeli, iyiliklerini itibarlı ve geleneksel anlamda erdemli olanlarla sınırlamamalıdırlar. Bu tür *pistis*, dağları yerinden oynatabilir ve insanlarda umulmadık bir potansiyeli açığa çıkarabilirdi.[45]

Yeni Ahit, Yunancadan Aziz Jerome (yaklaşık 342-420) tarafından Latinceye tercüme edildiğinde *pistis*, *fides* (sadakat) oldu. *Fides*'in fiil hali yoktu, bu yüzden Jerome *pisteuo* için Latince *credo* fiilini kullandı, *cor do*'dan –"kalbimi veriyorum"– türetilmiş bir sözcüktü bu. Jerome *opinor*'u kullanmayı düşünmedi ("düşünüyorum"). Kutsal Kitap, İngilizceye tercüme edildiğinde *credo* ve *pisteuo*, Kral James Versiyonu'nda (1611) "inanıyorum"a dönüştü. Ama "inanç" ("belief") sözcüğünün anlamı o günden beri değişti. Orta İngilizcede *bileven* "kıymet biçmek; değer vermek; bir şeye düşkün olmak" anlamlarına geliyordu. Almanca *belieben* ("sevmek"), *liebe* ("sevilen") ve Latince *libido*'yla alakalıydı. Yani "inancın" ilk anlamı "kişinin vaat ya da görevle bağlı olduğu kişiye sadakati" idi.[46] Chaucer'ın şövalyesi hamisine *"accepte my bileve"* diye yalvarırken aslında "biatımı, sadakatimi kabul et" diyordu.[47]

44 Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* ve *Faith and Belief*'te bunu etraflıca incelemiştir ve bu sayfalarda büyük ölçüde bu tezi kaynak alıyorum.

45 Markos 11:22–3.

46 *Oxford English Dictionary*, 1888; Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, s. 110.

47 A.g.e., s. 41–4.

Shakespeare'in muhtelemen 1603'te, Kral James İncili'nin basılmasından kısa süre önce yazdığı *Yeter ki Sonu İyi Bitsin* kitabında genç soylu Bertham'a ısrar ederler: "Büyüklenmeyi bırak" ("*believe not thy disdain*"): Bertham, aşağı tabakadan Helena'ya duyduğu küçümsemeyi besleyip kalbine kök salmasına izin vermemelidir.[48] Fakat geç 17. yüzyılda, bilgi anlayışımız kuramsallaşırken, "inanç" ("belief") sözcüğü varsayımsal –ve çoğu zaman kuşkulu– bir önermeye entelektüel rızayı tasvir etmek için kullanılır oldu. Sözcüğü bu anlamda ilk kullananlar bilim insanları ve filozoflardı ama dinsel bağlamlarda hem Latince *credere* hem de İngilizce "inanç" 19. yüzyıla kadar orijinal çağrışımlarını korudu.

Belki de İsa'nın mucizelerine dair tartışmalı soruyu bu bağlamda tartışmamız gerekir. Ampirik doğrulamanın tüm "inançların" kanıtlanmasında önem kazandığı Aydınlanma'dan beri pek çok kimse –hem Hristiyanlar hem de ateistler– İsa'nın bu mucizeleri kendi tanrısallığını kanıtlamak için gerçekleştirdiğini varsaydı. Ama kadim dünyada "mucizeler" son derece olağandı, çarpıcı ve önemli olsalar da asla mucize yaratıcısının insanüstü olduğuna işaret ettiği düşünülmezdi.[49] O dönemki bilimin açıklayamadığı pek çok gözle görünmeyen güç vardı, bu yüzden ruhların insan hayatını etkilediğini varsaymak son derece makul görünüyor ve Yunanlar, günlük hayatta doktorlar yerine tanrılara başvuruyorlardı. Aslında çağdaş dönemden önce tıbbın durumu göz önüne alınırsa bu muhtemelen daha güvenli ve daha temkinli bir seçenekti. Bazı kimselerin hastalığa sebep olduğu düşünülen kötücül güçleri yönlendirmeye yarayan özel bir becerileri vardı ve bilhassa Yahudilerin maharetli şifacılar olduklarına inanılıyordu. MÖ 9.

48 *Yeter ki Sonu İyi Bitsin*, çev. Özdemir Utku, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 2. Perde, 3. Sahne, s. 46.

49 Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 133–68; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, s. 110–17; John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity, Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus* (San Francisco, 1998), s. 302–4.

yüzyılda hem İlyas hem de Elişa peygamberler İsa'nınkilere benzer mucizeler gerçekleştirdiler ama asla hiç kimse onların tanrı olduğunu iddia etmedi.

İsa, Kuzey Filistin'deki Celile'den gelmişti ve orada mucizeler yaratan dindarlar (*hasidim*) geleneği vardı.[50] MÖ 1. yüzyılın ortasında Çemberci Honi'nin duaları şiddetli bir kuraklığı sona erdirmiş ve tapınağın yıkılmasından kısa süre önce Hanina ben Dosa, İsa'nın yaptığı gibi, bir hastayı yattığı yerde ziyaret bile etmeden iyileştirebilmişti. Ama hiç kimse, hele de bizzat *hasidim*, onların sıradan insanoğlundan başka bir şey olduğunu düşünmedi. İsa kendisini muhtemelen bu gelenekten bir *hasid* olarak sunmuştu ve görünüşe göre cin çıkarmada son derece yetenekliydi. Başka bir tedavisi olmayan sara hastalığından ya da zihinsel hastalıklardan mustarip olanlar doğal olarak cincilere başvuruyor, bazı cinciler güçlü bir psikosomatik bileşeni olan bu hastalıklarda bir iyileşme sağlayabiliyordu. Ama Honi gibi İsa da mucizelerini Tanrı'nın "güçlerine" (*dunamis*) borçlu olduğunu açıkça belirtmiş ve Tanrı'ya yeterince güvenen herkesin daha da büyük şeyler yapabileceğinde ısrar etmiştir.[51]

Bu mucizeler, inciller için kilit önem taşımak şöyle dursun incillerin yazarları (evanjelistler) bu konuda kararsız görünüyordu. Şaşkınlık uyandıran bu olayların ünü dört bir yana yayılmış olsa da Markos bize daima İsa'nın insanlara iyileştiklerini kimseye söylememelerini tembihlediğini anlatır;[52] Matta, mucizeleri İsa'nın sadece eski kehanetleri nasıl yerine getirdiğini göstermek için kullanarak bunları önemsiz göstermeye meyleder;[53] öte yandan Luka için mucizeler İsa'nın sadece İlyas gibi "büyük bir peygamber" olduğunu gösterir.[54] Bu işaret ve mucizelere rağmen evanjelistler

50 Vermes, *Jesus the Jew*, s. 69–78.

51 Matta 17:20.

52 Markos 1:44; 8:26; 7:36.

53 Matta 8:17; Yeşaya 53:4.

54 Luka 7:11–17; kıyaslayınız, 1. Krallar 17:9, 17–24.

İsa'nın hayattayken fazla takipçi kazanmadığını biliyordu. Mucizeler insanların "iman" etmesine yol *açmamıştı*; bunlara şahit olanlar İsa'nın "Tanrı'nın [bir] oğlu" olduğunu kabul ediyordu ama yaşamlarını altüst edip kendilerini onun misyonuna canıgönülden adamaya hazır değillerdi, tıpkı elleri avuçlarındaki her şeyi satıp Çemberci Honi'nin müridi olmaya hazır olmadıkları gibi.

Küçük havari çevresi bile *pistis*'ten yoksundu. İsa, birkaç somun ekmek ve balıkla beş bin kişilik bir kalabalığı doyurduğunda hiç yorum yapmadılar; Markos'a göre İsa'yı suyun üzerinde yürürken görünce "...mucizeyi bile anlamamışlardı; zihinleri körelmişti."[55] Matta, öğrencilerin aslında bu mucizeden sonra ona, "Sen gerçekten Tanrı'nın Oğlu'sun," diye tapındığını aktarır[56] ama İsa kaşla göz arasında onları imansızlıkları yüzünden paylamak zorunda kalır.[57] Mucize hikâyeleri muhtemelen öğrencilerin ölümden dirilme görüntülerinden *sonraki* anlayışlarını yansıtmaktadır. Geriye bakınca Tanrı'nın, Tanrı'nın Krallığı'nı başlatmak üzere çoktan İsa eliyle çalışmakta olduğunu görebiliyorlardı. Tanrı'nın Krallığı döneminde Tanrı acı, hastalık ve ölüme sebep olan kötü ruhları alt edecek ve yıkıcı kaos güçlerini ayakları altında ezecekti.[58] İsa'nın Tanrı olduğunu düşünmüyor, bu yüzden bu mucizelerin onun tanrısallığını kanıtladığını ileri sürmüyorlardı. Ama dirilişten sonra her *pistis* insanı gibi İsa'nın denizde rüzgârı dindirip dalgalı suların üzerinde yürürken Tanrı'nın *dunamis*'ine başvurabildiğine ikna olmuşlardı.

Hahamlar mucizelerin hiçbir şeyi kanıtlamadığını biliyordu. Yavne'deki ilk yıllarda bir gün Haham Eliezer, Tevrat'ı temel alan yasa sistemi (*halakah*) hakkında şiddetli bir tartışmaya girdi. Eliezer,

55 Markos 6:52.

56 Matta 14:33.

57 Matta 14:27–31; 16:21–33; 26:46.

58 Matta 12:28; Luka 10:17.

meslektaşlarına fikrini kabul ettiremeyince Tanrı'dan savunduğu fikri bir dizi mucizeyle kanıtlamasını istedi. Bir harup ağacı kendiliğinden dört yüz kübit yürüdü; civardaki bir nehirde sular tersine aktı ve çalıştıkları evin duvarları çöktü. Ama hahamlar ikna olmadı ve bu tanrısal fantezi pek hoşlarına gitmemiş gibiydi. Çaresiz kalan Haham Eliezer, onu destekleyecek bir *bat kol,* gökten gelecek bir ses talep etti ve yardıma hazır, göksel bir ses haykırdı: "Haham Eliezer'den ne istiyorsunuz? *Halakah* hep onun söylediği gibi." Bu durumdan etkilenmeyen Haham Yeşu, ona Tanrı'nın Tevrat'taki kendi sözleriyle karşılık verdi: "O göklerde değil ki."[59] Tevrat artık göklere ait değildi; Sina Dağı'nda yeryüzüne inmişti ve şimdi her Yahudinin kalbinde saklıydı. Haham Yeşu bu yüzden, "Biz *bat kol*'a hiç bakmayız," diye kesin bir tavırla bildirdi. Tanrı'nın bunu işittiğinde güldüğü ve şöyle dediği söylenir: "Çocuklarım beni yendi." Büyümüşlerdi. Onlara tepeden dayatılan fikirleri uysalca kabul etmek yerine kendi adlarına düşünüyorlardı.[60]

Vahiy, Kutsal Kitap'ın her kelimesinin lafzi anlamına göre kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmiyor[61] ve *midraş*, Kutsal Kitap yazarının özgün niyetiyle ilgilenmiyordu. Tanrı'nın sözü sonsuz olduğundan bir metin tanrısal kökenini yeni anlam konusundaki üretkenliğiyle kanıtlardı. Bir Yahudi, kadim metinle her karşı karşıya geldiğinde sözcükler başka bir şey ifade edebilirdi. Hahamlar 80'ler ve 90'lar itibarıyla diğer Yahudileri, İsrail'in ilerlemesi için esas yolun –Hristiyanlık değil– bu olduğuna ikna etmeye başlamıştı. Bu yenilikçi *midraş* tarzını mükemmelleştiren Haham Akiva'ydı. Şöhretinin göğe ulaştığı ve Musa'nın ilgisini çektiği, bunun üzerine Musa'nın yeryüzüne inip onun bir dersine katılmaya karar verdiği söyleniyordu. Musa sınıfta diğer

59 Yasa'nın Tekrarı 30:12.

60 Baba Metziah 59b, Montefiore ve Loewe, *A Rabbinic Anthology* içinde, s. 340–1.

61 Fishbane, *The Garments of Torah*, s. 64–5.

öğrencilerin arkasına sekizinci sıraya oturmuş ve Akiva'nın, *ona*, Musa'ya, Sina Dağı'nda vahyedilen Tevrat'a dair tefsirinden tek kelime anlayamadığını utançla fark etmişti. Musa göğe geri dönerken her gururlu anne baba gibi kederle, "Boynuz kulağı geçmiş," diye düşünmüştü.[62] Başka bir haham bunu daha öz ifade eder: "Musa'ya vahyedilmeyen meseleler, Haham Akiva'ya ve onun nesline açıklanmıştır."[63] Bazıları Haham Akiva'nın fazla ileri gittiğini düşünür ama sonunda onun yöntemi başarılı olur çünkü Akiva, Kutsal Kitap'ı açık tutar. Çağdaş bir araştırmacı *midraş*'ın orijinalin bütünlüğünü bozduğunu düşünebilir ama bu tür metinsel "brikolaj", yeni materyal elde etmenin daha zor olduğu ve insanların ellerindekiyle yetinmek zorunda oldukları bir dönemde geleneği ileri taşımak için yaratıcı bir yöntemdi.

Hahamlar Sina vahyinin Tanrı'nın insanlığa son sözü değil bir başlangıç olduğuna inanıyordu. Kutsal Kitap bitmiş bir ürün değildi; insanlar maharetleriyle onun potansiyelini ortaya çıkarmak zorundaydı, tıpkı buğdaydan un ve keten tohumundan keten elde etmeyi öğrendikleri gibi.[64] Vahiy, nesilden nesile devam eden kesintisiz bir süreçti.[65] Bugüne hitap edemeyen bir metin ölü demekti ve tefsircinin görevi onu canlandırmaktı. Hahamlar başta birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan dizeleri bir "zincir" (*horoz*) halinde birleştirir ve dizeler bu yeni birleşimde tamamen farklı bir anlam kazanırdı.[66] Bazen metindeki bir sözcüğü değiştirirler, orijinal anlamı değiştiren tek bir harf değişikliğiyle bir kelime oyunu yaratır ve öğrencilerine şöyle derlerdi: "*Bunu* okumayın... *şunu* okuyun."[67] Bu tashihin kalıcı olmasını amaçlamazlar; eski

62 B. Menahoth 29b.

63 Midrash Rabbah on Numbers 19:6, Bruns, "Midrash and Allegory" içinde, a.g.e., s. 632.

64 Eliyahu Zatta 2.

65 Bruns, "Midrash and Allegory", a.g.e., s. 629.

66 Fishbane, *The Garments of Torah*, s. 37.

67 A.g.e., s. 22–32.

çağlardaki her öğretmen gibi esas kaygıları belirli bir grup öğrencinin gereksinimlerine doğrudan hitap etmektir. Bir metni orijinaliyle hiç ilgisi olmayacak biçimde yorumlamak onları çok mutlu eder, böylece meyhanelerde söylenen bayağı bir aşk şarkısı olan, Tanrı'nın adının bile geçmediği *Ezgiler Ezgisi,* Yahve'nin halkına sevgisinin bir alegorisi haline gelir.

Midraş, tek başına yapılan bir alıştırma değildi; aksine Sokratik diyalog gibi ortak bir girişimdi. Hahamlar sözlü iletişime duyulan kadim saygıyı korudular ve Yavne'deki ilk günlerde geleneklerini yazıya geçirmeyip ezberlediler. Akademi mezunlarına *tannaim,* "tekrarcılar" deniyordu çünkü Tevrat'ı yüksek sesle ezberden okuyorlar ve *midraş*'larını karşılıklı konuşmada beraber geliştiriyorlardı. Çalışma Evi, günümüzdeki sessiz sakin kütüphanelere benzemiyor, gürültülü tartışmalarla dolup taşıyordu. Fakat Filistin'deki siyasi durum kötüleştikçe hahamlar bu tartışmaların yazılı kaydına ihtiyaçları olduğuna karar verdiler ve MÖ 135'le 160 arasında tamamen yeni bir Kutsal Kitap derlediler, Yavne'deki sözlü öğretilerin bu antolojisine Mişna adını verdiler. Mişna kasten yitirilen tapınağın bir kopyası gibi kurgulanmış, altı bölümü (*sederim*) edebî yapıyı birer sütun gibi desteklemiştir.[68] Öğrenciler şimdi trajik biçimde hükümsüz kalan yasaları ve ilkeleri çalışarak tapınak sonrası dünyada tanrısal varlığı onurlandırmaya devam edecektir.

Hirodes'in tapınağı hâlâ tamamen faal bir gerçeklikken erken dönem Ferisilerin yaşamlarını hayalî bir tapınağa dayandırmaları başka şeydi, tapınak bir harabe yığınına dönüşmüşken başka şey. Hahamlar, Mişna'da Yahudilerin yaşamlarını en küçük ayrıntıya dek düzenleyen binlerce yeni yasa topladı ki Yahudiler *Şekina*'nın devam eden varlığını aralarında duyabilsinler.

68 Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism* (Atlanta, 1989), s. 3; Jacob Neusner, "The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds", *Journal of Biblical Literature*, 11, Yaz 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 305–20.

"İnançlarla" ilgilenmiyorlardı ve pratiğe odaklanmışlardı. Eğer tüm Yahudiler Kutsalların Kutsalı'na hizmet eden kâhinler gibi yaşayacaksa öteki uluslardan olanlara nasıl davranmalılardı? Her hane temizlik kurallarını nasıl yerine getirecekti? Artık bir tapınak olan evde kadının rolü neydi? Mişna tatmin edici bir tinsellik sağlamasaydı, hahamlar bu heybetli yasa bütününü insanlara asla kabul ettiremezdi.

Mişna, kuvvetle İbrani Kutsal Kitabı'na tutunmuyor, ondan gururla uzak duruyor ve eski kutsal metinlerden nadiren alıntı yapıyordu. Sina geleneğiyle ilişkisini tartışma gereği duymuyor, tepeden bir bakışla bu geleneğin yetkinliğinin tartışma dışı olduğunu varsayıyordu. Hahamlar daha eski Kutsal Kitap metinlerini sevmeyi ve saymayı sürdürdüler ama bu metinlerin temsil ettiği dünyanın artık eskide kaldığını biliyorlardı ve Hristiyanlar gibi ondan ihtiyaçları olanı alıp geri kalanı saygıyla bir kenara koydular. Dinin özgürce ilerlemesine izin verilmeliydi ve din, geçmişe duyulan yersiz bir sadakatle sınırlanamazdı. Tanrısal vahyin iki biçimde geldiğine karar verdiler: Yazılı Tevrat ve bir nesilden ötekine evrilen, süregiden Sözlü Tevrat. Her ikisi de kutsaldı, her ikisi de Tanrı'dan geliyordu ama hahamlar Sözlü Tevrat'a tüm yazılı Kutsal Kitap metinlerinden daha çok değer veriyordu çünkü bu yaşayan gelenek insan düşüncesindeki dalgalanmaları yansıtıyor ve Söz'ü değişime açık tutuyordu. Yazılı bir metne aşırı bağlılık, katılığı ve geçmişe sadık bir çekingenliği teşvik edebilirdi.[69] Geçmiş, bugün ve gelecekteki tüm Yahudilerin içgörüleri sembolik olarak Sina vahyinde öngörülmüştü, bu yüzden Çalışma Evi'ndeki tartışmalarda beraber Sözlü Tevrat'ı geliştirirken dağın tepesinde hahamlar kendilerini Musa'nın yanı başında duruyormuş, hem geçmişteki büyük bilgelerle hem de Tanrılarıyla sonu gelmez bir diyalog içindeymiş gibi hissettiler.

69 Louis Jacobs, *The Talmudic Argument: A Study in Talmudic Reasoning and Methodology* (Cambridge, 1983), s. 20–3; 203–13.

Onlar Tanrı'nın sözünü alanlardı, tıpkı kadim peygamberler ve atalar gibi.[70]

İki Talmud, Kutsal Kitap'tan daha da kesin bir biçimde uzaklaştı. 5. yüzyılda derlenen Kudüs Talmudu ve bir yüzyıl sonra derlenen (Bavli diye bilinen) daha otoriter Babil Talmudu, Kutsal Kitap'ın değil Mişna'nın tefsirleriydi. Yeni Ahit gibi Bavli de İbrani Kutsal Kitabı'nın tamamlanması gibi, değişmiş bir dünyanın yeni vahyi gibi görülüyordu.[71] Hristiyanlar İbrani Kutsal Kitabı'nı hep Yeni Ahit'in bakış açısından okurken Yahudiler de onu büsbütün dönüştüren Bavli'yle birlikte çalışacaklardır. Yazarlar-editörler Mişna'nın yasalarını tersine çevirmekten, bir hahamı bir başka hahamla birbirine düşürmekten ve tartışmalarındaki ciddi boşluklara işaret etmekten çekinmeyecekti. Kutsal Kitap'ta da tam olarak bunu yaptılar, hatta Kutsal Kitap yazarlarının ne söylemesi gerektiğini ileri sürüp Kutsal Kitap yasaları yerine kendi kurallarını koydular. Bavli, ortaya attığı soruların çoğuna kesin cevaplar vermiyordu. Pek çok farklı ses duyarız: İbrahim, Musa, peygamberler, erken dönemdeki Ferisiler ve Yavne'deki hahamların hepsi aynı sayfada bir araya getirilmiştir, böylece aynı seviyede ve yüzyıllar ötesinden müşterek bir tartışmaya katılıyor gibi görünürler.

Talmud çalışması demokratik ve açık uçludur. Eğer bir öğrenci bu yüce otoritelerin hiçbirinin bir sorunu tatmin edici bir halde çözemediğini görüyorsa o zaman kendi çözmelidir. Bu yüzden Bavli, ilk etkileşimli metin olarak tasvir edilmiştir.[72] Öğrencilere rabinik çalışma yöntemi öğretildiğinden aynı tartışmalara katılırlar ve sonu gelmez diyaloğa kendi katkılarını yapmak zorundadırlar. Talmud'un bazı versiyonlarında öğrencinin kendi

70 B. Baba Batara 12a.

71 Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages* (New York, 2005), s. 67–8.

72 Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 379.

yorumunu yazması için her sayfada boş bir alan olurdu. Öğrenci son sözü kimsenin söylemediğini, doğrunun sürekli değiştiğini ve gelenek muazzam derecede önemli olsa da onun kendi yargısını zedelememesi gerektiğini öğrenmiştir. Kutsal sayfaya kendi görüşlerini eklemediyse bir gelenek çizgisi sona erecektir. Dinsel söylem değiştirilemez olmamalıdır; antik öğretiler sürekli revizyona ihtiyaç duyar. Bavli, "Tevrat nedir?" diye soruyordu. "Tevrat, Tevrat'ın tefsiridir."[73]

Hristiyanlık, Helenistik dünyada yayılırken Hristiyanlığa geçen daha eğitimliler beraberlerinde kendi Yunan eğitimlerinin içgörülerini ve beklentilerini getirdiler. Erken bir tarihten itibaren Hristiyanlığı Yunan okullarıyla pek çok ortak noktası olan bir felsefe gibi gördüler. Hristiyan olmak cesaret gerektiriyordu çünkü kiliseler arada sırada Roma makamlarının şiddetli zulüm dönemlerine maruz kalıyordu. İsa geri dönmeyince Yahudi Hristiyanlığı tavsadı ve 2. yüzyılın başından itibaren Hristiyanlık ve Rabinik Yahudilik yollarını ayırdı. Hristiyanlar artık sinagog üyesi olmadıklarını netleştirdikten sonra Romalılar onları affı olmayan ata inancını terk etme günahını işlemiş dinsiz fanatikler gibi görmeye başladı. Hristiyanlar imparatorluğun koruyucu tanrılarını onurlandırmayı reddettikleri için ateistlikle suçlanıyordu, bu yüzden bazıları Hristiyanlığın *superstitio* (batıl inanç) olmadığını, yeni bir felsefe okulu olduğunu kanıtlamaya çalıştı.

İlk apolojistlerden biri, Kutsal Topraklar'daki Samiriye'den olan ve paganlıktan Hristiyanlığa geçen Iustinus (100-160) idi. Iustinus, Stoacılık ve Pisagorcu tinsellikle şöyle bir ilgilenmiş ama aradığını Musevilik ile Yunan felsefesinin zirvesi olarak gördüğü Hristiyanlıkta bulmuştu. Filozoflar da büyük bilgeleri –Sokrates, Platon, Zeno, Epikür– "Tanrı'nın oğulları" gibi görüyordu ve Hristiyanlar da Stoacılarla aynı tür terminolojiyi kullandı – Logos,

73 B. Qedoshim 49b; Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, s. 116–17.

Ruh ve Tanrı. Aziz Yuhanna, kendi incilinin girişinde İsa'nın Tanrı'nın insan biçimindeki "Söz"ü (*logos*) olduğunu söyler,[74] Iustinus, bunun Platon'a ve Sokrates'e esin kaynağı olan Logos olduğunu ileri sürer. İbrani *Şekina*'sının Yunan muadili yoktu, bu yüzden Hristiyanlar hissettikleri ilahî Varlık'ı tasvir etmek için gitgide daha çok Logos ifadesini kullanmaya başladılar ama bu ifade esasında Tanrı'nın özünden farklıdır. Iustinus, birinci sınıf bir entelektüel değildi ama İsa'nın ebedî Logos olduğu görüşü, Hristiyanlığın çığır açıcı fikirlerini geliştiren ve bu yüzden Kilise "babaları" diye bilinen teologlar için çok önemliydi.

Yunan eğitimi almış babalar, İbrani Kutsal Kitabı'nın her sayfasında Logos'a atıflar aradılar. İbranice metinleri zor anlaşılır ve kadim Kutsal Kitap *ethos*'unu da bir ölçüde yabancı bulduklarından bunları "Eski Ahit" adını verdikleri şeydeki tüm olay ve karakterlerin İsa'nın habercisi olduğu bir alegoriye dönüştürdüler. Antakya'nın Hristiyanları, Kutsal Kitap'ın gerçekte ne dediğine ve Kutsal Kitap yazarlarının bizzat ne öğretmeyi amaçladıklarını keşfetmeye odaklandı ama Filon'un ve Yunan alegoristlerinin izinden giden İskenderiye tefsircileri kadar popüler değildiler.

Bu erken dönem tefsircilerinin en parlak ve etkililerinden biri de İskenderiye'deki Yunan ve Yahudi araştırmacılarla *allegoria* ve Filistin'deki hahamlarla *midraş* çalışan Origenes (185-254) idi. Origenes, Kutsal Kitap'ın derin anlamını ararken orijinal metni kibirle bir kenara bırakmadı ve Kutsal Kitap'ın sade anlamına büyük önem verdi. İbranice öğrendi, Yahudi töresel bilgileri konusunda hahamlara danıştı, Kutsal Kitap'ın hayvan ve bitki varlığını çalıştı ve mümkün olan en iyi metni saptamaya yönelik çok kapsamlı bir çaba dâhilinde İbranice metni beş farklı Yunan tercümesiyle kıyasladı. Ama çağdaş Yunan eğitimi almış bir Hristiyan'ın Kutsal Kitap'ı tamamen lafzi anlamına göre okumasının imkânsız olduğuna inanıyordu. İnsan, Tanrı'nın Aden

74 Yuhanna 1:1.

Bahçesi'nde gerçekten "yürüdüğünü" nasıl hayal edebilirdi? Sina Çölü'nde bir çadır tapınak kurulmasını uzun uzadıya anlatan talimatlar Hristiyanlara ne ifade edebilirdi? Hristiyanlar, İsa'nın öğrencilerine verdiği asla ayakkabı giymeme talimatını gerçek anlamda mı anlamalıydı? İbrahim'in, karısını Firavun'a sattığı son derece kuşkulu hikâyeden ne çıkarmalıydık? Cevap, bu zor metinlere *allegoria,* yani bir şeyi başka bir şeyin kisvesinde anlatan edebî biçim gibi yaklaşmaktı.

Origenes, Kutsal Kitap'taki göze batan garipliklerin ve çelişkilerin bizi gerçekten de lafzi anlamın ötesine bakmaya zorladığını ileri sürer. Tanrı, biz daha derinlere bakalım diye bu "engelleri ve tarihsel kesintileri" yerleştirmiştir. Bu "olanaksızlıklar ve uyumsuzluklar... okura bir engel oluşturur ve doğal anlamın yolunda ilerlemeyi reddetmesine neden olur."[75] Origenes okurlarına tefsirin sıkı çalışma ve tüm felsefi alıştırmalar gibi disiplin ve kendini adama gerektirdiğini anlatmaktan hiç usanmadı. Tefsirci de filozof gibi yaşamını dua, temizlik, ayıklık ve erdemle geçirmeli, bütün gece çalışmaya hazırlıklı olmalıdır.[76] Sebat ederse, dışarıdan vaatkâr olmayan bu metinleri "okuma ve gayretle çalışma eyleminin kendisinde... ilahî ruhun (*pneuma*) ona dokunduğunu hissedecektir."[77] Hahamlar için olduğu gibi Hristiyanlar için de Kutsal Kitap bir semboldü, sözcükleri ve hikâyeleri sadece "tanrısal şeylerin [zahirî] imgeleri" idi.[78] Origenes için tefsir bir *musterion,* sıkı çalışma gerektiren ve sonunda *mystes*'i tanrısal varlığın huzuruna getiren bir kabul edimiydi.[79]

Kutsal Kitap da insanlar gibi bir vücut, psişe ve tinden oluşuyordu ama bunlar fani tabiattan üstündü; Kutsal Kitap'ın an-

75 Origen, *On First Principles,* 4.2.9, çev. G. W. Butterworth, *Origen: On First Principles* içinde, (Gloucester, Mass., 1973).

76 *Origen, On First Principles,* 4.2.7.

77 A.g.e., 4.1.6.

78 A.g.e., Önsöz, s. 8.

79 McIntosh, *Mystical Theology,* s. 42–3.

laşılabileceği üç anlama karşılık geliyorlardı. *Mystes*, daha yüce bir şeye geçebilmek için önce kutsal metnin "vücudu"nda ustalaşmak zorundadır. O zaman *ahlaki* anlam için hazır olur, bu yorum "psişe", zihnin ve kalbin doğal güçlerini temsil eder: Bize ahlaki rehberlik sunar ama büyük ölçüde bir sağduyu meselesidir. Kabul ediminin sonuna dek devam eden *mystes*, kutsal sayfanın dünyevi gövdesinde gizli Söz'le karşılaştığında *tinsel*, alegorik anlamla tanışır.

Ama *mystes*'i farklı bir ruh haline sokan tinsel alıştırmalar olmadan bu mümkün olmaz. Origenes'in tefsiri çağdaş okura başta zoraki ve inanılmaz görünebilir çünkü metinden aslında olmayan anlamlar çıkarır. Ama Origenes okurdan onun kanaatlerine "inanmasını" istememektedir. Öğrencisi ustasıyla aynı tinsel alıştırmaları yerine getirmedikten sonra tüm felsefi kuramlar gibi Origenes'in kavrayışı da hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Origenes'in tefsirleri bir *mikra*'ydı. Okurlar bir sonraki adımı kendileri atmalı, sonunda onlar da "doğrunun ilkelerini anlayabilecek" hale gelene dek metin üzerinde Origenes kadar yoğunlukla düşünmeliydiler.[80] Uzun *theoria* ("derin düşünce") saatleri olmaksızın Origenes'in tefsiri hem anlaşılmaz hem de inanılmazdır.

Origenes'in Kutsal Kitap'ı gerçek, manevi ve tinsel anlamlarda okuma yöntemi Hristiyan dünyası boyunca standartlaştı. Manastır reformcusu John Cassian (360–435) bu tefsir biçimini Batı dünyasına tanıttı ve dördüncü anlamı ekledi: bir metnin eskatolojik boyutunu tasvir eden anagojik anlam. Bu dörtlü yöntem Reformasyon'a kadar Batı'da geçerliliğini korudu. Ruhbanlar arasındaki vaizler yoluyla halkın geri kalanına iletildi ve keşişler, Kutsal Kitap metinleri üzerinde düşünürken kullandı. Hep lafzi anlamla başlanır, sonra varlığın fiziksel kademelerinden tinsel kademelerine sembolik bir yükselmeyle ahlaki, alegorik ve ana-

80 Origen, *Commentary on John*, 6:1, R. R. Reno, "Origen" içinde, Holcomb, *Christian Theologies of Scripture* içinde, s. 28.

gojik anlam merdiveninde ilerlenirdi. Modern döneme kadar hiç kimse ilgisini Kutsal Kitap'ın salt yalın anlamının okunmasıyla kısıtlamayı düşünmedi. 19. yüzyılın sonlarında Hristiyanlar, Kutsal Kitap'taki her kelimenin lafzi anlamının doğruluğunda ısrar etmeye başlayınca çoğu kişi Kutsal Kitabı Origenes'in önceden tasvir ettiği kadar yabancı, inanılmaz ve çelişkili buldu.

Kilise babaları için Kutsal Kitap pek çok idrak edilemez öğreti içerdiğinden değil, Hristiyanların dikkatini gizli bir gerçeklik seviyesine yönelttiğinden bir "gizem"di. Kutsal Kitap, tefsir tüm kabul süreçleri gibi nihai aydınlanma anına kadar adım adım ilerleyen bir tinsel süreç olduğu için de bir "gizem"di. Kalbin ve zihnin bu öz disiplin tecrübesinden *(askesis)* geçmeden onu anlamayı umamazdınız. Kutsal Kitap sadece bir metin değil bir "faaliyet"ti; onu sadece okumazdınız, aynı zamanda *yapmak* zorunda idiniz.[81] Araştırmacılar ve ruhban sınıfı dışındaki halk, Kutsal Kitap'ı genelde onu dünyevi düşünce biçimlerinden ayıran liturjik bir ortamda okurdu. Pavlus'un mektuplarından bildiğimiz gibi ilk Hristiyanlar kendi ritüellerini geliştirmişti. Vaftiz ve Evharistiya da (İsa'nın öğrencileriyle son akşam yemeğinin yeniden canlandırılması) "gizemdir", sadece tabii akılla anlaşılamadıklarından değil, cemaate içindeki kutsal özü bulup bir "düşünce değişimi" yaşayabilmesi amacıyla sembolik jestlerin ötesine bakmasının öğretildiği kabul süreçleri olduğu için de.

Kudüs Piskoposu Kirillos'un (yaklaşık 315-386) derslerinde, adayların Kilise ritüelleri ve öğretileriyle tanışma yönteminin en eski anlatılarından birini buluruz.[82] Kirillos'un kilisesinde vaftiz merasimi Diriliş Bazilikası'nda Paskalya sabahının erken saatlerinde gerçekleştirilirdi. Hristiyanlığa geçenler altı haftalık Büyük Perhiz'de yoğun bir hazırlık döneminden geçiyordu. Oruç tutmak,

81 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, s. 19.

82 Haz. ve çev. F. L. Cross, *St Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments: The Procatechesis and the Five Mystagogical Cathecheses* (Londra, 1951).

gece ibadetlerine katılmak, dua etmek ve İncil'in temel, gerçek mesajı olan *kerygma* hakkında talimatlar almak zorundaydılar. Önceden hiçbir şeye inanmaları beklenmiyordu. Hristiyanlığın daha derin gerçekleri onlara ancak vaftiz töreninden sonra öğretilecekti çünkü bu öğretiler ancak dönüştürücü ritüel deneyiminden sonra bir anlam kazanıyordu. Tüm felsefe okullarında olduğu gibi kuram, ayinlerden ve onları üreten tinsel alıştırmalardan sonra geliyordu. Tüm *mitos*'lar gibi Hristiyanlık öğretileri de usulüne uygun biçimde hazırlanmış ve bu öğretiler tarafından dönüştürülmeye can atan insanların olduğu bir ritüel ortamında aktarılıyordu.[83] Tüm kabul süreçlerinin derinlerine inince idrak edilenler gibi, ritüelleştirilmiş sürecin sonucunda açıklanan öğretiler, dışarıdan bakanlara önemsiz hatta saçma görünecektir. Yeni Hristiyanlardan ancak dönüşüm sürecinden geçtikten *sonra* "amentü"lerini söylemeleri istenirdi, bu amentü "inancın" değil, geçiş ayini sonucunda yaşamlarının bir gerçeğine dönüşen Tanrı'ya bağlılıklarının bir beyanıydı.

Dolayısıyla Kirillos'un dersleri saf "inanç" talep eden metafiziksel öğreti açıklamaları değil, *mystagogy*'dir; Yunan Gizemlerindeki *mystai*'nin "kutsal sembollerle kaynaşmasını, kendi kimliğini terk etmesini, tanrılarla bütünleşmesini ve tanrısalın onları ele geçirmesini deneyimlemelerini" olanaklı kılan talimat için kullanılan teknik ifade budur. Vaftiz adayları merasim başladığında kilisenin dışında yüzleri Batı'ya, gün batımının ve ölümün diyarı Mısır'a dönük halde sıralanırlar. İsraillilerin kölelikten kurtuluşunu yeniden canlandırırken ilk adım olarak Şeytan'ı reddederler. O zaman "iman ederek" Doğu'ya, şafağa, yeni hayata ve Aden'in saf masumiyetine doğru "geriye dönerler". Kilise'ye yürürken kıyafetlerinden kurtulur, eski benliklerini sembolik olarak çıkarırlar, böylece Büyük Günah'tan önceki Âdem ve Havva gibi çıplak

83 John Meyendorff, "Eastern Liturgical Theology", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 353–6.

kalırlar. O zaman her *mystes* üç kez vaftiz havuzunun sularına sokulup çıkarılır. Bu onların denizi geçişleri ve lahdi sadece birkaç kilometre ötede bulunan İsa'nın ölümüne sembolik dalışlarıdır. Her suyun altına çekilişlerinde piskopos onlara sorar: Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a *pistis*'in var mı? *Mystes* her sefer haykırır: "*Pisteuo!*": "Ona kalbimi, sadakatimi ve bağlılığımı veriyorum!" Havuzdan çıktıklarında artık onlar da *christoi* ("meshedilmişler") olurlar.[84] Yeni kimliklerini simgeleyen beyaz kıyafetler giyer, ilk kez komünyon alır ve İsa'nın kendi vaftizinde olduğu gibi ritüelle "Tanrı'nın oğulları" kabul edilirlerdi. Dine yeni kabul edilenler Latince konuşulan Batı'da suya batırıldıklarında "*Credo!*" diye bağırırlardı. Bu, Kilise'nin gelecek hafta öğrenecekleri mecburi öğretilerine entelektüel bir onay değildi. *Mystai* deneysel açıdan onaylanmamış bir dizi önermeye "inancını" belirtmiyordu. "*Pisteuo!*" ya da "*Credo!*" haykırışları daha çok nikâh törenindeki "Evet!" gibiydi.

Dikkatle tasarlanmış ritüeller, bir *ekstasis*'e, alışıldık düşünce biçimlerinin "dışına çıkma"ya davet ediyordu. 392-428 arasında Kilikya'daki Misis'in piskoposu olan Theodor'un Hristiyanlık öğrencilerine açıkladığı gibi:

> Tanrı'nın huzurunda "*pisteuo*" ["kendimi adıyorum"] dediğiniz zaman kararlılıkla onunla olacağınızı, ondan asla ayrılmayacağınızı, onu diğer her şeyden üstün tutacağınızı, onunla onun buyrukları doğrultusunda uyum içinde yaşayacağınızı ve bu buyruklara uygun hareket edeceğinizi göstermiş olursunuz.[85]

"İnanç" modern anlamda bu demek değildi. Theodoros, Antakya'da uygulanan lafzi anlama göre tefsirin önde gelen taraftarlarından

84 Mystagogical Cathechesis, 3:1. Cross, *St Cyril of Jerusalem's Lectures*, a.g.e.

85 Theodore, *Ad Baptizandos*, Homily 13:14, Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* içinde, s. 25.

biri olmasına rağmen adaylarının herhangi bir "gizemli" öğretiye "inanmalarını" beklemiyordu. İnanç sadece bir bağlılık ve dine uygun yaşama meselesiydi.

Bu durum, 7. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan üçüncü tek tanrıcı din için de geçerli olacaktı. Arabistan'daki Hicaz bölgesinde yer alan müreffeh ticaret şehri Mekke'de tüccar olan Muhammed bin Abdullah (yaklaşık 560-632), 610 yılında Yahudilerin ve Hristiyanların Tanrısı'ndan geldiğine inandığı vahiyler almaya başladı. Bu ilahî mesajlar, sonunda Kuran, yani "Okunan" diye bilinen kutsal kitapta bir araya getirildi ve metni Peygamber'in ölümünden sadece yirmi yıl sonra son halini aldı. Kuran'ın dinine Allah'a "teslimiyet" anlamına gelen İslam denecekti ve diğer tek tanrıcı dinlerle aynı temel prensiplere dayanıyordu.

Kuran, "inanç"la ilgilenmez; aslında bu kavram İslam'a epey yabancıdır.[86] Anlaşılması güç öğretilerin oluşturulmasıyla sonuçlanan teolojik spekülasyonlar *zan*, yani hiç kimsenin öyle ya da böyle kanıtlayamayacağı, kişileri kavgacı ve aptalca dar kafalı kılan meseleler hakkındaki başına buyruk varsayma eylemi olarak nitelendirilerek bertaraf ediliyordu.[87] Tüm dinler ya da *philosophia*'lar gibi İslam da bir yaşam biçimiydi. Kuran'ın temel mesajı bir öğreti değil, eylemde ifade bulan merhamete ahlaki bir çağrıydı: Kişisel servet edinmek yanlıştır ve varlığını hakça paylaştırıp yoksul ve savunmasızların saygı gördüğü adil bir toplum yaratmak iyidir.[88] İslam'ın beş "şartı" bir *mikra*, özverili bir eylem çağrısıdır: namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek. Bu durum ilk "şart" için de geçerlidir, kelime-i şehadet getirmek: "Tanıklık ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve yine tanıklık ederim ki Muhammed onun kulu ve elçisidir." Bu, çağdaş Batılı anlamda bir

86 Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, s. 37–47.

87 Kuran 3:64–68; 10:36; 41:23.

88 Kuran 92:18; 9:103; 63:9; 102:1.

"amentü" değildir; şehadet getiren Müslüman, kendi yaşamıyla ve her bir eylemiyle birinci önceliğinin Allah olduğuna ve başka hiçbir "ilahın" –siyasi, fiziksel, ekonomik ve kişisel hırslar da buna dâhildir– onun Allah'a bağlılığına üstün gelemeyeceğine tanıklık eder. Kuran'da iman insanların eylemlerindedir: Servetlerini bölüşürler, "salih ameller" işlerler ve kenotik, egoyu kıran bir ibadet eylemiyle secde ederler (namaz).[89]

Muhammed, Mekke'de vaaz vermeye başladığında İslam'a karşı çıkanlara Kuran'da kâfir denir. Bu sözcüğün olağan İngilizce tercümesi (infidel) son derece yanıltıcıdır: Kâfir, "inançsızlar" ya da "dinsizler" demek değildir; KFR kökü "açık nankörlük" anlamına gelir, yani büyük bir nezaketle sunulan şeyin kabaca ve küstahça reddi.[90] Kâfirlerin teolojisi gayet doğruydu: Örneğin hepsi dünyayı Allah'ın yarattığına sorgusuz sualsiz inanıyordu.[91] Kâfirler "inançsızlıkları" yüzünden değil, diğerlerine karşı saldırgan tutumları, kibirleri, kendini beğenmişlikleri, şovenizmleri ve eleştiri kabul etmemeleri yüzünden kınanırlar.[92] Kâfirler, yeni duydukları bir fikre asla ciddiyetle yaklaşmaz çünkü zaten her şeyi bildiklerine inanırlar. Dolayısıyla Kuran'la alay eder, ne kadar akıllı olduklarını göstermek için hiçbir fırsatı kaçırmazlar.[93] Hepsinden önemlisi onlar *cahiliye*'dir: Sürekli "asabi"ydiler, kendi şeref ve prestijleri konusunda aşırı derecede hassastılar ve sert intikamı hedefleyen yıkıcı bir eğilim taşıyorlardı.[94] Müslümanların bu gibi kötü davranışlara *hilm* ("tahammül") ve sakin nezaketle karşılık vermeleri, intikamı Allah'a bırakmaları emredilmiştir.[95]

89 Kuran, 90:13–20.

90 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, s. 127–57.

91 Kuran 29:61-63; 2:89; 27:14.

92 Kuran, 7:75–6; 39:59; 31:17–18; 23:45–7; 38:71–5.

93 Kuran, 15:94–6; 21:36; 18:106; 40:4–5; 68:56; 22:8–9.

94 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, s. 28–45.

95 A.g.e., s. 68–9; Kuran 14:47; 39:37; 15:79; 30:47; 44:16.

"Yeryüzünde tevazuyla yürümeli" ve kâfirler onlara sataştığında sadece "Selam ('barış')" deyip geçmelidirler.[96]

Kuran'ın, lafzi anlamına göre, basitleştirerek okunması söz konusu değildi. Kuran'daki her imgeye, ifadeye ve satıra ayet denir ("işaret", "sembol", "mesel") çünkü Allah'tan ancak alegoriyle bahsedebiliriz. Büyük yaratılış ayetinin ve mahşer gününün amacı, "inancı" pekiştirmek değil, eyleme davet etmektir. Müslümanlar bu öğretileri pratiğe dayalı davranışlara dönüştürmelidir. İnsanların, servetlerinin onları kurtaramayacağını anlayacağı mahşer günü ayeti, Müslümanların tutumlarını hemen sorgulamalarına yol açmalıdır: Muhtaçlara nazik ve hakça davranıyorlar mıydı? Bu dünyanın harikalarını bol bol yaratıp şefkatle idame ettiren Allah'ın cömertliğini örnek almalıdırlar. Başta bu din *tazakka* ("arınma") diye biliniyordu. Müslümanlar yoksullarla şefkatle ilgilenerek, kölelerini azat ederek ve her gün, her saat küçük nazik eylemlerde bulunarak sorumlu, ilgili bir ruha kavuşacak, kibirden ve bencillikten arınacaktır. Davranışlarında Yaratan'ı örnek alarak tinsel arınma elde edeceklerdir.Bu ilk günlerde Müslümanlar İslam'ı yeni, münhasır bir din olarak değil, daha çok eski "Kitap Ehli"nin, yani Yahudi ve Hristiyan inançlarının bir devamı olarak görüyordu. Allah dikkate değer bir ayette Müslümanların ayrım gözetmeksizin elçilerinin her birine indirileni kabul etmeleri gerektiğinde ısrar eder: İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, Musa, İsa ve diğer peygamberler.[97] Kuran, önceki kutsal kitapların açık bir "onayıdır".[98] Hiç kimse İslam'ı kabul etmeye zorlanamaz çünkü indirilen geleneklerin tümünün kendi dini vardır; Allah tüm insanların aynı ümmete ait olmasını istememiştir.[99] Allah sadece tek bir geleneğe ait değildir; onun ilahî nuru

96 Kuran 25:63.

97 Kuran 3:84.

98 Kuran, 12:11; 5:69.

99 Kuran, 5:48.

tek bir lambaya hapsedilemez, ne Doğu'ya ne de Batı'ya aittir, tüm insanlığı aydınlatır.[100] Müslümanlar, Kitap Ehli'yle nazikçe konuşmalı, onlarla ancak "en güzel yoldan mücadele etmeli", aynı Tanrı'ya inandıklarını unutmamalı, onlarla anlamsız, kavgacı tartışmalara girmemelidirler.[101]

Tüm bunlar sonu gelmez bir cihat (cihat aslında "din uğruna savaş" değil, "çaba", "mücadele" demektir) gerektirecekti çünkü trajik derecede kusurlu olan bir dünyada Allah'ın iradesini gerçekleştirmek son derece zordu. Müslümanlar her cephede –entelektüel, toplumsal, ekonomik, ahlaki, tinsel ve siyasi– kararlı bir çaba göstermelidir. Bazen, Mekkeli kâfirler Müslüman cemaatini ortadan kaldırmak için ant içtiğinde Muhammed'in yaptığı gibi savaşmak zorunda kalabilirler. Ama savaş açmak için saldırmak yasaklanmıştı ve savaşı meşru kılan tek şey meşru müdafaaydı.[102] Savaş, Müslümanların başlıca görevi olmaktan uzaktı. Muhammed, önemli ve sıkça atıf yapılan bir hadiste savaştan sonra eve dönerken şöyle der: "Küçük cihattan [savaş] dönüyor, büyük cihata, kişinin kendi toplumunu ve yüreğini iyileştireceği çok daha önemli ve zor mücadeleye gidiyoruz." Nihayet Mekke'yle savaş onun lehine dönerken Muhammed bir şiddete başvurmama politikası benimsedi.[103] Mekke nihayet kapılarını kendi isteğiyle açtığında kimse İslamiyet'e geçmeye zorlanmadı ve Muhammed Müslüman olmayanları oradan kovacak bir İslam devleti kurmak için hiçbir girişimde bulunmadı.

Tüm dinsel gelenekler gibi İslam da değişecek ve evrilecekti. Müslümanlar Pireneler'den Himalayalar'a dek uzanan geniş bir imparatorluk elde etti ama Kuran'ın prensipleri doğrultusunda kimse Müslüman olmaya zorlanmadı. Aslında Peygamber'in ölü-

100 Kuran, 24:35.

101 Kuran, 29:46.

102 Kuran, 22:36–40; 2:190.

103 Bunu biyografi kitabımda uzun uzadıya tartıştım: *Hz. Muhammed*, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yayıncılık (İstanbul, 2017).

münden sonraki yüz yıl, İslamiyet'e geçiş engellenmek istendi çünkü İslam, Arapların yani İbrahim'in büyük oğlu İsmail'in soyundan gelenlerin inancıydı, tıpkı Museviliğin İshak'ın oğullarının ve Hristiyanlığın İncil'in takipçilerinin inancı olması gibi.

Dolayısıyla inanç, pratiğe dayalı bir içgörü ve faal bağlılık meselesiydi; soyut inançla ya da teolojik varsayımla pek işi yoktu. Musevilik ve İslam, uygulama dinleri olarak kaldı; ortodoksi, yani doğru öğreti yerine ortopraksiyi, yani doğru pratiği teşvik ettiler. Fakat dördüncü yüzyılın başlarında Hristiyanlık biraz farklı bir yönde ilerlemeye ve doğru öğretiyle ilgilenmeye başladı, en zayıf noktası bu olacaktı. Hatta kimi Hristiyanlar anlaşılması güç dogmatik tanımlar üzerinde şiddetle tartışırken diğerleri de –belki de buna tepki olarak– tıpkı bunun kadar önemli, karakteristik ve etkili olacak bir sessizlik ve bilinmezlik tinselliği geliştirdi.

5

Sessizlik

312'de Konstantin, Milvian Köprüsü Savaşı'nda imparatorluk tahtı için ona rakip olan hasmını yendi ve bu zaferi Hristiyanların Tanrısı'na borçlu olduğuna inandı. Ertesi yıl Hristiyanlığı *religio licita,* yani Roma İmparatorluğu'nda izin verilen dinlerden biri ilan etti. Bu çarpıcı ve çok önemli sonuçları olan bir değişiklikti. Hristiyanlar daha önce yasa dışı bir mezhebin üyesi sayılırken şimdi mülk edinebiliyor, kilise inşa edebiliyor, serbestçe ibadet edebiliyor ve kamu yaşamına belirgin katkılarda bulunabiliyordu. Konstantin, *pontifex maximus* olarak imparatorluk kültü üzerindeki egemenliğini sürdürmüş ve ancak ölüm döşeğinde vaftiz olmuş olsa da Hristiyanlığı tercih ettiği açıktı. Kilisenin bir kere meşrulaştıktan sonra uçsuz bucaksız imparatorluğunda birleştirici bir güç olacağını umuyordu. Ama bu imparatorluk desteğinin hem avantajları hem de dezavantajları olduğu görülecekti. Konstantin, Hristiyan teolojisinden pek anlamıyordu ama tebaasını birleştirmesi beklenen kilisenin bizzat bir öğreti tartışması yüzünden yerin dibine batırıldığını keşfettiğinde bu durum onu dogmatik meselelere karışmaktan alıkoymayacaktı.

Hristiyanlar değişen koşullara uyum sağlamak zorundaydı. Vaftiz olmaya hazırlanan ve bazıları hiç kuşkusuz kendi çıkarlarını kollayan çok sayıdaki yeni Hristiyanı eğitmenin bir yolunu bulmak zorundaydılar. İnançlarının kafa karıştırıcı olabileceğini

fark etmişlerdi. Artık Hristiyanlık ağırlıklı olarak öteki ulusların dini olduğundan ilk Yahudi Hristiyanların İbranice terminolojisinin Greko-Romen diline tercüme edilmesi gerekiyordu. Hristiyanlık tek tanrıcı bir din olduğunu iddia ediyordu, peki İsa'nın, yani insan suretindeki Söz'ün (*Logos*) statüsü neydi? İkinci bir tanrı mıydı? Hristiyanlar ona "Tanrı'nın Oğlu" derken ne kastediyordu? Yoksa Dionysos gibi –yarı insan yarı tanrı– melez miydi? Ayrıca Kutsal Ruh kimdi? Bu sorun geç antikitenin entelektüel ve tinsel iklimindeki belirgin bir değişimle daha da şiddetlendi.

Görünüşe göre hem fiziksel dünyaya hem de insan doğasına derin bir güven kaybı vardı. O güne dek Yunanlar, diğer çoğu halk gibi Tanrı ile insanlık arasında aşılmaz bir uçurum görmüyordu. Yunan filozofları insanoğlunun rasyonel bir hayvan olarak içinde tanrısaldan küçük bir parça taşıdığında hemfikirdi; aşkın bilgelik idealini cisimleştiren Sokrates gibi bir bilge, Tanrı'nın bir oğlu ve tanrısalın bir cisimleşmesiydi. İnsanların kendi doğal güçleriyle İyi'ye yükselebileceklerinden şüpheleri yoktu. Bir Platoncu olan Origenes, evren üzerine derin düşüncelere dalarak Tanrı'yı tanıyabileceğine inanıyor ve Hristiyan yaşamını, ölümden sonra da tanrısalla tamamen bütünleşene dek sürecek Platoncu bir yükseliş gibi görüyordu. Mısırlı Neo-Platoncu filozof Plotinus (yaklaşık 205-70), güneş ışınlarının güneşten kaynaklanması gibi, evrenin de ebediyen Tanrı'dan kaynaklandığına, dolayısıyla fiziksel dünyanın Tanrı'nın bizzat varlığının bir tür taşması olduğuna inanıyordu; böylece evreni düşündüğünüzde Tanrı'yı düşünüyor olurdunuz. Ama 4. yüzyılın başlarında insanlar evrenin Tanrı'dan uçsuz bucaksız, âdeta aşılmaz bir uçurumla ayrıldığını hissediyordu. Evren şimdi öyle kırılgan, can çekişircesine zayıf ve olumsaldı ki Varlık'ın kendisi olan Tanrı'yla hiçbir ortak noktası olamazdı. Dehşet verici bir boşluk, tüm canlıları yutmak için pusuda bekliyordu. İlkel soru ("Neden hiçbir şeyin var olmaması gibi bir ihtimal varken bir şeyler var?") artık huşu, merak ve haz uyandırmıyor,

onun yerine mide bulandırıcı bir baş dönmesi yaratıyordu. Hiçlik olasılığı, insan varlığının hem başında hem de sonunda tehditkâr bir halde pusuda bekliyordu.

Bazı Hristiyanlar çoktan antikitede bilinmeyen yeni, "hiç yoktan" (*ex nihilo*) yaratılış öğretisini teşvik etmeye başlamıştı. İskenderiyeli Klement (yaklaşık 150-215), felsefedeki ebedî evren anlayışının putperestlik olduğuna inanıyordu çünkü doğayı ikinci bir tanrı olarak sunuyordu. Hiçbir şey hiçlikten doğamazdı, dolayısıyla evren ilk boşluktan ancak yaşamın kendisi olan Tanrı tarafından yaratılmış olabilirdi. "Evreni ilahlaştırmak" yerine, insanlar "Tanrı'nın saf arzusunun evreni yaratmak olduğunu" bilmek isterler.[1] Tanrı'nın kasten her şeyi hiç yoktan yarattığı fikri çok büyük sorunlara neden olmuştur: Yani kötülükten de mi Tanrı sorumludur? Ama maddenin ebedî olduğu inancı, Tanrı'nın mutlak gücünü ve egemen bağımsızlığını tehlikeye atıyor gibiydi. Tek tanrıcılık sadece tek bir mutlak güç olduğunu ima ediyordu, dolayısıyla Tanrı'nın kararları hiç kuşkusuz maddenin bağımsız gereksinimlerinden etkilenmeyecekti, bu Tanrı'nın Platon'daki yaratıcı (*demiourgos*) gibi sadece düzenlemeye ve tamamlamaya izni vardı.[2]

Günümüzde *ex nihilo* yaratılış öğretisi, Hristiyanlıktaki tanrıcılığın dayandığı ya da onu yenilgiye uğratan temel unsur sayılıyor. Dolayısıyla bu fikrin ne kadar yavaşça ve tereddütle doğduğunu belirtmekte fayda var. Yunan felsefesine tamamen yabancıydı. Aralıksız kendini düşünmeye dalmış ebedî Tanrı'nın birdenbire evreni yaratmaya karar verdiğini tasavvur etmek Aristoteles'e saçma görünürdü. *Ex nihilo* yaratılış, Hristiyanların hem Tanrı hem de dünya anlayışında köklü bir değişimi temsil ediyordu. Artık Tanrı'dan fiziksel dünyaya ebediyen yayılan bir varlık zinciri ve tanrısal enerjiyi alt bölgelere aktaracak tinsel varlık-

1 Clement, *Exhortation to the Greeks*, 4.63.6; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, s. 36.

2 Irenaeus, *Against Heresies*, 30.9.

lardan müteşekkil bir ara diyar yoktu. Bunun yerine Tanrı her bir canlıyı sonsuzluktan ve tasavvur edilemez bir hiçlikten yaratmıştı, destekleyen elini her an çekebilirdi. *Ex nihilo* yaratılış, evreni Tanrı'dan koparmıştı. Fiziksel dünya bize tanrısalla ilgili hiçbir şey söyleyemezdi çünkü filozofların hayal ettiği gibi doğal bir biçimde Tanrı'dan kaynaklanmamış, hiçlikten doğmuştu. Bu nedenle mevcut Tanrı'nın tözünden tamamen farklı bir varlıktandı (*ontos*). Dünyadan Tanrı'yı rasyonel gözlemi savunan "doğal teoloji" artık olası değildi çünkü yeni öğreti, bize bırakılırsa Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi açıkça ortaya koyuyordu.

Fakat Hristiyanlar, Tanrı'nın tamamen bilinemez olduğunu düşünmüyordu. İnsan İsa, tanrısalın bir imgesiydi (*ikon*) ve mutlak surette aşkın olan Tanrı'nın neye benzediğine dair Hristiyanlara bir fikir verdi. Hristiyanlar ayrıca her şeye rağmen insanoğlunun o güne dek keşfedilmemiş bir boyutuna geçtiklerine ve bunun bir bakıma tanrısal hayata katılmalarına olanak sağladığına ikna olmuşlardı. Hristiyan deneyimlerine *theosis* ("ilahlaşma") diyorlardı: Cisimleşen Logos'a benzer biçimde, Pavlus'un açıkladığı gibi onlar da Tanrı'nın oğulları olmuştu. Ama fiziksel ve tanrısal dünyalar arasında bu dipsiz derinlik açıldığından şimdi bunu kendi çabalarıyla başaramayacaklarını fark ettiler. Bunun tek sebebi tanrısal bir girişimdi. "Söz, insan olup aramızda"[3] yaşadığında, her şeyi yaratan Tanrı bu dipsiz derinliği bir biçimde ortadan kaldırmıştı. Peki, İsa kimdi? Logos, "Her şey[in] O'nun aracılığıyla var,"[4] olduğu dipsiz derinliğin hangi tarafındaydı? Bazı Hristiyanlar, Aziz Yuhanna, Söz başlangıçtan beri, "Tanrı'yla birlikteydi," ve "Söz Tanrı'ydı," dediği için[5] cisimleşmiş Söz olan İsa'nın tanrısal alana ait olduğunu savunuyordu. Ama diğerleri, İsa bir insan olduğu ve acı içinde öldüğü için maddenin kırılganlığını ve olumsallığını

3 Yuhanna 1:14.

4 Yuhanna. 1:3.

5 Yuhanna. 1:1.

paylaştığına işaret eder. Peki, bu, Söz'ün diğer her şey gibi hiçten yaratıldığı anlamına mı geliyordu?

320 yılında İskenderiye'de bu konularda hararetli bir tartışma baş gösterdi. Görünüşe göre Süleyman'ın Özdeyişleri kitabındaki Bilgelik'in sözlerinin anlamıyla başlamıştı. Hristiyanlar bu sözleri hep İsa'yla ilişkilendiriyordu: "RAB yaratma işine başladığında ilk beni yarattı,"[6] ve [İsa] sonra Bilgelik'in Tanrı'nın "başmimarı", yaratılıştaki faili olduğunu söyler. İskenderiyeli yakışıklı ve karizmatik genç din adamı Arius, bu metnin Söz'ün ve Baba'nın Bilgeliği'nin Tanrı'nın ilk ve en ayrıcalıklı yaratıkları olduğunu açıkça ortaya koyduğunu savunur. Ayrıca Söz'ün de *ex nihilo* yaratılmış olması gerektiğini ekler. Arius, İsa'nın Tanrı olduğunu yadsımaz ama sadece tanrısal statüye yüceltildiğini ileri sürer. Tanrı, Logos'un insan olduğunda mükemmel bir biçimde itaat edeceğini öngörmüş ve ödül olarak görevinin ardından onu tanrısal statüye yüceltmiştir. Logos böylece kusursuz yaratılmış insanoğlunun prototipi olur; eğer Hristiyanlar onun samimi *kenosis*'ini taklit etselerdi onlar da "Tanrı'nın oğulları" olabilecek, onlar da tanrısal olabilecekti.[7] İskenderiye Piskoposu Aleksanderos ve genç parlak asistanı Athanasios, İskenderiye'nin İsa görüşünde netleştirilmesi gereken bir belirsizlik olduğunu ve Arius'un buna parmak bastığını hemen fark etti.[8]

Bu tartışma bilgili uzmanlar çevresiyle sınırlı değildi. Arius fikirlerini müziğe uyarladı, denizciler ve seyyahlar çok geçmeden Baba'nın doğuştan Tanrı olduğunu ve onun gibi ebedî ve yaratılmamış olmayan Oğul'a yaşam ve varlık verdiğini ilan eden popüler

---

6 Süleyman'ın Özdeyişleri 8:22.

7 Robert C. Gregg ve Dennis E. Groh, *Early Arianism – A View of Salvation* (Londra, 1981), s. 20–8.

8 Prestige, *God in Patristic Thought*, s. 146–56; 197–223; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, s. 194–210; Gregg ve Groh, *Early Arianism*, kıyaslayınız; Rowan Williams, *Arius, Heresy and Tradition* (Londra, 1987); Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, s. 76–7.

şarkılar söylüyordu. Tartışma kısa sürede Anadolu ve Suriye'deki kiliselere sıçradı. Bir tellağın hamama gelenlerle Oğul'un hiçlikten mi geldiği konusunda hararetli bir tartışmaya girdiği; takas oranı sorulan bir sarrafın Yaratıcı ve yaratılış arasındaki fark üzerine nutuk attığı; ve bir fırıncının müşterileriyle Baba'nın Oğul'dan büyük olduğunu tartıştığı duyuldu.[9] İnsanlar bunu bugün futbol tartıştıkları heyecan ve tutkuyla tartışıyordu çünkü bu mesele Hristiyan deneyimlerinin kalbine dokunuyordu. Geçmişte inancın ilkeleri ve açıklamaları rahiplerin gereksinimlerini karşılamak için sık sık değiştirildi.[10] Arius krizi, bu ilkelerin ve açıklamaların muhtemelen yine değiştirilmesi gerekeceğini gösterdi.

Ariusçuluk yüzyıllar boyu sapkınlıkla eş değer oldu ama o dönem resmî ortodoks bir tutum yoktu ve hiç kimse Arius'un mu yoksa Athanasios'un mu haklı olduğunu bilmiyordu.[11] Arius, Tanrı'nın aşkınlığını korumayı arzu ediyordu. Tanrı emsalsiz, "tek ezelî, tek ebedî, tek öncesiz, tek doğru, tek ölümsüz, tek bilge, tek iyi" idi.[12] Gücü öyle üstündü ki bu güç yaratılışta zorunlu olarak Logos aracılığıyla aktarıldı çünkü zayıf yaratıklar, "Doğmamış olanın kusursuz eliyle yaratılmaya dayanamazdı."[13] Hudutsuz ve her şeye kadir Tanrı'nın insan İsa'da bulunması mümkün değildi: Arius'a göre bu balinayı bir karides kabına ya da dağı bir kutuya sıkıştırmaya benziyordu.

Athanasios, İsa'dan –muğlak bir biçimde olsa da– hep ilah diye bahseden Kilise'nin liturji pratiğini korumak istedi. Eğer Ariusçular onun basit bir canlı olduğuna gerçekten inanıyorsa ona

9 David Christie Murray, *A History of Heresy* (Oxford ve New York, 1976), s. 46.

10 John Meyendorff, "Eastern Liturgical Theology", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 354.

11 Pelikan, *The Christian Tradition*, I, s. 200.

12 Arius, *Epistle to Alexander*, 2; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 194.

13 Athanasius, *On the Decrees of the Synod of Nicaea*, 8.1; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 195.

taptıklarında putperestlik suçu işlemediler mi, diye soruyordu.[14] Arius gibi Athanasios da yeni *ex nihilo* yaratılış öğretisini kabul etmişti ama Arius'un bu öğretinin tüm içerimlerini anlamadığını savundu. *Ex nihilo* yaratılış, Varlık'ın kendisi ile hiçlikten gelen canlılar arasındaki mutlak çelişkiyi ortaya çıkarmıştı.[15] Doğal, yardımcısız aklımızla tek bilebileceklerimiz fiziksel dünyanın bize Tanrı'yla ilgili hiçbir şey söylemeyen nesneleriydi. Beyinlerimiz ancak *ex nihilo* yaratılan fani gerçeklikleri tanımlayabilecek donanımdaydı, bu yüzden yaratılmamış Tanrı'nın tözünün (*ousia*) ne olduğuna dair bir fikrimiz yoktu. Tanrı bizim deneyimlerimizdeki hiçbir hudutsuz şeye benzemiyordu ve Arius "onu bu tür insani tabirlerle düşünmemeliydi."[16] Ayrıca Varlık ile Varlık olmayan arasında kesinlikle hiçbir ortak nokta yoktu, yaratılışın faili, "her şeyin ondan yapıldığı" Logos'tan bu insan tabirleriyle bahsetmek imkânsızdı: "Hiçlikten var olan şeylerle hiçlikten var eden arasında nasıl bir benzerlik var?"[17] İsa, Ariusçuların hayal ettiği gibi çok büyük ve güçlü bir varlıkla ilişkilendirilmemişti; tek söylenebilecek onda insanlık deneyimindeki hiçbir şeye benzemeyen idrak edilemez bir aşkınlık olduğuydu.

Bu yüzden bilinemez Tanrı'yla her şeyi var eden vücut bulmuş Logos [Söz] arasındaki ilişki, yaratılan iki varlık arasındaki ilişkiden tamamen farklı olmalıydı. Ariusçular gibi Tanrı'yı –bizden büyük ve bizden iyi bile olsa– sadece başka bir varlık gibi düşündüğünüzde artık Tanrı'nın insan olması imkânsızlaşır. Sırf Tanrı'nın ne olduğuna dair hiçbir fikrimiz olmadığından onun insan İsa'da olduğunu söyleyebiliyorduk. Tanrı'nın tözünün İsa'da *olmadığını* söylemek imkânsızdı çünkü Tanrı'nın *ousia*'sını tanım-

14 Athanasius, *Against the Arians*, 2.23–4.

15 Ralph Norman, "Rediscovery of Mysticism", Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology* içinde, s. 456–8.

16 Athanasius, *Against the Arians*, 1.18, Rusch, *The Trinitarian Controversy* içinde, s. 78.

17 Athanasius, *Against the Arians*, 1.28, a.g.e. içinde, s. 84.

layamıyorduk; bilgimizin tamamen dışındaydı bu yüzden neyi inkâr ettiğimizi bilmiyorduk. Eğer Tanrı –anlaşılması olanaksız bir biçimde– inisiyatifi ele alıp zayıf yaratıkların diyarına girmeseydi Hristiyanlar *theosis*'in yüceltildiğini görmeyecek, hatta bilinemez Tanrı'yı hayal bile edemeyecekti. "Söz, insan oldu, o halde biz de tanrısal olabiliriz," diye yazdı Athanasios, *Vücut Bulma Üzerine* adlı eserinde; "kendisini bir bedende gösterdi ki görünmez Baba hakkında bir fikir edinebilelim."[18] Dolayısıyla insan İsa'ya baktığımızda başka türlü bilinemez olan Tanrı hakkında biraz fikir ediniriz ve içimizdeki içkin bir varlık olan Tanrı'nın Ruhu bunu tanımamızı sağlar.

Ne yazık ki bu meselelerden hiç anlamayan Konstantin müdahale etmeye karar verdi ve 20 Mayıs 325'te tüm piskoposları İznik'e çağırdı. Athanasios, temsilcilere kendi görüşlerini dayatmayı başardı ve konsil, Söz İsa'nın yaratılmadığına –diğer her şey gibi hiçlikten değil– Baba'nın *ousia*'sından "ifade edilemez, tasvir edilemez bir biçimde" vücuda getirildiğine dair bir bildiri yayımladı. Yani o diğer tüm canlılardan farklı bir biçimde "Tanrı'dan" idi.[19] İznik bildirisinin paradoksal terminolojisi "ifade edilemez, tasvir edilemez" Tanrı'nın mutlak bilinemezliği konusuna verilen yeni önemi ortaya koydu.[20] Ama bu otoriter hüküm hiçbir şeyi çözümlemedi. İmparatorluk baskısı yüzünden Arius ve iki meslektaşı dışındaki tüm piskoposlar bildiriyi imzaladı ama kendi piskoposluk bölgelerine geri döndüklerinde her zamanki gibi –büyük ölçüde Arius ile Athanasios arasında bir orta yol bulup– öğretmeye devam ettiler. Piskoposlara ve imanlılara tek tip inanç dayatma girişimi aksi sonuç doğuracaktı. İnanç ortodoksisi politikleştikçe İznik, elli yıllık daha husumete,

18 Athanasius, *On the Incarnation*, 54; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, s. 78.

19 Pelikan, *The Christian Tradition*, I, s. 201–4.

20 "İznik İnanç Bildirgesi" (*Nicene Creed*) adı verilen bildirge, İznik'te değil 381'de Konstantinopolis Konsili'nde yazıldı.

bölünmelere, konsil görüşmelerine ve hatta şiddete yol açacaktı. İznik Konsili sonunda ortodoksinin bir sembolü haline geldi ama Athanasios'un formülünün Hristiyanların kabul etmeye gönüllü olacağı bir biçimde ifade edilmesine daha yüzyıllar vardı ve o zaman bile birlik olmayacaktı.

Doğu ve Batı Hristiyanları vücut bulmayı çok farklı anlayacaktı. Canterburyli Anselmus'un (1033–1109) kefaret öğretisi tanımı, Batı'da norm kabul edildi: Tanrı, Âdem'in günahının kefaretini ödemek için insan olmuştu. Ortodoks Hristiyanlar bunu asla kabul etmedi. Ortodoks İsa görüşü, Âdem günah işlemese bile Söz'ün ete kemiğe bürüneceğine inanan İtirafçı Maksimos (yaklaşık 580-662) tarafından belirlenmiştir. İsa tamamen "tanrılaşan" ilk insanoğluydu, tanrısal onu tamamen ele geçirmiş ve içine işlemişti, hepimiz onun gibi olabilirdik, bu yaşamda bile. Söz bedenleşti ki "tüm insanoğulları Tanrı olsun, Tanrı'nın lütfuyla tanrılaştı, doğuştan insan, ruh ve beden oldu, lütufla tam Tanrı, ruh ve bedene dönüştü."[21] Bu tanrısal girişimin sonunda Tanrı ve insanlık birbirinden ayrılmaz oldu. İnsan İsa, bize Tanrı'nın neye benzediğine dair elimizdeki tek ipucunu verdi ve insanların akıl sır ermez Tanrı'nın varlığına tanımlanamaz bir biçimde katılabileceğini gösterdi. Artık "insan"ı düşünmeden "Tanrı"yı ya da "Tanrı"yı düşünmeden "insan"ı düşünemezdik.

Maksimos, Athanasios'un Tanrı'nın mutlak aşkınlığı fikrini tamamen kabullendi. Vücut bulan Söz'ün tezahürü, Tanrı'nın kesinlikle bilinemez olması gerektiğini netleştirmişti. Arius'un yaptığı gibi Tanrı'yı muazzam bir varlık olarak görmediğimizden Tanrı'nın bir yandan her şeye kadir olmaya devam ederken bir yandan da insan etinin zayıflığına bürünebildiğini söyleyebiliriz çünkü bizim bildiğimiz hiçbir varlık aynı anda birbiriyle bağdaşmayan iki şey olamaz. Ancak Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimizden insanoğlunun bir biçimde tanrısal tabiatı paylaştığını söyleyebili-

21 Maximus, *Ambigua*, 42, Louth, *Maximus the Confessor*.

yoruz. İnsan İsa'yı tasavvur ettiğimizde bile Tanrı'nın kendisi hâlâ muğlak ve anlaşılması güçtür. İsa'nın tezahürü (*revelation*) bize Tanrı hakkında net bilgi sağlamamakla birlikte Tanrı'nın idrak edilemez olduğunu gösterdi. Çelişkili görünebilir ama tezahürün amacı Tanrı hakkında hiçbir şey bilmediğimizi anlatmaktı. Ayrıca vücut bulan Söz'ün yüce tezahürü bunu daha da netleştirdi. Sonuçta bize bilmediğimiz bir şey *söylenmeliydi* yoksa o konudan tamamen bihaber kalacaktık.

> İnsan olma konusunda... [Tanrı] anlaşılmazlığını tamamen korur... Varlığın tanrısal aşkınlığının kanıtını göstermek için daha ne yapabilirdi? Tezahür onun gizli olduğunu, akıl tanımlanamaz olduğunu ve idrak de son derece bilinemez olduğunu gösterir.[22]

Bu meseleler öğreti formülasyonlarıyla halledilemez çünkü insanların lisanı "Tanrı" dediğimiz gerçekliği ifade etmek için yeterli değildir. "Hayat" ve "ışık" gibi sözcükler bile Tanrı'dan bahsetmek için kullandığında tamamen farklı bir anlama gelir, dolayısıyla tanrısalı idrak etmenin tek yolu sessizliktir.

Ama bu, insanlar söz konusu kavranamaz gerçeklere "inanmak" zorunda demek değildi; tam aksine, bilmeme deneyimini hayatlarında gizemli bir gerçekliğe dönüştürecek zihinsel dinginliğe erişmek için çok çalışmalıydılar. Maksimos'un teolojisi, İznik'ten kısa süre sonra geliştirilen bir tinselliğe dayalıydı. Çoğu Hristiyan'ın ilk hiçlik (*primordial nothingness*) heyulası karşısında dehşete düştüğü bir dönemde diğerleri onu kucaklamak için ilerledi. Bazıları uzun tartışmalarla ve teknik Hristiyanlık terimleriyle uğraştı, diğerleri –Hint Brahmodyası'na benzer biçimde– bir sessizlik tinselliğini seçti. Keşişler mükemmel Hristiyan kahramanları haline geldi; münzevi bir yaşam sürmek için Mısır ve

22 Maximus, *Ambigua*, 5.

Suriye çöllerine akın ettiler, ezberledikleri Kutsal Kitap metinlerini tefekkür edip onlara Epikürcüler, Stoacılar ve Kiniklerin aradığı türden bir dinginlik sağlayan tinsel alıştırmalar yaptılar. Yunan atalar, manastır sistemini yeni bir *philosophia* okulu gibi görüyordu. Keşişler, Stoacı *prosoche*, yani "dikkati kendine yöneltme" erdemini hayata geçirdiler; onlar da ölüme hazırlandılar ve onları *atopos*, yani norm açısından "sınıflandırılamaz" kılan bir yaşam biçimini benimsediler.[23] 4. yüzyılın ortalarında bu çöl keşişlerinin bir kısmı, onlara içsel sukûnet (*hesychia*/isihazm) veren bir apofatik, yani "sözsüz" tinselliğe önderlik etti.

Mısır çölündeki önde gelen isihastlardan biri haline gelen Evagrius Ponticus (yaklaşık 348-99), keşişlerine zihni sakinleştiren yoga teknikleri öğretti, böylece keşişler, tanrısalı akılcı, insani kategorilerle sınırlandırmaya çalışmak yerine dikkatle izleyen, dışarıya kulak veren bir sessizlik geliştirdiler.[24] Dua, Tanrı'yla karşılıklı sohbet ya da tanrısalın doğası üzerine yoğun bir tefekkür değildi; "düşünceleri dökmek" anlamına geliyordu. Tanrı tüm sözcüklerin ve kavramların ötesinde olduğundan zihin "çıplak" olmalıydı: Evagrius, "Dua ederken içinizde İlah'ın bir imgesini biçimlendirmeyin," diye öğütlüyordu, "ve zihninizin herhangi bir biçimin etkisine girmesine izin vermeyin."[25] Tanrı'nın mantıksal akıl yürütmeyle elde edilecek tüm bilgilerden epey farklı, sezgisel bir kavrayışına erişmek mümkündü. Tefekkür eden kimse egzotik hisler, görüntüler ya da göksel sesler ummamalıdır; bunlar Tanrı'dan değil, o kişinin kendi hararetli hayal gücünden kaynaklanır ve onu gerçek gayesinden uzaklaştırır: "Dua esnasında hislerden tamamen bağımsız olabilen akla (*nous*) ne mutlu."[26] Bazı Yunan

23 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 129–32.

24 Kallistos Ware, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 395–401.

25 Evagrius, *On Prayer*, 67, 71, haz. ve çev. G. E. H. Palmer, P. Sherrard ve K. Ware, *The Philokalia* içinde (Londra, 1979).

26 Evagrius, *On Prayer*, 120.

atalar, duanın kalbin bir faaliyeti olduğunu söylüyordu ama bu, duanın duygusal bir deneyim olduğu anlamına gelmemektedir. "Kalp", insanoğlunun tinsel merkezi, *Upanişad*'ların *atman,* yani kişinin esas benliği dediği şeydi.[27]

Günümüzde dinsel deneyim, kuvvetle duygusal sayılmaktadır, bu yüzden Evagrius'un "hisleri" yasaklaması ters gelebilir. Fakat tüm büyük geleneklerde öğretmenler ibadet esnasındaki görüntülerin, seslerin ve hislerin tinsel macera için zaruri olmak bir yana dikkati dağıttığını sürekli beyan etmişlerdir. Tanrı'yı, Brahman'ı, Nirvana'yı ya da Tao'yu anlamanın hislerle hiçbir ilgisi yoktur. Hristiyanlar en başından beri bunun farkındaydı; ibadet genelde gürültülü ve serbest yapılırdı: Ruh'un etkisiyle tuhaf dillerde konuşmalar, esrik trans ve spontane kehanetler görülürdü. Ama Aziz Pavlus, bu güçlü hislerin denetim altında tutulması gerektiğini ve açıkça en önemli tinsel yeteneğin yardımseverlik olduğunu Hristiyanlığa geçen Korintlilere sertçe ve akıldan çıkmayacak bir biçimde söyledi. Tüm büyük geleneklerde dinsel deneyimin demir kuralı, günlük hayatla başarılı bir şekilde bütünleştirilmesidir. Kişiyi dalgın, eksantrik ya da denetimsiz kılan düzensiz bir tinsellik aslında çok kötüye işarettir.

Evagrius keşişlerini "hislere" karşı uyarırken bu temel anlayışı tekrarlıyordu. Yoga ya da *hesychia* gibi pek çok tefekkür disiplini, tam olarak, başka bir deneyim tarzını keşfetmelerine yardım etsin diye zihni ve kalbi bu dünyevi algı tarzlarından uzaklaştırmak üzere tasarlanmıştır. Olağan hisleri ve duyuları beslemek, bunların keyfini sürmek tefekkür eden kimsenin aşması beklenen gündelik düşünce tarzında tutsak kaldığına işaret eder. Tefekkür eden kimse, tinsel bir pir, yani guru yoksa bu yolculuğu gerçekleştirmeyi düşünmemelidir. Bilinçdışına dalmak risklidir ve iyi bir pir, öğrencilerin, tehlikeli ruh hali dalgalan-

27 A. J. Moore, *Fifty Spiritual Homilies of St Macarius the Egyptian* (Londra, 1921), s. 116; 122.

malarını atlatıp benliğin duygulardan daha derin bir katmanına yerleşmiş isihazmın disiplinli bir dengesine ulaşmalarında onlara kılavuzluk edebilir.

Çöl keşişlerinin hayatı aşırı derecede monotondu. Tüm inanç geleneklerinde bu tür derin düşünce faaliyetleriyle meşgul olmak isteyenlerin kendi gereksinimleri doğrultusunda bir manastır yaşamı tertiplemesi tesadüf değildir. Ayrıntılar ve vurgu bir kültürden ötekine değişir ama benzerlikler çarpıcıdır. İnziva, sessizlik ve herkesin her gün aynı giysileri giyip aynı şeyi yaptığı cemaatlerdeki disiplinin, mütefekkire çoğunlukla yalnız geçen yolculuğunda gerçekçi olması ve hakiki dinsel deneyimin düşmanı olan heyecan ve dramdan uzak kalması konusunda yardımcı olduğu görülmüştür. Bunlar keşişin, yoginin ya da isihastın sürekli maruz kaldığı zihinsel aşırılığı dengelemek için bir istikrar unsuru sağlıyordu. Dinsel deneyim hararetli coşkunlukla bir tutulduğunda artık bu durum insanların içsel yaşamın psikolojik ritimleriyle teması yitirdiklerine işaret edebiliyordu.

İsihazm bugün "mistisizm" dediğimiz şeyden farklıydı. Etkileyici tinsel görüntülerin nitelediği ve sadece seçkin bir grup kişiye açık bir ibadet türü değildi. Keşişler hiç kuşkusuz profesyonellerdi çünkü tüm zamanlarını ona adayabiliyorlardı ama isihazm ruhban sınıfı dışındaki dindarlara da salık veriliyordu. Tüm alışılageldik Hristiyan pratikleri –teoloji, liturji, tefsir, ahlaklılık ve nazik hareketler– isihazmın sessiz, ketum tavrını taşımalıydı. İsihazm sadece tek başına gerçekleştirilmez, toplu ibadette ve insan ilişkilerinde de hissedilmelidir.[28] Yeni apofatik teolojinin en meşhur destekçilerinden biri, küçük Kapadokya kenti Nyssa'nın piskoposu olmadan önce profesyonel bir hatip olan evli bir adamdı. Nyssalı Gregorius (yaklaşık 331-95), Ariusçu ihtilafın siyasi karmaşasına büyük bir isteksizlikle dâhil oldu.

28 Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", haz. Richard Woods, *Understanding Mysticism* içinde (New York, 1980), s. 42–4.

Bu teolojik tartışmalardan huzursuzdu çünkü tarafsız bir yargıç konumundayken Hristiyan öğretisi konusunda hüküm vermek imkânsızdı. Teoloji pratiğe dayalıydı ve doğruluğunu sadece öğretileri tarafından değiştirilmeye açık olanlar değerlendirebilirdi. Tanrı'dan sıradan varlıklardan bahseder gibi rasyonel bir biçimde bahsedemeyiz ama bu Tanrı'yı düşünmekten tamamen vazgeçmeliyiz demek de değildir.[29] Zihinlerimizi bilebileceklerimizin son sınırına kadar zorlamak, bilgisizliğin daha da derinlerine inmek, kesin bir netlik olamayacağını kabul etmek ve yola devam etmek zorundaydık. Ruh, baştaki hüsranın ardından "arzusunun gerçek tatmininin, arayışına durmadan devam etmekte ve yükselişine hiç ara vermemekte olduğunu" fark edecek, "...arzusunun her tatmininin aşkın olan için sürekli yeni arzular yarattığını görecektir".[30] "Duyu ya da akılla kavranabilecek her şeyi" geride bırakmak zorundaydınız, böylece "tefekkür için geriye sadece görünmez ve kavranamaz olan kalır."[31]

Gregorius, Musa'nın yaşamında bu sürecin hayata geçirildiğini görebiliyordu. Musa'nın Tanrı'yla ilk karşılaşması Yanan Çalı tezahürüydü, Musa orada kendi kendisine BEN BENİM diyen Tanrı'nın bizzat Varlık olduğunu öğrendi. Evrendeki "duyuların algıladığı ya da aklın tefekkür ettiği" diğer her şey, onu anbean idame ettiren Varlık'a ancak dâhil olabilirdi.[32] Musa bu ilk tezahürden sonra büyük filozoflar gibi doğal dünyanın disiplinli bir tefekkürüne girişti. Doğa bizi her şeyin O'nun aracılığıyla var olduğu Logos'a götürebilir ama Tanrı'nın kendisine götüremezdi. Musa, Sina Dağı'na çıkıp zirvesindeki koyu karanlığa

29 Coakley, *Rethinking Gregory of Nyssa*; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, s. 80–95.

30 Gregory, *Commentary on the Song of Songs*, 12. 1037, çev. C. McCambley (Brookline, Mass., 1987)

31 A.g.e., 11. 1000–1.

32 Gregory, *The Life of Moses*, 2.24, çev. A. J. Malherbe ve E. Ferguson (New York, 1978).

girdiğinde Tanrı'yla aynı yerdeydi ama hiçbir şey göremiyordu. Nihayet normal algı biçimlerini geride bıraktı ve tamamen farklı bir görme biçimi kazandı. Aklını mümkün olan en son noktaya kadar zorladı, sözcüklerin ve kavramların ötesinde var olan sessiz ötekiliği sezdi. İsihast bunu anladığında, Tanrı'yı açıkça tanımlamaya yönelik tüm girişimlerin "Tanrı'nın bir putu haline geldiğini ve onu anlaşılır kılmadığını" fark etti.[33]

Gregorius, İznik bildirisinin pek çok Hristiyanın kafasını karıştırdığını biliyordu. Oğul, ikinci bir tanrı olmadan Baba'yla nasıl aynı tabiatta olabiliyordu? Geleneksel Yahudi terminolojisine artık aşina olmadıklarından Kutsal Ruh'un kimliği konusunda da kafaları karışmıştı. Gregorius'un ağabeyi, Caesarea (Kayseri) Piskoposu Basileios (yaklaşık 330-79), bir çözüm bulmak üzere piskoposluğundan izin aldı. Hristiyanlar Tanrı'yı sadece *bir* varlık, kendilerinin daha büyük ve daha güçlü bir hali gibi görmeyi bırakmalıydı. Tanrı bu değildi. Yeni yaratılış öğretisi Tanrı'nın bilinemez olduğunu açıkça ortaya koyuyordu; zihinlerimiz sadece evrendeki varlıklar hakkında düşünebilirdi; dünyamızın kaynağı olan "hiçliği" tasavvur edemezdik çünkü sadece bir tür uzamsal yayılımı ya da tabiatı olan şeyleri düşünebilirdik. Dünyamız yaratılmadan önce ne olduğunu anlayabilmemiz imkânsızdı çünkü biz sadece zamansal açıdan düşünebilirdik. Aziz Yuhanna, "Başlangıçta Söz vardı," diye yazdığında kastettiği buydu.

> Çünkü ne düşünce *geçmişin* dışına çıkabilir, ne de hayal gücü *başlangıcın* ötesine geçebilir. Düşüncenizin çok geçmişe gitmesine izin verseniz de *geçmişin* ötesine geçemezsiniz ve Oğul'un ötesinde ne olduğunu görmek için istediğiniz kadar

33 A.g.e., 2. 165.

uğraşıp didinin *başlangıçtan* öteye geçmenin imkânsız olduğunu anlayacaksınız.[34]

Evrenin gerisinde ya da ötesinde ne olduğunu biz idrak edemeyiz. "Yaratıcısını" düşünmeye çalıştığımızda zihinlerimiz duruverir. Ama dünyamızda Tanrı'nın işaretlerini ve izlerini görebiliriz. Basileios, Filon'un Tanrı'nın bilinemez *ousia*'sıyla "etkinlikleri" (*energeiai*) arasında yaptığı ayrımı yeniden canlandırdı ve Tanrı'nın *ousia*'sını yani gerçek özünü asla bilemeyeceğimizi vurguladı; hatta aslında bundan hiç bahsetmemeliydik. Sadece sessizlik, sözcüklerin ardında yatan şey için uygundu. Ama tasviri olanaksız Tanrı'yı âdeta insani bir tabire dönüştüren tanrısal "etkinlikler" hakkında bir fikir edinebilirdik: Bedenleşen Söz ve Kutsal Kitap'ın Kutsal Ruh dediği, içimizdeki içkin tanrısal varlık.[35]

Basileios, Hristiyanlara Baba, Oğul ve Ruh'un üç farklı "Tanrı" olmadığını göstermek için Teslis (Üçleme) öğretisini oluşturdu. Hristiyanlar başta bedenleşmiş Söz olan İsa'nın ve Kutsal Ruh'un iki ayrı tanrısal varlık olduğunu düşünüyordu. Ama Pavlus onların bir ve tek olduğunu açıkladı: "Ruh olan Rab."[36] Logos ve Ruh, tanrısal güçler olduğundan sıradan hayatlarımızdaki varlıklar gibi fani ya da ayrık değildi. Kilisede tecrübe ettikleri ritüel ve pratiklerdeki tanrısal etkinlikler tanımlanamaz ve sınırlanamaz olduğundan Hristiyanlar zaman içinde "Logos" ile "Ruh"un aynı tanrısal güce işaret ediyor olması gerektiğini fark etti. Tanrı sayı ya da uzamla tanımlanan türden bir varlık olmadığından Baba, Oğul ve Ruh üç farklı "Tanrı" değildi. Paganlar "tanrılarını" evrenin farklı kişilik ve işlevdeki üyeleri gibi düşünüyordu ama Hristiyan Tanrısı o tür bir varlık değildi. Baba, Oğul ve Ruh'un

34 Yuhanna 1.1; Basileios, *On the Holy Spirit*, haz. ve çev. C. F. H. Johnston (Oxford, 1892), s. 8–9.

35 Basileios, Epistle 234.1.

36 Pavlus, 2. Korintliler 3:18.

Tek Tanrı olduğunu söylediğimizde şunu demiyorduk: 1+1+1=3. Dediğimiz şuydu: "Bilinmeyen sonsuzluk artı bilinmeyen sonsuzluk artı bilinmeyen sonsuzluk eşittir bilinmeyen sonsuzluk."[37] Tanıdığımız varlıkları münferit şeyler ya da bir araya gelmiş farklı şeyler gibi düşünürüz. Oysa Tanrı öyle değildir. Yine, tanrısalın mutlak tanımlanamazlığı Teslis'i anlamak açısından çok önemliydi. Teslis'in mantıksal ya da rakamsal bir saçmalık olmama sebebi Tanrı'nın rakam gibi insani kategorilerle sınırlandırılabilecek bir varlık olmamasıdır.

Teslis, Batı Hristiyanlarına çok kafa karıştırıcı gelmekle birlikte Doğu Ortodoks tinselliğinin merkezinde yer almıştır.[38] Erken modern dönemde Batı, Tanrı ve dünya hakkında tamamen rasyonel bir düşünce biçimi geliştirirken filozoflar ve bilim insanları Teslis'in akla aykırılığı karşısında dehşet içinde kaldı. Kapadokyalı kilise babalarına –Basileios, Gregorius ve arkadaşları Nazianzuslu Gregorius (329-90)– göre bu öğretinin esas amacı Hristiyanların Tanrı'yı rasyonel anlamda düşünmesine bir son vermekti. Bunu yaparsanız, "Tanrı"yı sadece *bir* varlık olarak düşünebilirsiniz çünkü zihinlerimiz ancak buna muktedirdir. Teslis inanılması zorunlu olan bir "gizem" değil, Hristiyanların belirli bir biçimde tefekkür etmesi gereken bir imgeydi. Bir *mitos*'tu çünkü *logos*'un erişemediği bir doğrudan bahsediyordu ve tüm mitler gibi ancak pratik eyleme dönüştürüldüğünde anlam kazanıyordu. Hristiyanlar üç ve tek olarak bildikleri Tanrı'yı tefekkür ettiklerinde Tanrı'nın o güne dek tecrübe ettikleri hiçbir varlıkla hiçbir ilgisi olmadığını fark edecektir.[39] Teslis, Hristiyanlara Tanrı'yı basit bir kişilik ola-

37 Norman, "Rediscovery of Mysticism", *kıyaslayınız*, s. 258.

38 Prestige, *God in Patristic Thought*, s. 76–300; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, s. 52–67; 172–226; Thomas Hopko, "The Trinity in the Cappadocians", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 261–73; Lars Thurberg, "The Human Person and the Image of God: Eastern", a.g.e. içinde, s. 292–308; Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 131–80.

39 Gregory of Nazianzus, *Oratio*, 29:6–20.

rak *düşünmemelerini* ve "Tanrı" dediğimiz şeyin rasyonel analize açık olmadığını hatırlattı.[40] Teslis, Tanrı'yı sadece *bir* varlık olarak gören Arius gibi kişilerin putperestlik eğilimine karşı koymaya yönelik bir derin düşünce aracıydı.

Üç Kapadokyalı, Hristiyanlığa geçenlere vaftiz töreninden sonra Teslis'i tanıtırken bir şeyin *ousia*'sı, yani onu o yapan özüyle *hypostases*'i, yani dış nitelikleri arasında bir ayrım yaptı. Her birimizin tam olarak anlamaya çok zorlandığı ama kişiliğimizin indirgenemez özü olduğunu bildiğimiz bir *ousia*'sı vardır. Bizi olduğumuz kişi yapan budur ama onu tanımlamak son derece zordur. Bu *ousia*'yı dış dünyaya çeşitli *hypostases*'le ifade etmeye çalışırız: İşimiz, yavrumuz, mülklerimiz, giysilerimiz, yüz ifadelerimiz, huylarımız yabancılara içsel, esas tabiatımız hakkında ancak kısmi bir bilgi sağlar. Dil çok genel bir *hypostasis*'tir: Sözcüklerim açıkça bana aittir ama benim tamamım değildir, neredeyse hep bir şeyi söylenmedik bırakırlar. Tanrı'da hâlâ bilinemez, isimlendirilemez ve bahsedilemez olan tek, tanrısal bir özbilinçlilik vardır. Ancak Hristiyanlar *hypostases*'te, onu sınırlı, duyularla bağlı, fani insanoğullarına daha erişilebilir bir şeye dönüştüren bu tanımlanamazlığı deneyimlemişti. Söz konusu Kapadokyalılar bazen *hypostasis* yerine *prosopon* ("yüz", "maske") ifadesini kullanıyordu; bu sözcük aynı zamanda bir yüz ifadesi ya da bir aktörün oynamayı seçtiği rol anlamlarına gelebiliyordu. *Prosopon* Latinceye tercüme edildiğinde *persona* oldu, yani oyuncunun kullandığı, izleyicinin karakteri tanıması ve aktörün sesinin işitilmesi için ses yükseltici bir araç içeren "maske".

Ama hiç kimsenin buna tanrısal bir olgu olarak "inanması" beklenmiyordu. Teslis'in bir "gizem" olma sebebi, pek sorgulanmadan kabul edilmesi gereken, anlaşılmaz bir muamma olması değildi. Bir *musterion*'du çünkü Hristiyanları tanrısal hakkında tamamen farklı bir düşünce biçimiyle tanıştıran bir "kabul edimi"ydi. Ba-

40 Basileios, Epistle 38.4.

sileios, Kilise'nin *kerygma*'sı (halk mesajı) ile *dogma*'sı, yani ancak uzun süreli liturjik ibadetin ardından kavranabilecek içsel anlamı arasında bir ayrım yaptı.[41] Teslis, *dogma*'ya başlıca örnekti, bizi liturjinin sembolik el, kol hareketleri ve sessiz *hesychia* pratiğinin akla getirebileceği dilin sınırlarıyla yüzleştiren bir gerçekti. Kabul edimi, yeni *mystai*'ye vaftizlerinden sonra liturjik bir bağlamda açıklanan tinsel bir alıştırmadan oluşuyordu. Onlara zihinlerini sürekli hareket halinde tutmaları, O Bir ile O Üç arasında gidip gelmeleri talimatı verilirdi. Bu zihinsel disiplin onların kendi içlerinde üçlü tasavvuru kademe kademe duymalarına olanak tanıyacaktı.[42] Nazianzuslu Gregorius bunun yol açtığı *ekstasis* türünü şöyle açıklar:

> O Bir'i tasavvur eder etmez O Üç'ün görkemiyle aydınlanırım; O Üç'ü ayırt eder etmez O Bir'e geri dönerim. O Üç'ün herhangi birini düşündüğümde onu bir bütün olarak düşünürüm ve gözlerim dolar, düşüncemin büyük kısmı benden kaçar. O Bir'in büyüklüğünü, geri kalanına daha da büyüklük atfedecek kadar kavrayamam. O Üç'ü beraber gördüğümde sadece tek bir meşale görürüm ve bölünmez ışığı bölemem ya da ölçemem.[43]

Teslis, mandalaya, yani Budistlerin meditasyon esnasında kendi içlerinde varlıklarının dağınık yönlerini uyumlandıracak, tanımlanması olanaksız bir "merkez" bulmak amacıyla zihinlerinde canlandırdığı eş merkezli daireler imgesine benziyordu. Soyut bir metafizik öğretisi değil, bir faaliyetti. Muhtemelen çoğu Ba-

41 Basileios, *On the Holy Spirit*, 28.66; Louth, *Discerning the Mystery*, s. 85–90.

42 Louth, *Discerning the Mystery*, s. 46.

43 Gregory of Nazianzus, *Oratio*, 40:41; Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 45–6.

tılı Hristiyana bu alıştırma öğretilmediğinden Teslis anlamsız, anlaşılmaz, hatta saçma görünür.

Teslis *dogma*'sı aynı zamanda varlığın merkezinde Hristiyanların gözüne çarpan *kenosis*'i simgeliyordu. Teslis'in her *persona*'sı diğer ikisine boyun eğer; hiçbiri kendi kendine yeterli değildir. Bunu resimli bir imgeyle ifade etmek daha kolay olabilir. Ortodoks Hristiyanlıkta ikonun bir öğretinin derin gerçeğini ifade eden *dogmatik* bir işlevi bulunur ve büyük bir ikon Kutsal Kitap'la aynı statüde olabilir.[44] Tüm zamanların en ünlü ikonlarından biri de 15. yüzyıl Rus ressamı Andrei Rublev'in *Eski Ahit Teslisi*'dir ve bu ikon Ortodoks dünyasında tanrısalın örnek imgesi haline gelmiştir.[45] İbrahim ve üç yabancının hikâyesini temel alır, Rublev yabancıları birer melek ve bilinemez Tanrı'nın habercileri gibi tasvir etmiştir. Her biri Teslis "kişilerinden" birini temsil eder; birbirlerinin yerine geçebilirler gibi görünmektedir ve bir tek simgesel açıdan renklendirilmiş giysileri ve arkalarındaki sembollerle ayırt edilebilirler. İbrahim'in sofrası, sunak olmuş ve hazır ettiği mükellef yemek Evharistiya kâsesine indirgenmiştir. Üç melek kusursuzluğun ve sonsuzluğun simgesi olan çember biçiminde oturmaktadır ve izleyici masanın boş tarafına yerleştirilir. Rublev, Hristiyanların Evharistiya liturjisindeki Teslis'in doğruluğunu, Tanrı'yla ve birbirleriyle beraberlikle –Yaratılış hikâyesini anımsatarak– merhametli bir yaşam sürerek hissedebileceklerini ileri sürer. Oğul'u temsil eden ortadaki melek hemen dikkatimizi çeker ama o bize bakmaz, sağındaki meleğe yani Baba'ya doğru bakmaktadır. Baba onun bakışına karşılık vermek yerine dikkatini resmin sağındaki figüre yöneltmiştir, o figürse bakışlarını kendi içine çevirmiştir. Dolayısıyla Nazianzuslu Gregorius'un tasvir et-

44 Leonid Ouspensky, "Icon and Art", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 382–90.

45 Rowan Williams, "The Deflections of Desire: negative theology in trinitarian disclosure", Davies ve Turner, *Silence and the Word* içinde, s. 128–30.

tiği ebedî döngüsel hareketin içine çekiliriz. Bu sadece kendisine sadık olunmasını ve tüm ilginin ona yöneltilmesini talep eden mütehakkim bir ilah değildir. Hiçbir *prosopon*'u doğrudan görmeyiz; her biri bizi sonsuz bir kendi içini boşaltmayla (*kenosis*) ötekine yönlendirir.

Teslis'te benlik yoktur.[46] Bunun yerine sessizlik ve *kenosis* vardır. Varlığın temeli olan Baba var olan her şeyi kendi içinden boşaltır ve Oğul'a aktarır, her şeyden, kendisini bir başka Söz'le ifade etme olanağından bile vazgeçer. O Söz bir kez söylendikten sonra artık Baba "ben" diyemez ve sonsuza dek sessiz, bilinemez kalır. Baba hakkında söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur çünkü bildiğimiz tek Tanrı Oğul'dur. Varlığın tam kaynağında Brahman, Tao ve Nirvana'nın sözsüz "hiçliği" vardır çünkü Baba başka bir varlık değildir ve dünyevi yaşantımızdaki başka hiçbir şeye benzemez. Baba tüm kişilik kavramlarımızı çürütür ve Baba, Yeni Ahit'te Hristiyan arayışının sonu olarak takdim edildiğinden bu hiçbir yere, hiçbir şeye ve hiç kimseye varmayan bir yolculuk halini alır. Aynı biçimde tanrısala tek erişimimiz olan Oğul nihai gerçekliğin sadece bir ikonudur ve *Upanişad*'ların ısrarla belirttiği gibi "kavranılmaz" olmayı sürdürür. Tüm semboller gibi Oğul da kendi ötesindeki Baba'ya işaret eder, Ruh ise açıkça Baba'nın *atman*'ı ve Baba ile Oğul arasındaki "biz"dir. Ruh'a dua edemeyiz çünkü Ruh biz dâhil tüm varlıkların nihai içselliğidir.

Batı Avrupalı Hristiyanlar, Kuzey Afrika'daki Hippo Piskoposu Augustinus'un (354-430) çizdiği daha psikolojik rotayı izleyerek Teslis'in benzer bir anlayışına ulaştılar.[47] Augustinus, Hristiyanlığa geçmeden önce onu bir *philosophia*'dan ötekine sürükleyen huzursuz bir tatminsizlik yaşadı. Maddeciliği, hedonizmi ve Maniciliği

46 Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, s. 46–67.

47 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londra, 1967); Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, s. 139–56; Prestige, *God in Patristic Thought*, s. 235–7; Mary T. Clark, "The Trinity in Latin Christianity", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 282–5; Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 50–101.

(agnostik bir Hristiyanlık mezhebi) denedi, daha sonra anımsadığına göre ona göz kamaştırıcı bir ışıkla görünüveren ve onu çaresizlikten kurtaran Neo-Platonculuğu keşfetti. Augustinus da çağdaşları gibi hiçliğin eşiğinde sallanıyormuşa benzeyen maddi dünyanın istikrarsızlığı karşısında dehşete düşmüştü. Başta Hristiyanlıkla yüzleşmekten kaçındı. Vücut bulma düşüncesini nahoş buldu ve Kutsal Kitap'ın edebî niteliği onu hayal kırıklığına uğrattı. Ama Pavlus okuması ve kutsal Milan Piskoposu Aziz Ambrosius'un (339-97) yol göstericiliği onda çarpıcı bir dönüşüme yol açacaktı: "...bir güven ışığı yayıldı yüreğime, kuşkularımın yarattığı tüm karanlıklar dağılıp gitti sanki."[48] Aziz Pavlus dışında hem Protestan hem de Katolik Hristiyanlıkta Augustinus'tan daha etkili bir Batılı teolog yoktur. Augustinus'un insan zihninin işleyişinden büyülendiğini açığa vuran (bu durum *On the Trinity* eserinde de açıkça görülür) bir hatırat olan *İtiraflar*'ı nedeniyle onu geç antikitenin diğer tüm düşünürlerinden daha yakından tanıyoruz. Augustinus, Tanrı'yı bilinemez kılan yeni yaratılış öğretisinin çıkarımlarını tamamen anlıyordu. *İtiraflar*'ın en bilindik pasajlarından birinde tabiat çalışmasının bize Tanrı hakkında bilgi veremeyeceğini açıkça belirtir:

> Seni çok geç sevdim, ey en eski, en yeni Güzellik, seni çok geç sevdim! İşte artık içimdesin ve ben dünyanın dışındayım. Ben seni orada aradım ve çirkinleşip senin yarattığın âlemin güzelliğine kapıldım. Sen benimleydin, bense seninle değildim. Bu güzellikler beni senden uzak tutuyordu, sen onlarda olmasan zaten var olmayacak güzellikler.[49]

Tanrı "içinde"ydi ama Augustinus onu bulamadı çünkü o "kendisinin dışındaydı" (*foris*). Arayışını dış dünyayla sınırladığı sürece

48 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları (İstanbul, 2014.)

49 A.g.e., 10.27.38.

onu son derece rahatsız eden kırılgan değişkenlikte kapana kısıldı.[50] Maddi dünyayı Tanrı hakkında sorguladığında, yeryüzü, deniz, gökyüzü ve gök cisimlerinin hepsi onu şöyle yanıtladı: "*Ben Tanrı değilim ama beni O yarattı.*"[51] Ama şöyle sorduğunda: "Öyleyse ben Tanrıma âşıkken neye âşık olmuş oluyorum?"[52] Augustinus, *Upanişad* bilgeleri gibi buna sadece *neti... neti* diye yanıt verebileceğini biliyordu:

> Ne tensel bir cazibe ne de geçici bir güzellik, ne göz kamaştıran parlak bir ışık, ne ahenkli şarkıların hoş ezgileri, ne çiçeklerin, esansların ve baharatların baygın kokuları, ne kudret helvası, ne bal ne de bedensel kucaklaşmalarından haz alan uzuvlar.[53]

Ama Tanrı "iç benliğim..." için tüm bunlardı. "...ruhum mekânla sınırlı olmayan bir ışıkla parlıyor, orada zamanın kapıp götüremediği bir ses var, orada rüzgârın dağıtamadığı bir rayiha var, orada yendikçe tükenmeyen bir ekmek var... İşte Tanrıma âşıkken âşık olduğum şey bu."[54]

Kutsal Kitap bize Tanrı'nın suretinde yaratıldığımızı söylüyordu ve bu yüzden içimizde bir *ikon* bulma olasılığımız vardı, bu ikon tüm Platoncu imgeler gibi arketipine (kök örneğine) özlem duyardı. İçeri bakarsak zihinlerimizde belleğin (*memoria*), idrakin (*intellectus*) ve irade ya da sevginin (*voluntas*) yetilerinde bize Tanrı'nın birde üç olan (*triune*) yaşamına ışık tutacak bir üçlü olduğunu keşfederiz. Bellek, Augustinus'u büyülüyordu. Hatırlama yetisinden çok daha fazlasıydı, bilinç ve bilinçdışı dâhil tüm

50 A.g.e., 10.25.36.

51 A.g.e., 10.6.9; Yuhanna 18:25; Mezmurlar 100.2; 99.3.

52 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, 10.7.11.

53 A.g.e., 10.6.8.

54 A.g.e.

zihni kapsıyordu ve Baba'nın varlığın temeli olması gibi, bizim zihinsel hayatımızın kaynağı da bellekti. Augustinus *memoria*'yı tasavvur ettiğinde huşuyla dolardı: "İnsanı ürperten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karmaşasında":

> O halde ben kimim Tanrım? Nasıl bir doğaya sahibim? Sürekli değişen, pek çok biçime giren, ölçülere sığmayan bir yaşam. Baksanıza şu hafızamdaki geniş ovalara, dehlizlere, mağaralara... Hızla koşuyorum aralarından, bir oraya bir buraya uçuşuyorum ve aklım erdiğince içlerine nüfuz etmeye çalışıyorum ama bir türlü yolun sonunu göremiyorum. Hafıza bu kadar güçlü işte, yaşayan insanın yaşamı bu kadar zorlu işte, ölüme yazgılı olsa bile![55]

Bellek aklımıza sonsuzluğu getirir ama tanrısalla karşılaşmak için kendi ötesine, ruhun Tanrı'yla en yakından karşılaşabileceği yer olan *intellectus*'a uzanmalıdır. Augustinus, "idrak"ten ("intellect") bahsederken çağdaş bir entelektüelden başka bir şeyi kastediyordu. *Intellectus* basitçe mantık, hesaplama ve tartışma yetisi değildi.[56] Antik dünyada insanlar "aklı" bir taraftan söylemsel rasyonalite (*ratio*) güçlerimizle bir taraftan da Hindistan'da *buddhi* denen bir tür saf zekâyla sınırlanmış bir arka bahçe gibi görüyordu. Dolayısıyla idrak akıldan üstündü ama idrak olmadan akıl yürütmemiz mümkün değildi. İnsan zihni kendi başına bırakıldığında dünyamızın değişken varlıklarına serinkanlılıkla bakmaya ve onlar hakkında geçerli bir yargıya varmaya muktedir değildi çünkü süreksiz ve değişkendi. Augustinus dünyanın ona son derece sıkıntı veren değişkenliğini ve süreksizliğini ancak din değiştirmeden önce fark edebildi çünkü Platoncular ona içinde "değişime yazgılı... [zihninin] üstünde asla değişmeyen"

55 A.g.e., 10.17.26.

56 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 81–3.

doğuştan bir istikrar, bir ışık olduğunu söylemişti.[57] Dolayısıyla psişede zihnin kendi ötesine ulaşabildiği bir alan vardı. Bu idrak, zihnin *acies*'i yani "keskin ucu"[58] ve *scintilla* ("zerrecik")[59] idi.

Dolayısıyla Augustinus zihninin derinliklerine baktığında, bunun tüm varlıkların arketipi olan Teslis üzerine kurulu olduğunu gördü. İnsan zihninde bellek idraki yaratır, tıpkı Baba'nın kendi esas özünü ifade eden bir Söz vücuda getirmesi gibi. İnsan zihninde idrak, kendisini yaratan belleğin dehlizlerinde arayıp bulduğu benliği sever, tıpkı belleğin idrake yuvalanmış kendine dair bilgiyi arayıp bulması ve sevmesi gibi. Zihinlerimizdeki bu faaliyet Ruh'un, yani Baba ile Oğul arasındaki sevgi bağının solgun bir yansımasıdır. Tanrı'da olduğu gibi üç farklı yeti –bellek, anlayış ve sevgi– içimizde "tek bir yaşam, tek bir zihin ve tek bir öz" teşkil eder.[60]

Platoncu Augustinus için "bilmek" onun başlattığı bir faaliyet değil, onun zihnine olan bir şeydi. Bilgi, bir dış nesneyi değerlendirme, tanımlama ve yönlendirme meselesi değildi; Bilinen Şey, düşünürü kendisiyle yakın bir ilişkiye çekerdi.[61] Augustinus'un Teslisi'nde Tanrı bilgisi, Tanrı sevgisinden ayrılamaz. Ama Augustinus, okurlarından tüm bu konularda ona kayıtsız şartsız inanmalarını beklemiyordu; onlar da Augustinus'un bu teolojiyi benimsemesine yol açan içe bakışı ve derin düşünüşü yerine getirmeli, bu teolojiyi kendileri için bir gerçekliğe dönüştürmelidir yoksa tüm *mitos*'lar gibi inanılmaz kalacaktır.

Augustinus karmaşık bir adamdı ve ne kendisi ne de teolojisi kusursuzdu. Tahammülsüz, kadın düşmanı ve bunalımlı olabilirdi – Roma İmparatorluğu'nun batı eyaletlerinin muazzam bir

57 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, 7.17.23.

58 Augustine, *Ennerationes in Psalmis*, 134.6.

59 Augustine, *The City of God*, 22.24.2.

60 Augustine, *On the Trinity*, çev. Edmund Hill OP, *Augustine: The Trinity* içinde, (New York, 1994).

61 McIntosh, *Mystical Theology*, s. 70.

çevre felaketine benzeyen çöküşüne şahit olması bu son eğilimi şiddetlendirmişti. Augustinus'un ileriki yıllardaki çalışmalarına derin bir hüzün hâkimdir. 396'da Hippo Piskoposluğu'na atandığında öfkeli bir iftira kampanyasına maruz kaldı, kötü maksatla bölünmüş bir piskoposluk bölgesinin yönetimince sıkıntıya sokuldu ve sağlığı kötüydü. O yıl Alarik, Roma İmparatorluğu'na diz çöktürecek barbar orduların ilki olan Vizigotlarıyla Yunanistan'ı işgal etti: 410'da Roma'yı kendi yağmaladı. Roma'nın düşüşü Batı Avrupa'yı aşağı yukarı yedi yüz yıl sürecek bir karanlık çağa soktu, kültür sadece bir barbarlık deryasının ortasındaki medeniyet kaleleri olan münferit manastırlarda ve kütüphanelerde muhafaza edildi. Augustinus 430'da öldüğünde Vandallar, Hippo'yu kuşattı ve ertesi yıl kenti yerle bir etti.

Augustinus'un Batı teolojisine daha az müspet katkılarından biri olan İlk Günah öğretisi bu koşullarda oluşturulmuştu. Augustinus, Yaratılış kitabının ikinci ve üçüncü bölümlerinden tamamen yeni bir tefsir üretti, buna göre Âdem'in günahı tüm soyunu ebedî bir lanetle lanetlemişti. İsa'nın getirdiği kurtuluşa rağmen, insanlık hâlâ Augustinus'un "şehvet" dediği, Tanrı dışındaki varlıklardan haz duymaya yönelik akıl dışı arzu tarafından zayıflatılıyordu. Şehvet en çok, ihtirasın akıl yürütme güçlerimizi yarı yolda bıraktığı, Tanrı'nın unutulduğu ve canlıların hayasızca birbirinden haz aldığı cinsel eylemde duyuluyordu. Kontrolsüz duyu kaosunun aklı aşağı çekmesinin korkunç hayalî Roma'nın trajedisini yansıtıyordu, yani düzen, kanun ve medeniyetin beşiğinin barbar kavimlerce küçük düşürülmesini. Yahudi tefsirciler Âdem'in günahını hiç bu feci ışıkta görmemişti ve Yunan Hristiyanlar barbarlık belasından etkilenmedikleri için İlk Günah öğretisini asla kabul etmediler. Keder ve korku içinde doğan bu öğreti Batı Hristiyanlarına cinsellikle günahı birbirine sımsıkı bağlayan, erkeklerin ve kadınların insanlıklarına yabancılaşmalarını sağlayan zor bir miras bıraktı.

Yunanlar, Augustinus'un Âdem'le Havva hikâyesine getirdiği yorumu fazlasıyla Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına dayalı bulsa da Augustinus Kutsal Kitap'ın inatla böyle yorumlanması taraftarı değildi. Bilimi çok ciddiye alıyordu ve Augustinus'un "uyum prensibi" erken modern döneme kadar Batı'daki Kutsal Kitap tefsirine egemen oldu. Tanrı vahyi âdeta onu ilk alan halkın kültürel normlarına uyarlamıştı.[62] Örneğin bir mezmur açıkça Augustinus'un döneminde artık çoktan köhneleşen, dünyanın üstünde yağmura sebep olan bir su kütlesi bulunduğuna dair antik görüşü yansıtır.[63] Bu metni gerçek anlamına göre yorumlamak saçma olurdu. Tanrı vahyin gerçeklerini İsrail halkı anlayabilsin diye dönemin bilimine uyarlamıştır, böyle bir metin farklı yorumlanmalıdır. Kutsal Kitap'ın lafzi anlamı güvenilir bilimsel bilgiyle çeliştiğinde Augustinus tefsircinin bilimin bütünlüğüne saygı göstermesi gerektiğinde ısrar eder, yoksa Kutsal Kitap'ın itibarını zedeleyecektir.[64]Ayrıca Kutsal Kitap konusunda yakışıksız münakaşa olmamalıdır. Dinsel doğru hakkında sert tartışmalara girenler açıkça kendi fikirlerine sevdalıdır ve Kutsal Kitap'ın temel öğretisi olan Tanrı ve komşu sevgisini unutmuşlardır.[65] Tefsirci metne bir "hayırseverlik egemenliği kurdurana" dek onu bırakmamalı ve eğer herhangi bir Kutsal Kitap bölümü nefreti öğütlüyor gibi görünüyorsa metin mecazi anlamda yorumlanmalı, sevgiyi öğütlemeye itilmelidir.[66]

Augustinus, Yunan apofatik teolojisinin temeldeki ruhunu kavramıştı ama Batı, tanınmadık bir Yunan yazarın metinlerinin Latinceye tercüme edilip Avrupa'da âdeta kanon statüsü kazandığı 9. yüzyıla dek tam bir sessizlik tinselliği geliştiremedi. Bu yazar Aziz Pavlus'un ilk Atinalı Hristiyanlarından biridir ve Dionysius

62 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, 13.15.18.

63 Mezmurlar 104:3.

64 Augustine, *The Literal Sense of Genesis*, 1.18, 19, 21.

65 St. Augustinus, *İtiraflar*, 12.25.35.

66 çev. D. W. Robertson, *Augustine, On Christian Doctrine* (Indianapolis, 1958), s. 30.

Areopagita takma adını kullanır[67] ama 5. yüzyılın sonunda ve 6. yüzyılın başlarında yazdığı neredeyse kesindir. Orta Çağ'da Dionysius'un neredeyse tüm belli başlı Batılı teologlar üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Günümüzde çoğu kimsenin onun adını bile duymamış olması belki de mevcut dinsel rahatsızlığımızın bir işaretidir.[68]

Dionysius, neredeyse kesinlikle İmparator Justinianus'un Akademi'yi kapattığı, filozoflarını gizli çalışmaya mecbur ettiği ve Elefsis Gizemleri'ne son verdiği 529'da yazıyor olsa da Neo-Platoncu *philosophia* ile Hristiyanlık arasında hiçbir çatışma görmüyordu. Plotinus tüm varlıkların Bir'den yayıldığını düşünüyordu; bu dışa yönelik hareket tüm varlıkların ilk Birlik'e dönme özlemiyle dengeleniyordu. Dionysius epey benzer biçimde yaratılışı tanrısal iyiliğin *ekstatic*, âdeta erotik bir patlaması olarak tasavvur ediyordu, Tanrı sanki "her şeye duyduğu sevgi dolu ilgiyle kendi dışına taşınıyordu." Yaratılış uzak geçmişte bir zamanlar olan bir şey değil, bir *mitos*, Tanrı'nın "aşkın meskeninden [ebediyen] ayartıldığı ve her şeyin içinde yaşamaya geldiği" ama "yine de kendi içinde kalmaya muktedir olduğu" sürekli, zamansız bir süreçti.[69]

Ama bunu elbette akıl yoluyla anlamak imkânsızdı çünkü zihinlerimiz aynı anda birbiriyle bağdaşmayan iki şey yapamayan canlıların evreninden ötesini tasavvur edemezdi. Dindarlar hep Tanrı'dan bahseder ve bunu yapmaları önemlidir. Ama ne

67 Elçilerin İşleri 17:34.

68 Denys Turner, "Apophaticism, idolatry and the claims of reason", Davies ve Turner, *Silence and the Word* içinde, s. 16–21; Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 12–49; 252–72; McIntosh, *Mystical Theology*, s. 46–56; Louth, *Denys the Areopagite*; Paul Rorem, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality*, içinde s. 132–49; Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*; Norman, "Rediscovery of Mysticism", *kayaslayınız*, s. 454–5; 459.

69 Denys, *The Divine Names* (DN), 712A–B. Dionysos'un metinlerinden alıntılar şuradan alınmıştır: çev. Colm Luibheid ve Paul Rorem, *Pseudo-Dionysus, The Complete Works* (Mahwah, NJ ve Londra, 1987).

zaman sessiz kalacaklarını da bilmelidirler. Dionysius'un teolojik yöntemi, yetiştirdiği tüm Hristiyanları –ruhban sınıfı dışındaki halk, keşişler ve ruhban sınıfı– dilin sınırları konusunda bilinçlendirecek planlı bir girişimdi. Bunu ancak Tanrı'dan bahsederek ve söylediklerimizi dikkatle dinleyerek yapabilirdik. Dionysius'un işaret ettiği gibi, Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya elli iki isim verilir.[70] Tanrı'ya kaya denilmekte, gökyüzüne, denize ve savaşçıya benzetilmektedir. Buraya kadar her şey tamam. Çünkü Tanrı kendisini daima canlılara verdiğinden, bu canlıların herhangi biri –bir kaya bile– bize tanrısal hakkında bir şeyler söyleyebilir. Kaya, Tanrı'nın sürekliliği ve istikrarının çok iyi bir simgesidir. Kaya cansız olduğundan bizzat yaşamın kendisi olan Tanrı'dan dünyalar kadar farklıdır, bu yüzden hiçbir zaman Tanrı bir kaya*dır* demeyi arzu etmeyeceğiz. Fakat Tanrı'nın daha sofistike nitelikleri –Tanımlanamazlığı, Birliği, İyiliği ve benzeri– daha tehlikelidir çünkü bize Tanrı'nın tam olarak neye benzediğini bildiğimiz izlenimini verir. "O" İyi, Bilge ve Zeki'*dir*; "o" Tek'*tir*; Teslis "o"*dur*.

Dionysius, *The Divine Names*[71] adlı eserinde Tanrı'nın soyunu simgesel olarak yüce yalnızlığından fiziksel dünyaya taşıdı ve işe daha ulvi, yüksek tanrısal nitelikleri tartışarak başladı. Bu niteliklerin her biri başta son derece yerinde görünse de daha yakından bakınca aslında tatminkâr olmadıkları ortaya çıktı. Tanrı'nın Tek olduğu doğrudur – ama bu ifade usulen nicelikle tanımlanan varlıklar için kullanılır. Tanrı Teslis'tir ama bu üç *personae*'nın aşina olduğumuz herhangi bir tür üçlüyle aynı şey olduğu anlamına gelmez bu. Tanrı, İsimsiz'dir ama çok sayıda ismi vardır. Tanrı, Anlaşılır olmalıdır ama Tanrı Bilinemezdir; Tanrı'nın iyiliği hiç kuşkusuz "iyi" bir insanoğlu ya da "iyi" bir yemekteki iyiliğe benzemez. Yavaş yavaş Tanrı hakkında söyle-

70 Denys, DN, 596A.

71 (İng.) Tanrısal İsimler. (ç. n.)

diğimiz en yüce şeylerin bile yanıltıcı olmaya mahkûm olduğunu fark ederiz.[72]

Sonra, Tanrı'nın fiziksel dünyanın derinlerine inmesinin ardından O'nun Kutsal Kitap'taki fiziksel ve açıkça yetersiz imgelerini düşünürüz. Bu metinler elbette hakiki anlamına göre okunamaz çünkü "çok sayıda inanılmaz ya da hayalî hikâyeyle doludurlar." Kutsal Kitap, Yaratılış kitabının daha ilk bölümünden itibaren Tanrı'dan "sanki sadece bir zanaatçıymış gibi" yaratıcı diye bahseder ve daha gülünç şeyler de söyler. Kutsal Kitap, Tanrı'ya:

> atlar, savaş arabaları, tahtlar [verir], itinayla hazırlanmış ziyafetler sunar ve onu yiyip içerken, sarhoş, uykulu ve mahmur tasvir eder. Peki ya Tanrı'nın öfke atakları, kederleri, çeşitli sözleri, pişmanlık anları, lanetleri, hiddeti, vaatleri yerine getirememesinin çeşitli ve çarpık nedenleri?[73]

Bunlar aptalca görünse de değerlidir çünkü bu kaba *theologia* bizi sarsar ve tüm teolojik dilin sınırlarını takdir etmeye iter.[74] Tanrı'dan bahsettiğimizde bunu hatırlamalı, kendimizi eleştirel bir biçimde dinlemeli, tutarsızca gevezelik ettiğimizi fark etmeli ve mahcubiyetle sessizliğe bürünmeliyiz.

Missa (ekmek ve şarap ayini) esnasında kutsal metnin yüksek sesle okunduğunu dinlediğimizde ve bu yöntemi okumalara uyguladığımızda, Tanrı bize bu isimleri göstermiş olsa da ne anlama gelebilecekleri konusunda hiçbir fikrimiz olmadığını anlamaya başlarız. Böylece onları birbiri ardına reddetmemiz gerekir ve bu süreçte sembolik olarak dünyevi algı biçimlerinden tanrısal algı biçimlerine *yükseliriz*. Fiziksel isimleri reddetmek kolaydır: Tanrı açıkça bir kaya, hafif bir esinti, bir savaşçı ya da bir yaratıcı

72 Denys, *The Celestial Hierarchies* (CH), 141A–B.

73 Denys, Epistle 9, 1104D–1105B.

74 Denys, *Mystical Theology* (MT), 1033B.

değildir. Ama Tanrı'nın daha kavramsal tasvirlerine geldiğimizde bunları da reddetmek zorunda olduğumuzu görürüz. Tanrı, bize göre hiçbir biçimde Zihin *değildir*; Tanrı Büyüklük, Güç, Işık, Yaşam, Doğru, Hayal Gücü, İnanç, Anlayış, İyilik, hatta Tanrısallık bile *değildir*.[75] Tanrı'nın "var olduğunu" bile söyleyemeyiz çünkü bizim var olma deneyimimiz sadece bireysel, fani varlıklara dayalıdır ve onların var olma biçiminin varlığın kendisiyle hiçbir ilgisi yoktur:

> Bu yüzden... Tanrı bilgiyle ve bilgisizlikle anlaşılır; onunla ilgili anlayış, akıl, bilgi, temas, algı, fikir, hayal gücü, isim ve pek çok başka şey vardır ama o *anlaşılmaz*, hakkında *hiçbir şey* söylenemez, *isimlendirilemez*. O *var olan* şeylerden biri *değildir*, var olan hiçbir şeyin içinde değildir; o, her şeyin içindeki her şey ve hiçbir şeyin içindeki *hiçbir şeydir*.[76]

Bu basitçe insanları şaşkın ve engellenmiş bir halde bırakan kısır bir mantıksal muamma değildi. Hakkıyla yerine getirilirse Brahmodya yarışmasının katılımcılara sağladığı türden sersemletici bir içgörü sağlayan tinsel bir alıştırmaydı.

Dionysius'un tinsel alıştırması üç aşamadan oluşan diyalektik bir süreç biçimini aldı. Önce Tanrı'nın ne olduğunu onaylamalıyız: Tanrı bir kayadır; Tanrı tektir; Tanrı iyidir; Tanrı vardır. Ama kendimize dikkatle kulak verdiğimizde böylesi saçma bir Tanrı konuşmasının ağırlığıyla yıkılır ve susarız. İkinci aşamada bu niteliklerin hepsini inkâr ederiz. Ama "inkâr biçimi" tıpkı "onaylama biçimi" kadar yanlıştır. Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimizden ne olmadığını da bilemeyiz bu yüzden tüm inkârları geri çevirmeliyiz: Tanrı dolayısıyla mekânsız, zihinsiz, yaşamsız ya da namevcut *değildir*. Bu alıştırma esnasında Tanrı'nın insanların konuşma kabiliyetini aştığını, "her onaylamanın ötesinde"

75 A.g.e., 1048A.

76 Denys, DN, 872A. Kendi italiklerim.

ve "her inkârın ötesinde" olduğunu öğreniriz.[77] Tanrı'nın "karanlık" olduğunu söylemek, O'nun "ışık" olduğunu söylemek kadar; "var olduğunu" söylemek, "var olmadığını" söylemek kadar yanlıştır çünkü Tanrı "ne var oluş ne de var olmayış iddiasının sınırlarına" girer.[78] Peki, bu ne demek olabilir? Bu alıştırma bizi sözün çöküşü olan *apophasis*'e götürür; söz, Tanrı'nın mutlak bilinemezliği karşısında çatlar ve dağılır.

Dilimiz yarı yolda kalırken entelektüel bir *ekstasis* yaşarız. Artık Tanrı'nın tanımlanamazlığına inanır gibi yapmayız; "Tanrı'nın türünden başka hiçbir şey olmadığı"[79] gerçeği, benimsediğimiz bir kavrayış, "bizi kendi dışımıza sürükleyen"[80] bir *kenosis* olmuştur. Elefsisli *mystai* gibi daha önceki düşünce ve konuşma biçimlerimize yabancılaştık. Bu yeni anlayış duygusal bir deneyim değil. Tanrı'yı bilemezsek hiç kuşkusuz O'nu ne hissedebiliriz ne de O'nunla bütünleştiğimizi duyabiliriz. Dionysius'un diyalektik yöntemi, bizi gündelik algıların ötesine geçirip başka bir görme biçimiyle tanıştıran entelektüel bir vecde götürür. Dağın tepesindeki Musa gibi karanlığı kucaklar ve hiçbir şeyi net göremeyiz ama zihnimizi, anlamamızı engelleyen yetersiz fikirlerden arındırdığımızda, her nasılsa Tanrı'nın olduğu yerde olduğumuzu biliriz.

> Zihnin tüm tasavvur edebileceklerinden feragat eden, tamamen dokunulamaz ve görünmez olanla kuşatılan [Musa], tamamen her şeyi aşan ona aittir. Şimdi ne kendisi ne de bir başkası olan kişi, tüm bilgilerin bir eylemsizliği yoluyla salt bilinmezle ziyadesiyle birleşir ve hiçbir şey bilmeyerek zihnin ötesini bilir.[81]

---

77 Denys, MT, 1048B.

78 A.g.e., 1048A.

79 Denys, DN, 817d.

80 A.g.e., 981b.

81 Denys, MT, 1000c–1001a.

Düşünce putlarını bir kez geride bıraktıktan sonra artık bir simulakruma, kendi fikir ve arzularımızın bir yansımasına tapmayız. Artık ifade edilemez doğruya erişmemizi engelleyen yanlış fikirler yoktur ve Musa gibi kendimizi unutup bilinmeyen Tanrı'nın huzurunda sessiz kalabiliriz.

Ama elbette eğer bu tinsel alıştırmadan bizzat tekrar tekrar geçmezseniz bu anlaşılamaz olacaktır. Dionysius bu *ekstasis*'i egzotik bir "zirve" deneyimi olarak görmedi. Herkes, yani hem ruhban sınıfı hem de onun dışında kalan halk, liturji (ibadet) esnasında yüksek sesle okunan Kutsal Kitap'ı dinlerken bu üçlü diyalektik yöntemi uygulamalıdır. Tanrı'ya "Kaya", "Yaratıcı", "Bilge" ya da "İyi" denildiğini duydukları zaman onaylamalı, inkâr etmeli, sonra inkâr ettiklerini inkâr etmeliler, böylece bu süreçte tüm teolojik dilin, hatta Kutsal Kitap'ın mükemmel sözlerinin yetersizliğinin daha da bilincine varırlar. Çok önemli anlarda, konuşma sınırlarının ötesindeki tanımlanamaz ötekinin sessizliğini "duyabileceklerdir." Dionysius, *Mystical Theology*[82] eserinde ritüelleştirilmiş sembolik hareketlerin derin anlamını gün ışığına çıkarmak amacıyla bu yöntemini liturji merasimlerine uyguladı.[83] Bu tek başına değil toplu bir *ekstasis*'ti. Ruhban sınıfı ve cemaat üyeleri "idrakin ötesindeki o karanlığa" *beraber* dalmalıydı. Sonunda, diye tamamlıyordu Dionysius, "sadece sözlerin bize yetmediğini değil, aynı zamanda sözsüz ve bilgisiz kaldığımızı fark ederiz."[84]

Dionysius'un teolojisi, Evharistiya'yı sadece İsa'nın son yemeğinin yeniden canlandırılması olarak değil, aynı zamanda ruhun Tanrı'ya yükselişinin bir alegorisi gibi gören İskenderiye liturjisine dayalıydı.[85] Yöntemi seçkin bir mütefekkir grubuna yönelik

82 (İng.) Mistik Teoloji. (ç. n.)

83 Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*; Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 258–9; 272; McIntosh, *Mystical Theology*, s. 45; 54–6; Louth, *Denys the Areopagite*, s. 24; 29–31; 101–9.

84 Denys, MT, 1033C. Kendi italiklerim.

85 Meyendorff, "Eastern Liturgical Theology", *kıyaslayınız*, s. 358–9.

değildi, anlaşılan vaftiz olan ve bu liturjiye aşina oldukları için Dionysius'un yükseliş ve alçalış imgelemini kolayca takip edebilecek tüm inançlıların kamusal eğitiminin bir parçasıydı. Ayini yürüten rahip, mabetten çıkıp cemaatin arasında onlara kutsal su serpip yürürken insanlar bunu Tanrı'nın inzivasını ebediyen terk edip canlılarla birleşmesinin sembolik bir yeniden canlandırılışı gibi görmeliydi. Bu rahip sırtını cemaate dönüp kutsal iç bölüme girerek ekmek ve şarabı kutsamak için gözden kaybolduğunda Dionysius onu, halkını bırakıp Sina Dağı'nın tepesinde "belli din adamlarının eşliğinde... bilinmezin gizemli karanlığına" giren Musa'yla kıyaslar.[86] Yunan Ortodoks dünyasındaki tüm öğretisel talimatlar gibi Dionysius'un yöntemi de liturjinin yoğun ortamında yerine getirildi. Çağrışımlı müzik, stilli dram, hoş kokulu tütsü bulutları ve gizemli ağırbaşlılığın hepsi diyalektik sürecin yavan, zihinsel bir alıştırma olmamasını temin ediyor, tüm büyük estetik performanslar gibi bu da insanlara dokunduğu ve onları varoluşlarının daha derin bir seviyesinde heyecanlandırdığı bir ortamda icra ediliyordu. Ruhban sınıfı ve cemaat üyeleri, Kutsal Kitap'ın sözlerinin yüksek sesle ve onu normal konuşmadan ayıran özel bir nağmeyle okunduğunu duyduğunda aslında kendi kendilerine "*neti . . . neti*" demektedirler: Tanrı dediğimiz gerçeklik *ne* bu, *ne de* oydu, Tanrı ölçülemez ötekiydi. Liturji hep bir *musterion*, tüm katılımcılara farklı bir görme biçimini tanıtan bir ritüel olmuştu. Dionysius, yol göstericisi Piskopos Hierotheos'tan bahsettiğinde İmparator Justinianus'un daha yeni son verdiği Elefsis Gizemleri'yle ilgili ifadeler kullanmıştır. Hierotheos, bu doğruları Kilise'nin öğretilerini çalışarak değil, liturjinin güzelliğinin ve sembolizminin onu etkilemesine izin vererek "öğrenmiştir" (*mathein*), Hierotheos "tanrısal şeylere maruz kalmıştı (*pathein*)." Dionysius, Hierotheos'un sezgi yoluyla öğrendiği bilgiyi insanlara konuşarak değil liturji

86 Denys, MT, 1000C.

yöntemiyle aktardığını ima eder, bu da Hierotheos'un ayinlerle duygudaş bir *sympatheia* geliştirmiş olduğunu açıkça gösterir.[87]

Dionysius, Doğu'da sadece Kapadokyalıların ve Maksimos'un, Yunan Ortodoksisi'nin belli başlı aydınlarının bir öğrencisi gibi görülüyordu ama Batı'da muazzam bir prestije ulaştı ve önde gelen otoritelerden biri oldu. Eserleri Latinceye Batı Francia Kralı Dazlak Karl'ın sarayında çalışmış olan İrlandalı teolog Johannes Scotus Erigena (810-877) tarafından tercüme edildi. Erigena, Dionysius gibi, yazılarında Tanrı'nın "hiç" olduğunda çünkü asla bizim anlayabileceğimiz bir "varlığa" sahip olmadığında ısrar ediyordu. Ama Tanrı aynı zamanda "Her Şey"di çünkü Tanrı'nın can verdiği her canlı bir teofani, yani Tanrı'nın tezahürü olmaktadır. Erigena aynı zamanda Nyssa'lı Gregorius'un, Maksimos'un ve diğer Yunan babaların eserlerini tercüme ederek Ortodoks bilgeliğini, Roma'yı yıkmayı başaran barbarlığın uzun süren devrinden güçlükle çıkmaya ve dış dünyayla yeniden birleşmeye başlayan yaralı Batı'nın hizmetine sundu. Batı'da insanlar Dionysius takma adını ciddiye aldı ve Aziz Pavlus'la farazi bağlantısı ona bir yarı havari statüsü kazandırdı. Batılı teologlar Dionysius'un yöntemini liturjiye uygulamaya meyilli değillerdi çünkü onların Missa (ekmek ve şarap) ayinleri İskenderiye ritüelinden farklıydı. Ama apofatik yöntem, bizzat onların dinsel gerçeği anlama yolları ve ruhban sınıfı dışında kalan halka Tanrı hakkında düşünmeyi öğretme biçimleri açısından büyük önem taşıyordu. Orta Çağ dönemi itibarıyla apofatik alışkanlık, Batı Hristiyanlığının bilincine iyice yerleşti.

87 Denys, DN, 864A.

6

İnanç ve Akıl

Batı'daki filozoflar ve teologlar 11. yüzyılın sonu itibarıyla tamamen yeni olduğuna inandıkları bir projeye giriştiler. Akıl yürütme güçlerini sistematik olarak inancın doğrularına uygulamaya başladılar. Avrupa artık Roma'nın yıkılışıyla çöken Karanlık Çağ'dan kurtulma yolundaydı. Burgonya, Cluny'deki Benediktin keşişleri ruhban sınıfını ve onun dışında kalan halkı eğitmek için bir girişim başlattı, bu kişilerin çoğu Hristiyanlığın esaslarından hazin derecede bihaberdi. Küçük köyler ve yerleşim yerleri dâhil Hristiyanlık âlemi boyunca insanların Missa ayinine katılıp Kutsal Kitap'ı dinleyebilecekleri yüzlerce kilise inşa edildi. Bu eğitim, hac kültüyle pekiştirildi. Kutsal bir yere –Kudüs, Roma, Santiago de Compostela, Conques ya da Glastonbury– yapılan uzun, meşakkatli yolculuk esnasında halk dünyevi meselelerinden kutsallık merkezlerine doğru dönerek yaşamlarında bir "dönüşüm" yaşıyordu. Hacılardan oluşan cemaatler halinde yolculuk eder, hac süresince manastır idealleri olan sadelik, yardımseverlik, cinsel ilişkiden uzak durma ve şiddetsizliğe sadık kalırlardı. Zengin, yoksulun cefasını paylaşmak zorundaydı, buna karşılık yoksullar da yoksulluklarının tinsel bir değeri olduğunu fark ederdi.[1] Batı

1 P. A. Sigal, "Et les marcheurs de Dieru prirent leurs armes", *L'Histoire*, 47, 982; Ronald C. Finucane, *Pilgrims, Popular Beliefs in Medieval Europe* (Londra, 1977).

Hristiyanları öğretinin incelikleri konusunda eğitilmedi ve inançlarını pratik bir yaşam biçimi olarak tanıdı. Yüzyıl sonu itibarıyla halkın bağlılığında belirgin bir artış görüldü, Avrupalılar yeni ve belirgin bir Batılı Hristiyan kimliği tesis etmeye başlamıştı.

Bu sıralarda Avrupalı keşişler Bizans Yunanistanı ve İslam dünyasındaki daha sofistike komşularının entelektüel mirasıyla yeniden tanışırken daha "rasyonel" düşünmeye ve ibadet etmeye başladı. Bu yeni tinselliğin önde gelen taraftarlarından biri de Normandiya, Bec'teki prestijli manastır ve okulun yöneticisi, 1093'te William Rufus tarafından Canterbury'ye başpiskopos olarak atanan Laonlu Anselmus'tu.[2] Akıl yürütmeye gösterilen yeni ilgi karşısında heyecanlanan Anselmus, geleneksel Hristiyanlık öğretisini rasyonel açıdan tutarlı hale getirmek istedi. Tanrı'ya sadakatini rasyonel kanıta dayandırmak söz konusu değildi; buna karşılık kendi yazılarının "anlayıştan inanca doğru değil, inançtan anlayışa doğru ilerlediğini" gördü.[3] Erkekler ve kadınlar Tanrı'ya yaklaşırken tüm yetilerini kullanmak zorundaydı ve Anselmus kavranan doğruları sezgisel açıdan anlaşılabilir kılmak istedi, böylece zihninin her köşesi Tanrı'yı tefekküre dâhil olacaktı. Augustinus, Batı Hristiyanlarına tüm zihinsel faaliyetlerinin tanrısalı yansıttığını ve bunun bilhassa akıl yürütme güçleri için geçerli olduğunu öğretmişti. Anselmus, *Proslogion*'da ("Diyalog") "İtiraf ediyorum Rab, şükranla," diye dua eder, "beni kendi suretinde yarattın ki seni hatırlayayım, seni düşüneyim ve seni seveyim."[4] Tüm "rasyonel canlıların" *raison d'être*'si [varlık sebebi] buydu,

2 Southern, *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*; haz. ve çev. Benedicta Ward, *The Prayers and Meditations of St Anselm with the Proslogion*, sunuş yazısı, R. W. Southern (Londra and New York, 1973); Ward, "Anselm of Canterbury and His Influence", Raitt, McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 197–203; Pelikan, *The Christian Tradition*, 3, s. 106–44; 257–63; Macquarrie, *In Search of Deity*, s. 201–2.

3 Anselm, Epistle 136, Pelikan, *The Christian Tradition* içinde, 3, s. 258.

4 Anselm, *Proslogion*, 1.143–5, çev. Ward.

böylece insanların "Yüce Tanrı'yı hatırlamak, anlamak ve sevmek için" hiç çaba harcamalarına gerek yoktu.[5]

Ama Tanrı hakkında düşünmek, hatta onu tefekkür etmek için heyecanlanmak bile aşırı derecede zordu. Anselmus duayı bu kadar zorlaştıran cansızlığın son derece farkındaydı. Son derece süslü bir şiir biçimini alan *Proslogion*'un açılış dizelerinde tanrısala yabancılaşma hissine hayıflanıyordu. İçindeki Tanrı sureti, kendi kusurlarıyla öyle silikleşmişti ki denese de yaratılma sebebi olan görevini yerine getiremiyordu. Dolayısıyla bu zihinsel tembellikten kurtulmalı, zihnini dürtüp uyandırmak için idrak, akıl, hayal gücü ve duygularını kullanmalıydı; özellikle yeni keşfettiği rasyonel güçleri ruhu uyandırmak ve canlandırmak için Tanrı vergisi bir araçtı.

Ama Anselmus, bilinemez Tanrı'yı anlamaktan aciz olan insan aklı konusunda hayallere kapılmıyordu. "Rab, senin yüceliğine erişmeye çalışmıyorum," diye dua ediyordu, "çünkü benim anlayışım buna asla yetmez."[6] Tek istediği,

> ...kalbimin şimdiden sadık olduğu ve sevdiği hakikatinin birazını [kavramak] (*quem credit et amat cor meum*). Çünkü anlamaya çalışma sebebim inançlı olmak değil (*intellegere ut credam*) ama anlama ihtimalim için kendimi adadım (*credo ut intelligam*); üstelik kendimi böylesi adamazsam anlamayacağımdan eminim.[7]

Anselmus, *credere* fiilini hâlâ özgün anlamında kullanıyordu: Bu fiil, salt rasyonel bir eylem değil, insanoğlunun merkezi olan

5 Anselm, *Monologion*, 32; 68, haz. F. S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariieusis Archiepiscopi Opera* içinde, 6 cilt (Edinburgh, 1938–61), kendi çevirim.

6 Anselm, *Proslogion*, 1.150–51, çev. Ward.

7 Anselm, *Proslogion*, 1.153–7. Kendi çevirim; *kıyaslayınız*, Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, s. 312–13.

"kalbin" bir meselesiydi ve Augustinus için olduğu gibi sevgiden ayrılamazdı. "İnanç" (belief) sözcüğünün anlamı Anselmus'un döneminden beri değiştiği için bu sözcüğü hep yapıldığı gibi *credo ut intelligam* diye tercüme etmek yanıltıcıdır: "İnanıyorum ki anlayabileyim." Bu ifade kişinin inanca sadakat ve güven konusunu biraz kavrayabilmek amacıyla önce çok sayıda anlaşılmaz öğretiyi körü körüne kabul etmek için zihnini zorlaması gerektiği izlenimini veriyor. Anselmus epey farklı bir şey söylüyor: Dinsel hakikat, uygulamayla ifade edilen bağlılık olmaksızın hiçbir anlam ifade etmez. Şu daha iyi bir tercüme olabilir: "Anlayabileyim diye katılıyorum." Anselmus tüm yetilerini ibadete katarak ataleti üzerinden atmaya çalışıyordu ve şundan emindi ki "kendimi bu kadar katmazsam anlamayacağım." Böylece okurunun ilgisini canlandırmak için onu Tanrı'nın varlığının "ontolojik kanıtı" denen şeyi düşünmeye davet ediyordu.

Proslogion'un ikinci bölümünde Tanrı'dan ona öğretildiği biçimde "var olduğunu" anlamasına yardım etmesini ister.[8] Dionysius böyle bir girişimi onaylamazdı çünkü Tanrı'nın insanoğlunun anlayabileceği herhangi bir biçimde "var olduğu" söylenemezdi. Ama Anselmus revaçtaki metafizik terminolojisiyle benzer bir içgörüyü, bir 11. yüzyıl okurunu heyecanlandıracak biçimde ifade etmeye çalışıyordu. Tanrı'yı "daha mükemmel bir şeyin düşünülemeyeceği o şey" (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) diye tanımladı.[9] Okurlarından düşünebilecekleri ya da tasavvur edebilecekleri en müthiş şeyi düşünmelerini – sonra Tanrı'nın ondan da müthiş ve mükemmel olduğunu düşünmelerini istiyordu. Tanrı, insan aklının tahayyül edebileceği her "şey"i aşmalıydı.

8 Anselmus, *Proslogion*, 2.159, çev. Ward.

9 A.g.e., 2.161, kendi çevirim; *kıyaslayınız*, Macquarrie, *In Search of Deity*, s. 201. Macquarrie, *maius*'ta hem "kusursuzluk" hem de "büyüklük" fikirleri olduğunu ileri sürer.

Bir Platoncu olarak Anselmus'un Tanrı'nın varlığının (*ontos*) kendi içinde Tanrı'nın varlığına duyulan gereksinimi içerdiğini düşünmesi doğaldı. "Ya Rab Tanrım," diye dua eder, "o kadar gerçekten *varsın* ki var olmadığını düşünmek mümkün değil."[10] Düşünce, düşünürün başına gelen bir şey olduğundan zihindeki bir fikir Bilinen'le yakın bir karşılaşmadır, o halde hâlâ Platonculuğun egemen olduğu entelektüel dünyada bu son derece makul bir argümandı. Anselmus, Tanrı'nın varlığından kuşku duymuyor, yani bir kuşkucuyu ikna etmeye çalışmıyordu. Hayal edebildiği tek "ateist", Mezmurlar'da alıntılanan, "Tanrı yok," diyen "akılsız"dı.[11] Anselmus, Tanrı düşüncesinin doğuştan var olduğuna inanıyordu: Bu ateistin aklında bile Tanrı fikri vardı, yoksa onu inkâr edemezdi. Mükemmellikten son derece uzak bir dünyada yaşasak da mutlak kusursuzluk ve bütünlük mefhumumuz vardır. Ama sadece zihinde var olan bir şey çelişkili olurdu çünkü gerçekte var olmak (*in re*), sadece zihinsel bir kavram olarak var olmaktan hem daha büyük hem de daha tamdır: "Ondan daha büyük (*maius*) hiçbir şeyin düşünülemediği şey sadece idrakte mevcutsa, o zaman bu ondan daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şey, ondan daha büyüğün düşünülebileceği bir şeydir. Bu da açıkça imkânsızdır."[12] O halde Anselmus şu kanaate varıyordu ki bu "daha büyük şeyin... hem düşüncede hem de gerçekte" var olduğuna dair "hiçbir şüphe duyulamaz"dı.[13] Tamamen farklı bir entelektüel evrende yaşayan çağdaş bir kişi, sırf yüz avrosu olduğunu düşündüğü için bu paranın cebinde belireceğini varsayamaz.[14] Ama Anselmus bilimsel ya da mantıksal bir "kanıt"a teşebbüs etmiyordu; daha çok tembel zihnini canlandırmak için akıl yürütme güçlerini kullanıyordu ki zihni

10 Anselmus, *Proslogion*, 3.197–8, çev. Ward; kendi italiklerim.

11 Mezmurlar 14:1.

12 Anselm, *Proslogion*, 2.180–3, çev. Ward.

13 A.g.e., 2.180–6.

14 Macquarrie, *In Search of Deity*, s. 201–2.

kendisini içkin tanrısal gerçekliğe dâhil edebilsin. İnsanoğlunun Tanrı hakkında tahayyül edebileceği tüm fikirlerin kaçınılmaz olarak gerçekliğin gerisinde kalacağına dair apofatik kanaat, bu "kanıtın" bir parçası olmuştur.

Orta Çağ keşişleri için *lectio* ("okumak") sadece bilgi edinmek için yapılmazdı, içsel dünyalarına girmelerine ve orada Kutsal Kitap'ta açıklanan hakikatlere ne kadar uygun olduklarını görmelerine yarayan tinsel bir alıştırmaydı. Okumak –tek başına ya da toplu liturji (ibadet) pratiğinde– kişisel dönüşüm sürecinin bir parçasıydı.[15] Bir keşiş her gün *lectio divina*'ya vakit ayırır ve kutsal sayfa üzerinde uzun uzun düşünür, ta ki okudukları içsel bir gerçeklik olana dek. *Lectio* hoş, acele etmeden yapılan bir alıştırmaydı; bir keşiş sözcükler canlanana ve keşiş onların içsel anlamını "işitene" dek kendi temposuyla devam edebilirdi. Anselmus, *Dualar ve Meditasyonlar*'da bu pratiği bir adım ileri götürüyordu. Tanrısalla Kutsal Kitap'ın sözleri aracılığıyla iletişim kurmak yerine Tanrı'ya doğrudan kendi sözleriyle hitap ediyordu. Ayrıca halktan *lectio divina* yapmak isteyen erkek ve kadınlar için yazıyordu. "Önsöz"de açıklıyordu ki bu dualar "telaşla değil sakince okunacak, göz atılıp geçilmeyecek ya da aceleye getirilmeyecek, derin ve itinalı düşünceyle kısım kısım ele alınacak"tı.[16] Okurlar kitaptan rastgele kısımlar okumaktan ve istedikleri yerde bırakmaktan çekinmemeliydi. Amacı bilgi vermek değil "okurun zihnini Tanrı sevgisi ve korkusuna ya da içe bakışa teşvik etmekti."[17] Böylece *lectio* bir düşünce, huşu ya da içgörü ânına götürecektir. Dolayısıyla okur, bundan fayda sağlamak için günlük hayatın baskılarından zihinsel ve fiziksel olarak çekilmeli, her tefekküre açık bir ruh haliyle yaklaşmalıdır:

---

15 Jean Leclerq, "Ways of Prayer and Contemplation: West", McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 417–25.

16 Anselmus, *Prayers and Meditations*, "Preface", çev. Ward.

17 A.g.e.

> Şimdi gel küçük adam, gündelik işini bırak biraz, bir anlığına düşüncelerin hengâmesinden kaç... Ruhunun iç haznesine gir, Tanrı ve onu aramana yardım edecek şeyler dışındaki her şeyi dışarıda bırak ve kapıyı kapadığında onu ara.[18]

Dinsel fikirlere, işleri yürüttüğünüz ya da gündelik hayatta bir tartışmaya yaklaştığınız gibi yaklaşamazdınız. Bu duaların ve tefekkürlerin alevlenmesi için *logos'a dayalı* zihniyet bir kenara bırakılmalıydı.

Anselmus bu "kanıtına" katı rasyonel, mantıksal bir süreç sonucunda ulaşmadı. Keşişleri inancın (*fides*) anlamı üzerine tefekkür etmek için ona yalvardı ve Anselmus uzun süre Tanrı'nın gerçekliğine dair tek bir apaçık kanıt bulmak için mücadele etti. Tam pes etmek üzereydi ki bir fikir gitgide artan bir ısrarla aklına girdi ve sonunda, "ben onun ısrarcılığına karşı koymaktan bezmişken umudumu kestiğim şey nihayet bana geldi."[19] Anselmus'un biyografisini yazan Eadmer, "kanıtın" hem yüreğiyle hem de zihniyle vecde daldığı bir anda geldiğini belirtir: "Bir gece *matins* ibadeti esnasında ansızın Tanrı'nın inayeti kalbini aydınlattı, bütün mesele zihninde berraklaştı, tüm varlığını büyük bir sevinç ve coşku kapladı."[20] Daha sonra yazarlar bu "deneyim"in ayrıntılarını kurcalayacaktır ama bu konu anlaşılan Anselmus'un da Eadmer'ın da ilgisini çekmemiştir. Anselmus sadece bunu başkalarına yardımda en iyi nasıl kullanabileceğiyle ilgilidir. "Bana kalırsa, keşfetmenin beni bu kadar sevindirdiği bu şey yazıya geçirilirse onu okuyan herkesi de memnun edecekti," diye açıklar. Böylece *Proslogion*'a *fides quaerens intellectum* alt başlığını verir: "Anlama Arayışında İnanç."[21]

---

18 Proslogion, "Preface", çev. Ward.

19 A.g.e.

20 Southern, *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*, s. 20.

21 A.g.e.

Anselmus, Tanrı'nın varlığına dair bir "kanıt" bulmaya teşebbüs eden ilk kişi değildi. 8. ve 9. yüzyıllarda Abbasi İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar yakın zamanda Arapçaya tercüme edilen Yunanca, Süryanice ve Sanskritçe metinlerle buluşmanın etkisiyle kültürel bir canlanma yaşadı. Bu tercümanların çoğu yerli Hristiyanlardı. Önce tıp ve astronomi gibi daha pozitif bilimlerle uğraştılar; sonra ilgilerini Platon, Aristoteles ve Plotinos'un metafizik çalışmalarına yönelttiler, böylece Antik Yunan'ın felsefi ve bilimsel mirası yavaş yavaş Arapça konuşulan dünyaya açılmış oldu ama bilimsel taraflılıkla. Müslümanlar astronomi, simya, tıp ve matematik çalışmalarında o kadar başarılı oldu ki etkileyici keşifler yaptılar ve *falsafah* (felsefe) dedikleri kendi geleneklerini geliştirdiler. 18. yüzyılın *filozofları* gibi *feylosoflar* da evreni yönettiğine inandıkları rasyonel yasalara uygun yaşamak istiyordu. Bilim insanı ve matematikçiydiler, öğrendiklerini dinlerine uygulamak istediler. Yunan filozofları örneğini izleyerek Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici savı ve Plotinos'un sudûr (*emanation*) öğretisine dayanarak Tanrı'nın varlığına dair kendi kanıtlarını geliştirmeye başladılar.[22] Anselmus gibi, önde gelen *feylosofların* –Yakup bin İshak el-Kindî (ölümü yaklaşık 870), Muhammed bin Zekeriyyâ er-Râzî (ölümü yaklaşık 930) ve Ebu Nasır el-Farabi (ölümü 980)– birinin Tanrı'nın varlığına dair bir şüphesi yoktu ama bilimsel bilgilerini Kuran eğitimine dâhil etmek istediler. Çoğu İslam mistikleri olan Sufilerin tinsel alıştırmalarını uyguladı, bu yoga konsantrasyon tekniklerinin ve mantraları tekrarlayarak söylemenin çalışmalarına yeni bir boyut kattığını gördüler. Daha radikal olanlar, *ex nihilo* yaratılış fikrini felsefi açıdan kabul edilemez buldu ama hem *falsafah* ve hem de Kutsal Kitap'ın Tanrı'ya giden doğru yollar olduğuna inanıyorlardı çünkü bunlar farklı bireylerin ge-

22 İslam ve Musevilikteki felsefi hareketi ve içerimlerini şu kitapta daha kapsamlı tartıştım: *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, çev. H. Koyukan, K. Emiroğlu, O. Özel, Pegasus Yayınları, (İstanbul, 2017), s. 259-310.

reksinimlerine hizmet ediyordu. Aynı zamanda *falsafah*'nın daha gelişmiş bir dinsellik türü olduğuna ikna olmuşlardı çünkü belirli bir zaman ve mekândan kaynaklanmıyordu ama evrensel bir cazibesi vardı. En seçkin *feylosof* olan ve Batı'da "Avicenna" diye bilinen İbn-i Sina (yaklaşık 980-1037), bir peygamberin Sufiler gibi Tanrı'nın doğrudan, sezgisel bilgisinden faydalandığını, bu yüzden aklı ve mantığı yok sayabildiğini ileri sürer ama *falsafah* tanrı düşüncesini arıtabilir, hurafe ve antropomorfizmden (insan biçimcilik) arındırabilir, putperestliğe dönüşmesini engelleyebilirdi.

Falsafah değerli ve öğretici bir deneydi. Müslüman filozoflar yeni fikirlere açıktı ve putlara tapan Yunanlardan öğrenme konusunda bir çekinceleri yoktu. El-Kindî, "hakikati tanımaktan ve hangi kaynaktan gelirse gelsin özümsemekten utanmamalıyız, bize önceki nesillerden ve yabancı halklardan gelmiş olsa bile," diye açıklamıştı.[23] Dinsel fikirleri çağdaş düşünceden tecrit etmek daima tehlikelidir. Bir 10. yüzyıl *feylosof*'unun ısrarla belirttiği gibi hakikati arayan "hiçbir bilimden kaçınmamalı, hiçbir kitabı hor görmemeli, tek bir itikada fanatik derecede bağlanmamalıdır."[24] Bu *feylosof*'ların katı rasyonellikleri bazılarının tamamen apofatik bir görüş geliştirmesine yol açtı. İbn-i Sina, Tanrı'nın tekliğinin O'nun mükemmel derecede yalın olduğu anlamına geldiğini ileri sürdü: Allah'ın kendi öz varlığından ayrı hiçbir niteliği olmadığından aklın onun hakkında söyleyecek kati surette hiçbir şeyi yoktu ama bu niteliklere dair deneyimlerimizden Tanrı'nın inayeti, yaşamı ve kudreti hakkında sonuçlara ulaşabilirdik. Benzer biçimde, İsmaili tarikatından Ebû Yakûb es-Sicistânî (ölümü 971), tanrısal isimlerin doğrulanması ve inkârına dayalı, Dionysius'un diyalektik yöntemine benzer bir yöntem geliştirdi.

23 Alıntı, S. H. Nasr, "Theology and Spirituality", Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations* içinde, s. 411.

24 10. yüzyıl İsmaili metni *Rasa'il*, alıntı, Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 187.

Ama Filozofların Tanrısı, artık çok uzaklarda kaldığından ona tapanların şuurundan yitip giden eski Gök Tanrı'lara tehlikeli derecede benziyordu. Kitlelerin inancına hizmet etme arzusuna rağmen *falsafah* bir azınlık uğraşı olarak kaldı ve İslam dünyasında hiçbir kalıcılığı olmadı. Çoğu Müslüman sadece soyut bir fikir gibi görünen, insanoğlunun varlığından bihaber olan ve onlarla iletişim kurması mümkün olmayan bu uzak Tanrı'yla etkileşmeyi olanaksız görüyordu. Bizzat *feylesof*'lar, Sufi ritüellerinin bu yalın ilahın yaşamlarında bir gerçekliğe dönüşmesine yardımcı olduğunu keşfetmiş olabilir ve İbn-i Sina anlaşılan yaşamının sonlarında aklın yanı sıra sezgisel içgörüye dayalı bir felsefe geliştiriyordu.

Din felsefesi tarihinde simgesel bir figür olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin yaptığı da buydu. Bağdat'ın entelektüel düzeninde yükselen bir yıldız olan Gazzâlî yoğun *falsafah* çalışmaları yaptı, el-Farabi ve İbn-i Sina'nın fikirlerini onların yöntemleriyle ele alabiliyordu. Nihayet Gazzâlî *Filozofların Tutarsızlığı*'nda *feylesof*'ların kendi prensipleriyle çeliştiklerini açıkladı. Rasyonel güçlerimiz sadece gözlemlenebilir veriyi inceleyebilirdi, dolayısıyla *falsafah* matematik, astronomi ve tıpta yetkinken, duyuların ötesinde kalan meseleler hakkında bize hiçbir şey söyleyemiyordu. Bu yüzden *feylesof*'lar Tanrı'dan bahsettiğinde zan suçu işliyordu. Tanrısal sudûr kuramını nasıl kanıtlayabilirlerdi? Tanrı'nın dünyevi işlerden hiç anlamadığını söylerken kanıtları neydi? Filozoflar kendi sınırlarını aşarak felsefi davranmıyordu.

Gazzâlî kesinlik arıyor ama çağdaş entelektüel hareketlerin hiçbirinde bulamıyordu. Kuşkuları o kadar ağırlaştı ki bir çöküntü yaşadı ve üniversitedeki prestijli görevinden ayrılmak zorunda kaldı. On yıl Kudüs'te yaşadı, Sufilerin ritüellerine ve tefekkür disiplinlerine katıldı, öğretmenlik görevine geri döndüğünde sadece bu tür tinsel alıştırmaların bize Tanrı'nın varlığına dair kesinlik sağlayabileceğini iddia etti. *Feylesof*'ların yaptığı gibi Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmak vakit kaybıydı: Tanrı,

Varlık'ın kendisi, her şeyi kuşatıcı bir hakikat olduğundan gördüğümüz, işittiğimiz ya da dokunduğumuz salt varlıklarla aynı biçimde algılanamazdı. Ama bu tanrısalın tamamen erişilemez olduğu anlamına da gelmiyordu. Sufilerin Allah'ın isimlerini bir mantra gibi tekrarladıkları ve farklı bir bilinç halini tetikleyen düşünce alıştırmaları yaptıkları zaman olduğu gibi farklı bir algı hali geliştirerek Tanrı'yı âdeta bir anlığına görürdük.

Ama bu tür tinselliğe vakti, yeteneği ya da eğilimi olmayanlar gündelik yaşamın en ufak ayrıntılarında Tanrı'nın bilincine varabilirlerdi. Gazzâlî, her Müslümanın İslam hukukunun içsel boyutunu anlamasını sağlayacak bir tinsellik geliştirdi. Müslümanlar yemek yemek, yıkanmak, yatmaya hazırlanmak, ibadet etmek, sadaka vermek ve selamlaşmak gibi sıradan eylemleri yerine getirirken kasten tanrısal varlığı hatırlamalıydı. Kulaklarını iftira ve müstehcenlikten, dillerini yalandan korumalı; küfretmekten ya da başkalarını hor görmekten kaçınmalıydılar. Elleri başka bir canlıya zarar vermemeli; kalplerinde haset, öfke, riyakârlık ve kibir olmamalıydı.[25] Dikkatleri –Stoacılara, Epikürcülere, Budistlere ve Caynacılara benzer biçimde– görünüşteki dinsel pratiklere riayetle içsel bağlılık arasındaki açığı kapatacaktı; bunu rasyonel açıdan kanıtlayamasalar da gündelik yaşamın en ufak eylemi bile Tanrı'yı sıradan erkek ve kadınların yaşamlarında var edecek bir ritüele dönüşecekti.

Gazzâlî'nin Muhammed Peygamber'den beri en önemli Müslüman olduğu söylenmiştir. Gazzâlî'den sonra büyük filozoflar –Yahya Sühreverdî (ölümü 1191), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240), Mevlana Celâleddîn-i Rumi (1207–73), Mîr Dâmâd (ölümü 1631) ve öğrencisi Molla Sadra (1571–1640)– birbiri ardına teolojinin tinsellikle kaynaştırılması gerektiğinde ısrar etti. Filozofun kutsal görevi, entelektüel açıdan Aristoteles kadar titiz ve bir Sufi kadar

25 Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları (Ankara, 2017).

mistik olmaktı; akıl bilim, tıp ve matematik için vazgeçilmezdi ama duyuları aşan bir gerçekliğe ancak daha sezgisel düşünce biçimleriyle yaklaşabilirdiniz. 12. ve 13. yüzyıllarda Sufizm tali bir hareket olmaktan çıktı ve 19. yüzyıla kadar egemen İslam mizacı olmaya devam etti. Din adamları dışındaki sıradan erkek ve kadınlar Sufi alıştırmaları yapıyor ve bu disiplinler basitleştirilmiş antropomorfik (insan biçimci) Tanrı fikirlerinin ötesine geçip tanrısalı içteki aşkın bir varlık olarak yaşamalarına yardım ediyordu.

Falsafah karşısında kendi felsefi hareketlerini geliştirecek kadar heyecanlanan İslam İmparatorluğu'ndaki Yahudiler de benzer bir deneyim yaşadı. Çoğunlukla Arapça yazıyorlardı ve Museviliğe metafiziksel bir boyut getirdiler. Felsefecilerin uzak Tanrı'sıyla Kutsal Kitap'ın hayli kişileştirilmiş Tanrı'sı arasındaki tezat onları en baştan beri endişelendiriyordu. Örneğin ilk Yahudi filozoflardan Saadia ben Yosef (882–942), *ex nihilo* yaratılış fikrinin felsefi sorunlarla dolu olduğunu düşünüyordu. Fakat Yahudi filozoflar genelde radikalliğe Müslümanlardan daha az meyilliydi, bilimle ilgilenmiyor, ilgilerini dinsel meselelerle sınırlı tutuyor ve çoğu kez aklın birincil faydasının filozofun dinsel hakikatin daha sistematik bir açıklamasını yapmasına yardım etmek olduğuna hükmediyordu. Yahudi rasyonalistlerinin en büyüğü olan İbn-i Meymun, *falsafah*'nın halk için uygun olmadığına ama Yahudileri daha yüzeysel Tanrı fikirlerinden uzaklaştırabileceğine inanıyordu. İbn-i Meymun, Tanrı'nın iyi ya da var olduğunu bile söyleyemeyeceğimizi ileri sürerek Tanrı'nın tüm olumlu niteliklerini reddeden apofatik bir tinsellik geliştirdi. *Şaşırmışlar İçin Kılavuz*'da bu tür olumlamaya dayanan kişinin Tanrı'yı inanılmaz kılacağı ve "farkında olmadan Tanrı'ya inancını kaybedeceği" konusunda uyarır.[26]

26 Maimonides, *The Guide to the Perplexed*, çev. M. Friedländer (Londra, 1936), s. 87.

Ama yine çoğu Yahudi için Felsefecilerin Tanrı'sı çok soyuttu, zulüm ve ıstırap zamanları için hiçbir teselli sunmuyordu. Gitgide 13. yüzyılın sonlarında İspanya'da geliştirilen Kabala'nın mistik tinselliğine yöneldiler. Bu tinselliğin bazı önderleri –Abraham Abulafia, Moses de Leon, Isaac Ibn Latif ve Joseph Gikatilla– *falsafah* ile uğraşmış ama zayıflatılmış Tanrısı'nı dinsel içerikten yoksun bulmuştu.[27] En Sof ("Sonsuz") dedikleri mutlak surette bilinemez Tanrılığın yalnız erişilemezliğinden çıkıp kendisini insanlığa gösterdiği süreci tasvir etmek için ilahî sudûr gibi felsefi motifler kullandılar. Sufizm gibi Kabala da mitsel ve hayalî bir tinsellik olmaktan utanmıyordu. Çağdaş döneme değin pek çok dindar Yahudiyi etkileyecek, hatta göreceğimiz gibi bir kitle hareketine dönüşecekti.

İslam dünyasında Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar iş birliği yapabiliyor ve birbirlerinden öğrenebiliyorlardı. Ama Batı Avrupa'da, Anselmus'un yaşamının son yıllarında İslam'a karşı ilk haçlı seferleri başlatıldı. 1096'da bazı Haçlılar Ren vadisi boyundaki Yahudi cemaatlerine saldırdı ve nihayet Temmuz 1099'da Kudüs'ü fethettiklerinde yaklaşık otuz bin Yahudiyi ve Müslümanı katlettiler; kanın atların dizlerine geldiği söylenir. Haçlı Seferleri, tekrar uluslararası sahneye dönmek için mücadele eden yeni Avrupa'nın ilk ortak eylemiydi. Savaşçı olan ve agresif bir din isteyen şövalyelere hitap ediyordu ve 13. yüzyılın sonuna dek Batı'da dikkate değer bir tutku olmayı sürdürecekti. Bu elbette bir putperestlik felaketiydi ve Batı Hristiyanlık tarihinin en utanç verici gelişmelerinden biriydi. Haçlılar'ın Tanrısı bir puttu; kendi korkularını ve bu rakip inançlara duydukları nefreti kendi suretlerinde yarattıkları bir ilaha dayattılar ve böylece onlara mutlak onayın kutsal mührünü verdiler. Haçlı seferleri anti-Se-

27 Moshe Idel, "PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermaneutics", John Collins ve Michael Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys* içinde (Albany, 1995), s. 251; 249–57.

mitizmi Avrupa'da tedavisi imkânsız bir hastalığa dönüştürdü ve İslam'la Batı arasındaki ilişkileri unutulmaz biçimde zedeledi.

Ama hikâye bu kadarla kalmıyordu. Hristiyanların Yakın Doğu'da Müslümanları katlettiği sıralarda diğerleri Müslüman âlimlerin nezaretinde çalışmak üzere İspanya'daki Kurtuba'ya ve Toledo'ya yolculuk ediyordu. Burada Aristoteles'i ve diğer Yunan bilim insanlarını, ayrıca Roma'nın düşüşünden sonra eserlerine ulaşamadıkları filozofları keşfettiler. Yahudi ve Müslüman *feylesof*'ların çalışmalarıyla da karşılaştılar. Avrupalı araştırmacılar, yerli Yahudilerin yardımıyla bu metinleri Arapçadan Latinceye tercüme ettiler, 13. yüzyılın başlarından itibaren çok çeşitli Yunan ve Arap bilimsel ve felsefi çalışmaları Avrupalıların hizmetindeydi. Bu yeni bilgi akışı bir entelektüel rönesansı tetikledi. Özellikle Aristoteles'in keşfi teologlara öğretilerini nasıl tutarlı bir sistem halinde sunacaklarını gösterdi.

Bu bize dinsel yaşamın her çağda –tek bir bireyin içinde bile – daima çok biçimli, çeşitli ve çelişkili olduğunu anımsatır. Bu devrin en meşhur Avrupalılarından biri de Assisili Francesco'dur (1181-1226). Yaşamı ve kariyeri bize bazı Avrupalılar bilimsel rasyonalizmle meşgulken Francesco gibi diğerlerinin de hiçbir tür teolojiye vakti olmadığını ve apofatik Anselmus'tan çok daha fazla hakiki anlama göre yorum taraftarı olduğunu hatırlatır. Fakat Francesco'nun hakiki yorum taraftarlığı entelektüel ya da öğretisel değil eylemseldi. İsa'nın yaşamını, başta en ufak ayrıntısına kadar taklit edilecek bir *mikra* gibi gören popüler bir dindarlık kolunu temsil ediyordu. Francesco, İsa'nın mutlak yoksulluğunu kendi yaşamında taklit etti; o ve onu izleyen Fransisken rahipler yiyecekleri için dilendiler, çıplak ayakla dolaştılar, hiç mal edinmediler ve sokaklarda uyudular. Hatta Francesco kendi bedeninde İsa'nın yaralarının aynısını açtı. Ne var ki bu nazik

aziz, anlaşılan Haçlı Seferleri'ni onaylıyordu ve Mısır'a düzenlenen Beşinci Haçlı Seferi'ne eşlik etti, savaşta yer almadı ama Sultan'a telkinde bulundu.

Başta da açıkladığım gibi amacım herhangi bir dönemdeki din hakkında çok ayrıntılı bir açıklama vermek değil, şu anki dinsel kafa karışıklığımıza kuvvetle hitap eden belirli bir eğilimi –apofatik– aydınlatmaktır. Bu elbette Orta Çağ dindarlığındaki tek kol değildi ama küçük bir hareket de sayılmazdı; dönemin en etkili düşünürleri ve tinsel liderleri tarafından destekleniyordu. Bu eğilimin Doğu Kilisesi'ndeki mimarları Ortodoksi'nin kahramanları sayılan Athanasios, Kapadokyalılar ve Maksimos'tu. Batı'da onu hem Augustinos ve Anselmus'ta hem de seçkin Thomas Aquinas'ta (1225-74) görüyoruz.

Hiç kimse Aristoteles rasyonalizmini özümsemek için Thomas'tan daha fazlasını yapmadı. Kaderinde manastır yaşamı olan Thomas, on dört yaşındayken o dönem Hristiyanlık dünyasında Aristoteles mantığı ve felsefesini öğreten tek okul olan Napoli Üniversitesi'nde karşılaştığı Dominiken rahiplerin cazibesine kapıldı. Fransiskenler gibi Donimikenler de o dönemde ilgi odağıydı; bu rahipler bir manastıra kapanmış keşişler değildi, kendilerini insanların hizmetine sunup dünyada bir evanjelik yoksulluk yaşamı sürüyorlardı. Thomas ailesiyle bir mücadelenin ardından Dominikenlerle kader birliği yaptı, Paris'te Aristoteles üzerine otorite niteliğindeki eleştirisini tamamlamakta olan Albertus Magnus'un (1200–1280) öğrencisi oldu ve henüz otuz iki yaşında onun yerine geçti. *Feylesof*'lar gibi Thomas da değişime ve yeni fikirlere sonuna kadar açıktı. Çağdaşlarının çoğu hâlâ Haçlılar'a bağlıyken Thomas Arap ve Yahudi filozofları alıntılıyor, Aristoteles'in hâlâ

tartışmalı bir figür olduğu bir dönemde hacimli eserleri, yeni bilimleri geleneksel inançla birleştiriyordu.[28]

Günümüzde Thomas'ı okumamız zordur. Yeni metafiziğin dilinde yazıyordu, tarzı yavan, abartısız ve yoğundu. Ama aynı zamanda özgüvenliydi. Yüz yıl içinde entelektüel iklim değişecek ve teologlar idrak kabiliyetine karşı daha uyanık olacaklardı ama Thomas Tanrı hakkında olumlayıcı, pozitif açıklamalar yapmaktan çekinmiyordu. Tanrı hakkında sadece onun ne *olmadığını* belirten olumsuz ifadeler kullanmamızın uygun olacağında ısrar eden İbn-i Meymun'un yanıldığını düşünüyordu. Thomas'a göre –onun çok saygı duyduğu Dionysius'a göre olduğu gibi– olumlayıcı konuşma ve yadsıma sessizliğinin ikisi de Tanrı hakkında konuşurken gereklidir. Tanrı, bizzat Varlık (*ipsum Esse subsistens*) olarak var olan her şeyin kaynağıydı, o halde onun suretinde yaratılmış her şey bize onun hakkında bir şey söyleyebilirdi. Heyecan verici yeni mantık ve çıkarsama tekniklerini kullanmak da hoş görülüyordu; ancak önemli bir koşulla. Teolog Tanrı'yla ilgili her açıklama yaptığında bunun kaçınılmaz olarak yetersiz olduğunu fark etmeliydi. Tanrı'yı düşündüğümüzde düşüncenin ötesindekini düşünüyor; Tanrı'dan bahsettiğimizde sözcüklerle sınırlanamayandan bahsediyoruzdur. Teoloji sözcüklerin ve kavramların tabiatındaki sınırlılığı göstererek hem konuşmacıyı hem de onun izleyicilerini sessiz huşuya sevk etmelidir. Akıl, inanca uygulandığında "Tanrı" dediğimiz şeyin insan zihninin idrakinin ötesinde olduğunu göstermelidir. Bunda başarısız olursa tanrısal hakkındaki açıklamaları putperestlik olurdu.

---

28 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*; Denys Turner, "Apophaticism, idolatry and the claims of reason", Davies ve Turner, *Silence and the Word* içinde, s. 23–34; McCabe, *God Matters*; Herbert McCabe, "Aquinas on the Trinity", Davies ve Turner, *Silence and the Word* içinde, s. 76–92; Kenny, *The Five Ways*; Gilson, *L'Esprit de la philosophie medieval*; Pelikan, *The Christian Tradition*, 3, s. 268–307; Ralph Norman, "Rediscovery of Mysticism", Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology* içinde, s. 463–4.

Tezahür bile bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemiyordu; aslında görevi Tanrı'nın bilinemez olduğunu fark etmemizi sağlamaktı. Thomas, "İnsanın en büyük bilgisi onu bilmediğimizi bilmektir," diye açıklamıştı.

> Çünkü ancak o zaman Tanrı'yı gerçekten bilebiliriz, insanın Tanrı hakkında düşünebileceklerinin çok daha üstünde olduğuna inandığımızda... İnsana onun aklını aşan belli şeyler sunulduğunda Tanrı'nın onun düşünebileceğinden çok daha üstün olduğu fikri güçlenir.[29]

İsa bile kavramsal idrakimizi aştı ve bilinemez oldu. Göğe yükselişinde onu alan bulutun içine gizlendi ve idrakimizin ötesindeki bir diyara götürüldü. Aziz Pavlus'un söylediği gibi "bütün adların çok üstüne" çıktı.[30] Dolayısıyla göğe yükseliş, bilgimizin sınırlarını gösterdi; İsa dünyadan ayrıldığında Söz bizden yine gizlendi, artık daima bilinemez ve adlandırılamaz olacaktı.

Thomas'ın muazzam verimliliği, tanrısal aşkınlığı ehlileştirme eğilimine karşı bir mücadele gibi görülebilir. Bunda Dionysius'a tamamen sadık kaldı. Ama Dionysius'un teolojisi liturjiye dayalıyken Thomas'ın apofatik teolojisinin kökeninde yeni metafiziksel rasyonalizm vardır. Uzun, ayrıca çağdaş anlayışa göre dolambaçlı analizleri, zihni bir düşünce labirentine yönelten, nihai *musterion*'la son bulan entelektüel bir ritüel gibi görülmelidir. Thomas'ın Roma Katolik düşüncesi üzerindeki etkisi muazzamdı ama Tanrı'nın varlığına dair beş "kanıtı"nın bariz yetersizliği yüzünden son zamanlarda ateistler için bir güldürü malzemesi (bazı teologlar için de can sıkıntısı) olmuştur.

---

29 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 1.5.3., *Thomas Aquinas: Selected Writings*, çev. R. McInery içinde (Harmondsworth, 1998).

30 Efesliler 1.21; Thomas Aquinas, *Commentary on St Paul's Epistle to the Ephesians*, çev. M. L. Lamb (Albany, 1966), s. 78–9.

Thomas'ın ifadesiyle bu beş "yol" (*viae*), en meşhur çalışması olan *Summa Theologiae*'nin en başında bulunur. Bu, "Tanrı'nın bize öğrettiklerini yeni başlayanlara konunun elverdiği ölçüde özlü ve net bir biçimde tanıtmak"[31] amacıyla tasarlanmış bir rehberdi ve en temel soruyla başlıyordu: Tanrı var mı? Thomas bunun açıklama gerektirdiğine inanıyordu çünkü Tanrı bilgisinin doğuştan geldiğine inansa da bu bilgi çoğu zaman muğlak, hatta hamdı. Thomas, Anselmus'un "ontolojik kanıtıyla" bağlarını açıkça koparmıştı, "Tanrı vardır," önermesi asla açık değildi ve "bizim için daha açık olan şeylerce yani Tanrı'nın etkileriyle açık bir hale getirilmeliydi." Pavlus'a göre, "Tanrı dünyayı yarattığından beri, ebedî kudreti ve tanrısallığı görünmez olsa da zihnin görebilmesi için orada, onun yarattıklarındadır."[32] Bu yüzden "görünür etkilerden hareketle gizli nedenleri" savunmak mümkündü çünkü Aristoteles'in açıkladığı gibi her etkinin bir nedeni olmalıdır, "O halde Tanrı'nın etkileri Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamak için yeterlidir." Ama *ex nihilo* yaratılış öğretisi, canlıların "onun *ne* olduğunu anlamamıza yardım etmek için yeterli olmadığı" anlamına geliyordu.[33] Dolayısıyla Thomas "kanıtlarına" koyulmadan önce öğrencilerine Tanrı'nın mutlak bilinemezliğinden ötürü kanıtlamaya çalıştığımız şeyin ne olduğunu tanımlayamayacağımızı söyler.

> Bir şeyin olduğunu bildiğimizde, *nasıl* olduğunu sormak kalır ki *ne* olduğunu bilebilelim. Ama Tanrı söz konusu olduğunda ne olduğunu değil, sadece ne olmadığını bilebildiğimizden Tanrı'nın nasıl olduğunu değil sadece nasıl olmadığını düşünebiliriz. O halde önce onun nasıl olmadığını, ikincisi onu

31 Thomas Aquinas; *Summa Theologiae* (ST), Ia. Aksi belirtilmediği takdirde ST'den yapılan tüm alıntılar şuradandır: Çev. ve haz. Timothy McDermott, *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae: A Concise Translation* (Londra, 1989).

32 Efesliler 1.20. (Kendi çevirim.)

33 ST, Ia.2, s. 11–12. Kendi italiklerim.

nasıl bilebileceğimizi ve üçüncüsü ondan nasıl bahsedebileceğimizi sormalıyız.[34]

Bizzat Tanrı'dan bahsedemeyiz; sadece hiçten doğan yaratıklarının olumsallığından bahsedebiliriz.

Thomas bu çok önemli apofatik şarttan sonra kısaca, aslında biraz üstünkörü biçimde, yaratıklardan hareketle "insanların Tanrı dediği şeyi" savunmanın beş "yol"unu açıklar.[35] Bu beş argüman özgün değildir. İlki Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici kanıtına dayalıdır: Dört bir yanımızda bir şeylerin değiştiğini görürüz ve her değişime başka bir şey neden olduğundan neden-sonuç zinciri bir yerde durmalıdır. Böylece kendisi hiçbir şey tarafından değiştirilmemiş İlk Neden'e varırız. İlkiyle yakından ilişkili ikinci kanıt nedenselliğin doğasına dayalıdır: Hiçbir zaman kendisine sebep olan bir şey görmeyiz, o halde "herkesin *Tanrı* ismini verdiği" bir ilk Neden olmalıdır. Üçüncü "yol" İbn-i Sina'nın Zorunlu Varlık savına dayalıdır; Zorunlu Varlık kendiliğinden vardır, varlığını kendi dışında hiçbir şeye borçlu değildir ve "diğer şeylerin var olma nedeni"dir. Dördüncü yol Aristoteles'ten alınan ahlaki savdır: Bazı şeyler diğerlerinden daha iyi, daha doğru, daha yücedir ve bu mükemmellik hiyerarşisi, hepsinin en iyisi olan görülmedik bir kusursuzluk varsayar. Beşinci kanıt Aristoteles'in evrendeki her şeyin varlığının "formu" olan bir Nihai Nedeni olduğu inancına dayalıdır. Her şey uygun sonuna ve amacına erişmek için doğa yasalarına tabidir ve bu yasaların düzeni rastgele olamaz. Tıpkı bir okun fırlatılmasının bir okçuyu gerektirmesi gibi bunların da "farkındalığı ve anlayışı olan biri" tarafından yönetiliyor olmalıdırlar ve o birine, "Biz Tanrı diyoruz."

34 A.g.e., 1a. q.3, McCabe, "Aquinas on the Trinity" içinde, a.g.e., s. 77. McCabe'in italikleri.

35 ST, 1a, 2–11, s. 12–15.

Thomas, Tanrı'nın varlığından şüphe eden bir kuşkucuyu ikna etmeye çalışmıyordu. Sadece ilk soruya rasyonel bir cevap bulmaya gayret ediyordu: "Hiçbir şey olmayabilecekken neden bir şey var olmuştur?" Tüm beş "yol" da öyle ya da böyle hiçbir şeyin hiçbir şeyden gelemeyeceğini savunur.[36] Thomas her kanıtın sonucunda savı *quod omnes dicunt Deum* tabiriyle tamamlar: İlk Hareket Ettirici, Zorunlu Varlık, En Yüce Mükemmellik ve Akıllı Gözetmen, "tüm insanların Tanrı dediği" şeydir. Bu konuda söylenecek her şeyin söylendiğini sanırız ama Thomas tam meseleyi çözmüş gibi görünürken bizi aniden yüzüstü bırakır.

Hemen ardından tabiri caizse "Tanrı"nın (tanımlayamayacağımız bir gerçeklik) "var olması" gerektiğini kanıtlayabilsek de bu bağlamda "var olmanın" neye işaret edebileceği hakkında hiçbir fikrimiz olmadığını gösterir. Tanrı'dan Zorunlu Varlık vs. diye bahsedebiliriz ama bunun aslında ne demek olduğunu bilmiyoruz.[37] Aynı şey Tanrı'nın nitelikleri için de geçerlidir. Tanrı, yalınlığın ta kendisidir; bunun anlamı şudur: Bildiğimiz tüm varlıkların aksine, "Tanrı kısımlardan oluşmaz." Örneğin insan karma bir varlıktır: Bedeni ve ruhu, eti, kemikleri ve teni vardır; nitelikleri bulunur: İyi, nazik, şişman veya uzundur. Ama Tanrı'nın sıfatları özüyle bir olduğundan onun nitelikleri yoktur. Tanrı, "iyi" değildir, iyiliktir. Böyle bir "var oluşu" tahayyül edemeyiz, o halde, "Tanrı'yı tanımlayamadığımız gibi onun 'var oluşunu' da bilemeyiz," diye açıklar Thomas, çünkü Tanrı "alelade şeyler gibi sınıflandırılamaz." Salt varlıkları –yıldızlar, filler ya da dağlar gibi– türler halinde sınıflandırabildiğimizden tanıyabiliriz. Tanrı bir töz, onun bir örneğinden "bağımsız var olabilecek türden bir şey" değildir. Sanki Tanrı düpedüz bir türün örneğiymiş gibi *bir*

36 Smart ve Haldane, *Atheism and Theism*, s. 126–37.

37 Herbert McCabe, 3. ek, 3. cilt, Blackfriars baskısı, *Summa Theologiae*; Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 41.

Tanrı var mı diye soramayız. Tanrı "bir şeyin örneği" değildir ve olamaz.[38]

"Kanıtlar"ın tüm başarabildiği yaşantımızda bize "Tanrı"nın ne anlama geldiğini söyleyebilecek hiçbir şey olmadığını göstermektir. Hiçbir şey olmayabilecekken tanımlayamadığımız bir şey yüzünden evren olmuştur ama neyin varlığını kanıtladığımızı bilmiyoruz. Sadece bir gizemin varlığını gösterdik.[39] Ama bu Thomas için "beş yolu" iyi teoloji kılan şeyin ta kendisidir. "Hiçbir şey olmamasındansa neden bir şeyler var?" sorusu iyi bir sorudur; insanoğulları bunu sorup dururlar çünkü zihinlerimizi böyle had safhada zorlamak tabiatımızda vardır. Ama yanıtı –"Herkesin 'Tanrı' dediği şey"– bilmediğimiz, aslında bilemeyeceğimiz bir şeydir. Thomas, Augustinus'un *intellectus* görüşünü paylaşıyordu. Bu kanıtlarda aklı takatinin sınırlarında görürüz, cevapsız sorular sorar ve aklın "en ileri noktasına", tanrısalın "kıvılcımına" varmaya çabalar. Sınırlarına dek zorlanan akıl altüst olur, sözcükler anlamını yitirir ve sessizliğe itiliriz. Günümüzde bile fizikçiler evreni düşündüklerinde idrak edemediğimiz kendiliğinden var olan gerçekliğin karanlık dünyasıyla zihinlerini yarıştırırlar. Thomas'ın okurlarından idraklerini mümkün olduğunca zorlayıp yüzleşmelerini istediği bilinemez gerçeklik budur.

Thomas dilimiz dolaştığında ve konuşamadığımızda "Tanrı"dan bahsettiğimizi böyle anladığımızı söylüyordu. Çağdaş bir teoloğun işaret ettiği gibi, "Konuşmanın sessizliğe indirgenmesine 'teoloji' denir."[40] Bilgisizlik bir hüsran sebebi değildi. Thomas'ın işaret ettiği gibi insanlar muhakeme güçlerinin yıkılmasından keyif alabilirdi. Thomas öğrencilerinin Tanrı'ya "inanmasını" beklemiyordu; yine de güven ya da bağlılık anlamında *credere*'yi kullanır ve inancı "aşkın olanın hakikiliğini tanıma (*assentire*)", yaşamda görünenin

38 ST, 1a. q.3.1–5, s. 14–15.

39 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 226.

40 A.g.e., s. 121.

ötesine bakma ve tecrübe ettiğimiz diğer her şey kadar, aslında onlardan daha gerçek olan kutsal bir boyutu kavrama kapasitesi diye tanımlar.[41] Bu "rıza" entelektüel teslimiyet anlamına gelmez: *Assentire* fiili "sevinmek" anlamını da taşır ve *assensio* ("takdir etmek") ile bağlantılıdır.[42] İnanç, dünyada gözümüze çarpan ampirik olmayan gerçeklikleri takdir etme ve onlardan zevk alma kabiliyetidir.

Tüm iyi çağdaş teologlar gibi Thomas da Tanrı hakkındaki tüm ifadelerimizin ancak yaklaşık olabileceğini açıkça belirtir çünkü sözcüklerimiz sınırlı, fani kategorilere işaret eder. İyi bir köpekten, iyi bir kitaptan ya da iyi bir insandan bahsettiğimizde ne kastettiğimiz hakkında bir fikrimiz vardır ama Tanrı sadece iyi değil, iyiliğin kendisidir de dediğimizde söylediğimiz şeyin anlamı üzerindeki tüm kavrayışımızı yitiririz. Thomas, Tanrı hakkındaki öğretilerimizin düpedüz insan yapıları olduğunu biliyordu.[43] "Tanrı iyidir" ya da "Tanrı vardır" dediğimizde bunlar olgusal ifadelerdir. Analojiktirler çünkü bir alanda uygun olan dili epey farklı bir şeye uygularlar.[44] "Tanrı dünyanın yaratıcısıdır," ifadesi de analojiktir çünkü "yaratıcı" sözcüğünü olağan insani bağlamının dışında kullanır. Evrenin *ex nihilo* yaratıldığını ya da yaratılmamış olduğunu kanıtlamak da olanaksızdır: "İnsanların, göklerin ve kayaların daima var olmadığı ispatlanamaz," diye ısrar ediyordu Thomas, o halde "kanıtlanamayacak şeyi kanıtlamaya çalışmamak ve inanmayanlara alay konusu olmamak, ayrıca verdiğimiz nedenlerin inanma (*credens*) nedenlerimiz olduğunu düşünmek için bunu hatırlamak iyi olur."[45]

---

41 ST, 2.2.4.5, Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, s. 87'deki çeviri.

42 "*Credere [est] actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntate*": ST, 2.2.4.5, a.g.e. içinde, s. 280.

43 A.g.e., s. 87–9; 294–5.

44 ST, 2.2.14.1; 2.2.1.2.

45 ST, 8.46.2, s. 88–9.

13. yüzyıl itibarıyla Dionysius'un apofatik yöntemi Batı'nın Tanrı'yı anlayışında merkezî bir önem kazandı. Teologlar ve tinsel pirler bunu farklı ifade edecektir ama esas dinamik aynıdır. Kendi tarikatında lider (*superior general*) olmadan önce Thomas'la aynı sıralarda Paris'te ders veren İtalyan Fransisken Bonaventura (1222-74), ilk bakışta tamamen farklı bir teolojiye sahip gibi görünür.[46] Fransisken tinselliği yeni metafiziğe odaklanmaktansa İsa'nın yaşamını, özellikle de tutkusunu temel alıyordu. Bunun canlı örneği, İsa'nın yoksulluğunu, alçakgönüllülüğünü ve çektiği acıyı yaşamının her ayrıntısında tekrarlamaya çalışan kurucuları Assisili Francesco'ydu. Bonaventura, Francesco'yu tanrısalın bir tezahürü, Anselmus'un ontolojik kanıtının bedenleşmesi gibi görüyordu. Francesco öyle bir kutsallığa erişmişti ki öğrencileri o hayattayken bile "'en iyinin'... daha iyisi hayal edilemeyen olduğunu görebilmiş ve anlayabilmişti."[47] Bonaventura'nın teolojisi kuvvetle bu dinî deneyime dayalı olacaktır.

Bu tür bir yaklaşımın tamamen olumlayıcı olması beklenebilir. Bonaventura, çoğu çağdaşı gibi bütün dünyayı yaratıcısının canlı bir sembolü olarak görmüştür. Kutsal Kitap gibi, "Doğa Kitabı"nın da tinsel olduğu kadar gerçek bir anlamı vardır, gerçek anlamı kendi ötesine, tinsel anlamına işaret eder. Bonaventura en büyük eseri olan *Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu*'nda üniversite müfredatındaki disiplinlerin –doğa bilimleri, pratik ve estetik sanatlar, mantık, etik ve doğa felsefesi– hepsinin zihnin ve kalbin bu yükselişine katkıda bulunması gerektiğini söyler. Ama Bonaventura, Augustinus gibi sürekli dış dünya odaklı olamayacağımızı biliyordu. Eninde sonunda "zihnimize, Tanrı'nın suretine –tinsel ve içimizde bitip

46 Pelikan, *The Christian Tradition*, 3, s. 286; 305–6; Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 103–34; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 27–8; 52–62.

47 Bonaventure, *The Journey of the Mind to God*, 6.2; Bonaventura'nın eserlerinden alıntılar şuradandır: haz. ve çev. Philotheus Boehner ve M. Frances Laughlin, *The Works of Saint Bonaventure*, 2 cilt (New York, 1958).

tükenmeyen bir suret– girmeli"ydi.[48] Böylece tanrısalın önyargılarımızı paramparça eden, olağan düşünme ve görme biçimlerimizi altüst eden bir görüntüsünü keşfedecektik.

Thomas olumsuzlamayı ve olumlamayı bir tartışmanın birbirini izleyen evreleri kılmaya eğilimliydi. Tanrı hakkında olumlu bir şey söyler, sonra bunları reddederdi. Ama Bonaventura için olumsuzlama ve olumlama eş zamanlıydı. Kitabının son iki bölümünde okurlarını Tanrı'nın en yüce iki niteliği olan varlığı ve iyiliği üzerine tefekkür etmeye davet eder, bu ikisini de anlamayı umamayız. Dionysius ve Thomas gibi Bonaventura da, "Tanrı vardır," demenin geçersiz olduğunu açıkça ortaya koyar çünkü Tanrı herhangi bir canlı gibi "var olmaz." Ama bizzat Varlık *sadece* Tanrı'ya yakıştırılabilecek bir sıfattır.[49] Varlığın ne olduğuna dair hiçbir fikrimiz yoktur: Varlık, bir düşünce nesnesi değildir ve olamaz da. Varlığı sadece bireysel varlıkları bilme aracımız gibi deneyimleriz ve bu, Tanrı'nın gerçek olabileceğini anlamamızı çok zorlaştırır:

Dolayısıyla anlaşılan varlıkların muğlaklığına ve görünür şeylerin hayaletlerine alışan zihin, Varlığın ışığına uzun uzun bakarken hiçbir şey görmüyor gibidir. Bu zifirî karanlığın zihinlerimizin en yüce aydınlanması olduğunu anlayamaz, tıpkı saf ışığı gören gözün hiçbir şey görmüyormuşa benzemesi gibi.[50]

Buna karşılık vermek için Tanrı'yla ilgili aykırı şeyler söylemeli, bu kavramsal bariyeri yıkmalıyız. Çünkü Varlık, "Hem ilk hem de sondur; ebedî ama şu andadır; en basit ama en büyüktür," diye açıklar Bonaventura; "Fevkalade tek ama çok türlüdür."[51] Başta bu sıfatların her biri bir öncekini etkisiz kılıyor gibi görünür ama daha yakından bakınca bariz çelişkilerin birbirine bağımlı

48 Bonaventure, *The Journey of the Mind to God*, 3.1.

49 A.g.e., 5.3.

50 A.g.e., 5.4.

51 A.g.e.

olduğunu görürüz: Tanrı her şeyde mevcuttur *çünkü* Varlık ebedidir; çok biçimlidir *çünkü* Tek'tir. Böylece sıradan düşünce ve dil kategorileri, *coincidentia oppositorum* (karşıtların birliği) ile çöker.

Aynı şey Teslis'in tefekkürüne de uygulanır. Bonaventura, Kapadokyalılar gibi okurlarına zihinlerinin Bir ile Üç arasında gidip gelmesini ve buradaki yapısal çelişkiyi gidermeye çalışmamalarını söyler: "Anlaşılamaz olanı anlayabileceğinize inanmamaya dikkat edin," diye uyarır.[52] İnsanlar alışıldık düşünce tarzlarını yıkmak için bu uzlaştırılamaz karmaşıklığın şokunu kullanmalıdır, yoksa Teslis öğretisinin "sizi takdirin doruklarına çıkarmak" olan özünü tamamen gözden kaçırırlar.[53]

Görünüşe göre bu taban tabana zıt çelişkileri Tanrı'nın yüce tezahürü olan, "ilki ve sonu, en yukarıdakini ve en aşağıdakini"[54] zihnin baş edemeyeceği bir biçimde birleştiren İsa'nın insan kişiliğinde bile görürüz:

> Ebedî olan, fani insanla birleşmiştir... en var olan, fevkalade acı çekip ölenle; en kusursuz ve engin olan, en önemsizle; hem fevkalade tek hem de fevkalade çok biçimli olan, karma ve ayrık olanla birleşmiştir.[55]

Bedenleşmiş Söz olan İsa, tanrısalı daha anlaşılır kılmaz. Tam aksine: Tanrı'nın söylediği Söz, durdurulamaz biçimde bilgisizliğin zifirî karanlığına geçer, çünkü İsa dinsel arayışın Son Durağı değil, sadece bizi bilinemez Baba'ya götüren "Yol"dur.[56] Bu yüce tezahür, her şeyi netleştirmek yerine bizi bir tür ölüm olan belirsizliğe sürükler. Bonaventura'ya göre Söz İsa'nın acı çekmesi ve

52 A.g.e. 6.3.
53 A.g.e.
54 A.g.e. 6.7.
55 A.g.e. 6.5.
56 A.g.e. 6.7.

ölümü, Tanrı hakkındaki lisanımızın yetersizliğini ve başarısızlığını cisimleştirir. Hiçbir netlik, kesinlik ve gizli bilgi yoktur. Bonaventura'nın *Yolculuk*'un son paragrafında açıkladığı gibi bu ham beklentileri bir kenara bırakmalıyız.

> Biz de ölmeli ve bu karanlığa girmeliyiz. Bırakın dikkatimizi ve tahayyüllerimizi susturalım. Bırakın "bu dünyadan ayrılıp Baba'ya"[57] gidelim, böylece Baba bize gösterildiğinde Filipus ile şöyle diyebiliriz: "Bu bize yeter."[58] Çünkü bu ölümü seven, Tanrı'yı görebilir, şu kesinlikle doğrudur ki "İnsanlar Tanrı'yı görüp de yaşamayacaktır."[59]

Fakat Thomas ve Bonaventura'dan sadece bir nesil sonra Tanrı kavrayışında bir değişim görebiliriz. Bu değişimin merkezi, Oxford'da hıncahınç kalabalık izleyici kitlelerine ders veren tartışmalı bir figür olan Fransisken filozof John Duns Scotus (1265–1308) idi.[60] Scotus ona göre Tanrı hakkında anlamlı bir şey söylemeyi olanaksız kılan Thomas'ın teolojisini eleştiriyordu. Scotus aklın her şeyin varlığını kanıtlayabileceğinden emindi. Sadece doğal güçlerimizle Tanrı'nın yeterli bir anlayışına ulaşmamız olanaklı olmalıydı. Scotus'un felsefesine egemen olan prensip, tüm fikirlerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen kriter buydu. Ama bu "doğal teoloji" ancak, "Tanrı vardır," derken ne kastettiğimizi biliyorsak olanaklıydı. Bu yüzden Scotus "varlık" sözcüğünün *tek anlamlı* olduğunda ısrarcıydı; yani ister Tanrı'yı kastetsin, ister erkekleri, kadınları, dağları, hayvanları ya da ağaçları "temel anlamı aynı"ydı.

57 Yuhanna 13:1.

58 Yuhanna 14:8.

59 Bonaventure, *The Journey of the Mind to God*, 7.6

60 Richard Cross, *Duns Scotus*; Frank ve Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 85–8; 125–49.

Bildiğimiz gibi Thomas "bilgelik", "varlık" ya da "iyilik" gibi sözcükleri Tanrı'dan bahsederken ancak analojik olarak kullanabileceğimizi ileri sürüyordu.[61] Ama bu Scotus için yeterli değildi. "Şişman" ya da "bitkin" gibi Tanrı'ya yakıştırılamayacak bazı sıfatlar olduğunu ileri sürdü ama "varlık", "iyilik" ya da "bilgelik" gibi ifadeler Tanrı ya da canlılar söz konusu olduğunda aynı anlama gelmiyorsa "kişi doğal olarak hiçbir Tanrı kavramına sahip olamaz ve bu yanlıştır."[62] Pagan ve Hristiyan filozoflar, Tanrı'nın bir tür varlık olduğunda hemfikir olmakla beraber ne tür bir varlık olduğunda birbirlerinden ayrılırlar. Tanrı "vardır" dediklerinde ikisi de aynı şeyi kasteder ama bir pagan, Tanrı'nın ateş olduğuna inanırken bir Hristiyan bunu reddedecektir.

Thomas bu tür düşüncenin putperestlik potansiyeli taşıdığına inanıyordu; Tanrı'nın –bir açıdan– sadece bir varlık olduğunu varsayarsak kendi fikirlerimizi ona yansıtmak ve kendi suretimizde bir ilah yaratmak çok kolaydır. Ama Scotus aslında Tanrı anlayışımızı canlılar hakkındaki bilgimizden türettiğimizi ileri sürüyordu. Tecrübelerimizden "varlığın" ya da "bilgeliğin" ne olduğunu biliyoruz ve bunları Tanrı'ya yakıştırdığımızda tüm kusur ve sınırlardan arındırıveriyoruz. Sonra "ona en yüce kusursuzluğu atfediyor ve Tanrı'ya yakıştırıyoruz."[63] Doğru, Tanrı'nın varlığı sonsuz, canlıların varlığıysa faniydi ama bu sadece bir derece meselesiydi: Tanrı'nın varlık biçimi daha yoğundu, bu durum "kırmızılık" ikisinde de olsa da "parlak kırmızı"nın pembeden çok daha kırmızı olmasına epey benziyordu. Tanrı'yı yarattıklarından ayıran ontolojik bir uçurum yoktu. Hepsi "vardı" ama varoluşun en büyük payı Tanrı'ya aitti. Scotus'un çağdaş eleştirmenleri onu Tanrı'nın aşkınlığını yıpratmakla ve Tanrı'yı sadece bizden daha

61 ST, 1.13.10.

62 Scotus, *Ordinatio*, 1 d.3, 35 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* içinde, s. 143.

63 A.g.e., 1 d.3 q.1, s. 131.

büyük ya da daha iyi bir varlık gibi görmekle suçladı.[64] Scotus, kusursuz sonsuzluğun karma olmadığını ve ona hiçbir şey ilave edilemeyeceğini ileri sürerek Tanrı'nın sonsuzluğunu fani olanın sadece bir uzantısı gibi gördüğü itirazına karşı koymaya çalıştı.[65] Ama son tahlilde Tanrı hakkında "betimsel açıdan"[66] çok şey bilebileceğimizde ısrar ederek geleneksel apofatik ihtiyattan feragat etti. Bu, ileride kötüleşecek durumun ilk adımıydı. Net ve belirgin, kesin ve kanıtlanabilir temellere dayalı bir teolojik dil konusunda diğerleri Scotus'u izleyecekti.

Scotus'un doğal, âdeta bilimsel temelli bir teolojiyi tercih edişi teologların eğitimindeki köklü bir değişimi yansıtıyordu. 1277'de, Thomas'ın ölümünden sadece dört yıl sonra Fransa'nın Katolik hiyerarşisi 217 teolojik önermeyi kınadı ve bu kınamaların bir kısmı doğrudan Thomas'ı hedef alıyordu.[67] Aristoteles'in öğretisine karşı bir tepki ve Aristoteles fiziğinin Tanrı'nın egemen gücünü ve bağımsızlığını kısıtladığına dair yaygın bir endişe vardı çünkü eğer Tanrı, Aristoteles'in doğa kanunlarına uyacaksa her şeye kadir olamazdı.[68] İnsanlar açıkça şimdiden Tanrı'yı sadece başka bir varlık, evrenin başka bir üyesi gibi düşünmeye başlamıştı ve böyle bir çelişki Tanrı için gerçekten olanaksız olurdu. 1277 Kınamaları bazı teologların Tanrı'nın aslında istediği her şeyi yapabileceğini iddia ederek bu rahatsız edici düşünceye muhalefet etmeye çalıştığını gösterir. Aristoteles her ne kadar doğa boşluk sevmez demiş olsa da Tanrı canı isterse evreni düz bir çizgide ilerletir ve ardında bir boşluk bırakırdı; dünyanın evrenin merkezi olmasına gerek yoktu ve Tanrı'nın sonsuz sayıda

64 Eric Alliez, *Capital Times: Tales from the Concept of Time*, çev. George Van De Abbeele (Minneapolis, 1996), s. 226.

65 Scotus, *Quodlibet*, q.5 a.7.

66 Scotus, *Ordinatio*, 1 d.3 q.1.1–2; Richard Cross, *Duns Scotus*, s. 39.

67 1277 kınamalarında Thomas'ın adı geçmedi ve onu hedef alanlar 1325'te geri çekildi.

68 Edward Grant, "Science and Theology in the Middle Ages", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde.

başka dünya yaratacak gücü vardı. Hatta Fransisken Ockhamlı William'ın (1285–1349) ileri sürdüğü gibi yeryüzüne bir eşek olarak inip insan ırkını kurtarabilirdi.[69]

Üniversite müfredatı artık öğrencilerin teoloji çalışmalarına başlamadan önce mantık, matematik ve Aristoteles bilimi çalışmalarını gerektiriyordu. Dolayısıyla daha genç nesil artık analojik düşünce konusunda çok iyi değildi çünkü doğa bilimleri dilin şeffaf ve tek anlamlı olmasını gerektiriyordu. William artık öğretileri sembolik görmüyordu; öğretiler harfiyen doğruydu ve tam bir analiz ve araştırmaya tabi tutulmalıydı. Scotus gibi onun da "varoluş", "güç" ya da "mevcudiyet" gibi sözcüklerin hem Tanrı hem de canlılar için aynı biçimde kullanılabileceğinden hiç şüphesi yoktu.[70] Aristoteles tüm çalışma alanlarının kendi gerekçeleri bulunduğunda ve bir bilimin kural ve yöntemlerini başka bir bilime uygulamanın tehlikeli olduğunda ısrar etmiştir. Ama öğretmenler bu uygulamayı terk etmeye başlamıştı.[71] Bazı öğrenciler ilahiyat okuluna geldiklerinde bilimsel düşünce konusunda o kadar iyiydi ki teolojik problemleri matematikle çözmeye çalıştılar.[72] Özgür irade, günah ve fazileti nispet kanunlarına göre ölçtüler; Tanrı ile yarattıkları arasındaki farkın tam derecesini, Tanrı'nın birbiri ardına *ad infinitum* (aralıksız sonsuza dek) daha iyi dünyalar yaratma olasılığını ve bir iğne ucunda kaç meleğin oturabileceğini hesaplamaya çalıştılar.

1277 Kınamaları bu eğilimi durdurmaya çalıştı ama tam aksi sonuç elde etti. Tanrı'nın "gücü" (sadece bildiğimiz "gücün" daha etkili bir türü olarak tahayyül ediliyordu) fikrinin takıntı haline getirilmesi yeni bir varsayımsal düşünce modasına yol açtı. Araştırmacılar Tanrı'nın muvaffak olması gerektiğini düşündükleri

69 Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, s. 10–11; 121–2.

70 A.g.e., s. 55–8.

71 A.g.e., s. 307–12.

72 Grant, "Science and Theology", a.g.e., s. 61.

her tür absürt kahramanlığı uydurmaya başladı ve bu kuramlar açıkça salt spekülatif (*secundum imaginationem*) olduğu sürece hoş görülüyordu. Bazıları Fransız filozof Nicole Oresme'in (1320-82) Tanrı'nın sınırsızlığının fiziksel bir dışavurumu olarak gördüğü engin, yıldızlararası uzaydan büyülenmişti.[73] Diğerleri Tanrı'nın evrenin içindeki maddeyi yok ederek bir boşluk yarattığını hayal etti. Doğa boşluğu doldurmaya çalışırken dünyanın çevresindeki göksel küreler yıkılır mıydı? Boşluğa bir taş atılsa düz bir çizgide mi ilerlerdi? İnsanlar birbirlerini işitip görebilecek miydi?[74] Bu filozoflar, bu sorunları çözebileceklerine inanmıyordu: Aslında Tanrı'nın mutlak gücüne vurguları buna engeldi.[75] Ama önde gelen dâhiler geç skolastik dönemde ortaya atılan pek çok sorunun matematiksel içerimlerini araştırdığında farkında olmadan 16. ve 17. yüzyıllardaki bilimsel devrime zemin hazırladılar.[76] Scotus ve Ockham gibi filozofların muğlak spekülasyonları teoloji ile tinsellik arasında günümüze dek süren bir çatlak yarattı.[77] 13. yüzyılda bazıları yeni teolojiyi öyle yavan ve nahoş buldu ki Tanrı'ya ancak idraki büsbütün bertaraf ederek ulaşabileceklerini düşünmeye başladılar. İnsanlar sevgi ve bilgiyi birbirini tamamlayan ya da hatta geleneksel anlamda kaynaşmış şeyler gibi görmek yerine bunların birbirlerini dışladıklarını kabul etmeye başladı. 14. yüzyıla kadar büyük mistiklerin çoğu aynı zamanda önemli teologlardı. Kapadokyalılar'ın, Dionysius'un, Augustinus'un, Thomas'ın ve Bonaventura'nın teolojileri, tanrısalı tinsel tefekkürlerinden (*theoria*) ayrılamazdı. Ama geç Orta Çağ ve erken modern dönemlerin büyük mistiklerinden hiçbiri –Johannes Tauler (1300-61), Henry Suso (tahminen 1295-1366), Johannes Ruysbroek (1293-1381), Richard Rolle (tahminen 1290-

73 Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 260-4.

74 Grant, "The Condemnations of 1277".

75 Grant, "Science and Theology", a.g.e., s. 57–9.

76 Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, s. 11.

77 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 76–8.

1348), Norwichli Julian (1343-tahminen 1416), Margery Kempe (doğum 1364), Jean Gerson (1363-1429), Sienalı Katerina (1347-80), Avila'lı Teresa (1515-82) ve Haçlı Juan (1542-91)– teolojiye önemli bir katkı yapmadı.[78]

14. ve 15. yüzyıllarda önceki uygulamanın tam aksine insanların bir Tanrı "deneyimi" diye hayal ettikleri, neredeyse sadece yoğun duygu durumlarının geliştirilmesine adanmış özel bir ibadet türü yarattıklarını görürüz. Yeni tinsellik zaman zaman komünal olmak yerine şiddetle bireyseldi ve diğerlerine ya çok az ilgi gösteriyor ya da hiç göstermiyordu.[79] İngiliz münzevi ve şair Richard Rolle'a göre ibadet, duyum *idi. The Fire of Love*'ın[80] başında, "Kalbimin ısınmaya başladığını ilk hissettiğimde ne kadar şaşırdığımı size anlatamam," diye ilan ediyordu güven verici bir edayla:

> Üstelik hayalî değil gerçek bir sıcaklıktı, kalbim sanki gerçekten tutuşmuştu. Sıcaklığın içimi kaplayışı, bu yeni hissin getirdiği müthiş ve umulmadık rahatlık beni şaşırttı. Ortada fiziksel bir neden olmadığından emin olmak için kalbimi tutmak zorunda kaldım. Ama bunun tamamen içten geldiğini, bu ateşin fiziksel ya da günahkâr bir nedeni olmadığını, Yaratıcımın bir armağanı olduğunu anlar anlamaz büsbütün sevinçle doldum ve sevgimin daha da büyümesini diledim.[81]

---

78 Denys Turner, *The Darkness of God*, ss. 214-15. Nikolaus Von Cusa, büyük bir istisnaydı.

79 Hans Urs von Balthasar, "Theology and Holiness", *Communio 14*, Kış 1987; Mclntosh, *Mystical Theology*, s. 63–9; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200* (New York, 1972), s. 70–7; 139–52.

80 (İng.) Sevginin Ateşi. (ç. n.)

81 Rolle, *The Fire of Love*, s. 45.

Bu kalbi aydınlatan "ısrarcı özlemin", "içsel hoşluğun", "rahatlık telkininin" ve "hararetli sevginin" tinselliğiydi.[82] Rolle, kulağın işitemeyeceği göksel bir müzik duydu ve bu müzik Rolle'un Tanrı sevgisiyle özdeşleştirdiği hoş bir duygu akışına yol açtı. Rolle'un "sonu gelmez sorgulamalarına saplanıp kalmış" teologlara ayıracak zamanı yoktu;[83] tek motivasyon kaynakları "kibir" olan bu insanlara "Doktor" değil "Aptal" denmeliydi.[84] Rolle, ayrıksı yaşam biçimine en ufak eleştiri getirenlere, Tanrı sevgisine dair tantanalı tasvirleriyle hiç uyuşmayan bir saldırganlıkla saldırıp duruyordu. Hislere yapılan bu vurgu, zihnin kabiliyetinin duyu verilerinden üstün olduğundan gitgide şüphe duymaya başlayan geç skolastik teologların eğilimine tuhaf bir biçimde benziyordu.[85] Yeni "mistisizm", içselliğin geleneksel sembolik söylemini kendi başına bir amaç halini alan gözlemlenebilir, ölçülebilir psikolojik durumların gerçek bir incelemesine dönüştürdü.[86]

Rolle, çağdaşları üzerinde müthiş bir izlenim bırakmıştı ama dinsel deneyimin doğasıyla ilgili temel prensipleri ihlal eden bu duygusal dindarlık çoğunu rahatsız etmişti. Daha önce gördüğümüz gibi psişenin daha derin alanlarını keşfetmek için mütefekkirlerin duygularını aşması gerekiyordu. Rolle, kendisine özel teknikler konusunda yol gösterebilecek bir tinsel pir edinmeyi reddetti ve dikkatle, olağan algı biçimlerini aşmasını sağlayacak tutumlar geliştirdi. Tüm gelenekler, mistiğin, tinselliğini günlük hayatın gereksinimleriyle sağlıklı bir biçimde bütünleştirmesi gerektiğinde ısrar eder. Zen uygulaması yapanlar, meditasyonun kişiyi daha uyanık ve çevresine daha duyarlı kıldığında ısrar eder. Ama Rolle yazılarında heyecanlanmaya meyilli, âdeta manik bir coşkunluk

82 A.g.e.

83 A.g.e., s. 46.

84 A.g.e., s. 61.

85 Rowan Williams, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross* (Cambridge, Mass., 1991), s. 140–2.

86 McIntosh, *Mystical Theology*, s. 74.

ile ezici bir bunalım arasında gidip geliyordu. Kekelemeye başladı ve bir zamanlar otuz dakikasını alan işlerin şimdi bütün sabahını aldığını fark etti. Büyük çağdaşı Sienalı Katerina (1347-80) bir keresinde yemek yaparken kendinden geçip ateşe düştü. Bu dengesiz tutum belirli çevrelerde gitgide takdir görmeye başlamıştı. Rolle gibi Katerina da kendisine bu çok tehlikeli psişik arka bahçeyle başa çıkmasını sağlayabilecek tinsel yönlendirmeye teslim olmayı reddetti.

Yücelmiş hislerin asla bu tinsel serüvenin sonu olması beklenmiyordu: Budistler erkeğin ya da kadının bir aydınlanma yaşadıktan sonra çarşıya dönüp tüm canlılara merhamet gösterme pratiği yapması gerektiğinde ısrar eder. Bu durum cemaatlerine hizmet etmek zorunda olan Hristiyan keşişler ve rahibeler için de geçerliydi; dinsel amaçla ya da aydınlanmak için münzevi bir yaşam sürenler bile onlara dünyevi ya da tinsel sorunlar için gelen yerel halka çoğu zaman rehberlik yaptı. Ama Rolle meslektaşlarıyla yakın temas içinde olmayı şiddetle reddetti ve tefekkürü diğerlerine karşı nazik bir dikkate ve *kenotik* hürmete yol açmadı. Tüm büyük inançlarda hakiki dinsel deneyimin imtihanı budur. Ama tinsellik ile teoloji arasındaki çatlak derinleştikçe, hoşa giden ve avutucu hislerin kabarması gitgide daha çok kişi tarafından Tanrı'nın lütfunun bir işareti olarak görüldü.

Dominiken vaiz Meister Eckhart (tahminen 1260-1327) bu gelişmeden memnun değildi.[87] Rolle gibi mistikler neye inanırsa inansın, dinsel serüvenin gayesi hisseden benlik olamazdı çünkü akıl kendisini *intellectus*'ta gerçekleştirdiğinde benliği geride bırakmış oluyordu. Eckhart için idrak hâlâ zihindeki, tanrısalın insana dokunduğu "yerdi"; *intellectus*'ta "ben" bitiyor ve "Tanrı" başlıyordu. Daha önceki hiçbir tecrübemize benzemediğinden

87 Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 137–85; Oliver Davies, *Meister Eckhart*; haz. Bernard McGinn, Frank Tobin ve Elvira Borgstadt, *Meister Eckhart, Teacher and Preacher* (New Jersey, 1986); Clark, *Meister Eckhart*.

"hiçlik" olan bir duruma geçiyorduk. Dolayısıyla nihayet idrak de Tanrı kadar isimlendirilemez oluyordu:

> Ne budur ne de şu ama bundan da şundan da dünyanın üstündeki gök kadar yüksektir. Bu yüzden ona daha önce verdiğimden daha güzel isimler verdim ve yine de... o, tüm isimlerden bağımsız, tüm biçimlerden soyut, tamamen yalın ve özgürdür, tıpkı Tanrı'nın yalın ve özgür olması gibi. Büsbütün tek ve saftır, Tanrı'nın tek ve saf olması gibi, insan asla onu inceleyemez.[88]

İdrak "hiç"ti, çünkü artık kendisi değildi ve hiçbir şeyle hiçbir ortak noktası yoktu... tuhaf bir bölge ve çöldü."[89]

Rolle gibi mistikler, imgeye –ateş, sıcaklık, "göksel" uyumlar– saplanıp kalırken ve kişisel hikâyelerini saplantı haline getirmişken Eckhart sadece benlikten değil, Rolle ve benzerlerinin elde edip keyfini sürmek istedikleri "Tanrı"dan da bağımsız olmayı vaaz veriyordu.[90] Bağımsızlık, bizi idrakin "sessizliğine" ve "çölüne" getirecek disiplin edilmiş *kenosis*'ti. İçsel boşluğumuzu doldurmak için kullandığımız imgeleri, kavramları ve deneyimleri yok etmeli ve âdeta Tanrı'yı benliğin içine çekecek içsel boşluğu keşfetmeliydik. Eckhart, geç skolastikleri son derece büyüleyen boşluğa tinsel bir önem verdi. Doğa, boşluk sevmiyor olabilirdi ama bizim içsel boşluğumuz hiçliği, yani Tanrı'yı cezbedecekti çünkü "her şey, kendi ait olduğu yere özlem duyardı."[91]

---

88 Eckhart, Sermon 2, çev. Edmund Colledge ve Bernard McGinn, *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* içinde (New York, 1981), s. 180.

89 Alıntı, Oliver Davies, *God Within*, s. 51.

90 Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 171–2.

91 Eckhart, *On Detachment*, Colledge ve McGinn, *Essential Sermons* içinde, a.g.e., s. 286.

Ama Eckhart tüm bunların Hristiyan yaşamının olağan yapılarıyla elde edilebileceğine ikna olmuştu. Özel bir yaşam tarzına gerek yoktu. Mevcut özelleştirilmiş tinsel bu "yollar"dan birinin cazibesine kapılan insanlar "'yollar' buluyor" ve bu "yollarda" gizlenmiş Tanrı'yı kaybediyorlardı.[92] Gerçekten bağımsız olan kişi, tanrısal varlığı "duymak" istemez; aslında "Tanrı'nın, içinde yaşadığını bilmez, duymaz ya da kavrayamaz."[93] "İdrak"in keşfi tuhaf bir zirve deneyimi değil, bir yuvaya dönüş olmalıydı, ne de olsa bir zamanlar bilinen ama sonra kaybedilen bir kimliğin Platoncu anımsamasıydı. Tanrı'ya duyulan güçlü arzu ancak boşluğumuzu doldurmak için kullandığımız imgelerden doğan bir ego ihtiyacı olabilirdi. Bu yolla bulacağımız bir "Tanrı" aslında bizi kendimize yabancılaştıracak bir puttur:

> Çünkü Tanrı'yı Tanrı olarak, ruh olarak, kişi olarak ve imge olarak severseniz, tüm bunlar kaybolmalı! Peki, onu nasıl sevmeliyim? Tanrı değilmiş, kişi değilmiş, imge değilmiş gibi sevmelisin. Tüm ikiliklerden ayrılmış saf, katışıksız, parlak "Bir" gibi; ve sonsuza dek o Bir'e, "bir şey"den "hiçliğe", dalmalıyız."[94]

Eckhart'ın olumlayıcıdan apofatiğe heyecanla gidip gelen coşkun dili bunu açıkça gösterir çünkü bu dönüşüm duygusal bir "deneyim" değildir, sözcüklerle tasvir edilemez.

Yeni skolastisizme rağmen Dionysius'un diyalektik yönteminin kökleri hâlâ Avrupa teolojisindeydi. Bunu 14. yüzyılın çok farklı iki İngiliz yazarında görüyoruz. Teoloji eğitimi almayan Norwichli Julian'ın apofatik kavrayışı –en olumlayıcı olduğu zaman bile– kusursuzdu. Örneğin İsa'dan bahsederken okuru bu

92 Eckhart, Sermon 5b, a.g.e. içinde, s. 183.

93 Eckhart, Sermon 52, a.g.e. içinde, s. 201.

94 Eckhart, *Renovamini Spiritum*, a.g.e. içinde, s. 208.

gündelik kategorilerin ötesine itmek için dişi ve erkek imgelem arasında gidip geliyordu. "İsa'nın inayetiyle anamızda büyür ve gelişiriz; o merhametiyle bizi ıslah eder ve yeniler; tutkusu, ölümü ve dirilişiyle bizi varlığımızla birleştirir. Anamız, erkek olan ona yanıt veren ve itaat eden tüm çocukları için çalışır."[95] Dionysius'un *Mistik Teoloji*'sini İngilizceye tercüme eden, *Bilgisizlik Bulutu*'nun anonim yazarı apofatik geleneği yeni, 14. yüzyıl doğrultusuna taşıyor olsa da onu hâlâ dinsel yaşam için çok önemli görüyordu.[96] Tanrı'yı bilmek istiyorsak Teslis, Bakire Meryem, İsa'nın yaşamı ve azizlerin hikâyeleriyle ilgili –kendi içlerinde çok iyi olan– tüm düşünceler, kalın bir "unutma bulutu"nun altına bırakılmalıydı.[97]

Yazar, bu işe yeni başlayan kişinin ilk başta sadece karanlık ve "âdeta bir bilgisizlik bulutu"yla karşılaşacağını açıklar.[98] Bu kişi, "Tanrı ve ne olduğu hakkında nasıl düşüneceğim?" diye sorarsa yazarımız onu şöyle cevaplar: "Ben sana cevap veremem, tek diyebileceğim, 'Bilmiyorum!' Çünkü bu soruyla beni de aynı karanlığa soktun, senin olmanı istediğim bilgisizlik bulutuna!"[99] Her şey hakkında düşünebiliriz ama "Tanrı hakkında hiç kimse düşünemez."[100] Bu "bilgisizlik" durumu bir yenilgi değil bir başarıydı; bu noktaya, dua tek bir söze –"Tanrı" ya da "Sevgi"– inene dek Tanrı hakkındaki tüm konuşmalarımızı acımasızca azaltarak vardık. Kolay değildi. Zihin, içimizde yaratmaya çalıştığımız boşluğu hemen "[Tanrı'nın] olağanüstü iyilik düşünceleri"yle doldurur ve bize "Tanrı'nın hoşluğunu ve sevgisini, inayetini ve merhametini" hatırlatır. Ama bu dinî yaygaraya kulaklarımızı

95 Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, 58, s. 166.

96 Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 186–210.

97 *The Cloud of Unknowing*, 6, çev. ve haz. Clifford Wolters, *The Cloud of Unknowing and Other Works* (Harmondsworth ve New York, 1961), s. 68.

98 A.g.e., 3, s. 61–2.

99 A.g.e., 6, s. 67.

100 A.g.e.

tıkamazsak başladığımız noktaya geri döneriz.[101] Bu arada çırak diğer herkes gibi dualarına, liturjisine ve *lectio divina*'ya devam etmelidir. Eckhart'ın tinsel "yol" dediği şey bu değil, Hristiyan yaşamının tüm rutin ibadetlerine ve tinsel alıştırmalarına hâkim olması gereken bir pratikti.

Sebat edersek idrak eninde sonunda geri çekilecek ve yerini sevgiye bırakacaktır. Şurada bilginin sevgiden ayrılışını görüyoruz: "Bu yüzden düşünebildiğim her şeyi bir kenara bırakacak ve sevmek için düşünemediğim şeyi seçeceğim!" diye haykırır yazar. "Neden? [Tanrı] pekâlâ sevilebilir ama düşünülemez. Sevgiyle yakalanıp tutulabilir ama düşünceyle asla."[102] Fakat apofatik alışkanlık hâlâ öyle güçlüdür ki yazar derhâl "sevgi" kavramını yapıbozuma uğratır ve onun ne *olmadığını* açıklar. *Bulut*'ta hiç parıltı, göksel müzik ya da içsel hoşluk yoktur. Aslında yazar Tanrı sevgisinin yoğun bir deneyimini yaşama fikrine şiddetle karşı çıkarken sanki aklında Rolle vardır. Yeni başlayanları bu yeni tinselliğin saçma hakiki anlama göre yorum taraftarlığına karşı tetikte olmaları için uyarır. Çıraklar her tür özel hisse dair konuşmalar duyar – kişi yüreğini nasıl Tanrı'ya çevirecek ve sevgisini sürekli hissedecektir. Sonra birden aptal zihinlerinde bu sözcükleri kastedilen tinsel anlamda değil, gerçek ve maddi anlamda anlar ve göğüs kafesleri içinde yüreklerini hayasızca zorlarlar!" Hatta bazıları "olağan dışı bir parıltı" hisseder.[103] Canlılara duyduğumuz sevgiyi Tanrı'ya duymamız mümkün değildir; bu sözde mistiklerin tutkun oldukları "Tanrı" sadece onların çılgın hayal güçlerinin bir ürünüdür.

Bu "yapmacık tinsellik"[104] sorun olmaya başlamıştı. Yazarın açıklamasına göre çıraklara tüm "dışsal" zihin faaliyetlerini dur-

101 A.g.e., 7, s. 68–9.

102 A.g.e., 6, s. 68.

103 A.g.e., 45, s. 113–14.

104 A.g.e.

durmaları söylendiğinde "içsel" çalışma nedir bilmediklerinden yanlış yaparlar. Gerçek fiziksel zihinlerini içeri doğru, bedenlerine çeviriyorlar, bu da doğal bir şey değil ve sanki tinselliği kendi fiziksel gözleriyle görmek ister gibi zorlanırlar.[105] Soytarılıklarını izlemek acı vericidir. İyice akıllarını oynatmış gibi gözlerini boşluğa diker, "aptal bir koyun gibi" çömelir ve "kulaklarında kurt varmış gibi başlarını bir yana sarkıtırlar."[106] Ama "içsellik" ancak "unutma" disipliniyle elde edilir. Yazar bu yüzden takipçisine Tanrı'yı kendi içinde aramasını söylemez ve ekler: "Kendi dışında ya da üstünde olmanı istemem, kendi gerinde olmanı ya da kendini kaybetmeni de!"[107] Takipçi hiddetle, "Peki nerede olacağım? Sana göre hiçbir yerde," diye çıkıştığında da yazarımız ona çok haklı olduğu cevabını verir: "Olmanı istediğim yer hiçbir yer! Neden [çünkü] fiziksel olarak 'hiçbir yerde' olduğunda, tinsel olarak 'her yerde'sindir."[108] Bu sevgi türü sözlerle açıklanamaz. "Unutma" sürecine girmeyen kişi, "içsel" ile "dışsal", "hiçbir yer" ile "her yer" arasında bir ikilik görecektir. Ama "hiçbir yer" psişe içindeki bir "yer" değildir; daha doğrusu dünyevi deneyimimizden epey uzaktır. O halde bu "hiçbir yer" ve bu "hiç" için "her yeri" ve "her şeyi" bırakın. Bu hiçi kavrayamıyorsanız dert etmeyin çünkü ben öylesini daha çok seviyorum. Kendi başına o kadar değerlidir ki onu hiç düşünmemek adil olur."[109] Bu "hiç" karanlık gibi görünebilir ama aslında "ona maruz kalan ruhu kör eden çok kuvvetli bir tinsel ışıktır."[110] O halde çırak "karanlıkta gerektiği kadar beklemeye" hazır olmalı, sadece "Tanrı'ya uzanan basit, azimli niyetin" farkında olmalıdır.[111]

105 A.g.e., 52, s. 122.
106 A.g.e., 68, s. 142.
107 A.g.e.
108 A.g.e.
109 A.g.e., s. 142–3.
110 A.g.e., s. 143.
111 A.g.e.

Bulut'un tinselliğinin merkezinde *kenosis* vardır. Yazar, takipçisine özel sevinç taşkınlıkları peşinde koşmaktansa Tanrı'yı, "ondan elde edebilecekleri için"[112] değil, kendi için aramasını söyler. Ama kendi içini boşaltma, tarihe karışıyordu. Teologlar daha kibirli, "mistikler"se daha nefsine düşkün olmaya başlamıştı. Yeni kutuplaşmanın sonucu, düşünen teologlar ve seven mistiklerdi. 15. yüzyılın son derece bilgili Flaman keşişi Şartrö tarikatından Dionysius bu değişimden rahatsızdı. Eski mistik teolojinin, ne kadar eğitimsiz olurlarsa olsunlar tüm inançlılara açık olduğunu hatırlattı; liturjinin, cemaat yaşamının ve hayır işinin olağan rutinlerine dayanıyordu. Ama Scotus'un ve Ockham'ın teolojileri az sayıda uzman dışında kalan herkes için anlaşılmazdı. Bilinmezlik teolojisi alçakgönüllülüğü teşvik ediyordu; skolastik bilginlerin yeni spekülasyonları kibirlerini artırmış gibiydi ve ahlaki statüleri fark etmeksizin onu takip edebilecek kadar zeki olan herkese aktarılabilirdi.[113] Teoloji can sıkıcı biçimde kuramsallaşmıyordu; apofatiğin disiplini olmadığı takdirde putperestliğe dönüşme ihtimali vardı. Avrupa büyük bir sosyal, kültürel ve siyasi değişimin eşiğindeydi. Tinsellik modern dünyaya girerken düşüşteydi ve bu zorluğa yaratıcı bir yanıt vermekte zorlanabilirdi.

112 A.g.e., 3, s. 61.

113 Denys the Carthusian, *De Contemplatione* 3.3; Denys Turner, *The Darkness of God*, s. 218.

İKİNCİ KISIM

Modern Tanrı

(MS 1500'ten Günümüze Kadar)

7

Bilim ve Din

Genelde modern dönemin, Kristof Kolomb Hindistan'a yeni bir deniz rotası bulma ümidiyle Atlantik'i geçip onun yerine Amerika'yı keşfettiği 1492 yılında başladığı söylenir. Manyetik pusula ve astronomideki son içgörüler gibi bilimsel keşifler olmasaydı bu yolculuk imkânsız olurdu. Batı Avrupalılar, çevreleri üzerinde eşi görülmemiş bir denetim kurmalarına olanak tanıyan yeni bir dünyanın eşiğindeydi ve bu değişimin öncüsü Hristiyan İspanya'ydı. Kolomb'un hamileri, izdivaç yoluyla İberya krallıkları Aragon ile Kastilya'yı birleştiren Katolik hükümdarlar Fernando ve Isabel'di. İspanya modern, merkezî bir devlet olma sürecindeydi. Bu bir geçiş çağıydı. Kolomb, İspanya üniversitelerinde hevesle tartışılan yeni bilimsel fikirlerden hiç kuşkusuz haberdardı ama o, eski dinsel evrene saplanıp kalmıştı. Dindar bir Hristiyan olan Kolomb, Yahudilikten Hristiyanlığa geçen bir ailede doğmuş ve mistik Yahudilik geleneği Kabala'ya ilgisini korumuştur. Ayrıca kendisini çağdaş bir Haçlı gibi görüyordu: Hindistan'a ulaştığında Kudüs'ün geri alınması için bir askerî üs kurmaya niyetlendi.[1] Avrupalılar modernite maceralarına başlamıştı ama dinin geleneksel mitleri, rasyonel ve bilimsel keşiflerini anlamlandırmaya devam ediyordu.

1 Friedrich Heer, *The Medieval World, 1100–1350*, çev. Janet Sondheimer (Londra, 1962), s. 318.

Kolomb, 2 Ocak 1492'de Müslümanların Avrupa'daki son kaleleri Granada'nın Fernando ve Isabel'in ordularınca fethinde hazır bulundu. Hükümdarlar 31 Mart'ta Kovma Fermanı'nı imzalayarak Endülüs Yahudilerini vaftiz olmak ile ülkeden sürülme arasında bir seçim yapmaya zorladı; İspanya'da yaşayan Müslümanlara da 1499'da aynı seçenek sunulacaktı. İspanyol Yahudilerin çoğu vatanlarına öyle bağlıydı ki Hristiyanlığa geçtiler ama yaklaşık seksen bin Yahudi sınırı geçip Portekiz'e gitti, elli bin Yahudi de Osmanlı İmparatorluğu'na kaçtı.[2] Modernitenin kendi uyuşmazlığı vardı. Kimileri modern çağı özgürleştirici ve büyüleyici bulabilir ama diğerleri onun baskıcılığını, istilacılığını ve yıkıcılığını yaşadı. Fernando ve Isabel, erken modern dönem Avrupası'nda ekonomi için zaruri olan türden mutlak idareyi oluşturuyordu. Artık lonca, birlik ya da Yahudi cemaati gibi otonom, kendi kendini yöneten kurumlara tahammülleri yoktu, böylece Granada zaferinin ardından bir etnik temizlik hareketi geldi.

Fernando ve Isabel, o güne dek bağımsız olan ve kendi emsalsiz *ethos*'ları bulunan krallıklarının birleşmesi çerçevesinde 1483'te İspanyol Engizisyonu'nu kurdu. Engizisyon'un amacı herkesi yeni İspanyol kimliğine temel oluşturacak ideolojik mutabakata zorlamaktı. Engizisyoncular daha sonraki seküler devletlerce tekrarlanacak bir modelle muhalifleri arayıp buldu ve onları "sapkınlıklarını" (*heresy*) terk etmeye zorladı, *heresy* sözcüğü "kişinin kendi yoluna gitmesi" demek olan Yunanca *airesis*'ten geliyordu. İspanyol Engizisyonu, mazide kalmış dinsel dünyayı muhafaza etmeye yönelik demode bir girişim değildi; hükümdarların ulusal birlik yaratmak için tasarladığı çağdaşlaştırıcı bir kurumdu.[3] Başlıca kurbanları sürgün yerine vaftiz olmayı tercih eden ve yoldan çıkmalarından şüphe edilen Yahudi ve Müslüman mür-

2 Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, (İstanbul, 2001). (or. s. 229).

3 Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I, s. 17–18.

tedler idi. Çoğu mürtet sadık Katolikler oldu ama eski inançlarını gizli gizli yaşayan muhaliflerin yeraltı hareketine dair söylentiler vardı. Engizisyonculara, cuma gecesi mum yakan ya da domuz yemeyi reddeden herkese, onları inançlarından caymaya ve öteki döneklerin isimlerini vermeye zorlamak için işkence yapmaları talimatı verilmişti. Bu yeni Hristiyanların bazılarının Katolikliğe yabancılaşmanın yanı sıra dinin kendisine şüpheyle yaklaşmaya başlamaları şaşırtıcı değildi.

Portekiz'e kaçan Yahudiler daha çetindi; inançlarını terk etmektense sürgünü seçmişlerdi. Başta Kral II. João tarafından hoş karşılandılar ama I. Manuel 1495'te tahta çıktığında kayınpederi Fernando ve kayınvalidesi Isabel onu Portekiz'deki tüm Yahudileri vaftiz etmeye zorladı. Manuel, Yahudileri Engizisyon'dan elli yıl muaf ederek bir ara çözüm buldu. Marranolar ("domuzlar") diye bilinen Portekiz Yahudilerinin –bu hakaretamiz ifadeyi bir gurur nişanı gibi benimsemişlerdi– başarılı bir Yahudi yeraltı hareketi örgütleyecek zamanları vardı. Gizli Yahudiler nesiller boyunca inançlarını ellerinden geldiğince yaşamaya çalıştılar ama muazzam güçlüklere maruz kaldılar. Yahudi dünyasının geri kalanından soyutlanmışlardı, Yahudi edebiyatına, sinagoglara erişimleri yoktu ve sadece birkaç belli başlı ritüeli yerine getirebiliyorlardı. Katolik eğitimi aldıklarından zihinleri Hristiyan sembolleri ve öğretileriyle doluydu, bu yüzden kaçınılmaz olarak yıllar geçtikçe inançları ne gerçekten Musevi ne de düpedüz Hristiyan oldu.[4]

Diğerleri, göreceğimiz gibi çağdaş Avrupa'daki ilk ateistler ve özgür düşünürler olacaktı. Tevrat'ı, yaşayan bir gerçeklik kılan kurallardan mahrum kalan Marrano dini bozuldu. Marranolar Portekiz üniversitelerinde mantık, fizik, tıp ve matematik öğrenimi gördü ama Yahudi pratiğinin daha sezgisel disiplinleri konusunda hiçbir deneyimleri yoktu. İster istemez sadece mantığa dayanan

4 A.g.e., s. 19–24.

teolojilerinin geleneksel Musevilikle hiçbir ilgisi yoktu.[5] Tanrıları tüm varlığın İlk Nedeni'ydi ve insan meselelerine doğrudan karışmıyordu; Tevrat'a gerek yoktu çünkü doğa kanunları herkese açıktı. Bu, insan aklının kendi başına bırakıldığında yaratabileceği türden bir Tanrı'ydı ama Yahudiler geçmişte filozofların rasyonel Tanrısı'nı dinsel açıdan boş bulmuştu. Çoğu çağdaş kimse gibi –ve genelde aynı sebeplerden– bazı Marranolar bu Tanrı'yı yabancı ve inanılmaz bulacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'na göçen Yahudiler, tamamen farklı bir deneyim yaşadı. Fiziksel olduğu kadar tinsel bir yerinden etme olan sürgünleri derin bir ruhsal yaraya neden oldu; her şey sanki yanlış yerdeydi.[6] Bazı İspanyol Yahudileri Filistin'deki Safed'e yerleşti, orada doğrudan içinde bulundukları zor duruma hitap eden bir Kabala türü geliştiren çelimsiz Kuzey Avrupalı Yahudi Isaac Luria'yla (1534–72) tanıştılar. Kabalacılar Yaratılış kitabının ilk bölümlerini alegorik olarak yorumlamakta kendilerini hep özgür hissettiler ve bu bölümleri Tanrı'nın içsel yaşamının ezoterik bir anlatısına dönüştürdüler. Luria, Yaratılış kitabının sistemli evrendoğum kuramıyla hiçbir ilgisi olmayan ve bir *kenosis* eylemiyle başlayan tamamen yeni bir yaratılış miti yarattı. Tanrı aynı anda her yerde olduğundan dünya için bir mekân, Tanrı'nın olmadığı hiçbir yer yoktu. Dolayısıyla sorgulanamaz ve bilinemez Tanrılık olan En Sof, âdeta gönüllü bir *zimzum*'la ("geri çekilme"), kendisini küçülten bir eksilmeyle kendi içine çekildi. Yaratılış bir dizi kozmik tesadüfle, ilk patlamalar ve hatalı başlangıçlarla devam etmişti, bu tasvir Yahudilerin o dönem yaşadığı keyfî dünyayı daha iyi tanımlıyordu. Tanrısal ışık kıvılcımları, *zimzum*'la yaratılan Tanrısız derinliklere düştü. Her şey hak ettiği

5 A.g.e., s. 75–6.

6 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 246–9.

yerden sürüldü ve Şekina, Tanrılık'la tekrar birleşme hasretiyle dünyada dolanıp durdu.[7]

Kimse bu tuhaf hikâyenin gerçek anlamda olduğunu düşünmedi; tüm mitler gibi tarihsel değil zamansız bir gerçeklikten figüratif olarak bahsediyordu, bir yandan sürgünlerin deneyimini çok iyi açıklarken bir yandan da trajedilerinin emsalsiz değil, varoluşun temel yasalarıyla uyumlu olduğunu gösterdiğinden otoriter bir metin oldu. Yahudiler toplum dışına itilmek bir yana evreni kurtaracak sürecin kilit aktörleriydi çünkü Tevrat'a dikkatli itaatleri bu evrensel yer değiştirmeyi bitirebilir, Şekina'nın tanrılığa, Yahudilerin Vadedilmiş Topraklar'a ve dünyanın geri kalanının hak ettiği yere "geri dönüşünü" (*tikkun*) gerçekleştirebilirdi.[8] 1650 itibarıyla Luriancı Kabala, Polonya'dan İran'a Yahudi dünyasında bir kitle hareketine dönüştü, o dönem böylesi geniş bir kabul gören tek Yahudi teolojisiydi.[9]

Luria'nın tasarladığı özel ritüeller olmasaydı bu mit anlamsız bir kurgu olarak kalırdı. Ağlayıp yüzlerini toprağa süren Kabalacılar kederleriyle yüzleşmek için gece nöbetleri tutardı; bütün gece gözlerini kırpmaz, terk edilmişlikleri içinde Tanrı'ya seslenir ve yuvasızlık hislerini eyleme dökmek için Celile kırsalında uzun yürüyüşlere çıkarlardı. Ama kendini kaptırmak yoktu: Kabalacıların, acılarıyla –sonunda bu acı bir ölçüde keyif verene dek– disiplinli, özel bir tutumla baş etmeleri bekleniyordu. Gece nöbetleri hep şafak vaktinde, insanlığın tanrısala yabancılaşmasını sona erdiren bir meditasyonla sona ererdi. Kabalacılar, psişenin en ücra noktalarında sahip olduklarını bile bilmedikleri bir merak ve neşe uyandıran konsantrasyon (*kawwanoth*) disiplinleri icra etti. Merhamet, Luriancı erdem için vazgeçilmezdi ve başkalarına zarar veren hatalar için ağır cezalar vardı: Kendileri

7 A.g.e., s. 245–800; Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, s. 43–8.

8 Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 37–42.

9 A.g.e., s. 23–5.

çok acı çeken Yahudiler, dünyadaki toplam kederi artırmamalıydı.[10] 1492 felaketinden sonra çoğu Yahudi, İspanya'da çok popüler olan *falsafah*'den çekildi, yeni *mitos*'un ve ritüellerinin, kederlerinin daha derin kökleriyle temas etmelerine ve bir şifa kaynağı keşfetmelerine yardım ettiğini gördüler.[11] Ama bu yaratıcı *mitos* türü, Avrupa'da doğmak üzere olan yeni dünyada tarih olacaktı.

Diğer Avrupa ülkeleri, İspanya'yla aynı dönüşüm sancılarını çekiyordu fakat henüz büyüklüğünün farkında değildiler. 16. yüzyılda Batılılar tamamen yeni ve eşi görülmedik bir medeniyet kurmaya başladılar, bu medeniyet toplumun ekonomi temelinde radikal bir değişikliğine dayanıyordu. Modern ekonomi, tüm modern dönem öncesi ekonomiler gibi kültürel başarılarına sermaye sağlayacak tarım ürünleri fazlasına dayanmak yerine teknoloji yoluyla kaynakların yeniden üretilmesine ve sermayenin sürekli yeniden yatırımına dayanıyor, bu da sınırsız defa yenilenebilecek bir servet kaynağı temin ediyordu. Bu durum onu ekonominin belli bir noktadan fazla büyüyemediği ve sonunda kaynaklarını tükettiği modern dönem öncesi ekonomilerin çoğu kısıtından özgür kıldı. Sonuçta bu tarım toplumları moderniteyi nitelemeye başlayan sürekli altyapı yinelemesine güçleri yetmediğinden muhafazakârlığa meylediyordu. Özgün düşünce teşvik edilmiyordu çünkü hüsrana ve toplumsal huzursuzluğa yol açabilirdi, ne de olsa taze fikirler pek hayata geçirilemiyor, çok büyük finansal harcama gerektiren projeler genelde rafa kaldırılıyordu. Bu yüzden şimdiye dek elde edilenleri korumaya odaklanmak daha tercih edilir görünüyor-

10 R. J. Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", Green, *Jewish Spirituality*, II içinde, 15–19; 21–4; Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah", a.g.e. içinde, s. 73–8; 89–90; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism", a.g.e. içinde, s. 108–11; Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, s. 150.

11 Werblowsky, "The Safed Revival", a.g.e., s. 17; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study", Green, *Jewish Spirituality*, II içinde, s. 52–3.

du.[12] Fakat şimdi Batılılar yavaş yavaş geçmiş yerine geleceğe bakacak özgüveni kazanıyordu. Eski kültürler erkek ve kadınlara dikkatle belirlenmiş sınırlar içinde kalmayı öğretirken Kolomb gibi öncüler onları bilinen dünyanın sınırlarının ötesine geçmeye teşvik ediyordu, orada, sadece hayatta kaldıklarını değil, modern teknolojileri sayesinde refaha kavuştuklarını da keşfedeceklerdi.

Böylece 16. yüzyılda Avrupa'da yavaş yavaş insanların dünyayı düşünme ve deneyimleme biçimlerini değiştiren karmaşık bir süreç faaliyetteydi. Pek çok farklı alanda aynı anda keşifler yapılıyordu; o dönem hiçbiri çok önemli görünmüyordu ama kümülatif etkileri belirleyici olacaktı.[13] Bir disiplinin uzmanları diğer disiplinlerdeki keşiflerden faydalandıklarını fark etti. Örneğin hem bilim insanları hem de kâşifler aygıt yapanların artan verimine bel bağlamıştı. 1600'de keşifler öyle bir boyutta ve aynı anda öyle çok alanda görülüyordu ki ilerleme geri çevrilemez ve hep devam edecekmiş gibi görünüyordu. Ama 16. yüzyılın başlarında Büyük Batı Dönüşümü henüz başlangıç evresindeydi. İspanya, Avrupa'daki en ileri ülke olabilirdi ama modern devletin tek örneği değildi. Hollanda, İspanya hegemonyasına karşı mücadelesi esnasında İspanya aristokrasisine karşı koymak için kasten daha liberal bir ideoloji geliştirdi. Modernitenin birbirine rakip iki versiyonu vardı: biri açık ve hoşgörülü; öteki dışlayıcı ve baskıcı.

Toplum bu değişikliklere uyum sağlamak için değişirken dinin de değişmesi gerekecekti. Bu noktada inanç hâlâ yaşamın tümüne nüfuz etmiş haldeydi ve henüz ayrı bir alanla sınırlandırılmamıştı. Ama sekülerleşme başlıyordu. Verimlilik açısından merkezî devlet çok önemliydi, Fernando ve Isabel gibi, Avrupa'nın dört bir yanındaki hükümdarlar da ayrı krallıkları modern ulus devletler halinde birleştirdikleri zor sürece başlamışlardı. İngiltere'den

12 Hodgson, *The Venture of Islam*, II, s. 334–60.

13 Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy", Cameron, *Early Modern Europe* içinde, s. 197–205.

VII. Henry (1457-1509) ve Fransa'dan I. François (1494-1547) gibi prensler, Kilise'nin etkisini azaltıp onu kendi siyasi hedeflerine tabi kılmak üzere tasarlanmış politikalar benimsediler. Kilisenin üzerinde hiçbir denetiminin olmadığı bankaların, anonim şirketlerin ve borsaların artan rolü de onun gücünü aşındırdı. Dini, toplumda ayrı, marjinal bir yere iten bu sürekli, durdurulamaz gidişat hiçbir zaman tam olarak ifade edilemeyen çok çeşitli muğlak açılardan kendisini hissettiriyordu. Sekülerleşme üç çok önemli ve kurucu 16. yüzyıl hareketi tarafından hızlandırılacaktı: Rönesans, Reform ve Bilim Devrimi. Bunlar birbiriyle bağlantısız ya da rakip projeler değildi. Dönemin diğer yenilikleriyle aynı biçimde birbirlerini etkiliyorlardı; üçü de doğmakta olan erken modern zamanın ruhunu yansıtıyordu ve dinsel ethosun hâkimiyetindeydi.

Kilisenin azalan rolü insanların inançlarını yitirdikleri anlamına gelmiyordu; tam aksine muhtemelen Orta Çağ'da olduklarından daha dindardılar. Din, modernleşme sürecinin her aşamasına dâhil edilmişti ve toplumsal, siyasi, bilimsel değişimin yükselen sarmalını hem etkileyecek hem de ondan etkilenecekti. Örneğin Rönesans hümanizmi son derece dindardı. Hollandalı hümanist Desiderius Erasmus (1466-1536), Kutsal Kitap metinlerini özgün dillerinde okumak ve daha iyi bir Latinceye tercüme etmek istedi, metin çalışması Reformcular için muazzam önemliydi. Rönesans sanatı Andreas Vesalius'un (1515-64) anatomik çizimlerinden faydalandı. Diğer ressamlar mekânın yeni matematiksel anlayışından faydalandı: Kendi alanlarında, yeni yeni beliren bilimsel ethos kadar rasyonel bir vizyon bulmak için çaba sarf ediyorlardı. Dönemin teknik buluşları, sanatçıların tek, objektif bir perspektiften izlenen ve birleşik bir mekâna birbirleriyle ilişki içinde yerleştirilen nesnelerin tasvirine dayalı emsalsiz bir ampirik doğruluk elde etmelerine ve doğaya sadık kalmalarına yardım etti.[14] Ama bu "objektiflik" aşkın olanın terk edilmesi anlamına gelmiyordu: Bu

14 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 230.

"bilimsel sanat" gizemli bir vizyon edindi, tıpkı erken modern dönem bilim insanlarının zekice, estetik ve akla tanrısalı getiren bir çözüm aramaları gibi.[15]

Rönesans dini, geç dönem skolastiklerinin kısır teolojilerinden uzaklaştı ve 14. yüzyıl tinselliğinin çoğunun kişileştirilmiş vurgusunu kendine kattı. Lorenzo Valla (1405-57) kutsal hakikatle "diyalektiğin hilelerini" ve "metafiziksel safsataları" birleştirmenin beyhudeliğini çoktan vurgulamıştı.[16] Hümanistler İtalyan şair Francesco Petrarca'nın (1304-74) tasvir ettiği türden duygulandıran bir din istiyordu, Petrarca'ya göre "teoloji aslında şiirdir, Tanrı şiiri", bir şey "kanıtladığından" değil, kalbe dokunduğu için tesirlidir.[17] Hümanistlerin Yeni Ahit metin çalışmaları tüm modernite öncesi reformcular gibi geleneklerinin "membalarına", *ad fontes,* geri dönme girişimlerinin bir parçasıydı, incilleri ve kilise babalarını yeniden keşfetmek için Orta Çağ mirasını başlarından attılar. Bilhassa Pavlus ve Augustinus'un duygusal tinselliğinin cazibesine kapılmışlardı, onlara öğreti otoriteleri olarak değil, son derece şahsi ve duygusal bir maceraya girişmiş kendileri gibi bireyler olarak saygı duyuyorlardı. Modern ethos için çok önemli olacak birey kavramının yaratılmasından büyük ölçüde hümanistler sorumluydu. Ancak komünal, toplumsal ya da öğretisel basmakalıp fikirlerden özgür olanlar özgürce bir yenilik getirebilir, cesurca deneme yapabilir, yerleşik otoriteyi reddedebilir ve hata olasılığını riske atabilirdi. Erken modern dönemin kahramanı, yeni düşünce sahalarına nüfuz edebilen ve onları serbestçe deneyimleyebilen ama diğerleriyle iş birliğine hazır olan kâşifti.

---

15 A.g.e., s. 240–2.

16 Valla, *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*, James D. Tracy, "*Ad Fontes*: The Humanist Understanding of Scripture" içinde, Raitt, McGinn ve Meyendorff, *Christian Spirituality* içinde, s. 244.

17 Petrarch, Letter to his brother Gherado, 2 December 1348, haz. David Thompson, *Petrarch, A Humanist Among Princes; An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works* içinde (New York, 1971), s. 90.

Ama hümanistler büyük edinimlerinin bilincinde olsalar da insan zihninin sınırlılığı konusundaki geleneksel anlayışı korudular; dünyaları onlardan çok farklı olan erken dönem Hristiyan yazarlarını ve Yunanistan ile Roma'nın klasik yazarlarını çalışmak sadece insan meselelerinin çeşitliliğini değil –kendilerininki dâhil– tüm fikirlerin ve tutumların tarihsel ve kültürel koşullardan silinmezcesine nasıl etkilendiğini görmelerini sağladı.[18] Mevcut normlar asla kesin olamazdı.[19] Epey farklı öncüllere dayalı medeniyetlerin hikâyelerini getiren kâşiflerin haberleri de duygudaşlıklarını artırdı. Hümanistler retorik, güzel konuşma ve ikna sanatına tutkulu bir ilgi duyuyordu ve Aristoteles onlara herhangi bir argümanın özel bağlamını incelemeyi öğretmişti. Basitçe *ne* söylendiğine odaklanmak yerine yerel koşulların herhangi bir doğruyu nasıl etkilediğini anlamak gerekliydi. Hümanistler burada modernitenin daha liberal ethos'unu temsil ediyordu.

Ama Scotus, Ockham ve Orta Çağ filozoflarını[20] şiddetle reddedişleriyle aynı zamanda modern ruhun hoşgörüsüz türünü temsil ediyorlardı.[21] Felsefe, bilim ve teknoloji ilerledikçe yeni doğrunun keşfi için yakın geçmişin reddi gerekli görünecekti. Hızlı ekonomik ve teknolojik değişimler, yeni ulus devletlerde düzen sağlamanın güçlüğü, uzak pazarlardaki dalgalanmalar ve egzotik Yeni Dünya'dan haberler hep birlikte insanları geleneği bir kenara bırakıp emsalsiz sorunlarına yeni çözümler aramaya teşvik etti. Ama bu aynı zamanda demode görünen fikir ve tutumların toptan reddedilmesine de yol açabilirdi. Hümanistler ilerlemenin tarafında olduklarından emindi ve bunda haklıydılar. 15. yüzyıl Kutsal Kitap araştırmacısı Gionozo Manetti, "Bizi çevreleyen her şey kendi eserimiz, insanın eseri," dedi. "Ve bu harikaları

18 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 25–32.

19 Louth, *Discerning the Mystery*, s. 54.

20 Yazar burada Anselmus, Aquinas ve Norwichli Julian'ı kastetmektedir. (ç. n.)

21 A.g.e.

gördüğümüzde daha iyi şeyler, daha güzel şeyler, bugüne dek yaptıklarımızdan daha süslü, daha kusursuz şeyler yapabileceğimizi fark ettik."[22] Ama bu, Orta Çağ'daki sanat, edebiyat ya da din yaklaşımının tamamen yanlış yolda olduğu anlamına gelmez; sadece başka bir dünyayı yansıtıyordu. Din meselelerinde baştan başlamak için temiz bir sayfa açmaya yönelik modern eğilim anlaşılabilir olsa da sonunda zararlı olduğu görülecekti.

Üç büyük Protestan Reformcu, Martin Luther (1483–1546), Huldrych Zwingli (1484–1531) ve Jean Calvin (1509–64), yakın geçmişin şiddetle reddine birer örnekti. Rönesans hümanistleri gibi onların da geç dönem skolastiklerinin doğa teolojilerine vakitleri yoktu, daha kişisel ve dolaysız bir inanç istiyorlardı. Zwingli ve Calvin yaşamları boyunca hümanistti, dinsel reformları büyük ölçüde Rönesans *zeitgeist*'ından esinlenmişti. Bu muazzam değişim döneminde epey bir dinsel belirsizlik vardı. İnsanlar Orta Çağ'dakilerle aynı biçimde dindar olamıyordu. Peki, Hristiyanlığın hakiki sesini nerede duyabilirlerdi?[23] Reformcular kuvvetle hissedilen ama henüz yeterince kavramsallaştırılmayan bir dinsel tabiatı ifade etmeye çalışıyordu. Reformları, Büyük Batı Dönüşümü'nün ifadelerinden sadece biriydi.[24] Luther değişimin kışkırtıcısı gibi sayılmak yerine mevcut trendin sözcüsü gibi görülmelidir.

Tarihçiler hep Reform'un öncelikle Kilise'nin yozlaşmasına bir tepki olduğunu düşündüler ama anlaşılan bu dönemde Avrupa'da özellikle ruhban sınıfı dışında kalan dindarlarda tinsel bir canlanma vardı. Şimdi kendilerini daha önce bahsi geçmeyen suistimalleri eleştirecek yetkinlikte görüyorlardı. Toplum değiştikçe modernitenin doğuşundan önce dinsel açıdan uygun olan fikirler

22 Tracy, "*Ad Fontes*", a.g.e., s. 249.

23 McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, s. 200; McGrath, *Reformation Thought*, s. 20.

24 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 239–40; McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, s. 197.

ve ritüeller birden tiksindirici oluverdi.[25] İnsanlara yaşamın aşkın olasılıklarını hissettirmek yerine sadece endişeye sebep oluyorlardı. Luther'in bu eski uygulamalara duyulan yabancılaşmayı ifade edişi unutulmazdır.

> Bir keşiş olarak kabahatsiz bir yaşam sürsem de Tanrı'nın huzurunda vicdanım rahatsızdı ve kendimi günahkâr hissediyordum. Onu çalışmalarımla memnun ettiğime de inanamıyordum... İyi bir keşiştim ve çok disiplinliydim, eğer bir keşişin manastır disiplini sayesinde cennete gitmesi mümkün olsaydı o ben olurdum. Manastırdaki tüm yoldaşlarım bunu onaylayacaktır... Ama vicdanım emin olmama engel oldu, hep şüphe duyup şöyle dedim: "Onu doğru yapmadın. Yeterince tövbekâr değildin. Günah çıkarırken onu dâhil etmedin."[26]

Geçmişte manastır yaşamı, özünde komünal olan bir tinselliği teşvik etmişti. Keşişler liturji esnasında Kutsal Kitap'ı beraber dinliyordu. *Lectio divina,* dinsel doğruları edinmenin tefekküre dayalı, kaygısız, hatta keyifli bir yöntemiydi. Ama yeni birey vurgusu, Luther'i kendi tinsel performansı konusunda öyle saplantılı kılmıştı ki aşması gereken egoya gömülmüştü. Hiçbir Orta Çağ ayini ve pratiği, onu şiddetli ölüm dehşeti ve sefil bir iktidarsızlık kanaatiyle dolduran *tristitia* ("hüzün") dediği şeyi etkileyemiyordu.[27] Luther buna ilaveten modern dönemde dini de niteleyecek mutlak kesinlik özlemini ifade etti.

Luther, kurtuluşu, sadece inançla gerekçelendirme öğretisinde buldu. İnsanoğlu övgüye değer ameller ve ritüeller yerine getirerek kendisini kurtaramazdı; inancımız varsa İsa bizi kendi

25 Bossy, *Christianity in the West*, s. 91–3.

26 McGrath, *Reformation Thought*, s. 73.

27 Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death* (Cambridge, Mass., ve Londra, 1999), s. 73–4; 214–15; 486–7.

iyi ahlakıyla örterdi. Dolayısıyla iyi amellerimiz Tanrı'nın lütfunun nedeni değil sonucuydu. Bu özgün bir fikir değil, zaten itibar gösterilen bir Katolik iddiasıydı.[28] Ama Luther, Pavlus'un Romalılara mektubunu incelerken şu sözlere rastladığında yeni bir tezahürün ezici kuvvetiyle aydınlandı: "Doğru kişi imanla yaşar."[29] "Sanki yeniden doğmuş ve cennetin açık kapılarından girmiş gibi oldum," diye hatırlayacaktı Luther sonradan.[30] Luther'in bu tek cümleden vardığı sonuç Pavlus'u muhtemelen şaşırtırdı ama geleneksel uygulamaları boş ve kısır bulan bir neslin bilinçdışı gereksinimlerine hitap ediyordu.[31]

Erken modernitenin derin toplumsal değişimleri çoğu kimsenin kendisini yolunu şaşırmış ve kaybolmuş hissetmesine yol açtı. Ortasında yaşarken toplumlarının gittiği yönü göremediler ama yavaş dönüşümünü münferit, tutarsız yollarla deneyimlediler. Atalarına yapı ve önem sağlayan eski mitoloji bu yeni durumda çökünce, görünüşe göre çoğu kimse Luther'e ıstırap veren güçsüzlük hissini yaşadı. Zwingli ve Calvin de yeni dinsel vizyona geçişlerinden önce insan varoluşunun imtihanları karşısında felç edici bir çaresizliğe düşmüştü ve kendi kurtuluşlarına hiçbir katkı yapamayacaklarından emindiler. Sonuçta tüm reformcular sadece modern Tanrı'yı nitelemekle kalmayıp aynı zamanda Bilim Devrimi'nin biçimlenmesine yardım edecek mutlak tanrısal egemenliğe vurgu yaptı.[32]

Tanrı'nın mutlak egemenliğine vurgu Tanrı'nın tek başına olayların seyrini değiştirebileceği anlamına geliyordu, o halde özünde iktidarsız olan insanoğlu onun koşulsuz kudretine dayanmalıydı. Genç Zwingli, Zürih'in dörtte birini yok eden vebaya yakalandığında kendisini kurtarmak için yapabileceği hiçbir şey

28 McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, s. 27, 199.

29 Habakkuk 2:4 (Kendi çevirim. ç. n.); Romalılar 1.17.

30 McGrath, *Reformation Thought*, s. 74.

31 Bossy, *Christianity in the West*, s. 94.

32 McGrath, *Reformation Thought*, s. 73–4.

olmadığını biliyordu. "İstediğini yap çünkü bir eksiğim yok," diye dua etti, "ya onarılacak ya da yok edilecek çömleğinim."[33] Genç Calvin, kurumsal Kilise'nin öyle etkisindeydi ki ondan kopmaya hem isteksizdi hem de buna gücü yoktu ve onu değiştirmek için anlaşılan tanrısal bir girişim gerekmişti: "Sonunda Tanrı inayetinin gizli yularıyla yolumu başka yöne çevirdi... Beklenmedik bir dönüşümle yaşına göre fazla inatçı olan bir zihni uysallaştırdı ve ehlileştirdi."[34]

Elbette Luther erkekleri ve kadınları meşrulaştıracak inançtan bahsederken, modern anlamdaki "inançtan" değil, Tanrı'nın mutlak gücüne tam bir güven duymaktan bahsediyordu. Bir vaazında "inanç" diye açıklamıştı "bilgi, vukuf ve kesinlik değil, onun hissedilmeyen, tecrübe edilmemiş ve bilinmez inayetine kayıtsız şartsız bir teslimiyet ve neşeli bir iddia gerektirir."[35] Luther'in "Tanrı'nın görünmez şeyleri, gerçekten yaşanan o olaylarda açıkça sezilebiliyormuş gibi düşünen" "sahte teoloğa" ayıracak vakti yoktu.[36] İnanç, net bir görüş sağlamak şöyle dursun "hiçbir şey göremeyen bir karanlık türü" getiriyordu.[37] Scotus ve Ockham'ın doğa teolojisine yabancılaşan Luther, evrenin araştırılmasının ya da doğal muhakemenin bize Tanrı'nın gerçek bilgisini sağlayabileceğini bir an bile düşünmedi. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak sadece anlamsız değildi, aynı zamanda tehlikeli de olabilirdi çünkü Tanrı'nın evreni idare edişindeki idrak edilemez kudret üzerine çok fazla tahmin yürütmek insanoğlunun sefil bir çaresizliğe ve dehşete düşmesine yol açabilirdi.[38] Ama evrenin kasıtlı olarak kutsallıktan arındırılması, içerdiği dinsel motivasyona rağmen

33 A.g.e., s. 87.

34 McGrath, *A Life of John Calvin*, s. 90.

35 Luther, Sermon 25:7, Pelikan, *The Christian Tradition* içinde, IV, s. 163.

36 Luther, *Heidelberg Disputation* içinde, 19–21; a.g.e., IV, s. 155.

37 A.g.e., IV, s. 154.

38 Luther, *Sermons* içinde, 15, a.g.e., s. 166.

bilim insanlarının dünyaya tanrısaldan bağımsız yaklaşmalarını teşvik edecek sekülerleştirici bir fikirdi.[39]

Luther'in "sadece Kutsal Kitap"ı dayanak alması, söze o güne dek olduğundan daha bağımlı bir teolojiye yol açacaktı. Reformcular başarılarını büyük ölçüde matbaanın keşfine borçluydu, matbaa sadece yeni fikirlerin yayılmasına yardım etmekle kalmamış, aynı zamanda insanların metinle ilişkisini de değiştirmişti. İnsanların düşüncesinde söz, imgenin ve ikonun yerini alacak, bu da teolojinin sözü iyice uzatmasına neden olacaktı.[40] Ritüel de gözden düşmüştü; Reformcular, mükâfat kazanmak üzere tasarlanmış ritüel edimlerinin en iyi ihtimalle beyhude, en kötü ihtimalle kâfirlik olduğunu varsayıyordu.[41] Lutherci kiliseler geleneksel cüppelerin, resimlerin, altar panolarının ve merasimlerin çoğunu muhafaza etti; org müziği ve ilahiler yaşadı. Alman Reformu, doruk noktasına J. S. Bach'ın (1685–1760) eserlerinde ulaşacak yeni bir kilise müziği geleneğine esin kaynağı oldu. Bu müzik, yerel dilin genelde yavan olan sözcüklerine aşkın bir anlam kazandıracaktı. Ama Calvinci gelenekte resimler ve heykeller ortadan kalktı. Kilise, müziği zalimce basitleştirildi ve merasimin yerini doğaçlama ibadet aldı.

Matbaa, okurun doğrulukla kurmaya çalıştığı ilişkinin sekülerleşmesine yardımcı oldu.[42] Eskiden Kilise –bir ölçüde– fikirlerin ve bilginin akışını denetleyebiliyordu ama 16. yüzyılın ortasından sonra kitapların ve risalelerin yaygınlaşması bu sansürü zorlaştırdı. Basılı kitap, sözlü iletişim yöntemlerinin yerini almaya başladıkça sağladığı bilgi kişisizleşti ve muhtemelen doğrunun usta ile öğrenci arasındaki dinamik ilişkiyle geliştiği eski günlerde olduğundan daha az esnek ve daha sabit bir hal aldı. Basılı sayfa, tamlığın

39 Tamas, *The Passion of the Western Mind*, s. 240–2.

40 Bossy, *Christianity in the West*, s. 97.

41 Euan Cameron, "The Power of the Word: Renaissance and Reformation", Cameron, *Early Modern Europe* içinde, s. 91–5.

42 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 10–11, 19–20.

ve erken modern ticari ethos'un zihinsel tutumunun bir belirtisi olan kesinliğin bir imgesiydi. Kâşifler, tüccarlar ve bilim insanları hatasızlığın önemini keşfediyordu; bilgileri bu dünyaya, somut, pratik sonuçlara yönelikti. Verimlilik, modernitenin düsturu olma yolundaydı. Artık bulanık doğruya ulaşmak arzu edilmiyordu: İşler, gerçekte de etkinlikle yürümeliydi. İnsanlar aynı anda pek çok farklı cephede gerçekleşen olağanüstü güçlüklerle rekabet etmeye zorlanırken bilgiye daha sistemli ve pragmatik bir yaklaşım büyük önem kazanıyordu.

Bu durum kaçınılmaz olarak insanların dini düşünüş biçimini etkileyecekti. Modernite öncesi toplumda erkekler ve kadınlar kutsalı dünyevi nesnelerde deneyimledi ve böylece sembol ile kutsal birbirinden ayrılmaz oldu. Evharistiya ekmeği ve şarabı, dikkatlerini yönelttikleri aşkın gerçeklikle birdi. Şimdi Reformcular Evharistiya'nın "sadece" bir sembol olduğunu ve Missa ayininin artık İsa'nın çarmıha gerilişinin (*Calvary*) sembolik açıdan canlandırılması olmadığını ilan ediyordu. Dinin mitlerinden sanki *logos* imiş gibi bahsetmeye başlamışlardı ve insanların bu yeni öğretileri benimseme hevesleri Avrupa'daki çoğu Hristiyanın eski düşünce alışkanlıklarını kaybetmekte olduğunu gösteriyordu.

Roma ile Reformcular arasındaki, daha sonra da Reformcuların kendi aralarındaki teolojik tartışmalar, çapraşık öğretilerin tam olarak ifade edilmesine daha çok önem veriyordu. Hem Protestan Reformcular hem de onların Katolik karşıtları, birbirlerinden farklarını ifade etmeye çalışırken çok ince öğretisel farkları ortaya koyabilmek için matbaayı, konseyi ve konsili (*synod*) kullandılar. 1520'lerden itibaren Reformcular, cemaatlerinin söz konusu inancın belirli bir yorumunu kabul ettiğinden emin olmak için "ilmihaller" ("*catechisms*") yayımlamaya başladı. Doğru inanç, yavaş yavaş uygun öğretileri kabul etme meselesi haline gelmeye başlamıştı. Protestanlığın "sadece Kutsal Kitap"a dayanması, her neslin kutsal metin anlayışının kümülatif bir "brikolajla" derin-

leştiğini kabul eden Katolik "gelenek" kavramıyla birlikte ortadan kalktı. Protestanlar dili aşmaya çalışmak yerine Tanrı'nın hatasız, özgün ve değişmez olduğu varsayılan basılı sözüne odaklanmaya teşvik edilecekti. Kutsal metni topluluk içinde okumak yerine belirsizlikleriyle kendi başlarına mücadele edeceklerdi. Batı Hristiyan dünyasında usulca ve yeni ticari, bilimsel ruhla uyum içinde mantıklı, aracısız ve nesnel oluşuyla belirgin biçimde "modern" olan bir dinsel doğru kavramı doğuyordu.[43]

Reform ilerledikçe Protestanlık hayret verici sayıda mezhebe evrildi, her birinin kendi öğretisel eğilimleri, kendi Kutsal Kitap yorumları vardı ve her biri doğrunun sadece kendi tekelinde olduğundan emindi.[44] Şimdi Avrupa'da bir dinsel düşünce yaygarası vardı. Luther, Katolik otoritelerle savaştığında diğer aydın fikirli rahipler ya aynısını yaptı ya da kıyameti koparıp onun fikirlerine karşı çıktı. Vaizler fikir ayrılıklarını alenen ifade etmeye başladı ve ruhban sınıfı dışında kalan dindarları bu tartışmaya katılmaya itti. Zwingli, dindar halkın kendisini resmî dogmayı sorgulamaya yetkili hissetmesi gerektiğini ve konsilin kararlarını beklemesine gerek olmadığını savundu. "Calvinciler" kendilerini "Luthercilerden" ayıracak öğretiler açıklamaya başladı. Bu acı öğreti tartışmaları bolluğu kaçınılmaz olarak geleneksel "inanç" kavramını etkiledi ve entelektüel ortodoksiyi ön plana itti.

Calvinciler de inançlarını yeniden formüle etme gereği duydular ama dinin pratiğe dayalı olduğu eski din kavramını büyük ölçüde muhafaza ettiler. Hâlâ modernleşmenin öncüsü olan İspanyollar, Kilise'yi mutlak monarşi modeline göre daha merkezî bir aygıt haline getiren Trento Konsili (1545–63) tarafından başlatılan Katolik Reformu'na önderlik etti. Konsil, Papa'nın gücünü ve hiyerarşiyi pekiştirdi, öğretisel mutabakat temin etmek için bir risale yayımladı, ruhban sınıfının daha yüksek standartlarda

43 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 242.

44 Cameron, "The Power of the Word", a.g.e., s. 88–9.

eğitim görmesini sağladı ve yozlaşmış ya da artık etkin olmayanları bertaraf ederek liturji ve kısa ibadet pratiklerini rasyonelleştirdi. Trento, yeni entelektüel tarzın dindar halka yayılmasını sağlama almak için eğitim programları ve bölge cemaat örgütleri kurdu.[45] Ama Konsil babaları, öğretisel ortodoksiyi pekiştirmek için her çareye başvursa da başlıca kaygıları dindar halkın eski yabancı, komünal ayinleri hakiki içsel bağlılığa dönüştürebilmesi amacıyla ibadete düzenli katılımı teşvik etmekti. Katolikler hiç kuşkusuz yeni "inanç" kavramına doğru sürüklenmekteydi ama bunu asla Protestanlar gibi öğretiye tamamen rıza göstermekle özdeşleştirmeyeceklerdi.[46]

Avilalı Teresa ve Haçlı Juan gibi başka İspanyol reformcular, daha kuşkulu ve boş inançlı ibadetlerden kurtulmaya, dinsel macerayı daha sistemli, öğüt veren yetersiz kişilerin gereksiz isteklerine daha az dayalı bir hale getirmeye çalışarak mezhepleri modernleştirdiler. Yeni Çağ'ın mistikleri ne ummaları gerektiğini bilmeli, içsel yaşamın tuzakları ve tehlikeleriyle nasıl baş edeceklerini öğrenmeli, tinsel enerjilerini verimli idare etmeliydi. Eski asker, İsa Topluluğu'nun kurucusu Loyolalı Ignatius (1491–1556), erken modern Batı'nın verimlilik ve etkinliğini kusursuz biçimde somutlaştırdı. *Tinsel Alıştırmalar*'ı (*Spiritual Exercises*) zamanın etkin kullanıldığı, sistematik bir otuz günlük inziva, her Cizviti dünyada dinamik bir güce dönüştürmek üzere tasarlanmış, bir tür "hızlandırılmış mistisizm kursu" sunuyordu. Cizvit misyonerleri, İberyalı kâşifler gibi tüm dünyaya yollandı: Franciscus Xaverius (1506–52) Japonya'ya, Roberto de Nobili (1577–1656) Hindistan'a ve Matteo Ricci (1552–1610) Çin'e.

---

45 John Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, Mayıs 1970.

46 A. N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne* (Cambridge, Mass., 1976), s. 157; Benedict Philip, "The Catholic Response to Protestantism: Church Activity and Popular Piety in Rouen, 1560–1600", haz. James Obelkevich, *Religion and the People, 800–1700* içinde (Chapel Hill, 1979), s. 175.

Hem reformdan geçmiş Katolik Kilisesi hem de yeni Protestan mezhepleri –kendisini daima yerini başka şeye bırakanları yok etmeye mecbur hissedecek olan– modernitenin töre yıkıcılığına yenik düştü. Trento Konsili'nin olumlu kazanımları, Engizisyon'un dehşetleriyle dengeleniyordu. Protestanlar, heykelleri ve freskleri yakıp yıkmak için Eski Ahit'teki put yasağını emir saydı. Luther, Papa'ya, Türklere, Yahudilere, kadınlara ve isyankâr köylülere hiddetle karşı çıktı. Protestan Reformcular, Hristiyanların Kutsal Kitap'ı istedikleri gibi okuyup yorumlayabilmelerini talep etmiş olabilir ama kendi öğretilerine karşı çıkan hiç kimseye hoşgörüleri yoktu. Luther tüm "sapkın" kitapların yakılması gerektiğini düşünüyordu ve hem Calvin hem de Zwingli, muhalifleri idam etmeye hazırdı. Koyu dindarlığa rağmen Protestan Reformu'nun yol açtığı bölünmeler de sekülerleşme sürecinin ve milliyetçiliğin gelişmesinin hızlanmasına yardım etti. Hükümdarlar düzeni korumak için kavga halindeki kilise ve mezheplerin sebep olduğu kargaşadan –bu kargaşanın sonucunda siyasi güçleri de azalacaktı– kendilerini ayırmak zorunda kaldı. Yeni bir ulus Roma'dan siyasi bağımsızlığını kazanmaya çalışırken Katolik ya da Protestan üyeliğini seçerek ayrı bir kimlik inşa etti ve kilise karşıtları genelde siyasi muhalif ve hain sayılarak zulüm gördü.

Böylece Batı, modern döneme girerken bir tarafta çoğu kez agresif ve kararlı bir dogmacılık, öte tarafta bilginin sınırlarını kabul eden daha liberal bir tevazu arasında kaldı. William Shakespeare'in (1564–1616) oyunları insan kişiliğindeki sayısız olasılığı keşfediyordu. Bağlamın önemi konusundaki Rönesans anlayışını paylaşıyordu; fikirler, örfler ve davranış belirli bir dizi koşulla ayrılmaz biçimde birbirine bağlıydı; dolayısıyla bunları salt nesnel, kuramsal bir bakış açısından değerlendirmek imkânsızdı. İnsan ilişkilerinin başlıca güdüsü rasyonel düşünceler değildir. İnsanlar genelde ne pragmatik ne de etkili olan, hatta bazen kendi çıkarlarının aleyhine işleyen bilinçdışı ya da duygusal itkilere

gafil avlanırlar. *Hamlet* herkese bir biçimde durmaksızın ama boş yere düşman kesilen, kendi hareket nedenini anlayamayan ya da en önemli ve pratik meseleler konusunda hiçbir kesinlik elde edemeyen bir kahramanın eziyet çeken bilincini tasvir eder. *Othello*'da Iago'nun açıkça "sebepsiz kötülüğü", basite indirgenmiş iyi ve kötü düşüncelerini çürütür. Shakespeare izleyicilerine insanoğlunun kendisine ve başkalarına karşı gizemli olduğunu, onları yönlendirmeye çalışmanın ya da onlardan belli bir biçimde davranmalarını beklemenin yıkıcı olduğunu ve aksi sonuç doğurduğunu gösterir.

Fransız denemeci Michel de Montaigne de (1533–92) kendine has tarzıyla benzer bir iddiada bulundu, mutlak doğruyu elde etmeye yönelik tüm insani girişimlerden kuşku duyuyordu. Montaigne ironiyle, büyük ölçüde babasını memnun etmek için yazılmış meşhur "Raymond Sebond için Savunma"da Sebond'un entelektüel özgüvenine hayret ediyordu. Bu 16. yüzyıl İspanyol filozofu, Tanrı, kurtuluş ve insan yaşamı hakkında gereksinim duyduğumuz tüm bilgilere tabiatı inceleyerek ulaşabileceğimizi savunuyordu. Ama Montaigne'e göre akıl o kadar kör ve zayıftı ki hiçbir şey kesin, hatta olanaklı değildi. Eğer bir sav yeterince cazipse insanoğlu neredeyse her şeye inanmaya ikna edilebilirdi. Ama bu bilgisizlik canını sıkmak şöyle dursun, Montaigne insan aklının bu alçakgönüllü değerlendirmesiyle son derece memnun bir halde yaşayabilmiş, ayrıca görünüşe göre erken modern yaşamın çeşitliliğinden ve karmaşasından keyif almıştır. Rönesans hümanistleri gibi değerlendirmesi günbegün zorlaşan bir dünya hakkında hüküm vermek istemiyordu. Kendisini sadık bir Katolik gibi görüyor ama sürekli insan anlayışının sınırlarını gün yüzüne çıkaran yeni keşiflerin ışığında herhangi bir tür ortodoksluk dayatma girişimini küstah, faydasız ve aldatıcı görüyordu.

Tüm halkın yeni fikirleri derhal özümsemesini beklemek hata olurdu. Genel çoğunluk muhtemelen Hristiyanlığın ani

parçalanışı karşısında içten içe şaşkına dönmüş ve neler olup bittiğini anlamamıştı. Eski zihinsel alışkanlıklar en az iki yüz yıl daha sürdü, zaman zaman yeni değerlerle sıkıntıyla çekişti ve bunu Bilim Devrimi'nde bile görebiliriz. Prusya'daki Frauenburg Katedrali'nin Polonya doğumlu rahibi Nicolaus Copernicus (1473–1543), 1530'da güneşin dünyanın merkezinde olduğunu savunan tezi *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine*'yi tamamladı. Tipik bir Rönesans adamı olan Copernicus, Kraków'da matematik, optik ve perspektif, Bolonya'da kanon yasası ve Padova'da tıp okudu, Roma'da astronomi dersleri verdi. Frauenberg'de farklı zamanlarda kilise yöneticisi, icra memuru, askerî vali, yargıç ve hekim olarak çalışan Copernicus, yıldızlar üzerine çalışmasını sürdürdü. Copernicus nüfusun çoğunun güneş merkezli bir evren fikrini anlamasının ya da kabul etmesinin imkânsız olduğunu biliyordu, bu yüzden tezini yayımlamadı ama nüshasını el altından dolaştırdı. Yine de *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* hem Katolik hem de Protestan ülkelerde geniş bir zümre tarafından okundu ve büyük ilgi uyandırdı.

Avrupalılar 12. yüzyıldan beri Aristoteles fiziğine dayalı ve Mısırlı gök bilimci Batlamyus'un (yaklaşık 90–168) popülerleştirdiği bir kozmolojiyi benimsemişti.[47] Buna göre dünya kesinlikle evrenin merkezindeydi, *aether* isimli görünmez bir özdekten oluşan sekiz küre biçimdeki kabuğun içinde bir soğan gibi kaplanmıştı. Bu küreler dünyanın etrafında tekdüze bir halde dönüyordu ve ilk yedi kürenin her birinin *aether*'ine göksel cisimlerden biri yerleştirilmişti: ay, Merkür, Venüs, güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn. Sabit yıldızlar evrenin en dış kenarındaki sekizinci kürede bulunuyor ve bütünde istikrar sağlıyordu. Batlamyusçu sistem, gözlem tekniklerinin elbette sınırlı ve yetersiz olduğu antik dünyada biriktirilen verinin en doğru anlatısıydı. Orta Çağ'da yaşayanlar da onu manevi açıdan tatmin edici bulmuştu. Dünya evrenin

47 Cameron, "The Power of the Word", a.g.e., s. 78.

merkezi olabilirdi ama aynı zamanda yaratılışın en dip noktasıydı. Dünya üzerindeki her şey değişken ve çürüktü. Ama kişi bir büyüyüp bir küçülen aydan daha sabit güneşe geçip sonunda sabit yıldızlara ulaştığında her şey daha güvenilir oluyordu, sekizinci kürenin ötesinde de Cennet'in değişmez dünyası vardı. Batlamyus'un sistemi tinsel açıdan moral verici olsa da bilimsel açıdan hantaldı. Daire evrensel olarak kusursuzluğun simgesi sayıldığından gezegen yörüngelerinin kusursuz bir daire çizdiği sorgusuz sualsiz kabul ediliyordu. Ama gözlemciler bazı gezegenlerin hareketlerinin düzensiz göründüğünü ve bazen diğerlerinden daha parlak göründüklerini belirtti. Batlamyus bu düzensizlikleri, gezegenleri bir merkez noktasının etrafında küçük "dış çemberler" halinde döndüren ve dünyanın etrafında kusursuz bir dairesel rota tasvir eden karmaşık bir matematiksel aygıtla açıklamaya çalıştı. "Dünyadan bakıldığında dış çemberin merkezi düzensiz hareket ediyor gibi *görünür*," diye açıklar Batlamyus, "ama eğer onu merkez dışındaki bir noktadan gözlemlemek mümkün olsaydı tamamen muntazam hareket ettiği görülürdü."

Copernicus tüm sistemi ters yüz etti.[48] Tezi bir entelektüel devrim uyandırmış olsa da o bir ayağını mistik dünyada tuttu, göksel küreleri ya da dairesel gezegen yörüngelerinin sembolizmini terk etmek ona imkânsız geliyordu. Kilise idarecisi Copernicus, dinî bayramların tarihlerini düzeltmek için göğü inceledi ama bir Rönesans adamı olarak Batlamyusçu kozmolojinin kabalığından rahatsızlık duyuyordu. Yaratıcı nasıl bu kadar hantal ve estetik açıdan nahoş bir evren tasarlayabilirdi? Geriye dönüp klasik antikitenin kaynaklarına baktığında MÖ 3. yüzyılda Samoslu Aristarchus'un gezegenlerin güneşin etrafında ve dünyanın kendi ekseninde döndüğünü ileri sürdüğünü gördü. Pisagorcuların tabiatın

48 A.g.e., s. 78–80; Robert S. Westman, "The Copernicans and the Churches", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 76–80; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 248–53.

anlaşılması için fiziğin değil matematiğin kilit önemde olduğuna inandıklarını ve Pisagor'un öğrencilerinden biri olan Filolaos'un dünyanın, gezegenlerin ve güneşin hep birlikte merkezdeki, kozmik bir ateşin etrafında döndüğünü düşündüğünü öğrendi.

Ama bu Yunan doğa filozoflarının hiçbiri, kuramlarının matematiksel içerimlerini hesaplayamamıştı. Copernicus ilerleyip bunu yaptı ve tamamen farklı bir hipotez üretti. Eğer tartışma gereği dünyanın her gün kendi ekseni etrafında döndüğünü varsayar, *ayrıca* bir yılda güneşin etrafında döndüğünü açıklarsak, bilinen tüm göksel olguları tıpkı Batlamyus kadar doğru ama çok daha düzgün bir biçimde açıklayabilirdik. Gözlemlediğimizi *düşündüğümüz* göksel cisimlerin günlük dönüşü ve güneşin yıllık hareketi, dünyanın kendi etrafındaki bir gün süren dönüşü ve güneşin etrafındaki bir yıllık yörüngesiyle açıklanabilirdi. Gözlemlediğimiz göksel hareketler sadece dünyanın karşıt yöndeki hareketinin bir yansımasıydı.

Copernicus'un kuramı Copernicus bunu kanıtlayamadığı için değil, Aristoteles fiziğinin temel ilkeleriyle çeliştiği için şiddetle eleştirildi. Matematik güzel işliyordu ama –geleneksel akademik hiyerarşiye göre– matematik fiziğe, daha üstün bilime riayet etmeliydi. Çoğu kimsenin güneş merkezli evren fikrini inanılmaz bulması şaşırtıcı değildi. Sadece standart bilimsel açıklamayla değil, sağduyuyla da çelişiyordu. Copernicus meslektaşlarından hareketsiz *görünen* dünyanın aslında çok hızlı hareket ettiğine ve gezegenlerin etrafımızda hareket halinde *görünme* nedeninin yanlış anlaşılan bir yansıma olduğuna inanmalarını bekliyordu. Copernicus kuramı insanların artık hislerinin tanıklığına inanmamasını ve eksantrik bir matematikçinin sezgilere aykırı kuramlarına bel bağlamasını talep ediyordu.

Başta az sayıda belirgin dinsel itiraz vardı. Bazı Kutsal Kitap metinleri güneşin gökte hareket ettiğini ve dünyanın sabit olduğunu

ima etse de[49] Katolikler bunları hakiki anlamına göre yorumlamak zorunda değildi. Hâlâ Augustinus'un uzlaştırma prensibini takip ediyorlardı, buna göre bir Kutsal Kitap metni bilimle çelişiyorsa yeniden yorumlanmalıydı. Copernicus hipotezini geleneksel yolla hayal gücüne dayanarak sundu ve 1534'te tezini Vatikan'da okuduğunda Papa bu teze temkinli bir onay verdi. *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* nihayet 1543'te basıldığında Copernicus ölüm döşeğindeydi ve editörü Andreas Osiander (1498–1552) ölmekte olan adamı tacizden korumak için önsöz yazmayı üstlendi: Astronomi hiçbir hipotezini kanıtlayamadığından evren hakkında güvenilir bilgi için tanrısal tezahüre itimat etmeliyiz.[50]

Ne Copernicus ne de güneş merkezli evren fikrini kabul edebilen bir avuç insan kendilerini dinsel asi gibi görüyordu. Luther'in *Masa Başı Sohbetleri*'nde öfkeyle Copernicus'un "tüm astronomi sanatını ters yüz etmek" isteyen bir "aptal" olduğunu ama dinsel içerimlerinden çok bilimsel ortodokslukla ilgili gibi göründüğünü belirttiği anlatılır.[51] Luther, Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına göre yorumlanması taraftarı değildi; öğrencisi Philip Melanchthon (1497–1560) başta Copernicus'a düşmandı ama matematik ve astronomi Protestan üniversiteleri için tasarladığı müfredatta açıkça ön plandaydı. Calvin, Copernicus'tan hiç bahsetmedi ama Augustinus'un uzlaştırma prensibine sıkıca bağlı kaldı. Evrenin Kutsal Kitap'taki tasvirinin bilgin filozofların son keşiflerinden farklı olduğunu duymak onu şaşırtmamıştı. Örneğin Yaratılış kitabında Musa güneş ve ayı göksel cisimlerin en büyükleri gibi tanımlar ama çağdaş astronomlar Satürn'ün daha büyük olduğunu iddia eder. "Fark şurada; Musa halka hitap eden bir üslupla, sağduyulu tüm sıradan insanların açıklama olmaksızın anlayabileceği şeyler yazıyordu; ama astronomlar insan aklının

49 Mezmurlar 93:1; 103:4; Vaiz 1:4.

50 Copernicus, *Nicholas Copernicus, On the Revolutions*, s. xvi.

51 Westman, "The Copernicans", a.g.e., s. 82.

bilgeliğinin kavrayabileceği ne varsa büyük bir emekle inceler."[52] Kutsal Kitap'ın astronomi hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Calvin, "Astronomi ve diğer derin ilimleri öğrenecekler başka yere gitsin," diyecekti açıkça. Bilim "çok faydalı"ydı ve "onlar için bilinmez olanları arsızca reddetmeyi âdet edinmiş bazı çılgın kişiler yüzünden" engellenmemeliydi.[53]

Copernicus'un hipotezine merak duyan bazı bilim insanları onun fikirlerini geliştirmeye çalıştı. Danimarkalı gök bilimci, matematikçi ve sarayın yıldız falcısı Tycho Brahe (1546–1601), İsveç Boğazı'ndaki Ven Adası'nda yer alan gözlemevinde astronomi tablosunda göze çarpan hataları düzeltti. Fakat Copernicus'un kuramını reddetti ve Batlamyusçu sistemle bir uzlaşı önerdi: Gezegenler güneşin çevresinde, güneş de sabit dünyanın etrafında dönüyordu. İngiliz gök bilimci William Gilbert (1540–1603), dünyanın her gün kendi ekseninde dönmesine neden olan içsel bir manyetizması olabileceğini düşündü. İtalya'da Dominiken rahip Giordano Bruno (1548–1600), 1576'da dinî tarikatından ayrıldı ve Aristoteles fiziğinin yetersizliklerini şiddetle eleştirdi. Mısır'ın kadim hermetik dininden büyülenen Bruno, ezoterik tinsel alıştırmaların filozofa fiziksel gerçeklik örtüsünün gerisinde gizli olan tanrısal yaşama doğrudan erişim sağlayabileceğine emindi.[54] Güneş merkezli kuramın aslında bu demek olduğunu ve Copernicus'un –sadece tuhaf işlerle uğraşan bir matematikçi– bunu anlayamadığını ileri sürdü.

Bu öncü bilim insanlarının muhtemelen en parlağı Alman gök bilimci Johannes Kepler (1571–1630) idi,[55] Brahe'yle mektuplaşmış, ona çalışmasında yardım etmiş ve ondan sonra sarayın yıldız falcılığı görevine gelmişti. Copernicus gibi Kepler de matematiğin

52 John Calvin, Commentary on Genesis 1:16, *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament* içinde, 30 vols., Calvin Translation Society, 1643–8, 1.86.

53 Commentary on Genesis 1:6, a.g.e. içinde, I. 79–80.

54 Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

55 J. L. Heibron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge, Mass., 1999), s. 10.

evrenin anlaşılmasında kilit önem taşıdığından ve bilim insanının görevinin matematiksel kuramlarını kusursuz deneysel gözlemle sınamak olduğundan emindi. 1609'da Copernicus'un güneş merkezi kuramını meşrulaştırıp iyileştirmeye ve geliştirmeye yönelik ilk aleni girişim olan *Mysterium Cosmographicum*'u yayımladı, Copernicus'un döngüsel gezegen yörüngelerini kendine saklaması yüzünden bu eser gereksiz biçimde karmaşıklaştı; hipotezde de belirgin sorunlar vardı. Dünya uzayda öylesine yüksek bir hızla seyrederken yerküredeki nesnelerin fırlayıp gitmesine engel olan şey neydi? Gezegenlerin kusursuz daireler halinde hareket ettikleri fikrini doğrulayacak bir yol bulmak için on yıl uğraştıktan sonra Kepler sonunda Brahe'nin bu fikri bertaraf edecek çarpıcı derecede doğru gözlemlerine ikna oldu ve hesaplamalarını Öklid geometrisine dayandırarak ilk "doğa kanunlarını", evrensel geçerliliği olan belirli görüngülerle ilgili tam, doğrulanabilir ifadeleri formüle etti.[56]

Bir: Gezegenler dairesel değil, eliptik yörüngeler halinde ilerler, güneşe uzaklıklarına orantılı hızlarla hareket ederler. İki: Gezegen, yörüngedeyken elipsin eşit alanlarını eşit zaman aralıklarıyla tarar. Üç: Gezegenlerin yörünge periyotlarının karesi, güneşten ortalama uzaklıklarının küpüne tam olarak eşittir.[57] Kepler ayrıca gezegenlerin kürelerin otomatik hareketi tarafından değil, matematiksel güçler tarafından hareket ettirildiğini ileri sürdü. Gilbert'ın dünyanın manyetizması kuramını tüm göksel cisimlere yayarak gezegenlerin eliptik yörüngelerinin güneşin itici gücü (*anima motrix*) tarafından yaratıldığını, bunun kendi manyetizması ve gezegenlerinkiyle birleştiğini savundu. Dolayısıyla evren kendi

56 Buckley, "The New Science and Ancient Faith: Three Settlements at the Dawn of Modernity", *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Process of Modern Atheism* içinde (New Haven, Conn. ve Londra, 2004), s. 16; Koestler, *The Sleepwalkers*, s. 341.

57 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 256; Koestler, *The Sleepwalkers*, s. 258; 313–16; 394–8.

kendini yöneten bir mekanizmaydı ve bu dünyadaki dinamikleri yöneten aynı prensiplere göre işliyordu.[58]

Kepler bu çığır açıcı sonuçlara varırken sadece matematiğe ve gözleme değil, Bruno'yla aynı tür hermetik mistik tahminlere dayandı. O da Copernicus'un kendi kuramının tüm içerimlerini anlamadığına, "kör bir adam gibi, yürürken bir bastona dayanıp" sendelediğine ikna olmuştu.[59] Ama Kepler teolojinin yardımıyla evrenin mevcut biçimini almasının tesadüf olmadığını gösterecektir.[60] Geometri, Tanrı'nın diliydi; yaratılıştan önce Tanrı'yla birlikte var olan Söz gibi o da Tanrı'yla özdeşti.[61] O halde geometri çalışması Tanrı çalışmasıydı ve tüm doğal görüngüleri açıklayan matematik yasalarını çalışarak tanrısal zihinle söyleşiyorduk.[62] Kepler, Tanrı'nın kendi suretini evrene mühürlediğinden emin olduğundan Teslis'i her yerde görüyordu. Teslis, evrendeki sadece üç şeyin değişmez "biçimi ve arketipi" idi: güneş, sabit yıldızlar ve göksel cisimler arasındaki uzay.[63] Gezegenler mistik bir güç sayesinde kendi yörüngelerinde dönüyor, Baba'nın Oğlu aracılığıyla yaratması ve Ruh aracılığıyla olayları harekete geçirmesiyle aynı biçimde güneşten kaynaklanıyordu.[64] Teslis, Kepler'e sadece Güneş sistemini hatırlatmıyordu; Teslis'in keşiflerini kısmen teşvik ettiğinde ısrar etti. Ama tamamen dinsel coşkuya kapılıp gitmiş değildi. Evrende bulduğu teolojik doğrunun matematiğe, ampirik gözleme ve ölçümlemeye dayalı olduğunu biliyordu. "Aynı

58 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 262–3.

59 Kepler, *Mysterium Cosmographicum* (MC), s. 97.

60 A.g.e., s. 92.

61 Kepler, *Harmonies of the World*, 4:1.

62 Kepler, Letter to Hewart von Hohenburg, 9/10 April 1599, Carole Baumgardt, *Johannes Kepler, Life and Letters* içinde (New York, 1951), s. 50.

63 Kepler, MC, s. 63; *kıyaslayınız* Buckley, "The New Science", a.g.e., s. 13; Westman, "The Copernicans and the Churches", a.g.e., s. 96–7.

64 Kepler to Michael Mostlin, 3 October 1595, Koestler, *The Sleepwalkers* içinde, s. 261–2.

fikirde olmazlarsa önceki çalışmanın tümü hiç kuşkusuz bir yanılgı olacak."[65]

Bugün genelde modern bilimin dinle çatıştığı varsayılır. Olağanüstü dehada bir matematikçi olan Kepler bize erken modern bilimin köklerinin inançta olduğunu anımsatır. Bu önder bilim insanlarının dinden kurtulma gibi bir niyetleri yoktu. Bunun yerine ruhban sınıfı dışındaki dindarlar tarafından ve onlar için yazılmış seküler bir teoloji geliştireceklerdi çünkü keşifleri Tanrı hakkında farklı düşünmelerini sağlamıştı. 16. ve 17. yüzyıllarda bilim, felsefe ve din sıkıca kaynaşmıştı. Kepler evrenin matematiksel keşfi esnasında "Yaratıcı'nın ayak izlerini büyük bir dikkatle takip" ettiğinden emindi.[66] Bilim insanları bildiklerini düşündükleri her şeyi bir kenara koyup bilinmezle yüzleşmek zorundaydı, tıpkı okurlarına şöyle diyen çağdaşları Haçlı Juan'ın bilinmez Tanrı'yla karşılaşması gibi: "Sahip olmadığınız bilgiye varmak için bilmediğiniz bir yoldan gitmelisiniz."[67] Genel kabul gören güvenli fikirlerin ötesine geçecek cesaretleri yoksa hem mistikler hem de bilim insanları artık yeterli olmayan inançlara tutsak kalacaklardır.

16. yüzyılın sonunda modernitenin hoşgörüsüz kolu, Rönesans'ın vatanı İtalya'da sivrildi. Protestan Reformu, Katolik Kilisesi için travmatik olmuştu ve İtalyanlar 1527'de Roma'nın Protestan paralı askerlerince yağmalanmasına, 1536'da Floransa Cumhuriyeti'nin yıkılışına ve son olarak İtalyan yarımadasında İspanya egemenliğine tanık olmuştu. Katolik hiyerarşi, savunmacı bir tutuma girerek tebaası üzerinde şiddetle mutlak denetim kurmaya çalıştı. Tebaanın çoğu bu korku dolu zamanlarda özgürlüğün yükünü kesinliğin

65 Kepler, MC, s. 149.

66 Dedication to Emperor Rudolph II, Buckley, "The New Science" içinde, a.g.e., s. 15.

67 John of the Cross, "The Ascent of Mount Carmel", Book I, Chapter 13, #11, *The Collected Works of John of the Cross* içinde, çev. Kieran Kavanagh ve Otilio Rodriguez (Washington DC, 1991), s. 150.

avuntularıyla değişmeye gönüllüydü. Thomas Aquinas'ın teolojisi ve Aristoteles'in felsefesi ile bilimi, tanınmayacak biçimde katı bir dogma sistemine dönüşüp Katolik ortodoksisi halini aldı; diğer tüm düşünce okulları derin bir kuşkuyla karşılanıyordu. 1559'da IV. Paulus, ilk Yasaklı Kitaplar Endeksi'ni yayımladı ve V. Pius (1566–72) Vatikan'ın sansür programını denetlemek için Endeks Meclisi'ni kurdu. Sonuç olarak 17. yüzyılın sonunda çok sayıda kınama gerçekleşti. Artık Aristoteles kozmolojisini eleştirmek aşırı derecede tehlikeliydi. İtalyan filozof Bernardino Telesio (1509-88) ve Dominiken Tommaso Campanella'nın (1568-1639) eserleri, Aristoteles karşıtlıkları yüzünden kınandı ve Campanella yirmi yedi yıl hapis yattı. Franciscus Patricius (1529-97), şimdi "yıkıcı" görülen Platoncu felsefeyi inkâr etmeye zorlandı ve yıldızlar arası uzayın sonsuzluğunu öğrettiği için kınandı; Francesco Pucci (1543–97) ilk günah konusundaki heterodoks görüşleri yüzünden idam edildi ve 1600'de Giordano Bruno yıldızların ruhları olduğu ve sonsuz sayıda dünya bulunduğuna dair okült sapkınlığı vaaz verdiği gerekçesiyle kazıkta yakıldı.[68]

İtalyan gökbilimci Galileo Galilei (1564–1642), işte bu korkutucu siyasi iklimde Copernicus'un haklı olduğunu ilan etti. Kepler ve Bruno'nun aksine Galileo'nun okülte hiç ilgisi yoktu; evreni tanrısal sırrın gizemli bir yansıması gibi görmek yerine matematik yasalarının yönettiği kozmik bir mekanizma olarak tasvir etti. Pisa Katedrali'nde asılı bir lambanın salınımını gözlemleyerek sarkacın tam zaman ölçüsüne göre değerini buldu. Hidrostatik teraziyi icat etti, özgül yerçekimi üzerine bilimsel bir inceleme yazdı ve tüm düşen cisimlerin büyüklüklerinden bağımsız olarak yere aynı hızla indiğini matematiksel açıdan kanıtladı. En bilindik başarılarından biri mercekli teleskobu geliştirmekti. 1609'da bu teleskopla ayın kraterlerini, güneş lekelerini, Venüs'ün evrelerini ve Jüpiter'in

68 William R. Shea, "Galileo and the Church", Lindberg and Numbers, *God and Nature* içinde, s. 117.

dört uydusunu gözlemledi. Güneşin üzerindeki lekeler ve ayın çukurlu yüzeyi, bunların Aristoteles'in tasvir ettiği kusursuz cisimler olmadığını kanıtlıyordu. Artık Jüpiter'in hareket eden bir gezegen olduğu açıktı ve etrafında bizim ayımıza benzer uydular vardı. Galileo tüm bunların Copernicus'un hipotezini doğrulayan kanıtlar olduğu sonucuna vardı. 1610'da yayımladığı *Yıldızların Habercisi* derhâl büyük övgüyle karşılandı. Tüm Avrupa'da insanlar kendi teleskoplarını yaptılar ve göğü incelediler. Ertesi yıl Roma'yı ziyaret ettiğinde Cizvitler Galileo'nun keşiflerini alenen onayladı ve Prens Federico Cesi'nin onu Accademia dei Lincei'ye üye yapması muazzam bir takdirle karşılandı.

Galileo davası büyük yankı uyandırdı, bilim ile din arasındaki ebedî ve tabii olduğu düşünülen çatışmanın bir simgesi oldu. Ama aslında Galileo başlı başına dinin değil, Trento Konsili sonrası kendisini tehdit altında hisseden Katolik Kilisesi'nin kurbanıydı. Papa VIII. Urbanus (1568–1644), Galileo'yu susturduğunda büyük bir hata yaptı ama Galileo da hatalar yapmıştı. Her biri Rönesans'ın daha açık, liberal ve sağlıklı biçimde kuşkucu olan ruhunun yerini almaya başlayan modernitenin hoşgörüsüzlüğünü temsil ediyordu.

Galileo, doğmakta olan modern ruhun kesinliğine ve pratik yönelimine bir örnekti. Matematik dilini bilmeden Doğa Kitabı'ndan tek kelime anlamanın imkânsız olduğunda ısrar etti. Bilim insanı önce gözlemlediği görüngüyü tecrit etmeli –asılı sarkaç ya da düşen cisim– sonra problemi matematiksel teoremlere, aksiyomlara ve önermelere dönüştürmeliydi. Nihayet matematiksel sonuçlar, söz konusu incelemeyi tetikleyen fiziksel görüngüyle tam uyuşup uyuşmadığını görmek için sınanmalıydı. Bilim insanı kendisini mistik kuramlarda kaybetmek yerine bir nesnenin ölçülebilir, nicel özelliklerine odaklanmalıydı: boyutu, biçimi, sayısı, ağırlığı ya da devinimi. Uzman olmayan birinin ilk başta fark edeceği diğer nitelikler –tat, renk, doku ya da koku– konuyla ilgisizdi

çünkü bunlar sadece öznel izlenimlerdi.[69] Bilim insanları dünyaya bakmanın bambaşka bir yolunu geliştirmeye başlamıştı. Galileo bir nesneyi incelerken duyusal niteliklerini –"ak mı kara mı, acı mı tatlı mı, sesli mi sessiz mi, hoş kokulu mu kötü kokulu mu" olduğunu– dikkate almaz, bunun yerine onu açıklayan soyut, matematiksel prensipleri incelerdi.[70] Bir bilim insanı fiilî deneyiminde var olmayan ve fiziksel dünyada asla fark edilemeyecek olan bir şeye inanabilir çünkü matematiksel hesaplamaları onun varlığı konusunda ona tam bir güven vermiştir. Galileo, varsayımsal konuşmaktan memnundu. Hipotezler sadece birer tahmin ve fikir meselesiydi, bilimin görevi açık bir kesinlik sağlamaktı. Güneş merkezli evrenin deneyle kanıtlanabilecek fiziksel bir olgu olduğundan emin olan Galileo kendisini "zorunlu", yani apaçık, çürütülemez ve dikkatle gözlemlenmiş fiziksel kanıta dayalı, tartışılmaz bir kanıt bulmaya adadı.[71] Eğer bir bilim insanının vardığı sonuçlar şüpheye yer bırakıyorsa Galileo'ya göre bilimsel değildi.[72]

Ama elbette dinsel doğruyu böyle kanıtlamak mümkün değildi. Galileo öldüğü güne dek *mitos* ile *logos*'un geleneksel ilişkisine bağlı kaldı ve kuramlarının hiçbir biçimde dinle çelişmediğinde ısrar etti. Mekaniğin (devinim bilimi) teoloji konusunda söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Kendi yeterlilik sahaları olan, birbirinden tamamen ayrı iki disiplindiler. Diğer erken modern dönem bilim insanları kuramlarını açıklamak için Tanrı'ya başvurmayı gerekli görecekti ama Galileo değil. Bilim ile din arasındaki ilişki üzerine görüşlerini anlatan meşhur *Grandüşes Christina'ya Mektup*'unda Augustinus'un uzlaştırma prensibini tüm kalbiyle onaylıyordu. Bilim maddi dünyaya, teoloji Tanrı'ya odaklanıyordu. Bu iki di-

69 A.g.e., s. 276–7; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 263–4; Buckley, "The New Science", a.g.e., s. 3–5.

70 Galileo, *Il Saggiatore*, para. 48, Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* içinde (Londra, 1949).

71 Westman, "The Copernicans and the Churches", a.g.e., s. 98.

72 Buckley, "The New Science", a.g.e., s. 8–9.

siplin ayrı tutulmalı ve birbirlerinin sahasını ihlal etmemeliydi. Tanrı, Doğa Kitabı'nın ve Kutsal Kitap'ın yazarıydı ve "iki doğru birbiriyle çelişemez"di.[73] Eğer bilim insanları dinle ilgili açıklamalar yaparsa ve dindarlar da Kutsal Kitap'ın doğanın gizli yapısı hakkında yanılmaz bilgi verdiğini iddia ederse, en kötü keşmekeş budur.[74] Copernicus bunu çok iyi anlıyordu: O sözlerini daima "her şeyden önce duyu deneyimiyle ve son derece hatasız gözlemlere dayalı fiziksel sonuçlarla" sınırlamıştı.[75] Ama Galileo kesin kanıtın olmadığı örneklerde Kutsal Kitap'ın otoritesine boyun eğmemiz gerektiğini ileri sürdü: "İnsan aklının ulaşamadığı ve dolayısıyla bilimin değil, sadece fikir ve inancın olacağı yerde Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına tamamen uymanın dindarlık açısından uygun olduğundan hiç kuşkum yok."[76]

Görünüşe göre Galileo siyasi iklimin değiştiğinin farkında değildi. Vatikan artık teolojiyi spekülatif bir bilim olarak görmüyor, Aristoteles ve Aquinas'ın öğretilerini sistematik olarak bir dizi katı önermeye indirgiyordu, bu önermeler tüm tartışmalara son verecek ve kesinliği had safhada artıracak biçimde formüle edilmişti.[77]

Bu yeni tutumu simgeleyen Cizvit Kardinal Roberto Bellarmino (1542–1621), 1605'te papalık teoloğu oldu. Bellarmino'ya göre teolojinin görevi, öğretileri Kilise düşmanlarını etkinlikle denetleyecek zekice sistemler halinde düzenlemekti. Bruno'nun idamı, papalık yetkililerinin yeni ortodoksiyi tüm erken dönem modern monarşilerin kullandığı aynı baskıcı yöntemlerle dayatmaya hazır olduğunu dehşetle gösteriyordu.

---

73 Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christina*, Finnocchiano, *The Galileo Affair* içinde, s. 96.

74 A.g.e., s. 92–3.

75 A.g.e., s. 90–1.

76 A.g.e., s. 104.

77 Shea, "Galileo and the Church", a.g.e., s. 115.

Galileo yalnız değildi; onun Copernicusçu fikirlerini destekleyen ama ona sürekli Vatikan makamlarıyla çekişmemesini öğütleyen Katolik ilericiler "ailesine" aitti.[78] Ayrıca teoloji ile bilimin birbirinden tamamen ayrı olduğunu düşünmesine rağmen keşiflerini Kutsal Kitap'la uzlaştırmaya inatla niyetli görünüyordu. *Güneş Lekelerine Mektup*'unda (1612), kuramının "Kutsal Kitap'ın doğrularıyla çok uyumlu"[79] olduğunu kanıtlayan Kutsal Kitap alıntıları verdi ve papalık sansür memurları bunları silmesinde ısrar edince öfkelendi. Galileo ona karşı çıkıldığında tüm kardinaller kadar küçümseyici olabiliyor, kendini sabırsızca haklı görebiliyordu. Peki, öncelikle açıkça ifade edilmiş görüşleri varken neden alıntıları dâhil etmişti? Varsayıma dayalı düşünce, Copernicus için kabul edilebilir olmuştu ve bilimsel prosedür için vazgeçilmezliğini koruyacaktı. Galileo'nun mutlak kesinlik ısrarı, çağın dogmacılığının başka bir işareti miydi?

1615'te Karmelit rahibi, bilgin Paolo Foscarini, güneş merkezli evren konusunda sakin ama etkili bir savunma yapmak üzere Roma'ya geldi. Foscarini'ye göre Kutsal Kitap'ta Tanrı tabii akılla keşfedilemeyecek doğruları açıklamış ve diğerlerini insanoğluna bırakmıştır. Bellarmino onun tezini okuduğunda bildiği kadarıyla Copernicus kuramının kesin bir kanıtı olmadığı yanıtını verdi. Olsaydı, iş değişirdi: "O zaman aykırı görünen Kutsal Kitap kısımlarını açıklarken çok dikkatli olmamız gerekirdi... Ama biri bana bunu gösterene dek böyle bir kanıt olduğuna inanamam."[80] Galileo derhâl, Trento Konsili'nin Kutsal Kitap'ın otoritesini ancak inanç ve ahlak kuralları konusunda desteklediğine ve güneş merkezli kuramın bu iki kategoriye de girmediğine işaret etti. Anlaşılan reform sonrası Katolikliğin bir numaralı sözcüsü olan

78 A.g.e., s. 124–9; Westman, "The Copernicans and the Churches", a.g.e., s. 100–1.

79 Galileo, *L'opere di Galileo Galilei*, 20 vols., haz. Antonio Favaro (Floransa, 1899–1909), 5:138–9.

80 Bellarmine, Letter to Foscarini, 12 April 1615, a.g.e. içinde, 12:171–2; Shea, "Galileo and the Church", a.g.e., s. 120–1.

Bellarmino'yu Konsil'in kararları konusunda düzeltmenin akıllıca olmadığı Galileo'nun aklına gelmemişti. Sonra iddiasını abartarak suları daha da bulandırmış, deneylerinin Bellarmino'nun eksik olduğunu iddia ettiği kesin kanıtı *sağladığını* ileri sürmüştür.[81] Ama durum böyle değildi: Galileo'nun güneş lekeleri, Venüs'ün evreleri ve gelgitler üzerine gözlemleri fikir vericiydi ama kesin değildi. Her iki tarafta da yersiz bir kesinlik çatışması vardı.[82]

Galileo, Kutsal Kitap'taki şiirsel ifadeler kesin bilimsel gözlemler gibi okunmamalıdır derken haklıydı; Augustinus'un döneminden beri Batı'daki standart tefsir uygulaması buydu ve bunu tanımayan Bellarmino teolojik bir hata yapıyordu. Ama Galileo bilimsel doğrulama konusunda kendi yüksek standartlarını karşılayamamış, bilimde varsayımsal ve olasılığa dayalı akıl yürütmenin önemini tam olarak fark etmemiştir. Bilim ve dini birbirine karıştırarak kendi prensiplerini ihlal etmiş ve Kutsal Kitap'ın artık tehlikeli olan mayın tarlasına girmiştir.[83] Eğer görüşünü aslında olduğu gibi olası bir kuram olarak takdim etseydi Kilise'yle barışık kalabilirdi. Bunun yerine elde etmediği bir kanıta sahip olduğunda ısrar etti. 1616'da Copernicus'un *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* kitabı ve Foscarini'nin tezi yasaklı kitaplar listesine alındı. Galileo'ya gözdağı verilmedi, hatta Bellarmino ona hiçbir kuramından caymasının istenmediğine dair bir belge verdi.[84]

Ama eski dostu Maffeo Barberini, Papa VIII. Urbanus olduğunda Galileo 1623'te tekrar listelere girdi. Roma'da buluştuklarında Urbanus, Galileo'yu ağırladı ve kuramlarını hep yapıldığı gibi varsayımsal sunduğu sürece güneş merkezli kuram hakkında istediğini yazabileceğini kabul etti. Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* üzerinde çalışmak için Floransa'ya geri

81 Galileo, *L'opere*, a.g.e., 5:668–70; Shea, "Galileo and the Church", a.g.e., s. 122.

82 Ernan McMullin, "Galileo on Science and Scripture", Machamer, *The Cambridge Companion to Galileo* içinde; Buckley, "The New Science," a.g.e., s. 9–10.

83 McMullin, "Galileo on Science and Scripture", a.g.e., s. 317.

84 Shea, "Galileo and the Church", a.g.e., s. 127.

döndü. Ama bu ümit verici başlangıcın ardından Galileo'nun iki hamisi papalık sarayındaki İspanyol politik entrikalarına bulaştı ve bunun sonucunda zarar gördü.[85] Bu da yetmezmiş gibi Galileo, *Diyalog*'a son bir paragraf daha ekledi. Aristoteles ortodoksisini temsil eden ve diyalog boyunca "günah keçisi"ni oynayan karakter "Simplicio", Copernicus kuramının "ne doğru ne de kesin" olduğunu ve "tanrısal gücü ve bilgeliği kendi keyfi için sınırlayıp engellemeye çalışmanın herkes için aşırı cüretkârlık" olacağını savundu.[86] Bu sözler Urbanus'un yayımlanmış görüşlerinden doğrudan alıntıdır ve Urbanus bu sözleri ismi kendi başına bir hakaret olan Simplicio'nun söylediğini görmekten hoşlanmamış olmalıydı. 12 Nisan 1633'te Galileo, Kutsal Makam'a çağrıldı ve itaatsizlikten suçlu bulundu. 22 Haziran'da diz çöküp kuramını inkâr etmeye zorlandı ve Floransa'ya geri dönünce sayfiyedeki evine hapsedildi.

Copernicus fikirlerini Vatikan'da sunduğunda Papa onayını vermiş, *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* Copernicus'tan doksan yıl sonra yasaklı kitaplar listesine alınmıştı. İngiltere'de Kral I. James'in meclis üyesi Francis Bacon (1561–1611), bilim ile din arasında çatışma olamayacağını açıkladı. Ama bu açıklık dogmacılığa ve kuşkuya teslim oluyordu. Kısa süre sonra yeni Avrupa'da Montaigne'in şüpheciliğine ya da Shakespeare'in psikolojik bilinemezciliğine yer olmayacaktı. Ama 17. yüzyılın başından itibaren doğru kavramı değişmeye başladı. Thomas Aquinas, kendi teolojisinin Trento Konsili sonrası büründüğü kisveyi tanıyamazdı. Bilmemekten aldığı apofatik hazzın yerini kesinliğe duyulan agresif ve kararlı bir şehvet, katı dogmacı hoşgörüsüzlük almıştı. Sessizliğin tinselliği, lafazan bir tartışmaya boyun eğiyordu; *tanımlamayı* reddetmenin yerini tarifi olanaksız agresif *dogma* tanımları alıyordu. İman,

85 A.g.e., s. 128–30.

86 Galileo, *L'opere*, a.g.e., 7:489; Shea "Galileo and the Church", a.g.e., s. 130–1.

insan eseri fikirlerdeki "inanç"la tanımlanmaya başlamıştı ve bu da sonunda imanı korumayı zorlaştıracaktı.

Bununla beraber ilk modern Batılı ateistler, ruhban sınıfının korkunç kanaatleri sonucunda dine yabancılaşan Hristiyanlar değil, Avrupa'daki en liberal ülkede yaşayan Yahudilerdi. Deneyimleri bugünkü güç dinsel durumumuz konusunda çok şey söyler. 17. yüzyılın başlarında Avrupa'nın geri kalanı ağır bir ekonomik bunalımın pençesindeyken Hollandalılar refah ve genişlemenin altın çağını yaşıyordu. Yeni mezhepsel dogmacılığı paylaşmıyorlardı. 16. yüzyılın sonlarına doğru bazı Marrano Yahudilerinin Portekiz'den ayrılmasına izin verildi, bu Yahudiler de Venedik, Hamburg, Londra ve en önemlisi yeni Kudüs'leri olacak Amsterdam'a göç etti. Yahudiler, Hollanda'da Avrupa'nın geri kalanında olduğu gibi gettolara hapsedilmemişti; başarılı iş insanları oldular ve öteki uluslardan olanlarla serbestçe bir araya geldiler. Marranolar Amsterdam'a vardıklarında inançlarını tam olarak yerine getirme fırsatı için can atıyorlardı.

Ama geleneksel din hayatını şaşırtıcı buldular. İberyalı Yahudiler on yıllar boyunca komünal dinsel hayat olmadan yaşamıştı ve ritüellerin yerine getirilmesi konusunda hiç deneyimleri yoktu. Hollandalı hahamların zor görevi, gelenekten taviz vermeden sorunlarına göz yumarak onlara geri dönüşlerinde kılavuzluk etmekti ve Marranoların çoğunun bu geçişi yapabilmesi bu hahamlar için bir ödüldü.[87] Ama başta tepkileri dinin "inançlarını" keyfî ve inanılmaz bulan günümüzdeki insanlarla aynıydı çünkü dönüştürücü ayinlere tam olarak katılmamışlardı. Karmaşık diyet ve arınma kuralları, meseleleri kendi başlarına akla uygun biçimde halletmeye alıştıklarından, hahamların açıklamalarını kabullenmekte zorlanan kültürlü Marranolara barbarca ve anlamsız görünmüş olmalıydı. İberya'da yıllarca gizli Yahudi olarak yaşayan felsefe hocası Orobio de Castro'ya göre bazıları "tasvir edilemez

87 Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I, s. 54–7.

ateistler" olmuştu:[88] "Kendini beğenmişlik, kibir ve küstahlıkla dolu"ydular, "anlamadıkları şeye karşı çıkarak" bilgilerini sergilemeye bayılırlardı ve modern bilimlerdeki uzmanlıklarının onları "kutsal yasalar konusunda eğitim alanlar"dan üstün kıldığını düşünüyorlardı.[89]

Küçük bir Marrano azınlığı inancın gereklerine tam olarak riayet etmeyi olanaksız buldu. En trajik örneklerden biri Portekiz Hristiyanlığını baskıcı, zalim, incillerle hiçbir ilgisi olmayan kural ve öğretilerle dolu olarak yaşayan Uriel da Costa'ydı.[90] Kutsal Kitap'ı okuyarak kendi Musevilik fikrini geliştirmişti ama Amsterdam'a vardığında çağdaş Museviliğin Kutsal Kitap'tan tıpkı Katoliklik kadar uzak olduğunu görünce çok şaşırdı. Öfkelendi, sonra Tevrat'a saldıran ve sadece insan aklına, ayrıca tabiat kurallarına inandığını ilan eden bir eser yazdı. Öyle bir çalkantı yarattı ki hahamlar onu aforoz etmek zorunda kaldılar. Avrupa'da henüz "seküler Yahudi" kavramı yoktu ve da Costa aforoz edilmiş biri olarak hem Yahudiler hem de Hristiyanlar tarafından dışlandı; çocuklar sokaklarda onunla dalga geçti. Çaresiz kalınca sinagoğa geri döndü, ama idrak edilemez görünen inanca hâlâ uyum sağlayamıyordu. 1640'ta intihar etti.

Portekiz'deki Yahudi yeraltı hareketinin yirmi yıl boyunca sadık bir üyesi olan Juan da Prado 1655'te Amsterdam'a vardı. O da tinsel alıştırmalar olmayınca geleneksel dinin fikirlerinin özden yoksun olduğunu gördü ve Tanrı'yı doğa yasalarıyla bir gören Marrano deizmine yenildi.[91] O da iyi işleyen bir Yahudi cemaatiyle ilk karşılaşmasında çok şaşırdı ve şikâyetlerini saklamadı. Yahudiler neden Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğunu düşünüyordu? İlk Neden'in bir Kişi olduğunu düşünmek alçaltıcı değil miydi? Da

88 A.g.e., I, s. 53.

89 Isaac Orobio de Castro, Prologue, *Epistola Invecta Contra Prado*, a.g.e. içinde, I, s. 51–2.

90 A.g.e., I, s. 42–51.

91 A.g.e., I, s. 57–73.

Prado gelişinden iki yıl sonra aforoz edildi ve görüşleri daha da uç noktalara vardı, tüm dinlerin saçmalık olduğunu ve doğrunun tek hakeminin "vahiy" değil akıl olduğunu savundu. Ömrünün nasıl sonlandığına dair hiçbir fikrimiz yok.

Da Prado ve da Costa'nın mutsuz hikâyeleri, mezhepsel din *mitos*'unun tinsel alıştırmalar olmadan sürdürülemez olduğunu gösterir. Akıl tek başına sadece sulandırılmış bir deizm üretebilir, o da tanrısı uzak, soyut ve tamamen inanılmaz olduğundan kolayca terk edilir. Amsterdam'daki Yahudi cemaatinin bu çatışmalarla birbirine düştüğü sıralarda Avrupa Hristiyanları kendi deizm biçimlerini geliştirmeye başlamıştı; Prado gibi onlar da bilimsel rasyonelliği doğruya giden tek yol kabul edecek ve Yahudi, Hristiyan, Müslüman filozofların inanç meselelerinde uzun süre imkânsız saydığı bir rasyonel gerçeklik arayacaklardır.

8

Bilimsel Din

İngiliz şair John Donne (1572–1631), 1610'da son evresine girmekte olduğunu düşündüğü dünyanın haline kederleniyordu. Son derece muhafazakâr biri olan Donne bir Reform kazazedesiydi. Dindar Katolik bir ailede doğmuş, erkek kardeşi bir Katolik rahibini barındırdığı gerekçesiyle hapiste öldükten sonra inancını inkâr etmiş ve yeni Katolikliğin can düşmanı olmuştu. Eski, kozmik kusursuzluk ve uyum görünümünü âdeta insafsızca yıkan yeni bilimsel keşiflerden son derece rahatsızdı. Bunlar zor zamanlardı. Avrupa ekonomik durgunlukla ve modernizasyona eşlik eden toplumsal huzursuzlukla mücadele ediyordu, buna ilaveten bu keşmekeşin ortasında "yeni Felsefe"[1] "şüphe uyandırmaya" başlamıştı.

> Her şey parça parça, bütünlüğe elveda;
> Her şey esnek, her şey görece.[2]

Evren sanki muazzam bir depremle sarsılmış gibiydi. Gökte yeni yıldızlar keşfedilmiş, diğerleri yok olmuştu. Artık göğün "her şeyi kucaklayan küresel... yuvarlak oranı" yoktu, gezegenlerin

1 – Yazarın notu: "Felsefe" terimi "bilim"le eşdeğerdi.

2 John Donne, *An Anatomie of the World: "The First Anniversary"*, 213–14. dizeler, haz. Sir Herbert Grierson, *Donne: Poetical Works* içinde (Oxford, 1933).

insanların çok uzun zamandır gözlemlediği "saf biçimi" ihlal eden "eksantrik bölgeler"de gezindiği söyleniyordu.[3] Bu temeller yerinden oynamışken kim doğrudan emin olabilirdi ki?

Donne karamsarlığında yalnız değildi. Aynı yıl, Avrupa'nın tamamını saran mezhepsel şiddet temayülüne set çekmeye gücü yetebilecek tek hükümdar gibi görünen Navarralı IV. Henri, bir Katolik fanatik tarafından katledildi. Bu derhâl trajik bir dönüm noktası kabul edildi, 17. yüzyıl Avrupası'nda yarattığı etki, Başkan John F. Kennedy suikastının 20. yüzyıl Amerikası'nda yarattığı etkiye benzerdi.[4] Henri, Fransa'da kanlı ve bölücü bir hal alan dinsel ihtirasları zaptetmeye kararlıydı ve katı bir tarafsızlık politikası izledi. Fransız Protestanlara sivil özgürlükler verdi ve *parlement* Cizvitleri ülkeden kovduğunda Henri onları tekrar eski durumlarına iade etti. Ölümü hem Katolikleri hem de Protestanları şoke etti ve karanlık bir mesaj verdi: Hoşgörü politikası denenmiş ama başarısız olmuştu. 1600'de İngiltere bir iç savaşa sürükleniyor ve Alman prenslikleri Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan bağımsızlıklarını kazanıp ulus devletler kurmaya çalışıyordu. İsveç, Protestan prenslerini, Avusturyalı Habsburglar ise Katolikleri destekliyordu. 1618'de bu ihtilaf tırmanıp topyekûn Otuz Yıl Savaşları'na dönüştü, savaşta nüfusun yüzde otuz beşi öldü ve Orta Avrupa mezarlığa döndü. Din, savaşan tarafları bir araya getirme konusunda açıkça yetersizdi. Roma Katolik mutaassıpları Protestanların katliamını yücelttikçe ve Protestanlar, Katolik kalelerini yerle bir ettikçe, ılımlılık ve iyi niyet taraftarları barışçıl bir çözümden ümitlerini kesti.

Ama Donne'un "yeni Felsefe"yle ilgili kuşkularını herkes paylaşmıyordu. Avrupa'nın en seçkin teologlarından Flaman Cizvit

3 A.g.e., 212, 251–60. dizeler.

4 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 47–55.

Leonardus Lessius (1554–1623), tüm Katoliklerin Vatikan gibi dar fikirli olmadığını gösterdi.[5] Lessius, Katolik Reformu'na bağlıydı, Roma'da Bellarmino'nun öğrencisi oldu ve Louvain Üniversitesi'ne geri döndüğünde Aquinas'ın eserlerini yeni görünümleriyle müfredata koydu. Ama Lessius aynı zamanda erken modern dünyanın değişen tüm entelektüel akımlarına açık bir Rönesans adamıydı. Hukuk ilmi ve iktisat okudu, genç kapitalist ekonomide paranın değişen rolünü ilk takdir edenlerden biriydi. 1612'de, Galileo *Yıldızların Habercisi*'ni yayımladıktan sadece iki yıl sonra Lessius onun keşiflerini alkışlamakla kalmadı, aynı zamanda doğrulayabildi çünkü o da kendi teleskobundan ayın çukurlu yüzeyini ve Jüpiter'in uydularını gözlemlemiş ve "Tanrı'nın bilgelik ve kudretinin" bu kanıtını seyredince "sonsuz bir hayranlık"la dolmuştu.[6]

Bu görüşler Lessius'un "ateist ve siyasetçileri" hedef alan tezi ve en önemli eseri olan *İlahî Takdir ve Ruhun Ölümsüzlüğü*'ne (1612) (*Divine Providence and the Immortality of the Soul*) dâhil edilmiştir. Son zamanlarda "ateizm"in ortaya çıkışı konusunda bazı endişeler olmuştu ama o tarihte bu terim henüz Tanrı'nın varlığının tamamen reddi anlamına gelmiyordu. Genelde yazarın yanlış saydığı tüm inançları kastediyordu. Lessius'a göre "ateizm" geçmişin bir sapkınlığıydı: Sayabileceği tek ateistler antik Yunan filozoflarıydı. Özellikle evrenin tesadüf eseri oluştuğuna inanan "atomcular"la –Demokritos, Epikür ve Romalı şair Lucretius (tahmini MÖ 95–55)– ilgiliydi. Demokritos sayısız parçacık

5 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 40–56; "A Dialectical Pattern in the Emergence of Atheism", Buckley, *Denying and Disclosing God* içinde, s. 30–2.

6 Lessius, *De providentia numinis et animi immortalitate*, 1.2.16–19; İngilizce tercümesi: *Rawleigh His Ghost, Or, A Feigned Apparition of Syr Walter Rawleigh, to a friend of his, for the translating into English, the Booke of Leonard Lessius (that most learned man) entitled De Providentia Numinis, et Animi Immortalitate: written against Atheists, Polititians of these days* (RG), çev. "A. B." (1631), 349. cilt, *English Recusant Literature, 1558–1640* içinde, haz. D. M. Rogers (Londra, 1977), s. 325–8.

hayal etmişti, öyle küçüktüler ki "bölünmezdiler" (*atomos),* boş uzayda hızla ilerliyor, dünyamızın fiziksel cisimlerini oluşturmak için düzenli aralıklarla çarpışıyorlardı. Avrupa'da bu sıralarda atomculuğa yeni bir ilgi vardı; atomculuk hiç kuşkusuz John Donne'un canını sıkmıştı.[7] Demokritos'un sonsuz kozmik uzayı –artık göksel küreler geçerliliğini yitirdiği için– Copernicusçu evrenle çok iyi uyuşuyordu. Ama Demokritos, yönetici bir Tanrı'ya ihtiyaç duymamıştı ve Lessius bunu kabul edemedi. Cicero'nun Stoacı felsefesinden alıntı yaparak tabiatın karmaşık tasarımının akıllı bir Yaratıcı gerektirdiğini savundu. İlahî takdirin elini inkâr etmek, "belirli taş parçalarının aniden birleştiğini, bir araya gelip bu tuhaf ve yapay formu alarak... güzel, pahalı ve heybetli sarayın" kurulduğunu düşünmek kadar saçma olurdu.[8]

Fransız matematikçi ve Fransisken rahip Marin Mersenne (1588–1648) kendini adamış bir bilim insanıydı ve bunun siyaseten uygun olmadığı bir dönemde Galileo'yu destekledi.[9] Ama *Zamanımızın Deistlerinin, Ateistlerinin ve Sefahat Düşkünlerinin Ahlaksızlığı*'nda modern ateistleri tanımlamakta zorlanmıyordu.[10] Hiçbiri Tanrı'nın varlığını inkâr etmiyordu: Sofu Parisli rahip Pierre Charron (1541–1603) ya da Padovalı filozof Geronimo Cardano (1501–76) gibi bazıları sadece insan aklının herhangi bir nihai sonuca varma kabiliyetinden kuşkuluydu. Mersenne özellikle, "ateistlerinden" biri olan ve doğanın kendi tanrısal güçleri olup yönetilmeye ihtiyacı olmadığına inanan Bruno'nun hermetik felsefesinden rahatsızdı. Buna karşı çıkmak için atomculuğun Hris-

7 Donne, "The First Anniversary", a.g.e., 213. dize.

8 Lessius, RG, s. 328–9.

9 P. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France* (The Hague, 1967), s. 71–2; Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton, 1971), s. 165.

10 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 56–66; Buckley, "A Dialectical Pattern", a.g.e., 32–3; William B. Ashworth Jr., "Catholicism and Early Modern Science", Lindberg and Numbers, *God and Nature* içinde, s. 138–9.

tiyan versiyonunu geliştirdi ve Demokritos'un evrenine Yaratıcı Tanrı'yı ekledi.[11] Atomların ne zekâsı ne de amacı vardı, o halde doğanın kendi okült gücü yoktu ve tamamen *le grand moteur de la universe*'e (evrenin büyük hareket ettiricisi) bağımlıydı. Lessius ve Mersenne'in "ateizm"le savaşırken kendi teolojik gelenekleri yerine içgüdüsel olarak antikitenin bilim ve felsefesine dönmüş olması önemlidir. Thomas Aquinas, yaratılmış dünyadan Tanrı'nın doğasıyla ilgili hiçbir şey öğrenemeyeceğimizde ısrarcıydı; artık bilim insanlarının evrende keşfettiği karmaşıklık, teologları Tanrı'nın bir Akıllı Tasarımcı olması gerektiğine ikna etmişti. Dionysius ve Thomas bunu onaylamazdı.

Mersenne, Kasım 1628'de Paris'te seçkin bir grup filozofun papalık elçisi Kardinal Pierre de Bérulle'ün (1575–1629) huzurunda skolastisizmin ateşli bir eleştirisini dinlediği konferansta hazır bulunuyordu. Oradakilerden biri de alkışlayanlara katılmayı reddeden filozof ve bilim insanı René Descartes'tı (1596–1650). Descartes, söz konusu meclisin sadece olası nitelikteki bir bilgiyle tatmin olmakla temel bir hata yaptığını açıklar. Ama o, mutlak kesinlik sağlayan matematik bilimleriyle felsefi bir yöntem geliştirmişti. Bu yöntem kolay değildi ama uzun süre gayretle takip edilirse teoloji dâhil her bilim alanına etkinlikle uygulanabilirdi. Bérulle, konferanstan sonra Descartes'ı bir kenara çekti ve eğer bu yöntemin Avrupa'yı girdaptan çıkarabileceğini düşünüyorsa bu yöntemi yayımlama görevi –aslında tanrısal bir görevdi bu– olduğunu söyledi.

Descartes, IV. Henri'nin Anjou'da kurduğu Cizvit La Flèche Üniversitesi'nde öğrenim görmüş ve orada kapsamlı okumalar yapmaya teşvik edilmişti. Galileo'yu ilk okuduğunda çok heyecanlanmış, Montaigne'in kuşkuculuğundan da büyülenmiştir ama zaman geçtikçe bunun görünüşe göre insanları bir araya getire-

11 Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mechanisme* (Paris, 1971), s. 380–2; Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, a.g.e., s. 144–7.

cek bir doğru bulamayan savaşan dogmacılıkların parçaladığı bir dünya için doğru mesaj olmadığına ikna olmuştu. Descartes'ın felsefesi döneminin dehşetinin izlerini taşıyordu. Hoşgörü şehidi IV. Henri'nin kalbi La Flèche'teki katedrale koyulurken oradaydı. Yaşamı boyunca hem Katoliklerin hem de Protestanların Cennet ümidi taşıyabileceklerinden hep emindi. Amacı herkesin –Katolikler, Protestanlar, Müslümanlar, deistler ve "ateistler"– üzerinde anlaşabileceği bir doğru bulmaktı, böylece iyi niyetli insanlar beraber barış içinde yaşayabilirdi.

Descartes'ın fikirleri Otuz Yıl Savaşları'nın muharebe meydanlarında oluşmuştu. Okuldan ayrıldıktan sonra Nassau Kontu Maurice'in (1567–1625) ordusuna katıldı ve subay olarak Avrupa'yı gezdi, dönemin bazı en önemli matematikçileri ve filozoflarıyla tanıştı. Daha sonraları orduda üniversitede öğreneceğinden daha fazlasını öğrendiğini iddia edecekti. Savaşa ilk elden tanık olduğundan görünüşe göre medeniyeti yok etmekte olan teolojik ve siyasi çıkmaza bir çözüm bulmanın şart olduğuna emin oldu; sanki her şey dağılıyordu. İlerlemenin tek yolu ilk prensiplere geri dönüp baştan başlamaktı. 1619'da Descartes, Bavyera'da I. Maximilian'ın ordusuna gönderildi. Yeni görevini almak üzere yolculuk ederken şiddetli kar yağışı onu Tuna Nehri kıyısındaki Ulm'da sobayla ısınan küçük bir odada konaklamaya zorladı. Tek başına düşünmeye zamanı olmuştu ve yöntemini bu inziva esnasında tasarladı. Tüm disiplinleri –teoloji, aritmetik, astronomi, geometri, optik ve fizik– bir araya getirecek "olağanüstü bir bilimin" temellerini atmasını telkin eden üç berrak rüya gördü. Montaigne'in "Raymond Sebond için Savunma"nın sonundaki güç görevi Descartes'ın aklından çıkmıyordu: *Tamamen* emin olduğumuz tek şey bulamazsak, hiçbir şeyden emin olamayız. Descartes, odada Montaigne'in kuşkuculuğunu düşünüp durdu ve şüphe deneyimini kesinliğin temeli kıldı.

Düşünürün ilk önce bildiğini sandığı her şeyi zihninden boşaltması gerektiğinde ısrar etti. Kendisine şöyle dedi: "Açıkça öyle olduğunu görmediğim hiçbir şeyi doğru kabul etmemeliyim: Yani karar verirken acele etmekten ve önyargıdan dikkatle kaçınmalı ve zihnimde hiçbir kuşkuya yer kalmayacak kadar açık ve bariz biçimde var olanlar dışında hiçbirini kabul etmemeliyim."[12] Bu Dionysius'un inkâr biçiminin rasyonelleştirilmiş bir haliydi.[13] Bir bilim insanı zihnini vahyin ve geleneğin doğrularından arındırmalıydı. Duyularının kanıtına güvenemezdi çünkü uzaktan yuvarlak görünen bir kule aslında kare olabilirdi. Yakın çevresindeki nesnelerin gerçek olduğundan bile emin olamazdı: Onları gördüğümüzde, işittiğimizde ya da onlara dokunduğumuzda rüya görmediğimizi nereden biliyorduk? Uyanık olduğumuzu nasıl kanıtlayabiliriz? Amacı doğrudan apaçık olan fikirler bulmaktı: Sadece "net" ve "belirgin" doğrular, Descartes'ın Evrensel Matematiği'ne temel oluşturabilirdi.

Descartes sonunda aradığını buldu. "Her şeyin yanlış olduğunu düşünmek isterken 'ben'in öyle ya da böyle olmasının kesinlikle gerekli olduğunu fark ettim," dedi. "Bu doğrunun, *'Düşünüyorum, o halde varım'*, şüphecilerin ileri sürdüğü en aşırı varsayımların bile sarsamayacağı kadar kesin ve emin olduğunu fark edince onu hiç düşünmeden aradığım felsefenin ilk prensibi olarak alabileceğim kanaatine vardım."[14] Montaigne'in güç görevinin çaresi olan tek kesin şey buydu. İçsel kuşku deneyiminin kendisi, dış dünyadaki hiçbir şeyin sağlayamayacağı bir kesinlik ortaya çıkarıyordu. Düşündüğümüzü ve kuşkulandığımızı de-

12 Rene Descartes, *Discourse on the Method*, 2.18. *Discourse on the Method*'dan ve *Meditations on First Philosophy*'den tüm alıntılar şu çeviridendir: çev. Elizabeth J. Haldane ve G. R. T. Ross; haz. ve sunuş yazışı, Enrique Chavez-Arviso, *Descartes, Key Philosophical Writings* (Ware, Herts., 1997). (*Yöntem Üzerine Konuşma*, Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları (İstanbul, 2015)).

13 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 73.

14 Descartes, *Discourse on the Method*, 4.32.

neyimlediğimizde varlığımızın ayırdına varırız. Kuşkuculuğun katı öz disiplini sayesinde ben (*ego*) önlenemez biçimde zihnin derinlerinden yükselir:[15] "O halde ben neyim? Düşünen bir şey (*res cogitans*). Düşünen bir şey nedir? Kuşkulanan, anlayan, tasarlayan, onaylayan, inkâr eden, isteyen, reddeden, aynı zamanda hayal eden ve hisseden bir şeydir."[16] Descartes'ın meşhur özdeyişi *cogito ergo sum* ("düşünüyorum, o halde varım"), geleneksel Platoncu epistemolojiyi hünerle tersine çevirir: "Düşünüyorum, o halde düşündüğüm şey var." Çağdaş zihin yalnız, özerk ve kendi etkisi altında, dış etkiye kapalı ve diğer tüm varlıklardan ayrıydı.

Descartes bu indirgenemez kesinlik çekirdeğinden hareketle Tanrı'nın varlığını ve dış dünyanın gerçekliğini kanıtladı. Fiziksel dünya cansız, tanrısız ve dingin olduğundan bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemezdi. Tüm evrendeki tek canlı şey düşünen benlikti ve inkâr edilemez kanıtı aramamız gereken yer burasıydı. Descartes burada açıkça Augustinus ve Anselmus'tan etkilenmişti. Kuşku düşünürün eksikliğini ortaya koyar çünkü kuşku duyduğumuzda bir şeyin eksik olduğunun şiddetle farkına varırız. Ama eksiklik deneyimi, önceki bir tamlık/kusursuzluk düşüncesini varsayar çünkü eksiklik göreceli bir ifadedir, ancak tam haline kıyasla kavranabilir. Fani bir varlığın kendi çabasıyla kusursuzluk fikrini kavraması imkânsızdı, o halde "gerçekten benim olabileceğimden daha kusursuz olan bir Doğa tarafından içime yerleştirilmişti, hatta içinde benim bir fikir edinebileceğim tüm kusursuzlukları taşıyordu – yani bir sözcükle ifade etmek gerekirse, o, Tanrı'ydı."[17] Kendi içimizde doğamızın kusurlarını tanımamızı sağlayan, doğuştan gelen bir fikir olmasa kuşku duy-

15 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 85–7.

16 Descartes, *Meditations*, 2.28. (*Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017).

17 Descartes, *Discourse on the Method*, 3.34.

duğumuzu ve arzuladığımızı –bir şeyin bizde eksik olduğunu, dolayısıyla kusursuz olmadığımızı– başka nasıl bilebilirdik?

Çoğu Orta Çağ teoloğu, Anselmus'un ontolojik kanıtını reddetti çünkü apofatik dinamiğine rağmen Tanrı'yı "var olmak" zorunda olan bir "şey (*aliquid*)" olarak tanımlamıştı. Ama Descartes şimdi Tanrı'nın insan zihnindeki "net ve belirgin" bir fikir olduğunu iddia ediyordu ve "varlık" sözcüğünü Tanrı için kullanmaktan çok memnundu. Thomas'ın Tanrı'nın "bir tür şey" olmadığını söylediği yerde Descartes Tanrı'ya *bir* varlık demekte hiç zorlanmadı ama "ilk ve egemen bir Varlık".[18] Anselmus gibi o da varlığı kusursuzluklardan biri gibi görüyordu. "Tanrı'yı varlık (yani yüce bir kusursuzluktan yoksun, fevkalade kusursuz bir Varlık) olmadan düşünmek elimde değilken, bir atı kanatlı ya da kanatsız hayal etmek benim elimde."[19] Bu doğru, Pisagor'un dik açılı üçgeni kadar netti, belki de daha net. "Sonuç olarak kusursuz bir Varlık olan Tanrı'nın olduğu ya da var olduğu, en az tüm geometrik ispatların olabileceği kadar kesindir."[20]

Tanrı, Descartes'ın felsefesi ve bilimi için mutlaka gerekliydi çünkü Tanrı olmayınca Descartes dış dünyanın gerçekliğine güvenmiyordu.[21] Duyularımıza güvenemeyeceğimizden maddi şeylerin varlığı "çok kuşkulu ve belirsiz"di. Ama doğrunun kendisi kusursuz bir varlıktı ve bu kadar temel bir konuda hata yapmamıza izin vermezdi:

> Sadece Tanrı'nın bir aldatıcı olmadığından hareketle ve sonuç olarak bana kalırsa hiçbir yanlışlığın var olmasına izin vermediğinden, benzer biçimde bana da düzeltme yetisini

18 Descartes, *Meditations*, 5.67.

19 A.g.e.

20 Descartes, *Discourse on the Method*, 3.37.

21 Ashworth, "Catholicism and Early Modern Science", a.g.e., s. 139; Jacques Roger, "The Mechanistic Conception of Life", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 281–2.

> vermediğinden doğruya burada bile ulaşma aracının içimde olduğu kanaatine varmayı hiç kuşkusuz umabilirim.[22]

Dış dünya hakkında bildiklerimizi tam olarak Tanrı'nın bildiği yoldan biliyoruz; o halde bizzat Tanrı'yla aynı "net" ve "belirgin" fikirleri edinebilirdik.

Descartes, fiziksel dünyanın var olduğundan emin olunca projesinin ikinci kısmına geçebilirdi: kontrolden çıkmakta olan dünyayı aklın egemenliğine sokabilecek tek bir bilimsel yöntemin icadı. Descartes gerçekliğe hâkim olma arzusunda evrenin tesadüf eseri vücuda geldiği fikrini kabul edemezdi. Onun evreni karmaşık, sorunsuz işleyen bir mekanizmaydı, her şeye kadir bir Tanrı eliyle harekete geçirilmişti ve sürdürülüyordu. Mersenne gibi Descartes da Yunan atomculuğunu canlandırdı ama ona çok önemli bir ilave yaptı ve yöneten Yaratıcı'yı ekledi. Tanrı, Yaratılış anında atomlara kendi matematik kurallarını uygulatmıştı, dolayısıyla bir atom başka bir atomla çarpıştığında bu tesadüf eseri değildi, tanrısalın aşıladığı prensipler sonucu gerçekleşmişti.[23] Her şey bir kere harekete geçirilince artık tanrısal eyleme gerek yoktu ve Tanrı dünyadan çekilip onu kendi kendine işlemeye bırakabilirdi.

Korkutucu bir siyasi çalkantı döneminde saat gibi düzenli işleyen bir evren son derece çekici görünüyordu. Tüm hayatı boyunca dindar bir Katolik olarak kalan Descartes, "yöntemini" Tanrı vergisi bir tezahür olarak deneyimledi ve –sıra dışı görünse de– şükran borcu olarak Loreto Meryemi tapınağına hacca gitmeye ant içti. Fakat Descartes'ın felsefesi şiddetle dinsizdi: Zihnindeki net bir fikir olan Tanrı'sı açıkça putlaşma yolundaydı ve düşünen benlik üzerine meditasyonu *kenosis*'le değil ben'in muzaffer iddiasıyla sonuçlandı. Descartes'ın teolojisinde huşu yoktu: As-

22 Descartes, *Meditations*, 6.80.

23 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 26–68.

lında merakı gidermenin bilimin görevi olduğuna inanıyordu. Örneğin gelecekte insanlar bulutlara "öyle bir bakmalı ki artık onlarda görebileceğimiz ya da onlardan yağan hiçbir şeye hayret edeceğimiz bir durum olmamalı."[24]

Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ı "Paris'teki Kutsal Teoloji Fakültesi'nin En Parlak Dekan ve Doktorlarına" ithaf ettiğinde şaşırtıcı bir iddiada bulundu: "Daima, Tanrı ve ruha dair iki sorunun teolojik değil felsefi [yani bilimsel] tartışmayla kanıtlanması gerekenlerin başında geldiğini düşündüm."[25] Descartes sakince ve açıkça onunla aynı fikirde olacaklarını umarak Avrupa'daki en seçkin teologlar topluluğuna Tanrı'yı tartışacak yetkinlikte olmadıklarını söylüyordu. Matematik ve fizik bu işi daha etkinlikle yapardı.[26] Ve teologlar pek memnuniyetle hemfikir oldular. Bu çok önemli sonuçları olan bir hamleydi. Bundan böyle teoloji, o zamana kadar ona yabancı olan "felsefi" ya da "bilimsel" üsluba dönüştürülecekti.

Daima ve her yerde aynı net kurallarla yönetilen mekanik evren fikri Descartes'ın Evrensel Matematiği'nde noksanlar görebilenleri bile heyecanlandırıyordu.[27] Mekanik evren, gitgide toplum için bir model olarak görülecekti. Yurttaşlar rasyonel hükümete, evrenin farklı kısımlarının bilimsel Tanrı'nın rasyonel yasalarına uyduğu gibi uymalıydı. Aynı zamanda yanılmaksızın bilgeliğe ve kesinliğe götürecek, Tanrı'nın varlığını Öklid kuramları kadar gerekli ve açık kılacak tek yöntem fikri insanların merakını uyandırmıştı. Kuşku ve kafa karışıklığı çok yakında tarihe karışacaktı.

Görünüşe göre dinin itibarının fena halde lekelendiği Otuz Yıl Savaşları'nı izleyen yıllarda aklın tek başına sürdürülebilir bir

24 Descartes, *Les météores*, Introduction, haz. ve çev. Paul J. Olscamp, *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Metereology* (Indianapolis, 1965), s. 263.

25 Descartes, *Meditations*, Dedication, 1.

26 Buckley, "A Dialectical Pattern", a.g.e., s. 33.

27 Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, s. 73.

barışın koşullarını yaratabileceği düşünülüyordu. Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), aynı zamanda Avrupa'nın yeni ulus devletlerini bir araya getirmek için durmadan çalışan bir diplomattı.[28] Başlıca projelerinden biri insanların net ve belirgin ifadelerle konuşabilmelerine olanak tanıyacak, matematik prensiplerine dayalı evrensel bir dil inşa etmekti. İngiliz filozof John Locke (1632–1704), Avrupa'yı bölen dinsel hoşgörüsüzlüğün yetersiz Tanrı fikrinin sonucu olduğundan emindi. İnsanların rasyonel güçlerini özgürce kullanmalarına izin verilirse doğruyu kendileri keşfederdi çünkü tabiat Tanrı için yeterince kanıt sunuyordu. Ayrıca vahye, ritüele, duaya ya da batıl itikatlı öğretilere ihtiyaç yoktu. Modern dönem öncesi teologlar, Tanrı'nın bir putperestlik tasarısına dönüşmesi tehlikesine karşı devamlı tetikteyken Locke şunu savunuyordu: "Bir *Fikir* oluştururken –bunu en iyi Yüce Varlık için yapabiliriz– bunların [Basit *Fikirler*] her birini Sonsuzluk *Fikrimiz* ile genişletiriz ve hepsini bir araya getirerek karmaşık *Tanrı Fikrimiz* ile elde ederiz."[29]

Ama tutkulu bir şekilde dindar bir adam olan Fransız matematikçi Blaise Pascal (1623-62), Tanrı'nın tabiatta gizli olduğu ve onu orada bulmaya çalışmanın boşuna olduğuna dair eski fikre geri dönmüştü.[30] Aslında mekanik evren tanrısız, korkutucu ve anlamdan yoksundu:

> İnsanın körlüğünü ve biçareliğini görünce, sessizliği içindeki evrenin tümünü ve evrenin bir köşesinde âdeta kaybolmuş gibi tek başına karanlıkta bırakılmış insanı, yani kimin kendisini oraya koyduğundan ve ne yapmaya geldiğinden, ölünce ne

28 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 98–104. (*Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları (İstanbul, 2002).

29 John Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2017). Locke'un italikleri.

30 A. W. S. Baird, "Pascal's Idea of Nature", *Isis* 61 (1970); Ashworth, "Catholicism and Early Modern Science", a.g.e., s. 142–4.

> olacağından habersiz, hiçbir şey bilmeyen insanı düşününce, uykusunda ıssız ve korkutucu bir adaya getirilmiş ve ne olduğundan bihaber uyanıp kaçış yolu bulamayan bir insan gibi dehşete kapılıyorum. Ve sonra bu zavallı halimize bakıp umutsuzluğa kapılmamamıza hayret ediyorum.[31]

Kesinlik, "net" ve "belirgin" fikirlerin akılcı tefekküründen değil "yürekten", insanın içsel çekirdeğinden geliyordu. Pascal, dar ceketinin astarına dikilmiş "Memorial"da onu "kesinlik, kesinlik, içten neşe, huzur"la dolduran bir deneyimi kaydetmiştir. Bu, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı'ndan gelmiştir, "filozofların ve araştırmacıların" Tanrısı'ndan değil.[32]

Pascal, Hristiyanlığın ciddi bir hata yapmak üzere olduğunu görebiliyordu. Teologlar modern ethosu benimseyip öğretilerini o dönem revaçta olan "net ve belirgin" fikirlere uyumlu kılmaya can atıyordu ama yeni bilim nereye kadar dine tesir etmeliydi? Sadece "matematik hakikatlerin[in] ve doğal düzenin yaratıcısı" olan bir Tanrı, insan varoluşunun karanlığını ve ıstırabını aydınlatamazdı. Sadece insanların ateizme düşmesine neden olurdu.[33] Pascal, –Tanrı'nın varlığının kökten reddi anlamında– ateizmin yakında ciddi bir seçenek olacağını ilk görenlerdendi.[34] Dinin ritüellerine, alıştırmalarına ve uygulamalarına katılmayan biri filozofların iddialarıyla ikna olmayacaktır; böyle biri için inanç ancak bir bahis, sonu belirsiz bir iş olabilir. Pascal rasyonel güçlerini çoğu kimseden fazla geliştirmişti: On bir yaşında Öklid'in yirmi üç önermesini kendi başına çözdü; on altı yaşında geometri konusunda çarpıcı bir tez yayımladı; sonra da hesap makinesi,

31 Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2017), s. 335.

32 A.g.e., s. 255.

33 A.g.e., s. 255.

34 Alasdair MacIntyre, "The Fate of Theism", MacIntyre ve Ricoeur, *On the Religious Significance of Atheism* içinde, s. 12.

barometre ve hidrolik baskı makinesini icat etti. Ama aklın tek başına dinsel inanca yol açamayacağını biliyordu; "kalbin" inanç için kendi nedenleri vardı.[35]

Hollanda'da Yahudi bir filozof, hem Descartes'tan hem de Locke'tan daha radikal ama aynı zamanda daha dindar olan ateistçe bir görüş geliştirdi.[36] Prado, 1655'te Amsterdam'a vardıktan kısa bir süre sonra genç Baruch Spinoza (1632–77) ibadetlere katılmayı kesti ve geleneksel Musevilik konusunda ciddi eleştiriler dile getirmeye başladı. Spinoza, Portekiz'de Marrano olarak yaşayan ama Ortodoks Museviliği başarıyla benimseyen bir anne babanın çocuğu olarak Amsterdam'da doğmuştu. Öteki ulusların entelektüel yaşamına erişimi hep vardı ve geleneksel Yahudi eğitimi almanın yanı sıra matematik, astronomi ve fizik öğrenimi gördü. Ama bir Marrano çevresinde yaşadığından tamamen rasyonel bir din fikrine alışıktı ve "Tanrı" dediğimiz şeyin sadece doğanın tamamı olduğunu ileri sürdü. Sonunda 27 Temmuz 1656'da hahamlar Spinoza'nın aforoz edilme kararını açıkladı ve Spinoza memnuniyetle ayrıldı. Güçlü arkadaşları ve hamileri olan bir dâhi olarak ondan öncekilerin yapamadığını yapıp dinsel cemaat dışında varlığını sürdürebildi ve yerleşik din sahasının dışındaki ilk tam sekülerlik taraftarı oldu. Ama tecrit edilmiş bir figür olarak kaldı çünkü hem Yahudiler hem de öteki uluslardan olanlar Spinoza'nın panteist felsefesini şoke edici ve "ateistçe" buluyordu.

Spinoza da Marranolar gibi vahyedilen dine tepeden bakıyor ama Descartes'ın "Tanrı" fikrinin Tanrı'nın varlığının doğrulanmasını içerdiği düşüncesine katılıyordu. Ama bu Musevilik-Hristiyanlığın kişileştirilmiş tanrısı değildi. Spinoza'nın tanrısı tabiat

35 Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2017).

36 Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 265–85; Silverman, *Baruch Spinoza*.

kanununun toplamı ve kökeniydi, evreni yöneten düzenle özdeş ve denkti. Tanrı ne Yaratıcı ne de İlk Neden'di, fiziksel dünyanın ayrılmaz bir parçası, her şeyi birlik ve uyumla kaynaştıran içkin bir güçtü. İnsanoğlu zihninin işleyişini düşündüğünde kendisini içinde faal olan Tanrı'nın ebedî ve sınırsız gerçekliğine açardı. Spinoza felsefi çalışmasını bir tür ibadet gibi deneyimledi; bu içkin varlığın tefekkürü onu huşu ve hayretle dolduruyordu. *Tanrı Üzerine Kısa Tez*'de (1661) açıkladığı gibi ilah, bilinecek bir nesne değil, düşüncemizin özüydü, dolayısıyla bilgi edindiğimizde deneyimlediğimiz neşe Tanrı'nın entelektüel sevgisiydi. Gerçek bir filozof, sezgisel bilgi, yani söylemsel olarak edindiği tüm bilgiyi birden eriterek yeni ve bütünleşmiş bir vizyonda birleştiren kavrayış parıltıları, Spinoza'nın "kutlu" dediği *ekstatic* bir algı geliştirmeliydi.

Batılı düşünürlerin çoğu Spinoza'yı takip etmeyecekti. Tanrıları gitgide uzaklaşıyor ve tanrısalın içkin bir görüşünü benimseyenler genelde yerleşik düzene isyan ediyor gibi değerlendiriliyordu. Vestfalya Barışı (1648), Otuz Yıl Savaşları'na son verdi ve bir egemen ulus devletler sistemi kurulmasına olanak sağladı ama bu yeni idare biçimi bir gecede kurulamazdı. Modern pazar ekonomisi yerleştikçe toplumun siyasi yapılarını değiştirmek şart oldu. Ulusu üretken tutmak için gitgide daha çok kişi üretim sürecine katılmak zorundaydı – matbaacı, fabrika işçisi ve büro memuru olarak epey mütevazı bir seviyede bile olsa. Böylece modern ethos konusunda biraz eğitime ihtiyaç duyacaklar ve kaçınılmaz olarak hükümetlerinin karar alma sürecinde pay talep etmeye başlayacaklardı. Demokrasinin ulus devlet ve kapitalist ekonomi için çok önemli olduğu görülmüştü. Demokratikleşen ülkeler hızla ilerliyor, servet ve imtiyazlarını aristokrasiyle sınırlayanlar geride kalıyordu. Ama hiçbir seçkin grup güçten kendi isteğiyle vazgeçmez. Avrupa'nın demokratikleşmesi barışçıl bir süreç değildi, bir

dizi kanlı devrim, iç savaş, soyluların infazı, askerî diktatörlük ve terör devri sonucunda gerçekleşmişti.

Örneğin 1640'larda ve 50'lerde İngiltere şiddet dolu bir iç savaş, Kral I. Charles'ın idamı ve Oliver Cromwell'in (1599–1658) Püriten hükümeti sırasında cumhuriyetçi bir yönetim dönemi görmüştü. Levellerlar, Quakerlar, Diggerlar ve Muggletonianlar kendi devrimsel dindarlıklarını geliştirmişlerdi.[37] Eğer Tanrı doğada yaşıyorsa –bazılarının dediği gibi doğa *idiyse*– ruhban sınıfına ve kiliselere gerek yoktu ve herkes ulusun servetini paylaşmalıydı. Dostlar Topluluğu'nun kurucusu George Fox (1624–91), Hristiyanlara kendi iç ışıklarını aramayı ve "başkasının yönlendirmesi olmadan kendi anlayışlarından faydalanmayı" öğretiyordu;[38] bilim çağında din "deneysel" olmalı, öğretilerinin her biri herkesin deneyimiyle ampirik olarak sınanmalıydı.[39] Richard Coppin'e göre içteki Tanrı tek gerçek otoriteydi. Tanrı her şeyi kapladığından Jacob Bauthumely müstakil, ayrı bir Tanrı'ya tapmanın dine saygısızlık olduğunu düşünüyor, Laurence Clarkson da her şeye kadir Tanrı'dan aristokrasiyi devirmeleri için insanları yetkin kılmasını istiyordu.

Bu coşkun dindarlık 1660'ta monarşinin Kral II. Charles yönetiminde yeniden tesis edilmesiyle yatışmadı, sadece yeraltına kaydı. Sonraki otuz yıl olağanüstü bir endişe dönemiydi çünkü insanlar başka bir şiddetli devrimden korkuyordu.[40] Londra'da ve güneydoğuda müreffeh bir pazar ekonomisi gelişmekteydi ama yoksullar yeni ticari sınıfların, yeni kurulan İngiltere Kilisesi'nin ve toprak sahibi soyluların refahına içerliyordu. Cambridge'de matematikçi ve din adamı Isaac Barrow (1630–77), düzenli işleyen bir toplum inşasına yardım edeceğini umduğu bir liberal Angli-

37 Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 112; 114; 176; 318–19; Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 303–18.

38 Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, s. 69.

39 A.g.e., s. 112.

40 Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 86; Michael Barkun, *Disaster and the Millennium* (New Haven ve Londra, 1974), s. 82–6.

kanlık geliştirdi. Bu Anglikanlık, evreni model almıştı. Herkes kendi yörüngesini koruyacak ve kamu yararı için uyumla birlikte çalışacaktı. Buradaki tartışma gruplarının düzenli üyelerinden biri de genç Isaac Newton'dı (1642–1727).[41]

Descartes gibi Newton da tüm insanlık deneyimini açıklayabilecek evrensel bir bilim yaratmak istiyordu. Descartes arayışında tek başınayken Newton bilimde iş birliğinin önemini anlamıştı. Büyük seleflerinin başarılarına dayanmak istiyordu ve arkadaşı Robert Hooke'a yazdığı gibi kendisini "devlerin omuzlarının üzerinde duruyormuş" gibi hissediyordu.[42] Ama bu devler geriye bazı cevapsız sorular bırakmışlardı: Gezegenleri yörüngelerinde tutan neydi? Yeryüzündeki nesneler neden yere düşüp duruyordu? 1687'de yayımlanan bir dizi derste evrensel bilimin Descartes'ın inandığı gibi matematik değil, "ölçü sanatını ileri süren ve ispat eden" mekanik olduğunu ileri sürdü.[43] Newton'ın Evrensel Mekaniği evrenin hareketlerini ölçmekle başlıyor, sonra bu bulguların ışığında diğer tüm görüngüleri açıklıyordu.[44]

Newton, Kartezyen fiziğini, Kepler'in gezegen hareketleri yasasını ve Galileo'nun karasal hareket yasalarını tek bir kuramda birleştiren muazzam bir sentez elde etmişti. Yerçekiminin tüm göksel ve yeryüzü hareketlerini açıklayan temel bir güç olduğu anlaşılmıştı. Gezegenler güneşin çevresindeki yörüngelerini görece hız ve mesafelerinde korumak için güneşten uzaklıklarının karesiyle ters orantılı bir biçimde düşen bir çekim gücüyle güneşe

41 Margaret C. Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 239–43.

42 Newton to Robert Hooke, 5 Şubat 1675, Newton, *The Correspondence of Isaac Newton*, 7 içinde s. 254–5.

43 Newton, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, Preface. *Principia*'dan tüm alıntılar şu çeviridendir: çev. Andrew Motte, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, gözden geçiren Florian Cajori (Berkeley ve Los Angeles, 1962) (Bundan sonra *Principia* diye bahsedilecektir), s. xvii.

44 Newton, *Principia*, s. xvii–xviii.

doğru çekiliyorlardı. Ay ve okyanuslar da aynı yasayla hareket ediyordu. İlk defa evrende gözlemlenen tüm birbirinden farklı olgular kapsamlı bir kuramda bir araya getiriliyordu. Sonunda güneş sistemi anlaşılabilir olmuştu. Her şey –gezegenlerin yıllık yörüngeleri, dünyanın dönüşü, ayın hareketleri, denizlerin gelgit hareketi, gece gündüz eşitliğinin gerilemesi, bir taşın yere düşüşü– şimdi yerçekimiyle açıklanabilirdi. Yerçekimi tüm cisimlerin karşılıklı olarak birbirlerine meyletmelerine neden oluyordu; gezegenlerin uzayda uçup gitmesini önlüyor ve Kepler'in tespit ettiği görece hız ve mesafelerdeki sabit yörüngelerini korumalarına olanak tanıyordu.

Evrensel Mekanik gerçekten evrensel olacaksa tüm görüngüleri açıklamalıydı. Yerçekimi güneş sisteminin nasıl oluştuğunu açıklayamayacağından Newton bunun ilk nedenini bulmalıydı. "Bu cisimler salt yerçekimi yasalarıyla yörüngelerini sürdürebilirse de yörüngelerin düzenli konumunu hiçbir biçimde bu yasalardan sağlamış olamazlar," dedi.[45] Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızlar o kadar tamı tamına konumlandırılmıştı ki "bu ancak akıllı ve güçlü bir Varlığın rehberliği ve egemenliğinden kaynaklanıyor olabilirdi."[46] Çoğu 17. yüzyıl bilim insanı gibi Newton da maddenin hareketsiz olduğuna ikna olmuştu; bir dış gücün etkisi olmadan hareket edemez ya da gelişemezdi. O halde Tanrı bütün sistem için şarttı. Tanrı'yı bilimden dışlamak söz konusu olamazdı. Newton, "Dolayısıyla Tanrı'yla ilgili söyleneceklerin çoğu görünüşe göre kesinlikle doğa bilimlerine aittir," kanaatine varacaktı.[47]

Aslında Newton daha sonraki bir çalışmasında Tanrı tartışmasının bilimde bir öncelik meselesi olduğunu açıklıyordu:

45 A.g.e., s. 543.

46 A.g.e., s. 544.

47 A.g.e., s. 546.

> Doğa biliminin temel işi hipotezler icat etmeden görüngülere bakarak tartışmaktır ve kesinlikle mekanik olmayan İlk Neden'e varıncaya dek sonuçlardan nedenleri çıkarsamak; ve sadece Dünyanın Mekanizması'nı açıklığa kavuşturmak için değil, esas bu ve bunun gibi soruları çözmek için.[48]

Newton, klasik dönem araştırmacısı Richard Bentley'ye (1662–1742) bir mektubunda en baştan beri Tanrı'nın varlığına bilimsel bir kanıt bulmayı umduğunu itiraf eder. "Sistemimizle ilgili tezimi yazarken insanın bir İlah'a inancını göz önünde tutarak ona etki edecek prensiplere dikkat ettim ve hiçbir şey beni tezimin buna yaradığını görmekten daha mutlu edemez."[49] Güneş sisteminin matematiksel dengesini düşündüğünde bunu "Mekanik ve Geometri konusunda" açıkça "çok yetenekli olan iradi aktörün fikrine ve ustalığına atfetmek" zorunda kalıyordu.[50] Yerçekimi her şeyi açıklayamazdı. "Gezegenleri harekete geçirebilirdi ama tanrısal güçler olmadan onları asla güneşin yaptığı gibi döngüsel bir harekete sevk edemezdi."[51] Yerçekimi evrenin muhteşem tasarımını açıklayamazdı. Dünya her gün ekvatorda yaklaşık bin millik bir hızla kendi ekseninde dönüyordu; eğer bu hız saatte yüz mile düşürülürse gün ve gece on kat daha uzun olur, güneşin ısısı gündüz bitki örtüsünü kurutur ve uzun gecelerde her şey donardı. Newton'ın gözlemlediği hareketler, eylemsiz bir güç tarafından muhafaza ediliyordu ama başta "onları etkileyen tanrısal bir güce gereksinim duymuş olmalıydılar."[52]

Newton bir hamleyle yüzlerce yıllık Hristiyanlık geleneğini altüst etmişti. Bugüne dek teologlar yaratılışın bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini savunmuştu; aslında bize Tanrı'nın

48 Newton, *Opticks*, Book 3, Query, 28 s. 369.

49 Newton, to Richard Bentley, 10 Aralık 1691, *Correspondence* içinde, 3, s. 233.

50 A.g.e., s. 234; 236.

51 Newton to Richard Bentley, 17 Ocak 1692, a.g.e., 3, 240.

52 Newton to Richard Bentley, 11 Şubat 1692, a.g.e., 3, s. 244.

bilinemez olduğunu kanıtlamıştı. Thomas Aquinas'ın beş yolu göstermişti ki "tüm insanların Tanrı dediği şeyin" hiçten bir şey çıkardığını kanıtlamak mümkünken Tanrı'nın ne olduğunu bilmek imkânsızdı. Ama Evrensel Mekanik'in Tanrı'nın tüm niteliklerini açıklayabileceğinden Newton'ın hiç şüphesi yoktu. Oxford Doğu Bilimcisi Edward Pococke (1604–91) ona Latince *deus*'un (tanrı) kökeninin Arapça *du* (rab) olduğunu söylemişti.[53] Newton evreni bir arada tutan yerçekimi yasalarında bu tanrısal "egemenliğin" (*dominatio*), evrene hükmeden ve denetleyen ezici gücün kanıtını görmüştü. Temel tanrısal nitelik buydu: "Tanrı'yı teşkil eden tinsel varlığın egemenliği."[54] Ama bu egemen Tanrı, Luria'nın kendi içi boşaltılmış En Sof'undan ya da Teslis'in kenotik Tanrısı'ndan farklıydı. "Egemenliği" mükemmel tanrısal özellik olarak saptadıktan sonra ondan hareketle diğer niteliklere ulaşmak mümkündü. Evrenin incelenmesi, onu yaratan Tanrı'da zekâ, kusursuzluk ve ebediyet olmasının, her şeyi bilmesinin ve her şeye gücünün yetmesinin gerektiğini kanıtlıyordu. "Yani çağlardan çağlara devam eder ve ebediyetten ebediyete vardır; her şeye hükmeder, ne olduğunu ve ne olabileceğini bilir."[55]

Tanrı, bilimsel bir açıklamaya indirgenmiş ve ona evrende açıkça tanımlanabilir bir işlev verilmiştir. Tanrı aslında evrende "*sadece tesirleri bakımından* değil, *gerçekten* her an her yerde vardı", irade bedende nasıl etki ediyorsa Tanrı da madde üzerinde öyle etkiliydi.[56] 1704 sıralarında Newton, doğanın tüm hareket ettirici güçlerinin bu tanrısal varlığın fiziksel dışavurumları olduğuna inanmaya başlamış ama bu kanaatini yalnız yakın arkadaşlarına

53 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 13–37.

54 Newton, *Principia*, s. 546.

55 A.g.e. s. 545.

56 Newton, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, s. 138–9; Deason, "Reformation Theology and the Mechanistic Conception of the Universe", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 184–5.

açıklamıştı.[57] Tanrı'dan bağımsız işleyen tek bir doğal güç yoktur. Tanrı tasarladığı yasalarda doğrudan vardı; "Yerçekimi sadece bir tabiat gücü değil, bizzat Tanrı'nın faaliyetidir," diye açıklamıştı Bentley'e. Yerçekimi, "cisimlerin birbirlerini çekiyormuş gibi hareket etmesini sağlayan ve belirli yasalara göre aralıksız işleyen fail" idi.[58]

> Kör tesadüf ışık olduğunu biliyor muydu ve kırılımının ne olduğunu ki bu ışıktan faydalanmak üzere tüm yaratıkların gözlerini çok bilinçli bir halde ona uygun kıldı? Her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten ve bu yüzden korkulan bir Varlık'a inanmak için bu ve bunun gibi düşünceler insanoğlunu daima ikna etmiştir ve edecektir.[59]

Tanrı'nın varlığı şimdi dünyanın girift tasarımının rasyonel bir sonucuydu.

Newton bu "inancın" (beliefe) –bu sözcüğü alışkanlıkla modern anlamında kullanıyordu– insanlığın ilk dinini teşvik ettiğine emindi. *Principia* üzerinde çalışırken, Nuh'un doğanın rasyonel tefekkürüne dayalı bir inanç kurduğunu savunan *The Philosophical Origins of Gentile Theology* başlıklı bir bilimsel inceleme yazmaya başladı. Vahyedilen kutsal kitaplar, mucizeler ve gizemler olmamıştı.[60] Nuh ve oğulları, güneş merkezli evrenin kopyaları olan

57 Samuel Clark in a letter to Leibniz, haz. H. G. Alexander, *The Leibniz-Clark Correspondence*, içinde (Manchester, 1956), s. 22; Deason, "Reformation Theology", a.g.e., s. 185.

58 Newton to Richard Bentley, 25 Şubat 1693, *Correspondence*, 3, s. 253–4. Newton'ın italikleri.

59 Newton, "A Short Scheme of the True Religion", Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton* içinde, 2, s. 347–8.

60 Richard S. Westfall, "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 230–3.

tapınaklarda ibadet etmiş ve onlara doğayı "taptıkları Tanrı'nın gerçek tapınağı" gibi görmeyi öğretmişti. Bu ilk inanç "uluslar onu bozana dek diğer tüm inançlardan daha rasyonel"di. Bilim, kutsalın uygun bir anlayışına ulaşmaktaki *tek* araçtı: "Çünkü (vahiy olmadan)[61] bir İlah'ın bilgisine ulaşmak ancak doğanın yapısıyla olur."[62] Dolayısıyla bilimsel rasyonalizm Newton'ın "temel din" dediği şeydi. Ama, "Korkunç efsaneler, sahte mucizeler, aziz naaşlarının bir parçasının ululanması, sihirler, hayaletler ya da şeytanlar öğretisi, şefaatleri, yakarıları, tapınmaları ve diğer bunun gibi dinsiz batıl itikatları"yla bozuldu.[63] Newton özellikle Teslis ve Bedenleşme öğretilerine öfkeleniyor, bunların inançlılara Athanasios ve diğer ahlaksız 4. yüzyıl teologları tarafından yutturulduğunu ileri sürüyordu.

Thomas Aquinas'ın evreni tefekkürü bir gizemin varlığını ortaya çıkarmıştı. Ama Newton salt akıl dışılıkla bir tuttuğu gizemden nefret ediyordu: "Din meselelerinde insanoğlunun mizacının bu saçma ve batıl kısmı," diye yazmıştı rahatsızlıkla, "hep gizemlere bayılır ve bu yüzden en az anladığı şeyi en çok sever."[64] Tanrı'yı bir gizem olarak tasvir etmek hiç şüphesiz tehlikeliydi çünkü "bu, insanı onun varlığını reddetmeye götürürdü. Yersiz itirazlara maruz kalıp sorgulanmamak için bu kavrayışın [Tanrı kavrayışı] mümkün olduğunca kolay ve makul olması teologları yakından ilgilendirir."[65] Erken modern rasyonalist için hakikat muğlak olamaz, o halde Hakikat olan Tanrı hayatın diğer tüm gerçekleri kadar rasyonel ve ikna edici olmalıdır.

---

61 Parantez içindeki sözcükler, el yazması nüshada satırın üzerine sonradan ilave edilmiştir.

62 Yehuda MS 41 fol. 7, Jewish National and University Library, Jerusalem; Westfall, "The Rise of Science", a.g.e., s. 232–3.

63 Clarke Library MS, Los Angeles; Westfall, "The Rise of Science", a.g.e., s. 231.

64 Newton, *Correspondence*, 3, s. 108.

65 Yayımlanmamış el yazması eser, alıntılandığı yer, J. E. McGuire, "Newton on Time, Place and God: An Unpublished Source", *British Journal for the History of Science*, 11, 1978.

Newton'ın bilimsel teolojisi hızla "ateizme" karşı kampanyanın merkezi halini aldı. Bu endişe verici yıllarda insanlar "ateistleri" her yerde görüyor ama bu ifadeyi hâlâ, inançlarından bağımsız olarak, onaylamadıkları herkes için kullanıyorlardı; dolayısıyla "ateizm" insanların kendilerini erken modernitenin değişen ahlaki yelpazesinde konumlandırmalarına yardım etti.[66] 1690'larda bir "ateist", sarhoşluğu, zinası ya da güvenilmez hareketleriyle tanınabiliyordu. İnançsızlığın sürdürülebilmesi henüz mümkün değildi. İnsanlar hiç kuşkusuz dönem dönem kuşkuya kapılıyordu. John Bunyan (1628-88), "Tanrı'nın gerçek olup olmadığını" merak ettiğinde maruz kaldığı "fırtınaları", "dinî küfür akınlarını", "kafa karışıklığı ve hayreti" tasvir eder.[67] Ama böylesi bir kuşkuculuğu sürekli korumak hemen hemen imkânsızdı çünkü aşılamaz kavramsal güçlükler vardı.[68] Kuşkucu, bilim insanlarının parlak bir biçimde ortaya çıkardığı tabiat yasalarının bir Yasa Koyucu gerektirdiğinde ısrar eden dönemin en ileri düşüncesinde kendisine bir destek bulamayacaktır.[69] Her biri bilimsel açıdan doğrulanmış başka bir gerçekler kümesine dayalı ve inandırıcı bir nedenler bütünü olmadığı sürece kayıtsız şartsız ateist inkârı ancak kişisel heves ya da geçici bir itki olabilirdi.

Ama "ateizm" korkusu devam etti ve teologlar Spinoza'nın ya da Levellerların "sapkınlıkları"yla baş etmeye çalışırken içgüdüsel olarak yeni bilimsel rasyonalizme başvurdular. Fransız rahip ve filozof Nicholas Malebranche (1638–1715), hızlı anti-ateist yanıtını Descartes'a dayandırdı. Diğerleri Newton'ın izinden gitti. İrlandalı

66 J. C. Davis, *Fear, Myth and History: The Ranters and their History* (New York, 1986), s. 114–21.

67 John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* and *Pilgrim's Progress*, haz. Roger Sharrock (Londra, 1966), s. 33, 38.

68 Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, çev. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass., ve Londra, 1982).

69 Ong, *Rhetoric, Romance and Technology*, s. 279; J. E. McGuire, "Boyle's Conception of Nature", *Journal of the History of Ideas*, 33, 1972.

fizikçi ve kimyager, Royal Society'nin kurucu üyesi Robert Boyle (1627–91), mekanik evrenin karmaşık hareketlerinin tanrısal bir Mühendis'in varlığını kanıtladığından emindi. Halka yeni bilimin keşiflerinin sunulduğu, ateizme ve batıl itikada karşı çıkmak üzere tasarlanmış bir dizi ders hazırlattı. Canterbury Başpiskoposu John Tillotson (1630–94) gibi Hristiyan liderler bu bilimsel dini kucaklamak için can atıyordu çünkü aklı hakikate giden en güvenilir yol gibi görüyorlardı. Boyle'un öğretmenlerinin hepsi coşkulu Newton taraftarlarıydı ve bizzat Newton bu girişimi desteklemişti.[70]

Richard Bentley, Boyle derslerinde evrenin etkin mekanizmasının her şeye gücü yeten ve tamamen iyicil bir Tasarımcı gerektirdiğini ileri sürdü. 1704'te dersler veren Samuel Clarke (1675–1729), "Dünyadaki neredeyse her şey bize bu büyük Hakikat'i kanıtlar; ve dünyanın ve içindeki her Şeyin Akıllı ve Bilgili bir Nedenin Sonuçları olduğunu ispat etmek için inkâr edilemez Savlar sunar," diye ısrar ediyordu.[71] Spinoza gibi ateistlerin savlarına ancak matematik ve bilim karşı koyabilir, böylece "Tek bir Yöntem ya da Devamlı bir Tartışma Çizgisi" olabilirdi.[72] Newton'ın Evrensel Mekaniği, Kutsal Kitap metinlerinin uzun süredir ısrar ettiği şeyi ispatlıyordu: "O Büyüktür, huşu uyandıran Rab tüm eserlerinin üstündedir, fevkalade büyüktür."[73] Newton sonunda "Tabiatın tüm Savlarının Ateizmin ve Dinsizliğin tarafında olduğuna" inanan kuşkucuların yanıldığını ispatlamıştı.[74]

Clarke, büyük ölçüde muazzam bir izlenim bırakan Boyle derslerinin neticesinde dönemin en önemli teoloğu olarak alkışlandı. Clarke'ın Tanrısı, hissedilir bir tanrıydı: "İnsanların doğanın seyri ya da doğanın gücü dediği gibi bir şey yoktur. Belirli etkileri aralıksız, düzenli, sabit ve yeknesak biçimde yaratan Tanrı'nın

70 Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", a.g.e., s. 243–6.

71 Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, s. 51.

72 A.g.e., s. 8.

73 Vaiz 43: 28.

74 Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*, s. 126.

iradesinden başka bir şey değildir."[75] Tanrı, basit bir tabiat gücü olmuştu. Teoloji kendisini bilimin insafına bırakmıştı. O dönem bu iyi bir fikir gibi gelmişti. Otuz Yıl Savaşları felaketinin ardından erken modern dinin tehlikeli çalkantılarını denetleyebilecek rasyonel bir ideoloji, medeniyetin bekası için zorunlu göründü. Ama yeni bilimsel din Tanrı'yı inanılmaz kılmak üzereydi. 17. yüzyılın bilim insanları ve teologları Tanrı'yı bilimsel bir açıklamaya indirgerken Tanrı'yı bir puta, sadece insani bir plana dönüştürüyorlardı. Basileios, Augustinus ve Thomas tabiatın bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğinde ısrar ederken Newton, Bentley ve Clarke tabiatın bize tanrısal hakkında bilmemiz gereken her şeyi söyleyebileceğini savunuyordu. Tanrı artık aşkın ya da dilin ve kavramların erişemeyeceği bir noktada değildi. Clarke'ın gösterdiği gibi iradesi on iki net ve belirgin önermeyle şemalandırılabilir, ölçülebilir ve kesinlikle kanıtlanabilirdi. İnsanlar dinsel açıdan yeni bilime bağlı olmaya başlıyordu. Peki, daha sonraki bilim insanları nesli, evren için başka bir nihai açıklama bulduğunda ne olacaktı?

75 Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, s. 246.

9

Aydınlanma

Eğitimli seçkinlerin çoğu için 18. yüzyıl heyecan ve mutluluk vericiydi. Otuz Yıl Savaşları artık uzak ama iyi etkiler yaratmış bir hatıraydı ve insanlar Avrupa'nın tekrar böylesi yıkıcı bir bağnazlığın tuzağına düşmemesi konusunda kararlıydı. Locke'a göre bilim insanları tabiatın bir yaratıcıya dair yeterli kanıt sağladığını göstermişti, o halde artık kiliselerin öğretilerini cemaatlerine dayatmalarına gerek yoktu. Tarihte ilk kez erkekler ve kadınlar gerçeği kendileri keşfetmek için özgür olacaktı.[76] Yeni bilim insanları nesli, Newton'ın evrenin büyük tasarımı inancını doğruluyor gibi görünüyordu. Büyütecin keşfi, tanrısal tertip ve tasarım konusunda daha fazla kanıt sağlayan yeni, başka bir dünyanın kapılarını açmıştı. Hollandalı mikroskop uzmanı Antony van Leeuwenhoek (1632–73), ilk defa bakteriyel sperm hücrelerini, kas liflerini ve telciklerini, fildişinin ve saç telinin karmaşık yapısını gözlemledi. Bu harikaların hepsi, şimdi yardımcısız insan aklının olağanüstü başarılarıyla keşfedilebilecek olan yüce bir Akla işaret ediyor gibiydi.

Yeni ilim hızla Avrupa'dan Amerika'daki kolonilere sıçradı, babası Increase (1639–1723) Robert Boyle'un arkadaşı olan üretken yazar ve din adamı Cotton Mather (1663–1728), kendi mikroskop

76 John Locke, *Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, 1955).

araştırmalarını yürüttü ve bitki melezlenmesini ilk gözlemleyen kişi oldu. Avrupa bilimini hevesle takip etti ve 1714'te Royal Society'ye fiilen kabul edildi. 1721'de Amerika'da genel okura hitap eden ilk bilim kitabı *Christian Philosopher*'ı (*Hristiyan Filozof*) yayımladı. Bu kitabın aynı zamanda dinsel apolojetiklerin [Hristiyan öğretilerin doğruluğunu savunan teoloji dalı] çalışması olması önemliydi. Mather, bilimin "*Dine* fevkalade *bir Teşvik*" olduğunda ısrar ediyordu;[1] tüm evren "Her Şeye Kadir Mimar tarafından *inşa edilmiş* ve hazırlanmış" bir tapınak gibi görülebilirdi.[2] Hem Hristiyanların hem de Müslümanların kabul edebileceği "felsefi" inanç, mezheplerin kanlı öğreti tartışmalarını aşacak ve sınıf bölünmelerini giderecekti: "İşte, *uyuşmazlık olmadan* kurulacak bir *Din*; tüm olası Düşüncelere *Yukarıdan* hem de *Aşağıdan*, Halkın arasından meydan okuyacak bir *Din*; Felsefi Din Kavramı'nı yeniden kullanacağım; ve ne kadar da *Evanjelik*!"[3] Bu aslında "müjdenin" bir ilanıydı (*evangelion*). Newton'ın yasaları, evrendeki doğrudan Yaratıcı Tanrı'ya işaret eden büyük tasarımı gözler önüne sermişti; bu dinle "Ateizm şimdi sonsuza dek yuhalanmış ve dünyadan kovulmuştu."[4]

Ama Mather eski inançların ne kadar kolayca yenilerle birlikte varlığını sürdürebileceğini göstermişti. 1680'lerde cemaatlerini Şeytan'ın New England'ı kendi bölgesi gibi gördüğü ve sömürgecilere karşı şiddetli bir mücadele verdiği konusunda uyarmıştı. Kızılderili Savaşları'ndan, çiçek hastalığı salgınından ve Püriten cemaatinde büyük endişeye yol açan dindarlığın zayıflamasından bizzat Şeytan sorumluydu. Mather, *Memorable Providences relating to Witchcraft and Possessions* (Cadılık ve Cin Çarpmasına Dair Unutulmaz İlahî Takdirler) (1689) kitabında, önemli rol oynadığı

1 Mather, *The Christian Philosopher*, s. 1.

2 A.g.e., s. 2–3.

3 A.g.e., s. 2.

4 A.g.e., s. 294.

kötü şöhretli Salem Cadı Mahkemeleri'yle (1692) patlak veren endişeleri körüklemek için çok şey yapmıştı. Bilimsel rasyonelliğe inancı, kendi içsel iblislerini ya da şeytani ruhların her yerde pusuya yatmış, sömürgeyi devirmeye hazır beklediği inancını yatıştıramamıştı.

Ama eğitimli Amerikalılar, Salem'deki akıl dışılık patlamasına rağmen Aydınlanma diye bilinen felsefi harekete katılabildiler. Hem Avrupa hem de Amerika kolonilerinde seçkin bir grup entelektüel, insanlığın batıl itikadı geride bırakmaya başladığına ve görkemli yeni bir çağın eşiğinde olduğundan emindi. Bilim onlara tabiat üzerinde eskisinden çok daha büyük bir denetim sağlamıştı; insanlar daha uzun yaşıyor ve geleceğe daha güvenle bakıyordu. Bazı Avrupalılar yaşam sigortası yaptırmaya başlamıştı bile.[5] Zenginler şimdi sürekli inovasyon ve ticaretin iyileşmeye devam edeceğine dair kararlı beklenti nedeniyle sistematik olarak yeniden sermaye yatırımı yapmaya hazırdı.

Din, bu heyecan verici gelişmelere ayak uydurabilmek için değişmek zorunda kalacaktı, böylece Aydınlanma filozofları tamamen akla ve Newton bilimine dayalı yeni bir teizm [tanrıcılık] türü geliştirdi: deizm. Deizmin yarı yarıya Tanrı'nın büsbütün reddi anlamına geldiği doğru değildir.[6] Deistler Tanrı'ya tutkuyla bağlı ve din konusunda âdeta saplantılıydı. Newton gibi antik Kutsal Kitap anlatısının gerisinde yatan ilk inancı keşfettiklerine inanıyorlardı. Kurtuluşun bilgi ve eğitimle geleceğini vaaz ederek rasyonel dinlerini misyonerliğe yakın bir şevkle yaydılar. Cehalet ve batıl itikat, yeni İlk Günahlar oldu. İngiliz adalarındaki teologlar Matthew Tindal (1655–1733) ve John Toland (1670–1722), Fransa'da filozof François Marie Arouet de Voltaire (1694–1778), bilim in-

5 Robert Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy", Cameron, *Early Modern Europe* içinde, s. 197–205.

6 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 37; James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 37–56.

sanı ve filozof Benjamin Franklin (1706–90) ve Amerika'da devlet adamı Thomas Jefferson (1743–1826) hep inancı aklın denetimine sokma peşindeydi. Aydınlanma filozofları, bilimin açığa çıkardığı hakikatleri herkesin kavramasını ve doğru akıl yürütüp ayrım yapmayı öğrenmesini istiyordu.[7] Newton'ın değişmez yasalarla yönetilen evren görüşünden esinle, tabiata gelişigüzel müdahale eden, mucizeler gerçekleştiren ve akıl güçlerimizle kavrayamadığımız "gizemler" sergileyen Tanrı'dan rahatsız olmuşlardı.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde (1764) deizmi tanımlamıştı. Newton gibi gerçek dinin "kolay", gerçeklerinin açıkça ayırt edilebilir, en önemlisi de hoşgörülü olması gerektiğini düşünüyordu.

> Çok ahlak dersi ve çok az öğreti içerse olmaz mı? İnsanları gülünçleştirmeden adil kılmaya hizmet etse? İmkânsız, çelişkili, tanrısalı incitici ve insanlığa zararlı şeylere inanmayı buyurmasa ve sağduyulu herkesi ebedî cezayla tehdit etmeye cüret etmese? İnancını cellatlarla desteklemese ve anlaşılmaz bir safsata adına yeryüzünü kana bulamasa? Sadece tek bir tanrıya ibadet, adalet, hoşgörü ve insanlık öğretse?[8]

Reform'un ve Otuz Yıl Savaşları'nın teolojik çekişmesinin ve şiddetinin izlerini taşıyan Avrupa deizmi, bizzat dine hiçbir biçimde muhalif olmayan ruhban karşıtlığıyla dikkati çekiyordu. Deistlerin Tanrı'ya ihtiyacı vardı. Voltaire'in meşhur sözleriyle, eğer Tanrı yoksa onu icat etmek gerekecekti.

Aydınlanma, uzun süredir oluşmakta olan bir vizyonun doruk noktasıydı. Galileo'nun mekanik biliminin, Descartes'ın bağımsız kesinlik arayışının ve Newton'ın kozmik yasalarının üzerine inşa edilmişti, 18. yüzyıl itibarıyla filozoflar gerçekliğin tümünü değerlendirecek yeknesak bir yol bulduklarına inanıyor-

7 Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, s. 357–60.

8 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s. 357.

lardı. Hakikate giden tek yol akıldı. Filozoflar dinin, toplumun, tarihin ve insan aklının işleyişlerinin bilimin keşfettiği düzenli doğal süreçlerle açıklanabileceğine ikna olmuştu. Ama rasyonel ideolojileri tamamen Tanrı'nın varlığına dayalıydı. Bugün bildiğimiz anlamda ateizm entelektüel açıdan hâlâ kavranabilir değildi. Voltaire onu "korkunç şeytan" gibi görüyordu ama bilim insanları Tanrı'nın varlığı için kesin kanıtlar bulduğundan "günümüzde her zamankinden daha az ateist" olduğundan emindi.[9] Jefferson'a göre normal inşa edilmiş hiçbir zihin, evrenin her bir atomunda apaçık olan tasarımı düşünüp yönetici bir gücün gerekliliğini inkâr edemez.[10] Cotton Mather'e göre, "Eğer *İnsanlar* her şeyi yaratan *Bilgeliğin* küçük bir Kısmı'nı *keşfettiler* diye Filozofları bu kadar takdir ediyorsa *Bilgeliğin* kendisini takdir etmeyen salt körler olmalılar"dı.[11] Bilim, bulgularını Tanrı olmadan açıklayamazdı; Tanrı teolojik olduğu kadar bilimsel bir gerçeklikti. Tanrı'ya inanmamak yerçekimine inanmamak kadar dikkafalılık gibi görünüyordu. Tanrı'dan vazgeçmek dünyanın tek gerçek ikna edici bilimsel açıklamasını terk etmek anlamına gelirdi.

Bu kanıt vurgusu, inanç kavrayışını yavaş yavaş değiştiriyordu. New England'dan Calvinci teolog Jonathan Edwards (1703–58), Newtoncı bilimle çok yakından ilgileniyor ve müdahaleci Tanrı fikrinden öyle şiddetle uzaklaşıyordu ki isteklerde bulunduğu dualarının faydasını inkâr etti. Ama "bir şeyi [sadece] tanıklık ederek onaylamaktan" çok daha fazlasını içerdiğinde ısrar ettiği daha eski inanç görüşünü savunmaya devam etti. Bu sadece bir kanıtı tartma meselesi değildi: İnanç, dinin gerçeklerine "saygı ve sevginin" yanı sıra entelektüel teslimiyet içeriyordu.[12] Kişi din serüvenine duygusal ve ahlaki olarak dâhil olmadıkça gerçek inanç

9 A.g.e., s. 57.

10 Gay, *The Enlightenment*, 2, s. 526.

11 Mather, *The Christian Philosopher*, s. 6. Yazarın italikleri.

12 Edwards, *The Great Awakening*, s. 249.

olamazdı. Ama başkaları aynı fikirde değildi. Jefferson, inancı "zihnin entelektüel bir önermeye rızası" diye tanımladı.[13] 1747'den 1766'ya dek Boston'daki Batı Kilisesi'nde rahiplik yapan Jonathan Mayhew, kilise bölgesindekileri "meseleyi tarafsızlıkla inceleyip bir tarafta ya da ötekinde kanıtı görebilene kadar" Tanrı'ya inançlarını ya da inançsızlıklarını askıya almaları konusunda uyardı.[14]

Ama Mather gibi Mayhew da her zaman tutarlı değildi. Cehennem azabı vaazları ve kişinin dualarına cevap verip hayatına müdahale edecek bir Tanrı'yla kişisel yakınlığın önemine dair vaazlar verdi ve geleneksel *mitos* katkılı bu deizm, Toland gibi radikallerin katı inancından daha karakteristikti. Tamamen tutarlı bir deist inancı, sadece az sayıda kimse sürdürebildi. Çoğu kimse geleneksel Hristiyanlık inançlarını korudu ama bunları "gizemden" arındırmak için elinden geleni yaptı. 18. yüzyılda biraz çelişkili bir teoloji gelişmekteydi. Tanrı, doğaüstü sahada gizemli ve sevecen Baba olarak kaldı, ona tapanların hayatlarında faaldi. Ama tabiatta geri çekilmeye zorlandı: Tabiatı yaratmış, sürdürmüş, yasalarını koymuştu ama ondan sonra mekanizma kendisi işliyor ve Tanrı artık müdahale etmiyordu. Geçmişte Brahman her varlığın *atman*'ıyla aynı şeydi; *intellectus* insan aklının en önemli unsuruydu. "Doğa" ve "doğaüstü" birbirinden tamamen ayrı değildi; şimdi birbirlerine karşıt görünmeye başlıyorlardı.[15] Filozoflar Tanrı'ya başvurmadan, insan yaşamını yöneten yeni doğa yasaları keşfediyordu. Adam Smith (1723–90), ulusların servetini belirleyen ekonomi yasalarını açıkladı; Voltaire ahlakı tamamen bir toplumsal gelişme olarak değerlendirdi; ve Edward Gibbon'ın (1737–94) bilimsel tarihi sadece doğal nedenselliği ele aldı. Doğa-doğaüstü kutuplaşması, zihin/madde; kilise/devlet; akıl/

13 Thomas Jefferson to John Adams, 22 August 1813, haz. Lester J. Cappon, *The Adams–Jefferson Letters* içinde (Chapel Hill, 1959), 2. 368.

14 "Seven Sermons"tan, alıntılandığı yer: James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 50.

15 Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, s. 51–4.

duygu gibi gerçekliğin çelişkilerine hâkim olmaya çalışan modern bilinci niteleyen ikiliklerden sadece biriydi.

Aydınlanma düşüncesi, nispeten az kişiyi kapsıyordu. Bilimsel din, herkesi ikna edememişti. Levellerların, Quakerların ve Diggerların Kilise karşıtı ideolojileri, İngiliz alt sınıfının okuryazar kesimi arasında Kilise'ye ilkeli karşıtlık çerçevesinde devam etti.[16] Maddenin eylemsiz ve pasif olduğu ancak daha yüce bir güç tarafından harekete geçirilebileceğine dair bilimsel varsayım, "alt sınıfları" bağımsız, özerk eylemden mahrum bırakmayı hedefleyen politikalarla bağlantılıydı. Sanayileşmiş İngiltere'ye isyan eden ve Avustralya'ya sürülen okuryazar mahkûm yerleşimciler, bu ulus idealini beraberlerinde götürüp kendilerine "Diggerlar" adını verdiler. Tarihçilerin görebildiğinden çok daha yaygın olma ihtimali olan "Tory"lerde yani İngiltere Kilisesi'nin "kırsal" kanadında, Newtoncı teolojiye ciddi bir muhalefet mevcuttu.[17] Başlıca muhalif John Hutchinson'ın (1674-1737) büyük bir destekçi kitlesi vardı. Meşhur Doktor George Cheyne (1671-1743) gençliğinde ateşli bir Newton taraftarıydı ama daha sonra liberal Anglikanizm ve –tümevarım ve hesaplamaya verdiği önemle– yeni bilim onu hayal kırıklığına uğrattı. Yabancılaşmış, Kilise karşıtı bir Metodist olmuştu. Norwich Piskoposu George Horne (1730-92), kişisel günlüğünde Hutchinson'ın destekçilerinin terfi ettirilmediğinden, liberal ruhban sınıfının hakiki Hristiyanlığın sadece bir taklidi olan bir doğal din yarattığından ve deizmin "güneşi kararttığından" yakınıyordu.[18] Matematik, vahyedilen gerçeklikle aynı kesinliği sağlayamazdı ve doğal din sadece insanları

16 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 119–21.

17 Margaret C. Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 249–53.

18 Commonplace Book I of George Horne, Bishop of Norwich, Cambridge University Library MS SS. 8134/b/1; Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", a.g.e., s. 252.

hizada tutmaya yarayan bir hileydi. "Hristiyanlığın toplumların düzenini korumasının dışında işlevsiz bıraktı, toplumların düzeni bozulacağına İsa olmasın daha iyi." idi.[19]

Ne yazık ki çoğu kimse Newtoncı ideolojiyi baskıcı hükümetle sıkı sıkıya bağlı görüyordu. Sanki bu rasyonel inanca tepki olarak, Akıl Çağı'nda bir sürü hararetli sofu hareket doğdu. Alman dinî lider Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-60) inancın "düşüncede ya da kafada değil kalpte" olduğunda ısrar etti.[20] Tanrı mantıksal olarak kanıtlanabilecek nesnel bir olgu değil, "ruhtaki bir varlıktı."[21] Geleneksel öğretiler, salt kavramsal gerçekler değildi; günlük hayatta fiilen ifade edilmezse geçerliliğini yitirirdi. Üniversite hocaları "Teslis'in gizemleri konusunda gevezelik ederek" oyalanıyordu ama bu öğretinin önemi tinsel alıştırmalarda yatıyordu; Bedenleşme, uzak geçmişteki tarihsel bir gerçek değildi ve bireydeki yeniden doğuşun gizemini ifade ediyordu.[22]

"Kalbin dinini" seçen sofular, akla isyan etmiyordu; inancı sadece entelektüel kanaate indirgemeyi reddediyorlardı. Aydınlanma, John Wesley'yi (1703-91) büyülemiş ve Wesley tinselliğe bilimsel ve sistematik bir "metot" getirmeye çalışmış; Metodistleri dua, Kutsal Kitap çalışması, oruç ve hayır işlerinden ibaret katı bir rejim uygulamıştı. Ama Wesley, dinin kafadaki bir öğreti değil, kalpteki bir ışık olduğunda ısrar ettti. "Doğru ya da yanlış hiçbir fikir, dinimizin temel vurgusunu teşkil etmiyor," diye açıkladı. "Ortodoksi yani doğru fikir, dinin eğer illa bir parçası olacaksa çok küçük bir parçasıdır."[23] Eğer Hristiyanlığın rasyonel kanıtı

19 Commonplace Book, a.g.e., Folio III; "Christianity and the Newtonian Worldview", a.g.e., s. 252; Christopher Wilde, "Hutchinsonianism, Natural Philosophy and Religious Controversy in Eighteenth Century Britain", *History of Science*, 18 (1980).

20 Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 125.

21 A.g.e., s. 131.

22 A.g.e.

23 Alıntılandığı yer: Frederick Dreyer, "Faith and Experience in the Thought of John Wesley", *American Historical Review*, 88 (1983), s. 13–14.

"kösteklenip engellendiyse" bu aslında bir nimet olabilir çünkü insanları "kendi içlerine bakmaya" ve "o ışığa dikkatlerini vermeye" zorlayacaktır.[24] Sofuluk, Aydınlanma ideallerinin çoğunu paylaşıyordu: Haricî otoriteye güvenmiyor, eskilerin yanında çağdaşların safında yer alıyor, özgürlük vurgusunu paylaşıyor ve ilerleme olasılığından heyecan duyuyordu.[25] Ama modernleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir sofuluk uğruna eski din kalıplarından vazgeçmeyi reddediyordu.

Ama disiplin olmayınca "kalbin dini" kolayca yozlaşıp duygusallığa hatta histeriye dönüşebilirdi. *Bilgisizlik Bulutu*'nun yazarının, Eckhart'ın ve Şartrö tarikatından Dionysius'un duygusal durumları tanrısal varlıkla karıştırdıkları bir dinsellikle ilgilendiklerini gördük. Kalbi ve zihni kutuplaştırmaya yönelik Aydınlanma eğilimi, makul bir biçimde kendini takdir edemeyen bir inancın yozlaşıp duygusal nefis tatminine dönüşebileceği anlamına geliyordu. Bu durum, 1734'te Amerikan sömürgesi Connecticut'ta patlak veren ve İlk Büyük Uyanış diye bilinen dinsel canlanmada netleşti. Northampton cemaatinde iki gencin ani ölümü kenti taşkın bir dinselliğe sürükledi, sonra bir salgın gibi Massachusetts'e ve Long Island'a sıçradı. Altı ay içinde üç yüz kişi "yeniden doğuş" dönüşümü yaşadı, tinsel yaşamları hızla çıktıkları yükseklerle –yoğun suçluluk duygusu ve bunalımın tuzağına düştüklerinde– yıkıcı alçaklar arasında gidip geliyordu. Bu canlanma etkisini yitirdiğinde, esrik neşeyi kaybetmesinin onun cehenneme mahkûm olduğu anlamına geldiğine inanan bir adam intihar etti. Modern dönem öncesi tinselliğinde Elefsis Gizemleri gibi ritüeller, insanları duygusal uçlardan öteki tarafa yönlendirmek için maharetle hazırlanmıştı. Ama Northampton'da yeni Amerikan özgürlük kültü, böyle bir nezaretin söz konusu

24 Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 118.

25 Albert Outler, "Pietism and Christianity", Dupre ve Saliers, *Christian Spirituality* içinde.

olmadığı, her şeyin spontane ve serbest olduğu, insanların her tür duygularını bazıları için ölümcül olduğu görülecek bir biçimde idare etmelerine olanak tanındığı anlamına geliyordu.

Aydınlanma'da bir paradoks vardı.[26] Filozoflar insanların bizzat akıl yürütmesinde ısrar ediyor ama sadece bilimsel yöntem çerçevesinde düşünmelerine izin veriyorlardı. Farklı gerçek türlerine ulaşmanın diğer daha sezgisel yolları şimdi küçümseniyordu ve bunun din açısından son derece sakıncalı olduğu görülecekti. Yine, Fransa ve Amerika'daki devrim liderleri sınırsız özgürlük öğretisini büyük bir tutku ve coşkuyla telkin ediyordu ama doğa öğretileri tamamen mekanikti: Evrendeki her bir bileşenin hareketi ve düzeni tamamen partiküllerin etkileşimiyle ve doğa kanunlarının katı yönetimiyle belirleniyordu. Din gibi Bilim de siyasi açıdan istismar edilebilirdi. İngiltere'de Newton'ın evren bilimi "alt" sınıfların "üst" sınıflarca yönetildiği bir toplumsal sistemi desteklemek için kullanılacaktı, Fransa'daysa "Güneş Kral" XIV. Louis, saray mensuplarının, her biri kendisine ayrılan yörüngede, onun etrafında yaltaklanarak döndüğü bir sarayı yönetiyordu. Bu siyasi vizyonun ve Newtoncı bilimin merkezinde, daha yüce bir güç tarafından harekete geçirilip denetlenmeye gereksinim duyan maddenin pasifliği öğretisi vardı. Bu ortodoksiye meydan okuyanlar radikal hareketlerle özdeşleştiriliyor ve genelde Kilise'yle araları bozuluyordu.[27]

John Toland da Spinoza'ya epey benzer biçimde Tanrı'nın doğayla özdeş ve bu yüzden maddenin eylemsiz değil canlı ve dinamik olduğuna inanıyordu: Büyük bir yoksulluk içinde öldü. John Locke bazı maddi tözlerin "düşünebilmesini" ve rasyonel işlemler yapabilmesini olanaklı görüyordu. Locke'un radikal bir geçmişi vardı: 1688'deki Muhteşem Devrim'den önceki çalkantılara dâhil olduğunda Hollanda'ya kaçmaya zorlanmış, orada

26 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 274–5.

27 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 121–4; 126–9.

altı yıl sürgünde "Bay van der Linden" olarak yaşamıştı. Tüm yaşamı boyunca belirli bir gruba dâhil olmayan, Oxford yerine Daventry'de öğrenim gören ve bakanlığını şehirlerde yürüten, Presbiteryen bakan ve kimyager Joseph Priestley (1733–1804), Newtoncı kuramın aslında maddenin eylemsizliğine dayalı olmadığını iddia etti. 1789'daki Fransız Devrimi'ni destekleyen sözler edince Birminghamlı bir güruh evini yerle bir etti ve Priestley, Amerika'ya göçtü.

Diğerleri gerçeğe ulaşmanın sadece bir yöntemi olduğu fikrini sorguluyordu. Napoli Üniversitesi'nde retorik hocası olan Giambattista Vico (1668–1744), tarihsel yöntemin bilimsel yöntem kadar güvenilir olduğunu ama farklı bir entelektüel temele dayandığını savundu.[28] Retorik çalışması, filozofun kime hitap ettiğini bilmenin ve söyleminin bağlamını anlamanın içeriğine hâkim olmak kadar önemli olduğunu gösteriyordu. Matematik yeni bilim için hayati önemdeydi; tüm çalışma alanlarına uygulanabilecek net ve belirgin sonuçlar vermeyi iddia ediyordu. Ama Vico matematiğin özünde insanlar tarafından tasarlanan ve denetlenen bir oyun olduğunu savundu. Matematiksel yöntemi insan idrakinden ayrı bir malzemeye uygularsanız –örneğin kozmolojiye– aynı "uygunluk" görülmezdi. Doğa bizden bağımsız işlediğinden onu kendi yarattığımız şeyler kadar iyi anlayamazdık. Ama doğayı bu yöntemle bilebilirdik çünkü medeniyetler insan eseriydi. O halde çağdaş filozoflar neden tüm enerjilerini, "Tanrı yarattığı için sadece onun bilebileceği tabiat dünyasını araştırmaya" harcamıştı?[29]

Tarih çalışması Pascal'ın "kalp" dediği şeye dayalıydı. Vico, tarihçinin mantıksal, tümdengelime dayalı düşünce yerine hayal gücünü kullanıp empatiyle geçmişin dünyasına girmesi gerektiğine işaret etti. Bir tarihçi geçmişi araştırırken kendi içine dönmeli,

28 Louth, *Discerning the Mystery*, s. 18–29; Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, s. 202–12; 280–8; 328–32.

29 Vico, *Scienza Nuova*, T. G. Bergin ve haz. ve çev. M. H. Frisch, *The New Science of Giambattista Vico* içinde (New York, 1968), s. 331.

kendi gelişiminin safhalarını yeniden inşa etmeli, böylece belirli bir kültürün evrim aşamalarını da anlayışla yeniden inşa etmeliydi. Metaforlarını ve imge örtüsünü inceleyerek bir toplumu bir araya getiren önyargıları, "bir grubun tümü, bir halkın tümü, tüm ulus tarafından istisnasız hissedilen, düşünmeden varılan hükümleri" keşfedebilirdi.[30] Tarihçi bu içe bakış süreciyle her medeniyetin emsalsizliğini takdir etmesine olanak tanıyan içsel, bütünleştirici prensibi kavrayabilirdi. Gerçekler mutlak değildi; bir kültürde doğru olan başka bir kültürde öyle olmuyordu; bir halkta etkili olan semboller başka halklara hitap etmiyordu. İnsan doğasının zengin çeşitliliğini ancak bir önermenin ya da öğretinin geliştirildiği bağlama, hayal gücüyle ve merhamet duygusuyla girmeyi öğrendiğimizde anlarız. Vico, doğa bilimleri ile beşerî bilimlerin arasına daha önceden var olmayan bir mesafe girdiğini sezmiş gibidir.[31] Bilimsel yöntem gözlemciye incelediği şeye tarafsız bakmayı öğretiyordu çünkü bir deneyin sonucunun onu kim yaparsa yapsın aynı olması bilim için zorunluydu. Nesnel gerçeklik, tarihsel bağlamdan bağımsız olmayı arzular ve her dönemde ya da kültürde aynı olduğu varsayılır. Böyle bir yaklaşım şimdiki zamanı azizleştirme eğilimindedir, böylece *biz* inandıklarımızı geçmişe ya da sembolleri ve önkabulleri bizimkilerden farklı olabilecek bir medeniyete yansıtır ve güvenilir destek buluruz. Vico, yabancı toplumların ve uzak tarihsel dönemlerin eleştirel olmayan değerlendirmesinden araştırmacıların ya da hükümdarların "kibri" diye bahseder: "İnsan zihninin bir başka özelliği de şudur ki insan uzak ya da bilinmez şeylerle ilgili hiçbir fikir edinemediğinde onları aşina olduğu ve el altındaki şeylere göre değerlendirir."[32]

30 A.g.e., 141–2.

31 Isaiah Berlin, *Against the Current* (Londra, 1980), s. 109.

32 Vico, *Scienza Nuova*, a.g.e., s. 122.

Vico önemli bir noktaya parmak basmıştı. Bilimsel yöntem, nesneleri maharetle ele almıştı ama insanlara ya da beşerî bilimlere uygulandığında daha az inandırıcıydı. Karmaşık, insanoğlundan ayrılmaz olan ve sanat gibi hayal gücü ve empatiye dayalı bir algıyı besleyen dini değerlendirecek yetkinlikte değildir. Bir bilim insanı önce bir kuram oluşturacak sonra onu deneysel olarak kanıtlamaya çalışacaktır; din bunun aksi bir yol izler ve içgörüleri pratik deneyimden gelir. Bilim, gerçeklerle ilgiliyken dinsel gerçek semboliktir ve sembolleri de bağlama göre değişiklik gösterir; bunlar toplum değiştikçe değişecektir ve bu değişimlerin sebepleri anlaşılmalıdır. Sanat gibi din de dönüştürücüdür. Bilim insanı araştırdığı konuya dair tarafsızlığını korumalıyken dindar bir kişi inancının sembolleriyle karşılaştığında değişmelidir. Bu durum, büyük bir resmi düşünen birinin bakış tarzının kalıcı olarak değişmesine epey benzer.

Aydınlanma kuvvetlendikçe, Paris'te yaşayan Cenevreli filozof, eğitim bilimci ve deneme yazarı Jean-Jacques Rousseau (1712-78), Vico'yla pek çok aynı kanaate vardı. Filozofların iyimser iyiye gitme görüşünü paylaşmıyordu. Ona göre bilim bölücüydü çünkü çok az kimse Bilim Devrimi'ne dâhil olabilmiş ve çoğu geride bırakılmıştı. Sonuç olarak insanlar farklı entelektüel dünyalarda yaşıyordu. Serinkanlı bir nesnellik geliştiren bilimsel rasyonalizm, "tüm hassas varlıkların yok olmasını ya da acı çekmesini görmek isteyen doğal nefreti" belirsizleştirebilirdi.[33] Rousseau, bilginin zihinsel bir hal aldığına inanıyordu; onun yerine "kalbi" dinlemeliydik. Rousseau'ya göre "kalp" duyguyla aynı şey değildi; bilinçli sözcüklerimizi ve düşüncelerimizi önceleyen içgüdüsel itkilerimizi dinlemeye hazır, Yunan *hesychia*'sına benzeyen, uysal sessizce bekleme tutumunu ifade ediyordu. Sadece akla kulak vermek yerine, duygulara hâkim olup hayatın daha asi unsurlarını

33 Rousseau, *Second Discourse*, in *The First and Second Discourses*, s. 95, 132–3.

denetim altına almaya çalışan filozofların agresif muhakemesine çare olarak doğanın bu çekingen sesini işitmeyi öğrenmeliyiz.[34]

Rousseau, *Émile* (1762) romanında bir bireyin nasıl bu tutumla eğitilebileceğini göstermeye çalıştı. *Kenosis,* yani kendi içini boşaltma bu programın hayati bir parçasıydı. Ruhu kendi içinde hapseden ve muhakeme güçlerimizi bencillik ve kibirle yozlaştıran bu *amour propre* (kendine saygının diğer insanların düşüncelerine dayalı olması) idi. Dolayısıyla çocuk makul kararlar alacak yaşa gelmeden önce ona başkalarına hükmetmeme öğretilmeliydi; salt kuramsal bir eğitim almak yerine disiplinli eylem yoluyla merhamet erdemini beslemeliydi. Bu eğitimin sonucunda çocuğun muhakeme güçleri nihayet geliştiğinde egotizmle bozulmayacaktır. Romanda Émile, Bilgeliği temsil eden Sophie'yi kendisiyle evlenmeye ancak ona karşı sevgisinden vazgeçmeye hazırken ikna edebilir: "Her şeyi kaybetme korkusu, her şeye sahip olmanı engelleyecek."[35] Rousseau'nun, ona göre Tanrısı insan arzularının salt bir yansıması haline gelen Hristiyanlığa ayıracak zamanı yoktu. Eski öğretileri aşan "Tanrı"yı arıyordu; *kenosis,* merhamet ve evrenin görkeminin mütevazı tefekkürüyle keşfedilecek bir ilahtı bu.

Rousseau, Fransız Aydınlanması'nı daha radikal ve siyasi kılacak devrim tutkusunu besledi. Amerika'da böyle bir durum yoktu. Fransız Devrimi'nin aksine Britanya'ya karşı Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın (1775-83) din karşıtı bir boyutu yoktu. Liderleri –George Washington (1732-99), John Adams (1725-1826), Jefferson ve Franklin– devrimi emperyal bir güce karşı seküler, pragmatik bir mücadele gibi deneyimledi. Jefferson'ın tasarladığı Bağımsızlık Bildirgesi, Locke'un insan hakları kavramına dayalıydı, Doğa'nın Tanrısı adına çağdaş özerklik, bağımsızlık ve eşitlik ideallerini talep

34 Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought* (Chicago, 1993), s. 124.

35 Rousseau, *Émile*, s. 444.

ediyordu. Sömürgecilerin büyük çoğunluğu liderlerinin deizmine sempati duymuyordu ve mücadeleye katılmalarına olanak tanıyan bir tür devrimci Calvincilik geliştirdiler.[36] Liderleri özgürlükten bahsettiğinde Aziz Pavlus'un Tanrı'nın Oğullarını özgürleştirmesini düşündüler;[37] Püriten atalarının Eski İngiltere'deki zorba Anglikanizmle kahramanca mücadelesini hatırladılar; ve bazıları devrim neticesinde İsa'nın Tanrı'nın Krallığı'nı çok yakında Amerika'da kuracağına inanıyordu.[38] Bu Hristiyan ideolojisi, John Adams'ın Amerika'nın iskân edilmesinin Tanrı'nın tüm insanlığın aydınlanması planının bir parçası olduğu inancının[39] ve Thomas Paine'in (1737-1809) "Dünyayı yeniden kurmak bizim elimizde" kanaatinin Calvinci versiyonuydu.[40] Avrupalıların aksine Amerikalılar dini baskıcı görmüyor, modernitenin güçlüğüne özgün bir biçimde cevap verip Aydınlanma ideallerine kendi yöntemleriyle varmalarına olanak tanıyan özgürleştirici bir güç olduğunu düşünüyorlardı.

Ama Fransa'da din, silinip gitmesi gereken *ancien régime*'in bir parçasıydı. Hatta Tanrı'nın varlığını reddeden, henüz başlangıç aşamasında olan bir ateizm bile vardı. 1729'da örnek bir kasaba rahibi olan Jean Meslier, hayattan bezip öldü ve az miktardaki varlığını kilise üyelerine bıraktı. Kâğıtları arasında buldukları *Vasiyetnamesi*'nin elle yazılmış taslağında Hristiyanlığın bir aldatmaca olduğunu ilan ediyordu. Yaşamı süresince bunu hiç açıkça söylemeye cüret etmemişti ama artık korkacak hiçbir şeyi yoktu. Din sadece kitleleri baskı altında tutmanın bir aracıydı. Yeni Ahit'in ilk dört kitabı, kendi içinde çelişkilerle doluydu ve metinler bozuktu. Tanrısal tezahürü "kanıtlaması" beklenen mucize, görüm

36 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, s. 218–26.

37 Bloch, *Visionary Republic*, s. 81–8.

38 Örneğin, Timothy Dwight, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced the Bachelor of Arts, July 27, 1776* (New Haven, 1776).

39 Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, s. 226.

40 Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis* (New York, 1975), s. 59.

ve kehanetlerin kendisi inandırıcı değildi ve Kilise'nin öğretileri açıkça saçmaydı. Descartes ve Newton'ın kanıtları da öyle. Madde harekete geçmek için bir Tanrı'ya gereksinim duymazdı; dinamikti ve kendi momentumuyla harekete geçerdi, varlığı kendisinden başka hiçbir şeye dayalı değildi. Voltaire, bu taslağı el altından yaydı ama Meslier'yi saygın bir Deist kılmak için metni düzeltti. *Vasiyetnamesi*'nde geleceğin çoğu ateist eleştirisinin tohumunu buluruz. Bu belge, Tanrı'nın varlığını kanıtlama modasının kolayca geri tepebileceğini gösterir; aynı zamanda toplumsal değişim arzusuyla dinamik madde kuramı arasında bir bağ olduğuna işaret eder.

İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da Kilise dışındakiler maddenin eylemsizliğine dair ortodoks Aydınlanma inancını sorgulamaya başlamıştı. 1706'da mekanik fiziğe yeteneği olan, kendi kendini yetiştirmiş asker Jean Pigeon (1654–1735), XIV. Louis'ye Copernicusçu sistemin kendi yaptığı bir modelini sundu.[41] Ama tabiri caizse kendi evrenini inşa etme deneyiminin yaratılışın tüm mucizesini ortadan kaldırdığını görmüştü; Tanrı birden aşağı yukarı onun gibi bir mimara benzemişti. Pigeon, bununla birlikte maddenin pasif olmadığına da inanmaya başlamıştı. Pigeon'un damadı André Pierre Le Guy de Prémontval (1716–64), Hollanda'ya kaçmaya mecbur kalana dek geniş kitlelere dinamik madde ve küçültülmüş bir Tanrı inancını vaaz etmeyi sürdürdü. Julien Offray de La Mettrie de (1709–51) Hollanda'ya sığınmış, orada Kartezyen fizikle alay edip aklın organizmaların maddi yapısında bulunduğunu iddia eden *İnsan, Bir Makine*'yi (*Man, a Machine*) yazmıştı. La Mettrie'ye göre Tanrı düpedüz konu dışıydı.[42] Dinin yok edilmesini arzulayan bir kuşkucuyla konuşmasının kaydını da kitaba dâhil etti.

41 Roger Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 261–2.

42 La Mettrie, *Man, a Machine*, s. 122.

> Teolojik savaşlar, din askerleri yetti – ne korkunç askerler onlar! Kutsal zehirle zehirlenmiş doğa, kendi durumunu ve saflığını onaracaktır. Huzurlu faniler diğer tüm seslere kulaklarını tıkayıp sadece kendi varlıklarının spontane buyruklarını dinleyecekler, bunlar asla fütursuzca küçümsenemeyecek ve tek başına bizi erdemin güzel yollarında mutluluğa eriştirebilecek tek buyruklardır.[43]

İnsanlar kiliselerin hoşgörüsüz tutumundan bıkmıştı. Ama dinle bağını tamamen koparmaya hazır olanların sayısı azdı. Bizzat La Mettrie, alıntı yaptığı "sefillerin" fikirleriyle kendisi arasına mesafe koymaya dikkat ediyordu.

Ama 1749'da romancı Denis Diderot (1713–84), ateistçe bir risale yazdığı gerekçesiyle Vincennes'de hapsedildi. Genç bir adamken son derece dindardı ve hatta Cizvit olmayı düşünmüştü. İlk gençlik heyecanı sönünce Diderot, *philosophe*'larla[44] kader birliği yaptı, biyoloji, fizyoloji ve tıp eğitimi aldı ama henüz dinden vazgeçmemişti. *Felsefe Konuşmaları*'nda her iyi deist gibi ateizmle savaşmak için Descartes ve Newton'da rasyonel kanıt aradı ve gitgide, doğanın küçük ayrıntılarında Tanrı'nın varlığına dair kanıt bulduğunu iddia eden mikroskobik biyolojiye yaklaştı. Ama tamamen ikna olmamıştı. Diderot en aziz inançlarımızın bile katı eleştirel incelemeye tabi tutulması gerektiğine tutkuyla inanıyordu; Pigeon'un çevresinin derslerine katılmaya başladı ve bu derslerde bazı rahatsız edici yeni deneylerden haberdar oldu. 1741'de İsveçli zoolog Abraham Trembley, ortadan ikiye bölünen su yılanının kesilen yerden yeniden büyüdüğünü keşfetti. 1745'te Katolik Rahip John Turbeville Needham, bozulup çürüyen et suyunda kendiliğinden çok küçük canlıların oluştuğunu ve bir

43 A.g.e., s. 123–5.

44 (Fr.) 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması'nın felsefi, siyasi ve toplumsal yazarları. (ç. n.)

damla suda ölçülemeyecek kadar küçücük organizmaların koca bir dünyasının olduğunu, birkaç dakika içinde doğup öldüklerini, yerine başkalarının geldiğini keşfetti. Belki de Diderot bütün evrenin o su damlası gibi olduğunu, bir Yaratıcı'nın müdahalesi olmadan ebediyen kendisini yarattığını ve yeniden yarattığını düşünmeden edememişti.

Diderot 1749'da hapse girmesine neden olan, kör Cambridge matematikçisi Nicolas Sanderson ile Newtoncı ortodoksiyi temsil eden Anglikan Bakan Gervase Holmes arasındaki kurmaca bir diyalog biçimini alan *Körler Üzerine Mektup* eserini yayımladı.[45] Sanderson ölüm döşeğindedir ve Newton'ın Tanrı'nın varlığına dair kanıtıyla teselli bulamaz çünkü Holmes'u çok etkileyen harikaların hiçbirini görememektedir. Sanderson, matematiksel açıdan sınanabilecek fikirlere dayanmaya zorlanır ve bu da onu Tanrı'nın varlığını açıkça reddetmeye iter. Sanderson zamanın başlangıcında Tanrı'dan eser olmadığına, sadece boşlukta girdap yaparak dönen partiküller olduğuna inanır. Dünyamızın evrimi muhtemelen Newton'ın tasvir ettiği düzenli, amaçlı süreçten çok daha rastgele ve dağınıktı. Burada Diderot çarpıcı biçimde Sanderson'a gaddar bir doğal seçilim süreci hayal ettirir. Evrende gördüğümüz "tasarım" sadece güçlü olanın hayatta kalması içindi. Sadece "mekanizması önemli bir kusur içermeyen ve kendini idame ettirebilen" hayvanlar hayatta kaldı,[46] başsız, ayaksız ya da bağırsaksız olanlar yok olup gitti. Ama bu tür bozukluklar hâlâ görülüyordu. "Bana bak Bay Holmes," diye haykırdı Sanderson, "Gözlerim yok. Senle ben Tanrı'ya ne yaptık ki birimizde bu organ var, ötekinde yok?"[47] Bu tür çözümsüz sorunlarda Tanrı'ya bel bağlamak iyi değildir:

45 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 216–22.

46 Diderot, *Letter on the Blind*, *Diderot's Early Philosophical Works* içinde, s. 111.

47 A.g.e., s. 111–12.

"İyi dostum Bay Holmes," diye tamamlar Sanderson, "itiraf et, bilmiyorsun."[48]

Voltaire hapisteki Diderot'ya bir mektupla serzenişte bulunduğunda Diderot bunların kendi fikirleri olmadığı yanıtını verdi. "Ben Tanrı'ya inanıyorum," yazdı, "ama ateistlerle de çok iyi anlaşıyorum." Fakat aslında Tanrı'nın var olup olmaması onun için pek bir şeyi değiştirmiyordu. Tanrı yüce ama işe yaramaz bir gerçeğe dönüşmüştü. "Baldıran otuyla maydanozu birbirine karıştırmamak çok önemlidir ama Tanrı'ya inanıp inanmamanın hiçbir önemi yok."[49] Diderot hapisten çıktıktan sonra Ephraim Chambers'ın *Cyclopedia*'sını (*Ansiklopedi*) (1727) yayına hazırlamaya davet edildi, ne var ki Diderot onu tamamen değiştirdi ve *Encyclopédie*'yi toplumu aydınlatma mücadelesinde büyük bir silah kıldı. Tüm büyük *filozoflar* katkı yaptı ve Diderot sürekli sürgün ya da hapisle tehdit edilse de son cildi 1765'te çıkarmayı başardı.

Editörlerinden biri, Rue Royale'de –sadece üç müdavimi Tanrı'nın varlığını fiilen reddetmiş olsa da– ateizmin yuvası olmakla ün yapmış bir toplantıya başkanlık eden Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach (1723–89) idi. 1770'te d'Holbach, Diderot'nun yardımıyla toplantı katılımcılarının tartışmalarını bir araya getirdiği *Doğa Sistemi*'ni yayımladı. D'Holbach tutkuyla anti-teist'di [tanrıcı karşıtı] ve bilimin dinin yerini almasını istiyordu. Nihai neden, yüce gerçek ve büyük tasarım yoktu. Doğa kendisini vücuda getirmiş ve hareket halinde muhafaza etmiş, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen tüm görevlerini yerine getirmişti.

> Doğa bir iş değildir; kendi başına var olagelmiştir; her şey onun bağrında işler; malzemeleri haiz, uçsuz bucaksız bir laboratuvardır ve orada faaliyetlerinde işine yarayan araçlar yapar. Tüm işleri, kendi enerjisinin ve yaptığı, içerdiği, hare-

48 A.g.e., s. 110.

49 Diderot to Voltaire, 11 June 1749, Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* içinde, s. 225.

> kete geçirdiği faillerin ya da sebeplerin sonuçlarıdır. Ebedî, yaratılmamış, yok edilemez unsurlar, hep hareket halinde, çeşitli biçimde bir araya geliyor, gözlerimizin gördüğü tüm olaylara can veriyor.[50]

Aydınlanmış insanoğlu, dünyayı rasyonel bir gözle incelemeyi, zihnini Tanrı yanılgısından arındırmayı ve kendi adına düşünmeyi öğrenmişti. Bilim tek başına ahlakı, dini, siyaseti ve hatta sanatı doğrulayabilirdi.[51]

D'Holbach'a göre din zayıflıktan, korkudan ve batıl itikattan doğmuştu; insanlar bilgilerindeki boşlukları doldurmak için tanrıları yaratmıştı, dolayısıyla dinsel inanç entelektüel bir ödleklik ve çaresizlik edimiydi. İlk erkek ve kadınlar doğa güçlerini kişileştirmiş, kendi suretlerinde ilahlar yaratmışlardı ama sonunda tüm bu küçük tanrıları, sadece kendi korku ve arzularının bir yansıması olan muazzam bir ilahta birleştirmişlerdi. Tanrıları "sadece devasa, mübalağalı bir adam"dı, "ahenksiz nitelikleri bir arada tutması sayesinde" inanılmaz ve anlaşılmaz kılınmıştı.[52] Tanrı kavranamaz, olanaksız bir fikir, insani kısıtların salt inkârıydı.[53] Örneğin ebediyeti, sadece mekânsal sınırları olmadığı anlamına geliyordu ama böyle bir varlık son derece aklı almazdı. Her şeye kadir bir Tanrı'nın iyiliğini insani acılarla nasıl uzlaştırabilirdiniz? Bu tutarsız teoloji, Akıl Çağı'nda parçalanmak zorundaydı. Hepsi Tanrı'yı kurtarmaya çalışmış olan Descartes, Newton, Malebranche ve Clarke aslında gizli ateistlerdi. Örneğin Clarke maddenin kendisini var etmiş olamayacağını varsaymış ama son araştırmalar hatalı olduğunu kanıtlamıştı. Büyük Newton bile toyluğunun önyargılarına yenilmişti. Tanrı'nın hâkimiyeti, güçlü bir adam

50 Holbach, *The System of Nature*, s. 232.

51 A.g.e., s. 12.

52 A.g.e., s. 181.

53 A.g.e., s. 192.

suretinde yaratılmış, ilahlaştırılmış bir despottan başka bir şey değildi.[54] Bu filozoflar doğanın ötesine bakmaları gerekmediğini fark etselerdi doğru bir felsefeye erişirlerdi.

Doğa Sistemi'ne inanca saldırıyı körüklemeye devam eden "bilimsel natüralizmin" ya da "bilimciliğin" Kutsal Kitap'ı denmiştir. Temel inancı doğal, maddi dünyanın tek gerçeklik olduğudur; bir dış Neden'e gereksinim duymaz çünkü kendi kendisini vücuda getirir. Tanrı, ruh ve ahiret yoktur, insanoğlu amaçlı ve yaratıcı yaşamlar sürebilirse de dünyanın kendi anlamı ya da amacı yoktur. Sadece vardır. Bilim tek başına bize insan zekâsı ve davranışı dâhil tüm gerçekliğin güvenilir bir kavrayışını sunabilir. Tanrı'nın varlığının kanıtı olamayacağından tüm rasyonel, eğitimli bireyler dini hepten reddetmelidir.

Modern bilime bu kadar şiddetle bel bağlayan kiliseler, kendilerini tam olarak bu tür, yani dini destekleyen bilim insanlarını baltalayan saldırılara açık hale getirmişti. Fransız ruhban sınıfı heyeti, önde gelen teolog Abbé Nicholas-Sylvestre Bergier'e yazılı bir cevap ısmarladı; ama iki ciltlik *Examen de matérialisme*'i (1771) eski tuzağa düştü ve bilim insanlarının maddenin eylemsizliğini kanıtladığını ileri sürdü; Bergier'e göre bunun sonucunda "evrende farklı yapıda bir töz, İlk Neden gibi, bir Muharrik gibi hareketin atfedilmesi gereken faal bir varlık olduğuna inanmaya mecbur" idik.[55] Newtoncı din, Bergier'in tek kaynağıydı; tabiatın bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğine dair modern dönem öncesindeki geleneksel kanaatten haberi yok gibiydi; apofatik yöntem ona öyle yabancıydı ki anlaşılan Tanrı'dan evrende yer alan *bir* varlık ve *töz* olarak bahsetmekte hiçbir yanlış görmüyordu.

---

54 A.g.e., s. 226–7.

55 Bergier, *Examen de matérialisme ou Refutation du Système de la Nature* (Paris, 1771); çevirilerin alıntılandığı yer: Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 253. Kendi italiklerim.

Fransız Devrimi (1789) özgürlük, eşitlik ve kardeşlik çağrısıyla Aydınlanma ilkelerini kapsıyor ve yeni bir dünya düzeni başlatmayı vadediyordu ama aslında sadece kısa süreli, dramatik bir ara dönemdi: Kasım 1799'da Bonaparte (1769–1821) devrim hükümetinin yerine askerî bir diktatörlük kurdu. Devrim, toplumsal ve siyasi değişime aç olan Avrupalılarda derin bir etki yarattı ama diğer modernleştirici siyasi hareketler gibi Fransız Devrimi de zulüm ve dikbaşlılıkla lekelenmişti. Özgürlük adına savaşılan devrim, muhalefeti bastırmak için sistematik şiddet kullandı; hem Terör Dönemi'ni (1793–4) hem de İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni üretti ve 14 Temmuz 1789'daki Bastille Baskını'nı üç yıl sonra Eylül Katliamı izledi.

Eylül Katliamı'ndan sonra, militan derecesinde ateist olan lider Jacques Hébert (1757–94) Akıl Tanrıçası'nı Notre Dame Katedrali'nin baş mihrabına çıkardı, azizlerin konumunu zayıflatıp devrim liderlerininkini güçlendirdi, Missa ayinini kaldırdı ve kiliseleri yağmalattı. Ama halkın geneli henüz Tanrı'dan kurtulmaya hazır değildi ve Maximilien Robespierre (1758–94) denetimi ele geçirdiğinde akıl kültünün yerine daha yatıştırıcı deist kültü Yüce Varlığı koydu, Hébert'i giyotine yolladı, sadece birkaç ay sonra kendi de aynı kaderi paylaştı. Napoleon, Birinci Konsül olduğunda Katolik Kilisesi'ni eski konumuna getirdi. Ama Akıl lehine Tanrı'dan dramatik vazgeçişin sembolizmi, ateizm fikrini devrimsel değişimle bağlantılandırdı. Bundan böyle –Amerika'da olmasa da– Avrupa'da ateizm, daha adil ve eşit bir dünya umuduyla sıkıca özdeşleştirilecekti.

Bu sıralarda Aydınlanma düşüncesinin başka bir kolu hem Aydınlanma'nın hem de bilime dayalı dinin öğretilerini baltalıyordu. Bazı bilim insanları ve filozoflar insan zihnini araştırmaya başlamış ve idrakin herhangi bir kesinlik elde etme yetkinliğine

şüphe düşürecek eleştirel bir bilim kuramı geliştirmişti.[56] Gençliğinde sadık bir Newtoncı olan fizikçi Pierre-Louis Moreau de Maupertius (1698–-1759), Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dair tüm girişimlere büyük şüpheyle yaklaşmaya başlamıştı: Filozoflar, din adamları ve fizikçiler "kelebeklerin kanatlarında ve her örümcek ağında" Tanrı'nın elinin kanıtını buluyordu, oysa bunlar tesadüf eseri oluşmuş olabilirdi. Geleceğin bilim insanları doğadaki açık "tasarım" için kolayca bir açıklama bulabilirdi, peki o zaman bilimsel kurama bel bağlayan inanca ne olacaktı?[57] Fizikçi Jean Le Rond d'Alembert'e (1717-83) göre Tanrı'nın var olduğu sonucunu doğadan elde etmek anlamsızdı çünkü evren bilgimiz eksikti: Onu ancak zamanın belli bir anında gözlemleyebilirdik. Ayrıca Tanrı'nın müşfik bir Yaratıcı olmak bir yana aslında dikkafalı ve sorumsuz olabileceğine işaret eden bir sürü doğal kanıt vardı. Parlak matematikçi Marie-Jean Caritat, Marquis de Condorcet (1743–94), bilim insanlarının psikoloji çalışmasına odaklanması gerektiğini düşünüyordu; gözlemlediğimizi sandığımız doğa yasalarını anlama gücümüz olmadığını keşfedebilirdik, bu da doğa teolojisine rağbeti vakit kaybı kılardı.[58]

İskoç filozof David Hume (1711-76), Descartes'ın net ve farklı fikirlerini zekice bertaraf etti. Nesnel bilgi ve mutlak kesinlik elde etmemiz asla mümkün değildi çünkü insan zihni, duyu verilerinin kaotik kümesine kendi düzenini dayatıyordu. Dolayısıyla tüm bilgimiz kaçınılmaz olarak özneldi çünkü insan psikolojisiyle biçimlendirilmiş ve belirlenmişti. Metafiziğimiz salt fanteziydi ve "doğa yasaları" denilen şeyler sadece insan önyargılarının bir yansımasıydı. Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar derin bir şüpheyle karşılanmalıydı. Gözlem ve deneye dayalı olan bilim bize Tanrı

56 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 33–4; Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", a.g.e., s. 264–8.

57 Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", a.g.e., s. 265.

58 A.g.e., s. 268.

hakkında hiçbir biçimde bilgi veremezdi. Ama Hume fazla ileri gitmişti. Temel bilimsel ve dinsel önkabulleri ihlal ederek artık insanların düşünce biçimi için zaruri olan tüm bilimsel teşebbüsü hükümsüz kılıyor gibiydi. Zararlı bir eksantrik olarak bir kenara itilen Hume yaşamı boyunca kendisine az sayıda takipçi buldu. Diğer 18. yüzyıl İskoç filozofları, gerçeğin aslında nesnel olduğunu ve sağlam "sağduyuya" sahip her insanoğlunun Hume'a ulaşabileceğini ileri sürerek ona karşı çıktı.

Fakat aşağı yukarı otuz yıl sonra Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804), Hume'u okudu ve kendisini âdeta dogmatik bir uykudan uyanmış gibi hissetti. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (1781) tabiatı kavrayışımızın zihin yapılarımızca şiddetle koşullandığını ve duyularımızın ötesinde kalan, Tanrı dediğimiz gerçeklik hakkında bilgi edinmenin imkânsız olduğunu ileri sürdü. Tanrı'nın varlığını ne kanıtlayabilir ne de çürütebilirdik çünkü güvenilir doğrulama araçlarımız yoktu. Kant, Aydınlanma'yı özgürleştirici bir hareket gibi görse de felsefesi aslında insanları kendi nesnel düşünce süreçlerine hapsediyordu. Ama Kant insanoğlunun zihninin etki sahasını aşan fikirlere sahip olmasının doğal olduğunu kabul etti. Bir defasında hizmetçisine "öğretiyi inanca yer açmak için yok ettiğini"[59] söyleyerek onu teskin etti fakat Kant'ın, inancı yaşayabilir kılan ritüellere ve sembollere vakti yoktu.

8 Ağustos 1802'de Napoleon, o kuşağın önde gelen fizikçisi Pierre-Simon de Laplace'ı (1749-1827) ziyaret etti.[60] D'Alembert'in himayesinde olan, Kant hayranı Laplace, onların insan aklının güçlerine dair mütevazı değerlendirmelerini paylaşıyordu. Bilimsel meseleleri tartışırken Tanrı'nın sözünü bile etmedi. Din düşmanı değildi, sadece Tanrı'nın fizikle ilgisi olmadığını düşünüyordu. İnanca karşı bu kayıtsızlık yeni bir sapmaydı: Erken moderni-

59 Albert C. Outler, "Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition", Dupre ve Saliers, *Christian Spirituality* içinde, s. 245.

60 Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", a.g.e., s. 267–73.

tenin önde gelen bilim insanlarının hepsi –Copernicus, Kepler, Galileo, Descartes ve Newton– inançla meşgul olmuş ve Tanrı'yı bilimleri için zaruri görmüştü. Ama Laplace "nebula hipotezini" geliştirdiğinde Tanrı'yı nihai açıklama olmaktan çıkarmanın ne kadar kaçınılmaz biçimde kolay olduğunu gösterdi. Popüler *Exposition du système du monde* (*Dünya Sisteminin Açıklaması*) (1796) kitabının sonraki baskılarına eklenen bir notla güneş sisteminin güneşi kaplayan bir gaz bulutunca meydana getirildiğini ve bu gaz bulutunun yoğunlaşıp gezegenleri oluşturduğunu ileri sürdü; geri kalanını doğanın mekanik yasaları yapmıştı. Napoleon, Laplace'ı ziyaretinde evrenin harikaları karşısında merakla dolmuştu ve tumturaklı bir tavırla şöyle söylediği rivayet ediliyordu: "Peki, tüm bunların yaratıcısı kim?" Laplace onu serinkanlılıkla yanıtlamıştı: "O hipoteze ihtiyacım yok."[61]

Bu simgesel bir andı ama bunu anlayabilen ya da içerimlerini kavrayabilenler fazla değildi. Napoleon'un Laplace'ı ziyaret ettiği yıl, İngiliz din adamı Archdeacon William Paley (1743–1805), *Natural Theology*'yi (*Doğa Teolojisi*) yayımladı ve kitap İngilizce konuşulan dünyada ani bir başarı ve ün elde etti. Paley, yüz yıl önceki Lessius gibi içgüdüsel olarak Tanrı'nın varlığının çürütülemez kanıtı için tasarım savına başvurdu. Tıpkı ıssız bir yerde bulunan bir saatin girift mekanizmasının bir saatçinin varlığına işaret etmesi gibi doğanın mükemmel uyumu bir yaratıcının gerekliliğini ortaya koyuyordu. Ancak bir deli, bir mekanizmanın tesadüf eseri ortaya çıktığına inanabilir ve her ayrıntının emsalsiz bir yerinin ve amacının olduğu tabiat harikalarının –gözün girift yapısı, kulağakaçan böceğinin kanadının minicik eklemleri, mevsimlerin düzenli olarak birbirini izleyişi ya da elin iç içe geçen kasları ve bağları– bir tanrısal plana işaret ettiğinden kuşkulanmak aynı derecede gülünçtü. Paley evrenin basitçe bir makineye *benzediğini* ileri sürmüyordu; evren, Yaratıcı'nın doğrudan

61 A.g.e., s. 257; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 325.

yarattığı bir mekanizma *idi.* Değişiklik ya da gelişim olmamıştı. Tanrı tüm bitki ve hayvan türlerini mevcut haliyle yaratmıştı, tıpkı Yaratılış kitabının tasvir ettiği gibi.

Paley'nin fikri Sanayi Devrimi'nin makinelere yeni bir ilgi uyandırdığı bir dönemde cazipti. Tanrı fikrini Newton'ın olması gerektiğine inandığı kadar "kolay" kılmıştı: Anlaması zor değildi, net, rasyonel bir açıklama veriyordu ve saat gibi işleyen bir evren tasavvuru Fransız Devrimi'nin dehşet verici hikâyelerine karşı teskin edici bir panzehir idi. *Natural Theology* 19. yüzyıl boyunca Cambridge lisans öğrencileri için zorunlu okumaydı ve elli yıldan fazla bir süre önde gelen Britanyalı ve Amerikalı bilim insanlarınca normatif kabul edildi. Genç Charles Darwin (1809–82), kitabı son derece ikna edici bulmuştu.

Ama bu kitap herkesi memnun etmedi. Romantik hareket, Aydınlanma rasyonalizmine isyan etmeye başlamıştı bile. İngiliz şair, mistik ve gravürcü William Blake (1757–1827), insanoğlunun Akıl Çağı'nda zarar gördüğüne inanıyordu. Din bile insanoğlunu doğaya ve kendi kendisine yabancılaştıran bir bilimin tarafına geçmişti. Newtoncı bilim, kilise tarafından istismar edilmiş ve "alt sınıfları" sindiren bir toplumsal hiyerarşiyi desteklemek için kullanılmıştı; Blake'in şiirinde Newton hak etmese de baskının, agresif kapitalizmin, sanayileşmenin ve modern devlet istismarının bir sembolü haline gelmişti.[62] Sanayileşme çağının esas peygamberi bilim insanı değil, şairdi. Şair tek başına insanoğlunu tüm gerçekliğe hâkim olup onu denetlemeye çalışan bilim çağında yitirilen değerlere geri çağırabilirdi:

Günahkâr ruhu çağırır
Ve akşam şebneminde ağlar

62 Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", a.g.e., s. 253; David V. Erdman, *Blake: Prophet against Empire* (New York, 1969), s. 224; 367; 484.

Yıldızlı kutba
Hükmedebilecek olan
Ve düşen, düşen ışık tazelen.[63]

Aydınlanma bir "korkutucu simetri" tanrısı yaratmıştı, Tyger (Kaplan) gibi "uzak derinlikler ve gökler"de, dünyadan ıraktı.[64] Newton'ın Tanrısı bir *kenosis* yaşamalı, dünyaya dönmeli, İsa'nın şahsında sembolik bir biçimde ölmeli[65] ve insanlıkla bütünleşmeliydi.[66]

1812'de devrimci genç aristokrat Percy Bysshe Shelley (1792–1822), ateistçe bir risale yazdığı gerekçesiyle Oxford Üniversitesi'nden atıldı ama "The Necessity of Atheism" ("Ateizmin Gerekliliği") sadece Tanrı'nın fiziksel dünya için gerekli bir sonuç olmadığını savunuyordu. Shelley, tanrısaldan büsbütün kurtulmak istememişti. Onda büyük çağdaşı William Wordsworth (1770–1850) gibi güçlü bir "Ruh" anlayışı vardı, doğanın ayrılmaz bir parçası ve onun tüm biçimlerinin yapısında olan bir "görülmez Güç"tü bu.[67] *Filozofların* aksine Romantikler gizemli ve tanımlanamaz olandan nefret etmiyordu. Doğa sınanacak, kendi çıkarlarına göre yönlendirilecek ve hükmedilecek bir nesne değildi ve bir tezahür kaynağı olarak ona saygıyla yaklaşılmalıydı. Fiziksel dünya dingin olmak bir yana bizi eğitebilecek ve bize yol gösterebilecek tinsel bir güçle doluydu.

Wordsworth çocukluğundan beri doğadaki bir "Ruh"un farkındaydı. Ona "Tanrı" dememeye dikkat ediyordu çünkü o,

63 William Blake, *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*, çev. Selahattin Özpalabıyıklılar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2017)).

64 Blake, "The Tyger", 4–5. dizeler.

65 Blake, *Jerusalem*, 33, 1–24. dizeler.

66 A.g.e., 96, 23–8. dizeler.

67 Percy Bysshe Shelley, "Hymn to Intellectual Beauty", 1–4. dizeler, *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley* içinde, haz. Thomas Hutchinson (Oxford, 1921).

doğa bilimcileri ve teologların Tanrı dediğinden epey farklıydı; daha çok şöyle bir şeydi:

> Beni şen düşüncelerin neşesiyle altüst eden bir varlık
> Çok daha derinlere yayılan bir şeyin
> Yüce hissi
> Meskeni batan güneşlerin ışığı,
> Ve engin okyanus ve hayat dolu hava
> Ve mavi gök; ve insanın zihninde:
> Düşünen her şeyi, tüm düşüncelerin tüm nesnelerini
> İleri sevk eden; ve her şeyle yuvarlanıp giden
> Bir hareket ve ruh.[68]

İfadenin doğruluğuna daima dikkat eden Wordsworth, bu varlığa kasten "bir şey" demiştir, bu sözcük genelde net bir tanımın yerine kullanılır. Ona bir isim vermeyi reddetti çünkü o hiçbir bilindik kategoriye uymuyordu. Bilim insanlarının doğadan geri çektiği can sıkıcı Tanrı'yı biraz andırıyor ama antik dünyada insanların kendi içlerinde ve hayvanlarda, bitkilerde, kayalarda, ağaçlarda deneyimledikleri Varlık'ın içkin gücünü kuvvetle hatırlatıyordu.

Romantik şairler, bilim çağında gözlerden uzaklaştırılan bir tinselliği canlandırdılar. Doğaya farklı bir yoldan yaklaşarak ondaki gizemli sır hissini geri getirdiler. Wordsworth, "teşrih etmek için öldüren", titiz analizinde gerçekliği parçalarına ayıran "müdahaleci idrak"ten sakınıyordu. Bilim insanlarının ve rasyonalistlerin aksine şair doğaya hükmetmeyi değil, "bilge bir pasiflik" ve "izleyip alan bir yürek" edinmeyi amaçlıyordu.[69] O zaman bebekliğinde ona Lake District'in derelerinin, dağlarının

68 Wordsworth, "Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye During a Tour. July 13, 1798", 94–102. dizeler.

69 Wordsworth, "Expostulation and Reply"; "The Tables Turned".

ve korularının aktardığı, sessizce verilen dersleri duyabilirdi.[70] Yetişkinliğe erişince hem Wordsworth hem de Shelley bu yaşayan varlığa yabancılaştı; alıcı, dinleyen tutum onlardan eğitimle alınmıştı. Ama Wordsworth bu "bilge pasifliği" yorulmak bilmeden besleyerek yogilerin ve mistiklerin elde ettiğine benzer bir içgörüyü geri kazandı.

> Gizemin yükünün
> Tüm bu anlaşılmaz dünyanın
> ağır ve usandırıcı külfetinin
> hafiflediği o kutlu hal: sevgilerin bizi nazikçe götürdüğü
> o dingin ve kutlu hal
> Ta ki bu bedenin soluğu
> Ve hatta insan kanımızın akışı
> Âdeta durdurulur, uykuya yatırılırız
> Bedenen ve canlı bir ruh oluruz:
> Bu arada ahengin gücüyle ve neşenin derin gücüyle
> Sakinleştirilen bir gözle
> Şeylerin yaşamını kavrarız.[71]

Bazı *filozoflar* gibi Wordsworth da insan aklının işleyişlerinden büyülenmişti; zihnin dış dünya algımızı derinden etkilediğini anlıyordu ve bunun iki yönlü bir süreç olduğuna ikna olmuştu. Dış dünya sessizce zihinsel süreçlerimizi belirliyordu; insan psişesi hem kavrayışlı hem de yaratıcıydı: "Çalışıyor ama izlediği işlerle birlik içinde."[72]

Wordsworth'un genç çağdaşı John Keats (1795–1821), şiirsel içgörü için zaruri olan esrik tutumu tasvir etmek için "negatif

70 Wordsworth, *The Prelude*, 1, 586–8. dizeler.

71 Wordsworth, "Tintern Abbey", 37–49. dizeler.

72 Wordsworth, *The Prelude*, 2, 258–9. dizeler.

yetenek" tabirini kullanır. Negatif yetenek "Bir insan gerçeğe ve akla hırçınlıkla erişmeye yeltenmeden belirsizlikler, Gizemler ve kuşkular içinde kalabilirken" görülüyordu.[73] Keats, dünyayı agresif muhakemeyle denetlemeye çalışmak yerine bilgisizliğin karanlık gecesine dalmaya hazırdı: "Hiçbir savın, hiçbir fikrin etkisini bilmeden gelişigüzel yazmakta –büyük bir karanlığın ortasında ışık partiküllerini görmek için zorlanıyorum– yeni olsam da."[74] Keats neşeyle hiçbir fikri olmadığını çünkü benliği olmadığını iddia eder. Ona göre bir şair, "var olan her şeyin içindeki en şiirsel olmayandı çünkü kimliği yoktu."[75] Hakiki şiirin kendisini okura dayatan "benlikçi yüceltme"ye vakti yoktu:[76]

Bizim için açık bir tasarısı olan ve kabul etmezsek ellerini pantolon ceplerine sokacakmışa benzeyen şiirden nefret ederiz. Şiir büyük ve silik olmalıdır, insanın ruhuna giren ve onu kendisiyle değil konusuyla irkilten ve hayrete düşüren bir şey. Tenhalardaki çiçekler ne güzeldir! Otobana doluşup, "Ben menekşeyim, beğenin beni! Ben çuha çiçeğiyim, bana deli olun!" diye haykırsalar güzelliklerini nasıl da yitirirlerdi!"[77]

Filozoflar hayal gücünden sakınırken Keats onu dünyaya yeni hakikati getiren kutsal bir yeti gibi görüyordu: "Emin olduğum tek şey kalbin sevgisinin ve Hayal Gücünün gerçekliğinin kutsallığı. Hayal gücünün Güzellik diye kavradığı şey –daha önce var olsun ya da olmasın– gerçek olmalıdır. Tüm Tutkularımız

73 John Keats to George and Georgiana Keats, 21 December 1817. Keats'in mektuplarından alıntılar şuradan alınmıştır: haz. H. E. Rollins, *The Letters of John Keats*, 2 cilt (Cambridge, Mass., 1958). Yazarın italikleri.

74 Keats to George and Georgiana Keats, 19 March 1819.

75 Keats to Richard Woodhouse, 27 October 1818.

76 A.g.e.

77 Keats to J. H. Reynolds, 3 February 1818.

konusunda aynı Fikirdeyim, Aşk konusunda da, hepsi öz güzelliği yaratan Yüceliktedir."[78]

Romantik hareketten çok etkilenen Alman teolog Friedrich Schleiermacher de (1768-1834) Newtoncı dinden uzaklaşıyordu. O da "insan zihni"nin içinde bir varlık arıyordu. *Din Üstüne: Kültürlü Din Düşmanlarına Söylevler*'de (*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*) (1799) dinsel arayışın evrenin analiziyle değil, psişenin derinliklerinde başlaması gerektiğini savundu.[79] Bu tür bir din, yabancılaştırıcı bir güç olmayacaktır ve bizim için "en yüce ve aziz" olanı içerir.[80] Tanrı "insan doğasının derinliklerinde" bulunur, "eylem ve düşüncesinin temelinde."[81] Dinin özü, insanlık deneyimi için temel önemde olan "mutlak bağlılık" hissinde yatar.[82] Bu, uzak, dışsallaştırılmış bir Tanrı'ya rezil bir yaltakçılık yapmak anlamına gelmez. Yaşamlarımızın çok önemli yönleri –ebeveynimiz, genetik miras, ölüm vakti ve biçimi– tamamen bizim denetimimizin dışındaydı. Dolayısıyla yaşamı "verilmiş", aldığımız bir şey gibi deneyimleriz. Bu "bağımlılık" sadece Tanrı'nın aşıladığı bir şey değildi; o, Tanrı'ydı, varlığımızın kaynağı ve "geldiği yer" *idi*.[83] Ama bu teoloji biraz indirgeyiciydi: Schleiermacher'e göre insanoğlu dinsel arayışın merkezi, kökeni ve hedefi haline gelmişti. Tanrı evrenin nihai açıklaması değil, insan doğasının gerekli bir sonucu, kendimizi anlamamıza olanak tanıyan bir araçtı.

Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Aydınlanma ideali olan nesnel bilgiye tamamen bağlı kaldı ama

78 Keats to Benjamin Bailey, 22 November 1817.

79 Michael J. Buckley, "God as the Anti-Human", Buckley, *Denying and Disclosing God* içinde, s. 79–83; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 330–2; MacQuarrie, *Thinking About God*, s. 157–65.

80 Schleiermacher, *On Religion*, s. 12.

81 A.g.e., s. 87.

82 Schleiermacher, *The Christian Faith*, s. 12.

83 A.g.e., s. 16.

dışsallaştırılmış Tanrı'nın yalnız tecritini yitirip kendisini dünyevi gerçekliğe vermesi gerektiği konusunda Blake'le hemfikir olacaktı. İnsanoğullarının rasyonel kavrayışlarını aşan düşünceleri, özlemleri vardı ve bunları geleneksel olarak dinin *mitos*'unda ifade ettiler. Ama şimdi bunları felsefi açıdan yeniden formüle etmek mümkündü. Hegel, *Aklın Fenomenolojisi*'nde (1807) *Geist* ("Tin" ya da "Akıl") adını verdiği nihai gerçekliğin *bir* varlık değil, "zaruri olarak olan, dünyanın içsel varlığı" olduğunu ileri sürdü.[84] Dolayısıyla Varlığın kendisi oydu. Hegel, Yahudi Kabalası'nı anımsatan bir felsefi vizyon geliştirdi. Tanrı'nın yaşantımıza ilaveten, dünyamızın dışında olduğunu hayal etmek hataydı. Tin, tabiatın ve insanlığın ayrılmaz bir biçimde içindeydi ve fani gerçeklikte kendisini gerçekleştirebilirdi. Hegel'e göre Hristiyan öğretisi bedenleşmenin gerçek anlamı buydu. Tersinden ifade etmek gerekirse insanoğlu ancak ayrı, dışsallaştırılmış bir Tanrı fikrini reddettiğinde kendi doğasının bir parçası olarak tanrısallığını keşfedecekti çünkü evrensel Tin, tamamına en yakın halde insan zihninde gerçekleşiyordu.

Hegel'in vizyonu, modernitenin iyimser, ileri uzanan ruhunu ifade ediyordu. Geçmişe dönmek söz konusu değildi. İnsanoğulları, bir zamanlar kutsal ve tartışılamaz fikirleri durmadan bir kenara attıkları diyalektik bir sürecin içindeydi. Her var olma durumu karşıtını getiriyordu; bu karşıtlar çarpışıyor, bütünleşiyor ve yeni bir sentez yaratıyordu. O zaman bütün süreç baştan başlıyordu. Böylece dünya kendisini durmadan yeniden yaratıyordu. Bilgi yapıları sabit değildi, sadece nihai, mutlak gerçekliğin olgunlaşmasının evreleriydi. Hegel'in diyalektiği, son ortodoksiyi terk etmeye yönelik modern zorlanmayı ifade ediyordu. Hegel'e göre din, insanoğlunun kendi nihai gerçekleşmesine doğru ilerlerken geride bırakacağı o evrelerden biriydi. Hegel'in reddetmemiz gereken yabancılaştırıcı dini Musevilikle özdeşleştirmesinin uğursuz

84 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 86.

bir hamle olduğunu bügün geriye bakınca görebiliyoruz. Besbelli kendi felsefesinin Kabala'ya benzerliğinden bihaber olan Hegel, Yahudi halkını içkin Tin'i erkekleri ve kadınları kendi doğalarına yabancılaştıran zorba bir haricî Tanrı'ya dönüştürmekle suçladı. İnancın modern eleştirisinde âdet halini alacak bir biçimde, kendi fikirlerini vurgulamak için "dinin" çarpık bir resmini sundu, karmaşık bir geleneğin tek bir kolunu seçip bütünü temsil ettiğini ileri sürdü.

Hegel, gerçekliğin durmaksızın ilerlemeci hareketini vurgulasa da aslında Romantik şairler gibi o da eski fikirlere baştan modern bir form vermekteydi. Modernleşme ilerledikçe Batılılar aynı anda hem büyüleyici hem de rahatsız edici bir dünyaya girmek üzereydi. Bu köklü değişimlere ayak uydurabilmek için dinlerini, eğitim yöntemlerini, toplumlarının sosyal ve siyasi yapılarını değiştirmeye zorlandılar. Kökten değişen dünyalarına uyum sağlamak için çaba gösterirken insanlığın yapısına yerleşik gibi görünen geleneksel tutumları terk ettiler. Gerçek Aydınlanma sona yaklaşırken bunların bir kısmı yeniden su yüzüne çıkmaya başladı. Şairler, filozoflar ve teologlar, insanları hayata karşı yeniden daha alıcı bir tutum almaya itiyordu. Doğal ile doğaüstü arasındaki modern ikiliği sorguluyor ve uzak Newtoncı, Tanrı'ya içkin tin imgesiyle karşı koyuyordu. Gizem fikrini canlandırdılar. Condorcet, Hume ve Kant, bilgisizliğin dünyaya cevabımızın kaçınılmaz bir parçası olduğunu ileri sürdü. Ama Akıl Çağı bitmemişti. Sadece seçkin bir aydınlar grubu, gerçek Aydınlanma'ya dâhil olabilmişti. Ama bir dinsel hareket, pek çok temel varsayımını yaygınlaştıracak böylece bunlar Batılı görüş için elzem olacaktı.

10

Ateizm

1790'da Rahip Jedidiah Morse, Massachusetts'in ücra kırsallarından Boston'a indi ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişiminin zirvesine ulaşan deizme karşı bir haçlı seferi başlattı. Bu hücuma yüzlerce vaiz katıldı ve 1830'lar itibarıyla deizm marjinalleştirildi ve Hristiyanlığın yeni bir versiyonu Amerika'nın inancında odak noktası oldu.[1] "Evanjelikalizm" diye bilinen bu inancın hedefi, yeni ulusa İncil'in "müjdelerini" benimsetmekti. Evanjeliklerin deistlerin uzak Tanrı'sına ayıracak vakitleri yoktu; doğa yasasına bel bağlamaktansa Kutsal Kitap otoritesine geri dönmeyi, İsa'ya kişisel sadakati ve aklın değil kalbin dinini istiyorlardı. İnanç, bilgin filozofları ve bilim uzmanlarını gerektirmiyordu; basit bir yürekten inanış ve erdemli yaşam meselesiydi.

Sınır bölgelerinde, Amerikalıların neredeyse yüzde kırkı, yaşadıkları güçlükleri paylaşmayan, onları Britanyalılar kadar ağır vergilendiren ve doğu kıyılarının konforlarını terk etmeye hiç niyeti olmadan yatırım için toprak satın alan aristokratik cumhuriyetçi yönetimce önemsenmediğini düşünüyordu. Sınırda yaşayan erkekler ve kadınlar, İkinci Büyük Uyanış (1800–35) diye bilinen bir canlanma dalgasını harekete geçiren yeni bir tür vaizi dinlemeye hazırdı. Bu uyanış ilkinden siyasi açıdan daha radi-

1 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 73–97.

kaldi. Önderlerinin idealleri kurucu babalarınkinden çok farklı görünüyordu. Eğitimli adamlar değillerdi ve kaba, popülist Hristiyanlıkları Adams'ın, Franklin'in ve Jefferson'ın deizminden ışık yıllarınca uzak görünüyordu. Ama onlar da çağdaş dünyaya aitti ve cumhuriyetin ideallerini halka siyasi liderlerinin yapamadığı bir biçimde aktarabildiler.

Lorenzo Dow, dağınık, uzun saçlarıyla çağdaş bir Vaftizci Yahya'ya benziyordu; hâlâ fırtınaları doğrudan Tanrı'nın bir eylemi gibi görüyor ve vaazlarına genelde Jefferson ya da Paine'den bir alıntıyla başlıyor, cemaatlerini sürekli batıl itikatları bir kenara bırakıp kendileri adına düşünmeye teşvik ediyordu. Barton Warren Stone, daha demokratik bir kilise kurmak için Presbiteryenleri terk ettiğinde Dow bu ayrılışa "bağımsızlık ilanı" dedi. Amerikan Devrimi'nde savaşan ve iyice siyasileşen James O'Kelly, kendi "Cumhuriyetçi Metodistler" kilisesini kurmak için egemen Hristiyanlığı terk etti. Bu adamlara "halk dâhileri" deniyordu.[2] İfade özgürlüğü, demokrasi ve eşitlik gibi modern idealleri, yoksul kesimin anlayıp benimseyebileceği bir dile dönüştürebiliyorlardı. İncillerdeki radikal çabadan yararlanarak birincilerin sonuncu, sonuncuların da birinci olması gerektiğinde; Tanrı'nın yoksul ve okumamışları tercih ettiğinde ısrar ettiler. İsa ve takipçileri üniversite eğitimi görmemişti o halde insanlar bilgin din adamlarının büyüsüne kapılmamalıydı; Kutsal Kitap metinlerinin sade anlamını kendi başlarına çözecek sağduyuları vardı.[3] Bu önderler, nüfusu ulus çapındaki kitle hareketleriyle seferber etti, popüler müzikten ve yeni iletişim medyasından yaratıcı bir biçimde faydalandı. Kurucu babaların niyetlendiği gibi moderniteyi tepeden dayatmak yerine rasyonel düzene karşı bir halk ayaklanması örgütledi. Son derece başarılı oldular. Stone, O'Kelly ve diğerlerinin kurduğu mezhepler daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde

2 Hatch, *The Democratization of American Christianity*, s. 138–9.

3 A.g.e., s. 9; 68–157.

yaklaşık iki yüz bin üyeyle beşinci büyük Protestan mezhebini oluşturmak için birleşti.[4]

Kökeni 18. yüzyıl Pietizminde olan Evanjelik Hristiyanlık, pek çok Amerikalıyı Akıl Çağı'nın serinkanlı ethos'undan uzaklaştırıp bugün hâlâ Amerikan kültürünü niteleyen popülist demokrasi, aydın düşmanlığı ve kaba bireyciliğe yönlendirdi. Vaizler fener alayları ve toplu gösteriler düzenledi, yeni ilahi şarkısı türü izleyicileri kendinden geçirdi, ağlayıp sevinç çığlıkları attılar. Bu cemaatler günümüzdeki bazı köktenci hareketler gibi kendilerini haklarından mahrum bırakılmış ve istismar edilmiş hisseden insanlara seslerini Düzen'e duyurmak için bir araç veriyordu.

Ama Evanjelik hareket, sadece sınırlarda görülmüyordu. Devrimi daha iyi bir dünyaya yol açmakta başarısız olan Deist düzen, Kuzeydoğu'nun gelişmekte olan şehirlerindeki Hristiyanları da hayal kırıklığına uğramıştı. Mezheplerin çoğu federal hükümetten ayrı bir "alan" yaratma konusunda kaygılıydı. Sınırsız rasyonalitenin barındırdığı tehlikelerin somut bir örneği gibi görünen Fransız Devrimi'nin ürkütücü hikâyeleri onları altüst etmiş ve destekçileri Thomas Paine'in terörün zirvede olduğu bir dönemde *Akıl Çağı*'nı (1794) yayımlaması dehşete düşürmüştü. Eğer onların demokratik toplumu ayaktakımı egemenliğinin tehlikelerinden sakınacaksa daha dindar olmalıydı. Cincinnatili önde gelen Evanjelik Rahip Lyman Beecher, (1775–1863) "Gerçekten özgür olmak istiyorsanız, erdemli, ılımlı, iyi eğitimli olmalısınız," diye ısrar ediyordu.[5] Yale rektörü Timothy Dwight, Amerika'nın yeni İsrail olduğunu iddia ediyordu; sınırlarının genişlemesi yaklaşan egemenliğin bir işaretiydi, o halde Amerikalılar bu çağrıyı hak etmek için daha dindar olmalıydı.[6] Deizm artık yeni ulusun kaçınılmaz başarısızlıklarından sorumlu olan şeytani düşman gibi

4 A.g.e., s. 71.

5 Lyman Beecher, *Lectures on Scepticism* (Cincinnati, 1835), s. 132.

6 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, s. 216.

görülüyordu: İsa Mesih'in hakkını Doğa'ya veren Deizm, ateizmi ve materyalizmi teşvik edecekti.[7]

Fakat Evanjelikler, Aydınlanma karşısında herhalde istemsizce irkilse de onun doğa teolojisini benimsemek için can atıyordu. İskoç Sağduyu Felsefesi'ne ve Paley'nin tasarım argümanına derinden bağlı kaldılar ve Newton'ın Tanrısı'nı Hristiyanlık için zorunlu görüyorlardı. Bilim insanlarının evrende keşfettiği doğa yasaları, Tanrı'nın ilahî ilgisinin somut kanıtlarıydı ve İsa Mesih'in inancına sarsılmaz, bilimsel bir kesinlik sağlıyordu. Lyman Beecher, kalbin dinine çağrı yaptığı sıralarda aynı zamanda Evanjelik Hristiyanlığın "tam anlamıyla rasyonel bir sistem" olduğunda ısrar etti.[8] Bununla bilimin rasyonelitesini kastediyordu.[9] Benzer biçimde Princeton rektörü James McCosh (1811–94), teolojinin "doğanın işleyişini inceleyerek Tanrı'nın karakterini ve iradesini keşfetmeye yükselecek" bir "bilim" olduğunu savundu. Ona göre her teolog "diğer tüm inceleme branşlarında yaptığı gibi" ilerlemeliydi. "Önce olguları arar; onları düzenler ve koordine eder ve kendilerini nedenlerine sunan olaydan hareketle kanıtın olağan yasalarını, tüm bağımlı nedenlerin nedenini keşfeder."[10] Tanrı işlevini tam olarak tüm doğal olaylar gibi yerine getirmişti; modern dünyada hakikate giden sadece tek yol vardı o halde teoloji, bilimsel yönteme uymalıydı.

1840'larda Amerikan dininin kilit figürlerinden Charles Grandison Finney (1792–1875), hudutların kaba, demokratik Hristiyanlığını kent orta sınıflarına taşıdı.[11] Finney eski peygamberlerin

7 A.g.e., s. 219.

8 Lyman Beecher, *Autobiography* (1864), haz. Barbara M. Cross, 2 cilt, (Cambridge, Mass., 1961) 2, s. 146.

9 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 100–1.

10 James McCosh, *The Method of the Divine Government; Physical and Moral*, 4. baskı (New York, 1855), s. 17.

11 Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North", Noll, *Religion and American Politics* içinde, s. 132–3; George M. Marsden, "Afterword", a.g.e. içinde, s. 382–3; James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 78–9.

daha vahşi yöntemlerini kullanıyordu ama meslek sahiplerine ve iş adamlarına hitap ediyor, onları İsa'yı Kilise'nin arabuluculuğu olmadan deneyimlemeye, kendi adlarına düşünmeye ve akademik teologlara isyan etmeye teşvik ediyordu. Hristiyanlık şiddetle rasyonel bir inançtı; Tanrısı doğanın, fizik yasalarına göre çalışan Yaratıcısı ve Yöneticisi'ydi. Her doğa olayı, Tanrı'nın takdirini gözler önüne seriyordu; uyanışların doğurduğu hisleri bile (Jonathan Edwards'ın varsaydığı gibi) doğrudan Tanrı esinlemiyor, bu dindar tutkular, Tanrı'nın, doğal psikolojik tepkileri nasıl uyandıracağını bilen vaizin becerisi yoluyla kendisini gösterdiğine işaret ediyordu.

Evanjelikler, o güne dek bir azınlık uğraşı olan doğa teolojisini yaygınlaştırdı. Tanrı'nın aşkın olduğunu iddia etmeye devam etseler de çelişkili bir biçimde onun bilim yoluyla sağduyu gereği bilinebileceğine inandılar. Bilgin uzmanlardan sakınıyor, karmaşık teolojik hayaller içermeyen, açık konuşan bir din istiyorlardı. Kutsal Kitap metinlerini eşi benzeri görülmemiş derecede lafzi anlamına göre okudular çünkü bu onlara eski alegorik tefsirden daha rasyonel görünüyordu. Bilimsel söylem gibi dinsel dil de tek anlamlı, net ve şeffaf olmalıydı. Evanjelikler ayrıca Aydınlanma'nın entelektüel kanaat anlamındaki "inanç" kavramını Protestan dindarlığının merkezine taşıdı ve Aydınlanma'daki doğal-doğaüstü ayrımını sürdürdü. Nihayet inançlarını somut bir şeye dayandırma girişimi kapsamında ahlaki davranışı dinin merkezi kılmakta *filozofları* izlediler. Ahlaki standartlarını paylaşan ve iyi bir Evanjelik gibi hareket eden rasyonelleştirilmiş bir Tanrı istiyorlardı.[12] Geçmişte ahlaki ve merhametli davranış, insanları aşkınlıkla tanıştırmıştı; şimdi insanlar Tanrı'nın tam da insanoğlunun olduğu gibi "iyi" olduğunu ilan ediyordu. İlginçtir ki Tanrı piyasada başarıyı temin eden erdemler konusunda insanların coşkusunu paylaşıyordu: tu-

12 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 86–96.

tumluluk, ağırbaşlılık, öz disiplin, çalışkanlık ve itidal. Bu Tanrı, açıkça putlaşma tehlikesi altındaydı.

Yine Amerikan dini modernleştirici bir güç sağlarken bu sefer bir yandan kapitalist ethos'u desteklerken bir yandan da sistemin sağlıklı bir eleştirisini ifade ediyordu. 1820'lerde Evanjelikler egemenliğin gelişini hızlandırmak için kendilerini ahlaki cihatlara verdiler: Köleliğe, kentsel yoksulluğa ve sömürüye, içkiye karşı seferber oldular, ceza reformu, yoksulların eğitimi ve kadınların özgürleştirilmesi için savaştılar. Her bireyin değerli olduğuna, eşitlikçiliğe ve devrolunamaz insan hakları idealine vurgu yapılıyordu. Bu Hristiyan reform grupları kapitalizmin verimliliğini, enerjisini ve bürokratik becerilerini kâr amacı gütmeyen teşebbüslere aktarıp insanlara açıkça belirlenmiş bir hedefi planlamayı, örgütlemeyi ve onun peşinden koşmayı öğretenlerin başında geliyordu.[13] Ulaşım, makineler, halk sağlığı, havagazı ışığı ve iletişim alanında Amerikalıların çevrelerinde böylesi bir denetim kurmalarına olanak veren teknolojik gelişmelerin aynı zamanda ahlaki gelişmeye yol açacağına dair yaygın bir kanı mevcuttu.

19. yüzyılın ortası itibarıyla Amerikalılar belki de büyük ölçüde Evanjelik teşebbüs nedeniyle hiç olmadıkları kadar dindardı. 1780'de Amerika Birleşik Devletleri'nde sadece iki bin beş yüz cemaat vardı; 1820 itibarıyla on bir bin ve 1860 itibarıyla bu rakam neredeyse yirmi bir kat artışla olağanüstü bir rakam olan elli iki bine yükseldi. Kıyaslarsak Amerika Birleşik Devletleri nüfusu 1780'de dört milyondan 1820'de on milyona, 1860'ta sekiz kattan daha az bir artışla otuz bir milyona yükseldi.[14] Amerika'da Protestanlık, insanları Düzen'e karşı güçlendirdi ve bu eğilim hâlâ devam ediyor, bu yüzden günümüzde dinle bir biçimde bağlantılı olmayan popüler bir hareket bulmak zordur. 1850'ler itibarıyla

13 A.g.e., s. 125; Howe, "Religion and Politics in the Ante-Bellum North", a.g.e., s. 125–8.

14 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, s. 270.

Amerika'da Hristiyanlık, Aydınlanma'dan alacağını almıştı ve bilimden elde ettiği kesinlikle modern dünyaya mükemmel biçimde uyum sağladı.

Bunun aksine Avrupa'da Diderot ve d'Holbach'ın "bilimciliğinden" farklı bir ateizm türü doğuyordu.[15] Amerikalılar entelektüellikten sakınıyordu ve Fransız Devrimi karşısında dehşete düşüp toplumsal reformu teşvik etmek için Hristiyanlığı kullandılar. Ama Fransız Devrimi Almanlara esin kaynağı olmuş, Aydınlanma'nın entelektüel ideallerini bir adalet ve eşitlik programına dönüştürmüşlerdi. Almanya'daki toplumsal ve siyasi durum bir devrim faaliyeti ihtimalini ortadan kaldırıyordu ve Fransa'daki deneyimden sonra şiddete ve teröre başvurmaktansa deneyip insanların düşünüş biçimlerini değiştirmek daha iyi görünüyordu, böylece 1830'larda üniversitelerde düzen karşıtı bir aydın kadrosu belirdi.

Bu devrim aydınlarının çoğu teoloji konusunda bilgiliydi. Almanya'da teoloji gelişmiş ve ilerici bir disiplindi: Beş mezundan ikisinin teoloji diploması vardı ve dinsel değişimin öncüsü olduklarını biliyorlardı. 18. yüzyılın sonunda Johann Eichhorn (1752-1827), Johann Vater (1771-1826) ve Wilhelm DeWette (1780-1849) gibi araştırmacılar, klasik metinleri çalışmak için kullanılan modern tarihsel-eleştirel metodolojiyi Kutsal Kitap'a uygulayarak yeni bir okuma yöntemine öncülük ettiler. Sonuçta Eski Ahit'in ilk beş kitabının Musa tarafından yazılmadığını, en az dört farklı kaynaktan oluştuğunu keşfettiler; vahye ve dinsel gerçeğe tamamen başka bir açıdan bakmaya başlıyorlardı. Diğer genç adamlar Schleiermacher ve Hegel'in takipçileri oldular, gerici ideolojileri ve kurumları lağvederek Hegel'in tasvir ettiği diyalektik süreci hızlandırmaya can atıyorlardı. Özellikle ruhban sınıfının sosyal imtiyazlarına öfkeleniyor ve Lutherci Kilise'yi muhafazakârlığın kalesi sayıyorlardı.

15 McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 52–5.

Yeni Avrupa ateizmi bu radikal toplumsal ve siyasi değişim açlığının bir sonucuydu. Yoz ve eski rejimin bir parçası olan kiliseler, bu sistemi destekleyen Tanrı'yla birlikte gitmeliydi.[16] Modernleşme güçlendikçe, 1840'lardaki hızlı sanayileşme ve nüfus artışı ağır toplumsal mahrumiyete yol açtı. Gıda ayaklanmaları zalimce bastırıldı. Schleiermacher ve Hegel'in öğrencisi Ludwig Feuerbach (1804–72), *Hristiyanlığın Özü*'nü (1841) bu iklimde yayımladı ve kitap sadece teolojik bir açıklama olarak değil, devrimci bir risale olarak hevesle okundu. Feuerbach, Hegel'in bu dünyaya ait bir Tanrı ve din çağrısını mantıklı bir neticeye götürmüştü.[17] Eğer uzak, haricî bir Tanrı fikri bu kadar yabancılaştırıcıysa neden ondan tamamen kurtulmuyorduk? Feuerbach, Tanrı'nın sadece baskıcı bir insan kurgusu olduğunu ileri sürüyordu. İnsanlar kendi insan niteliklerini, sadece kendilerinin bir yansıması olan hayalî bir varlığa aksettiriyordu. O halde "insanın Tanrı'ya inancı kendine inancından başka bir şey değildir... Tanrısı'nda saydığı ve sevdiği şey de kendi varlığıdır."[18] Hegel haklıydı. Tanrı insanlık için haricî değildi; ona atfedilen iyilik, kudret ve sevgi insan nitelikleriydi ve kendileri uğruna itibar görmeliydi.[19] Tanrı fikri Hristiyanları özgüvenden mahrum bırakmış,[20] onları "Tanrı karşısında dünya ve insanın bir hiç" olduğunu düşünmeye teşvik

16 Masterson, *Atheism and Alienation*, s. 76–93; Buckley, "God as the Anti-Human", Buckley, *Denying and Disclosing God* içinde, s. 86–9; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 329–32; McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 60–6; Gary Hyman, "Atheism in Modern History", Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, s. 36–7.

17 Masterson, *Atheism and Alienation*, s. 62–76; Buckley, "God as the Anti-Human", a.g.e., s. 83–9, 97–8; "The Radical Finitude of Religious Ideas: Atheism and Contemplation", Buckley, *Denying and Disclosing God* içinde, s. 100–5; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 332–3; McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 51–9.

18 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 284.

19 A.g.e., s. 5.

20 A.g.e., s. 33.

etmişti.[21] İnsanlar, mevcut tek "tanrılar"ın *kendileri* olduğunu görmeli ve Tanrı fikrine dayalı her otoritenin apaçık bir şahsi çıkar ifadesinden başka bir şey olmadığını anlamalıdır.

1848'de Fransa'da İkinci Cumhuriyet'in ilanı, Almanya'da da benzer bir şeyin başarılabileceğine dair büyük umutlara yol açtı ve anayasal idare çağrıları vardı. Karl Marx (1818–83), bu çalkantının Avrupa'nın geri kalanına yayılacağını umarak *Komünist Manifesto*'yu yayımladı ama devrim hareketinin başarısız olduğu bir yıl sonra açıkça görülüyordu. Marx, Tanrı'nın var olmadığından emindi bu yüzden ateizmini felsefi açıdan meşrulaştırma zahmetine girmedi; tek amacı insanlığın sefaletini hafifletmekti. Trier'de orta sınıf bir Yahudi ailede doğan Marx, Berlin'de Hegel'le çalıştı ve orada devrin bazı en tartışmalı teologlarıyla tanıştı. Almanya'da üniversitede akademik bir görev edinmeyi başaramayınca Paris'te gazeteci olarak çalıştı, siyasi faaliyetleri yüzünden ülkeden sürülünce Londra'ya yerleşti ve abidevi kapitalizm analizi *Das Kapital*'in üzerinde çalışmaya başladı.

Marx, Feuerbach'ın analizinin epey isabetli olmakla birlikte yeterince ilerlemediğini kabul etti. Kuramın vakti geçmişti. "Filozoflar dünyayı sadece yorumladı," diye ısrarla belirtiyordu Marx, "oysa önemli olan onu *değiştirmek*."[22] Sadık bir devrimci, Hegel'in diyalektiği üzerinde düşünmektense onu gerçekleştirmelidir; kapitalist toplumun altında yatan çelişkileri açığa çıkarmalı, böylece onları hükümsüz kılacak güçlerin ortaya çıkışını hızlandırmalıdır. Tanrı elbette insan gereksinimlerinin bir yansımasıdır –buna hiç kuşku yok– ama bu gereksinimler, insanların düşünüş ve yaşayış biçimlerini koşullandıran fiziksel ve toplumsal faktörler tarafından yaratılır. Kapitalizmin adaletsizliği, teselli edici bir yanılgıdan ibaret bir Tanrı üretmiştir:

21 A.g.e., s. 283. Feuerbach'ın italikleri.

22 Karl Marx, "Theses on Feuerbach", Marx ve Engels, *On Religion* içinde, s. 72. Marx'ın italikleri.

> *Dinsel* sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının bir *ifadesi* ve gerçek sıkıntıya bir *itirazdır*. Din baskı görmüş yaratığın iç çekişi, kalpsiz dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olması gibi. Din, halkın *afyonudur*.[23]

İnsanlar artık baskıcı bir sistem tarafından "değersizleştirilmiş, köleleştirilmiş, terk edilmiş, adi bir öze" indirgenmediğinde Tanrı fikri de uçup gidecektir.[24] Ateizm, soyut bir kuram değil, bir projeydi. İnsanlığın refahı için elzemdi: "Halkın *hayalî* mutluluğu olan dine bir *son verilmesi* gerçek mutlulukları için *gereklidir*." [25]

Diğerleri, dini yok edecek olanın ona uzun süre gönüllü hizmet eden bilim olacağını iddia etmeye başlamıştı. Fransız filozof Auguste Comte (1798-1847), altı ciltlik *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde (1830-42) insanlığın entelektüel tarihini üç evrede sunuyordu. İlkel teolojik evrede insanlar tanrıları olayların nihai nedeni olarak görüyordu; sonra bu doğaüstü varlıklar metafiziksel soyutlamalara dönüştürülüyordu; son ve en ileri "pozitivist", yani bilimsel evrede insanlar artık şeylerin deneysel olarak sınanamayacak içsel mahiyetini kurcalamıyor, olgulara odaklanıyordu. Batı kültürü artık bu üçüncü, pozitivist evreye girmek üzereydi. Bundan geriye dönüş yoktu. Geçmişin teolojik ya da metafiziksel tesellilerine geri gidemezdik, tarihin önlenemez yasaları bizi ileriye, bilim çağına doğru itiyordu.

Bilim daha müsamahasız olma yolundaydı ve bu süreçte popüler dinsel kesinlikleri baltalamaya başlamıştı. 1830'da Charles Lyell (1797–1875), yer kabuğunun Kutsal Kitap'ta ileri sürüldüğü

23 Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, 1843–44", Pelikan, *Modern Religious Thought* içinde, s. 80. Marx'ın italikleri.

24 A.g.e.

25 A.g.e., s. 81. Marx'ın italikleri.

gibi altı bin yıllık değil çok daha eski olduğunu savunduğu *Jeoloji Prensipleri*'nin ilk cildini yayımladı; üstelik yer kabuğu doğrudan Tanrı tarafından değil, rüzgârın ve suyun yavaş, kademeli etkileriyle biçimlenmişti.[26] Liberal fikirli bir Hristiyan olan Lyell, bulgularının teolojik içerimlerini tartışmayı reddetti çünkü bilim "Kutsal Kitap metinleri yokmuş gibi yürütülmeli"ydi.[27] "Doğa olaylarıyla İbranice metin [Tevrat] arasındaki her varsayılan farklılık ya da çakışma noktası"na "aşkın önem" atfeden bazı meslektaşlarının profesyonellikten uzak çalışmaları onu şiddetle rahatsız ediyordu.[28] Bu yüzden *mitos* ile *logos* arasındaki kadim ayrıma dair kendi bilimsel yorumunu belirtti. Bilim ve teoloji farklı disiplinlerdi ve ikisini birbirine karıştırmak tehlikeliydi.

Bilim insanları artık disiplinlerini metafiziğe daima ilgi duymuş olan "felsefe"nin bir branşı gibi görmüyor ve kendilerini de beyefendi araştırmacı[29] değil, profesyonel sayıyorlardı. 19. yüzyılın ortası itibarıyla içgörülerini matematiğin kesin dilinde formüle edenler sadece fizikçiler değil, jeologlar, botanistler ve biyologlardı da. Yeni profesyonel ethos'larının bir parçası olarak ölçülebilir olmayan her şeyi dışlayan "pozitivist" bir değerlendirme konusunda ısrar etmeye başlıyorlardı.[30] Cambridge'den jeolog Adam Sedgwick (1785–1873), bilimi şöyle tanımladı: "İster saf ister karma yapıda olsun, ölçüye ve hesaplamaya indirgenebilen tüm öznelerin incelenmesi."[31] Bunun Tanrı'yı içeremeyeceği açıktı. Teknolojideki

26 Martin J. S. Rudwick, "The Shape and Meaning of Earth History", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 313–14; James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century", a.g.e. içinde., s. 322–30.

27 Martin J. S. Rudwick, "Charles Lyell Speaks in the Lecture Theatre", *British Journal of the History of Science*, 9 (1976).

28 Charles Lyell, review of *Memoir on the Geology of Central France* by G. P. Scopes, *Quarterly Review* içinde, 30 Ekim 1827.

29 Genelde müreffeh ya da aristokrat ailelerden gelip gerçek hayatta pratik bir fayda sağlamayan uzun eğitimler gören kimseler. (ç. n.)

30 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 185–6; 193–5.

31 Alıntılandığı yer: Patricia James, *Population Malthus: His Life and Times* (Londra,

olağanüstü ilerlemeler sayesinde bilim insanları hiç olmadığı kadar itibar görüyordu. Bilim, ilerlemenin cisimleşmesi gibiydi. Kesin, tam ve doğruydu; hakikati yöntemli, amaçlı bir biçimde bir araya getiriyor, kuramlarını kanıtlıyor, daha önceki hataları düzeltiyor ve geleceğe doğru korkusuzca ilerliyordu. Bilimin yeni profesyonel titizliğinden etkilenen ve prestijini paylaşmak isteyen diğer disiplinlerden insanlar, bilimin pozitivist hakikat standardının gitgide daha çok tesirinde kalıyordu.

Ama Lyell'ın meydana çıkardıkları, bilimin kendi taraflarında olduğuna inanagelmiş pek çok inançlıyı faydalı bir sarsıntıya uğrattı. Amerika'da kısa süreli ama şiddetli bir paniğin ardından Evanjelik din adamları, Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına göre yorumlanması konusundaki katılıklarından geri adım atmaya başladılar. Ama hâlâ tasarım argümanına dayanıyorlardı ve pek azı –sadece yer kabuğunun değil– bizzat yaşamın "alt" türlerden "daha üst" türlere evrildiğine dair rahatsız edici kanıttan habersizdi. Fosil kaydı, sayısız türün hayatta kalmayı başaramadığını gösteriyordu; jeologlar mükemmel bir tasarımın yerine acı, ölüm ve nesli tükenen ırkların doğal tarihini meydana çıkarıyordu. 1844'te popüler İskoç yazar Robert Chambers (1802–71), bilim insanlarının yaşamın gelişiminin salt doğal bir açıklaması olduğunu ispat edeceklerini savunduğu *Vestiges of the Natural History of Creation*'ı yayımladı. Ama diğerleri bu yeni keşifleri "vaftiz etmeye" çalıştı. İsveçli-Amerikalı Harvard öğretim üyesi Louis Agassiz'e (1807–73) göre bu mücadele Tanrı'nın büyük tasarımının bir parçasıydı;[32] Tanrı sadece dünyayı insan yerleşimcilerine hazırlıyordu. Agassiz, doğanın –örüntülerin her omurgalıda tekrarladığı– simetrisinde tanrısal aklın kanıtını gördü. Bu tesadüf

1979), s. 446.

32 Rudwick, "Shape and Meaning", a.g.e., s. 314–15.

olamazdı: "Doğadaki olguların arasındaki zeki ve anlaşılabilir bağ, düşünen bir Tanrı'nın doğrudan kanıtı sayılmalıdır."[33]

Ama kuşku tohumu atılmıştı. İngiliz şair Alfred Tennyson (1809–92), çağdaşlarının inancını kemiren gömülü endişeyi etkileyici bir biçimde ifade etti. *In Memoriam*'ın *(Hatırasına)* (1850) ani popüler başarısı, çoğu kimsenin sözü edilmemiş korkularını dillendirdiğini gösteriyordu. Batılı Hristiyanlar iki yüz yıl boyunca tabiatın bilimsel incelemesinin inançlarını doğruladığına inanmaya teşvik edilmişti. Ama şimdi görülüyordu ki eğer bir tanrısal plan varsa bu zalim, kayıtsızca savurgan ve yıkıcıydı. Tennyson'ın unutulmaz ifadesiyle, Doğa'nın "dişi ve pençesi kanlı" idi. İnsanlara bel bağlamaları öğretilen bilimsel kanıt şiddetle şüphe uyandırdığından ancak "soluk bir inançla büyük umuda" sarılabilirdik.[34]

Hiçbir şey yürümez amaçsızca
Tek bir yaşam bile sona erdirilmeyecek
Ya da boşluğa çöp misali fırlatılmayacak
Tanrı işini bitirdiğinde.[35]

Ama "güven", bilimin tam ve kesin bilgisinin yanında belirsiz ve zayıf kalıyordu. Doğrulanamayan dinsel gerçek şimdi "beyhude" ve "kırılgan" görünüyordu.[36]

Bak, hiçbir şey bildiğimiz yok
Sadece iyinin düşeceğine inanabilirim

33 Louis Agassiz, *Essay on Classification* (1859), haz. Edward Lurie (Cambridge, Mass., 1962), s. 12.

34 Alfred Tennyson, *In Memoriam*, lv, 20. dize, *Tennyson: Poems and Plays* içinde, haz. Sir Thomas Herbert Warren (Oxford, 1954).

35 A.g.e., liv, 5–8. dizeler.

36 A.g.e., lvi, 25. dize.

Sonunda, bir gün, sonunda, herkese,
Ve her kış bahara döner.
Rüyam böyle sürer gider: ama neyim ben?
Geceleyin ağlayan bir bebek:
Işık için ağlayan bir bebek:
Ve tek dil ağlayış.[37]

Viktoryenler kendilerini yenilmez görmeye teşvik edilmişti; bilimin onlara tinsel ve manevi ilerleme dünyasına giden yolda rehberlik edebileceğine inanıyorlardı. Fakat insanlık yaşamın hüznüne katlanmayı sağlayan inançtan mahrum bırakılınca olgunlaşmak yerine hâlâ başlangıç dönemindeki dehşet ve şaşkınlıktan mustaripti.

Kimi teologlar bilime dayalı doğa teolojisinin azizleştirilmesine azimle karşı çıktı. Hartford, Connecticut'tan kötü şöhretli Rahip Horace Bushnell (1802–76), teolojinin şiirle bilimden daha çok ortak noktası olduğunu belirttiği için sapkınlıkla itham edildi.[38] Dinsel dil, müphem ve muğlak *olmalıydı* çünkü "Tanrı" dediğimiz şey rasyonel idrakin ötesindeydi. Tanrı'yla ilgili açıklamalar "hep yanlış ya da kastedilen gerçeğin zıttı olan bir şeyi iddia eder" çünkü "gerçekten biçimsiz olan bir şeye biçim atfederler."[39] "Sabit öğreti biçimleri" daima gerçeği çarpıttı çünkü bu tür "tanımlar aslında sadece sembol değişiklikleridir ve bunun daha fazlası olduklarını düşünürsek bizi kaçınılmaz olarak hataya sürüklerler."[40] Bir zamanlar alelade olan fikirler artık öfkeyle karşılanıyordu. Batılı Hristiyanlar bilimsel kanıta bağımlı olmuş ve Tanrı eğer deneysel olarak kanıtlanabilir bir olgu değilse dinin doğru olabilmesinin mümkün olmadığına inanmıştı.

37 A.g.e., liv, 13–20. dizeler.

38 Bushnell, *God in Christ*, s. 40–2; 74.

39 A.g.e., s. 55.

40 A.g.e., s. 72.

27 Aralık 1831'de HMS *Beagle* gemisindeki doğa bilimci Charles Darwin, Tenerife, Yeşil Burun Adaları, Buenos Aires, Valparaiso, Galapagos, Tahiti, Yeni Zelanda, Tazmanya ve son olarak Keeling Adaları'nın bitki örtüsü, hayvan türleri ve jeolojisini incelemek üzere Güney Amerika sularında beş yıllık bir bilimsel araştırmaya girişti. Topladığı kanıtlar onu Paley'in tasarım argümanını inkâr etmeye zorladı. Tanrı hiç kuşkusuz dünyayı tam bildiğimiz gibi yaratmamıştı. Bunun yerine, türlerin zaman içinde yakın çevrelerine uyum sağlayarak yavaşça evrildiği açıktı. Bu doğal seçilim süreci esnasında sayısız tür yok olmuştu. Kasım 1859'da Darwin, *Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni*'ni yayımladı. Daha sonra *İnsanın Türeyişi*'nde (1871) daha da tartışmalı bir sav ortaya atarak *Homo sapiens* ile orangutan, goril ve şempanzenin ortak bir atası olduğunu ileri sürdü. İnsanoğlu maksatlı bir yaratılışın zirvesi değildi; diğer her şey gibi deneme yanılma yoluyla evrilmişti ve Tanrı'nın bu süreçte doğrudan bir rolü yoktu.

Evrim hipotezi, o kadar çok temel önyargıyı paramparça etti ki başta onu bütünüyle kavrayabilenler azdı. Darwin'in çalışmasına önemli katkıda bulunan Alfred Russel Wallace (1823–1913) bile bir hâkim Zekâ'nın yokluğunu kabul edemedi.[41] Evrim kuramına inanan, aynı zamanda sadık bir Hristiyan olan Amerikalı botanikçi Asa Gray (1810–88), evrim hipotezini bitki yaşamı çalışmasında kullandı ama genel bir tanrısal planın olmadığını kabullenemedi.[42] Darwin kuramı Batı Hristiyan inancının temel dayanağı olan tasarıma dayalı teolojiyi baltalamakla kalmadı, Aydınlanma'nın merkezî ilkelerini de reddetti.

Fakat Darwin'in dini yok etmek gibi bir arzusu yoktu. İnancı yıllar içinde, özellikle de kızı Annie'nin trajik ölümünün ardından

41 Gould, *The Flamingo's Smile*, s. 397; Daniel C. Dennett, "Atheism and Evolution", Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, s. 135–9.

42 A. Hunter Dupree, "Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin", Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 356–62.

bir güçlenip bir zayıfladı ama Hristiyanlıkla başlıca sorunu doğal seçilim değildi; daha çok sonsuz lanetlenme öğretisiydi, bu hiç kuşkusuz cehennem azabına bir tepkiydi. Darwin, Asa Gray'e "bir kişinin coşkun bir teist [tanrıcı] ve bir evrimci" olduğundan şüphelenmenin saçma olduğunu söyledi ve ekledi: "Hiçbir zaman Tanrı'nın varlığını reddetme anlamında bir ateist olmadım. Agnostiğin, hep olmasa da genel olarak (ve yaşlandıkça gitgide daha çok) ruh halimin en doğru tasviri olacağını düşünüyorum."[43] Ne var ki Darwin'in araştırmaları neticesinde Tanrı artık evrenin tek bilimsel açıklaması değildi. Tanrı'yla ilgili hiçbir bilimsel kanıt olmaması bir yana doğal seçilim bu tür bir kanıtın imkânsız olduğunu göstermişti.

Eğer Hristiyanlar evrim sürecinin şöyle ya da böyle Tanrı tarafından idare edildiğine inanmak istiyorsa –ve çoğu bunu istiyordu– bu artık bir kişisel seçim meselesiydi. Darwin'in keşifleri, teolojiyi bilimsel tartışmanın dışında bırakmaya dair gitgide güçlenen eğilimi hızlandırdı. 1860'ların sonu itibarıyla çoğu bilim insanı hâlâ Hristiyandı ama bilim insanları sıfatıyla Tanrı'dan bahsetmeyi bıraktılar. Amerikan fizikçi Joseph Henry'nin (1797–1878) belirttiği gibi bilimsel gerçek, kuvvetli fiziksel kanıt gerektiriyordu; bize "doğa olaylarını açıklama, tahmin etme ve bazı örneklerde denetleme" imkânı vermeliydi.[44] Somut, ölçülebilir olguya tamamen bağımlı olan bilim, artık insanların tabiat deneyimine dayanmayan ve bu yüzden sınanamayan tüm hipotezleri reddediyordu.

Bunun doğa teolojisini nasıl etkileyeceğini ilk anlayanlardan biri de Darwinizme karşı ilk kararlı dinsel saldırıyı kaleme alan Princeton teoloji hocası Charles Hodge'du. Ona göre bilim insanları kendilerini doğanın incelenmesine öyle kaptırmıştı ki *sadece* doğal nedenlere inanıyor, dinsel gerçeğin aynı zamanda olgusal

43 Darwin, 9 May 1879, Chadwick, *The Victorian Church* içinde, 2, s. 20.

44 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 186.

olduğunu ve öyle itibar görmesi gerektiğini takdir etmiyorlardı.[45] Hodge, bilim insanları artık Tanrı'yı nihai açıklama diye kabul etmediğinde Hristiyanlık inancına olacakları görebiliyordu. Bildiği dinin "varlığını sürdürmek için büyük bir bilim insanı sınıfına karşı savaşmak zorunda"[46] olduğunu ilan ederken haklıydı. Ama Hristiyanlar, Hristiyanlığa tamamen yabancı bir bilimsel yönteme bu kadar bağımlı olmaya teslim olmasaydı böyle bir durum söz konusu olmayacaktı. Hodge, sözde bilimsel sahada Darwin'le hemfikir değildi. Erken modern dönemin bilimsel prosedürüne saplanıp kalan Hodge, bilimi hâlâ olguların sistematik derlemesi gibi görüyor, varsayımsal düşüncenin değerini anlamıyordu. Darwin kuramını kanıtlamadığından, bu kuramın bilimsel olmadığı sonucuna vardı. "Olağan bir zihin için" örneğin gözün girift yapısının tasarımın sonucu olmadığına inanılması imkânsızdı.[47]

Ama Hodge, Darwin karşıtlığında tek başınaydı. Doğal seçilimin tüm içerimlerini takdir edemeyen çoğu Hristiyan yine de evrimi dikkate almaya istekliydi. Darwin henüz ileride dönüşeceği şeytana dönüşmemişti. 19. yüzyılın sonlarında muhafazakâr Hristiyanların başı çok daha farklı bir konuyla dertteydi.

Türlerin Kökeni'nin yayımlanmasından bir yıl sonra, 1860'ta yedi din adamı Kutsal Kitap'ın Alman Yüksek Eleştirisi'ni (*German Higher Criticism*) kuşku duymayan halka sunan bir dizi makalenin yer aldığı *Essays and Reviews*'ı (*Denemeler ve Eleştiriler)* yayımladı: Musa'nın Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabını yazmadığını, Mezmurların yazarının Kral Davut olmadığını ve Kutsal Kitap'taki mucizelerin aşağı yukarı bir edebî mecaz olduğunu öğrenen halk şaşkına döndü. Bu sıralarda Alman ruhban sınıfı, Alman ilmini bizzat takip edebilecek ya da cemaatlerine açıklayabilecek do-

45 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Princeton, 1973), 2 cilt, 1, s. 16; 2, s. 15–16.

46 Charles Hodge, *What Is Darwinism*? (Princeton, 1874), s. 142.

47 A.g.e., s. 60.

nanımda olmayan Britanya ve Amerika'daki meslektaşlarından çok daha eğitimliydi.[48] Ama 1850'ler itibarıyla, Oxford ya da Cambridge'de okumalarına izin verilmeyen Britanyalı Kilise karşıtları Alman üniversitelerine gitmeye başladı ve geri dönerken Yüksek Eleştiri'yi de beraberlerinde getirdiler. "Almanlaşan" araştırmacılar ile üniversite ve ilahiyat fakültelerindeki meslektaşları arasında şimdiden çatışmalar vardı.

Essays and Reviews, sansasyon yarattı. İki yılda yirmi iki bin kopya sattı (*Türlerin Kökeni*'nin yirmi yılda sattığından fazla), beş yılda on üç baskı yaptı ve cevaben aşağı yukarı dört yüz kitap ve makaleye yol açtı.[49] Yazarların üçü Oxford ve Cambridge'de ilerici din adamları ve bilim insanları çevresine aitti, birbirlerini kendi alanlarındaki gelişmelerden haberdar ediyorlardı:[50] Oxford'da Savilian geometri hocası Baden Powell (1796–1860); klasikçi ve daha sonra Balliol Koleji'nin müdürü olan Benjamin Jowett (1817–93); ve Lincoln Koleji'nin rektörü Mark Pattison. Denemelerin içeriği değişiyordu: Kehanetin doğasını, mucize hikâyelerinin yorumunu ve Yaratılış kitabının yazarlığını tartışıyorlardı. Ama açıkça içlerinde en önemlisi Jowett'in Kutsal Kitap'ın diğer tüm kadim metinlerle aynı katı bilimsel araştırmaya tabi olması gerektiğini savunduğu "Kutsal Kitap'ın Yorumu Üzerine" makalesiydi. Kutsal Kitap metinlerinin sade anlamına bakmaları öğretilen ve bu süreçte mitolojinin doğasına dair tüm kavrayışlarını kaybeden Evanjelik Protestanlar bu fikirleri son derece rahatsız edici buldu. 1888'de İngiliz kadın romancı Humphry Ward, Yüksek Eleştiri yüzünden inancını kaybeden bir din adamının hikâyesini anlattığı *Robert Elsmere*'i yayımladı. Kitapta bir yerde papazın karısı şöyle yakınır: "Eğer İncil gerçekte, tarihsel olarak doğru değilse, nasıl herhangi bir biçimde doğru olabilir ya da bir değer taşıyabilir

48 Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis", s. 329–34.

49 A.g.e., s. 341.

50 A.g.e., s. 333-4.

anlayamıyorum."[51] Roman, çoksatar oldu, bu da pek çok okurun aynı çıkmazı paylaştığının bir göstergesiydi.

Bu yeni kuramlar, Kilise yönetimini de aynı ölçüde rahatsız etmişti. *Essays and Reviews*'ın yayımlanmasından hemen sonra *The Times*'a yazılan ve Canterbury Başpiskoposu ile yirmi beş diğer piskoposun imzaladığı mektup, yazarları dinî mahkemelere çıkarmakla tehdit ediyordu. İki yazar gerçekten de sapkınlıktan yargılandı ve –karar daha sonra bozulsa da– görevlerini kaybettiler, Jowett de geçici olarak ruhbanlık görevlerinden alındı. Piskoposlar, teologlar ve üniversite hocaları *Essays and Reviews*'a karşı büyük bir sempozyumda iş birliği yaptı ve Kutsal Kitap'ın tanrısal esinini doğrulayan sıra dışı bir ittifakta İngiliz Katolikler Evanjeliklerle güçlerini birleştirdi. Daha düşük kademeden yedi yüz yedi bilim insanı da kuvvetli bir ifadeyle kaleme alınmış bir itirazı imzaladı ve bazı imzacılar Kutsal Kitap'ın lafzi anlamının doğruluğunu savunmak için Victoria Kurumu'nu kurdu.[52]

Yeni tarihsel eleştiri yöntemini benimseyen daha ilerici teologlar, genelde en sadık destekçilerinin kendi alanlarının öncüsü olan bilim insanları olduğunu gördü.[53] Örneğin Natal'ın misyoner piskoposu John William Colenso (1814–83), Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabına dair eleştirel çalışması yüzünden dışlandığında Lyell onu kendi kulübüne takdim etti, mali yardım yaptı ve ikisi sıkı dost oldu. Rahip Frederick William Farrar (1831–1903), Tufan konusunda Yüksek Eleştiri'nin ve jeoloji biliminin sağladığı kanıta dayanarak selin aslında yeryüzünü tamamen kaplamadığını iddia eden bir makale yazdığında denemesi William Smith'in *Dictionary of the Bible (Kutsal Kitap Sözlüğü)* editörlerince reddedildi. Ama Darwin, Farrar'ın Royal Society adaylığını destekledi, Farrar da

51 Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln, Neb., 1969), s. 414.

52 Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis", a.g.e., s. 341.

53 James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 95. *Kıyaslayınız*, Frank M. Turner, "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension", *Isis*, 69 (1978).

Darwin'in tabutunu taşıyanlardan biri oldu ve mezarı başında etkileyici bir anma konuşması yaptı.[54]

Amerika Birleşik Devletleri'nde daha liberal Hristiyanlar, Yüksek Eleştiri'ye açıktı. Lyman'ın oğlu Henry Ward Beecher (1813–87), öğretinin ve inancın hayır işlerinden sonra gelmesi gerektiğine inanıyordu ve bir kişiyi farklı teolojik fikirleri yüzünden cezalandırmanın Hristiyanlığa aykırı olduğunu savundu. Liberaller, doğal seçilim sürecinde Tanrı'nın iş başında olduğunu ve insanlığın adım adım daha büyük bir tinsel kusursuzluğa evrildiğini iddia ederek Darwinciliği "Hristiyanlaştırmaya" istekliydi: Yakında erkekler ve kadınlar, onları Tanrı'dan ayıran bir uçurum olmadığını ve birbirleriyle barış içinde yaşayabileceklerini görecekti. Ama liberaller ve muhafazakârlar arasında çatlak gelişiyordu. Charles Hodge, Yüksek Eleştiri'ye sadık muhalefetinde Kutsal Kitap'ın her bir kelimesinin tanrısal vahiy ve kesinlikle doğru olduğunda ısrar etti. Oğlu Archibald, genç meslektaşı Benjamin Warfield'la Kutsal Kitap'ın lafzi anlamının gerçekliğinin klasik bir savunmasını yazdı. Kutsal Kitap'taki tüm hikâye ve ifadeler "kesinlikle hatasız, ayrıca inanç ve sadakat açısından bağlayıcı" idi. Kutsal Kitap'taki her şey istisnasız "gerçeklere dayalı"ydı.[55]

1886'da dirilişçi vaiz Dwight Lyman Moody (1837–99), Yüksek Eleştiri'yle savaşmak için Chicago'da Moody Kutsal Kitap Kurumu'nu kurdu, amacı ulusu yıkıma götüreceğini savunduğu sahte fikirlere karşı çıkacak bir kadro yaratmaktı. 1902'de William B. Riley, Minneapolis'te ve 1907'de petrol kralı Lyman Stewart, Los Angeles'ta benzer cemiyetler kurdu. Bazıları için Yüksek Eleştiri modern dünyada yanlış olan her şeyin bir sembolü halini alıyordu. Metodist din adamı Alexander McAlister, "Yanılmaz bir standardımız yoksa hiçbir standardımız olmasa da olur" diye

54 Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis", s. 342–3.

55 Archibald Hodge ve B. B. Warfield, "Inspiration", *Princeton Review*, 2, 11 Nisan 1881.

savunuyordu; Kutsal Kitap'ın hakikiliği yıkılırsa tüm dürüst değerler yok olacaktır.[56] Metodist vaiz Leander W. Mitchell'a göre şimdi Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olan sarhoşluk ve sadakatsizliğin suçlusu Yüksek Eleştiri'ydi,[57] Presbiteryen M. B. Lambdin de onu artan boşanma oranının, yetkiyi kötüye kullanmanın, yolsuzluk, suç ve cezanın nedeni olarak görüyordu.[58] Ama bu iddiaların agresifliği bir endişeyi yansıtmaktadır. Hristiyanlara dinin gerçeklerini zihnen kavramaları ve Kutsal Kitap'ın sade anlamını gerçek kabul etmeleri öğretilmişti. Bu tutumu muhafaza etmek gitgide zorlaşıyordu.

Darwin'den sonra en otoriter bilimsel kanıta meydan okumadan Tanrı'nın varlığını reddetmek mümkün olmuştu. İnançsızlık ilk defa uygulanabilir ve sürdürülebilir bir entelektüel seçenekti. Ama insanlar "ateist" ifadesinden hâlâ sakınıyordu. İngiliz toplumsal reformcu George Holyoake (1817–1906) kendisine "sekülerci" demeyi tercih ediyordu çünkü ateizmde hâlâ ahlaksızlık imaları vardı.[59] Avam Kamarası'ndaki görevine başladığında Tanrı'ya atıfta bulunulan meclis yeminini etmeyi reddeden Charles Bradlaugh (1833–91), kendisine gururla ateist diyordu, ama konumunu derhâl yumuşattı: "Ben Tanrı yoktur demiyorum; ve bana Tanrı'yla ne kastettiğinizi anlatana dek bu tür bir şey söyleyecek kadar deli değilim." Ama Bradlaugh, Tanrı'nın bildiğimiz dünyadan "esas itibarıyla tamamen ayrı ve farklı *bir şey*" [bu sözcüğü kasten italik yapmıştı] olmadığını biliyordu.[60]

56 *New York Times*, 5 Nisan 1894.

57 A.g.e., 18 Nisan 1899.

58 *Union Seminary Magazine*, 19, 1907–8.

59 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 10; Chadwick, *The Secularisation of the European Mind*, s. 90–1.

60 Hypatia Bradlaugh Bonner, *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter* (Londra 1908), s. 337.

Britanyalı biyolog Thomas H. Huxley (1825–95) Tanrı'nın var olmadığına dair yetersiz kanıta dayanarak metafiziksel bir iddiada bulunduğundan açık ateizmin fazla dogmatik olduğunu düşünüyordu.[61] "Agnostik" terimini (Latince *agnosco*: "Bilmiyorum" ifadesine dayanır) muhtemelen 1860'lar civarında Huxley icat etmişti. Huxley'ye göre agnostiklik bir inanç değil, bir yöntemdi. Gereği basitti: "İdrak meselelerinde ispat edilen ve edilebilir olanlar dışındaki sonuçların kesin olduğunu iddia etmeyin." Sokrates, Pavlus, Luther, Calvin ve Descartes mutlak kesinliğin konforunu reddedip ilkeli bir suskunluğu muhafaza ettiğinden hepsi agnostikti ve agnostiklik artık "modern bilimin temel ilkesi" idi.[62] Ama Huxley bilimsel rasyonalizmi aynı zamanda dönüşüm ve tam bağlılık gerektiren yeni bir seküler din gibi görüyordu. İnsanlar dinin mitleriyle bilimin gerçekleri arasında bir seçim yapmak zorunda kalacaktı. Ara çözüm mümkün değildi: "Bilinmeyen bir süre boyunca devam edecek mücadelenin ardından biri ya da öteki yenilmek zorunda kalacaktı."[63]

Huxley açıkça zor bir durumla karşı karşıya olduğunu düşünüyordu. Bilim geri çevrilemez ilerlemenin sembolüyken, din yok olmaya mahkûm eski dünyanın bir parçası gibi görünüyordu.[64] Amerikan agnostikliğinin önde gelen bir sözcüsü olan avukat, hatip ve başsavcı Robert G. Ingersoll'a (1833–99) göre, insanlık yakında Tanrı'dan vazgeçecekti: Bir gün herkes dinin soyunun tükendiğini kabul edecek.[65] Amerikan şair ve romancı Charles Eliot Norton'a (1827–1908) göre "soyun en medeni kesimleri arasında dinsel inancın yitirilmesi çocukluktan olgunluğa doğru atılmış

61 Adrian Desmond, *Huxley: The Devil's Disciple* (Londra, 1994), s. 373.

62 Huxley, *Science and Christian Tradition*, s. 245–6.

63 Alıntılandığı yer: Gay, *A Godless Jew*, s. 6–7.

64 A.g.e., s. 240.

65 Robert G. Ingersoll, "Individuality" (1873), Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll* içinde, s. 192.

bir adımdır."[66] 1870'ler itibarıyla bu kanaat katılaşıp dini ve bilimi, ebedî ve kaçınılmaz bir çatışmaya hapsolmuş gören yeni bir mite evrildi. Bilim savunucuları bu ikisi arasındaki ilişkilerin revizyonist bir tarihçesini inşa etti, süslü bir ifadeyle anlatılan bu tarihçede "ilerleme"nin kahramanları –Bruno, Galileo, Luther– kötü kardinallerin ve fanatik püritenlerin talihsiz kurbanları gibi tasvir edilmişti. Amerikalı propagandacı Joel Moody'ye göre din "şer bilimi"ydi.

> Mütevazı kır evlerinden tahta değin çok kültürlü ya da muazzam bilgili erkekler, dindarlığı ve erdemiyle göze çarpan kadınlar, vicdan meseleleri yüzünden zorla evlerinden çıkarılmış, Tanrı'yı saplantı haline getiren akılsız bir güruhun önünde katledilmiştir. Dinsel fikirleri yüzünden erkeklerin ve kadınların uzuvları vücutlarından koparılmış, gözleri oyulmuş, derileri doğranmış ve ağır ağır yakılmış, gözlerinin önünde evlatlarına barbarca işkence edilmiştir.[67]

Ingersoll'a göre insanlık tarihi, "korku ve zihinsel kölelikle, önyargı ve büyük ıstıraplarla mücadele eden" gerçeğin cesur, yalnız savunucularının insanlığı "santim santim" gerçeğe yaklaştırdığı "ölümcül bir çatışmayla" yaralanmıştı.[68]

1871'de New York Üniversitesi tıp bölümü başkanı John William Draper (1811-82), *The History of the Conflict between Religion and Science*'ı (*Din-Bilim Çatışmasının Tarihi*) yayımladı, kitap elli baskı yaptı ve on dile tercüme edildi. Din, vahyin değiştirilemez gerçeklerine ürkekçe tutunup kalırken, Bilim kapsamlı bir biçimde

66 To Godwin Smith, 14 June 1997, Norton, *Letters of Charles Eliot Norton* içinde, 2, s. 248.

67 Joel Moody, "Science of Evil", alıntılandığı yer, *The Iconoclast*, 2, no. 16, 1871; James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 218.

68 Robert G. Ingersoll, "The Great Infidels" (1881), Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, içinde, s. 309.

hızla yol aldı ve bize teleskoplar, barometreler, kanallar, hastaneler, çevre hijyeni, okullar, telgraf, kalkülüs, dikiş makineleri, tüfek ve savaş gemileri verdi. Bizi Din'in zulmünden ancak Bilim kurtarabilirdi (Draper bu ifadeleri hep büyük harflerle başlattı ki bir ahlak oyunundaki karakterler gibi görünsünler). "Bir rahip kendisini seçtiği sahada tutmayı öğrenmeli, kendi gücünün ve güdülerinin saflığının farkında olan, böylesi bir müdahaleye daha fazla katlanmayacak filozofa zulmetmeyi bırakmalıdır."[69]

Fakat sonunda açık anti-Katolik eğilimi Draper'ın polemiğine zarar verdi. Cornell Üniversitesi'nin ilk rektörü, coşkun sekülerlik taraftarı Andrew Dixon White'ın (1832–1918) *A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom (Hristiyanlıkta Bilim-Teoloji Savaşının Tarihi)* (1896) hemen popüler olmasa da nihayetinde daha etkili oldu.

> *Tüm modern tarihte dinin sözde çıkarı için bilime müdahale etmek, bu müdahale ne kadar vicdanlı olursa olsun, hem din hem de bilim için daima çok kötü sonuçlandı. Öte yandan tüm engelsiz bilimsel incelemeler, bazı aşamaları din için ne kadar tehlikeli görünürse görünsün bugüne dek daima din ve bilimin en yüce faydasıyla sonuçlandı.*[70]

Bu ikisi birbirine amansızca zıttı. Bu baş aktörlerin biri insanlığa faydalı, öteki zararlı ve tehlikeliydi. Augustinus "Kutsal Kitap'ın mutlak otoritesi"nde ısrar ettiğinden beri [istisnasız] tüm teologlar "insanoğlunu gerçekten uzaklaştırdı ve Hristiyanlığın yüzyıllar boyu hata ve keder uçurumlarına itti."[71]

---

69 Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, s. 367.

70 White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1, s. 8. White'ın italikleri.

71 A.g.e., 1, s. 325.

Gerçekte bilim-inanç ilişkileri daha karmaşık ve inceliklidi. Ama dinin ateist eleştirisinde bu şişirilmiş polemiğe sık sık başvuruldu ve aslına bakılırsa yaygın kabul gördü. Draper'ın Augustinus'un Kutsal Kitap görüşünü yanlış yansıtması, yanlılığına sadece bir örnektir. Bu dönemde geliştirilen iyi bilinen ama muhtemelen doğru olmayan en kalıcı hikâyelerden biri de Huxley'nin Oxford Piskoposu Samuel Wilberforce'la karşılaşmasının hikâyesidir. Haziran 1860'ta *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra İngiliz Derneği toplantısındaki bir tartışmaya katıldılar. Wilberforce'un tribünlere oynadığı ve evrimden hiç anlamadığını gösterdikten sonra konuşmasını Huxley'ye şakayla büyükannesi ya da büyükbabası yoluyla maymundan geldiğini mi iddia ettiğini sorarak bitirdiği söylenir. Huxley, büyük yeteneklerini gerçekleri karartmak için kullanan Wilberforce gibi bir adamdan geleceğine maymundan gelmeyi tercih edeceği cevabını yapıştırır. Gözüpek Bilim'in, halinden memnun, cahil Din karşısında galip gelmesini tasvir ederek "savaş" mitini parlak bir biçimde özetleyen bir hikâyedir bu. Ama araştırmacıların tekrar tekrar ispat ettiği gibi 1890'lara kadar bu konuşmaya dair hiçbir kayıt yoktur. Toplantının çağdaş anlatılarında bu hikâye geçmez. Aslında Wilberforce, Darwinci kurama son derece aşinaydı; İngiliz Derneği'ndeki konuşması *Türlerin Kökeni* üzerine yakın zamanda yazdığı eleştiriyi özetliyordu, bizzat Darwin, Wilberforce'un savında değinmesi gerekecek ciddi eksikliklere işaret ettiğini kabul ederek bu eleştiriyi "olağanüstü zekice" bulmuştu.[72]

İnancın başlı başına ahlak dışı olduğu görüşü ateistlik polemiğindeki "savaş" mitiyle yakından bağlantılıydı ve ateist ideolojinin temel unsurlarından biri oldu. Bu görüş, University College London'da matematik hocası olan William Kingdom Clifford'ın (1845–79) *Ethics of Belief*'i *(İnanç Ahlakı)* (1871) yayımlamasına

72 J. R. Lucas, "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter", *The Historical Journal*, 22 (1979).

dayanır, Clifford burada yeterli kanıt olmadan herhangi bir fikri –dinsel, bilimsel ya da ahlaki– kabul etmenin sadece entelektüel açıdan değil, ahlaken de kabul edilemez olduğunu savunuyordu. Tezini, gemisinin büyük onarımlara ihtiyaç duyduğunu bilen ama geminin pek çok yolculuğu atlattığını ve Tanrı'nın geminin o kadar yolcuyla batmasına izin vermeyeceğini düşünerek masraftan kaçınmaya karar veren bir gemi sahibinin hikâyesiyle açıklar. Gemi okyanusun ortasında battığında gemi sahibi sigortadan parasını almayı başarmıştır.

Clifford'ın kitabı hemen beğenildi. 1860'ların sonlarında gerçeğe giden tek yol olarak bilime yaygınlıkla gösterilen itibar, doğrulama olmadan "inanç" fikrini sadece entelektüel açıdan değil, ahlaki açıdan da rencide edici kılmıştı. Amerikalı sosyolog Lester Ward'a göre, batıl inanç (bu ifadeyi ayrım gözetmeksizin tüm dinsel fikirler için kullanıyordu) beynin nörolojik yumuşamasına neden oluyor ve ahlaki yapıyı zayıflatıyordu. Bazı meselelerin insan kavrayışının dışında kaldığını bir kez kabul ettiğinizde artık her şeye safça inanırsınız.[73] İngiliz filozof John Stuart Mill'e (1806–73) göre inanç yanılgıları "tarihte kaydedilen zararlı yanılsamaların yarısını teşvik etmiştir."[74] Saflık, rezil bir korkaklık edimiydi: "Bana cehaletin ve inancın durgunluğunu değil, düşüncenin ve eylemin fırtınasını ve kargaşasını verin!" Ingersoll buna her zamanki hüneriyle itiraz eder. "Beni Cennet'ten kovun istiyorsanız; ama önce bırakın bilgi ağacının meyvesini yiyeyim!"[75]

Bugün bilim ile dinin tartışmalı olduğu fikrine öyle alıştık ki artık bu fikirler bizi şaşırtmıyor. Ama 19. yüzyılın sonlarında çoğu din adamı ya da kilise üyesi hâlâ bilime saygı duyuyordu; Darwinciliğin, "inançlarının" dayalı olduğu doğa teolojisini nasıl

73 James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 219–20.

74 J. S. Mill, "Theism", Mill, *Three Essays on Religion* içinde, s. 204.

75 Robert G. Ingersoll, "The Gods" (1872), Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll* içinde, s. 22.

büsbütün zayıflattığını henüz fark etmemişlerdi. Bu sıralarda bu iki disiplin arasındaki düşmanlığı körükleyenler dindarlar değil, bilimin savunucularıydı. Çoğu bilim insanı, dine saldırmakla ilgilenmiyordu; sakince araştırmalarına devam etmekten memnundular ve ancak teologlar araştırmalarına mani olmaya çalıştığında itiraz ettiler.[76] Din karşıtı bir cihatla saldırganca hareket edenler Darwin'i popülerleştirenlerdi. 19. yüzyılın son on yıllarında Karl Vogt (1817-95), Ludwig Büchner (1824-99) ve Ernst Haeckel (1834-1919) Avrupa'yı turlayıp kalabalık izleyici kitlelerine konuşmalar yaptılar.[77] Vogt, iyi bir bilim insanıydı (gerçi bazı meslektaşları çok acele sonuca vardığından endişeleniyordu) ama öyle ateşli bir ruhban sınıfı karşıtıydı ki din tartışırken tüm bakış açısını kaybediyordu. Yöntemi inancı en basit halde sunmak –örneğin sanki bilimsel ilerlemenin önündeki gerçek bir engelmiş gibi Nuh'un gemisine şiddetle saldırırdı– ve sonra aşırı vakit ve enerji harcayarak kendi yarattığı korkuluğa saldırmaktı.

Üçü de dikkatlerini dine çevirdiğinde bilim tartışmalarını niteleyen kesinlikten sapmaya meyilliydi, bu yüzden savruk genellemeler eleştirilerini zedeliyordu. Filozof Friedrich Paulsen, Haeckel'in çoksatan kitabı *The Riddle of the Universe*'ü (*Evrenin Muamması*) okuduğunda bunun bir Alman araştırmacı tarafından bilim sahasında yazıldığını düşününce utançla dolduğunu söylemiştir.[78] Haeckel, örneğin İznik Konsili'nde piskoposların Yeni Ahit'i bir sahte evraklar yığınından rastgele seçtikleri dört incille derlediğini ileri sürüyordu; bu bilgiyi fevkalade hakaret dolu bir İngiliz kitapçığından edinmişti. Haeckel, İznik Konsili'nin tarihinde bile yanılıyordu. Bilim tartışırken dikkatli, yöntemli ve saygılıydı; din hakkında yazarkense bu niteliklerin hiçbiri görülmüyordu.

76 Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, s. 168.

77 A.g.e., s. 168–80.

78 A.g.e., s. 179.

Huxley'nin bu polemiğe pek vakti yoktu çünkü fiziksel dünyaya dair hiçbir araştırmanın Tanrı'yı destekleyen ya da reddeden bir kanıt sunamayacağını anlıyordu. Draper'ın can sıkıcı, Vogt'un aptal olduğunu düşünüyor ve Büchner'in evrenin hiçbir anlamı olmadığını, her şeyin tek bir hücreden türediğini ve ancak bir aptalın Tanrı'ya inanabileceğini savunduğu çoksatar *Kraft und Stoff (Güç ve Madde)* kitabına hiç saygı duymuyordu. Pascal, muhakeme güçlerimize açık olmayan inançlar konusunda "kalbin kendi nedenleri" olduğunu açıklamıştı ve bu, geç 19. yüzyıl inançsızlığı için de geçerli görünüyordu. Propagandacı ateistler, şimdi göklere çıkardıkları bilimsel rasyonalizmi niteleyen kesinlik, nesnellik ve kanıtın tarafsız incelenmesine bir örnek teşkil etmiyordu. Buna rağmen duygusal tenkitleri muazzam kalabalıkları cezbetti. Modernitenin daima hoşgörüsüz bir tarafı olmuştur; yeni doğrunun yaratılması için en son ortodoksluğun inkârı gerekli görünmüştür. Ateizm hâlâ bir azınlık hevesiydi, açığa çıkmamış kuşkular besleyen ama inançlarından hâlâ vazgeçmeye hazır olmayan kişiler bu ateşli eleştiriyi dolaylı yoldan arındırıcı bulmuş olabilir.

Diğerleri inançlarını kederle terk etti ve Prometheusvâri bir başkaldırı, heyecanlı bir kurtuluş hissetmediler. İngiliz şair Matthew Arnold (1822–88), "Dover Sahili" şiirinde uzaklaşan ve "kederin ebedî havasını" getiren inancın "melankolisini, uzun, geri çekilme kükreyişini" işitir. İnsanoğlu bir zamanlar şöyle görünen dünyanın tesellisi için ancak birbirine tutunabilirdi:

> O kadar zengin, o kadar güzel, o kadar yeni,
> Ne neşe, ne aşk, ne ışık,
> Ne kesinlik, ne huzur, ne acıya çare var;
> Ve burada karanlık çöken bir düzlükteyiz
> Mücadele ve kaçışın müphem korkularına kapılmışız

Cahil ordular geceleyin burada çarpışır.[79]

Din en iyi ihtimalle insanların kendi içlerinde yaşamın kederiyle yaratıcılıkla baş etmek için huzurlu bir liman yaratmalarına yardım etmiştir; ama bilim çağında o içselleştirilmiş güvenliğin yerini sürdürülebilir olmayan bir kesinlik aldı. Pek çok Viktoryen, inancı zayıfladıkça geride bir boşluk kaldığını hissetti.

Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844–1900), çağdaşlarının kalplerinin içine baktığında Tanrı'nın çoktan öldüğünü gördü ama henüz çok az kişi bunun farkındaydı.[80] *Şen Bilim*'de (1882) bir sabah, "Tanrı'yı arıyorum!" diye haykırarak çarşıya dalan deli bir adamın hikâyesini anlatır. Olaya şahit olan kültürlü kimseler hafif eğlenerek ona Tanrı kaçtı mı yoksa başka bir yere mi göçtü, diye sorar. "Tanrı nereye gitti?" diye ısrar eder deli adam. "Öldürdük onu – siz ve ben! Hepimiz onun katiliyiz!"[81] Bilimin şaşırtıcı ilerlemesi Tanrı'yı epey önemsizleştirmişti; insanoğlunun fiziksel dünyaya öyle dikkatle odaklanmasını sağlamıştı ki yakında bünyeleri Tanrı'yı ciddiye almaya olanak vermeyecekti. Tanrı'nın ölümü –Hristiyan Tanrısı'nın inandırıcılığını yitirdiği gerçeği– şimdiden "Avrupa üzerine ilk gölgelerini düşürmeye başlıyordu." Bu emsalsiz olayın içerimlerini anlayabilen küçük bir azınlık çoktan "görünüşe göre bazı şeylerin sona erdiğini ve derin güvenin yerini kuşkuya bıraktığını" keşfediyordu.[82]

79 Matthew Arnold, "Dover Beach", 25, 14, 32–7. dizeler, haz. C. B. Tinker ve H. F. Lowry, *Arnold: Poetical Works* içinde, (Oxford, 1945).

80 Gary Hyman, "Atheism in Modern History", a.g.e., s. 37–8; John D. Caputo, "Atheism, A/theology and the Postmodern Condition", Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, s. 270–1; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 28–30; Buckley, "God as the Anti-Human", a.g.e., s. 89–94; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 317; 367–71; McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 149–51.

81 Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık (Ankara, 2010).

82 A.g.e.

Erkekler ve kadınlar Tanrı'yı ritüelin, duanın ve ahlaki bağlılığın olmadığı, rasyonel ve bilimsel idrakin erişebileceği salt kavramsal bir gerçeğe dönüştürerek onu kendi elleriyle öldürmüşlerdi. Yahudi Marranolar gibi Avrupalılar da dini zayıf, keyfi ve cansız yaşamaya başlamıştı. Deli adam Tanrı'ya inanmayı çok istiyor ama inanamıyordu. Tasavvur edilemeyen şey gerçek olmuştu: Tanrı sembolünün işaret ettiği her şey *–mutlak* iyilik, güzellik, düzen, barış, doğruluk, adalet– Avrupa kültüründen yavaşça ama emin adımlarla siliniyordu. Ahlak artık insanların çıkarlarını aşan mutlak bir değerle değil, o anın gereksinimleriyle ölçülecekti. Marx'a göre Tanrı'nın ölümü bir projeydi, gelecekte başarılacak bir şeydi; Nietzsche'ye göre çoktan gerçekleşmişti: "Tanrı"nın Batı'nın bilim medeniyetinde varlığını yitirmesi ancak zaman meselesiydi. Yerini alacak yeni bir mutlak bulunamazsa her şey müphem ve görece olacaktı: "Bu dünyayı güneşten ayırdığımızda niyetimiz neydi?" diye soruyordu deli adam. "Dünya şimdi nereye gidiyor? Sürekli düşüyor muyuz? Geriye, yanlara, ileri, her yöne? Hâlâ bir yukarı ve aşağı var mı? Sanki ebedî bir hiçliğe dalar gibi yolumuzu şaşırmadık mı?"[83] Nietzsche elbette Tanrı'nın inkârı konusundaki felsefi ve bilimsel argümanlardan haberdardı ama bunları tekrarlama zahmetine girmedi. Tanrı Feuerbach, Marx, Vogt ve Büchner'in eleştirileri yüzünden ölmemişti. Sadece bir mizaç değişimi yaşanmıştı. Antik Gök Tanrı gibi uzak modern Tanrı da bir zamanlar ona tapanların bilincinden yitiyordu.

Sınırsız olanak kanaatiyle başlayan yüzyıl, yerini isimsiz bir dehşete bırakıyordu. Ama Nietzsche insanoğlunun kendisini tanrısal kılarak nihilizmin tehlikesine karşı koyabileceğine inanıyordu. İnsanlar yeni mutlak olmalı ve Tanrı'nın yerini almalıydı. Kendi dışlarında tasarladıkları Tanrı, evrene nihai anlamını verecek

83 A.g.e., s. 181.

Übermensch ("üst insan") olarak insan ruhunda doğabilirdi. Bunu başarmak için insanoğlunun arzusunun sınırını belirleyen, bizi kendi bedenlerimize ve tutkularımıza yabancılaştıran ve merhamet idealiyle zayıf düşüren Hristiyan Tanrısı'na isyan etmeliydik. *Übermensch* iktidar arzusunun bedenleşmesi olarak türlerin evrimini yeni bir evreye itecek, böylece insanlık sonunda tanrısal olacaktır. Peki, insanoğlu gerçekten en yüce gerçeklik olduğunu hayal edip bildiğini okuduğunda ne olacak? *Kenosis* ideali, yerini bilimsel teknolojinin muazzam kapasitesinin desteğini alan salt güçlendirme arzusuna bırakınca ne olacak?

Psikanaliz biliminin kurucusu Sigmund Freud (1856–1939), Nietzsche'nin teşhis ettiği mizaç değişimini açıkladı.[84] Dini çok ciddiye alan Yahudi bir ailede büyüse de –belki de bu dinî yetiştirme *yüzünden*– Tanrı Freud için ölüydü. Psikoloji çalışması neticesinde ateist olmadı; ateist olduğu için psikanalistti. Freud'a göre Tanrı fikri savunulabilir değildi. 1875'te Feuerbach'ın yazılarını keşfetti, 1840'larda gözden düşmüştü ve üstü kapalı olarak "savaş" mitine inanıyordu: Bu görünüşe göre sonu gelmez çatışmada din yok edilmeliydi.[85] Bilim tek başına insanlığın fiziksel ve zihinsel sağlığını temin edebilirdi ve zaferi kaçınılmazdı. İnsan rasyonelliği hak ettiği yere geliyor, gelişimini engelleyen prangaları yavaş yavaş kırıyordu. "İdrakin sesi yumuşaktır," diye yazmıştı ve eninde sonunda dini yok etmeyi başaracaktı ama ancak "uzak, uzak bir gelecekte."[86] İnsanları ateizme vaktinden önce zorlamak tehlikeliydi çünkü sağlıksız inkâra yol açabilirdi.

---

84 Gay, *A Godless Jew*, *passim*; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 328–9; Buckley, "God as the Anti-Human", a.g.e., s. 92–3; "The Radical Finitude of Religious Ideas", a.g.e., s. 105–7; McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 67–77.

85 Gay, *A Godless Jew*, s. 37–50.

86 Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları (2018).

Freud, Viyana Üniversitesi'nde tıp okudu ama dine ve felsefeye daima derin bir ilgisi vardı. Fakat din çalışmaları Tanrı'nın, kalbindeki ölümünün ışığında gerçekleştirildi. Ateizmini meşrulaştırmasına gerek yoktu çünkü doğruluğu aşikârdı. Tanrı fikri "o denli çocuksu, o denli gerçekdışıdır ki fanilerin büyük çoğunluğunun yaşamın bu şekilde yorumlanışını asla aşamayacağını düşünmek insansever bir ruhu acıya boğar."[87] Dinsel ayinler ile bazı hastalarının obsesif ritüelleri arasındaki benzerliği gözlemleyen Freud, dinin delilik sınırlarındaki bir nevroz olduğu kanaatine vardı. Tanrı arzusu bebeğin çaresizlik deneyiminden ve bir koruyucuya duyduğu özlemden doğmuştu; çocuğun adalet ve dürüstlük tutkusunu, ayrıca yaşamın sonsuza dek sürmesi özlemini yansıtıyordu.

Freud din çalışmasına başlamadan önce inancın kökeni konusundaki kuramını geliştirdi. Dinin evrimsel gelişimimizi yansıtan psikolojik baskılardan doğduğu kanaatini destekleyen metinleri seçti ve bunları biraz tuhaf yorumladı. Tüm canlılarda doğuştan çevrelerine uyum sağlama itkisi olduğunu düşünen Jean-Baptiste Lamarck'ın (1744-1829) evrim kuramlarından etkilenmişti. Bir zürafa yüksek daldaki yapraklara ulaşmak için boynunu nasıl uzatacağını öğrenmiş ve bu edinilmiş niteliği sonraki kuşağa aktarmıştı. Freud, daha sonra basitleştirici olduğu gerekçesiyle bertaraf edilen Lamarckçı bir kuram doğrultusunda dinin de belirli bir olaya karşılık gelişen bu tür edinilmiş bir nitelik olduğunu ileri sürdü. *Totem ve Tabu*'da (1913) beşerî gelişimin çok erken bir evresinde kabile reisinin kabilenin kadınları üzerinde münhasır hakları olduğunu ileri sürdü. Buna gücenen ve düşmanlıkla dolan oğulları onu devirip öldürmüş ama daha sonra vicdan azabı çekip suçluluk duygularını yatıştırmak için ritüeller

87 *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları (İstanbul, 2014), s. 34.

icat etmişlerdir. Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta (1938) Musa'nın bu ilkel cinayetin yeniden canlandırıldığı bir ritüel esnasında İsrailoğulları tarafından öldürüldüğünü ileri sürdü.

Bir Yanılsamanın Geleceği'ndeki (1927) din tanımı da indirgeyicidir: Din, içgüdüsel, bilinçdışı arzuların doyurulmasıdır, bir zamanlar avutucuydu ama şimdi başarısızlığa mahkûmdur çünkü mitleri ve ritüelleri insan evriminin son derece ilkel bir evresine aittir. Artık bilimin endişelerimizi yatıştırmasına ve ahlak için yeni bir temel sağlamasına izin vermenin zamanıydı. Bu açıklamalar bilime dayandığından itibar gördü ama Freud'un eleştirisi kadının *homme manqué* (yetersiz erkek) olarak görüldüğü bilime epey aykırı görüşle sakatlanmıştı: Din bir kadın faaliyetiydi, ateizmse din sonrası, sağlıklı eril insaoğlunu temsil ediyordu.[88] Freud'un dinin kökenini bebeğin babasını azizleştirmesi gibi görmesi aynı zamanda Tanrı'yı inkârının kendi babasına karşı bilinçdışı düşmanlığından mı kaynaklandığı sorusunu akla getirir.

Freud'un son *filozof* olduğu söyleniyordu. Psikanaliz bir açıdan tüm gerçekliği aklın denetimine tabi kılmayı amaçlayan Aydınlanma projesinin zirvesi gibi görülebilir. Freud'un öncü çalışması sayesinde artık rüyalar yorumlanabiliyor, bilinçdışı itkiler gün ışığına çıkarılabiliyor ve antik mitlerin gizli anlamları açıklanıyordu. Ama Freud aklın insan zihninin sadece en dış kabuğu olduğunu ve üzerinde çok az denetimimiz olan ilkel dürtülerin kaynayan eritme potasının yüzeysel kabuğu olduğunu göstererek Aydınlanma idealini zayıflattı. Darwin, doğanın "dişinin ve pençesinin kanlı" olduğunu ortaya koymuşken Freud da zihnin kendi psişemizin bilinçdışı güçleriyle –pek kesin çözüm ümidi olmaksızın– durmadan mücadele ettiğimiz bir muharebe alanı olduğunu gösterdi. Freud ölüm arzusunun bizi üreme şehveti

88 McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 75.

kadar şiddetle güdülediğini ileri sürdüğünde *fin de siècle*'in (yüzyılın sonu) daha karanlık bir kısmını gün ışığına çıkardı. Ama 19. yüzyılın sonunda çoğu Hristiyan, insanoğlunun yeni ve daha kusursuz bir duruma evrilmekte olduğuna inanıyordu. Agnostikler dünyanın Tanrısız daha iyi bir yer olacağından emindi. Ingersoll, "doğanın engellerine karşı kazanılan bir dizi zaferden cesaret toplayan insanın hiçbir batıl itikat sahibinin bilmediği dingin bir ihtişam elde edeceği" geleceği dört gözle bekliyordu.[89] Kuşku "ilerlemenin kaynağı ve beşiği" idi.[90] "Kişisel bir Tanrı'nın her şeyi yaptığı" fikri, "aylaklığı, cehaleti ve sefaleti" beslemişti,[91] ama insanlar şimdi dinin baltaladığı enerjileri daha adil ve eşit bir dünyanın yaratılmasına kanalize edebilirdi. John Stuart Mill, "İyi güçler ile kötü güçler arasında, en alelade insanın bile kendisine bir yer bulamadığı bir savaş sürüp gitmektedir," diye yazdı. Bu kuşağın görevi "kötünün yavaş yavaş silinip iyinin kaldığı, çoğu zaman sezilemeyen ilerlemeyi" yavaşlatmaktı.

> Yaşamda bu tamamlanmayı biraz daha yakınlaştırmak için en mütevazı ölçekte bile olsa bir şeyler yapmak, insan tabiatını esinleyebilecek en hayat verici ve dinçleştirici düşüncedir.[92]

Geleceğin dini doğa üstüne duyulan herhangi bir inanç değil, buydu; diğer insanlar için çalışmak Nietzsche'nin tasvir ettiği boşluğu dolduracaktı.

Ama bu ümitli bakış açısı bir inanç eylemi gerektiriyordu. Hem Amerikan İç Savaşı (1861-5) hem de Fransa-Prusya Savaşı (1870-1),

89 Ingersoll, "The Gods", a.g.e., s. 58.

90 A.g.e., s. 57–8.

91 Speech of L. T. Brown MD, alıntılandığı yer, James Turner, *Without God, Without Creed*, s. 237.

92 Mill, "Theism", a.g.e., s. 256–7.

pozitif bilimlerin silahlara uygulanmasıyla yıkıcı bir etkinin elde edildiği sanayi çağında savaşın dehşetini gözler önüne sermişti. Uluslar da Freud'un ölüm arzusunun güçlü etkisi altında görünüyordu. Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra Birinci Dünya Savaşı (1914-18) felaketiyle sonuçlanacak bir silahlanma yarışına girdiler, anlaşılan savaşı sadece en güçlülerin hayatta kalabileceği Darwinci bir gereklilik gibi görüyorlardı. Modern devlet kendisine ya da diğerlerine neye mal olursa olsun en büyük orduyu kurmalı ve en yıkıcı silahları yapmalıydı. İngiliz yazar I. F. Clarke, 1871-1914 arasında, bir Avrupa ülkesinde, gelecekteki korkunç bir savaşı beklemeyen bir romanın ya da hikâyenin yayımlanmadığı tek bir yıl bile bulmanın zor olduğunu gösterdi.[93] Ulusun gücünü ve enerjisini tazeleyerek atlatacağı "sıradaki büyük savaş", korkutucu ve kaçınılmaz bir çile gibi ufukta dikilmişti.

Yeni yüzyılın en başında İngiliz şair ve yazar Thomas Hardy (1840-1928), çağdaş çıkmazı dokunaklı bir ifadeyle belirtti. 30 Aralık 1900'de yazılan "Gece İnerken Ardıç Kuşu"nda ("Darkling Thrush") yaşamda bir anlam bulmanın geleneksel yollarından yoksun kalan insan ruhunun kasvetli yalnızlığını tasvir eder. Kış manzarasının "keskin hatlarını" "yüzyılın cesedine" benzetir; Hardy'nin sözleriyle "yeryüzündeki her ruh benim kadar coşkusuz sanki". Birden yaşlı bir ardıç kuşu ötmeye başlar, "narin, cılız ve küçük"tür, ruhunu artan kasvete savurur. Hardy bu "içten akşam duası"nı dinlerken sakin, hüzünlü bir rızayla ancak şöyle düşünebiliyordu:

Böyle esrik bir sesin
Şarkıları için neden ne az

93 I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars, 1763–3749*, 2. baskı (Oxford ve New York, 1992), s. 37–88.

Uzakta ya da yakın çevrede
Dünyevi şeylerde apaçık,
Orada titreştiğini düşünebiliyordum
Mutlu gece nağmesinin
Onun bildiği
Ve benim bihaber olduğum kutsal umut.[94]

94 Thomas Hardy, "The Darkling Thrush", 25–32. dizeler, haz. John Wain, *Selected Shorter Poems of Thomas Hardy* içinde (Londra, 1966).

11

Bilgisizlik

1900'de Paris'te düzenlenen İkinci Uluslararası Matematikçiler Kongresi'nde Alman matematikçi David Hilbert (1862–1943), kendinden emin halde, emsalsiz bilimsel ilerlemenin görüleceği bir yüzyıl öngördü. Newtoncı sistemde sadece yirmi üç göze çarpan problem vardı ve bunlar çözümlenince evrene dair bilgimiz tam olacaktı. Batı'nın ilerlemesinin önünde bir sınır yok gibi görünüyordu. Neredeyse tüm alanlarda bilim insanları ve filozoflar, güzel yeni bir dünya umuyor gibi görünüyordu. İngiliz romancı Virginia Woolf (1882–1941), Fransız post-Empresyonist ressamların şaşırtıcı sergisini ziyaret ettikten sonra, "Aralık 1910'da ya da o sıralarda, insan tabiatı değişti," diye yazdı. Sanatçılar, yeni bir dünyaya yeni bir bakışa ihtiyaç duyulduğunu üstü kapalı bir biçimde göstererek izleyicilerinin beklentilerini kasten hiçe saydılar. Eski kesinlikler yok oluyordu. Bazıları indirgenemez temelleri düşünmek, tali önemdekileri bırakıp farklı bir gerçeklik inşa etmek için temel önemdekilere odaklanmak istedi: Bilim insanları atomu ya da partikülü araştırdı; sosyologlar ve antropologlar ilkel toplumlara ve ilkel insan eserlerine döndü. İnsanlar geçmişi parçalara ayırmak, yeni bir şey yapmak için atomu parçalamak istedi. Pablo Picasso (1881–1973), öznelerini ya parçalara ayırdı ya da onlara aynı anda farklı perspektiflerden baktı. Woolf ve James Joyce'un (1882–1914)

romanları geleneksel sebep ve sonuç anlatılarını terk etti ve okurlarını yarattıkları karakterin bilinçlerinin kaotik akışına bıraktı.

Ama modern Batı medeniyetinin muazzam edinimlerine rağmen kalbinde pusuda bekleyen kendi kendine zarar verici nihilizmi Birinci Dünya Savaşı gün yüzüne çıkarmıştı. Bu savaş Avrupa'nın toplu intiharı diye tasvir edilir: Bir nesli katlederek Avrupa toplumunun özüne öyle zarar vermiştir ki muhtemelen bir daha hiç toparlayamamıştır. Yeterli sosyal, ideolojik ya da insani bir neden için savaşıldığı söylenemeyecek siper savaşının tamamen beyhude oluşu, bilim çağının rasyonalizmini hiçe sayıyordu. Avrupa'nın en ileri ve medeni ülkeleri, sadece ulusal egoya hizmet etmek için yeni askerî teknolojileriyle hem kendilerini hem de muhaliflerini sakatlamıştı. Savaşın kendisi mekanik idealin korkunç bir parodisi gibi görünüyordu: Askerî celp, birliklerin nakliyesi ve silah imalatının girift mekanizması bir kez harekete geçirildi mi, görünüşe göre kendi ivmesini kazanıyordu ve durdurmak neredeyse imkânsızdı. Ateşkesten sonra Batı ekonomisi ölümcül bir düşüşe geçti ve 1930'lar Büyük Buhran'a, faşizmin ve komünizmin yükselişine şahit oldu. On yılın sonunda tasavvur edilemeyen şey gerçek oldu ve dünya ikinci bir küresel savaşa girdi. Artık medeniyetin ilerlemesi konusunda iyimser olmak güçtü. Çağdaş seküler ideolojilerin, tüm dinsel bağnazlıklar kadar ölümcül olduğu anlaşılıyordu. Tüm putperestliklerin yapısında olan bir yıkıcılığı gözler önüne serdiler: Ulusun sonlu gerçekliği mutlak değer olunca, tüm rakip hak sahiplerinin üstesinden gelmeye ve onları yok etmeye zorlandı.

Modern bilim, nesnel kesinlik elde etmenin mümkün olduğu inancı üzerine kuruluydu. Hume ve Kant, dış dünyayı kavrayışımızın sadece insan psikolojisinin bir yansıması olduğunu ileri sürerek bu ideale şüphe düşürdüler. Ama Kant bile Newtoncı bilimin temel kategorilerinin –uzay, zaman, töz ve nedensellik– tartışmasız olduğuna inanıyordu. Fakat Hilbert'in fizikçilerin

artık tek yapması gerekenin Newton'ın büyük "Sistem"ine son rötuşları yapmak olduğuna dair kendinden emin tahmininin üzerinden bir kuşak geçmeden bu kuram aşıldı. Henüz 19. yüzyılın sonlarında İskoç fizikçi James Clerk-Maxwell (1831–79), elektromanyetik radyasyon kuramını geliştirdi, bu kuram fizikçilerin zamanı bizim deneyimlediğimizden farklı anlamaya başladığını gösteriyordu çünkü radyo dalgaları daha gönderilemeden alınabiliyordu. Amerikalı bilim insanları Albert Michelson (1852–1951) ve Edward Morley'nin (1838–1923) *ether* sürüklenmesi ve ışık hızı üzerine şaşırtıcı deneyleri, güneşten gelen ışığın görece hızının dünyanın dönüş yönüyle aksi dönüş yönünde aynı olduğunu ileri sürdü ve bu da Newton mekaniğiyle tamamen çelişiyordu. Sonra Alexander Edmond Becquerel'in (1820–91) radyoaktiviteyi keşfi ve Max Planck'ın (1858–1947) kuantum olaylarını ayırması geldi. Son olarak Albert Einstein (1879–1955), Planck'ın kuantum kuramını ışığa uyguladı, ardından kendi özel (1905) ve genel (1916) görelilik kuramlarını formüle etti. Görelilik, Newton'ın mutlak kabul ettiği uzay ve zaman kavramlarını bir uzay-zaman süreminde birleştirerek Michelson-Morley bulgularına uyum sağlayabildi. Niels Bohr (1885–1962) ve Werner Heisenberg (1901–76), Einstein'ın çığır açıcı buluşunu temel alarak kuantum mekaniğini geliştirdi, bu başarı Newton fiziğinin neredeyse tüm belli başlı önermeleriyle çelişiyordu.

Her kuşağın atalarının başarılarından faydalanmasıyla bilginin adım adım ilerleyeceğine dair geleneksel varsayım buraya kadardı. Kuantum mekaniğinin şaşırtıcı evreninde üç boyutlu uzay ve tek boyutlu zaman, dört boyutlu bir uzay-zaman süreminin göreli yönleri olmuştu. Atomlar doğanın katı, yıkılamaz yapı taşları değildi, aslında büyük ölçüde boş oldukları anlaşılmıştı. Zaman, farklı hızlarda ilerleyen gözlemciler için farklı hızlarla geçiyordu: Geriye gidebilir, hatta tamamen durabilirdi. Öklid'in geometri yasaları artık doğanın evrensel ve kaçınılmaz yapısını

sağlamıyordu. Gezegenlerin yörüngelerinde ilerleme sebebi, belli bir mesafeden etki eden yerçekimi gücüyle güneşe doğru çekilmeleri değildi; sebep, içinde ilerledikleri uzayın aslında eğri olmasıydı. Atom altı olaylar son derece şaşırtıcıydı çünkü hem dalga hem de enerji partikülleri olarak gözlemlenebiliyorlardı. Einstein, "Fiziğin kuramsal temelini bu bilgiye uyarlama girişimlerimin hepsi başarısız oldu," diye anımsıyordu. "Sanki zemin ayaklarımın altından çekilmişti, görünürde insanın dayanabileceği sağlam bir temel yoktu."[1]

Bu keşifler bilim insanları için şaşırtıcıysa halk için büsbütün anlaşılmazdı. Sonlu ama sınırsız bir eğri uzay; şeyler değil sadece süreçler olan nesneler; genişleyen evren; gözlemlenene dek belirli bir şekil almayan olaylar: tüm bunlar, yaygın önkabullerin hepsine meydan okuyordu. Newton'ın büyük kesinliklerinin yerini muğlak, değişen ve belirsiz bir sistem almıştı. Hilbert'e rağmen evreni anlamaya daha yakın görünmüyorduk. İnsanoğlu, gelişigüzel varlıkları muhtemelen kısa süreli olan önemsiz ayrıntılar üretti, bunlar hâlâ uçsuz bucaksız, soğuk evrende akıntıya kapılmış sürükleniyor gibi görünüyordu. Evreni meydana getiren "büyük patlamadan" önce ne olduğunun net bir cevabı yoktu. Fizikçiler bile kuantum kuramı denklemlerinin orada gerçekte ne olduğunu açıkladığına inanmıyordu; bu matematiksel soyutlamalar sözcükle ifade edilemezdi ve bilgimiz tanımlanamaz bir gerçekliğin salt gölgeleri olan sembollerle sınırlıydı. Bilinmezlik insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası gibi görünüyordu. 1920'lerin devrimi geleneksel bilim ortodoksisini devirdi ve bu bir kez olduysa yine olabilirdi.

Einstein daima göreliliğin bilimsel bir kuram olduğunu ve dinle bir ilgisi olmadığını vurgulasa da bazı Hristiyanlar yeni fiziğin inanç dostu olduğuna inanıyordu. Brüksel'de (1927) Bohr'la bir tartışmada söylediği meşhur sözüne hevesle dört elle sarıldılar:

1 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 356.

Kuantum mekaniği "kesinlikle etkileyici" olsa da, "içimden bir ses... bunun bizi Kadim Tanrı'nın sırrına hiç yaklaştırmadığını söylüyor. Her halükârda ben Tanrı'nın zar atmadığından eminim."[2] Ama Einstein kişisel Tanrı'dan bahsetmiyordu; var olanın kişi dışı, anlaşılır ve içkin düzenini simgeleyen "Kadim Tanrı" (Kabalacı bir Orta Çağ imgesi) ifadesini kullandı. Fakat İngiliz astronom Arthur Stanley Eddington göreliliği doğada aklın varlığının bir kanıtı olarak görüyordu; Canon Arthur F. Smethurst'e göre görelilik Kutsal Ruh'un dışavurumuydu;[3] diğerleri yeni zaman anlayışının ahireti doğruladığını düşündü;[4] büyük patlama kuramının Yaratılış anlatısını kanıtladığı düşünülüyordu;[5] hatta bazıları da kuantum mekaniğindeki belirsizliğin Tanrı'nın dünyadaki ilahî denetimi fikrini desteklediğine inanabildi.[6] Bu spekülasyon biçimi, zayıf bir kavrayışın sonucuydu. Bilimsel kanıt gereksinimlerini kanıksayan bu savunucular, antik Kutsal Kitap sembollerini hâlâ fazlasıyla hakiki anlamında yorumluyordu. Max Planck'ın bilim ile din arasındaki ilişkilere bakışı daha bilgeceydi. Bu ikisi son derece uyumluydu: Bilim nesnel, maddi dünyayla, din ise değerler ve ahlak kurallarıyla ilgileniyordu. Aralarındaki çatışma "din imgelerinin ve mesellerinin bilimsel ifadeyle karıştırılmasından" kaynaklanıyordu.[7]

Einstein'dan sonra bilim, kesin kanıt sağlayamamak bir yana, bulguları tabiatı gereği sınırlı ve koşulluydu. 1927'de Heisenberg, Nükleer Fizikte Belirsizlik İlkesi'ni formüle etti, buna göre bizzat gözlem edimi bilim insanlarının araştırmalarındaki nesneyi

2 Ronald W. Clark, *Einstein: The Life and Times* (New York, 1971), s. 343.

3 Arthur F. Smethurst, *Modern Science and Christian Beliefs* (New York, 1955), s. 81.

4 İsimsiz bir teolog, alıntılandığı yer, Philipp Frank, *Einstein, His Life and Times* (New York, 1947), s. 264.

5 Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (New York, 1978).

6 William G. Pollard, *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Law* (Londra, 1959), s. 69, 72.

7 Alıntılandığı yer, Heisenberg, *Physics and Beyond*, s. 82–3.

idraklerini etkilediğinden nesnel bir sonuca ulaşmaları imkânsızdı. 1931'de Avusturyalı filozof Kurt Gödel (1906–78), her mantıksal ya da matematiksel sistemin o sistemde doğrulanmayan önermeler içermesi gerektiğini gösterecek bir teorem tasarladı; ancak dışarıdan alınacak girdilerle kanıtlanabilen ya da çürütülebilen önermeler hep olacaktı. Bu, geleneksel sistematik karar verilebilirlik varsayımını tamamen zayıflattı. Amerikalı filozof John Dewey (1859–1952), 1929'da Edinburgh'daki Gifford Konuşmaları'nda Descartes'ın kesinlik arayışının artık modern felsefenin amacı olamayacağını ileri sürdü. Heisenberg bizi evrenin farklı bileşenlerden oluşan dev bir makine gibi göründüğü 17. yüzyıl mekaniğinden kurtardı, bu yeni bilim insanları kuşağıysa tüm gerçekliğin birbirine derinden bağlı olduğunu ortaya koydu.

Beyinlerimiz açıkça tam kesinlik ya da tartışılmaz kanıt elde etmek için yeterli değildi. Zihinlerimiz sınırlıydı ve bazı sorunlar görünüşe göre çözümsüz kalacaktı. Amerikalı fizikçi Percy Bridgman'ın (1882–1961) açıkladığı gibi:

> Doğanın yapısı, nihayetinde düşünce süreçlerimizin onu hiçbir suretle düşünmemize olanak verecek uygunlukta olmadığı bir halde olabilir... Dünya yavaşça uzaklaşıyor ve bizden sıyrılıyor. Gerçekten tarifi olanaksız bir şeyle karşı karşıyayız. Bilimin büyük öncülerinin, o vizyonun, yani zihinlerimizle kavrayabileceğimiz duygudaş bir dünyada yaşadığımız vizyonunun sınırlarına ulaştık.[8]

Bilim insanları, apofatik teologlar gibi konuşmaya başlamıştı. Sadece Tanrı insan aklının erişiminin ötesinde olmakla kalmıyordu, tabiat da son derece anlaşılmazdı. Bir ölçüde agnostisizmin insanlık durumunda yaygın olduğu görülüyordu.

8 Alıntılandığı yer, Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, gözden geçirilmiş baskı (Wheaton, Ill., 1989), s. 8.

Fakat bu yeni bilimsel devrim ne kadar sarsıcı görünse de fizikçiler fazla yılgın görünmüyordu.[9] Einstein, görelilik kuramı doğruysa üç kestirimde bulunmanın olası olduğunu ilan etti: Merkür'ün açık eksantrik devinimini açıklar; güneşin gravitasyonel kütlesine bakarak bir ışık huzmesinin tam sapmasını hesaplamak mümkün olur; ve güneşin kütlesi ışığın hızını azaltacağından bu durum yaydığı ışığı etkiler. On yıl içinde deneysel veriler ilk iki kestirimi doğruladı. Ama üçüncüsü 1960'lara kadar doğrulanmadı çünkü ışık hızındaki azalma çok azdı ve bilim insanlarının onu ölçebilecek teknolojileri yoktu. Genel olarak Einstein hatalı çıkabilirdi. Bundan kaygılanmıyordu: Ona kuramlarının doğruluğu laboratuvarda kanıtlanmazsa ne yapılacağı sorulduğunda cevabı yapıştırmıştı: "Yazık o deneylere; kuram doğru!" Görünüşe göre bilimsel kuram tamamen muhakemeye ve hesaplamaya dayanmıyordu: Sezgi ve güzellik, zarafet duyguları da önemli etmenlerdi. Bu kırk yıl boyunca fizikçiler görelilik doğruymuş gibi çalışmaktan memnundu. Dindarların tabiriyle ona "inançları" vardı. Kuram, yeni bir spektroskopik teknik bulunduğunda sonunda ödüllendirildi ve bilim insanları sonunda Einstein'ın kestirdiği etkiyi gözlemleyebildi. Teolojide olduğu gibi bilimde de insanoğlu kanıtlanmamış fikirlerde ilerleme kaydedebilirdi, bunlar ampirik olarak kanıtlanmamış olsa da pratikte etkiliydi.

1920'lerin bilimsel devrimi Karl Popper'in çalışmasını açıkça etkilemişti. Çığır açıcı kitabı *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nda (1934), bilimin rasyonelliğini ve titiz sınama ile tarafsızlık ilkesine bağlılığını savundu ama genel kanının aksine bilimin ampirik açıdan doğrulanmış olguların sistematik ve kümülatif derlemesiyle ilerlemediğini ileri sürdü. Bilim, bilim insanları asla tamamen doğrulanamayacak ve diğer herhangi bir "inanç"tan daha güvenilir olmayan cesur, hayal ürünü tahminlerle çıkageldiğinde ilerlerdi çünkü sınama bir hipotezin ancak yanlış *olmadığını* gösterebilirdi.

9 McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 96–7.

Popper'in sık sık, "Hiçbir şey bilmiyoruz," dediği işitilirdi. İngiliz filozof Bryan Magee'ye göre Popper, "bunun tüm felsefe faaliyetimizi biçimlendirmesi gereken en önemli felsefi içgörü olduğuna" inanıyordu.[10] İnsanoğlu asla kusursuz bilgi elde edemedi çünkü herhangi bir anda bildiğimiz her şey daha sonradan hep gözden geçirildi. Ama Popper bu yüzden canını sıkmak yerine sürekli çözümsüz sorunlarla uğraşmaktan sonsuz bir keyif aldı. Hatıratında, "Pek çok büyük mutluluk kaynaklarından biri de içinde yaşadığımız dünyanın yeni bir yönü ve ondaki olağanüstü rolümüz hakkında yer yer küçük bir fikir edinmektir," diye açıklar.[11]

Bu aynı zamanda Einstein'ın deneyimiydi. Yeni bilim artık mistik mucizeye ve gizeme muhalif değildi. Einstein'ın açıkladığı gibi:

> Yaşayabileceğimiz en güzel his, gizemli olandır. Tüm gerçek sanatın ve bilimin tohumlarını atan odur. Bu hisse yabancı olan kişinin... ölüden farkı yoktur. Bize kendisini en yüce bilgelik ve en parlak güzellik gibi gösteren, donuk yetilerimizin ancak en ilkel biçimlerini kavrayabileceği idrak edemediğimiz şeyin gerçekten var olduğunu bilmek – bu bilgi, bu his tüm gerçek dindarlığın merkezindedir. Bu açıdan ve sadece bu açıdan samimiyetle dindar olan insanların safındayım.[12]

Einstein kişileştirilmiş modern Tanrı'yı asla benimsemedi. Ama incelediğimiz teologların çoğu –Origenes, Kapadokyalılar, Dionysius ve Aquinas– Einstein'ın tam olarak ne kastettiğini anlardı.

---

10 Bryan Magee, *Confessions of a Philosopher: A Journey through Western Philosophy* (Londra, 1997), s. 561.

11 Popper, *Unended Quest*, s. 145; Vernon, *After Atheism*, s. 160.

12 Albert Einstein, "Strange is Our Situation Here on Earth", Pelikan, *Modern Religious Thought* içinde, s. 225.

Kesinlik arayışını terk etmeye herkes hazır değildi. 1920'lerde Viyana'daki bir grup filozof diğer konuların yanı sıra Avusturyalı matematikçi Ludwig Wittgenstein'ın (1889–1951) fikirlerini tartışmak üzere toplandı. Aşırı karmaşık *Tractatus Logico-Philosophicus*'un (1921) amacı, ampirik duyu verisine dayalı net olguların ötesinde kalan fikirlerden bahsetmenin mutlak faydasızlığını göstermekti: "Hakkında konuşulamayan konuda susmalı" sözü meşhurdu.[13] "Yağmur yağıyor," demek son derece meşruydu çünkü bu önermeyi doğrulamak kolaydı. Ama –felsefe, etik, mantık ya da matematikte– varsayımsal ya da tarif edilemez herhangi bir şeyi tartışmak anlamsızdı, o halde bu tür spekülasyondan kurtulmak gerekliydi. Prensiplerine bağlı kalan Wittgenstein, 1918'de köy okulu öğretmeni olmak için üniversiteden ayrıldı, sonra 1930'da bir Cambridge bursunu kabul edip geri döndü.

Viyana Çevresi, sadece duyu deneyimiyle sınanıp doğrulanabilen konularda anlamlı önermelerde bulunabileceğimizden doğa bilimlerinin tek başına güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etti.[14] Duygusal dil anlamsızdı çünkü tek yapabildiği duyguları canlandırmak ya da eyleme sevk etmekti ve hiçbir biçimde kanıtlanamazdı. "Tanrı" kavramının hiçbir anlamı olmadığı açıktı; aslında ateizm ya da agnostiklik tutarsız tutumlardı çünkü agnostik ya da ateist olunacak hiçbir şey yoktu.[15] Dönemin diğer entelektüelleri gibi Mantıkçı Pozitivistler de –bu filozoflar bu isimle biliniyordu– indirgenemez temellere geri dönmeye çalışıyorlardı. Katı konumları, modernitenin diğer köktencilik türlerini niteleyecek hoşgörüsüz eğilimini de sergiliyordu. Dar doğru tanımları, beşerî bilimlerin toptan reddedilmesine ve hiçbir rakip görüşün göz önüne alınmamasına sebep oldu.[16] Fakat insanoğlu

13 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayıncılık (İstanbul, 2013).

14 Ayer, *The Central Questions of Philosophy*.

15 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 152–3.

16 Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, s. 20–32.

daima kesin çözümleri olmayan sorunlar üzerine düşündü: Güzelliğin, faniliğin ve ızdırabın tefekkürü beşerî deneyimin temel bir parçası oldu ve bunu hiç tereddütsüz bertaraf etmek sadece kibirli değil, aynı zamanda gerçeklere aykırı görünüyordu.

Entelektüel spektrumun öteki ucunda, çağdaş rasyonalizme karşı halk isyanını temsil eden bir Hristiyan pozitivizmi türü gelişti. 9 Nisan 1906'da Pentekostalistlerin ilk cemaati, Los Angeles'ta küçük bir evde Kutsal Ruh'u deneyimlediklerini iddia etti, Yahudilerin Pentekost bayramında İsa'nın elçilerin üzerine indiği gibi indiğinden eminlerdi, o zaman tanrısal varlık kendisini ateşten dillerle göstermiş ve imanlılara tuhaf dillerle konuşma yetisi vermişti.[17] Pentekostalistler "başka dillerle" konuştuklarında, Hristiyanlık inancının tüm mantıksal açıklamalarının altında var olan temel dindarlık özüne dönmekte olduklarını hissettiler. Dört yıl içinde Amerika Birleşik Devletleri'nde yüzlerce Pentekost grubu oldu ve bu hareket elli ülkeye daha yayıldı.[18] Başta bu deneyimlerinin Kıyamet Günü'nü müjdelediğine inandılar: Afrikalı-Amerikalı ve yoksul beyaz kitleler İsa'nın yakında geri döneceği ve daha adil bir toplum kuracağına duydukları sağlam inançla Pentekostalist cemaatlerine aktı. Ama Birinci Dünya Savaşı baştaki bu iyimserliği paramparça ettiğinde dil yeteneklerini Tanrı'yla konuşmanın yeni bir yolu gibi gördüler: Aziz Pavlus da açıklamamış mıydı ki Hristiyanlar dua etmekte güçlük çekince, "Ruh'un kendisi, sözle anlatılamaz iniltilerle bizim için aracılık eder."[19]

Bu bir açıdan apofatik tinselliğin çarpık bir versiyonuydu: Pentekostalistler, sözün menzilinin ötesinde var olan bir Tanrı'ya uzanıyordu. Ama Origenes, Nyssalı Gregorius, Augustinus, Dionysius, Bonaventura, Aquinas ve Eckhart, bu tür deneyimsel tinsellikten kuşkuluydu. Pentekost ayinlerinde, erkekler ve kadınlar

17 Elçilerin İşleri 2:1–6.

18 Cox, *Fire from Heaven*, s. 48–74.

19 Romalılar 8:26.

transa girer, yükselip havada durdukları görülür ve bedenlerinin tarifsiz bir neşeyle eridiğini hissederler. Havada parlak ışık çizgileri gördüler ve görkemin ağırlığıyla yıkılıp yerlerde süründüler.[20] Bu bir pozitivizm biçimiydi çünkü Pentekostalistler, inançlarını doğrulamak için duyu deneyiminin sezgisine dayandı.[21] Ama bu inanç türünün süratle çoğalması, çağdaş rasyonel ethostan yaygın memnuniyetsizliğin işaretiydi. İnsanların Büyük Savaş'ta öldürücü potansiyellerini gösteren bilim ve teknoloji konusunda kuşkuya düşmeye başladığı bir dönemde gelişti. Pentekostalistler aynı zamanda Kutsal Kitap'a dayalı dini tamamen makul ve bilimsel kılmaya çalışan daha muhafazakâr Hristiyanlara da tepki gösteriyordu.

Protestan köktendinciliğinin kurucu babalarından olan A. C. Dixon'ın 1920'de açıkladığı gibi: "Ben Hristiyanım çünkü bir Düşünür, Rasyonalist ve Bilim İnsanıyım." Dixon'ın inancı "tam gözleme ve doğru düşünceye" dayanıyordu. Öğretiler, teolojik spekülasyonlar değil gerçeklerdi.[22] Evanjelik Hristiyanlar hâlâ erken modern dönem ideali olan bilimsel doğrulamaya dayalı mutlak kesinliğe özlem duyuyordu. Fakat köktendinciler aynı zamanda inanç deneyimlerini de –yeniden doğuş din değiştirmeleri, inançla şifa ve kuvvetle hissedilen duygusal inanç– inançlarının doğrulanması gibi görüyordu. Dixon'ın âdeta isyankâr rasyonalizmi belki de gizli bir korkuyu yansıtmaktadır. Büyük Savaş'la birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ndeki muhafazakâr Protestanlığa bir dehşet unsuru girmişti. Çoğu kimse Somme ve Passchendaele'deki felaketle sonuçlanan çatışmaların Kutsal Kitap'a göre Kıyamet Günü'nün öncüsü olan muharebeler olduğuna inanıyordu; pek çok Hristiyan Şeytan'a karşı kıyameti haber veren bir savaşın ön saflarında olduğundan emindi. Alman

20 Cox, *Fire from Heaven*, s. 57; 69–71.

21 Turner, *The Darkness of God*, s. 260–2.

22 A. C. Dixon, *The King's Business*, 40, 1922.

gaddarlıklarının vahşi propagandası, Yüksek Eleştiri'yi doğuran ulusa karşı çıkmakta haklı olduklarının kanıtı gibi görünüyordu.[23] Ama ateist Bolşevik devriminde patlak veren "ayaktakımı egemenliği" ve "kızıl cumhuriyet" imaları taşıyan demokrasiye de aynı derecede güvenmiyorlardı.[24] Bu Amerikalı Hristiyanlar artık İsa'yı sevgi dolu bir kurtarıcı gibi görmüyordu; bunun yerine, önde gelen muhafazakâr Isaac M. Haldeman'ın beyan ettiği gibi, Kutsal Kitap'ın Vahiy kitabındaki Mesih, "Artık dostluk ya da sevgi aramaz... İnsanların kanını dökmek için dünyaya iner."[25]

Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'da incelediğim tüm köktendinci hareketlerin kökeninde derin bir korku var.[26] Çağdaş dönemlerin ilk köktendinci hareketini kurmak üzere olan Dixon'a ve muhafazakâr Protestan meslektaşlarına göre bu Büyük Savaşı izleyen yaygın rahatsızlığın dinsel biçimiydi ve savunmaya çalıştıkları geleneği çarpıtmalarına yol açtı. Savaşa hazırdılar ama daha liberal Protestanlar şimdi onlara karşı saldırıya geçmeyi seçmeseydi çatışma kendi sorunlu zihinlerinde kalabilirdi. Liberaller, muhafazakârların kıyamet fantezileri karşısında dehşete düşmüştü. Ama onları Kutsal Kitap ve öğreti temellerinde eleştirmek yerine son derece haksız yere bel altından vurdular. Saldırıları savaş sonrası dönemin akut endişelerini yansıtıyordu ve ulusal travmanın bu döneminde, gaddarlık, öfke ve misilleme kararlılığına yol açması hesap ediliyordu.

Köktendincilik –ister Musevi olsun, ister Hristiyan ya da Müslüman– daima savunmacı bir hareket olarak başlar; genelde hasım ya da mütecaviz görülen dindaşların ya da diğer vatandaş-

23 Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford ve New York, 1995), s. 115–17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., ve Londra, 1992); Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 141–4; 150; 157; 207–10.

24 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 90–2.

25 Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, s. 85.

26 Bkz. kitabım, *Tanrı Adına Savaş*, çev. Murat Erdem, Alfa Yayıncılık (İstanbul, 2017).

ların bir mücadelesine cevaptır. 1917'de savaşın bilhassa karanlık bir evresinde Chicago Üniversitesi İlahiyat Okulu'ndan liberal teologlar, şehrin öteki yakasındaki Moody Kutsal Kitap Enstitüsü'ne bir medya saldırısı başlattı.[27] Kutsal Kitap'ın lafzi yorumuna sadık kalınmasını savunan bu kişileri Almanların maaşlı memuru olmakla suçladılar ve ateist Bolşeviklerle kıyasladılar. *Christian Register*'a göre teolojileri "dinî düşünce alanında en şaşırtıcı zihinsel sapma" idi.[28] Muhafazakârlar aynı tarzda cevap vererek tam aksine Amerika'nın silahlanma yarışında geri kalma nedeninin liberallerin pasifizmi olduğu cevabını yapıştırdı;[29] Almanlarla içli dışlı olan onlardı çünkü liberallerin hayranlık duyduğu Yüksek Eleştiri, Almanya'da dürüst değerlerin çöküşüne sebep olmuştu.[30] On yıllar boyunca Yüksek Eleştiri'nin etrafı bir şer halesiyle çevriliydi. Müzakereyi mantık ve serinkanlı tartışma çizgisinin dışına çıkaran bu sembolizm biçimi, köktendinci hareketlerin inatçı bir niteliğidir.

1920'de Dixon, Reuben Torrey ve William B. Riley, hem Hristiyanlığın hem de dünyanın bekası için Dünya Hristiyan Temelleri Birliği'ni resmen kurdu. Yine o yıl Kuzey Baptist Konvansiyonu'nun bir toplantısında Curtis Lee Lewis "köktendinci"yi çok önceden mesih karşıtlarına kaybedilen alanı geri kazanmak ve "inancın temelleri adına şiddetle mücadele etmek" için savaşan bir Hristiyan diye tanımladı.[31] Hareket yayıldı. Üç yıl sonra köktendinciler başarmıştı ve çoğu Protestan mezhebinde üstünlüğü sağlayabilecekler gibi görünüyordu. Ama sonra yeni bir mücadele dikkatlerini cezbetti ve bunun sonucunda köktendincilik en azından birkaç on yıl boyunca gözden düştü.

---

27 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 147–8.

28 Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, s. 86.

29 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 147–8.

30 *The King's Business*, 19, 1918.

31 *The Watchtower Examiner*, Temmuz 1920; Fuller, *Naming the Antichrist*, a.g.e., s. 120.

1920'de Demokrat siyasetçi William Jennings Bryan (1860-1925), evrimin okullarda ve üniversitelerde öğretilmesine karşı bir cihat başlattı; Yüksek Eleştiri'yi köktendinci gündemin zirvesinden indirip onun yerine Darwinciliği koymaktan Bryan neredeyse tek başına sorumluydu.[32] Bryan, bu iki meselenin ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğunu düşünüyor, ama evrimi çok daha tehlikeli görüyordu. İki kitap –Vernon L. Kellogg'un *Headquarters Nights (Karargâh Geceleri)* (1917) ve Benjamin Kidd'in *The Science of Power (Güç Bilimi)*– onu çok etkiledi. Yazarlar, Alman askerlerle yaptıkları mülakatları aktarıyor ve askerler Darwinci fikirlerin Almanya'nın savaş ilan etme kararlılığındaki etkisine tanıklık ediyordu. Bu "araştırma" Bryan'ı evrim teorisinin ahlakın ve iyi medeniyetin çöküşünü müjdelediğine ikna etti. Fikirleri naif, basitleştirici ve yanlıştı ama insanlar bilimden kuşkulanmaya başlamıştı ve kendisine hevesli bir izleyici kitlesi buldu. Amerika Birleşik Devletleri'ni turladığında "Darwinciliğin Tehlikesi" konuşması büyük kalabalıkları cezbetti ve medyada geniş yer aldı. Ama güneydeki beklenmedik bir gelişme bu kampanyaya daha da büyük önem kazandırdı.

Bu tarihte köktendinci hareket genelde kuzey eyaletleriyle sınırlıydı ama güneyliler de evrim konusunda endişeliydi. 1925'te Florida, Mississippi, Tennessee ve Louisiana eyalet yasama meclisleri, evrimin okullarda öğretilmesini yasaklayan yasalar geçirdiler. Buna cevaben Dayton, Tennessee'deki genç öğretmen John Scopes, ifade özgürlüğü için harekete geçerek yasayı çiğnediğini itiraf etti ve Temmuz 1925'te yargılandı. Yeni Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU) onu savunmak üzere bir avukat ekibi yolladı, ekibin başında rasyonalist mücadeleci Clarence Darrow (1857-1938)

32 Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", Marty ve Appleby, *Fundamentalisms Observed* içinde, s. 26; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 169–83; Numbers, *The Creationists*, s. 41–4; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, s. 107–8.

vardı. Bryan, mahkemede evrim karşıtı yasayı savunmak için konuşmayı kabul ettiğinde mahkeme kişisel özgürlükler hakkında olmaktan çıkıp Din ile Bilim arasındaki bir mücadeleye dönüştü.

Scopes davası pek çok köktendinci tartışma gibi iki uyumsuz görüşün çatışmasıydı.[33] Hem Darrow hem de Bryan, öz Amerikan değerlerini temsil ediyordu: Darrow elbette entelektüel özgürlüğün, Bryan ise bilgili uzmanlardan geleneksel olarak kuşku duyan, bilimden hiç anlamayan ve sofistike seçkinlerin kendi değerlerini Amerika'nın küçük kasabalarında yaşayanlara dayattığını düşünen sıradan halkın haklarının tarafındaydı. Mahkemede Bryan sorgu esnasında felaketti, Darrow ise bilimsel girişim için vazgeçilmez olan özgürlük adına parlak bir savunma yapabildi. Mahkemenin sonunda Darrow net rasyonel düşüncenin kahramanı olarak belirirken Bryan dünyadan bağı çaresizce kopuk acemi, yetersiz bir tarihî yanılgı gibi göründü: Mahkemeden birkaç gün sonra ölerek bu sembolizmi pekiştirdi. Scopes suçlu bulundu; para cezasını ACLU ödedi; ama Dayton'daki gerçek galipler Darrow ve bilimdi.

Basın bayram etti. Gazeteci H. L. Mencken'in (1880–1956) köktendincileri ulusun başındaki bela olarak itham etmesi dikkat çekiciydi. "Yukarı köylerin ağzı açık primatları" dâhil basit köy insanlarını seven Bryan'ın son günlerini "yoksul bir Tennessee köyünde" geçirmesi ne kadar da yerinde, diye sevinçle belirtmişti. Köktendinciler her yerdeydi: "En çok havagazı fabrikalarının gerisindeki banliyölerdeler. Bilginin –küçük kırmızı okul binasında verilen muğlak, dokunaklı bilginin bile– fani zihinlerin taşıyamayacağı kadar ağır bir yük olduğu her yerdeler." Onlar bilimin ve özgürlüğün düşmanıydı, çağdaş dünyada meşru bir yerleri yoktu.[34] Yazar Maynard Shipley, köktendinciler mezhepleri ele

33 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 184–9; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, s. 117–35; Numbers, *The Creationists*, s. 98–103; Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, s. 160–3.

34 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 187–8.

geçirip kendi bağnaz fikirlerini insanlara dayatırsa Amerika'nın yeniden karanlık çağlara sürükleneceğini ileri sürdü.[35]

Dayton'da ifade özgürlüğü ve araştırma özgürlüğü hakları tehlikeye girince liberaller kendilerini tehdit altında hissetti. Bu haklar sadece "doğaüstü" olduklarından değil, şimdi çağdaş kimlik için vazgeçilmez ve bu nedenle ihlal edilemez ve tartışmaya kapalı olduğundan da kutsaldı. Bu haklar alınırsa her şey altüst olurdu. Moderniteden korkan ve bazı en faal destekçilerinin dini yok etmeye ant içtiğini bilen köktendinciler için Princeton teologlarının önerdiği yeni, Kutsal Kitap'ın hatasızlığı öğretisi sadece doğaüstünü onaylamasından dolayı değil, gitgide belirsizleşen dünyada kesinliğin tek garantisini sağladığı için de kutsaldı. İleride, modernleşme sürecinin farklı evrelerinde olan ve birbirine rakip kutsal kavramları olan insanlar arasında benzer çatışmalar görülecekti. Dindarlar tehlikede olduğunu hissettikleri bir değer için bir darbe vurdular ve buna karşılık liberallerin darbesi sert oldu. Başta liberal saldırı başarılı olmuş gibiydi. Scopes Davası'ndan sonra köktendinciler sessizliğe büründü ve uygun bir yenilgiye uğramış gibi göründü. Ama ortadan yok olmadılar. Diğer geleneklerin köktendincilerinin ileride yapacağı gibi sadece savunmaya çekildiler ve dine düşman gibi görünen dünyada kendi kiliselerini, yayın istasyonlarını, yayınevlerini, okullarını, üniversitelerini ve Kutsal Kitap üniversitelerini kurarak bir dindarlık çevrik bölgesi yarattılar. 1970'lerde bu karşı kültür toplumu, yeterli gücü ve özgüveni kazandığında köktendinciler kamu hayatına geri dönecek, ulusu kendi prensiplerine döndürmek için bir karşı saldırı başlatacaktı.

Köktendinciler siyaseten geri planda oldukları dönemde daha da radikalleşti ve hâkim Amerikan kültürüne derin bir hoşnutsuzluk besledi.[36] Daha sonraki tarih, köktendinci bir harekete saldırıldı-

35 A.g.e.

36 Lawrence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, s. 161–3.

ğında bu hareketin neredeyse daima daha saldırgan, düşmanca ve aşırı olduğunu gösterecektir. Köktendinciliğin kökeninde bir yok edilme korkusu vardır, taraftarları böylesi tüm saldırıları seküler ya da liberal dünyanın aslında dini yok etmeye azimli olduğunun bir kanıtı gibi görür. Yahudi ve Müslüman hareketleri de bu örüntüyü izler. Scopes'tan önce köktendinciler siyasi yelpazenin solunda olmaya eğilimliydi, hızla sanayileşen şehirlerin yoksul kesimlerinde sosyalistlerle ve liberallerle beraber çalışmaya istekliydiler. Scopes'tan sonra aşırı sağa geçtiler ve orada kaldılar.

Basının meseleyi alaya alması ters etki yarattı ve köktendinciler görüşlerinde daha da militanlaştı. Scopes'tan önce evrim önemli bir mesele değildi; Charles Hodge gibi coşkun bir lafzi yorum taraftarı bile dünyanın Kutsal Kitap'ta bahsedilen altı bin yıldan çok daha eskiden beri var olduğunu biliyordu. Yaratılış kitabının bilimsel açıdan her ayrıntısıyla güvenilir olduğunu savunan "yaratılış bilimi"ni çok az kişi benimsedi. En köktendinciler Calvincilerdi, ama Calvin'in kendisi Calvincilerin bilimsel bilgi düşmanlığını paylaşmıyordu. Ama Dayton'dan sonra değişmez Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına göre yorumlanması taraftarlığı köktendinci zihniyetin odağında yer aldı ve yaratılış bilimi hareketin amiral gemisi oldu. Bu meseleyi rasyonel olarak tartışmak imkânsızlaşacaktı çünkü evrim artık sadece bilimsel bir hipotez değil, yenilginin ve aşağılanmanın sefaletiyle yüklü bir "sembol"dü. Modern dönemdeki ilk köktendinci hareketin erken tarihinin pragmatik olduğu görülecekti. Muhalifler, bilim karşıtı gibi görünen bir dine saldırırken bu saldırının onu muhtemelen daha da aşırılaştıracağını bilmelidir.

İkinci Dünya Savaşı (1939–45), modern şiddetin dehşet verici etkinliğini sergiledi. Hiroşima ve Nagazaki'de atom bombalarının patlaması *Homo technologicus*'un parlak başarılarının kalbindeki nihilist kendini yok etmeyi açığa vurdu. Birbirimize zarar verme ve

sakatlama kabiliyetimiz sıra dışı ekonomik ve bilimsel ilerlememize ayak uydurmuştu ve anlaşılan saldırganlığımızı güvenilir ve uygun sınırlar içinde tutacak bilgelikten de araçlardan da yoksunduk. Aslında altı milyon Yahudinin Nazi kamplarında sistematik olarak katledildiğinin şok edici keşfi, bu vahşet, Aydınlanma'nın öncü aktörlerinden Almanya'da ortaya çıkmıştı, tüm beşerî ilerleme düşüncesine şüphe düşürdü.

Holokost bazen modernite öncesi barbarlığın bir patlaması diye tasvir edilir; hatta seküler toplumda bastırılan dinsel itkilerin bir ifadesi olarak görülür. Ama tarihçiler ve toplumsal eleştirmenler bu görüşe karşı çıktı.[37] Hristiyanlıktaki Yahudi düşmanlığının Haçlı Seferleri'nden beri Avrupa'da kronik bir hastalık olduğu kesinlikle doğruydu; ve Hristiyan fertler dehşete itiraz edip Yahudi komşularını kurtarmaya çalışsalar da mezheplerin çoğu büyük ölçüde ve utanç verici biçimde sessiz kaldı. Hitler, Katolik Kilisesi'nden resmen asla ayrılmamıştı ve aforoz edilmeliydi; XII. Pius, Nazi programlarını ne kınadı ne de onunla arasına mesafe koydu.

Ama tüm felaketin suçunu dine atmak basitçe ve hatta belki tehlikeli bir biçimde yanlıştır. Nazilerin tüyler ürpertici verimliliği, iyi örgütlenmiş, hedefe yönelik modernitenin rasyonel arayışıyla çatışma içinde olmak bir yana onun mükemmel bir örneğiydi. Hükümdarlar modern, merkezî devletlerini kurarken uzun süre önce etnik temizlik politikaları başlatmıştı. Hükümetler tasarruflarındaki tüm insan kaynağını kullanmak ve verimliliği muhafaza etmek için Yahudiler gibi dış grupları toplumla bütünleştirmeyi gerekli gördüler ama 1930 ve 1940'larda olaylar bu hoşgörünün sadece yüzeysel olduğunu ve eski bağnazlığın hâlâ geride pusuda beklediğini gösteriyordu. Naziler soykırım programlarını yerine getirmek için sanayi çağının teknolojisine başvurdu: demiryolları,

37 Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 211–19; Bauman, *Modernite ve Holokost*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi (İstanbul, 1997); Steiner, *In Bluebeard's Castle*, s. 36–48; Rubenstein, *After Auschwitz*.

ileri kimya sanayisi, rasyonel hale getirilen bürokrasi ve idare. Toplama kampları, sanayi toplumunun alametifarikası olan fabrikayı kopyalamıştı ama ürettikleri şey ölümdü. Bilim orada yürütülen öjenik deneylere bulaşmıştı. Modern milliyetçilik putperestliği, Alman *volk*'unu öyle idealize etmişti ki Yahudilere yer yoktu: Yeni "bilimsel" ırkçılıktan doğan Holokost, yabani otların ayıklandığı, çağdaş "bahçe kültürü" denilen şeyin toplum mühendisliğinin doruğuydu; her şeyin açıkça tanımlanmış tek bir hedefe tabi olduğu rasyonel planlamanın üstün, sapkın bir örneğiydi.[38]

Belki de Holokost, Yahudi-Hristiyan değerlerindeki sapkınlığın o kadar da bir ifadesi değildi.[39] Ateistlerin hevesle belirttiği gibi Tanrı sembolü insan potansiyelinin sınırlarını işaret ediyordu. Nazi ideolojisinin kalbinde, hiçbir zaman doğru dürüst anlamadıkları Hristiyanlık öncesi Alman paganizmine romantik bir özlem ve Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi hırsı ve içgüdüsel "pagan" özgürlüğünü frenleyen Tanrı'nın yadsınması yatıyordu. Kutsal Kitap'ın Tanrısı'nı yaratan insanların yok edilmesi, Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümünün sembolik bir temsilîydi.[40] Ya da belki de Holokost'un gerçek nedeni Batı kültüründeki dinsel hissin belirsiz geleceği ve onları daha iyicil, üretici kanallara aktaran dinsel türlerin bozulmasıyla açığa çıkan kötücül enerjilerdi.[41] Hristiyan teolojisinde cehennem, geleneksel olarak Tanrı'nın yokluğu diye tanımlanmıştır ve kamplar cehennemin geleneksel sembolizmini tuhaf bir biçimde yeniden üretmiştir: Deri yüzme, germe işkencesi, kırbaçlama, bağırma ve alay etme, deforme olmuş bedenler, alevler ve pis kokulu hava hep Avrupa'nın ressamları, şairleri ve oyun yazarlarının tasvir ettiği cehennemin imgelerini akla getirir.[42]

38 Bauman, *Modernite ve Holokost*, s. 77–92.

39 Rubenstein, *After Auschwitz*, s. 12–42.

40 Steiner, *In Bluebeard's Castle*, s. 36–42.

41 A.g.e., s. 46.

42 A.g.e., s. 47–8.

Auschwitz karanlık bir epifaniydi, bize tüm kutsal hissinin yitirildiği ve kim olursa olsun insanoğlunun artık dokunulamaz bir gizem sayılmadığı zaman yaşamın nasıl olduğuna dair korkunç bir manzara sunuyordu.

Holokostzede ve Nobel Ödüllü Elie Wiesel, Tanrı'nın Auschwitz'de öldüğüne inanıyordu. Kamptaki ilk gecesinde annesinin ve kız kardeşinin yakılmakta olduğu krematoryumdan gökyüzüne kıvrılarak uzanan siyah dumanı izlemişti. Yıllar sonra, "Tanrımı ve ruhumu katleden, rüyalarımı toza çeviren o anları asla unutmayacağım," diye yazacaktı.[43] Wiesel, Gestapo'nun bir gün "kederli bakan bir melek" görünümündeki, darağacına çıkarken sessiz ve âdeta sakin olan bir çocuğu asmasını anlatır. Çocuğun izlemeye zorlanan bin kişilik seyircinin gözlerinin önünde ölmesi yaklaşık bir saat sürer. Wiesel'in arkasında bir mahkûm mırıldanır: "Tanrı nerede? Nerede o?" Wiesel kendi içinde ona cevap veren sesi duyar: "O nerede mi? O burada. Burada, darağacında asılıyor."[44]

Bu hikâye aynı zamanda Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümünün görünür bir işareti de sayılabilir. İyicil bir ilahın yarattığı ve yönettiği varsayılan bir dünyada gördüğümüz büyük kötülüğü nasıl açıklayacağız? Amerikalı Yahudi yazar Richard Rubenstein'a göre bu Tanrı anlayışı artık geçerli değildir. Yahudiler imhadan kıl payı kurtulduğundan Rubenstein dinlerini terk etmeleri gerektiğine inanmaz çünkü bu geçmişle bağlarını koparacaktır. Ama liberal Yahudilerin hoş, iyi ahlaklı Tanrısı fazla teskin edici ve arındırıcı görünmektedir: İşlerin iyiye gideceği umuduyla yaşamın ayrılmaz bir parçası olan trajediyi görmezden gelir. Rubenstein bunun yerine Isaac Luria'nın, kendi yarattığı dünyayı denetleyemeyen, kendi içini boşaltıcı tanrısının cazibesine kapılır. Mistikler Tanrı'yı Hiçlik gibi gördüler; Auschwitz yaşamın sonsuz anlamsızlığını meydana çıkardı ve Luria'nın En

43 Elie Wiesel, *Gece*, çev. Dila B. Öğün, Koridor Yayıncılık (İstanbul, 2015).

44 A.g.e., s. 76–7.

Sof'unu tefekkür etmek geldiğimiz ve hepimizin döneceği ilk Hiçlik'e girmenin bir yoluydu.[45] Fakat Britanyalı teolog Louis Jacobs, Luria'nın iktidarsız tanrısının insan varoluşuna anlam veremeyeceğine inanıyordu. Tanrı'nın insanoğlunun kavrayabileceğinden daha büyük ve onun yöntemlerinin bizimkilerden farklı olduğuna dair klasik çözümü tercih etti. Tanrı idrak edilemez olabilir ama insanların, bu tasviri olanaksız Tanrı'ya güvenip anlamsızlığın ortasında bile *bir* anlamı doğrulama seçeneği vardır.

Başka bir Auschwitz hikâyesi, insanların tam da bunu yaptığını gösterir. Kamplarda bile bazı mahkûmlar Tevrat çalışmaya ve bayramları kutlamaya devam ettiler, bunu yaparken öfkeli bir ilahı yatıştırmayı ummuyorlardı, deneyimleri bu ritüellerin dehşete katlanmalarına yardım ettiğini göstermişti. Bir gün bir grup Yahudi, Tanrı'yı yargılamaya karar verdi. Böylesi akıl almaz bir ıstırabın karşısında geleneksel argümanları hiç inandırıcı bulmadılar. Eğer Tanrı her şeye kadirse Şoa'yı engelleyebilirdi; durduramadıysa kudretsizdi; eğer durdurabilecekken bunu yapmamayı seçtiyse bir canavardı. Tanrı'yı ölüme mahkûm ettiler. Mahkemeye başkanlık eden haham kararı açıkladı, sonra sakince akşam duası saatinin geldiğini haber verdi. Tanrı hakkındaki fikirler gelir gider ama dua ve en karanlık koşullarda bile anlam bulma mücadelesi sürmelidir.

Tanrı fikri sadece tasvir edilemez aşkınlığın bir sembolüdür ve yüzyılllar boyu pek çok farklı biçimde yorumlanmıştır. Modern Tanrı, güçlü Yaratıcı, İlk Neden, gerçekçi biçimde anlaşılıp, akıl yoluyla kanıtlanabilir doğaüstü kişilik olarak algılanır ve yakın zamanlı bir fenomendir. Bizimkinden daha iyimser bir devirde doğmuştur ve bilimsel rasyonalitenin yaşamın görünüşe göre açıklanamaz yönlerini aklın denetimine alabileceğine dair azimli beklentiyi yansıtır. Bu Tanrı aslında Feuerbach'ın ileri sürdüğü gibi insanoğlunun, çevresinde emsalsiz bir denetim elde ettiği

45 Rubenstein, *After Auschwitz*, metnin birçok yerinde.

ve evrenin gizemlerini çözmek üzere olduğu zamanki insanlığın bir tasarısıydı. Ama çoğu kimse Aydınlanma'nın umutlarının da Auschwitz'de öldüğünü düşünüyordu. Kampları tasarlayanlar, kendilerini tek mutlak gibi düşünmelerini buyuran klasik 19. yüzyıl ateist ethosunu özümsemişti; uluslarını putlaştırıp düşman gördüklerini yok etmeye kendilerini zorunlu hissettiler. Günümüzde insan aklının gücü konusunda daha mütevazı bir anlayıştayız. Bazılarının söylemeye çalıştığı gibi son yıllarda, Tanrı'nın ne yaptığını bildiğini, idrak edemeyeceğimiz gizli bir planı olduğunu ya da acı çekmenin erkeklere ve kadınlara kahramanlık erdemini icra etme fırsatı verdiğini söyleyen yüzeysel bir teolojiye kendimizi kaptıramayacak kadar çok kötülük gördük. Modern bir teoloji büyük bir karanlığın kalbine kararlılıkla bakıp belki de bilgisizlik bulutuna girmeye hazır olmalıdır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hem filozoflar hem de teologlar Tanrı fikriyle mücadele etti ve onu inanılmaz kılan lafzi yorum taraftarlığından kurtarmaya çalıştılar. Bunu yaparken genelde tanrısaldan bahsetmenin eski, modern dönem öncesi yollarını canlandırdılar. Wittgenstein, hayatının ilerleyen yıllarında fikrini değiştirdi. Artık dilin sadece gerçekleri belirtmesi gerektiğini düşünmüyor, sözcüklerin aynı zamanda komut verdiğini, vaatlerde bulunduğunu ve duygu ifade ettiğini kabul ediyordu. Wittgenstein, artık erken modern dönemdeki, doğruya ulaşmanın tek bir yöntemini oluşturma hevesine sırtını dönerek sonsuz sayıda sosyal söylem olduğunu ısrarla savundu. Her biri anlamlıydı ama sadece kendi bağlamında. Dolayısıyla "bilimin bir kanıt meselesi olması gibi dinsel inancı da bir kanıt meselesi haline getirmek"[46] vahim bir hataydı çünkü teolojik dil "tamamen farklı bir düzlemde"[47] işliyordu. Bilimsel rasyonalite ve sağduyu normlarını dine uygulayan ve

46 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 56.

47 A.g.e., s. 53.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan o teologların hepsi "çok büyük zarar" verdi[48] çünkü Tanrı'nın bir dış gerçeklik olduğunu ima ettiler; bu, Wittgenstein için tahammül edilemez bir fikirdi. "Tanrı'yı kendi dışımda, sadece sonsuz derece daha güçlü başka bir varlık gibi düşünseydim o zaman onu inkâr etmeyi görev bilirdim," diye ısrar etti.[49] Dinsel dil özü gereği sembolikti; lafzi anlamına göre yorumlandığında "berbat"tı[50] ama sembolik açıdan Tolstoy'un kısa hikâyelerinde olduğu gibi aşkın bir gerçekliği dışa vuracak gücü vardı. Bu tür sanat eserleri kendi davalarını savunur ya da kanıt gösterir ama akla getirdikleri tarifi olanaksız gerçekliği bir biçimde var ederlerdi. Ama aşkın gerçeklik, tarifi olanaksız ve "sözcüklerin ötesinde olağanüstü"[51] olduğundan, ondan sadece bahsederek Tanrı'yı asla tanıyamayız. Tutumumuzu değiştirmek, "diğer insanlara yardımcı olmak" ve egotizmi (benlikçilik) geride bırakmak zorundaydık.[52] Wittgenstein eğer bir gün tüm tabiatının "mütevazı bir teslimiyetle toprağa" boyun eğmesini sağlayabilirse o zaman Tanrı'nın âdeta ona geleceğine inanıyordu.[53]

Alman filozof Martin Heidegger'in çağdaş, kişileştirilmiş Tanrı'ya ayıracak vakti yoktu ve *Sein*'ı (Varlık) yüce gerçeklik olarak görüyordu. Bu *bir* varlık değildi, dolayısıyla bildiğimiz hiçbir gerçeklikle ilgisi yoktu; tamamen başkaydı ve ona Hiç demek daha doğru olurdu. Ama Varlık çelişkili biçimde *seiender* ("daha çok vardır"), her belirli varlıktan daha tamdır. Nihai aşkınlığına rağmen, ona dair bir kavrayış edinebilirdik ama bilimsel araştırmanın agresif hamlesiyle değil. Onun yerine Heidegger'in "ilkel düşünce" dediği şeyi, sessizliğin nitelediği dinleyici, alıcı bir

48 Maurice Drury, "Conversations with Wittgenstein", Rhees, *Ludwig Wittgenstein* içinde, s. 117.

49 A.g.e., s. 123.

50 Maurice Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", a.g.e., s. 101.

51 A.g.e.

52 Drury, "Conversations with Wittgenstein", a.g.e., s. 129.

53 Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Londra, 1990), s. 410.

tutumu beslemeliydik. Bu mantıksal bir süreç ve yaptığımız bir şey *değildi*. Bunun yerine içimizde olan bir şey, bir aydınlanma, âdeta bir tezahürdü. Varlık kesinkes kavrayabileceğimiz bir gerçek değil, zaman içinde tekrarlarla ve yavaş yavaş büyüyerek inşa edilen bir kavrayıştı. Söz konusu zihinsel eğilime tüm dikkatimizi vermeliydik, bu durum bir tarihçinin hayalinde tekrar tekrar bir tarihsel figüre ya da döneme gitmesine epey benziyordu.

Heidegger, teologların Tanrı'yı basit bir varlığa indirgediğine inanıyordu. Tanrı bir başkası ve teoloji pozitif bir bilim olmuştu. Bu yüzden Heidegger başlangıçtaki çalışmalarında Varlık duygusunu yeniden kazanabilmek için bu "Tanrı"ya inancı sistematik biçimde parçalamanın gerekli olduğunda ısrar ediyordu. Tipik bir modern icat olan Filozofların Tanrısı ölmüş sayılırdı: Böyle bir Tanrı'ya dua etmek imkânsızdı. Bu büyük bir tükenme dönemiydi; teknolojinin dünyaya hâkimiyeti Nietzsche'nin kehanet ettiği nihilizme yol açmıştı çünkü bize Varlık'ı unutturmuştu. Ama Heidegger daha sonraki çalışmalarında Tanrı'nın akıl almaz olmasını yüreklendirici buldu. İnsanlar bir boşluğun, yaşamlarının merkezinde bir eksikliğin bilincine varıyordu. Derin "düşünce" pratiğiyle Heidegger'in "kutsalın geri dönüşü" dediği şeyi deneyimleyebilirdik. Artık çaresizce basit varlıklara saplanıp kalmadığımızdan Varlık'ın bizimle âdeta doğrudan "konuşacağı" o ilkel bekleyişi geliştirmeliydik.[54]

Heidegger'in savaştan sonra Nasyonel Sosyalizm'i kınamayı açıkça reddetmesi çoğu kimseyi hayal kırıklığına uğratmıştı. Ama fikirleri aşırı derecede çağrışım yüklüydü ve bir Hristiyan teologlar kuşağını etkiledi. Rudolf Bultmann (1884–1976), Tanrı'nın artık nesnelleştirilmemesi gerektiğini ve Kutsal Kitap metinlerinin, olgusal bilgi vermeyip Hristiyanlar ancak inançlarına varoluşsal biçimde dâhil olursa anlaşılabileceğini vurguladı. "İsa'nın çarmıhına inanmak nesnel bir olayla ilgilenmek anlamına gelmez,"

54 Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us", *Der Spiegel*, 23, 1976.

diye açıkladı, "daha çok çarmıhı benimsemektir."[55] Avrupalılar öğretilerinin aşkına yönelik basit jestler olduğu duygusunu yitirmişti. Lafzi yorum yaklaşımları, mitin amacının tamamen yanlış anlaşıldığını gösteriyordu, mitin amacı "dünyanın olduğu gibi nesnel bir resmini sunmak değildir... Mit, kozmolojik olarak değil... varoluşsal olarak yorumlanmalıdır."[56] Kutsal Kitap yorumu kişisel katılım olmadan başlayamaz bile, dolayısıyla bilimsel nesnellik, sanata olduğu kadar dine de yabancıydı. Din ancak insanların "kendi varoluş meseleleriyle hislerinin canlandığı ve metnin iddiasını duyabildiği" zaman mümkündü.[57] Yeni Ahit'in ilk dört kitabının dikkatle incelenmesi İsa'nın Tanrı'yı "bir düşünce ya da spekülasyon nesnesi" gibi değil, varoluşsal bir talep, "insanı karar vermeye zorlayan, iyilik talebiyle ona karşı duran bir güç" gibi görmektedir.[58] Heidegger gibi Bultmann da tanrısal duygusunun kesinkes kavranacak bir şey olmadığını anlıyordu; anın gereklerine sürekli dikkat edilince bize tekrar tekrar gelirdi. Egzotik mistik bir deneyimden bahsetmiyordu. Nazi yıllarını atlatan Bultmann böyle durumlarda erkekler ve kadınların dışarıdan gelir gibi görünen içsel bir taleple ne kadar sıkça karşı karşıya kaldıklarını ve bunu reddetmenin onlar için en hakiki şeyi inkâr etmek demek olacağını biliyordu. Tanrı dolayısıyla insanları kişisel çıkarın ve benlikçiliğin ötesine, aşkınlığa çeken mutlak bir iddiaydı.

Paul Tillich (1886–1965), Prusya'da doğmuş ve Birinci Dünya Savaşı'nda siperlerde ordu rahibi olarak hizmet etmişti, savaştan sonra iki büyük çöküş yaşadı. Savaştan sonra Frankfurt Üniversitesi'nde teoloji hocası oldu ama 1933'te Naziler tarafından okuldan atıldı ve Amerika Birleşik Devletleri'ne göçtü. Modern

55 Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", haz. Hans Werner Bartsch, *Kerygma and Myth* içinde, 2 cilt (Londra, 1964), s. 36.

56 A.g.e., s. 11.

57 Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, 2, s. 239.

58 Bultmann, *Jesus and the Word*, s. 103.

Tanrı'yı insanoğlunun geride bırakması gereken bir putperestlik gibi görüyordu.

> Doğal olaylara müdahale eden ya da "doğal olayların bağımsız nedeni" olan "Kişisel Tanrı" kavramı Tanrı'yı diğerlerinin yanında, diğerlerinin arasında doğal bir nesne, varlıkların arasında bir varlık, belki en yücesi ama yine de *bir* varlık kılar. Doğrusu bu, sadece fiziksel sistemin değil daha da fazlası, tüm anlamlı Tanrı fikirlerinin yok edilmesidir.[59]

İnsanın özgürlüğüne müdahale eden bir Tanrı, tirandı ve yakın tarihte büyük sorunlara neden olan insan tiranlardan pek bir farkı yoktu. Kendi dünyasında bir kişi, "sen"e hitap eden bir "ben" diye tahayyül edilen *bir* varlıktı sadece. Yüce Varlık bile sadece başka bir varlık, dizideki en son maddeydi. Tillich onun bir put, mutlaklaşan bir insan kurgusu olduğunda ısrar etti. Yakın tarihin gösterdiği gibi insanoğlunun putperestliğe yatkınlığı süreğendi. Tillich, "İnsan zihninin aralıksız put imal ettiği fikri, Tanrı düşüncemiz hakkında söylenebilecek en derin şeylerden biridir," diyordu. "Ortodoks teoloji bile putperestlikten başka bir şey değildir."[60] Salt varlığa indirgenmiş bir Tanrı'yı ihtirasla reddeden bir ateizm, dinsel bir edimdi.

Yüzyıllar boyu "Tanrı" ya da "ilahî takdir" gibi semboller, insanların bizzat Varlık hakkında küçük bir fikir edinebilmek için dünyevi yaşamın iniş çıkışlarına bakmasına olanak tanıdı. Yaşamın dehşetine ve ölümün korkunçluğuna katlanmalarına yardım etti ama Tillich'e göre şimdi çoğu, eski sembolizmi nasıl yorumlayacağını unutmuştu ve onu saf olgusal görüyordu. Böylece bu semboller belirsizleşti; artık içlerinden aşkınlık parlamıyordu. Bu olduğunda öldüler ve güçlerini yitirdiler, dolayısıyla bu sembollerden hakiki anlamlarına göre bahsettiğimizde hatalı ve

59 Tillich, *Theology of Culture*, s. 129.

60 Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 264.

gerçek olmayan sözler söylemiş oluruz. Bu yüzden Tillich pek çok modern dönem öncesi teolog gibi sınırsızca şöyle diyebiliyordu: "Tanrı yoktur. O, özün ve varoluşun ötesindeki varlığın kendisidir. Dolayısıyla Tanrı vardır demek onu inkâr etmektir."[61] Bu, çoğu çağdaşının inandığı gibi ateistçe bir ifade değildi:

> Artık kimseye kolayca Tanrı'dan bahsedemiyoruz çünkü hemen sorguluyorlar:
> "Tanrı var mı?" Şimdi bizzat bu sorunun sorulması Tanrı'nın sembollerinin anlamsızlaştığına işaret eder. Çünkü sorudaki Tanrı zaman ve mekânda var olabilecek ya da olamayacak sayısız nesneden biri olmuştur. Tanrı'nın anlamı kesinlikle bu değildir.[62]

Tanrı asla tüm çevremizde gördüğümüz nesneler ve insanlar gibi bir idrak nesnesi olamaz. Fani sembolden gerçekliğe –"Tanrı"nın ötesindeki, teizmin ötesinde yatan Tanrı'ya– bakmak cesaret gerektirir; "Tanrı kuşkunun kaygısında yok olduğunda beliren Tanrı"yı bulmak için ölü sembolle yüzleşmeliyiz.[63]

Tillich, Tanrı'ya varlığın temeli demeyi seviyordu. *Upanişadlar*'da yer alan, Brahman'la bir olan aynı zamanda bireysel benliğin en derin çekirdeği olan *atman* gibi "Tanrı" da varoluşumuzun temelidir. O halde Tanrı'ya katılma hissi 19. yüzyıl ateistlerinin ima ettiği gibi bizi kendi tabiatımıza ya da dünyaya yabancılaştırmak bir yana bizi kendimize geri getirir. Bununla beraber Tillich de Bultmann gibi Varlık deneyimini egzotik bir durum saymaz. Diğer hiçbir duygusal ya da entelektüel deneyimimizden ayırt edilebilir değildi çünkü onlara nüfuz etmişti ve onlardan ayrılamazdı, o halde "şimdi 'tinsel' bir deneyim yaşıyorum" demek yanlıştı. Tanrı

61 Tillich, *Systematic Theology*, I, s. 205.

62 D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern*, s. 88.

63 Tillich, *The Courage to Be*, s. 183. Tillich'in italikleri.

farkındalığının özel bir adı yoktu ama sıradan cesaret, umut ya da çaresizlik hislerimizin temeliydi. Tillich, Tanrı'ya "nihai kaygı" da demiştir; Bultmann gibi o da tanrısalı nihai doğruluk, sevgi, güzellik, adalet ve merhamete mutlak bağlılığımızla deneyimlediğimize inanıyordu, hayatımız pahasına dahi olsa.

Heidegger'in öğrencisi olan Cizvit filozof Karl Rahner (1904–84), 20. yüzyılın ortasında Katolik düşüncesine egemendi. Teolojinin doğruluğu açık, kendiliğinden tebliğ edilen bir dizi öğreti olmadığında ısrar etti. Bu öğretilerin kaynağı erkek ve kadınların yaşadığı fiilî koşullar olmalı, gerçekliği bilme, algılama ve deneyimleme tutumlarını yansıtmalıydı. İnsanlar Tanrı'yı öğretisel bilmeceleri çözerek, varlığını kanıtlayarak ya da karmaşık bir metafizik arayışına girerek değil, kendi tabiatlarının işleyişlerinin ayırdına vararak tanıyordu. Rahner, Buda'nın "bilinçli farkındalık" dediği şeyin bir versiyonunu savunuyordu. Dünyayı anlamaya çalıştığımızda, anlayış arayışında sürekli kendi dışımıza çıkarız. Dolayısıyla her idrak edimi ve her aşk edimi aşkın bir deneyimdir çünkü bizi benlik prizmasının ötesine uzanmaya zorlar. Gündelik deneyimimizde sürekli bizi kendi dışımıza çıkaran bir şeye takılırız, dolayısıyla aşkınlık insanlık durumunun bir parçasıdır.

Rahner insanlığın bir yönü olan gizemin önemini vurgulamıştır. Aşkın olan bir ilave, olağan varoluştan ayrı bir şey değildir çünkü salt "öteye geçmek" anlamını taşır. Bu dünyada başka varlıkları tanıdığımızda, seçtiğimizde ve sevdiğimizde kendi dışımıza çıkmak zorundayız; tüm belirli varlıkların ötesine geçmeye çalıştığımızda sözcüklerin, kavramların ve kategorilerin ötesine geçeriz. Tasviri olanaksız olan o gizem Tanrı'dır. Dinsel öğretiler gizemi açıklama ya da tanımlama amacını taşımıyordu; sadece semboliktiler. Öğretiler, tarifi olanaksız olana dair hissimizi açıkça ifade ederek bunu fark etmemizi sağlar. Dolayısıyla öğretisel bir

ifade "kendisinin ve tahayyül edilebilen her şeyin ötesinde sayılan bir varlığı ifade etmenin aracıdır sadece."[64]

Kanadalı Cizvit Bernard Lonergan (1904–84), Pozitivistlerin tüm güvenilir bilginin haricî duyu verisinden elde edildiği inancını reddetti. *Insight: A Study of Human Understanding*'de *(İçgörü: İnsan Anlayışına Dair bir Çalışma)* (1957) bilginin sadece "göz atmak"tan fazlasını gerektirdiğini savundu. *İç*-görü, yani bir nesnenin içine bakıp onu farklı tarzlarda etraflıca düşünme kabiliyetini gerektiriyordu: matematiksel, bilimsel, sanatsal, ahlaki ve son olarak metafiziksel. Sürekli bir şeyin gözümüzden kaçtığını görürüz: Bu şey, öğrenmek istiyorsak bizi daha da ilerlemeye iter. Tüm kültürlerde insanlar aynı zorunlulukların pençesindedir: zeki, sorumlu, mantıklı ve sevgi dolu olmak ve gerekirse değişmek. Tüm bunlar bizi Hristiyanlık dünyasının "Tanrı" dediği aşkın olanın, Gerçek ve Mutlak olanın alanına çeker. Ama Tanrı'nın her an her yerde olduğunun bu ispatı kendisini zorla kabul ettirmeye çalışmaz. Lonergan kitabının okurların sahiplenip benimsemesi gereken bir dizi işaretten ibaret olduğunu, bunun kişinin sadece kendisi için tamamlayabileceği bir görev olduğunu söyleyerek tamamlar.

1920'lerin bilimsel devriminden beri bilgisizliğin deneyimimizin yok edilemez bir parçası olduğu kanaati güçlenmektedir. 1962'de Amerikalı entelektüel Thomas Kuhn, Popper'in mevcut bilimsel kuramların sistematik olarak yanlışlanması kuramını eleştiren ama aynı zamanda bilim tarihinin daha da hatasız bir nesnel hakikat edinimine doğru çizgisel, rasyonel ve engelsiz bir ilerlemeyi temsil ettiğine dair eski kanaati baltalayan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı yayımladı. Kuhn, hipotezlerin kümülatif sınanmasının hikâyenin sadece bir bölümü olduğuna inanıyordu. "Normal" dönemlerde bilim insanları gerçekten araştırma yapıyor ve kuram-

64 Karl Rahner, "What Is A Dogmatic Statement?", Rahner, *Theological Investigations V*, s. 18-19.

larını sınıyor ama yeni hakikate erişmeye çalışmaktansa sadece devrin bilimsel paradigmasını doğrulamaya çalışıyorlardı. Yazarlar ve metinler, egemen ortodoksiyi desteklemek için birlikte çalışır ve ona meydan okuyan her şeyi görmezden gelmeye meyleder; mevcut paradigmadan ileri gidemezler, dolayısıyla bu paradigma teolojik dogmaya benzer bir kesinlik ve katılık kazanır. Ama sonra –1920'lerde olduğu gibi– "normal" dönemin ardından çarpıcı bir paradigma değişimi gelir. Biriken belirsizlikler ve deneylerin kafa karıştırıcı sonuçları karşı konulamaz bir hal alır ve bilim insanları yeni bir paradigma bulmak için birbirleriyle yarışır. Bu rasyonel bir süreç değildi; bilinmeyene doğru hepsi başka alanlardan alınan metafor, imge ve varsayımlardan etkilenen hayalî ve önceden kestirilemez kaçışlardan oluşuyordu. Kuhn anlaşılan estetik, toplumsal, tarihsel ve psikolojik faktörlerin de işin içinde olduğunu ileri sürüyordu, dolayısıyla "saf bilim" ideali olanaksız bir umuttu. Yeni paradigma kurulur kurulmaz başka bir "normal" dönem başlayacak ve bilim insanları onun yanlışlanamaz olmadığına dair ipuçlarına itibar etmeyerek yeni modeli doğrulamak için çalışacaklardı, ta ki sıradaki büyük atılıma kadar.

Görünüşe göre erken modern dünyada yeni bir vahyin gücüyle beliren bilimsel bilgi, sonuçta beşerî bilimlerden edindiğimiz bilgiden öz itibarıyla farklı değildi. Kimyacı ve bilim felsefecisi Michael Polanyi (1891–1976), *Knowing and Being*'de *(Bilmek ve Olmak)* tüm bilginin örtük olduğunu, nesnel ve özbilinçli bir biçimde elde edilmediğini ileri sürdü. Çağdaş kuramsal kavrayış vurgusunda büyük ölçüde görmezden gelinen pratik bilginin rolüne dikkat çekti. Yüzmeyi ya da dans etmeyi öğreniriz ama tam olarak nasıl yapıldıklarını açıklayamayız. Bir arkadaşın yüzünü tanırız ama tanıdığımız şeyin tam olarak ne olduğunu belirtemeyiz. Dış dünya algımız, verinin mekanik, dosdoğru özümsenmesi değildir. Muazzam sayıdaki şeyi odaktaki farkındalıkla bütünleştirir ve bunları çok derinde kökleştiğinden açıkça ifade edemediğimiz bir

yorum çerçevesine tabi kılarız. Bu bütünleşmenin hızı ve karmaşıklığı, görece hantal mantık ya da çıkarsama süreçlerini kolayca geride bırakır. Aslında örtükleştirilene kadar bilginin bize pek bir faydası yoktur. Araba kullanmayı bir kere öğrendiğimizde "el kitabındaki metin, sürücünün zihninin geri planına kayar ve neredeyse tamamen bir becerinin örtük işlemine aktarılır."[65]

Bir beceri edindiğimizde gerçekten nasıl gerçekleştirdiğimizi tam olarak bilmediğimiz sayısız kas eylemiyle yaşarız. Polanyi, tüm anlama yetisinin böyle olduğunu savundu. Bir dili ya da şiiri içselleştirir "ve onların içinde yaşarız. Bu tür kaplamlar içimizde yeni yetiler geliştirir; tüm eğitimimiz böyle işler; her birimiz kültürel mirası içselleştirdiğinden büyüyüp dünyayı bu bakış açısından gören ve yaşamı bu bakış açısından deneyimleyen biri oluruz."[66] Bunun Kapadokyalılar'ın Tanrı bilgisinin sadece zihinsel olarak değil –insanları sessiz ve açıkça ifade edilemeyen bir öğrenme türüyle tanıştıran– Kilise'nin liturji geleneğine fiziksel katılımla edinildiği ısrarıyla benzerliğine işaret edilmiştir.[67]

Polanyi, bilimsel yöntemin sadece cehaletten nesnelliğe ilerleme meselesi olmadığını savundu; beşerî bilimlerde olduğu gibi açık bilimden örtük bilgiye geçişin daha karmaşık bir hareket içermesi daha muhtemeldir. Bilim insanları araştırmalarının başarılı olması için genelde ileride yanlış olduğu kanıtlanacak şeylere inanmak zorundadır ama mevcut kanaatlerinin hangisinin terk edilebileceğinden asla emin olamazlar. Kanıtlanamayacak çok şey olduğunda dindarların "inanç" dediği şeyden bilimde hep biraz olacaktır, fizikçilerin Einstein'ın görelilik kuramına ampirik kanıt yokken gösterdiği türden bir inanç.

Bilimsel rasyonalizm büyük ölçüde problem çözmekten oluşur, bu sistematik ilerlemeye götüren bir yaklaşımdır: Çözülen

65 Polanyi, *Knowing and Being*, s. 144.

66 A.g.e., s. 148.

67 Louth, *Discerning the Mystery*, s. 64–5.

problem bir kenara bırakılabilir ve bilim insanları sıradakiyle uğraşmaya başlayabilir. Ama beşerî bilimler böyle işlemez çünkü karşı karşıya oldukları fanilik, keder, kötülük ya da mutluluğun doğası gibi problemlerin kesin çözümü yoktur. Bir şiirin tüm derinliğini sergilemesi bir ömürlük uğraşı gerektirebilir. Bu tür derin düşünme uslamlamadan farklı işleyebilir ama bu nedenle irrasyonel olmaz; Heidegger'in belirttiği "düşünme" gibidir: tekrarlı, gitgide artan ve alıcı.[68] Fransız filozof Gabriel Marcel, "rast gelinen ve geçişimi engelleyen" ve "bütünüyle karşımda olan" *problem* ile "kendimi kaptırdığımı gördüğüm, özü tamamen karşımda olmayan" *gizem* arasında bir ayrım yapar.[69] İlerleyebilmek için problemden kurtulmamız gerekir ama gizeme katılmaya zorlanırız, daha çok Yunanların kendilerini Elefsis ayinlerine atıp faniliklerini yenmeye çalışmaları gibi. Marcel şöyle devam eder, *"gizem benim bizzat dâhil olduğum bir şeydir, bu yüzden ancak içimde olanla karşımda olan arasındaki ayrımın anlamını yitirdiği bir alan gibi düşünülebilir."*[70] Bir gizemi probleme dönüştürmek ve uygun tekniği uygulayarak çözmeye çalışmak daima olasıdır ve belki de modern bir ayartmadır. Günümüzde bu tür problem çözmeye dayalı dedektif hikâyelerinin genel olarak "gizem" diye bilinmesi önemlidir. Ama Marcel'e göre gizemin probleme dönüştürülmesi "özünde kötücül bir eylemdir" ve "zekânın bozulmasının" bir belirtisi olabilir.[71]

Filozoflar ve bilim insanları, bilgiye daha apofatik bir yaklaşıma geri dönüyorlardı. Ama Dionysius, Thomas ve Eckhart'ın geleneği çağdaş dönemde öyle bastırılmıştı ki dinsel cemaatler bu gelenekten bihaberdi. Tanrı hakkında hâlâ modern usulde,

68 A.g.e., s. 67–8.

69 Marcel, *Being and Having*, s. 101.

70 A.g.e., s. 127. Yazarın italikleri.

71 A.g.e., s. 128.

onu diğer herhangi bir varlık gibi sınıflandırılabilecek, "oradaki" nesnel bir gerçeklik olarak düşünmeye meyilliydiler. Örneğin 1950'lerde Roma Katolik ilmihalindeki "Tanrı nedir?" sorusunun şu cevabını ezberlemiştim: "Tanrı kendi başına var olan ve tüm kusursuzlukları sınırsız olan yüce ruhtur." Dionysius, Anselmus ve Aquinas'ın muhtemelen kemikleri sızlamıştır. İlmihal, şöyle bir durup sözcükleri ve kavramları aşması gereken aşkın bir gerçekliği *tanımlama* (*define*) –bu kelimenin tam anlamı "sınır koymak"tır– konusunda hiç tereddüt etmez.

Çoğu dikkatli kimsenin bu uzak ve soyut olarak kavranan ilaha inanamaması şaşırtıcı değildir. 20. yüzyılın ortası itibarıyla sıradaki ideolojinin sekülerizm olduğu ve dinin kamu yaşamında bir daha asla rol oynamayacağı düşüncesi yaygındı. Ama ateizm hâlâ kolay bir seçenek gibi algılanmıyordu. Jean-Paul Sartre (1905–80), insan bilincinde kutsalın daima olduğu, Tanrı biçimli bir boşluktan bahsetti. Tanrı'ya duyulan arzu evrenin nihai anlamsızlığını taşıyamayan insan tabiatının içsel bir parçasıdır. Açıklanamaz olanı açıklamak için bir Tanrı icat ettik; bu tanrısallaştırılmış bir insanlık. Ama Sartre, Tanrı varsa bile onu reddetmemiz gerekeceğini savunur çünkü bu Tanrı özgürlüğümüzü değiller. Bu konforlu bir itikat değildi. Yaşamlarımızın hiçbir anlamı olmadığı gerçeğini umutsuzca kabul etmemizi talep ediyordu; bu, özgürlüğün yüceltilmesini ama aynı zamanda doğamızın içsel bir parçasının inkârını getiren kahramanca bir edimdi.

Albert Camus (1913–60), 19. yüzyılın ilahlaştırılan insanlık rüyasına daha fazla razı olamadı. Faniliğimiz yaşamlarımızı anlamsız kılıyordu, dolayısıyla insan varlığını anlamlandırmaya çalışan tüm felsefeler bir yanılgıydı. Tanrısız yapabilmeli, tüm sevecen ilgi ve alakamızı dünyaya vermeliydik. Ama bu özgürleşme getirmeyecekti. Camus, *Sisifos Söyleni*'nde (1942) Tanrı'ya

bir son verilmesinin rasyonelleştirmenin imkânsız olduğu ömür boyu süren ve çaresiz bir mücadele gerektirdiğini gösterdi. Antik Korint kralı yaşama duyduğu tutku ve ölüme duyduğu nefretle tanrıları inkâr etmişti ve cezası sonsuza dek yararsız bir görevle uğraşmaktı: Her gün bir kayayı yuvarlayıp dağın tepesine çıkaracaktı; ama tepeye ulaşınca kaya aşağı yuvarlanacak, Sisifos ertesi gün bu işe yeni baştan başlamak zorunda kalacaktı. Bu insan yaşamının –ölümün bile bir kurtuluş sunmadığı– uyumsuzluğunun bir görüntüsüydü. Başlamadan yenildiğimiz bilgisiyle mutlu olabilir miyiz? Camus, ölüm ve uyumsuzluk karşısında kendi anlamımızı yaratmak için kahramanca bir çaba gösterirsek mutluluğun mümkün olduğu sonucuna varır:

> Sisifos'u dağın eteğinde bırakıyorum! Kişi yükünü eninde sonunda bulur. Ama Sisifos tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün bağlılığı öğretir. O da her şeyin iyi olduğu yargısına varır. Bundan böyle efendisiz olan bu evren ona ne kısır görünür ne de değersiz. Bu taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos'u mutlu olarak tasarlamak gerekir.[72]

20. yüzyılın ortası itibarıyla çoğu kimse Tanrı'dan kurtulmanın kusursuz yeni bir dünyaya yol açacağını hayal etmeyi imkânsız buluyordu; insan varoluşunun rasyonelliğinde dingin Aydınlanma iyimserliği yoktu. Camus bilgisizlik halini benimsemişti. Tanrı'nın olmadığından emin değildi; sadece buna inanmayı seçmişti. Sorgumuz karşısında sessiz kalan bir evrende bilgisizliğimizle yaşamak zorundayız.

72 *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları (İstanbul, 2012), s. 141.

Ama Camus'nün ölümünden sonraki on yılda dünya şiddetli bir değişim geçirdi. Modernitenin ethosuna başkaldırı vardı; yeni dindarlık biçimleri, yeni bir tür ateizm ve bilgisizlik gerçeği durumumuzun bir parçası gibi görünse de şiddetli bir kesinlik arzusu.

12

Tanrı Öldü mü?

1960'larda Avrupa çarpıcı bir inanç kaybı yaşadı. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından gelen zor yıllarda dinsel ibadette görülen artıştan sonra örneğin Britanya halkı daha önce hiç görülmemiş oranda kiliseye gitmeyi kesti ve bu düşüş istikrarlı biçimde sürdü.[73] Yakın zamanlı bir anket, Britanyalıların sadece yaklaşık yüzde altısının dinsel merasimlere katıldığını tahmin ediyordu. 1960'larda hem Avrupa'da hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyologlar sekülerizmin zaferini ilan etti. 1965'te Amerikalı teolog Harvey Cox'un çoksatarı *Secular City (Seküler Şehir)* Tanrı'nın öldüğünü ve bundan böyle dinin aşkın bir ilah yerine insanlığa odaklanması gerektiğini iddia etti; eğer Hristiyanlık bu yeni değerleri özümseyemezse kiliselerin yok olacağını ileri sürdü. Dinin zayıflaması, moderniteye ait pek çok yapının çökertildiği bu on yıldaki kültürel değişimin işaretlerinden sadece biriydi: Sansürcülük gevşetilmişti; kürtaj ve eşcinsellik yasallaşmıştı; boşanma kolaylaşmıştı; kadın hareketi cinsiyet eşitliği için mücadele ediyordu ve gençler anne babalarının modern ethos'unu şiddetle eleştiriyordu. Daha adil ve eşit bir toplum çağrısı yapıyor, hükümetlerinin materyalizmini protesto ediyor, ulusun savaşlarında

73 Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain.*

savaşmayı ve üniversitelerinde okumayı reddediyordu. Ana akıma başkaldırarak "alternatif bir toplum" kurdular.

Bazıları yeni sekülerizm dalgasını Aydınlanma'nın rasyonel ethos'unun gerçekleşmesi gibi gördü. Diğerleri 1960'ları Aydınlanma projesinin sonu ve "Postmodernite"nin başlangıcı gibi gördüler.[1] Bugüne dek apaçık görülen doğrular sorgulanmaya başladı: Hristiyanlığın öğretileri, kadınların ikincil konuma itilmesi ve ahlaki otorite. Bilimin rolü, sürekli ilerlemeye dair çağdaş beklenti ve Aydınlanma'nın rasyonellik ideali konularında yeni bir kuşkuculuk vardı. Çağdaş zihin/beden, ruh/madde ve akıl/duygu ikilikleri sorgulanıyordu. Son olarak modern dönemde ötekileştirilen ve hatta hükmedilen "aşağı mertebeler" –kadınlar, eşcinseller, siyahiler, yerli halklar, sömürgeleştirilmiş halklar– özgürlük istiyordu ve elde etmeye başlamışlardı.

Ateizm artık bir hakaret ifadesi gibi görülmüyordu. Nietzsche'nin kehanet ettiği gibi Tanrı fikri ölmüştü ve ilk kez –öncü bilim insanları ya da filozof olmayan– sıradan halk kendisine *ateist* demekten memnundu.[2] Tanrı'nın varlığının bilimsel ve rasyonel argümanlarını incelemeye vakit harcamadılar: Pek çok Avrupalı için Tanrı *otiosus* idi. Siyaset felsefecileri Antonio Negri ve Michael Hardt'ın açıkladığı gibi:

> Modern olumsuzlama herhangi bir aşkın âlemde değil, Birinci ve İkinci Dünya savaşlarındaki muharebe alanlarında, Verdun'un ölüm tarlalarından Nazi fırınlarına ve Hiroşima ile Nagazaki'de on binlerin bir anda yok edilişine, Vietnam ve Kamboçya'daki napalm bombalarına, Setif ve Soweto katliamlarından Sabra ve Şatilla'ya ve daha sayısız örnekleriyle

1 Toulmin, *Cosmopolis*, s. 172–81; haz. K. Jenkins, *The Postmodern History Reader* (Londra, 1997), s. 3–5.

2 Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 28; Karl Rahner, Interview with Gwendoline Jancyk, *France Catholique*, 12 Haziran 1981.

> gözlerimizin önündeki somut gerçeklerde yatıyor. Böylesi acılara Eyüp sabrı bile dayanmaz![3]

İnanç, barış düşmanı gibi belirdi. John Lennon'ın "Hayal Et" ("Imagine") (1971) şarkısı, Cennet ve Cehennem'in olmadığı, "üstümüzde sadece gökyüzü"nün olduğu bir dünyayı dört gözle bekler. Tanrı'nın bertaraf edilmesi dünyanın sorunlarını çözecekti. Bu basitleştirici bir inançtı çünkü barış hareketini doğuran çatışmaların çoğuna siyasi güç, seküler milliyetçilik ve dünya egemenliğinin bir dengesizliği sebep oluyordu. Ama din bu vahşetlerin çoğuna bulaşmıştı; Kuzey İrlanda'da ve Orta Doğu'da aşiret ya da etnik imleyici görevi gördü; siyasetçiler konuşmalarının etkili olması için kullandı ve dünyayı kurtarma yetkisinde açıkça başarısız olduğu netti.

Amerika Birleşik Devletleri'nde küçük bir grup teolog, dünya olaylarının "sert gerçekliği"yle baş etmeye çalışan ve Tanrı'nın öldüğünü hevesle ilan eden bir tür "Hristiyan ateizmi" kurdu. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*'inde *(Hristiyan Ateizminin İncili)* (1966) "müjdeleri"ni ilan etti: Tanrı'nın ölümü bizi despot bir aşkın ilaha kölelikten kurtarmıştı. Altizer ruhun karanlık gecesinin, terk edilme acısının ve "Tanrı"yla kastettiğimiz şeyin tekrar anlam kazanması için doğması gereken sessizliğin mistik, şiirsel ifadeleriyle konuşuyordu. Teolojinin yeniden doğabilmesi için önceki tanrısallık kavramlarımızın ölmesi gerekiyordu. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*'de (*İncilin Seküler Anlamı)* (1963) bilim ve teknolojinin geleneksel mitolojiyi geçersiz kıldığını savundu. Bultmann ya da Tillich'in sofistike teolojisi bile hâlâ eski ve yaşaması mümkün olmayan ethos'a gömülüydü. Tanrı'dan vazgeçmeli ve "insan olmanın ne olduğunu tanımlayan" kurtarıcı, Nasıralı İsa'ya odaklanmalıyız.[4] William Hamilton, *Ra-*

3 *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları (İstanbul, 2003), s. 71.

4 Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 138.

dical Theology and the Death of God (Radikal Teoloji ve Tanrı'nın Ölümü'nde) (1966) Tanrı'nın Ölümü teolojisini Protestan olmanın 20. yüzyıl usulü gibi görüyordu: Tıpkı Luther'in manastır yaşamını terk edip dışarıdaki dünyaya çıkması gibi çağdaş Hristiyan da Tanrı'nın olageldiği kutsal yerden uzaklaşmalıydı; insan İsa'yı teknoloji, güç, para, seks ve şehir dünyasında bulacaktır. İnsanoğlunun Tanrı'ya ihtiyacı yoktu; dünyanın sorunlarına kendi çözümlerini bulmalıydı.

Tanrı'nın Ölümü hareketi kusurluydu: Özünde bir beyaz, orta sınıf, müreffeh ve –bazen saldırgan– Hristiyan ideolojisiydi. Hegel gibi Altizer de Yahudi Tanrısı'nı Hristiyanlık tarafından olumsuzlanan yabancılaştırıcı bir ilah gibi görüyordu. Siyahi teologlar, insanları Tanrı adına köleleştiren beyazların nasıl olup da Tanrı'nın ölümüyle gelen özgürlüğü destekleyebildiklerini sordular. Ama Tanrı'nın Ölümü ideolojisi, sınırlarına rağmen (modern Tanrı fikrinin de dâhil olduğu), insanları çağdaş putların bir eleştirisine davet eden ve bilindik kesinlikleri aşmaya iten, 1960'ların ruhuyla uyumlu kâhince bir sesti.

Ama 1960'ların gençlik kültürü, kurumsal dinin otoriter yapılarını şiddetle reddetmesine rağmen daha dindar bir yaşam biçimi talep ediyordu. Gençler kiliseye gitmek yerine Katmandu'ya gitti ya da Doğu'nun meditasyon tekniklerinde bir teselli aradılar. Diğerleri aşkınlığı uyuşturucu kaynaklı deneyimlerde ya da Erhard Seminerleri Eğitimi (EST) gibi tekniklerde buldu. *Mitos*'a yönelik bir açlık vardı ve yeni Batı ideolojisi olan bilimsel rasyonalizm reddediliyordu. 20. yüzyıl bilimi genelde sınırları ve yetkinlik alanları konusunda, disiplinli ve ilkeli bir halde temkinli, ağırbaşlı ve son derece bilinçliydi. Ama Descartes'ın döneminden beri bilim aynı zamanda ideolojikti ve doğruya ulaşmanın herhangi bir başka yöntemine göz yummayı reddetti. 1960'lardaki gençlik devrimi, kısmen rasyonel söylemin gayrimeşru egemenliğinin ve *logos*'un *mitos*'u bastırmasının protestosuydu. Ama çağdaş dönemde Batı'da

daha sezgisel bilgiye ulaşmanın geleneksel yollarının idraki göz ardı edildiğinden 1960'lardaki tinsellik arayışı genelde vahşi, başına buyruk ve dengesizdi. Bu yüzden dinin ölümünden bahsetmek için erkendi ve 1970'lerde Seküler Şehir'in çok yakındaki gelişine duyulan güven, çarpıcı bir dinsel canlanmayla paramparça olduğunda bu durum daha da aşikâr oldu. 1978-79'da dünya önemsiz bir İranlı ayetullahın, Orta Doğu'daki en ilerici ve istikrarlı devletlerden biri gibi görünen Şah Muhammed Rıza Pehlevi (1919–80) rejimini devirmesini hayretle izledi. Hükümetlerin Başkan Enver Sedat'ın (1918-81) barış girişimini alkışladığı sıralarda gözlemciler genç Mısırlıların İslami giyime büründüğünü, modernitenin özgürlüklerini bir kenara bıraktığını ve din adına değerlendirmek için üniversite kampüslerinin ele geçirilmesine dâhil olduklarını belirtiyordu, bu çelişkili biçimde 1960'lardaki öğrenci isyanlarını hatırlatıyordu. İsrail'de siyonizmin agresif bir dinsel biçimi (başta meydan okurcasına seküler bir hareketti) siyasette öne çıktı ve İsrail'in ilk başbakanı David Ben-Gurion'un (1886–1973) Yahudi halkı kendi seküler devletine sahip olunca silinip gideceğinden emin olduğunu belirttiği ultra-Ortodoks partiler güçleniyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde Jerry Falwell 1979'da Ahlaki Çoğunluk'u kurarak Protestan köktendincileri siyasete girmeye ve "seküler hümanist" bir gündem dayatan tüm eyalet ya da federal yasalarına meydan okumaya teşvik etti.

Seküler, Batı tarzı bir hükümetin dinle siyaseti birbirinden ayırdığı her bölgede belirecek olan bu militan dindarlık, çağdaş kültürde kenarlara sürülen Tanrı'yı ve/veya dini yeniden orta sahaya sürüklemeye kararlıydı. Bu durum modernitedeki yaygın bir hayal kırıklığını sergiler. Uzmanlar, entelektüeller ya da siyasetçiler ne düşünürse düşünsün dünyanın her yerinden insanlar dinin kamu hayatına daha açıkça yansımasını istediklerini kanıtlıyorlardı. Bu yeni dindarlık biçimi halk arasında "köktendincilik" diye biliniyordu ama çoğu kimse bu Hristiyan tabirinin reform

hareketlerine dayatılmasına karşı çıktı. Aslında geriye götürücü bir geçmişe dönüşü temsil etmiyorlardı. Bunlar özünde yenilikçi hareketlerdi ve bizimkinden başka bir dönemde kök salmaları mümkün değildi. Köktendincilikler de modernitenin postmodern inkârının bir parçası sayılabilir. Ortodoks ve muhafazakâr değildirler; aslında çoğu ortodoksluk karşıtıdır ve daha geleneksel inançlıları sorunun bir parçası sayarlar.[5]

Bu hareketler kendi başlarına türedi ve aynı gelenekte ortaya çıkanların bile vizyonları birbirinden farklıydı. Fakat "aile benzerliği" denilen bir şey taşırlar ve içgüdüsel olarak bu hareketlerin ilklerinden olan Amerikan Protestan köktendinciliğinin yerleştirdiği örüntüyü izlerler. Hepsi başlangıçta –kökeninde derin bir yok edilme korkusu olan– savunmacı hareketlerdir ve bu da paranoyak bir "düşman" vizyonu geliştirmelerine neden olur. İnanç içi hareketler olarak başlar ve eğer olacaksa ancak ikinci bir aşamada dikkatlerini yabancı bir hasma yönlendirirler.

Protestan köktendinciliği esasen yeni bilimsel keşiflerin meydan okuduğu teolojik sorularla icra ediliyordu. Diğer geleneklerdeki köktendincilikler tamamen farklı sorunlarca tetiklenmişti ve "inancı" aynı usulle ele almıyorlardı. Musevilikte Yahudi köktendinciliklerinin her birine yol açan İsrail Devleti'ydi çünkü sekülerizmin Yahudi dinsel yaşamında yarattığı temel etki buydu. Kimileri İsrail Devleti'ni tutkuyla *destekler* ve ordusunu, siyasi kurumlarını ve Kutsal Topraklar'ın her bir santimini kutsal sayar; diğerleri ya seküler devlet kavramına şiddetle *karşıdır* ya da ona karşı kasten tarafsız bir tutum benimser. Müslüman dünyasında "ümmetin" siyasi durumu, bir zayıf nokta olmuştur. Kuran bir Müslümanın birincil görevinin adil ve dürüst bir toplum kurmak olduğunda ısrar eder, dolayısıyla Müslümanlar

5 Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki köktendinciliği şu kitapta bu sayfalarda mümkün olduğundan daha ayrıntılı tartıştım: *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Köktendincilik*, çev. Murat Erdem, Alfa Yayıncılık (İstanbul, 2017).

ümmetin yabancı güçlerce istismar edildiğini ya da yıldırıldığını ve yozlaşmış hükümdarlarca yönetildiğini gördüklerinde dinsel açıdan kendilerini tıpkı Kutsal Kitap'a tükürüldüğünde bir Protestanın uğrayacağı hakarete uğramış gibi hissedebilirler. İslam geleneksel olarak bir başarı dini olmuştur: Geçmişte Müslümanlar daima felaketin üstesinden gelip onu yeni tinsel ve siyasi zirvelere ulaşmak için yaratıcı bir biçimde kullanabilmiştir. Kuran, toplumları adil ve eşitlikçiyse refaha kavuşacağı konusunda onları temin eder – bunun nedeni Tanrı'nın tarihe onlar adına ufak uyarlamalar yapması değil, bu idare türünün varoluşun temel yasalarıyla aynı doğrultuda olmasıdır. Ama Müslümanlar seküler Batı'ya karşı fazla ilerleme sağlayamadılar ve bazıları bunu Darwinciliğin köktendinci Hristiyanlara göründüğü kadar tehditkâr buluyordu. Dolayısıyla İslam tarihini yeniden rayına oturtmak üzere artan öfkeli çabalar görüldü.

Köktendinciler kendilerini tehdit altında hissettiklerinden savunmacıdırlar ve hiçbir rakip görüş kabul etmek istemezler, modernitenin bir parçası olagelen bir başka hoşgörüsüzlük ifadesi de budur. Hristiyanlar ahlaki ve toplumsal gereklilikler konusunda katıdır. Evrimin devlet okullarında okutulmaması için mücadele ederler, şiddetle vatansever ama demokrasi karşıtıdırlar, feminizmi devrin en büyük fenalıklarından biri gibi görürler ve kürtaja karşı bir cihat yürütürler. Hatta bazı aşırılıkçılar kürtaj kliniklerinde çalışan doktorları ve hemşireleri bile katletmiştir. Evrim gibi kürtaj da modernitenin ölüm saçan şerrinin bir sembolü haline gelmiştir. Hristiyan köktendinciler, öğretisel "inançlarının" kutsal hakikatin doğru, nihai bir ifadesi olduğundan ve Kutsal Kitap'ın her sözünün harfiyen doğru olduğundan emindir – bu tutum, ana akım Hristiyan geleneğinden radikal bir sapmadır. Mucizelerin gerçek inancın temel bir nişanı olduğuna ve Tanrı'nın inançlı kişiye duasında istediği her şeyi vereceğine inanırlar.

Köktendinciler Tanrı'nın düşmanları gibi gördükleri kişileri hemen mahkûm ederler: Çoğu Hristiyan köktendinci, Yahudi ve Müslümanların sonunun cehennem azabı olacağını düşünür ve bazıları Budizm, Hinduizm ve Taoizmin şeytandan esinlendiğini kabul eder. Yahudi ve Müslüman köktendinciler de benzer bir tutumu benimser ve her biri kendi geleneğini tek gerçek inanç sayar. Müslüman köktendinciler hükümetler devirdi ve bazı aşırılıkçılar terör vahşeti suçu işledi. Yahudi köktendinciler, açıkça Arap yerleşimcileri atmak niyetiyle Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde yasa dışı yerleşimler kurdu, bunu yaparken Mesih'in önünü açtıklarından eminlerdi; başkaları Şabat günü araba kullanan İsraillilere taş attı.

Köktendinciliğin her türü şiddetle indirgeyici bir inançtır. Köktendinciler genelde endişe ve korkularıyla savunmaya çalıştıkları geleneği çarpıtırlar. Örneğin Kutsal Kitap okumalarında son derece seçici davranabilirler. Hristiyan köktendinciler, Vahiy kitabından yoğun alıntılar yapar ve buradaki şiddetli Kıyamet Günü görüsünün etkisi altındadırlar ama İsa'nın, takipçilerine düşmanlarını sevmelerini, öteki yanaklarını çevirmelerini ve başkasını yargılamamalarını söylediği Dağdaki Vaaz'dan pek bahsetmezler. Yahudi köktendinciler, Kutsal Kitap'ın en çok Yasa'nın Tekrarı bölümünü temel alırlar ama hahamların tefsirin hayırseverliğe yönlendirmesi gerektiği buyruğunu dikkate almıyor gibidirler. Müslüman köktendinciler Kuran'ın çoğulculuğunu görmezden gelir, aşırılıkçılar şiddeti meşrulaştırmak için daha agresif ayetlerden alıntılar yapar ve çok sayıdaki barış, hoşgörü ve bağışlama çağrısını açıkça umursamaz. Köktendinciler Tanrı adına savaştıklarına ikna olmuştur ama aslında bu dinsellik türü Tanrı'dan geri çekilmeyi temsil eder. Salt insani, tarihsel olayları –"Aile Değerleri", "Kutsal Topraklar" ya da "İslam" gibi– kutsal ve mutlak değerler haline getirmek putperestliktir ve hep olduğu gibi putları onları düşmanlarını yok etmeye zorlar.

Ama din eleştirmenlerinin köktendinciliği tarihsel bağlamda görmeleri zorunludur. Köktendincilik, inancı temsil etmek şöyle dursun bir sapmadır. Köktendinciliğin yok edilme korkusu paranoyakça bir yanılgı değildir. Çağdaş ethosun bazı en etkili yaratıcılarının gerçekten de dine bir son verilmesi çağrısı yaptıklarını gördük ve bunu yapmaya devam ediyorlar. Bu hareketlerin tümü, liberal dindaşların ya da seküler bir rejimin saldırısı gibi algılanan şeyle başlar ve yeni saldırılar bu hareketleri daha da uca iter. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Scopes davasını izleyen medya tacizinin ardından bunun nasıl gerçekleştiğini gördük. Yahudi dünyasında köktendincilik iki büyük atılım yaptı: Birincisi Şoa'dan, yani Hitler Avrupa Yahudilerini yok etmeye çalıştıktan sonra; ve ikincisi 1973'te Arap ordularının İsrail'i gafil avladığı ve savaş meydanında çok daha iyi bir başarı elde ettiği Ekim Savaşı'nda.

Aynı örüntü Müslüman dünyasında da gözlemlenir. İslam'ın Müslümanların çağdaş Batı'dan içgüdüsel olarak geri çekilmesini sağladığını düşünmek vahim bir hata olurdu. 20. yüzyılın sonunda İranlı ideolog Cemaleddin Efganî (1839–97) hariç tüm önde gelen Müslüman aydınlar, Batı'ya âşıktı, onu derinden tanıyor ve ülkelerinin tıpkı Britanya ve Fransa gibi görünmesini istiyorlardı.[6] Mısır Başmüftüsü Muhammed Abduh (1849–1905), ülkesinin Britanya işgali altında olmasından nefret etse de Batı kültürünü hiç yadırgamıyordu, çağdaş bilimleri incelemiş, Guizot, Tolstoy, Renan, Strauss ve Herbert Spencer okumuştu. Bir Fransa yolculuğunun ardından şu kışkırtıcı açıklamayı yaptığı söylenir: "Paris'te İslam'ı gördüm ama Müslüman görmedim; Mısır'da Müslümanları görüyorum ama İslam'ı görmüyorum." Abduh'un kastettiği modernleşmiş ekonomilerin Avrupalıların Kuran'ın ruhuna yaklaşan adalet ve eşitlik koşullarını –kısmen modernleşmiş bir toplumda mümkün olmayacak biçimde– ilerletmesine olanak tanımış olmasıdır. Bu sıralarda İran'da önde gelen mollalar, temsilî hükümet

6 Efganî, Batı emperyalizminin zalim yüzünü Hindistan'da tecrübe etti.

ve meşruti yönetim için seküler aydınlarla yan yana mücadele veriyordu. 1906'daki Meşrutiyet Devrimi'nden sonra meclislerine kavuştular ama Britanyalılar iki yıl sonra İran'da petrol buldu ve meclisin bu petrolü Britanya donanmasına yakıt tedarik etmek için kullanma planlarını mahvetmesine izin vermeye hiç niyetleri yoktu. Fakat devrimden hemen sonra umutlar yüksekti. Şeyh Muhammed Hüseyin Naini (1850–1936), *Ulusa Uyarı ve Halka Açıklama*'da (1909) temsilî hükümetin Mahşer Günü'nde bir adalet ve eşitlik görevi başlatacak olan Gizli İmam'ın gelişinden sonraki en iyi şey olduğunu savunuyordu. Anayasa, Şah'ın despotluğunu sınırlayacaktı ve bu yüzden her Müslümanca desteklenmeliydi.[7] Başlarda moderniteye duyulan bu hevesi vurgulamak önemlidir çünkü pek çok Batılı, İslam'ın özünde köktendinci olduğunu, geriye dönme (*atavistic*) arzusuyla demokrasi ve özgürlüğe karşı çıktığını, şiddete kronik biçimde bağımlı olduğunu düşünür. Ama üç tektanrıcılık içinde köktendinci bir tür geliştiren son din İslam'dır. Bunu da ancak 1960'ların sonunda –fazla halk desteğine sahip olmayan Batılı milliyetçilik ve sosyalizm ideolojilerinin görünüşe göre başarısız olduğu– Arapların 1967'deki Altı Gün Savaşı'nda aldığı yıkıcı yenilgiden sonra yaptı. Din, kültürlerinin sömürge dönemi öncesi köklerine geri dönmenin ve daha hakiki bir kimlik edinmenin bir yolu gibi görünüyordu. Batı'nın dış politikası da Orta Doğu'da köktendinciliğin yükselişini hızlandırdı. CIA ile İngiliz istihbaratının İran'da örgütlediği (1953) ve ulusalcı, seküler yönetici Muhammed Musaddık'ın (1881–1967) yerine sürgündeki Şah Muhammed Rıza Pehlevi'nin yeniden tahta çıkarıldığı darbe, İranlılarda buruk bir küçük düşürülme, ihanet ve iktidarsızlık hissi yaratmıştı. Uluslararası toplumun Filistinlilerin içinde bulunduğu zor durumu hafifletmekteki başarısızlığı diğerlerinin geleneksel bir siyasi çözüm konusunda cesaretlerini kırdı. Batı'nın, halkla-

7 Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", Keddie, *Religion and Politics in Iran* içinde, s. 58–9.

rına temel insan haklarını esirgeyen Şah ve Saddam Hüseyin gibi hükümdarlara desteği demokratik ideali lekeledi çünkü Batı bir yandan özgürlüğe inancını gururla ilan ederken bir yandan da başkalarına diktatörlük rejimleri dayatıyordu. Bu durum İslam'ın radikalleşmesine de katkıda bulundu, ne de olsa cami genelde insanların memnuniyetsizliklerini ifade edebilecekleri tek yerdi.

Bu ülkelerin hızlı sekülerleşmesi çoğu zaman dine saldırı biçimini aldı. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sekülerizm uzun bir dönemde adım adım gelişti, böylece yeni fikirler ve kurumların halkın tüm üyelerine doğal olarak yayılması için zaman olmuştu. Ama çoğu Müslüman ülke Batı modelini sadece yaklaşık elli yılda benimsemek zorunda kaldı. Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye'yi sekülerleştirdiğinde tüm medreseler kapatıldı ve tekkeler kaldırıldı. [İran'da] Şahlar askerlerine sokaklarda kadınların örtülerini süngüleriyle yırttırıp paramparça ettirdi. Bu reformcular ülkelerinin çağdaş *görünmesini* istiyordu, öte yandan sadece küçük bir seçkinler kesimi Batılı ethosla aşikârdı. 1935'te Şah Rıza Pehlevi (1877–1944), Meşhed'de İran'ın en kutsal türbelerinden birinde askerlerine Batılı giyim mecburiyetini barışçıl bir halde protesto eden silahsız göstericilerin üzerine ateş açtırdı. O gün yüzlerce İranlı öldü. Böyle bir bağlamda sekülerleşme özgürleştirici bir seçenek gibi görünmüyor.

Sünni köktendinciliği, Başkan Cemal Abdül Nasır'ın Müslüman Kardeşler'in binlerce üyesini yargısız mezara gönderdiği toplama kamplarında gelişti. Çoğunun tek suçu broşür dağıtmak ya da bir toplantıya katılmaktı. Bu berbat hapishanelerde zihinsel ve fiziksel işkenceye maruz kalıp radikalleştiler.[8] Seyyid Kutub (1906–66), toplama kampına girdiğinde ılımlıydı ama tutukluluğunun sonucunda –işkence görmüş sonunda da idam edilmişti– günümüzde İslamcıların hâlâ takip ettiği bir ideoloji geliştirdi.[9] Nasır'ın İslam'ı özel alana hapsetmeye ant içtiğini duyduğunda

8 Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (Londra, 1969), s. 152–61.

9 Yvonne Hadad, "Sayid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", Esposito, *Voices of Resurgent Islam* içinde, s. 70.

sekülerizm hiç mülayim görünmedi. Dönüm noktası niteliğindeki kitabı *Yoldaki İşaretler*'de fazla uçlara itilen köktendincinin paranoyakça vizyonunu görüyoruz: Yahudiler, Hristiyanlar, komünistler, kapitalistler ve emperyalistlerin hepsi İslam karşıtı gizli bir iş birliği içindeydi. Müslümanların, Nasır gibi sözde Müslüman hükümdarlardan başlayarak devirlerindeki barbarlıkla (*cahiliye*) mücadele etme görevleri vardı.

Bu tamamen yeni bir fikirdi. Kutup, silahlı çatışma gibi algılanan cihadı İslam görüşünün merkezi alarak savunmaya çalıştığı inancı çarpıtmıştı. Bunu yapan ilk kişi değildi; Batı emperyalizminin Müslüman dünyasındaki etkilerinden korkan Pakistanlı gazeteci ve siyasetçi Ebu'l A'lâ el-Mevdudî'nin (1903–79) yazılarından etkilenmişti.[10] Mevdudî, Müslümanların hayatta kalmak için devrimci mücadeleye hazır olması gerektiğine inanıyordu. Bu cihat pek çok biçimi alabilirdi: Kimileri kalemle savaşırdı, başkaları siyasete girerdi ama gücü kuvveti yerinde her Müslüman son çare olarak savaşa hazırlıklı olmalıydı. Daha önce hiçbir büyük Müslüman düşünür "kutsal savaşı" inancın temel ilkesi kılmamıştı; Mevdudî son derece tartışmalı bir iddiada bulunduğunun farkındaydı ama mevcut siyasi aciliyetin bu radikal yeniliği meşrulaştırdığına ikna olmuştu. Kutup da benzer bir görüşü benimsedi: Sert çizgisini Kuran'daki belirgin "dinde zorlama yoktur"[11] uyarısıyla nasıl uzlaştırabileceği sorulduğunda, Müslümanlar böylesi şiddet ve zulme maruz kaldığında Kuran'daki hoşgörünün mümkün olmadığını açıkladı. Ancak İslam'ın siyasi zaferinden ve gerçek Müslüman ümmet kurulduktan sonra hoşgörü olabilirdi.[12]

Kutup, devrimci programını bilhassa Muhammed'in yaşamının çarpıtılmış bir versiyonuna dayandırmış olsa da bu cihat

10 Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", Esposito, *Voices of Resurgent Islam* içinde, s. 99–133.

11 Kuran 2:256. Arapçası çok güçlüdür: "*La ikra fi'l-din.*"

12 Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner, Beka Yayınları (İstanbul, 2014).

ideolojisi, İslam'ın "temel" ("kökten") fikirlerine geri dönmüyordu. Vaaz ettiği İslamcı liberal teoloji, Latin Amerika'da zalim rejimlerle savaşan Katoliklerin benimsediği teolojiye benziyordu. Tanrı tek başına egemen olduğundan hiçbir Müslüman, Kuran'ın adalet ve eşitlik talebine karşı gelen hiçbir hükümdara itaat etmek zorunda değildi. Epey benzer biçimde, devrimci İran lideri Ayetullah Ruhullah Humeyni (1902–89), sadece İslam içtihatında bilgili din görevlilerinin yani *fakih*'in devleti yönetmesi gerektiğini ilan ettiğinde 8. yüzyıldan beri dinle siyaseti kutsal bir ilke meselesi olarak birbirinden ayıran yüzlerce yıllık Şii geleneğini ihlal ediyordu. Bu durum bazı Şiiler için sanki papa Missa ayinini kaldırmış kadar şoke ediciydi. Ama Humeyni, şahların on yıllar süren sekülerizm icralarından sonra devam etmek için tek olası yolun bu olduğuna inanmıştı. Humeyni aynı zamanda çağdaş bir Üçüncü Dünya kurtuluş ideolojisi vaaz ediyordu. İslam "özgürlük ve bağımsızlığa bağlı militan bireylerin dinidir. Emperyalizmle mücadele edenlerin okuludur," diye ilan ediyordu.[13]

"Köktendincilik" dediğimiz şeyin çoğu biçimi esasen siyasi bir söylem, milliyetçiliğin ya da etnisitenin dinsel açıdan ifade edilen bir türü gibi görülmelidir. Bu durum, aşırılıkçıların Arapların zor kullanılarak ülkeden sürülmesini ve 1967 Savaşı'nda işgal edilen topraklarda yasa dışı yerleşimleri savunduğu İsrail'deki siyonist köktendincilik için de açıkça geçerlidir. Arapların İsrail'den kovulmasını savunan merhum Haham Meir Kahane'nin bir takipçisi 25 Şubat 1994'te El Halil'deki Atababalar Mağarası'nda yirmi dokuz Filistinli'yi vurdu; ve 4 Kasım 1995'te dindar siyonist Yigal Amir, Oslo Anlaşması'nı imzaladığı gerekçesiyle Başbakan İzak Rabin'e suikast düzenledi. İslam köktendinciliğinin itici gücü de siyasettir. Filistinli Hamas partisi bir direniş hareketi olarak başladı ve ancak Yaser Arafat ve partisi Fetih'in seküler politikaları hem etkisiz hem de yozlaşmış gibi göründüğünde gelişti. Hamas'ın

13 Khomeini, *Islam and Revolution*, s. 28.

İsrail sivillerine yönelik menfur katliamlarının nedeni dinsel değil siyasidir ve hedefleri sınırlıdır. Hamas tüm dünyayı İslam'a teslimiyete zorlamaya kalkışmıyor, evrensel erişimi yok ve sadece İsraillileri hedef alıyor. Tüm askerî işgaller direniş üretebilir ve bir işgal kırk yıldan uzun sürdüğünde bu direnişin şiddetli bir hal alması muhtemeldir.

İslam'ı eleştirenler kanlı şehitlik kültünün bu dine özgü olduğuna inanıyor. Bu doğru değil. Haçlı Seferleri dönemindeki kısa süreli "Haşhaşi" hareketi dışında –sorumlu İsmailiye mezhebi bu yüzden tüm Müslüman dünyasında yerilmiştir– modern dönemlere kadar İslam tarihinin böyle bir niteliği olmadı. Amerikalı araştırmacı Robert Pape, 11 Eylül 2001'deki El-Kaide vahşeti dâhil, 1980-2004 yılları arasındaki intihar saldırılarını dikkatle inceledi ve şu sonuca vardı:

> İntihar-terör saldırılarının sebebi çoğunlukla din değil, net stratejik bir hedeftir:
>
> Çağdaş demokrasileri, askerî güçlerini teröristlerin anavatanı gibi gördüğü topraklardan çekmeye zorlamak. Lübnan'dan Sri Lanka'ya, Çeçenistan'dan Keşmir'e, Batı Şeria'ya kadar tüm belli başlı intihar-terör girişimlerinin –tüm olayların yüzde 95'inden fazlasının– temel hedefi, bir demokratik devleti çekilmeye zorlamaktı.[14]

Örneğin Usame Bin Ladin, Amerikan birliklerinin vatanı Suudi Arabistan'daki varlığını ve İsrail'in Filistin topraklarını işgalini Batı'dan şikâyetleri listesinin üst sıralarında saymıştır.

Terörizm hiç kuşkusuz küresel güvenliğimizi tehdit ediyor ama tüm kanıtları hesaba katan hatasız istihbarata ihtiyacımız var. "İslam"a yönelik kapsamlı ve temelsiz suçlamaları ifade etmek

14 Scott McConnell'la mülakat, "The Logic of Suicide Terrorism", *The American Conservative*, 18 Temmuz 2005; Esposito ve Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, s. 77.

bir işe yaramayacaktır. Yakın zamanlı bir Gallup anketinde otuz beş ülkede mülakat yapılan Müslümanların sadece yüzde yedisi 11 Eylül saldırılarının haklı olduğuna inanıyordu. Kendilerinin böyle bir vahşet işlemeye hiç niyetleri yoktu ama bu menfur eylemlerden büyük ölçüde Batı'nın dış politikasının sorumlu olduğuna inanıyorlardı. Muhakemeleri tamamen siyasiydi: Filistin, Keşmir, Çeçenistan ve Müslüman ülkelerin iç meselelerine Batı'nın müdahalesi gibi süregiden sorunları örnek gösteriyorlardı. Ama saldırıları kınayan Müslümanların çoğunluğu hep dinsel nedenler gösterdiler ve örneğin Kuran'daki, kim bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş olur, ayetinden alıntı yaptılar.[15]

11 Eylül'den beri Batılı siyasetçiler, Müslümanların "yaşam biçimimizden, demokrasi, özgürlük ve başarımızdan" nefret ettiğini varsaydı. Ama Müslümanlara en takdir ettikleri şey sorulduğunda hem siyaseten radikalleşmiş olanlar hem de ılımlılar şunları saydı: Batı teknolojisi, Batı'nın sıkı çalışma ahlakı, kişisel sorumluluk, hukukun egemenliğinin yanı sıra Batı demokrasisi, insan haklarına saygı, ifade özgürlüğü ve cinsiyet eşitliği. Ve ilginç bir biçimde siyaseten radikalleşenlerin hatırı sayılır derecede daha yüksek bir oranı (ılımlıların yüzde otuz beşine karşılık yüzde elli) "Daha büyük bir devlet demokrasisine doğru ilerlemek, Arap/Müslüman dünyasında ilerlemeyi teşvik edecektir," cevabını verdi.[16] Son olarak Batı konusunda en içerledikleri şeyin ne olduğu sorulduğunda hem siyaseten radikalleşenlerin hem de ılımlıların listelerinin üst sıralarında "İslam'a saygısızlık" yer aldı. Çoğu, Batı'yı özü itibarıyla hoşgörüsüz sayıyordu: Radikallerin sadece yüzde on ikisi ve ılımlıların yüzde on yedisi "İslam değerlerine saygı"yı Batı uluslarıyla özdeşleştirdi. Müslümanlar, Batı'yla ilişkileri geliştirmek için ne yapabilirdi? Yine, hem radikallerin hem de ılımlıların en çok verdiği cevaplardan biri şuydu: "İslam'ın

15 Kuran 5:32.

16 Esposito ve Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, s. 80.

Batı'ya sunumunu iyileştirin, İslami değerleri olumlu bir üslupla verin."[17] Günümüzde dünyada 1.3 milyar Müslüman var; eğer siyaseten radikalleşenlerin yüzde yedisi (91 milyon) kendilerini siyaseten tahakküm altında, işgal edilmiş, kültürel ve dinsel açıdan itibar görmüyor hissetmeye devam ederse Batı'nın onların hislerini ve fikirlerini değiştirme şansı pek olmayacaktır.[18] İslam'ı suçlamak basit ama aksi sonuçlar doğuran bir cevaptır; Müslüman dünyanın büyük bir çoğunluğunu etkileyen siyasi meseleleri ve hoşnutsuzlukları incelemekten çok daha kolaydır.

Yakın zamanda Batı dünyasında tarz ve strateji açısından Vogt, Büchner ve Haeckel'in ateizmine benzeyen bir seküler köktendincilik türü gelişti. Fizikçilerin entelektüel ilerlemenin zorunlu bir bileşeni gibi görünen bilgisizlikle bir sorunları yokken disiplinleri henüz büyük bir tersine dönüşüm geçirmeyen bazı biyologlar, mutlak gerçeğe ulaşma kapasitelerine güvenmeye devam etti ve bazıları Darwin ve Huxley'nin agnostik ölçülülüğünü terk ederek militan bir ateizm biçimi vaaz etmeye başladı. College de France'ta Moleküler Biyoloji hocası olan Nobel ödüllü Fransız biyokimyacı Jacques Monod (1910–76), 1972'de teizm ile evrim kuramının mutlak uyuşmazlığını savunduğu *Rastlantı ve Zorunluluk*'u yayımladı. Değişim rastlantının sonucuydu ve zorunluluktan doğuyordu. Bu yüzden evrende amaç ve tasarımdan bahsetmek imkânsızdır: Biz insanlar tesadüf eseri var olduğumuz, iyi huylu bir Yaratıcı olmadığı, yaşamlarımızı ve değerlerimizi biçimlendiren tanrısal bir Dost olmadığı ve uçsuz bucaksız, kişi dışı evrende yalnız olduğumuz gerçeğini kabul etmeliydik. Clifford gibi Monod da bilimsel açıdan doğrulanabilir olmayan herhangi bir fikri kabul etmenin sadece entelektüel açıdan değil, *ahlaki* açıdan da yanlış olduğunu savundu. Ama bu nesnellik idealinin gerçekten doğru

17 A.g.e., s. 86–7.

18 A.g.e., s. 97.

olduğunu kanıtlamanın hiçbir yolu olmadığını da kabul etti: Özünde keyfî olan bir idealdi bu, yeterli kanıtın olmadığı bir iddiaydı.[19] Dolayısıyla Monod bilimsel maceranın bile bir inanç eylemiyle başladığını zımnen kabul etti.

Fransız kültürüne hâkim olmayanlar Monod'nun fikirlerine her zaman erişemediler ama İngilizce konuşulan dünyada evrimin içerimlerinin ilk popüler serimlemeleri Oxfordlu biyolog Richard Dawkins tarafından yazıldı. Dawkins'in *Kör Saatçi*'de (1986) açıkladığına göre Paley'nin Akıllı Tasarımcı savı 19. yüzyılın başlarında tamamen makulken Darwin evrimsel gelişim sürecinde tasarım *görünümünün* tamamıyla doğal olarak ortaya çıktığını göstermişti. "Kör Saatçi" doğal seçilimdi, akıllı plan yapamayan kör, amaçsız bir süreçti; Paley'nin doğada bulduğu "icadı" kasten üretemezdi. Dawkins'e göre ateizm, evrimin zorunlu sonucuydu. Dinsel itkinin sadece evrimsel bir hata, "faydalı bir şeyin beklenen sonucu vermemesi" olduğunu savundu;[20] bir türün hayatta kalmasına olanak tanıdıkları için doğal yoldan seçilen bilişsel sistemlerin kanını emen bir virüs türüydü.

Dawkins, ilk önce d'Holbach'ın formüle ettiği ve bugün entelektüeller arasında önemli bir dünya görüşüne dönüşen bilimsel natüralizmin şiddetli bir savunucusudur. Carl Sagan, Steven Weinberg ve Daniel Dennett bu "bilimciliğin" daha ılımlı versiyonlarını ifade etmiş ve hepsi bilim ile inanç arasında bir seçim yapmak gerektiğini savunmuştur. Dennett'a göre teoloji artık fuzuli olmuştu çünkü biyoloji insanların neden dindar olduğunun daha iyi bir açıklamasını sağlayabiliyordu. Ama Dawkins'e ve diğer "yeni ateistler", genç Amerikalı filozof ve nörobilim öğrencisi Sam Harris, bir de eleştirmen ve gazeteci Christopher Hitchens'a

19 Monod, *Chance and Necessity*, s. 160–80. (*Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Elodie Moreau, Alfa Yayıncılık (İstanbul, 2012)).

20 Dawkins, *The God Delusion*, s. 188. (*Tanrı Yanılgısı*, çev. T. Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2010).)

göre dünyamızdaki tüm sorunların kaynağı dindir; tüm şerrin kaynağıdır ve "her şeyi zehirler."[21] Bu kişiler kendilerini nihayet Tanrı fikrini insan bilincinden silecek bir bilimsel/rasyonel hareketin öncüsü gibi görmektedir.

Ama diğer ateistler ve bilim insanları bu yaklaşımdan sakınır. Amerikalı zoolog Stephen Jay Gould (1941–2002), evrimin içerimleri tartışmasında Monod'nun izinden gitti. Tabiattaki her şey elbette doğal seçilimle açıklanabilirdi ama Gould bilimin Tanrı'nın var olup olmadığını kararlaştıracak yetkinlikte olmadığında ısrar etti çünkü bilim sadece doğal açıklamalarda kullanılabilirdi. Gould'un dinsel bir menfaati yoktu; kendisini ateist eğilimli bir agnostik diye tanımladı ama Darwin'in kendisinin ateist olduğunu inkâr ettiğini ve diğer önde gelen Darwincilerin –Asa Gray, Charles D. Walcott, G. G. Simpson ve Theodosius Dobzhansky– ya dindar Hristiyan ya da agnostik olduğuna işaret etti. Dolayısıyla ateizm evrim kuramını kabul etmenin zorunlu bir sonucu gibi görünmüyordu ve bu konuda dogmatik bir tutumla uzun uzadıya konuşan Darwinciler bilim için makul olan sınırları ihlal ediyordu.

Gould aynı zamanda mitos ile logos'un antik ayrımını ve tamamlayıcılığını NOMA (Örtüşmeyen Yetki Alanları) adını verdiği yeni bir türle canlandırdı. "Yetki alanı"nın "bir öğreti türünün, anlamlı söylem ve çözüm için uygun araçları elinde tuttuğu alan" olduğunu açıkladı.[22] Din ile bilim, farklı yetki alanlarıydı ve birbirinin sahasına girmemeliydi:

> Bilimin yetki alanı ampirik bölgeyi kapsar: Evren neden yapılmıştır (olgu) ve neden böyle işler (kuram)? Dinin yetki alanı

21 Harris, *İnancın Sonu*, çev. T. Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2014); Harris, *Letter to a Christian Nation*; Hitchens, *God Is Not Great*.

22 Gould, *Rocks of Ages*, s. 6.

> nihai anlam ve ahlaki değer sorularına kadar uzanır. Bu iki yetki alanı örtüşmez, tüm soruşturmayı da kapsamazlar.[23]

Din ile bilim arasında yapısal bir çatışma olduğu fikri yanlıştır. Bunlar "her eksiksiz insan yaşamı için eşit değerde ve gerekli statüde olan" iki ayrı yetki alanıdır, "... soruşturma çizgileri mantıksal olarak ayrı ve tamamen birbirinden farklıdır."[24]

Ama yeni ateistler bunların hiçbirini kabul etmez ve Dawkins kendi bir parça ölçüsüz yöntemiyle Tanrı'yı hainlikle suçlar. Bilimsel natüralizmin –eleştirilerinin hedefindeki köktendinciliği yansıtan– sert bir türüne bağlıdırlar: Ateizm daima belirli bir tür teizmin inkârıdır ve ona parazit gibi bağımlıdır. Çalışmaları başta John F. Haught, Alister McGrath ve John Cornwell tarafından olmak üzere kapsamlı biçimde eleştirilmiştir.[25] Tüm dindar köktendinciler gibi yeni ateistler de hakikatin sadece kendi tekellerinde olduğuna inanır; Hristiyan köktendinciler gibi Kutsal Kitap'ı tamamen gerçek anlamına göre okurlar ve uzun bir geçmişi olan alegorik ya da Talmudik yorumu, hatta Yüksek Eleştiri'yi bile duymamış gibidirler. Harris anlaşılan Kutsal Kitap esininin Kutsal Kitap'ı gerçekten "Tanrı'nın yazdığı" anlamına geldiğini düşünüyordu.[26] Hitchens inancın tamamen Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına göre okunmasına bağlı olduğunu ve bu yüzden örneğin incillerdeki bebeklik/küçük çocukluk anlatılarında görülen uyuşmazlıkların Hristiyanlığın yanlışlığını kanıtladığını varsayar: "Ya inciller bir bakıma hakiki gerçekliktir ya da her şey özünde bir aldatma, hatta belki de ahlaki bir aldatmadır."[27] Protestan köktendinciler gibi Dawkins'in de Kutsal Kitap'ın ahlak öğretisine

23 A.g.e., s. 7.

24 A.g.e, s. 58–9.

25 Haught, *God and the New Atheism*; McGrath, *Dawkins' God*; Cornwell, *Darwin's Angel*.

26 Harris, *İnancın Sonu*, çev. T. Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2014).

27 Hitchens, *God Is Not Great*, s. 120.

bakışı basitleştiricidir, başlıca amacının net davranış kuralları vermek ve bize "rol modeller" sağlamak olduğunu tartışmasız kabul eder, Kutsal Kitap'ı bu konuda üzücü derecede yetersiz bulması da şaşırtıcı değildir.[28] Ayrıca Kutsal Kitap'ı vahyeden Tanrı olduğundan, bu kitabın bilimsel bilgi vermesi gerektiğini de farzeder. Dawkins'in Protestan köktendincilerle ayrıldığı tek nokta Dawkins Kutsal Kitap'ı bilim konusunda güvenilmez bulurken onlar bulur.

Dawkins'in evrimin okullarda öğretilmemesi için kampanya yapan Amerikalı yaratılışçılara ve akıllı tasarım (AT) kuramını canlandırmaya çalışan yeni ve güya bilimsel felsefenin savunucularına çok öfkeli olması şaşırtıcı değildir. Bu kişilerin arasında *Darwin on Trial*'ın (*Darwin Mahkemede)* (1991) yazarı, Berkeley hukuk hocası Phillip E. Johnson, *Darwin'in Kara Kutusu*'nun (1996) yazarı biyokimyacı Michael Behe ve *The Design Inference*'ın (*Tasarım Çıkarsaması)* (1998) yazarı felsefeci William Dembsky vardır. Bu teistlerin hepsi Tanrı'nın Tasarımcı olduğunu ileri sürmez ama AT'nin Darwinciliğe makul bir alternatif olduğunu savunur ve sanki bilimsel bir kanıtmış gibi yaratılışta doğaüstü bir failden bahseder. Ama Dennett'ın işaret ettiği gibi AT kuramcıları, çağdaş evrimci düşünceye meydan okuyacak hiçbir deney tasarlamadı ya da ampirik gözlem yapmadı. Bu yüzden Dennett'a göre AT bilim değildir.[29] AT aynı zamanda bilimsel açıklamalar yapmak için teolojik açıdan hatalıdır. *Mitos* ile *logos*'un yeterlilik alanları birbirinden farklıdır ve görmüş olduğumuz gibi bunlar birbirine karıştırıldığında kötü bir bilim ve yetersiz bir din elde ederiz. Ama Dawkins'in yaratılışçılar ve AT kuramcıları konusundaki rahatsızlığı anlaşılabilir olsa da köktendinci inancın Hristiyanlığı

28 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, Kuzey Yayınları, (İstanbul 2010).

29 Daniel Dennett, "Atheism and Evolution", Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, s. 137.

ya da bir bütün olarak dini temsil ettiği ya da hatta onu niteledığini varsayarak hata yapmaktadır.

Bu tür indirgemecilik, köktendinci zihniyeti niteler. Köktendinciliği üç tek tanrıcılığın odağında gibi sunmak Dawkins, Hitchens ve Harris'in eleştirilerinin de özünde yer alır. Tanrı kavramları aşırı derecede gerçekçidir. Dawkins'e göre dinsel inancın dayalı olduğu fikir şudur: "*Evreni ve içindeki her şeyi kasten tasarlayan ve yaratan bir süper insan, bir doğaüstü akıl vardır.*"[30] Dawkins, Tanrı'yı Doğaüstü Tasarımcı diye tanımladıktan sonra bu tanımı çürütmek için doğada tasarım olmadığını göstermek zorundadır. Ama insanların Tanrı "ifadesini genelde böyle anladıkları"nı varsayarken yanılmaktadır.[31] Tanrı'nın bilimsel bir hipotez, yani bir dizi deney ve gözleme açıklık sağlayan bir kavramsal çerçeve olduğunu iddia ederken de hatalıdır.[32] Teologlar, Tanrı'ya ancak modern dönemde bilimsel bir açıklama muamelesi yapmaya başladı ve bu süreçte putperest bir Tanrı kavramı üretti.

Yeni ateistlerin hepsi, imanı akılsız bir saflıkla bir tutuyordu. Harris, *İnancın Sonu*'nu 11 Eylül'den hemen sonra yazdı ve dünyamızı terörizmden arındırmanın tek yolunun tüm imanlara son vermek olduğunda ısrar etti. Dawkins ve Hitchens gibi o da imanı "Kanıtsız İnanç"[33] diye tanımlar, Harris bu tutumu ahlaken kusurlu saymaktadır. Belki de "iman"la (bir önermenin entelektüel kabulü anlamındaki) "inancı" birbirine karıştırması şaşırtıcı değildir çünkü bu ikisi çağdaş bilinçte ne yazık ki kaynaşmış durumdadır. Ama Harris kendisinden önceki diğer ateistler ve agnostikler gibi imanı tüm kötülüklerin anası ilan eder. Bir inanç yeterince masum *görünebilir* ama bir kere İsa'nın "kraker biçiminde yenebileceği" dogmasını gözü kapalı kabul ettiğinizde[34] zihninizde başka korkunç

30 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*. Dawkins'in italikleri.

31 A.g.e.

32 A.g.e., s. 31–73; Haught, *God and the New Atheism*, s. 41–4.

33 Harris, *İnancın Sonu*.

34 A.g.e.

kurgulara yer açmış olursunuz: Tanrı'nın İsrail'in yok edilmesini, Filistinlilerin etnik temizliğe maruz kalmasını ya da 11 Eylül katliamlarını istediği gibi. Herkes, bilimin doğrulayamadığı ne varsa inanmaktan vazgeçmelidir. Aşırılıkçılardan, köktendincilerden ve teröristlerden kurtulmak yeterli değildir. "Ilımlı" inançlılar da imanın "tabiatı gereği tehlikeli" olan suçundan eşit derecede suçludur ve terörist vahşetlerin sorumluluğunu paylaşmalıdır.[35]

Dolayısıyla inanca duyduğumuz medeni hoşgörü yok edilmelidir. Dawkins, "Sırf gerçek bir inanç olduğundan dinsel inanca saygı gösterilmeli ilkesine riayet ettiğimiz sürece, Usame Bin Ladin ve intihar bombacılarından saygıyı esirgemek zordur," diye ısrar eder. Açık ve malumu ilan eden alternatif, "dinsel inanca kendiliğinden saygı gösterme ilkesini terk etmektir", çünkü "'ılımlı dinin' öğretileri kendi içinde aşırılıkçı olmasa da aşırılıkçılığa açık bir davettir."[36] Aydınlanma ilkesi olan hoşgörünün bu reddi yenidir. Hiç kuşkusuz bizzat aşırılıkçıdır. Harris, "Dinsel hoşgörü fikrinin kendisi bizi uçuruma iten güçlerin başında gelir," diye savunur.[37] Farklılığa saygı duyulmamasının çağdaş dönemlerin bazı en kötü vahşetlerine yol açtığını bilmeleri gerekirken bu hoşgörüsüzlükle bir kez daha dinsel köktendincilerle birlik olurlar. Yok etmekten bahsedildiğini duyunca Nazi kamplarını ve Gulaglar'ı hatırlamamak elde değildir.

Eleştirmenlerinin çoktan işaret ettiği gibi yeni ateizmin tabiatında bir çelişki vardır, özellikle de "kanıtın" önemi vurgusunda ve bilimin kuramları daima ampirik olarak kanıtladığı iddiasında. Popper, Kuhn ve Polanyi'nin ileri sürdüğü gibi bilim bir inanç eylemine dayanmak zorundadır. Bunu Monod bile kabul etmiştir. Dawkins'in kahramanı Darwin, evrim hipotezini kanıtlayamadığını ama yine de ona güvendiğini kabul etti ve gördüğümüz gibi

35 A.g.e.

36 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*.

37 Harris, *İnancın Sonu*.

fizikçiler kesinkes doğrulanmamış olmasına rağmen Einstein'ın görelilik kuramına memnuniyetle inandı. Harris bile nesnel gerçekliğe ulaşma konusunda kendi zekâsının gücüne büyük bir inanç duyar, Hume ya da Kant, bu iddiayı şüpheli bulurdu.

Kendi inançlarının propagandasını yapan bu üç ateist de dini mutlak en kötü haliyle sunar. Din adına yapılan kötülükleri hatırlamak önemlidir ve bunları dikkatimize sunmakta haklılar. İnançlı insanlar sık sık kendi lekelerini görmezden gelip diğer geleneklerin günahlarını sayıp dökmekten hoşlanır. Örneğin Hristiyanlar genelde İslam'ı hoşgörüsüzlüğü için eleştirmeye can atar, bu onların sadece Müslümanlık tarihi konusundaki utandırıcı cehaletlerini değil, kendi dindaşlarının gerçekleştirdiği Haçlı Seferleri'ni, zulümleri ve engizisyonları da hiç göremediklerini gösterir. Ama dinin *sadece* kötü olduğunu iddia etmek yanlıştır. Bilim, *logos*'un sonucudur ve bu yüzden bilim insanlarının güzelce keskinleştirilmiş muhakeme güçleriyle kanıtı dengeli, tarafsız bir yolla incelemelerine güvenebilmeliyiz. Ama Harris ısrarla, *"Çoğu Müslüman dinsel inançlarıyla tamamen aklını oynatmıştır,"* diye iddia etmeyi son derece makul bulmaktadır.[38] Böylesi bir yorum, Harris'in kınadığı dinsel söylemler kadar yanlı ve yanlıştır.

Ayrıca, sırf insanlık tarihinin bu tehlike dolu evresinde net kafalara ve doğru istihbarata duyduğumuz ihtiyaçtan bile olsa çağdaş dünyadaki tüm sorunların tek kaynağının din olduğunda ısrar etmek yanıltıcıdır. Dawkins kitabının başında John Lennon'la birlikte dinin olmadığı bir dünya hayal eder.

> İntihar bombacılarının, 11 Eylül'ün, 7 Temmuz'un[39], Haçlı Seferleri'nin, cadı avlarının, Barut Komplosu'nun, Hindistan'ın bölünmesinin, İsrail-Filistin savaşlarının, Sırp-Hırvat-Müslüman

38 Harris, *Letter to a Christian Nation*, s. 85. Harris'in italikleri.

39 7 Temmuz 2005'teki Londra saldırıları. (ç. n.)

> katliamlarının, Yahudilere "İsa'nın katilleri" diye zulmedilmesinin, Kuzey İrlanda "sorunlarının", "namus cinayetlerinin", saf insanları dolandıran parlak takım elbiseli, kabarık saçlı teleevanjelistlerin olmadığını hayal edin.[40]

Ama tüm bu çatışmalarının tek nedeni din değildir. Yeni ateistler modern deneyimin karmaşası ve belirsizliği konusunda rahatsız edici bir anlayış ya da kaygı eksikliği sergiler, polemikleri inkâr edilemez zaaflarına rağmen üç tek tanrıcılığın da benimsediği adalet ve merhamet kaygısına hiç değinmez.

Dindar köktendinciler ayrıca abartılı bir bakış geliştirerek düşmanlarını kötülüğün simgesi gibi görürler. Bu eğilim, yeni ateistlerin eleştirisini çok kolaylaştırır. Çok farklı bir din görüşü sunan ve ana akım geleneğe tüm köktendincilerden daha yakın olan Bultmann ya da Tillich gibi teologların çalışmalarını asla tartışmazlar. Feuerbach, Marx ve Freud'un aksine yeni ateistler teoloji konusunda bilgili değildir. Yeni ateistleri eleştiren birinin belirttiği gibi tüm askerî stratejilerde düşmanla en güçlü olduğu noktada karşı karşıya gelmek zorunludur; bunu yapamamaları polemiklerinin sığ ve entelektüel derinlikten yoksun olduğu anlamına gelir.[41] Aynı zamanda ahlaki ve entelektüel açıdan muhafazakârdır. Bu yeni ateistler Feuerbach, Marx, Ingersoll ya da Mill'in aksine şikâyet ettikleri çoğu mezalimin nedeni olan yoksulluk, adaletsizlik ve aşağılanma konusunda pek kaygılanmaz; daha iyi bir dünyaya özlem duyduklarını göstermezler. Ne de Nietzsche, Sartre ya da Camus gibi okurlarını, insanlar bir anlam duygusu yaratacak kaynaklardan yoksun olduğunda görülecek olan anlamsızlık ve beyhudelikle yüzleşmeye zorlarlar. Bu nihilizmin ayrıcalıklı yaşamları ve tüm ilgilerini verebilecekleri bir işleri olmayan insanlardaki etkisini düşünmüyor gibidirler.

40 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı.*

41 Haught, *God and the New Atheism*, s. 63.

Dawkins'e göre ahlaklı varlıklar olma sebebimiz atalarımızın erdemli davranışlarının muhtemelen hayatta kalmalarına yardım etmiş olmasıdır. Dolayısıyla özgeciliği esinleyen tanrısal değildir, atalarımızı diğerlerinden daha cömert ve iş birliğiyle davranmaya programlayan tesadüfi bir genetik mutasyonun sonucudur. Ama insan davranışında "nezaket, özgecilik, cömertlik, empati, merhamet arzusu" olan "mübarek" evrimsel hedef şaşırmalar vardır.[42] Çoğu teolog bu görüşe itiraz etmeyecektir. Temel ve içgüdüsel bir şeyi alıp onu salt pragmatik kullanımı aşacak biçimde dönüştürmek hiç kuşkusuz insanlığımızın bir niteliğidir. Örneğin yemek pişirmek muhtemelen faydalı bir hayatta kalma becerisi olarak başladı ama biz ilerleyip seçkin mutfak sanatını geliştirdik. Yırtıcı hayvanlardan kaçmak için koşma ve atlama kabiliyetini edindik ama şimdi bale ve atletizmimiz var. İletişimin faydalı bir aracı olarak dili geliştirdik, sonra şiiri yarattık. Dinsel gelenekler, özgecilikle benzer bir şey yaptılar. Konfüçyüs'ün işaret ettiği gibi "uzun süre, sürekli" pratik yaptıkları zaman din insan yaşamını kutsallık alanına yükseltiyor ve bu kişilere aşkınlığı anıştırıyordu.

Geçmişte teologlar, ateistlerle fikir alışverişi yapmayı faydalı bulmuştu. İsveçli teolog Karl Barth'ın (1886–1968) fikirleri Feuerbach'ın yazılarıyla zenginleşti; Bultmann, Tillich ve Rahner, Heidegger'den etkilendi.[43] Ama teologların Dawkins, Harris ve Hitchens'la nasıl verimli bir diyalog kurabileceklerini düşünmek zordur çünkü bu kişilerin teolojileri çok ilkeldir. Yine de "Dawkins fenomeni" diyebileceğimiz şeye dikkat etmeliyiz. Bu ölçüsüz, din karşıtı risalelerin sadece seküler Avrupa'da değil, dindar Amerika'da da büyük bir okur kitlesi kazanması, fazla teolojik eğitimi olmayan pek çok kişinin çağdaş Tanrı'yla sorunu olduğunu gösterir. Bazı inançlılar bu sembolü hâlâ özgün bir biçimde kullanabilirken diğerleri bunu açıkça yapamaz. İleri teoloji

42 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*.

43 McGrath, *The Twilight of Atheism*, s. 93.

eğitimi almamış ve dünya görüşü hâlâ modern Tanrı'yla sınırlı olabilecek ruhban sınıflarından pek yardım göremezler. Çağdaş teolojiyi okumak her zaman kolay değildir. Teologlar, cemaat üyelerinin Kutsal Kitap araştırması konusundaki –kilise sıralarına pek ulaşmayan– son tartışmaları ve yeni içgörüleri takip edebilmeleri amacıyla onu cazip, erişilebilir bir usulle sunsalar faydalı olurdu.

Dünyamız zaten tehlikeli bir kutuplaşma içinde ve başka bir bölücü ideolojiye ihtiyacımız yok. Köktendinciliğin tarihi gösteriyor ki bu hareketler saldırıya uğradığında neredeyse hep daha da aşırılıkçı olur. Ateist saldırı muhtemelen köktendincileri yaratılışçılığa daha da büyük bir bağlılığa itecektir ve İslam'a tepeden bakarak önemsiz saymaları Müslüman aşırılıkçılara bir hediyedir çünkü bunu Batı'nın aslında yeni bir Haçlı Seferi'ne niyetli olduğunu ileri sürmek için kullanabilirler.[44]

Köktendinci zihniyetin tipik bir niteliği de gerçekliği yorumlamanın sadece tek bir yolu olduğu inancıdır. Yeni ateistlere göre bilimcilik insanı tek başına hakikate götürebilir. Ama bilim akla olduğu kadar inanca, sezgiye ve estetik vizyona da dayalıdır. Fizikçi Paul Dirac'a göre "denklemde güzellik olması, denklemin deneye uydurulmasından daha önemlidir."[45] Matematikçi Roger Penrose, yaratıcı aklın matematik ve estetik biçimlerin Platoncu bir alanına "geçtiğine" inanır: "Tam iddia, genelde *son* aşamadır! Ondan önce kişinin pek çok tahminde bulunması gerekir ve bunlar için estetik kanaatler muazzam derecede önemlidir."[46] İnsanoğlunun –bir biçimde üzerinde düşündüğü şeye hükmetmeye çalışan– nesnelci analizi bir kenara bırakması gereken pek çok durum vardır.[47] Bir sanat eseriyle karşılaştığımızda zihinlerimizi

44 Esposito ve Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, s. 86-91.

45 Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning* (Londra, 1992), s. 176.

46 Roger Penrose, *Kralın Yeni Aklı: Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*, çev. Tekin Tereli, Koç Üniversitesi Yayınları (İstanbul, 2017).

47 Haught, *God and the New Atheism*, s. 44–9.

açıp bizi büyülemesine izin vermek zorundayız. Başka biriyle yakından ilgilenmek istiyorsak savunmasız kalmaya hazırlıklı olmalıyız; İbrahim'in Mamre'de kalbini ve evini üç yabancıya açtığı zaman yaptığı gibi.

Tillich'in işaret ettiği gibi erkekler ve kadınlar, sürekli olağan deneyimimizin ötesine geçen gerçeklik seviyelerini keşfetmenin cazibesine kapılır. Bu zorunluluk bilimsel olduğu kadar dinsel arayışın da esin kaynağıdır. Yaşamlarımızı biçimlendiren ve ona anlam katan, Tillich'in "nihai kaygı" dediği şeyi arıyoruz. Dawkins ve Harris'in nihai kaygısı akıl gibi görünüyor; bu kaygı onları zapt etmiş ve ele geçirmiş. Ama onların akıl fikri, muhakeme gücünü diyalog partnerlerini bilgisizlik durumuna getirmek için kullanan Sokrates'in rasyonalitesinden epey farklıdır. Augustinus ve Aquinas'a göre akıl doğal *intellectus* olmuştu ve tanrısala tabii bir biçimde açıktı. Günümüzde pek çok kimseye göre akıl artık kendisini böyle baltalamaz. Ama aklın –aşkınlık olasılığını reddeden– bu sekülerleşmesinin tehlikesi, diğer tüm rakip iddiaları yok etmeye çalışan bir puta dönüşebilmesidir. Bunu bilgisizliğin insanlık durumunun bir parçası olduğunu unutan yeni ateizmde görüyoruz, öyle ki toplumsal eleştirmen Robert Bellah'nın işaret ettiği gibi: "Gerçeklik değerlendirmelerinde en nesnel... olduklarını düşünenler... derin, bilinçdışı fantazilerin gücünün en çok etkisinde olanlardır."[48]

Gördüğümüz gibi çağdaş fizikçiler bilgisizlikten çekinmezler: Görünüşe göre çözümsüz sorunlarla beraber yaşama deneyimleri huşu ve merak uyandırır. 1970'lerde sicim kuramı bilimin Kutsal Kâsesi, yerçekimini kuantum mekaniğiyle bütünleştiren bir modelde güç ile maddeyi birleştiren nihai kuram oldu. Sicim kuramı konusunda bazı kuşkuculuklar vardır: Örneğin Richard Feynman bu kuramı

48 Bellah, *Beyond Belief*, s. 254.

"çılgın saçmalık" diye reddeder[49] ama bazı sicim kuramcıları keşiflerinin deneysel olarak ne kanıtlanabileceğini ne de çürütülebileceğini kabul eder ve hatta evrenin matematiksel bir açıklamasını sınayacak yeterli bir deneyin tasarlanmasının mümkün olmadığını iddia ederler.[50] Çağdaş uzay biliminin mucizesi, fizikçilerin tüm sorulara cevap verme konusundaki doğal yetersizliğinden epey almış gibi görünmektedir.[51] Bu doğal gizemleri tasvir etmek için kullandıkları terimlerin –büyük patlama, karanlık madde, kara delikler, karanlık enerji– matematiksel içgörülerini yeterince söze dökemeyen metaforlar olduğunu biliyorlar. Elbette, Newton hariç çağdaş fizikçiler Tanrı'yı ya da doğaüstünü evrenlerine almazlar. Ama bu terimlerin açıkça mitlere özgü bir karakterde olması, işaret ettikleri şeyin kolayca anlaşılır olmadığını hatırlatır; bu fizikçiler bilimsel araştırmanın sınırlarında büyük bir çaba harcamaktadır ve bu terimler henüz araştırılamayan şeyleri isimlendirdiğinden bir gizem havası taşımalıdır.

Günümüzde çoğu fizikçi yeni bir büyük paradigma değişikliğinin eşiğinde olduklarını sezmektedir.[52] Stephen Hawking bile insanların "Tanrı'nın zihni"nin içine bakmalarına olanak tanıyacak Her Şeyin Kuramı'nın kolayca elde edilebilir olduğundan artık emin değildir. Kesin görünen şeylerin yerlerini bir gecede tamamen başka bir bilimsel modele bırakabildiğini öğrenmişlerdi ve bilgisizlikle bir sorunları yoktu. Dolayısıyla uzay bilimci Paul Davies, cevapsız ve belki de cevaplanamaz sorularıyla bilimden duyduğu hazzı şöyle ifade eder:

> Neden 13.7 milyar yıl önce bir Büyük Patlama'yla var olduk? Elektromanyetizm ya da yerçekimi yasaları neden öyle?

49 Steiner, *Is Science Nearing Its Limits?*, s. xxii.

50 A.g.e., pp. xxii–xiii.

51 Vernon, *After Atheism*, s. 49–51.

52 A.g.e., s. 45–7.

> Neden bu yasalar? Burada ne yapıyoruz? Ve bilhassa nasıl oluyor da dünyayı anlıyoruz? Neden tüm bu olağanüstü kozmik düzeni çözebilecek ve anlamlandırılabilecek idraklerle donatıldık? Gerçekten de hayret verici.[53]

Davies itiraf ediyordu: "Tuhaf görünebilir ama bana kalırsa dine kıyasla bilim Tanrı'ya giden daha emin bir yol sunuyor."[54] Hâlâ ilkel soruyu sormaktadır: "Neden hiçbir şey olmayabilecekken bir şey var oldu?" Modern fizikçiler, atalarımızın hayal edebileceğinden çok daha bilgili ama Dawkins'in aksine hepsi bu sorguyu gereksiz ya da anlamsız diye reddetmez. İnsanoğlu kendilerine çözemeyecekleri sorunlar sunmak, kendiliğinden var olan gerçekliğin karanlık dünyasıyla rekabet etmek ve böylece bilgisizlik içinde yaşamanın bir hayret ve haz kaynağı olduğunu görmek için biçimlendirilmiş gibidir.

Felsefe, teoloji ve mitoloji daima devrin bilimine cevap vermiştir ve 1980'lerden beri yeni kozmolojinin belirsizliğini benimseyen bir felsefe hareketi gelişti. Postmodern düşünce, gerçeklik dediğimiz şeyin zihin tarafından inşa edildiği ve bu yüzden insanların tüm idrakinin doğru, nesnel bilgi edinimi değil yorum olduğu varsayımı Hume ve Kant'ın mirasıdır. Bundan hareketle hiçbir vizyonun egemen olamayacağı, bilgimizin kesin ve mutlak değil göreli, öznel ve yanılabilir olduğu, hakikatin tabiatı gereği muğlak olduğu sonucuna varırız. Dolayısıyla belirli bir tarihsel ve kültürel çevrenin ürünleri olan yaygın kabul gören fikirler katı bir yapıbozuma uğratılmalıdır. Ama bu analiz herhangi bir mutlak ilkeye dayanmamalıdır ve bir gün hakikatin tamamen hatasız –ya da ona yakın– bir versiyonuna ulaşacağımızın da

53 Paul Davies, Bel Mooney'yle bir mülakatta, haz. Mooney, *Devout Sceptics* içinde (Londra, 2003), s. 57.

54 Paul Davies, *God and the New Physics*, s. ix.

hiçbir garantisi yoktur. Dünya, haricî koşulları yansıtan ideolojiler yerine insanoğlunun ona dayattığı ideolojilerden derinden etkilenmektedir kanaati postmodern düşüncenin esaslarındandır. Duyu verisi bizi belirli bir dünya görüşünü benimsemeye zorlamıyor, o halde doğruladığımız şey konusunda bir seçeneğimiz var – ayrıca çok büyük bir sorumluluğumuz.

Postmodernistler, Büyük Hikâyeler'den bilhassa kuşku duyar. Batı tarihinin dünyaya her şeyi bir bütünde birleştiren bir sistem dayatan aralıksız zorlamayla lekelendiğini düşünürler. Bazen bu teolojiktir, Haçlı Seferleri ve zulümle sonuçlanmıştır ama "hikâyeler" bilimsel, ekonomik, ideolojik ve siyasi de olmuş, teknolojinin tabiata egemenliğiyle ve ötekilerin kölelik yoluyla sosyopolitik açıdan tabi kılınmasıyla, soykırımla, sömürgecilikle, antisemitizmle, kadınların ve diğer azınlıkların ezilmesiyle sonuçlanmıştır. O halde Nietzsche, Freud ve Marx gibi, postmodernistler de yerine kendilerine ait mutlak bir hikâye koymadan bu tür hikâyeleri söndürmeyi amaçlar. Bu nedenle postmodernizm put kırıcıdır. İlk aydınlarından Jean-François Lyotard'ın açıkladığı gibi Büyük Anlatılar'a (*grands récits*) inanmamak gibi tanımlanabilir. Bu anlatı listesinin üst sıralarında her şeye kadir ve her şeyi bilen, dünyayı gözeten, her şeyi kendi amaçlarına uygun biçimde yapan modern "Tanrı" bulunur. Ama postmodernizm kesin, her şeyi bir bütünde birleştiren iddiaları da sevmez. Jacques Derrida'nın uyardığı gibi sadece apaçık görüldükleri dinsel bağlamlarda değil tüm metafiziklerde –ateist olduğunu itiraf edenlerde bile– "teolojik önyargılara" karşı uyanık olmalıyız.[55] Tüm postmodern felsefeciler gibi Derrida da çağdaş düşünceyi niteleyen sabit, ikili kutuplaşmalardan derin bir kuşku duyar ve ona göre ateist/teist ayrımı fazla basittir. Ateistler karmaşık din fenomenini, kendi ideolojilerine uyacak bir formüle indirgemiştir; Marx dine ezilenlerin afyonu dediğinde ya da Freud onu Ödipal dehşet olarak

55 Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık (Ankara, 2011).

gördüğünde olduğu gibi. Derrida'ya göre Tanrı'nın metafiziksel temeller uyarınca kararlı ve nihai reddi, her dogmatik dinsel "teoloji" (Derrida'nın bir *grand récit* ifadesi) kadar kabahatliydi. Sekülerleşmiş bir Yahudi olan Derrida, bir ateist sayılsa da sürekli dua ettiğini, daha iyi bir dünya için mesihçi bir umudu olduğunu ve hiçbir mutlak kesinlik idrak edemediğimizden barış uğruna inanç ya da inançsızlık konusunda beyan niteliğinde açıklamalar yapmaktan kaçınmamız gerektiğini söyler.

Bu bariz görelilik bazı ortodoks inançlılarda ve çoğu köktendincide nefret uyandırdı ama Derrida'nın düşüncesinde daha önceki teolojik tutumları hatırlatan yönler vardır. Bir metinde tek, kesin bir anlam bulma olasılığını reddeden yapısöküm kuramı hiç şüphesiz rabiniktir. Derrida'ya "negatif" teolog da denmiştir ve Eckhart'a büyük bir ilgisi vardır. *Différance* dediği şey bir sözcük ya da kavram değil, bir yarı-aşkın olasılıktır, bir sözün ya da "Tanrı" gibi bir fikrin içinde yatan bir "fark" ya da "ötekilik"tir. Eckhart'a göre bu *différance* Tanrı'nın ötesindeki Tanrı, insan benliğinden ayrılmaz olan yeni bir bilinemez metafiziksel zemindi. Ama Derrida için *différance* sadece yarı-aşkındır; bir potansiyeldir, göremediğimiz Tanrı hakkında söylediğimiz ya da inkâr ettiğimiz her şeyi hafifletmemiz, hatta geri almamız gerekebileceğinin farkına varmamızı sağlayan bir şeydir.

Derrida'nın zihni daha sonra çalışmalarında açık bir geleceğin potansiyeline ve cazibesine takılmış gibidir. Var olmadığı için başka bir mutlak olmayan –biz yine de onun için gözyaşı döker ve dua ederiz– "yapıbozuma uğratılamaz" dediği şeyi doğrular. "Hukukun Gücü" (1989) konuşmasında açıkladığı gibi, adalet günlük hayatın fiilî koşullarında asla tam olarak gerçekleşmeyen ama tüm hukuki spekülasyonu etkileyen, yapıbozuma uğratılamaz bir "şey"dir. Adalet var olan değil, arzuladığımız şeydir. Bizi çağırır; bazen yakalanabilir gibi görünür ama sonunda bizden sıyrılır. Yine de onu hukuki sistemlerimizde cisimleştirmeye çalışmaya devam

ederiz. Derrida daha sonra öteki "yapıbozuma uğratılamaz"ları da tartışır: yetenek, affetmek ve dostluk. "Gelecekteki demokrasi"den bahsetmeyi çok sever; demokrasiye özlem duyarız ama onu asla tam olarak elde edemeyiz; gelecek için sonu gelmez bir umut olarak kalır. Aynı biçimde geçmişte genelde insan düşüncesine ve çabasına bir sınır koymak için kullanılan bir terim olan "Tanrı", postmodern felsefeci için arzunun ötesindeki arzu, tabiatı gereği tanımlanamaz olan bir bellek ve vaattir.

Bazı postmodern düşünürler bu fikirleri teolojiye uyguladı. Bu kişilerin genelde teolog değil, felsefeci olması dikkat çekiciydi. Bu merakları Diderot, d'Holbach ve Freud gibi *filozofların* başlattığı eğilimi tersine çevirerek akademinin entelektüel atmosferinde bir değişimi müjdeliyordu. 1960'larda Tanrı'nın Ölümü zamanında Tanrı'nın günleri sayılı görünüyordu ama şimdi Tanrı canlı ve iyi görünüyor. Postmodern teoloji, sekülerizmin tersine çevrilemez olduğu varsayımına meydan okuyordu; bazıları şimdi bir "post-seküler" çağa girmekte olduğumuzu ileri sürdü ama yeniden diriltilmekte olan dinin "çağdaş" inançtan farklı olması gerektiğini de açıkça belirtti. Derrida'nın fikirlerini teolojiye ilk uygulayanlardan biri de *Erring: A Postmodern A/theology* (1984) kitabıyla Mark C. Taylor'dı: Alt başlıktaki bölme işareti, Tanrı'ya ya da tanrısızlığa razı olmadan önce bir Derridacı tereddüdü belirtmek için tasarlanmıştır. Taylor, yapıbozum ile 1960'lardaki Tanrı'nın Ölümü hareketi arasında bir bağ görüyordu ama Altizer'i şeylerin ölü ya da diri, yok ya da var olduğu çağdaş diyalektiğe saplanıp kalmakla eleştirdi. Ona göre din yokmuş gibi görünürken bile vardı, öyle ki daha sonraki çalışmalarında dinin diğer söylemlerce tamamen yutulmasına izin vermekle eleştirildi.

Derrida'nın daha sonraki çalışmalarına odaklanan filozoflar daha başarılı oldu. İtalyan postmodernist Gianni Vattimo, dinin en başından itibaren kendisinin özünde yoruma dayalı bir söylem olduğunu kabul ettiğini ileri sürer: Geleneksel olarak kutsal me-

tinleri durmak bilmeden yapıbozuma uğratarak ilerlemiştir, öyle ki başından beri kendisini metafiziksel ortodoksiden kurtarma potansiyeli vardı. Vattimo, çağdaş dinin ve ateizmin büyük bir bölümünü niteleyen, agresifçe üstünlük taslayan kesinliğe karşı koymak için "zayıf düşünce" dediği şeyi teşvik etmeye heveslidir. Metafizik tehlikelidir çünkü Tanrı ya da akıl konusunda mutlak iddialarda bulunur. Vattimo "tüm metafizikler gaddar değildi ama muazzam boyutta gaddar olan herkes metafizikseldi," diye kabul eder.[56] Örneğin Hitler sadece kendi çevresindeki Yahudilerden nefret etmekle kalmıyordu, genel olarak Yahudiler hakkında metafiziksel iddialarda bulunan bir büyük anlatı (*grand récit)* icat etmişti. Vattimo, "Biri bana mutlak doğruyu söylemek istediğinde beni kendi kontrolü altına almak istiyordur," der kurnazca.[57] Hem teizm hem de ateizm böyle iddialarda bulunuyordu ama artık mutlak doğrular yoktu, sadece yorumlar vardı.[58]

Vattimo'ya göre modernite sona ermişti; tarihi düşündüğümüzde şimdi geleceği kurtuluşa doğru kaçınılmaz ve tek doğrultulu bir ilerleme gibi göremiyoruz. Özgürlük artık gerçekliğin kusursuz bilgisinde ve onun zorunlu yapısına uyumlulukta değil, çoklu söylemin ve tarihselliğin, –kendimizinki dâhil– tüm dinsel, etik ve siyasi değerlerin olumsallığının takdirinde yatmaktadır.[59] Vattimo teistler ile ateistleri ayıran duvarlar dâhil tüm "duvarları" yıkmak ister. Toplumun dini yeniden kucaklayacağına inansa da sekülerleşmeyi terk etmek istemez çünkü Konstantin'in kurduğu Kilise-devlet iş birliğini bir sapma gibi değerlendirir. İdeal toplum, hakikate değil, yardımseverliğe dayalı olmalıdır. Vattimo geçmişte dinsel hakikatin genelde papalık fermanından değil başkalarıyla etkileşim halindeki insanlardan doğduğunu hatırlıyordu. Vattimo, İsa'nın şöyle dediğini anımsar: "Nerede iki ya da üç kişi benim

56 Vattimo, "Towards a Non-Religious Christianity", Caputo ve Vattimo, *After the Death of God* içinde, s. 43.

57 A.g.e.

58 Vattimo, *After Christianity*, s. 17.

59 Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Say Yayınları (İstanbul, 2012).

adımla toplanırsa, ben de orada, aralarındayım," ve klasik ilahi: "Sevginin olduğu yerde Tanrı da vardır."[60]

Amerikalı filozof John D. Caputo, Heidegger'den, postmodern düşünür Gilles Deleuze'den ve Derrida'dan etkilenmiştir. O da "zayıf düşünce"yi ve ateizmle teizmin savaşan kutuplaşmalarının aşkınlığını savunur. Eski Tanrı'nın Ölümü hareketinin sınırlarını görür ama Altizer ve Van Buren'in çağdaş Tanrı'yı yapıbozuma uğratma arzularını tamamen destekler. Tillich'in dinsel hakikatin özü gereği sembolik doğasına yaptığı vurguyu takdir etse de varlığımızın bir temel merkezine istikrar kazandırarak yaşam için vazgeçilmez olan sonsuz akış ve oluş sürecini frenlediğinden Tanrı'ya "varlığın temeli" demekten sakınır.[61] Hem ateistler hem de teistler kesinliğe duyulan modern şehveti terk etmelidir. Baştaki Tanrı'nın Ölümü hareketinin sorunlarından biri terminolojisinin fazla nihai ve mutlak olmasıydı. Hiçbir durum kalıcı değildir ve şimdi Tanrı'nın Ölümü'nün ölümüne şahit oluyoruz. Nietzsche, Marx ve Freud'un ateistçe fikirleri "perspektif... inşa ve dilbilgisi kurmacalarıdır."

> Aydınlanma sekülerizmi, dinin kendisinden başka bir şeye nesnelci indirgenmesi, örneğin kişinin annesine duyduğu çarpık arzuya ya da yönetici otoriteleri iktidarda tutmanın bir yoluna, tarihsel açıdan sınırlı hayal gücüne, akıl ve tarihin, emek ile ekonominin, doğa ve insan doğasının, arzunun, cinselliğin, kadınların ve Tanrı'nın, dinin ve inancın olumsal bir anlayışına sahip kişilerin anlattığı hikâyelerden bir başkasıdır.[62]

---

60 Vattimo, "Towards a Non-Religious Christianity", a.g.e., s. 45. Vattimo, şu Latince ilahiden bahsediyor: "*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*".

61 John D. Caputo, "Atheism, A/theology and the Postmodern Condition", Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, s. 277.

62 Caputo, *On Religion*, s. 60.

Aydınlanma'nın kendi katılıkları vardır. Postmodernite "daha aydınlanmış bir Aydınlanma olmalıdır, yani artık Salt Nesnellik rüyasına kanmamalıdır."[63] "Aklın Aydınlanma'nın tarih ötesi rasyonalitesinden daha makul bir yeniden tasvirine" ulaşmak için "inanç ve akıl konusunda başka bir düşünce biçimine" kapıları açmalıdır.[64]

Peki Caputo, Tanrı'yı nasıl görmektedir? Derrida'nın izinden giderek Tanrı'yı arzunun ötesindeki arzu diye tanımlayacaktır.[65] Arzu, doğası gereği var olanla olmayan arasındaki mekânda yer alır; olduğumuz ve olmadığımız her şeye hitap eder, bildiğimiz ve bilmediğimiz her şeye. Soru, "Tanrı var mı?" ya da "Arzu var mı?" değildir. Bunların yerine soru şudur: "Ne arzuluyoruz?" Augustinus, "Tanrıma âşıkken neye âşık olmuş oluyorum?" derken bunu anlamış ve bir cevap bulamamıştı. Dionysius ve Aquinas gibi Caputo da negatif teolojiyi daha derin, daha otoriter bir gerçeklik gibi görmez. Bu teoloji sadece bilgisizliği vurgular "gerçekten bilmiyoruz anlamında!"[66] Caputo'ya göre "dinsel gerçeklik, bilginin olmadığı gerçekliktir".[67] Kendi "olayın teolojisi"ni yaratmak için Derrida'nın *différance*'ını benimser, "Tanrı", "Adalet" ya da "Demokrasi" gibi bir *isimle olay* dediği, bir isimde devinen, asla tam olarak gerçekleşmeyen şeyi birbirinden ayırır. Ama ismin içindeki "olay" bizi esinler, şeyleri altüst eder, bizi ağlatıp "gelecek" şey için dua etmemize yol açar. İsim, olayın bir tür koşullu formülleştirilmesidir, görece istikrarlı ama evrilen bir yapıdır, olay ise sabit duramaz, hareket halindedir, üstlenecek yeni biçimler arar durur, hâlâ ifade edilmemiş yollarla ifade edilmeye uğraşır."[68]

63 A.g.e., s. 61.

64 A.g.e., s. 63.

65 John D. Caputo, "Spectral Hermeneutics, on the Weakness of God and the Theology of the Event", Caputo ve Vattimo, *After the Death of God* içinde, s. 57–9.

66 Caputo, "The Power of the Powerless", a.g.e. içinde, s. 115–16.

67 Caputo, *On Religion*, s. 115.

68 Caputo, "Spectral Hermeneutics", a.g.e., s. 47.

"Gelecek" şey için dua ederiz, zaten var olan şey için değil. "Olay" "var olan" statik, değişmez bir ilaha "inancı" gerektirmez, bizi "Tanrı" isminde "devinen" şeyi –mutlak güzellik, barış, adalet ve benliksiz sevgi– dünyada bir gerçeklik kılmaya sevk eder.

Bu postmodern filozofların tasvir ettiği din, çok "modern" dine yabancı görünebilir ama geçmişin çoğu içgörüsünü anımsatır. Hem Vattimo hem de Caputo bunların uzun bir şeceresi olan ilksel, müzmin fikirler olduğunda ısrar eder. Vattimo'nun dinin özünde yoruma dayalı olduğu ısrarı hahamların şu düsturunu anımsatır: "Tevrat nedir? Tevrat'ın yorumudur." Hayırseverliğin önceliğini ve dinsel gerçekliğin komünal doğasını doğruladığında hahamların tekrar eden ısrarını duyarız: "İki üç kişi birlikte Tevrat çalıştığında Şekina aralarındadır", Emmaus hikâyesi ve komünal liturji deneyimi. Caputo, Anselmus'un "ontolojik kanıtı"nı "oto-yapısökümcü" görür:

> Tanrı'nın ne olduğunu söylüyorsanız, Tanrı daha fazlasıdır. Fikrin kendi yapısı bu tür tüm inşaları yapıbozuma uğratır... Tanrı'yı tasvir eden formül, Tanrı'yı tasvir edecek bir formül olmadığıdır.[69]

Caputo "olay"ın "inanç" değil bir cevap gerektirdiğini savunurken hahamların Kutsal Kitap'ı *mikra*, yani eylem çağrısı diye tanımlayışını tekrarlamaktadır.

En önemlisi Caputo ve Vattimo, apofatiğin önemini vurgular. Bir zamanlar dinin merkezinde olan tüm bu algılar modernitenin pozitivist söylemine gömülmüş gibidir ve farklı bir biçimle yeniden su yüzüne çıkmış olmaları olgusu bu tür "bilgisizliğin" insanlığın tabiatında olduğunu düşündürür. Salt kavramsal, mutlak gerçekliğe duyulan belirgin biçimde modern özlem bir sapma olabilir. Bizzat Caputo da bunu savunur. Ateizmin daima tanrısalın

69 Caputo, "Power of the Powerless", a.g.e., s. 147.

belirli bir kavrayışı olduğunu belirterek şu kanaate varır: "Eğer modern ateizm, modern Tanrı'nın reddiyse o halde modernitenin sınırlandırılması başka bir olasılığı açığa vurur; modernite öncesi teizmin diriltilmesinden çok teizm ile modernitenin ateizmi ötesindeki bir şeyin ihtimali."[70]

Bu ayartıcı bir olasılık. Eğer ateizm modernitenin bir ürünüyse şimdi "postmodern" bir evreye girmekte olduğumuza göre bu da çağdaş Tanrı gibi geçmişte mi kalacak? Ateistlikteki kesinlik kadar çağdaş entelektüel sahnenin bir parçası olan insan bilgisinin sınırlılığının gitgide daha çok takdir edilmesi yeni bir tür apofatik teolojiye yol açar mı? Ve modernite öncesi teizmden zamanımızın tüm karmaşık gerçekliklerine ve gereksinimlerine gerçekten hitap eden bir "Tanrı" algısına en iyi biçimde nasıl geçebiliriz?

70 Caputo, "Atheism, A/theology", a.g.e., s. 283.

Sonsöz

Dinin bize bilgi vermesi gerektiğini düşünmeye alıştık. Tanrı var mı? Dünya nasıl var oldu? Ama bu çağdaş bir sapkınlıktır. Dinin insan aklının sınırları içinde kalan sorulara cevap vermesi hiçbir zaman gerekmemişti. Bu *logos*'un rolüydü. Sanatın göreviyle yakından bağlantılı olan dinin görevi kolay açıklamaları olmayan gerçeklikler ve çözemediğimiz sorunlarla yaratıcı, barış içinde ve hatta neşeli bir biçimde yaşamaktı: fanilik, acı, keder, çaresizlik, yaşamın adaletsizliğine ve gaddarlığına duyulan öfke. Yüzyıllar boyu her kültürden insan, muhakeme gücünü sınırlarına dek vardırarak, dili son raddesine dek zorlayarak ve mümkün olduğunca benliksiz ve merhametli bir yaşam sürerek ıstıraplarını dinginlik ve cesaretle kabullenebilecek bir aşkınlık deneyimledi. Bilimsel rasyonalite bize neden kanser olduğumuzu söyleyebilir; hatta hastalığımızı iyileştirebilir. Ama teşhisin yol açtığı dehşeti, hayal kırıklığını ve kederi yatıştıramaz, iyi bir biçimde ölmemize de yardım edemez. Bu onun faaliyet alanında değildir. Ama din de kendiliğinden işe yaramayacaktır; büyük bir çaba gerektirir ve yüzeysel, sahte, putperestçe ya da başına buyruk ise başarılı olamaz.

Din, pratiğe dayalı bir disiplindir ve içgörüleri soyut spekülasyondan değil, tinsel alıştırmalardan ve adanmış bir yaşam tarzından kaynaklanır. Bu pratik olmadan öğretilerinin gerçekliğini anlamak imkânsızdır. Bu durum felsefi rasyonalizm için de geçerliydi. İnsanlar Sokrates'e bir şey öğrenmeye değil –Sokrates daima onlara öğretecek hiçbir şeyi olmadığında ısrar etmiştir–

fikirleri değişsin diye gidiyordu. Sokratik bir diyaloğa katılanlar ne kadar az şey bildiklerini ve en basit önermenin bile anlamını kaçırdıklarını keşfediyordu. Cehalet ve kafa karışıklığının şoku felsefi bir yaşama geçişi temsil ediyordu, bu yaşam ancak hiçbir şey bilmediğinizi fark ettiğinizde başlayabilirdi. Ama Sokratik diyalog insanların o güne dek yaşamlarını dayandırdıkları kesinliğin son kalıntılarını ortadan kaldırsa da asla agresif değildi; bunun yerine saygı, nezaket ve duyarlılıkla yürütülüyordu. Bir diyalog kötü niyet ya da garez uyandırıyorsa başarısız olacaktı. Muhatabınızı fikrinizi kabul etmeye zorlamak söz konusu değildi: Bunun yerine herkes kendi fikrini ötekilere bir armağan gibi sunar ve algısının onlar tarafından değiştirilmesine izin verirdi. Batı rasyonalizminin kurucuları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles akıl ile aşkın olan arasında bir karşıtlık görmüyordu. Muhakeme güçlerimizi gidebilecekleri en son noktaya kadar götürmek için zorunlu bir gereksinim duyduğumuzu ve hüsran değil, bir şaşkınlık, huşu ve memnuniyet kaynağı olan bir bilgisizlik haline hafifçe geçtiğimizi anlıyorlardı.

Din, kolay bir mesele değildi. Yogilerin, isihastların, Kabalacıların, tefsircilerin, hahamların, ritüel öğrencilerinin ya da otoritelerinin, keşişlerin, araştırmacıların, filozofların ve mütefekkirlerin yanı sıra düzenli liturjide halkın gösterdiği muazzam çabayı gördük. Hepsi bir ölçüde *ekstasis*'e ulaşmayı başarmış, Dionysius'un bizi farklı bir bilgi türüyle tanıştırdığı açıklamasındaki gibi "kendilerinden geçmiş"lerdi. Modern dönemde de bilim insanları, rasyonalistler ve filozoflar benzer bir deneyim yaşamıştı. Geleneksel dinî "inançları" olmayan Einstein, Wittgenstein ve Popper, rasyonalite ve aşkın arasındaki bu arka bahçede kendilerini epey rahat hissediyorlardı. Dinsel içgörü sadece "düşünce putlarının" ötesine geçmek için özverili bir entelektüel çaba değil, aynı zamanda benlik prizmasını kırmamıza yardım edecek merhametli bir yaşam biçimi de gerektirir. Karşıta hük-

metmeye, onu denetim altına almaya ve onun kökünü kazımaya çalışan agresif *logos*, bu aşkın içgörüyü sağlayamaz. Deneyim bunun ancak sanata, müziğe ve şiire yaklaşımımıza benzer bir alıcı, dinleyici tutumla olanaklı olduğunu göstermiştir. *Kenosis*, "negatif yetenek", "bilge pasiflik" ve "izleyen ve alan" bir yürek gerektirir.

Çeşitli dinlerin bu niteliklerin önemini vurgulamaktaki tutarlılığı bunların bir biçimde erkeklerin ve kadınların dünyayı deneyimleme biçiminin bir parçası olduğuna işaret eder. Dindarlar bunların izini kaybederse şairler, romancılar ve filozoflar tarafından diriltilirler. Son bölümümün postmodern teolojiyle bitme sebebi bu teolojinin Batı teoloji geleneğinin zirvesini temsil etmesi değil, modern dönemin başlangıcından önce dinin merkezinde yer alan pratikleri, tutumları ve idealleri yeniden keşfetmiş olmasıdır. Bu elbette tüm inançlar aynıdır demek değildir. Her gelenek kutsalı farklı formüle eder ve bu hiç kuşkusuz insanların onu deneyimleme biçimini etkileyecektir. Brahman, Nirvana, Tanrı ve Tao arasında önemli farklar vardır ama bu biri "doğru", ötekiler "yanlış" demek değildir. Bu konuda hiç kimse son sözü söyleyemez. Tüm inanç sistemleri nihai olanın –ne kadar muazzam olursa olsun– hiçbir kuramsal sistemde yeterince ifade edilemeyeceğini çünkü sözcüklerin ve kavramların ötesinde yer aldığını göstermek için uğraşır durur.

Ama günümüzde pek çok kimse artık bu apofatik ketumluktan memnun değildir. Tanrı ile ne kastettiklerini tam olarak bildiklerini düşünürler. Sekiz yaşında öğrendiğim ilmihal tanımı, "Tanrı kendi başına var olan, tüm mükemmellikleri ebedî olan Yüce Ruh'tur", sadece yavan, soyut ve epey sıkıcı değil, aynı zamanda yanlıştı. Sadece Tanrı'nın, "tanımlanması" mümkün olan bir olgu olduğunu ima etmekle kalmıyor, Dionysius'un üç kısımlı diyalektik yönteminin sadece ilk aşamasını temsil ediyordu. Bana bir sonraki aşamaya geçip Tanrı'nın bir ruh *olmadığını* görmek; bir

cinsiyeti *olmadığı*; "tüm mükemmellikleri ebedî" olan *bir* varlığın "var olduğunu" söylediğimizde ne kastettiğimiz hakkında hiçbir fikrimiz *olmadığı* öğretilmedi. Dilin erişemeyeceği bir alanda, bir "ötekiliğin" hayretle takdirine yol açması gereken süreç vaktinden erken sona ermişti. Sonuç olarak çoğumuz tutarsız bir Tanrı kavramıyla çıkmaza saplanıp kaldık. Tanrı'yı bize Noel Baba'yı öğrettikleri sıralarda öğrendik. Fakat Noel Baba olgusunu kavrayışımız evrilip olgunlaşırken teolojimiz bir parça çocuksu kaldı. Entelektüel olgunluğa eriştiğimizde çoğumuzun miras aldığı Tanrı'yı reddetmesi ve varlığını inkâr etmesi şaşırtıcı değildi.

Paul Tillich günümüzde Tanrı'dan bahsetmenin zor olduğuna çünkü insanların size hemen *bir* Tanrı *var mı*, diye sorduğuna işaret ediyordu. Bunun anlamı Tanrı sembolünün artık işe yaramadığıdır. İnsan tahayyülündeki "Tanrı" dediğimiz yapı, kendi ötesindeki tasviri olanaksız bir gerçekliğe işaret etmektense hikâyenin sonu oldu. Erken modern dönemde Tanrı fikrinin bilimsel bir hipoteze indirgendiğini ve Tanrı'nın evrenin nihai açıklamasına dönüştüğünü gördük. Tanrı tasviri mümkün olmayanı simgelemek yerine sadece bir *deva*'ya, küçük harfli bir tanrıya, evrenin tam işlevi ve konumu olan bir üyesine indirgenmişti. Bu olduğunda ateizmin geçerli bir önerme olması artık an meselesiydi çünkü bilim insanları yakında "Tanrı"yı lüzumsuz kılacak alternatif açıklayıcı hipotezler bulacaktı. Kiliseler bilimsel kanıta dayanmaya başlamasaydı bu bir felakete dönüşmeyecekti. Çağdaş dünyada bilgiye giden diğer yollar önemsizleştirilmişti ve artık bilimsel rasyonellik gerçekliğe giden tek yol gibi görülüyordu. İnsanlar Tanrı'yı "net", "ayrı" ve malumu ilan eden bir fikir gibi düşünmeye alıştı. Modern felsefenin kurucusu Descartes, Tanrı'nın varlığının Öklid'in teoremlerinden daha net ve daha açık olduğunu söylemedi mi onlara? Büyük Newton, dinin "kolay" olması gerektiğinde ısrar etmedi mi?

Hepsinden önemlisi, dinsel öğretinin hahamların *mikra* dediği şey olduğunu unuttuk. Özünde ve çok önemli biçimde bir eylem programıydı. Bir sembolü hayalî olarak *benimsemeli*, ritüelle ve ahlaken ona *dâhil olmalı* ve sizde derin bir değişim yaratmasına izin vermelisiniz. "İman" ve "inanç" sözcüklerinin özgün anlamı buydu. Uzak durursanız bir sembol muğlak ve akıl almaz kalırdı. Günümüzde çoğu kişi modern Tanrı'nın sembolizmini böyle kullanabilir; bu sembol ritüelle ve merhametli, kendi içini boşaltma pratiğiyle desteklenerek hâlâ onları yaşamlarına anlam katan aşkınlığa götürebilir. Ama bunu herkes yapamaz. "İnanç" pratiğe dökülmezse hiçbir anlam taşımayacak bir dizi salt kavramsal öğretiye entelektüel rıza anlamını kazandığından bazıları tamamen pes etmişti. Dini terk etmeye isteksiz olan diğerleri "inançsızlıklarından" üstü kapalı bir biçimde utanır ve iki aşırılıkçı grup arasında sıkışıp kalmanın rahatsızlığını yaşarlar: bir tarafta kavgacı dindarlıklarını yabancılaştırıcı buldukları köktendinciler; öte tarafta dinin toptan yok edilmesi çağrısını yapan militan ateistler.

Putperestlik daima tek tanrıcılığın tuzaklarından biri olagelmiştir. Tanrısalın başlıca sembolü kişileştirilmiş bir ilah olduğundan insanların "onu" kendi fikirlerini, uygulamalarını, sevgilerini ve nefretlerini –bazen etkileri ölümcül olacak biçimde– desteklemek için kullanabilecekleri kendilerinin daha büyük, daha güçlü bir versiyonu olarak hayal etmesi gibi içsel bir tehlike vardı. Sadece tek bir mutlak olabilir, o halde sonlu bir fikir, teoloji, ulus, yönetim biçimi ya da ideoloji yüceltildiğinde ona muhalif olan her şeyi yok etmeye zorlanır. Son yıllarda bu tür putperestliği fazlasıyla gördük. Sınırlı tarihsel olayları –belirli bir "Tanrı" fikri, "Yaratılış Bilimi", "Aile Değerleri", (kurumsal ve medeniyetin bir varlığı anlamında) "İslam" ya da "Kutsal Topraklar"– yabancıya duyulan kutsal saygıdan daha önemli kılmak, hahamların uzun süre önce işaret ettiği gibi "Tanrı"nın temsil ettiği her şeyin kâfirce

bir inkârıdır. Putperestliktir çünkü yapısı gereği sınırlı olan bir değeri kabul edilemez derecede yüceltmektedir. Tillich'in işaret ettiği gibi eğer insan yapısı "Tanrı" fikrinin ancak eksik bir biçimde gösterebileceği aşkınlığı yeterince temsil ettiğini varsayıyorsa ana akım teolojinin büyük bir kısmı da putperestliktir. Ateistler böyle istismarları kınamakta haklıdır. Ama toplumun artık inanca hoşgörü göstermemesi konusunda ısrar edip dinsel olan hiçbir şeye artık saygı gösterilmemesini talep ederken aynı hoşgörüsüzlüğün tuzağına düşerler. Bazı ateistler bu militanlıktan memnun değildir. Julian Baggini'ye göre ateizm "gerçekliğe ve rasyonel soruşturmaya açık yürekli bağlılık" demekti, "diğerlerinin inançlarına düşmanca muhalefet, kişinin kendi inançlarının kesinliğine inatla inanmasıyla birleşince... bu değerlerle çelişir."[1]

Erken modern dönemde Batılılar elde edilemeyebilir gibi görünen mutlak kesinlik idealine âşık oldu. Ama bazıları ondan feragat etmek istemediğinden ancak koşullu olabilecek inançların ve öğretilerin kesinliğini savunarak aşırı bir telafi etme eğilimine girdiler. Bu belki de çağdaş söylemin büyük bir kısmının agresif mizacına katkı yaptı. Bugünlerde bilgelikten yoksun olduğunu bilen çok az Sokratik "filozof" vardır. Çok fazla kimse bunun bir tek kendilerinde olduğunu varsayar ve seküler olduğu kadar dinsel meselelerde de rakip bir bakış açısını gözden geçirmeye ya da davalarını ispat edebilecek kanıtı ciddiyetle değerlendirmeye bile isteksiz görünür. Hakikat arayışı kavgacı ve rakabetçi olmuştur. Siyasette ya da medyada, mahkemede ya da akademide bir mesele tartışılırken neyin doğru olduğunu saptamak yeterli değildir; bir de karşıtlarımızı yenmeli ve hatta aşağılamalıyız. "Diyaloğun" önemi hakkında çok şey duysak da gerçek bir Sokratik fikir teatisi nadiren işitilir. Şurası genelde açıktır ki kamuya açık tartışmalarda panelistler diğer katılımcıları yeni fikirlere açık bir halde dinlemek yerine sadece öldürücü darbeyi indirecek parlak bir

1 Baggini, *Atheism*, s. 106.

fikir ileri sürebilmek için onların görüşlerini avantaja çevirmeye çalışır. Tartışılan meseleler basit bir çözümü olamayacak kadar karmaşık ve çok yönlü olduğunda bile bu tartışmalar nadiren gerçekçi bir Sokratik *aporia*'yla [çıkmaz] ya da "öteki" tarafın da değerli olabileceğinin kabulüyle sona erer.

Bu demokratik mirasımızın bir parçasıdır ve pratik meselelerde işleri halletmenin en makul yolu olabilir. Sokrates'in, diyalog tekniğini dikkatle ayrıştırdığı Atina meclislerinde bu tür tartışmalar dönmektedir. Ne yazık ki inançla ilgili mevcut tartışmaların çoğu bu düşmanca havada yürütülmektedir ve faydalı değildir. Dinin tabiatını iyice düşünmeye, nerede ve neyin yanlış olduğunu keşfetmeye çok ihtiyacımız var. Ama diyalog merhamet ya da *kenosis*'ten yoksunsa, gerçekten yaratıcı bir içgörüye ya da aydınlanmaya götüremez. Dinsel doğruluk hep komünal ve sözel olarak gelişmiştir; geçmişte iki üç kişi bir arada oturup "öteki"ne uzandığında aralarında aşkın bir "varlığı" deneyimlediler. Ama Kuran'dan alıntı yapmak gerekirse dinsel tartışmaların "en güzel şekilde" yürütülmesi çok önemliydi. Hiddetli bir polemik muhtelemen zaten var olan gerilimleri ağırlaştıracaktır. Köktendincilerin kendilerini saldırıya uğramış hissettiğinde neredeyse hep daha da uçlara gittiklerini gördük. Bugüne dek Müslümanların Darwin'le pek bir sorunları olmamıştı ama şimdi doğrudan Dawkins'in saldırısına cevaben Müslüman âleminde evrim kuramına yeni bir düşmanlık doğuyor. Bu kadar tehlikeli biçimde kutuplaşmış bir dünyada gerçekten de yeni bir bölücü söyleme dayanabilir miyiz?

Geçmişte teologlar, ateistlerle kapsamlı diyaloğun kendi fikirlerini rafine etmelerine yardımcı olduğunu görmüştür. Bilgili bir ateist eleştiri hoş karşılanmalı çünkü dikkatimizi yetersiz ya da putperestçe teolojik düşünceye çekebilir. Ateist felsefeci J. J. C. Smart ile teist meslektaşı J. J. Haldane'in yazılı tartışması bir nezaket, entelektüel kıvrak zekâ ve bütünlük örneğidir ve böyle bir tartışmanın ne kadar değerli olabileceğini gösterir –

özellikle de sadece rasyonel tartışmalarla Tanrı'nın varlığına ya da yokuluğuna karar vermenin imkânsız olduğunu netleştirmesi bakımından.[2] Geleneksel inançların bilimsel bir eleştirisi, şu anda anlayışın önünü tıkayan lafzi yorum taraftarı zihniyetin sınırlarını meydana çıkarmak açısından da faydalıdır. Antik bir *mitos*'un gerçeğe dayalı olduğunu savunmak yerine belki de antik yaratılış kuramlarının özgün anlamını incelemek ve bunları analojik olarak kendi durumumuza uygulamak daha iyi olurdu. Yaratılış kitabının ilk bölümünün hakiki anlamına göre yorumuna bağlı kalmak yerine Darwinci tabiat vizyonunun –"dişleri ve pençesi kanlı"– içerimleriyle yüzleşmek faydalı olabilirdi. Bu yüzleşme, yaşamın kaçınılmaz ıstırabı üzerine bir düşünüşe dönüşebilir, tüm salt teolojik çözümlerin yetersizliğinin farkına varmamızı sağlayabilir ve Budizmin Birinci Büyük Gerçekliği'nin yeni bir takdirine götürebilirdi: "Varoluş acı çekmektir (*dukkha*)" – bu içgörü neredeyse tüm inançlarda aydınlanma için vazgeçilmezdir.

Eski dinsel düşünce biçimlerinden öğrenecek çok şey var. Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanların vahyi statik, sabit ve değişmez gibi görmek bir yana vahyedilen hakikatin sembolik olduğunu, kutsal metinlerin görünen anlamına göre yorumlanamayacağını ve kutsal metinlerin çok anlamlı olduğunu, tamamen yeni içgörülere yol açabileceğini bildiklerini gördük. Vahiy, uzak geçmişte bir kez olan bir şey değil, süregiden, insan yaratıcılığı gerektiren yaratıcı bir süreçti. Vahyin bize tanrısalla ilgili yanılmaz bilgi vermediğini çünkü bunun daima kavrayış sahamızın dışında kalacağını anlıyorlardı. *Ex nihilo* yaratılış öğretisinin Hristiyanlara tabiatın bize Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini netleştirdiğini ve Teslis'in onlara Tanrı'yı basit bir kişilik olarak düşünemeyeceklerini öğrettiğini gördük.

Bedenleşmiş Söz olan İsa Mesih'in yüce tezahürü bile "Tanrı" dediğimiz gerçekliğin hep olduğu gibi kavranmasının zor olduğunu

2 Smart ve Haldane, *Atheism and Theism*.

gösterir. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman araştırmacılar entelektüel bütünlüğün ve bağımsız düşünebilmenin fevkalade önemini vurgulamıştır. İnsanların inanç yorumlarında geçmişin içgörülerine ürkekçe tutunmak yerine yaratıcı, korkusuz ve kendinden emin olmasını bekliyorlardı. Dinin ilerlemeyi engellemesine izin verilmemeli, insanların geleceğin belirsizliklerini kucaklamasına yardım etmeliydi. Bilim ile teoloji arasında bir çatışma söz konusu olamazdı çünkü bu disiplinlerin yetkinlik sahaları farklıydı; Calvin bilimin birkaç cahil ve "çılgın kişi"nin korkularınca engellenmemesi gerektiğinde ısrar etti. Eğer bir Kutsal Kitap metni mevcut bilimsel keşiflerle çelişki içinde görünüyorsa tefsirci onu farklı yorumlamalıydı.

Geçmişi idealleştirmemeliyiz. Her devrin kendi bağnazları vardır ve teoloji konusunda diğerlerinden daha az yetenekli olan, dinin doğrularını yavan ve gerçeğe dayalı bir halde yorumlayanlar hep olmuştur. Genç bir rahibeyken son derece kalın kafalı davrandığımda üstüm bana hep "hayal gücünden yoksun bir mankafa" olduğumu söylerdi. Öyleleri hep vardı. Ama Tanrı'ya daha apofatik bir yaklaşımı teşvik edenler marjinal düşünürler değildi. Kapadokyalılar, Dionysius ve Thomas; hahamlar, Kabalacılar ve İbn-i Meymun; Gazzâlî, İbn-i Sina ve Molla Sadra hep geleneğin belli başlı taşıyıcılarındandı. Modern dönemden önce ortodoks konum buydu. Şimdi inanç anlayışımız öyle farklı ki bunu kabul etmek zor olabilir çünkü kendi devrimizin sınırlarını aşmak hep zor olmuştur. Belki de kendi kültürel mizacımızın hiçbir zaman tam olarak ayırdına varamayız çünkü o mizacın *içindeyiz* ve sonuç olarak onu mutlaklaştırma eğilimimiz var. Günümüzde inancı rasyonalize *ettiğimiz* ve doğrularını gerçeğe dayalı saydığımız için bunun hep böyle yapıldığını varsayarız. Ama burada bir çifte standart var. Amerikalı araştırmacı Peter Berger bunu şöyle açıklar: "Geçmiş şu ya da bu sosyo-tarihsel analize bakılarak göreceleştirilir. Fakat *günümüz*, göreceleştirmeye tuhaf bir

biçimde bağışıktır." Yeni Ahit yazarlarının *kendi* devirlerinden kaynaklanan sahte bir bilinçten mustarip olduğu düşünülür ama analist kendi devrinin bilincini katışıksız bir entelektüel lütuf olarak kabul eder.[3] "Modern"in, "üstün" demek olduğunu varsaymaya eğilimliyiz; matematik, bilim ve teknoloji gibi alanlarda bu kesinlikle doğru olsa da daha sezgisel disiplinlerde –özellikle de teolojide– mutlaka doğru değildir. Artık temel dinsel terimleri, farklı ve inancı sorunlu hale getiren bir biçimde anlıyoruz. "İnanç" artık "güven, bağlılık ve taahhüt" demek değildir, biraz kuşkulu bir önermeyle entelektüel rıza anlamını kazanmıştır. Dinî liderleri genelde bu resmî "inançları" inançlıların günlük yaşamlarında yaşayan bir gerçeklik kılacak tinsel alıştırmalar tasarlamaktansa öğretisel uyumluluk için daha fazla zaman harcarlar. İnsanların ilerleyip yeni tutumları benimsemesine yardım etmek için Kutsal Kitap metinlerini kullanmaktansa bu tür ilerlemeyi engellemek için antik kutsal kitap metinlerinden alıntı yaparlar. "Mit" ve "mitsel" sözcükleri artık çoğu zaman yalanla eş anlamlıdır. "Gizem" artık ritüelleştirilmiş bir kabul edimine değil, sürekli kötülenen zihinsel tembelliğe ve anlaşılmaz karmaşık bir ritüele işaret eder. Yunan babalar *dogma* sözcüğünü kelimelere kolayca dökülemeyen, ancak uzun süre ritüele tüm dikkatini verdikten sonra anlaşılabilen ve cemaatin anlayışı derinleştikçe bir nesilden ötekine değişen bir hakikati tasvir etmek için kullanıyordu. Günümüzde Batı'da "dogma" "formüle edilen ve otoriter bir biçimde belirtilen fikirler bütünü", "dogmatik" kişiyse "fikirleri kibirli ve otoriter bir havayla savunan" kişi diye tanımlanır.[4] Artık Yunanca *theoria*'yı "tefekkür" faaliyeti olarak değil, bir "kuram", kafalarımızdaki kanıtlanması gereken bir fikir olarak anlarız. Bu bizim dini, yaptığımız bir şey değil, düşündüğümüz

3 Peter Berger, *Melekler Hakkında Söylenti*, çev. A. Coşkun, N. Özmen, Rağbet Yayınları (İstanbul, 2012), *kıyaslayınız* Macquarrie, *Thinking About God*.

4 *Shorter Oxford English Dictionary* (Oxford, 1968).

bir şey gibi gördüğümüz modern din anlayışımızı derli toplu bir halde göstermektedir.

Geçmişte dindarlar her tür farklı hakikate açıktı. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman araştırmacılar, putlara kurban veren pagan Yunanlardan olduğu gibi birbirlerinden de bir şeyler öğrenmeye hazırdı. Bilim ile dinin her zaman kanlı bıçaklı olduğu açıkça yanlıştır: İngiltere'de Protestan ve Püriten ethosun erken modern bilimle uyumlu olduğu, onun ilerlemesine ve kabul görmesine yardım ettiği düşünülüyordu.[5] Fransisken mezhebinin son derece katı bir koluna bağlı olan Mersenne, bilimsel deneyler yapmak için dualarından zaman ayırırdı ve matematiksel fikirleri günümüzde hâlâ tartışılıyor. Cizvitler, genç Descartes'ı Galileo okumaya teşvik etmişti ve erken modern bilim onları büyülüyordu. Aslında ilk bilimsel kolektifin Royal Society değil, İsa Cemiyeti [Cizvitler] olduğu söylenir.[6] Ama modernite ilerledikçe güven zayıfladı ve tutumlar sertleşti. Thomas Aquinas, bunu yapmanın tartışmalı olduğu bir dönemde Aristoteles bilimini öğretti ve çağdaşlarının çoğu kendiliğinden Haçlı Seferleri'ni desteklerken Yahudi ve Müslüman filozofları inceledi. Ama Trento Konsili sonrasının savunmacı kilisesi Aquinas'ın teolojisini onun hiç hoşlanmayacağı bir biçimde yorumladı. Kutsal Kitap'ın lafzi anlamının yanılmazlığına dair modern Protestan öğretisi ilk önce 1870'lerde, bilimsel Kutsal Kitap eleştirisi yöntemleri olgusal olarak doğru kabul edilen "inançları" baltaladığı sıralarda Hodge ve Warfield tarafından formüle edildi. 1870'te formüle edilen yeni ve son derece tartışmalı Katolik "papalığın yanılmazlığı" doktrini gibi o da bunun imkânsız bir umuda dönüşmekte olduğu bir dönemde mutlak kesinlik özlemini ifade ediyordu.

---

5 Charles Webster, *Puritanism, Separatism and Science*, Lindberg ve Numbers, *God and Nature* içinde, s. 192–217.

6 William B. Ashworth, Jr., *Catholicism and Early Modern Science*, a.g.e. içinde, s. 154–60.

Günümüzde bilimin kendisi kesinlikten uzaklaşırken belki de artık daha az iddiacı, sessizliğe ve bilmemeye daha açık bir teolojiye dönmenin zamanıdır. Burada belki de ateizmin daha dikkatli düşünceye dayalı Sokratik biçimleriyle diyaloğa girmek putperestliğe dönüşen fikirleri yıkmaya yardım edebilir. Geçmişte genelde toplum bir dinsel perspektiften başkasına geçerken insanlara "ateist" denirdi: Euripides ve Protagoras, daha aşkın bir teoloji uğruna Olimpos tanrılarını reddettiklerinde "ateizm"le suçlandı; çağdaşları, geleneksel paganlıktan uzaklaşan ilk Hristiyan ve Müslümanlara "ateistler" diye zulmetti. Restoranda keskin tatlı bir yemek yediğimizde genelde damağımızı temizlememiz ve sıradaki yemeğin tadını iyice alabilelim diye sorbe ikram edilir. Zekice bir ateist eleştiri, zihinlerimizi tanrısalı anlamamızı engelleyen daha yüzeysel teolojiden arındırmamıza yardım edebilir. Bir süre mistiklerin ruhun karanlık gecesi ya da bilgisizlik bulutu dediği şeye girmemiz gerektiğini görebiliriz. Bu, bilgisayarın faresine tıklayarak derhâl bilgi edinmeye alışmış insanlar için kolay olmayacaktır. Ama bu negatif yeteneğin yeniliği ve tuhaflığı, bizi katı uslamlamanın bilgi edinmenin tek yolu olmadığının farkındalığıyla şaşırtabilir. Yeni bir esin beklerken "gerçeğe ve akla hırçınlıkla erişmeye yeltenmeden belirsizlikler, Gizemler ve kuşkular içinde kalabilmeyi" tek öğrenmesi gereken Keats gibi bir şair değildir. Peki, bilinmeyen ve tasvir edilemez Tanrı'ya bağlılığı meşrulaştırmanın bir yolu yok mu? Postmodern düşüncenin durmadan gerileyişine mi mahkûmuz? Belki de tek yaşayabilir "doğal teoloji" dinsel deneyimdedir. Bununla elbette şiddetli duygusal dindarlığı kastetmiyorum. Geçmişte araştırmacıların ve tinsel pirlerin bu dinsel pozitivizme pek vakitleri olmadığını gördük. Schleiermacher, Bultmann, Rahner ve Lonergan egzotik coşkunluklar aramak yerine zihnimizin olağan işleyişlerini keşfetmemiz ve bunların bizi ne kadar sıkça ve epey doğallıkla aşkına sevk ettiğini fark etmemiz gerektiğini ileri sürdü. "Tanrı"yı evrende

"kendi dışımızda" (*foris*) aramaktansa Augustinus gibi kendi içimize dönmeli son derece sıradan cevapların nasıl yerini usulca "ötekiliğe" bıraktığının ayırdına varmalıyız. Dionysius gibi öğretmenlerin inançlıların konuşmanın öteki yüzünde karşılaştığımız sessizliğin ayırdına varması için dilin yapısal sınırlılığından nasıl sürekli faydalandığını gördük. Bu kitabın başında gördüğümüz gibi "belirleyici" rasyonel bir etkinlik olan müziğin kendisinin bir "doğal teoloji" olduğu söylenmiştir ve bu gayet yerindedir.[7] Müzikte zihin egoyu aşan, öznellik ile nesnelliği kaynaştıran saf, dolaysız bir duygu deneyimler.

Basileios'un açıkladığı gibi Tanrı'nın tasviri mümkün olmayan *ousia*'sını asla bilemeyiz ama zamanla, hislerle sınırlı dünyamızda ancak izleri ya da etkileri *(energeiai)* konusunda müphem bir fikir edinebiliriz. Ömür boyu yılmadan sürdürülen meditasyon, yoga ve cemaatlerde estetik bir etki yaratan ritüellerin kişilikte belirgin bir etki yarattığı açıktı; bu etki, doğal teolojinin bir başka biçimiydi. Dinde dramatik bir "yeniden doğuş" dönüşümü yoktu, yavaş, kademeli ve sezilemez bir dönüşüm vardı. Hepsinden önemlisi merhametin ve Altın Kural'ın "aralıksız uzun süre" alışkanlıkla yerine getirilmesi daimî *kenosis* gerektirir. Kendi tercihlerimizin, kanılarımızın ve önyargılarımızın "dışına çıkmak" büyüleyici bir vecd değil, Konfüçyüs'ün öğrencisi Yan Hui'nin açıkladığı gibi kendi başına bizim aradığımız aşkınlık olan bir *ekstasis*'tir. Bu pratiklerin etkisi bize Tanrı hakkında somut bilgi veremez; bunlar hiç kuşkusuz bilimsel "kanıt" değildir. Ama bu disiplinlere bağlılık ve beceriyle katılanlara tanımlanamaz bir şey olur. Fakat bu "bir şey" bu disiplinlerden geçmeyenlere muğlak görünür, tıpkı Elefsis "gizemi"nin inatla Kült Binası'nın dışında kalan ve kabul ediminden geçmeyi reddeden birine önemsiz ve saçma görünmesi gibi.

7 Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, s. 114–15.

Kadim Gök tanrılar gibi Filozofların uzak tanrısı da insanların zihinlerinden ve kalplerinden silinmeye eğilimlidir. Modern "bilimsel din"in mütehakkim Tanrısı, tanrısalı aşırı dışsallaştırdı ve onu insanlıktan uzağa itti, Blake'in Kaplan'ı (*Tyger*) gibi onu "uzak derinliklere ve göklere" hapsetti. Ama modern dönem öncesi din kutsalı kasten insanlaştırdı. Brahman uzak bir gerçeklik değil, her bir yaratığın *atman*'ıyla özdeşti. Konfüçyüs *ren*'i tanımlamayı reddetti (daha sonra "iyilik"le özdeşleşecekti) çünkü bu ifade henüz onu elde etmeyen biri için anlaşılabilir değildi. Ama Konfüçyüs'ün döneminde *ren*'in olağan anlamı "insanoğlu" idi. Ren İngilizceye bazen "insancıllık" diye tercüme edilir. Böylece kutsallık "doğaüstü" değil, daha sonraki bir Konfüçyüsçünün açıkladığı gibi insanlığı arıtan ve onu "tanrısal" (*shen*) bir düzleme yücelten, dikkatle biçimlendirilen bir tutumdur.[8] Budistler, Buda'nın dinginliğini, dengeliliğini ve benliksizliğini tefekkür ettiklerinde onu aksi takdirde anlaşılabilir olmayan Nirvana'nın bedenleşmesi gibi görüyorlardı; Nirvana insan tabirleriyle böyle görünüyordu. Bu durumun insanoğlu için doğal olduğunu ve Budist yöntemi uygulamaya aktarırlarsa bunu kendilerinin de başarabileceğini biliyorlardı. İsa'yı taklitleri onlara *theosis*'i ("ilahlaşma") sezdirdiğinde Hristiyanlar da benzer bir deneyim yaşadı.

Belirli kişiler bu gelişmiş, rafine insanlığın ikonu oldu. Kendi idamına suçlamayla değil açık yürekli nezaketle, neşe ve sükûnetle yaklaşan Sokrates'i düşünürüz. İnciller İsa'nın ıstıraplı bir ölüme katlandığını ve çok büyük bir çaresizlik yaşadığını ama onu idam edenleri bağışladığını, annesi için hazırlık yaptığını ve diğer kurbanlardan birine nazik bir söz ettiğini yazar. Bu örnek niteliğindeki kişiler, son derece erdemli, şiddetle ortodoks olup günahkârlara tepeden bakmak yerine daha insancıl olmuştu. Hahamlar Tevrat'ın cisimleşmesi olarak itibar görüyordu çünkü bilgi ve uygulamaları

8 Xunzi, "The Book of Master Xan", 21:34–9, haz. ve çev. Burton Watson, *Xunzi, Basic Writings* içinde (New York, 2003).

dünyayı idame ettiren tanrısal buyruğun yaşayan, nefes alan ve insan bedenleşmeleri olmalarına olanak tanımıştı. Müslümanlar, yaşamı arketip, ideal insanoğlunu niteleyen tanrısala tamamen açıklığı simgeleyen Muhammed Peygamber'i "kusursuz insan" diye yüceltir. Tıpkı bir dansçı ya da sporcunun başarılarının talimsiz bir beden için imkânsız olması ve çoğumuza insanüstü görünmesi gibi bu kişilerin hepsi onları normun ötesine taşıyan ve takipçilerine her erkek ve kadında var olan henüz kullanılmamış "tanrısal" ya da "aydınlanmış" potansiyeli ifşa eden tinsel bir kapasite geliştirmiştir.

Neredeyse en başından itibaren erkekler ve kadınlar, defalarca çetin ve sadık dinsel faaliyete katılmıştır. Onlara görünüşe göre tasvir edilemez bir açıdan insanlıklarını zenginleştiren ve tamamlayan kutsallığı sezdiren mitolojiler, ritüeller ve etik disiplinler geliştirdiler. Dindar olma sebepleri sadece mitlerinin ve öğretilerinin bilimsel ya da tarihsel açıdan güvenilir olması, evrenin kökenleri konusunda bilgi edinmeye çalışmaları ya da sırf ahirette daha iyi bir yaşam istemeleri değildi. Güce aç rahipler ya da krallar tarafından inanca zorlanmamışlardı: Aslında din genelde insanların bu tür tiranlığa ve zulme karşı çıkmalarına yardımcı olmuştur. Dinin amacı şimdi yoğun ve zengin yaşamaktır. Dindarlar heveslidir. Yaşamları anlamla dolu olsun isterler. Onlara rüyalarında, doğayı tefekkürlerinde, birbirleriyle ve hayvanlar âlemiyle ilişkilerinde gelen vecd ve içgörü anlarını hep yaşamlarıyla bütünleştirmek istemişlerdir. Yaşamın kederi tarafından ezilmek ve buruklaştırılmak yerine acılarının ortasında da huzurlarını ve dinginliklerini korumaya çabalamışlardır. Faniliklerinin dehşetleriyle baş edecek cesaretin özlemini çekmiş; açgözlü ve dar kafalı olmak yerine cömert, açık yürekli, adil bir ömür sürmeyi, insanlıklarının her kısmını yaşamayı arzulamışlardır. Basit bir gündelik fincan olmak yerine Konfüçyüs'ün ileri sürdüğü gibi, kendilerini yaşamda görmeyi öğrendikleri kutsallıkla ağzına ka-

dar dolu güzel bir ritüel çanağına dönüştürmek istiyorlardı. Her insanoğlunda sezdikleri tasvir edilemez gizemi onurlandırmaya ve tanımadıklarını, yabancıyı, yoksulu ve ezilenleri onurlandıracak toplumlar yaratmaya çalıştılar. Elbette çoğu zaman başarısız oldular. Ama genelde din disiplinlerinin onlara tüm bunları yapmalarında yardımcı olduğunu gördüler. Kendilerini yılmadan usanmadan bu işe verenler, fani erkek ve kadınların daha yüce, tanrısal ya da Tanrı'ya yaraşır bir düzlemde yaşamalarının ve böylece kendi gerçek benliklerine uyanmalarının mümkün olduğunu gösterdi.

Günün birinde bir Brahman, bir ağacın altında tefekkür eden Buda'ya rast geldi ve dinginliği, sükûneti ve öz disiplini onu hayrete düşürdü. Yaratıcılıkla olağanüstü bir huzura yönlendirilen muazzam kudretin izlenimi ona uzun dişli büyük fili hatırlatmıştı. Rahip, "Siz bir tanrı mısınız efendim?" diye sordu. "Bir melek... ya da ruh musunuz?" "Hayır," diye cevapladı Buda. Sadece insan tabiatındaki yeni bir potansiyeli açığa çıkardığını açıkladı. Bu çatışma ve ıstırap dünyasında huzur ve diğer yaratıklarla uyum içinde yaşamak mümkündü. Buna sadece inanmanın anlamı yoktu; gerçekliğini ancak onun yöntemini uygularsanız, egotizmi sistematik olarak kökünden kesip atarsanız keşfedebilirdiniz. O zaman kapasitenizin zirvesinde yaşayabilir, psişenizin normalde aktif olmayan kısımlarını faaliyete geçirebilir ve tamamen aydınlanmış insanoğulları olabilirdiniz. Buda, merak içindeki rahibe, "Beni uyanmış biri gibi hatırla," der.[9]

9 Anguttara Nikaya 4.36. Kendi çevirim.

Teşekkür

Hep olduğu gibi teşekkür edeceğim çok kişi var. Önce uzun yıllardır bana vazgeçilmez bir cesaret, sevgi ve destek veren temsilcilerim Felicity Bryan, Peter Ginsberg ve Andrew Nurnberg, ayrıca muhteşem editörlerim Jane Garrett, Robbert Ammerlaan, Louise Dennis ve Will Sulkin. Her biriniz sevilen bir dost ve meslektaş olarak yanımda olduğu için ne kadar şanslı olduğumu biliyorum.

Michele Topham, Jackie Head ve Felicity Bryan'ın ofisinden Carole Robinson'a, Jane Garrett'ın Knopf'taki asistanı Leslie Levine'a aralıksız sabır, nezaket ve faydalı yardımları için minnettarlığımı belirtmeliyim. Büyük bir beceri, özveri ve bağlılıkla bu kitabın metni ve üretiminde çalışan çok sayıda kişiye çok teşekkürler: Louise Collazo, Wesley Gott, Ellen Feldman, Claire Bradley Ong, Gabriele Wilson, Jane Selley, Mary Chamberlain, Geraldine Beare, Anna Crone ve Jörg Hensgen. Son olarak, uzun yıllar beraber yürüdükten sonra bazısı eski ve değerli dostlarım olan tanıtımcılara teşekkürler: Sheila O'Shea, Kim Thornton, Sheila Kay, Laura Hassan ve Francien Schuursma. Her birinizle çalışmak bir neşe kaynağı.

2007 sonbaharında Harvard Üniversitesi'nde William Belldon Noble dersleri verme şerefine eriştim ve bu kitapta geliştirdiğim bazı fikirleri sunma fırsatını buldum. 2008 yazında Chautauqua Kurumu'nda da bu konuların bazılarını açıkladım. Beni yıllar boyu büyük bir sadakatle ve nazikçe dinleyen, yüreklendiren Harvard Memorial Kilisesi'ndeki (özellikle de İnanç ve Yaşam

Forumu'ndakiler) ve Chautauqua'daki tüm dostlarıma teşekkür etmek istiyorum.

Geçen sene bu kitabın tezini uygulamaya dökme girişimi olan Charter for Compassion için (bkz. www.charterforcompassion.com) TED konferanslarıyla ortaklaşa çalışmak büyük bir mutluluk ve ayrıcalıktı. Özellikle Chris Anderson ve Amy Novogratz'a olmak üzere, bu projeye olağanüstü bir cömertlik, yaratıcılık ve huşu uyandıran bir bağlılıkla katkıda bulunan tüm TEDcilere teşekkürler. Benim için bir esin kaynağıydı.

Son olarak ben yokken Poppy'ye özveriyle bakıp işimi yapmama olanak tanıyan Eve, Gary, Stacey ve Amy Mott'a, Michelle Stevenson'a kocaman teşekkürler.

Siz olmasaydınız yapamazdım.

Sözlük

Agnostisizm (Lat. agnosco: "Bilmiyorum"): Kanıtlanamayan bir öğretiye ya da fikre inanmayı kesmeyi içeren ilkeli reddediş.

Ahimsa (Sans.): "Zarar vermeme"; şiddete başvurmama.

Alegori (Yun. *allegoria*): Bir şeyi başka bir şey kisvesinde tasvir eden söylem.

Anagojik (Yun.): Bir Kutsal Kitap metninin mistik ya da eskatolojik anlamı.

Apokalypsis (Yun.): "Vahiy"; tam anlamı "örtüsünü kaldırmak" ya da "tezahür". Bugüne dek gizli olan ve aniden netleşen ebedî ya da kadim hakikat; genelde son günler, yani kıyamet hakkındaki bir vahiyden bahsetmek için kullanılır.

Apoloji (Lat.): Rasyonel bir açıklama.

Apofatik (Yun.): Sözsüz; sessiz.

Arche (Yun.): "Başlangıç", evrenin başlangıçtaki tözü.

Arketip (Yun.): "İlk örnek" ya da paradigma. Her dünyevi nesneyi ya da deneyimi göksel dünyadaki daha güçlü, daha zengin gerçekliğin bir kopyası, solgun bir gölgesi gibi gören kadim felsefeyle bağlantılı bir terim. Kadim dinde arketipsel gerçekliğin geri dönüşü, bir kişinin ya da nesnenin gerçekleşmesi gibi görülüyordu. Böylece daha dolu, daha eksiksiz bir varlık kazanıyorlardı.

Ataraksiya (Yun.): Acıdan özgürleşme.

Ateizm: Günümüzde Tanrı'nın varlığının açıkça reddi anlamına gelir fakat 19. yüzyıla kadar genelde ötekilere yakıştırılan bir hakaret ifadesiydi ve insanlar genelde kendilerine ateist demezdi. Bu tarihten önce genelde "yanlış inanç" anlamına geliyordu. İnsanların onaylamadığı bir yaşam biçimini, fikri ya da din türünü tasvir etmek için kullanılıyordu.

Atman (Sans.): Yogilerin ve *Upanişad* bilgelerinin aradığı, Brahman'la özdeş olduğu düşünülen ölümsüz, yani ebedî "benlik".

Atomizm (Yun.): Evrenin hammaddesinin boş uzayda ebediyen girdap yaparak dönen sayısız küçük, bölünemez (*atomos*) parçacıktan oluştuğuna inanan Yunan fizikçi Demokritos'un (yaklaşık MÖ 466-370) geliştirdiği bilimsel kuram. Atomlar düzenli aralıklarla çarpışıp birbirine yapışarak dünyamızdaki nesneleri oluşturuyordu. Sonunda bu nesneler parçalanıyor, onları oluşturan atomlar uzayda boş boş dolanmaya geri dönüyordu, ta ki bir sonraki birleşimi gerçekleştirene kadar. Bu kuram 17. yüzyılın Bilim Devrimi esnasında Avrupalı felsefecilerce yeniden canlandırıldı.

Atopos (Yun.): Sınıflandırılamaz; tipik olmayan; norm dışı; sıra dışı.

Avatar (Sans.: *avatara*): "İniş"; "tezahür"; bir tanrının dünyada görülmesi; tanrısalın bedenleşmesi.

Ayet (Ar. çoğul, *ayat*): "İşaret, sembol, mesel." Kuran, Tanrı'nın mutlak gerçekliğiyle Tanrı'nın dünyada gördüğümüz "işaretleri" ya da "tezahürleri" arasında ayrım yapar. Müslümanlara Tanrı'nın iyiliğinin ve cömertliğinin tabiattaki muhteşem "işaretlerini" tefekkür etmeleri buyrulmuştur. Kuran aynı zamanda tanrısalın bir "sembolüdür" ve [sureleri oluşturan] her kısmına ayet denir, bize Tanrı hakkında ancak işaretler ve sembollerle konuşabileceğimizi hatırlatır. Kuran'daki Yaratılış, Mahşer Günü ya da Cennet gibi büyük imgelere de ayet denir, bunlar ifade edilemez bir gerçekliği bize bildiren "sembollerdir."

Bavli: bkz. "Talmud".

Varlık: Var olan her şeye can veren, onları destekleyen ve idame ettiren temel enerji; bizzat Varlığın fani, tikel ve sınırlı bir tezahürü olan *bir varlık*'tan dikkatle ayırt edilmelidir.

İnanç (*belief*): Başta Orta İngilizcede *bileven* fiili "sevmek; ödüllendirmek; yakın tutmak"; *bileve* ismiyse "sadakat; güven; bağlılık; taahhüt" anlamlarına geliyordu. Almanca *liebe* "sevilmek" ve Latince *libido* "arzu"yla bağlantılıydı. Kutsal Kitap'ın İngilizce versiyonlarında çevirmenler bu sözcüğü Yunanca *pistis*; *pisteuo* ve Latince *fides; credo* karşılığında kullandılar. Böylece "inanç/*belief*" ile "iman/*faith*" aynı şey oldu. [*Faith*: güven; sadakat; Latince *fides* ("sadakat"; "bağlılık") ve Yunanca *pistis*'in İngilizce tercümesi. Başta ortodoks teolojiyi kabul etmek anlamına gelmiyordu.] Ama 17. yüzyılın sonlarında bu sözcüğün anlamı değişmeye başladı. Belirli bir önermeye, öğretiye ya da fikre entelektüel rıza anlamında kullanılmaya başlandı. Bu çağdaş anlamda ilk kez felsefeciler ve bilim insanlarınca kullanıldı, bu yeni kullanım 19. yüzyıla kadar dinsel bağlamlarda yaygınlaşmadı.

Brahman (Sans.): "Her Şey"; tüm gerçeklik; varoluşun özü; var olan her şeyin temeli. Varlığın kendisi; evreni bir arada tutan ve büyüyüp gelişmesine olanak tanıyan güç. Vedik dininin yüce gerçekliği.

Brahmodya (Sans.): Ritüel yarışma. Her yarışmacı Brahman'ın gizemli ve tarifi olanaksız gerçekliğini ifade edecek sözel bir formül bulmaya çalışır. Yarışma hep sessizlikle, yarışmacıların sessiz huşuya bürünmesiyle sonuçlanırdı. Sessizlikte Brahman'ın varlığını hissederlerdi.

Brikolaj: Eldeki eski materyallerden yeni bir şey yaratma süreci anlamına gelen modern tasarım terimi. Geleneğin aktarılmasına analojik olarak uygulandığında kadim metinleri alıp onlara devrin ve belirli bir grup öğrencinin gereksinimlerine

uyacak tamamen yeni bir yorum getirmek anlamına gelir. Yazılı materyal kıtken bir geleneği ilerletmenin kabul gören bir yöntemiydi. Sadece dindar öğretmenlerce değil Helenistik filozoflar tarafından da kullanılıyordu.

Buda (Sans.): Aydınlanmış ya da "uyanmış" bir kişi.

Buddhi (Sans.): "İdrak"; insan aklının en üstün kategorisi; insanın nihai gerçekliği düşünebilen tek bölümü. Latince *intellectus*'a benzer.

Christos (Yun.): Mesih; İbranice *maşiah*.

Coincidentia oppositorum (Lat.): "Karşıtların birliği"; dünyevi hayatın bariz çelişkilerinin ötesinde var olan esrik bir birlik deneyimi.

Merhamet: Kendini bir başkasının "yerine koyabilme"; empati; duygudaşlık. "Acımak" anlamına *gelmez*. Merhamet tüm büyük dinsel geleneklerde en yüce erdem sayılır; hakiki dinsel deneyimin ve pratiğin testidir, kutsalla karşılaşmanın başlıca yollarındandır. Ayrıca tüm gelenekler, iyiliğinizi kendi grubunuzla sınırlayamayacağınız, "herkesle ilgilenmeniz"; yabancıyı onurlandırmanız; hatta düşmanınızı sevmeniz gerektiğinde ısrar eder.

Kozmoloji (Yun.): Tam anlamı "evrenle ilgili söylem/konuşma"; bir yaratılış hikâyesi.

Credo, mastar hali *credere* (Lat.): Günümüzde genelde sırasıyla "inanıyorum" ve "inanmak" diye tercüme edilir. Ama bu görece yeni bir gelişmedir ("inanç" [belief] ile kıyaslayınız). *Credo*'nun kökeni *cor do*: "kalbimi veriyorum". Başta "güven; bağlılık; taahhüt; ilgi" anlamlarına geliyordu. Aziz Jerome, 4. yüzyılda Kutsal Kitap'ı Latinceye tercüme ettiğinde *pisteuo* karşılığında *credo* kullandı.

Tao (Çin.): Yol; doğru rota ya da patika. Çin ritüelinin çoğunun amacı insani meselelerin Göğün Yolu'yla aynı doğrultuda ya da diyebiliriz ki Varlık'la uyumlu olmasını temin etmekti.

Taoizm diye bilinen gelenekte nihai, tasviri olanaksız ve kişi dışı gerçeklik olacaktı; tüm görünüşün kaynağı, var olan her şeyin doğurulmamış yaratıcısı, dünyanın istikrarının ve düzeninin teminatı.

Demiourgos (Yun.): "Mimar". Platon'un *Timaeus*'undaki yaratıcı Tanrı, evrenin hammaddelerini biçimlendirip ebedî ideaları model alan düzenli bir evren yaratır.

Deva (Sans. çoğul, *deva*'lar): "Parlayanlar", Vedik Aryanlarının tanrıları. Antik dünyadaki tüm tanrılar gibi her şeye kadir ya da her şeyi bilen değillerdi; diğer tüm yaratıklarla –erkekler, kadınlar, hayvanlar, bitkiler, kayalar, ağaçlar ya da yıldızlar– aynı Ruh onlara can veriyordu, her şey ve diğer herkes gibi evrenin gizli düzenine bağlıydılar. Tıpkı hayvanların bitkilerden daha üstün varlıklar sayılması gibi onlar da ölümsüz olduklarından daha yüce bir varlık türüydüler. Ama bizim anlayışımıza göre doğaüstü değildiler çünkü sadece evrenin üyeleriydiler.

Diyalektik (Yun.): Bir fikrin ya da açıklamanın doğruluğunun eleştirel sorgusu sanatı; bazen bir düşünce sürecine uygulanır ve çelişkilerin onları aşan daha yüce bir hakikatte birleştiği görülür.

Din (Ar.): "Yaşam biçimi."

Dogma (Yun.): Kilisenin Yunan babaları bu "öğreti"yi, İncil'in umumi, kolayca açıklanabilir ve açık mesajı *kerygma*'dan ayırdı. Dogma sözel olarak ifade edilemez, liturjinin sembolik el kol hareketlerinde ve sessiz, apofatik tefekküründe akla getirilebilir ve sezdirilebilirdi. Dogma ancak uzun yıllar ritüel ve liturjiye kendini verdikten sonra kavranabilir; Kilise'nin sabit ya da statik olmayıp ibadet eden cemaat vahyedilen hakikat konusundaki anlayışını derinleştirdikçe değişen örtük geleneğini temsil eder.

Dunamis (Yun.): Tanrı'nın "güçleri", Yunanların Tanrı'nın dünyadaki faaliyetine işaret etmek için kullandığı terim, Tanrı'nın tasvir edilemez ve bilinemez özünden (*ousia*) epey farklıdır.

Ekstasis (Yun.): Esrime; kelime anlamı "dışına çıkma"; kendini kaybetme; normal deneyimi aşma.

Ellu (Akk.): Kutsallık, kelime anlamı "temizlik; parlaklık; ışık yayma". İbranice Elohim'le bağlantılı. Tanrılar bu kutsallığın kaynağı değildi ama ona büyük ölçüde dâhildiler; tanrılara "kutsallar" deniyordu.

Elohim (İbr.): Kutsal Kitap'ın Tanrısı'nı belirten terim; genelde "Tanrı" diye tercüme edilir ama tam olarak tanrıların insanoğlu için ifade edebileceği tüm anlamları işaret eder.

Energeiai (Yun.): "Enerjiler". Bu terim Tanrı'nın dünyadaki "faaliyetlerini" ya da "tezahürlerini" ayırt ederek başka türlü erişilemez olan tanrısal hakkında küçük bir fikir edinmemizi sağlar. *Dunamis* gibi insanların Tanrı algısını tasviri olanaksız, bilinmez gerçeklikten ayırmak için kullanılmıştır. Yunan babalar Logos'u ve Kutsal Ruh'u, âdeta tanrısalı insanoğlunun kavrayabileceği ve idrak edebileceği tabirlere tercüme eden *energeiai* gibi görürlerdi.

En Sof (İbranice): "Sonsuz;" tanrılığın Kabala'daki erişilmez ve bilinemez özü.

Enuma Eliş: Her yıl Yeni Yıl bayramında Esagila tapınağında söylenen, dünyanın yaratılışını hikâye eden Babil destanı.

Eskatoloji: (Yun. *Eskaton*) "Son"dan türemiştir. Kıyamete doğru son günleri konu alır.

Ex nihilo (Lat.): "Hiçten". Hristiyanlık dünyasında 4. yüzyılda ortaya çıkan ve Tanrı'nın dünyayı mutlak hiçlikten yarattığını belirten yeni yaratılış kuramını niteler. Bu kozmoloji antik dünyada bilinmiyordu. O zamana dek tanrılar yaratılmış varlıklar sayılıyordu; ancak zaten ilerlemekte olan bir yaratılış

sürecine yardım edebilir ve âdeta evrenin hammaddelerini işleyip bu süreci tamamlayabilirlerdi.

Falsafah (Ar.): "Felsefe". *Feylesof* diye bilinen Müslüman bilim insanlarının İslam'ı Yunan felsefi rasyonalizmine göre yorumlama girişimi.

Golah (İbr.): Babil'den Yahudiye'ye dönen sürgünler cemaati.

Goyim (İbr.): "Öteki uluslar"; Yahudi olmayanlar. Latinceye tercüme edildiğinde *gentes* ve İngilizcede "gentiles" oldu.

Halakha (İbr.): Hahamların hukuk kuralları.

Hasid çoğ. *hasidim* (İbr.): Dindar Yahudi; kutsal insan.

Hesychia (Yun.): Sıfat *hesychast* (isihast); "içsel dinginlik; içsel sükûnet". Zihni teolojik fikirlerden arındıran ve sözcüklerin, kavramların, duyumların üzerine çıkarmaya çalışan derin düşünceli, apofatik bir tinselliktir.

Yüce Tanrı: Uzak antikitede tapılan ve günümüzde yerli cemaatlerde hâlâ hatırlanan, dünyayı tek başına yarattığına inanılan yüce bir ilah; öyle yüceltilmişti ki kültü yoktu ve yavaş yavaş ona tapanların zihinlerinden ve kalplerinden silindi. Genelde yerini daha yakın ve dinamik ilahlara bıraktı.

Hilm (Ar.): Tahammül; merhamet, sabır, dinginlik.

Kutsal Ruh: İbranice *ruach*'ın tercümesi, "ruh". Hahamların Tanrı'nın yeryüzündeki varlığına işaret etmek için genelde Şekina'yla değişimli olarak kullandığı ifade; bizzat Tanrı'dan, insan anlayışını ya da deneyimini aşan tanrılığın özünden farklıdır. Başlangıçta Yahudi Hristiyanlar bu ifadeyi onlara güç veren ve İsa'nın misyonunun derin anlamını anlamalarına olanak tanıyan, kendi içlerindeki yakın varlığı tanımlamak için kullanıyordu.

Hypostasis, çoğ. *Hypostases* (Yun.): Kişinin içsel tabiatının dışavurumunu ifade etmek için seküler bağlamda kullanılır; dışarıdan bakılan bir nesne ya da kişi; Yunanlar bu ifadeyi

bilinmeyen Tanrı'nın Logos [Söz] ve Kutsal Ruh olarak tezahürlerini tasvir etmek için kullanmıştır.

Hipotez (Yun.): Tartışmanın temeli olarak ileri sürülen bir önerme; bilinen olguları açıklayan ve kanıtlanabilir ya da kanıtlanabilir olmayan ileri araştırma için başlangıç noktası teşkil eden bir varsayım ya da tahmin.

Putperestlik: Aşkın Tanrı yerine bir insana ya da insan yapısı bir gerçekliğe tapınma ya da onu ululama.

İlam (Akk.): "Tanrısallık"; Mezopotamya'da tanrıların ötesinde olan ve tüm tikel ilahları aşan, ışık saçan bir gücü niteler; ayrı bir biçimle ilişkilendirilemeyen temel bir gerçeklik; *ilam*'ın kaynağı tanrılar değildi ama diğer yaratıklar gibi bu kutsallığa dâhildiler.

İman (Ar.): Müminler (genelde "imanlılar/inananlar" diye tercüme edilir), ideal Müslüman yaşamı süren, düzenli ibadet eden, sadaka veren, yoksullara yardım eden, adil davranan ve kölelerini azat edenlerdir.

Bedenleşme (Lat.): Tanrısalın insan suretinde cisimleşmesi; "avatar"la kıyaslayınız.

Intellectus (Lat.): "İdrak", muhakeme güçlerimizin en rafine bölgesi, sınırlarına kadar zorlanan aklın kendisini yıkıp tanrısalı deneyimlediği yer. *Buddhi*'ye benzer.

İslam (Ar.): Kişinin tüm varlığını Tanrı'ya "teslimiyeti".

Cahiliye (Ar.): Geleneksel olarak "cehalet devri" diye tercüme edilir ve Arabistan'ın İslamiyet öncesi çağını nitelemek için kullanılır; Kuran'ın İngilizce tercümelerinde "cahil" sıfatı genelde "imansız" ile karşılanır. Ama bu yanlıştır. Erken dönem kaynaklardaki birinci anlamı: "şiddete başvuran ve çabuk parlayan; asabi; kibirli; şovenist."

Cihat (Ar.): Mücadele; uğraşı; çaba.

Kabala (İbr.): "Miras alınan gelenek"; mistik Musevilik geleneği.

Kadoş (İbr.): Kutsal; tam anlamı "ayrı; öteki".

Kâfir (Ar.): Geleneksel olarak "imansız" diye tercüme edilir ama tam olarak Tanrı'yı nankörce, hoyratça ve agresifçe reddeden demektir. Tanrı'nın dünyayı yarattığına inancını yardımsever ve cömert eylemlere dönüştürmeyi reddeder, kişisel servet edinmek için varlıklarını biriktirir, yoksulları ve muhtaçları umursamaz. "Küfür" ise "imansızlık" değil, "nankörlük" ve "küstahlık"tır.

Kenosis (Yun.): "Boşaltma"; benliğin içinin boşaltılması; egotizmin yıkılması.

Kerygma (Yun.): Kilise'nin umumi öğretisi, *dogma*'nın aksine net ve rasyonel bir biçimde ifade edilebilir, Hristiyanlığın ritüellerine ve pratiklerine katılmayan insanlarca da anlaşılabilir.

Lectio divina (Lat.): "Kutsal çalışma". Kutsal Kitap'ın yavaşça ve tüm dikkatin verilerek, eylemle özdeşleşerek ve *ekstasis* anları deneyimleyerek okunduğu manastır pratiği.

Logos (Yun.): "Diyalog, Söz"; makul, mantıklı ve bilimsel düşünce. Antik Yunan felsefecileri bu terimi, *mitos*'tan farklı pragmatik, doğru düşünce biçimini nitelemek için kullandılar. Stoacılıkta *logos*, tabiatın arka planındaki, yine "Tanrı" ya da "Ruh" denilen rasyonel, egemen süreçleri işaret ediyordu. Hristiyanlar Logos'u her şeyi var eden ve insanoğluna tarih boyunca tanrısalı sezdiren Tanrı'nın Bilgeliği'yle özdeşleştirdi. Aziz Yuhanna, incilinin girişinde Logos'un [Söz] İsa'da ete kemiğe büründüğünü ileri sürer. Hristiyanlık teolojisi geliştikçe Logos aksi takdirde bilinmez ve bilinemeyecek olan Tanrı'nın hipotezi, *prosopoi*'si, *dunamis*'i ve *energeiai*'sı olacaktı.

Mesih: İbranice *maşiah*'tan türemiştir: "Meshedilmiş". Bu ifade başta taç giyme töreni esnasında meshedilerek Tanrı'yla özel, kült bir yakınlık elde eden İsrail kralını niteliyordu. Kral "Tanrı'nın bir oğlu" oluyor ve özel bir tanrısal görev üstleniyordu. Özel elçiliklerini ve Yahve'ye bir yakınlık belirtmek için kâhinler ve peygamberlere de bu unvan veriliyordu.

İsa'nın devrinde bazı Yahudiler, bir barış ve adalet çağı olan Tanrı'nın Krallığı'nı başlatacak müstakbel kurtarıcıyı, muhtemelen Kral Davut'un soyundan bir kralı dört gözle bekliyordu.

Midraş (İbr.): Musevi tefsiri; "çalışmak, incelemek, araştırmak" anlamındaki *daraş* fiilinden türemiştir. Musevi tefsiri daima yeni bir şey arayışı, ümitli sorgu duygusunu korudu; apaçık olmayan bir şeyin araştırılması.

Mikra (İbr.): "Eylem çağrısı". Erken dönemdeki hahamların Kutsal Kitap'a verdiği isim.

Mişna (İbr.): Tam anlamı "tekrarla öğrenmek". 135 ile 200 yılları arasında bir araya getirilen, sözel geleneklerin ve hahamların hukuk kurallarının bir derlemesi olan Museviliğin Kutsal Kitap'ı.

Tek tanrıcılık: Tanrısalın sembolü olarak sadece tek bir tanrısı olan din türü.

Müslüman (Ar.): İslam'a teslim olan bir erkek ya da kadın.

Musterion (Yun.): "Gizem"; gözleri ya da ağzı kapatmak anlamındaki *muein* fiiliyle bağlantılı; sıradan bir bakışla görülmeyen, ifade edilemeyen muğlak bir varlığa işaret eder. *Myein*: "başlatmak/kabul etmek" ve *myesis:* "başlangıç/kabul töreni" sözcükleriyle, dolayısıyla MÖ 6. yüzyılda Yunan dünyasında, bilhassa Elefsis'te gelişen Gizem Kültleri'yle bağlantılıdır, bunlar katılımcılara kutsalın çok kuvvetli bir deneyimini yaşatan gizli ayinlerdi. *Musterion* terimi daha sonra Yunan Hristiyanlarca vaftiz ve Evharistiya gibi kabul törenlerini tasvir etmek için kullanıldı. Kutsal Kitap'ın gizli anlamını arayış olan tefsir de bir *musterion,* dönüştürücü bir kabul edimiydi. Bu yüzden *musterion* kişinin düşünmeye ve (modern anlamda) "inanmaya" mecbur olduğu bir şey değil, yaptığınız bir şeydi. Bu özellikle sadece öğretisel bir formülleştirme olmayıp aynı zamanda bir derin düşünce egzersizi olan Teslis dogmasında çok açıktı.

Mitos çoğ. *mitoi* (Yun.): Mit; tarihsel ya da gerçeğe dayalı olması beklenmeyen, bir olayın ya da anlatının anlamını ifade eden, zamansız, ebedî boyutunu özetleyen hikâye. Mit bir anlamda bir kez olan ama aynı zamanda hep olan bir olay diye tasvir edilebilir. Mit psişenin labirentsi ve muğlak dünyasını tarif eden erken bir psikoloji türü gibi de görülebilir. Gözleri ya da ağzı kapatmak anlamına gelen *muein* fiilinden türetilen sözcük "gizem" ve "mistisizm"le bağlantılıdır, karanlık ve sessizlik çağrışımları taşır. *Logos*'un netliğinden kaçınan, pratik, gündelik gerçekliğin söylem ve düşünce alışkanlıklarından farklı, kolayca ifade edilemeyen deneyimleri ve kanaatleri belirtir.

Mystes çoğ. *mystai* (Yun.): "Yeni başlayan/yeni kabul edilen". Bir Gizem'e (*musterion*) katılan kişi.

Nirvana (Sans.): "Yok olmak"; "sönmek". Budizmde benliğin yok olması, aydınlanma ve acıdan, acı çekmekten özgürleşme getirir; benliğin derinliklerinde keşfedilen kutsal bir sığınak; hiçbir kavrama karşılık gelmediğinden ve hâlâ bencilliğin, egotizmin tuzağına düşenlerin anlayamayacağı için tanımlanamaz olan bir gerçeklik.

Nous (Yun.): "Akıl".

Ontos (Yun.): "Varlık"; "tabiat". Dolayısıyla Anselmus'un insan tabiatının işleyişi ve tanrısalın tabiatından hareketle Tanrı'nın gerçekliğinin sorgulanmasını savunduğu ontolojik kanıtı.

Ortodoks; ortodoksi (Yun.): "Doğru öğreti".

Otiosus (Lat.): "Faydasız"; "fuzuli."

Ousia (Yun.): Öz; doğa; bir şeyi o yapan şey; bir kişinin ya da nesnenin içinden görünüşü. Bu terim Tanrı için kullanıldığında insanın hiçbir zaman kavrayamayacağı ya da deneyimleyemeyeceği tanrısal özü, tabiatı ya da tözü işaret eder. Hahamlar, bu ifadenin Kutsal Kitap'ta ya da Talmud'da hiç geçmediğini ileri sürmüştür.

Pentateuch (Yun.): Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabı, Tevrat (Tora) da denir: Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Yasa'nın Tekrarı.

Persona; çoğ. *personae* (Lat.): "Mask"; "yüz. Yunanca *prosopon*'un tercümesi: Oyuncunun izleyicilerin o karakteri tanıması için taktığı ve sesinin duyulmasını sağlayan ("ses" [*sonus*], [*per*] den geçerken yükseliyordu") maske. Dolayısıyla İngilizcede Teslis'in *hypostases*'ine üç tanrısal "person" denilmiştir.

Peşer (İbr.): "Deşifre etmek"; Kutsal Kitap'ın tamamını cemaatlerinin Son Günler'ine işaret eden bir şifre gibi gören Kumran mezhebinin ve erken dönemdeki Hristiyanların kullandığı bir tefsir yöntemi.

Philosophia (Yun.): Felsefe, "bilgi (*sophia*) sevgisi".

Phusikoi (Yun.): Evrenin salt fiziksel ve materyal bir görüşünü geliştirerek Batı biliminin temellerini atan Milet ve Elealı "natüralistler."

Pistis; mastar hali *pisteuo* (Yun.): Güven; sadakat; bağlılık. Genelde "inanç" diye tercüme edilir.

Polis (Yun.): Yunan şehir devleti.

Prosopon; çoğ. *prosopoi* (Yun.): "Yüz"; "maske". İçsel düşünceleri açığa vuran yüz ifadesi ya da kişinin ya yaşamda ya da tiyatroda oynamaya karar verdiği bir rol için de kullanılır. Yunan babalar genelde *hypostasis*'e alternatif olarak kullanırlar.

Purusha (Sans.): "Kişi". Bu ifade ilk kez dünyanın var olması için tanrıların onu kurban etmesine gönüllü olan ilk insan "kişi" için kullanılmıştır.

Ren (Çin.): İlk anlamı "insanoğlu". Konfüçyüs bu sözcüğe yeni bir anlam kazandırdı ama devrinin tüm entelektüel kategorilerini aştığından onu tasvir etmeyi reddetti. Aşkın bir değer, en yüce iyiydi. *Ren* daima insanlık kavramıyla özdeşleştirilecektir ve "insancıllık" diye tercüme edilir. Konfüçyüsçüler onu sonradan merhamet ve iyilikle özdeşleştirecektir.

Tezahür/vahiy (Ar.): "Belirme"; Yunanca *apokalypsis*. Değiştirilemez gerçeklikler, öğretiler ya da önermeler gibi değil, insan yaratıcılığına ve yenilemesine dayanan süregiden bir süreç gibi görülüyordu.

Rig Veda (Sans.): "Şiirdeki Bilgi". Aryanların Vedik kutsal metinlerinin binden fazla ilham verici ilahi içeren en kutsal bölümü.

Rishi (Sans.): "Gören". Bu terim *Rig Veda*'nın ilham dolu şairleri için kullanılır; görüm gören, mistik ya da bilgeler için de kullanılır.

Secundum imaginationem (Lat.): "Hayal gücüne dayanarak". Varsayımsal olarak sunulan bir fikir.

Sefer Tora (İbr.): Yoşiya zamanında 7. yüzyıl reformcularının keşfettiği "yasa parşömenleri", Musa'ya Sina Dağı'nda verilen belge olduğu iddia edilir.

Şalom (İbr.): Genelde "barış" diye tercüme edilir, tam anlamı "bütünlük; tamamlanma".

Şekina (İbr.): İbranice *şakan* "konaklamak" fillinden gelir. Tanrı'nın yeryüzündeki varlığının rabinik ifadesi, Yahudilerin Tanrı deneyimini tasvir edilemez gerçeklikten ayırt eder. Başta İlahî Varlık Şekina, Kudüs tapınağındaki Kutsalların Kutsalı'nda muhafaza ediliyordu; yetmiş yılında tapınak yıkılınca hahamlar Yahudilere iki üç kişi oturup Tevrat çalıştıklarında Şekina'yı aralarında deneyimlemeyi öğretti. Yahudi Hristiyanlar, Şekina'yı Kutsal Kitap'ı birlikte okuduklarında ve Evharistiya ayininde deneyimledi.

Gök Tanrı: Bkz. "Yüce Tanrı".

Sembol (Yun.): Maddi olmayan bir şeyin yerine geçen maddi bir nesne, kişi, ikon ya da fikir. Yunanca *symbalon* "birlikte atılan" bir şeye işaret eder. İnsanoğlu Tanrı dediğimiz bilinemez gerçekliği hiç doğrudan deneyimlememiş, hep bir insan, kutsal kitap, yasa, dağ, tapınak gibi dünyevi nesnelerde, bir fikir ya da öğretide deneyimlemişti. Kilise inanç açıklamalarına

başta "semboller" deniyordu. Modern dönem öncesi dünyada dünyevi sembol ve işaret ettiği gerçeklik birbirinden ayrılamaz gibi deneyimleniyordu. Aslında "birlikte atılmış" ve kaynaşmışlardı, bir kokteyldeki cin ve tonik gibi. Fakat 16. yüzyılda bilimsel doğruluk ve tek anlamlılık arayışı güçlenince insanlar sembolü işaret ettiği aşkın gerçeklikten ayrı görmeye başladı. Böylece Protestan Reformcular Evharistiya'nın *sadece* bir sembol olduğunu iddia ettiler. Tanrılar ve *deva*'lar Varlık'ın aşkın gerçekliğinin "sembolleri" idi. Tanrı fikri de dikkatimizi kendi ötesindeki aşkın bir gerçekliğe yönelten bir semboldü.

Talmud (İbr.): "Öğreti; çalışma". Bu ifade iki Kutsal Kitap'a işaret eder: 5. yüzyılın başlarında tamamlanan Kudüs Talmudu ve Bavli, yani 6. yüzyılda tamamlanan Babil Talmudu. İkisi de *Mişna* üzerine bir *gemara* ("tefsir") biçimini aldı.

Theoria (Yun.): "Tefekkür". Çağdaş Batı'da bir "teori" zihinsel bir yapıdır; bir hipotez.

Tevrat (*torah*) (İbr.): "Öğreti"; genelde "yasa" diye tercüme edilir; Kutsal Kitap'ta *torah* sözcüğü Tanrı'nın dünyada sezilen yol göstericiliğini ve bunu formüle etmek için kullandığı sözcükleri içerir. Dolayısıyla Tevrat, Tanrı'nın yol göstericiliği ve ilgisi konusunda hikâyeler içeren Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabını niteler. Tevrat daha sonra Tanrı'nın Bilgeliği ve dünya onun aracılığıyla var olan Söz'le bağlantılandırıldı, en yüce bilgiyle ve aşkın iyilikle özdeş oldu.

Aşkınlık, sıfat: aşkın: Bilinen gerçekliğin "ötesine çıkan" ve sınıflandırılamayan.

Ümmet (Ar.): Müslüman cemaati.

Tek anlamlı: Sadece tek anlamı olan bir önerme; muğlak olmayan söz.

Upanişad'lar (Sans.): "Yanına oturmak". Vedik dininin zirvesi sayılan ezoterik kutsal metinler. Klasik *Upanişad*'ların on üçü MÖ 7. ve 2. yüzyıllarda oluşturuldu.

Veda, sıfat: *Vedik* (Sans.): "Bilgi". Aryan Hintlerin muazzam kutsal literatür külliyatını nitelemek için kullanılır.

Bilgelik (Hokma): Süleyman'ın Özdeyişleri kitabında Tanrı'nın evreni yöneten kutsal planını temsil eden kişileştirilmiş bir figür; yaratılış planı. Daha sonra Vaiz kitabında en yüce bilgelik olan Tevrat'la ve dünya onun aracılığıyla var olan Söz'le özdeşleştirildi. Ulaşılamaz gerçekliğin aksine Tanrı'nın dünyadaki insanoğlunun deneyimleyebileceği faaliyetini tasvir etmenin bir yöntemi.

Söz: bkz. Bilgelik; Logos.

Yoga (Sans.): "Birleştirmek"; aydınlanmak için zihin güçlerini birleştirmek. Nirvana'ya ve Aydınlanma'ya ulaşmamızı engelleyen egotizmi ortadan kaldırmak için tasarlanmış düşünce disiplini.

Zannah (Ar.): Tahmin; sanı. Kuran'da anlamsız ve bölücü teolojik spekülasyon için kullanılır.

Ziggurat (Akk.): Sümerlilerin dünyanın diğer bölgelerinde görülen bir biçimde inşa ettiği tapınak kuleleri; erkekler ve kadınların tanrılarıyla buluşmak için çıkabileceği dev taş merdivenler.

Seçilmiş Kaynakça

ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (Londra, 1912)

AKENSON, Donald Harman, *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds* (New York, San Diego ve Londra, 1998)

haz. ALTER, Robert, ve Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible* (Londra, 1987)

ALTIZER, Thomas J., *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia, Pa., 1966)

—— (William Hamilton'la birlikte), *Radical Theology and the Death of God* (New York ve Londra, 1966)

ANONİM, *The Cloud of Unknowing,* çev. Clifton Wolters (Harmondsworth, UK, 1980 baskısı)

ANSELM of Laon, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, With the Proslogion,* çev. ve sunuş yazısı Sister Benedicta Ward, SLG; önsöz R. W. Southern (Londra, 1973)

ARISTOTLE, *The Basic Works of Aristotle,* haz. Richard McKeon (New York, 2001)

ATRAN, Scott, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New York ve Oxford, 2002)

AUGUSTINUS, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları (İstanbul, 2014).

—— *On Christian Doctrine,* çev. ve haz. D. W. Robertson (Indianapolis, Ind., 1958)

—— *The Trinity*, haz. ve çev. Edmond Hill, OP (New York, 1994)

AYER, A. J., *The Central Questions of Philosophy* (Londra, 1973)

—— *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları (İstanbul, 2010)

BAGGINI, Julian, *Atheism: a Very Short Introduction* (Oxford, 2003)

BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics: The Realm of Metaphysics in the Middle Ages*, çev. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeill CRV, John Saward and Rowan Williams (Edinburgh, 1991)

BARBOUR, Ian, *Religion in an Age of Science* (San Francisco, 1990)

BARKER, Margaret, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (Londra, 1991)

BARNES, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi (İstanbul, 2004)

BASIL of Caesarea, *On the Holy Spirit*, haz. C. F. H. Johnston (Oxford, 1982)

BAUMAN, Zymunt, *Modernite ve Holokost*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi (İstanbul, 1997).

BELKIN, Samuel, *In His Image; The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition* (Londra, 1961)

BELLAH, Robert, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World* (New York, 1970)

BLOCH, Ruth H., *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800* (Cambridge, 1985)

BONAVENTURE (John of Fidanza), *The Works of St Bonaventure*, 2 cilt, haz. ve çev. Philotheus Boehner ve Sr M. Frances Laughlin SMIC (New York, 1990)

BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400 to 1700* (Oxford ve New York, 1985)

BOYER, Paul, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (Londra, 2001)

BREUIL, Abbé Henri, *Four Hundred Centuries of Cave Art* (Montignac, 1952)

BREWSTER, Sir David, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton,* 2 cilt (Edinburgh, 1885)

BROWN, Callum G., *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000* (Londra, 2001) haz. BROWN, D. Mackenzie, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue* (Londra, 1965)

BUCKLEY, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Conn., ve Londra, 1987)

—— *Denying and Disclosing God, The Ambiguous Progress of Modern Atheism* (New Haven, Conn., ve Londra, 2001)

BULTMANN, Rudolf, *The Theology of the New Testament,* 2 cilt (Londra, 1952, 1955)

—— *Jesus Christ and Mythology* (New York, 1958)

—— *The Gospel of John* (Oxford, 1971)

—— *Essays Philosophical and Theological* (Londra, 1955)

—— *Jesus and the Word* (Londra, 1958)

BUREN, Paul van, *The Secular Meaning of the Gospel* (Londra, 1963)

BURKERT, Walter, *Greek Religion,* çev. John Raffan (Cambridge, Mass., 1985)

—— *Antikçağ Gizem Kültleri,* çev. B. Sina Şener, Alfa Yayınları (İstanbul, 2018)

—— *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth,* çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983)

—— *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, Los Angeles, Londra ve Cambridge, Mass., 1985)

BUSHNELL, Horace, *God in Christ* (Hartford, Conn., 1849)

BUTLER, Jon, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1990) haz. CAMERON, Euan, *Early Modern Europe* (Oxford, 1999)

CAMPBELL, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu,* çev. Sabri Gürses, İthaki Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri,* çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları (İstanbul, 2001)

—— *Historical Atlas of World Mythologies,* 2 cilt (New York, 1988)

—— (Bill Moyers'le birlikte) *Mitolojinin Gücü,* çev. Zeynep Yaman, MediaCat Kitapları (İstanbul, 2017)

CAPUTO, John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion* (Bloomington, Ind., 1997)

—— *On Religion* (Londra, 2001)

—— *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington, Ind., 2006)

—— (Gianni Vattimo'yla birlikte) *After the Death of God,* haz. Jeffrey W. Robbins (New York, 2007)

CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951)

CERTEAU, Michel de, *The Mystic Fable, Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries,* çev. Michael B. Smith (Chicago, 1992)

CHADWICK, Owen, *The Victorian Church,* 2 vols. (Londra, 1966)

—— *19. Yüzyıl: Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi,* çev. Murat Aslan, Birey Yayınları (İstanbul, 2004)

CLARK, J. C., *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons* (New York, 1957)

CLARKE, Samuel, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation,* 9. Baskı (Londra, 1738)

—— *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion,* haz. Richard Watson, *A Collection of Theological Tracts* içinde (Londra, 1785)

CLEMENTS, R. E., *God and Temple* (Oxford, 1965)

—— haz., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge, 1989)

haz. COAKLEY, Sarah, *Rethinking Gregory of Nyssa* (Oxford, 2003)

haz. COHEN, A, *Everyman's Talmud* (New York, 1975)

COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Londra, 1957)

COLLINS, James, *God in Modern Philosophy* (Chicago, 1959)

CONFUCIUS, *The Analects of Confucius*, çev. Arthur Waley (New York, 1992)

COPERNICUS, Nicholas, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2007)

CORNWELL, John, *Darwin's Angel: An Angelic Response to "The God Delusion"* (Londra, 2007)

COX, Harvey, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological*

Perspective (New York, 1966)

—— *Fire from Heaven; The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (New York, 1995)

CROSS, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1973)

—— *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore ve Londra, 1998)

CROSS, Richard, *Duns Scotus* (Oxford, 1999)

CUPITT, Don, *Taking Leave of God* (Londra, 1980)

—— *Is Nothing Sacred?* (New York, 2002)

DARWIN, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç, Alfa Yayıncılık (İstanbul, 2017)

—— *İnsanın Türeyişi,* çev. Öner Ünalan, Onur Yayınları (Ankara, 2002)

DARWIN, Francis, *Charles Darwin'in Özyaşam Öyküsü,* çev. E. Gaizoğlu, S. Dingiloğlu, Daktylos Yayınevi (İstanbul, 2009)

DAVIES, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford, 1992)

DAVIES, Oliver, *God Within* (Londra, 1988)

—— *Meister Eckhart: Mystical Theologian* (Londra, 1991)

—— haz. (Denys Turner'la birlikte), *Silence and the Word, Negative Theology and Incarnation* (Cambridge, 2002)

DAVIES, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik,* çev. Barış Gönülşen, Alfa Yayınları (İstanbul, 2014)

—— *The Mind of God, Science and the Search for Ultimate Meaning* (Londra, 1992)

DAWKINS, Richard, *Kör Saatçi,* çev. Melisa Miller, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *River Out of Eden* (Londra, 2001)

—— *Tanrı Yanılgısı,* çev. T. Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2010)

DELEUZE, Gilles, *The Logic of Sense,* çev. Mark Lester (New York, 1990)

—— ve Felix Guittari, Felsefe Nedir?, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları (İstanbul, 2017)

DE LUBAC, Henri, SJ, *The Drama of Atheist Humanism* (Londra, 1949)

DENNETT, Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York, 2006)

DENYS the Areopagite, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works,* çev. Colm Luibheid ve Paul Rorem (Mahwah, NJ ve Londra, 1987)

DERRIDA, Jacques, *Gramatoloji,* çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık (Ankara, 2011)

—— *Points . . . Interviews, 1974–94,* haz. Elisabeth Weber, çev. Peggy Kamuf (Stanford, Calif., 1995)

DESCARTES, Rene, *Key Philosophical Writings,* çev. Elizabeth S. Haldane ve

G. R. T. Ross; haz. ve sunuş yazısı Enrique Chavez-Arvizo (Ware, Herts., 1997)

—— *Yöntem Üzerine Konuşma,* çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları (İstanbul, 2015)

DEVER, William G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, Mich. ve Cambridge, 2001)

DEWEY, John, *Experience and Nature* (La Salle, Ill., 1971)

DIDEROT, Denis, *Diderot's Early Philosophical Works,* çev. ve haz Margaret Jourdain (Chicago, 1916)

—— *Diderot: Interpreter of Nature; Selected Writings,* haz. J. Kemp (New York, 1963)

DILLENBERGER, John, *Protestant Thought and Natural Science* (Nashville, Tenn., 1960)

haz. DRAKE, Stillman, *Discoveries and Opinions of Galileo* (Garden City, NY, 1957)

DRAPER, John William, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York, 1894)

DUPRE, Louis ve Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern* (Londra ve New York, 1989)

DYSON, Freeman, *Disturbing the Universe* (New York, 1979)

ECKHART, Meister, *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense,* çev. ve haz. Edmund Colledge and Bernard McGinn (New York, 1981)

—— *Meister Eckhart, Teacher and Preacher,* çev. ve haz. Bernard McGinn, Frank Tobin ve Elvira Borgstadt (New York, 1986)

EDWARDS, Jonathan, *The Great Awakening,* haz. C. C. Goen (New Haven, Conn 1972)

ELIADE, Mircea, *Ebedi Dönüş Miti,* çev. Ayşe Meral, Dergah Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük,* çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *Doğuş ve Yeniden Doğuş, İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları,* çev. Fuat Aydın, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2015)

—— *Patterns of Comparative Religion,* çev. Rosemary Sheed (Londra, 1958)

—— *Kutsal ve Kutsal-dışı,* çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *Mitler, Rüyalar, Gizemler,* çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017)

—— *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1, 2, 3,* çev. Ali Berktay, Alfa Yayınları (İstanbul, 2017)

—— *İmgeler ve Simgeler,* çev. M. Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları (Ankara, 2017)

ESPOSITO, John L. ve Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll* (New York, 2007)

—— haz., *Voices of Resurgent Islam* (New York ve Oxford, 1983)

FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York ve Londra, 1970)

FANTOLI, Annibule, *Galileo: For Copernicanism and the Church,* çev. George Coyne (Vatikan, 1996)

FEUERBACH, Ludwig, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları (İstanbul, 2008)

FINDLAY, J. N., *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination* (New York, 1966)

FINGARETTE, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York, 1972)

FINKELSTEIN, Israel, ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York ve Londra, 2001)

FINNOCCHIANO, Maurice A., haz. ve çev., *The Galileo Affair; A Documentary History* (Berkeley, 1989)

FISHBANE, Michael, *Text and Texture, Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979)

—— *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington ve Indianapolis, 1989)

—— *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1998)

FRANK, William A., ve Allan B. Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician* (Indiana, Ind., 1995)

FREDRICKSEN, Paula, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (Londra, 2000)

FREEMAN, Charles, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World* (New York ve Londra, 1999)

FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven, Conn. ve Londra, 1974)

FREUD, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayıncılık (İstanbul, 2017)

—— *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları (2018)

—— *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları (İstanbul, 2016)

—— *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları (İstanbul, 2015)

—— *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları (İstanbul, 2016)

FRIEDMAN, Richard Eliot, *Who Wrote the Bible?* (New York, 1987)

FULLER, Steve, *Kuhn vs Popper; the Struggle for the Soul of Science* (Londra, 2003)

FUNKENSTEIN, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, NJ, 1986)

GADAMER, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem,* 2 cilt, çev. H. Arslan, İ. Yavuzcan, Paradigma Yayınları (İstanbul, 2008, 2009)

GALAMBUSH, Julia, *The Reluctant Parting. How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book* (San Francisco, 2005)

GALILEI, Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog,* çev. Reşit Aşçıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2016)

GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation,* 2 cilt: 1. The Rise of Modern Paganism (New York, 1968); 2. The Science of Freedom (New York, 1969)

—— *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, Conn. ve Londra, 1987)

GILSON, Etienne, *The Unity of Philosophical Experience* (New York, 1937)

—— *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* çev. Şamil Öcal, Açılım Kitap (İstanbul, 2005)

—— (Thomas Langan'la birlikte), *Modern Philosophy, Descartes to Kant* (New York, 1963)

GOTTLIEB, Anthony, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (Londra, 2000)

GOULD, Stephen Jay, *The Flamingo's Smile* (New York, 1985)

—— *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life* (Londra, 2001)

haz. GRANT, Edward, *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass., 1974)

—— "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator*, 10 (1979)

—— *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages* (Cambridge, 1981)

haz. GREEN, Arthur, *Jewish Spirituality*, 2 cilt (Londra, 1986, 1989)

GREGORY of Nyssa, *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, çev. H. A. Wilson (New York, 1893)

—— *The Life of Moses*, çev. A. J. Malherbe ve E. Ferguson (New York, 1978)

—— *Commentary on the Song of Songs*, çev. Casimer McCambley (Brookline, Mass., 1987)

—— *The Catechetical Oration of St Gregory of Nyssa*, çev. J. H. Strawley (Londra, 1903)

çev. GRIFFITH, Ralph T. H., *The Rig Veda* (New York, 1992)

GUTHRIE, W. K. C., *The Greek Philosophers* (Londra, 1967)

GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, çev. David W. Silverman (New York, 1964)

HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro, 2. baskı (Londra, 1978)

HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life; Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. Michael Chase; haz. ve sunuş yazısı Arnold I. Davidson (Oxford, 1995)

HARRIS, Sam, *İnancın Sonu*, çev. T. Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları (İstanbul, 2014)

—— *Letter to a Christian Nation* (New York, 2007)

HATCH, Nathan O., *The Democratization of American Christianity* (New Haven, Conn. ve Londra, 1989)

HAUGHT, John F., *God and the New Atheism, A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens* (Louisville, Ken., ve Londra, 2008)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Essays on the History of Philosophy,* çev. E. S. Haldanne ve Frances H. Simson (Atlantic Highlands, NJ, 1983)

—— *The Phenomenology of Mind,* çev. J. B. Baillie (Londra, 1931)

HEIDEGGER, Martin, *Identity and Difference,* çev. Joan Stambaugh (New York, 1969)

—— *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı (İstanbul, 2011)

—— *The Principle of Reason,* çev. Reginald Lilly (Bloomington, Ind., 1991)

HEISENBERG, Werner, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations* (New York, 1971)

HICK, John, *The Existence of God* (Londra, 1964)

HILL, Christopher, *The World Turned Upside Down* (New York, 1972)

HITCHENS, Christopher, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York, 2007)

HODGSON, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni,* 3 cilt, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi (Ankara, 2017)

HOLBACH, Paul Heinrich Dietrich, Baron d', *The System of Nature: or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot,* çev. H. D. Robinson (New York, 1835)

haz. HOLCOMB, Justin E., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction* (New York ve Londra, 2006)

HUDSON, Donald, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* çev. Ramazan Ertürk, A Kitap (2001)

HUME, David, *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion* (Oxford, 1993)

HUXLEY, Thomas H., *Science and Christian Tradition: Essays* (New York, 1898)

INGERSOLL, Robert G., *The Works of Robert G. Ingersoll,* 3 cilt (New York, 1909)

IZUTSU, Toshiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal ve Kingston, Ont., 2002)

JASPERS, Karl, *The Origin and Goal of History,* çev. Michael Bullock (Londra, 1953)

—— *The Great Philosophers: The Foundations,* haz. Hannah Arendt; çev. Ralph Mannheim (Londra, 1962)

JONES, Gareth, *The Blackwell Companion to Modern Theology* (Oxford, 2004)

JULIAN of Norwich, *Revelations of Divine Love,* çev. Clifton Wolters (Londra, 1966)

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev. Ü. Gökberk, İ. Kuçuradi, G. Durusoy, F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu (Ankara, 1999)

—— *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din,* çev. S. Başar Çağlan, Literatürk Academia (Konya, 2017)

KATZ, Steven, haz., *Mysticism and Philosophical Analysis* (Oxford, 1992)

KEARNS, Edward J., *Ideas in 17th Century France* (Manchester, 1979)

KEDDIE, Nikki R., *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1983)

KENNY, Antony, *The Five Ways* (Londra, 1969)

KEPLER, Johannes, *Mysterium Cosmographicum: The Secret of the Universe,* çev.

A. M. Duncan; giriş ve yorum E. J. Aiton, sunuş yazısı I. Bernard Cohen (New York, 1981)

KERR, Fergus, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford, 2002)

KHOMEINI, Sayeed Ruhollah, *Islam and Revolution,* çev. ve haz. Hamid Algar (Berkeley, 1981)

KOESTLER, Arthur, *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe,* giriş Herbert Butterfield (New York, 1963)

KORS, Alan Charles, *d'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton, NJ, 1976)

—— *Atheism in France, 1650–1729; The Orthodox Sources of Disbelief* (Princeton, NJ, 1990)

KOYRE, Alexandre, *From the Classical World to the Infinite Universe* (Baltimore, 1957)

—— *Metaphysics and Measurement* (Cambridge, Mass., 1968)

KUHN, Thomas, *Kopernik Devrimi-Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi,* çev. D. Bayrak, H. Turan, S. K. Çelik, İmge Yayınları (İstanbul, 2007)

—— *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları (İstanbul, 2018)

LA METTRIE, Julien Offray de, *Man, a Machine,* haz. ve çev. Gertrude Carmen Bussey (La Salle, Ill., 1943)

LANGFORD, Jerome L., *Galileo, Science and the Church,* gözden geçirilmiş baskı (Ann Arbor, Mich., 1971)

LAPLACE, Pierre Simon de, *Exposition du système du monde* (Paris, 1865)

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş,* çev. Turan Koç (Cambridge, 1985)

LEBVRE, Louis, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais,* çev. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass., 1977)

LECLERCQ, Jean, *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture,* çev. Catherine Misrahi (New York, 1974)

LEROI-GOURHAN, Andre, *Treasures of Pre-historic Art* (New York, tarih yok)

—— *Les religions de la préhistoire: Paléolithique* (Paris, 1964)

LEVINAS, Emmanuel, *On Escape,* çev. Beltina Bergo (Stamford, Calif., 2004)

—— *Otherwise Than Being or Beyond Essence,* çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh, 1998)

haz. LINDBERG, David C. ve Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986)

LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi (İstanbul, 2017)

LOSSKY, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Londra, 1957)

—— *In the Image and Likeness of God* (Londra, 1975)

LOUTH, Andrew, *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys* (Oxford, 1981)

—— *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983)

—— *Denys the Areopagite* (Wilton, Conn., 1989)

—— *Maximus the Confessor* (Londra, 1996)

LOVEJOY, David, *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985)

LUCAS, J. R., "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter", *The Historical Journal,* 22 (1979)

LYOTARD, Jean-Francois, *Postmodern Durum,* çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık (Ankara, 2014)

McCABE, Herbert, OP, *God Matters* (Londra, 1987)

—— *God Still Matters* (Londra ve New York, 1992)

McGINN, Bernard, ve John Meyendorff, *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century* (Londra, 1985)

McGRATH, Alister, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford ve New York, 1987)

—— *Reformation Thought* (Oxford ve New York, 1988)

—— *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990)

—— *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (Londra ve New York, 2005)

—— *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (Malden, Mass., 2005)

McINTOSH, Mark A., *Mystical Theology, The Integrity of Spirituality and Theology* (Oxford, 1998)

MacINTYRE, Alasdair, ve Paul Ricoeur, *On the Religious Significance of Atheism* (New York, 1969)

haz. MACHAMER, Peter, *The Cambridge Companion to Galileo* (Cambridge, 1998)

MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford, 1982)

McLEOD, Hugh, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge, 2003)

MACQUARRIE, John, *Thinking about God* (Londra, 1975)

—— *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism* (Londra, 1984)

MARCEL, Gabriel, *Being and Having* (Londra, 1965)

MARION, Jean-Luc, *God without Being,* çev. Thomas A. Carlson (Chicago, 1991)

MARSDEN, George M., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925* (Oxford ve New York, 1980)

haz. MARTIN, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia, Pa., 1991)

—— haz., *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge, 2007)

haz. MARTY, Martin E., ve R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991)

—— *Fundamentalisms and Society* (Chicago ve Londra, 1993)

—— *Fundamentalisms and the State* (Chicago ve Londra, 1993)

—— *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994)

—— *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago ve Londra, 1995)

MARX, Karl (Friedrich Engels'le birlikte), *Din Üzerine*; çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları (Ankara, 2008)

—— *Early Writings*, çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton (Londra, 1975)

MASTERSON, Patrick, *Atheism and Alienation, A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971)

MATHER, Cotton, *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements*, tıpkıbasım, giriş Josephine K. Piercy (Gainsville, Fla., 1968)

MAXIMUS the Confessor, *Maximus Confessor: Selected Writings*, çev. George C. Berthold (New York, 1985)

MESLIER, Jean, *Œuvres complètes de Jean Meslier*, haz. Deprun Desné ve Albert Seboul (Paris, 1970)

MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*

(New York ve Londra, 1975)

MILL, John Stuart, *Din Üzerine Üç Deneme*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık (İstanbul, 2017)

MONOD, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Moreau, Alfa Yayıncılık (İstanbul, 2012)

haz. MONTEFIORE, C. G., ve H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (New York, 1974)

MOORE, James R., *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America* (Cambridge, 1979)

MOORE, R. Lawrence, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford ve New York, 1986)

NASR, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities in Islam* (Londra, 1971)

—— *Islamic Spirituality: Foundation* (Londra ve New York, 1987)

—— *Islamic Spirituality: Manifestations* (Londra ve New York, 1991)

NEWTON, Isaac, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World,* çev. Andrew Motte (1729), gözden geçiren Florian Cajori (Berkeley ve Los Angeles, 1962)

—— *Opticks or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light,* sunuş yazısı Albert Einstein, giriş Sir Edmund Whittaker ve L. Tilling (New York, 1952)

—— *The Correspondence of Isaac Newton,* 7 cilt: 1–3. ciltler, haz. H. W. Turnbull; 4. cilt, haz. J. F. Scott; 5–7. ciltler, haz. A. R. Hall ve L. Tilling (Cambridge, 1959–77)

—— *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton,* . haz. ve çev. A. R. ve Marie Boas Hall (Cambridge, 1962)

NICHOLSON, Ernest, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen* (Oxford, 1998)

NIETZSCHE, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt,* çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)

—— *Putların Alacakaranlığı,* çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)

—— *Şen Bilim,* çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık (Ankara, 2010)

—— *Tragedyanın Doğuşu,* çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)

haz. NOLL, Mark A., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford ve New York, 1990)

NORTON, Charles Eliot, *Letters of Charles Eliot Norton with Biographical Comment,* 2 cilt, haz. Sara Norton ve M. A. DeWolfe (Boston, 1913)

NUMBERS, Ronald E., *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1992)

haz. ve çev. OLIVELLE, Patrick, *Upanisads* (Oxford ve New York, 1992)

ONG, Walter J., SJ, *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture* (Ithaca, NY, 1971)

ORIGEN, *Origen: On First Principles,* haz. ve çev. G. W. Butterworth (Gloucester, Mass., 1973)

OTTO, Rudolf, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational,* çev. John W. Harvey (Oxford, 1923)

PALEY, William, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Oxford, 1802)

PANIKKAR, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Londra

ve New York, 1973)

PASCAL, Blaise, *Düşünceler,* çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)

PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition,* 5 cilt (Chicago ve Londra, 1971–89)

—— haz., *Modern Religious Thought* (Boston, 1990)

PLATO, *Plato: Complete Works,* haz. John M. Cooper (Indianapolis, 1997)

—— *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII,* haz. William Hamilton (Londra, 1973)

—— *Platon: Phaidros ya da Güzellik Üzerine,* çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık (Ankara, 2015).

POLANYI, Michael, *Knowing and Being* (Londra, 1969)

POPPER, Karl, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* çev. İ. Aka, İ. Turan, Yapı Kredi Yayınları (İstanbul, 2018).

—— *Unended Quest* (Londra, 1992)

PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought* (Londra, 1952)

KUTUB, Seyyid, *Yoldaki İşaretler,* çev. Kamil Çetiner, Beka Yayınları, (Ankara, 2014)

RAHNER, Karl, *Theological Investigations III,* çev. Karl-H and Boniface Kruger (Londra, 1966)

—— *Theological Investigations IV,* çev. Kevin Smith (Londra, 1966)
—— *Theological Investigations V,* çev. Karl-H Kruger (Londra, 1966)
—— *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity,* çev. William V. Dych (New York, 1982)
haz. RAITT, Jill ve Bernard McGinn, John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (Londra, 1988)
haz. RHEES, Rush, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Totowa, NJ, 1981)
ROBINSON, John, *Honest to God* (Londra, 1963)
ROLLE, Richard, *The Fire of Love,* çev. Clifton Wolters (Londra, 1972)
ROREM, Paul, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto, 1984)
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *The First and Second Discourses,* çev. Roger T. Masters ve Judith R. Masters (New York, 1964)
—— *Emile,* çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)
—— *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul, 2018)
RUBENSTEIN, Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (New York, 1966)
haz. RUSCH, W. G., *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia, 1980)
SANDERS, E. P., *The Historical Figure of Jesus* (Londra, 1993)
SCHLEIERMACHER, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers,* çev. John Oman (New York, 1958)
—— *The Christian Faith,* çev. H. R. Mackintosh ve J. S. Stewart (Edinburgh, 1928)
SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954)
—— *On the Kabbalah and Its Symbolism,* çev. Ralph Manheim (New York, 1965)

—— *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality* (New York, 1971)

—— *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*, çev. E. Bengi Özbilen, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2012)

SCOTUS, Duns, *Philosophical Writings,* haz. ve çev. Allan Wolter (Edinburgh, 1962)

haz. ve çev. SHERRARD, P., ve K. Ware, *The Philokalia* (Londra, 1979)

SILVERMAN, R. M., *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage* (Northwood, 1995

SLOEK, Johannes, *Devotional Language,* çev. Henry Mossin (Berlin ve New York, 1996)

SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941)

SMART, J. J. C., ve J. J. Haldane, *Atheism and Theism* (Oxford, 1996)

SMITH, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (New York ve Londra, 1990)

—— *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York ve Londra, 2001)

SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York, 1962)

—— *Belief and History* (Charlottesville, Va., 1985)

—— *Faith and Belief (*Princeton, NJ, 1987)

—— *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religion* (Londra, 1981)

—— *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Londra, 1993)

haz. ve çev. SOUTHERN, R. W., *Vita Sancti Anselmi by Eadmer* (Londra, 1962)

STEINER, George, *Language and Silence* (Londra, 1967)

—— *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture* (New Haven, Conn., 1971)

—— *Real Presences; Is there anything* in *what we say?* (Londra, 1989)

—— haz., *Is Science Nearing Its Limits? Conference Convened by George Steiner* (Manchester, 2008)

SZASZ, Ferenc Morton, *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930* (University, Ala., 1982)

TARNAS, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (Londra ve New York, 1991)

TAYLOR, Mark C., *Erring: A Postmodern A/Theology* (Chicago, 1984)

TEMPLE, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity* (London, 1990)

THOMAS AQUINAS, *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae; A Concise Translation,* çev ve haz. Timothy McDermott (Londra, 1989)

—— *Thomas Aquinas: Selected Writings,* çev. R. McInery (Harmondsworth, 1998)

—— *Commentary on St Paul's Epistle to the Ephesians,* haz. ve çev. M. L. Lamb (Albany, 1966)

TILLICH, Paul, *Olmak Cesareti* çev. Cihan Dansuk, Okuyan Us Yayınları (İstanbul, 2014)

—— *Systematic Theology,* 2 cilt (Chicago, 1951, 1957)

—— *The Religious Situation,* çev. H. Richard Niebuhr (New York ve Londra, 1956)

—— *Theology of Culture* (Londra, 1959)

—— *A History of Christian Thought* (New York, 1969)

TINDAL, Mathew, *Christianity as Old as the Creation: or The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (Londra, 1730)

TOLAND, John, *Christianity Not Mysterious* (Londra, 1696)

TOULMIN, Stephen, *Kosmopolis: Modernitenin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları (İstanbul, 2002)

TURNER, Denys, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge, 1995)

—— *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge, 2004)

TURNER, Frank M., 'The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension', *Isis*, 69 (1978)

TURNER, James, *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America* (Baltimore, 1985)

VATTIMO, Gianni, *Şeffaf Toplum*, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Say Yayınları (İstanbul, 2012)

—— *Belief*, çev. Luca D'Isanto ve David Webb (New York, 1999)

—— *After Christianity*, çev. Luca D'Isanto (New York, 1999)

—— *Nihilism and Emancipation*, haz. Santiago Zabala (New York, 2004)

VERMES, Geza, *Jesus the Jew, A Historian's Reading of the Gospels* (Londra, 1973)

VERNANT, Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınları (İstanbul, 2012)

VERNON, Mark, *After Atheism; Science, Religion and the Meaning of Life* (Basingstoke, 2007)

VOLTAIRE, Francois Arout de, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İnkılap Kitabevi (İstanbul, 2011)

WARD, Lester, *Dynamic Sociology* (New York, 1883)

WATT, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Kuran Araştırmaları Merkezi (İstanbul, 2016)

—— *Hz. Muhammed Medine'de*, Kuran Araştırmaları Merkezi (İstanbul, 2016)

—— *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, Kuran Araştırmaları Merkezi (İstanbul, 2017)

—— *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları (Ankara, 2017)

WEINBERG, Steven, *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature* (Londra, 1993)

WHITE, Andrew Dixon, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 cilt (New York, 1936)

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları (İstanbul, 2016)

—— *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları (Ankara, 1997)

YOVEL, Yirmanyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2 cilt (Princeton, NJ, 1989)

Dizin

A

Abbasi İmparatorluğu 200
Abderalı Protagoras 98
Abduh, Muhammed 410
Abulafia, Abraham 205
adalet 102, 301, 337, 360, 362, 394, 410, 411, 414, 425, 432, 437, 466
Adams, John 303, 311, 312, 332, 413
Âdem, adamalı 57, 58, 59, 60, 61, 77, 81, 126, 152, 166, 183, 184
Aden 57, 58, 59, 60, 61, 64, 68, 76, 77, 81, 148, 151
Afrodit 88
Agassiz, Louis 342, 343
Agni 37
agora 119
ahimsa 50, 72, 78, 82, 129
ahlak 59, 68, 99, 134, 267, 301, 354, 355, 363, 371, 420
Akiva, Haham 126, 127, 141, 142
Akıl Çağı 305, 317, 323, 330, 333
Akıl Çağı, bkz. Aydınlanma 305, 317, 323, 330, 333
Aklın Fenomenolojisi (The Phenomenology of Mind) 329
akusala 53
Alarik 183
Albertus Magnus 207
Alkibiades 107, 108
Allah 42, 153, 154, 155, 156, 201, 202, 203
allegoria, alegori 147, 148, 457
Altizer, Thomas J.J. 404, 405, 433, 435
Altı Gün Savaşı (1967) 411
Altın Kural 54, 55, 126, 130, 451
Ambrosius, Milan Piskoposu 179
Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1775–83) 311
Amerikan İç Savaşı (1861–5) 364
Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU) 380
Amir, Yigal 414
Amsterdam 270, 271, 272, 286
Anadolu 87, 115, 163
anagojik 149, 150
Anaksimandros 90, 92
Anaksimenes 90
Ana Tanrıça 36
anatta 53
Anglikanizm 304
anima motrix 260
Antakya 147, 153
apeiron 90
apofatik, apophasis 168, 170, 184, 192, 198, 201, 204, 206, 207, 209, 211, 215, 220, 227-229, 269, 281, 318, 372, 376, 398, 438, 441, 447, 461, 463
apokalypsis 131, 469
aporia 105, 106, 445
Apsu 45
Aquinas, Thomas 207-209, 210-212, 244, 263, 266, 269, 275, 277, 292, 294, 374, 376, 399, 428, 436, 449, 478, 485, 494

Arafat, Yaser 414
arche 90
Ares 88
Ariège 32
Aristoteles 96, 102, 115-119, 121, 160, 200, 203, 206, 207, 210, 211, 220, 221, 244, 255, 257, 259, 263, 264, 266, 269, 440, 449
Arius 162-166, 175
Arius krizi 163
arketip 44, 115, 453
Arnold, Matthew, "Dover Sahili" 358, 359, 483
Aryanlar 37, 38, 42, 46
arzu 59, 117, 163, 183, 186, 227, 250, 399, 433, 436, 459
aşkın, aşkınlık 9, 15, 16, 19, 37, 39, 56, 70, 73, 88, 94, 99, 102, 104, 108, 111, 120-122, 128, 159, 161, 171, 185, 204, 213, 242, 246, 249, 250, 297, 335, 341, 389, 394, 395, 399, 402-404, 432, 440, 441, 445, 450, 470
Assisili Francesco 206, 215
astronomi 87, 92, 200, 202, 255, 258, 259, 278, 286
Asur 62, 70, 71
Atababalar Mağarası, el Halil 414
Atalar 64
Atatürk, Mustafa Kemal 412
ateizm 17, 275, 277, 295, 302, 312, 319, 337, 375, 392, 399, 401, 417, 418, 419, 434, 438, 444, 450
Athanasius 163, 164, 165
Athena 89
Atina 92, 94, 95, 98, 99, 100, 102, 105, 107, 109, 113, 119, 445
atman 47, 48, 49, 51, 169, 178, 303, 393, 452
atomculuk 276
atopos 106, 168
Augustinus, Hippo Piskoposu 58, 178-184, 194, 196, 213, 215, 222, 243, 258, 265, 268, 280, 297, 354, 355, 376, 428, 436, 451
Auschwitz 384-388, 492
avatar 464
Avila'lı Teresa 223
Aydınlanma 7, 63, 114, 138, 298, 300, 301, 304-307, 310, 312, 313, 319, 321-324, 328, 330, 334, 335, 337, 345, 363, 384, 388, 400, 403, 423, 435, 436, 471, 521
Aziz Pavlus (Tarsuslu) 169, 179, 184, 192, 209, 312, 376

B

Baal 46, 72
Babil 45, 46, 73, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 145, 462, 463, 470
Babil İmparatorluğu 73, 83
Bach, J.S. 249
Bacon, Francis 269
Bağdat 202
Bağımsızlık Bildirgesi (1776) 311
Bakire Meryem 228
Barrow, Isaac 288
Barth, Karl 426
Basileios, Caeserae (Kayseri) Piskoposu 172-176, 297, 451
Batı Şeria 61, 409, 415
Batlamyus 255- 257
Bauthumely, Jacob 288

Becquerel, Alexander Edmond 369
Beecher, Henry Ward 333, 334, 350
Beecher, Lyman 333, 334, 350
Behe, Michael, Darwin'in Kara Kutusu 421
Belirsizlik İlkesi 371
Bellarmino, Roberto 266-268, 275
Ben Azzai 127, 128
Benediktin 193
Ben-Gurion, David 406
Bentley, Richard 291, 293, 296, 297
Bergier, Abbé Nicholas-Sylvestre, 318
Bérulle, Kardinal Pierre de 277
Besalel 81
Beytel 62, 66, 67, 71
Bilgelik 100, 107, 121, 132, 162, 471
Bilgisizlik Bulutu (anonim) (Cloud of Unknowing) 228, 306
bilim 15, 17, 90, 92, 117, 138, 174, 204, 206, 241, 243, 244, 249, 250, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 269, 273, 276, 277, 279, 285, 288, 289, 290, 295-298, 299, 300, 302, 304, 308, 309, 310, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 331, 334, 335, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 349, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 367-374, 377, 383, 390, 395, 396, 398, 403-405, 418-421, 423, 424, 427, 430, 440, 442, 448, 449, 459, 463
bilimcilik 427
Bilim Devrimi 242, 247, 255, 310, 458
Bilimsel Araştırmanın Mantığı 373, 491
Bilimsel Devrimlerin Yapısı 395, 486
Bilimsel rasyonalizm 397
Bilimsel yöntem 309, 310
bilinemez 114, 161, 164-167, 172, 173, 175, 177-179, 195, 205, 209, 213, 217, 238, 292, 432, 462, 469
Bin Ladin, Usame 415, 423
Birinci Dünya Savaşı (1914–18) 365, 368, 376, 391
Bir Yanılsamanın Geleceği 361, 363, 481
Blake, William 323, 324, 329, 452
Bohr, Niels 369, 370
Bolonya 255
Bonaventura 215-218, 222, 376
Boyle, Robert 295, 296, 298
Bradlaugh, Charles 351
Brahe, Tycho 259, 260
Brahman 15, 35, 38, 39, 46-49, 51, 107, 169, 178, 303, 393, 441, 452, 454, 458, 459
Brahmodya 39, 49, 188, 459
Bridgman, Percy 372
brikolaj 119, 122, 128, 142
Bruno, Giordano 259, 261, 263, 266, 276, 353
Bryan, William Jennings 2, 374, 380, 381, 455
Büchner, Ludwig 357, 358, 360, 417
Buda 13, 52, 53, 394, 452, 454, 460
buddhi 181
Budizm, Budistler 52, 409

Bultmann, Rudolf 390, 391, 393, 394, 404, 425, 426, 450
Burkert, Walter 29, 34, 36, 87, 88, 90, 92-95, 99, 109, 114, 117
Bushmen (San Halkı) 29
Bushnell, Horace 344
Büyük Batı Dönüşümü 241, 245
Büyük Hirodes 123

C

cahiliye 154, 413
Calvinciler 251
Calvin, John 245, 247, 248, 253, 258, 259, 352, 383, 447, 488
Cambridge 54, 75, 83, 119, 144, 224, 246, 252, 259, 268, 288, 295, 304, 315, 323, 327, 334, 338, 341, 343, 345, 348, 359, 375, 378, 421, 435, 474, 475, 477, 478, 479, 481-483, 486-490, 495
Campanella, Tommaso 263
Camus, Albert 399, 400, 401, 425
Caputo, John D. 359, 434-438
Cassian, John 149
Castro, Orobio de 270, 271
Celile 123, 139, 239
Çemberci Honi 139, 140
Cesaret 104
Cesi, Prens Federico 264
Chambers, Ephraim, Cyclopedia 316, 342
Chambers, Robert, Vestiges of the Natural History of Creation 316, 342
Chandogya Upanishad 47
Chartres 27
Chaucer, Geoffrey 137
Cheyne, George 304
Chicago 39, 45, 259, 311, 350, 379, 476, 477, 479, 488, 489, 491, 494
Chicago Üniversitesi 379
Christian Register 379
christos 129, 131, 132, 135
Cicero 276
cihat 156, 380, 408, 413
Çin, Çinli 14, 54, 55, 56, 252, 460, 468
Cincinnati 333
Cizvitler 264, 449
Clarke, I.F. 294, 296, 297, 317, 365
Clarke, Samuel 294, 296, 297, 317, 365
Clarkson, Laurence 288
Clerk-Maxwell, James 369
Clifford, William Kingdom 228, 355, 356, 417
Cluny 193
cogito ergo sum 280
coincidentia oppositorum 60, 133, 217
Colenso, John William, Natal Piskoposu 349
College de France 417
Comte, Auguste, Pozitif Felsefe Dersleri 340
Connecticut 306, 344
Conques 193
Copernicus, Nicolaus 255-261, 263, 264, 266-269, 322
Coppin, Richard 288
Cornell Üniversitesi 354
Cornwell, John 420
Corpus Christi 11
Costa, Uriel da 271, 272
Cox, Harvey, Secular City 376, 377, 402
Cromwell, Oliver 288

Cumhuriyetçi Metodistler 332

Ç

Çadır Tapınak Belgesi 75, 81
Çatalhöyük 36

D

d'Alembert, Jean Le Rond 320
Dâmâd, Mîr 203
Daniel 128, 131, 334, 345, 418, 421, 478
Darrow, Clarence 380, 381
Darwin, Charles 323, 345, 346, 347, 350, 351, 355, 357, 363, 417-421, 423, 445, 477, 478, 489
Darwinciliğin Tehlikesi 380
Davies, Paul 177, 185, 208, 212, 225, 226, 427, 429, 430, 474
Dawkins, Richard 18, 19, 20, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 430, 445, 483, 488
Dayton, Tennessee 380, 381, 382, 383
Dazlak Karl, Batı Francia Kralı 192
Deizm, Deistler 333, 334
Dembsky, William, The Design Inference 421
Demeter 93, 94, 95
Demetrius 95
demiourgos 114, 121, 160
Demokritos 91, 92, 119, 275, 276, 277, 458
Demophon 94, 96
Denemeler ve Eleştiriler (Essays and Reviews) (1860) 347
Denizin Ezgisi 65
Dennett, Daniel 345, 418, 421
Derrida, Jacques 431, 432, 433, 435, 436, 476
Descartes, René 277-283, 286, 289, 293, 295, 301, 313, 314, 317, 320, 322, 352, 372, 405, 442, 449, 482
Deus otiosus 42
deuteronomion 70
deva 37, 43, 442, 461, 470
Devlet 109, 113
DeWette, Wilhelm 337
Dewey, John 372
d'Holbach, Baron, Paul Heinrich Dietrich 316, 337, 418, 433, 486
diatethenai 96
Dicle 44, 57
Diderot, Denis 314-316, 337, 433, 479, 484
différance 432, 436
Diggerlar 288, 304
dil 38, 39, 54, 217, 220, 284, 335, 344, 375, 376, 388, 389
din 13, 14, 17, 18, 20, 21, 30, 32, 52, 54, 56, 66, 130, 144, 153, 155, 156, 159, 162, 181, 191, 205, 207, 243, 245, 251, 262, 264, 265, 269, 270, 272, 286, 288, 294, 297, 298, 300, 302, 304, 306, 307, 310-312, 314, 317, 318, 320, 322, 328, 329, 332, 335, 338, 342, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 361, 362, 363, 371, 377, 404, 406, 410, 411, 413, 414, 415, 421, 424, 425, 426, 431, 433, 437, 439, 449, 452- 454, 458, 466, 521

din, dinsel söylem 13, 14, 17, 18, 20, 21, 30, 32, 52, 54, 56, 66, 130, 144, 153, 155, 156, 159, 162, 181, 191, 205, 207, 243, 245, 251, 262, 264, 265, 269, 270, 272, 286, 288, 294, 297, 298, 300, 302, 304, 306, 307, 310-312, 314, 317, 318, 320, 322, 328, 329, 332, 335, 338, 342, 347, 348, 351-354, 356, 357, 361, 362, 363, 371, 377, 404, 406, 410, 411, 413, 414, 415, 421, 424, 425, 426, 431, 433, 437, 439, 449, 452-454, 458, 466, 521
Dionysius 184, 185, 186, 188, 189, 190-192, 196, 201, 208, 209, 215, 216, 222, 227, 228, 231, 277, 279, 306, 374, 376, 398, 399, 436, 440, 441, 447, 451, 478
Dionysius Areopagita 184
Dirac, Paul 427
Dişi 36
Divine Providence and the Immortality of the Soul 275
Dixon, A.C. 354, 377-379, 496
diyalektik 188-191, 201, 227, 329, 337, 441
Dobzhansky, Theodosius 419
Doğa Kitabı 215, 264, 266
Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni 345
Doğa Sistemi (The System of Nature) 316, 318
dogma, dogma 115, 176, 177, 263, 269, 448, 465
dominatio 292
Donne, John 273, 274, 276
Dow, Lorenzo 332
Draper, John William 353, 354, 355, 358
dunamis 121, 139, 140, 465
Duns Scotus, John 218, 220, 477, 481
Dünya Hristiyan Temelleri Birliği 379
Dwight, Timothy 312, 333, 350
Dyaeus Pitr 42

E

Eadmer 194, 199, 493
Eckhart, Meister 225-227, 229, 306, 376, 398, 432, 476, 478, 479
Eddington, Arthur Stanley 371
Edwards, Jonathan 302, 335
Efganî, Cemaleddin 410
Eichhorn, Johann 337
Einstein, Albert 369-371, 373, 374, 397, 424, 440, 490
Ekim Savaşı (1973) 410
ekstasis 14, 15, 34, 97, 106, 152, 176, 189, 190, 440, 451, 465
Elea 90
Elefsis 94-96, 102, 111, 185, 191, 306, 398, 451, 466
Elefsis Gizemleri 94, 185, 191, 306
El Elyon 42
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid 202
El Halil 62, 414
Eliezer, Haham 125, 140, 141
ellu 40
el-Mevdudî, Ebu'l A'lâ 413
Elohim 40, 62, 73, 79, 80, 462
Emile 492
Endülüs 236
energeiai 121, 173, 451, 462, 465

En Sof 205, 238, 292, 386, 462
Enuma Eliş 45, 46, 60, 462
Epikür, Epikürcüler 119, 120, 147, 275
epoptai 96
Erasmus, Desiderius 242
erdem 102, 104, 107, 239, 460
Erhard Seminerleri Eğitimi (EST) 405
Erigena, John Scotus 192
Esagila 45, 79, 462
Eshilos 98
Eski Ahit 122, 147, 177, 253, 337
Ethics of Belief 355
eudaimonia 116
Euripides 98, 99, 450
Evagrius Ponticus 168
Evanjelikalizm 331
Evharistiya 150, 177, 190, 250, 466, 469, 470
Evrensel Mekanik 290, 292
Evrim hipotezi 345
Examen de matérialisme 318
ex nihilo 44, 79, 114, 160, 162, 164, 200, 204, 210, 214
ex nihilo yaratılış 160, 164, 200, 204, 210
Ezgiler Ezgisi 128, 143
Ezra 83-85, 124, 128

F

fakih 414
falsafah 200, 201, 202, 204, 205, 240
Falwell, Jerry 406
Farrar, Rahip Frederick William 349, 350
felsefe 30, 92, 109, 117, 118, 119, 122, 146, 151, 200, 202, 262, 270, 341, 374, 375, 430
Felsefe Sözlüğü 301, 495
Ferisiler 124, 125, 130, 145
Fernando, İspanya Kralı 235, 236, 237, 241
Fetih 414
Feuerbach, Ludwig 18, 338, 339, 360, 361, 387, 425, 426
Feylesof 202, 207, 463
Feynman, Richard 428
fides 137, 199, 459
Filistin, Filistinliler 123, 130, 139, 143, 147, 238, 415, 416, 424
filozoflar 87, 102, 109, 128, 171, 174, 193, 201, 203, 204, 219, 222, 301, 308, 316, 318, 319, 326, 330, 367, 375, 388, 433, 440, 441, 460
Filozoflar 120, 146, 202, 302, 303, 307, 320, 327, 339, 398
Filozofların 202, 310, 324, 390, 452
Filozofların Tutarsızlığı 202
Finney, Charles Grandison 334
fizik 237, 278, 283, 286, 335
Fırat 44, 57
Floransa 262, 267, 268, 269
Foscarini, Paolo 267, 268
Fox, George 57, 58, 288
Franklin, Benjamin 301, 311, 332
Fransız Devrimi 308, 311, 319, 323, 333, 337
Frauenberg 255
Freud, Sigmund 12, 18, 48, 361, 362, 363, 365, 425, 431, 433, 435, 482
Friedlander, Paul 102

G

Galileo Galilei 263, 267
Gazze 130, 409

Gerson, Jean 223
Gibbon, Edward 303
Gifford Konuşmaları 372
Gihon 57, 60
Gikatilla, Joseph 205
Gilbert, William 259, 260
Gilgal 62, 66
gizem, gizemler 17, 20, 150, 174, 175, 294, 386, 394, 398, 429, 467
Gizem Kültü 94
Glastonbury 193
Gödel, Kurt 372
Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine 477
Gök Tanrı 42, 202, 360, 469
Golah 463
Görelilik 369
Gould, Stephen Jay 345, 419
goyim 70, 82
Granada 236
Grandüşes Christina'ya Mektup (Letter to the Grand-Duchess Christina) 265
Gray, Asa 345, 346, 419
Guide to the Perplexed 204

H

Haçlı Juan 223, 262
Haçlılar 205, 207
Hades 93
Hadot, Pierre 102, 105, 108, 109, 116, 118-120, 168
Haeckel, Ernst 357, 417
hahamlar 130, 141, 143, 144, 270, 271, 286, 447, 469
halakah 141
Haldane, J.J. 212, 279, 445, 446, 479, 493
Haldeman, Isaac M. 378
Hamas 414, 415
Hamilton, William, Radical Theology and the Death of God 112, 404, 473, 491
Hamlet 254
Hardt, Michael 403
Hardy, Thomas, "Gece İnerken Ardıç Kuşu" 365, 366
Harris, Sam 18, 19, 418-420, 422-424, 426, 428, 483
Hartford, Connecticut 344, 475
hasid 139
Haught, John F. 420, 422, 425, 427
Havva 57, 58, 59, 61, 152, 184
Hawking, Stephen 429
Hayvanların Efendisi 29, 31, 32, 33, 34
Headquarters Nights 380
Hébert, Jacques 319
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 328, 329, 330, 337-339, 340, 405, 480
Heidegger, Martin 36, 389, 390, 391, 394, 398, 426, 435
Heisenberg, Werner 369, 371, 372
Henry, Joseph 222, 242, 346, 350, 493
Hephaistos 88, 92
hermetik 259, 261, 276
Her Şeyin Kuramı 429
hesed 77
hesychia 168, 169, 176, 310
Hezekiel 75
Hierotheos, Piskopos 191, 192
Hilbert, David 367, 368, 370
Hillel 125, 126
hilm 154
Hindistan 44, 56, 72, 181, 235, 252, 410, 424
hipotez 257, 383, 422, 470

Hippo 178, 183
Hiroşima 383, 403
Hitchens, Christopher 18, 19, 418, 419, 420, 422, 426, 483
Hitler, Adolf 384, 410, 434
Hodge, Archibald 346, 347, 350, 383, 449
Hodge, Charles 346, 347, 350, 383, 449
Hollanda 241, 270, 286, 307, 313
Holokost 384, 385, 474
Holyoake, George 351
Homer 88
Homo religiosus 34, 35
Hooke, Robert 289
Horne, George, Norwich Piskoposu 304
horoz 142
Hristiyan 10, 17, 19, 20, 58, 73, 124, 130, 132, 133, 134, 135, 146, 148, 149, 155, 158, 159, 161, 163, 167, 170, 171, 173, 178, 194, 219, 225, 227, 229, 235, 237, 244, 251, 272, 277, 296, 299, 312, 329, 336, 341, 345, 347, 359, 361, 364, 376-379, 384, 385, 390, 404-406, 408, 409, 419, 420, 447, 449, 450
Hristiyanlar, Hristiyanlık 18, 58, 59, 74, 129, 130, 131, 133, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 157-162, 165, 166, 169, 172-175, 178, 183, 205, 270, 271, 343, 344, 346, 347, 350, 370, 376-378, 390, 408, 413, 424, 446, 452, 463, 465, 469
Hukukun Gücü 432
Hume, David 320, 321, 330, 368, 424, 430
Humeyni, Ayetullah Ruhullah 414
Hüseyin, Saddam 411, 412
Hutchinson, John 304, 324
Huxley, Thomas H. 352, 355, 358, 417, 487
hypostasis 175, 468

I

II. Neko, Firavun 73
Iustinus 146, 147
IV. Paulus, Papa 263

İ

İbn-i Meymun 204, 208, 447
İbn-i Sina 201, 202, 211, 447
İbnü'l-Arabî, Muhyiddin 203
İbrahim 62, 63, 66-69, 76, 133, 145, 148, 155, 157, 177, 285, 428
idealar 110, 111, 112
İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog 268, 482
İkinci Büyük Uyanış (1800-35) 331
İkinci Dünya Savaşı (1939-45) 383, 388, 402
ikon 161, 177, 180, 469
ilam 40, 69, 464
İlk Avcı 30
İlk Büyük Uyanış 306
İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar 283
İlk Günah 58, 183
İlk Hareket Ettirici 42, 200, 211, 212
İlk Neden 42, 117, 211, 271, 287, 291, 318, 387

ilmihal 441
İlyas 136, 139
iman 17, 20, 136, 140, 151, 154, 422, 459
inanç 17, 18, 20, 34, 114, 120, 137, 138, 146, 151, 153, 157, 165, 170, 241, 245, 248, 250, 251, 252, 267, 270, 272, 285, 286, 293, 294, 299, 302, 317, 335, 350, 352, 355, 356, 364, 370, 373, 377, 397, 402, 409, 418, 422, 423, 424, 432, 436, 437, 441, 443, 447, 458, 459, 460, 468, 469
Ingersoll, Robert G. 352, 353, 356, 364, 425, 485
İngiliz Derneği 355
İngiltere Kilisesi 288, 304
İnsanın Türeyişi 345, 478
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789) 319
intellectus 180, 181, 213, 214, 225, 303, 428, 460
İran 239, 410, 411, 412, 414
Isabel, Kraliçe 235, 236, 237, 241
İsa Topluluğu 252
İshak 62, 68, 135, 155, 157, 200, 285
İskenderiye 121, 147, 162, 190, 192
İskenderiyeli Klement 160
İskoç Sağduyu Felsefesi 334
İslam 52, 56, 69, 153, 154, 155, 156, 157, 194, 200, 202-205, 206, 378, 407, 408, 409-417, 424, 427, 443, 463, 464, 466, 484, 486
İspanyol Engizisyonu 236
İsrail 40, 56, 60- 64, 66, 69-71, 76, 81-84, 126, 129-131, 136, 137, 141, 184, 333, 406, 407, 410, 414, 415, 423, 424, 465
İsrailliler 46, 61, 64, 66, 73, 77, 78, 79
İtirafçı Maksimos 166
İtiraflar 179, 180, 182, 184, 473
İyi 43, 58, 113, 138, 159, 186, 190, 212, 214, 246, 316, 364
İyiyle Kötüyü Bilme Ağacı 57
İznik 165, 166, 167, 172, 357
İznik Konsili (325) 166, 357

J

Japonya 252
Jefferson, Thomas 301-303, 311, 332
Jerome, Aziz 137, 460, 486
Johnson, Philip E., Darwin on Trial 236, 421
Jowett, Benjamin 348, 349
Joyce, James 367

K

Kabala 205, 235, 238, 239, 330, 462, 464
kabul törenleri 31, 95, 106, 111
kâfir 154
Kahane, Haham Meir 414
kanıtları 202, 313, 415
Kant, Immanuel 321, 330, 368, 424, 430, 482
Kapadokyalılar 175, 207, 217, 222, 374, 397, 447
Katolikler, Katoliklik 237, 252, 258, 278, 349
Katolik Reformu 251, 275
kavod 74, 121, 127

Keats, John 326, 327, 328, 450
Kellogg, Vernon L., 380
Kempe, Margery 223
Kenan 62, 63, 64, 65, 67, 71, 73
kenosis 48, 97, 121, 133, 134, 162, 177, 178, 189, 226, 231, 238, 282, 311, 324, 445, 451
Kepler, Johannes 259, 260, 261, 262, 263, 289, 290, 293, 322
kerygma 151, 176, 461
keşişler 149, 168, 186, 194, 207, 225
Kevar Irmağı 75
Kidd, Benjamin, The Science of Power 380
Kilikya 130, 152
Kilise babaları 150
Kinizm 118
Kirillos, Kudüs Piskoposu 150, 151
Knowing and Being 396, 397, 491
köktendincilik 17, 18, 379, 406, 410, 414, 417
Kolomb, Kristof 235, 236, 241
Komünist Manifesto 339
Konfüçyüs, Konfüçyüsçülük 54, 55, 102, 125, 426, 451-453, 468
Konstantin 158, 165, 434
Koreş, Pers Kralı 83
Körler Üzerine Mektup 315
Kör Saatçi 418, 478
Kral II. Charles 288
Kral James İncili 138
Kronos 43
Kudüs 58, 60-62, 64, 68, 71, 73, 75-77, 83, 84, 123, 124, 125, 126, 132, 145, 150, 193, 202, 205, 235, 270, 469, 470
Kudüs Talmudu 145, 470
Kuhn, Dr Herbert 33, 395, 396, 423, 482
Kuhn, Thomas 33, 395, 396, 423, 482
Kumran 124, 132, 468
Kuran 11, 153, 154, 155, 156, 157, 200, 407-410, 413-416, 445, 458, 464, 471, 495
kurban 42, 44, 68, 77, 78, 95, 96, 109, 114, 122, 126, 449, 468
kuşkuculuk 90, 403
kutsal coğrafya 40
Kutsal Kitap 11, 18, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 74, 77, 83, 85, 125-128, 131-135, 137, 141-144, 145, 147-150, 168, 173, 177, 179, 180, 184, 186, 187, 190, 191, 193, 198, 200, 204, 215, 242, 244, 246, 249, 250, 251, 253, 257, 258, 259, 266-268, 271, 296, 300, 305, 318, 331, 332, 335, 337, 341, 342, 347-351, 354, 355, 371, 377-379, 382, 383, 385, 390, 391, 408, 409, 420, 421, 427, 437, 447, 448, 449, 457, 459, 460, 462, 465-470
Kutsal Kitap'ın Yorumu Üzerine 348
kutsallık 40, 52, 77, 193, 426, 452
Kutsallık Metni 75
Kutsal Ruh 127, 130, 152, 159, 172, 173, 371, 376, 462, 463, 464
Kutsal Topraklar 146, 407, 409, 443

Kutub, Seyyid, Yoldaki İşaretler 412
Kuzey Baptist Konvansiyonu 379
Kuzey İrlanda 404, 425
kyrios 134

L

Laches 103, 105
Lamarck, Jean-Baptiste 362
Lambdin, M.B. 351
La Mettrie, Julien Offray de 313, 314
Laplace, Pierre-Simon de, Exposition du système du 313, 320, 321, 322
Lascaux 25-28, 30, 32, 35, 38
Latif, Isaac de 205
Laussel 35
Laussel Venüsü 35
lectio divina 198, 229
Leeuwenhoek, Antony van 298
Le Guy de Prémontval, André Pierre 313
Leibniz, Wilhelm 284, 293
Lennon, John 404, 424
Leon, Moses de 205
Le Roc de Sers 28
Lessius, Leonard 275-277, 322
Leukippos 91, 119
Levililer 57, 75, 76-78, 84, 468
Lewis, Curtis Lee 379
liturji 163, 170, 190, 192, 198, 246, 252, 397, 437
Locke, John 284, 286, 298, 307, 311
logos, Logos 11, 12, 15, 17, 48, 58, 104, 108, 120, 122, 147, 174, 199, 250, 265, 341, 405, 419, 421, 424, 439, 441, 465
Londra 15, 37, 39, 44, 46, 54, 57, 63, 64, 72, 75, 87, 88, 109, 112, 150, 162, 168, 169, 178, 185, 193, 194, 204, 210, 235, 246, 260, 265, 270, 275, 288, 295, 309, 339, 342, 352, 366, 371, 374, 378, 389, 391, 403, 412, 424, 427, 430, 473-485, 487-496
Lonergan, Bernard, Insight: A Study of Human Understanding 395, 450
Lotan 46, 79
Lucretius 275
Luka 129-133, 135, 136, 139, 140
Luria, Isaac 238, 239, 292, 386, 387
Luther, Martin 245-249, 251, 253, 258, 352, 353, 405
Lyell, Charles 341, 342, 349
Lyotard, Jean-François 431

M

Magee, Bryan 374
makom 67, 71
Malebranche, Nicholas 295, 317
Mamre 67, 68, 133, 428
Man, a Machine 45, 174, 178, 313, 474, 486, 491
Manetti, Giononzo 244
Mantık 474
manya 37
Marcel, Gabriel 398
Marduk 45, 46, 72, 75, 79, 80
Marie-Jean Caritat, Marquis de Condorcet 320
Markos 131, 135-137, 139, 140
Marx, Karl 18, 339, 340, 360, 425, 431, 435

Maryas 107
Massachusetts 306, 331
matbaa 249
matematik 92, 109, 200, 202, 204, 221, 237, 255, 257, 258, 261, 263, 277, 282-286, 289, 296, 355, 427, 448
mathein 96, 191
Mather, Cotton 298, 299, 302, 303
Matta 129, 130, 131, 135, 136, 139, 140
matzeboth 67, 71
Maupertius, Pierre-Louis Moreau de 320
Maurice, Nassau Kontu 278, 389, 481
Mayhew, Jonathan 303
McAlister, Alexander 351
McCosh, James 334
McGrath, Alister 245, 246, 247, 248, 337, 338, 359, 361, 363, 373, 420, 426
Megiddo 73
Mekke 153, 154, 156, 495
Melanchthon, Philip 258
Memorable Providences relating to Witchcraft and Possessions 299
Mencken, H.L. 381
Meno 105
merhamet 52, 54, 79, 82, 121, 126, 225, 309, 311, 361, 425, 426, 445, 463, 468
Mersenne, Marin 276, 277, 282, 449
Mesih 124, 132, 134, 334, 378, 409, 446, 460, 465, 493
Meslier, Jean, Testament 312, 313, 489
metafizik 52, 54, 176, 196, 200, 394
Metaneira 94
metanoia 105
Metodistler 332
Mezmurlar 46, 60, 61, 70, 75, 128, 136, 180, 184, 197, 258
Mezopotamya 40, 44, 45, 62, 67, 76, 92, 464
Michelson, Albert 369
midraş 85, 129, 131, 132, 135, 141, 142, 143, 147
mikra 128, 134, 149, 153, 206, 437, 443
Milet 87, 90, 468
Mill, John Stuart 356, 364, 425
mistikler 225, 226, 231, 262
Mitchell, Leander W. 311, 351, 412
mitos (mythoi, mit) 11, 12, 17, 43, 44, 89, 133, 134, 151, 174, 182, 185, 240, 265, 272, 303, 329, 341, 405, 419, 446, 465
Mısır 57, 62, 63, 65, 66, 71, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 92, 121, 125, 134, 151, 167, 168, 207, 259, 410, 468
modern dönem öncesi 240, 388, 393, 452
monde 322, 486
Monod, Jacques 417-419, 423
Montaigne, Michel de 254, 269, 277, 278, 279
Moody, Dwight Lyman 350, 353, 379
Moody, Joel 350, 353, 379
Moody Kutsal Kitap Enstitüsü, Chicago 379
Moriya Dağı 68, 69

Morley, Edward 369
Morse, Rahip Jedidiah 331
Mot 46, 72
mucizeler 20, 138, 139, 293, 294, 301
Muhammed bin Abdullah 153
Muhteşem Devrim (1688) 307
Mummu 45
Musa 62-65, 70, 71, 74, 80, 81, 83, 84, 85, 125, 132, 136, 141, 142, 144, 145, 155, 171, 189, 190, 191, 258, 337, 347, 363, 469, 481
Musaddık, Muhammed 411
Musa ve Tektanrıcılık 363, 481
Müslüman 10, 19, 154, 156, 157, 201-203, 206, 236, 272, 378, 383, 407, 409, 410, 412-417, 424, 427, 445, 447, 449, 463, 464, 466, 470, 495
Müslüman Kardeşler 412
Müslümanlar 18, 155-157, 200, 203, 205, 278, 407, 408, 413, 416, 453
musterion 106, 148, 175, 191, 209, 466, 467
mutlak güç 160
müzik 13, 15, 16, 32, 35, 38, 92, 191, 224, 229, 249
mystagogy 151
mystai 94-97, 102, 111, 151, 176, 189, 467
mystes 106, 148, 149, 152
Mystical Theology (Mistik Teoloji) 110, 148, 176, 182, 185, 187, 190, 223, 224, 487, 488

N

Naini, Şeyh Muhammed Huseyin, Ulusa Uyarı ve Halka Açıklama 411
namaz 153, 154
Napoli Üniversitesi 207, 308
Nasıralı İsa 124, 404
Nasır, Cemal Abdül 200, 412, 413
Nasyonel Sosyalizm 390
natüralistler 87, 468
Natural Theology 322, 323, 491
Nazianzuslu Gregorius 174, 176, 177
Nebukadnezar, Kral 73
Needham, John Turbeville 315
Negri, Antonio 403
Nevo Dağı 63, 70
Newton, Isaac 289, 290-300, 301, 304, 307, 313-315, 317, 322-324, 334, 369, 370, 429, 442, 475, 490
Nietzsche, Friedrich 18, 359, 360, 361, 364, 385, 386, 390, 403, 425, 431, 435
nihai gerçeklik 39, 49
Nikias 103
Nirvana 15, 35, 52, 53, 107, 169, 178, 441, 452, 467, 471
Nobili, Roberto di 252
noesis noeseos 117
NOMA (Örtüşmeyen Yetki Alanları) 419
Northampton (Connecticut) 306
Norton, Charles Eliot 352, 353, 490
Norwichli Julian 223, 227, 244
Notre Dame Katedrali, Paris 319
nous 98, 99, 115, 168
Nyssalı Gregorius 170, 376

O

Ockhamlı William 221
O'Kelly, James 332
Olimpos Dağı 43, 88, 94

ontos 161, 197
Oresme, Nicolas 222
Origenes 147-150, 159, 374, 376
Orta Doğu 40, 56, 58, 60, 64, 65, 69, 77, 404, 406, 411
ortodoks, ortodoksi 17, 59, 62, 135, 163, 313, 432, 447, 452, 459
Osiander, Andreas 258
Osmanlı İmparatorluğu 236, 238
Othello 254
otiosus 42, 43, 403
Otuz Yıl Savaşları (1618–1648) 274, 278, 283, 287, 297, 298, 301
ousia 121, 122, 164, 165, 173, 175, 451, 462
Oxford 39, 71, 76, 78, 94, 137, 155, 163, 173, 218, 273, 292, 308, 324, 343, 348, 355, 359, 365, 378, 448, 473, 474, 475, 477, 478, 480, 483-485, 487, 488, 489, 490, 491, 493
Oxford Üniversitesi 324

Ö

Öklid 260, 283, 285, 369, 442
ölüm 29, 31, 48, 94, 95, 108, 109, 110, 158, 217, 246, 258, 315, 328, 342, 363, 365, 400, 403, 408
Ölümü 274, 405, 433, 435
özgür düşünürler 237

P

Paine, Thomas 312, 332, 333
Paleolitik 25-30, 33
Paley, Archdeacon William 322, 323, 334, 345, 418
Pape, Robert 415
Paris 207, 215, 277, 283, 310, 318, 339, 367, 410, 486, 489
Parmenides 90, 91, 92
Pascal, Blaise 284-286, 308, 358
pathein 96, 191
Pattison, Mark 348
Paulsen, Friedrich 357
Pehlevi, Şah Muhammed Rıza 406, 411, 412
Pehlevi, Şah Rıza 406, 411, 412
Penrose, Roger 427
Pentateuch 57, 63, 468, 490
Pentekostalistler 376, 377
Persephone 93-96
Persler 83, 90
persona 175, 177
peşer 132
Petrarca, Francesco 243
peygamberler 66, 130, 131, 139, 145, 155
Phaidros 111, 491
philosophia 153, 168, 178, 185
phusikoi 87, 88, 92, 101
Picasso, Pablo 367
Pigeon, Jean 313, 314
Pireneler 32, 157
Pisagor 92, 93, 109, 257, 281
Pişon 57
pistis 106, 120, 137, 140, 152, 459
Planck, Max 369, 371
Platon 99-103, 105, 106, 108-116, 118, 119, 121, 147, 160, 200, 440, 461, 491
Platonculuk 118
Plotinus 159, 185
Plutarkhos 96
Pneuma 120
Pococke, Edward 292
Polanyi, Michael 396, 397, 423

polis 89, 93, 94, 98, 99, 108
Popper, Karl 373, 374, 395, 423, 440, 482
Portekiz 236, 237, 270, 271, 286
postmodernizm 431
Powell, Baden 348
Prado, Juan da 271, 272, 286
Pratik Aklın Eleştirisi 321, 485
Prayers and Meditations 194, 198, 473
Priestley, Joseph 308
Proslogion 194-197, 199, 473
prosopon 175, 178, 468
Protestanlar, Protestanlık 251, 252, 253, 274, 278, 348, 378
Prusalı Dion 96
Pucci, Francesco 263
Purusha 44, 48, 468
putperestlik 10, 67, 71-73, 160, 164, 175, 205, 208, 219, 284, 392

Q

Quakerlar 288

R

Rabin, İzak 414
Rahner, Karl 394, 395, 403, 426, 450
Rastlantı ve Zorunluluk 417, 418, 489
rasyonalizm 92, .209, 294, 310, 397, 405, 439
Reform 242, 245, 251, 273, 301
ren 55, 452
Ricci, Matteo 252
Rig Veda 38, 43, 469, 483
Riley, William B. 350, 379
rishi 38, 44
ritüel 13, 29, 34, 60, 76, 86, 96, 97, 133, 134, 151, 173, 191, 209, 249, 363, 440, 454, 461
Robespierre, Maximilien 319
Rolle, Richard 222, 223, 224, 225, 226, 229
Roma 123, 124, 125, 146, 158, 182, 183, 192, 193, 206, 209, 244, 250, 253, 255, 262, 264, 267, 268, 274, 275, 399
Roma İmparatorluğu 158, 182, 183, 274
Romantik hareket 323
Rönesans 242, 243, 245, 253-256, 262, 264, 275
Rousseau, Jean-Jacques 310, 311
Royal Society 296, 299, 350, 449
ruach 463
Rublev, Andrei, Eski Ahit Teslisi 177
Ruh 37, 120, 121, 127, 130, 147, 152, 159, 169, 171, 172, 173, 178, 182, 261, 324, 371, 376, 441, 461-465
Rumi, Celaleddin 203
Ruysbroek, Johannes 222

S

Saadia ben Yosef 204
Sadra, Molla 203, 447
Safed 238, 240
Sagan, Carl 418
Salem Cadı Mahkemeleri (1692) 300
Samiriye 71, 130, 146
Samoslu Aristarchus 256
Sanat 32, 34, 99, 310, 496
Santiago de Compostela 193
Sartre, Jean-Paul 399, 425

Schleiermacher, Friedrich 328, 337, 338, 450
scintilla 182
Scopes Davası (1925) 382
Scopes, John 341, 380-383, 410
secundum imaginationem 222
Sedat, Enver 406
Sedgwick, Adam 341
sefer tora (Yasa Kitabı) 70
Sein 389
seküler 18, 21, 71, 236, 262, 271, 311, 352, 368, 383, 384, 404, 406, 407, 408, 410, 411, 414, 417, 426, 433, 444, 463
sekülerizm 399, 403, 412-414
semboller, sembolizm 178, 309, 392, 470
sessizlik 11, 39, 157, 167, 168, 170, 173, 178, 184, 467
Şeytan 151, 299, 377
Shakespeare, William 138, 253, 254, 269
Shelley, Percy Bysshe 324, 326
shen 452
Shipley, Maynard 381
Shvetaketu 47
Sibirya 28
sicim kuramı 428
Sienalı Katerina 223, 225
Simpson, G. G. 419
Sina 63, 74, 76, 84, 94, 124, 125, 128, 141, 142, 144, 148, 171, 191, 201, 202, 211, 447, 469, 475
Sina Dağı 74, 141, 142, 171, 191, 469
Sisifos Söyleni 399, 400
siyasi 43, 55, 89, 109, 113, 119, 122, 143, 154, 156, 170, 231, 242, 253, 263, 266, 278, 282, 287, 307, 311, 314, 319, 330-332, 337, 338, 339, 383, 404, 407, 408, 411, 413, 414, 417, 431, 434
Siyon Dağı 61
Smart, J.J.C. 212, 445, 446
Smethurst, Canon Arthur F. 371
Smith, Adam 30, 40, 66, 80, 86, 87, 109, 137, 146, 150, 152, 153, 195, 214, 303, 349, 353, 372, 375, 476, 492
Smith, Joseph 30, 40, 66, 80, 86, 87, 109, 137, 146, 150, 152, 153, 195, 214, 303, 349, 353, 372, 375, 476, 492
Smith, William, Dictionary of the Bible 30, 40, 66, 80, 86, 87, 109, 137, 146, 150, 152, 153, 195, 214, 303, 349, 353, 372, 375, 476, 492
Sokrates 87, 99, 100-113, 146, 147, 159, 352, 428, 439, 440, 445, 452, 474
Sokratik diyalog 102, 104, 106, 143, 440
Son Günler 468
Söz 121, 132, 144, 147, 149, 159, 161, 162, 164-167, 172, 173, 175, 178, 182, 209, 217, 261, 390, 446, 464, 465, 470, 471
Spinoza, Baruch 236, 270, 286, 287, 295, 296, 307, 493, 496
Steiner, George 16, 17, 89, 384, 385, 429, 494
Stewart, Lyman 350, 492
Stoacılar, Stoacılık 119, 120, 168
Stone, Barton Warren 332

Sufiler 201
sukkot 84
Süleyman'ın Özdeyişleri 121, 128, 162, 471
Süleyman'ın tapınağı 61
Süleyman, Kral 60, 61, 71, 80, 83, 121, 128, 162, 471
Sümer 44
Sünni 412
Suriye, Suriyeliler 46, 163, 168
Suso, Henry 222
Suudi Arabistan 415

Ş

şalom 60, 61, 133
Şekem 62
Şekina 124, 127, 131, 144, 147, 239, 437, 463, 469
Şen Bilim 359, 490
Şeria Nehri 65
Şiiler 414
Şilo 62
Şölen 103, 106

T

Talmud 59, 125, 145, 146, 459, 467, 470, 477
tannaim 143
Tanrı 1-3, 7, 9, 10, 15, 17-21, 23, 35, 42-44, 52, 55, 57, 60, 66-69, 72, 74-82, 91, 107, 108, 114, 117, 118, 120-122, 124-137, 139-148, 151, 152, 156, 159, 160-169, 171-192, 194-239, 243, 246-248, 251, 254, 261, 262, 265-267, 271, 275-277, 280--297, 299, 300-305, 307, 308, 311-325, 328-336, 338-347, 350-353, 356, 358-364, 371, 372, 374-376, 378, 385-400, 402-409, 414, 418-423, 425-427, 429-439, 441-444, 446, 447, 450, 451, 454, 458, 461-467, 469, 470, 471, 478, 521
Tanrı'nın Ölümü hareketi 405, 433
Tao, Taoculuk 15, 35, 39, 169, 178, 441, 460
tarih 29, 64, 66, 240, 382, 436, 465, 486
Tauler, Johann 222
Taylor, Mark C., Erring: A Postmodern A/theology 433
tefsir 85, 125, 127, 128, 148, 149, 150, 170, 183, 268, 466, 468, 470
Tek tanrıcılık 160, 466
Telesio, Bernardino 263
Tennyson, Alfred 343
Teslis 173-178, 182, 186, 217, 228, 261, 292, 294, 305, 446, 466, 468
Tesniyeciler ('D') 70-73
Tevrat 41, 58, 72, 76, 84, 85, 125-128, 130, 140-144, 146, 237-239, 271, 341, 387, 437, 452, 468- 471
tezahür 17, 20, 96, 217, 282, 324, 457, 458
Thales 89, 90, 92
The Christian Philosopher 299, 302, 489
The Divine Names (Tanrısal İsimler) 185, 186
The Essence of Christianity 338
The Fire of Love 223, 492

The Gospel of Christian Atheism 404, 473
The History of the Conflict between Religion and Science 353
Theodoros, Misis Piskoposu 153
theologia, teoloji 95, 117, 187
theoria 116, 149, 222, 448
The Philosophical Origins of Gentile Theology 293
The Riddle of the Universe 357
Thesmophoria 93
Tiamat 45, 72, 79
Tian 42
Tillich, Paul 391-394, 404, 425, 426, 428, 435, 442, 444, 475
Tillotson, John, Canterbury Başpiskoposu 296
Times, The 220, 342, 349, 351, 371, 483, 521
Tindal, Matthew 300
tinsel, tinsellik 10, 12, 14, 37, 39, 47, 48, 61, 92, 102, 104, 110, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 127, 132, 149, 150, 151, 155, 156, 159, 160, 168-170, 176, 188, 190, 193, 198, 200, 202, 207, 215, 222, 224-227, 229, 230, 238, 245, 246, 252, 256, 259, 271, 272, 292, 305, 306, 324, 344, 350, 393, 408, 439, 448, 450, 453
Titus 123, 124
tıp 200, 204, 237, 255, 314, 353, 362
tohu va bohu 79
Toland, John 300, 303, 307
Toledo 206
Tolstoy, Lev 389, 410
Torrey, Reuben 379
Totem ve Tabu 362, 481
Tractatus Logico-Philosophicus 375, 496
Trembley, Abraham 314
Trento Konsili (1545–63) 251, 253, 264, 267, 269, 449
tristitia 246
Trois Frères 32, 34
Troyalı Kadınlar 99
Tufan 69, 79, 349
Türkiye 100, 101, 109, 324, 412, 477, 482, 485, 490-492

U

Uddalaka Aruni 47
Upanişad'lar 471
Uranüs 43

Ü

Übermensch 361
ümmet 413

V

Vadedilmiş Topraklar 62, 63, 65, 66, 67, 76, 125, 239
vaftiz 136, 150, 151, 152, 158, 175, 191, 236, 237, 342, 466
Valla, Lorenzo 243
Van Buren, Paul, The Secular Meaning of the Gospel 404, 435
Varlık 36, 37, 56, 147, 159, 164, 171, 203, 208, 211, 212, 216, 217, 281, 284, 293, 325, 389, 390, 392, 393, 459, 460, 467, 469, 470, 484
var olmaması 41, 159

Vater, Johann 337
Vatikan 258, 263, 266, 267, 269, 275, 480
Vattimo, Gianni 433-437, 476
Veda 38, 43, 47, 469, 471, 483
Vesalius, Andreas 242
Vespasianus 123
Vestfalya Barışı (1648) 287
Vico, Giambattista 308, 309, 310
Victoria Kurumu 349
VIII. Urbanus, Papa (Matteo Barbarini) 264, 268
Villars 28
Viyana Çevresi 375
Vogt, Karl 357, 358, 360, 417
Voltaire, François Marie Arouet de 300-303, 313, 316

W

Walcott, Charles D. 419
Ward, Lester 194-199, 348, 349, 350, 356, 473
Ward, Mrs Humphry, Robert Elsmere 194-199, 348, 349, 350, 356, 473
Warfield, Benjamin 350, 449
Washington, George 262, 311, 521
Weinberg, Steven 418
Wesley, John 305, 455
White, Andrew Dixon, A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom 354
Wiesel, Elie 386
Wilberforce, Samuel, Oxford Piskoposu 355, 487
William Rufus 194
Wittgenstein, Ludwig 375, 388, 389, 440, 484, 492
Woolf, Virginia 367
Wordsworth, William 324-326

X

XII. Pius, Papa 384

Y

Yahuda 61, 70, 73, 123
Yahudiler 59, 67, 74, 85, 121-124, 128, 131-134, 144, 145, 204, 205, 237-240, 270, 271, 286, 384, 386, 413, 434, 446, 466
Yahudilik 146, 235, 407
Yahve 46, 56-58, 60-68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80-83, 117, 121, 136, 143, 465
Yajnavalkya 49, 52
Yam 46, 79
Yan Hui 54, 55, 451
Yaratıcı Tanrı 277, 299
Yaratılış 18, 41, 43, 45, 57, 60, 61, 64, 66-80, 121, 126, 177, 183, 185, 187, 238, 258, 282, 323, 348, 371, 383, 443, 446, 458, 468
yaratılış ilahisi 80, 81
yaratılış miti 41, 43, 51, 81, 114, 238
Yasalar 113, 114
Yaşam Ağacı 57
Yasa'nın Tekrarı 57, 66, 70, 71, 72, 141, 409, 468
Yavne 125, 129, 140, 143, 145
Yeni Ahit 129, 131, 135- 145, 178, 243, 312, 357, 391, 448
Yerçekimi 290, 291, 293
Yeşaya, İkinci 46, 81-83, 130, 131, 139

Yeşu 62, 63, 66, 71, 73, 76, 125, 126, 141
Yeşu, Haham 62, 63, 66, 71, 73, 76, 125, 126, 141
Yeter ki Sonu İyi Bitsin 138
yetzer hara 59
Yıldızların Habercisi 264, 275
yoga 50, 51, 52, 103, 168, 200, 451
Yoşiya, Yahuda Kralı 70, 71, 73, 469
Yüce Tanrı 42-44, 66, 195, 463, 469
Yuhanna, Aziz 131, 147, 161, 172, 173, 180, 218, 465
Yüksek Eleştiri 348-351, 378-380, 420
Yunanlar 11, 14, 48, 88, 89, 94, 97, 108, 117, 121, 138, 159, 184, 463
Yunan Ortodoks 191

Z

Zealotlar 123
Zen 224
Zeno 119, 120, 147
Zeus 43, 89, 92, 93, 98, 99, 135
Zhuangzi 14, 15, 39
ziggurat 45
Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu (The Journey of the Mind to God) 215
zimzum 238
Zorunlu Varlık 211, 212
Zürih 28, 247
Zwingli, Huldrych 245, 247, 251, 253