

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

tanrıtanımazlığın felsefî boyutları

teizm

ya da

ateizm



aydın topaloğlu

tanrıtanımazlığın felsefî boyutları teizm ya da ateizm

İnsanın var olduğu bir yerde, Tanrı inancının ve bu inanca karşı düşüncelerin ortaya çıkmasından doğal bir şey olmayacaktır. Tanrı inancı ve bu inanca karşı oluşan tepkiler insanın neredeyse evrensel bir tecrübesi olmuştur. Birini diğlerinden ayrı etüt etmek veya aralarındaki ilişkiyi doğru saptamamak herhalde konuyu bütünüyle görmemek demektir. Her iki ekolün argümanlarını gözardı ederek yapılacak bir değerlendirme veya varılacak bir sonuç da eksik kalacaktır. Dolayısıyla insanlık tarihinde teizm ne kadar önemli ise ateizm de aynı derecede önemli bir olgudur.

Pek çok insan için Tanrı topyekün yaşamın ve varlıklar aleminin temel dayanağı olup, düşüncenin zorunlu olarak vardığı sonuç ve aklın kuşku duymayacak derecede kabul ettiği yüce bir varlıktır. Bazı kişiler içinse O, her nasılsa insan zihnine girmiş olan ve bir türlü atılamayan yapay bir idea ve çözülemez bir problemidir.

İnanç konusunda sadece teizm veya ateizm değil, birbirinden farklı olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi anlayışlar da kendilerine özgü fikirleriyle düşünce tarihindeki yerlerini almışlardır. Ancak sözkonusu ekoller arasında en fazla tartışılan ve gündemde kalan teizmle ateizmdir. Her ikisi de Tanrı'nın varlığı ile ilgili, olumlu veya olumsuz, açık bir tavır takınmış ve bu tavırlarını doğrulamaya yönelik kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

ISBN 975-7969-16-8



9 799757 969166

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

www.kitapyurdu.com

AYDIN TOPALOĞLU

1964 yılında, Malatya'da doğdu. 1986 yılında, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1988 yılında "Fara-bi ve Thomas Aquinas'a Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları" ko-nulu teziyle, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünden Yüksek Li-sans diploması aldı. 1996-1998 yılları arasında İzmir ve Muş'ta öğretmenlik yaptı. 1992 yılında Mısır, 1993 yılında da İngilte-re'de araştırmalarda bulundu. 1996 yılında, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi" başlıklı teziyle D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktorasını tamamladı.

1996-1999 yılları arasında, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezinde (ISAM) araştırmacı ve *İslam Ansiklo-pedi'sinde* müellif-redaktör olarak çalıştı.

1999 yılında Bulgaristan'a giderek Sofya Yüksek İslam Enstitüsünde İdarecilğe (Müdür Yrd.) ve Öğretim Üyelğine (Felsefe-Mantık) başladı. Halen bu görevini sürdürmektedir.

Ateizm ve Eleştirisi adlı eseri 1988 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlandı ve çeşitli dillere çevrildi.

Evli ve bir çocuk babası olup, İngilizce, Arapça ve Bulgar-ca bilmektedir.

furkan kitaplığı: 31
inceleme-araştırma: 4

isbn: 975-7969-16-8

1. basım
haziran, 2001
istanbul

kitabın adı: *teizm ya da ateizm*
kitabın yazarı: *aydın topaloğlu*

teknik hazırlık: betül biliktü
kapak tasarımı: betül biliktü
kapak baskı: trichrome
iç baskı: kitap matbaası
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları
kızkulesi kültür merkezi
selman ağı mah. selami ali efendi cad. no: 11 üsküdar, istanbul
tel: (0216) 341 08 65 - 492 59 75
fax: (0216) 334 61 48

TEİZM YA DA ATEİZM

Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları

Dr. AYDIN TOPALOĞLU

İçindekiler

Önsöz	9
Ateizm Problemi	13
Ateizmin Tanımı	13
<i>Tanrı Düşüncesine Sahip Olmamak</i>	<i>15</i>
<i>Tanrı'nın Varlığını Reddetmek</i>	<i>17</i>
<i>Tanrı'yı Yaşama Sokmamak</i>	<i>18</i>
<i>Tanrı'nın Varlığına İlgisiz Kalmak</i>	<i>19</i>
Ateizmin Tarihçesi	20
<i>İlkçağ'da Ateizm</i>	<i>20</i>
<i>Yeniçağ'da Ateizm</i>	<i>21</i>
<i>Modern Dönemde Ateizm</i>	<i>22</i>
Ateizmin Çeşitleri	23
Teorik Ateizm	24
Pratik Ateizm	26
Ateizm Sözcüğünün Yanlış Kullanımı	27
Ateizmin Deizm, Panteizm ve Agnostisizmden Farkı	31
Ateizmin Olabilirliği	35
Ateist Ekoller	43
Bilimsel Ateizm	43
Materyalizm	48
Pozitivizm	50
Antropolojik Ateizm	52
L. A. Feuerbach	52
Feuerbach Eleştirisi	53
Sosyopolitik Ateizm	54
K. Marx	55
Marks Eleştirisi	59

Psikanalitik Ateizm	63
S. Freud	63
Freud Eleştirisi	65
Varoluşçu Ateizm	67
F. Nietzsche	67
J. P. Sartre	68
Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Sorunu	73
Analitik Felsefede Tanrı Kavramının Eleştirisi	74
Tanrı Kavramının Tahlili	76
Doğrulamacı Çözümlemeler	77
A. J. Ayer ve Doğrulama İlkesi	79
Doğrulama İlkesinin Eleştirisi	82
Karl Popper ve Yanlışlama	85
Eskatolojik Doğrulama	87
A. Flew ve Yanlışlama İlkesi	89
Yanlışlama İlkesi	89
Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi	91
L. Wittgenstein ve Fonksiyonel Çözümlemeler	95
Dil Oyunu	96
Din Olgusu	97
İnanç Biçimleri	99
Ateistle Teist Arasındaki Fark	100
Fonksiyonel Çözümlemenin Eleştirisi	101
Lengüistik Çözümlemeler	102
Konatif Çözümlemeler	105
Dinin "Ahlak"a İndirgenmesi	106
Dini İncanın "Bir Tutum" Olarak Görülmesi	110
Tanrı Kavramının Eleştirisi	121
Teistik Tanrı Kavramı	122
Tanrı Kavramı ile İlgili Tartışmalar	123
Tanrı Hakkında Konuşmak	124
Tanrı'nın Tanımlanması	124
Analoji Tezi	125
Tanrı Kavramının Reddi	126
Tanrı Düşüncesinin Kaynağı	128
Kavramsal Eleştiri	130

Aşkılık	130
Eşsizlik	131
Zatıyet	131
Yaratıcılık	132
Tanım Eleştirisi	133
Nitelik Eleştirisi	135
Dini Agnostisizm	137
Teistik Kanıtların Eleştirisi	143
Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması	143
Kanıt Problemi	143
Kanıtlara Duyulan İhtiyaç	144
Kanıtların İnanmadaki Rolü	146
Kanıtların Gerekliliği	146
Kanıtların Kabulü	148
Kanıtların Gücü	149
Kanıtların Ele Alınış Biçimi	150
Ontolojik Kanıtın Reddi	151
Ontolojik Kanıtın Mahiyeti	151
Ontolojik Kanıtın Eleştirisi	153
Kant'ın İtirazları	154
Smart ve Findlay'ın Eleştirileri	155
Ontolojik Ateizmin Eleştirisi	156
Kozmolojik Kanıtın Reddi	157
Kozmolojik Kanıtın Mahiyeti	157
Kozmolojik Kanıtın Eleştirisi	161
“Zorunlu Varlık” Eleştirisi	161
“Etken Neden” Eleştirisi	163
Teleolojik Kanıtın Reddi	165
Teleolojik Kanıtın Mahiyeti	165
Teleolojik Kanıtın Eleştirisi	169
Hume'un Eleştirileri	169
Flew'un Eleştirileri	171
Darwinizm	172
Dini Tecrübe Kanıtının Reddi	174
Dini Tecrübenin Niteliği	174
Dini Tecrübenin Eleştirilmesi	176
Moral Ateizm	191

Ahlak-Din İlişkisi.....	191
Teistik Ahlak	192
Salt Ahlak	194
Objektif Ahlak	195
Sübjektif Ahlak	196
Hümanist Ahlak	197
Teistik Ahlakın Eleştirisi	198
Dini Ahlak Anlayışının Eleştirisi	199
Kötülük Problemi	205
Kötülük Probleminin Niteliği.....	205
Kanat Olarak Kötülük Problemi.....	206
Kötülük Probleminin Eleştirisi	208
Teistik Eleştiriler	209
Teistik Eleştirilere Yanıt	213
Sonuç	221
Kaynakça	225
İndeks.....	233

Önsöz

“Tanrı’nın varlığı” meselesi insanın en çok ilgi duyduğu ve üzerinde durduğu konuların başında gelmiştir. Sadece teolojinin değil, felsefe tarihinin özellikle de günümüzde revaçta olan din felsefesi disiplininin birinci derecedeki konusu da yine Tanrı’nın varlığı problemi olmuştur.

Pek çok insan için Tanrı topyekün yaşamın ve varlıklar aleminin temel dayanağı olup, düşüncenin zorunlu olarak verdiği sonuç ve aklın kuşku duymayacak derecede kabul ettiği yüce bir varlıktır. Bazı kişiler içinse O, her nasılsa insan zihnine girmiş olan ve bir türlü atılamayan yapay bir idea ve çözülemez bir problemidir.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi üç büyük dinin Tanrı inancını felsefî bir üslupla dile getiren ve savunan *teizm* birinci guruptaki insanlara ilham kaynağı olmuş, teizmi hedef alarak eleştiren ve reddeden, bunun yanında her türlü din ve Tanrı inancına karşı çıkan *ateizm* de ikinci guruptaki insanlara rehberlik etmiştir.

İnanç konusunda sadece teizm veya ateizm değil, birbirinden farklı olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi anlayışlar da kendilerine özgü fikirleriyle düşünce tarihindeki yerlerini almışlardır. Ancak sözkonusu ekoller arasında en fazla tartışılan ve gündemde kalan teizmle ateizmdir. Her ikisi de Tanrı’nın varlığı ile ilgili, olumlu veya olumsuz, açık bir tavır takınmış ve bu tavırlarını doğrulamaya yönelik kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

İnsanın var olduğu bir yerde, Tanrı inancının ve bu inanca karşı düşüncelerin ortaya çıkmasından doğal bir şey olmayacaktır. Tanrı inancı ve bu inanca karşı oluşan tepkiler insanın neredeyse

evrensel bir tecrübesi olmuştur. Birini diğerinden ayrı etüt etmek veya aralarındaki ilişkiyi doğru saptamamak her halde konuyu bütünüyle görmemek demektir. Her iki ekolün argümanlarını gözardı ederek yapılacak bir değerlendirme veya varılacak bir sonuç da eksik kalacaktır. Dolayısıyla insanlık tarihinde teizm ne kadar önemli ise ateizm de aynı derecede önemli bir olgudur.

Farklı inanç ve düşünceler insanlık tarihi için bir zenginliktir. İnsanların düşünen bir varlık oldukları göz önünde bulundurulursa en hayati konularda dahi onların birbirlerine karşıt şeyler söylemeleri doğal karşılanmalıdır. Anormal olan şey düşüncenin doğal sonucu olan teorik zenginliği (çeşitliliği) çeşitli gerekçelerle daraltmak ve sıfırlamaya çalışmaktır.

İnanan insanların fikirleri ve geliştirmiş oldukları yakarış biçimleri Tanrı'nın yüceliğini daha da artıracak değildir. O zaten yücedir. Buna karşılık inanmayan kişilerin fikirleri yüzünden de Tanrı yok olacak veya yüceliğinden bir şey kaybedecek değildir. Yokluk ve hiçlik düşüncesi olsa olsa insanın (ateistin) zihnindedir. İnsan oğlu kendi kendisiyle (kendi zihnindeki fikirlerle) savaşmakta ve dış dünyanın gerçeğini değiştirdiğini zannetmektedir. Halbuki bu tür düşünceler dış dünyadaki boşluğu veya kainatın yaratıcısının herhangi bir yere gitmesini gerektirmeyecektir. Sözel kabuller veya sözel olumsuzlamalar önümüzde duran kainatın ve onun sahibinin reel konumunda değişiklik yapmaz. Nitekim ateistlerin bütün argümanlarına rağmen mutlak hiçlikten söz edemeyişimiz bunun en büyük kanıtıdır. Dolayısıyla insanların yapabilecekleri şey inandıkları veya inanmadıkları şeyin durumunu değiştirmeye çalışmak yerine, kendilerinin ne kadar tutarlı olup olmadığı ve mantıklı konuşup konuşmadıklarını kontrol etmek olacaktır. Bu durum her iki ekol (teizm ve ateizm) için de geçerlidir.

Felsefi düşüncenin ve insan aklının hiç te olumlu bakmadığı dogmatizmin bir kenara bırakılması, öncelikle insanların bir şeye niçin inandığını (veya inanmadığını) sorgulamakla değil, O şeye nasıl ve hangi gerekçeyle inandığını (veya inanmadığını) anlamaya çalışmakla mümkün olacaktır. Geriye kalan iş gerekiyorsa iknadır. Bunun ötesinde yapılacak işler zorlama olacaktır. İnsanlık tarihi de çeşitli zorlamaların olumsuz neticeleri ve acı tecrübeleriyle doludur. Temennimiz bu tür zoraki dayatmalarla Tanrı'nın herkese lutfettiği güzel yaşamın zehir edilmemesidir.

Tanrı'nın varlığı meselesinin felsefi değerinin yanında günümüzde kazanmış olduğu sosyolojik, psikolojik ve politik önem çalışmamızın temel gerekçesini oluşturmuştur.

Eser, yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ateizmin tanımı verilmiş, tarihçesi, çeşitleri, olabilirliği ve Tanrı'nın varlığı ile ilgilenen ekollerle ilişkisi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde çağımızda görülen ve kitleler üzerinde etkili olan ateist akımlara ve önde gelen teorisyenlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Tanrı inancıyla ilgili olarak Çağdaş İngiliz Felsefesindeki tartışmalar ele alınmıştır. Yine bu bölümde Tanrı'nın varlığı aleyhinde ileri sürülen argümanlarla, Tanrı kavramıyla ilgili olarak yapılan "doğrulamacı", "fonksiyonel", "lengüistik" ve "konatif" çözümlemeler incelenmiştir. Bu çözümlemeler bizlere konu hakkında yeni ve yararlı perspektifler sunmaktadır. Dördüncü bölüm teistik Tanrı kavramıyla bu kavrama yapılan eleştirilere ayrılmıştır. Beşinci bölümde ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarının eleştirisi işlenmiştir. Altıncı bölüm moral ateizm konusuna ayrılmış, bu çerçevede yapılan teistik ahlak anlayışının eleştirisiyle, dinden bağımsız olarak ortaya konan ahlak teorilerine değinilmiştir. Son bölümde ise Tanrı inancı aleyhinde ileri sürülen ve bu konudaki en ciddi argüman olan kötülük problemi üzerinde durulmuştur.

Bu eser Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce 1996 yılında doktora tezi olarak kabul edilen *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi* başlıklı çalışmanın kısmen değiştirilmiş ve genişletilmiş halidir. Eserin bazı bölümleri 1998 yılında yazmış olduğumuz *Ateizm ve Eleştirisi* adlı esere kaynaklık yapmıştır.

Bu kitabın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a, metnini okuyarak düzeltmelerde bulunan Dr. İsa Kayaalp'e, başta Muhammed Çiftçi bey olmak üzere yayımlanmasında emeği geçen Kaknüs Yayınevi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Ufuk açıcı ve yararlı olması dileğiyle.

Dr. Aydın TOPALOĞLU
İstanbul-2001

Ateizm Problemi

Ateizmin Tanımı

Ateizmin tanımı konusunda tarih boyunca farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunun nedeni de gerek teizmin ve gerekse ateizmin değişik biçimlerde sergilenmiş olmasıdır. Ateizm teriminin bazan ön yargılı biçimde kullanılması veya teizmin olduğundan geniş bir biçimde tarif edilmesi de bu konudaki güçlükleri artırmıştır.

Ateizmin tanımlanması veya anlaşılması büyük oranda teizmin tanımlanıp anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü ateizm, teizmle birlikte ortaya çıkabilecek bir durumdur¹ ve büyük oranda da ona bağımlıdır. Doğrusu ateizmin teizmden bağımsız olarak ortaya çıkması ve bir kaç konu hariç kendine malzeme bulması da mümkün görünmemektedir.

Ateizm bir anlamda teizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak ateizm terimi gibi teizm de tanım konusunda problemlerle karşılaşmıştır. Dolayısıyla teizmin farklı biçimlerde algılanması ateizmin tanımlanmasında da sıkıntılar doğurmaktadır: Her şeyden önce dünyanın çeşitli yerlerinde birbirinden farklı teistik anlayışlar görülmektedir. İnsanlar teistik Tanrı inancına sahip olmalarına rağmen, farklı yaklaşım ve kabullere sahip olmuşlardır. Meselâ yahudiler, hristiyanlar ve müslümanlar teistik Tanrı inancına sahip

olmalarına rağmen kendi din anlayışlarını ön plana çıkarmış, diğerlerinin Tanrı yorumunu çeşitli gerekçelerle reddetmişlerdir. Hristiyanların enkarnasyon ve teslis inanışlarıyla, yahudilerin kendilerine has millî Tanrı anlayışına diğerlerinin karşı çıkması bunun açık bir örneğidir.

Teistik dinlerin birbirinden farklı olması bir tarafa, her dinin kendi içerisinde de farklı yorum ve uygulamalar görülmüştür. Söz gelimi Hristiyanlık'ta, Katolikler'le Protestanlar'ın kilise ayinleri dahil bazı konularda farklı olmaları gibi. Bu şekilde teizmin değişik biçimlerde yorumlanması özde bir detaylarda ise farklı Tanrı anlayışlarına gidilmesine neden olmuştur.²

Felsefe tarihinde teistik Tanrı kavramını reddetmediği halde, bazan O'nun bir veya birkaç niteliğini kabul etmeyen veya farklı yorumlayan düşünürler de görülmüştür. Meselâ, J. Stuart Mill, teizmin Tanrı anlayışını kötülük problemi yüzünden yeniden yorumlamış ve Tanrı'nın sınırlı bir güce sahip olduğu kanaatine varmıştır.³

Bazı teistler de Tanrı'nın varlığını rasyonel bir problem olarak görmeyip O'nun varlığı lehinde kanıt getirme çabalarına karşı çıkmışlardır. Karl Barth gibi fideistler (imancı) Tanrı'nın varlığını ateistlerle tartışma konusu dahi yapmamış, geleneksel teistik yaklaşımı da reddetmiştir.⁴ Sonuçta teistik gelenekte görülen farklı din ve Tanrı anlayışları karşı tarafta farklı tepkilerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Ateizmin bağımsız olarak açık bir biçimde anlaşılmasını zorlaştıran diğer bir unsur da ileride açıklanacak olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi ekollerin Tanrı konusuna farklı yaklaşımları olmuştur. Ayrıca herhangi bir biçimde Tanrı inancı olduğu halde ateist olarak adlandırılan kişilerin varlığı, ya da ateist olduğu halde bazı düşünürlerin çeşitli gerekçelerle farklı görünmeleri tanımlamada karşılaşılan diğer güçlüklerdir. Her şeye rağmen bütün bunlar ateizmin belirsiz ve karmaşık bir kavram olduğu anlamına gelmemektedir. Ateizm, teizm kadar olmasa da, düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olup göz ardı edilemeyecek kadar belirgin bir olgudur. Teizme yönelttiği eleştiriler ve reddiyelerle geçmişte olduğu gibi günümüzde de kendinden sıkça söz ettirmektedir.

Felsefe tarihinde Tanrı'yla ilgili düşünce ekolleri için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca'daki Theos'dan, ya da Latince'deki

Deus'dan türetilmiştir⁵. Ateizm terimi de Yunanca Tanrı anlamına gelen Theos'dan türetilen İngilizce "theism" kelimesinin başına "a" olumsuzluk ön takısının eklenmiş halidir. Theism kelimesinin başına getirilen "a" ön takısı, "amoral, atypical, asymmetrical" örneklerinde görüldüğü gibi, önüne getirildiği terimin anlamını olumsuz yönde değiştirmektedir. Yani teizmi Tanrı inancına sahip olmak veya diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığına inanmak olarak anlarsak ateizmi de bu durumda terim olarak "Tanrı inancına sahip olmamak" (tanrısızlık) biçiminde ifade etmemiz mümkün olacaktır.⁶

Türkçe'de ateizm terimini tam olarak karşılayan ve yaygın kullanıma sahip olan bir terim mevcut değildir.⁷ Bununla birlikte ek-siklerine rağmen tanrıtanıma terimini ateizm karşılığında kullanmak mümkündür. Ancak bu çalışmada tanrıtanıma kelimesi yerine ateizm sözcüğü kullanılacaktır. Çünkü kültürümüzde bu konuda kullanılan terimler ya ateizm terimi kadar yalın olmamakta, ya da göreceli olduğu için felsefi bir probleme dikkat çekmekten öte yargı ifade ederek tartışmalara yol açmaktadır.⁸

Ateizmin tanımlanması ve anlaşılması büyük ölçüde teizmin ne olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Çünkü ateizmin reddettiği Tanrı öncelikle teizmin Tanrı kavramıdır.⁹ Teizm de ilâhi dinlerin Tanrı inancının özünü oluşturmaktadır. Bu dinlerde Tanrı olarak "ezeli ve ebedî olan, her şeyi yapmaya gücü yeten, her şeyi bilen; evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve fiillerinde özgür olan zatî bir varlığa" inanılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu niteliklere sahip bir Tanrının varlığını iddia etmek bir anlamda teizmdir. Teist de doğal olarak teistik Tanrı kavramına inanan ve onu savunan kişidir.¹⁰

Yaratıcı ve aşkın bir Tanrı'ya inanan ve bu inancını temellendirmeye çalışan insanlar teist olarak tanımlanınca ateist de doğal olarak yaratıcı ve aşkın niteliklere sahip Tanrı inancına sahip olmayan kişi olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak bu genel tanımlamanın ötesinde ateizmi daha ayrıntılı olarak ele almak ve bütün boyutlarıyla değerlendirmek zorunluluğu vardır.

Tanrı Düşüncesine Sahip Olmamak

Charles Bradlaugh, Antony Flew, Annie Besant (1847-1933) ve D'Holbach gibi düşünürler ateizmi "Tanrı fikrine sahip olmamak"

biçiminde anlamış ve tarif etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın varlığının reddedilmesi veya yalanlanması ilk planda söz konusu değildir. Bu tanıma göre Tanrı gerek insan zihninde gerekse dış dünyada mevcut değildir. Var olmayan bir şey hakkında da herhangi bir kavrama veya bilgiye sahip olunamaz. Dolayısıyla böyle bir varlığı kabullenmek veya reddetmekten söz etmek de yersizdir.

Mutlak ateizmi savunan Bradlaugh'a göre ateist kendisini Tanrı'nın varlığını inkar eden kişi olarak görmemelidir. Çünkü ateist zaten Tanrı fikrine sahip değildir. Dolayısıyla o kişi, hakkında fikri bulunmayan bir şeyi de inkar edecek durumda olamaz.¹¹ Annie Besant'a göre ateist, "Tanrı yoktur" demeye ihtiyaç duymaz. Çünkü Tanrı'nın varlığının yalanlanması için O'nun ne olduğunun anlaşılması gerekecektir. Ancak hiç kimse kesin olarak Tanrı'yı tanımlayamamış, O'nun hakkında yeterli bilgi elde edememiştir. Ateistin inkarı Tanrı tanımlandığında başlayacaktır ki bu da mümkün değildir.¹² John Lubbock'a göre ateizm Tanrı'nın varlığını yalanlamak-tan çok O'nun hakkında kesin bir düşünceye sahip olmamaktır.¹³

Ateizmin yukarıda görüldüğü gibi "Tanrı fikrine sahip olmak" biçiminde tanımlanması çeşitli problemleri gündeme getirmiştir. Bu tanıma göre ateist herhangi bir şeyi iddia etmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kendisinde görüşlerini temellendirecek kanıtları getirmeyi zorunlu görmemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığını iddia eden kişi teisttir. Dolayısıyla ateistten çok teist kendi iddiasını destekler kanıtları getirmekle yükümlüdür¹⁴.

Bu tanım çerçevesinde bir insanın tamamen inançsız olup olmayacağı da tartışma konusu olmuştur. Bradlaugh ve D'Holbach gibi düşünürler bir insanın tamamen inançsız olabileceğini söylemişlerdir. Bunlara karşın ileride görüleceği gibi insanın hiçbir şekilde inançsız olamayacağını iddia edenler de vardır:

Hiçbir şekilde Tanrı düşüncesine sahip olmamak salt ateizm olarak da adlandırılırken bu tür bir ateizmi temellendirmeye çalışan ve dolayısıyla Tanrı kavramına karşı savaş açanlara da mutlak ateist denilmiştir.¹⁵ Söz gelimi Baron D'Holbach kendisini inançsız olarak tanımlamış ve Tanrı hakkında herhangi bir düşünce ya da inanca sahip olmadığını belirtmiştir. Holbach'ın ilginç bir özelliği de bütün çocukları ateist saymasıdır. Çünkü ona göre çocuklar Tanrı düşüncesine sahip değildir ve bu nedenle ateist olarak değerlendirilmelidir.¹⁶

D'Holbach'ın bu fikirlerine katılmak mümkün değildir. Nitekim mutlak ateizmin imkansızlığından bahseden pek çok düşünür çıkmış bu tür fikirleri dikkate almamışlardır. Bunların arasında teizmin geleneksel Tanrı anlayışını eleştiren David Hume ve Voltaire gibi filozoflar dahi bulunmaktadır. Ayrıca teizmin sınırlarını geniş tutan ve inanç konusunda daha müsamahakar davranan pek çok düşünürü göre herkes bir inanca sahiptir. Ateist olduklarını iddia edenlerde dahi bir şekilde Tanrı inancı bulunmaktadır. Bu problemle ilgili tartışmalara ateizmin imkanı konusunda tekrar değinilecektir.

Tanrı'nın Varlığını Reddetmek

Ateizm birinci tanımdan biraz farklı olarak daha dar anlamda Tanrı'nın varlığını bilinçli biçimde reddetmek olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre ateist bir yandan Tanrı'nın varlığına inanmamakta diğer yandan ise bilinçli olarak O'nun yokluğunu göstermek için kanıt getirmeye çalışmakta, diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmeye gayret göstermektedir. Bu süreçte ateist, teist tarafından Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen iddiaları eleştirmekte ya da Tanrı'nın varlığı aleyhinde 'kötülük problemi' gibi spekülâtif tezler ileri sürmektedir.

Ateizmin bu biçimine eleştirel, spekülâtif, rasyonalist ya da teorik ateizm adları da verilmiştir. Bu tür ateizm kendi içerisinde negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bazı insanlar sadece düşünce açısından ateist olmakta ancak teizmi eleştiri için özel bir gayret göstermemektedir (negatif ateist). Bir kısmı ise ateist olmakla kalmayıp Tanrı inancına karşı ciddi eleştiriler getirmeye çalışmaktadır (pozitif ateist). Teorik ateizme pozitif ateizm denmektedir¹⁷. Felsefede asıl önemli olan ateizm biçimi de budur.

Ateizmin "Tanrı'nın varlığını reddetmek" biçiminde tanımlanması daha çok teistlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar teizmi esas almakta ve ateizmi bir tepki olarak görmektedirler.¹⁸ Bu tanımları ileri süren teistlere göre Tanrı zaten vardır. Yokluğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla varlığında kuşku bulunmayan Tanrı'yı ateistler bilinçli olarak reddetmişlerdir.

Teistlere göre ateizmin, "Tanrı'nın varlığını inkar etmek" olarak tanımlanması, doğal olarak ateiste inkarını açıklama ve temellendirme zorunluluğu yüklemektedir. Aksi takdirde ateist bu nok-

tada teist açısından dogmatik durumuna düşmüş olacaktır. Çünkü gerekçesiz olarak Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz tavır takınmaktadır. Bu durumun farkında olan pek çok ateist Tanrı'yı reddetme gerekçelerini açıklamaya ve eleştirilerini de sıralamaya çalışmıştır.

Bazı ateistler sadece teistik Tanrı'yı reddetmekle kalmayıp nitelikleri ne olursa olsun bütün Tanrı anlayışlarına karşı olumsuz yaklaşmıştır. Yani bir anlamda o mitolojik, dinî ve felsefî Tanrı kavramlarının tümünü reddetmiştir. Ateizmin sınırları bu anlamda geniş tutularak ya mutlak inançsızlığa indirgenmiş¹⁹, ya da tamamen materyalist bir tutum sergilemiştir.²⁰

Açıkça Tanrı'nın varlığını reddeden ateist doğal olarak Tanrı kavramıyla ilgili olan mucize, vahiy, peygamberlik, ölümsüzlük ve ahiret yaşamı gibi inançları da reddetmektedir. İlâhî dinlerin aşkın Tanrı kavramı yanında, Eski Yunan ve Roma'daki klasik antropomorfik (insanbiçimli) tanrılarla, Afrika'daki kabilelerin inançlarında var olan yöresel doğa üstü anlayışları da bir kenara bırakmaktadır. Bunların yanında Budizmin ve Hinduizmin transandantal anlayışları da ateist için bir anlam ifade etmemektedir.²¹ Yani ateist açısından gerek mitolojik ve gerekse teolojik olsun bütün Tanrı anlayışları reddedilmelidir.

Bu kitapta teistik Tanrı anlayışlarına karşı yapılan eleştirileri ele alacağımız için teistik olmayan inançların eleştirisine ve reddine girilmeyecektir. Kaldı ki teistik olmayan Tanrı kavramlarının reddedilmesinin ateizm olup olmadığı da tartışmalıdır. Çünkü bunlara göre ateizm, teizmin eleştirisi ve reddidir. Bu anlamda bir Hindünün veya eski Yunanlılar'ın panteonlarını (tanrılar) reddetmek ateizm olmamaktadır.²²

Tanrı'yı Yaşama Sokmamak

Ateizm üçüncü olarak "Tanrı'yı yaşama sokmamak" veya diğer bir deyişle "sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak" biçiminde tanımlanmıştır. Genelde pratik ateizm de denilen bu yaklaşıma göre ateist günlük davranışlarında Tanrı'sız bir dünya ve Tanrı'sız bir yaşam istediğini göstermekte ve bu şekilde hareket etmektedir. Bu görüşü savunan düşünürlere göre ateistin ilkece Tanrı'yı bilinçli olarak reddetmesi veya reddetmemesi o kadar önemli değildir. O kişinin te-

orik olarak ateist olması da gerekmemektedir. Hatta kendini açıkça ateist olarak tanımlaması da şart değildir.²³

Bu gruba giren ateistler kendi aralarında aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Pasif ateistler din fenomeni ve Tanrı inancıyla hesaplaşması olmayan buna karşın kendi içlerine kapanmış kimselerdir. Bu tür ateistlerin, teistlerle veya dindarlarla da bir problemi bulunmamaktadır. Aktif ateistler ise Tanrı inancını reddetmekle birlikte günlük yaşamında kendilerine Tanrı'yı hatırlatan her türlü düşünceye, sembole ve inanca karşı savaş açmışlardır. Bu uğraşın temelinde de dinî değerlerin bir anlam ifade etmediği sadece kendi değerlerinin geçerli olduğu arzusu yatmaktadır. Yaşantılarında Tanrı'ya savaş açmış olan bu tür ateistlere bazan militan veya eylemci ateistler de denmiştir. Feuerbach, Marx ve Nietzsche bu tür ateizmin teorik öncüleridir.²⁴

Tanrı'nın Varlığına İlgisiz Kalmak

Bir kısım düşünörlere göre ateizm, Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu tartışma konusu yapmadan her ikisinin de eşit derecede anlamsız bir iş olduğunu öne sürmektir. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna ilgisiz kalınmış böyle konularla uğraşılması gerektiği ileri sürölmüştür. Bunlara göre insan, sadece var olanla yetinmeli görünen alemin ötesinde bir şey aramalıdır. Dolayısıyla dünyanın ötesindeki herhangi bir varlık hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmak ya da konuşmak anlamsız bir iş yapmaktır. Bu kişilere göre Tanrı'nın varlığını iddia edenler kadar yokluğunu kanıtlamaya çalışanlar da yanılığa düşmüşlerdir.

Bu anlayışın ileri gelenleri kendilerini klasik anlamda ateist olarak adlandırmaktan kaçınmışlardır. Çünkü onlara göre ateist anlamsız bir kavram (Tanrı) hakkında olumsuz da olsa bir fikir yürötmüştür. Temsilcileri arasında Otto Neurath, F.Waismann ve A.J.Ayer gibi filozofların da bulunduğı mantıkçı pozitivism ekölü bu tür bir anlayışın güçlenmesinde büyük rol oynamıştır.²⁵

Göröldüğü gibi ateizm bazan zihinde Tanrı düşöncesinin bulunmaması, bazan Tanrı'nın varlığının bilinçli bir biçimde reddedilmesi, bazan Tanrı yokmuş gibi yaşanılması, bazan da Tanrı'nın varlığına ilgisiz kalınması (varlığını veya yokluğunu tartışmayı anlamsız bulmak) biçiminde tanımlanmıştır.

Yukarıdaki tanımlara bakıldığında Tanrı'nın varlığının reddedilmesinin ortak bir nokta olduğu görülecektir. Ancak filozofların ilkeleri, hedefleri ve teizme yaklaşım biçimleri durumlarını farklılaştırmıştır. Detaylardaki bu farklılık da problemin karmaşıklığından kaynaklanmıştır. Doğrusu teizm için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Gerek teolojik ve gerekse felsefi olsun Tanrı hakkında pek çok anlayışın hatta birden fazla teistik yorumun bulunması da bunun kanıtıdır.²⁶

Ateizmin Tarihçesi

Ateizmin tarihi Tanrı inancı kadar olmasa da çok gerilere kadar gitmektedir. Ancak tarihi çok eskilere giden bu ateizm biçimi, bugünkü anlamda anlaşılan teizmin sistematik eleştirisi veya reddi gibi değildir. Sadece ilk dönemlerde genel anlamda bir inançsızlıktan söz edilebilir. Ateizm öncelikle Tanrı inancına karşı bir tür tepkidir. Dolayısıyla ateizmin Tanrı inancının bulunduğu ve bu inancın dile getirildiği yerde ortaya çıkma ihtimali vardır. Felsefi bir ekol olarak teizmin bütün yönleriyle birlikte kurulmadığı dönemlerde eleştirel ateizmden bahsetmek de sonuçta zor olacaktır. İster geniş anlamda herhangi bir Tanrı anlayışına karşı inançsızlık olarak düşünölsün, isterse teknik anlamda "teizmin reddi" olarak alınsın, ateizmin tarihçesini ana hatlarıyla İlkçağ, Yeniçağ ve Modern olmak üzere üç dönemde ele almak mümkündür.

İlkçağ'da Ateizm

İlkçağ felsefesi (Antik dönem) denilince dar anlamda Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğmuş olan Helenizm-Roma felsefesi anlaşılmaktadır. Fikri çoğulculuğun bulunduğu bu dönemde öncelikle doğa üzerine yapılmış çalışmaların fazlalığı dikkat çekicidir. İlk Yunan düşünürlerinin bazı bilgilerini Doğu'dan ve çevre kültürlerinden aldıkları bilinmektedir. Dolayısıyla İlkçağ denilince akla sadece eski Yunan kültürü gelmemelidir. Bu dönem içerisinde Uzakdoğu ve Hint kültür çevrelerinin yanında Mısır, Mezopotamya (Sümer, Akad, Babil, Asur), Hitit, Fenike, Yahudi, Pers, Roma ve Kartaca kültürleri de önemli bir yer tutmaktadır. İonia'da (bugünkü İzmir ve Aydın illeriyle karşısındaki adalar) yaşayan İlkçağ düşünürleri genelde doğa üzerine araştırma yapmış ve eserlerini de bu çalışmaların sonuçlarına göre kaleme almışlardır.

Ateizmin geniş anlamda inançsızlık (unbelief) olarak görüldüğü bu dönemde Epikürcüler, Çiçero ve Sextus Empiricus gibi şüpheciler ve Atinalı sofistler göze ilk çarpanlardır.

Yaşamın amacının zevk ve mutluluk olduğunu düşünen Epikür (m.ö. 341-270) ve kurucusu olduğu okul, hümanist fikirleri savunarak Demokritos'un (m.ö. 460-370) atomculuğunu benimsemiş, evrenin maddî varlıklardan ve boşluklardan oluştuğunu ileri sürmüştür. Bunlar kendilerinden sonraki pek çok ateiste de örnek olmuş ve evrenin anlaşılmasında metafizik yaklaşımları reddetmişlerdir.²⁷

Yeniçağ'da Ateizm

XVII. yüzyılda gerçekleşen Rönesans'la birlikte felsefede yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Akılcılığın egemen olduğu bu yeni dönemde bilgi yöntemi en temel sorun haline gelmiştir. Sadece doğal bilimlerin değil dinî gerçeklerinde akılla temellendirilebileceği kanaati yaygınlaşmıştır. XVIII. yüzyılla birlikte Aydınlanma dönemi başlamış, metafiziğe karşı sistemli bir şüphecilik oluşmuştur.

Bilindiği gibi Ortaçağ'da gerek felsefî ve gerekse teolojik açıdan semitik dinlerin egemenliği söz konusudur. Monoteizmin ağırlığını hissettirdiği bu dönemde birtakım gerekçelerden dolayı açık bir inançsızlık görülmemiştir. Her ne kadar bu dönemde hristiyan dünyasında kiliseye ve kilise öğretilerine karşı içten içe bir tepki ve nefret oluşmuşsa da bunlar gizlilikten kurtulamamış ve baskılardan dolayı açığa çıkamamıştır. Vanini ve Bruno gibi kiliseye aykırı konuşan kişiler de bu dönemde yargılanmış ölüme mahkum edilmişlerdir. Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkan ve Modern dönemde iyice belirginleşen din düşmanlığının temelinde de Ortaçağ'da kilisenin Tanrı adına yapmış olduğu insanlık dışı uygulamaların büyük rolü olmuştur.

Ortaçağ'da felsefî anlamda ateizmin ortaya çıkamayışının iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Bunların birincisi yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi kilisenin baskısı olmuştur. İkincisi ve bize göre en önemli olanı ise ateizmin ortaya çıkabileceği teorik bir boşluğun bulunmamış olmasıdır. Ortaçağ'da dinî düşünce zirvede olmuş ve çok çeşitli düşüncüler tarafından dile getirilip temellendirilmiştir. Dolayısıyla o dönemde sadece baskılardan dolayı değil, güçlü teolojî geleneğinden dolayı da ateistlerin entelektüel düzeyde azınlıkta kaldıkları görülmüştür.

İslâm dünyasında da Râvendî ve Râzi gibi düşünürler bu dönemde dinî inançları eleştirmişlerdir. Ancak bu düşünürlerin fikirlerine bakıldığında bu kitapta ele alınan ateizmi görmek yerine daha çok deizmin izlerine rastlanmaktadır. Yani bir anlamda bu kişiler Tanrı'nın varlığıyla değil de dinî kurumlarla ya da peygamberlik kavramıyla mücadele etmektedirler. İslâm dünyasında bu düşünürlerin yanı sıra zaman zaman ateistlerle aynı çizgiye konan, dehrî ve zındık diye adlandırılan kişiler de olmuştur.²⁸ Ancak bütün bunlar mevcut tartışmaların çok uzağında yer almışlardır.

Aydınlanma döneminin en ateşli ateisti Baron D'Holbach *Doğa Sistemi* (The System of Nature) adlı eserinde materyalizmi savunmuş, insanların mutsuzluğunu doğayı yeteri kadar tanımayışlarına bağlamış, ahlakî çöküntünün de dinden kaynaklandığını belirtmiştir. D'Holbach dinin yanı sıra panteizmi ve Tanrı anlayışına yer veren diğer ekolleri de eleştirmiştir. Holbach'a göre Tanrı inancı insandaki mistik eğilimlerden kaynaklanmıştır. Tanrı fikrine sahip olan insan ruhu, o düşünceyi benimseyerek, şiirsel bir biçime sokmuş ve kişiselleştirmiştir. Yine insan doğası da bilinmeyen ve anlaşılmayan hayalî kavramlara büyük önem vermiştir. O halde D'Holbach'a göre temelsiz olan Tanrı kavramı ve din olgusu ortadan kaldırılmalıdır.²⁹ Baron D'Holbach'ın yanında Anthony Collins, Thomas Paine, Denis Diderot, Le Mettrie ve P. B. Shelley bu dönemin önde gelen ve dine karşı çıkan düşünürleridir.³⁰

Modern dönemde bazı çevreler geçmişte görülen ve insanlığın hayrına olmayan yorum ve uygulamaları ateizme ve materyalizme basamak olarak kullanmış, dine ve Tanrı inancına karşı olan nefreti körüklemişlerdir. Ancak düşünsel düzeyde sadece felsefî bir tercih konusu olan ateizmin Modern dönemde bazı politikalara alet edilmesi ve ideolojilere temel kılınması insanlığı ayrı bir felakete sürüklemiş, dinî bağnazlığın yol açtığı felaketlerden daha büyük acı ve ıstıraplara zemin hazırlamıştır.

Modern Dönemde Ateizm

Ateizm XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da yeni bir karakter kazanmıştır. Bu dönemde ateizm Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri reddetmekten çok, O'na atfedilen nitelikleri eleştirmeye yönelmiş, sonlu bir varlık olan insanla ebedî bir varlık olan Tanrı'nın birlikteliğinin imkansız olduğunu ileri sürmüştür.

Modern dönemde Tanrı'nın varlığı, ateistlerce insanın özüne yabancılaşması ve özgürlüğünü kaybetmesi açısından temel bir problem olarak gözükmüştür.³¹ Bu dönemde İnsan özgürlüğü ile Tanrı iradesi arasında derin bir uçurum oluşmuş ve ateistler kendilerini bu ikilem içerisinde bulmuşlardır. İnsanı Tanrı'ya tercih ederek zihinlerindeki sorunu çözmeye çalışmışlardır.

Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre ve Ayer gibi düşünürler Modern ateizmin öncüleridir. Bu dönemde genelde bütün dinler, özelde ise Hristiyanlık, ciddi bir biçimde reddedilmiştir. Ayrıca mitolojik, teolojik ve felsefi Tanrı kavramları da kapsamlı olarak eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Modern dönemde ateizm felsefi bir problem olmaktan öte bazan politik bir yaşam biçimi haline getirilmiş ve ideolojik bir dünya görüşü olarak sunulmaya çalışılmıştır.³² Özellikle Karl Marx, F. Engels ve V. I. Lenin'in görüşlerinden hareketle kurulan sosyalist yönetimlerde ateizm komünist partilerin propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Eski Sovyetler Birliği'nde ve sosyalizmin hakim olduğu bazı üçüncü dünya ülkelerinde ateizm, Marksist ve Leninist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiş ve "bilimsel ateizm" adıyla takdim edilmiştir.

Materyalizmin mutlak doğru olarak kabul edildiği eğitim sistemlerinde ateizmin bilimsel (materyalist) temellere dayandığı söylenmiş, dinin de toplumsal bir olay (içtimai hadise) olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Bu yönüyle de ilmi ateizm kendisini Batı'daki felsefi ateizmden ayrı görmüş, Marksist ve materyalist olmayan ateistleri burjuva ateistleri diye nitelemiş, onların kavramlarını ve yönetimlerini eleştirmiştir.³³

Ateizmin Çeşitleri

Ateizmin tanımı verilirken detaylardaki farklılığa değinilmişti. Bunların yanında ateizmi kavramsal düzeyde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.³⁴ Teorik ateizm de kendi içerisinde pozitif ve negatif, pratik ateizm ise aktif ve pasif olmak üzere yine iki kısma ayrılmaktadır.

Teorik Ateizm

Teorik ateizm, zihni bir çaba ile Tanrı'nın varlığını reddetmek ve varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmektir. Bu tür bir ateizm, genelde entelektüel çabanın ve bir zihin işleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Spekülatif ateizm olarak da tanımlanan ateizmin bu çeşidi, teizmin iddialarına ve Tanrı kavramına teorik seviyede eleştiri getirmiştir.

Teorik ateizmin de negatif ve pozitif olmak üzere iki biçimi bulunmaktadır. Negatif ateizm, mutlak ateizme benzer bir biçimde temelde Tanrı fikrinin var olmadığını iddia etmekte ve bu konuda eleştirilecek bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla negatif ateizmi savunanlar bir anlamda mutlak ateizmin savunmasını da yapmışlardır. Pozitif ateizm de teorik seviyede bilinçli olarak Tanrı'yı reddetmektir. Bu tür ateizm de sıradan bir Tanrı ya da din anlayışı değil özellikle teistik Tanrı kavramı hedef alınmış ve sistematik bir şekilde çürütölmeye çalışılmıştır.

Ateizmin tanımlanırken sınırlarının dar veya geniş tutulması teorik ateizmin negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak sonuç itibarıyla ikisinin de varlığı nokta aynıdır. En azından negatif ateizm pozitif ateizmin eleştirilerini kabul etmekte ve teizm karşısındaki tutumunu desteklemektedir. Pozitif ateizm de her ne şekilde olursa olsun Tanrı fikrine veya kavramına sahip olunmamak biçimindeki negatif ateizmi kabul etmekte ve hatta bu kabulün felsefi temellerini bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla teorik ateizm hem teist olmamak (Tanrı kavramına ve Tanrı kavramıyla ilgili inanca sahip olmamak) hem de teizmi eleştirerek tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktır.³⁵

Ateizmin sınırlarının geniş tutulması birtakım güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Buna karşın teizmin de geniş anlamda ele alınması ve olabildiğince geniş yorumlanması da benzer güçlükleri ortaya çıkarmıştır.

Tanrı düşüncesine sahip olmamanın ateizm olarak değerlendirilmesi ateizmin tanımında maksadı aşmak biçiminde görölmektedir. Söz gelimi herhangi bir biçimde de olsa Tanrı düşüncesine sahip olmayan insanların varlığından söz etmek oldukça güçtür. Kaldı ki insanın doğduğu andan itibaren Tanrı kavramına sahip olduğu iddiası bir an için kabul edilse dahi bu durumun ateizm olarak değerlendirilemeyeceği ileri sürölmüştür. Bu görüşü paylaşanlara

göre teistik Tanrı kavramını bilmeyen bir insanın O'nu yalanlama gibi bir tutum içerisine girmesi söz konusu olamaz. Bu durumdaki bir insanın geleneksel ayırma tâbi tutularak özellikle ateist, teist veya agnostik olarak adlandırılması da zor görünmektedir. Çünkü bir insan, düşüncesi olmadığı herhangi bir konuda koşulsuz reddetme, inanma veya tarafsız kalma durumunda olamaz.³⁶ Dolayısıyla ateizmin geniş anlamda tanımlanması ve Tanrı fikrine sahip olmayan herkesin ateist olarak değerlendirilmesi kabul görmemiştir.

Nitekim Nagel'e göre Tanrı'yı bilmeyen ve dinin ne olduğu kendisine öğretilmeyen bir çocuk, teizmin herhangi bir iddiasını reddetme durumunda değildir. Dolayısıyla bu kişi için ateist denemez. Yine bir insanın çevresindeki dinden bilinçsizce uzaklaşması veya teolojik problemlere kayıtsız kalması da ateizm olarak görülmemelidir.³⁷

Teorik ateizmin diğer bir çeşidi olan pozitif ateizm ise düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın varlığını reddetmektir.³⁸ Ateizm denilince akla bu tür bir yaklaşım gelmektedir. Teorik veya spekülâtif ateizm tanımları da genelde pozitif ateizm için kullanılmaktadır³⁹. Çünkü pozitif ateizm teorik problemlerle ilgilenmekte, entellektüel seviyede teizmin doktrinlerini ve inançlarını hedef alarak çürütme-ye çalışmaktadır.⁴⁰ Bu süreçte teizmin eleştirisi ve reddi bilinçli olarak yapılmaktadır. Pozitif ateizmde negatif ateizme kıyasla sınırlar daha dar tutulmakta, özellikle teistik Tanrı anlayışı hedef alınmaktadır. Bu süreçte teistik Tanrı kavramı tahlil edilmekte, lehinde ileri sürülen kanıtlar eleştirilmektedir. Felsefede asıl önemli olan ateizm türü de teorik seviyedeki pozitif ateizmdir.

Teorik ateizm bütün gücünü teizmin ve teistik Tanrı kavramının üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Yani evrensel olmayan sınırlı din ve Tanrı anlayışları teizm olmadığı gibi teorik seviyede bunlar ateistin problemi de değildir. Çünkü ateistin eleştirisine gerekçe oluşturacak bu anlayışlar kavramsal önermelere, tezlere ve yaşamsal iddialara sahip değildir, insanlara alternatif bir dünya görüşü de sunmamaktadır. Buna karşın teizm ise, kendi içerisinde bütünlüğünü kurmuş bir sistem olarak teolojik ve metafizik iddialar içermektedir. Evrenle ilgili olarak ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tezler ileri sürmektedir. Yine yaşamla ilgili olarak metafizik ilkeleriyle ahenkli moral değerler ortaya koymuştur. Sonuçta ateistin teorik seviyede problem edindiği konu teizmin ilkeleri, kabulleri ve

inançlarıdır. Bu da ateizmin teizm tarafından beslenmekte olduğunu ve kendisine malzeme bulduğunu göstermektedir.

Pratik Ateizm

Pratik ateizm, “bir insanın yaşamını sanki Tanrı yokmuşçasına sürdürmesi dinî inançlara, değerlere ve tapınmalara karşı duyarsız kalması” olarak tanımlanmıştır. Böyle bir ateist bazan Tanrı'nın varlığını kendine problem de etmemektedir. Pratik ateizmde her zaman Tanrı'nın açıkça reddedilmesi veya dinin eleştirilmesi söz konusu olmayabilir. Bu tür bir ateizm bilinçsizce yapılabildiği gibi bazan da teorik temel üzerine de kurulabilmektedir. Bu noktada teorik ateizmle arasında yakın bir ilişki söz konusudur.

Pratik ateizm kendisini en çok moral değerler konusunda göstermiştir. Hatta çoğu zaman, moral değerlerle Tanrı'nın varlığı arasında kurulan yakın ilişki nedeniyle, pratik ateizm polemik konusu yapılmıştır. İnsanlar arasında ateizme karşı oluşan önyargıların temelinde de bu tür bir ateizm anlayışının rolü büyüktür. Söz gelimi bazı zamanlarda ateistler ahlaksızlıkla suçlanmışlardır. Ateizm teriminin bu şekilde karmaşık hale gelmesi ve farklı yorumlara çekilebilmesi XIX. yüzyılda bazı ateistleri rahatsız etmiş ve onları toplum içerisinde farklı görünmeye zorlamıştır. Meselâ 1841 yılında İngiltere'de inançsızlığından dolayı yargılanan Holyoake ateist olmasına rağmen ahlaksızlık ithamından uzak kalmak için kendisini seküler (laik) ilan etmiştir. Bir diğer ateist Bradlaugh ise, 1868 ve 1869 yıllarında inkarcı olmak ve ayaklanmayı teşvikle suçlanmış⁴¹ ve moral değerlerden yoksun olmakla itham edilmişlerdir.⁴²

Pratik boyutlarından dolayı ateizm, bazan yıkıcı olarak takdim edilmiş ve bu nedenle ateistlerin toplum üzerindeki nüfuzları önlenmeye çalışılmıştır. Sözgelimi “ahlaksızlık” suçlamasının silah olarak kullanıldığı Hıristiyan kültüründe kilisenin karşısında yer alanlar bu ve benzeri ithamlarla sindirilmeye çalışılmıştır. Benzeri tavıra bütün toplumlarda rastlamak mümkündür. Sadece dini kurumlar değil bazı meşhur filozoflar dahi ateizmi ahlaksızlıkla bir tutmuştur. Söz gelimi J. Maritain ahlaksızlıkta ve ikiyüzlülükte ileri gidenleri ateist olarak değerlendirmiş, ahlaksızlığı bir anlamda ateist olma nedeni saymıştır.⁴³

Ortaçağ Avrupası'nda dinî taassubun yaygın olduğu zamanlarda ateizm, ahlaksızlık ve ilkesizlik şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla

ahlaksızlık ithamlarından uzak kalmak için birçok kişi düşüncelerini açıkça ifade edememiş, ancak yazılarında hissettirmiştir. Öyle ki Ortaçağ'ın meşhur hristiyan filozofu Thomas Aquinas dahi ateistlerin ölüm cezası ile cezalandırılması gerektiğini yazmıştır.⁴⁴ Bu gerekçelerden dolayı ateizm Batı toplumunda bir süre değişik kılıflara girmiş ve bu yüzyılın başlarına kadar açıkça ortaya çıkamamıştır.

Ahlaksızlığın inançsızlıkla bir tutulduğu dönemlerde toplumun gelenek ve göreneklerine aykırı yaşayanlara da ateist denmiştir. Hatta XX. yüzyılın başlarına kadar Amerika'nın bazı eyaletlerinde ateistlerin mahkemelerde şahitlik yapmalarına izin verilmemiştir. Gerekçe olarak da ahiret inancı olmadığı için bu insanların yargıca doğruyu söyleme zorunluluğu hissetmeyecekleri gösterilmiştir.⁴⁵

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız teorik ateizmle pratik ateizm arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren teorik ateizm, pratik ateizm için bir temel oluşturmaya başlamıştır. Ateistlerin sadece fikir düzeyinde kalmayıp yaşantıda ahlaksızlık ithamıyla karşılaşmadan Tanrı'yı açıkça reddetmeleri sağlanmıştır. Moral değerler açısından ortaya çıkan sıkıntıların ve güçlüklerin aşılmasında da teorik ateizmin rolü büyük olmuştur.

Bununla birlikte entelektüel açıdan dini ve Tanrı inancını sorgulayan düşünürler pratikte ateizm adına yapılan ve moral değerlere ters düşebilecek hareketleri de hoş karşılamamışlardır. Özellikle bir kısım insanlar ateizmin materyalizme ve nihilizme indirgenmesine karşı çıkmışlardır.

Batı'da ateizmin pratik endişelerden dolayı yıkıcı olarak düşünülmesi ve toplumdaki gizliliğini sürdürmesi Hegelci filozoflara kadar sürmüştür. Onlar tarafından ele alınan ve açıktan tartışılan ateizme teorik bir seviye ve popülerite kazandırılmış, bilim, kültür ve ahlaki yaşamla ilgili kılınmış, çeşitli ortamlarda gündeme getirilmiştir.⁴⁶

Ateizm Sözcüğünün Yanlış Kullanımı

Ateizm sözcüğü bazan sınırlarının geniş tutulması bazan da deizm, panteizm veya agnostisizm gibi ekollerle karıştırılması nedeniyle yanlış kullanılmıştır. Yanlış kullanım elbetteki ateizmin açıkça iddia edildiği veya savunulduğu durumlarda söz konusu değildir.

Ateizm terimi, bazı durumlarda bir başkasını itham biçiminde kullanılmış ateizm iddiasında olmadığı halde bazı kişilerin suçlandıkları görülmüştür. Yine birtakım teistler de inanç kavramının sınırlarını geniş tutarak kimseyi dışarıda bırakmamış hatta ateist olduğunu iddia eden kişilerin bile inançlı olduklarını söylemişlerdir.

Gerçekte ateist olmadığı halde bu şekilde gösterilmenin teorik ve pratik gerekçeleri bulunabilmektedir. Bunların arasında Tanrı hakkında farklı yorumlara sahip olmak, geleneksel anlayıştan kopmak, mevcut yerel inançlara aykırı şeyleri dile getirmek, ya da toplumun mevcut değer ve ilkelerine ters düşmek gibi etmenler bulunmaktadır. Bu konuda Sokrat ve eski Mısır krallarından Akhenaton gibi iki önemli örnek vardır. Yaşadıkları toplumun tanrılarını, sembol ve ilgili figürlerini benimsemeyen bu kişiler ateist olmakla yargılanarak öldürülmüşlerdir. Bunlardan Akhenaton monarşi yönetimini ve halkın Tanrı diyerek taptığı figürleri reddederek "Aten" adlı güneş tanrısını benimsemiştir.⁴⁷ Burada ilginç olan nokta çok tanrıcı (politeist) bir ortamda tek tanrıcılığın dinsizlik suçlamasıyla karşılaşmış olmasıdır.

Akhenaton'dan yaklaşık 1000 yıl sonra Atina'da Sokrat da aynı akıbete uğramıştır. Bilindiği gibi Sokrat *Apologia*'sında site tanrılarını ve site içerisindeki mevcut tanrısız değerleri reddetmiştir. Dolayısıyla O, Meletus tarafından tanrılara inanılmaması gerektiğini öğretmekle suçlanmıştır. Ancak Sokrat ateizmle suçlanmayı yanlış bularak reddetmiştir.⁴⁸

İlk hristiyanlar da site tanrılarını reddetmelerinden dolayı ateist olarak suçlanmışlardır. Hristiyanlar kendilerini site tapınaklarından, sembollerden, dinî törenlerden ve put diye adlandırdıkları heykellerden uzak tutarak, sitedeki sosyal hayattan çekilmişlerdir. Bu suçlamalara karşın ilk hristiyanlar kurbanlara, şaraba ve tütsülere ihtiyacı olmayan, yaratıcı, gerçek Tanrı'ya inandıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla gerçek Tanrı'yı inkar etmediklerini sadece site tanrılarına karşı çıktıklarını söylemişlerdir. Şayet böyle davranmak ateizm anlamına gelecekse bu yüzden ateist olmaya da hazır olduklarını itiraf etmişlerdir.⁴⁹

Yukarıdaki suçlamalarla ilgili olarak ilk hristiyanlarla ilk müslümanlar arasında benzerlikler görülmektedir. İlk müslümanlar da Hz. Muhammed'in önderliğinde Mekke'deki mevcut putları ve paganizmi reddetmiş, toplumda yaygın olan sihir, büyü ve falcılık gi-

bi inançları kabul etmemişlerdir. Bu durum karşısında kendi yaptıkları putlara tapan, Tanrı'ya ortak koşan ve tek Tanrı inancını benimsemeyen Mekkeliler müslüman olan kişileri atalarının dininden ayrılmakla suçlamışlardır.

Ateizmle itham edilenler arasında Spinoza, Fichte ve Paul Tillich gibi düşünürlerle Hallâc-ı Mansûr ve İbn-i Arabî gibi sûfiler de bulunmaktadır⁵⁰.

Spinoza panteist olmasına ve eserlerinde Tanrı'nın varlığına işaret etmesine rağmen ateist olmakla suçlanmış⁵¹ ve Amsterdam Sinagogu'ndan kovulmuştur. Suçlanmasına gerekçe olarak da Tanrı anlayışının teizmin aşkın ve kişisel Tanrı anlayışıyla uyuşmadığı gösterilmiştir. Yani Tanrı'sının, yaratıcı, fail ve zatî olmamasıdır. Bu yüzden Spinoza bazılarınca ateistlerin ruhani babası olarak anılmış⁵², ya da sistematik veya örnek ateist olarak gösterilmiştir.⁵³ Spinoza'nın panteist olması ve teistik anlayıştan ayrılması onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Alman filozofu Fichte de mutlak (Tanrı) ile ahlaki dünya düzenini (moral world order) bir gördüğü için ateist olmakla suçlanmıştır.⁵⁴ Ancak o, bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlaki ideale sahip olmaması gerektiğini öne sürmüş, kendisine yöneltilen suçlamayı reddetmiştir.⁵⁵

Ateizmle itham edilen diğer bir düşünür de ünlü Protestan ilâhiyatçısı Paul Tillich'tir. Tillich *Sistematik Teoloji* adlı eserinde geleneksel teistik Tanrı anlayışını eleştirmiştir. Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları reddetmiş ve Tanrı'nın ontolojik varlığını (kişisel mevcudiyetini) kabul etmemiştir. Paul Tillich'e göre Tanrı'nın varlığı hakkında ne soru sorulabilir ne de bu konuda cevap verilebilir. Sorulduğu takdirde, Tanrı herhangi bir varlık olmadığı için, verilecek olumlu ya da olumsuz yanıtlar, Tanrı'nın doğasına aykırı olacaktır. Dolayısıyla bu anlamda Tanrı'nın varlığını onaylamak, onun varlığını yalanlamak gibi bir tür ateizm olacaktır. Çünkü Tanrı bir varlık olmayıp "varlığın bizzat kendisidir". Derecesi en yüce de olsa O, varlıklar dünyasında bir varlık değildir. Tanrı, "varlığın bizzat kendisi" olduğu gibi, ayrıca "var olan her şeyin de temelidir".⁵⁶

Tillich'e göre geleneksel teizmin aşkın, yetkin ve zatî Tanrı anlayışına karşı ateizmin gösterdiği tepki yerindedir. Çünkü böyle bir

varlığın lehinde kanıt bulunmadığı gibi, bu varlığın *nihahi ilgi* (bir endişe, heyecan veya deney) sorunu olmadığı da görülmüştür.⁵⁷ Tillich'e göre teizmin Tanrı'sına inanmak bir idole inanmak gibidir. Diğer bir deyişle hurafenin kucığına düşmektir.

Tillich, Tanrı'yı varlık kategorisine sokmamış, varlığını veya yokluğunu klasik anlamda problem edinmemiştir. Hatta Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasını da bir tür ateizm olarak görmüştür.⁵⁸

Paul Tillich, çağdaş filozoflardan Sydney Hook ve Alasdair MacIntyre tarafından eleştirilmiştir. Hook'a göre Tillich'in Tanrı anlayışı, daha önce ateizm ile suçlanan Spinoza ve Hegel'in Tanrı anlayışlarına paraleldir. Yani "panteistik spiritualizm"dir. Tanrı'yı varlığın kendisi olarak görüp zat olarak düşünmemesi veya Tanrı'ya şahsiyet atfetmemesi Hook'a göre Tillich'in ateist olduğunu göstermektedir.⁵⁹ MacIntyre da Tillich'in "nihaî ilgi" kavramını eleştirmiş ve bu kavramın teizmin Tanrı anlayışıyla ilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre Tillich, geleneksel Tanrı anlayışının içini boşaltmış, bu boşluğu da nihai ilgi kavramıyla doldurmaya çalışmıştır. Ancak bu kavram, teolojinin üzerinde durduğu Tanrı kavramının karşılığı olamamaktadır. Dolayısıyla Tillich de John. A. T. Robinson gibi teolojik ateisttir.⁶⁰

XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan bir dönemde ateizm bazı ideolojiler tarafından fıkır bir problem olmaktan çıkartılıp politik bir sorun haline getirilmiştir. Bu durumda gerçekten ateist olmadığı halde bazı insanlar sadece bağlı oldukları ideolojiye bakılarak ateist olarak tanımlanmış ya da propaganda amacıyla bilinçli bir biçimde böyle gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle Marksizm'in egemen olduğu sol hareket içerisinde yer alan binlerce insan bu durumla karşı karşıya gelmiştir. Kapitalizme karşı mücadele eden bu hareketin teorisyenleri ateizmi ve dinsizliği, mücadelelerinin zorunlu bir parçası olarak görmüş, devrimin gerçekleştiği yerlerde kitleleri dinî reddetmeye zorlamışlardır. Dolayısıyla bu hareketlerin içerisinde yer alan, ancak yahudi, hristiyan veya müslüman olan binlerce insan istatistiklerde ateist olarak gösterilmiştir. Sonuçta, bilinçli olarak Tanrı inancını reddetmeyen bu kişilerin ateist olacakları da ciddi bir tartışma konusudur. Tanrı inancının kabulü veya reddi özgür bir ortamda yapılacak kişisel bir tercihtir.

Ateizmin sınırları geniş tutulunca panteist düşünürlerin yanında agnostik ve deist düşünürler de bazan inançsız olarak değerlendirilmiştir. Halbuki bu ekoller birbirlerinden farklıdır. Gerçi agnostiklerin ve deistlerin teizm karşı şiddetli eleştirileri olmuş ve bu eleştiriler zaman zaman ateizme zemin hazırlamıştır. Ancak sonuç itibarıyla bunların birbirine karıştırılmaması gerekir. Bu noktada yanlış anlamalara meydan vermemek için söz konusu ekollerle ilgili bilgi vermek ve ateizmle olan ilişkilerini açıklamak yararlı olacaktır.

Ateizmin Deizm, Panteizm ve Agnostisizmden Farkı

Çeşitli gerekçelerle teizm veya ateizmin sınırlarının geniş tutulması sonucu bazı insanlar herhangi bir biçimde Tanrı'ya inandığı halde ateist sayılmış bazıları da Tanrı kavramını reddettiği halde inançlı gösterilmiştir. Teizmle ateizm arasındaki bu hassas nokta diğer ekollerle ilişkilerinde de ortaya çıkmıştır. Bu sebeple filozoflar panteist, deist veya agnostik olduğu halde ateist olarak tanımlanmışlardır.

Düşünce tarihinde teizmin dışındaki felsefi anlayışlar da önemli bir yer tutmaktadır.⁶¹ Bunlar arasında deizm ve panteizm en başta gelenlerdir. Ateizmin dışında agnostisizm de bir ekol haline gelmiş ve kendisine pek çok taraftar bulmuştur.

Deizm, kökleri Aristo'ya kadar giden, XVII. ile XVIII. yüzyıllarda revaçta olan bir ekoldür. Bu anlayış "Varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı" biçiminde tanımlanmıştır. Başlangıçta Latince 'deus-Tanrı' kökünden geldiği için terim olarak ateizme karşı olarak kullanılmışsa da daha sonraları sadece evreni yaratan ve varlığı kendi haline bırakan Tanrı inancına indirgenmiştir. Teizmden farklı olarak Tanrı'nın içkinliğini ve yaşamdaki otoritesini reddetmiştir.⁶² Yine vahiy, peygamberlik, mucize vb. gibi dinî değerler de bir kenara bırakılmıştır.

Deizmin bir ekol olarak ortaya çıkmasında en önemli etken Hristiyanlığın gizemsiliği, mucize anlayışı ve kilisenin taassubudur. En önemli temsilcileri John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Voltaire (1694-1778), Thomas Paine (1737-1809) ve J. J. Rousseau (1712-1778) bulunmaktadır.⁶³

XVII ve XVIII. yüzyıllardaki deistlerin teizme yönelttiği eleştiriler XIX. yüzyılda ateizmin işine yaramıştır. Hatta deistik eleştiriler

ateizme basamak olmuş ve modern çağdaki ateizme zemin hazırlamıştır.⁶⁴ Thomas Paine, Hristiyanlığı şiddetle reddetmiş ancak bununla birlikte deizmi savunmuştur. Özellikle bu konuda yazmış olduğu *The Age of Reason* adlı eseri meşhurdur. Paine eserinin ilk bölümünü Hristiyanlığın eleştirisine ayırmış, burada vahiy, mucize ve enkarnasyon gibi inançları tenkit etmiştir. İkinci bölümde ise deizmi savunmuştur.⁶⁵

Deizm vahyolunmuş dine karşı inançsızlık olarak da değerlendirilmiştir. Buna göre dünyada herhangi bir biçimde Tanrı müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla deistik anlayıştaki Tanrı'nın var olup olmaması yaşamda pek de farketmemektedir. Bu noktada deizm, Tanrı'ı dünyaya sokmamakla teizmden ayrılmaktadır.⁶⁶ Ancak evrenin ötesinde bulunan bununla birlikte yaşama müdahale etmeyen Tanrı düşüncesi, teizme ters düşmesine rağmen ateizm olarak da yorumlanmamıştır. Çünkü deistler Tanrı fikrini muhafaza etmiş ve ateizmi reddetmişlerdir. Teistik olmasa da bir biçimde Tanrı kavramına sahip oldukları için deistler ateistlerden ayrılmışlardır.

Tanrı'nın içkinliği nedeniyle deizmle problemi olan teizm yine Tanrı'nın aşkınlığı konusunda da panteizmle ters düşmüştür. Deizm Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte evrendeki otoritesini, vahyettiği dini reddetmekte idi. Panteizm ise Tanrı'ı evrenle içkin bir varlık olarak düşünerek evrenin ötesindeki varlığını yani aşkınlığını reddetmiştir.

Panteizm Tanrı-evren özdeşliğini ileri sürmüş Tanrı'nın aşkınlığını ve evrenden ayrı olarak ontolojik varlığını reddetmiştir. Kaynağı Platonculuğa⁶⁷ kadar giden ve tek-ilkeci (monist) bir sistem olan panteizm ekol olarak XVIII. yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Terim olarak da ilk defa John Toland tarafından 1705'te kullanılmıştır. En ünlü temsilcileri Erigena (810- 877), Bruno (1548-1600), Spinoza ve Hegel'dir⁶⁸.

Panteizmde, teizmde olduğu gibi Tanrı'nın yaratıcılık niteliği söz konusu olmamıştır. Çünkü Tanrı, panteizme göre evrenin aşkın nedeni değildir. Zaten panteistin dünyasında birbirinde ayrı varlıkları olan yaratıcı ve yaratılan ilişkisi de görülmemektedir. Bu görüşleriyle panteistler gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da olsun sık sık teistler tarafından ateizmle itham edilmişlerdir. İslâm kültüründe de vahdet-i vücûd'cu olarak tanımlanan bazı mistik düşünürler

için panteist terimi kullanılmaktadır.⁶⁹ Ancak felsefi bir ekol olan panteizmi, kendine tecrübeyi temel alan mistik anlayışlarla karıştırmamak gerekir. Çünkü onların, Spinoza'nın yaptığı gibi Tanrı ve evreni ontolojik anlamda bir saydıkları konusu tartışmalıdır. Söz gelimi panteist olmakla itham edilen ve önemli süflilerden biri olan İbnü'l-Arabî, Affî'ye göre, her şeyin ve bütün eşyanın Tanrı olduğunu ileri sürmesine rağmen, tersini ileri sürmemeye, yani Tanrı'nın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. Ona göre Tanrı, çokluğun arkasındaki birlik ve görünüşün arkasındaki gerçektir. Ayrıca bilindiği gibi mistik düşünürler Tanrı'nın varlığına inanmışlar ve O'na ibadet etmişlerdir.⁷⁰

Felsefe tarihinde deist ve panteistlerden başka kendilerini agnostik olarak tanımlayan düşünürler de vardır. Ne teizmi ne de ateizmi kabul eden bu düşünürler kendilerini orta yerde görmektedirler. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini ileri süren agnostikler Tanrı'nın varlığı hakkında da olumlu ya da olumsuz bir karar vermekten kaçınmışlardır.

"Bilinemezcilik" olarak ifade edilen agnostisizm terimini ilk olarak kullanan T. H. Huxley (1825-1895) olmuştur. Huxley ve diğer agnostiklere göre Tanrı'nın varlığı ve özellikleri tarafımızdan bilinemez. Çünkü teoloji insan aklının sınırlarının ötesinde kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunamayız.⁷¹ Böyle bir yargıda bulunmak bir anlamda insan aklının sınırlarının ötesinde bir şey söylemektir. Bu da imkansızdır.⁷²

Teizmin ve ateizmin yanında, Huxley, materyalizmi, panteizmi ve idealizmi de reddetmiştir. Huxley'e göre bu ekoller herhangi bir biçimde varlık sorununu çözdüklerini iddia etmiş ve bu konuda elde ettiği bilgilerden emin olmuşlardır. Halbuki varlık sorunu da çözümsüzdür.⁷³

Agnostiklere göre Tanrı'nın varlığının bilinemez olması zorunlu olarak O'nun yokluğunu iddia etmek yani ateizm anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla bu noktada agnostik, ateistten ayrılmaktadır.

Agnostisizmin XX. yüzyıldaki en ünlü temsilcisi Bertrand Russell'dir. Pek çok insan tarafından ateist olarak düşünülen Russell

felsefî anlamda ateist olmadığını açıklamış ve elinde Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayacak yeterli bir delilin bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁴ Ancak Russell Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine de inanmış dolayısıyla kendisini agnostik olarak tanımlamıştır.⁷⁵

Russell'a göre Tanrı'nın varlığı ne kabul edilebilir ne de reddedilebilir. O'nun varlığını kanıtlamaya veya çürütmeye çalışmak da gereksiz bir uğraşıdır. Agnostik bu konu üzerinde durmamalıdır. Nasıl ki eski Yunan kültüründe mevcut olan Homeric tanrıların varlığı iddia edilemiyor ve kanıtlanamıyorsa diğer tanrıların varlığı da iddia edilemez ve kanıtlanamaz.⁷⁶

Huxley ve Russell'dan başka İngiltere'deki meşhur agnostikler arasında Herbert Spencer (1820-1903), Leslie Stephen (1832-1904), John Tyndall (1820-1893), William Kingdon Clifford (1845-1879), Henry L. Mansel ve Robert Flint (1838-1910) bulunmaktadır.⁷⁷

Görüldüğü gibi agnostisizmle ateizm birbirinden farklı ekollerdir. Teizmi reddetmeleri her ikisinin de aynı çizgide olduğunu göstermemektedir. Agnostisizm, ateizmi de teizm gibi eşit derecede reddetmiştir. Zaten kendileri de ateistlerden farklı olduklarını söylemişlerdir. Söz gelimi Huxley ve Stephan gibi birçok agnostik din karşıındaki kararsız ve tarafsız tutumları nedeniyle gizli ateist olmakla suçlanmışlardır. Ancak onlar da bu suçlamaları reddetmiştir.⁷⁸

Agnostisizm zorunlu olarak din karşıtı bir tutum olarak da alınmamıştır. Dindar olduğu halde agnostik olanlar mevcuttur. Bu kişilere göre Tanrı'ya inanmakla O'nun hakkında konuşmak ayrı şeylerdir. Bir insan inandığı halde Tanrı'yı bilemeyebilir. Kısacası o kişi Tanrı'nın bilinemeyeceğine inanabilir. Robert Flint'e göre agnostisizm aslında dinden ziyade bilgi hakkında bir teoridir. Bu durumda bir teist veya hristiyan da agnostik olabilmektedir. Ancak ateist agnostik olamaz. Çünkü ateistin tutumu dogmatiktir. Dolayısıyla o, agnostik bir tavır sergileyemez.⁷⁹ Yine Robert Flint'e göre ateizme kapı aralayan agnostisizmden bahsetmenin mümkün olması gibi dinî agnostisizmden bahsetmek de mümkündür. Çünkü inanmakla, inanç objesi olan Tanrı'nın metafiziksel bilgisi arasında fark bulunmaktadır.⁸⁰

Robert Flint'in işaret ettiği agnostisizmin, dinî uyarlaması da yapılmış ve bir tür dinî agnostisizm anlayışı da geliştirilmiştir. Bu

anlayışın en önemli öncüsü de ilerde görüleceği gibi Rudolf Otto olmuştur. Thomas McPherson da böyle bir anlayışı savunmuş ve geliştirmeye çalışmıştır.⁸¹

Ateizmin Olabilirliği

Ateizmin mümkün olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar yapılmış ve değişik tezler ileri sürülmüştür. Söz gelimi D'Holbach ve Braudlaugh gibi düşünürler salt ateizmi savunmuşlardır. İleride görüleceği gibi Ayer, Flew, Findlay, Smart, Mackie ve Nielsen vb. filozoflar da her fırsatta teorik ateizmin öncülüğünü yapmış ve onu temellendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca Feurbach, Marx, Fried, Nietzsche, Sartre v.s. gibi düşünürler de Modern dönemde ateizmin öncüleri olmuş gerek teorik ve gerekse pratik açıdan onu bir yaşam biçimi olarak sunmuşlardır.

Bütün bunlara rağmen bazı düşünürler de çeşitli gerekçelerle ateizmin olabilirliğine ihtimal vermemişlerdir. Bunlar için ateizm, eleştirdiği ve reddettiği teizmden daha az çelişkili veya daha az problemli değildir. Dolayısıyla bu kişiler ateizme ihtiyatla yaklaşmış ve onu kabul etmenin daha büyük teorik sıkıntılara yol açacağı kanaatine varmışlardır. Kaldiki teizmi reddeden pek çok düşünür de teistik olsun veya olmasın bir biçimde Tanrı kavramını savunmuştur. Hume, Kant ve Voltaire gibi filozoflar dahi teizmin geleneksel Tanrı anlayışını ciddi biçimde eleştirmiş olmalarına rağmen ateizme imkan tanımamışlardır.⁸² Hatta bu filozoflar ateist olarak değerlendirilmiş olmalarına rağmen söz konusu iddiaları reddetmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümünde ateizme imkan tanımayan ve Tanrı inancını savunan teistik kanıtlar eleştirileriyle birlikte ele alınacaktır. Ayrıca bu süreçte yer yer teologların fikirlerine de başvurulacaktır. Ancak konuyla ilgili olarak birtakım temel görüşlere burada değinmek yararlı olacaktır.

Ateizmin olabileceğine ihtimal vermeyen kişiler Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak İnsanlığının bir fikir birliği⁸³ içerisinde olduğunu iddia etmişler inançsızlığın da bir yanılgı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında bazı teologlar Tanrı inancının evrenselliğini iddia etmiş, gerek içgüdüsel (biyolojik) ve gerekse zihinsel

açıdan bütün insanların Tanrı inancına doğuştan yatkın olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁴

Fransız düşünür Voltaire ateizmi din adamlarının taasubuna ve Tanrı'yı kötü göstermelerine bağlamış buna karşın insan zihninde yaratıcı bir üstün varlık fikrinin yer aldığını belirtmiştir. Yazmış olduğu felsefe sözlüğünün ateizm maddesinde de mutlak ateizmin olabilirliğine imkan tanımamış tanrıtanımazlık suçlamasıyla Sokrat ve Vanini'nin (1583-1629) haksızlığa uğramalarını ve asılsız ithamlarla öldürülmelerini kınamıştır.⁸⁵ Hume da mutlak ateistlerin varlığına kanaat getirmemiş, *Diyaloglar*'ın onikinci bölümünde şu ifadelerle yer vermiştir: "Evrendeki gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve en geri zekâlı bir insanın dahi her yerde dikkatini çekecek açıklıktadır... Bütün ilimler bizi farkına varmadan ilk yaratıcının varlığını kabule götürmektedir".⁸⁶ Hume, bir gün onsekiz kişinin bir araya geldiği yemekli toplantıda, ev sahibi Baron D'Holbach'a ateistlerin varlığına inanmadığını ve onlarla da hiç karşılaşmadığını söyler. Baron, Hume'dan, masada kaç kişinin bulunduğunu saymasını ister. On sekiz cevabını alınca Hume'a dönerek "ilk bakışta en azından on beş kişinin ateist olduğunun görülebileceğini diğer üç kişinin ise henüz karar vermediklerini" ifade eder. Ancak o yemekte yanında oturan Baron'a takılmakla kalmamış büyük olasılıkla dünyaya ateistler gibi dogmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını göstermeye çalışmıştır.⁸⁷

Tanrı inancının doğuştan var olduğunu, yeryüzünde de dinsiz bir milletin görülmediğini ileri süren İngiliz düşünür Thomas Curteis, ateistlerin Tanrı'yı sağlıklı ve mutlu günlerinde yalanladıklarını, sıkıntılı ve acılı günlerinde ise, özellikle ölüm şokunda iken, O'nun gücünü ve hükümrانlığını itiraf ettiklerini söylemiştir.⁸⁸ Yine diğer bir İngiliz düşünür John Balguy ise ateistleri, Tanrı'nın varlığına karşı kasten kör ve sağır olanlar diye tanımlamıştır. Ona göre doğadaki balıklar, böcekler gibi en küçük canlılar, yabancı otlar dahil en küçük bitki türleri, ateizmi çürütmeye ve iddialarını boşa çıkarmaya yeterlidir.⁸⁹

Salt ateizmin imkansızlığına dikkat çekenler, ateistlerde dahi herhangi bir biçimde Tanrı inancı veya Tanrı'ya inanma eğilimi olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazı ateistler de benzeri itirafta bulunmuş ve içlerinde Tanrı inancına karşı bir eğilim olduğunu ifade

etmişlerdir. Meselâ ateist olan çağdaş filozoflardan Findlay, ateistin yaşamında sanki Tanrı varmış gibi birtakım olgularla karşılaştığını, yine nesnelerde insanı Tanrı inancına götürebilecek durumların var olduğunu (God-Ward Trend in things?) itiraf etmiştir.⁹⁰

Yukarıdaki yaklaşımlar ateizmin imkansız olduğunu ifade eden bir kaç örnektir. Bunların yanında Tanrı anlayışını teistik gelenekten farklı yorumlayan Will Herberg ve Paul Tillich gibi düşünürlere göre de ateizm imkansızdır. Bunlar dini ve Tanrı inancını spekülâtif bir mesele olarak görmemekte teizmin sınırlarını olabildiğince geniş tutarak Tanrı inancını “derunî ve varoluşsal bir ilgi” meselesi yapmaktadırlar.

Will Herberg’e göre insan, doğasında bulundurduğu bir özellik sayesinde sonsuz bir varlığa ilgi duymaktadır. Bu ilgi ile yaşamını sürdürmekte ve kendisini anlamaktadır, insanın ilgi duyduğu şey onun Tanrı’sıdır. Dolayısıyla Herberg’e göre insan olmak hasebiyle herkes doğuştan dindardır (homo religiosus).⁹¹ Yine Herberg’e göre hiçbir kimse varoluşsal açıdan ateist değildir. Çünkü herkes yaşamında mutlaka bir şeyleri ciddiye almakta, herhangi bir şeye güven duymakta ve o şeye inanmaktadır. Bu durumda herkesin kendine özgü Tanrı anlayışına ve dinine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Çağdaş Protestan teologu Paul Tillich’e göre derunî ve varoluşsal anlamda nihai ilgi (ultimate concern) sahibi olan herkes dindardır. Bu nedenle ateizmin varlığından söz etmek mümkün olamaz. Tanrı kavramının daraltılmasının veya genişletilmesinin çözüm olmadığını söyleyen Tillich, Tanrı’nın, insanın nihai anlamda ilgili olduğu varlık şeklinde anlaşılması halinde, Budizm’in ve Vedanta Hinduizmi’nin de Tanrı kavramına sahip olduklarının görüleceğini iddia etmektedir.⁹²

Paul Tillich’in ve Herberg gibi düşünürlerin Tanrı kavramını çok geniş tutarak onu nihai ilgi kavramına indirgemeleri teizme ters düşmüştür. Dolayısıyla her iki filozof da eleştirilmiş, hatta Tillich ateist olmakla suçlanmış, Tanrı anlayışının da teizmin Tanrı kavramıyla uyuşmadığı iddia edilmiştir.⁹³

Tillich ve Herberg’in görüşlerine dikkatli bakıldığında teist ve ateist kavramlarının iyice belirsiz hale getirildiği görülmektedir. Öncelikle teizmin sınırları geniş tutulmuş, “Ben ateistim” diyen ki-

şinin bile, hâlâ teist olduğu söylenir hale gelinmiştir. Ancak kendisini ateist olarak adlandıran, her türlü dini inanca ve Tanrı kavramına karşı çıkan bir kişi, olduğu gibi değerlendirilmeli ve öylece kabul edilmelidir. Aksi takdirde Tanrı'ya inanan ve inancını temellendirmeye çalışan bir kimsenin durumu da olduğundan değişik değerlendirilebilecektir. İnsanın doğasında bulunan herhangi bir şeye ilgi duyma özelliği Tanrı'nın varlığını değil, insanda ki böyle bir özelliğin varlığını kanıtlar. Kaldı ki ortada bir dinî gelenek ve bu geleneğin ortaya koyduğu (veya insanın aklıyla bulabildiği) Tanrı kavramları vardır. Dolayısıyla Tanrı inancı, sanki çaresiz ve ümitsiz kalmış bir insanın, kainatı ve kendi varlığının değerlendirmesini yapmadan, bir şeylere ilgi duymasıyla veya ilgi duyma arayışıyla açıklanamaz.

Dipnotlar

- ¹ Upton, "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, II, s. 173.
- ² Swinburne, *The Existence of God*, s. 9; Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 11-12.
- ³ Mill, *Theism*, s. 36 ve 54; Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 287-288.
- ⁴ Prior, "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 1-11.
- ⁵ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 4.
- ⁶ Flew, *God, Freedom And Immortality*, s. 14; Braudlaugh, *A Plea for Atheism*, s. 121; Nielsen, *a.g.e.*, s. 11; Smith, *Atheism The Case Against God*, 7-8.
- ⁷ Türkçe'de ateizm terimini karşılayan açık bir sözcüğün olmayışının temelinde çeşitli nedenler olabilmektedir. Ateizmin Batı'da olduğu anlamda ülkemizde problem olmaması ve felsefi temellerinin bulunmayışı bunların başında gelmektedir.
- ⁸ Tanrıtanıma teriminin yanında İslâm kültüründe ve özellikle din çevrelerinde ateizmi çağrıştıran "inançsız, imansız, inkarcı, kafir, müşrik, zındık, mülhid, dehrî" gibi terimler kullanılmaktadır. Bunların İslâm düşüncesindeki farklı yorumları için bk. Bedevî, *Min tarîhi'l ilhad fı'l-İslâm*, s. 27-28; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 55-62; Aydın "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, s. 187-188.
- ⁹ Elbetteki ateizmi, dar anlamda teizmle sınırlandırmak hatta teizmden farklı Tanrı anlayışlarını göz ardı etmek mümkün değildir. Ancak kapsamlı oluşu, tutarlılığı ve kendi içerisindeki bütünlüğü nedeniyle teistik anlayışlar felsefe tarihinde daima ilk sırayı elde etmişlerdir.
- ¹⁰ Swinburne, *a.g.e.*, s. 8-9; Owen, "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 97-98; Aydın, *a.g.e.*, s. 192.
- ¹¹ Bradlaugh, *A Plea for Atheism*, s. 121.
- ¹² Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, s. 31.
- ¹³ Gaskin, *Varieties of Unbelief*, s. 5.
- ¹⁴ Flew, "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 20.
- ¹⁵ Smith, *a.g.e.*, s. 20.
- ¹⁶ Stein, *a.g.e.*, s. 4.
- ¹⁷ Flew, *a.g.e.*, s. 9-10.
- ¹⁸ Sutherland, *Atheism and The Rejection of God*, s. 5.
- ¹⁹ Gaskin, *a.g.e.*, s. 6-7.
- ²⁰ Nielsen, *a.g.e.*, s. 11.
- ²¹ Nielsen, *a.e.*, s. 11.
- ²² Upton, *a.g.e.*, s. 174.

- 23 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 2; Smith, s.13-4.
- 24 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.
- 25 Ayer, *Language, Truth and logic*, s23, 120-1.
- 26 Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, s. 187-204.
- 27 Gaskin, *Varieties of Unbelief*, s. 11-12.
- 28 Bedevî, *a.g.e.*, 27-39; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 55-77.
- 29 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, s. 269-270.
- 30 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 70 v.d.
- 31 Masterson, *Atheism and Alienation*, s. 1.
- 32 Küng, *Does God Exist?*, s. 189.
- 33 Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 11-57.
- 34 Berman, *a.g.e.*, s. 1-2.
- 35 Flew, "The Presumption of Atheism", s. 9-10.
- 36 Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 14-16.
- 37 Nagel, "A Defens of Atheism", *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 43.
- 38 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164-165.
- 39 Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, s. 123.
- 40 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.
- 41 Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 11.
- 42 Bunun en büyük nedenlerinden biri tarihin belli dönemlerinde ateizmin toplumda yıkıcı roller üstlenmesidir. Bazı ateistlerin düşünce planında kalmayıp yaşamında moral değerlere karşı savaş açması bu ön yargının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.
- 43 Gaskin, *a.g.e.*, s. 4
- 44 Aquinas, *Summa Theologica*, II, Q. II, A.3.
- 45 Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 4.
- 46 Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, s. 239.
- 47 Buckley, *a.g.e.*, s. 1-2
- 48 *a.e.*, s. 3
- 49 *a.e.*, s. 4
- 50 Bury, *A History of Freedom of Thought*, s. 132.
- 51 *a.e.*, s. 132.
- 52 Flew, *God and Philosophy*, s. 15.
- 53 Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 11-2.
- 54 Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 210.
- 55 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 163.
- 56 Tillich, *Systematic Theology*, I, s. 235-237

- 57 *a.e.*, s. 245.
- 58 Tillich, *Theology of Culture*, s. 5.
- 59 Hook, "The Atheism of Paul Tillich", s. 59-64; MacIntyre, "God and The Theologians", Robinson, *Honest to God Debate*, s. 220.
- 60 MacIntyre, "God and The Theologians", s. 220.
- 61 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 138-140; Hick, *Philosophy of Religion*, s. 4-6; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 31-33
- 62 Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, s. 326-327; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 142.
- 63 Lemay, *Deism, Masonry and the Enlightenment*, s. 19-45.
- 64 Mossner, *a.g.e.*, s. 332.
- 65 Paine, "The Age of Reason", Thomas Paine, s. 329 v.d.
- 66 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 177; Lemay, *a.g.e.*, s. 28.
- 67 Panteizmin "monizmi" savunması yüzünden Platonculuk'tan veya Yeni Platonculuk'tan esinlenmiş olması, Yeni Platonculuğun panteizm olduğunu göstermez. Çünkü Yeni Platonculuktaki "sudur" anlayışı panteizmden farklıdır. (MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 34).
- 68 MacIntyre, *a.e.*, s. 34.
- 69 Aydın, *a.g.e.*, s. 145-154; MacIntyre, *a.e.*, s. 31-34
- 70 Affifi, *Muhyiddin ibnû'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 36; Aydın, *a.e.*, s. 145-154
- 71 Bury, *A History of Freedom of Thought*, s. 213-4; Flew, *God, Freedom and Immortality*, s. 31.
- 72 Bernard, *The Origins of Agnosticism*, s. 15.
- 73 Bernard, *a.e.*, s. 11; Huxley'in pozitivizm ve materyalizm eleştirisi için bk. *a.e.*, s. 23-26.
- 74 Russell, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, s. 85.
- 75 Russell, felsefî açıdan kendisini agnostik olarak tanımlamakla birlikte pratikte (sıradan bir kişi olarak) ateist sayılabileceğini ifade etmiştir (Russell, *a.e.*, s. 85; "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, s. 73-82.
- 76 Russell, "What is an Agnostic", s. 73
- 77 Bernard, *a.g.e.*, s. 14
- 78 Bernard, *a.g.e.*, s. 17.
- 79 Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, s. 6
- 80 Hepburn, "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 57.
- 81 McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 131-143.

- 82 Teistik Tanrı anlayışını reddettiği halde aynı zamanda ateizmi de kabul etmeyen düşünürlerin varlığı şaşırtıcı olmamalıdır. Onların bu durumu gizli bir ateizm olarak da değerlendirilmemelidir. Eserlerinde geleneksel din anlayışını ve bu anlamda dindarlık biçimini şiddetle eleştiren Cemil Sena da ateizmi kabul etmemiş, onu umutların, aklın ve vicdanın bütün dayanaklarının çökmesi, yıkılması olarak tanımlamıştır. Geleneksel Tanrı inancına sahip olmayan buna karşılık bireysel, pragmatik ve ahlaki boyutu ağır basan bir dindarlığı savunan Sena, seküler yaşam biçimini de ateizmden ayırmıştır. Sena'ya göre Tanrı'sız bir ruh bütün yaşam dayanaklarını ve tinsel varlığının bilincini yitirmiş bir robottur (Sena, *Tanrı Anlayışı*, s. 586-609).
- 83 Bu kişiler Tanrının varlığı konusunda insanlığın fikir birliği içerisinde bulunduğunu belirtmiş, inançsızlığı ise entelektüel delilik olarak tanımlamışlardır (Paul Edwards, "Common Consent Arguments for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 152).
- 84 Edwards, *a.g.e.*, s. 147-154
- 85 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s. 49-58; Upton, "Atheism", s. 178
- 86 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77
- 87 Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 219-221.
- 88 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 8.
- 89 *a.e.*, s. 7
- 90 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 74.
- 91 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124.
- 92 Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I, s. 220
- 93 Hook, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, s. 59-64; Smith, "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth*, s. 67-9.

Ateist Ekoller

Bilimsel Ateizm

Bilimin Tanrı'nın varlığını reddedip reddetmediği veya Tanrı'nın varlığının bilimsel bir biçimde kanıtlanıp kanıtlanamayacağı soruları son iki asırdır en çok tartışılan konuların başında gelmiştir. Bu süreçte bazı düşünürler bilimin Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere dinî inancı reddettiğini ileri sürmüş, bazıları da bilimsel çalışmaların bizzat Tanrı'nın varlığını desteklediğini hatta kanıtladığını iddia etmişlerdir. Bunların yanında üçüncü bir grup da Tanrı'nın varlığının temelde bir inanç konusu olduğunu ve dolayısıyla pozitif bilimle ilgisinin bulunmadığını söylemiş bu konuda bilimden gelebilecek olumlu ya da olumsuz yaklaşımlara karşı çıkmışlardır.

Özellikle XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bilim ile din arasında bir karşıtlık oluşturulmuş ve bilim adına bu karşıtlık her fırsatta yenilenmiştir. Bilimin mutlaklığına inanan dolayısıyla bilimden hareketle dinî eleştiren ve reddeden ateist düşünürler de çağımızda kendilerince bilim dışı olan her türlü inancın, değer ve yaklaşımın artık bir kenara bırakılmasını istemişlerdir.

Bazı düşünürler ise bilimin mutlaklığına inanmamış ve sınırlarının ötesine geçip ilgisi olmayan konularda hüküm vermesine kar-

şı çıkmışlardır. Bu düşünörlere göre yüzyılımızın başında güç kazanan bilimsel teoriler ideolojik çıkarlar uğruna kullanılmıştır.

Günümüzde dinin reddedildiğı çevrelerde ileri sürölen ve birer varsayım niteliğinde olan bazı iddialar sanki doğruluğı kesinlik kazamış kurallar olarak görölmüşür. Hatta bu iddialar, birer ideoloji doğması haline getirilmiş, tartışılmasına ve eleştirilmesine dahi fırsat verilmemiştir. Yine bu çevrelerde Tanrı inancı ve din olgusu yanlış olarak kabul edilmiş, sadece niçin ve nasıl var olduğuna dair açıklama girişimlerine başvurulmuş, indirgemeci bir tutumla bu inançlar pozitivist bir ilke veya ön kabulden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.

Bilimi esas alan ve buna karşın dini reddeden düşünörlere, evreni bilimsel bir biçimde ele almayı, incelemeyi ve yorumlamayı hedeflemişler, dünyada olup biten her şeyin pozitif bilimle açıklanması gerektiğini, hatta açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kasıtlı olarak dinin böyle bir düşünöcenin karşısında yer aldığını, evrendeki olgu ve olayların bilimle açıklanmasına karşı olduğunu göstermeye çalışanlar aynı zamanda evren ve yaşamla ilgili olarak dinden gelen ve vahiy kaynaklı olan açıklamaları ve Tanrı merkezli iddiaları bir kenara bırakmış, bu amaçla inananların ortaya koyduğu felsefi argümanları da reddetmişlerdir.

Teistler bilim ve din karşılığını kabul etmemiş hatta ateistlerle aralarında kavgaya neden olabilecek doğrudan bir ilişkiyi de görmemişlerdir. Bilimle dinî inancın arasında karşılık değil de bir uyumun varlığını kabul eden teistler ateistlerin bilim adına yapmış oldukları ideolojik girişimlere pek sıcak bakmamış, özellikle yüzyılımızın sonuna doğru iyice zayıflayan görüşlerini fazlaca ciddiye almamışlardır.

Bilimle bazı dinî değerler arasında veya daha doğrusu bilimsel araştırmalarla bazı dindarlar arasında en azından geçmişte herhangi bir problemin bulunmadığını iddia etmek doğru olmayacaktır.

Pozitif bilimle dinin sınır ve söylemlerinin birbirine karıştırılması geçmişte olduğu gibi günümüzde de böyle bir çatışmayı kaçınılmaz kılacaktır. Ancak çatışmanın temelinde dinin veya bilimin özünden kaynaklanan herhangi bir neden bulunmamaktadır. Zorunlu olarak ne bilim dini reddedebilir ne de din bilimle bir kavgaya tutuşabilir. Buna zaten dinin de bilimin de ihtiyacı yoktur. Kaldı ki her ikisi de insan için vazgeçilmez unsurlardır. Öyle görünö-

yor ki yapay da olsa yüzyılımızın özellikle ilk yarısında görülen çatışma bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde dinle bilimin birbirlerine hasım kılınmasından kaynaklanmıştır. Halbuki geçmişte veya günümüzde bilimden ve bilimsel gelişmelerden haberi olmayan ancak buna karşın ateist olan pek çok insanın yanında, bilime aşına olan ya da ömrünü bilimsel çalışmalarla geçirerek modern bilimin öncülerinden olan pek çok inançlı insan bulunmaktadır. Bu durum bilim ve din arasında zorunlu bir karşıtlığın söz konusu olmadığını en güzel bir biçimde göstermektedir.

Günümüzdeki bilim ve din çatışmalarının kökeni genelde son üç asırdır Batı'da cereyan eden felsefi ve bilimsel gelişmelerle Hristiyanlık arasındaki uyumsuzluk ve zıtlıklardan kaynaklanmaktadır. Bilimsel ateizm çabaları da bu çatışmanın üzerine kurulmuştur. Gerek içeriden ve gerekse dışarıdan gelen eleştirilerle kabuğuna çekilmek zorunda kalan Hristiyanlığın şahsında dünyanın diğer bölgelerindeki dinî inanç ve Tanrı anlayışları da ateistlerce bir kenara bırakılmıştır.

Doğrusu Hristiyanlığa yöneltilen temel eleştirilerden bazıları diğer kutsal kitaplı dinler için de söz konusudur. Hatta bazı eleştiriler sadece bu dinleri değil dünyanın çeşitli yerlerindeki bütün mistik ve metafizik inançları da kapsamıştır. Ancak bütün bunlar bilimsel ateizm konusunda muhatabın Batı kültüründe belirleyici bir unsur olan ve tartışmaların merkezinde yer alan Hristiyanlık olduğunu hatırdan çıkarmamalıdır.

Hristiyanlık'ta mevcut olan teslîs, enkarnasyon, İsa'nın çarmıha gerilmesi, tekrar dirilmesi ve göğe yükselişi, ruhbanlık, kilise otoritesi, vaftiz, aslı günah gibi inanç ve kavramlar vaktiyle bu dinin müntesiplerini inanç konusunda fideizme (imancılık) itmiş, kendi içlerinde bir kapalılığa neden olmuş, bilim adına dünyada olup bitenlere karşı kayıtsız kalınmaya hatta bir tür alinganlığa girmelerine yol açmıştır.

Özellikle Ortaçağ'da dinî inançlara aykırı olduğu düşüncesiyle bilimsel araştırmalara karşı çıkılmış, Vanini ve Bruno gibi düşünürler kilise tarafından fikirleri aykırı bulunarak idam edilmiştir.

Evrenin merkezinin dünya olmadığı, aksine onun güneş sisteminin bir parçası olarak hem kendi etrafında hem de güneş etrafında döndüğünün kanıtlanması başlangıçta hristiyanlar tarafından kolayca kabul edilebilecek bir durum olmamıştır. Çünkü Hristi-

yanlık, Yahudiliğin kutsal metinlerini ve orada yer alan kozmolojik doktrinlerin tamamını bünyesine dahil etmiş, dünyanın merkez olduğuna ve yerinden oynatılamayacağına inanmıştı. Halbuki yeni gelişen jeoloji, biyoloji, arkeoloji, antropoloji ve astronomi bilimlerinin bulguları, Tevrat ve İncil'de yer alan din adamlarının görüşlerinden farklı şeyler söylüyordu. Hristiyanlığın bu katı imancı (fideist) tutumu aydınlanmadan sonra karşı taraftan pozitivizmin oluşmasına neden olmuştur. Pozitivizmin egemen olduğu dönemlerde ise kilise bağnazlığına tepki olarak ve onu aratmayacak bir biçimde bilimsel dogmatizm görülmüş, öncekine benzer bir düşmanlık devam etmiştir.

Hristiyanlığın bilimsel gelişmelerle karşılaşmış olduğu sıkıntıları genellemek ve bütün dinlerin, örneğin İslâm'ın da aynı şekilde bilimle kavgalı olduğunu iddia etmek tutarlı bir davranış olmayacaktır. Bütün semitik dinlerin olduğu gibi İslâmiyet'in de birtakım kozmolojik iddiaları bulunmaktadır. Bu iddiaların materyalist görüşlerle problemlili olduğu açıktır. Ancak materyalizmin iddialarının da hâlâ kanıtlanmaya muhtaç olan birer varsayım olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla dinlerin ideolojilerle problemlili olmalarını, sanki genel geçer bilimle problemleri varmış gibi göstermeye çalışmak yanlış olacaktır.

İslâmiyet'in bilimle bir sorunu olmadığı gibi onu ibadet seviyesinde değerlendirdiği açıktır. Bunun kanıtı da İslâmiyet'in bilime ve bilim adamlarına müdahale etmemiş olmasıdır. Dini otoritelerin güçlü olduğu bir zamanda dahi düşünürlerin tıpla, astronomiyle, matematikle, müzikle, Yunan felsefesiyle rahat bir biçimde ilgilenmiş olmaları bu durumun bir göstergesidir.

Hristiyanlık'ta olduğu anlamda, İslâmiyet'in Tanrı inancında paradoksların bulunmaması da İslâmiyet'le bilim ilişkisini olumlu yönden etkileyen bir diğer faktördür. Bununla birlikte İslâm dünyasında da zaman zaman bilim-din çatışmasının ortaya çıktığı görülmüştür. Ancak bunun da Tanrı adına hareket ettiklerini söyleyen kişilerin bilimi ilgilendiren konularda dinin ötesine geçerek yargıda bulunmalarından kaynaklandığı kuşkusuzdur.

Bilimsel ateizm denilince çağımızda akla pozitivist ve materyalist teoriler gelmektedir. Bilindiği gibi felsefe tarihinde bu teorilerin temsilcileri daima var olagelmıştır. Doğal olarak bunlara karşı çıkan pek çok düşünür de her zaman bulunmuştur. Bu düşünür-

lerin temel hareket noktası içerisinde yaşadığımız evreni, tecrübe ettiğimiz olayları, kendi kuralları içerisinde harici (doğa üstü) bir kaynağa gereksinim duymadan, olgulardan hareketle anlama ve açıklama teşebbüsüdür. Dahası böyle bir (bilimsel) teşebbüsün yeterli olacağı, her şeyi aydınlatacağı ve insanı mutluluğa ulaştıracağı inancıdır. Bir anlamda insanın kendi kendine yeterli olduğu, yaşamını ve maddeyi biçimlendirmede herhangi bir harici güce ihtiyacı bulunmadığı kanaatidir. Böyle yapıldığı takdirde Tanrı inancı dahil olmak üzere insanda var olan metafizik inancın, moral değer ve toplumdaki mevcut geleneksel kabullerin ortadan kalkacağı beklentisidir.

İleride de görüleceği gibi bilimsel ateizmin öncüleri olan düşünürler evreni ve yaşamı anlamaya yönelik dine alternatif olan kendilerine özgü varsayımlar ileri sürmüş ve bu varsayımlarını destekleyen bulgular üzerinde durmuşlardır. Genelde de indirgemeci bir tutum içerisinde bulunarak evreni, yaşamı, insanı, hatta insanlık tarihini benimsemiş oldukları varsayımla açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürler birtakım genellemelerde bulunmuş ve her şeyi kendi gözlükleriyle görmeye gayret göstermişlerdir. Söz konusu olan bilimsel varsayımların bir kısmı temelde dinle ilgili değilken bilim dışındaki bazı kişilerce zaman zaman dine karşı kullanılmış, din karşıtı bazı ideolojilerin de ilkeleri haline getirilmiştir.

Modern dönemde bilimi esas alarak ateizmi temellendiren ve teorisini sistemleştirerek bir felsefe halinde sunan en önemli kişi Auguste Comte olmuştur. Comte'un dışında yine bilimi kendine rehber edinen ve bilimsel çalışmalarında mantıksal çözümlemelere yer veren Ayer gibi Viyana çevresi filozofları da yüzyılımızda bir tür bilimsel ateizmin öncüleri olarak gözükmüştür. Fikirlerini ele alacağımız Feuerbach, Marx, Nietzsche, Darwin, Freud ve Sartre gibi düşünürler de kendi görüşlerinin yanında sözde bilimsel ateizm teşebbüslerine katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Marksist felsefenin egemen olduğu çevrelerdeki ateizm biçimine de yine Marksistlerce bilimsel ateizm adı verilmiştir.

Bilimsel ateizm problemiyle din-bilim arasındaki ilişkiye kısaca değindikten sonra ateizmle ilgili ortaya çıkan ekollere geçebiliriz. Bu ekoller dini ve Tanrı inancını dışarıdan eleştirmiş ve alternatif görüşler ileri sürmüşlerdir, ikinci kısımda ise geleneği ve kendine has özellikleri bulunan çağdaş İngiliz felsefesindeki tartışmalara göz

atılacak, orada ateizm adına ortaya konan düşünceler ve karşı tezler işlenecektir. Birinci gruptakiler bizlere genel düşünce tarihi açısından bir vizyon sunarken, ikinci grupta yer alan tartışmalar ise daha özel olarak Tanrı inancının belirli bir felsefi çevrede nasıl tahlil edildiğiyle ilgili fikirler verecektir.

Materyalizm

Felsefe tarihinde ilk bilimsel ateizm denemesi olarak materyalist düşünceyi zikredebiliriz. Eski Yunan'da doğan ve gelişen Epiküros, Lucretius ve Demokritos'un öncülüğünü yaptığı bu ekol, kısaca doğadan hareketle yine doğayı açıklama girişiminde bulunmuş, maddenin ezeliğini savunmuş, doğa üstü bir alanı ve otoriteyi kabul etmemiştir.

Materyalist düşünce Ortaçağ'da ve Modern dönemde gözükken pek çok ateisti de etkilemiş büyük oranda Marksist düşüncenin de fikri alt yapısını oluşturmuştur. İdealizmin karşısında yer alan bu ekol meşhur temsilcileri arasında Baron D'Holbach, Pierre Gassendi, Ludwig Büchner ve Ernest Haeckel bulunmaktadır.

Maddenin sonsuzluğunu, tek gerçekliğini ve var olan her şeyin kaynağı olduğunu iddia eden materyalizm, madde ötesi ruh ve Tanrı gibi kavramları reddetmiş, metafiziğe ve teolojiye varlık alanı tanımamış, Evrenin işleyişinde gaye ve nihai nedenler gibi konulara yer vermemiştir. Günümüzde ise Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik olan kozmolojik ve teleolojik kanıtlarla mücadele içerisinde bulunmuştur.

Antikçağ'dan beri görülen ve çeşitli biçimlerde günümüze kadar gelen materyalizm genel olarak şu düşünceleri savunmuştur: Madde yaratılmamıştır. Dolayısıyla hiçbir şey yoktan var olmadığı gibi varolan madde de tekrar yok olmayacaktır. Evren, madde ve boşluktan oluşmuştur, sonsuzdur, sınırsızdır. Evrenin ötesi ve dışı gibi alanlardan bahsedilemez. Madde atomlardan oluşmuştur. Sonsuz sayıda atom vardır. Atom tipleri sınırlıdır. Atomlar devamlı surette hareket halindedir. Atomların hareketlerinin başlangıcı yoktur. Düşüncenin kendisi de bir tür atom hareketidir. Ruh, canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş tinsel (maddi) bir varlıktır. Vücudumuzla birleşen bu arı madde duyumlara olanak tanır. Ölüm de bu birlikteliğin çözülmesidir. Doğayı yönlendiren herhangi bir doğa üstü güç mevcut değildir.¹

Yukarıdaki görüşleri yüzünden materyalizm ciddi eleştirilerle karşılaşmış, açıklamakta zorluk çektiği pek çok soruya muhatap olmuştur. Söz gelimi şekilsiz bir maddeden bugünkü evrenin nasıl meydana geldiğini izah edememiş, insanın yaşamı, psikolojisi, inançları, etik değerleri, düşünce gücü ve arzularıyla ilgili olarak sistimli bir felsefe üretememiştir. Evren ve insan'ın varlığıyla ilgili büyük çıkmazlara düşmüş, kendisini belirsizlik içerisinde bulmuştur.

Tanrı'sız bir dünya görüşüne sahip olan materyalizm, idealizmle olan kavgasını ve mücadelesini genellemiş, bütüncül bir yaklaşımla kendi ilkelerinin doğru, başta idealizm olmak üzere metafiziğe yer veren diğer görüşlerin yanlış olduğunu iddia etmiş, doğal olarak kendi yanlışlarını veya başkalarının doğrularını görebilme objektifliğini kaybetmiştir. Yaşamda ve insanlık tarihinde olup biten her şeyi de kendi gözlüğüyle görmeye çalışmış, her şeyi materyalist bir anlayışla yorumlamaya çalışmıştır.

Çağımızdaki bilimsel gelişmeler ve özellikle fizik ilminde ortaya atılan yeni varsayımlar da materyalizmin iddialarını büyük ölçüde geçersiz kılmıştır. Bilim adamlarının atom, kuantum ve entropi teorileri, bunların yanında, elektrik (ısı ve ışık), yer çekimi, manyetik alan gibi maddi olmayan varlıkların mevcudiyeti, çok dar bir biçimde her şeyin maddi olduğuna dair açıklamaların gülünçlüğüne ortaya koymuştur.

Maddenin nasıl ve ne şekilde insanı oluşturduğu, onu canlandırdığı, düşünce sahibi ahlaki bir varlık kıldığı hâlâ materyalizm tarafından cevaplandırılmış değildir. Bu konuda ileri sürülen ve bilimsellik yüklenen varsayımlar da yeterli sayılamaz. Her türlü laboratuvar şartlarında dahi canlı bir hücrenin kendiliğinden oluşamaması, oluşmasının olanaksızlığı, materyalizmin daha işin başında tıkanmasına yol açmış, materyalist düşünürleri varlıkla ilgili zorlama türünden açıklamalara yöneltmiştir.

İnsanın düşünce ve zekasının maddeye indirgenmesi de materyalizmin diğer bir çıkmazı olmuştur. Ayrıca beynin işlevlerinin ve kişinin ruhsal yapısının olduğu kadar, insanın inanç ve ahlaki değerlerinin de artık sadece maddi bünyeyle açıklanamayacağı herkesçe kabul edilen bir durumdur.

Tarihi çok eskilere giden materyalizmle birlikte, özellikle XVI-II. yüzyılda etkili olmaya başlayan pozitivizm de bilimsellik iddiasında bulunmuş ve Tanrı inancına karşı çıkmıştır.

Pozitivizm

Pozitivizm sözcüğü felsefi bir kavram olmanın yanında bilimde, sanatta, edebiyatta ve hukukta belirli bir düşünce biçimini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kavram, bilimi tek geçerli bir bilgi türü olarak gören aynı zamanda mevcut olguları da bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek tek obje olarak kabul eden bir anlayışın ismidir.²

Bilimsel bir yöntem ve bu yöntemin felsefeye uygulanması anlamında pozitivizm terimini ilk defa kullanan Saint-Simon olmuştur. Simon XVIII. yüzyılda Fransa'da gerçekleşen devrimden sonra toplumsal yapıyı bilimsel çalışmalar vasıtasıyla yeniden düzenlemeyi amaç edinmiş ve bunu da pozitivizm olarak görmüştür. Ona göre toplum, devrimden sonra Ortaçağ'daki yapısından kurtulmuş yeni bir çağda yaşamaya başlamış, eğitim, politika, ahlak ve bilimde de köklü değişiklikler gerçekleşmiştir. Değişen bu topluma, pozitivist esaslara göre bilimsel bir yöntem çerçevesinde yeniden yön vermek gerekmektedir. Bu amaçla Simon ve arkadaşları metafiziğin dışarıda kalacağı bilimsel bilgi ve bilimsel yöntem arayışına girmişlerdir.

Simon'un fikirlerini kendisinden sonra Auguste Comte yaymış ve bu çerçevede pozitivizmin gelişmesini sağlamıştır. O da Simon gibi pozitivizmin amacını toplumsal olayları incelemek ve onlara yön vermek olarak açıklamıştır. Comte bilgi anlayışında duyuları esas almış, doğa konusunda da sadece bilimsel verilere önem vererek pozitivizmi en yüksek bilgi formu olarak kabul etmiştir. Evrimci bir yaklaşımla "üç hal yasası" denilen bir yöntemi kullanmış, bu çerçevede insanlık tarihini teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç döneme ayırmıştır.

Comte'a göre insanlık, doğada cereyan eden olayları teolojik evrede Tanrı ve ruh gibi doğa üstü nedenlerle açıklamıştır. İkinci dönem olan metafiziksel evrede ise doğada olup biten şeylerin arkasında Tanrı gibi doğa üstü güçler aramak yerine doğanın kendisine yönelmiş, olayların nedenlerini soyut bir biçimde de olsa orada aramıştır. Hayal yerine aklını kullanmaya, cevher ve arazlardan söz etmeye başlamıştır. Comte'a göre bu evre de birinci evre gibi önemsiz olmakla beraber kendisiyle teolojik evrenin son bulması ve insanı bilim çağına yaklaştırması açısından anlamlıdır.

Üçüncü dönem olan pozitif evrede ise, insanlık teolojik ilgilerini ve metafiziksel soyutlamaları bir kenara bırakmış, deneyle doğa-

yı anlamaya çalışmıştır. Olayların arkasındaki sebepler için doğa üstü ya da metafiziksel gerekçeler aramak yerine gözlemde bulunarak ya da deney yaparak fenomen dünyasının yasalarını bulmaya yönelmiştir. Comte'a göre yetişkin insanın da yapacağı budur. Bu da pozitif (fiziksel) bilimin takip ettiği yoldur.

Comte'a göre sosyal fizik (yani sosyoloji) bilimi henüz kurulamadığından bu evrenin oluşumu biraz zaman alacaktır. Ancak sonuç itibarıyla bu dönem teolojinin ve metafiziğin yok olduğu, Tanrı inancının da arkasında yanıtı bir tek soru bile bırakmadan ortadan kalkacağı bir dönem olacaktır.

Görüldüğü gibi Comte üç hal yasasıyla aynı zamanda bir tarih felsefesi kurmuş, insanlığın gelişimini de tarihi evrimin bir sonucu olarak görmüştür.

Simon ve Comte büyük ölçüde çağdaşlarını etkilemiştir. Sözgelimi İngiltere'de J. Bentham ve J. Mill pozitivist felsefenin ilkelelerini sadece doğal ve sosyal bilimlere değil ayrıca insan davranışlarına da uygulamak istemişler ve ahlakı da bu şekilde açıklamaya çalışmışlardır.

Comte'un ileri sürmüş olduğu düşüncelerle beraber ateizm de kaçınılmaz olarak insanların karşısına çıkmıştır. En önemli sorun da fiziksel bilimlerle Tanrı inancı arasındaki ilişkide doğmuştur. Diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığının bilimsel bir biçimde kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorusu sorulmuştur. Çünkü Comte'a göre bilim çağında elde edilen bilimsel veriler Tanrı inancına kapı aralamamış doğa üstü varlıkların mevcudiyetine ihtimal dahi vermemiştir.

Comte'un düşünceleri bazı çevrelerde etkili olduğu kadar çok ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Bu eleştirilere göre Comte'un düşüncelerinin tarihen ne kadar doğru olup olmadığı bir tarafa, şu andaki dünyanın ve insanlığın mevcut durumu dahi onun yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Simon ve Comte'un sosyal pozitivizminin yanında başta fizik ve biyoloji olmak üzere doğa bilimlerini kendine çıkış noktası olarak alan ve "evrimci pozitivism" denilen bir anlayış daha vardır. Dil ve mantık tahlilini ön planda tutan ve "mantıkçı pozitivism" olarak adlandırılan ekol de Tanrı inancına ciddi eleştiriler getirmiştir.³

Antropolojik Ateizm

Bazı filozoflar insanın doğasından ve psikolojik yapısından hareketle Tanrı inancının nasıl oluştuğuna ilişkin düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı bu yöntemle Tanrı' inancını savunmuş ve Tanrı kavramının doğuştan geldiğini söylemiştir. Yine bir kısım düşünürler de bunun aksini iddia ederek, Tanrı inancını insanın doğasından hareketle çürütmeye çalışmış ve böyle bir inancın yapay olduğunu iddia etmişlerdir. Söz gelimi R. Descartes insanın özünde Tanrı düşüncesinin bulunduğunu ve bu düşüncenin de insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirildiğini söylemişti. İnsanda yerleşik olan bu düşünce (mükemmellik kavramı) Descartes'a göre Tanrı'nın var olduğuna dair en güzel bir işaret idi. L.A. Feuerbach ise Tanrı fikrinin insan zihni tarafından yaratıldığını iddia etmiş ve bu kavramın yapay olduğunu söylemiştir.

Antropolojik ateizm tartışmaları Feuerbach'ın söz konusu görüşleri çerçevesinde devam etmiştir. Ayrıca varoluşçuluk akımının önde gelen bazı düşünürlerinin de bu çerçevede ele alınabilecek fikirleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Martin Heidegger, Marleau-Ponty, A. Camus ve J. P. Sartre gelmektedir.

L. A. Feuerbach

Yaşamının ilk dönemlerinde teolojiye ilgi duyan Feuerbach, daha sonra felsefeye yönelmiş Hegel'in düşüncelerine ilgi duymuştur. Ancak Hegel'in idealist panteizmi Feuerbach'ı materyalist bir ateizme götürmüştür. Gençlik yıllarında eğitimini aldığı teoloji ile felsefe arasındaki terciğini felsefeden yana kullanan Feuerbach felsefeyi de insan için düşünmüş, dinde her şeyin Tanrı merkezli düşünülmesi ve O'ndan hareket edilerek açıklanması anlayışını reddetmiştir. O, bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlamış, insan için ilk objenin yine insanın kendisi olduğunu söylemiştir. Antropolojiden hareketle de teolojiyi açıklamaya çalışmıştır.

1841 yılında *The Essence of Christianity* adlı meşhur eseri yayımlanan Feuerbach ateizm anlayışını şöyle açıklamıştır: "Tanrı benim ilk düşüncem idi. İkinci olarak akıl oldu. Üçüncü ve en son düşüncem ise insandır"⁴ Antropolojiden hareketle teolojiyi açıklamaya çalışan Feuerbach'a göre filozoflar sadece dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır. Ancak ona göre söz konusu olan şey dünyayı yorumlamaktan çok değiştirmek olacaktır.

Feuerbach'a göre Tanrı, insanın kişileşmiş ve yüceltilmiş doğasından başka bir şey değildir. Tanrı kavramı da insan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtması sonucu oluşmuştur. Bir anlamda insan Tanrı'yı kendi suretinde yaratmıştır. Feuerbach'a göre esas olan insanın kendisi ve kendi varlığıdır. Ona göre insanın Tanrı'nın varlığına inanması, bir anlamda kendi benliğini yalanlaması, özüne yabancılaşması ve fakirleşmesi anlamına gelecektir. Çünkü bu durumda insan kendi değerlerini bir başkasına vermektedir.⁵

Feuerbach'ın temelde Hristiyanlığı hedef alan düşünceleri yaşadığı dönemde oldukça etkili olmuş başta Marx ve Freud olmak üzere pek çok düşünürü derinden etkilemiştir. Onun düşüncelerinde materyalizmin ve yaşadığı kültürün derin etkileri bulunmaktadır.

Feuerbach Eleştirisi

İnsan figürlerinin bolca kullanıldığı hristiyan bir dünyada Tanrı inancıyla insan doğası arasındaki yakın ilişkiyi görmek zor olmasa gerekir. Çünkü böyle bir çevrede "Tanrı", zaten "baba" olarak, "İsa" ise "oğul" olarak sembolize edilmektedir. Kilise çevrelerinde aslı teizm olmasına rağmen bir tür antropomorfizm anlayışı zaten görülmüştür. Feuerbach'ın dinî inanca itirazları da esas itibarıyla Batı kültürünün ve Hristiyanlığın problemidir.

Feuerbach'ın düşünceleri hristiyan bir dünyada ateistler için anlamlı olabilir. Ancak dünyanın diğer bölgelerinde aynı etkiyi göstermesi zordur. Feuerbach'a göre insan kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek bir anlamda varlığını yüceltiyordu. Halbuki teistik Tanrı inancına baktığımızda Tanrı'nın nitelikleriyle insanın özellikleri arasında bir uçurum bulunmaktadır. Öyle ki insanî olan her şey, kutsalın dışında kalmakta ilahî olan her şey de insanın çok uzağında bulunmaktadır. Zaten ilahî olan şeyin insanlaştırılması veya insanî olan bir şeyin ilahlaştırılması da İslâm'ın en çok karşı çıktığı bir husustur.

Antropolojik tanrı anlayışının olmadığı yerde antropolojik bir ateizmden söz etmek zordur. İslâmiyet'e göre insan Tanrı'yı kendi biçiminde göremez, O'nu kendisi gibi düşünemez. Çünkü insan biçiminde olan veya nitelikleri insana benzeyen bir varlık Tanrı olmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın insan düşüncesi tarafından ortaya konduğu biçimindeki bir itiraz İslâmiyet'i bağlamaz. Hristiyanların Tanrı'yı tanımlarken O'nu baba ve oğul gibi terimlerle adlandırma-

ları Feuerbach'a bu eleştiri imkanını tanımış olabilir. Ancak bu eleştiriler İslâm dini için bir anlam ifade etmemektedir.

Feuerbach'ın Hristiyanlığa ve Tanrı kavramına karşı yönelttiği eleştiriler Marx tarafından da benimsenmiştir. Hatta Marx, Tanrı kavramıyla yeterince ilgilenmemiş olmasını da bu işi daha önceden zaten Feuerbach'ın yapmasına bağlamıştır. Dolayısıyla Marx, Feuerbach'ın bıraktığı yerden işe başlamış birey yerine toplumsal yapıyla ilgilenmiş, siyasi ve ekonomik yapıyı yeniden düzenlemek için çalışmalara başlamış bu süreçte de dinin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmüştür.

Sosyopolitik Ateizm

Ateizm bazı dönemlerde toplumsal yapıdan hareketle ön plana çıkarılmış ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede toplumun yapısı, kültürü, değerleri ve bireylerin konumları ele alınmış ve tahlil edilmiştir. Ayrıca mevcut dinin fonksiyonu, bireysel ve toplumsal düzeydeki etkileri de göz önünde bulundurularak birtakım sonuçlara varılmıştır. Son iki asırda bir kısım düşünürler toplumsal şartları tekrar gözden geçirmiş ve köklü değişiklikler yapmayı ve toplumu yeniden biçimlendirmeyi düşünmüşlerdir.

Materyalist ve pozitivist düşünürler için toplumu tekrar yapılandırma sürecinde en büyük engel din olmuştur. Bu amaçla Tanrı kavramı başta olmak üzere bütün dinî inançlar birtakım teorik gerekçeler ileri sürerek yanlış kabul edilmiş ve ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Ancak toplumsal düzlemde dinin ortadan kaldırılması mümkün olmamıştır. Bu konu etrafında dünyanın çeşitli yerlerinde görülen fikrî çatışmalar yüzyılımızın sonuna doğru hızını yitirmiş, dışa kapalı birkaç yer hariç toplumlarda ılımlı bir liberalizme (inanç, düşünce ve mülkiyet serbestliğine) geçiş eğilimi görülmüştür.

Daha önce de ele alındığı gibi bilimsel gelişmeler ışığında toplumu yeniden yapılandırmayı düşünen bir kısım düşünürler pozitivizmi öne çıkarmışlardı. Söz gelimi pozitivist bir düşünür olan sosyolog Emille Durkheim dini sosyal bir olay olarak tanımlamış, Tanrı düşüncesini de toplum tarafından uydurulmuş hayali bir kavram olarak görmüştür. İnsanın korktuğu ya da ümit beslediği Tanrı'nın, kendisini saran toplum gerçeğinden başka bir şey olma-

diğini belirtmiştir. Durkheim Tanrı kavramını da kilisenin yaptırım güç ve işlevini gösteren bir sembol olarak ifade etmiştir.⁶

Dinin toplumsal bir olay olduğunu sadece Durkheim söylememiştir. Değişik biçimlerde de aynı kanaatler çeşitli düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Böyle bir kanaat genelleştirilerek tarihe de aynı gözle bakılmıştır. Bu çerçevede en çok konuşulan ve tartışılan kişi ise Karl Marx olmuştur. XIX. yüzyıl sonlarına doğru pozitivistlerin yanında Marksizm'in kitleleri etkilediği ve teorik bir düzeyde yetinmeyip, pratikte de dünyanın değişik yerlerinde hareketlenmelerle yol açtığı görülmüştür.

K. Marx

Marx küçüklüğünden itibaren, yahudi asıllı olmasına rağmen, hristiyan değerlerine göre büyütülmüştür. Doktora tezini ünlü materyalist filozoflar Epikür ve Demokritos üzerine hazırlamıştır. Yine diğer bir materyalist düşünür olan Feuerbach'ın etkisiyle Hegel idealizmini reddetmiş daha sonraları, Berlin'de katılmış olduğu Genç Hegelciler çevresinde ateist olmuştur.⁷ Feuerbach gibi o da dini reddetmiştir. Ancak Marx'ın üzerinde durduğu öncelikli nokta dinî inanç veya Tanrı kavramı değildir. O daha çok XIX. yüzyıl Avrupası'nda burjuva ve kapitalizmin egemenliği altında yaşayan toplumda dinin rolünü sorgulamıştır.

Marx doktora tezinde her ne kadar Schelling'in teizm anlayışına ve Hegel'in Tanrı kavramına eleştiriler yöneltmişse de din ve Tanrı eleştirisine fazla vakit ayırmayı zaman israfı olarak görmüştür. Çünkü ona göre bu işi daha önceden Feuerbach yapmıştır. Marx'a göre Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen kanıtlar da zaten insanın kendi bilincinin varlığı hakkındaki kanıtlar ya da mantıkî açıklanımlarıdır.⁸ Dolayısıyla din eleştirisi politik eleştirilerle devam ettirilmeli daha sonra da felsefî zemini hazır olan pratik devrim gerçekleştirilmelidir. Tarihin görevi bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. Felsefenin görevi ise kutsallık maskesine bürünen insanın kendisine yabancılaşmış doğasını kurtarmak ve geri getirmektir.⁹

Marx'ın fikirlerinin felsefî yanı olmakla birlikte ekonomik, politik ve tarihsel boyutları daha ön planda olmuştur. Sanayi devrimiyle birlikte oluşan burjuva egemenliğine son verip proletarya (işçi) iktidarını amaçlayan Marx'a göre toplum açısından en önemli

olan şey o toplumun hayatietini ne şekilde devam ettireceği konusudur. Bu da insanların doğayla ve birbirleriyle olan ilişki biçimini belirlemektedir. İnsanlar yaşayabilmek ve ayakta kalabilmek için çalışmak ve üretmek zorundadırlar. Üretmek için de üretim araçlarına gereksinim olacaktır. Üretim araçları da çeşitli gerekçeler yüzünden değişebilmekte veya bir sınıfın egemenliği altına girebilmektedir. Üretim araçlarının değişmesi insanların yaşam biçimlerini ve bireylerin birbirleriyle olan ilişki biçimlerini de değiştirmektedir, bundan sınıfların örgütlenme biçimleri de etkilenmektedir. Marx'a göre üretim araçları toplumun bütününde değil de bir kesimin elinde bulunduğu için, o toplumda sınıf çıkarları çatışması kaçınılmaz olacaktır. Doğrusu dünya tarihi de sınıf çatışmalarının tarihi olmuştur. Bu durumun devrime yani komünizme kadar sürmesi doğaldır. Ancak hiçbir sınıf üretim araçlarını elinden kolayca bırakmayacaktır. Dolayısıyla komünizmin kurulmasının tek yolu da var olan düzenin zorla yıkılmasıdır.

Marx'a göre toplumda var olan ve üst yapı denilen, ideoloji, din, felsefe, sanat, ahlak ve hukuk sistemleri de bu temel üzerinde yani üretim gücünü elinde bulunduran sınıfların çıkar çatışmasından oluşmuştur. Marx'a göre Tanrı'nın varlığını savunmak da bir yerde burjuvaziye hizmet etmek demektir. Devrimin gerçekleşmesi ve bir proleter iktidarın oluşabilmesi için de Tanrı'nın varlığı dahil bütün dinî değerlerin yıkılması ve ortadan kaldırılması gerekecektir.

Marx'a göre insan, kendine yabancılaşmış bir durumda mutsuz ve ümitsiz bir biçimde yaşamaktadır. Dolayısıyla onun niçin yabancılaştığı anlaşılmalı ve bu sayede mutluluğu sağlanmalıdır. İnsanın en iyi anlaşıldığı yer de içerisinde yaşadığı toplumdur. Marx'a göre insandaki din bilincini toplum yaratmaktadır. Toplumdaki din de insanın dikkatini bu dünyadan başka yerlere çekmektedir, insanı etkisiz hale getirerek pasifize eden din, onu mutlu kılmak yerine birtakım yanılgılarla uyutmaktadır. Dolayısıyla din, toplumun afyonudur.¹⁰

Marx'a göre din insanın çektiği acıların bir tesellisidir. Kendi kendini avutmasıdır. Sosyopsikolojik bir konumda insanın bastırılmış doğasının bir iç çekmesidir. Bu duruma karşı sadece teorik protestolar yapmak etkisiz kalacaktır. Dolayısıyla pratik önlemler de alınmalıdır. Her şeyden önce gerçek mutluluğun gerekleri yerine getirilmeli, özel mülkiyetin ve sınıf çatışmalarının olmadığı bir

toplum (sosyalizm) düzeni kurulmalıdır. Bu sayede din de kaybolacaktır. Sosyal ve politik açıdan insanların özgürlüğü mutlaka sağlanmalıdır. Aksi takdirde onlara dinlerini terketmelerini söylemenin de bir anlamı olmayacaktır. Çünkü önemli olan şey sosyal yaşamdaki dinin kaynaklarını kurutmaktır.¹¹ Bu sayede insanları yarılgıya sevkeden durumlar ortadan kalkacaktır.

Marx'a göre din eleştirisinin amacı sonuç itibariyle insana en yüce değerin yine kendisi olduğunu öğretmek olacaktır. Böylelikle insan kendisiyle tanışacak, dışındaki varlıklarla değil, içindekilerle hesaplaşacaktır. Dışarıdaki din veya din adamlarıyla değil, içindeki din ve dindarlık duygusuyla savaşacaktır.¹² Dolayısıyla din bilinci veya din gereksinimi, özgürlüğünü elde ettiği anda insanda yok olacaktır.

Marx Tanrı kavramına eleştiriler yöneltmişse de detaylı bir biçimde vakit ayırmayı zaman israfı olarak görmüştür. Ona göre şu ana kadar yapılan din eleştirisi, politik eleştirilerle devam ettirilmeli daha sonra da felsefi zemini hazır olan pratik devrim gerçekleştirilmelidir. Tarihin görevi ona göre bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. Felsefenin görevi ise kutsallık maskesine bürünen insanın yabancılaşmış doğasını kurtarmak ve geri getirmektir.¹³ Bu da dünyayı yeniden yorumlamakla değil onu farklı kılmakla gerçekleşir.¹⁴

Görüldüğü gibi Marx yabancılaşmaya yol açtığı gerekçesiyle dini ve dinî kurumları reddetmiştir. Bir anlamda ateizmini de bu şekilde temellendirmiştir. Ancak yukarıdaki düşüncelerine rağmen bazan Marx'ın esas amacının ateizm olmadığı söylenmiştir. Bu yaklaşıma göre Marx'ın asıl hedefi burjuvaya hizmet eden ve insanları burjuvaya itaata sevk ederek onları pasifize eden dinin (kilise) ortadan kaldırılmasıdır. Bu çerçevede Marx'ın ateizminin geleneksel Hristiyanlığın insanlaştırılmış, üstün bir insan görünümü verilmiş olan Tanrı anlayışına karşı çıkmak olduğu söylenmiş bir anlamda Marx'ın asıl amacının yüce bir gücü reddetmek olmadığı ifade edilmiştir.¹⁵

Marx'ın buraya kadar ana hatlarıyla verdiğimiz düşünceleri XIX ve XX. yüzyıllarda büyük yankı uyandırmış, gerek teorik ve gerekse pratik olarak derin tartışmalara yol açmıştır. Çok güçlü savunucuları olduğu gibi içeriden veya dışarıdan da çok ciddi karşıları olmuştur.

Yüzyılımızı derinden sarsan ve dünyanın bazı bölgelerinde kitleleri peşinden sürükleyen Marx, bazan bir düşünür, bazan bir devrimci bazan da tabulaştırılan bir ideolog konumunda görülmüştür. Ne var ki etkisi uzun sürmemiş ve günümüzde iyice zayıflamıştır. Bunun arkasında yapılan sosyal ve politik eleştiriler bulunduğu gibi dünyanın değişen şartları da önemli bir rol oynamıştır. Ancak iki şeyin açıkça ortaya çıktığı görülmüştür. Birincisi hangi amaçla olursa olsun insan unsurunu göz önünde bulundurmeyen inançların veya ateist ideolojilerin yaptıkları dayatmalarla hayatı zehir ettikleridir. İkincisi ise din olgusunun ve tanrı inancının bütün kısıtlamalara ve yasaklamalara rağmen ortadan kaldırılamayıpıdır.

Karl Marx'ın fikirleri ne doğrudan teizmi ve ne de teistik argümanları hedef almıştır. Kaldı ki Marx'ın kurmayı hedeflediği sistemin karşıtı da teizm değildir. Böyle bir karşıtlık aranacak olursak doğal olarak ekonomik bir sistem olarak ancak kapitalizmden söz edilebilir. Halbuki teizm felsefi bir ekol olarak ne Marksist düşüncenin ne de kapitalizmin tarafında yer almıştır. Dolayısıyla teizm birbirine karşıt olan bu iki sistemin tartışmalarına girmediği gibi muhatapları da olmamıştır.

Teizmin kendine özgü kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve etik değerleri bulunmaktadır. Teizm açısından önemli olan şeyler de bu değerlerle ilgili söylenenlerdir. Marksizm'in bu değerlerle aynı düşüncede olduğu söylenemez. Hatta diyalektik materyalizmi savunan Marksist anlayışın teizmle taban tabana zıt olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak sosyopolitik açıdan Marx'ın düşünceleri ve itirazları da ilk planda teizmin üzerinde duracağı şeyler değildir.

Toplumu yeniden yapılandırmaya çalışıp kapitalist sisteme eleştiri getirirken Marksizm'in ortaya atmış olduğu pek çok düşünce doğal olarak ateizmin işine gelmiştir. Dolayısıyla zaman zaman ateizm ile Marksizm arasında yakın bir ilişkinin kurulduğu ve iş birliğine gidildiği görülmektedir. Şu ana kadar bizi ilgilendiren yer de burasıdır. Yani birtakım ekonomik ve tarihsel gerekçelerle ve yanlış bir örnekten hareket ederek bütün dinlerin de haksız bir biçimde itham edilmesidir.

XIX. yüzyılın sonuna doğru bazı toplumlar ileri sürülen pozitivist ilkeler çerçevesinde farklı yaşam tarzlarına zorlanmış, özlerinde değişim geçirmek durumunda bırakılmışlardır. Aydınlanma dö-

nemine kadar geri giden yeniden şekillenme hareketlerinin modernleşmeyle birlikte hız kazandığı da görülmektedir. Bu değişim sürecinin ilk yıllarında kilise bağına tepki olarak ortaya çıkan inançsızlık, pozitivizm hatta bir yerde materyalizm bazı toplumlar da modernleşmenin ayrılmaz bir parçasıymış gibi takdim edilmiştir. Halbuki Aydınlanmanın ve modernleşmenin inançsızlığı zorunlu olarak ileri sürmediği, modernleşme sürecindeki bireylerin de kiliseden, dogmatizmden veya bağına kaçarken dinsizliğe kapılmak durumunda olmadığı günümüzde açıkça ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın arka planında yer aldığı söylenen Descartes ve Kant gibi filozofların ateist olmadıkları düşünülürse böyle bir ilerlemenin özünde Tanrı inancını bir tarafa bırakmak olmadığı daha iyi görülecektir. Pozitivizmin etkisiyle modernleşmeyi bilinçli bir biçimde inançsızlık olarak gören veya gösterenlerin yanlışmış oldukları da yüzyılımızın sonuna doğru açıkça ortaya çıkmıştır.

Her şeye rağmen modernleşmeyle birlikte son iki asırdır çeşitli bilim dallarında birden fazla varsayımlar ortaya atılmış, teizmi doğrudan ilgilendiren alternatif ilkeler ileri sürülmüştür. Şu ana kadar görüldüğü gibi pozitivizm, mantıkçı pozitivizm, materyalizm, Marksizm vb. ekoller bu çerçevede tezler ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla eleştirmenler öncelikle Marksist teori bazında işe başlamışlar sözde bilimsel olan ve genellenen bu varsayımları sorgulamışlardır.

Marks Eleştirisi

Sosyopolitik ateizmin öncüsü olan Marx'a yapılan eleştirilere burada yer vermek yararlı olacaktır. Bu eleştirilerin birçoğunun hâlâ Marksist olan ya da Marksizm'den ayrılan düşünürlerden gelmiş olması konuya ayrı bir renk katmaktadır.¹⁶

1. İdeal ve ütopyik olan bir projeyle toplumu tek bir varlık gibi ele alıp yeni baştan şekillendirme gayretleri daima sıkıntı doğurmuştur. Marksizmin yaptığı da budur. Özellikle Karl Popper'ın dile getirdiği bu düşünceye göre ilahlaştırılan (holistic) ideal projeler yaşama geçirilme sürecinde direnmeyle karşılaşmıştır. Çünkü bu tür girişimler insanın beklenmeyen bilinç dışı hareketlerini hesaba katmamışlardır. Ayrıca bu ideolojiler toplumdan gelebilecek eleştirilere de açık değildir. Amaçlarına ulaşmak ve toplumu kontrol altında tutmak için zorlayıcı önlemler alarak hayatîyetlerini devam

ettirme durumunda kalmışlardır. Bu durumda da toplum üzerinde baskı kuran otoriter yönetimlerin varlığı kaçınılmaz olmuştur.

Hangi gerekçeyle olursa olsun toplumları değerlerine, alışkanlıklarına, özerlerine ve davranış biçimlerine bakmadan değiştirmeye çalışmak, gerektiğinde de zora başvurmak doğru bir yöntem değildir. İnsanları düşünmeyen, akletmeyen ve hissetmeyen bir canlı yığılı olarak düşünüp onaylarını almadan bünyelerini değiştirme gayretinde bulunmak doğal olmayacaktır. Batı toplumunun bazı sosyal sıkıntılarını dünyanın diğer toplumlarına genellemek ve oralarda da benzeri yapılanmalara gütmeye çalışmak tutarlı bir iş değildir. Dolayısıyla bazı teoriler ve büyük idealler pratiğe geçirilirken insan unsuru da göz önünde bulundurulmalı, getirilen veya dayatılan yeni şeyler toplumun özüne, yapısına ve moral değerlerine aykırı olmamalıdır.

Tarihe ve tarihte olup biten her şeye insanların kendi gözlüğüyle bakması ve öylece değerlendirmesi bir yere kadar normaldir. Ancak böyle bir durumda sübjektif olunacağının ve yanlışla ihtimalinin bulunacağının akıldan çıkarılmaması gerekir. Çünkü insanlık tecrübesi bazı ideolojilerin yaptığı gibi tek bir teoriyle açıklanabilecek kadar sığ olmasa gerekir. Popper'ın dediği gibi düşünürler toplumla ilgili iddialarında her zaman yanlışlanma riski olan teorilerini kolayca genellemekten ve uygulanmasını istemekten kaçınmalıdırlar. Teorilerini destekleyen verileri değerlendirirken aynı zamanda onları yanlışlayan veya desteklemeyen olayları da göz önünde mutlaka bulundurmalıdırlar.

2. Marx, komünist devrimin gerçekleşmesinden sonra sınıf çatışmalarının ve toplumdaki eşitsizliğin olmayacağını öngörmüştü. Ancak dünyanın değişik yerlerinde yaşananlar bunun böyle olmadığını göstermiştir. Hatta devrimle beraber yeni bir sınıf ve bu sınıfın burjuvaziye aratmayacak bir biçimde halkın üzerinde üstünlüğü söz konusu olmuştur. Eşitlik ve özgürlük için kan akıtma pahasına yapılan devrim sonrasında bazı insanlar diğerlerinden "daha eşit" ve "daha özgür" hale gelmiştir. En çok ezilen de yine fakir ve emekçi kesim olmuş, burjuvazinin yerini proletarya adına hareket edenler almıştır.

3. Özgürlük ilkesine rağmen Marksist devrimin gerçekleştiği yerlerde mutlakiyetçi, dayatmacı, totaliter yönetimler kurulmuş, insanların yaşam biçimlerine ve inançlarına müdahale edilmiş özgür-

lükler kısıtlanmıştır. İşçi sınıfının baş kaldırışıyla yaratılan anarşi ortamından sonra proleter iktidar amaçlanırken, işçiler dahil toplumun büyük kesiminin ezildiği polis devletleri kurulmuştur.

4. Ekonomisi gelişmiş, ileri endüstri ülkelerinde gerçekleşmesi beklenen devrim, Marx'ın beklentilerinin aksine geri kalmış yerlerde, Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinde gerçekleşmiştir. Bu gerçekte de Marksizmin sadece yoksul insanların üzerinde etkili olduğunu ve onların duygularını sömürdüğünü göstermektedir.

5. Çatışmasız bir toplum vaadiyle hedefe ulaşmak için şiddet dahil her türlü yolu mubah gören bazı Marksist teorisyenler, oluşturulan şiddet ortamında masum insanların kanının aktığını elbette görmüşlerdir. Acaba toplumsal yapıyı kökten değiştirmek için yapılan mücadelede insanın onuru açısından kazanılan şeylerle kaybedilenler nelerdir? Bu konuda Marksçı filozoflar özeleştiri yapmışlar mıdır? Marksizm dahil olmak üzere uğrunda insanların mağdur olduğu veya binlerce çocuğun göz yaşı döktüğü ideolojiler her şeyden daha mı değerlidir?

6. Marksizm'e göre Hristiyanlık burjuvaziye hizmet etmiş ve dolayısıyla ortadan kaldırılması gerekmişti. Ancak dini ortadan kaldırmayı hedefleyen Marksizm'in kendisi de bir din haline getirilerek kurumsallaştırılmış ve yayılmaya çalışılmıştır. Marksist ideolojinin ileri gelenleri de kutsanmış ve insanlardan mutlak itaat istenmiştir.

Bir din haline gelen Marksizm diğer dinler gibi kurallar ve yaptırımlar koymuştur. Marksist teori fetiş duruma getirilmiş, gerek toplum ve gerekse birey üzerinde yargılama ve koğuşurma daha ağır bir biçimde uygulanmıştır. Diğer dinlerin insanlara tanıdığı olduğu inanç ve mülkiyet özgürlüğü yine özgürlük adına insanların elinden alınmıştır. Dolayısıyla Marksist sistemde özgürlük ideali devrim sonrası bir tür toplumsal köleliğe dönüşmüştür.

7. Marksizm'de bireysel özgürlüğün yanı sıra mülkiyet hakkı da bastırılmıştır. İnsanın duygu, bilinç, inanç, kültür ve moral yönleri maddi imkanlarına indirgenerek görmezlikten gelinmiştir. İnsan, toplum içerisinde kişiliği ve kendine özgü yaşamı bulunmayan buna karşın sadece emekçi olarak değerlendirilen ruhsuz bir robot gibi düşünülmüştür. Yaşamında dramatik veya trajik sorunlarla başbaşa kalan bir insana yardımcı olunmamış, ümitsizliği giderilememiştir.

8. Marksizmin ahlakla ilişkisi de sorgulanmış ve şu sorular yöneltilmiştir: Marksizm ortaya ahlakî bir sistem koymuş mudur ya da Marksist bir ahlaktan söz edilebilir mi? Proleter hümanizm nereye kadar ihtiyaçları gidermiştir? Dillerden düşürülmeyen “Birimiz hepimiz ve hepimiz birimiz için” ilkesi gerçekten uygulanabilmiş midir? Yoksa bunlar sadece devrime kadar işçileri kullanmak için ileri sürülmüş bir aldatmaca mıdır? Ayrıca insanların insanca yaşamalarına katkıda bulunan moral değerler konusunda Marksizm neler söylemiştir?

9. Marksizmin insanlığı burjuva ve proletarya gibi ayırma tâbi tutması ne derece doğrudur. Bu ayırım insanlık tecrübesine uygun mudur? Bütün toplumlardaki yapılanma gerçekten böyle midir? Söz gelimi Marksizm’e kadar yaşayan topluluklar sınıf çatışmaları yaşamış mıdır? Bünyelerinde sınıf çatışmalarına izin vermeyen, gerek toplumun ve gerekse bireyin hakkının korunduğu topluluklar olmamış mıdır? Sadece Marx mı bu problemi görmüştür? Marksizm’den önce insanlık var olmamış, haklarını korumamış ve sömürüye karşı çıkmamış mıdır?

10. Marksizm’in iddia ettiği gibi din gerçekten burjuvazinin tarafını mı tutmuştur? Yoksa o toplumda haksızlığa, adaletsizliğe ve zulme uğramışların (ezilen, hor görülen, emeğinin karşılığını alamayanlar) tarafında mı yer almıştır? En azından monoteist (Tanrı’nın birliğini, toplumda adaleti, eşitliği ve merhameti esas alan) dinler için konuşulacak olunursa, bu dinlerin ilk müntesiplerinin kimler olduğu tesbit edilmiş midir? Buna karşılık menfaatlarını korumak ve zenginliklerini devam ettirmek için peygamberlerle uğraşan, onlara mal mülk ya da çeşitli zenginlikler vaad ederek kandırmaya çalışanların kimler olduğu araştırılmış mıdır?

11. Marksizmin ileri sürdüğü insanın Tanrı inancıyla, yabancılaşması ve köleleşmesi durumu belki Yunan efsanelerine bakıldığında (Zeus ile Prometheus arasındaki ilişkide olduğu gibi) görülecektir. Ancak aşkın Tanrı kavramına inanmakla, insanın kendisini gerçekleştirmesi, yabancılaşmaktan kurtulması ve dahası dünyaya egemen olması arasında olumsuz bir ilişki görmek mümkün değildir. Böyle yapıldığı takdirde bu, teizmin Tanrı inancıyla, dünyada görülen putperest anlayışları veya tanrılaşmış otoriteleri birbirine karıştırmak olacaktır.

İnsanda aşkın bir Tanrı’ya karşı esaslı bir eğilim söz konusu ise bu bir anlamda insanın dinî boyutlarda da kendisini tanıma ve far-

kında olma arzusunu göstermiştir. İnsandaki bu eğilimin bastırılması, engellenmesi ve köreltilmesi de insanın kendisini gerçekleştirmeye müdahale etmek olacaktır.

Dini kurumların ve ruhban sınıfının göstermiş olduğu bazı olumsuzlukları bir kenara bırakırsak dinler insana en azından teorik ve pratik özgürlük vermiş ve yaşamına müdahale etmemiştir. Ancak dünyevi tanrılar insanın her an eylemlerini, düşüncelerini, inançlarını hatta özel yaşamlarını dahi kontrol etmiş ve baskı altında tutmuşlardır. Dolayısıyla Marksizm'in insanın köleleştirilmesi konusunda problem edindiği Tanrı, teizmin aşkın ve yaratıcı Tanrı'sı olmasa gerekir.

12. Marksist tarih anlayışının ciddi kusurları söz konusudur. Sözgelimi Marksistler İslâm tarihiyle ilgili olayları kendi şartları içerisinde anlamak ve anlatmak yerine bütün olup biteni dışarıdan kendi gözlükleriyle görmeye çalışmış ve bu çerçevede subjektif değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İslâm tarihinde görülen ve başta Peygamber'in kişiliğinde ortaya çıkan erdemli ve bilge tutumlar görmezlikten gelinmiştir. Günlük yaşamdaki ilişkiler, insanlar arasındaki olağan problemler, komşuluk ilişkileri, kişilerin alışkanlıkları, değerleri ve inançları yaşamın doğal akışı içerisindeki her şey Marksizm'in materyalist tarih anlayışıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Olumlu yönler, iyilik ve güzellikler bilinçli bir biçimde göz ardı edilmiş buna karşın insan unsurundan dolayı ortaya çıkan olumsuzluklar abartılmış ve koskoca bir medeniyet karalanmaya çalışılmıştır.

Psikanalitik Ateizm

Modern dönemde başta Sigmund Freud olmak üzere bazı ruh bilimciler insanın psikolojik yapısından hareketle Tanrı inancıyla ilgili olarak birtakım olumsuz hükümlere varmış ve bu hükümlerini de genellemişlerdir. Daha önce görülen Feuerbach ve Marx gibi düşünürler de din konusunda indirgemeci bir tutum takınmış, psikanaliz yöntemini kullanarak Tanrı inancını çürütmeye çalışmışlardır.

S. Freud

Tanrı inancını psikolojik olarak çürüttüğü söylenen Freud'un düşünceleri XX. yüzyılda büyük ilgi görmüş hatta bazı çevrelerde kanıtlanmış bilimsel yasa gibi değerlendirilmiştir. Din konusunda-

ki eleştirilerini özellikle *The Future of An Illusion* ve *Civilization And its Discontent* adlı eserlerinde açıklamıştır. Freud psikanaliz yöntemini kullanarak ateizmini temellendirmeye çalışmış ve yanlışla teorisi üzerinde durmuştur. Marks'ın "afyon teorisi" gibi Freud'un "yanlışla teorisi" de Feuerbach'ın "yansıma teorisine" dayanmaktadır.¹⁷ Ancak daha önceki düşünürler gibi Freud da ciddi bir biçimde eleştirilmiştir.

Hastaları üzerindeki psikolojik rahatsızlıkları inceleyen Freud, bu sorunların kaynağında toplumun, mevcut kanunların, aile büyüklerinin ve dinin baskısı olduğunu ileri sürmüştür. Freud'e göre bireyin istekleri bu baskılar sonucunda gerçekleşmemekte, bastırılmakta ve bilinç altına itilmektedir. Bilinç altına itilen ve tatmin edilemeyen arzu ve istekler de insan bünyesinde birtakım rahatsızlıklara yol açmaktadır. Freud bu noktada fert üzerindeki baskıların kaldırılmasını ve cinsel içgüdülerin serbest bırakılmasını istemiştir.

Freud'e göre bütün dinî doktrinler, insanın arzularından kaynaklanan ve gerçekleşmesi imkansız olan hayali birer "yanılgı"dır.¹⁸ İnsanlığın en eski ve en güçlü "arzusu" olan¹⁹ din de yine insanın evrensel nevrozu, çocuksu ve nörotik bir yanılgısıdır.²⁰

Freud'e göre filozoflar Tanrı teriminin sınırını taşımış onu soyut bir kavram haline getirmiştir. Ancak bu kavram da gölge bir kavramdır.²¹ Halbuki Tanrı düşüncesi Freud'a göre çocuktaki baba imajının yüceltilmiş bir yansımasıdır.²² Çocuktaki korunma duygusu yaşamı boyunca devam etmektedir. Yaşamda karşılaşılan zorluklar da böyle bir korunma ihtiyacını çocuğun zihnine yerleştirmektedir. Dolayısıyla Tanrı düşüncesi de insanın, çocukluk döneminde karşı karşıya kalmış olduğu zorluklar karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasından kaynaklanmıştır.²³

Freud'e göre din yüzyıllardır insanlığın hizmetinde olmasına rağmen onları mutlu edememiş ve acılarını dindirememiştir. Onları korku içerisinde bırakarak yaşam değerlerini baskı altına almış ve gerçek dünya görüşlerini bozmuştur. Dinsel uygarlık da insanları tatmin edememiştir. Dolayısıyla bu uygarlıktan hoşnut olmayan modern insan, bu boyunduruktan kurtulmak istemektedir.²⁴ İnsanlık büyüyüp geliştikçe hayali varlıkların yardımına ihtiyaç duyamayacak ve ilerleyecektir.²⁵

Freud Eleştirisi

Freud'ün Tanrı inancının nasıl oluştuğuna dair düşünceleri bazı çevreler için oldukça cazip gelmiş ve her fırsatta dile getirilmiştir. Ancak Freud'ün düşünceleri de sonuç itibarıyla bir varsayımdır. Sınırlı sayılabilecek bir gözlem ve tesbit neticesinde bu tür görüşlere varılmıştır. İçerisinde doğru veya yanlış olabilecek noktaların bulunması da tabiidir.

Freud'ün günlük yaşamında duygusal, agresif, değişken mizaçlı ve bunalımlı tutumu fikirleri hakkında ki kuşkulara neden olmuştur. Ayrıca Freud'ün düşüncelerinin objektif bulgular olduğu konusunda da ciddi tereddütler bulunmaktadır. Söz gelimi Onun yaşadığı dönemde revaçta olan akımlardan istifade ettiği, bazı düşüncelerini de Yunan mitolojisinden almış olduğu efsanelerle açıkladığı iddia edilmiştir.²⁶

Freud'ün dinle ilgili değerlendirmelerinde gündeme getirdiği totem, tabu, fetiş gibi kavramlar Afrika'daki bazı yerel inançlar için söz konusu olabilir. Ancak yerel ve ulusal anlayışlardan yola çıkarak teizm hakkında yargıda bulunmak mümkün değildir.

Ruh hastaları üzerinde yapmış olduğu deneyleri ve elde ettiği bulguları sağlıklı insanlar ve inançlar üzerinde genelleyen Freud buradan hareketle Tanrı inancının sırrını çözdüğünü zannetmiştir. Ancak Freud'ün de Tanrı inancıyla ilgili düşüncelerinde yanılğı içerisinde bulunduğu belirtilmiş, bu anlamda bilimin değil bilimciliğin söz konusu olduğu iddia edilmiştir. İnsanlık tarihinde değişik yer ve zamanlarda pek çok ünlü filozofun da içerisinde bulunduğu milyonlarca insanın Tanrı'nın varlığına inanması ve inanmaya devam etmesi konunun ciddiyetini göstermektedir.

Freud'ün bazı bulgularının genel anlamda herkesi ilgilendirmedigi söylenemez. Ancak düşüncelerinin Hristiyan bir kültürde çıkmış olması da rastlantı değildir. Bilindiği gibi Hristiyanlık'ta Tanrı, baba imajıyla sembolize edilmektedir. Dolayısıyla diğer dinlerin Tanrı anlayışlarıyla bazı Hristiyanların psikolojik problemleri arasında doğrudan bir ilişki kurmak ve bu nedenle Tanrı inancının çürütüldüğünü zannetmek doğru olmayacaktır.

Freud'ün Tanrı'ya inanma ile çocukluk devresi arasında kurmuş olduğu ilişkinin tersine çevrilmesi de mümkündür. Yani bu ilişki bir anlamda ateizmin aleyhine de kullanılabilir. Nitekim ateizm de bireyin olgunluk işareti sayılabılır ve insanın çocuklu-

ğunda getirmiş olduğu bir ruh halinin tekrarı olarak görülebilir. Çünkü bir çocuğun babasını kıskanması, ondan korkması, babasının baskısına dayanamadığı için bir an önce ondan kurtulmaya çalışması da bilinç altında onu inançsızlığa götürebilir. Aile içi problemlerden dolayı sıkıntılı bir çocukluk devresi geçirenlerin kızgınlığa, sinirlenmeye, isyankarlığa, suç işlemeye hatta inançsızlığa daha yakın oldukları açıkça görülmektedir.

Freud'ün iddiaları arasında dinî inancın insanda rahatlamaya yol açtığı ve arzuları tatmin ettiği de geçmekte idi. Bu durum belki dünyada bazı inanç ve kişiler için söz konusu olabilir. Ancak dünyanın varoluşundan beri Tanrı'nın birliğini savunan geleneğe (monoteizm) göre inanç konusu birtakım psikolojik gereksinimlerin ya da saplantıların ötesinde yer almaktadır. Tanrı'nın varlığının kabulü ciddi bir yükümlülüğü gerektiren, gerektiğinde acı ve ıstıraplara maruz kalınan, uğrunda insanların yaşamını yitirebildiği hayati bir konudur.

İnsanlar Tanrı kavramını zevk almak ya da teselli bulmak için zihinlerinde bulundurmazlar. Çünkü Tanrı inancı insanların mutlu günlerinde unutacakları, dertli günlerinde ise geleneksel törenlerine alet edecekleri bir olgu değildir. Teist yani Tanrı'nın varlığına inanan kişi, inancını yaşamı boyunca hissetmekte, daima o inançla meşgul olmakta ve yaşam biçimini de o inanca göre şekillendirmektedir. Böyle bir inanç da kısaca bünyesinde sevgiyi, heyecanı, şefkati, aynı derecede riskleri, tehlikeleri ve görev bilincini barındırmaktadır. Ateistlerin de inancın bu yönünü anlaması ve göz önünde bulundurmaları biraz zor olacaktır.

Ateistlerin iddialarının aksine sadece psikolojik açıdan mutlu olmak için Tanrı'ya inanılmaz. Ancak Tanrı inancı, yaşamının sevinçli ve kederli bütün dönemlerinde insanı ayakta tutmakta çocukluk, gençlik, ergenlik, yaşlılık ve hastalık gibi evrelerinde, hatta ölüm realitesi karşısında ona destek çıkmakta, erdemli ve faziletli bir yaşam sürmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla böyle bir inanç kişinin kendisini yalnız hissetmesine, bunalıma düşmesine ve yaşamdan kopmasına engel olmaktadır.

Freud'e yapılan bir eleştiriye göre de psikoloji, başta felsefi problemler olmak üzere herhangi bir şeyin varlığını veya yokluğunu kanıtlama ya da doğrulama durumunda değildir. Dolayısıyla Freud'un Tanrı'nın var olmadığını ön kabulünden işe başlayarak,

böyle bir inanca psikolojik temeller aramaya çalışması bilimsel olmayacaktır. Psikoloji sadece inanç veya inançsızlık fenomenini tahlil etmek durumundadır. Tahlilden öteye geçilir, söz gelimi Tanrı'nın var olmadığı iddia edilirse bu psikoloji ilminin sınırlarını aşmak ve ideolojik davranmak anlamına gelecektir.

Varoluşçu Ateizm

Feuerbach, Marx ve Freud'den başka Nietzsche ve Sartre da ateizmin önde gelen temsilcileri arasında yer alır. Bu kişiler sayesinde ateizm Batı toplumlarında yaygınlık ve popülerite kazanmıştır.

Varoluşçuluk modern dönemde ateizmin en etkin biçimde savunulduğu ve yaşandığı ekollerden birisidir. Nietzsche'nin düşüncelerinin büyük etkide bulunduğu bu ekolün temsilcileri arasında Kierkegaard ve Gabriel Marcel gibi teistlerle, Martin Heidegger ve J. P. Sartre gibi meşhur ateist düşünürler bulunmaktadır.

F. Nietzsche

Çağdaş varoluşçuluğun kaynaklarından biri olan ve yaşamı hastalıklar içerisinde geçen Nietzsche, dini reddetmiş, özellikle Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına ve bu anlayışın üzerine kurulan ahlaki yapıya karşı amansız bir mücadele vermiştir. Hıristiyanlığı eleştirmek için *The Antichrist* adlı eseri yazmış, yaşamı boyunca da inançsız yaşamayı kendisine ilke edinmiş bir filozoftur.

Nietzsche ateizme geleneksel anlayışlardan farklı olarak modern dönemde yeni bir temel oluşturmuş ve yaşamında da bu farklılığı sergilemiştir. Tanrı inancını içeren bütün gelenek ve değerlere eleştirel ve kuşkucu bir yaklaşım sergileyen Nietzsche, Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak bulmamış, buna karşın nihilist bir dünya görüşünü savunmuştur.

Nietzsche moral ve varoluşsal gerekçelerle Tanrı'nın varlığını reddetmiş ve insanın özgürlüğüne dikkat çekmiştir. Moral ateizmini de iki şekilde kurmuş ilk olarak bilgi ve varlık anlayışının tekrar gözden geçirilmesini istemiştir. Ona göre geleceğin filozofu (Zarathustra) şüpheli, eleştirici ve aktiflik gibi üç özelliğe birden sahip olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı inancını içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bu gözle bakmalı, evrensel bir moral dünyanın, ya da "salt iyi" diye bir kavramın olmadığını görmelidir.

İkinci olarak Nietzsche, dramatik bir üslupla Tanrı'nın öldüğünü ifade ederek ateizmini açıklamıştır. "Tanrı öldü. Onu biz öldürdük" diyen Nietzsche, bu aforizmasıyla Tanrı inancına sahip olmadığını belirtmekle kalmamış Tanrı'sız bir moral yaşam istemini de dile getirmiştir. Tanrı'nın ölmesi ona göre Tanrı kavramının ve bu kavram üzerine kurulan sistemlerin insan zihninden çıkarılıp atılması olacaktır.²⁷ Bu durumda da insan, Nietzsche'ye göre, özgürlüğünü ve onurunu yeniden kazanacaktır.

Hristiyanlığı, ahlak anlayışı bakımından dinler içerisinde yaşama karşı en büyük suçu işlemekle suçlayan Nietzsche, bu anlamda Tanrı inancını yıkanları da en ahlakî kişiler olarak görmüştür. Ona göre hristiyan ahlakî insanı aşağılık kılmış, küçültmüş ve değerini yitirmesine neden olmuştur. Böyle bir duruma karşı çıkmak da ona göre ahlakî bir davranış olacaktır.

J. P. Sartre

İnsanın doğasından hareketle ateizmini temellendirmeye çalışan Sartre'a göre varlığı özünden önce gelen tek bir varlık vardır: O da insandır. İnsanda varlığın özden önce gelmesi, onun herhangi bir kavramla tanımlanmadan önce var olması demektir. Yani her şeyden önce, o vardır. Daha sonra özünü oluşturmuş ve kendisini istediği biçimde tanımlamıştır.

Varoluşçuluğun en önde gelen temsilcisi olan Sartre'a göre Tanrı varsa özgürlük yok demektir. Bu durumda insan da kendi özünü oluşturma imkan ve gücünden yoksun kalacaktır. Tanrı varolmadığı için de herhangi bir mutlak değerden bahsedilemez. Dolayısıyla kendi değerlerini, kendi dünya görüşünü, yine kendisi yaratacak olan insan, dünyada kendi başına olup, yalnız kalmıştır.²⁸

Sartre'a göre Tanrı düşüncesi insanın kendisini tanrılaştırma ve kendisini tanrı olarak görme arzusunun bir sonucudur. Tanrı olmadığı için insanın var olmadan önceki doğasından söz etmek mümkün değildir. Bu durumda doğasını insanın kendisi oluşturmaktadır. Bir anlamda herşeyini ve beraberinde moral değerlerini oluşturmakla yükümlüdür. Ayrıca kendi benliğini kendisi seçmektedir, çünkü o özgürlüğe mahkumdur.

Gerek Nietzsche ve gerekse Sartre'ın düşünceleri büyük bir heyecan uyandırmış ve bazı insanlara ilginç gelmiştir. Ancak her iki düşünürün fikirleri de Tanrı'nın varlığını çürütmekten çok onun

var olmaması gerektiği gibi bir ön kabulle yola çıkılarak ileri sürülmüş şeylerdir.

Buraya kadar ana hatlarıyla ele aldığımız düşünürlerin görüşleri onların içerisinde yaşadıkları ortamın bir neticesidir. İçerisinde yaşamış oldukları atmosfer kendilerini böyle bir neticeye ulaştırmış olabilir. Bu nedenle onları ne tamamen reddetmek ne de bu iddiaları doğrulanmış bilimsel bir önerme gibi ele alıp kabul etmek veya ettirmeye çalışmak doğru bir davranış olmayacaktır. Zaten bu düşünürlerden sonra ciddi ilerlemeler sağlanmış gerek bilimsel ve gerekse sosyal olaylarda yeni bulgular elde edilmiştir. Bunun yanında insan XVII. yüzyıldaki sanayi devrimiyle birlikte yaşamış olduğu kriz ve şaşkınlık havasını geride bırakmış, bilim ve din arasındaki yapay krizi de aşarak modern yaşamdaki insanın sorunlarını tartışmaya başlamıştır.

Dipnotlar

- ¹ Gaskin, *a.g.e.*, s. 17-26; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, s. 1-29.
- ² Ural, *Pozitivist Felsefe*, s. 17-18
- ³ Darwin, Spencer ve Haeckel evrimci pozitivizmin önde gelen teorisyenleridir. Darwin'in başlangıçta bilimsel varsayım niteliğinde olan evrimle ilgili çalışmaları daha sonraları ateistler tarafından, teizmin eleştirisinde polemik konusu yapılmış, dinî inançlara alternatif bir şekilde canlı varlıkların oluşumuyla ilgili kanıtlanmış bir yasa gibi takdim edilmiştir. Halbuki Darwin Hristiyanlığa karşı çıkmakla birlikte Tanrı'nın varlığını reddetmemiş bu konuda çekimser bir tutum sergilemiştir. Ayrıca teizmin Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürdüğü teleolojik kanıtı da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde bulunmamıştır.
- ⁴ Küng, *a.g.e.*, s. 192-199; Lubac, *The Drama of Atheist-Humanism*, s. 7-15, White, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Encyclopedia of Philosophy*, 3, s. 190-192; Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 239-249.
- ⁵ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 5-30
- ⁶ Durkheim, *The Elementary forms of the Religious Life*, s. 41-58
- ⁷ Hook, *From Hegel to Marx*, s. 17-18.
- ⁸ Collins, *a.g.e.*, s. 250-251.
- ⁹ *a.e.*, s. 230
- ¹⁰ Küng *a.g.e.*, s. 229; Marx'ın dünya görüşünün ateistik olmaktan çok öncelikle din karşıtı (anti-religious) bir yapıda olduğu belirtilmektedir. Ancak Marx'ın ateist olduğundan kuşku duyulmamaktadır. Doktora tezinin önsözünde Promethaus'un "Tek kelimeyle, bütün tanrılardan nefret ediyorum" sözünü nakleden Marx böylece düşüncesini özetlemiş (Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 74), dini ve dinî kurumları yabancılaşmaya yol açtığı gerekçesiyle reddederek ateizmini temellendirmiştir (Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 255)
- ¹¹ Hook, *a.g.e.*, s. 102-103.
- ¹² Collins, *a.e.*, s. 230.
- ¹³ *a.e.*, s. 230.
- ¹⁴ Marx-Engels, *The Communist Manifesto*, s. 27
- ¹⁵ Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 22
- ¹⁶ Kellner, *Herbert Marcuse And The Crisis of Marxism*, s. 8-9; Magee, *Yeni Düşün Adamları*, s. 37-57.
- ¹⁷ Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 23-38; MacIntyre, "Sigmund Freud", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 250-252; Collins, *a.e.*, s. 299.

- 18 Freud, *The Future of An Illusion*, s. 54-55
- 19 a.e., s. 52.
- 20 a.e., s. 76-77
- 21 a.e., s. 57.
- 22 a.e., s. 39-42
- 23 Freud, *Totem and Taboo*, s. 147-151.
- 24 Freud, *The Future of An Illusion*, s. 65; Freud, *Civilization And Its Discontents*, s. 31-32.
- 25 a.e., s. 68.
- 26 Debray-Ritzen, *Freud Skolastiği*, s. IX-XI
- 27 Collins, a.g.e.s. 263; Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s. 1-15
- 28 Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 15; Sartre ateizmi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Gürsoy, J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, s. 33-38.

Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Sorunu

XX. yüzyılın başlarında Moore, Russell, Ayer ve Wittgenstein'in çalışmaları çağdaş İngiliz felsefesine yeni bir anlayış kazandırmış, problemlerini ve yöntemini yeniden belirlemiştir. Analitik gelenek başlatılmış, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Yeni dönemde felsefenin en önemli görevi dilin yapısını, doğasını ve fonksiyonlarını açığa kavuşturmak olmuştur. Bu amaçla filozoflar, belirsiz, gizemli ve tutarsız gördükleri dili tahlile başlamışlar, sembolik mantığı kullanarak dilin içerdiği belirsizliklere ve karışıklıklara dikkat çekmişlerdir.¹ Bu anlayışa göre idealist gelenekte dil yanlış kullanılmış ve dolayısıyla insan aklı büyülenmiştir. Bunun sonucu olarak da mantıklı düşünce imkansız hale gelmiştir.² Bu süreçten din dili de nasibini almış ve analize tâbi tutularak sorgulanmıştır. Teistik Tanrı kavramı ve nitelikleri de incelenip eleştirilmiştir. Yeni yöntemle birlikte teistler de çözülmesi gereken pek çok mantıksal problemle karşılaşmışlardır. Sadece İngiltere'yi ve Avrupa kıtasını değil dünyanın pek çok yerini etkileyen bu gelişmeler ateizm tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Farklı bir biçimde de olsa günümüzde de olanca zenginliğiyle devam eden bu tartışmaların temellerini görmek konumuz açısından yararlı olacaktır.

Analitik Felsefede Tanrı Kavramının Eleştirisi

XIX. yüzyıl sonlarında İngiltere’de Kant’ın ve Hegel’in etkisiyle geleneksel İngiliz tecrübeciliğinden bir sapma söz konusu olmuş F. H. Bradley ve J. E. McTaggart gibi düşünürlerin öncülüğünde idealizme geçiş görülmüştür. XX. yüzyıl başlarında ise Cambridge’li filozoflar G. E. Moore ve Bertrand Russell’in eleştirileri sayesinde idealizm cazibesini kaybetmiş İngiltere’deki geleneksel felsefe anlayışı tekrar dönmüş ve etkili olmaya başlamıştır.³

Russell ve Moore idealizme karşı isyan başlatarak, Ayer’in deyişiyle felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiş, onu somut problemlerle ilgili kılmışlardır. Bu süreçte nesnel olarak var olan dış dünya hakkındaki bilgi konusunda duyumları ve tabii bilimleri esas almış, “açıklık” ve “tamlığı” iyi düşüncenin normları kabul ederek felsefe de analitik geleneği başlatmışlardır.⁴

Moore, 1903 yılında “The Refutation of Idealism” adlı makalesini yayımlamış, Berkley’in “Var olmak idrak edilmiş olmaktır”⁵ anlayışını ise eleştirmiştir.⁶ “Some Main Problems of Philosophy” adlı makalesinde de “sağ-duyu” dünya görüşünü geliştirmiş,⁷ bu anlayışa göre Tanrı’nın varlığına ve âhiret hayatına inanmak için geçerli bir neden bulunmadığını ileri sürmüştür.⁸

Russell, 1903’te *The Principles of Mathematics* adlı eserini yazmış, 1910 ve 1913 yılları arasında da A. N. Whitehead’le birlikte *Principia Mathematica*’yı yayımlamıştır. 1905 yılında yayımlanan “On Denoting” adlı makalesiyle başlangıçta sempati duyduğu idealist felsefeden ayrılan Russell, analiz yöntemini kullanarak dildeki mantıksal yapıya dikkat çekmiştir.⁹ 1918 de ise *The Philosophy of Logical Atomism*’i yazarak mantıksal atomculuğu geliştirmiştir.¹⁰

İdealizme karşı Moore ve Russell’in başlattığı eleştiriler, Wittgenstein’in 1922 de yayımlanan *Tractatus Logico-Philosophicus*¹¹ ve A. J. Ayer’in 1936 yılında yayımlanan *Language, Truth and Logic* adlı eseriyle güç kazanmış analitik veya diğer bir deyişle lengüistik (dil) felsefenin oluşumu hazırlanmıştır.

Wittgenstein, *Tractatus*’ta felsefeyi aktivite (dilin mantıksal analizi) olarak tanımlamış, işlevini de dili aydınlatmak ve sınırlarını çizmek olarak belirlemiştir.¹² Dil ile dünya arasında bulunan mantıksal bir ilişkiden bahsetmiş ve bunların aynı yapıya sahip ol-

duklarını belirtmiştir. Görüntü kuramından (picture theory) hareketle, dilin, dünya ve düşüncelerimizin ortak bir görüntüsü olduğunu ifade etmiştir.¹³ Dinî, ahlakî ve metafizik önermeleri de görüntü kuramının bir sonucu olarak dilin dışında bırakan Wittgenstein, onları “dilde ifade edilemez” veya “sözlere dökülemez” olarak tanımlamıştır.¹⁴ Wittgenstein’a göre felsefe, hakkında konuşulabilen şeylerle uğraşmalı ve onları açıklığa kavuşturmalıdır. Düşünülmeyen ve konuşulmayan (mistik ve aşkın olan) şeyler hakkında ise susmalıdır.¹⁵

Ayer ise özellikle yüzyılımızın ilk yarısında felsefenin kutsal kitabı¹⁶ olarak değerlendirilen *Language, Truth and Logic* adlı eseriyle İngiltere’de mantıkçı pozitivistimin öncülüğünü yapmış, “doğrulama ilkesiyle” metafiziksel önermeleri içeriksiz saymış ve anlamsız bulmuştur.

Bilimsel araştırmaları esas alması, mantığı çok iyi kullanması ve analizde ona yer vermesi nedeniyle kendisine mantıksal pozitivism denilen hareket yüzyılın başında çağdaş İngiliz felsefesinde önemli bir yer edinmiştir. Bu hareket ileri sürmüş olduğu doğrulama ilkesi ile pozitivist çevrelerde Tanrı kavramına karşı en büyük eleştiri ve tehdit unsuru olmuştur.

Pozitivism, ilk olarak Fransız düşünür Auguste Comte’un doktrinlerine izafe edilmiştir. Ancak yüzyılımızda görülen pozitivism, metafiziğe karşı çıkmada Comte’tan daha ileri gitmiştir. Mantıkçı pozitivistlerin pozitivism anlayışı dilin mantıksal analizinin sonuçları üzerine inşa edilmesinden dolayı tarihsel pozitivist anlayıştan ayrılmıştır.¹⁷

İngiltere’deki çağdaş pozitivism, kendisine Comte’tan çok, XVIII. yüzyıl filozofu Hume’u daha yakın görmüştür. Mantıkçı pozitivistimin İngiltere’deki öncülerinden Ayer, Bryan Magee ile yapılan bir söyleşide bu hareketin ilkelerini büyük ölçüde Hume’dan aldığını ve onları birtakım modern mantıksal tekniklerle geliştirdiğini belirtmiştir.¹⁸

İngiltere’de görülen bu gelişmelerin yanında 1890’lı yılların sonunda Viyana’da bilimsel ve felsefî bir çevre oluşmuştur. Ernst Mach’ın öncülüğünü yaptığı bu çevreye daha sonraları Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath¹⁹ ve Friedrich Waismann gibi filozoflar katılmış ve bu düşünürler “Viyana çevresi” adıyla meş-

hur olmuşlardır. Schlick 1925'ten ölümüne (1936) kadar bu çevrenin liderliğini yapmıştır. Aynı yıllarda Berlin'de Karl Popper, Hans Reichenbach, Kurt Grelling, fizikçi Philip Frank ve Matematikçi Richard von Mises görüşleriyle bu çevreyle paralellik göstermişlerdir. Wittgenstein, yazmış olduğu *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eseriyle Viyana çevresine büyük etkide bulunmuş olmasına rağmen bu grup içerisinde yer almamıştır.²⁰

Bilime ve matematiğe aşırı saygı, bunun yanında metafiziğe karşı aşırı hoşnutsuzluk, mantıkçı pozitivistimin iki önemli özelliği olmuştur.²¹ Ayrıca bilgi anlayışında analitik ve sentetik önermeler ayrımı, anlam doğrulama teorisi, bunların yanında önermelerin bilgisel (cognitive), direktif ve duygusal olmak üzere üç gruba ayrılması da mantıkçı pozitivistimin dikkat çeken özellikleridir. Bu ekole mensup olan düşünürler, diğer filozoflar gibi bilimsel önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmemiş, daha ziyade anlam üzerinde durmuşlardır. Pozitif bilimin geçeceği, metafiziğin ise takılacağı anlam testini temel ölçü olarak kabul etmişlerdir.²²

Pozitivistler bilimin sahasına giren, deneyle doğrulanabilen ve dolayısıyla olgusal içeriğe sahip önermeleri anlamlı bulmuşlardır. Yine kendi ölçütlerine göre deneyle doğrulanamayan ve dolayısıyla olgusal içerikle, bilgisel anlamdan yoksun olan metafiziksel ve teolojik önermeleri, ahlaki ve estetik yargıları anlamsız bulmuş, bir kenara bırakmışlardır. Mantıkçı pozitivistimin yönlendirici ve duygusal önermeleri anlamsız sayması, bir anlamda, metafizik ve teolojiyle birlikte geleneksel felsefenin uğraştığı birçok konuyu gündem dışına çıkarmıştır. Bu da ateizmin klasik biçimlerden çok farklı olarak İngiliz kültüründe yer alması ve insanlar arasında yaygınlık kazanmasıyla sonuçlanmıştır.

Tanrı Kavramının Tahlili

Analitik anlayışın egemen olduğu çağdaş İngiliz felsefesinde, özellikle din felsefesi çevrelerinde Tanrı kavramı ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Pozitivistimin kendisini açık bir şekilde hissettirdiği bu yaklaşımlara karşı teistik cevaplar verildiği gibi, teistik olmadığı halde pozitivistimin eleştirilerini boşa çıkaran ve yanlışlayan tezler de ortaya almış böylelikle çok renkli tartışmalar yapılmıştır. Bunları şöylece tasnif edebiliriz:

1. Tanrı kavramını ve metafiziği, yanlış veya doğru tartışmasına girmeden, anlamsız bulan ve dolayısıyla reddeden doğrulamacı çözümler (mantıkçı pozitivism).

2. Dinî inançların doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulmasına karşı çıkarak, pratikteki kullanımlarını esas alan ve yaşamdaki işlevini tasvire çalışan fonksiyonel çözümler.

3. Tanrı kavramını ve metafiziği reddetmelerine karşın teolojik önermeleri anlamsız bulmayan lengüistik çözümler.

4. Teolojik önermeleri ve metafiziği teistik içerikten yoksun olarak yorumlayan konatif çözümler.²³

Doğrulamacı Çözümler

Tecrübeciliğin katı bir biçimde tekrar uyarlaması olan mantıkçı pozitivism²⁴ bilime ve matematiğe saygı duymuş, metafiziğe karşı ise aşırı bir rahatsızlık hissetmiştir. Metafiziğin duyu sahasının sınırlarını aşan bir varlığa, yani Tanrı'ya atıfta bulunması ve O'nu tasvir etmeye çalışması mantıkçı pozitivistler için kabul edilemez bir durum olmuştur. Bu noktada felsefi problemlerde ilke olarak kabul ettikleri "doğrulama ilkesini" (principle of verification) bir yöntem olarak ileri sürmüşler, bilimle metafizik arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrımla birlikte metafiziği bütünüyle bir kenara bırakmışlardır.

Mantıkçı pozitivistler bilimsel çalışmalar için geçerli olabilecek gözlem ve deneysel doğrulama gibi yöntemleri felsefi çalışmalara çekmişlerdir. Yine bilimsel önermeler için söz konusu olan olgusal içerik, olgusal anlam (factual significance), gerçeklik (literal significance) ve bilgisel anlam (cognitive meaning) gibi temel ölçütleri felsefi önermelerde de temel kabul etmişlerdir. Bu ölçütlerin neler olduğuna bakmak yararlı olacaktır.

Olgusal İçerik: Herhangi bir önermenin doğru bir olgu önermesi olup, olmadığını belirleyen ölçüte olgusal içeriklik denilmektedir. Olgusal içeriğe sahip olmayan bir önermenin doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edilemeyecektir. Ayer'e göre olgusal içeriğe (factual content) sahip bütün önermeler deneysel varsayımlardır. Herhangi bir tecrübeyle ilgili olmayan, yani bir anlamda tecrübe sahasının içine girmeyen ifadeler deneysel olamazlar. Deneysel olmadıkları için de doğrulanma şansına sahip değildirler. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulabilecek önermeler; sadece

bilimsel önermelerdir.²⁵ Ayer'in bilimsel önerme dediği bir anlamda doğru bir olgu önermesidir. Bir olgu önermesi de:

a) Dünyada ki herhangi bir olay veya durumla ilgili olarak belirli bir şey ifade etmektedir.

b) Herhangi bir durumun şöyle veya böyle olduğunu, aksine, farklı bir durumun söz konusu olmadığını belirlemektedir.

Söz gelimi "Dışarıda yağmur yağıyor" önermesi bizlere doğruluğunu test edebileceğimiz bir olayı haber vermektedir. Görüldüğü gibi burada bir olgu açıklanmakta yani yağmurun yağdığı bildirilmektedir. Yağmurun yağıp yağmadığı ise pencereden dışarıya bakılarak kolayca test edilebilecektir. Bunun yanında yağın yağmur olduğu, başka bir şey olmadığı (kar olmadığı) haber verilmektedir.²⁶ Ayrıca bu önermede sadece bir olay haber verilmekle kalınmamakta, durumun türü ve özelliği de açıklanmaktadır.

Anlamlılık: Mantıkçı pozitivistlerin önermelerde olgusal içerikten başka temel olarak kabul ettikleri ölçüt anlamlılıktır. Anlamlı olmak deneysel olarak doğrulanmak veya "Dışarıda yağmur yağıyor" örneğinde görüldüğü gibi test edilebilir olmaktır. Dolayısıyla bir önermenin doğrulanması, anlamlı olmasıyla eşdeğerdir. Bu fikirleriyle mantıkçı pozitivistler deneyle gözlemlenemeyen ve doğrulanamayan önermeleri anlamsız saymış ve bir kenara bırakmışlardır.²⁷

Mantıkçı pozitivistler önermeleri üçe ayırmışlardır:

1. Olgusal önermeler
2. Totolojik önermeler
3. Metafiziksel önermeler

Bilimsel önermeleri olgusal içeriğe sahip ve dolayısıyla gözlemlenebilir olduklarından dolayı birinci gruba sokmuş ve anlamlı bulmuşlardır. Ahlakî, estetik ve metafiziksel önermeleri ise test edilemez oldukları için olgusal içerikten yoksun bulmuş ve anlamsız saymışlardır.

Dildeki önermeleri yukarıdaki üçe ayıran mantıkçı pozitivistler bu ayırma paralel olarak günlük dilde kullandığımız ifadeleri de, a) bilgisel (cognitive), b) yönlendirici (directive) ve, c) duygucu (emotive) olmak üzere üçe ayırmışlardır.

Bu ayırma göre olgusal önermeler aynı zamanda bilgisel önermelerdir. Çünkü onlar bilgiyle alakalı olmaktadır. Ahlakî, estetik ve metafiziksel önermeler ise olgusal önermeler olmadıklarından

dolayı üçüncü gruba dahil olunmuş, duygusal önermeler olarak kabul edilmişlerdir.

Mantıkçı pozitivistin nazarında, pozitivistlerce metafiziksel önermelerin duygusal kabul edilmesi bir anlamda onların olgusal, bilgisel ve gerçek olmadıkları anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle metafizikçinin söylediği şeyler anlamsız olmaktadır. Çünkü metafizikçinin önermeleri hem “olgusal içerikten yoksun”, yani deneysel değildir, hem de “a priori” yani önsel önermeler değildir. Halbuki mantıkçı pozitivistlere göre anlamlı önermeler sadece deneysel varsayımlar ve totolojilerdir.²⁸

Doğrulamacı tahlil anlayışının sonuç olarak vardığı nokta, İngiltere’de bir dönem slogan haline gelen “doğrulama ilkesi” olmuştur.

A. J. Ayer ve Doğrulama İlkesi

Doğrulama ilkesi ilk olarak Waismann tarafından ileri sürülmüş, Schlick, Carnap ve Ayer tarafından savunulmuştur. Bu ilke XX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere’de Ayer’le birlikte oldukça etkili olmuş ancak bir süre sonra etkisini yitirmiştir. Bununla birlikte bu ilkenin metafiziğe karşı olumsuz tavrı uzun süre kabul görmüştür.

Doğrulama ilkesine göre bir cümle, önermenin, veya hükümün anlamlı olması, ifade ettiği şeyin doğrulanabilmesiyle mümkündür. Doğrulama da iki şekilde mümkün olmaktadır: Ya deneyle, tecrübenin verileri aracılığı ile, ya da totolojik nitelikteki çıkarımlarda olduğu gibi bir zihin işlemi ile.

Bu ilkeye göre her iki doğrulama yöntemiyle bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı ölçülemiyorsa, gramer açısından doğru olsa bile, o önerme gerçek anlamdan yoksun olacaktır.²⁹

Ayer, doğrulama ilkesini ileri sürdükten sonra doğrulanma yönteminin sınırlarını belirlemekte ve bu amaçla ayırımlara gitmektedir. Önce doğrulamayı “prensip” ve “pratikte” olmak üzere ikiye ayırır³⁰ Ayer daha sonra kapsayıcı olması için “güçlü” ve “zayıf” olmak üzere iki tür doğrulama biçiminden söz eder.³¹

Ayer’e göre ilke mümkün olduğu halde imkanların yetersiz oluşundan veya gerekli çabanın gösterilmemesinden dolayı bazı önermelerin doğrulanamadığı görülmektedir. Ancak bu önermeler anlamsız değildir. Meselâ ayın görünmeyen tarafında (arka yüzünde) dağların olduğu söylendiğinde, bu önermenin sadece “ilke-

ce" doğrulanabilir olduğunu (verifiable in principle) söyleyebiliriz. Buna karşın roketlerin olduğu bir zamanda³² bu iddianın doğrulanması hem ilkece hem de pratikte (verifiable in practice) mümkün olabilecektir.³³

Ayer'e göre bir önermenin gerçekliği deneye tamamen doğrulanabiliyor ve bir sonuca varılıyorsa buna "güçlü doğrulama" denmektedir. Buna karşın deneye bir önermenin doğruluğu olası gözüküyor fakat sonuca varılamıyorsa buna da "zayıf doğrulama" denir.³⁴

Ayer'e göre, metafiziksel önermelerin doğrulanması gerek prensipte, gerekse pratikte mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla metafizik boş bir uğraşı olup doktrinleri de anlamsızdır.³⁵

Metafiziksel ilkeleri anlamsız bulan Ayer'e göre, bu konuda yapılacak en önemli iş, bu tür önermelerin doğasını eleştirmektir. Ayer'e göre bizleri metafiziksel varlık kavramına götüren şey dilimizdeki "varoluşsal" önermelerle (existential propositions) "niteleyici" önermelerin (attributive propositions) benzer gramer biçiminde olmalarıdır.³⁶ Ayer bu iddiasını "Kurbanlar vardır" ile "Kurbanlar acı çeker" örnekleriyle desteklemeye çalışır. Ona göre bu iki cümle arasında gramer olarak fark gözükme de birbirinden farklıdır. Bir şeyin "acı çekme" niteliği ile "var olma" iddiası birbirine karıştırılmamalıdır. Sonuçta Ayer'e göre varoluş bir yüklem değildir.³⁷

Mantıkçı pozitivistlere göre deney dünyasında karşılığı olmayan önermeler anlamsızdır. Onlara göre bu tür varlıklara, deney sahasının dışında başka bir dünya yaratılmış ve bu alanda o varlıklara yer bulunmuştur. Bir anlamda deneysel dünyada test edilemeyen ve varlıkları kanıtlanamayan öznelere, deneyin ve testin imkansız olduğu bir dünya mekan olarak seçilmiştir. Deney sahasının ötesindeki hayali varlıkları içeren cümlelerin gramer açısından doğru olabilmesi mümkündür. Ancak bu tür cümlelerin gramer açısından doğru olması, söz konusu varlıkların gerçekliğini garantilemez. Ayrıca her cümlenin öznesinin dış dünyada bir yerlerde karşılığı olması gerektiği inancı da yanlıştır.³⁸

Görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistler, metafiziksel önermeleri ve aşkın Tanrı anlayışı hakkındaki cümleleri anlamsız saymakta ve içeriksiz olarak kabul etmektedirler. Onlara göre bir varlığın aşkınlığından bahsetmek ve ona atıfta bulunmak, o varlığın metafiziksel bir

kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Metafiziksel bir kavram hakkında konuşmak da doğru ya da yanlış olmayan bir şey söylemek demektir. Dolayısıyla "Tanrı vardır" demek, metafiziksel bir önerme olduğu için O'nun hakkında konuşan veya doğasını tasvire çalışan herhangi bir cümle de gerçek anlamdan yoksun olacaktır.³⁹ Sonuçta, Tanrı kavramının yer aldığı cümleler doğrulanabilir önermeler olmadıkça onların herhangi bir şeyi sembolize ettikleri de söylenemez. Yalnızca bir adın var olması, onun karşılığında dış dünyada gerçek ya da olası bir varlığın bulunduğu yanılığını gerektirmeyecektir.⁴⁰

Mantıkçı pozitivistlere göre Tanrı hakkındaki teistik iddialar ne geçerli ne de geçersizdir. Çünkü teist, bu dünya hakkında konuşmamaktadır. Yanlış veya temelsiz bir şey söylemekle de suçlanmayacaktır. Ancak teist aşkın bir Tanrı'nın varlığını iddia ederken iddiasının gerçekliğinden söz etmemeli ya da dinî önermesinin gerçek bir önerme olduğunu söylememelidir.⁴¹

Ayer'e göre Tanrı, hayalî bir varlıktır. Hayalî bir varlığa sıfat atfedilmesi de o varlığın gerçekten var olduğu anlamına gelmemektedir.⁴² Dinler, insanların gerçek nedenlerini bilmedikleri doğa olayları karşısındaki korku ve şaşkınlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu inançlarda doğayı yöneten fakat aynı zamanda doğada yerleşik bulunmayan kişi inancı vardır. O, empirik dünyanın üstünde ve ötesindedir. Empirik olmayan birtakım sıfatlarla donatılmıştır. Ancak Ayer'e göre böyle bir varlık kavramı anlaşılır değildir.⁴³

Görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistler teolojii, olgusal ve bilimsel bulmadıklarından dolayı reddetmişlerdir. Ancak anlamsız olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı ve metafiziği yadsımlarının ateizm veya agnostisizmle de karıştırılmasını istememektedirler. Ayer, Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamsız olduğunu iddia ederken Tanrı'nın lehinde konuşan teist kadar aleyhinde konuşan ateist için de sözlerinin aynı derecede geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü her ikisi de ortak gramer yapısına sahiptirler. Yani teistin "Tanrı vardır" iddiası ile ateistin "Tanrı yoktur" iddiası onlara göre aynı anlamsızlığı paylaşmaktadır. Ancak Ayer'e göre anlamlı bir önerme ancak anlamlı bir önermeyle çürütülebilir.⁴⁴

Doğrulama ilkesi her ne kadar teistin olduğu kadar ateistin iddialarını da anlamsız sayıyorsa, bu sadece ateiste boş yere vaktini harcamama tavsiyesinden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla bu il-

kenin teisti ve ateisti eşit derecede rahatsız ettiği söylenemez. Ateistin kaybedeceği bir şey yoktur. Ancak yukarıdaki iddialar kabul edildiği takdirde teistik iddiaların geçerliliği kalmayacaktır.

Teistler Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere teolojik iddiaları en küçük kuşkuya yer kalmayacak biçimde gerçek, olgusal ve bilgisel saymaktadırlar. Hiçbir teist, Tanrı'ya "belki var olmayabilir" gözüyle bakmamış veya O'nu "hayalî bir varlık" gibi düşünmemiştir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistin iddiaları teistin bütün dünyasıyla, olaylara bakış açısıyla ve yaşamsal öneme haiz olan kabulleriyle çelişmektedir. Söz gelimi teiste göre "Tanrı vardır" önermesi, deskriptif tanımı bulunan ve varlığından kuşku duyulmayan bir kavrama atıfta bulunmaktadır. Yani bu önerme bir olgu ifade etmektedir. Halbuki pozitivistin, metafiziksel önermeleri olgusal değil, duygusal kabul etmesi teist için bir yıkım olacaktır.

Meselâ, a) Teizme göre "Tanrı vardır", önermesi, doğru ve olgusal bir önermedir, b) Mantıkçı pozitivistin göre doğru bir olgusal önermenin zorunlu şartı (empirik olarak) "doğrulanabilir" olmasıdır, c) Halbuki "Tanrı vardır", önermesi (deneysel olarak) "doğrulanabilir" değildir.⁴⁵ Mantıkçı pozitivistin bu çıkarımı gerek biçim ve gerekse yöntem açısından teistlerin tepkisini almakta gecikmemiştir. Yukarıdaki formülde de görüldüğü gibi teistin "b" ve "c" şıkları ile aynı düşüncede olması mümkün değildir. Pozitivist ise "b" ve "c" yi kabul ederek "a" şikkını kabul etmemekte dolayısıyla teisti tutarsızlıkla suçlamaktadır.⁴⁶ Teizm aşkın bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Mantıkçı pozitivistin göre bu durumda Tanrı ile ilgili ifadeler test edilemezdir. Çünkü aşkın bir varlık hakkında, deneysel gözlem mümkün olmamaktadır.⁴⁷

Doğrulama İlkesinin Eleştirisi

Doğrulama ilkesi XX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'de çok etkili olmasına karşın daha sonraki yıllarda gücünü yitirmiştir. Hatta bu ilkeyi savunan düşünürler dahi uzun bir aradan sonra önceden göstermiş oldukları katı tutumlarını değiştirmiş ve bunun bir hata olduğunu itiraf etmişlerdir. Doğrulama ilkesinin katılığı ve darlığı sonuçta pek çok düşünürü mantıkçı pozitivistinden uzaklaştırmış, onları daha yumuşak ve ılımlı olan dil ve kavram çözümlemelerine sevk etmiştir.

Ayer, *Language, Truth and Logic* adlı kitabının ikinci baskısında doğrulama ilkesini tekrar ele almış, güçlü ve zayıf olmak üzere onu ikiye ayırmıştır. Ayrıca Ayer'e göre pozitivistler ilerleyen yıllarda, metafiziğe ve metafizikçilere karşı biraz daha yumuşak ve nazik (charitable) olmuşlardır. Ancak ona göre bu yumuşama, doğrulama ilkesinden vazgeçme anlamında değildir. Sadece metafiziğin bütünüyle anlamsız olduğu iddiasının tekrar gözden geçirilmesinin sonucudur. Ayer'in de dediği gibi onlar, yani metafizikçiler, birtakım yapısal tahlillere girişmiş, diğer bir deyişle dünya görüşümüzü değiştirebilecek yeni kavramlar üretmiş ve önemli mantıksal konulara değinmişlerdir.⁴⁸ Diğer bir pozitivist düşünür Waismann da, önceden yapıldığı gibi, metafiziğin anlamsız olduğunu iddia etmenin, anlamsız bir davranış olacağını belirtmiştir. Ona göre böyle yapmak metafiziğin tarihte oynadığı büyük rolü takdir edememek olacaktır.⁴⁹

Doğrulama ilkesi, teistler ve pozitivist olmayan filozoflarca da eleştirilmiştir. Filozoflar genelde bu ilkenin katılığından, tutarsızlığından ve zayıflığından söz etmişlerdir. Teistler ise öncelikle mantıkçı pozitivistlerin iddialarını reddederek teolojik önermelerin gerçek, olgusal ve anlamlı olduğunu tekrarlamışlardır. Bunların yanında mantıkçı pozitivistlerin metafiziğe ve teolojiye karşı aşırı tutumları bir hata olarak değerlendirilmiş bilimsel önermeler için uygun olabilecek analizleri dinî hükümlere uygulamaları eleştirilmiştir.⁵⁰

Mantıkçı pozitivistler anlamlı olmanın ön koşulu olarak test edilebilir ve empirik olarak doğrulanabilir olmayı ileri sürmüş, test edilemeyen ve empirik olarak doğrulanamayan önermeleri ise anlamsız saymışlardır. Bunların böyle yapmalarının temelinde özel bir metafizik düşmanlığı yatmadığını söyleyenlerde olmuştur. Bu kişilere göre mantıkçı pozitivistler metafiziği hedef olarak almadığı sadece ilkelerine ters düştüğü için anlamsız saymışlardır.⁵¹ Daha önce de belirtildiği gibi, Wittgenstein'in mantıkçı pozitivistler üzerinde etkisi olmuştur. Ancak Wittgenstein kendisini bu çevre içerisinde görmemiş, doğrulama ilkesinin de *Tractatus'tan* çıkarıldığı iddialarını reddetmiştir. Wittgenstein, *Tractatus'ta* bir cümleinin nasıl kullanıldığıyla ilgili olarak doğru bilgi elde etmek için, onun nasıl doğrulanabileceğini sorduğunu, dolayısıyla anlamla ilgili olarak "doğma haline gelecek bir teori" ileri sürmediğini belirtmiştir.⁵²

“Anlamlı olmakla” doğrulanmanın birbirinden ayrılmaz iki bileşik kavram olmadığına ileri sürülmesi, doğrulama ilkesi için en ciddi eleştiri kaynağı olmuştur. ileride göreceğimiz gibi Karl Popper bu eleştiri biçiminin öncülüğünü yapmış, önermeleri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış, bilimsel olmayan önermelerin anlamsız sayılamayacağını iddia etmiştir. Popper gibi anlamlı olmakla bilimsel olmayı birbirinden ayıran kişilere göre yaşamda bazı şeyler bilimin ya da daha dar bir ifadeyle deneyin konusu olmayabilmekte ve deneysel olarak doğrulanmaları da gerekmemektedir.

Deneyin konusu olmayan her şeyin anlamsız olduğunu iddia etmek de anlamsız bir şey yapmak olacaktır. Ayrıca test edilebilir olmak, olgusal anlamlılığın yeterli bir ölçütü değildir. Kaldık her anlamlı önerme test edilebilir olmayabilir. Ayrıca test edilebilir her önermenin anlamlı olacağı da garanti edilemez. Söz gelimi doğrulanma ilkesinin kendisi nasıl test edilebilecektir? Diğer bir deyişle bu ilkenin anlamlı olduğunu nasıl test edebileceğiz?

Doğrulama ilkesine yapılan diğer bir eleştiri de bu ilke uyarınca geçmiş ve gelecekle ilgili önermelerin test edilebilmelerinin mümkün olmayışı ve anlamsız sayılma durumuyla karşılaşmasıdır. Bu da doğrulama ilkesinin olgusal anlamlılık için yeterli bir ölçüt olmadığını göstermektedir.⁵³

Doğrulama ilkesi olgusal, gerçek ve bilgisel olmayı, anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul edince bu durumda genel cümlelerin, varoluşsal ifadelerin ve duygusal açıklamaların durumu anlaşılmaz olacaktır. Yine bu ilke gereğince bir insanın Tanrı'ya nasıl inandığı veya onu Tanrı inancına neyin motive ettiğini görmek de mantıkçı pozitivistler için güç olacaktır.

Doğrulama ilkesine göre “iyi” veya “kötü” gibi moral terimler bir cümlelerin olgusal içeriğine bir şey katmıyordu. Bu durumda Joad'a göre şu soruyu sormak pekala mümkün olacaktır. “Atom bombası 50.000 kişiyi öldürebilir” cümlesi bir önermedir. Bu ifadenin değerlendirmesi olan “50.000 kişinin öldürülmesi kötü bir şeydir” cümlesi anlamsız mı olacaktır?⁵⁴

Buraya kadar sıralanan görüşlerin yanında doğrulama ilkesine karşı ileri sürülen iki ciddi itirazı sırasıyla ele alabiliriz. Bunlardan birincisi Popper'dan gelmiş olan ve mantıkçı pozitivistleri anlayacakları bir dille eleştiren “yanlışlanabilirlik” ilkesi. Diğerisi ise John Hick'in ileri sürmüş olduğu “eskatolojik” (uhrevî) doğrulama ilkesidir.

Karl Popper ve Yanlışlama; Doğrulama ilkesine karşı yapılan en büyük eleştiri Karl Popper'dan gelmiştir. Karl Popper önermeleri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış ancak mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi bilimsel olmayan önermeleri anlamsız saymamıştır. Buna karşın bilimsel önermeler için “yanlışlanabilirliği” (falsification) anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul etmiştir. Popper, mantıkçı pozitivistizmin “doğrulanabilirliği” bütün önermeler için “anlamlı olmanın” şartı olarak kabul etmesini ise eleştirmiştir.

Karl Popper analitik felsefeye ve özellikle felsefenin sadece dil ve mantık analizi olarak algılanmasına da eleştiriler getirmiştir. Yazmış olduğu *The Logic of Scientific Discovery* adlı eserin İngilizce baskısının önsözünde bu eleştirilerini sıralamış analitik felsefenin üzerinde durduğu “dil ve mantık çözümlemelerinin” ise sadece felsefenin özelliği olmadığını vurgulamıştır.⁵⁵ Popper, felsefi paradokslarla mantık paradoksların aynı şeyler olduğu düşüncesinden hareketle “anlamlı olmanın veya olmamanın” felsefenin temel konusu yapılmasına katılmamıştır. Felsefenin dil çözümlemesine indirgenmesine, herkesin üzerinde düşündüğü kozmoloji gibi birinci derecede bir problemin ve Thales'ten Einstein'a kadar felsefeye yol gösteren metafiziğin bir kenara bırakılıp felsefe anlayışının daraltılmasına karşı çıkmıştır.⁵⁶

Popper, “anlamsız” kavramını tekrar tanımlamış, empirik olmadığı için bir önermenin anlamsız sayılmasını saçma bulmuştur.⁵⁷ Deneysel bilimlerle, mantık, matematik ve metafizik gibi diğer sistemlerin arasına bir hat çekmiş (demarcation) ve bunları birbirlerinden ayırmıştır.⁵⁸

Popper, 1919 yıllarından itibaren Marx'ın “tarih teorisi”ne, Freud'un “psikanaliz”ine ve Adler'in “bireysel psikoloji” görüşüne kuşkuyla yaklaşmış ve bilimselliklerini sorgulamıştır. Popper'a göre her üç teorinin sempatanları teorilerini ispatlayan kanıtları ileri sürmüş ve hayata da sadece o gözle bakmışlardır. Özellikle Freud ve Adler, teorilerini muayene etmedikleri hastalar için dahi kolaylıkla genellemişlerdir. Ancak Popper'a göre bu teorilerin her an yanlışlanma riski vardır. Çünkü ortaya çıkabilecek herhangi bir karşıt durum ya da gözlem söz konusu teoriyi her an çürütebilir ve taraftarlarını ümit edilen noktaya getirmeyebilir. Popper bu noktada şu yargılara varmıştır

a) İspat amacıyla yola çıkılırsa hemen hemen bütün teorilerin doğrulanmaları kolayca mümkün olabilecektir. (Daha işin başında taraflılık söz konusudur)

b) Bir teoriyle uyuşmayan veya onu yanlışlayan olaylar olabilir.

c) Bilimsel teoriler bazı şeylerin olmamasını esas alırlar. Bu teoriler ne kadar çok sınırlama getiriyorsa, yani pek çok şeyi dışarıda bırakıyorsa, o kadar tutarlıdır. Diğer bir deyişle “iyi” bir bilimsel teori, bir sınırlamadır. Belli şeylerin olmasını ya da olmamasını belirlemektedir.

d) Bir teori, tasavvuru mümkün olan herhangi bir olayla, reddedilebilir değilse, bilimsel değildir. Yanlışlanamazlık bir teori için erdem değil, zaafıdır.

e) Bir teorinin doğru testi, onu yanlışlama teşebbüsüdür. Yani test edilebilirlik, yanlışlanabilirliktir.

f) Tes. edilebilen dolayısıyla yanlış oldukları ortaya çıkarılan bazı teoriler, taraftarlarınca tekrar yorumlanmakta ve böylece reddedilmeleri önlenmeye çalışılmaktadır. Ancak bir teorinin birtakım yollarla reddedilmesinin önlenmesi, o teorinin bilimsel statüsünün yok etmekle eş değerdedir.⁵⁹

Popper özetle bir teorinin bilimsel statüsünün ölçütünün “yanlışlanabilir, reddedilebilir veya test edilebilir” olduğunu söylemiştir. Doğrulama ilkesini reddeden Popper’a göre bir teori veya varsayım deneysel olarak olumsuz anlamda yanlışlanabilir olmalıdır.⁶⁰ Teori, iddia etmiş olduğu temel önermeyle uyuşmuyorsa yanlışlanabilir. Yani o önerme mantıken kendi karşısını dışarıda tutmalıdır.

Deneysel bilimlerle diğer sistemler arasındaki ayırma ölçüt olarak doğrulanmadan çok yanlışlanmayı esas alan Popper, metafizik gibi deneysel olmayan fakat anlamlı olabilen bir sahanın da varlığına imkan tanıyacak bir temel oluşturmak istemiştir. Söz gelimi, Freud’un “ego, süper ego ve id” görüşlerini Homer’in (Olympus’dan esinlenerek yazmış olduğu) hikayelerinden aldığını ve dolayısıyla temelde efsaneye dayandığını belirtmiş bununla birlikte efsanelerin de bilimsel teorilerin oluşumunda önemli rol oynadığını söylemiştir.⁶¹

Viyana çevresinden olmadığını belirten Popper,⁶² yanlışlamayı bir anlamlılık veya doğruluk ölçütü olarak ileri sürmediğini ifade etmiş, amacının sadece deneysel bilimlerle, dinî veya metafizik ka-

rakterdeki diğer sistemlerin arasına bir çizgi çizmek olduğunu söylemiştir. Metafizigi yıkmak için yola çıkan pozitivistlerin, bilimsel yasaları, deneyin elementer ifadelerine indirgediklerini belirterek bunun mantıken imkansız olduğunu söylemiş, ayrıca tek tek doğrulanmış önermelerden, teorilere varan tümevarımsal mantığı da kabul etmemiştir.⁶³

Popper “yanlışlanabilirliği” bir anlam ölçütü olarak ileri sürmemiş “bilimsel önermeleri”, “bilimsel olmayan” önermelerden ayırmak için, bir ölçüt olarak kabul etmiştir.⁶⁴ Bütün önermeleri anlamlı görmüş, onları yanlışlanabilir ve yanlışlanamaz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hatırlanacağı gibi doğrulama ilkesine göre deneysel olarak doğrulanamayan önermeler anlamsızdı. Halbuki Popper yanlışlanamaz olan önermeleri anlamsız saymamıştır.

Mantıkçı pozitivistlerin teistik önermeler hakkında doğrulanamaz hükmünü vermesi doğal olarak teistlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Teistler doğrulama ilkesini çürütmeye çalışmanın yanında dinî önermelerin de doğrulanabilir olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kanıtlardan birisi John Hick’in ileri sürmüş olduğu “eskatolojik doğrulama” ilkesidir.

Eskatolojik Doğrulama; John Hick mantıkçı pozitivistlerin iddialarına karşın *İnanç ve Bilgi* adlı eserinde teistin öteki dünyada (ahiret) Tanrı inancını empirik olarak doğrulama şansına sahip olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵ Hick aşağıda özetlenen hikaye ile eskatolojik doğrulamayı şöylece açıklamıştır:

Aynı yolda ilk defa yolculuk yapmak zorunda kalan iki kişi yolun nereye çıktığını kesin olarak bilmemektedir. Ancak birisi, yolun göksel şehre (celestial city) çıktığına diğeri ise yolun herhangi bir yere gitmediğine inanmaktadır. Bu kişiler seyahat esnasında bazan neşeli dakikalar bazan da sıkıntılı anlar yaşarlar. “Kutsal Şehir”e gideceğine inanan kişi yaşadığı neşeli anları amacına ulaşmak için bir teşvik olarak düşünür. Sıkıntıları ve karşısına çıkan engelleri ise tahammülünün ölçülmesinde bir imtihan ve ders olarak algılar. Ona göre yolun sonunda varacağı şehrin kralı bütün bunları kendisine değerli bir vatandaş olması için hazırlamıştır. Diğer kişi ise bunların hiçbirine inanmaz. Seyahati amaçsız ve kaçınılmaz bir gezinti olarak düşünür. Başka bir seçeneği de olmadığından iyi şeylerden zevk almaya ve sıkıntılara dayanmaya çalışır. Onun için bu yolcu-

lukta ne bir hikmet ve ne de varılacak bir şehir vardır. Gerçek olan şey sadece içerisindeki iyilik ve kötülüklerle yolun kendisidir.⁶⁶

Hick'e göre bu iki kişi arasında görünür problem bulunmamaktadır. Yani bu kişiler yolla ilgilenmekten çok geleceği (yani yolun sonunu) tartışmaktadırlar. Ancak hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğu son dönemece geldiklerinde anlaşılacaktır. Yolculuk esnasında tartışılan ve deneysel olmayan mesele, son noktaya gelindiğinde gerçek bir problem olarak karşılımlarına çıkacaktır.

Hick'e göre bu kişiler yolla ilgili olarak farklı duygulara, ilgilere ve tepkilere sahiptirler. Dolayısıyla birbirine karşıt anlayışları ve yorumları, birbirine karşıt iki söylemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aralarındaki farklılık da sözel bir tercihin ötesindedir. Teistin zihninde canlandırdığı dünya, bütünüyle ateistin dünyasından farklıdır. Ancak dünyada bulunması nedeniyle yolculuk devam ettiği için, bu farklılık objektif olarak açığa çıkmamaktadır.

Hick'in verdiği örnekte anlatıldığı gibi teist bu dünyada iddialarını deneysel olarak doğrulama imkanına sahip değildir. Ancak bir gün gelecek ve deneysel doğrulama şansına sahip olacaktır. Ölümden sonraki yaşama inandığı için de orada büyük bir neşe içerisinde, ulûhiyyeti görsel olarak (beatific vision) tecrübe edecektir.

Hick sonuç olarak doğrulamanın mantıksal ve psikolojik boyutlarından söz etmektedir. Ona göre "doğrulanma", mantıki bir kavram olmanın yanında, insan bilincinde gerçekleşen bir tecrübe olmasıyla, aynı zamanda psikolojiktir.⁶⁷ Dolayısıyla mantıksal ve psikolojik yönü bulunan doğrulama bir anlamda 'bilgi' seviyesindedir.⁶⁸ Ölümden sonra da insanın (kendi ölümünü hatırlaması gibi) bilinçli tecrübelerle sahip olabileceği var sayılırsa, (bu dünyada inandığı şey şayet doğruysa) bir insan için doğrulamanın mümkün olduğu düşünülebilir, inandığı şey yanlışsa zaten yanlışlama söz konusu olmayacaktır.⁶⁹

Hick'in eskatolojik doğrulamasına karşılık MacIntyre inancın ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen ve bir kenara bırakılacak varsayım olarak düşünülemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁰ Bunlara karşılık Hick şunları söylemiştir: Bu doğrulama biçimiyle teistin dünyada Tanrı bilgisine sahip olmadığı gibi bir iddia ileri sürülmemelidir. Bu teoriden Tanrı'nın varlığına inanmak için insanın ölüme kadar beklemek zorunda olduğu kanaati de çıkarılmamalıdır. Ayrıca Tan-

n'ın varlığı teistin zihninde ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen bir varsayım da değildir. Çünkü teist için Tanrı'nın varlığı doğrulanma ihtiyacında bulunan bir konu değildir.⁷¹

A. Flew ve Yanlışlama İlkesi

Antony Flew metafiziksel önermeleri anlamsız ve içeriksiz saymış, mantıkçı pozitivistler gibi, bunları duygusal önermeler grubuna sokmuştur. Ancak Flew, pozitivistlerden farklı olarak anlamsız kabul ettiği teolojik kavramları tartışmış ve teizme karşı tezler ileri sürmüştür. Eserlerinde dine ve metafiziğe pozitivist açıdan yaklaşmış, mantıkçı pozitivistlerin din diline ait eleştirilerini de temellendirme yoluna gitmiştir. Özellikle beş sayfalık "Theology and Falsification" (Teoloji ve Yanlışlama) adlı makalesinde teizme karşı çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu makaleyle birlikte 1950'li yıllarda etkisini yitiren doğrulama ilkesi üzerindeki ilgi yanlışlama ilkesine (principle of falsification) kaymıştır.

Yanlışlama İlkesi; Antony Flew, Popper'ın "yanlışlanma" ilkesini din diline uyarlamıştır. Popper'dan farklı olarak onu bir anlamlilik ölçütü olarak kullanmış, sonuçta teolojik önermeleri yanlışlanamaz⁷² olduğu gerekçesiyle anlamsız kabul etmiştir.

Flew'a göre teistler teolojik önermeleri olgusal ve gerçekliğinden şüphe edilmeyen inançlar olarak görmüştür. Onlara göre teistik önermeler, özellikle Tanrı ile ilgili iddialar, öylesine söylenmiş sıradan şeyler değildir. Bir teist "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı'nın planı var" veya "Tanrı, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi bizleri sever" derken, söylediği şeye aynen inanmakta ve olayların o şekilde oluştuğunu düşünmektedir.⁷³ Yani bir teist için bunlar duygusal anlam taşımaktan öte, olgusal içeriğe sahip, anlamlı ve doğrulanabilir ifadelerdir. Ancak Flew'a göre durum teistlerin düşündüğü gibi değildir. Ona göre teistler, ileri sürmüş olduktan şeylerin doğruluğunda ve olgu ifade ettiğinde ısrarlı iseler, bu iddialarını kanıtlamak durumundadırlar. Bunun da en güzel yolu iddia etmiş oldukları şeyin aksini ortaya koymalarıyla veya aynı derecede yanlışlamalarıyla mümkündür. Çünkü Flew'a göre bir iddianın gerçek bir iddia olabilmesi için, o iddianın bir şeyin nasıl olduğunu göstermesi ve niçin başka şekilde olmadığını ortaya koyması gerekmektedir.⁷⁴

Sonuçta, Flew'a göre, bir önermenin olumsuz anlamını bilmek, o önermenin anlamını bilmek demektir. Çünkü olumlu bir iddia kendi karşıtını dışarıda tutmaktadır. Dolayısıyla teist tarafından ileri sürülen önerme bir şeyi yanlışlamıyor, olumsuz kılmıyorsa, bu durum söz konusu önermenin herhangi bir şeyi doğrulamadığı ve iddia etmediği anlamına gelmektedir.⁷⁵

Antony Flew, "yanlışlama" ilkesini ileri sürerken John Wisdom'dan almış olduğu Bahçıvan" (gardener) hikayesinden yararlanmıştı. Bu hikaye teist ve ateist olan iki kişi arasında geçmektedir. Söz konusu kişiler uzun süre terkedilen bir bahçeye döndüklerinde bakımsız olmasına rağmen hâlâ yeşermekte olan bitki ve çiçeklerle karşılaşır. Bunun üzerine oraya bakan bir bahçıvanın var olup olmadığını tartışmaya başlarlar. Sonuçta çadırlarını kurar ve gözetlemeye çalışırlar. Ancak herhangi bir kimseyi göremez ve tesbit edemezler. Biri (Tanrı'nın varlığına inanan) bahçıvanın var olduğunu ancak "görünmez" olabileceğini söyler. Bunun üzerine bahçenin etrafını elektrikli ve dikenli tellerle çevirerek görünmez olan kişiyi tesbit etmeye çalışırlar. Hatta, bekçi köpeklerini gezdirirler. Ancak herhangi bir kimsenin bahçeye girdiğine dair bir işaret alamazlar. Her şeye rağmen inanan kişi hâlâ ikna olmaz ve bahçıvanın "görünmez, dokunulmaz, hissedilmez, kokmaz ve gürültü yapmaz olduğunu, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice geldiğini" iddia eder. Sonunda diğeri (Tanrı'nın varlığına inanmayan kişi), bahçıvanın bulunmadığı konusunda arkadaşını ikna etmekten ümidini keser ve şöyle sorar:

"İlk iddia ettiğin şeyden geriye kalan nedir? Görünmeyen, dokunulmayan ve tesbit edilmeyen bir bahçıvanla, hayalî olan veya hiç varolmayan bir bahçıvan arasındaki fark nedir?"⁷⁶

Flew'a göre bahçıvanın var olduğunu iddia eden kişinin durumu Tanrı'nın varlığını iddia eden kişi gibidir. O kişi, yani teist, Tanrı'nın var olduğunu iddia etmekte ve ateistin eleştirilerine karşılık her aşama da Tanrı'ya yeni bir nitelik atfetmektedir. Hatta nitelendirme işlemi sona ermemekte, ortaya çıkan duruma göre yeniden şekillenmektedir. Diğer bir deyişle teist Tanrı inancından vazgeçmemekte ve her türlü koşulda hiçbir durumu inancı aleyhine yorumlamamaktadır. Ancak Flew'a göre, karşıt olarak ileri sürülen her varsayım, teistin bütün çabalarına rağmen, Tanrı'nın niteliklerini birer birer yok etmekte (The death by a thousand qualifications) ve Tanrı kavramından geriye bir şey kalmamaktadır.⁷⁷

Flew'a göre her ne koşulda olursa olsun Tanrı'nın varlığına inanan kişiyi inancından vazgeçirmek mümkün değildir. Teistleri "Artık Tanrı yoktur" ya da "O halde Tanrı bizleri sevmemektedir" kanaatine erdirecek bir olay ya da olgu ihtimal dahilinde değildir⁷⁸. Dolayısıyla Flew'a göre teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan en azından yanlışlamayan veriler olarak görmektedir.⁷⁹

Flew'a göre teistler bir taraftan Tanrı'nın insanları sevdiğini söylerken bir taraftan da kanserden ölen bir çocuğun durumunu görmezlikten gelmişler⁸⁰, Tanrı'nın sevgisiyle insanların sevgisinin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Ancak Tanrı'nın sevgisiyle insan sevgisinin arasında bir ayrım yapmak ve bunların birbirinden farklı olduğunu iddia etmek kötülüklerle Tanrı inancı arasındaki problemi örtbas etmeye ve çekilen acılarla Tanrı'nın sevgisi arasında bir uyumsuzluk olmadığını göstermeye yönelik yaklaşımlardır. Bu noktada Flew şu soruları sormaktadır: "Tanrı sevgisinin güvencesi nedir?" "Tanrı'nın sevgisi bir garanti ise neye karşı verilmiş bir garantidir?", "Sadece moral açıdan değil, mantıkî açıdan da 'Tanrı bizleri sevmiyor' ya da 'Tanrı yoktur' demek için daha neler olacaktır?", "Tanrı'nın varlığını veya sevgisini çürütecek daha ne gibi olayların olması gerekecek veya hangi şartların oluşması beklenecektir?"⁸¹

Sonuçta Flew'a göre kötülük problemi Tanrı'nın varlığını çürütmekte ve ilgili iddiaları yanlışlamaktadır. Ona göre Tanrı gerçekten var olsaydı sevgisine karşı herhangi bir olayın olmaması gerekcekti. Bir anlamda kötülük var olmayıp Tanrı'nın sevgisi doğrulanmış olacaktı. Ancak kötülüğün var olduğu da inkar edilemez. Dolayısıyla teistlerin Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi hakkındaki iddiaları yanlışlanmış, çürütülmüştür. Ancak teistler hiçbir biçimde bunu böylece kabul etmeyecek ve inançlarından da vazgeçmeyeceklerdir.

Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi; Flew'un yanlışlama ilkesi, teolojik önermelerin mantıkî statüsü hakkında yeni tartışmalara yol açmış anlam ve doğrulama kavramlarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Çağdaş İngiliz filozoflarından R. M. Hare, Basil Mitchell, I. M. Crombie ve John Hick de tartışmalara katılmış ve yanlışlama ilkesini eleştirmişlerdir.

Teolojik önermelerin yanlışlanabilir olması konusunda birbirine alternatif dört görüş belirmiştir. Bunlardan birincisi yukarıda da görüldüğü gibi Flew'un iddiasıdır. Flew'a göre teolojik önermelerin hem ilkece hem de pratikte yanlışlanması mümkündür. Böylece Ona göre teolojik önermelerin hem olgusal iddia olmadığı anlaşılabilecek hem de realiteyle uygun olmadığı görülecektir.

İkinci görüşün sahibi olan Mitchell'e göre ise teolojik önermeler yanlışlanmaya açıktır. Ancak tamamen yanlışlanmaları ve bu yolla çürütülmeleri mümkün değildir. Meselâ kötülük problemi ciddi bir problem olarak insanın karşısında durmaktadır. Bu da bir anlamda bazı olayların teistin iddialarını yanlışlayabileceği demektir. Ancak teistin tutumu, inancına aykırı şeylerin oluşumuna ve böylece kabul edilmesine olanak tanımayacaktır. Flew'un zannettiği gibi dinî inancı olumsuzlayan bir durumun yokluğu söz konusu değildir. Olduğunu kabul etsek bile dindar kişinin bunu böylece kabul etmesi de yani kötülük ve acı olgusuyla dinî inancın kesinlikle çatıştığını kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü O kişi Tanrı'ya güven duyarak kendisini inancına adanmıştır.⁸² İnancını, tecrübe aksini ispatladığında bir kenara bırakacağı bir varsayım olarak görmemektedir.⁸³

Mitchell aşağıda verilecek olan "Yabancı" (stranger) hikayesi ile daha önce görülen Flew'un "Bahçıvan" hikayesindeki itirazlarını karşılamaya çalışmıştır. Mitchell bu hikayede Tanrı inancında güven faktörüne işaret etmiş dolayısıyla inanan kişinin her koşulda bu güvenini yitirmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁸⁴

Mitchell'e göre "Savaş zamanında toprakları işgal edilmiş bölgede yaşayanlardan bir kişi kendisini son derece etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. Uzun bir süre sohbet eder ve arkadaşlık kurarlar. Yabancı, işgalcilerin değil de bölge halkının tarafını tuttuğunu ve kendisinin emrinde olduğunu söyleyerek her ne olursa olsun güvenmesini ister. Bu karşılaşmada yabancının samimiyetinden ve sadakatinden tamamen emin olan o kişi yabancıya itimat edeceğini taahhüt eder... Bir süre birbirlerinden uzak kalırlar. Yabancı, bazan yerli halka yardım ederken görülür. Bu durumda yurttaş minnettar bir şekilde arkadaşlarına dönerek, onun, kendi taraflarında olduğunu söyler. Yabancı bazan da durumdan hoşnut olmayanları polis kılığında tutuklayarak işgalci güçlere teslim ederken görülür. Bu durum karşısında çevresindekiler yabancının arkadaşına söylenme-

ye başlarlar. Ancak o, hâlâ yabancıнын kendi taraflarında olduğunu iddia eder ve bütün olup bitenlere rağmen yabancıнын kendisini aldatmadığına inanır. Bazan yabancıdan yardım istediğinde karşılık görür ve müteşekkîr olur. Karşılık görmediğinde ise “Yabancı en iyisini bilir” der. Bu durumda arkadaşları öfkelenerek, kendisine yanlış olduğunu ve yabancıнын kendilerinden olmadığını hatırlatırlar. Ayrıca bu gerçeği itiraf etmesi için yabancıнын daha neler yapması gerekeceğini sorarlar. Cevap vermeyi reddeden o kişi yabancıyı imtihan etmeyi de uygun görmez. Bunun üzerine arkadaşları kendisine şunu söylerler:

“Eğer her şeye rağmen halen yabancıнын bizden yana olduğunu düşünüyorsan, en kısa zamanda o’nun karşı tarafa geçmesi daha iyi olur”.⁸⁵

Yukarıdaki olayda görüldüğü gibi söz konusu kişi, yabancı hakkında beslemiş olduğu iyi kanaate karşı gelecek, herhangi bir itirazı kabul etmez. Mitchell’e göre bu sonuç o kişinin kendisini yabancıya güven duymaya adanmasından kaynaklanmaktadır. O kişi bazan yabancıнын kendisini şüpheyne düşürecek olan belirsiz davranışlarının da farkındadır. Ancak bunu da kendi inancının tecrübe edilmek istenmesine bağlamaktadır. Mitchell’e göre Tanrı’ya inanan bir insanın korkunç bir felaket karşısındaki davranışı da bu şekildedir. O da, “Bu Tanrı’nın takdiridir” der.⁸⁶ Mitchell’e göre bu durum bir çelişki olarak düşünülmemelidir. Çünkü bir insan inancıyla ilgili çatışmayı bütün şiddetiyle yaşarsa, inancında o anda makul ve mantıklı olmuş olur.⁸⁷

Mitchell de dinî önermelerin teistler tarafından birer olgusal iddia olarak ileri sürüldüğünü kabul eder. Ancak ona göre dinî önermeler diğer birçok anlamlı önerme gibi tam olarak yanlışlanamazlar. Bu durumda Flew’un dinî önermelerin (teist tarafından) yanlışlanmasını beklemesi sonuçsuz kalacaktır. Dolayısıyla inanan insan, inancını ya tecrübe aksini ispatladığında bir tarafa bırakılacak geçici varsayımlar olarak düşünenecektir ya da anlamlı olarak kabul edilecek ve kalpten bağlanılan iman prensipleri olarak değerlendirecektir, veya yukarıdaki her iki şıktan farklı olarak inancı, tecrübenin olumlu ya da olumsuz bir etkide bulunmadığı, yaşamda da herhangi bir şeyi değiştirmeyen içi boş formüller yığını olarak düşünenecektir.⁸⁸

Mitchell'e göre teist birinci şikkı inancı gereği kabul etmeyecektir. Şayet üçüncü şikkı kabul ederse bu noktada hem mantıken hem de inanç açısından psikolojik olarak hataya düşmüş olacaktır.⁸⁹

Yanlışlama ilkesiyle ilgili üçüncü görüş de Hare'in "blik" kavramı çerçevesinde ileri sürdüğü düşünceleridir. Hare, Flew'un yanlışlama ilkesinin de içerisinde yer aldığı doğrulamacı tahlilleri eleştirmiş, dinî inançların doğru ya da yanlış önermeler halinde tasnif edilemeyeceğini belirtmiştir.

Flew ile teolojik önermelerin birer iddia olmadığı konusunda aynı düşünceyi paylaşan Hare, bu önermelerin yanlışlanma ölçütüne vurulması konusunda farklı düşünmüştür. Hare'e göre dinî inançların arkasında, doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayan özel tutumlar (blik) diğer bir deyişle insanî tecrübeler yatmaktadır.⁹⁰ Bu inançlar ve yaşamla ilgili kararlar da rastgele oluşmamaktadır. Dolayısıyla Hare'e göre onların rastgele yıkılmalarını beklemek de yanlış olacaktır.⁹¹

Yanlışlama ilkesi ile ilgili olarak bir diğer eleştiri de Crombie ve Hick'ten gelmiştir. Her iki filozofa göre teolojik önermeler birer iddiadır ve gerçektir. Onlar öylesine söylenmiş sıradan şeyler gibi düşünülmemelidir. Ayrıca bu iddialara karşı gelecek birtakım olayların varlığı da görülmektedir. Tamamen yanlışlanamaz degillerdir. Yanlışlanmaları da eğer gerçekliklerinin ölçütü olaksa bir yere kadar hem ilkece hem de pratikte mümkündür. Bir yere kadar mümkün olmasının nedeni de bizlerin sınırlı bilgi ve kavrayışa sahip oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Yani Crombie'nin deyişiyle manzarayı bütünüyle göremeyişimizdir. Söz gelimi yaşamda karşılaşılan acı ve ıstıraplar bir yere kadar (görünüşte) "Tanrı'nın merhamet sahibi olması" inancıyla çelişmektedir. Ancak bu görünür çelişkidен hareketle teolojik önermelerin kesin olarak çürütülebileceği düşünülmemelidir. John Hick ise teolojik önermelerin doğrulanamaz olduğu görüşünü reddetmiş ve daha önce de görüldüğü gibi eskatolojik doğrulama adını verdiği tezi ileri sürmüştür. Hick, Flew'a karşı teolojik önermelerin doğrulanmalarının mümkün olduğunu ve bunun da ahirette gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Hick'e göre teolojik önermeleri olgusal iddia saymamak ve gerçekliğine ihtimal vermemek doğru değildir.

L. Wittgenstein ve Fonksiyonel Çözümlemeler

Doğrulanmacı tahlillerin, dinî inançları deneysel teste tâbi tutarak doğrulanamaz bulması ve anlamsız saymasının ardından bir tepki olarak fonksiyonel çözümleme anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı kavramının ve dinî inançların, doğrulanmacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız bulunması eleştirilmiş, onların empirik doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı iddia edilmiştir. Özellikle Wittgenstein'in *Philosophical Investigations* ve *Lectures and Conversations* adlı eserlerindeki düşünceleriyle gelişen bu tahlil anlayışı pozitivistin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır.

Fonksiyonel tahlil anlayışı, dinin dışarıdan eleştirilmesini ve anlamsız sayılmasını reddetmiştir. Dinî inançların dışarıdan nasıl görülürse görülsün inanan insanın yaşamında bir anlamı ve kullanımını olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışın öncülerinden olan Wittgenstein, dini bir tür dil oyunu (language games) olarak görmüş ve anlaşılması için mantığının incelenmesi gerektiğini söylemiştir. D. Z. Philips ve Norman Malcolm gibi filozoflar da Wittgenstein'in görüşlerini dinî alana uygulamış ve tartışmışlardır. Bu kişiler "Wittgenstein'ci fideistler" diye meşhur olmuşlardır.⁹² Ancak bu filozofların dinî önermeleri konatif görerek teistik iddiaları gerçeklikten uzak bir biçimde yorumlamaları yani *non-realist* bir tutum sergilemeleri filozoflar arasında tartışma konusu olmuş teistlerin tepkisini almıştır.

Wittgenstein, felsefî kariyerinin ilk yıllarında yazmış olduğu *Tractatus* da resim kuramını ileri sürmüş ve dili bir resim olarak kabul etmiştir. *Tractatus*'u yazdıktan sonra felsefî problemlerin aşıldığını söyleyen ve bir süre felsefeden uzak duran Wittgenstein daha sonraki yıllarda (1920-1940) "resim kuramının" çıkmazlarını göerek fikrini değiştirmiş⁹³ ve *Philosophical Investigations* adlı eserini kaleme alarak dilde kullanımı esas almıştır. Yine *Lectures and Conversations* adlı eserini yazarak dinî inanç hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. Wittgenstein bu eserinde dinî inançın mantıkî yapısını, niteliklerini ve bir resim olarak kullanılmasını açıklamış, Tanrı'ya inanan ile inanmayan arasındaki farklı yaşam biçimine dikkat çekmiştir.⁹⁴ Estetik ve psikoloji üzerine vermiş olduğu konferansların da yer aldığı bu eser *Philosophical Investigations*'la birlikte analitik felse-

fede özellikle din felsefesi çevrelerinde “fonksiyonel tahlil” anlayışının gelişmesine öncülük etmiştir.

Wittgenstein, *Philosophical Investigations* adlı eserinde *Tractatus*’ta kurmuş olduğu dil ve dış dünya arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiş, dilimizin gerçek dünyayı düşünme biçimini belirlediğini söylemiştir. “Dil”in (*Tractatus*’da olduğu gibi) resim değil de, bir “alet” (tool) olduğunu ve değişik kullanımları olabileceğini ifade etmiş⁹⁵ bir kelimenin anlamının dildeki kullanımında yattığını ileri sürmüştür.⁹⁶

Dil Oyunu; Wittgenstein’in *Tractatus* adlı eserinde ileri sürülen “resim kuramı”na göre dil, dış dünyayı temsil ediyordu. Bu da bir anlamda dış dünyanın dilin yapısını belirlemesi demekti. Dilin yapısı tahlil edildiğinde de dış dünyanın yapısı hakkında geçerli bilgiler elde edilecekti. Çünkü aralarında ortak bir yapı söz konusu idi. Bir yerde dil, dış dünyanın aynası durumunda idi. İşte Wittgenstein’in “dil” ile “dış dünya” arasında kurmuş olduğu bu mantıksal ilişki ve resim kuramı bir anda dinî, ahlaki ve metafiziksel iddiaların dilin dışında kalmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü bu tür iddialar dilde yer alamaz ve ifade edilemezdi. Dış dünyada karşılıkları yoktu. Dilde yer almayan ifadeler de anlamsızdı ve hakkında konuşulamazdı. Gerçek ve anlamlı dil de sadece olgu ifade eden (fact-stating) dildi. Dolayısıyla Wittgenstein *Tractatus*’da anlamlı olan yani olgu ifade eden dille, dünyadaki herhangi bir olgu durumuyla ilgili olmayan ve sonuçta dile getirilemeyen anlamsız (nonsense) dil arasında bir ayırım yapmıştı.⁹⁷

Felsefi kariyerinin ikinci döneminde “resim kuramını” terketen ve *Philosophical Investigations*’da “kullanım” tezini ileri süren Wittgenstein’a göre dil hakkında sağlıklı bilgi alınmak isteniyorsa yaşamdaki işlevine ve insanların onu nasıl kullandığına bakmak yeterli olacaktır. Böyle yapıldığı takdirde *Tractatus*’da ileri sürüldüğü gibi olgu ifade eden söylemin, tek anlamlı söylem olmadığı görülecektir. Buna karşın yaşamdaki birçok “dil oyununun”⁹⁸ varlığı gözlenecek, çeşitliliği, birbirlerine benzerliği ve farklılıkları ortaya çıkacaktır.⁹⁹

Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin doğrulanamadığı için anlamsız buldukları ve bir kenara bıraktıkları dinî önermeleri, yaşam-

da var olan sonsuz sayıdaki dil oyunları içerisinde bir tür dil oyunu olarak kabul etmiş ve kendi mantığına sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak Wittgenstein'a göre dinin bir tür dil oyunu olarak kabul edilmesi, dinî önermelerin (din dili) doğru veya yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Wittgenstein'a göre önemli olan şey böyle bir dil oyununun varlığının bilinmesi ve nasıl oynandığının tasvir edilmesidir.¹⁰⁰

Görüldüğü gibi Wittgenstein, dinî inancın temellerini tartışmaktadır. Ona göre dinî inancın doğru veya yanlış olduğunu iddia etmek, bir anlamda onların doğru olduğunu düşünerek kabul, ya da yanlış olduğunu düşünerek reddetmek anlamına gelecektir. Halbuki dinî inançları doğru ya da yanlış bir biçimde tasvir etmek uygun bir davranış değildir. Ayrıca dinin veya ahlakın ne olduğu da sorulmamalıdır. Buna karşın dinî veya ahlaki ifadelerin ne anlama geldiği sorulmalıdır.¹⁰¹

Din Olgusu; Wittgenstein'in ateist olmadığı, ancak bunun yanında teizme sıcak bakmadığı görülmektedir.¹⁰² Dinî inançların doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgilenmeyen Wittgenstein'ın din hakkında da fazla bir şey yazmadığı görülmüştür.¹⁰³

Tractatus'ta Tanrı kavramı hakkında konuşulamayacağını ve bu konuda sessiz kalınması gerektiğini¹⁰⁴ söyleyen Wittgenstein, bu tavrını değişik bir biçimde de olsa ikinci dönemde de devam ettirmiştir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğine inanmamış, bu konuda kanıt getirmeye yönelik çalışmaları da inanılan şeye entelektüel temel bulmak olarak değerlendirmiştir.

Wittgenstein'a göre felsefe, din konusunda doğrulama görevini üstlenemez. Çünkü dine, din dışında bir temel bulunamaz. Diğer bir deyişle teoloji ve felsefe dine dışarıdan anlamlılık veremezler.¹⁰⁵ Dolayısıyla inancı aklılaştirmek, bir anlamda onu ve dilini tahrif etmek demektir.

Wittgenstein'a göre inanç, test edilebilecek bir şey de değildir. Öyle olsaydı, yani Tanrı'nın varlığı empirik olarak test edilebilseydi, inancın özü bozulacaktı, bir anlamda inanç adına her şey mahvolacaktı. Ayrıca bu tutum dini hurafeye indirgeyecekti.¹⁰⁶ Wittgenstein için önemli olan, dinî inançların doğruluğu ya da yanlışlığı olmayıp, Tanrı teriminden kastedilen şeyin ne olduğudur.¹⁰⁷

Wittgenstein'a göre din dili bilimsel dille karıştırılmamalıdır. Çünkü din dilinin mantığı farklı olup bilimsel dil oyunu gibi oynanmamaktadır. Ona göre din dili, bilimsel ifadeler içermediği gibi hakkında kanıt elde edebileceğimiz varsayımlar da değildir.¹⁰⁸ Dolayısıyla "Tanrı vardır" iddiasını sanki fiziksel bir iddia imiş gibi ele alarak bilimsel standartlara uymadığı gerekçesiyle bir kenara bırakmak doğru değildir. Dinin hafife alınarak iddialarının varsayım olarak düşünülmesi de yanlıştır. İnsanlık tarihinde yapılan dinî savaşlar, otuz yıl savaşları sırf bir varsayım uğruna olmamıştır. Din sadece belli bir resme göre yaşanan yaşam biçimi değildir. Çünkü inanan insanlar inançları uğruna bazı riskleri göze almaktadırlar.¹⁰⁹

Wittgenstein 17 Aralık 1930 tarihinde Waismann'la yapmış olduğu söyleşide dinin konuşmayla (Kelamla) bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir.¹¹⁰ Yani bir anlamda dinin doktrinlere, önermelere ve argümanlara indirgenmesine karşı çıkmıştır. Bu noktada Wittgenstein'in tutumuyla ilgili olarak Carnap'ın şöyle bir tesbiti olmuştur. Carnap'a göre Wittgenstein'in din anlayışı kendi içerisinde duygusal ve entelektüel açıdan çatışmaktadır Çünkü Wittgenstein, bir yandan metafiziğin ve dinin entelektüel açıdan hiçbir şey söylemediğini ve teorik olarak içinin boş olduğunu düşünmekte diğer yandan ise duygusal olarak bu sonuçtan büyük acı çekmektedir.¹¹¹

Wittgenstein'a göre dinî inanç bir tür dil oyunu ve yaşam biçimidir. Bu yaşam biçiminin de kendisine has mantığı vardır. Tanrı kavramı da mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi anlamsız olmayıp bu yaşam biçimi içerisinde bir rol oynamaktadır. Çünkü bir kavramın veya terimin anlamı kullanımında yatmaktadır.¹¹² Tanrı teriminin de kullanımı ve bir anlamı bulunmaktadır. Hatta birden fazla kullanıma sahip olmakla, şükran, niyaz ve yüceltme gibi farklı yerlerde farklı amaçlarla kullanılabilir.¹¹³ Wittgenstein'a göre filozofun görevi Tanrı kavramını eleştirmekten çok onun yaşam formu içerisindeki rolünü anlamaya çalışmak ve tasvir etmektir.¹¹⁴ Çünkü bir terimin ne olduğu ve anlamlı olup olmadığı, o terimin dildeki kullanımına göredir.¹¹⁵

Wittgenstein'a göre Tanrı, inancın konusudur. İnancı da olgusal veya bilimsellik aranmamalıdır. Tanrı sözcüğü resimlerle (kilisedeki Tanrı tasvirleri gibi) ve ilmiyelerle insanın en erken yaşlarında öğrendiği sözcüklerden biridir. Ancak bu sözcük kendi başı-

na herhangi bir anlam ifade etmemektedir. İnancın konusu olup herhangi bir varsayım veya bilgi konusuna giren şey değildir.¹¹⁶

Wittgenstein'a göre dinî inanç sıradan bir inanç da değildir. Herhangi bir olgusal nesnenin varlığına inanmak veya inanmamak gibi düşünülmemelidir. Ayrıca birtakım ilkelere bağlanmaktan ibaret de sayılmamalıdır. Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan kişinin arasındaki farklılık da zaten bunu açıkça ortaya koymaktadır. Wittgenstein'a göre dinî inancın en belirgin özelliği, bünyesinde sevgiyi, heyecanı, şefkati ve görev bilincini barındırmasıdır. Öyle ki, inanan kişi inancını yaşamı boyunca sevgiyle, heyecanla hissetmektedir. İnanan kişinin zihni, daima o inançla meşgul olmakta ve yaşam biçimi de ona göre şekillenmektedir. Yine o kişi, inancı doğrultusunda birtakım riskleri göze almakta ve tehlikelere atılmaktadır.¹¹⁷

İnanç Biçimleri; Wittgenstein'a göre iki tür inanmadan söz etmek mümkündür. Birincisi (belief-that) objesi test edilebilecek olan ve bilmenin daha sonraları mümkün olabileceği inanmadır. Bu tür inanmada bilimsel kanıtlar, varsayımlar ve teoriler söz konusu olabilmektedir. İkincisi de (belief-in) objesi test edilemeyecek olan ve kanıt getirmenin olmadığı bir inanmadır. Bu tür bir inancın objesi hakkında kanıt aramak da doğru olmayacaktır. Kaldı ki böyle bir inanç, hakkında kanıt aranabilecek bilimsel teori veya varsayım değildir. Wittgenstein'a göre dini inanç ikinci tür inanma biçimine girmektedir. Dolayısıyla dinî inançta kanıt arayışı inancın ruhuna ve inanmaya ters düşecektir.¹¹⁸

Wittgenstein'ın belief-in (inanıyorum) ve belief-that (inanıyorum ki) ayrımı çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Wittgenstein'ın benimsediği inanç anlayışı olan "belief-in" in geleneksel teistik öğretiyle çeliştiği, bu anlayışa göre inanç objesinin reel varlığının ikinci planda kaldığı ve önemsenmediği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla belief-in anlayışı sübjektif olmakla itham edilmiş ve nasıl doğrulanabileceği sorulmuştur. Söz gelimi Nielsen'a göre Wittgensteinci fideistlerin inanç anlayışı (belief-in) herhangi bir gerçek varlığa inanç olmayıp kavramsal karışıklıkları ya da psikolojik ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkan ve gerçekliği bulunmayan bir varlığa inançtır.¹¹⁹ Nielsen'in eleştirisinde de anlaşılacağı gibi Wittgenstein'ın belief-in görüşünü esas alan ve savunan düşünürler geleneksel teizmin Tanrı

anlayışından ayrılmış ve ileri sürülen kanıtları da inanç olayında olgusalığa yer yok düşüncesiyle reddetmişlerdir.

Wittgenstein'a göre her iki inanç türü arasında (bilimsel inanç- la dinî inanç) kanıt farkının yanında, tepki ve his farkı da vardır. Meselâ öldükten sonra hesap gününün varlığına inanan bir kişiyle inanmayan bir kişinin arasındaki fark sadece sözel bir farktan ibaret değildir.¹²⁰

Wittgenstein'ın bilgi ve inanç ayrımını benimseyen Norman Malcolm yazmış olduğu "Tanrı vardır" (önermesi) Dinî Bir İnanç mıdır?" adlı makalesinde Tanrı'ya inanmada hissin ve duygunun (affection) önemine işaret etmiş, bir insanın arkadaşına veya doktora inandığı gibi, Tanrı'ya inanması gerektiğini (belief-in) belirtmiştir. Malcolm'a göre Eski ve Yeni Ahid'de Tanrı'nın varlığı lehinde a posteriori kanıtlar ileri sürülmemiştir. Tanrı'nın varlığı konusunda da lehte veya aleyhte doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek kanıtlar ileri sürülemez. Zaten insanın günlük dinî yaşamında da kanıt tartışmaları bir rol oynamamaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancında önemli olan şey Tanrı'nın gerçekten var olup olmaması tartışması değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın aynı zamanda Tanrı'ya karşı müteessir (affective) olmadığı ihtimali düşünülürse o inancın hiçbir şeye yaramadığı da görülecektir. İnançta önemli olan Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı değil bir insanın sevgiyle, duyguyla Tanrı'ya bağlanması (affective attitude), varlığını tartışmadan O'na inanması ve güvenmesidir. Sonuçta Tanrı inancında içerik aranmamalı, buna karşın inancın psikolojik yararları göz önünde bulundurulmalıdır.¹²¹

Wittgenstein'ın inançla ilgili (belief-in) düşüncelerini kabullen ve savunan Malcolm'un, Tanrı inancını sadece "güven" ve "tutku" olarak görmesi buna karşın Tanrı'nın reel varlığı hakkında bir şeyler söylemeyi ve bu konuda ileri sürülebilecek kanıtları reddetmesi geleneksel teizm açısından kabul edilemez bir tutum olmuştur.

Ateistle Teist Arasındaki Fark; Wittgenstein'a göre ateistle teist farklı yaşam biçimini paylaşan, farklı dil oyununa sahip olan insanlar olup¹²² aralarında bir karşıtlık veya çelişki bulunmamaktadır. Bunlar sadece birbirlerine aynı şeyleri söylemeyi reddeden kişilerdir. Reddetmek de çelişmekten farklıdır. Bir probleme farklı bakan ve farklı yaklaşan insanlardır. Bu durumda Wittgenstein'a

göre teist, ateistin inanmadığı şeye inanan kişi değildir. Inanan ile inanmayanın farklı olmalarının nedeni o kişilerin zihinlerinde farklı resimlere sahip olmalarıdır. Farklı bir resime sahip olma da (veya resmi kullanma da) herhangi bir dinî önermenin mantıksal göstergesini kabul etmek veya reddetmek değildir. Çünkü teist veya ateistin sahip oldukları resimler onların düşüncelerinde farklı mantıksal rolleri oynamaktadır. Diğer bir deyişle resim, Tanrının varlığına inanan kişinin belleğinde oynadığı rolü inanmayan kişinin zihninde oynamamaktadır. Sonuçta bu kişiler, bir yaşam biçimi içerisinde, birtakım önermeler hakkında anlaşmazlığa düşmüş kişiler değildir. Sadece aynı yaşam biçimini paylaşmayan, farklı dil oyununa sahip insanlardır.¹²³

Wittgenstein'in yukarıdaki ayrımı Norman Malcolm ve John Wisdom gibi filozoflar üzerinde çok etkili olmuş ve değişik biçimlerde dile getirilmiştir.

Wittgenstein'in ateistle teisti karşılaştırırken onları "farklı yaşam biçimine ve dolayısıyla farklı dil oyununa sahip kişiler" olarak tanımlaması, bir anlamda klasik teist ve ateist karşıtlığının ve çatışmasının önemini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Öyle ki inananla inanmayan kişilerin birbirlerini çeşitli şekillerde itham etmeleri de artık değerini yitirmiştir. Söz gelimi Phillips'e göre çağdaş felsefede dinî inançları ilkçağ zihniyetiyle veya ilkellikle izah etme yolu etkisini yitirmesine rağmen bu tür düşüncelere bazan rastlanmaktadır. Halbuki Wittgenstein, dinî ve din olgusu içerisinde merkezî bir yeri işgal eden Tanrı kavramını bu şekilde açıklayanların kendilerini ilkelliğe buluşmakla itham etmiştir.¹²⁴

Fonksiyonel Çözümlemenin Eleştirisi; Fonksiyonel çözümlemelere göre din, kendi yaşam formuna sahiptir ve anlaşılması da kendi içerisinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dinin dışarıdan anlamsız olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Bu yaklaşım da mantıkçı pozitivistlerin eleştirileri karşısında zor duruma düşen teistlerin biraz olsun rahatlamalarını sağlamıştır. Ancak dinin kendi içerisinde anlaşılabilceği görüşü bazan dinin anlaşılması için yaşanması gerektiği biçiminde de yorumlanmıştır. Ayrıca bu anlayışın temelinde de, Nielsen'e göre, dine dışarıdan gelebilecek eleştirilere set çekmek yatmaktadır.¹²⁵ Bu nedenle din olgusunun, dinin dışında olanlarca anlaşılamayacağı ve değerlendirilemeyeceği fikri yaygınlaşmıştır.

Wittgenstein'in dinî inancı bir tür "dil oyunu" veya "yaşam biçimi" olarak görmesi ve Tanrı'nın da bu yaşam biçiminde bir rol oynadığını belirtmesi Nielsen'in diğer bir eleştirisiyle karşılaşmıştır. Nielsen'e göre doğruluğun garantisi sübjektif ölçütler olduğu takdirde peri masalları veya cadı hikayelerinin de doğrulanmaları mümkün olacak, kendi yaşam formlarına sahip oldukları ve dilde de kullanışlarının bulunduğu görülecektir.¹²⁶

Nielsen'in itirazlarına karşılık olarak Phillips, "dinî inancın sadece dinsel dil oyununu oynayanlarca anlaşılabilceği" şeklindeki düşüncenin Wittgenstein'a izâfe edilemeyeceğini belirtmiştir.¹²⁷ Phillips'e göre bu durumda ateist olan bir insanın dinî inancın gramerini anladığını söylemesi sıkıntı doğuracaktır. Halbuki kendisini mümin olarak adlandırmayan bir kişinin dinî kavramları anlaması ve aydınlatmaya çalışması da mümkündür.

Phillips'e göre Wittgenstein'ın yöntemi teiste olduğu kadar ateiste de açıktır. Çünkü felsefe bir anlamda her şeyi olduğu gibi görmek ve öylece anlamaya çalışmaktır. Önemli olan kavramsal karışıklıktan, kavramsal netliğe geçiştir. Bu süreçte inanç ve inançsızlık grameri, hatta aralarındaki anlaşmazlık aydınlığa kavuşmuş olacaktır.¹²⁸

Lengüistik Çözümlemeler

Doğrulamacı tahliller, teolojik ve metafiziksel önermeleri anlamsız sayıyor ve sonuçta Tanrı kavramını reddediyordu. Katı tutumları nedeniyle XX. yüzyılın ortalarında gücünü yitiren doğrulamacı tahlillerden sonra ortaya lengüistik tahliller çıkmış ve doğrulamacı tahlillerden farklı bir tutum izlemişlerdir. Onlar da teolojik ve metafiziksel önermeleri olgusal ve bilgisel açıdan olumsuz değerlendirmekle birlikte içeriklerini tamamen anlamsız ve değersiz saymamışlardır.

Çağdaş İngiliz felsefesinde metafiziği ve Tanrı kavramını mantıkçı pozitivistler gibi reddetmekle birlikte onları pozitivistlerden farklı olarak anlamsız bulmayan yaklaşımlar da vardır. Bu anlayışlardan birisi de Wittgenstein'ın felsefi kariyerinin ikinci döneminde geliştirdiği anlam teorisiyle sıkı bir ilişkisi bulunan ve kısaca John Wisdom'ın "idiosyncrasy platitude" olarak tanımladığı yaklaşımdır. Bu anlayışın özünü de "Her ifadenin kendine has anlamı bulunmaktadır" biçiminde özetlenen düşünce oluşturmaktadır.¹²⁹ Len-

güistik tahliller sadece Wisdom'ın çalışmasıyla sınırlı değildir. Doğrulamacı tahliller kısmında görmüş olduğumuz ve Antony Flew'un ileri sürdüğü "yanlışlama ilkesi" ve bu ilke çerçevesinde yapılan tartışmalar da bir anlamda lengüistik tahliller grubuna girmektedir. Ancak bu bölümde tekrarlardan kaçınmak için Flew'un Tanrı kavramıyla ilgili tahlillerini, Hare, Mitchell ve Crombie'nin Flew'a vermiş oldukları cevaplar ele alınmayacaktır. Konatif tahliller başta olmak üzere daha sonraki bölümlerde ele alınacak eleştiriler de lengüistik tahlilleri görmek mümkün olacaktır. Bununla birlikte Wisdom'ın görüşlerini burada ele almak ve Tanrı inancının nasıl değerlendirildiğini görmekte yarar vardır.

Wisdom, doğrulamacı tahlillerin teolojiyi reddetmesine katılmakla birlikte, onların bütünüyle anlamsız sayılmasına da karşı çıkmıştır. Doğrulama ilkesini eleştiren ve bu ilkenin kendisini de metafiziksel bulan Wisdom dildeki önermelerle ilgili olarak "idiosyncrasy platitude" (her önerme kendi anlamlılığına sahiptir) isimli karşıt bir teori ileri sürmüştür. Bu teoriyle Wisdom, doğrulama ilkesinin dışında bıraktığı aşkın (taransandantal) varsayımları da anlamlı görür. Çünkü teolojik önermelerde dahi dilde gizli kalmış unsurlar açığa çıkmaktadır.¹³⁰ Wisdom'a göre Tanrıyla ilgili önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olmadığı gibi bunların doğru ya da yanlış olması insanlar arasında deneysel farklılıklara da yol açmamaktadır.¹³¹

John Wisdom yazmış olduğu "Gods" adlı makalesinde ateistle teistin arasında olgusal fark olmadığını sadece tutum ve duygu farkı bulunduğunu belirtmiş,¹³² Tanrı'nın varlığının empirik ya da olgusal problem olmadığını, dolayısıyla bilimsel açıdan artık ateistle teist arasında büyük farklılıkların yaşandığının iddia edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre teistle ateist arasındaki farklılık bilimsel olmaktan ziyade duygusaldır. Diğer bir deyişle çatışma olgularında değil, anlamdadır.¹³³ Wisdom bu düşüncesini şu örneklerle açıklamaya çalışır; Kuraklık zamanında dua eden ve kurban kesen bir teist de artık bir ateist kadar doğal olayların nasıl oluştuğunu bilmektedir. Tanrı'ya inandığı halde doğal olaylar karşısında ümit ve korkuları olan teistlerin var olduğu söylene de bunların sayıları çok azdır. Dahası ölümden sonraki yaşama ait beklentilerin de artık Tanrı inancının temelinde yatan tek neden olduğu söylenemez.¹³⁴

John Wisdom, ateistle teisti, aynı tabloya bakan, ancak farklı yorumlayan iki insana benzetmektedir. Bu kişilerden biri (teist), güzel bir tablonun karşısında iken duygularını, “harika”, “çok güzel” veya “mükemmel” gibi ifadelerle açıklarken; diğeri de (ateist), birinci şahıstan farklı olarak aynı manzara karşısında “bir şey göremiyorum” diyebilmektedir. Bu noktada teist, ateisti bir şey görmemekle yani kör olmakla; ateist de teisti var olmayan bir şeyi görmemekle, yani hayalcilikle itham etmektedir.

Wisdom’a göre tarafların her ikisi de aslında aynı tabloya bakmakta ve aynı şeyi görmektedir. Aralarındaki anlaşmazlık tabloyu farklı ışıklar altında tutmakla veya birinin gördüğünü diğerine de göstermekle (ki o da aynı şeyleri görmektedir) giderilemeyecektir. Çünkü aralarındaki fark olgusal değildir. Bilim adamları gibi birbirinden farklı iki varsayımı tartışmamaktadırlar. Dolayısıyla Wisdom’a göre bu kişilerin durumu değerlendirilirken hemen “doğru” ya da “yanlış” gibi yargılara varılmamalıdır.¹³⁵

John Wisdom Tanrı’nın varlığına inanan ile inanmayan arasındaki farkın bilimsel olmadığını duygusal olduğunu ve iki farklı tutumdan kaynaklandığını belirtirken, daha sonraları sık sık göndermeler yapılan meşhur “Bahçıvan” örneğini vermiştir. Daha önce görüldüğü gibi Antony Flew da sözkonusu hikayeyi Wisdom’dan esinlenerek ele almış ve yanlışlama ilkesi lehinde yorumlamıştı.

John Wisdom’a göre, iki arkadaş bir süre önce terkettiler bahçelerine tekrar döndüklerinde hâlâ canlı olan ve yeşermeye devam eden bitkileri görürler. Şaşkınlıkla biri diğerine, bütün bunların bahçeye gelen ve bitkilerle ilgilenen bir bahçıvandan kaynaklandığını söyler. Bahçıvanın nerede olduğunu aradıklarında kimseyi bulamazlar. Ayrıca komşularından hiçbiri de bahçelerinde çalışan herhangi bir kimseyi görmemiştir. Bunun üzerine birinci şahıs bahçıvanın varlığından ısrar ederek onun insanların uyuduğu vakitte geldiğini ve çalıştığını söyler. Diğeri ise bahçıvanın var olmadığını belirterek gelmiş olduğu takdirde birilerinin onu duymuş olacağını veya en azından iz bırakması gerekeceğini ileri sürer.

Birinci şahıs diğerine her şeyin nasıl düzenlendiğine bakmasını tavsiye eder. Bahçenin güzelliğinde bir gaye ve duygu olduğunu söyler: “Sanırım, fani gözlere görünmez olan birisi geliyor. Ne kadar dikkatli bakarsak o kadar fazla emin oluruz” der. Bahçeyi dikkatlice gözden geçirirken, bazan bahçıvanın varlığını ima eden iz-

lere, bazan da aksini gösteren şeylere şahit olurlar. Bu esnada gözden uzak olan bir bahçeye neler olabileceğini tartışmaya başlarlar. Ancak her ikisi de bir diğerrinin bulduğu şeyi gözlemler ve birbirinden farklı şeylere tanık olmazlar. Her şeye rağmen, sonuçta biri "Bahçıvanın geldiğine hâlâ inanıyorum", diğeri ise "inanmıyorum" der.¹³⁶

Wisdom'a göre olaydaki iki şahsın farklı yargıları, bahçede görmüş oldukları şeylerin farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Yani her iki şahıs da aynı şeyleri görmekte ve aynı şeyleri kontrol etmektedir. Dolayısıyla anlaşmazlıkları deneysel konularda değildir. Aralarındaki farklılık o kişilerin beklentilerinden yatmaktadır. Yani bahçıvanın varlığını kabul edenle reddeden kişinin arasındaki fark, birinin görmek istediği şeyi diğerrinin görmeyişidir. Kısacası bahçeye karşı his ve tutumları onları farklı kılmaktadır. Dünyaya da bu gözlükle bakmaktadırlar. Wisdom'a göre artık bu noktada hangisinin "haklı" veya hangisinin "haksız" olduğunu sormak uygun düşmeyecektir.¹³⁷

Sonuçta Wisdom'a göre inanç empirik verilerden kaynaklanmamaktadır. Bu nedenle inançta olgusalılık aranmamalıdır. Çünkü Tanrı inancı, sadece empirik doğrulamanın veya aynı derecede empirik yanlışlamanın konusu değildir.

Konatif Çözümlemeler

Doğrulamacı ve lengüistik tahlillerden sonra ortaya konatif çözümlemeler çıkmıştır. Bunlar Tanrı kavramından ziyade, fenomen olarak dini gündemine almış ve onu pozitivist çerçeveye uygun bir yorumlamaya tâbi tutmuştur. Bu yaklaşıma göre din bazan moralite olarak yorumlanmış, bazan da ahlaki kavramlara indirgenmiş, bu esnada teizmin metafiziksel iddiaları ve teolojik kabulleri ise bir kenara bırakılmıştır.

Konatif yaklaşımların en büyük nedeni din üzerindeki ilginin çağımızda yoğunlaşmış olmasıdır. Bu süreçte dinin doğası, fonksiyonu ve pragmatik değeri tartışılmaya başlanmış buna karşın teizm açısından birinci derecede problem olan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konular ise ilgi odağı olmaktan çıkmıştır. Tanrı'nın bilim açısından uygun bir fenomen olmadığı düşünülmüş, buna karşın dinin bilimsel çalışmalar için geçerli bir alan olduğu kabul edilmiştir.

Dolayısıyla din yoğun bilimsel araştırmaların konusu olurken, Tanrı da karmaşık din fenomeni içerisinde yer alan bir düşünce olarak gündemde kalmıştır.¹³⁸

Bu bölümde düşüncelerini ele alacağımız R. P. Braithwaite, Ronald W. Hepburn ve R. Hare gibi filozoflar dinde teistik Tanrı kavramı gibi pozitivistlerin anlaşılmasız buldukları bazı unsurları bir kenara bırakarak dini tasvire başlamışlardır. Pozitivizme karşı olmayan hatta oldukça etkisinde kalan bu filozoflar dinin teorik yönünü savunulmaz bulmuş, kendilerince dinin "otantik" ve "essential" yönü olan, bireyin davranış ve tutumlarında ortaya çıkan tarafla ilgilenmişlerdir.¹³⁹ Dolayısıyla konatif tahlil anlayışında Tanrı'nın varlığı ve İsa gibi teorik unsurlar dışarıda bırakılmıştır. Bir anlamda Tanrı'nın varlığına inanmadan da dindar (hristiyan) olunabileceği anlayışı gündeme getirilmiştir.

Konatif çözümlemelere göre pozitivistin itirazlarına hedef olmayan bir tür dindarlık biçimi mümkündür. Hatta teistik olmamak kaydıyla günlük hayatta "Tanrı" sözcüğünü içeren cümleler de kullanılabilir. Bu yaklaşım sayesinde Tanrı kavramı dikkate alınmadan pozitivismle örtüşür bir tür din iddiasında bulunulmuştur.¹⁴⁰

Dinin "Ahlak"a İndirgenmesi; Braithwaite, 1955 yılında yazmış olduğu "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief"¹⁴¹ adlı makalesinde dinî önermelerin fonksiyonel analizini yapmış ve dini, "sevginin" temel olduğu ahlakî bir yaşam biçimine (agapeizm) indirgemıştır. Empirik olmadıkları gerekçesiyle dinî önermelerin doğruluk ya da yanlışlık değerlerinin söz konusu olmayacağını ileri sürmüş, onların sadece birtakım ahlakî ilkeleri sembolize ettiğini iddia etmiştir.

Braithwaite "Bir önermenin anlamı, onun kullanımıdır" ilkesinden hareketle deneysel araştırmayı esas almış ve din fenomenine öyle yaklaşmıştır. Pozitivist ilkelere bağlı kalarak dinî inançların, bilimsel anlamda gerçek inanç olmadığı¹⁴² kanaatine varmıştır.

Braithwaite'a göre gerçekliği olan önermeler üç gruba ayrılmaktadır: a) Deneysel anlamda olgu bildiren önermeler, b) bilimsel varsayımlar, c) mantık ve matematiğin mantıken zorunlu önermeleri.¹⁴³

Dinî önermeler bunlardan herhangi birisine girmemektedir. Dolayısıyla doğruluk değerlerinin (truth-value) test edilebilmesi

mümkün değildir. Çünkü, Braithwaite'a göre, kesin deneysel olgular ancak doğrudan yapılabilecek bir gözlemle test edilebilir ve bu yolla bilinebilirler. Halbuki teoloji, Tanrı'yı gözlemi mümkün olmayan bir statüye koymuş ve ona deney ötesi nitelikler yüklemiştir.

Braithwaite'a göre dinî önermeler "Afrika'da kaplanlar vardır" veya "Mont Blanc, Avrupa'daki en yüksek tepedir" türünde inanç bildiren cümleler değildir. Yani onlar herhangi bir şeyin varlığını iddia etmek için kullanılmamaktadır. Aynı zamanda bir şeyin yanlış veya doğru olduğunu iddia etmek için de kullanılmazlar. Onlar daha ziyade belirli bir amaç için veya bir şeyleri sembolize etmek için kullanılırlar. Dolayısıyla dinî önermelerin anlamı, kullanıldığı biçimde ortaya çıkmaktadır. Braithwaite'a göre dinî önermelerin kullanılmasında ki temel amaç da o önermeleri kullanan kişinin birtakım ahlaki ilkeleri onayladığını belirtmekten ibarettir.¹⁴⁴

Görüldüğü gibi Braithwaite, dinî önermeleri, teistik bir iddia olarak kabul etmemekte, onları olduğundan değişik algılamaktadır. Bu durumda Braithwaite'a göre bir teist Tanrı'nın varlığından veya diğer niteliklerinden bahsederken aslında teolojik bir iddiada bulunmamakta, aksine konatif bir tavır sergileyerek, belirli bir tutumdan veya hareket tarzından bahsetmektedir. Çünkü Braithwaite'a göre dinî ifadeler ahlaki fonksiyona sahiptir. Belirli bir davranış biçimine bağlılığı göstermektedir. Ayrıca belirli bir yaşam tarzına ya da dünya görüşüne taahhütü açıklamaktadır. Söz gelimi Tanrı'nın "aşk" veya "sevgi" olarak tanımlanması kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını tercih etme eğilimini bildirmektedir.¹⁴⁵

Braithwaite'e göre dinî ilkeler bir anlamda ahlaki ilkelerdir. Çünkü dinî önermeler ahlaki bir fonksiyona sahiptir. Dini inanç da belirli bir tarzda (ahlaki) davranış eğilimidir. Diğer bir deyişle din, ahlak içerisinde asimile edilmiştir.¹⁴⁶

Braithwaite, diğer pozitivistlerin yaptığı gibi dinî, duygu olarak açıklamaktan veya dinî iddiaları duygusal bir açıklama olarak görmekten de kaçınmıştır. Aksi takdirde ahlaki ilkelerin de duygusal olma durumu söz konusu olacaktır. Braithwaite'a göre ahlaki ilkeler duygusal değil konatifdir. Çünkü ahlaki bir iddia, iddiayı yapan kişinin davranışını veya davranış niyetini açıklamaktadır.¹⁴⁷

Braithwaite için ahlaki prensiplere bağlılık olmadan gerçek din olmaz. Çünkü ahlaki ilkelere bağlılık sayesinde dinî önermeler kul-

lanım şansını elde ederler. Dinî önermelerle ahlakî ilkeleri bir sa-
yan, diğer bir deyişle Hristiyanlığı, ahlakî ilkeler yığını olarak gö-
ren Braithwaite, dinî bir iddianın ahlakî iddiadan farklı olarak bir
olaya atıfta bulunduğunu belirtmektedir. Yani bir anlamda dinî id-
dialar hikayelerle zenginleştirilip desteklenmiştir. Bu da dinî bir ya-
şam tarzına bağlılık demektir. Dinî iddiaların hikayelerle desteklen-
mesi, dinî önermelerin anlamının doğrulanması demek değildir.
Hikayeler sadece psikolojik destek mahiyetindedir.¹⁴⁸

Hepburn'da Braithwaite'a benzer iddialar ileri sürmüş ve dinî,
içerisinde Tanrı inancının zorunlu olarak bulunmadığı "ahlakî bir
yaşam tarzı" olarak yorumlamıştır. Yazmış olduğu *Christianity and
Paradox* adlı eserinde Hristiyanlık'taki paradokslara da (mantıkî
çelişkilere) önemle dikkat çeken Hepburn, Braithwaite'dan bir
adım daha ileri alarak ahlakî bağlılık için destekleyici mahiyette
olan dinî hikayeleri, yaşamın bütününe de genellemiş bu hikayele-
rin yaşamın bütün yönlerini yasal kıldığını belirtmiştir.¹⁴⁹

Hepburn'a göre din, hikayelerle desteklenmiş ahlakî bir yaşam
tarzıdır. Genel özellikleri de şunlardır:

1. İnanan kişi kendisini ahlakî bir davranış modeline uyarla-
maktadır. Yaşam tarzı da nihai bir moral tercih için biçimlenmiştir.
İnanan kişi inancına kendisini adadığı için hürriyet sıkıntısı da çek-
memektedir. Çünkü temelde kendi değer yargılarının olduğu bir
yaşam sürecidir.

2. Din dili ve moral dil birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü dinî
söylem tercih edilen yaşam tarzını canlı biçimde açıklayan uygun
ve tutarlı hikayeler veya efsaneler oluşturur. İnanan kişiye de o ef-
saneleri uygulamaya dökmesini ilham eder.

3. Dinde hikayeler ve onunla ilgili davranışlar vardır. Bu inanan
kişinin yaşamının bir parçasını değil bütün yönlerini yasal kılar.¹⁵⁰

Görüldüğü gibi Hepburn din fenomenini çözümlemekte ve
başlıca üç unsura dikkat çekmektedir. Bunlar da "inanan insanın
kendisini adadığı ahlakî bir yaşam tarzı", "dinî terminoloji" ve
"hikayeler"dir.

Hepburn'un din tanımında görüldüğü gibi Tanrı inancı yer al-
mamaktadır.¹⁵¹ Yani bir anlamda teoloji dışarıda bırakılmıştır. Yi-
ne Hepburn'a göre, Braithwaite'de olduğu gibi, inanan kişinin ya-
şam biçimini şekillendiren dinî hikayelerin ve efsanelerin tarihi açı-

dan doğru olup olmadıkları da büyük önem arzetmez. Bunlar uydurma da olsa işlerini iyi yapmaktadırlar.¹⁵² Geleneksel Tanrı anlayışını da eleştiren Hepburn, hristiyanlığın inanç sistemi içerisinde yer alan Teslis ve Enkarnasyon'u paradoksal olduğu gerekçesiyle sorgulamıştır. Bu ve benzeri paradoksların nasıl anlaşılabilceğini soran Hepburn, Tanrı kavramının da açık bir tanımının yapılmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre dindeki paradoksların temelinde de bu yatmaktadır.

Hepburn'a göre, teizm tarafından, Tanrı'nın bütün noksan sıfatlardan soyutlanması ve yine bütün yetkin sıfatlarla yüceltilmesi bir anlamda onun kişisel varoluşun dışına çıkarılması demektir. Halbuki "iyilik" ve "aşk" gibi kavramlar kişisel varlıklar için söz konusudur. Bu kavramların Tanrı'ya atfedilmesi halinde ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir. Tanrı'nın varlığının bizim varlığımıza benzemediğini söylemek ya da onun varlığının bildiğimiz anlamda var olmanın ötesinde olduğunu iddia etmek, Tanrı yoktur diyen ateistle aynı çizgiye gelmek demektir.¹⁵³

Hepburn Tanrıyla ilgili bu akıl yürütmeyi iki noktada özetlemektedir: Ya, a) Tanrı'nın, Tanrı olması için, var olmaması gerektiğini söyleyeceğiz. Çünkü Tanrı, özellikleri sayesinde varlık sahasına girememektedir. Girdiği anda da herhangi bir varlık gibi olmakta, dolayısıyla Tanrı olmaktan çıkmaktadır. Bu durumda da ateizm, inancın en saf biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ya da, b) Tanrı kavramının, yani dinî düşüncenin odak noktası olan aşkın varlığın tamamen tasavvurî olmak zorunda olduğunu söyleyeceğiz.¹⁵⁴

Gerek Braithwaite'in ve gerekse Hepburn'un dini, "ahlakî bir yaşam biçimi" olarak tanımlamaları ve teistik anlamda Tanrı inancına yer vermemeleri birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Öncelikle Hristiyanlığın birtakım ahlakî ilkelerden ibaret olmadığı söylenmiş, ayrıca İsa'ya inanmanın öneminden bahsedilmiştir.¹⁵⁵

Hare, "Religion and Morals" adlı makalesinde aralarında yakın bir ilişki bulunmasına rağmen din ve ahlakın, birbirinden farklı olduğunu belirtmiş dindeki inanç içeriğinin de ayrıncı özellik olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁶ Hare'e göre ahlakî yargılarımız en azından dinin dışında oluşmakta ve dinî bir inanç inşa etmemektedirler.¹⁵⁷

John Hick'e göre de inanç, ahlak içerisinde asimile edilecek kadar basit olmayıp hayalî bir roman veya hikaye olarak da düşünül-

memeli, Tanrı da uydurma hikayelerde ki karakter statüsünde ele alınmamalıdır. Çünkü din, gerçek önermeler içermekte ve hayali iddialar ileri sürmektedir.¹⁵⁸

Dini İnancın “Bir Tutum” Olarak Görülmesi; R. Hare, Antony Flew’un yanlışlama ilkesini eleştirirken onunla teolojik önermelerin gerçek iddialar olmadığı konusunda aynı kanaati paylaşmıştı. Bu da Hare’in teistik anlayıştan farklı olarak dinî inancı teolojik olmayan bir temel üzerinde yorumladığını göstermektedir. Zaten dinî inancı “blik” kavramıyla açıklaması ve aşkın Tanrı anlayışını gözardı etmesi de bu tutumunu kanıtlamaktadır.

Hare, blik kavramını aşağıdaki hikaye ile açıklamakta ve bir anlamda da Flew’un “Bahçıvan” hikayesine cevap vermektedir. Bu hikayede Flew’dan farklı olarak Hare, dinî inancın doğrulama ya da yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağını iddia etmektedir. Çünkü Hare’e göre dinî inanç empirik testin ötesinde olup (psikolojik mahiyette canlanma veya kabullenmeden kaynaklanan) varoluşsal köklü bir tutumla ilgilidir. Doğrulama veya yanlışlama bu tutumun herhangi bir biçimde değişmesine veya terkedilmesine yeterli olmayacaktır. Şöyle ki: Hare’e göre evhamlı (lunatic) olan bir öğrenci Oxford’daki bütün hocaların kendisine kötü niyet beslediklerini düşünür. Arkadaşları ise bunun böyle olmadığını kendisine söylerler. Onu rahatlatmak için bulabildikleri saygın ve yumuşak tabiatlı hocalarla kendisini tanıştırlar. Daha sonra da onların çok candan konuştuklarını ve kendisini öldürme niyetinde olmadıklarını söyleyerek ikna olup olmadığını sorarlar. Ancak her şeye rağmen hasta öğrenci, hocaların öyle görünmelerinin şeytanca bir kurnazlık olduğunu belirterek kendisine karşı yine de art niyet taşıdıklarını ve entrika peşinde koştuklarını iddia eder. Bu tavrını da inatla sürdürür.¹⁵⁹

Hare, bu olaydan sonra Antony Flew’a, çocuğun niçin böyle düşündüğünü ve diğer öğrencilerden niçin farklı davrandığını sorar. Çünkü Hare’e göre hocalardan çocuğu yanlış kanaate sevk edecek herhangi bir hareket gelmemiştir. Dolayısıyla görünürde çocuğun böyle davranması için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu durumda “Acaba çocuk aldatılmış mıdır? Onu aldatan şey nedir ve ne hakkında aldatılmıştır? Bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı mıdır?”¹⁶⁰

Hare'e göre hasta öğrenci, hocaları hakkında makul olmayan bir tutum içerisinde. Diğerleri ise normal bir tutum içerisindedir. Dolayısıyla evhamlıyla, diğer öğrenciler arasındaki fark yani hasta çocuğa "evhamlı" diğer öğrencilere de "akıllı" denmesinin nedeni, bu kişilerin sahip oldukları değişik tutumlardır. Hare'e göre, diğerlerinin makul davranması onların hocaları hakkında tavırsız veya duyarsız olduğu anlamına gelmemektedir. Onlar da bir tutum içerisindedir.¹⁶¹ Bu olaydaki hasta kişinin tutumu, kendi kanaatini yanlışlayacak kanıtların oluşumunu engellemektedir. Çünkü gördüğü her şeyi düşündüğü gibi yorumlamaktadır. Hare'e göre teolojik mantık da bu kişinin mantığına benzemektedir".¹⁶²

Hare, dini inancın teolojik temelini kabul etmeyip onu zihni ve psikolojik bir kabulden hareketle, dünyaya ve yaşama karşı takınılan köklü bir tutum (blik) olarak açıklamaktadır. O bir taraftan inanan insanın Tanrı'ya karşı bir tutum içerisinde olduğunu belirterek anlamsız bir şey yapmadığını iddia etmiş¹⁶³ ve onun bu tutumuna önem verilmesi gerektiğini belirtmiş, diğer taraftan da bu tutumun doğru ya da yanlış olabilecek herhangi bir iddia içermediğini söyleyerek bir anlamda teizmle ters düşmüştür. Hatta bu noktada mantıkçı pozitivistlerle aynı çizgiyi paylaşmıştır.¹⁶⁴ Hare bu görüşlerinden hareketle bir argümanın çift yönünün olduğunu belirterek aksini iddia eden Flew'u eleştirmiştir.

Görüldüğü gibi Hare, yaşantımızda "blik"lerin öneminden söz etmiş ve onları önermelerden veya iddialardan farklı görmemiştir. Hume'un "Dünya hakkındaki bütün ticarî ilişkilerimizin temelinde yine dünyaya karşı olan blik'lerimiz yatmaktadır" görüşünü aktaran Hare göre blik'lerin farklılığı da dünyada cereyan eden olayların müşahedesine göre oluşmamaktadır.¹⁶⁵

Bu görüşlerine ek olarak Hare, bazı insanların kendilerini kolayca inançsız olarak görmelerinden rahatsız olmuştur. Büyük bir ihtimalle pozitivistleri hedefleyen sözlerinde ise "herhangi bir dine inanmadıklarını söyleyenlerin, doğrusu neye inandıklarını bilmediğini" söylemiştir.¹⁶⁶ Hare'e göre pozitivistlerin kendilerini kolayca inançsız kabul etmelerinin nedeni, acı ve şüphelerine dinî cevap olarak görenlerin zihin çerçevelerine girememelerinden kaynaklanmıştır. Yine Hare'e göre dinin dış görünümündeki bazı renkli yönleri yıkmakla, dinin bütününe yıkıklarını zanneden kişiler bile,

dindar insanlardan farklı da olsa, az ya da çok dinî duygulara sahip olmaktadırlar.¹⁶⁷

Hare'in dinî inancı bir tutum olarak görmesi ve teolojik mantığı da olaydaki evhamlı kişinin mantığına benzetmesi çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Şöyle ki:

Hare'in yaklaşımı dinî önermelerin doğru ya da yanlış olduğuya ilgili geleneksel kanaati savunulamaz duruma sokmuştur. Ayrıca birbirinden farklı olan tutumların (blik'lerin) açıklanabilmesi imkansız hale gelmiştir. Çünkü bir yerde doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz olmasından dolayı blikler arasında doğru ya da yanlış bir ayırım geçersiz olmaktadır. Hare'e yapılan en önemli eleştiri ise blik kavramının Hristiyanlığı (dini) temsil etmediğinin ileri sürülmesidir. Çünkü Hare'in kabul ettiği din, "blik"ten öte bir şey içermiyorsa, yani kozmik iddialara sahip değil ve yaratıcı (Tanrı) hakkında hiçbir şey söylemiyorsa o zaman gerçek anlamda din olmayacaktır.¹⁶⁸

Buraya kadar görüldüğü gibi bazı filozofların dini bir "blik, perspektif, davranış, dünyaya bakış biçimi" olarak tanımlamaları onu tabiatçı bir açıdan anlama ve yorumlamaya çalışmalarının bir sonucudur. Bu durumda teistik dinin geleneksel iddiaları yıkılmış tabiatçı yaklaşımın yöntemi ve kategorileri geçerli tek yol olarak ileri sürülmüştür.¹⁶⁹ Gaskin'in deyişiyle böyle bir yaklaşımda teistik Tanrı kavramından pek çok şey bir kenara bırakılmış, insanların gerçekten neye inandıkları da tartışma konusu olmuştur. Hatta "Tanrı var mıdır?" Veya "O'nun mahiyeti nasıldır?" gibi sorular da artık sorulamaz hale gelmiştir.¹⁷⁰

Dipnotlar

- ¹ Parsons, *God And The Burden of Proof*, s. 12-13.
- ² Joed, a.g.e., s. 25.
- ³ Parsons, *God And The Burden of Proof*, s. 11; Idealist filozoflar hakkında bilgi için bk. Sell, *The Philosophy of Religion 1875-1980*, s. 8-31
- ⁴ Magee, *Modern British Philosophy*, s. 81.
- ⁵ Berkley, *Principles of Human Nature*, s. 54.
- ⁶ Moore, "The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy*, s. 265-276.
- ⁷ Moore, duyulur (sensible, material) nesnelerin varlığı üzerinde durmuş, insan ve hayvan gibi bazı varlıklarda akıl ve bilincin olduğunu ifade etmiş, nitelikleriyle birlikte bu varlıkları bildiğimizi ileri sürmüştür (Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 59-60).
- ⁸ a.g.e., s. 59.
- ⁹ Russell'in, matematiğe ve mantığa ilgi duymasında, dilde çözümleme yöntemi kullanması ve mantıksal yapıyla ilgilenmesinde Frege'nin büyük katkıları olmuştur. Frege sadece Russell'i etkilemekle kalmamış Wittgenstein'in üzerinde de büyük izler bırakmıştır. Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserin önsözünde Russell'la birlikte Frege'ye de teşekkür etmiştir. Frege'yle ilgili olarak bk. Dummett, *Frege Philosophy of Language*. s. XXXI-XLIII
- ¹⁰ Russell, 1918 de "Mantıksal Atomculuk" başlığıyla vermiş olduğu konferanslarını yayımlamış, matematik gibi açık ve seçik olan, paradoksal olmayan, dış dünyayla uyumlu, ideal bir dil oluşturmaya çalışmıştır (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Turgut, *Mantıksal Atomculuk*, s. 12-29).
- ¹¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 25.
- ¹² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 25.
- ¹³ a.g.e., s.9-11.
- ¹⁴ a.g.e., s. 73.
- ¹⁵ a.g.e., s. 73-74, (6.53;-6.54; 5).
- ¹⁶ Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 15.
- ¹⁷ Barrett-Aiken, *Philosophy in The Twentieth Century*, 2, s. 467.
- ¹⁸ Magee, *Modern British Philosophy*, s. 68.
- ¹⁹ Neurath metafiziğe karşı olan en ateşli düşünürlerden birisidir. O'na göre "bilimlerin birliği" esastır. Natürel (doğal) bilimlerin karşısı olarak spiritüel bilim söz konusu olamaz. Tecrübeyle ilgili bütün ifadeler de fizik dilinde açıklanabilir olmalıdır. Açıklanamayan şey ya totoloji ya da anlamsız şeylerdir (Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 176).

- 20 Barrett-Aiken, *a.g.e.*, s. 466; Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 121-129; Turgut, *Mantıksal Atomculuk*, s. 73-77.
- 21 Warnock, *English Philosophy Since 1900*, s. 44.
- 22 *a.e.*, s. 44.
- 23 Edwards-Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 500-1.
- 24 *a.g.e.*, s. 50.
- 25 *a.g.e.*, s. 23.
- 26 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 1-2.
- 27 Waismann, "Verifiability", *Logic and Language*, s. 117; Ayer-Copleston, "Logical Positivism-A Debate", *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 742-747; Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 16.
- 28 Ayer, *a.e.*, s. 23-24.
- 29 *a.e.*, s. 16.
- 30 *a.e.*, s. 17-18.
- 31 *a.e.*, s. 176-7.
- 32 Ayer'in bu fikirleri 1936'da ileri sürdüğü unutulmamalıdır
- 33 *a.g.e.*, s. 17-18.
- 34 *a.g.e.*, s. 18.
- 35 *a.g.e.*, s. 14.
- 36 *a.g.e.*, s. 25
- 37 *a.g.e.*, 25-26.
- 38 *a.g.e.*, s. 27.
- 39 *a.g.e.*, s. 120.
- 40 *a.g.e.*, s. 122
- 41 *a.g.e.*, s. 121.
- 42 *a.g.e.*, s. 25.
- 43 *a.g.e.*, s. 119-124
- 44 *a.g.e.*, s. 121.
- 45 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 4.
- 46 *a.e.*, s. 5.
- 47 Ayer, *a.g.e.*, s. 126.
- 48 Magee, *Modern British Philosophy*, s. 76.
- 49 F. Waismann, "How I see Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, s. 489-90.
- 50 Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil", I, s. 31. Aydın, man-

tıkçı pozitivistlerin katı tutumlarının arkasında bazı teistlerin din dilini ait olduğu çerçevenin dışına çıkarmalarının ve onu yersiz kullanmalarının etkili olduğunu belirtmektedir (a.e., s. 30-32); McPherson da teolojinin Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmiş pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri anlamsız (nonsense) olarak değerlendirmelerini normal karşılamış ve düşmanca bir tavır olarak görmemiştir. Hatta Ona göre pozitivistler teolojik dildeki saçmalıklara dikkat çektiklerinden dolayı dine hizmette bulunmuş ve yeniden dine dönüşü sağlamışlardır. (McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 139).

- 51 Klein, a.g.e., s. 77.
- 52 Passmore, A. *Hundred Years of Philosophy*, s. 368
- 53 a.e., s. 84; Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 124.
- 54 Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 148
- 55 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 15-23
- 56 a.g.e., s. 15-23.
- 57 a.g.e., s. 35.
- 58 a.g.e., s. 34.
- 59 Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", *British Philosophy in Mid-Century*, s. 159-160.
- 60 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 41.
- 61 a.g.e., s. 162.
- 62 Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", s. 165.
- 63 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 36-40.
- 64 Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 131-2.
- 65 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 171.
- 66 a.e., s. 177-8; Hick, *Philosophy of Religion*, s. 100-102.
- 67 Hick, a.e., s. 171.
- 68 a.e., s. 171
- 69 a.e., s. 175.
- 70 MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, s. 181.
- 71 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 193-194.
- 72 Mantıkçı pozitivistler de 'Tanrı vardır' gibi teolojik önermeleri, doğrulanmaları imkansız olduğu için anlamsız saymıştı.
- 73 Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 97.
- 74 a.e., s. 106

- 75 a.e., s. 98.
- 76 a.e., s. 96-97.
- 77 a.e., s. 97.
- 78 a.e., s. 98.
- 79 Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi bir Tahlil", s. 31.
- 80 Flew için teistlerin "Tanrı'nın, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi bizleri sevdiğini" söylemesi gerçeği yansıtmamaktadır. Ona göre kanserden ölen bir çocuğun durumuna bakıldığında, Tanrı'nın, çocuğun durumuyla ilgilendiğine dair açık bir işaret görülmemektedir. Halbuki çocuğun gerçek babası yardım etme amacıyla çılgına dönmüş bir vaziyette dolaşmaktadır (Flew, a.g.e., s. 98-99).
- 81 a.e., s. 98-99.
- 82 Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 103.
- 83 a.e., s. 105; Ferre, *Language, Logic, and God*, s. 51.
- 84 Mitchell, a.e., s. 103-104.
- 85 a.e., s. 103-4.
- 86 a.e., s. 104-105.
- 87 a.e., s. 105.
- 88 a.e., s. 105.
- 89 a.e., s. 105.
- 90 Hare, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 101-102.
- 91 Söz gelimi her şeyin şans eseri olduğuna inanmak, bir tür açıklama biçimi olmayacaktır. Çünkü bu bir anlamda herhangi bir şeyin aynı zamanda olduğu veya olmadığı anlamına gelecektir ki bu da çelişkidir. Böyle bir inançla da bizler bir şey açıklamaya, planlamaya veya tahmin etmeye güç yetiremeyiz (Hare, a.g.e., s. 100-102).
- 92 Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 94-101, Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 65-66.
- 93 Çünkü *Tractatus*'da yapılan bu ayırım yaşamın önemli problemleri hakkında pek çok şeyin konuşulmasını ve dile getirilmesini engellemiştir. (Magee, *The Great Philosophers*, s. 322-325).
- 94 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 53-72; Geniş bilgi ve açıklamalar için bk. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, s. 157-193; Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 161-208; Phillips, *Wittgenstein And Religion*, 237-254.
- 95 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 6-7.

- 96 a.e., s. 20.
- 97 Wittgenstein, *Tractatus*, (2.131-2.221/4-4.24), s. 8-11; daha geniş bilgi için bk. Barrett, a.e., s. 3-26; Magee, a.g.e., s. 323-5.
- 98 Barrett'a göre Wittgenstein'in "dil oyunu" kuramı *Notebooks* (1914-1916) ve *Philosophical Grammar* (1932-3) adlı eserlerine kadar geri gitmektedir (Barrett, a.e., s. 114).
- 99 Wittgenstein dili, "küçük sokakları ve meydanları bulunan eski ve yeni evlere sahip, yeni kasabalarla çevrili eski bir şehre" benzetmiştir (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1.18, s. 8).
- 100 Magee, a.g.e., s. 334.
- 101 Barrett, a.g.e., s. 224.
- 102 1916 yılında yazdığı *Notebooks*'da Wittgenstein Tanrı'yı *Tractatus*'dan çok farklı bir biçimde işlemektedir. Ancak bu eserin Wittgenstein'in gerçek düşüncelerini temsil ettiğine dair kuşkular bulunmaktadır. Wittgenstein bu eserinde "The meaning of Life, the meaning of the world, we can call God" ifadesini kullanmaktadır. Barrett'a göre bu, dünyanın anlamının kendi dışında olduğu demektir. Dünyadaki olgular kendi başlarına bir açıklama olamamaktadır. Yani bir anlamda dünyanın ötesinde olan metafizik, ahlak, estetik, mantık ve dil farklı biçimlerde dünyaya anlam kazandırmaktadır. Yine Barrett'a göre *Notebooks*'daki Wittgenstein'in Tanrı anlayışı felsefi anlayışlara uygun düşmekte hatta monoteistik Tanrı anlayışının bütün niteliklerine sahip olmaktadır (daha geniş bilgi için bk. Barrett, a.g.e., s. 96-107).
- 103 Wittgenstein *Tractatus*'ta Tanrı'ya dört yerde (3.031-5.123-6.372-6.432) atıfta bulunmaktadır. Teolojik tartışmalardan uzak olan bu ifadelerin en sonuncusu (olumsuz açıdan) doğrudan teistik Tanrı kavramıyla ilgilidir, "God does not reveal himself in the world", bu deyişinde Wittgenstein, Tanrı'nın dünyanın bir parçası olmadığını, aşkın (higher) olduğunu, kendisini dünyada herhangi bir tarihsel ya da bilimsel bir olgu veya durum gibi göstermediğini vurgulamaktadır (Barrett, a.g.e., s. 91-96).
- 104 Wittgenstein. *Tractatus*, s. 74.
- 105 Phillips, *Wittgenstein and Religion*, s. 5.
- 106 Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 56-60.
- 107 Barrett, a.g.e., s. 185-6; Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, s. 183.
- 108 Wittgenstein, a.e., s. 57; Pears, *Wittgenstein*, s. 174-175; Magee, a.g.e., s. 334
- 109 Barrett, a.g.e., s. 257.
- 110 Hudson, a.g.e., s. 138,
- 111 Hudson, a.g.e., s. 139,

- 112 Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, (1. Bölüm 43. Paragraf), s. 20
- 113 Durrant, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, s. 75.
- 114 Searle'a göre dinî söylemin, kendisini aşan bir yere gönderme yaptığı görülmekçe dinin İnsan yaşamında oynadığı rolü anlamak zorlaşacaktır. Tanrı'ya dua eden bir insan duası esnasında Tanrı'nın kendisini dinlediğini düşürür. Ancak Tanrı'nın olup olmaması dil oyununun bir parçası değildir. Halbuki insanların din oyununu oynamalarının nedeni dışarıdan bu oyuna anlam veren bir varlığın olduğu inancıdır (Magee, a.g.e., s. 345).
- 115 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 20.
- 116 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 59-60.
- 117 a.e., s. 52-59.
- 118 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 56
- 119 Nielsen, *God, Scepticism And Modernity*. s. 103-4.
- 120 Wittgenstein, a.e., s. 58; Hudson, a.g.e., s. 160-1.
- 121 Malcolm. "Is It A Religious Belief That 'God Exist'?", *Fatih and The Philosophers*, s. 106-110
- 122 Wittgenstein, a.g.e., s. 53-59
- 123 Wittgenstein, a.g.e, s. 53-59, Hudson, a.g.e., s. 169-175
- 124 Phillips, "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, s. 137-8,
- 125 Nielsen, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 65-66
- 126 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 94.
- 127 Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s. 30
- 128 Phillips, a.e., s. 31.
- 129 Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Perspectives In Philosophy*. s. 394-400.
- 130 a.e., s. 394-400.
- 131 Doğrulamacı tahlillere göre önermelerin farklılığı deneysel farklılığa yol açıyordu (Hick, *Philosophy of Religion*, s. 95)
- 132 Lewis, *Philosophy of Religion*, s. 80.
- 133 Wisdom, "Gods", *Logic And Language*, s. 196.
- 134 a.e., s. 187.
- 135 a.e., s-196-7.
- 136 a.e., s. 192-193.
- 137 a.e., s. 193
- 138 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 87-99.

- 139 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 50.
- 140 Dinin pozitivistizme uygun bir biçimde yorumlanmasına "tedavi için hastayı öldürme" de denmiştir. (Klein, *a.g.e.*, s. 50).
- 141 Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, s. 53-73
- 142 *a.e.*, s.51
- 143 *a.e.*, s. 55.
- 144 Klein, *a.g.e.*, s. 51.
- 145 Braithwaite, *a.g.e.* 63.
- 146 *a.e.*, s. 62-63
- 147 *a.e.*, s. 60; Braithwaite bu noktada "doğrulamacı tahlilcileri" ahlaki söylemi duygusal gördükleri için eleştirmektedir. Ancak Braithwaite'a göre doğrulama ilkesinin kendisi dahi deneysel olarak doğrulanamazdır. (Ferré, *a.g.e.*, s. 124),
- 148 *a.e.*, s. 72; Braithwaite için dinlerin birbirinden ayrıldığı nokta ibadet farklılığından çok, yaşam tarzlarını belirleyen kendilerine özgü hikaye ve efsaneleridir. Bu hikayelerin doğru olup olmaması önemli değildir. Herhangi bir zorunluluk da yoktur (*a.e.*, s. 93"). Ayrıca din değiştirmelerde değiştirilen şeyler dinî önermeler değildir, çünkü değiştirme entelektüel seviyede olmamaktadır. Söz konusu olan şey iradenin tekrar yönlendirilmesidir "Reorientation of The Will" (*a.e.* s. 64).
- 149 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 195.
- 150 *a.e.*, s. 195
- 151 *a.e.*, s. 197
- 152 *a.e.*, s. 196
- 153 *a.e.*, s.196.
- 154 *a.e.*, s. 197
- 155 Ferré, *Language, Logic and God*, s. 127
- 156 Hare'e göre "inanç" sadece din fenomeninde söz konusu değildir. Dinî konuların dışında da hatta bilimsel (olgusal) problemlerin temelinde de sonuç itibarıyla bir inanç veya bir taahhüt (commitment) yatmaktadır (Hare, "Religion and Morals", *Faith And Logic*. s. 192),
- 157 Hare, *a.g.e.*, s. 179-180.
- 158 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 91-3-
- 159 *a.e.*, s. 99-100
- 160 *a.e.*, s. 100
- 161 *a.e.*, s. 100; Hare, "Blik" kavramını ikinci bir örnekle şöyle açıklamaktadır. Bir insan, arabasının direksiyonu hakkında çok derin teknik bilgilere

sahip olmayabilir. Ancak normal şartlarda direksiyonun işlevi bellidir. Dolayısıyla herhangi bir zamanda sürücünün bilgisi dışında anormal şeyler de olabilecektir (yani tehlikeli durumlar ortaya çıkabilir ve en ufak bir teknik hata ölümle sonuçlanabilir). Fakat kişi de arabasına ve direksiyonuna karşı bir tutum "blik" vardır. Diğer bir deyişle güven söz konusudur. Bu güven kaybolduğunda neler olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Ancak yapılacak testler veya diğer değişik durumlar bu tutumun değişmesine yetmeyecektir. Bu iki tutum arasındaki farklılığı görmek de hata olmayacaktır. Bu farklılık da birbirine zıt iki önerme arasındaki farklılık değildir (Hare, "Theology and Falsification", s. 100-101).

- 162 Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*. s. 51,
- 163 Hare'e göre teolojik önermeler olgusalılık iddiasında bulunurlar. Teolojik önermelerdeki inanç unsuru (belief-content), dini tutumların "blik"lerin, diğer tutumlardan (ahlaki, estetik) ayrılmasına neden olmuştur (Ferré, *a.g.e.*, 129).
- 164 Ferré, *a.g.e.*, s.51
- 165 Hare, *a.g.e.*, s. 100-101
- 166 *a.e.*, s. 102
- 167 *a.e.*, s. 102
- 168 Flew, "Theology and Falsification", s. 108.
- 169 Thrower, *A Short History of Western Atheism*, s. 135.
- 170 Gaskin, *a.g.e.*, s. 108-9

Tanrı Kavramının Eleştirisi

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar geçen sürede Tanrı kavramının bir şekilde var olduğu ve çeşitli biçimlerde tasvir edildiği görülmektedir. Dolayısıyla, gerek felsefi ve gerekse dinî çevrelerde bu kavram daima canlı kalmış, hakkında değişik kabul ve yorumlar ileri sürülmüştür. Teistik Tanrı kavramı da bu kabuller içerisinde en eski ve en yaygın olanıdır. Bu kavram bir boyutuyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet'in Tanrı anlayışını temsil etmesi bakımından geniş kitlelerce benimsenmiş ve tarih boyunca korunmuştur.

Tanrı kavramı ile ilgili olarak teistler ve ateistler arasında ortaya çıkan en önemli problem bu kavramın tasviri ve realitesi hakkında olmuştur. Her iki anlayış arasında yüzyıllar boyunca, özellikle Ortaçağ'da ve Aydınlanma döneminde, Batı'da ve Doğu'da uzun tartışmalar yapılmış, lehte ve aleyhte kanıtlar bulunmaya çalışılarak ciltler dolusu kitaplar yazılmıştır. Çağımızda ise bu tartışmalar aynı hızıyla devam etmiş, ancak Tanrı'nın varlığından ve varlığıyla ilgili kanıtlardan çok, dikkatler Tanrı kavramının kendisine yönelmiştir.

Tanrı kavramının tanımı ve günlük yaşamdaki kullanımı tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Bu kavramın nasıl tanımlanacağı, hakkında nasıl konuşulacağı ve O'na atfedilen niteliklerin dış dünyadaki olgularla uygun olup olmadığı ateistler için temel hareket noktaları olmuştur.

Teistik Tanrı Kavramı

Teizm her şeyden önce Tanrı'yı aşkın ve yaratıcı bir varlık olarak tanımlamış ve O'nu panteist, deist ve antropomorfik (insan biçimli) Tanrı kavramlarından farklı görmüştür. Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşu O'nun evrende var olan her şeyden ve insanın aklına gelebilecek herhangi bir varlık türünden tamamıyla farklı olması demektir.¹ Yine teizme göre Tanrı, biricik, eşsiz ve maddi olmayan bir varlıktır. O, fenomen dünyasındaki herhangi bir varlık gibi maddi olarak düşünülemez ve biçimlendirilemezdir.² Dolayısıyla O'nu fenomen dünyasındaki herhangi bir varlık gibi düşünmek ya da böyle olduğunu düşünerek (deneysel açıdan) varlığını kanıtlamaya çalışmak veya kanıtlanmasını istemek yersiz olacaktır. Zaten içinde yaşadığımız dünyada, zaman ve mekana tâbi olacak herhangi bir varlığın da teizm açısından Tanrı olmasını beklemek mümkün değildir.

Teizm için Tanrı aşkın bir varlık olmanın yanında aynı zamanda içkin bir varlıktır. Tanrı'nın içkin olması O'nun etken bir neden olarak her yerde ve her şeyde hazır bulunmasıdır. Bu anlayış Tanrı'nın varlıklar dünyasında bulunması veya onların bir parçası olarak yer alması biçiminde anlaşılmamalıdır. Tanrı'nın içkin olması, doğadaki varlıklarda bir yaratıcı, düzenleyici veya hayat verici olarak bulunmasıdır. Ayrıca insanların kalplerinde daima hatırlanıp anılan bir yaratıcı olarak yer almasıdır.

Tanrı, aşkın ve içkin olmanın yanında teistler nazarında diğer bir takım temel niteliklere de sahiptir. O öncesizdir, sonsuzdur (ezeli), varlığı zorunludur, birdir,³ bileşik (basit) ve maddi bir varlık değildir, değişmezdir, iyilik sahibidir, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir, irade sahibidir, yaratıcıdır, yetkindir. O bütün ihtiyaçlardan, zaman ve mekan dünyasının sebep-sonuç ilişkilerinden uzaktır.⁴

Teizme göre Tanrı kavramı, öyle pozitivistlerin zannettiği gibi gerçekliği olmayan, sadece insan zihninde var olan sıradan bir isim ya da hayali bir kavram da değildir. Tanrı kavramının metafiziksel varlığı, anlamı ve değeri vardır.⁵

Tanrı Kavramı ile İlgili Tartışmalar

Tanrı'nın aynı anda aşkın ve içkin olarak tanımlanması ateistler açısından birtakım mantıksal problemleri de beraberinde getirmiştir. Ancak ateistler kadar bu problemlerin farkında olan teistler de Tanrı kavramıyla ilgili tartışmalara girmiş ve eleştirilere cevap vermişlerdir.

Tanrı kavramı ile ilgili tartışmalarda hakkında en çok konuşulan konu Tanrı'nın aşkınlığı olmuştur. Tanrı'nın aşkın olması da O'nun nasıl bilinebileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Aşkın olan ve görülen her şeyden tamamıyla farklı olan bir varlık nasıl ve ne şekilde bilinebilecektir? Böyle bir varlık nasıl tanımlanabilecektir? Ayrıca insan tasavvurunun ve düşüncesinin ötesinde kalan bir varlık insanî terimlerle nasıl ifade edilebilecektir? Bu noktada teizmin açıklamaları nereye kadar anlaşılır olacaktır? Bütün bunlar ateistler açısından Tanrı'nın önce aşkın bir varlık olarak kabul edilip daha sonra da çeşitli biçimlerde tanımlanmasının güçlüklerini göstermektedir.

Teizme göre Tanrı'nın aşkın olma gerçeği her şeyden önce O'nun hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceği anlamına gelmemektedir. Yine Tanrı'nın var olan her şeyden bütünüyle farklı olması, O'nun açıklanamaz veya tavsif edilemez olduğunu da göstermez. Dolayısıyla teizme göre Tanrı'nın insan dili ile tanımlanamayacağı veya insan düşüncesinde kategorize edilemeyeceği inancı yanlıştır. Aksi takdirde bir paradoksa düşülmüş olunacaktır. Çünkü bizler insanız ve Tanrı hakkında da insanî terimlerle konuşmak durumundayız. Zaten Tanrı'nın da insan düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesi zorunlu olmaktadır. Kaldı ki bunun aksini isteyenler tutarsızlığa düşmüş olacaktırlar. Tanrı'nın nasıl olduğunun bilinemeyeceğini söyleyenlerin daha sonra aleyhte de olsa O'nunla ilgili hüküm vermeleri de ayrı bir tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.⁶

Tanrının aşkınlığı veya içkinliği ile ilgili olarak Tanrı-alem ilişkisi de tartışılmış ikisi arasında ne tür bir ilişki kurulabileceğine dair gerek felsefi gerekse teolojik yorumlar yapılmıştır. Bu konuda teizmin yanında deist, panteist veya panenteist ekollerin de önemli görüşleri ortaya konmuştur.

Tanrı Hakkında Konuşmak

Teizm, Tanrı'nın aşkınlığını vurgularken O'nun hakkında nasıl ve ne şekilde konuşulabileceğini de tartışmıştır. Tanrı, doğası gereği, bir yandan duyumlarla tecrübe edilemez, hissedilemez, algılanamaz ve gözlemlenemez bir varlıktır. Diğer yandan ise O, bu şekildeki eylemlere dayanan bilme anlamında, insan tarafından bilinemezdir. Dolayısıyla O'nun hakkında insanlarca söylenen şeyler, aslına uygun düşmeyecek ve eksik kalacaktır. Çünkü O'nun mahiyeti, söylenen pek çok şeyden farklıdır ve farklı olacaktır.⁷ Bu durum da Tanrı hakkında konuşmanın zorluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sonlu bir varlık olan İnsan, sonsuz ve ezeli bir varlık olan Tanrı hakkında konuşurken ne şekilde konuşmalıdır? Konuştuğu şeyler veya O'na atfettiği nitelikler nereye kadar doğru olabilecektir? İyilik, bilgelik, sevgi gibi terimler insan için kullanılan sıfatlardır. Bunlar Tanrı için kullanılırken aynı anlamda mı (univocally) kullanılacaktır? Yoksa bu nitelikler Tanrı ve insan için farklı anlamlarda mı (equivocally) kullanılacaktır? Diğer bir deyişle Tanrı ve İnsan için ortak kullanılan terimlerden, farklı anlamlar mı çıkarılacaktır? Bu ve benzeri sıkıntılardan dolayı teistlerin büyük çoğunluğu Tanrı hakkında makul ve mantıklı konuşmanın yollarını aramış ve ilgili kavramlara netlik sağlamaya çalışmışlardır.

Tanrı'nın Tanımlanması

Teistler Tanrı hakkında konuşurken O'nun iki şekilde tanımlanabileceğini ifade etmişlerdir. Birincisi O'nu "olumlu yol"la yani pozitif terimlerle tanımlamak ve ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu yolla Tanrı'ya birtakım nitelikler atfedilmiştir. O'nun iyilik sahibi ve bilge olduğunu belirtmek gibi.

İkinci olarak "olumsuz yol"la Tanrı'nın ne olmadığını söylemektir. Çünkü bir şeyin ne olmadığını bilmesi, bir yere kadar ne olduğunun da bilinmesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olmadığını belirlenmesi bir anlamda O'nun ne olduğunun bilinmesi anlamına gelmiş olacaktır. Tanrı'nın yaratılmış olmadığını ifade ederek ezeli oluşunu güçsüz olamayacağını ifade ederek kudret sahibi olması gerektiğini, evrende olup bitenlerden habersiz olmayacağını düşünerek her şeyi bildiğini belirlemek gibi.

Tanrı'nın pozitif veya negatif bir şekilde tanımlanması onun anlaşılması ve bilinmesi açısından sorunlu bir yol gibi gözükmektedir.

Ancak her iki tarzın da olumsuz yönlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi birinci yolun antropomorfizme, ikinci yolun ise agnostisizme kapı aralama ihtimali vardır. Bu güçlüğü farkında olan teistler de çözüm yolları aramış ve bu durumu analoji teziyle açmaya çalışmışlardır.⁸

İslâmiyet'te Tanrı hakkında her iki ifade tarzı da açıkça kullanılmış ve değişik örnekleri sergilenmiştir. Ancak antropomorfizm (Tanrı'yı insan gibi düşünmek veya O'nu insana benzetmek) ve agnostisizm (Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyiz) şiddetle reddedilmiştir. Hristiyanlığın ise bu konuda oldukça güçlükleri bulunmaktadır.

Analoji Tezi

Tanrı hakkında insanî terimlerle konuşmanın güçlüğüne aşmak için analoji tezi ileri sürülmüştür. Klasik anlamda bu tezi ileri süren ve savunanlardan birisi Hristiyan teolog Thomas Aquinas (1225-1274) olmuştur. Ona göre Tanrı hakkında konuşulurken insan hakkında konuşuluyormuş gibi bir tutum içerisinde olunamaz. Çünkü Tanrı öncesiz ve sonsuzdur (ezeli ve ebedî). İnsan ise maddi bir varlık olarak sonlu ve eksiktir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullanılan terimler, insanlar hakkında kullanılan terimlerin ötesinde bir anlama sahip olmalı ve öylece yorumlanmalıdır.

Tanrı hakkında kullanılan terimler insanlar için kullanılan biçimlerin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Yani birbirlerini aynı zamanda hem insan ve hem de Tanrı için aynı anlamda kullanamayız. Söz gelimi "Tanrı iyidir" derken bundan Tanrı'nın insanlar gibi iyi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü insanın ve Tanrı'nın mahiyeti birbirinden farklıdır. Ancak her şeye rağmen aralarında bir ilişki de söz konusudur. Tamamen farklı olduklarını söylemek de mümkün değildir. Çünkü sonuçta insan, Tanrı'nın bir yaratığıdır. Dolayısıyla aralarında bir yaratıcı-yaratılan ilişki bulunmaktadır. Böyle bir ilişkiyi gözden kaçırmanın da bir anlamı olmayacaktır. Bu durumda Tanrı için kullanılan terimler insana kıyasla analojik olacaktır.⁹ Dolayısıyla bu terimler insan diline kıyasla ne tamamen aynı ne de tamamen farklı biçimlerde kullanılacaktır.

Tanrı kavramıyla ilgili diğer bir problem de dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramının birbirinden farklı olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre felsefenin soyut Tanrı kavramıyla kendisine vahyi esas alan teolojinin yaklaşımı arasında çelişki olduğu söylen-

miştir. Söz gelimi Tanrı'nın bir taraftan aşkın, hareket etmez, değişmez, aşılmaz, basit, zaman ve mekan ötesi bir varlık olması ile, dünyevi varlıkların ihtiyacını gideren, onların isteklerine cevap veren, seven, kızanı affeden bir varlık olmasının birbirine ters olduğu ifade edilmiştir. Buna karşılık dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramını birbirinden ayırmayı uygun görmeyen ve aralarındaki söz konusu çelişkiyi reddeden düşünürler de vardır.¹⁰

Peter Geach'e göre, bir iki noktanın dışında, Sokrat öncesi filozofların fikirlerinde dahi dinin Tanrı anlayışıyla örtüşen pek çok unsur bulunmaktadır.¹¹ Ksenofanes tanrının birliğini düşünmüş zamanında var olan ve insana benzeyen (antropomorfik) tanrı tasavvurları ile alay etmiştir. Ayrıca Herakleitos'un her şeyin kendisinde hayat bulduğu ve ölümsüz olan "logos"u, Empedokles'in elle tutulmaz, gözle görülmez, insan uzvu taşımayan, ancak kutsal olan ve dilde ifade edilemeyen "düşünce"si, Anaxagoras'ın dünyayı yöneten, dünyevi değişikliklerden etkilenmeyen, olup-bitenlerin bilgisi ve gücüne sahip olan "nous"u, Tanrı kavramını hatırlatmıştır.¹²

Tanrı Kavramının Reddi

Tanrı kavramı bazı çevrelerde güçlü itirazlarla karşılaşmış ve reddedilmiştir. Bu itirazların başında da daha önce görüldüğü gibi gücünü XX. yüzyılın ilk yıllarındaki bilimsel gelişmelerden alan pozitivizm gelmektedir.¹³ Tanrı hakkında konuşmayı dahi gereksiz gören bu ekolün etkisi 1950'li yıllara doğru zayıflamış olmasına rağmen pozitivizme sıcak bakan ateist düşünürlerin, metafiziğe ve teolojiye karşı ilgisiz ve bir anlamda olumsuz tutumları günümüze kadar devam etmiştir.

Flew, Nielsen ve Mackie gibi ateist düşünürler Tanrı'yla ilgili teistik iddiaları ve kanıtları genelde olgusal içerikten yoksun, kognitif değeri bulunmayan ve gerçeklikten uzak olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünürler Tanrı kavramının sözde bir kavram olduğunu iddia etmiş ve böyle bir varlığın gerçekliğine ihtimal vermemişlerdir, Braithwait ve Hepburn gibi düşünürler ise Tanrı kavramını sadece sembolik olarak muhafaza etmiş onu da pozitivizmin eleştirilerine hedef olmayacak bir biçimde, teistik içerikten yoksun olarak, tekrar yorumlamışlardır.

Tanrı kavramının ve bununla birlikte Tanrı inancının şiddetle eleştirilmesi bazı kişiler üzerinde etkisini göstermiş, Tanrı anlayışlarını tekrar gözden geçirmelerine neden olmuştur. Her ne kadar bazı teologların teizmin geleneksel Tanrı anlayışına kuşkuyla yaklaşması ateizm olarak değerlendirilemezse de ortada birden fazla teistik anlayışın bulunduğu açıkça görülmektedir. Söz gelimi Tillich ve Robinson gibi çağdaş düşünürler çeşitli gerekçelerle klasik teizmin Tanrı anlayışını eleştirmiş ve kendilerine göre yenilemeye çalışmışlardır. Bu durum da ateistlerin eleştirilerinin ötesinde, farklı Tanrı kavramlarının bulunduğu, farklı biçimde yorumlandığını ve bunların da değişik eleştirileri beraberinde getirdiğini göstermektedir.¹⁴

Çağdaş ateizm hedefini Tanrı'nın varlığıyla ilgili teolojik argümanlardan çok doğrudan Tanrı kavramına yöneltmiş ve bu kavramı mantıki açıdan sorgulamaya bağlamıştır. Bu süreçte birtakım kavramsal analizler yapılmış, Tanrı kavramının açık seçik olmadığı (kavramsal netlikten uzak olduğu) ileri sürülmüştür.¹⁵

Teorik seviyedeki kavramsal eleştirilerin yanında, günlük hayatta da böyle bir Tanrı'nın varlığının kabulüne karşı çıkmıştır (pratik ateizm).¹⁶ Genelde Tanrı kavramının sözde bir kavram olduğu, olgular dünyasında gerçekliğinin bulunmadığı, bu kavramı doğrulayan ya da yanlışlayan ifadelerin de anlaşılır olmadığı iddia edilmiştir.¹⁷ Hakkında şöyle ya da böyle deneysel bir bilgi söz konusu olmadığı için, Tanrı'nın bilinemeyeceği ve tanımlanamayacağı belirtilmiş, varlığından da söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür.¹⁸

Tanrı kavramıyla ilgili olarak yukarıda verdiğimiz temel eleştirilerin yanında Tanrı kavramının, dinî çerçevenin dışında kullanılırken nereye gittiği ve kime işaret ettiğinin de belirsiz olduğu söylenmiştir. Nielsen'e göre Tanrı'yı tanımlamada kullanılan ifadeler veya tümceler birer bilmedir. Tanrı ile ilgili sözcükler de dil ötesi bir anlam içermekte, dilin ve dilin kullanıldığı pratik sahanın sınırları içerisinde bir anlam kazanmamaktadır.¹⁹ Halbuki Nielsen'e göre bir şeyin "evrenin ötesinde" olması, "sonsuz bir gerçek" ya da "ilk neden" biçiminde tanımlanması bir anlam ifade etmez. Ona göre bu tür cümleler anlamlı olmayınca Tanrı kavramı da anlaşılmasız olmayacaktır.²⁰

Tanrı kavramını reddeden filozoflar aşağıdaki dört konu üzerinde önemle durmuşlardır.

Tanrı düşüncesinin kaynağı,
 Tanrı kavramının anlaşılabilirliği,
 bir varlık olarak Tanrı'nın tanımlanma biçimi,
 Tanrı 'ya atfedilen niteliklerin tutarlılığı ve bu niteliklerin dış
 dünyayla olan ilişkisi.

Tanrı Düşüncesinin Kaynağı

Ateistler tarafından Tanrı kavramı reddedilirken bu kavramın kaynağı ile ilgili olarak birtakım tahliller yapılmış ve öncelikle insan zihninde nasıl oluştuğu hakkında fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlilerini şöylece sıralayabiliriz:

1. Ateistlere göre Tanrı kavramı insan zihninin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsan, Tanrı fikrini çocukluk devresinde elde eder. Diğer bir deyişle onu çocukluk devresinde tanımaya başlar. Çevresinde dinlediği dinî hikayeler ve gözlemlediği dinî ayinlerle Tanrı'nın gerçek bir varlık olduğuna inanır. Yetişkinlik döneminde ise bu kavramı zihninde biçimlendirir ve geliştirir. Bu süreçte de insan kendi doğasını Tanrı kavramı üzerinde yansıtmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi ana hatlarıyla bu iddiaları Freud ve Feuerbach dile getirmiştir.²¹

Doğrusu bazı ateistlerin böyle bir eleştiri de bulunmaları güçlü gözükabilir. Ancak ateistlerin görmesi gereken olay çocuk veya yetişkinde Tanrı fikrinin nasıl oluştuğu değil bu kavramın insan zihninde niçin var olduğudur. Böyle bir kavramın varlığını pozitif teorilerle (çevreyle ya da insan doğasıyla) açıklamak sadece birer varsayımdır. Ancak bu varsayımlar pek çok filozofun da iddia ettiği gibi Tanrı fikrinin insanda doğuştan var olduğu gerçeğini çürütmemektedir. Teistlere göre Tanrı, insanın kalbine mühürünü basmış ve varlığına giden yolları zihnine yerleştirmiştir.

2. Ateistlere göre Tanrı kavramı, insanların gerçek nedenlerini bilmedikleri doğal olaylar karşısındaki korku ve şaşkınlıklardan kaynaklanmıştır. Oluşturulan dinler de doğal olayları açıklamak için Tanrı kavramını gündeme getirmişlerdir.²²

Böyle bir eleştiri bazı materyalist ve pozitivist düşünürlerce her fırsatta dile getirilmektedir. XX. yüzyılda da bu ve benzeri eleştirilere sık sık rastlanmaktadır. Ancak bu eleştiri mantığının inanç olgusunu değerlendiremediği ve bünyesinde bir takım çelişkileri taşıdığı ifade edilmiştir. Söz gelimi dünyanın değişik yerlerinde bir-

takım doğal olayların ya da afetlerin bazı insanların psikolojik yapısını etkilemediği bir gerçektir. Ancak bu gerçek pozitivistlerin iddia ettiği gibi günümüz insanların da doğal olaylardan korktukları için dine yöneldikleri tesbitini haklı çıkarmaz.

İnanan insanlar bilimin ulaştığı seviyenin ve elde ettiği kazanımların farkındadır. Nitekim çağımızda Tanrının varlığına inanan insanların sayısı inanmayanlara kıyasla oldukça fazladır. Artık herkes doğal olaylarla bu olayların arkasındaki bilimsel yasaların farkındadır. Yağmurun nasıl yağdığı, yıldırımın, depremin, selin, fırtınanın ve kuraklığın nasıl oluştuğu, hatta bu ve benzeri afetlerin en az zararlar nasıl atlatılabileceği inanan inanmayan herkes tarafından bilinmektedir. Ancak doğal olaylar karşısında inanan kişiyle ateistin psikolojik tepkileri farklıdır. Sonuç olarak ateistlerin iddiasının aksine olgusal düzeyde her iki tarafın tepki ve düşünceleri arasında artık bir uçurum bulunmamaktadır. Dolayısıyla bilim sahası artık dini inançlarla kavga sorunu olmaktan çıkmıştır

Elbetteki insanların Tanrı'ya inanmama özgürlükleri vardır. Ancak Tanrı inancını böyle açıklamaya çalışmak da doğrusu inancın doğasını anlamamak, insanın akıl, bilinç ve gönül yönünü bilmemek, dahası felsefeyi, felsefe sorunlarını, metafiziği ve günümüze kadar cereyan eden bilimsel birikimi göz ardı etmek demektir.

3. Ateistlere göre Tanrı kavramı herhangi bir objeye (aşılmaz) büyüklük isnat etmek ve onun yüce olduğunu var saymaktan kaynaklanmıştır. Bu da dinin doğasının en büyük özelliklerinden birisidir.²³ Meselâ Findlay'e göre taş ve ağaç gibi sıradan şeylerin dahi olağan üstü güce sahip oldukları var sayılırsa onların da yüceltilmeleri (Tapınmak ve önlerinde diz çökmek) mümkün olabilecektir.²⁴ Bu şekilde oluşan Tanrı kavramı, Findlay'e göre Ortaçağ'da formüle edilmiş geliştirilmiş ve mantıkî statüye kavuşturulmuştur.²⁵

Bu eleştiri de teistler tarafından ciddiye alınmamıştır. Teistlere göre fenomen dünyasındaki herhangi bir şeye büyüklük ya da gizemlilik atfetmek başka, evrenin görkemli güzelliğinden hareketle Tanrı'nın büyüklüğünü itiraf etmek başkadır. Dolayısıyla Tanrı inancıyla, hurafecilik veya büyücülük birbirine karıştırılmamalıdır. Diğer bir deyişle teizmle, ilkel inançlar arasında görülen totem, tabu ve animizm gibi bazı inançları bir tutmamak gerekmektedir. Kaldı ki teistlere göre Tanrı'nın yüce var sayılmasından daha doğal

ne olabilir. Bu da bir anlamda doğadaki herhangi bir varlığa, güce veya otoriteye kutsallık affetmemekle eş değerde olacaktır.

Kavramsal Eleştiri

Tanrı'nın aşkınlığı, sonsuzluğu, eşsizliği, ferdiliği ve yaratıcılığı teizm açısından vazgeçilmez nitelikler olmuştur. Bunlardan herhangi birinin eksikliği de Tanrı kavramının yıkılması anlamına gelecektir. Ancak ateistler için Tanrı'ya atfedilen bu ve benzeri nitelikler çelişik gözükmemektedir. Dolayısıyla onlar bu niteliklere karşı, birtakım kavramsal eleştirilerde bulunmuş ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Aşkınlık

Tanrı'nın her şeyden önce aşkın bir varlık olarak tanımlanması eleştirilerin bu noktada toplanmasına neden olmuştur: Teizme göre Tanrı'nın aşkınlığı, bir anlamda O'nun evrenin ötesinde olması, her şeyden bütünüyle farklı olarak mahiyetinin bilinmemesi ve gözlemlenememesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ateistler tarafından yöneltilen en büyük itiraz da böyle bir kavramın anlaşılır ve makul olmadığıyla ilgili olmuştur.²⁶

Ayer'e göre bir varlığın aşkınlığından bahsetmek ve ona atıfta bulunmak, o varlığın metafiziksel bir kavram olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre metafiziksel bir kavram hakkında da elimizde deneysel veriler olmadığı için, doğru ya da yanlış konuşma olanağına sahip değiliz. Dolayısıyla böyle bir kavramın niteliğini tasvir edemeyiz. Zaten Tanrı kavramının mahiyetini tasvire çalışan her hangi bir cümle de anlamlı değildir.²⁷ Görüldüğü gibi Ayer metafiziksel kavramların gerçekliğine ihtimal vermeyerek bu tür kavramlar hakkında konuşmaya da imkan tanımamaktadır.

Tanrı'nın aşkınlığıyla ilgili olarak diğer bir eleştiri de Flew'dan gelmiştir. Tanrı'nın evrenin ötesinde olması, O'nun varlık sahasına giremeyeceği anlamında da yorumlanmıştır. Ancak Flew'a göre "evren" terimi, tanım gereği birdir. Yani bu evrenden başka evrenler bulunmamaktadır. İkinci bir evren olsaydı, o da bu evrenin diğer bir parçası olacaktı.²⁸ Dolayısıyla Flew'a göre Tanrı'nın varlık alanının (evrenin) dışında olduğunu söylenmesi bir anlamda ateistin "Tanrı yoktur" iddiasına benzer bir şey söylemektir. Çünkü Tanrı

varlık sahasına girdiği anda, biricik olma vasfını yitirecek, herhangi bir varlık gibi olacaktır. Bu durumda da teizmin Tanrısı, Tanrı olmaktan çıkacaktır.²⁹ Ayrıca varlık dünyasına giren (fenomenal olan) böyle bir Tanrı'nın var olmadığı da deneysel olarak zaten doğrulanacaktır.³⁰ Dolayısıyla Flew'a göre Tanrı'nın evrenin ötesinde olduğunu söylemek bir anlamda onun var olmadığını itiraf etmektir. Çünkü Tanrı veya Tanrı kavramı doğası gereği varlık alanının dışındadır.

Eşsizlik

Tanrı, teizmi tarafından aşkın olmanın yanında, eşsiz olarak da tanımlanmıştır. Bu durumda ateistlere göre Tanrı'nın tanımlanması ve deneysel ölçütlere uygun biçimde açıklanması da olanaksızdır. Çünkü biricik olan bir şey nasıl ve neye göre değerlendirilecektir? Ayrıca teistler Tanrının biricik ve sonsuz olduğundan hareketle insan tarafından yetkin bir şekilde kavranamayacağını ileri sürmüştür.³¹ Ancak Sydney Hook'a göre sonlu bir varlık olmak, sonsuz bir varlığın bilgisini elde etmeye engel teşkil etmemelidir. Sonlu bir varlık olan insan bütün sayılarda olduğu gibi birtakım sonsuz kavramların bilgisine sahip olabilmektedir.³² Dolayısıyla Tanrı bilgisine ulaşamaz gibi bir iddia ileri sürülmemelidir.

Zatıyet

Tanrı kavramına yöneltilen diğer bir eleştiri de Tanrı'nın aşkın bir varlık olmasının yanında zati (kişisel) bir varlık oluşuyla ilgilidir. Bu konuda en güçlü eleştiri de Flew'dan gelmiştir:

Flew'a göre bir taraftan Tanrı'nın varlığını iddia etmek, irade ve eylem sahibi olduğunu belirtmek, diğer yandan O'nun cisimsiz, gizemli ve tinsel bir varlık olduğunu ileri sürmek aslında hiçbir şey söylememek demektir.³³ Kaldı ki tinsel olduğu iddia edilen bir varlığın tanımlanması nasıl mümkün olacaktır?³⁴ Çünkü "cisim olmak" (incorporeal) terimi olumsuz bir anlam taşımakta ve kendi başına tanım olamamaktadır. Şayet bir varlığın tinsel olması, ruhi (spritual) olduğu anlamına geliyorsa bu varlığın bireysel özellikler taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın bireysel bir varlık olarak tanımlanmasını çelişik bulan Flew, Tanrı kavramı ile ilgili olarak yapılan analogilere de karşı çık-

mıştır. Flew'a göre bir yandan Tanrı'nın insan gibi kişisel bir varlık olduğundan söz ederken diğer yandan kişisel bir varlık olmanın şartlarından biri olan, beden sahibi olmak gibi bazı temel nitelikleri göz ardı etmek, niteliklerin anlamını taşırmak ve onları farklı yerlere çekmek olacaktır. Kısaca, Flew'a göre insanî nitelikleri, insanî olmayan bir varlığa atfetmek, o niteliklerle, niteliklerin geçerli olduğu alan arasındaki iletişim bağlarını koparmak demektir.³⁵

Ronald Hepburn'a göre Tanrı'nın bireysel bir varlık olarak bütün noksanlıklardan arındırılması, buna karşın yetkinliklerle donatılması bir anlamda O'nun kişisel varoluşun dışına çıkarılması demektir.³⁶ Hiçbir noksanlığı bulunmayan ve tamamıyla yetkin olan bir varlığın bireyselliğinden söz etmek çelişkidir. Söz gelimi "aşk" ve "iyilik" gibi kavramlar kişisel varlıklar için söz konusudur. Bu kavramlar Tanrıya atfedilmesi durumunda da ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir.³⁷

Yaratıcılık

Tanrı kavramının en önemli özelliklerinden biri de Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmesidir: Tanrı evreni yoktan yaratmış ve içindeki varlıklara hayat vermiştir. Dolayısıyla evren varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Bu bir anlamda evrenin yaşamının devam edebilmesi için Tanrı'ya bağımlı olması anlamına da gelmektedir. Ateistlere göre böyle bir inanç Tanrı ile evren arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisinin bulunduğunu iddia etmek demektir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve herhangi bir yaratıcının bulunmadığını ileri süren ateistler Tanrı kavramı ile evren arasında bir ilişki kurulmasını da reddetmişlerdir. Bu çerçevede onlar yaratıcılık özelliğinin yanında Tanrı kavramıyla ilgili ileri sürülen diğer nitelikleri de reddetmiş ve bunların anlaşılmaz olduğunu belirtmişlerdir.

Nielsen, Tanrı kavramını, kuramsal olmaları açısından fizikteki nötron veya protonlarla karşılaştırmıştır. Nielsen'e göre fizikteki proton ve nötronlar da Tanrı gibi teorik varlıklardır. Ancak gözle görülemeyen bu varlıkların evrenin bir parçası olduğu bilinmektedir. Bu varlıklarla evren arasında bir ilişki veya diğer bir deyişle sabit bir birleşme "constant conjunction" söz konusudur. Ayrıca bu varlıkların Tanrı gibi evrenin ötesinde olduğu da iddia edilmediği gibi her-

hangi bir biçimde görülebilmelerinin de mantıken imkansız olduğu söylenmemiştir. Dolaylı da olsa bu varlıkların gerçeklikleri deneysel olarak doğrulanabilmektedir. Sonuçta bu varlıkların kuramsal olmalarına karşın uydurma olmadıkları görülmektedir. Ancak Nielsen'e göre Tanrı fizikteki proton veya nötron gibi kuramsal varlık değildir. Dolayısıyla fizikteki kuramsal varlıklarla evren arasında bulunan sabit ilişki evren ile Tanrı arasında görülmemektedir.³⁸

Tanım Eleştirisi

Teizm, Tanrı'nın varlığını iddia etmekle kalmamış O'na birtakım nitelikler atfederek tanımlamaya çalışmıştır. Genel olarak Tanrı'nın yüceliğinden söz edilmiş, bütün yetkinlikleri sahip olduğu ve yine bütün eksikliklerden de uzak bulunduğu belirtmiştir. Ancak ateistler de sessiz kalmamış, Tanrı kavramının tanımında birtakım güçlüklerin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede Tanrı kavramının kaynağı ile ilgili bazı iddialar tekrarlanmış ve niteliklerin atfedilme biçimiyle ilgili bazı çözümlemelerde bulunmuşlardır.

Meselâ Findlay'e göre Tanrı'yı tanımlama süreci hayali olan basit tanrı kavramının geliştirilmesiyle başlamış, birtakım eklemelerde bulunularak mantık statü kazandırılmıştır. Tanrı'nın varlığıyla ilgili sonsuzluk, aşılamazlık, eşsizlik ve birlik gibi zihinde var olan teorik zorunluluklar ileri sürülmüştür. Böyle yapmanın arkasında da birtakım amaçlar gözetilmiştir. Söz gelimi Tanrı'nın yüce ve sonsuz olduğu söylenerek insanların gözünde tapınma etkisini yitirmemesi ve diğer objelerle gölgelenmemesi sağlanmıştır. Tanrı'nın her şeyi kuşattığı ileri sürülerek, hiçbir şeyin kendi başına var olmadığı ve her şeyin varlığını ona borçlu olduğu tezi işlenmiştir. Hiçbir şeyin O'nsuz olamayacağı söylenmiş, karşının bulunmadığı iddia edilmiş ve birliği savunulmuştur. Tanrı'nın yokluğunun düşünülemediği, mahiyetinin kavranamadığı ve varlığının alternatifsiz olduğu belirtilmiştir. Kendisinde varlığın ve özün aynı olduğu bir varlık kavramı ortaya konmuş ve insanlar da bu şekilde inandırılmıştır.³⁹

Flew'a göre Tanrı tanımlanırken somut bir şey ortaya konmayarak fazla bir şey söylenmemiş (minimum seviyede kalınmış) gelebilecek eleştirilere set çekmek için de O'nun eşsiz olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁰ Yani olumsuz (ne olmadığını ifade eden) nitelikler üzerinde durularak Tanrı kavramı arındırılmış ve ateistin eleştirilerinden kaçmaya çalışılmıştır. Ancak Flew'a göre olumsuz mahiyetteki nite-

liklerle (Meselâ, görünmez, kavranamaz, hissedilemez) donatılmış bir Tanrı'nın varolmayan bir varlıktan farkı olmayacaktır.⁴¹

Yukarıdaki eleştirilerin yanında ateistler, Tanrı'nın tanımlanmasında öncelikle teistlerin ölçü aldığı şeylerin neler olduğunu sormuşlardır. Bilindiği gibi Tanrı tanımlanırken ateistlere göre O, noksanlıklardan arındırılmış buna karşın yetkinliklerle yüceltilmiştir. Diğer bir deyişle bireysel olan bir varlığa, kişiseliliğin ötesinde, birtakım genellemeler ya da soyutlamalar atfedilmiştir. Ancak teizmin bu yöntemi ateistlerce reddedilmiştir. Çünkü ateistlere göre, genellemeler ve soyutlamalar bilimsel kanunların veya varsayımların özelliğidir. Dolayısıyla Tanrı gibi metafizik bir kavram hakkında yapılan genellemeler bir anlam ifade etmemiştir.⁴²

Teizm, Tanrı'yı tanımlar ve O'nun hakkında konuşurken aynı anda pozitif ve negatif nitelikler atfetmiştir. Yani Tanrı hakkında olumlu (ne olduğunu belirleyen) ya da olumsuz, (ne olmadığını belirleyen) biçimlerde ifadeler kullanmıştır. Ancak ateistlere göre her iki yaklaşımın da çıkmazları vardır.

Birinci anlayışa göre, yani olumsuz üslupla, Tanrı'nın ne olmadığı belirlenmiş ve dolayısıyla ne olduğunun anlaşılabileceği, ileri sürülmüştür. Ancak bu yöntem insanı dinî agnostisizme götürmüştür.⁴³ Çünkü onun insan tarafından doğrudan bilinemeyeceği vurgulanmıştır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın ne olduğunu sadece Tanrı'nın bilmesi noktasına gelinmiştir.

İkinci anlayışa göre, yani Tanrı hakkında olumlu bir üslupla konuşma biçiminde ise Tanrı'yı alabildiğince tanımlama ve O'nu insani terimlerle açıklama gayreti görülmüştür. Flew'a göre bu tutumun da aşırıya kaçması halinde antropomorfizm tehlikesi ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

Daha öncede görüldüğü gibi teistler Tanrı hakkında konuşurken problemleri çözmek için analogi ilkesini ileri sürmüşlerdir. Ancak ateistlere göre sıkıntıları aşmak için ileri sürülen analogi ilkesi de çözüm olmamıştır. Onlara göre analogi de esas olan, sembolik veya metaforik ifadelerdir.⁴⁵ Tanrı hakkında ise sembolik veya metaforik ifadelerin bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü herhangi bir konuyla ilgili kıyas yapılabilmesi için o konuda gerçek ve olgusal durumların olması gerekir. Halbuki Tanrı'yla ilgili kavramlar ve nitelikler gerçek anlamdan ve olgusal içerikten yoksundur. Dolayısıy-

la Tanrı'yla ilgili olarak kullanılan sembolik ifadeler de anlamsız olacaktır.⁴⁶

Nitelik Eleştirisi

Tanrı'ya atfedilen nitelikler ateistlerce tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu eleştiriler de Tanrı kavramına karşı yöneltilen itirazlar içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Eleştiriler öncelikle niteliklerin anlamı, kendi içerisinde tutarlılığı ve evrende cereyan eden olaylarla uygunluğu üzerinde yoğunlaşmıştır.

Teizm, Tanrı'nın varlığından ve Tanrı'ya atfettiği niteliklerin gerçekliğinden (fonksiyonel olduğundan) kuşku duymamıştır. Bu tutum da ateistlerin tepkilerini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Tanrı kavramını hayali bulan ve reddeden ateistler, Tanrı'ya atfedilen nitelikleri de anlamsız bulmuş ve reddetmişlerdir. Reddetme biçimi bazan doğrudan bazan da niteliklerin anlamını değiştirerek (teizme muhalif yorumlayarak) dolaylı bir biçimde yapılmıştır.

Filozoflar Tanrı'ya atfedilen nitelikleri, genelde soyut ve somut olarak iki gruba ayırmışlardır. Birinci gruba Tanrı'nın "aşkınlığı, her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi, ezeliliği, ebediliği, yaratıcılığı, tinselliği, kendi varlığının nedeni oluşu ve ilk neden olması gibi" gibi soyut olan nitelikleri katmışlardır. Teistik Tanrı anlayışını reddedenler de genelde bu nitelikler üzerinde durmuş problematik buldukları bu ve benzeri niteliklerin anlamını sorgulamışlardır. İkinci gruba da Tanrı'nın "varlık, zatiyet, iyilik, merhamet" gibi somut olan, anlaşılmasında güçlük bulunmayan niteliklerini dahil etmişlerdir.⁴⁷ Bu tür nitelikler de ateistlerce eleştirilmiş ve deneysel ölçütler esas alınarak reddedilmiştir.

Findlay'e göre nitelendirme, bir kavramın dış dünyadaki gerçek varoluşunu garantilemeye yetmez. Tanrı'ya atfedilen nitelikler ise aksiyolojiktir. Zaten insanlar da Tanrı'dan ziyade ona atfedilen nitelikler karşısında eğilmektedir.⁴⁸ Antony Flew'a göre teistin Tanrı'ya atfettiği niteliklerin dış dünyayla (olgu dünyasıyla) hiçbir ilgisi yoktur. Hatta bu nitelikler olgulara ters düşmektedir. Bir anlamda dünyada olup bitenler Tanrı'ya atfedilen niteliklerin fonksiyonel olmadığını kanıtlamakta, onların aksini ortaya koymaktadır. Bunların başında da kötülük problemi gelmektedir.

Flew'a göre var olan bir şey herhangi bir biçimde görülür, duyulur ve kavranılır olmalıdır. Halbuki teistlere göre Tanrı, gö-

rılmeyen, duyulanmayan ve kavranamayan bir varlıktır. Flew bu noktada teistlere “Görünmeyen, dokunulmayan ve hissedilmeyen bir Tanrı’yla, hayalî olan veya hiç var olmayan bir Tanrı arasındaki fark nedir?” diye sormaktadır.⁴⁹ Flew’a göre teist olumsuz durumlarda dahi her şeye rağmen inancından vazgeçmemekte ve Tanrı’nın yokluğunu kabul etmemektedir. Buna karşın o, Tanrı’yı nitelendirmeye devam etmektedir. Ancak ateistler tarafından niteliklere karşı olarak ileri sürülen her varsayım bu nitelikleri birer birer çürütmektedir.⁵⁰

Yine Flew’a göre Tanrı’nın aşk, rahmet ve kudret sıfatları da bir anlam ifade etmemektedir. Meselâ dünyada görülen kötülüklerin varlığı düşünülmeden güçlü, bilge ve iyilik sahibi bir Tanrı’nın var olduğu nasıl iddia edilebilecektir?⁵¹ Dünya’ya bakıldığında acı çeken, hastalıktan ölen çocuklar görülmektedir. Bu durum da Tanrı’nın sevgisi ve gücüyle çelişmektedir.⁵² Tanrı’nın niteliklerine bir eleştiri de Paul Ziff’den gelmiştir. Paul Ziff Tanrı’nın kudret sıfatını günümüzün fizik kanunları ile mukayese etmiş ve evrende “sınırların” varoluşunun her şeye gücü yeten varlık fikriyle çeliştiğini iddia etmiştir.⁵³ Çünkü bu sınırlar O’na göre Tanrı’yı da bağlamaktadır.

Tanrı’nın nitelikleri çeşitli gerekçelerle reddedildiği gibi bazan da teistik anlayıştan farklı olarak yorumlanmıştır. Daha önce görüldüğü gibi konatif yaklaşım dini, ahlaki ilkelere indirgemiş ve dini önermeleri de ahlaki buyruklar olarak yorumlamıştır. Tanrı’ya atfedilen nitelikleri de moral değerler açısından açıklamaya çalışmıştır. Hatırlanacağı gibi Braithwaite dinî ifadelerin ahlaki fonksiyona sahip olduğunu belirtmiş, bunların belirli bir davranış biçimine ya da yaşam tarzına bağlılığı gösterdiklerini ifade etmiştir. Bu noktada Braithwaite, Tanrı’nın aşk olarak tanımlanmasını, kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını tercih etmesiyle açıklamıştır.⁵⁴ Yani Tanrı’nın aşk niteliğini, insanın sevgisini sembolize edecek bir biçimde yorumlamıştır. Ancak hiç bir teistin Tanrı’nın niteliklerini ya da dini inançları sadece ahlaki ilke olarak kabul etmesi mümkün değildir.

Ateistler tarafından Tanrı kavramına ve niteliklerine karşı yapılan eleştiriler karşılıksız kalmamıştır. Tanrı’ya inanan düşünürler de ateistleri eleştirmiş ve tutarsızlıklarına dikkat çekmişlerdir. Mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesine karşılık eskatolojik doğrulamadan bahsedilmiştir. Ateizmin, Tanrı kavramını ve din dilini di-

şarıdan eleştirilmesi yanlış bulunmuş, dilde “anlamdan” ziyade “kullanımı” ön plana çıkaran fonksiyonel tahlil anlayışı savunulmuştur. İleride görüleceği gibi Tanrı kavramının bilinmesi konusunda teizmin geleneksel anlayışının yanında dinî agnostisizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Bütün bunların yanında özellikle çağdaş Protestan düşünürlerce Tanrı kavramının tekrar gözden geçirildiği ve teizmden farklı da olsa yeniden yorumlandığı görülmüştür.

Dinî Agnostisizm

Tanrı kavramı ile ilgili olarak ortaya çıkan problemlere ve pozitivistlerden gelen eleştirilere karşın bazı çevrelerde dinî agnostisizm anlayışı gelişmiştir. İzleri Kant’a kadar uzanan bu görüşün XX. yüzyıldaki temsilcisi Rudolf Otto olmuştur.⁵⁵ Çağdaş düşünürlerden Thomas McPherson da bu anlayışı savunmuş ve pozitivismle ilişkisine değinmiştir.⁵⁶

Dinsel agnostisizme göre Tanrı’nın mahiyeti, kavrayış gücümüzün ve bilgimizin ötesindedir. O’nun tanımlanması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında bilgi elde etmek olanaksızdır. “Bilmek” bir şeyi sınırlandırmak, onu bir duruma yerleştirmektir. Bilinen bir şey de, sınırlanmak ve herhangi bir nesne gibi bir durum içerisinde olmak demektir. Tanrı da sınırsız olduğuna ve bir pozisyona yerleştirilemeyeceğine göre bilinemezdir. Bilinen bir şey Tanrı olmaktan çıkacaktır. Tanrı’yı bildiğini iddia edenler O’nun hakkında sözlü olarak konuşarak iddialar ileri sürenler, aslında başka bir şey söylemeye çalışmaktadırlar. Çünkü onların vardıkları şey sonuçta Tanrı değildir.

McPherson’a göre Tanrı’nın bilinemeysi ve dile getirilemeyeysi, O’nun varlığı hakkında herhangi bir şüphe olduğu anlamına gelmez.⁵⁷ Bu noktada agnostisizm Tanrı inancı karşısında zorunlu olarak olumsuz anlama gelmez. Yani bir insan Tanrı’nın varlığını bilebilir ve O’na inanabilir. Ancak Tanrı’nın varlığından emin olan bir insanın, O’nun doğasını kavrayacak ve anlayacak yeterlilikte olmaması da o kişinin inancında bir çelişki doğurmaz.⁵⁸ Böyle bir anlayışı metafizik temeli olmayan dinî anlayışlarla da karıştırmamak gerekir. Dolayısıyla dinî agnostisizm mümkündür ve bir yaşam tarzı da olabilir.⁵⁹

Dini agnostisizm, dinde en önemli şeyin “dile getirilemeyen inanç unsuru” yani Tanrı olduğunu belirterek teolojinin Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmiştir. Bu noktada McPherson pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri “manasız” olarak değerlendirmelerini normal karşılamış ve inanca karşı düşmanca bir tavır olarak görmemiştir.⁶⁰ Hatta ona göre pozitivistler, teolojik dildeki tutarsızlıklara dikkat çektiklerinden dolayı dine hizmette bulunmuş ve yeniden dine dönüşü sağlamışlardır. Çünkü onlar dinin, ifade edilemeyen sahaya ait olduğunu göstermiş ve rasyonelleştirme çalışmaları esnasında bir kenara bırakılan yaşamsal unsuru tekrar keşfettirmişlerdir.⁶¹ Dolayısıyla McPherson’a göre teolojinin düşmanı olan pozitivistler bir anlamda dinin dostları haline gelmiştir.⁶²

McPherson’a göre teoloji, Tanrı’yı tanımlamada ve kavramsal hale getirmede yetersiz kalmaya mahkumdur. Zaten insanların çoğu da teistik kanıtlardan dolayı Tanrı’ya inanmış değildir. Bu bir anlamda Tanrı’nın felsefi ve teolojik argümanların ötesinde olduğunu göstermektedir. Ancak Tanrı’nın argümanların ötesinde olması tecrübenin de ötesinde olduğu anlamına gelmez. Yani Tanrı, tecrübenin, hissin ve duygunun konusudur. Her şeyden farklı olan Tanrı’yı şu içerisinde tecrübe etmek dinde en önemli inanç unsurudur.⁶³

Ateistler, Otto’nun ve McPherson’un ifade ettiği dini agnostisizm anlayışını da eleştirmişlerdir. Öncelikle kavranamayan ve tanımlanamayan bir Tanrı anlayışının nereye kadar savunulabileceğini sormuşlardır: Nielsen tanımlanamayan bir şeyin anlaşılabilir olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bizler anlamlı olan şeyleri bilebilir açıklanamaz olan şeyi ise bilemeyiz. Dolayısıyla anlamlı bir şey olmayınca, tabiatıyla anlaşılacak bir şey de olmayacaktır.⁶⁴ Kaldığı dini agnostisizm, din dilinin gerçek ve sembolik olmak üzere iki türlü olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda da “gerçek ifade” (batın) ile “açıklanmış dini hakikat” (zahir) arasında kaçınılmaz bir tezat oluşacaktır. Dolayısıyla dinsel agnostisizm anlayışında çelişki vardır.⁶⁵

Dipnotlar

- ¹ Evrende var olan herhangi bir (maddi) varlığa Tanrılık atfedilmesinin teizm tarafından şiddetle eleştirilmesinin temelinde aşkın olmayan bir varlığın Tanrı olamayacağı düşüncesi yatmaktadır.
- ² Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s-15.
- ³ Teizmde Tanrı'nın birliği önemli yer tutmuş politeizm (çok tanrıcılık) reddedilmiştir. Tanrı'nın birliği konusunda ısrarlı olan yahudiler ve müslümanlara göre aynı anda iki Tanrının varlığının düşünülmesi durumunda sadece birinin Tanrı olmaya layık olması gerektiği, diğerinin ise güç ve kudrette noksan olacağı muhakkaktır. Her ne kadar hristiyanlar da özde Tanrı'nın birliğini kabul ederlerse de teslis anlayışları bu yaklaşıma gölge düşürmektedir. Fakat hristiyanlar "baba, oğul, kutsal ruh" üçlemesini Tanrı'nın birliği içerisinde anlamaya çalıştıklarını da ifade ederler (Owen, "Concepts of God", *Encyclopædia of Philosophy*, III. s. 346).
- ⁴ Owen, a.e., s. 344-348; Swinburne, *The Existence of God*, s. 8, 91-98; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 33-37; Topaloglu, "Allah" mad., *DİA*, s. 471-498.
- ⁵ Durrant, "The Meaning of God", s. 74
- ⁶ Geach, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, s. 85-88
- ⁷ Ferré, *Language, Logic, and God*, s. 98
- ⁸ Copleston, *Contemporary Philosophy*, s. 94-96
- ⁹ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 79; Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 9-10
- ¹⁰ Durrant, "The Meaning of God", s. 76. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", XXXIV, s. 205-19
- ¹¹ Geach, "The Meaning of God", s. 85-88
- ¹² a.e., s. 88
- ¹³ Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 105.
- ¹⁴ MacIntyre'a göre XIX ve XX, yüzyıl başlarında reddedilen Tanrılar XVII. yüzyılda icat edilen Tanrılardır (Tanrı kavramlarıdır). Sözgelimi, Russell'ın reddettiği Tanrı öncelikle Newton'un 'Scholium'u, Sartre'ın reddettiği Tanrı ise Leibniz'in "theodicy"sidir. (MacIntyre-Ricaceur, *The Religious Significance of Atheism*, s. 14); Tucker da Karl Marx'ın ateizminin yüce bir gücü (Supreme Being) reddetmekten çok geleneksel teolojinin, özellikle Hristiyanlığın evrenin ötesindeki (transmundane) Tanrı anlayışını reddetmek olduğunu belirtmiştir. Bu da Marx'ın insanı tanrılaştırma isteminin O'nu yüce güç veya nihai ilgi (ultimate concern) olarak görmek istemesinin diğer bir yönüdür. Bir anlamda Karl Marx Tanrı kavramını korumakta ancak içeriğini değiştirmektedir (daha fazla bilgi için bk. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 22). Herberg'e göre ise Marx ve Feuerbach sadece in-

sanı tanrılaştırmıştır. Dolayısıyla onlar ateist değildir. Onlar için ateizm Hegelci tarihi diyalektiğin tanrılaştırılmasıdır. (Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124)

- 15 Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", s. 19-20: Batı'da Tanrı kavramı eleştirilirken genelde Hristiyanlığın Tanrı anlayışı ve teslis inancının göz önünde bulundurulduğu unutulmamalıdır.
- 16 Masterson, *Atheism and Alienation*, s.1
- 17 Edwards. "Some Notes on Anthropomorphic Theology", *Religious Experience and Truth*, s. 242; Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 122.
- 18 Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, s. 114-134.
- 19 Nielsen, *Philosophy and Atheism*. s. 16.
- 20 Nielsen'e göre bu cümleler kullanıldığı zaman insanlar konuştukları şeyin farkında değildir. Hatta onlar neyi iddia ettiklerini, neyi yalanlayıp neyi doğruladıklarını da doğrusu bilmiyorlar. Dolayısıyla Nielsen'e göre Tanrı kavramı ve Tanrı ile ilgili sözcükler deneysel temelden yoksun oldukları için herhangi bir şey ifade etmemektedir. (a.e., s. 16)
- 21 Hook, *The Quest For Being*, s. 118 ve 132
- 22 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s.122.
- 23 Findlay, "Can god's Existence Be Disproved?" s. 51-52
- 24 Findlay, a.e., s.51
- 25 a.e., s. 51-52
- 26 Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, s. 114-18.
- 27 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 120.
- 28 Flew, *God and Philosophy*, 2.165.
- 29 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s.196.
- 30 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 15-18
- 31 Crombie, "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, s. 30-82
- 32 Hook, *The Quest For Being*, s. 116-18.
- 33 Flew, *God and Philosophy*, s. 37
- 34 a.e., s. 32-3.
- 35 a.e., s. 37.
- 36 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s.196.
- 37 a.e., s. 196
- 38 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 17
- 39 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 51-52
- 40 Flew, a.g.e., s. 28

- 41 *a.e.*, s. 30
- 42 Flew, *a.g.e.*, s. 32-3; Hepburn, *a.g.e.*, s. 196; Ziff, "About God". *Religious Experience and Truth*, s. 201-2.
- 43 McPherson, "Religion As The Inexpressible", s. 131
- 44 Flew, *God and Philosophy*, s. 38
- 45 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92
- 46 Nielsen, *a.g.e.*, s. 92
- 47 Ziff, "About God", *Religious Experience and Truth*, s. 198
- 48 Findlay, *a.g.e.*, s. 51.
- 49 Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 97
- 50 Flew, ateistin iddialarından dolayı Tanrı'nın niteliklerinin birer birer yok olmasını (the death by a thousand qualifications) "erosion argumant" olarak adlandırmaktadır (*a.g.e.*, s. 97).
- 51 Flew'a göre Tanrı gerçekten merhamet sahibi olsaydı kanser hastalığından ölen çocuklar olmayacaktı. Dolayısıyla hastalıktan ölen çocukların varlığı Tanrı'nın varlığını ve O'na atfedilen rahmet sıfatını çürütmektedir.
- 52 *a.e.*, s. 98.99.
- 53 Ziff, *a.g.e.*, s. 201-2.
- 54 Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", s.63
- 55 McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, s. 23
- 56 McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 131-143
- 57 McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, s. 25,
- 58 *a.e.*, s. 25.
- 59 *a.e.*, s. 22-23
- 60 McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 139
- 61 *a.e.*, s. 139.
- 62 McPherson, *a.g.e.*, s. 141.
- 63 McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 134, Otto, *The Idea of the Holy*, s. 19-25.
- 64 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92.
- 65 Nielsen, *a.e.*, s. 92.

Teistik Kanıtların Eleştirisi

Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması

Teistler sadece Tanrı'ya inanmakla kalmayıp varlığını da kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna karşın ateistler de inanan insanların ileri sürdüğü kanıtları çürütmeye çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla ileri sürülen ve ateistlerin itirazlarına hedef olan argümanlar şunlardır:

Ontolojik kanıt,
Kozmolojik kanıt,
Teleolojik kanıt,
Dini tecrübe kanıtı,
Ahlak kanıtı.

Bu kanıtları açıklamadan ve yöneltilen eleştirileri vermeden önce konunun daha iyi anlaşılması açısından kanıt problemiyle ilgili tartışmalara değinmekte yarar vardır.

Kanıt Problemi

Ateistler, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda inananları kanıt getirmekle yükümlü görmüş, "kötülük problemi" dışında ciddi bir argüman ileri sürmemişlerdir. Zaten kendileri de bu konuda ka-

nıt getirme zorunluluğunu hissetmemişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı konusunda iddia sahibi olan ve iddiasını kanıtlamakla yükümlü taraf teizmdir.¹ Dolayısıyla onlar sadece Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmeye çalışmış ve teistlerin iddialarını boşa çıkarmaya ağırlık vermişlerdir.

Kanıt getirme konusunda teistler arasında genelde iki yaklaşım görülmüştür. Bazı filozoflar Tanrı'nın varlığı konusunda bir takım kanıtlar ileri sürmüşler veya en azından geleneksel kanıtları tekrar gündeme getirerek onları savunmuşlardır. Barth, Tillich ve Kierkegaard gibi düşünürler ise bunlara ihtiyaç bulunmadığını belirtmiş, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimine sıcak bakmamışlardır. Bu ayrılığın yanında filozoflar arasında kanıtlarla ilgili olarak değişik tartışmalar söz konusu olmuştur. Bunların başında Tanrı'ya inanmada kanıtlara gereksinim olup olmadığı, kimlerin kanıt getirmekle yükümlü olduğu, insanlar üzerinde bunların etkisinin ne olacağı, inanmada veya inançsızlıkta bu kanıtların rolünün bulunup bulunmadığı konuları gelmektedir.

Kanıtlara Duyulan İhtiyaç

Tanrı'nın varlığına inanma veya inanmama konusunda kanıtlara gereksinim olup olmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Gerek teizmin ve gerekse ateizmin önde gelen düşünürleri bu konuda ciddi tartışmalara girmiş inanma veya reddetme gerekçelerini de kanıtlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Doğrusu Tanrı'nın varlığına inanan herkesin kanıt ileri sürdüğü veya reddedenlerin de kanıtlardan hareket ettiği söylenemez. Her iki taraftan da çeşitli gerekçelerle bu işe karşı çıkanlar olmuştur. Bu kişilere göre insan Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inanmaz. Dolayısıyla tartışmaya ve kanıt getirmeye gerek yoktur. Hatta insanın inandığı şeyin lehinde kanıt getirmeye çalışması da bir anlamda onun şüphe içerisinde olduğu izlenimini vermektedir. Ancak böyle düşünen kişilerin azınlıkta kaldığı ve kanıtlama girişiminin gerekliliğine inanan insanların üzerinde etkili olamadıkları görülmektedir.

Tanrı'nın varlığına inanan kişilere göre Tanrı'nın varlığı konusunda ortaya konan kanıtlar sadece ateistlerin meydan okumaları karşısında ileri sürülmemiştir. Bu kanıtların ileri sürülmesinde teizm açısından çeşitli amaçlar bulunmaktadır. Şöyleki,

Teizme göre Tanrı inancı (her ne kadar görünen dünyanın ötesindeki bir alanı ilgilendiriyorsa) rasyonel bir inançtır. Teist de bu amaçla ileri sürmüş olduğu kanıtlarla Tanrı'nın varlığı konusunda *rasyonel* olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yani Tanrı inancı konusunda akli bir tutum içerisinde bulunduğunu, temelsiz konuşmadığını ve dogmatik bir tavır sergilemediğini ifade etmiştir.²

Tabii bu konudaki rasyonalite Tanrı'nın tek başına akılla bilinebileceği ya da tamamen akılla kavranabileceği anlamına gelmemektedir. Teistlere göre insanın sahip olduğu akıl her konuda onu düşünmeye sevkeder. Özellikle yaşamın ve evrenin varlığı üzerine derin fikirlere dalmasına yol açar. Dolayısıyla insan akli bir anlamda Tanrı inancına ulaşırken böyle bir inancın hurafe, uydurma ya da yapay olmadığına karar verir. Böyle bir inancın mantıki açıdan yeterli dayanaklarını ortaya koyar. Bu dayanaklar da her şeyden önce aklın, mantığın ve insan düşüncesinin ortaya koyduğu ve olmazsa olmaz dediği şeyler olacaktır. Teistlere göre böyle bir inancın ya da bu inanca temel olan dayanakların elbetteki mantıki bir açıklaması olacaktır. Akıl insana böyle bir olanak sağlar. Bunun böyle olduğunu göstermek de teistlerin görevi olmuştur.

Teistlere göre kanıtlardan amaçlanan diğer bir konu da, bazı insanların inançları konusunda emin olmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar bu kanıtları başkaları için ileri sürmemişlerdir. Çünkü bir şeye inanmak, kalbi tatmin etmeye yetebilir. Ancak teorik açıdan rahatlamayı garanti etmez. Çünkü insanın ya da inancının herkesin aklına çeşitli düşünceler gelebilmektedir.

Teistler kanıtları ileri sürmekle (entelektüel düzeyde) dünyaya nasıl baktıklarını ve onu nasıl yorumladıklarını açıklamışlar ve bu tavırlarını önermeler halinde dile getirmişlerdir. Bu durum özellikle "kozmolojik", "teolojik" ve "dini tecrübe" kanıtında açıkça görülür.

Ateistler de teistlerin iddialarını her ne amaçla olursa olsun dikate almak ve karşılamak zorunluluğunu hissetmiştir. Bunun yanında kanıtlara karşı çıkarken sadece felsefi bir eleştiri gayesi gütmemiş teist gibi, dünyaya nasıl baktığının ipuçlarını da vermiştir. Ayrıca ateist, teist tarafından ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmakla bir anlamda ateizmini de temellendirmeye çalışmıştır. En azından teistin dünya görüşünü yanlışlamaya ve aksini göstermeye gayret göstermiştir.

Ateistlerin teizme bağımlı olmayan ve Tanrısız bir dünya anlayışı oluşturmaya yönelik başka tezleri de olmuştur. Ancak bu tezlerin bir kısmı teizm açısından entelektüel seviyede problem olmamış felsefi tartışmalarına girememiştir.

Kanıtların İnanmadaki Rolü

Tanrı'ya inanıp inanmamada kanıtların rolünün ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Sıradan insanlar için felsefi kanıtların önemli olmadığı görülmektedir. Tanrı'nın varlığına inanan insanların büyük bölümü de felsefi eserlerde ileri sürülen kanıtların en azından bir kısmıyla karşılaşmadan tercihini yapmış ve kararını vermiştir.³ Yine ateistlerin büyük bir kısmı da söz konusu kanıtlarla veya onlara karşı ileri sürülen tezlerle ciddi biçimde hesaplaşmadan tercihini yapmış ve yaşam biçimini öylece oluşturmuştur. Hatta felsefi çevrelerin dışındaki ateistlerin büyük çoğunluğu psikolojik, sosyolojik ve birtakım pratik gerekçelerden dolayı bir anda kendisini Tanrı'nın inancının karşısında hissetmiş veya ona karşı olumsuz bir tutum içerisinde bulunmuştur. Ancak Tanrının varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen kanıtların veya yapılan eleştirilerin sıradan insanlar için problem olmaması onların teorik değerini gözelemez. En azından bu kanıtlara ilgisiz kalmak veya onlara önem atfetmemek teizmin veya ateizmin temelsiz olduğu anlamına da gelmez. Çeşitli dönemlerde farklı düşüncüler kanıtlar üzerinde uzun uzadıya durmuş ve Tanrı konusundaki iddialara değinmeden geçmemişlerdir.

Kanıtların Gerekliği

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliği konusunda gerek teizmin içinden ve gerekse dışından çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır. Meselâ mistik düşüncülerce dinde aklın rolünün olmadığı iddia edilmiş ve Tanrı konusunda felsefenin rasyonel yaklaşımına sıcak bakılmamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için rasyonel kanıtlara gerek olmadığı ileri sürülmüştür. Kanıtlara önem vermekle birlikte inanç konusunda önemli olan şeyin kayıtsız şartsız inanmak olduğunu söyleyen teologlar da vahiy unsurunu ön plana çıkarmışlardır. Bazı düşüncülere göre kanıtlama girişiminin sonucunda faydadan çok zarar görülmüştür. Karl Barth ve Tillich gibi çağdaş Protestan düşüncülerin eğilimleri bu yönde olmuştur. Meselâ

Paul Tillich'e göre böyle bir uğraşı içerisinde olmak yani Tanrı'nın varlığını teorik seviyede kanıtlamaya çalışmak da bir tür ateizmdir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, herhangi bir madde ya da nesne gibi, şurada veya burada kanıtlanabilecek türden bir varlık değildir.⁴ Bütün bunlarda kanıtların gerekliliği konusunda teistlerin aynı düşüncüyü paylaşmadığını göstermektedir.

Modern varoluşçuluğun önde gelenlerinden Kierkegaard da inançlı olmasına rağmen Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın "din dışı" bir iş olduğunu belirtmiştir, Kierkegaard'a göre Tanrı yoksa onun varlığını kanıtlamaya çalışmak zaten mümkün değildir. Şayet varsa bu durumda varlığını göstermeye çalışmak saçma olacaktır.

Kierkegaard'a göre kanıtlama eylemi bir şeyin varlığından hareketle mümkündür. O zaman da kanıtlama işi, bir şeyin ne olduğunu belirleme (sahip olduğumuz bir kavramın içeriğini geliştirme) olarak karşımıza çıkacaktır. Meselâ taşın var olduğu söylenmez. Sadece var olan şeyin taş olduğu söylenir. Bunun yanında Napolyon hakkında konuşurken onun varlığından (var olduğu ön kabulünden) hareketle konuşuruz. Napolyonun davranışlarından hareketle onun varlığına gitmeyiz. Bunun gibi Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışırken de Tanrı vardır denmez. Sadece bilinmeyen (unknown) şeyin Tanrı olduğu söylenebilir.⁵

Ateist olsun olmasın, bazı düşünürler de inancın akıl dışı olduğunu iddia etmiş veya aklın rolünün bu konuda olamayacağını savunmuştur. Bilindiği gibi bu tutumun önde gelen savunucuları Hume ve Kant'tır. Bu düşünürler de spekülatif teolojiye imkan tanımamıştır.⁶

Yukarıdaki yaklaşımların yanı sıra özgür karar verme durumunu ortadan kaldırdığı için kanıtların dinin ruhuna aykırı olduğu da iddia edilmiştir. Bu anlayışa göre kanıtın olduğu yerde karar verme durumu olmayacaktır. Bu noktada bazı çevreler Hume'un ve Kant'ın kanıtlarla ilgili eleştirilerini teolojiye yapılmış bir katkı olarak değerlendirmişlerdir. Daha önce görüldüğü gibi McPherson da mantıkçı pozitivistin teolojiyi eleştirmesiyle dine katkıda bulunduğunu söylemiştir.⁷

Çağdaş felsefede kanıtların gerekliliği konusunda ilginç bir yaklaşım da Plantinga'dan gelmiştir. Plantinga'ya göre Tanrı'nın

varlığı konusunda ateistlerin kanıt istemelerinin temelinde teistlerin klasik temelci (foundationalist) anlayışları yatmaktadır. Plantinga'ya göre söz konusu yaklaşım, Tanrı inancını temel bir inanç olarak (basic belief), sanki duyumlara ve deneysel teste apaçık bir biçimde düşünmüştür. Ancak bu anlayış da ateistlerin, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak elde yeterli (deneysel) kanıt bulunmadığı ve dolayısıyla Tanrı inancının akıl dışı olduğu biçimindeki eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Ayrıca geleneksel tutum yüzünden, teistler gerek epistemolojik ve gerekse ahlaki açıdan başarısızlıkla suçlanmışlardır. Plantinga'ya göre Tanrı inancı elbetteki sözde bir inanç olmayıp temel (basic) bir inançtır. Ancak herhangi bir kanıt tarafından desteklenme zorunluluğundan söz edilemez.⁸

Kanıtların Kabulü

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya çürütmek amacıyla ileri sürülen görüşler gerek teistlerden ve gerekse ateistlerden farklı tepkiler almıştır. Teistler kendi aralarında kanıtların yöntemleri konusunda anlaşmazlığa düşmüştür. Bir kısmı belirli kanıtlara ağırlık verirken diğerlerine ilgisiz kalmıştır.

Thomas Aquinas, Tanrı'nın varlığına inandığı halde ontolojik kanıtı eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Yine bir çok teolog da dinî tecrübe kanıtıyla Tanrı'nın varlığının ispatlanabileceğine ihtimal vermemiştir. Bazı teistler ateistlerin itirazları karşısında ya kanıtların tümünü reddetmiş ya da değişik biçimde onları tekrar ele almayı denemiştir. Söz gelimi kötülük problemi karşısında teistik Tanrı yorumundan ayrılmış ve gücü sınırlı Tanrı anlayışını savunmuştur.⁹

Kanıtların kabulü konusunda teistlerin fikir ayrılıklarının yanında bütün ateistlerin kanıtlarla uğraştığını söylemek zordur. Çünkü ateist olmakla birlikte kanıtlara ilgisiz kalanlar da vardır. Her ateist teorik düzeyde bu işle meşgul olmamıştır. Söz gelimi mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımı bu doğrultudadır. Bunlar Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtların leh veya aleyhinde dahi konuşmaya karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre böyle bir uğraşı anlamsızdır. Ancak kanıtlar konusunda ve teizmin temel önermeleri hakkında gösterilen bu ilgisizlik bazen da dogmatizm olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla dogmatizmden kaçınmak için ateistlerin çoğunluğu tartışma zorunluluğunu hissetmişlerdir.

Kanıtların Gücü

Tanrı'nın varlığının felsefi olarak nasıl kanıtlanabileceği veya ileri sürülen kanıtların Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayıp kanıtlayamayacağı konusu önemli bir problem olarak gündeme gelmiştir. Bu konuda her iki taraftan da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Smart gibi bazı ateistler bu konuda olumsuz düşünümektedir. Onlara göre üç beş satırdan başlayarak birkaç sayfada biten argümanlarla 'Tanrı'nın varlığı' gibi çok önemli bir sonuca ulaşmak biraz zordur. Özellikle Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispat amacıyla ileri sürdüğü ve üç sayfada özetlediği "beş yol"a dikkat çeken Smart, ileri sürülen kanıtların tersine çevrilebilip bu kanıtların çürütülmesiyle başlangıçta ümit edilen sonucun aksinin elde edilebileceğine işaret etmiştir.¹⁰ Teistlerden de buna benzer eleştiriler gelmiştir. İleride görüleceği gibi Findlay, Smart'la birlikte ontolojik kanıtı reddetmiş ve bir tür ontolojik ateizm kurmaya çalışmıştır. İşte bu noktada Findlay'ın ontolojik ateizmini eleştiren Rainer, Findlay'ın tek bir sayfalık felsefi çözümlemeyle Tanrı terimini anlamsız göstermesini de ilginç bir durum olarak değerlendirmiştir.¹¹

Felsefeyi mantığa indirgeyen filozoflar da Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların gücü konusunda kuşku duymuşlardır. Söz gelimi Smart'a göre felsefe bilimsel, tarihsel, moral, hukuksal, dinsel ve teolojik kavramların "mantıksal araştırımı"dır. Dolayısıyla felsefenin Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini düşünmek veya bunu ümit etmek bir yanılıdır. Ancak teolojik kavramların tahlili ve aydınlatılması felsefe açısından birer hareket sahası olabilmektedir.

Bilim ve ahlak karşısında olduğu kadar teoloji karşısında da felsefeyi tarafsız gören Smart, mantığın da teoloji veya metafiziğin hizmetine verilmesine karşı çıkmıştır.¹² Smart'a göre felsefe, evren hakkında bilimsel metodlarla elde edilemeyen engin hakikatlerin keşfedildiği bir bilim dalı değildir. Felsefi açıdan geleneksel kanıtların kabul edilmesinin veya savunulmasının Tanrı'nın varlığını garanti etmediğini düşünen Smart, bu kanıtların eleştirilmesini veya çürütülmüş olmasını da Tanrı'nın yokluğu için yeterli görmemiştir.¹³

Kanıtların Ele Alınış Biçimi

Tanrı'nın varlığı konusunda kanıtların ne şekilde değerlendirileceği veya hangi koşullarda ele alınacağı da ciddi bir tartışma konusudur. Kanıtların bütün halinde mi ya da tek tek mi etkili olduğu veya aralarında uyum bulunup bulunmadığı konuları tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur.

Teistlere göre yeterli bir sonuca ulaşmak için Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen kanıtlar tek tek değil de bir bütünlük içerisinde ele alınmalıdır. Böylece kanıtların daha etkili ve anlamlı olmaları sağlanmış olacaktır. Söz gelimi Swinburne'e göre teistlerin ileri sürdüğü kanıtlar bütünlük halinde ele alınır ve değerlendirilirse Tanrı'nın varlığı daha iyi anlaşılmış olur.¹⁴ Yine Swinburne'e göre kanıtların yalnız bir tanesinin ele alınarak zayıf yönlerine işaret edilmesi ve Tanrı'nın varlığı hakkında olumsuz karara varılması da uygun değildir. Bir kanıtın zayıf yönleri dikkate alınarak diğerleri hakkında genellemeye gidilmesi yanlış olur. Sonuçta kanıtları bütünlük içerisinde düşünmeden, bir veya birkaç kanıtın eleştirisinden hareketle Tanrı'nın yokluğu kararına gitmek tutarsız bir davranıştır.¹⁵

Bu konuda teistlerden farklı düşünen Antony Flew gibi ateistler de kanıtların tümünün mantıken yanlış olduğunu ve herhangi bir şeyi doğrulamadığını iddia etmiş bazı kanıtların sanki iyi iş yapıyormuş gibi gösterilmesine karşı çıkmıştır. Teistlerce ileri sürülen kanıtları "içinde su tutmayan delik kova"ya benzeten Flew, kovanın akan bir deliğinin olması ile on deliğinin bulunmasının aynı şey olduğunu söylemiştir. Ona göre delik kovanın su tutmayacağı kesindir. Dolayısıyla başarısız kanıtların sayısı önemli değildir. Sonuçta kanıtlar herhangi bir varlığa işaret etmemekte, Tanrı'nın varlığından çok onu ileri sürenlerin zayıflığını göstermektedir.¹⁶

MacIntyre'a göre teistlerin ileri sürdüğü ontolojik, kozmolojik ve ideolojik kanıtlar birtakım mantıksal yanlışlıkları (logical flaws, fallacious) içermektedir. Ayrıca bu kanıtlar sonuç itibarıyla dinin (Hristiyanlık) Tanrı'sını da kanıtlamaktan uzaktır. Sadece birtakım ilke ve önermeleri içermekte ve onları temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁷

Ontolojik Kanıtın Reddi

Ontolojik Kanıtın Mahiyeti

Ontolojik kanıt Tanrı'nın varlığı konusunda ileri sürülen en ciddi kanıtlardan birisidir. Bu kanıt Tanrı'nın varlığını, yine Tanrı kavramının tahlilinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. O'nu "mükemmel varlık" ya da "zorunlu varlık" gibi kavramlarla açıklamaktadır. Çağımızda da savunucuları bulunan ontolojik kanıt tarihte ve günümüzde ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden hareketle Smart ve Findlay gibi filozoflar bir tür ontolojik ateizm denemesinde bulunmuşlardır.

Doğrusu pek çok insanın zihninde (veya kalbinde) şöyle ya da böyle bir Tanrı inancının bulunduğu, herhangi bir zamanda da o inançla başbaşa kalarak derin düşüncelere daldığı bir gerçektir. Zaman zaman böyle bir kavramın nasıl olup da insanın zihnine yerleştiği ve hangi yollarla bu nitelikleri kazandığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bru konuda metaryalist ve pozitivist düşünürlerin kendilerine göre bir iddiaları vardı. Onlar bu kavramın yapaylığını ileri sürmüşlerdi. Ancak inanan düşünürler de bu ve benzeri tezlere karşı çıkmış ateistlerin yanılğı içerisinde bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Metafiziğin bir branşı olan "ontoloji" Yunanca "on to=varlık" ve "logos=bilgi kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Birleşik bir kavram olarak "ontoloji", varlık bilgisi veya varlık nazariyesi demektir. XVIII. yüzyıl filozoflarından Christian Wolf ilk defa bu kavramı felsefi sistemlere karşılık olarak kullanmıştır. Felsefi bir kanıtın adı olarak ilk defa "ontolojik kanıttan" söz eden de Kant olmuştur.¹⁸

Ontolojik kanıt ilk olarak XI. yüzyılda St. Anselm tarafından ele alınmıştır.¹⁹ Ortaçağ'da St. Thomas Aquinas'ın eleştirisi²⁰ ile birlikte bir süre kozmolojik kanıtın gölgesinde kalan bu kanıt, XVII. yüzyılda Descartes tarafından eskisinden daha güçlü olarak felsefi çevrelerin dikkatine sunulmuştur.²¹ Tartışmalar da Descartes'in formüle ettiği biçim üzerinde yoğunlaşmıştır.

Spinoza ve Leibnitz'in de ele aldığı ve canlılık kazandırdığı bu kanıt, teizmi reddeden Kant tarafından *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şiddetli bir biçimde eleştirilmiş²² ve etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Kant'tan önce St. Anselm'in çağdaşı Gaulino ve Descar-

tes'in çağdaşı Gassendi tarafından eleştirilen delil modern dönemde Charles Hartshorne ve Norman Malcolm tarafından tekrar işlenmiş ve önemine dikkat çekilmiştir. Çağdaş İngiliz filozoflarından Alvin Plantinga'nın çalışmalarıyla da son yıllarda ontolojik kanıt üzerinde ilgi yoğunlaşmış ve tartışmalar yeni boyutlar kazanarak devam etmiştir.²³

Bu kanıt Batı dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasında da önemsenmiş Farabî ve İbn Sîna gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. İslâm düşüncesinde de Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu ve varlığının bir nedeni bulunmadığı daima belirtilmiştir. İslâm düşünürleri varlıklar alemini "mümkün" ve "vacip" olmak üzere ikiye ayırmış, Tanrı'nın varlığını da "vacibü'l vücûd", yani "varlığı kendinde olan, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan", kısaca "sebebi olmayan varlık" olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca ontolojik kanıtın ele aldığı kavramların pek çoğu Farabî'nin Tanrı için kullandığı niteliklerin arasında da yer almıştır. Farabiye göre Tanrı "ilk sebep" (her şeyin ilk nedeni), "ekmel" (en mükemmel olan), "akdem" (en önce olan) ve "vacibü'l-vücûd'dur (sebebi olmayan varlık).

Ontolojik kanıtı ele alan Anselm, Tanrı kavramının analizinden hareket ederek sadece inanç yoluyla değil, akıl yoluyla da Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Anselm Tanrı'yı, "kendisinden daha mükemmeli kavranamayan varlık" olarak tanımlamış ve Tanrı'nın varlığını reddedenlerde dahi mükemmel varlık fikrinin olduğunu iddia etmiştir. Mükemmel Varlık kavramını bir adım daha ileri götüren Anselm, sadece zihinde var olan mükemmel varlık kavramının düşünülemediğini, bu kavramın özelliği gereği zihinde var olmakla kalmayıp gerçekte de (dış dünyada) var olduğunu iddia etmiştir.²⁴ Böylece o "mükemmelliğin dış dünyada zorunlu olarak varlığı gerektirdiği" biçimindeki ontolojik kanıtın özünü kurmuştur.

Tanrı kavramını, insan zihnindeki matematik bir kavram kadar açık ve seçik bulan Descartes, varlığın bir yetkinlik sıfatı olduğunu düşünmüş, "var olmanın" da Tanrı'nın, yani en yetkin varlığın bir niteliği olduğunu ileri sürmüştür.

Descartes'a göre,

1. Zihnimizde en üst derecede yetkinliğe sahip bir varlık düşüncesini taşımaktayız,

2. Mükemmellik vasıflarından birinden yoksun olan bir varlık, en üst derecede yetkinliğe sahip olamaz,

3. Tanrı'nın, yani en üst derecede yetkinliğe sahip varlığın, söz konusu vasıflarından birinden yoksun olduğunu düşünmek çelişkili olacaktır,

4. Varlık, bir yetkinlik niteliğidir,

5. Varlıktan yoksun olmak yetkinlikten yoksun olmak demektir, Dolayısıyla,

6. En yetkin olan Tanrı'nın varlıktan yoksun olacağını düşünmek çelişki doğuracaktır,

7. Tanrı'nın var olması Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Sonuçta,

8. Tanrı gerçek olarak vardır.²⁵

Descartes'a göre zihnimizdeki en yetkin varlık düşüncesinin bulunması da Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır. Çünkü kendi doğamızdan veya çevremizden böyle bir fikre ulaşmak mümkün değildir. Doğa bir yönüyle eksiktir. Dolayısıyla eksik bir kaynaktan mükemmellik kavramı çıkmaz. Olsa olsa bu kavram, mükemmel varlığının kendisinden yani "Tanrı'dan" kaynaklanmıştır. Sonuçta Tanrı, kalplerimize mührünü basmış ve kendi idesini (en yetkin varlık kavramını) yerleştirmiştir.²⁶

Ontolojik Kanıtın Eleştirisi

Ontolojik kanıt önemli itirazlar yapılmıştır. İlk itiraz da Anselm'in çağdaşı Gaunilo'dan gelmiştir. Gaunilo ontolojik kanıtta kullanılan mantığın, "en büyük ada" veya "en yüksek dağ" gibi bazı anlamsız şeylerin varlığını kanıtlamak için de kullanılabileceğini belirtmiş bu tür şeylerin hem zihinde hem de realitede kendilerinden daha büyüğü kavranamayan mükemmel varlıklar olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir.²⁷ Anselm ise Gaunilo'yu kendini yanlış anlamakla itham etmiş "kendisinden daha küçüğü veya büyüğü bulunabilecek mükemmel ada" ile "Tanrı düşüncesinin" karıştırılmasını uygun görmemiştir.²⁸

Descartes'in çağdaşı Gassendi de ontolojik kanıtı eleştirmiş ve ileride Kant'ın daha güçlü olarak formüle edeceği varlığın sıfat olmayacağı itirazında bulunmuştur.²⁹ Bu eleştirileri vermeden önce bir konuyu hatırlatmakta yarar vardır.

Ontolojik kanıt başta olmak üzere teistik kanıtlara yöneltilen eleştirileri zorunlu olarak ateizm anlamında görmemek gerekir. Çünkü teistik biçimde olmasa da Tanrı'nın varlığına inanan bazı filozoflarca herhangi bir kanıtın yöntemi veya biçimi eleştiri konusu olabilmıştır. Bunların en güzel örnekleri Hume ve Kant'tır. Dolayısıyla teistik kanıtların spekülatif eleştirisi ile Tanrı inancını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Söz gelimi Ortaçağ'daki meşhur hristiyan filozof Thomas Aquinas ontolojik kanıtı eleştirmiş ve önemli görmemiştir. Bu durum o kişinin ateist olduğunu göstermez. Dolayısıyla Tanrı'ya inanmak, kanıtların yöntemiyle ilgili felsefi eleştirinin yapılamayacağı anlamına gelmemektedir.³⁰

Kant'ın İtirazları

Ontolojik delile karşı yöneltilen en güçlü itiraz Kant'tan gelmiştir. Kant'ın eleştirisi de ontolojik ateizmin temelini oluşturmuştur. *Saf Aklın Tenkidi* adlı eserinde ontolojik kanıtın imkansızlığından söz eden Kant, eleştirilerini iki aşamada sergilemiştir:

1. Ontolojik kanıtta “varlık”, Tanrı'nın zorunlu bir niteliği olarak ileri sürülmüş ve varolmayan en mükemmel Tanrı kavramının çelişki doğuracağı iddia edilmiştir. Buna karşın Kant, önce Tanrı kavramının kabul edilip daha sonra varlığının veya kudretinin inkar edilmesinin çelişki olacağını kabul etmekle birlikte, Tanrı kavramının tamamen inkar edilmesiyle birlikte Tanrı'nın bütün niteliklerinin de ortadan kalkacağını belirterek bu durumda bir çelişki görülmeyeceğini ifade etmiştir.³¹

“Tanrı vardır” veya “üçgen üç açığa sahiptir” gibi önermeler Kant'a göre “hükümler” olup, reel olarak var olan nesnelerden ve onların varlıklarından çıkarılmış değildir. Kant'a göre eğer üçgen varsa üç açının zorunluluğundan söz edebiliriz. Ya da mutlak zorunlu varlık kavramını kabul edersek, o zaman niteliklerini konuşabiliriz. Dolayısıyla gerek üçgenin ve gerekse Tanrının varlığı inkar edildiği anda, üçgenin açılarını veya Tanrı'nın niteliklerini tartışmanın bir anlamı kalmayacaktır.³²

2. Kant “Tanrı vardır” önermesini analitik ve dolayısıyla totolojik bir hüküm olarak değerlendirmekte, analitik bir önermeden sentetik bir önermeye geçişi uygun bulmamaktadır. Çünkü ona göre varlık, gerçek bir yüklem değildir. Bir nesnenin varlığını iddia et-

mekle o nesnenin kavramına yeni bir şey ilave edilmiş olunmaz.³³ Dolayısıyla “varlık” bir düşüncenin açık niteliği olmadığı için, söz konusu önermede varlık, Tanrı’nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem de değildir. Bu durumda Tanrı düşüncesi ile varlık arasında zorunlu bir ilişki yoktur.³⁴

Kant’ın “varlığın yüklem olmadığı” görüşü çağdaş felsefede de savunucularını bulmuştur. Smart ve Findlay gibi düşünürler söz konusu eleştirileri tekrar ele almış ve bir tür ontolojik ateizm kurmaya çalışmışlardır.

Smart ve Findlay’ın Eleştirileri

Bir kavramın kendisinden hareketle o kavramın genişletilmesi- nin doğru olamayacağını iddia eden Smart, Descartes’in tutumunu mantık açısından yanlış bulur. Smart’a göre “tanımlar kendi başlarına çıkarsamalar için yeterli değildir”. Bir şeyin var olduğunu söyledikten sonra, onun niteliklerini sıralamak yanlıştır. Kant’ın iler sürdüğü varlığın sıfat olmadığı itirazını tekrarlayan Smart, bununla ilgili olarak “evcil kaplan” örneğini verir. Smart’a göre “Evcil kaplanlar hırlar” dediğimizde evcil kaplanlar hakkında bir şeyler söylemiş oluruz. Çünkü hırlamak kaplanların bir özelliğidir. Ancak “Evcil kaplanlar var” dediğimizde ise evcil kaplanlar hakkında yeni bir şey söylemiş olmayız. Sadece kaplanların bulunduğunu ifade etmiş oluruz.³⁵

Smart’a göre ontolojik kanıttaki yanlış “Mükemmel varlık vardır” önermesinde ki “varlık” yüklemine “Mükemmel varlık sever” cümlesindeki “sevmek” yüklemi gibi bir sıfat olarak ele alınmış olmasıdır. Halbuki “Mükemmel varlık vardır” cümlesindeki varlık yüklemi, bizleri kavramsal dünyanın dışına taşırmaktadır. Dolayısıyla Smart’a göre Tanrı’nın varlığını inkar etmek mantıksal bir ilişki doğurmaz.³⁶

Smart’a göre Descartes, matematikçi olduğu için üçgen tanımından hareketle birtakım sonuçlara varmıştır. Ancak bu matematiğin sadece sembollerle oynanan bir çeşit oyun olduğunu göstermektedir. Halbuki geometri, dış dünyadaki gerçek bir varlığın kanıtı için yeterli bir model değildir.³⁷

Smart’ın yanında ontolojik kanıt’a karşı ciddi eleştiri getirenlerden birisi de Findlay’dır.³⁸

Findlay, ontolojik kanıttaki “Tanrı’nın varlığı zorunludur” iddiasını reddetmiştir. Çünkü ona göre “zorunlu varlık” kavramı yanlışır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı mantıken imkansızdır. Böyle bir varlıkla ilgili akli kanıttan veya zorunluluktan da söz edilemez. Soyutlamalarla somut bir varlık arasında köprü inşa etmek imkansızdır. Tanrı’nın varlığı ile ilgili kanıtlar zihindeki bırakım yasalardan ya da “olgulardan” hareketle temellendirilemez.³⁹

Tanrı’nın varlığının sadece dinî bir tutum içerisinde kavranabileceğini söyleyen Findlay⁴⁰ bunun da herhangi bir şeyi kanıtlamadığını ve Tanrı’nın varlığını zorunlu kılmaya yeterli olmadığını iddia eder:

Findlay’e göre Tanrı’nın varlığı teistik çerçevede zorunludur. Diğer bir deyişle teistik konuşulmaya karar verildiğinde zorunlu hale gelmektedir. Bu da pek çok kişiyi mutlu edebilir. Ancak zorunluluk sadece önermelerde vardır. Önermelerdeki zorunluluk da kelimelerin kullanılışını yansıtmaktadır.⁴¹

Görüldüğü gibi Tanrı’nın varlığının sadece teistik açıdan zorunlu olduğunu, buna karşın düşünce açısından zorunlu olmadığını söyleyen Findlay, Tanrı inancının temelinde kalan şeyin de dinî his ve duygular olduğunu belirtmiştir.⁴²

Ontolojik Ateizmin Eleştirisi

Başta Findlay olmak üzere ateistlerin, ontolojik kanıtı reddetmesi ve zorunluluk kavramından hareketle Tanrı’nın varlığını mantıksal olarak imkansız görmesi ciddi itirazlarla karşılaşmıştır.

Findlay’e yapılan en önemli eleştiri suçladığı teistin konumuna düşmüş olduğu iddiasıdır. Analitik önermeden sentetik bir hüküm çıkarmanın yanlışlığı ontolojik kanıtı yapılan en büyük bir itirazdır. Ancak Findlay aynı yöntemle, düşüncelerini “zorunluluk” kavramı üzerine inşa ederek, sentetik bir hüküm çıkarma durumuna düşmüş ve Tanrı’nın yokluğunu göstermeye çalışmıştır.⁴³ Ayrıca Tanrı’nın varlığı hakkında konuşmayı mantıksal gerekçelerle saçma bulan ve gramatik olarak kabul etmeyen Findlay’in kendisi de Tanrı’nın doğası ve dindeki yeri hakkında tahliller yapmış, birtakım yargılara varmıştır. Bu durumda Findlay’in tartışmalarının da saçma olarak değerlendirilmesi söz konusudur.⁴⁴ Kaldı ki modern dönemde Tanrı’nın varlığını reddeden düşünürlerin pek çoğu ateiz-

mini ya deneysel ya da epistemolojik temeller üzerine kurmuşlardır. Findlay'ın zannettiği gibi Tanrı'nın yokluğuyla ilgili mantıksal gerekçeler sıralamamışlardır.⁴⁵

Findlay'e yapılan diğer bir itiraz da teistik zorunlulukla mantıki önermelerle ilgili zorunluluğu aynı görmesi ve bunları birbirine karıştırmasıdır. Rainer'e göre Tanrı'ya inanan bir insan için "zorunluluk" Tanrıyla ilgili önermelere ilişkin bir sıfat olmayıp, Tanrı'ya atfedilen bir niteliktir. Teistik anlamda, Tanrı'nın zorunluluğu, O'nun kendi başına var olmasıdır. Varlığını herhangi bir yere borçlu olmaması, her şeyden bağımsız ve tamamen gerçek olmasıdır. Bu durumda zorunluluk Tanrı'ya atfedilen bir özelliktir. Tanrı'yla ilgili önermelerin bir özelliği değildir. Findlay'in yaptığı gibi bu niteliğin saçma olduğunu düşünmek Tanrı'nın varlığının zorunluluğu ile onun hakkındaki düşüncelerin (önermelerin) zorunluluğunu birbirine karıştırmaktır.⁴⁶

Hughes'a göre Findlay'in tartıştığı zorunluluk, Tanrı kavramının geçtiği önermelerdeki zorunluluktur. Varoluşsal önermelerin mümkün olmasıyla, "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olması aynı şeylerdir. Ayrıca bu noktada teistler, zorunlu olarak varolmayı, sadece Tanrı'nın varlığı için kullanmaktadır. Yani zorunlu olarak varolmayı Tanrı dışındaki varlıklar için düşünmemektedirler.⁴⁷

Kozmolojik Kanıtın Reddi

Kozmolojik Kanıtın Mahiyeti

Kozmolojik kanıt evrenin kendi başına var olamayacağı fikrinden hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır. "Şayet Tanrı olmasaydı evren de var olmayacaktı" ilkesini esas alarak evrene kendi dışında, aşkın bir temel bulmayı amaçlar.

Evrenin varlığı, kaynağı ve oluşumu insanın üzerinde derin düşüncelere daldığı ve en çok tartıştığı konuların başında gelir. Yıldızları, gezegenleri, güneş sistemleri, galaksileri ve bilemediğimiz daha birçok yönüyle evren insanın karşısında bir bilmece gibi durmaktadır. Gizemliliği bilimsel çalışmalarla aşılmaya çalışılan evren, doğal olarak felsefenin ve dinin en önemli problemlerinden birisini oluşturmuştur. Tarih boyunca amacı ve işleyişi hakkında zihinleri meşgul eden kaçınılmaz sorulara cevap aranmıştır. Algı-

lanma biçimine göre de insanın düşünce hayatını ve yaşam biçimini şekillendirmiştir.

Değişik biçimlerde dile getirilen kozmolojik kanıta göre Tanrı, evrenin yaratıcısı olduğu gibi evrende var olan hareketin, değişimin ve nedensellik ilkesinin de ilk kaynağıdır.⁴⁸ Bu kanıt tecrübe dünyamızdan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışması dolayısıyla bazı düşünürlerce en açık seçik ve en kolay anlaşılır kanıt olarak adlandırılmıştır.⁴⁹

Bazı düşünürlere göre kozmolojik kanıtın temelinde birtakım "kozmetik sorulara" cevap bulma arayışı yatar. Var olanla yetinmeyip daha da ileriye gitmek isteyen insanları düşünmeye ve tartışmaya sevkeden bu sorular sadece filozofların değil sıradan insanların da zihinlerini meşgul etmiş ve onları birtakım arayışlara yöneltmiştir. Meselâ,

- 1) Evren niçin vardır? Evrenin varlığının nedeni nedir?
- 2) Evren nasıl var olmuştur? İçerdiği kütle nereden kaynaklanmıştır?
- 3) Evren niçin yok değildir de var olmuştur? Evrenin yok olmasının nedeni nedir?
- 4) Madde niçin değişmekte ve hareket etmektedir?
- 5) Madde niçin düzenli olarak makul bir süreç içerisinde değişmekte ve sabit varlıklar oluşturmaktadır?
- 6) Evrende insanın amacı nedir?⁵⁰

Gaskin'e göre bu soruların karşısında genelde iki büyük yaklaşım ortaya çıkmaktadır:

- 1) Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyetin temsil ettiği ve evrenin varlığını nihai noktada Tanrı'yla açıklayan "teistik yaklaşım".
- 2) Evreni anlamada ve açıklamada yine doğayı ve insanın kendisini esas alan, teizmin aksine doğa üstü Tanrısal referansları kabul etmeyen pozitivist ve materyalist yaklaşım (Helenistik atomizm).

Her iki yaklaşım da yüzyıllardır gündemde kalmış, defalarca işlenmiş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. İkincisine nazaran daha yaygın olan ve daha fazla taraftar bulan teistik yaklaşım evrenin varoluşunu "yaratma" inancıyla açıklamış⁵¹ varolan her nesnenin arkasında Tanrı'nın iradesini ve gücünü görmüştür. Kozmolojik ve teleolojik kanıtın formüle edilmesinin arkasında da bu bakış açısı yatmıştır.

Klasik ateizm de diyebileceğimiz ikinci yaklaşımda ise evrenin varoluşu ve biçimlenişi konusunda Tanrı göz ardı edilmiş, evrenin dışından gelen açıklama girişimlerine sıcak bakılmamıştır. Meselâ atomizim’de nihai açıklama kaynağı yine evrenin kendisi olmuştur. Bu yönüyle Helenistik atomizim Batı dünyasında kendi içerisinde tutarlı ilk inançsız sistem olma özelliğini kazanmış,⁵² günümüzün bilimsel ateizmiyle veya diğer bir deyişle pozitivist anlayışlarla paralellik arzettiştir.

Felsefenin ve teolojinin en güçlü kanıtı olarak kabul edilen kozmolojik kanıt isminden de anlaşıldığı gibi kozmosun (evren) varlığından Tanrı’nın varlığına gitmektedir. Modern anlamda olmasa da Platon’un *Kanunlar*’ında “hareketin nihai kaynağı ruh” ve Aristo’nun *Metafizik*’inde de “İlk Muharrik” olarak basit şekilde yer alır.⁵³ Bu kanıt sonraları Thomas Aquinas tarafından *Summa Theologia*⁵⁴ adlı eserde formüle edilmiş *beş yolun* ilk üç kanıtını oluşturmuştur, Leibniz “Varlıkların Nihai Menşei Üstüne”⁵⁵ adlı makalesinde “sufficient reason” (yeter sebep) kavramından hareketle, Samuel Clark ise *Tanrı’nın Varlığı ve Sıfatlarının İspatı* adlı eserinde bu delile yer vermiştir.

İslâm düşünürleri de evrenin varlığından Tanrı’nın varlığına giden kanıtlara büyük önem vermiş ve aşağıdaki ilkeleri savunmuşlardır. Kendi terminolojileri içerisinde bu kanıtı “hudüs” ve “imkan” delili olarak formüle etmiş, Tanrı’nın evrenin varoluşunun arkasında yer aldığını (vâcibü’l-vücûd) ve onun sebebi (ilk sebep) olduğunu ifade etmişlerdir.

Ateistlerin böyle bir kanıtlama girişimine karşı tepkilerini vermeden önce, bu kanıtlı ilgili ön bilgileri ve üzerinde durduğu kavramları vermekte yarar vardır.

Kozmolojik kanıtla göre evrenin mümkün olması, yokluğunun düşünülebilmesi ve kendi başına var olmaması anlamına gelmektedir. Bu da bir anlamda evrenin ezeli olmadığının ve sonradan var olduğunun (hudus) göstergesidir. Dolayısıyla bu kanıt evrenin varlığının mümkün olmasından hareketle zorunlu bir varlığa işaret etmiş, “zorunluluk” (necessity) kavramını ön plana çıkartmıştır. Sonuç itibarıyla evrenin var olmasının temel şartı olarak Tanrı’nın ezeli varlığını zorunlu görmüştür.

Kozmolojik kanıtın temel iddiası şudur: Evrenin gerçekten var olduğu görülmektedir. Bu da bir anlamda evrenin varlığının yoklu-

ğuna tercih edildiğinin göstergesidir. Çünkü nesneler kendi kendilerine varolma gücüne sahip değildir. Bu durumda varlıklarını bir başkasına borçludurlar. Ancak nesnelerin birbirlerinin varlık nedeni olmaları bir yere kadar mümkün olabilmektedir. Çünkü mümkün varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza kadar devam etmeleri imkansızdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan ve nesnelere yaşam veren bir varlığın mevcudiyeti gerekmektedir.⁵⁶ Bu varlık da Tanrı'dır.

Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı'nın zorunlu olarak var olması doğasının, nesnelerden farklı olarak kendi başına var olması ve varlığını hiçbir şeye borçlu olmamasıdır. Zorunlu varlığın olmadığı bir durumda ne evrenin ne de içerisinde yaşanacak bir dünyanın varlığı imkan dahilinde olacaktır. O halde her şeyin arkasında zorunlu olarak var olan bir Tanrı bulunmalıdır. Evrenin var olması da zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın varlığının kanıtıdır.

Kozmolojik kanıt ikinci olarak evrendeki hareket ve değişimin nedenini araştırarak Tanrı'ya varmaktadır. Bilindiği gibi evrendeki nesneler hareket halinde olup, sürekli bir değişim ve oluşum içerisindeyler. Ancak nesnelerin hareketliliği ve değişik biçimler almaları kendiliğinden olamamaktadır. Bunların böyle olması da imkansızdır. Bu güç kendilerine, hareketin ve değişimin ötesinde olan bir yüce varlık tarafından verilmiştir. Dolayısıyla evrendeki hareketin ve değişimin arkasında, nesneler gibi hareket etmeyen ve değişmeyen bir hareket ettirici yani Tanrı vardır.

Üçüncü olarak kozmolojik kanıt evrenin sonlu olmasından hareketle sonsuz (infinite) olan bir varlığa, yani Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bir nesnenin sonlu olması zaman ve mekan dünyasında belli bir süreç içerisinde varolması ve tekrar yokolmasıdır. Herhangi bir zaman dilimi içerisinde varolan ve bir süre sonra yokluğa mahkum olan nesneler gerçek varlıklarını kendileri dışındaki bir varlığa borçludurlar. Nesnelerin kendi içlerinde oluşturdukları nedensellik halkası da sonsuza dek gidemez. Bir an için gittiği düşünülse dahi, sonlu bir varlığın, her şeyin ilk nedeni olabileceği varsayımı mantıksal bir çelişki olacaktır. Sonuçta nesneler dünyası içerisinde bulunmayan, onlar gibi belli bir zaman diliminde var olup, yok olmayacak aşkın ve sonsuz bir varlığa, gereksinim duyulmaktadır. Bu da Tanrı'dır. Tanrı da evrenin aşkın nedenidir.⁵⁷ Bu durumda her şeyin ilk nedeni olan tanrı sonsuz bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kozmolojik kanıt, nesnelerin niçin var olduğu üzerinde de durmuştur. Bu kanıtı göre evrenin varlığı ve biçimlenişi rastlantı sonucu olmamıştır. Tanrı, evrenin ne şekilde olacağını, nasıl işleyeceğini önceden tercih etmiş ve yasalarını öylece belirlemiştir. Sonuçta bir bütün olarak evrenin var olmasının temelinde Tanrı yatmaktadır.

Görüldüğü gibi kozmolojik kanıt esas itibarıyla iki ana konu üzerinde durmuştur. Birincisi evrenin sonradan oluşu ve dolayısıyla bir “ilk neden”e gereksinim duyması, ikincisi ise kendi varoluş nedenini kendisinde bulunduran ve evreni olanaklı halden çıkarıp (yok iken), gerçek kılan (var eden) “zorunlu varlık”.

Kozmolojik kanıtın ilkeleri ve önermeleriyle ilgili olarak teistler, pozitif bilimlerin desteğini de almaya çalışmışlardır. Bunlara karşın ateistler de gerek kozmolojik kanıtın reddinde ve gerekse evreni açıklamada bilimsellik iddiasında bulunmuşlardır.

Teistler evrenin sonradan var olduğuna dair ellerinde güçlü kanıtların bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu kanıtlar arasında “genişleyen evren görüşü” ve “termo dinamiğin ikinci kanunu” gibi bilimsel iddialar bulunmaktadır. Bu kanıtların temel iddiaları da maddenin öncesiz olmadığı ve bir başlangıcı bulunduğuyla ilgilidir.

Ancak her iki kesimin iddiaları konumuzun dışında kalmaktadır. Doğrusu felsefi iddiaların pozitif bilimle desteklenme durumu da çalışmamızın boyutlarını aşmaktadır.

Kozmolojik Kanıtın Eleştirisi

Ateistler evrenin karşımızda duran kaba gerçekler toplamı olduğunu söyleyerek teistlerin doğaüstü (vahiy kaynaklı) açıklamalarına karşı çıkmışlardır. Bu nedenle onlar yukarıda özetlediğimiz kozmolojik kanıtın kavramlarını eleştirmiş ve reddetmişlerdir.

Kozmolojik kanıtın eleştirisinde Hume ve Kant gibi filozoflar önemli bir rol oynamış ve çağdaş eleştirilere öncülük etmişlerdir. Eleştirilerin büyük bölümü de genelde “zorunlu varlık” kavramı ve “nedensellik ilkesi” üzerinde yoğunlaşmıştır.

“Zorunlu Varlık” Eleştirisi

Ateistlere göre Tanrı’nın varlığı evrenin varlığı açısından zorunlu değildir. Çünkü mantıken zorunlu varlık kavramı çelişkilidir. Onlara göre Tanrı’nın varlığı, olsa olsa teolojik veya metafizik açı-

dan zorunlu olabilir. Ancak bu da zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın gerçek varlığını garantilemez.

Meselâ Smart'a göre Tanrı, kozmolojik kanıtta mantıken zorunlu bir varlık olarak düşünülmüştür. Ancak dört kenarlı bir üçgen kavramı ne kadar çelişkili ise "mantıken zorunlu bir varlık" kavramı da o kadar çelişkilidir.⁵⁸ Zorunluluk sadece analitik önermeler için söz konusudur.⁵⁹ Halbuki Tanrı'nın varlığının zorunlu olması, Tanrı kavramından çıkarılmıştır. Çelişkili olduğu için dört kenarlı bir üçgen kavramının varlığından bahsetmek imkansızdır. Ayrıca Tanrı kavramının kapsamından dolayı, Tanrı'nın yokluğunun düşünülemez olduğu iddia edilmiştir.⁶⁰ Ancak Smart'a göre soyut bir kavramdan hareketle o kavramın gerçek varlığı çıkarılamaz.⁶¹ Tanrı zorunlu bir varlıktır" önermesini "Tanrı vardır" biçiminde yorumlamak mantıken bir zorunluluktur. Ancak önermenin zorunlu olması hükmün zorunlu olmasını gerektirmez. Halbuki bu da Kant'a göre ontolojik kanıtın vardığı yerdir.⁶²

Smart'a göre, kozmolojik kanıtta Tanrı'nın varlığının zorunlu olması teolojik bir zorunluluktur. Teolojik zorunluluk da mantıksal zorunluluğı gerektirmez. Ona göre Tanrı kavramı, anlamını dinî söylem ve literatürde oynamış olduğı rolde bulmuştur. Kaldı ki mantıken zorunlu önermeler gerçeğı Smart'a göre sadece ya semboller için ya da kavramlar arasındaki ilişkiler için geçerlidir.⁶³

Smart'a göre kozmolojik ve ontolojik kanıtta olduğı gibi, dine metafiziksel tartışmalarla a priori bir temel bulmaya çalışmak, dil mantığını bilmemekten kaynaklanmıştır. Önceden de ifade edildiğı gibi Tanrı'nın varlığını sadece teistik söylemde zorunlu gören Smart buna benzer bir iddia daha ileri sürerek dinin spekülatif kanıtlar arayışını da eleştirmiştir.⁶⁴

Smart, varlığın yüklem olmadığından hareketle ki, bu durumda varlık zorunlu olmaktan çıkmaktadır, Tanrı'nın tıpkı evren gibi önümüzde duran kaba bir gerçek olmasının gerekeceğini belirtmektedir. Bu durumda da Tanrı'nın varlığını kabul etmeye gerek duymadan, bir anlamda ontolojik ekonomi yapılarak evrenin varlığı sonsuz olarak kabul edilecektir.⁶⁵

Kozmolojik kanıtı eleştiren diğeri bir düşünür de Mackie'dır. Mackie'ye göre "zorunlu varlık" düşüncesi en fazla kavramsal açıdan söz konusu olabilir veya bu şekilde düşünülebilir. Ona

göre böyle bir kavramın, (teistler açısından) metafizik zorunluluğa sahip olması da fazla bir anlam taşımamaktadır. Çünkü böyle bir zorunluluk biçiminin ne olduğu açıklığa kavuşturulmamıştır. Sonuçta Mackie'ye göre Tanrı'nın varlığı mantıken zorunlu değildir.⁶⁶

“Etken Neden” Eleştirisi

Kozmolojik kanıtla yöneltilen diğer bir eleştiri de nedensellik ilkesine yapılmıştır. Ateistler evrenin kendi dışında bir nedeni olmadığını görüşünden hareketle evrenin yaratıldığını kabul etmemişlerdir. Ayrıca teizmin evrenle aşkın bir varlık olan Tanrı arasında kurmuş olduğu ilişki biçimini de eleştirmişlerdir.

Bu eleştiriler materyalizm görünümünde de olsa varlığını her zaman devam ettirmiştir. Buna göre evrenin varoluşunda veya biçim kazanmasında Tanrı söz sahibi değildir. Buna karşın evrenin kendisi ezeli ve ebedidir. Zaman açısından başlangıcı ve sonu yoktur. Merkezi olmadığı gibi sınırları da bulunmamaktadır. Atomlar evrenin var oluşunun temelidir. Her bir atom da evren gibi sonsuz olup yaratılması veya yok olması söz konusu değildir. Evrenin ve zamanın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Hareketin *ilk muharrik'i* veya diğer kaynağı yoktur. Evrenin düzeni de tıpkı kendisi gibi kaynaksızdır. Atomların tesadüfi çarpışmasından ve bileşimlerinden evrenin düzeni de ortaya çıkmaktadır. Bu evrende insanın geleceği yoktur. İkinci bir hayat da söz konusu değildir. Yaşam boyunca bazı türlerin sayısı artmakta bir kısmı da yok olmaktadır.⁶⁷

Antony Flew evreni anlamada harici açıklamaların makul olmadığını ve buna da gerek duyulmadığını belirtmiş ve “Stratocu ateizim” fikrini dile getirmiştir. Strato (m.ö. 269) Aristo'nun kurmuş olduğu lise'de (lyceum) başkanlık yapmış bir düşünürdür. Evrenin varlığını ve temel özelliklerini yine evren hakkındaki nihai açıklamalar için temel kabul etmiş dışarıdan gelebilecek yaklaşımları reddetmiştir. Tanrı'nın yeter-sebep (sufficient reason) olarak düşünülmesine de karşı çıkmıştır.⁶⁸

“Nedensellik” konusunda teizme karşı genelde şu sorular yöneltilmiştir.

Bizler her şeyin bir etken nedene sahip olmak zorunda olduğuna nasıl bilebiliriz?

Kendi varoluş nedenini yine kendinde bulunduran, varlığını hiçbir yerden almayan, zorunlu bir varlık nasıl var olabilir?⁶⁹

Her şeyin bir nedeni varsa, Tanrı niçin kendi varlığı için bir nedene ihtiyaç duymamaktadır?

Eğer Tanrı, varlığı için herhangi bir nedene ihtiyaç duymuyorsa (nedensiz bir varlık mümkünse), evrenin de kendi kendinin nedeni olduğu niçin düşünülmesin?⁷⁰

Yukarıdaki soruların yanında nedensellik kavramına iki eleştiri daha yöneltilmiştir. Birinci eleştiri Mackie ve Russell'ın ileri sürdüğü "bir bütün halinde evrenin nedeninin olamayacağı" iddiasıdır.⁷¹ İkincisi ise Kant'ın dile getirdiği "nedensellik" kavramının tecrübe dünyası dışında kullanılamayacağı tezidir.⁷²

Russell'a göre parçaların bağımlı olmasından hareketle bütünü bağımlılığını çıkarmak yanlış olacaktır. Çünkü neden kavramı bütün için uygulanamaz. Diğer bir deyişle bütününden nedeni olmaz.⁷³ Dolayısıyla her insanın bir annesi olması gerçeği insan ırkında bir annesinin bulunduğu anlamına gelmemektedir.⁷⁴ Mackie'ye göre de bir bütün olarak evrenin mümkün olması imkansızdır. Her ne kadar evrendeki nesnelerin parça parça olarak sonlu olması ve başka şeylere bağımlı olmaları düşünülse de bir bütün olarak bunlardan, evrenin de bir nedeni olacağını ve Tanrı'ya bağımlı olmasını düşünmek yanlış olacaktır. Dolayısıyla Mackie'ye göre "Tanrı olmasaydı, evren de var olmayacaktı" iddiası bu noktada anlamsız olmaktadır.⁷⁵

Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını reddedenlere göre daha önceleri birkaç alem var olsaydı ve bizler de o alemlerin nasıl var kılındığına tanık olsaydık Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi açıkça görebilir ve içerisinde yaşamış olduğumuz bu evrenin oluşumu hakkında sebep-sonuç bağımlı açıklayabilirdik. Yani başka alemle ilgili bilgilerimizi bir sıraya koyarak bir sonuç çıkarabilirdik.

Nielsen'e göre elimizde evrenin varlığına ilişkin nihai açıklamalar olmayınca ilk nedenin türü hakkında bilgi edinebileceğimiz inancı da temelsiz kalır. Bu durumda da her şeyin özel bir nedeni olduğu varsayımı anlamını yitirmektedir.⁷⁶ Sonuç olarak ateistlere göre evren nedensizdir. Fiziksel ve kompleks bir yapıda olan bu evrenin kendi dışında bir varlık nedeni yoktur. Evrenin nedensiz oluşu ve buna daha fazla açıklama getirilememesi da

ateistler açısından evrenin tuhaf veya bilmece olduğu anlamına gelmemektedir.⁷⁷

Russell'a göre "evrenin nedenini sorgulamak" tıpkı evrenin nerede olduğunu sorgulamak gibidir.⁷⁸ Evrendeki herhangi bir nesnenin nerede olduğunu sormak mümkündür. Ancak var olan her şeyi kapsayan evrenin yerini sormak, evren tanımına aykırı düşücektir. Bu da Russell'a göre, sanki atmosfersiz ortamda bir kuşun uçuşunu tartışmak gibi olacaktır.⁷⁹

Kozmolojik kanıt yukarıda görüldüğü gibi ateistlerin ciddi itirazlarıyla karşılaşmıştır. Doğrusu teistlerle ateistler arasındaki uzun tartışmalar devam edeceğe benzemektedir. Her iki karşıt anlayış geçmişte bazı çevreler tarafından bilimsel teorilerle desteklenmek istenmiş, dolayısıyla ortaya bilim ve din çatışması çıkmıştır. Ancak günümüzde, özellikle felsefe çevrelerinde bilim ile din arasındaki çatışmanın moda olmaktan çıktığı ve her iki disiplinin de kendi işlerine baktığı görüşü hakimdir.⁸⁰

Evrenin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimini eleştirmek mantıksal açıdan zor olmayacaktır. Bu konuda teistlerin ileri sürdüğü iddiaların aksini iddia etmek ya da o iddiaları felsefi çözümlemeye tâbi tutmak her zaman mümkün olabilecektir. Ancak ateistlerin sözkonusu iddiaları çürütebilecek alternatif görüş ileri sürmesi de kolay değildir.

Evrenin varlığı, amacı, içeriği ve yasaları sadece maddî nedenlerle açıklanacak kadar basit bir yapı arz etmemektedir. Sadece evrenin değil canlıların varlığı dahi bir yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır. Evrenden hareketle ya da evrendeki muhteşem olaylar karşısında insanda Tanrı fikrinin doğması kadar tabii bir şey olmaz. "Zorunlu varlık" ya da "etken neden" kavramlarının mantıksal eleştirisi teorik olarak devam edebilir. Ancak bu kavramların işaret ettiği reel varlığın pratik olarak yalanlanma şansı bulunmamaktadır.

Teleolojik Kanıtın Reddi

Teleolojik Kanıtın Mahiyeti

Teleolojik kanıt Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ileri sürülen en açık ve anlaşılır bir kanıttır. Felsefi bir argüman olarak Tanrı'nın varlığını, evrendeki düzenle ve güzellikle açıklamaya çalışmaktadır.

Doğanın düzenine ve estetiğine dikkat çekerek Tanrı'nın varlığının gerekliliğine işaret etmektedir. Kısaca evrende bir düzen ve bu düzenin arkasında bir amaç olduğu düşüncesinde hareketle, bu düzenin kaynağının Tanrı olduğu sonucuna varmaktadır. Zaten kanıtın ismini aldığı "Telos" terimi de Yunanca "amaç" veya "gaye" anlamına gelmektedir.⁸¹

Teizme göre evrendeki düzen ve gayenin, canlılar dünyasındaki organize yaşamın (birlikteliğin ve uyumun) şans ve rastlantı gibi kavramlarla açıklaması mümkün değildir. Bunun yanında evrende olup bitenleri nihai noktada aşkın bir varlığa gönderme yapmadan tamamen içsel nedenlerle açıklamak da olanaksızdır.

Teleolojik kanıt ilahi dinlerin kutsal kitaplarında oldukça sık rastlanmıştır. Bir argümanın Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir kanıt olarak formüle edilmesi ve tartışılması her ne kadar XVIII. yüzyılda olmuşsa da kökleri Antikçağ Yunan felsefesine kadar gitmektedir. Çiçero *The Nature of The Gods*, Platon ise *Kanunlar* adlı eserinde uzayın ve yıldızların varlığının ilahi varlık için apaçık bir delil olduğundan söz etmiştir.⁸²

Ortaçağ'da Thomas Aquinas *Summa Theologia* adlı eserinde bu kanıtı geniş yer vermiştir. "Beş Yol" adıyla ileri sürmüş olduğu Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar içerisinde bu konuya uzun uzadıya değinmiştir. İngiliz teolog William Paley ise *Natural Theology* adlı eserinde bu kanıtı ele almış ve savunmuştur.

İslâm düşünürleri de bu kanıt üzerinde durmuş ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Birinci olarak evrendeki nizamdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ve Onun niteliklerine ulaşmışlardır. İkincisi ise Tanrı'nın varlığı ve niteliklerinden hareket ederek evrendeki düzen, gaye, güzellik, hikmet gibi konuları açıklamışlardır. Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd gibi düşünürler Tanrı'nın inayetini, adaletini, cömertliğini ve güzelliğini anlatırken sözü evrenin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yolla dile getirmişlerdir.

Kindi nizam, ahenk, irtibat güzellik ve amaç düşüncesini içine alan bir evren anlayışından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına delil getirmiştir. Buna İslâmi literatürde kısaca "inâyet delili" denmiştir.⁸³ Kindi'ye göre evrenin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle olan ahengi, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi ilim sahibi bir düzenleyicinin varlığının işaretidir.

Farabi ve İbn Sina gibi düşünürler de evrenin güzellik ve düzenine işaret etmişlerdir. Ancak bunu yaparken onlar evrenden Tanrı'nın varlığına gitmekten çok Tanrı'dan hareketle evrenin yapısını açıklamaya girişmişlerdir. Farabi'ye göre evren ilâhi önlemin bir eseri olarak vardır. Dolayısıyla Tanrı, "el-müdebbirü'l-âlem"dir. Bu müdebbir tarafından ortaya konan düzende ilâhi adalet kozmik düzeyde tecelli eder. Dolayısıyla orada adaletsizlik söz konusu değildir.

Gazzali'ye göre Tanrı evrende hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmamıştır. Dolayısıyla önemli olan şey evrene ibretle bakmak ve bütün varlıklardaki hikmeti görmektir. İnsanın bedenindeki organların birbirine bağımlı ve uyumlu olması gibi evrendeki her şeyde de bir uyum söz konusudur. Evren tek bir şahıs gibidir. Onda her şey yerli yerinde olup bir düzensizlik bulunmamaktadır.

İslâm düşünürleri arasında teleolojik kanıtı en fazla önem veren İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd bu kanıt çerçevesinde iki tür yaklaşımdan söz etmiştir. İlk olarak "inayet" kavramını öne çıkarmış, bütün varlıkların insan için uygun bir tarzda düzenlendiğini ve bu düzenin de irade sahibi bir varlığın eseri olduğunu belirtmiştir. Sonuç itibariyle evrendeki uygunluğun da kendi başına ve tesadüfen olamayacağını iddia etmiştir. İkinci olarak "ihtira" kavramından söz etmiş, insanlar, hayvanlar, bitkiler, yıldızlar başta olmak üzere evrende var olan her şeyin yaratıldığını ve bütün bunlarında bir yaratıcıya ihtiyacı bulunduğunu iddia etmiştir.⁸⁴

İslâm düşünürlerinin yanında Paley ve Tennant gibi son dönem hristiyan düşünürleri de teleolojik kanıtı önemle ele almış ve bu yolla Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Paley'e göre yerde bulduğumuz bir saat, yolda yürürken karşılaştığımız herhangi bir taş parçasına benzemez. Saatin parçacıklarından oluştuğunu ve her bir parçacığın da dikkatle işlenip bir düzen içerisinde bir araya getirildiğini görürüz. Bu da bizlere evrenin durumunu göstermektedir. Evren de tıpkı bir saat gibi akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından tertip edilmiş ve düzenlenmiştir.⁸⁵ Yine Paley'e göre insan gözü saat örneğini en güzel bir biçimde doğrulamaktadır. Görme organı olan gözün değişik parçaları karmaşık bir yapı içerisinde insanın görmesine olanak tanıyacak bir biçimde tertip edilmiştir. Gözün bu düzeni bizlere akıl ve irade sahibi bir varlığı haber vermektedir.⁸⁶

İngiliz düşünür Frederick R. Tennant eleştirileri de dikkate alarak teleolojik kanıtı tekrar ele almış ve onu adaptasyon kavramı çerçevesinde savunmuştur. Yazmış olduğu *Philosophical Theology* adlı eserinin II. cildinde kozmik teleolojiden söz eden Tennant teleolojik kanıtı beş fikir çerçevesinde şöylece dile getirmiştir:

1. İnsan düşüncesi ile nesneler arasındaki karşılıklı uyum Tanrı'nın varlığı için epistemolojik argümanların yolunu açmıştır. Evren, bizlere kendini olduğu gibi açmakta ve bizlerden de olduğu biçimde anlaşılacak istenmektedir. Karşımızda kaos halinde veya kendi başına bir evren bulunmamaktadır. Çünkü evren, veya kozmos şöyle ya da böyle anlaşılır bir durumdadır. Yani evrenin kendine göre belirli yasaları, kategorileri vardır. Evrenin yasalarında ve nesnelerin varlığındaki amaçlılık da birtakım mantıksal zorunlulukların ya da biyolojik gereksinimlerin ötesindedir.

2. Adaptasyon daha ziyade organik varlıklarda görülmektedir. Organik varlıklardaki uyum da hâlâ bilime gizemsi kalmaktadır. Tennant'a göre bu konuda Darwinizm teizm için ciddi bir tehlike oluşturmamıştır. Darwin, organik yapının ardıl ve aşamalı bir biçimde devam eden değişimle (modification) çok uzun bir süreç içerisinde oluştuğunu göstermiştir. Ancak Tennant'a göre oluşumun aşamalı olması harici bir düzenin yokluğunu kanıtlamaz. Dolayısıyla Darwinizm'in teleolojiyi yıktığı söylenemez. Tennant'a göre Darwinizm aslında XVIII. yüzyılın mekanik teleoloji anlayışına karşı bir tehdit oluşmuştur.⁸⁷

3. Organik ve inorganik dünyalar arasında da açık amaçlılık ve uyum vardır.

4. Doğada değerlerin var olduğu görülmekte, estetik, güzellik ve yücelik tecrübe edilmektedir.

5. İnsanın moral statüsü ve ahlaki tecrübesi de teizm açısından Tanrı'nın varlığı için argümanlara temel oluşturmaktadır.⁸⁸

Yukarıdaki beş madde, Tennant için "olgular sahası" dır. Ona göre bu olguların varlığı bizleri Tanrı'nın varlığına götürmektedir.⁸⁹

Teleolojik kanıt her kesimden kabul gördüğü gibi ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Evrende görülen düzen ve gayeyi Tanrı kavramına başvurmada açıklayan tezlerin ileri sürülmesi de bunların başında gelmektedir. Bu noktada özellikle Hume'un eleştirileri ve Darwin'in evrim teorisi önem kazanmaktadır. Ancak teleolojik kanıtla ilgili olarak bir nokta gözden kaçırılmamalıdır. O da Hume

ve Kant gibi birçok filozofun klasik teizmin tanrı anlayışını benimsememiş olmasına rağmen bu kanıtın önemini ve gücünü itiraf etmiş olmaları ve etkileyici bulmalarıdır.

Teleolojik Kanıtın Eleştirisi

Hume'un Eleştirileri

XVII. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin hızlanmasıyla birlikte güç kazanan teleolojik kanıt daha sonraları Hume ve Kant'ın eleştirileri ve evrim teorisinin rağbet görmesi sonucu etkisini yitirmiştir. Hume *Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserini, öncelikle bu kanıtın eleştirisine ayırmıştır.⁹⁰ Hume'un itirazları günümüzdeki ateistler için de hareket noktası olmuş ve sık sık tekrarlanmıştır.⁹¹ Bu çerçevede Mackie, söz konusu itirazları tekrar ele almış ve beş basamakta sunmuştur:

1. Doğanın düzeni ile insanların yaptığı şeyler arasındaki analogi ve yakın ilişki teizm için uygun bir açıklama mıdır?

2. Analoginin doğru olduğu bir an için var sayılsa bile doğanın düzeni başka şekillerde açıklanabilir ve bu durumda teistik iddia zayıflar.

3. Birinci ve ikinci itirazlara rağmen teizmin varsayımları doğru kabul ediliyorsa şu sorulabilir: İlâhi aklın kendisi de (doğanın düzeni içinde) açıklanmaya muhtaçtır. Doğanın düzenini organize eden bir beynin kendisi de karmaşık bir düzene sahip olmalıdır.

4. Doğadaki kötülükler bir olgudur. Bu kötülükler kudret ve iyilik sahibi bir tanrıyla örtüşse bile bizler mükemmel olmayan bir doğadan nasıl olurda tamamen iyi olan Tanrı 'yı çıkarabiliriz?

5. Yukarıdaki bütün itirazlar karşılanırsa bile sonuçta hepsi yine kullanışsız olacaktır. Çünkü teleolojik kanıt tecrübemizi başladığı yerden daha ileriye götürmemektedir. Tecrübemizin ve hayatımızın bilinmeyen yönleriyle, dini hayatımız hakkında (insanların mutluluğu ve mutsuzluğu, ceza ve mükafatı içeren ahiret hayatı) daha fazla bilgiyi vermemektedir.⁹²

Hume'un düzen kanıtına yaptığı en önemli itiraz, insan ile makine arasında kurulan ilişkinin Tanrı'yla dünya arasında kurulmaya çalışılması noktasında olmuştur. Halbuki Hume'a göre bizler bir makine ile makineyi yapan kişi arasındaki ilişkiyi birçok kere gör-

me imkanı bulduğumuzdan böyle bir analogiyi rahatlıkla düşünebilmekteyiz. Ayrıca birkaç dünya olsaydı ve biz bunların nasıl var olduğuna şahit olsaydık oradan bir çıkarımla bu dünyanın bir yaratıcısı olduğuna ulaşırdık. Oysa dünyanın menşei hakkında hiçbir deneysel bilğimiz bulunmamaktadır.⁹³

Hume'un ikinci itirazı, evrenin tek ve biricik oluşuyla ilgilidir. Yani bizler evrenin kaynağı hakkındaki varsayımlarımızı tecrübi olarak deneme imkanına sahip değiliz. Bir başka dünyanın oluşumuna tanık olmadığımız için bu dünyanın da kaynağı hakkında deneysel bilgi sahibi değiliz. Gemilerin ve evlerin yapılmasına tanık olmamız Hume'a göre bizlere evrenin oluşumu hakkında konuşmamıza olanak tanımaz.⁹⁴

Teleolojik kanıtla yapılan itirazlardan biri de bu kanıtla ulaşılan Tanrı kavramıyla, teistik Tanrı anlayışının birbirinden farklı olabileceği ve düzen delilinin teizmin Tanrı kavramına ulaşmakta yetersiz kalacağıdır. Hume'a göre bu kanıttan hareketle Tanrı hakkında pek fazla bir şey söyleyemeyiz. Çünkü düzen koyucu fikrine ulaşsak dahi bunun sonsuz ve sınırsız bir Tanrı olacağını nasıl bileceğiz veya bütün işleri tek başına yaptığını nereden çıkaracağız? Belki büyük bir mimar fikrine ulaşabiliriz. Ancak mimarın da bir yaratıcı olmadığı unutulmamalıdır.⁹⁵ Ayrıca karmaşık bir yapı arzeden doğanın düzenleyicisi de karmaşık bir beyine sahip midir? Yani Tanrı ile evren arasındaki ilişki proje ile mimarın zihni arasındaki ilişki gibi midir?⁹⁶

Hume, bu eleştirilerine ek olarak ileride ele alınacak olan kötülük problemini de teleolojik kanıtla karşı ciddi bir problem olarak görmüştür. Smart'a göre de kötülük problemi düzen delilini ciddi olarak tehdit etmektedir. Ona göre etrafımızda cereyan eden trajik olaylardan dolayı mizacımız olumsuz olarak etkilenmekte ve evrene bakışımız değişebilmektedir. Dolayısıyla teleolojik kanıtın iddia ettiği gibi evrende bir düzen ve gaye görmeyebilir, çevremizden zevk almayabiliriz. Bu durumda da hayranlığımız söz konusu olmayabilir.⁹⁷

Görüldüğü gibi Hume, teleolojik kanıtla yapılan eleştirilerin öncüsü durumundadır. Ancak bütün bunlar daha önce de hatırlatıldığı gibi Hume'un ateist olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten kendisi de ateist veya deist olarak adlandırılmaktan nefret ettiğini açık-

lamış ve bu yakıştırmaları reddetmiştir.⁹⁸ Aslında Hume salt ateistlerin varlığından da doğrusu kuşku duymuştur. Nitekim on sekiz kişinin katıldığı yemekli toplantıda ev sahibi Baron D'Holbach'a hitaben ateistlere inanmadığını ve onlarla hiç karşılaşmadığını söylemiştir.⁹⁹ Gaskin'e göre Hume, masadaki insanların neye inandıklarının farkındadır. Ancak o yanında oturan Baron'a takılmış, büyük olasılıkla da dünyaya ateistler gibi dogmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını ima etmiştir. Bu da Hume'un ateist olmadığını göstermektedir.¹⁰⁰

Hume, *Diyaloglar*'ın on ikinci bölümünde şunları söyler: "Gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve aptal bir kimsenin dahi dikkatini çekecek açıklıktadır. Bütün ilimler bizi ilk yaratıcının varlığını kabule götürmektedir".¹⁰¹ Ancak bütün bunlara rağmen Hume teist de değildir ve geleneksel teizme de inanmamıştır.¹⁰² Hume'un bütün hedefi inancın empirik kanıtlarla açıklanmaya çalışılmasını boşa çıkartmak ve rasyonel teolojinin iddialarını yıkmaktır. Zaten ona göre Tanrı, kendisini duyularımızla algılanacak biçimde açmamıştır.¹⁰³

Flew'un Eleştirileri

Çağdaş felsefede teleolojik kanıtı eleştirenlerden biri olan Flew, bu kanıtın gücünü itiraf etmekle beraber, Tanrı'nın varlığını ispatlamada yetersiz kaldığını belirtmiştir. Flew'a göre teleolojik kanıt bilimsel olmaktan ziyade felsefi bir problemdir. Dolayısıyla birinci derecede filozofların bir sorunudur. Darwin gibi bilim adamları teleolojik kanıtlarla ilgili faydalı şeyler söyleyebilirler. Ancak bütünüyle düzen delili hakkında konuşamazlar.¹⁰⁴ Buradan da anlaşılabileceği gibi Flew, felsefi problemlerle bilimsel problemlerin birbirine karıştırılmamasını istemektedir.

Flew'a göre doğadaki düzenin varlığı bir düzenleyicinin varlığını gerektirmez.¹⁰⁵ Bu düşüncelerinden hareketle evrenin dışından getirilen herhangi bir açıklama tarzını kabul etmemiş ve karşı çıkmıştır. O'na göre evren hakkında konuşurken her şeyden önce düşüncemiz evren üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu süreçte teologların evren dışında bir kaynağa başvurmaları doğru değildir. Teologlar evren hakkındaki tartışmalarda dikkatleri evren üzerinden çekip "evrenin dışında, ötesinde, üzerinde ya da aşağısında" gibi kavramlarla başka bir yöne çekmeye çalışmışlardır. Halbuki evrenin dışın-

daki bir şey hakkında konuşmak veya onu tanımlamaya çalışmak hiçbir şey söylememek demektir. Teologlar öncelikle bu kavramların uygulanabilirliğini göstermek zorundadırlar. ¹⁰⁶

Teleolojik kanıtın çekiciliğini de inkar etmeyen Flew, insanların doğaya hayran kalmalarını, orada düzen ve güzellik görmelerini de gayet normal karşılamaktadır. Ancak doğaya hayran kalmakla Tanrı'nın varlığı problemi ayrı konular olup birbirine karıştırılmamalıdır.¹⁰⁷ Teleolojik kanıtın doğadaki her şeyde bir gayenin var olduğunu söylemesi de Flew'a göre Aristo'nun filozoflar üzerindeki etkisinden kaynaklanmıştır. Evrendeki her şeyin hareketinde bir gaye olduğunu söylemek, Flew'a göre dünyayı tersine çevirmektir. Çünkü gaye ve eğilim kavramlarını belki iş yapan ve bir şeyi şekillendiren insanlara atfedebiliriz. Bunun dışında gaye ve amaç kavramlarına bir anlam veremeyiz.¹⁰⁸

Darwinizm

Teleolojik kanıtın evrendeki düzen ve gayeyi Tanrı'nın yaratması ve iradesiyle açıklaması, diğer bir deyişle düzen ve gayeye evrenin dışında bir açıklama getirmesi XVIII. yüzyıldan itibaren bilim çevrelerinden tepkiyle karşılaşılmıştır. Teleolojik kanıtın karşılaştığı en ciddi itiraz da Darwin'in görüşlerinden gelmiştir. Darwinizmle birlikte bir süre teleolojik kanıtın ciddi biçimde sarsılacağı ve yıkılacağı düşünülmüştür. Ancak bu düşünce fazla sürmemiş, Darwin'in fikirlerinin başlangıçta teizmin Tanrı anlayışına karşı bir tehdit olduğu düşünülmüşse de bir süre sonra bu izlenim etkisini kaybetmiştir. Darwin'in ateist olmadığı ve insanın evriminden bahsetmediği anlaşılmış, ölümünden sonra ise sadece bilimsel varsayımlar olan fikirlerinin ideolojik olarak kullanıldığı ileri sürülmüştür.

Bilimsel bir çalışma ve varsayım niteliğinde olan Darwinizm, daha sonraları ateistler tarafından polemik konusu yapılmıştır. Özellikle teizmin eleştirisinde canlı varlıkların oluşumuyla ilgili konuda alternatif bir görüş olarak ileri sürülmüştür. Darwin'in dini anlayışla ters düşen daha ciddi fikirleri olmasına rağmen¹⁰⁹ bunlar üzerinde durulmamış, canlıların oluşumu ile ilgili fikirleri, bilimsel yasalar gibi teizmin karşısına çıkarılmıştır. Halbuki R. Darwin açıkça Tanrı'yı inkar etmediği gibi teizmin teleolojik kanı-

tını ve ilgili açıklamalarını da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde bulunmamıştır.¹¹⁰

Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmişlerdir. Canlı hücreler de nesilden nesile genetik değişime uğramışlardır. Ona göre değişimin arkasında doğal gereksinimler yatmaktadır. Canlı bu değişim sürecinde yaşam mücadelesi vermekte, çevresine uyum sağlamaya ve ayakta kalmaya çalışmaktadır. "Natural Selection" denilen bu süreç içerisinde güçlü canlıların yaşamlarını devam ettirebilme şansları zayıf olanlarına nazaran daha fazla olmaktadır. Buna karşılık çevreye uyum sağlayamayan zayıf canlılar ise yok olup gitmektedir.¹¹¹

Bazı ateistlere göre bu teori, teizmin teleolojik anlayışını çürütmüştür. Ancak belirtildiği gibi Darwin'in teizm karşısında takındığı tutum ortada ciddi bir ikilemin olduğunu göstermemektedir. Kaldı ki Darwin'in canlıların oluşumuyla ilgili bilimsel çalışmalar yapması ve birtakım teoriler ileri sürmesiyle, teizmin teleolojik anlayışı zorunlu olarak birbiriyle çatışma durumunda değildir. Ayrıca Darwin'in ileri sürdüğü düşüncelerin ne derece kanıtlanabildiği de ayrı bir konudur. Doğrusu ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır:

Darwin teorisi insanın sadece fiziksel ve biyolojik yönüyle ilgilendirilmiştir. Bu eleştiriye göre, insan fiziksel bir varlık olmanın yanında, ayrıca duygu, düşünce ve inanç yönlerine de sahip bir varlıktır. Dolayısıyla Darwin teorisi insanı ve diğer canlıları tamamen açıklayamamaktadır.

Bir diğer eleştiri de Darwinizmin yaşamla ve yaşamın bütün yönleriyle ilgili doyurucu açıklama getiremediği iddiasıdır. Swinburne'e göre, Darwinizm bazı canlıların nasıl yok olduğunu açıklayabilir. Ancak bütünüyle insanların ve diğer canlı varlıklarının niçin var olduğunu açıklayabilecek güçte değildir.¹¹²

Kısaca özetlediğimiz Darwin'in evrim varsayımı XX. yüzyılda canlıların varlığı ile ilgili teolojik açıklamalara alternatif bir tez olarak ileri sürülmüştür. Darwinizmin bir an için doğru olarak düşünülmesi, yani canlılar dünyasındaki mücadelede, çoğalmayla birlikte gücünün ayakta kalması ve zayıfın kaybolması sürecinin kabul edilmesi, nihai anlamda amaçsız ve gayesiz bir hayat anlayışına varılması demektir. Bu da teizmle çatışmanın başlangıcı olmuştur. Çünkü bilindiği gibi teizm, yaşamın akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından belli amaçlarla yaratıldığını ve yönetildiğini söylemiştir.

Bütün bunlara rağmen bazı bilim adamları Darwin'in fikirleriyle dinin zorunlu olarak çatışmadığını belirtmiştir. Bunların arasında da Tennant gelmektedir. Bu kişiler yaratma kavramına yeni anlamlar yüklemiş ve onu yoktan yaratma yerine bir süreç olarak değerlendirmişlerdir. Bu sürecin arkasında da Tanrı olacağından, yaratma gerek evrim biçiminde olsun gerekse bir anda yoktan var kılma biçiminde gerçekleşsin sonuçta Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dahilinde olacaktır. Dolayısıyla evrim teorisinin kabul edilmesi durumunda dahi Tanrı'nın inkarı zorunlu olmayacaktır.

Dini Tecrübe Kanıtının Reddi

Ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtların, özellikle Kant ve Hume tarafından şiddetle eleştirilmesi bazı teistler açısından yıkıcı olmuş ve onların rasyonel kanıtlara olan inançlarını sarsmıştır. Kötülük probleminin de getirmiş olduğu yük karşısında zor duruma düşen bir kısım çevrelerde özellikle mistik (süfi) düşünürlerde Tanrı'nın varlığı ile ilgili kendilerince daha güvenli yol arayışına gidilmiştir. Dolayısıyla dikkatler dini tecrübe üzerine kaymıştır. Ancak dini tecrübenin, Tanrı'nın varlığı lehinde bir kanıt olarak kullanılması da beraberinde yeni eleştirileri getirmiştir.

Dini Tecrübenin Niteliği

Dini tecrübenin niteliği konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir tecrübenin içeriği ve biçimi kültürden kültüre değişmektedir. Dolayısıyla ne olduğu ile ilgili çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu amaçla teizmin aleyhinde olabilecek birtakım psikolojik tahliller de yapılmıştır. Ancak filozofların üzerinde durduğu ve tartıştıkları konu genelde objesi Tanrı olduğu iddia edilen yoğun dini yaşantı, bu yaşantıyla birlikte evrene duyulan hayranlık ve bu hayranlığın Tanrı'ya ulaşmasıdır. Yani O'nunla birliktelik ve beraberliktir. Özelde ise "dini tecrübe", Tanrı'nın doğru- dan tecrübe edilerek bilinmesi, anlaşılması ve hissedilmesidir.¹¹³

Dini yaşantının Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabileceği tartışmaları entelektüel düzeyde Alman teologu Schleiermacher'le birlikte önem kazanmıştır. Schleiermacher, sezgi ve duygu temelli, kişisel Tanrı deneyimini, din fenomeninin merkezine koymuştur. Tecrübeyi de inanan insan için bir kanıt, inanmayan için ise Tanrı aley-

hinde bir meydan okuma olarak düşünmüştür.¹¹⁴ Rudolf Otto ise *The Idea of The Holy* adlı eserinde “numinous” olarak tanımladığı kavramı kutsalı tecrübe etmek olarak açıklamış, bu tecrübenin de bütün ilahi dinlerin ortak noktası olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁵

Martin Buber dini bir duygu olarak tarif etmiş, Tanrı ile insan arasında doğrudan bir ilişki ve birliktelikten söz etmiş ve bu karşılaşmayı da din fenomeninin özü saymıştır. William James da dini öncelikle özel ve kişisel bir duygu olarak ele almıştır. Ona göre din-dar, yalnızlığında derin tecrübeler yaşamaktadır. Mistiğin tecrübe-sinde karşılaştığı ve dolayısıyla kutsallık yüklediği tanrılar da James’a göre kurumlaşmış bütün dinlerin ve teolojilerin Tanrısıdır.¹¹⁶

Bilindiği gibi Freud yapmış olduğu psikolojik tahliller yöntemiyle ilk olarak Tanrı inancıyla insanın çocukluğundaki anne-baba ilişkisi arasında bağıntılar görmüş ve psikolojik açıdan Tanrı inancını reddetmiştir. Freud’u takiben Tanrı inancı ile insan psikolojisi arasındaki ilişkilerle ilgili analizler hızla çoğalmış ve çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu çerçevede tecrübenin yapısı hakkında özellikle dini deneyin mahiyetiyle ilgili araştırmalar birbirini izlemiştir. Bu konuda William James’in *Dini Tecrübenin Çeşitleri* adlı eseri konuya açıklık getirmiş, dini tecrübe üzerinde kapsamlı ve objektif bulgulara varılmıştır.

Dini tecrübe zaman zaman Tanrı’nın varlığı için bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Yukarıda da görüldüğü gibi bazı filozoflar Tanrı’nın insan tarafından tecrübe edilmesi konusu üzerinde ciddi biçimde durmuşlardır. Çünkü Tanrı’nın tecrübe edilmesi de bir anlamda Tanrı’nın doğrudan bilinmesi demektir. Tanrı’nın bu şekilde bilinmesini ve bu yolla varlığının iddia edilmesini ateistler (Flew, Martin, Nielsen ve Mackie gibi filozoflar) reddetmişlerdir. Bunların yanında bazı teistlerin de dini tecrübenin tutarlılığını tartıştığı ve böyle bir tecrübenin Tanrı’nın varlığını kanıtlayabilecek güçte olmasına kuşkuyla yaklaştıkları görülmüştür. Öncelikle de tecrübenin kendi başına Tanrı inancı ile ilgili bir temel oluşturup oluşturamayacağını araştırmışlardır.

Dini tecrübe problemiyle ilgili olarak “sezgi”, “ilham” ve “vahiy” gibi teistik kavramlar da tartışma konusu olmuş, bu kavramların doğru ve güvenilir olup olmadıkları sorgulanmıştır. Ayrıca filozofların ve özellikle psikologların tecrübenin mahiyeti üzerinde önemle durdukları ve birtakım tahlillere gittikleri de görülmektedir. An-

cak bu bölümde, dini tecrübenin psikolojik tahlilleri üzerinde detaylı olarak durmak yerine mantıksal eleştirisi ele alınacaktır. Ayrıca bu tecrübenin ateistlerce ne değer taşıdığı tartışılacaktır.

Mistik çevrelerde rağbet gören dini tecrübenin tamamen psikolojik çözümlemeyele anlaşılmaya çalışılması ve bu yolla eleştirilmesi bazı teistleri rahatsız etmiştir. Bunu teizmin geleneksel kanıtları arasında sayan ve savunanlar, dünyanın çeşitli yerlerinde milyonlarca insanın farklı şekilde de olsa bir çeşit dini tecrübe yaşadığını ve bunun da küçümsenmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu olguyu da Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak düşünmüşlerdir. Ancak başta da belirtildiği gibi dini tecrübe olgusunun Tanrı'nın varlığı ile ilgili yeterli bir kanıt olup olamayacağı tartışma konusudur. Bununla birlikte dini tecrübeyi yaşayanlar deneyimlerini gerçek bir olay gibi aktarmış, Tanrı'yı gerçekten tecrübe ettiklerini iddia etmiş ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak düşünmüşlerdir.

Hristiyan geleneğinde Tanrı, Hz. İsa, Hz. Meryem ve azizlerle yaşanmış tecrübeler ve onlarla beraber olunduğuna dair sayısız rivayetler vardır. Bu noktada Hristiyanlık'taki dini tecrübe anlayışı ile, İslâm tasavvufundaki Tanrı'ya "kurbîyyet" (manevi yaklaşma) anlayışı birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü İslâm geleneğinde ateistlerin itirazına muhatap olabilecek Tanrı ile ontolojik birliktelik anlayışı bir iki istisna hariç söz konusu olmamıştır. Kaldı ki her iki dinin teologları arasında Tanrı ile doğrudan beraber olmanın imkanı da tartışılmıştır. ¹¹⁷

Dini Tecrübenin Eleştirilmesi

Dini tecrübeye önemli eleştiriler yapılmıştır. Eleştiriler dini tecrübenin olabirliğinden çok, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir kanıt olarak kullanılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Genelde dini tecrübelerin oldukça çeşitli olduğuna dikkat çekilmiş, birbirinden farklı olan bu tecrübelerin doğruluk değerleri tartışılmıştır. Dini tecrübelerin temelde insanın beklentileri, geçmişi, ilgilendiği şeyler ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağıntılı olduğu söylenmiştir. ¹¹⁸ Anlatılan ve dini olduğu söylenen yaşantılarda pek çok belirsizliğin olduğu iddia edilmiş, geniş anlamda bunların "aşk, duygu, heyecan, şaşkınlık, hayranlık, birliktelik, sonluluk, eğilim, izlenim, etkilenim, kanaat, inanç, rüya, hayal, kuruntu" gibi psikolojik durumlarla ilgili olduğu belirtilmiştir. ¹¹⁹ Bu eleştirileri şöylece sıralamak mümkündür.

1. Dini tecrübeler oldukça *çeşitlidir*.¹²⁰ Dünyanın farklı yerlerinde farklı inançlara mensup insanlar, doğru olduğunu iddia ettikleri, değişik tecrübeleri yaşarlar. Ancak bu tecrübelere dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Meselâ Hristiyanlar Hz. İsa ile ilgili tecrübeler yaşamaktadırlar. Ayrıca Afrika'daki ilkel kabilelerle, Asya'daki Budistler de kendi inançları çerçevesinde birtakım tecrübelere sahip olabilmektedirler.¹²¹ Farklı inançtaki insanların Tanrı hakkında farklı tecrübeleri yaşamaları ve tecrübelerinin doğruluğunda ısrarlı olmaları bir çelişkidir.¹²²

2. Dini tecrübeler *sübjektiftir*. Yaşanan şeyler tecrübeye sahip olan insanın geçmişi, beklentileri, ilgilendiği şeyler ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağlantılıdır. Yine kişinin içerisinde bulunduğu ruh hali ve kendisini belli bir noktaya şartlamasıyla da doğrudan ilgilidir. Tecrübenin sübjektif olması da o tecrübenin objektif gerçekliğini garanti etmemektedir.¹²³

3. Kişisel ve psikolojik boyutlu olan dini tecrübeler evrenin (tecrübe dünyası) dışındaki bir Tanrı'nın varlığını göstermeye yeterli değildir. Dünyada mümkün olan kişisel bir tecrübe ve bu tecrübenin tasviriyle, evrenin dışında ve ötesinde bulunan bir varlık hakkında hüküm vermek olanaksızdır.¹²⁴

4. Bir şeyi psikolojik olarak tecrübe etmek zorunlu olarak o şeyin var olduğu anlamına gelmez. Yani psikolojik bir tecrübeden hareketle, (olgusal anlamda) varoluşsal bir iddia ileri sürülemez. Ayrıca tecrübelerin psikolojik gerçekliği ile o tecrübelerin gerçekten Tanrı tecrübesi olması arasında fark vardır.¹²⁵

Flew'a göre bir insan zihninde herhangi bir kavramı canlandırabilir ve bir süre sonra da onu gördüğünü iddia edebilir. Aslında o kişi, kendi açısından bir şey gördüğü konusunda emin olduğu için yalan söyleme durumunda da değildir. Ancak söylediği şeyin gerçekliğiyle, yaşamış olduğu tecrübe arasında elbetteki fark vardır. Söz gelimi bir insanın Meryem Ana'yı görmüş olması kendi açısından mümkündür. En azından o kişi, görmüş olduğu kişinin Meryem Ana olduğuna kendisini inandırabilir. Ancak bu gerçek, görülen şeyin Meryem Ana'nın kendisi olduğunu garantilemez. Çünkü o kişinin gördüğü veya karşılaştığı Meryem Ana suretini kendisinin de yaratmış olması muhtemeldir. Dolayısıyla o kişi kendi zihninde yarattığı sureti, zamanla gördüğünü de iddia edebilecektir.¹²⁶

Bazı insanların rüyalarında Tanrı'dan mesaj aldıklarını iddia etmeleri de dini tecrübenin diğer bir şekli olarak değerlendirilmiştir. Bu kişiler rüyalarında Tanrı'nın kendileriyle konuştuğunu iddia etmektedirler. Hobbes'a göre bir insanın rüyasında "Tanrı'nın kendisine konuştuğunu" söylemesi, bir anlamda o insanın rüyasında "Tanrı'yı kendisiyle konuşurken görmesi" demektir.¹²⁷ Görüldüğü gibi rüyada Tanrı'nın bazı insanlara konuştuğu iddiası temelsiz kalmaktadır. Hobbes'a göre söz konusu olan şey olsa olsa o insanın öyle bir rüya görmüş olma ihtimalidir. Yani Tanrı gerçekten o kişiyle konuşmamış ancak kendisi tek taraflı olarak böyle bir rüya görmüştür.

Tanrı'nın tecrübe edildiğine dair bir iddia, Martin'e göre tahlil edildiğinde aslında psikolojik bir önerme olmanın ötesinde bir anlama sahip olduğu görülecektir. "Tanrı'nın doğrudan görülme" iddiası, "bir yıldızı görmek" gibi bir şeyi iddia etmekten farklıdır. Yani tecrübe sahibi psikolojik zannedilen bir durumdan hareketle daha da ileriye giderek Tanrı'nın varlığını iddia etmektedir. Ancak karşılaşılan eleştirilerden dolayı "Tanrı'yı görüyorum" (tecrübe ediyorum) biçimindeki iddia, bazan, "Tanrı'yı görüyor gibiyim"e dönüşürülerek yumuşatılmaktadır. Yani Tanrı'yla karşılaştığını iddia eden kişi bu iddiasını kanıtlamak zorunda olduğu anda daha önce iddia ettiği şeyden vazgeçmekte, durumun psikolojik boyutunu gündeme getirmektedir. Ancak Martin'e göre bu önerme "Tanrı'yı görüyor gibiyim"e dönüştüğü anda tekrar psikolojik bir önerme haline gelmektedir. Bu önermeyi de eleştiren Martin, bunun "Bir sandalyeye bakıyor gibiyim" ifadesiyle aynı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Martin'e göre sandalyenin ne olduğu konusunda bir bilgi mevcuttur. Dolayısıyla onun hakkında psikolojik bir tecrübe de mümkün olmaktadır. Buna karşın Tanrı'nın doğrudan tecrübesi mümkün olmadığı için O'nunla ilgili psikolojik bir tecrübeye sahip olmak da mümkün değildir.¹²⁸

5. Dini tecrübe teistik Tanrı kavramı için bir temel olamaz. Zira hiçbir tecrübe "yaratıcı, kadir, alim, mutlak, iyi, ezeli ve ebedi" olan Tanrı'nın varlığını haber veremez.¹²⁹ Çünkü teizmin aşkın Tanrı'sı tecrübe edilemez.¹³⁰ Dolayısıyla insani tecrübenin, böyle bir Tanrı anlayışı için gerekli verileri sağlaması mümkün değildir. Dini tecrübeye herhangi bir Tanrının tecrübe edildiği varsayılrsa bile bu tanrıdan teistik Tanrı anlayışını çıkarmak imkansızdır.

Nielsen'e göre Tanrı'nın varlığı bir an için kabul edilse dahi, teizmde tanımlandığı şekilde tecrübe edilmesi mümkün değildir. Çünkü O, teizme göre "sonsuz, sınırsız, zaman ve mekan ötesi"dir. Tecrübe ise sınırlı ve sonlu olup, insanla başlamakta ve yine insanla bitmektedir. Dolayısıyla Tanrı, insanî tecrübeye indirgenemez. Ayrıca hissedilen, görülen ve gözlemlenen Tanrı da teizmin Tanrısı olamaz¹³¹.

Bu eleştiri biçimine göre dini tecrübe teolojik bir değer taşımaktadır. Çünkü tecrübeden hareketle, teolojik yargılara varılmasının temelsiz olacağı ve bizzat teolojinin kendi mantıki yapısıyla çelişeceği belirtilmiştir.

6. Tanrı'nın doğrudan tecrübe edildiği iddiasının doğrulanması olanaksızdır. Tecrübe kanıtlanamaz bir durumdur.¹³² Diğer bir deyişle dini tecrübelerin doğrulanmaları dışarıdan mümkün değildir. Bir anlamda bu tecrübeler kendi doğrulamalarını yine kendi içlerinde taşımaktadırlar (self-otantik). Çünkü dini tecrübe yaşadığını iddia eden kişi, kendi tecrübesiyle başbaşa kalmıştır. Bu tecrübelerin test edilebilmeleri de imkansızdır. Bu çeşit tecrübelerin doğruluklarını ortaya çıkarabilecek kontrol mekanizması da bulunmamaktadır.¹³³

Dini tecrübenin doğrudan Tanrı'nın tecrübe edilmesi biçiminde yorumlanmasını ve bu tecrübenin objesi olan Tanrı'nın tasvir edilmesini bazı teistler de uygun görmemiştir. Onlara göre böyle bir durum teizmin aleyhine olabilecektir. Meselâ Hick'e göre dini tecrübe ile ilgili olarak herhangi bir kontrol mekanizması olmadığı için yorum esnasında anlatılan şeylerin içeriği tartışmalıdır. Ayrıca insanın herhangi bir şeyi tecrübe ederken doğası gereği sınırlı olacağı ve problemlerinin bulunacağı kaçınılmazdır. Ayrıca tecrübe edilen şeyin ne kadar doğru olarak aktarıldığı da ayrı bir konudur.¹³⁴

Tartışmaya açık olan tecrübenin kolayca çürütülebilmesi bir anlamda Tanrı'nın varlığının da kolayca yalanlanabilmesi anlamına gelecektir. Bu da dini inancın aleyhine bir durum oluşturacaktır. Söz gelimi Martin'e göre Tanrı'yı tecrübe ettiğini iddia eden bir kişi birtakım tecrübeler yaşamaktadır. Yine bu kişi karışık duygu ve etkilenimlere de sahip olabilmektedir. Ancak bunlar Tanrı'nın varlığının ispatlandığı anlamına gelmemektedir.¹³⁵

7. Dini tecrübe konusunda, Tanrı'yı bilmeyeyle ilgili olarak bir çeşit altıncı his olan "sezgi"den söz edilmiştir. Ancak ateistlere göre sezginin ne olduğunu açıklayabilecek kendisine özgü terminolojisi bulunmamaktadır.¹³⁶ Teist, keşf adı altında bazı şeylerin kendisine doğduğunu veya bir kavrayışla onları anladığını söyleyebilir. Ancak bütün bunların test edilebilmesi mümkün değildir.

Bazı ateistler sezgiyle elde edilebilecek bilginin imkanından söz etmişlerdir. Ancak bu bilgi sonuç itibarıyla tecrübe konusu olabilir. Yani onlara göre sezgiyle elde edilen doğruların tecrübe ile doğrulanacak ya da yanlışlanabilecek önermeler şeklinde ortaya konması gerekmektedir. Ancak mistiğin deneysel olarak doğrulanabilecek önermeler üretmesi bir kenara, anlaşılır bir önerme ortaya koyma gücüne dahi sahip olmadığı iddia edilmiştir. Dolayısıyla ateistler için mistik bir insanın olguları anladığını fakat açıklayamadığını ifade etmesi tutarsızlıktır.¹³⁷

Dolayısıyla dini olduğu iddia edilen tecrübelerin hiçbirisi bizlere o tecrübenin gerçekten dini olduğunu garanti etmemektedir. Bu noktada Tanrı'yı tecrübe ettiğini söyleyen kişi yalan söylemiyor olabilir. Çünkü o kişi öyle bir tecrübe yaşadığı inancındadır. Ancak Martin'e göre o kişi, tecrübesinin gerçekten Tanrı tecrübesi olduğunu da kanıtlamaz.¹³⁸

8. Dini tecrübe iddialarında ilhamın veya gaipten alındığı iddia edilen mesajların ilahi olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur.

Bazı insanlar, birtakım şeyler yapmaları konusunda kendilerine ilham geldiğini iddia edebilmekte veya bazı şeylerin kalplerine doğduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bunların ne derece doğru ve güvenilir olduğu kuşkuludur. Kaldı ki bu tür bilgi kaynağının teistik olduğu diğer bir deyişle Tanrı'dan geldiği de tartışmalıdır. Meselâ Mackie, bu noktada Peter Sutcliffe adlı şahsı örnek göstermektedir. Bu şahıs on üç kadını öldürmekten tutuklanınca işlediği cinayetlerin, gaipten duyduğu ve ilahi olduğunu zannettiği seslerden kaynaklandığını belirtmiştir.¹³⁹ Bu da gaipten alındığı ve ilahi olunduğu iddia edilen emirlerin ne kadar temelsiz ve güvensiz olabileceğini göstermektedir.

9. Dini tecrübenin anlaşılması için yaşanması gerektiği iddia edilmiş ve inanmayan kişilerin de böyle bir tecrübeyi idrak edeme-

yeceği söylenmiştir. Ancak tecrübenin bilinmesi için yaşanması şartı da Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yeterli değildir.¹⁴⁰ Dini tecrübe delilini savunanlar Tanrı'yı inkar eden bir insanın aynı zamanda dini tecrübeye sahip olmasının olanaksız olduğunu söylemişlerdir.¹⁴¹ Buna karşın bir insanın kendisini Tanrı dahil herhangi bir obje karşısında şartlaması ve onu tecrübe etmeye çalışmasıyla o objelerin gerçeklikleri arasında her zaman doğrudan bir ilişki olmadığı ifade edilmiştir.

10. Dini tecrübe iddiasında bulunanlar bazan yaşadıkları tecrübenin anlatılamaz olduğunu ileri sürmüş ve buna sözcüklerin yetmediğini belirtmişlerdir. Bunlara karşın Ayer şunları söyler: Bir mistik tecrübe ettiği objenin tanımlanamaz olduğunu itiraf ediyorsa, onu tanımladığı zaman da anlamsız konuştuğunu ayrıca itiraf etmelidir. Mistik, başkalarına doğruların ne olduğunu anlatamasa bile kendisine birtakım doğruların açıklandığını ve ilham edildiğini söylemektedir. Ancak bu da, o kişinin kendi zihin halini anlatmasından başka bir şey değildir. Çünkü mistik, bizlere dış dünya hakkında bilgi veremez.¹⁴²

Batı dünyasında ateistlerin dini tecrübeyi ve mistik yaşantıyı ciddi biçimde sorguladıkları görülmektedir. Bu durumda yapılan eleştiriler de açığa çıkmaktadır. Ateistlerin Tanrı'nın varlığı ile ilgili vermiş oldukları olumsuz yargıların dışında, yapmış oldukları pek çok tesbitin ve değerlendirmenin doğruluk payları bulunmaktadır. Ancak mistiklerin yaşantılarını ve tecrübelerini katı bir biçimde pozitivist ölçütlere vurmak ve öylece değerlendirmek de başka bir yanılgiya yol açacaktır .

Tanrı'nın varlığına inanan ve mistik olduğunu iddia eden kişilerin inançlarının psikolojik boyutlarını dikkatlice gözden geçirmeleri gerekmektedir. Gerçi ateistlerin abartılı eleştirilerinden dolayı imanın psikolojik boyutunun anlamsız olduğunu söylemek ya da inanan insanların kalplerinde ve gönüllerinde sarsılmaz bir biçimde yer alan ve aşkla yaşanan Tanrı inancının temelsiz olduğunu iddia etmek saflık olacaktır. En azından böyle bir durum insanın ve inancın doğasını bilmemek anlamına gelecektir. Ancak ateistlerin eleştirileri bir tarafa, Tanrı'nın varlığına inanmak da insanlara dini tecrübe adı altında tutarsız ve tuhaf şeyler konuşma olanağını tanımamalıdır. Sübjektif ve kişisel olan bu tecrübelerin yerli yerinde kalması gerekmektedir.

Dini tecrübe kültürden kültüre farklılık arzemiştir. Söz gelimi İslâm dünyasında dini tecrübe sadece aşk ve sevgi dolu dini bir yaşantı olarak görülürken, Hristiyan dünyasında bunun bazan mucizevi bir biçimde Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesi olarak da anlaşılmıştır. Uzakdoğu dinlerinde ise bu durum bir hayli farklılaşmakta dini tecrübe bazan münzevi bir hayata, bazan da vecdin ön plana çıktığı zühd yaşamına dönüşmektedir.

Bir şeyin aklın ve mantığın ötesinde olması ayrı bir konu, o şeyin akla ve mantığa aykırılığı ise ayrı bir konudur. Bu iki şey ayrı anlama gelmez. Teizme göre Tanrı inancı elbetteki akla ve mantığa uygundur. İleri sürülen kanıtların özünde de bu inanç yatmaktadır. Ancak inanmak da salt rasyonel bir faaliyet değildir. Rasyonel yönüyle birlikte Tanrı inancı insanın şuurunda, zihninde, kalbinde ve yaşantısında bütün boyutlarıyla birlikte uyum içerisinde yer almaktadır. Herhangi bir tarafın dengesizliği söz konusu olamaz, olmaması da gerekmektedir .

Inanmak veya inanmamak insanların kişisel tercihlerini ilgilendirir. Ancak Tanrı inancının metafiziksel bir alanın konusu olması ve denetlenemez birtakım taahhütlere dayanması, o inancın kabullenilmesinde ve yaşanmasında ya da böyle bir durumun eleştirilip reddedilmesinde mantıksız bir tutum sergilenmesini gerektirmeyecektir.

Dinin elbetteki duygu yönü bulunacaktır. İnsanları inançlarına ve değerlerine bağlayan güç duygusal zenginlikleridir. Sadece inanç konusunda değil günlük yaşamda da kişinin kalbinde duygunun önemi büyüktür. Doğrusu dini tecrübeden kastedilen şey, en azından İslâm dünyası için söylenecek olursa inancın yaşanan ve insana mutluluk veren duygu boyutu olacaktır. Yani dinin aşk ve sevgi ile yaşanmasıdır. Var olan her şeye de bu gözle bakılması demektir. Bu durumu açıklayan veya en güzel örneklerini veren kişiler de tarihimize Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahmet Yesevi gibi sufi düşünürler olmuşlardır.

Teistlerin ifadelerine göre varlığına inanılan bir Tanrı'ya kalben bağlanmak ve onunla yaşamak ya da her an O'nu hissetmek dini tecrübenin önemli özelliklerinden biridir. Dolayısıyla Batı kültüründe görülen Tanrı'nın varlığının mistik tecrübeyle kanıtlanma iddiaları yukarıdaki anlayışla çatışmaktadır. Gerçi ateistlerin eleştirileri her iki husus için de mümkün olabilecektir. Ancak teistlerin ço-

ğu da Tanrı'nın varlığının kişisel tecrübelerle kanıtlanması durumuna sıcak bakmamıştır.

İslâm dünyasında dini tecrübeden kastedilen şey, Tanrı'nın varlığı ile doğrudan herhangi bir maddi varlıkla olduğu gibi ilişkiye geçmek değildir. Her ne kadar İslâm tasavvufunda önemli bir yeri olan "fena fillah" (Allah'ta yok olma) anlayışı ve birtakım mistiklerin Tanrı ile beraberliklerine dair ifadeleri çok ciddi problemler içermişse de, bu yaklaşımların belirli çevrelerin dışına çıkmadığı ve genel kabul görmediği de ayrı bir gerçektir.

Dini tecrübe insanın inandığı şeyle derûnî bir hal içerisine girip o işten ve inandığı varlığın dostluğundan zevk almasıdır. Böyle bir tecrübenin gerçekleşmesi için birtakım moral ölçütlerin olması zorunludur. Söz gelimi, her şeyden önce iyi bir mü'min olmak gerekmektedir. İyi bir mü'min de kişisel olarak zaaflarını halletmiş erdemli bir biçimde davranabilen iyi bir insandır. İyi bir insanın kalbini, gönlünü ve aklını daima iyiye doğru yönlendirmiş, güvenilir, dürüst bir kişi olması gerekecektir. Aşk ve sevgi dolu dini bir yaşantı da bu temel üzerine kurulabilecektir.

Dipnotlar

- ¹ Flew, *God, Freedom and Immortality*, s. 14; Nielsen, *Philosophy And Atheism*, s. 14.
- ² Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı" *İslâmi Araştırmalar*, II, s. 12-21
- ³ Bununla birlikte Tanrı'nın varlığına inanan insanların önemli bir kısmı felsefi eserlerde formüle edildiği biçimde olmasa da evrenin düzeninden ve estetiğinden hareketle Tanrı'ya olan inançlarını güçlendirmektedirler
- ⁴ Tillich, *Theology of Culture*, s. 5.
- ⁵ Kierkegaard, "The Absolute Paradox", *The Existence of God*, s. 210-214
- ⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, A- 594/B-622; A-595/B-623, s. 501-3,
- ⁷ Mcpherson, *Religion as The Inexpressible*, s. 139.
- ⁸ Plantinga'ya göre inanlar kutsal kitabı okuduğunda, Tanrı'nın sanki kendileriyle konuştuğunu hissederek. Günah işlerken kurtuluşu ümit eder ve affa ihtiyaçları olduğunu düşünürler. Bu gibi durumlar pekala Tanrı inancı için rasyonel temel oluşturabilir. Kısacası Plantinga'ya göre klasik foundationalist anlayış bir kenara bırakılırsa en azından ateistlerin, teistlere karşı kanıt konusunda meydan okumalarına imkan tanınmayacaktır (Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, s. 78-90; Parsons, *God and the Burden of Proof*, s. 31-49).
- ⁹ Mill, *Theism*, s. 36 ve 54.
- ¹⁰ Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 28-29.
- ¹¹ Rainer, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 69.
- ¹² Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 12-13
- ¹³ a.e., s. 28.29.
- ¹⁴ Swinburne, *The Existence of God*, s.13-14.
- ¹⁵ a.e., s. 13.
- ¹⁶ Flew, *God and Philosophy*, s. 63 ve 167
- ¹⁷ MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 63-65
- ¹⁸ MacIntyre, "Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 542-3; Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXIII, s. 287.
- ¹⁹ St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion*, s. 43-45.
- ²⁰ Aquinas, *Summa Theologia*, II. (Ia. II/I), s. 5-7.
- ²¹ Descartes, *A Discourse on Method*, s. 120-126
- ²² Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 594/B-622; A-595/B-623) s. 501-3
- ²³ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 89-112; Dağ, "Ontolojik Delil ve Çık-

- mazları', s. 287-318.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 22-31; Hick "Ontological Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 538-9, *Philosophy of Religion*, s. 15-20; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 41-63
- 24 St. Anselm, "Proslogion", s. 43-45.
- 25 Descartes, *A Discourse on Method*, s. 120-126
- 26 Aydın, *a.g.e.*, s. 25,
- 27 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 89-90-
- 28 *a.e.*, s. 90-91
- 29 Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", s. 299.
- 30 Aquinas, *Summa Theologia*, II.(la. II/I.), s. 5-7.
- 31 Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 594/B-622: A-595/B-623), s. 501-3
- 32 *a.e.*, s. 504
- 33 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 28.
- 34 Aydın, *Din Felsefesi*. s. 28.
- 35 Smart, "The Existence of God", s. 32.
- 36 *a.e.*, s. 34.
- 37 *a.e.*, s. 32-35.
- 38 Hughes, "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, s. 66.
- 39 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 47
- 40 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", s. 48,
- 41 *a.e.*, s. 54.
- 42 Findlay, *a.e.*, s. 48-55
- 43 Ferré, *Language, Logic and God*, s.48.
- 44 Rainer (Windsor), "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophical Theology*, s. 67-9; Hughes, *a.e.*, s. 59-61.
- 45 Rainer, *a.e.*, s. 70
- 46 *a.e.*, s. 68.
- 47 *a.e.*, s. 60.
- 48 Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, s. 474.
- 49 Aquinas, s. 13-17; Kozmolojik kanıt Aquinas'ın "beş yol"unun ilk üçünü oluşturmaktadır; daha fazla bilgi için bk. Topaloğlu, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, s. 14-20.

- 50 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 48.
- 51 Teizmin yaratma anlayışı kutsal kitaplarda yer aldığı gibi filozoflarca da temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışa göre Tanrı evrenin varlığının nedenidir. Onu yoktan yaratmış ve düzenlemiştir. Maddedeki hareket ve değişime de Tanrı kaynaklıdır. Ancak teistik anlayışın karşısında da yüzyıllardır materyalist görüş bulunmuştur. Materyalist anlayışların en belirgin özelliği de evrenin oluşumu hakkında Tanrı'yı düşünmemesi ve buna karşın maddeye ezellilik atfetmesidir. Bu durumda da birbirine karşı iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Tanrı'ya inandığı halde maddenin ezeli olmasını mümkün görerek her iki anlayışı uzlaştırmaya çalışanlara da rastlanmıştır. Böyle bir durumda maddenin ezeli olmasıyla Tanrı'nın varlığı arasındaki karşıtlık bir dereceye kadar giderilmeye çalışılmıştır. Söz gelimi teizmin yoktan yaratma anlayışı gerçekten yoktan yaratmak biçiminde anlaşıldığı gibi aynı zamanda "mutlak bağımlılık-absolute: dependence" olarak da anlaşılabilmektedir. Aquinas her iki yaratma anlayışını da benimsemiştir (Paul Edwards, "Atheism", s. 177).
- 52 Gaskin, *a.e.*, s. 49.
- 53 Aristoteles, *Metafizik*, s. 157-163; Hepburn'a göre Platon'un ve Aristo'nun fikirleri kozmolojik kanıt için yeterli bir temel oluşturamaz. Aristo'nun tanrısı ne evreni yaratan, ne de muhafaza edendir. O sadece evrendeki hareketin ilk kaynağıdır. (Hepburn, "Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, s. 232-233).
- 54 Aquinas, *a.e.*, s. 13-17
- 55 Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings*, s. 136-144.
- 56 Hepburn, *a.e.*, s. 334; Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, s. 223-224, MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 57-58.
- 57 Pozitivistler nedensellik konusunda Tanrı'yı evrende bulan her hangi bir varlık gibi görmek istemişlerdir. Halbuki teizm, Tanrı'yı fenomenal olarak değil, aksine aşkın bir neden olarak görmüştür. Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.
- 58 Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, s. 133
- 59 Russell, *a.g.e.*, s. 475, Smart, *a.g.e.*, s. 133.
- 60 Smart, *a.g.e.*, s. 133.
- 61 Mackie, *a.g.e.*, s. 83.
- 62 Kant, *a.g.e.*, (A-609/B-637; A-610/638), s. 510-13; Russell, *a.g.e.*, s. 476.
- 63 Smart, "The Existence of God", s. 35-40
- 64 Smart'a göre dinin kanıtlara ihtiyacı bulunmamaktadır. Kaldiki o kendi ayakları üzerinde durabilecek güce de sahiptir (Smart, *a.g.e.*, s. 40-41).
- 65 Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, s. 133.

- 66 Mackie, *a.g.e.*, s. 84.
- 67 Gaskin, *a.g.e.*, s. 49-51.
- 68 Flew, *God and Philosophy*, s. 69; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 165-167
- 69 Mackie, *a.g.e.*, s. 84
- 70 Nagel, "A Defense of Atheism", s. 463.
- 71 Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.
- 72 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 47-48
- 73 Russell-Copleston, *a.e.*, s. 479
- 74 *a.e.*, s. 479; Russell'in istediği fenomen dünyasındaki bir nedensellik biçimidir. Ancak teizm aşkın bir nedensellikten söz etmektedir. Dolayısıyla teizmin "ilk neden"i duyumlar ötesi olup evrenin iç yasalarından bağımsızdır. Copleston, Russell'a itiraz ederek kozmolojik kanıttaki "ilk neden"i fenomenal değil transandant yani aşkın olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Russell'in "ana" örneğini teizme uygun bir cevap olarak görmemiştir (Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479).
- 75 Mackie, *a.g.e.*, s. 84
- 76 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 45
- 77 Mackie, *a.g.e.*, s. 100.
- 78 Gaskin, *a.g.e.*, s. 66.
- 79 Smith, *Atheism-The Case Against God*, s. 241.
- 80 Wilson, *Language and Christian Belief*, s. 55.
- 81 Swinburne, "The Argument from Desing", s. 201-2.
- 82 Davis, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 50; Aydın, *a.g.e.*, s. 53.
- 83 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 54.
- 84 *a.g.e.*, s. 56.
- 85 Paley, "Natural Theology", *The Existence of God*, s. 99-103
- 86 Alston, "Teleological Argument for the Existence of God", VIII, s. 85.
- 87 Tennant, *Philosophical Theology*, 11, s. 84
- 88 *a.e.*, s. 81-94
- 89 Sutherland, *Atheism And The Rejection of God*, s. 8-9.
- 90 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 3-48; daha fazla bilgi için bk., Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 17-51; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 133-145.
- 91 Hume'un Philo'nun ağızyla düzen deliline karşı dile getirdiği itirazlar teleolojik argümanların eleştirisine örnek teşkil etmiştir (bk. Martin, "Atheistic Teleological Arguments", s. 43-57).

- 92 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 137
- 93 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.
- 94 Davis, *a.g.e.*, s. 53.
- 95 Smart, "The Existence of God", s. 42.
- 96 Aydın, *a.g.e.*, s. 60
- 97 Smart, *a.g.e.*, s. 43.
- 98 Gaskin, *a.g.e.*, s 223-244
- 99 Gaskin, *a.g.e.*, s. 219-221
- 100 *a.g.e.*, s. 219-221
- 101 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77.
- 102 Gaskin'e göre, Hume'un bu durumuna deizmin biraz yumuşak hali "attenuated deism" denilebilir (Gaskin, *a.g.e.*, s. 223).
- 103 Hume, *a.g.e.*, s. 78.
- 104 Flew, *God and Philosophy*, S. 62. 461
- 105 *a.g.e.*, s. 69.
- 106 *a.g.e.*, s. 67.
- 107 *a.g.e.*, s. 62.
- 108 *a.g.e.*, s. 65.
- 109 Darwin'in insanın ahlaki gelişimi ile ilgili fikirleri dini anlayışla doğrudan çatışmaktadır. Meselâ ona göre insanın entelektüel ve moral yeteneği (capacities) gelişimini doğal seleksiyon sürecine borçludur (Raphael, *Moral Philosophy*. s. 115-119).
- 110 Darwin, Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik olduğunu belirtmektedir. Hristiyanlığa ve birtakım doktrinlere karşı çıkmakla birlikte Tanrı'nın varlığını inkar etmemiştir. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 40; Goudge, "Charles Robert Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy*, 11, s. 295; Darwin'in evrim teorisiyle birlikte Tanrı ile ilgili düşünceleri için bk. Teoman Durallı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 175-187 .
- 111 Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 38; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 71-3.
- 112 Swinburne, "Evidence of God", *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, s. 236.
- 113 Martin, "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 78; Hepburn, "Religious Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, VII, s. 164; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66.
- 114 Schleiermacher, *On Religion*, s. 44-45 ve 138; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 82.

- 115 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 19-21.
- 116 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 56; James dini bu şekilde tanımlamasına rağmen teizme, özellikle metafizik ilkelerine sıcak bakmamıştır. O pragmatik dünya görüşü açısından aşkın bir Tanrı anlayışının ve O'na atfedilen niteliklerin anlamsız ve değersiz olduğunu belirtmiştir (a.g.e., s. 427-9).
- 117 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 71- 72.
- 118 Flew, *God And Philosophy*, s. 126; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 181.
- 119 Flew, a.g.e., s. 125; Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; konunun psikolojik yönüyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Batson-Ventis, *The Religious Experience*, 1982, s. 6- 7 .
- 120 Flew, *God And Philosophy*, s. 126.
- 121 Flew, a.g.e., s. 127, Aydın, *Din Felsefesi*, s. 73.
- 122 Kierkegaard ve Hick gibi teistler bu tecrübeleri sadece biçim olarak farklı ancak özde bir olarak değerlendirmişlerdir (bu konudaki tartışmalar için bk., Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 37-39).
- 123 Flew, a.g.e., s. 126.
- 124 a.e., s. 126.
- 125 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; Martin, a.e., s. 82
- 126 Flew, a.g.e., s. 126.
- 127 Flew, a.g.e., s. 126.
- 128 Martin, a.g.e., s. 88-9.
- 129 Flew, a.g.e. S. 127; Mackie, a.g.e., s. 182.
- 130 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 93-94.
- 131 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46.
- 132 Martin, a.g.e., s., 79.
- 133 a.e., s. 87.
- 134 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 28-9.
- 135 Martin, a.g.e., s. 79.
- 136 Ayer, *Language, Truth And Logic*, s. 124-126.
- 137 Martin, a.g.e., s., 494.
- 138 a.e., s. 86-87.
- 139 Mackie, a.g.e., s. 179.
- 140 Martin, a.e., s.82.
- 141 a.e., s. 80.
- 142 Ayer, a.e., s. 124-126.

Moral Ateizm

Ahlaki tecrübeden hareketle Tanrı'nın var olmadığını iddia etmek ya da özgür bir yaşam için Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmek anlamına gelen moral ateizm, modern dönemde büyük etki uyandırmış ve kendisine oldukça fazla taraftar toplamıştır. Bu tür bir ateizmin teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Teorik düzeyde Tanrı inancı ile ahlaki ilkeler arasındaki ilişki ön plana çıkmıştır. Pratikte ise Tanrı inancına dayanmayan ve ahlaki bir kural tanımayan yaşam biçimi söz konusu olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle ahlak-din ilişkisine ve değişik ahlak görüşlerine değinmekte yarar vardır.

Ahlak-Din İlişkisi

Tanrı'nın varlığına inananlar açısından Tanrı inancı ile moral değerler arasında kopmaz bir ilişki vardır. İnançsızlık halinde ise ahlaki yaşam kurmak ve devam ettirmek mümkün değildir. Tanrı'nın varlığına inanmayanlar ise Tanrı inancı ile ahlak arasındaki ilişkiyi reddetmiş, bazı gerekçelerden dolayı Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu ve benzeri görüşleri şöylece formüle etmek mümkündür:

1. Teist düşünürler, ahlakın dinden kaynaklandığını ve aralarında çok güçlü bağların olduğunu belirtmiş, dinle ahlakın birbirinden ayrılmayacağını söylemişlerdir.

2. Ateist düşünörlere göre ise ahlak ve din birbirinden ayrı iki otonom alandır. Ahlakın varlığı için dinin veya Tanrı inancının zorunlu olması söz konusu değildir. Yani ahlakın dinden bağımsız olarak varolabilmesi mümkündür.

3. Kant gibi bazı düşünörlere ise din temelli ahlak anlayışını reddetmiş, ancak ahlaktan hareketle Tanrı inancına ulaşma yolunu da kapatmamışlardır.

4. Bir diğere yaklaşımına göre de ahlak ile din arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Birbirinden ayrı olan bu iki alan bazan örtüşmekte, bazan da ters düşmektedir.¹

Yukarıda sıralanan görüşlerden anlaşılacağı gibi ahlakın özerkliği ve moral değerlerin Tanrı inancından bağımsız olarak düşünölüp düşünölemeyeceğı konuları tartışmaların odak noktasını teşkil etmiştir.

Tanrı inancı ile ahlak arasındaki ilişkinin varlığını zorunlu görmeyenler kendi aralarında birkaç gruba ayrılmışlardır:

Bir kısım düşünörlere, Tanrı inancını reddetmenin zorunlu olarak ahlaki ilkeleri ve moral değerleri bir kenara atmak anlamına gelmediğini söylemişlerdir. Yalnız bu kişiler, ahlaki ilkelere teistik olmayan bir temel bulma uğraşısını vermişlerdir. Söz gelimi çağdaş İngiliz felsefesinde egemen olan metaetik anlayış², "olgu-değer" problemi ile birlikte hızlanan ahlaki tartışmalar da Tanrı inancına pek atıfta bulunmamıştır. Yine çağımızda teistik ahlakla örtüşmeyen natüralist, hümanist ve seküler ahlak anlayışlarının da yaygınlaştığı görölmüştür.

Diğere bir yaklaşım ise Tanrı olmadığı için her şey mübahtır diyen ve din temelli ahlak anlayışını kabul etmeyenlerden gelmiştir. Bu kişiler insan özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın ahlaki bir otorite olarak var olmaması gerektiğini ileri süren nihilist, varoluşçu ve materyalist düşünörlere. Konuyla ilgili teistik yaklaşımdan söz etmek yararlı olacaktır.

Teistik Ahlak

Teizm Tanrı'yı moral değerlerin ve ahlaki yasaların kaynağı olarak görmüş ve Tanrı'sız bir ahlak anlayışının varlığını reddetmiştir. Dolayısıyla teizme göre ahlak dinden kaynaklanmış olup her ikisi arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Bu ilişkinin de mantıksal ve pratik boyutları bulunmaktadır.

Teizm açısından ahlakın temeli ve dayanağı Tanrı inancıdır. Tanrı'nın buyruklarıyla oluşan ahlaki ilkeler de objektif ve mutlak olup, kognitif (bilgi verici) bir içerik arz etmektedir. Ahlaki ilkelerin kaynağı Tanrı olduğu gibi, ahlaki eylemlerin garantisi de Tanrı inancıdır.

Teistlere göre, dinden bağımsız ahlaki bir yaşamdan söz etmek zordur. Sözgelimi Tanrı inancının reddi ile birlikte toplumda moral çöküntü (ahlaki kaos) oluşacaktır. Toplum içerisinde herkesin ahlaki erdemliliğe kendiliğinden ulaşması zordur. Bu problem de sadece çerçevesini dini değerlerin çizdiği ahlaki bir yapı içerisinde aşılabilecektir. Çünkü Tanrı inancıyla birlikte insanlar kendilerinde moral bir yaşam için zorlayıcı etmenler bulacaklardır. Bu uğurda çekilen sıkıntılar ve dertler karşısında insanlar, Tanrı inancıyla birlikte cesaret ve güç elde edeceklerdir.

Teizme göre moralite, Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaktadır.³ "İyi-kötü", "doğru-yanlış" ve "adalet-eşitsizlik" gibi kavramlar, ancak aşkın bir varlık tarafından en güzel şekilde belirlenebilir ve ortaya konabilir. Neyin yapılıp, neyin yapılmaması gerektiğini de teizme göre Tanrı en doğru biçimde bilen ve emredendir. Ayrıca Tanrı inancı ahlak için büyük bir güç kaynağı olmaktadır.⁴ "Vicdan, sevgi, acıma, şefkat, duygu, his" gibi değerler de ancak mutlak bir varlıkla, yani Tanrı'nın varlığıyla anlam ve değer kazanmaktadır.

Teizme göre Tanrı, ahlak sahasında iyi ve kötünün ne olduğunu belirlemiştir. Onun yapılmasını emrettiği şeyler "iyi", yasakladığı şeyler de "kötü"dür. O ahlak sahasında tek otoritedir. Ayrıca O, moral bir yaşam için vazgeçilmez unsurdur. Bir şeyin niçin iyi veya kötü olduğu tartışması ahlak felsefesi tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Teizm için Tanrı'nın buyrukları bu konuda temel ölçüt idi. Yani Tanrı'nın emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler de kötü idi.⁵ Bu probleme Platon'da değinmiş, benzeri soruları sormuştu. "Euthyphro ikilemi" adı verilen tartışmasında Platon, dindarlığın niçin kutsal olduğunu sormuş ve cevap olarak iki seçenek ileri sürmüştür: Dindarlık ya,

Kutsal olduğu için kutsaldır. Ya da,

Tanrı'ların sevmiş olmalarından dolayı kutsaldır.⁶

Bu sorulara verilen farklı yanıtlara göre ahlakın dinle ilişkisiyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Teistik olmayan ancak ateizmi de içermeyen bir yaklaşım daha vardır. O da ahlaki esas alarak Tanrı inancına varmaktır. Bilindiği gibi Kant'ın ahlaki gerekçelerle, Tanrı'yı pratik aklın bir postulası olarak ileri sürmesi bunun en güzel örneğidir. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen teorik kanıtları eleştiren ve reddeden Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde de pratik olarak Tanrı'nın varlığını ileri sürmüş bir anlamda, ahlaktan hareketle Tanrı inancını temellendirmiştir.⁷ Braithwaite de dini ahlaka indirgemiş yani bir anlamda dini, ahlaki terimlerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak Braithwaite, Kant gibi ahlaktan hareketle Tanrı inancına varmamış, tersine Tanrı'nın sembolik olarak yer aldığı bir din anlayışını moral kavramlarla açıklamaya çalışmıştır.

Salt Ahlak

Bazı ahlak anlayışları teistik ahlak anlayışını veya Kant'ta görüldüğü gibi ahlaktan hareketle Tanrı inancına varılmasını reddetmişlerdir. "Salt Ahlak" olarak isimlendirebileceğimiz bu anlayışlar Tanrı'yı inanç problemi olarak düşünmüş, O'nu ahlak sahasından çıkarmaya ve ahlak alanını kendi başına otonom bir saha olarak görmeye çalışmışlardır. Bunlar ahlak ile Tanrı inancı arasında herhangi bir ilişki kurmadıkları gibi, bu tutuma da karşı çıkmışlardır.

Ahlakın dinden bağımsız bir alan olarak ele alınması ve ahlaki kavramların Tanrı'ya gönderme yapılmadan, kendi başlarına açıklanması doğrusu zorunlu olarak moral bir ateizm anlamına gelmemektedir. Ancak her şeye rağmen bu tür yaklaşımların teizmin ahlak anlayışıyla çatıştığı ve moral ilkeleriyle ters düştüğü bir gerçektir.

Ahlaki ilkeler ve moral değerler bazan dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünülmüş ve öylece temellendirilmeye çalışılmıştır. Metaetik anlayışın egemen olduğu çağdaş felsefede teolojik ahlak veya ahlaki teoloji tartışmaları da yerini büyük ölçüde G. E. Moore'un öncülük ettiği ahlakın objektifliği görüşüne ve sezgicilikle ilgili tartışmalara bırakmıştır. Tanrı'nın varlığına ahlaktan giden kanıtlar da sübjektif ahlak teorilerinin yayılması ve kabul görmesiyle birlikte gözden düşmüştür. Bu süreçte ahlaki teoriler Tanrı kavramı dikkate alınmadan ortaya konmuştur. Dolayısıyla teizmin Tanrı inancı ile ahlak arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişki salt ahlak anlayışlarında bir kenara bırakılmıştır.⁸

Tanrı inancıyla ahlak arasında bir ilişki kurmayan ve kurulmasını da reddedenler için ahlak, inanç sahasından tamamen ayrılmakta ve kendi başına bir alan olmaktadır. Bu durumda ahlaki ilkeler teizmde olduğu gibi aşkın bir varlığa gönderme yapılmadan tanımlanmakta ve kutsal bir güce ihtiyaç duyulmadan açıklanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ahlak anlayışında Tanrı da ahlaki bir otorite olma özelliğini yitirmektedir.⁹ Bu anlayışla Tanrı inancı yerine ahlaki değerlere fenomen dünyasında bir temel bulunmaya gayret gösterilmiştir. Söz gelimi bazı düşünürler “sezgi”yi, bazıları “duygu”yu, bazıları da “aklı” esas almış, insandaki ahlaki yapıyı da biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Objektif Ahlak

Ahlaki kavramlarla din arasında kurulan ilişkiyi kabul etmeyen ve ahlaki kavramların dinden çıkarılmasını reddeden düşünürlerin başında Moore gelmektedir. Moore “iyi” kavramı ile Tanrı’nın iradesi arasında herhangi bir bağlantı kurmamış ve kurulmasını da yanlışlığı olarak görmüştür.¹⁰

Moore’a göre teizm, ahlaki kavramları ahlakla ilgili olmayan terimlerle açıklamaya çalışmıştır. Bir anlamda ahlakla ilgili olmayan önermelerden ahlaki sonuçlar çıkarmıştır. Halbuki moral önermeler, tabiatçıların veya metafizikçilerin yaptığı gibi biyolojik, tarihsel, psikolojik, sosyolojik ya da dinsel olan herhangi bir olgudan çıkarılamaz. Çıkarıldığı takdirde bu bir tür yanlışlığı (naturalistic fallacy) olacaktır ve dolayısıyla yanlıştır.¹¹ Örneğin, “iyi” kavramı kendinden başka bir şeyle tanımlanamayan, duyumlarla belirlenemeyen sadece ahlaki “sezgi”yle kavranan bir niteliktir (quality).¹² Onu psikolojik ve dini bir kavrama indirgemek veya onu kendinden başka herhangi bir şeyle özdeş saymak mümkün değildir.

Ahlakta objektifliği savunan Moore’a göre bir eylemin kötü olması için Tanrı’nın veya Tanrı değerinde kabul gören diğer otoritelerin¹³ o şeyi yasaklamış olması da gerekçe gösterilemez. Aksi takdirde Tanrı’nın var olmadığı bir durumda hiçbir şeyin yasak ve kötü olmaması gerekecektir. Halbuki Tanrı’nın varlığına inanmadığı halde eylemlerin iyi veya kötü olduğunu bilen insanlar da vardır.¹⁴

“Olgu” ve “değer” problemi Moore’un teorisinde de önemli bir yer tutmuştur. Olgunun değerden çıkarılamayacağı iddiası, bir anlamda Tanrı’dan ahlaka geçilemeyeceği düşüncesinin özünü oluşturmıştır. Moore gibi ahlakın objektifliğini savunanlara göre Tanrı ve Tanrı’nın emirleri bir değer problemidir. Ahlak ise bir olgu sahasıdır. Halbuki teizm Moore’a göre Tanrı’dan hareketle ahlaki temellendirmeye gitmiştir. Sonuçta teistik ahlak, Moore’a göre “tabiatçılığın yanılması”na düşmüştür.

Görüldüğü gibi Moore, “ahlakta objektiflik”, “değerden olgunun çıkarılamayacağı” ve “tabiatçının yanılması” gibi görüşleri ile teizme ters düşmüştür. Moore’un ahlak sahasında teolojiyi bir kenara bırakmasının yanında, mantıkçı pozitivistler de bilgi anlayışlarının bir sonucu olarak ahlaki duyguya indirgemişlerdir.

Sübjektif Ahlak

Richards, Ayer, Russell ve Robinson gibi filozoflar duygucu (emotive) ahlak teorisini kabul ederek, ahlaki önermelerin bir tutum ya da durum bildiren ifadeler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre ahlaki önermeler kesinlikle herhangi bir olgusal önermeden çıkarılamazlar. Doğrusu ahlaki olgu diye bir şeyin varlığı da söz konusu değildir.¹⁵

Emotivizme göre biz bir şeye “iyi” veya “kötü” derken objektif bir gerçekliği anlatmaktan çok kendi duygularımızı dile getirmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle ahlak yargıları, kendi sübjektif duygu ve tutumlarımızı dile getiren yargılardır.¹⁶

Daha önce ifade edildiği gibi, mantıkçı pozitivistin doğrulama ilkesi gereği sadece bilimsel yargılarla, mantık ve matematiğin zorunlu önermeleri doğrulanabiliyordu. Bunların dışında kalan dini ve ahlaki önermeler ise doğrulanamıyordu. Ahlaki önermeler doğrulanamadığı için anlamsız ve sözde yargılar idi. Dolayısıyla ahlaki yargılar, bu yargıları dile getiren kişinin sübjektif duygularıyla ilgili idi.¹⁷

Ayer ve diğer pozitivistlerin, metafizikle birlikte ahlaki da duygu zeminine indirgemeleri, ahlaki ilkeleri kognitif bulmayarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz kabul etmeleri, onların, teistik ahlak anlayışına ters düşmelerine neden olmuştur. Ayer’in metafiziğe ve ahlaka karşı olan bu katı tutumu her ne kadar daha sonraları yu-

muşamışsa da Tanrı-ahlak ilişkisi ile ilgili tartışmalarda teistik anlayışın gölgede kalmasına neden olmuştur.

Hümanist Ahlak

Moore ve Ayer'den başka çağdaş İngiliz felsefesinde Russell, Huxley, Robinson, Flew ve Mackie gibi filozoflar da Tanrı-ahlak ilişkisini reddederek, Tanrı inancından bağımsız salt ahlakın olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu filozofların teizmin karşısına koymuş oldukları ahlak anlayışlarına hümanist veya seküler ahlak da denilebilir. Bu anlayışların kökleri de İngiltere'de XVIII ve XIX. yüzyıla kadar uzanmaktadır.¹⁸

Nietzsche ve Sartre da insan özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Varoluşçular zihinlerinde Tanrı ya da özgürlük ikilemini oluşturmuş ve özgürlük amacıyla insanın kendi özünü kendisinin oluşturması gerektiğini söylemişlerdir. Yine bu kişilere göre insanın özgürlüğe mahkum olduğu bir dünyada Tanrı'da yok olmaya mahkumdur.

Varoluşçuların yanında J. Rachels, daha da iddialı bir tutum sergileyerek ahlaken Tanrı'nın var olmaması gerektiğine dair bir kanıt ileri sürmüştür. Rachels'a göre,

Eğer Tanrı var ise, O, tapınmaya layık olmalıdır.

Tanrı'nın tapınmaya layık olması için de herhangi bir insanın özgür olmaması gerekmektedir (Yani bir kişi dahi olsa özgür bir insan bulunuyorsa Tanrı, tapınma objesi olmayacaktır).

Dolayısıyla Tanrı gibi bir varlık olamaz.¹⁹

Rachels'a göre insan, inancı gereği Tanrı'nın bütün emirlerine kayıtsızca teslim olmak zorundadır. Ancak bu da onun ahlaki bir varlık olmasını engellemektedir. Ahlaki bir varlık olmak davranışlarında özgür olmak ve kendi kendini yönetmek demektir.²⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın var olması demek insan açısından özgür olmamak ve kendi kendini yönetmemek anlamına gelecektir.

Görüldüğü gibi bazı düşünürler salt ahlak anlayışını ileri sürmüş, bir anlamda ahlaki ilke ve kavramları dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünmüşlerdir. Bu tutumları da en azından onların ahlaki ve moral değerleri, Tanrı inancıyla birlikte düşünmeye karşı olduklarını göstermektedir. Teorik yönü ağır basan bu tartışmaların yanında Russell ve Robinson gibi filozofların dini

ahlakı şiddetle eleştirdikleri de görülmektedir. Bu da moral ateizmin aşağıda ele alacağımız diğer bir boyutunu sergilemektedir.

Teistik Ahlakın Eleştirisi

Dinin, ahlaki ilkeleri Tanrı inancıyla birlikte düşünmesi ve Tanrı'yı ahlaki otorite olarak görmesi, Tanrı inancından bağımsız moral bir yaşamın olamayacağını ileri sürmesi olarak değerlendirilmiştir. Mackie, Russell ve Robinson gibi ateistler ise dinin, ahlak ile Tanrı inancı arasında kurmuş olduğu ilişkiyi reddetmiş, hatta Tanrı inancının insanın ahlaki yapısını olumsuz etkilediğini ileri sürmüşlerdir. Ateistlere göre,

a) Din ve ahlak iki ayrı sahadır. Aralarında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaz. Dolayısıyla Tanrı inancının olmadığı durumlarda ahlakın olmayacağını veya moral bir çöküntü yaşanacağını iddia edilmesi doğru değildir. Tanrı'nın varlığını inkar etmek zorunlu olarak yaşamın anlamsız, saçma ve değersiz olduğunu kabul etmek demek değildir.²¹

b) Ateizm'in Tanrı inancı konusunda olumsuz bir tavır takınması onun moral değerlere de karşı olduğu anlamına gelmez. Karşı çıkılan şey ahlaklı olmak değil, doğa üstü ahlak anlayışının benimsenmesidir. Diğer bir deyişle mutluluğun ve sevginin başka dünyalarda elde edilebileceği inancıdır.²²

Flew başta olmak üzere bazı ateistler Tanrı'yı reddetmekle birlikte ahlaki ilkelere ve moral değerlere kayıtsız kalmayı veya ahlaki kural tanımamayı eleştirmiş, "Tanrı olmadığı için her şey mubahtır" ilkesini kabul etmemiştir. Ahlak anlayışının materyalistlerden farklı olduğuna işaret eden Flew'a göre, insanın ve ideallerinin kaynağıyla ilgili olarak tabiatçı görüşü kabul etmek, indirgemeci (redüktif) materyalizmi kabul etmek anlamına gelmez. Kaldı ki insan, dini ya da materyalist ahlak anlayışlarından birini benimsemek zorunda değildir.²³

c) Mackie'ye göre ahlak (iyilikler, erdemler) veya ahlaksızlık (kötülükler, çirkin eylemler) ne teistin ne de ateistin tekelinde bulunmaktadır.²⁴ Tanrı'ya inandığı halde ahlaksız olanlar görüldüğü gibi ateist olduğu halde dürüst ve ahlaklı olanlar da bulunmaktadır.²⁵ Dolayısıyla ahlaksızlık sadece ateistler için söz konusu olmaz. Kaldıkı ahlaklı olmak veya olmamak birinci derecede Tanrı inancının göstergesi değildir.²⁶

Ahlak olgusunu seküler ve hümanist açıdan ele alan düşünürler onu hümanist ve natüralist bir çerçevede açıklamaya çalışmışlardır. Söz gelimi Mackie ahlakı, insanın biyolojik ve sosyo-tarihi evrimi içerisinde gelişen, nesilden nesile aktarılan duygu ve davranış problemi olarak görmüş, ahlaki düşüncenin biyolojik, sosyolojik ve psikolojik açıklamalarını elde edebilme olanağından söz etmiştir.²⁷

Mackie'ye göre ahlak, aşkın bir varlık olarak kural koyucuya, yani Tanrı'ya gereksinim duymaz. Moral değerlerin varlığı için Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak düşünülmesi veya ahlaki düşünce için önemli bir unsur olarak ileri sürülmesi, O'nun gerçek varlığını kanıtlamaz.²⁸ İnsandaki vicdan duygusunun teizmi desteklemesi ve Tanrı inancına temel olması bir yere kadar mümkün olabilir. Ancak vicdan duygusu rasyonel açıdan Tanrı inancı için yeterli değildir.²⁹

Dini Ahlak Anlayışının Eleştirisi

Yukarıdaki teorik tartışmaların yanında Russell ve Robinson gibi filozoflardan da dini ahlak anlayışına karşı pratik seviyede ciddi eleştiriler gelmiştir. Bunlara göre

1. Dini ahlak tedbir (prudence) ahlakıdır. Din mensuplarını bazan vaadlerle teşvik, bazan da cezalandırma ile tehdit etmektedir. Yani taraftarlarını korku ve ümitle yönlendirmektedir. Halbuki insan ödev bilincine sahip olarak yükümlülüklerini kendiliğinden yerine getirebilmelidir.

2. Din ceza ve ödül kavramlarını işleyerek insanların kendilerini düşünmelerine, bencillığe itilmelerine ve pragmatik davranmalarına neden olmaktadır. Bencillerin oluşturduğu bir toplumda da ihtiras, kin ve nefret duyguları yaygın olacaktır. Dolayısıyla dinin zararları, ahlaki çöküntüye neden olduğu için daha fazladır.³⁰

3. Dini ahlakın temelinde korkunun bulunması, diğer bir deyişle Tanrı'nın insanları cehennemle korkutması ahlakla bağdaşır bir durum değildir.³¹

4. Toplumlar din anlayışları gereği her zaman ve her konuda haklı olduklarını düşünürler. Dolayısıyla, güçlü oldukları anda kendilerinden olmayan insanları din adına acımasızca öldürecek, yaralayacak veya zulmedeceklerdir. Böylelikle din, bir anlamda savaş kaynağı olacaktır.³²

5. Teolojik temele sahip ahlaki sistemler, iktidarı ellerinde bulunduran kişilerin kendi otoritelerini korumak ve insanların düşüncelerini yok etmek için oyuncak haline gelecektir.³³

6. Dini ahlakın pragmatik yönü ağır basmaktadır. Bu yüzden insanlar rahatı tercih ederek düşünmeyi ve araştırmayı elden bırakmaktadırlar.³⁴

7. Tanrı inancı gerek bu dünyada gerekse ahiret hayatında rahatlığı elde etmek için bir araç olarak görülmüştür. Ancak dinin rahatlık kaynağı olması ve taraftarlarını huzurlu kılması onun doğruluğunu garanti etmez.

Buraya kadar özetlenen eleştirilere, inananlardan da güçlü itirazların geleceği muhakkaktır. Özellikle Russell ve Robinson gibi düşünürlerin dini ahlaki basit bir şekilde anlamaları ve insanları yargılamaları kolayca sorgulanabilecektir. Ancak yukarıdaki eleştirilerin ve bu eleştirilere verilen yanıtların doğrulukları konumuzun dışında kalmaktadır. Her şeye rağmen bu noktadaki tartışmaları çağımızla ilgilendirip değerlendirmede bulunan Gaskin'in görüşlerine yer vermek yararlı olacaktır. Teist olmayan ancak ateizmin de birtakım pratik, moral ve psikolojik olumsuzlukları olduğunu söyleyen Gaskin, dini ahlakın bir kenara bırakılarak yerine yeni bir şey konmayışının mahzurlarını görmüş ve doğru tesbitlerde bulunmuştur:

Gaskin'e göre yüzyılımızda Tanrı'nın ahlaki bir otorite olarak reddedilmiş olması her şeyi çözmemiştir. Seküler ahlaka sahip olan ve pekçok ahlaki yükümlülüğü kaldırarak yerine yeni bir şey koymayan modern toplumlar tutarsızlık içinde bulunmuşlardır. Doğrusu ahlaki otoritenin yıkılması diye bir şey de söz konusu değildir. Çünkü ateistik gerekçelerle ahlak sahasında Tanrı otoritesini reddedenler, Tanrı yerine metafizik görünümlü dünyevi tanrıları ve otoriteleri koymakta gecikmemişlerdir. Marksistler proletarya egemenliğini insanların beraberce kurdukları ve herkesin katılabildiği bir süreç olarak ileri sürmüş, ancak onu aynı zamanda insanların işbirliği yapıp yapmayacaklarına karar veren emredici ve varlığı kaçınılmaz olan kutsal bir otorite gibi düşünmüşlerdir. Yine XX. yüzyıl toplumlarındaki tek partili yönetimlerde parti egemenliği sadece insan davranışlarını etkileyen kaba bir güç olarak kullanılmamış, ayrıca emredilen şeylerin etkili olmasını sağlamak için bir tür kutsal (metafizik) güç olarak da ileri sürülmüştür.

Ateizm adı altında “iyi” ve “kötü” kavramlarının kaybolmasını eleştiren Gaskin, bunu moral yaptırımların etkisizleşmesi ve insanın söz konusu kavramlardan uzaklaşması olarak açıklamıştır. Ona göre modern dönemde moral kavramlar sadece birtakım sosyal ve insani ihtiyaçlara göre sınırlanmış, bunun yanında evrensel ve eze-
li olan pekçok şey gözden kaçmış, ahlak adı altında sadece toplum-
daki sosyal haklar, proleter istekler, kişisel ilişkiler ve günlük ihti-
yaçlar konuşulmaya başlanmıştır. Yirminci yüzyılda işlenen en bü-
yük entelektüel kusurlardan birisi de, bir taraftan insanın tarihte
görülmemiş ve akla hayale gelmeyen kötülöklere karşı hoşgörölü
davranması, diğör taraftan sosyal yaşamdaki küçük ayrıntılarla
önemle uğraşmış olmasıdır. Yaramaz bir okul çocuğunun alacağı
ceza Avrupa’da günlerce ahlaki problem yapılırken, dünyanın değı-
şik yerlerinde cereyan eden katliamlara ve suçsuz yere öldürölün
binlerce insanın dramına seyirci kalınmıştır.³⁵

Dipnotlar

- ¹ Gaskin, *The Quest For Eternity*, s. 150-2; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 239; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 254.
- ² Çağdaş İngiliz felsefesinde metaetik ahlak anlayışı egemendir. Bu anlayışta ahlaki kavramların çözümlenmesi, tartışılması ve eleştirisi önem kazanmıştır. Bu yaklaşıma göre pratik düzeydeki ahlaki yaşantı kişisel bir tercihtir. Ahlakçılar da pratik sahaya girmek durumunda kendilerini hissetmemişlerdir. Dolayısıyla ahlaki bilgi ve bu bilgiyle ilgili tartışmalar pratiğin önüne geçmiştir (Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 106; "Problem of Ethics", *a.e.*, III, s. 117-13; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 2-3).
- ³ Von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 455.
- ⁴ Moudrouch, *The Sovereignty of Good*, s. 56; Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 128; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 102-3
- ⁵ Ancak teizmin bu yaklaşımı "teistik sübjektivizm" olarak adlandırılmış ve farklı bir yorum getirilmiştir. Bunlara göre, Tanrı bir şeyi iyi olduğu için emretmiş veya o şeyi kötü olduğu için yasaklamıştır (Aydın, *a.g.e.*, s. 240; Bartley III, *Morality and Religion*, s. 7-12). Ahlakın dinden kaynaklanmasıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 85-125.
- ⁶ Plato, *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, s. 17-19; Gaskin'e göre Platon'un yukarıdaki tartışmasının birinci seçeneği, dini kavramların ahlaki kavramları belirlemediği görüşünün temeli olmuştur (Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 150).
- ⁷ Kant, ahlak kanıtını *Pratik Akılın Eleştirisi* adlı eserinde ileri sürerek, ahlaki bir varlık olan insanda, en yüksek iyyinin (mutluluk, ahlakilik) gerçekleşmesi için "Tanrı ve ölümsüzlük" postulatını ortaya koymuştur (Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 798/B-826; A-810/B-838; A-811/B-839), s. 630-44; geniş bilgi için bk. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 25-50).
- ⁸ Hepburn, "Moral Arguments for the Existence of God", s. 382.
- ⁹ Nagel, *a.g.e.*, s. 71- 72.
- ¹⁰ Moore, *Ethics*, s. 77- 78; Moore, *Principia Ethica*, s. 10 vd.
- ¹¹ Nowell-Smith, *Ethics*, s. 32-33 ve 180-182; Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 71-72.
- ¹² Nelson, "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 379; Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 100-101.
- ¹³ Moore, bazı teorilerde Tanrı yerine konan akıl, pratik akıl, mutlak irade, evrensel irade, ya da gerçek ben (true self) gibi kavramları da Tanrı gibi ahlaki kavramların nedeni saymaz. Moore'a göre bu tür kavramların dış dünyada varlıkları da yoktur. Bunlar sadece insan zihninin 'fakülteleri'dir (Moore, *Ethics*, s. 77-79).
- ¹⁴ Moore, *a.g.e.*, s. 77-79.
- ¹⁵ Nielsen, "History of Ethics", s. 106-107.

- 16 Aydın, *a.g.e.*, s. 73; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 226- 7
- 17 Ayer, *a.g.e.*, s. 104 v.d.
- 18 Yüzyılımızda İngiltere'de ahlakı, dinden ve kiliseden bağımsız kılmak için birtakım dernekler kurulmuştur. Bunların başında da 1957'de kurulan Humanist Association gelmektedir. Dünyanın değişik yerlerinde de çeşitli hümanist demekleri kurulmaya başlanmış, dinden ve Tanrı'dan ziyade ilgiyi insana çekmek amacıyla çalışmalara başlamışlardır. 1963'de de Ayer ve Julian Huxley'in de kuruluşunda yer aldığı British Humanist Association kurulmuştur. Bu yıllarda din karşıtı olmak veya inançsızlık bir anlamda hümanist olmakla eş değerde anlaşılmıştır. Bazan değişik anlamlarda da yorumlanan hümanizmi Ayer "kiliselere karşı açılmış dini bir savaşın özü" olarak tanımlamıştır. Ayer'e göre bu savaş bir yandan Hristiyan teolojisinin saçmalıklarını ortaya koyacak, diğer yandan da dini inancın mutluluktan ziyade sefaletin kaynağı olduğunu gösterecektir. Ayrıca Ayer'e göre hümanizm, politik ve sosyal bir güç olarak kilisenin insanlığın aydınlanmasında ve gelişiminde bir engel olduğunu ifade edecektir (David Tribe, *100 Years of Free-Thought*, s. 46 ve 55-59).
- 19 Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 95.
- 20 *a.e.*, s. 95.
- 21 Robinson, *An Atheist's Values*, s. 130-139; MacIntyre and Riecreur, *Significance of Atheism*, s. 15-18; Martin, *Atheism*, s. 23-24.
- 22 Smith, *Atheism*, s. 26-27.
- 23 Flew, *a.g.e.*, s. 112-115.
- 24 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 255.
- 25 Russell, *Why I Am Not A Christian*, s. 160.
- 26 Bazı teistler, ateistlerin de ahlaklı, dürüst veya iyiliksever olabilecekleri söylendiğinde, onların gerçekten ateist olduklarını kabul etmezler. Onlara göre bu tür ateistler bilinçsiz de olsa bir inanca sahiptirler. İnançsızlıkları ise birtakım entelektüel önyargılar dolayısıyla gerçeğin farkına varamamalarının kaynaklanmıştır (Hick, *Faith and Knowledge*, s. 65).
- 27 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 118.
- 28 *a.e.*, s. 118.
- 29 *a.e.*, s. 118.
- 30 Russell, *a.g.e.*, s. 36-37 ve 161.
- 31 Robinson, *a.g.e.*, s. 155.
- 32 *a.e.*, s. 255.
- 33 *a.e.*, s. 162.
- 34 Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, s. 155-6.
- 35 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 163.

Kötülük Problemi

Kötülük Probleminin Niteliği

Kötülük problemi Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullanılan en eski ve en iddialı argümandır. Teizme yöneltilmiş en ciddi itirazlar da bu problemden kaynaklanmıştır. Teizmin Tanrı anlayışına ve Tanrı'nın varlığı için ileri sürdüğü teleolojik kanıt mantıksal açıdan önemli bir tehdit oluşturmaktadır. "Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan Tanrı" inancına yöneltilmiş ciddi bir itirazdır. Kısaca Tanrı kavramının çelişik olduğunu göstermeye çalışan ve teleolojik kanıtı çürütmeyi amaçlayan bir argümandır.¹ Sadece teorik bir problem olmayıp pratik yönü de bulunan kötülük problemi gücünü büyük ölçüde herkesin (ateist veya teist olsun) yaşamında tanık olduğu ve birlikte yaşadığı üzücü olayların varlığından almaktadır. Bunlar arasında deprem, sel, yangın, kuraklık, hastalık, savaş, soykırım, zulüm gibi hadiseler bulunmaktadır.

Kötülük problemini ileri sürenler Tanrı'nın varlığı için ciddi sıkıntılar ortaya koymakla birlikte sonuç itibariyle Tanrı inancı karşısında geri adım atma durumunda kalmıştır. Çünkü kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın yokluğunun çıkarılması (kanıtlanması) zor görünmektedir. Şayet çıkarılacak olursa buna karşılık mevcut iyiliklerden hareketle ne sonuca varılacağı sorusu akla gelmektedir. Kaldı ki, var olan kötülüklerin oranıyla iyilikler arasında

bir karşılaştırma yapıldığında sonucun ne olacağı aşîkardır. Bu sîkîntînin farkında olan Mackie gibi ateist fîlozoflar kötûlûk problemini tartîşırken Tanrı'nın varlığını çûrûtmeye çalışmaktan ziyade Tanrı kavramıyla kötûlûklerin varlığı arasındaki çelişkiye dikkat çekmiş, konunun teistik bir problem olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Mackie'ye göre aslında ateistler de kötûlûklerden tamamen arınmış bir dûnyanın varlığını dűřünmezler. Ancak onlar, teistlerin bir yandan her şeyin mûkemmел olduğunu belirtmelerine, diğer yandan da kötûlűėü dini ačídan temellendirmelerine itiraz ederler.²

Stephan Evans da kötûlûk probleminin iki yönüne işaret etmiştir. Ona göre kötûlûk probleminin biri mantıksal diğeri de kanıtsal olmak üzere iki bičími bulunmaktadır. Kötûlûk probleminin "mantıksal formu"na (logical form) göre kötûlûkler ile Tanrı'nın varlığı arasında mantıksal bir çelişki bulunmaz. Bu noktada Evans'a göre Tanrı'nın varlığı hedef alınmamış, daha çok Tanrı inancı ile kötûlûkler arasındaki mantıksal çelişkiye dikkat çekilmiştir. Kötûlûk probleminin "kanıtsal formu"na (evidential form) göre ise bu konu Tanrı'nın varlığına inanmamak için gečíerli bir kanıt olarak değerlendirilmiş ve Tanrı'nın varlığının çûrûtűlmesi hedeflenmiştir.³

Kötûlûk problemi karřısında teistler de çeřitli görűřler ileri sűrerek Tanrı inancına olan itirazı önlemeye çalıřmıřlardır. Ancak bunlara gečímeden önce kısaca kötûlûk problemini ačíklamak yerinde olacaktır.

Kanıt Olarak Kötûlûk Problemi

Teizm Tanrı'yı yetkin niteliklerle donatmış ve noksanlıklardan uzak olduğunu ifade etmiştir. Tanrı'nın aşkınlığı ve yaratıcılığını önemle vurgulayan teizm aynı zamanda O'nun iyilik sahibi olduğunu, her řeyi bildiğini ve her řeyi yapabileceği inancını da benimsemiştir. Ateistler ise bu niteliklerin dűnyadaki kötûlûklerle örtűşmediėini iddia ederek: "Madem ki Tanrı iyilikseverdir; olup biten her řeyi bilmektedir; her řeyi yapmaya da muktedirdir. O halde bu kötûlûkler de nereden çıkmaktadır?" diye sormuşlardır.

Teizme göre Tanrı,

- a) Her şeye gücü yetendir,
- b) Her şeyi bilendir,
- c) Mutlak iyidir.

Her şeye gücü yeten bir varlık olarak Tanrı'nın üstesinden glemeyeceği şeylerin olmaması gerekir. Çünkü Tanrının gücü için herhangi bir sınır söz konusu değildir. Her şeyi bilen Tanrı'nın, dünyada cereyan eden acı olaylardan habersiz olması da mümkün değildir. Dolayısıyla iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötüyü istemesi ve yaratıklarının boş yere acı çekmesini dilemesi imkansızdır. Ayrıca Tanrı, mutlak iyidir. O her zaman iyiyi tercih etmekte ve iyiliği dilemektedir. İyiliğin en belirgin özelliği de kötülüğe karşı olmak ve onu istememektir.⁴

Dolayısıyla,

Eğer Tanrı her şeye gücü yeten bir varlıksa, kötülüğü önlemeye muktedir olabilmelidir.

Eğer O mutlak iyilik sahibi bir varlıksa kötülüğü önlemeyi istemelidir.

Ancak kötülüğün var olduğu görülmektedir.

d) Dolayısıyla Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık olmadığı gibi mutlak iyilik sahibi bir varlık da değildir.⁵

Yukarıdaki argümana göre Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı birbiriyle ters orantılı hale gelmiştir. Yani Tanrı'nın varlığı bir anlamda kötülüğün yokluğu demektir. Çünkü Tanrı varsa, kötülük olmamalıdır. Veya kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğu anlamına gelecektir.⁶ Çünkü kötülük Tanrı'nın var olmadığı bir durumda ortaya çıkacaktır.

Kötülük problemini dile getirenlerden birisi de David Hume'dur. Hume, *Tabii Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde bu konuyla ilgili şu soruları sormuştur: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?⁷

Görüldüğü gibi Hume da Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesiyle, iyilik sahibi olmasının bağdaşmadığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi teistleri bir hayli düşündürmüş ve ateistlere karşı cevap vermeye zorlamıştır. Çünkü ateistlerce Tanrı'nın varlığıyla, kötülüğün varlığı arasında bir ikilem oluşturulmuş, kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığının mantıken çeliştiği iddia edilmiş, çelişmediği düşünülse bile kötülüğün varlığının Tanrı'ya inanmak için geçerli bir neden olduğu ileri sürülmüştür.

Kötülük Probleminin Eleştirisi

Teistler kötülük problemini Tanrı'nın varlığını çürütecek değerde görmemiş, sonuç itibariyle kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişki iddialarını da reddetmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın her şeye gücünün yetiyor olması veya iyiyi dileyip dilememesi kötülükle doğrudan ilgili değildir. Ayrıca mantıken imkansız olan bir şeyi de Tanrı istemeyecektir. Yani sevgi dolu bir Tanrı'nın durduk yere yaratıklarının kötülüğünü istemesi bir anlamda annenin kendi yavrusuna kötülük yapmak istemesiyle aynı değerde olacaktır. Halbuki bir anneye çocuklarına şefkatle yaklaşma duygusunu veren Tanrıdan böyle birşey beklemek akla aykırı olacaktır. Herşeye rağmen teistler "şayet ortada bir kötülük varsa, Tanrı da bunu engellemiyorsa, bu noktada Tanrı'nın bir bildiği olacaktır"⁸ tezini ileri sürmüşlerdir.

Kötülük problemiyle ilgili eleştirileri karşılamak için teistler öncelikle kötülüğü doğal ve moral olmak üzere ikiye ayırmışlardır:

a) Doğal kötülükler, doğada meydana gelen deprem, yangın, sel, hastalık, açlık, kuraklık v.b. felaketlerdir.

b) Moral kötülükler ise temelde ahlaki bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanın neden olduğu savaş, zulüm, soykırım ve haksızlıklardır.⁹

Doğal kötülükler (natural evils) doğanın işleyişi içerisinde izah edilmiş ve bilimsel şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Ahlaki kötülükler de (moral evils) özgürlüğe sahip olan insanın kendi yapıp etmelerine bağlanmıştır.¹⁰ Daha önce de görüldüğü gibi Mackie, teizmin tutarlığı açısından iyilik sahibi bir Tanrı'nın bütün gücüyle kötülüğü önleyeceğini ve buna da muktedir olması gerektiğini belirtmiştir. Mackie'nin bu sözleri aslında Tanrı'nın kötülüğe niçin izin verdiğini sorgulamaktır. Bu eleştiriden hareketle teistler, Tanrı'nın sınırlı sayıda kötülüğe izin verdiğini itiraf etmiş, daha sonra da Tanrı'nın bunu yapmak için haklı gerekçelerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kötülük problemi karşısında ateistlere en etkili cevaplardan birisi, Leibniz'in "teodise" (theodicy) görüşüdür. Leibniz üzerinde yaşadığımız dünyanın, mümkün alemler içerisinde en iyisi olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasıyla kötülüklerin varlığını Tanrı'nın varlığı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre dünya, Tanrı adaletinin ege-men olduğu bir dünyadır. Bu dünyadan daha iyisini veya kötülü-

gün olmadığı bir yaşamı düşünmek yersizdir. O'na göre var olan kötülükler mümkün olan en iyi dünyanın bir parçası olunca, (dahası olmak zorunda olunca) kötülüğün olmadığı başka bir dünyanın varlığını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü herhangi bir biçimde de olsa, orada da kötülük var olacaktır.¹¹

Bazı düşünürler de ateistlerin eleştirilerini tartışmak yerine kötülüklerin varlığını ya göz ardı etmiş ya da bunun bir yanılmadan ibaret olduğunu söylemiştir. Konu bazan ciddiye alınmamış, bazan da din açısından bir problem olarak görülmemiştir.

Hinduizm'deki Vedanta öğretilerine göre kötülük yanılgıdan (illusion) ibarettir.¹² Nelson Pike'a göre ise kötülük problemi din açısından Tanrı'nın varlığı ile ilgili ciddi bir problem olmadığı gibi teoloji için de bir tehlike değildir. Pike'a göre Tanrı'nın varlığı bir inanç unsuru olup inananlarca da koşulsuz olarak kabul edilmiştir. Dine göre her şeyi yapmaya gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı mutlak anlamda iyilik sahibidir. Dolayısıyla O herhangi bir olumsuz durumun meydana gelmesine olanak tanıyacak ahlaken uygun gerekçelere sahiptir.¹³

Buraya kadar verilen eleştirilerin yanında kötülük problemi ile ilgili olarak dini açıklamalar da ileri sürülmüştür. Kötülüklerin varlığını yadsımayan ve bunları Tanrı'nın varlığı açısından da bir çelişki olarak görmeyen düşünceleri şöylece sıralayabiliriz.

Teistik Eleştiriler

Teistlere göre,

a) İyinin var olması için mantıken kötünün de var olması gerekir. Her şeyin iyi olduğu bir dünyada iyiliğin "iyi" olarak bilinmesi mümkün olmayacaktır. Kötülük iyiliğin elde edilmesi, bilinmesi ve takdiri için var kılınmıştır. Ayrıca şefkat, sempati, kahramanlık, affetme duygusu ve erdemli olmak gibi özellikler kendi başlarına ortaya çıkabilecek durumlar değildir. Bunların oluşması için acı ve ıstırapın olması gerekmektedir. Dolayısıyla kötü olmaksızın iyi var olmayacak ve değeri anlaşılmayacaktır. Çünkü kötülük, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısıdır.¹⁴

b) Tanrı insana özgür irade vermiştir. Vermiş olduğu özgür iradenin kullanımına da müdahale etmemektedir. Bu amaçla kendi gücünü dahi sınırlamaktadır. İyiyi elde etmesi için kendine özgür

irade verilen insanın bu süreçte yanlış karar verme olasılığı da bulunmaktadır. İnsanın özgürce davranması doğal olarak hata yapma ve kötülüğe neden olma ihtimalini de içermektedir. Çünkü iyiliği tercih etme özgürlüğü bulunan insanın kötüyü seçmemesi çelişki olacaktır.¹⁵ Dolayısıyla iyilik üzere yaratılan insanın iradesini kötü yönde kullanmasından ve ıstıraba neden olmasından dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz.¹⁶ Nitekim böyle davranacak olan bir insanı ilk önce Tanrı uyarmış ve öteki dünyada sorgulayacağını bildirmiştir.

c) Kötülük, insanın moral yetkinliğe ulaşması için önemli bir rol oynamaktadır. Doğumundan itibaren eğitilmek, olgunlaşmak ve kişiliğini bulmak durumunda olan insan için bu dünya ahlaken kemale erme, John Hick'in ifadesiyle "soul-making" mekanıdır.¹⁷ Bu süreçte insanoglu önce kendi kişiliğinde başlayarak iyiliği hakim kılmaya ve kötülüğü de sıfırlamaya gayret göstermelidir.

Hick, dünyayı ahlaki olgunluğa erme mekanı olarak görmüş ateistlerin bu dünyayı hedonistik (hazcı-zevk dolu) bir cennet olarak görmek isteyişlerini ve Tanrı'nın da bunu yapmaya zorunlu olduğunu düşünmelerini reddetmiştir. Hick'e göre Tanrı, evinde evcil hayvanına kümes yapan ve bütün riskleri düşünen bir kimse durumunda değildir. Kaldı ki, kümeste de hangi şartla olursa olsun olumsuz yönler bulunacaktır.¹⁸

d) Hıristiyan geleneğinde yaygın olan bir inanışa göre kötülüklerin temelinde insanların günahkarlığı yatmaktadır. Diğer bir deyişle yaşanan acı ve ıstıraplar Tanrı'nın insanlara verdiği cezalardır.¹⁹ İnsanlar yapmış oldukları kötülüklerin karşılığını bu dünyada da çekmekte ve kötü eylemleri karşılıksız kalmamaktadır. Ayrıca inanan insanların haksız yere yaşamış olduğu sıkıntılar ve ıstıraplarla, günahsız insanların çektiği acılar karşılıksız kalmayacaktır. Yani çekilen sıkıntılara karşılık ileride insanları mutlu bir gelecek beklemektedir. Tanrı cennetiyle bu insanların acılarını dindirecektir.²⁰

Yukarıdaki görüş teistler arasında tartışmaya yol açmış ve şiddetli eleştiriyiyle karşılaşmıştır. Sözgelimi İslâm düşünürleri insanların doğuştan günahkar olduğunu kesinlikle reddetmiş, insanların kötülüğü hak ettiği ve acı çekmek için cezalandırıldığı anlayışını kabul etmemişlerdir. Onlara göre cereyan eden kötü olayların nedenleri başkadır. Suç işleyen ve kötülük yapan kişiler zaten bu dünyada adalet önüne çıkacaklardır. Çıkmayan ve suçunun karşılığını

görmeyen kişiler ise ahiret yaşamında mutlaka bunun hesabını vereceklerdir. Ayrıca kimse bir başkasının yapmış olduğu suçtan dolayı manen ya da maddeten cezalandırılmaz, cezalandırılmadığı gibi lanetlenemez veya kınanamaz da. Dolayısıyla bu noktada Hristiyanlık'la İslâmiyet arasında ciddi inanç ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Tanrı insanların acı çekmesinden zevk alan bir varlık değildir. Bu durum belki bazı insanların arasında cereyan eden bir durum olabilir. Ancak Tanrı birbiriyle problemlili ve kavgalı olan iki insandan birine benzememektedir. O herkesin Tanrısıdır. Yarattığı bütün varlıklara da hayat vermekle sevgisini göstermektedir. Tanrı kötü insanların bile iyiliğini istemekte, onları her fırsatta masum tabiatlarına geri dönmeye çağırmaktadır. Bu amaçla peygamberleri aracılığı ile buyruklarını ve uyarılarını herkese ulaştırmıştır.

Tanrı kötülüklerin bir an önce iyiye dönüştürülmesini ve insanların mutlu olmalarını dilemektedir. Acı çeksin veya çekmesin bütün insanlar Tanrı'nın kullarıdır. Var olmalarının temelinde de kötülük ve acı değil, iyilik ve sevgi bulunmaktadır. Sonuçta dünyada karşılaşılan fiziksel kötülüklere karşı insan çalışıp tedbirini almalı moral kötülüklere karşı da iyiliği egemen kılmak için uğraşmalıdır. İslâmiyet'e göre insanın Tanrı katındaki değeri de iyilikler uğrunda gayretleri ve kötülüğü berteraf etmedeki çabalarıyla açığa çıkacaktır.

e) Bazı düşünürlere göre acı ve ıstıraplar din için yaşamsal bir önem taşımaktadır. Çünkü gerçek ve samimi inançlar trajedi karşısında oluşurlar. Böyle zamanlarda insanlar yaşamın ağırlığını hissederek, iradelerindeki yapaylığı bir kenara bırakarak kendilerine ve davranışlarına çeki düzen verirler.

İnançta içtenlik çok önemlidir. Bu da sıkıntılı anlarda kontrol edilir ve ölçülür.²¹ İnsanların Tanrı'ya olan inançlarında samimi olup olmadıkları normal zamanlarda bilinmez. Böyle zamanlarda insanlar kendilerinin ne durumda olduklarının farkına varır ve seviyelerini ölçerler.

f) Bu konuda bir diğer yaklaşım da yaşanan sıkıntı ve acıların Tanrı'nın sevgisini elde etmede bir vesile olduğu iddiasıdır. Simone Weil'e göre acı çekmek Tanrı aşkına ulaşmak için bir araçtır. Yaşamda karşılaşılan acı ve kederler, insanın Tanrı'nın sevgisini elde etmesi için önemli fırsatlardır. Weil gibi, acı çekmekle dini değerler arasında bir uygunluk kurmayı deneyen Diogenes Allen'e göre

İsa da çarmıhta acı çekmiştir. Ona göre kötülüğün varlığıyla ilgili sorular bencilliğimizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunları sormak yararsızdır. Çekilen acılar karşısında hiçbir şeyle kıyaslanmayacak şekilde Tanrı'nın sevgisi ve bunun karşısında elde edilen iyilikler vardır.²²

Bu konuda da teistler arasında farklı düşünenler olmuştur. Sözelimi İslâmiyet'e göre Tanrı'nın sevgisini kazanmanın yolu zorunlu olarak acı, ıstırap ve trajik durumlardan geçmez. Tanrı inancı böyle durumlarda elbetteki insanlara yardımcı olmakta, onların ayakta durmalarına ve dayanmalarına olanak sağlamaktadır. Ancak acı ve ıstıraplar karşısında böyle bir direnmenin Tanrı'nın katındaki değeriyle, O'nun sevgisini kazanmak için hiçbir gerekçe yokken acı çekmeye çalışmak ya da tehlikelere atılmak aynı değildir. İslâm Peygamberi en küçük bir canlının dahi gereksiz yere öldürülmesini yasaklamış ve onlara verilen eziyetten rahatsız olmuşken insanın dini gerekçelerle acı çekmesine veya çektirilmesine nasıl izin verebilir?

Bu konuda karşılaşılan yanlış bir anlama da kadercilikle ilgili olmuştur. Tarihin bazı dönemlerinde Tanrı'nın varlığına inanan bazı insanlar acı ve ıstırapla karşılaştıklarında ümitsizliğe kapılarak bu dünyanın geçici olduğunu düşünmüş ve sadece cennette mutluluğun elde edilebileceğine kanaat getirmişlerdir. Dolayısıyla bu tür insanlar bazan kötülüklerle mücadelede pasif kalmış ve kendi köşelerine çekilmiş olup bitenlere de seyirci kalarak yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Halbuki İslâmiyet, insanların küçülmelerini, güçsüzleşmelerini, zayıf düşmelerini, başkalarına bağımlı olmalarını, dünyadan el etek çekmelerini yasaklamıştır. Dindar olmak dünyadan kopmak değil, tam tersi onu öğrenmek, bilmek, sırrını çözmek ve egemen olmak demektir.

g) Dünyadaki kötülüklerin varlığını dini inançlar açısından önemli gören bazı kişiler yaşanan acıları mutlak kötülükle açıklamaya ve yorumlamaya da karşı çıkmışlardır. Bunlara göre insan yaşamda olup biten her şeyi (bir anlamda manzaranın bütünü) etrafıca görme imkanına sahip değildir. Dolayısıyla yaşanan acılarda görülemeyen ve bilinemeyen yönlerin varlığı da söz konusu olabilmektedir.²³ Bizlere kötü yansıyan bazı olayların gerisinde iyi şeylerin olduğu unutulmamalıdır.

Teistik Eleştirilere Yanıt

Ateistlere göre,

a) 'Bir terimin karşısının mantıken zorunlu olması' kuralı ontolojik bir ilke değildir. Bu kural sadece kendi dil ve düşünce dünyamızda geçerlidir.²⁴ Dolayısıyla Tanrı'nın kötüyü yaratmadan iyiyi yaratması mümkün olmalıdır.

Teizm "iyi"nin "kötü" ile birlikte var olduğunu söylemiş her şeyin karşıtıyla kâim olduğu ilkesinden hareketle bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu iddia etmişti. Yani iyinin olması için mantıken kötünün de var olması gerektiğini ileri sürmüş ve mantık dışı bir iş yapması söz konusu olmayan Tanrı'nın da bu kuralın dışına çıkmayacağını belirtmişti. Ancak Tanrı'nın bir an için mantık kurallarının yaratıcısı olduğu dahi kabul edilse, O'nun böyle bir kuralı değişik biçimde koymuş olması gerekirdi. Sözgelimi kırmızı renginin zıddı olmadan var olması gibi. Ayrıca Tanrı bu ilkeyi kendi gücünü sınırlayacak şekilde de koymamalıydı. Yani iyiyi de, kötüyü yaratmadan var kılmalıydı.

b) Her şeye gücü yeten varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın, nedensellik yasalarına bağlı olmaması gerekir. Halbuki iyiliğin elde edilmesi için kötünün araç olması bir anlamda Tanrı'nın gücünün sınırlandığı anlamına gelmektedir. Bu durum sadece insanlar için geçerli olabilir. Çünkü onlar doğaları gereği yanılarak ve hata yaparak büyürler, veya hastalık anında acı çekerler. Dolayısıyla insanların yanlış yapmaları veya fiziksel olarak acı çekmeleri kaçınılmazdır.²⁵

c) İyiliklerin ortaya çıkması için kötünün var olması kuralı kaçınılmaz kısır döngüye neden olmaktadır. Ayrıca kötülüğün bulunduğu bir dünyada en yüksek iyilik ve erdem duygularının oluşacağı iddiası da tutarsızdır. Çünkü dünyaya bakıldığında kötülükler karşısında sadece iyilik ve erdem duygularının oluşmadığı görülecektir. Bunların yanında nefret, şiddet, zulüm, acımasızlık, korkaklık, hissizlik, kabalık gibi olumsuz duygular da oluşacaktır.²⁶

Kötülükler insanlar arasında nefret duyguları oluşturmakta ve onları öç almaya, acımasız davranmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla kötülüklerin varlığı iyiliklere vesile olmadığı gibi daha büyük kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

d) Kötülük probleminden hareketle bir insanın ateist olabileceğini iddia eden William L. Rowe da dikkatleri doğada meydana ge-

len ve kendi deyişiyile anlamsız ve gereksiz olan kötülükler üzerine çekmeye çalışmıştır. Aşağıdaki örneklerle teistlerin iddialarını karşılamaya çalışmıştır.

Rowe'a göre herhangi bir orman yangınında hayvanların, örneğin geyiğin korkunç şekilde ölmesinin iyilik açısından hiçbir değeri yoktur. Geyiğin ölmesiyle daha büyük iyilikler elde edilmediği gibi geyiğin ölmesine gerekçe olacak eşit derecede bir suç unsuru da bulunmamaktadır. Geyiğin yangında acı çekerek ölmesi herhangi bir iyiliği elde etmenin zorunlu şartı da değildir. Geyiğin acı çekmesinin önlenebilmesi durumunda herhangi bir kötülüğün oluşması da mümkün gözükmemektedir. Veya aynı şekilde masum bir çocuğun acı çekmesine izin vermenin de iyiyle izah edilebilmesi imkansızdır.²⁷

Row'a göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyilik sahibi olan Tanrı'nın, bu gereksiz ve anlamsız acı olayları önlemesi gerekirdi. Eğer Tanrı gerçekten varolsaydı bu tür kötülükler de olmayacaktı. Ancak bu anlamsız kötülüklerin varolduğu görülmektedir. Kötülüklerin varlığı da Tanrı'nın varolmadığına dair kanıtlardır.²⁸

e) Ateistlere göre teistlerin kötülükleri moral ve doğal diyerek ikiye ayırmaları da çözüm olmamıştır. Onlara göre kötülükleri birbirinden ayırmak, birinin diğeriyle ilgisinin olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Mackie'ye göre çağımızda görülen korkunç felaketlere, küçüklü büyüklü savaşlara, şehirlere atılan korkunç bombalara, Stalin'in zulmüne, Nazi soykırımı gibi olaylara baktığımızda arkalarında yalan yanlış bir idealizmin yattığı görülecektir. Bunun gibi çeşitli gerekçelerle insanların adım adım korkunç işlere girmeleri acı ve ıstıraba neden olmaları, ona göre doğal ve moral kötülüğün ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.²⁹

f) Hristiyanlığa göre, kötülüğün varlığı insanların günahkarlığı ile açıklanıyor ve onların yaptığı hatalar da kötülüklerin varlığı için gerekçe gösteriliyordu. Hristiyanlık'taki *aslı günah* anlayışı bunun en güzel örneğidir. Ancak ateistler bu anlayışı da reddetmiştir. Çünkü bir an için *asli suç* dikkate alınsa dahı bunun insanın ortaya çıkmasından önce gerçekleştiği görülecektir. Dolayısıyla insan işlemediği suçun cezasını çekmektedir. Flew'a göre insanların günahları yine kendi üzerlerine döner anlayışı da yanlıştır. Çünkü günahkar insanların suçunu kendileri değil çoğu zaman güçsüz, zayıf ve

masum insanlar çekmektedir. Söz gelimi Hitler'in günahının en kötü sonuçları suçlular yerine onların kurbanları üzerine olmuştur.³⁰

Yukarıda açıklandığı gibi teistlerin pek çoğu bu konuda farklı düşünmüştür. Asli günah anlayışı İslâmiyet'in reddettiği bir durumdur. İslâmiyet'e göre bir kişinin dini, dili, ırkı, ailesinin sosyal statüsü ve ekonomik durumu ne olursa olsun günahsız doğmaktadır. Yine İslâm'a göre ister erkek olsun isterse kız, kimse annesinde köle, günahkar veya lanetli olarak doğmamıştır. Herkes doğduğu anda eşit ve hürdür. Tanrı'nın yarattığı bir canlı olması nedeniyle sevgi duyulması gereken varlıktır. Dinin ve Tanrı inancının gayesi de bu yapının korunmasıdır. İnsan günahkar bir varlık değil, aksine onurlu bir varlıktır. Yapılması gereken de insan haysiyetinin zedelenmesinin önlenmesi ve bu noktada karşılaşılan kötülüklerle mücadeledir. Dolayısıyla İslâm'a göre bir kimse bir başkasının işlediği suçun günahını çekemez veya onun adına cezalandırılamaz.

g) Kötülük problemiyle ilgili olarak ateistlerin en büyük eleştirileri teizmin insan özgürlüğü iddiasına karşı olmuştur. Bilindiği gibi teistler Tanrı'nın insana özgür irade verdiğini ve fiillerine müdahale etmediğini söylemişlerdi. Dolayısıyla moral kötülüklerin varlığından insanın kendisini sorumlu tutmuşlardı. Teistlere göre Tanrı'nın kötülüklere açıkça müdahale etmemesi, O'nun güçsüzlüğü veya kötüye göz yumması anlamına da gelmiyordu. Onlara göre Tanrı insanı daima iyiyi seçecek şekilde de yaratabilirdi. Ancak o zaman da insanların iyiyi özgürce seçmiş olacaklarından söz edilemezdi. Çünkü bu durumda insanlar iyiyi seçmeye zorlanmış olacaktı.

Teistlere göre Tanrı insanları özgürce karar verebilecek bir biçimde yaratmış, ahlaken sorumlu tutmasına rağmen onları eylemlerinde serbest bırakmıştı. Özgürce karar vermeleri doğal olarak kötüyü de irade etme serbestliğini kendilerine sağlıyordu.

Ateistlere göre teistler yukarıdaki yaklaşımlarıyla Tanrı'yı moral kötülükler konusunda aklamaya çalışmışlardır. Ancak her şeye rağmen onlar özgür irade savunmasıyla kötülük probleminin üstesinden gelinemeyeceği inancını taşımışlardır.³¹ Bu noktada ateistler kötülük problemiyle teistik Tanrı kavramı arasında mantıksal bir çelişki olduğunu göstermeye çalışmış ve şu paradoksal soruları sormuşlardır:

Tanrı insana kötüyü kullanacağı özgürlüğü niçin vermiştir?

Eğer Tanrı insana vermiş olduğu özgürlüğün kötü yönde de kullanılacağını biliyor idiyse niçin onları böyle yaratmıştır?

İnsan Tanrı'nın kendi kararlarını kontrol etmediği veya edemediği anlamda mı özgürdür?

d) Her şeye gücü yeten varlık olan Tanrı kontrol edemediği şeyler yaratır mı?³²

Ateistler kötülüğün gerçek varlığından hareketle son iki soruya olumlu cevap verilmesinden yana olmuşlardır. Bir anlamda Tanrı'nın sonsuz kudretiyle bilgisini yalanlamışlardır. Yani güçsüz ve bilgisiz tanrı anlayışını ileri sürmüşlerdir. Doğal olarak ortaya çıkan Tanrı imajı da teizmin Tanrı'sı olmaktan çok uzaktır.

Diğer yandan teizme göre Tanrı her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Bu durumda Tanrı'nın her şeyi bildiği ve yapıyor olduğu da ortaya çıkmaktadır. Çünkü sonsuz güç ve bilgi, eylemi de içermektedir. Bu noktada insan özgürlüğü problemi değişik boyutlar kazanmaktadır. Bu problem teizmin kendi içerisinde de tartışma konusu olmuştur. Ancak ona göre Tanrı'nın sonsuz bilgisi ve gücü insanların elini kolunu bağlamamaktadır. Tanrı bu niteliklerine rağmen insana özgür irade vermiştir.

Ateistlere göre her şeye gücü yeten Tanrı, bir anlamda insanların bütün tercihlerinin de kontrolünü elinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla insan hata yapar günah işlerse, Tanrı da o günahın yaratıcısı durumundadır.³³ Diğer bir deyişle Tanrı, insanın günahına ortaktır.

Mackie ve Flew gibi ateist düşünörlere göre Tanrı'nın insanların daima iyiyi seçecek şekilde yaratması, belki özgür irade anlayışına ters düşebilmektedir, yani onlara göre insanın daima iyiyi seçecek şekilde yaratılması belki onun özgürlüğüne aykırı olacaktır. Ancak onlara göre insanların daima iyiyi tercih edebileceği bir biçimde yaratılabilmeleri de mümkündür.³⁴ Bu durumda özgür irade anlayışı korunduğı gibi, insanların iradeleriyle tamamen iyiyi seçebilmelerine de imkan sağlanmış olacaktır.

Sonuç itibariyle kötölüklerin varlığı sadece ateistler için değil teistler için de ciddi bir problemdir. Ancak böyle bir problemin varlığından hareketle ateizme varmak veya Tanrı'nın varlığını inkar etmek problemin sınırlarını taşırmak olacaktır.

Yüzyılımızda meydana gelen deprem, sel, yangın, savaş, soykırım ve katliam gibi üzücü olaylar kendi şartlarında değerlendirilmeli ve öylece yorumlanmalıdır. Aslında bu gibi olaylar Tanrı'nın varlığını, var olması gerektiğini bir kat daha güçlendirmekte ve evrenin Tanrı'sız olamayacağı düşüncesini pekiştirmektedir. Çünkü kötülüğün ortaya çıkışı belirli bir düzenin bozulmasından veya akşamamasından kaynaklanmaktadır. Şayet Tanrı olmasaydı zaten belirli bir düzenden, iyilikten veya güzellikten de söz edilemeyecek yokluğunda da aramayacaktık. Böyle bir durumda da ortada kötülüklerin varlığı diye bir problem olmayacaktı. Dolayısıyla nisbi kötülüklerin varlığından hareketle inançsızlığa düşmek yerine mevcut iyiliklerin ve güzelliklerin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığına gitmek daha tutarlı olsa gerekir.

Dipnotlar

- ¹ Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 17-25; Gaskin, *a.e.*, s. 119-129; Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 7-29; Hick, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 136, *Evil and The God of Love*, s. 3-4; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-9; Edwards, "Atheism", *Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 178.
- ² Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 159.
- ³ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 132.
- ⁴ Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-153.
- ⁵ Hick, "The Problem of Evil", s. 136.
- ⁶ Swinburne, *The Existence of God*, s. 201.
- ⁷ Hume, *a.g.e.*, s. 65-66.
- ⁸ Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 151-2; Flew, Tanrı'nın kötülüğü önlemeye gücü yettiği halde bir hikmeti bulunduğu gerekçesiyle bunu engellememesi inancını reddeder. O'na göre bu tür cümleler anlamsızdır. Anlamsız bir cümle başına Tanrı ismini koymakla da o cümle anlamlı olmaz (Flew, *a.g.e.*, 146).
- ⁹ Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 119-120; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 131-132.
- ¹⁰ Von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 405-416.
- ¹¹ Pike, "Hume on Evil", s. 47.
- ¹² Hick, "The Problem of Evil", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 136.
- ¹³ Pike, *a.g.e.*, s. 47.
- ¹⁴ Edwards, "Atheism", s. 178; Flew "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 145; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 28-33
- ¹⁵ Flew "Divine Omnipotence and Human Freedom", s. 145- 7.
- ¹⁶ Edwards, "Atheism", s. 178.
- ¹⁷ Hick, *Evil and The God of Love*, s. 253-265.
- ¹⁸ Hick, *a.g.e.*, 256-257.
- ¹⁹ Von Hildebrand, *a.g.e.*, s. 453-454; Flew, *a.g.e.*, s. 147.
- ²⁰ Gaskin, *a.g.e.*, s. 123.
- ²¹ Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 156-8; Ferré, *a.g.e.*, s. 115.
- ²² Allen, "Natural Evil and the Love of God", s. 193-204.
- ²³ Crombie, "Theology and Falsification", s. 124.
- ²⁴ Ferré, *Language, Logic and God*, s. 27-28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 29.

- 25 Ferré, *a.g.e.*, s. 28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 30.
- 26 Ferré, *a.g.e.*, s. 28-9
- 27 William L. Rowe, "The Problem of Evil and Varieties of Atheism" *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 129-130
- 28 Rowe, *a.g.e.*, s. 128
- 29 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162-3.
- 30 Flew, *a.g.e.*, s. 147.
- 31 Mackie, *The Miracle of Theism*, S. 162.
- 32 Mackie bu soruyu kudret paradoksu olarak adlandırmaktadır (Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 34).
- 33 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162.
- 34 Flew, *a.g.e.*, s. 149; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 33

Sonuç

Kısaca “tanrıtanımazlık” olarak ifade edilen ateizm, felsefi bir terim olarak Tanrı inancına karşı bir tepkiyi dile getirir. Diğer bir deyişle ateizm Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet’in özünü oluşturan, bütün peygamberlerin varlığını haber verdikleri, yaratıcı ve aşkın Tanrı kavramına karşı olumsuz bir tavır alıştır. Bilinçli bir şekilde böyle bir Tanrı’nın varlığını eleştirip reddetmek ve varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları da çürütmeye çalışmaktır.

Ateizm, biçim olarak “teorik” ve “pratik” olmak üzere ikiye ayrılır. Tanrı’nın varlığına, varlığı ile ilgili iddialara entelektüel düzeyde karşı çıkmak ve zihinsel bir çabayla onlara eleştirip reddetmek teorik ateizmdir ve kendi içerisinde “negatif” ve “pozitif” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Negatif ateizm, insan zihninde herhangi bir Tanrı düşüncesinin bulunmadığını, dolayısıyla ortada reddedilecek bir şey olmadığını ileri sürer. Pozitif ateizm ise, özelde teistik Tanrı inancını düşünerek ve tartışarak reddeder. Genelde ise bütün dini inançları ve bu inançların iddialarını hedef alarak çürütmeye çalışır.

Pratik ateizm bir insanın, teorik tartışmalardan uzak bir biçimde, dini inançlara ve değerlere duyarsız kalarak, yaşamını sanki Tanrı yokmuşçasına sürdürmesidir. Bu tür bir ateizm de kendi içerisinde “aktif” ve “pasif” olmak üzere iki gruba ayrılır. Aktif ateizm Tanrı’yı reddetmenin yanı sıra yaşamda Tanrı inancına, bu inancı animsatan her türlü düşünceye, sembole ve kavrama karşı savaş açmak, kısacası Tanrısız bir yaşam kurmayı amaçlamaktır. Pasif

ateizm ise, reddetmekle birlikte Tanrı ile veya dini değerlerle problemi olmamak, kendi halinde yaşamak veya bu konulara ilgisiz kalmaktır.

Bir insanın gerçekten ateist olup olamayacağı ile ilgili uzun tartışmalar yapılmıştır. Ateistler inançsızlığın öneminden ve Tanrı'ya inanmanın güçlüklerinden söz ederken teistler de ateist olmanın zorluk ve imkansızlıklarını dile getirmişlerdir.

Teizmi, geniş anlamda herhangi bir Tanrı'ya inanmak veya herhangi bir şeye nihai anlamda ilgi duymak olarak görenler ateizmi olanaksız bulmuştur. Bu düşünürlere göre sözel olarak Tanrı'yı yadsıyanlarda dahi açığa çıkmamış (kalplerinde gizli) olan bir tür inanç vardır. Ancak inanmayı, sadece teistik Tanrı inancına bağlanmak olarak görenler ise ateistlerin varlığını kabullenmişlerdir. Bu kişilere göre, Tanrı'nın varlığına inanmayanlar veya Tanrı'nın sahip olduğu temel niteliklerden bir veya birkaçını reddedenler mutlak surette ateist olmuşlardır.

Anlaşılma güçlüklerinin yanı sıra ateizm terimi bazan da yanlış kullanılmıştır. Bazı kişiler Tanrı inancına sahip olduğu halde ateizmle itham edilmiştir. Tanrı'ya inandığı halde, bazan O'nu farklı yorumlayan, geleneksel anlayıştan uzaklaşan, yerel inançlardan kopan, toplumun değer ve ilkelerine aykırı davranan düşünürlere de bu ithamlarla karşılaşmışlardır. Bu kavram bazan da deizm, panteizm veya agnostisizmle karıştırılmış onlarla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak bir düşünürün deist, panteist veya agnostik olması zorunlu olarak onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Ateizm tarihi antik, yeniçağ ve modern olmak üzere üç döneme ele alınmaktadır. Felsefe tarihinin ilk dönemlerde ateizm, sistematik bir eleştiriden ziyade, geniş anlamda bir "inançsızlık" olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Epikürcülük, Şüphecilik ve Atinalı sofistlerin sosyal inançsızlıkları dikkat çekmektedir. Gerek düşünsel ve gerekse siyasal planda dinlerin etkinliğinden dolayı ateizm Ortaçağ'da açıkça ortaya çıkamamış ya da değişik kılıflara girmiştir. Bu dönemde Batı'da kiliseye karşı çıkanlar kovuşturulmuş veya öldürülmüştür. Dolayısıyla Ortaçağ'da da ciddi bir ateizmden söz etmek zordur. Yeniçağ'da ise gizlenen ve deizm olarak ortaya çıkan hristiyan karşıtlığı düşünceler, özellikle Rönesanstan sonra ateizm olarak kendini göstermiş, tartışılmaya ve açıkça savunulmaya başlanmıştır.

Modern dönemde ateizm, Batı'da yeni bir karakter ve ivme kazanmış hatta bir yaşam biçimi haline gelmiştir. Genelde bütün dinler, özelde ise Hristiyanlık ateist düşünürler tarafından açıkça eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bu dönemde ateizmin, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche ve Sartre gibi sistematik savunucuları olmuştur. Bu düşünürler kendi alanlarında Tanrı inancını çürütmeyi hedefleyen veya bu amaçla kullanılan bulgulara ulaşmışlar, birçok insanı da etkilemişlerdir.

XX. yüzyılın başından itibaren İngiltere'de ateizme zemin hazırlayan ciddi düşünceler ortaya çıkmıştır. Felsefenin problemleri ve yöntemi yeniden belirlenmiş, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Felsefenin en önemli görevi, dilin doğasını ve fonksiyonlarını açıklığa kavuşturmak olarak ifade edilmiştir. Bu süreçten din dili de etkilenmiş, Tanrı kavramı ve teistlerin bu kavrama yüklemiş olduğu nitelikler çözümlemeye tâbi tutulmuş, teistik önermeler mantıksal tutarlılık ve anlamlılık açısından sorgulanmıştır. Ortaya doğrulamacı, fonksiyonel, lengüstik (dili esas alan) ve konatif (tutum ve davranışa dayalı) çözümlemeler çıkmış, Tanrı kavramına yeni yorumlar getirilmiştir.

Viyana çevresi ya da mantıksal pozitivizm denilen hareketin ileri sürdüğü "doğrulama ilkesi" Tanrı kavramına karşı büyük bir tehdit unsuru olmuştur. Ayer'in öncülüğünü yaptığı bu hareket, metafiziği ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaları doğru ya da yanlış tartışmasına girmeye gerek duymadan anlamsız saymıştır.

Mantıkçı pozitivizme bir tepki olarak analitik felsefede fonksiyonel tahlil anlayışı gelişmiştir. Wittgenstein'in ikinci dönem çalışmalarıyla güçlenen bu anlayış, pozitivizmin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır. Dinin dışarıdan eleştirilerek anlamsız sayılması reddedilmiş, dışarıdan nasıl görülürse görülsün dini inançların, inanan insanın yaşamında bir değeri ve anlamı olduğu belirtilmiştir. Tanrı kavramının ve dini inançların, doğrulamacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız ve saçma sayılması da eleştirilmiş, onların deneysel doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı söylenmiştir.

Modern dönemde ateizm kendini teistik önermelerin eleştirisi biçiminde de göstermiştir. Doğrusu bu özelliği ile ateizm teolojik çevrelerde büyük bir aşama kaydetmiştir. Bu süreçte Tanrı düşüncesinin kaynağı, Tanrı kavramının tanımlanması, Tanrı hakkındaki

konusma biçimi ve Tanrı'ya atfedilen niteliklerin anlaşılabilirliği ateistler için temel problemler olmuştur.

Ateistler Tanrı'nın varlığının herhangi bir kanıtla ispatlanamayacağını iddia etmiş, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlak kanıtlarını da reddetmişlerdir. Kanıtların teorik olması ve eleştirilmesi bazı teistleri daha güvenli bir yol arayışına yöneltmiştir. Duygusal ve psikolojik yönü ağır basan bu yol da Tanrı'nın varlığının dini tecrübeyle (religious experience) kanıtlanması girişimi olmuştur. Ancak ateistler özünde insanı unsurların bulunduğu tecrübenin Tanrı inancı için bir temel olamayacağını belirterek, zaten teistik Tanrı'nın da doğrudan tecrübe edilmesinin imkansız olacağına işaret etmişlerdir.

Ateistlerin teizme karşı ileri sürdüğü eleştiriler Tanrı'nın varlığı ile sınırlı kalmamıştır. Onlar ahlak alanında da Tanrı'yı otorite olarak gören teizmi eleştirmiş Tanrı inancından bağımsız ahlak anlayışlarını ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanı sıra kötülüklerin varlığını da Tanrı'nın varlığı aleyhinde ciddi bir problem olarak görmüşlerdir.

Aşkın ve yaratıcı bir Tanrı anlayışını savunan teizm kendine tepki olarak ortaya çıkan ateizme karşı sessiz kalmamış, karşı eleştirilerde bulunmuştur. Ateizmin teorik ve pratik çelişkilerinin bulunduğunu, eleştirilerinde gerçekçi davranmadığını, ortaya yeni bir şey koymadığını ve insanlara yeni bir vizyon sunmadığını iddia etmiştir.

Tanrı inancı ile birlikte ateizm olgusunun da insanlık tarihi boyunca devam edeceği açıktır. Çeşitli gerekçelerle Tanrı'ya inanma gereksinimi duyan ve bunu temellendirmeye çalışan insan aktı diyalektik bir biçimde karşıt düşünceleri de ortaya koymakta gecikmeyecektir. Ancak topyekün yaşamın ve varlık dünyamızın birtakım mantıki eleştiriler ya da dil oyunları ile izah edilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla insanlığa tutarlı bir vizyon sunan teizmin alternatifinin bulunmadığı sarsılmaz bir realite olarak kalacağına benzemektedir.

Kaynakça

- Allen, Diogens, "Natural Evil and the Love of God", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 189-208
- Alston, William P., "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VIII, New York 1972, s. 84-88
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, II., UK 1977.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, II, İzmir 1993
- Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Bursa 1984
- Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. II, Ekim 1986, s. 12-21
- , "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Ankara 1981, s. 187-204
- , "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, 1983, s. 25-44
- , *Din Felsefesi*, İzmir 1987
- , *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, London 1990
- , *Philosophy in the Twentieth Century*, London 1992
- Ayer, A. J.-Copleston, F. C. "Logical Positivism-A Debate", *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, Arthur Alp, New York 1972, s. 4 73-490
- Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford 1991
- Barrett, William-Aiken, Henry D., *Philosophy in The Twentieth Century*, II, Publishers, London 1971
- Bartley III, W. W., *Morality and Religion*, London 1971
- Batson, C. Daniel-Ventis, W. Larry, *The Religious Experience*, 1982
- Beck, R. N., *Perspectives In Philosophy*, USA 1975
- Bedevis, Abdurrahman, *Min Tarihi'l İlahi fi'l-Islam*, Beyrut 1980
- Berkley, George, *Principles of Human Nature*, ed. Roger Woolhose, London 1988
- Berman, David, *A History of Atheism in Britain*, London 1988
- Bernard, Lightman, *The Origins of Agnosticism, Victorian Unbelief and The Limits of Knowledge*, London 1987
- Braithwaite, R. P., "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian T. Ramsey, London 1966, s. 53-73

- Braudlaugh, Charles, *A Plea for Atheism, Champion of Liberty: Charles Bradlaugh*, London 1933
- Buckley, Micheal J., *At the Origins of Modern Atheism*, USA 1987
- Bury, J. B., *A History of Freedom of Thought*, London 1928
- Collins, James, *God In Modern Philosophy*, London 1960
- Copleston, Frederick, *Contemporary Philosophy*, London 1963
- Crombie, I. M., "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell, London 1957, s. 31-83
- , "Theology and Falsification", (A. Flew'un aynı başlıklı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 109-130
- Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, Ankara, 1978
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1982
- Debray-Ritzen, Pierre, *Freud Skolastiği*, çev. A. Fikret Gökdemir-A. Çetin Ertürk, Ankara 1991
- Descartes, Rene, *A Discourse on Method*, London 1949
- Douglas, R. Geivett-Sweetman, Brendan, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford 1992
- Dummett, Michael, *Frege-Philosophy of Language*, London 1981
- Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992
- Durkheim, E., *The Elementary forms of the Religious Life*, Religion and Ideology, UK 1987
- Durrant, Michael, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, (Royal Institute of Philosophy Supplement:31), ed. Martin Warner, Cambridge 1992, s. 71-84
- Ebü'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975
- Edwards, Paul, "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, I, New York 1972, s. 174-189
- , "Common Consent Arguments for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, New York 1972, s. 147-155
- , "Some Notes on Anthropomorphic Theology", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962
- , (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1972
- Edwards, Paul-Pap, Arthur, *A Modern Introduction to Philosophy*, USA 1972
- Edwards, Paul-Robinson, J. A. T., *Honest to God Debate*, London 1963. s. 25-44
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion*, England 1982
- Ewing, A. C., *The Fundemantal Questions of Philosophy*, London 1985

- Ferre, Frederick, *Language, Logic, and God*, London 1987
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, London, 1843
- Findlay, J. N., "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 47-56
- Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 144-169
- , *God and Philosophy*, London 1968
- , *God, Freedom And Immortality*, New York 1984
- , *Logic and Language*, Oxford 1951
- , "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford 1992, s. 19-32
- , "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 96-99
- Flew, Antony-MacIntyre, Alasdair, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955
- Flew, Antony-Miethe, T., *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, USA 1991
- Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, ed. James Strachey, New York 1962
- , *Psikanalize Giriş*, çev. Günsel Koptagel, İstanbul 1984
- , *Totem and Taboo*, London 1983
- , *The Future of An Illusion*, W. D. Roson-Scott, London 1934
- Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London 1988
- , *The Quest for Eternity*, England 1984
- , *Varieties of Unbelief*, New York 1989
- Geach, Peter, "Meaning of God", *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner, (Royal Institute of Philosophy Supplement:31), Cambridge 1992, s. 85-89
- Geivett, R. D., Sweetman, B., *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford 1992
- Goudge, T. A., "Charles Robert Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, London 1972, s. 294-295
- Gürsoy, Kenan, J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Ankara 1987
- Hare, R. M., "Religion and Morals", *Faith And Logic*, ed. Basil Mitchell, London 1957, s. 176-193
- , "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 99-103
- Hartshorne, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", çev. Mehmet Aydın,

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1981
- Hepburn, Ronald W. "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, I, London 1972, s. 56-59
- , *Christianity and Paradox*, London 1958
- , "Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, London 1972, s. 232-237
- , "Moral Arguments for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, London 1972, s. 381-385
- , "Religious Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VII, London 1972, s. 163-168
- Hick, John, *Evil and The God of Love*, London 1993
- , *Faith and Knowledge*, London 1988
- , *Faith and the Philosophers*, London 1964
- , "Ontological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, London 1972, s. 538-542
- , *Philosophy of Religion*, USA 1963
- , *Problems of Religious Pluralism*, London 1985
- , (ed) *The Existence of God*, New York 1973
- , "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London 1972. s. 136-141
- Hook, Sidney, *From Hegel to Marx*, USA 1962
- , (ed) *Religious Experience and Truth*, London 1962
- , "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962
- , *The Quest For Being*, New York 1961
- Hudson, W. Donald, *Wittgenstein and Religious Belief*, London 1975
- Hughes, G. E., "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 56-67
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, ed. R. H. Popkin, USA 1988
- James, T., Clark, T. Edinburgh, *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, Hastings, Edinburgh 1981
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London 1960
- Joad, C. E. M., *A Critique of Logical Positivism*, London 1950
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith, London 1982
- Kaufmann, Walter, *Critic of Philosophy and Religion*, London 1958
- Kierkegaard, Søren, "The Absolute Paradox", *The Existence of God*, ed. John Hick, London 1964

- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara 1992
- Klein, Kenneth H., *Positivism and Christianity*, Belgium 1974
- Küng, Hans, *Does God Exist?*, London 1991
- Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982
- Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, London 1973
- Lemay, J. A. L., *Deism, Masonary and the Enlightenment*, ? 1987
- Lewis, H. D., (ed) *Contemporary British Philosophy*, III, London 1961
- , *Philosophy of Religion*, London 1972
- Lubac, s. J. Henri de, *The Drama of Atheism-Humanism*, London 1949
- Mace, C. A., *British Philosophy in Mid-Century*, London 1957
- MacIntyre, A. Ricreur, P., *The Religious Significance of Atheism*, London 1969
- MacIntyre, A., *Difficulties in Christian Belief*, London 1959
- , "God and the Theologians", *Honest to God Debate*, ed. Edwards-J. A. T. Robinson, London 1963, s. 215-228
- , *Metaphysical Beliefs*, London 1957
- , "Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, New York 1972, s. 542-543
- , "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VI, New York 1972, s. 31-35
- , "Sigmund Freud", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 249-253
- , (ed) "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, London 1957, s. 167-211
- Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 25-37
- , *The Miracle of Theism*, Oxford 1982
- Magee, Bryan, *Modern British Philosophy*, UK 1973
- , *The Great Philosophers*, Oxford 1990
- Malcolm, Norman, "Is It A Religious Belief That 'God Exist?'", *Faith and The Philosophers*, ed. John Hick, London 1964, s. 103-110
- Martin, C. B., "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 76-95
- Martin, Michael, *Atheism*, Philadelphia 1990
- , "Atheistic Teleological Arguments", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett-B. Sweetman, Oxford 1992, s. 43-59
- Marx, Karl-Engels, F., *The Communist Manifesto*, ed. A. J. P. Taylor, London 1985

- Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation*, London 1971
- McCord Adams, Marilyn-Merrihew Adams, Robert, *The Problem of Evil*, Oxford 1990
- McPherson, Thomas, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1955, s. 131-143
- , *Philosophy and Religious Belief*, London 1974
- Mitchell, Basil, (ed) *Faith And Logic*, London 1957
- , *Morality: Religious and Secular*, Oxford 1985
- , "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 103-105
- Mill, John Stuart, *Theism*, ed. R. Taylor, USA 1957
- Moore, G. E., *Ethics*, London 1966
- , *Principia Ethica*, Cambridge 1980
- , "The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy*, ed. R. N.Beck, USA 1975, s. 265-276
- Mossner, Ernest Campell, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, New York 1972, s. 326-336
- Moudrouch, I., *The Sovereignty of Good*, London 1970
- Nagel, Ernest, "A Defens of Atheism", *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, USA 1972, s. 460-472
- Nelson, John O., "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, New York 1972, s. 372-381
- Nielsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1982
- , *Contemporary Critiques of Religion*, London 1971
- , *God, Scepticism and Modernity*, Canada 1989
- , "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 81-117
- , *Philosophy and Atheism*, New York 1985
- Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, Oxford 1990
- Nowell-Smith, P. H., *Ethics*, London 1959
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, London 1959
- Owen, H. P., "Concepts of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 344-348
- , "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VIII, New York 1972, s. 97-98
- Paine, Thomas, "Thé Age of Reason", *Thomas Paine*, ed. Harry Hayden Clark, USA 1963
- Paley, William "Natural Theology", *The Existence of God*, ed. John Hick, New York 1973, s. 99-1 03
- Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, UK 1975

- Parsons, Keith M., *God And The Burden of Proof*, New York 1989
- Pears, David, *Wittgenstein*, London 1971
- Phillips, D. Z., "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge 1991
- , *Wittgenstein and Religion*, London 1993
- Pike, Nelson, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 38-52
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, London 1975
- , "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga ve N. Wolterstorff, Indiana 1983
- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, çev. Benjamin Jowett, New York 1988
- Popper, Karl R., "Philosophy of Science: A Personal Report," *British Philosophy in Mid. Century*, ed. C. A. Mace, London 1957, s. 155-191
- , *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1961
- Prior, A. N., "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1955, s.11
- Rainer (Windsor), A. C. A., "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 67-71
- Ramsey, Ian T., *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, London 1966
- Raphael, D. D., *Moral Philosophy*, Oxford 1994
- Robinson, R., *An Atheist's Values*, Oxford 1964
- Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 126-137
- Royle, Edward, *Victorian Atheists*, UK 1974
- Russell, Bertrand-Copleston, F. C., "The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, USA 1957, s. 473-490
- Russell, Bertrand, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, New York 1986, s. 57 - 71
- , "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, New York 1986, s. 73-82
- , *Why I Am Not A Christian?*, ed. Paul Edwards, London 1967
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotions*, New York 1957
- Schleiermacher Friedrich, *On Religion*, USA 1994
- Seckel, Al, *Bertrand Russell On God and Religion*, New York 1986
- Sell, Alan P. F., *The Philosophy of Religion 1875-1980*, Kent 1988
- Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, İstanbul 1978

- Sherry, Patrick, *Philosophers on Religion*, London 1987
- Smart, J. J. C., *Essays Metaphysical and Moral*, Oxford 1987
- , "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 12-27
- , "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 28-46
- Smith, George, *Atheism The Case Against God*, New York 1989
- Smith, John E., "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962
- St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion*, ed. Patrick Sherry, London 1987
- Stein, Gordon, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, New York 1980
- Sutherland, Stewart R., *Atheism And the Rejection of God*, Oxford 1977
- Swinburne, Richard, "Evidence of God", *Does God Exist?, A Believer and An Atheist Debate*, Ed. T. Miethe-A. Flew, USA 1991
- , "The Argument From Design", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett-B. Sweetman, Oxford 1992, s. 201-211
- , *The Existence of God*, Oxford 1985
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994
- Tennant, F. R., *Philosophical Theology*, II, London 1968
- Thrower, James, *A Short History of Western Atheism*, London 1971
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Chicago 1951
- , *Theology of Culture*, USA 1980.....
- Topaloğlu, Aydın, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, s. 471-498
- Tribe, David, *100 Years of Free-Thought*, London 1967
- Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, London 1971
- Turgut, İhsan, *Mantıksal Atomculuk*, İzmir 1989
- Upton, Charles B., "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, II, Edinburgh 1981
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 1986
- Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ed. Theodore Besterman, England 1971
- Von Hildebrand, Dietrich, *Christian Ethics*, New York 1953
- Waismann, F., "How I See Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, III, ed. H.D. Lewis, London 1961

İndeks

Asya 61, 177

A

- A. Camus 52
A. J. Ayer 74, 79
A. N. Whitehead 74
Adler 85
Afrika 18, 61, 65, 107, 177
Agapeizm 106
Agnostisizm 9, 14, 27, 31, 33, 34, 81, 125, 134, 137, 138, 222
Ahlak 11, 22, 26, 27, 29, 42, 49, 50, 51, 56, 62, 67, 68, 75, 76, 78, 96, 97, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 119, 120, 136, 143, 148, 149, 168, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 208, 209, 210, 215, 224
Ahmet Yesevi 182
Akad 20
Akhenaton 28
Alasdair MacIntyre 30
Alvin Plantinga 152
Amerika 27, 61
Anaxagoras 126
Animizm 129
Anlamlılık 78, 84, 86, 89, 97, 223
Annie Besant 15, 16
Anselm 151, 152, 153, 184, 185
Anthony Collins 22, 31
Antony Flew 15, 89, 90, 103, 104, 110, 135, 150, 163
Antropolojik tanrı 53
Antropomorfik 18, 122, 126
Antropomorfizm 53, 125, 134
Aquinas 27, 40, 125, 148, 149, 151, 154, 159, 166, 184, 185, 186
Aristo 31, 159, 163, 172, 186
Aslı günah 45, 214, 215
Asur 20
Ateist 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 53, 55, 58, 59, 66, 67, 70, 81, 82, 88, 90, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 156, 159, 161, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 182, 184, 192, 198, 200, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 222, 224
Ateizm 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 76, 81, 109, 127, 136, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 154, 155, 156, 159, 191, 194, 198, 200, 201, 216, 221, 222, 223, 224
Aten 28
Atina 21, 28, 222
Auguste Comte 47, 50, 75
Avrupa 26, 55, 61, 73, 107, 201
Aydınlanma 21, 22, 46, 58, 59, 121, 203
Ayer 19, 23, 35, 40, 47, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 113, 114, 115, 130, 140, 181, 189, 196, 197, 203, 223
B
Babil 20

- Baron D'Holbach 16, 22, 36, 48, 171
 Barth 14, 144, 146
 Basil Mitchell 91
 Beatific vision 88
 Belief-in 99, 100
 Belief-that 99
 Berlin 55, 76
 Bertrand Russell 33, 41, 74
 Beş yol 149, 159, 166, 185
 Bilim ile din 44, 45, 69, 165
 Bilimsel ateizm 23, 43, 45, 46, 47, 48, 159
 Blik 94, 110, 111, 112, 119, 120
 Bradlaugh 15, 16, 26, 39
 Braithwaite 106, 107, 108, 109, 119, 136, 141, 194
 Bruno 21, 32, 45
 Bryan Magee 75
 Budist 177
 Budizm 18, 37
 Burjuvazi 56, 60, 61, 62
- C-Ç**
- Cambridge 74
 Carnap 75, 79, 98
 Cemil Sena 42
 Charles Bradlaugh 15
 Charles Hartshorne 152
 Christian Wolf 151
 Copleston 114, 139, 185, 186, 187
 Crombie 91, 94, 103, 115, 140, 218
 Çiçero 21, 166
- D**
- D. Z. Philips 95
 D'Holbach 15, 16, 17, 22, 35, 36, 48, 171
 Darwin 47, 70, 168, 171, 172, 173, 188
 Darwinizm 168, 172, 173
 David Hume 17, 207
 Dehri 22, 39, 59
 Deizm 9, 14, 22, 27, 31, 32, 188, 222
 Demarcation 85
 Demokritos 21, 48, 55
 Denis Diderot 22
 Descartes 52, 151, 152, 153, 155, 184, 185
 Dil oyunu 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 117, 118
 Din 9, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 77, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127
 Din 9, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 81, 83, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 136, 137, 138, 139, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 157, 162, 165, 166, 169, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 207, 209, 211, 212, 215, 218, 221, 222, 223, 224
 Dini inanç 99, 107, 129, 136, 212, 221, 223
 Dini tecrübe 11, 145, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 224
 Diogens Allen 211
 Doğrulama ilkesi 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 103, 119, 136, 196, 223

Doğu Avrupa 61

E

Einstein 85

Emille Durkheim 54

Emotivizm 196

Empedokles 126

Enkarnasyon 14, 32, 45, 109

Epikür 21, 55

Epikürçülük 222

Epiküros 48

Erigena 32

Ernest Haeckel 48

Ernst 75

Eskatolojik doğrulama 87, 88, 94, 136

Euthyphro ikilemi 193

Evrimci pozitivizm 51, 70

F

F. Engels 23

F. H. Bradley 74

F. Nietzsche 67

F. Waismann 114

Farabî 152

Farabi 152, 166, 167, 185

Fena fillah 183

Fenike 20

Feuerbach 19, 23, 47, 52, 53, 54, 55, 63, 64, 67, 70, 128, 139, 223

Fichte 29

Fideizm 45

Findlay 35, 37, 42, 129, 133, 135, 140, 141, 149, 151, 155, 156, 157, 185

Flew 15, 35, 39, 40, 41, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 103, 104, 110, 111, 115, 116, 120, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 150, 163, 171, 172, 175, 177, 184, 187, 189, 197, 198, 203, 214, 216, 218

Fonksiyonel çözümleme 77, 95, 101

Frederick R. Tennant 168

Frege 113

Freud 23, 47, 53, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 85, 86, 175, 223

G

G. E. Moore 74, 194

Gabriel Marcel 67

Gaskin 39, 40, 41, 42, 70, 112, 120, 139, 158, 171, 186, 187, 188, 189, 200, 202, 203, 218

Gassendi 48, 152, 153

Gaulino 151

Gazzali 166, 167

Görüntü kuramı 75

H

Hacı Bektaş-ı Veli 182

Haeckel 70

Hallâc-ı Mansûr 29

Hans Reichenbach 76

Hare 91, 94, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 116, 119, 120

Hedonistik 210

Hegel 27, 30, 32, 52, 55, 70, 74, 140

Helenistik atomizim 159

Henry L. Mansel 34

Hepburn 41, 106, 108, 109, 119, 126, 132, 140, 141, 186, 188, 202

Herakleitos 126

Hristiyanlık 9, 14, 23, 45, 61, 65, 108, 121, 150, 158, 176, 211, 214, 221, 223

Hick 39, 41, 84, 87, 88, 91, 94, 109, 115, 118, 119, 139, 179, 185, 189, 203, 210, 218

Hinduizm 18, 37, 209

Hitit 20

Hitler 215

Hobbes 178

Holyoake 26

Homer 86

Homo religiosus 37

Hughes 157, 185

- Hukuk 50, 56, 149
 Hume 17, 35, 36, 42, 75, 111, 147, 154, 161, 168, 169, 170, 171, 174, 187, 188, 207, 218
 Hümanizm 62, 203
 Hz. İsa 176, 177
 Hz. Muhammed 28
 John Hick 84, 87, 91, 94, 109, 210
 John Lubbock 16
 John Toland 31, 32
 John Tyndall 34
 John Wisdom 90, 101, 102, 103, 104
 Julian Huxley 203

İ-İ

- I. M. Crombie 91
 İbn Rüşd 166, 167
 İbn-i Arabi 29
 İdealizm 48, 74
 İdiosyncrasy platitude 102, 103
 İhtira 167, 199
 İlham 9, 108, 175, 176, 180, 181
 İlk neden 127, 135, 152, 160, 161, 164, 187
 İnançsızlık 191, 203
 İnayet 166, 167
 İngiltere 26, 34, 51, 73, 74, 75, 79, 82, 197, 203, 223
 İonia 20
 İsa 11, 45, 53, 106, 212
 İslâm 22, 39, 40, 46, 53, 54, 63, 152, 159, 166, 167, 176, 182, 183, 184, 210, 212
 İslâmiyet 9, 46, 53, 121, 125, 158, 211, 212, 215, 221

J

- J. Bentham 51
 J. E. McTaggart 74
 J. J. Rousseau 31
 J. Maritain 26
 J. Mill 51
 J. P. Sartre 52, 67, 68, 71, 233
 J. Rachels 197
 J. Stuart Mill 14
 Joad 84, 113, 115
 John A.T. Robinson 30
 John Balguy 36

K

- Kadercilik 212
 Kant 35, 59, 74, 137, 147, 151, 153, 154, 155, 161, 162, 164, 169, 174, 184, 185, 186, 192, 194, 202
 Karl Barth 14, 146
 Karl Marx 23, 55, 58, 70, 139
 Karl Popper 59, 76, 84, 85
 Kartaca 20
 Keşf 138, 149, 180
 Kierkegaard 67, 144, 147, 184, 189
 Kilise 14, 21, 26, 31, 45, 46, 53, 55, 57, 59, 98, 203, 222
 Kindi 166
 Konatif çözümleme 77, 105, 106
 Kozmoloji 11, 25, 46, 48, 58, 85, 143, 145, 150, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 174, 185, 186, 187, 224
 Kötülük problemi 11, 14, 17, 91, 92, 135, 143, 148, 170, 174, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 215
 Ksenofanes 126
 Kurbiyyet 176
 Kurt Grelling 76

L

- L.A. Feuerbach 52
 Latin Amerika 61
 Le Mettrie 22
 Leibnitz 151
 Leslie Stephen 34
 Logos 126, 151
 Lucretius 48
 Ludwig Büchner 48

M

Mackie 35, 126, 162, 163, 164, 169, 175, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 197, 198, 199, 202, 203, 206, 208, 214, 216, 218, 219
 MacIntyre 203
 Mantıkçı pozitivizm 19, 51, 59, 75, 76, 77, 82, 85, 136, 147, 196, 223
 Marieau Ponty 52
 Marks 59, 64
 Marksist devrim 60
 Marksizm 30, 55, 58, 59, 61, 62, 63
 Martin 178, 179, 180, 187, 188, 189, 203
 Martin Buber 175
 Martin Heidegger 52, 67
 V.I. Lenin 23
 Marx 19, 23, 35, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70, 85, 139, 223
 Materyalist 18, 23, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 63, 128, 158, 186, 192, 198
 Materyalizm 22, 23, 27, 33, 40, 41, 46, 48, 49, 53, 58, 59, 70, 163, 198
 McPherson 35, 41, 115, 137, 138, 141, 147, 184
 Mekke 28, 29
 Meletus 28
 Meryem Ana 177
 Metaetik ahlak 202
 Metaetik anlayış 192, 194
 Metafizik 21, 25, 34, 45, 47, 50, 51, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 96, 102, 103, 105, 117, 122, 130, 134, 137, 161, 162, 163, 186, 189, 195, 196, 200
 Mevlana 182
 Mezopotamya 20
 Mısır 20, 28
 Mitchell 91, 92, 93, 94, 103, 116, 203
 Modernleşme 59

Monoteist 62, 117
 Moore 73, 74, 113, 194, 195, 196, 197, 202
 Moral ateizm 11, 67, 191, 198
 Moritz 75
 Mucize 31, 32, 182
 Mutlak ateizm 16, 17, 24, 36

N

Nagel 25, 40, 187, 202
 Natural Selection 173
 Naturalistic fallacy 195
 Nazi 214
 Negatif ateizm 24, 25, 221
 Nelson Pike 209
 Neurath 19, 75, 113
 Nielsen 35, 39, 40, 42, 99, 101, 102, 116, 118, 126, 127, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 164, 175, 179, 184, 187, 189, 202
 Nietzsche 19, 23, 35, 47, 67, 68, 71, 197, 223
 Nihilizm 27
 Norman Malcolm 95, 100, 101, 152
 Nous 126
 Numinous 175

O-Ö

Olgusal içerik 76, 77, 78, 79, 126, 134
 Olympus 86
 Otto Neurath 19, 75
 Oxford 110, 219
 Özgür irade 209, 215, 216P. B.
 Shelley 22

P

Paganizm 28
 Paley 166, 167, 187
 Panenteist 123
 Panteist 29, 30, 31, 32, 33, 122, 123, 222

- Panteizm 9, 14, 22, 27, 31, 32, 33, 41, 52, 222
 Paul Tillich 29, 30, 37, 41, 42, 147
 Paul Ziff 136
 P. B. Shelley 22
 Pers 20
 Peter Geach 126
 Peygamber 18, 22, 31, 62, 63, 211, 212, 221
 Philip Frank 76
 Phillips 101, 102, 116, 117, 118
 Philo 76, 95, 96
 Pierre Gassendi 48
 Plantinga 147, 148, 152, 184, 185, 218
 Platon 32, 41, 159, 166, 186, 193, 202
 Popper 59, 60, 76, 84, 85, 86, 87, 89, 115
 Pozitif ateizm 17, 24, 25, 221
 Pozitivizm 19, 41, 46, 49, 50, 51, 54, 55, 59, 70, 75, 76, 77, 82, 85, 95, 106, 119, 126, 136, 137, 147, 196, 223
 Pratik ateizm 18, 23, 26, 27, 127, 221
 Proletarya 55, 60, 62, 200
 Proleter iktidar 56, 61
 Prometheus 62
- R**
- R. Darwin 172
 R. Descartes 52
 R. Hare 106, 110
 R. M. Hare 91
 R. P. Braithwaite 106
 Rainer 149, 157, 184, 185
 Râvendî 22
 Râzi 22
 Religious Experience 42, 140, 141, 188, 189, 224
 Resim kuramı 95, 96
 Richard von Mises 76
 Robert Flint 34
 Robinson 30, 41, 127, 196, 197, 198, 199, 200, 203
 Roma 18, 20
 Ronald Hepburn 132
 Ronald W. Hepburn 106
 Rônesans 21, 222
 Rudolf Carnap 75
 Rudolf Otto 35, 137, 175
 Ruh 42, 48, 49, 50, 61, 63, 65, 139, 159, 177
 Russell 33, 34, 41, 73, 74, 113, 139, 164, 165, 186, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 203
- S-Ş**
- S. Freud 63
 Sağ-duyu 74
 Saint-Simon 50
 Samuel Clark 159
 Sanat 50, 56
 Sartre 23, 35, 47, 67, 68, 71, 139, 197, 223
 Schelling 55
 Schleiermacher 174, 188
 Schlick 75, 76, 79
 Schopenhauer 23
 Sextus Empiricus 21
 Sezgi 174, 175, 180, 194, 195
 Sigmund Freud 63, 70
 Simone Weil 211
 Smart 35, 140, 149, 151, 155, 162, 170, 184, 185, 186, 188
 Sokrat 28, 36, 126
 Sosyalizm 57
 Sosyopolitik Ateizm 54
 Soul-making 210
 Spencer 34, 70
 Spinoza 29, 30, 32, 33, 151
 St. Anselm 151, 184, 185
 St. Thomas Aquinas 151
 Stalin 214
 Strato 163
 Sümer 20

- Swinburne 39, 139, 150, 173, 184, 187, 188, 218
 Sydney Hook 30, 131
 Şüphelilik 222
- T**
- Tanrı 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 224
 Tanrı inancı 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 27, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 42, 44, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 84, 87, 90, 92, 100, 103, 108, 109, 127, 129, 137, 145, 148, 154, 156, 175, 181, 182, 184, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 205, 206, 212, 215, 221, 222, 223, 224
 Tanrıtanımaz 15, 36, 39, 221
 Teist 14, 15, 16, 17, 18, 25, 28, 29, 32, 34, 37, 38, 44, 66, 67, 73, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 100, 101, 103, 104, 107, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 157, 161, 163, 165, 171, 174, 175, 176, 179, 180, 184, 189, 191, 193, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 222, 223, 224
 Teizm 9, 10, 13, 14, 15, 20, 24, 25, 26, 31, 32, 34, 53, 55, 58, 65, 100, 105, 109, 122, 130, 131, 139, 140, 144, 168, 169, 173, 187, 192, 193, 196, 206, 221, 224
 Teistik sübjektivizm 202
 Tennant 167, 168, 174, 187
 Teodise 208
 Teoloji 9, 21, 29, 30, 33, 48, 51, 52, 81, 83, 89, 97, 103, 107, 108, 115, 125, 126, 138, 139, 147, 149, 159, 171, 175, 179, 194, 196, 203, 209
 Teorik ateizm 17, 23, 24, 25, 26, 27, 221
 Teslis 14, 109, 140
 T. H. Huxley 33
 Thales 85
 Thomas Aquinas 27, 125, 148, 149, 151, 154, 159, 166, 185
 Thomas Curteis 36
 Thomas McPherson 35, 137
 Thomas Paine 22, 31, 32, 41
 Tillich 29, 30, 37, 40, 41, 42, 127, 144, 146, 147, 184
 Totoloji 79, 113
 Truth-value 106
- U-Ü**
- Ultimate concern 37, 42, 139
 Üç hal yasası 51
- V**
- Vacibü'l vücüd 152
 Vahdet-i vücüd 32
 Vahiy 18, 31, 32, 44, 146, 161, 175
 Vanini 21, 36, 45

Varoluşçuluk 52, 67

Vedanta 37, 209

Viyana 47, 75, 76, 86, 223

Viyana çevresi 47, 75, 76, 223

Voltaire 17, 31, 35, 36, 42

Waismann 19, 75, 79, 83, 98, 114

Will Herberg 37

William James 175

William Kingdon Clifford 34

William L. Rowe 213, 219

William Paley 166

Wittgenstein 73, 74, 75, 76, 83, 95,

96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113,

116, 117, 118, 223

Wittgenstein'ci fideistler 95

Y

Yahudi 13, 14, 20, 30, 46, 55, 139

Yahudilik 121, 158, 221

Yanlışlama ilkesi 89, 91, 94, 103, 104, 110

Yunan mitolojisi 65

Yunus Emre 182

Z

Zarathustra 67

Zeus 62