

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Dr. S. Vahid Kaşanî

MİSBAH
**ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ**

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Kış 2022,
Yıl: 10, Sayı: 18

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

MİSBAH
**ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ**

Kış 2022
Modern İlhad ve Deizm
Özel Sayısı

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazıl Ağış

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Prof. Dr. Ali Güzelyüz,
Prof. Dr. Mehmet Nur Doğan, Prof. Dr. Caner Taslaman,
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gürciyan, Doç. Dr. Hasan Hüseyin
Güneş, Doç. Dr. Mehmet Çelenk, Doç. Dr. Enis Doko,
Doç. Dr. Muhammed Mehdi Safurai, Doç. Dr. Muhammed Ali
Hacdehabadi, Dr. Ahmet Yeşil, Dr. Fevzi Yiğit, Dr. Sedat Baran,
Dr. Nesrin Miyaneçi

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık
DBY Ajans
İrfan Güngörür, Emre Güngör

Adres

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No:108
Zeytinburnu / İSTANBUL
Tel: (0212) 664 46 40 • el-mustafa@hotmail.com

İçindekiler

Dr. S. Vahid Kaşanî	5	Başlarken
Merziye Kanaatlı	7	Temel Tartışma Konularıyla "Deizm" ve Eleştirisi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün	23	Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin
Doç. Dr. Emre Dorman	33	Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi
Hasan Kanaatlı	59	Ateizm ve Agnostisizm Nedir?
Doç. Dr. Ali Şehbazî	75	Modern Ateizm: Niteliği, Temelleri, Alanları
Ruhullah Rahimî Kebranî	91	Modern Ateizmin Dine Dair Evrimci Açıklaması
Doç. Dr. Muhammed Samedpûr Âzer Şerebiyânî	107	Naturalizm ve Fizikalizm: Yeni Ateizmin Bâtıl Önergeleri
Dr. Rızâ Pûrismâil	125	Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i Mûteâliye Perspektifinden Eleştirisi
Dr. Reyhâne Sâdât Azimî	139	Mutahharî ve Pasquini Açısından Ateizme Yönelişin Ahlakî Sebepleri
Dr. S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen	155	Şer Meselesi: Din Karşısı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi
Prof. Dr. Caner Taslaman	187	İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi
Musa Aydın	199	Din-Bilim İlişkisi ve Deistlerin Bazı Eleştirilerine Cevap
Sabahattin Türkyılmaz	219	Deizm Akımın Kaynağı, Tehlikesi ve Karşı Koyma Yolları



Başlarken

Dr. S. Vahit Kaşanî

“Modern ilhadi düşünce” Rönesans ve Aydınlanma çağlarıyla birlikte şekillenmeye başlanmıştır, fakat belli tek çizgide ilerleyen bir yapıda değildir. Aksine son yüzyıllara damgasını vuran, tarihi ve maziye değerleriyle birlikte dışlayan bir hayat anlayışının genel unvanıdır ki, içinde temellerini oluşturan onlarca izm bulunmaktadır. Bu izimler de aslında eski Yunan ve Roma’nın günümüz izdüşümleri ve modern batı medeniyetinin hayat kaynağını teşkil etmektedir.

Bu iki medeniyetin ilhadi düşünceleri bugün Avrupa ve Amerika’ya yayılmış, hala o kaynaktan beslenmeye devam etmekte ve “modernizm” adı altında tüm dünyaya ihraç edilmeye çalışılmaktadır. Bu ihraçtan, daha doğrusu kültürel ve itikadi saldırıdan insanlığın almış olduğu nasip ise; emperyalizm, kolonyalizm, kanunsuzluk, şiddet eylemleri, sosyal anarşi, ötekileştirme ve sorumsuzluk içinde insanı insan yapan ahlaki değerlerin yok olması olmuştur.

Özellikle 19. yüzyıl ile birlikte Batı toplumunda çok önemli teknolojik ve bilimsel gelişmeler yaşanmaya başlanmış ve bu, felsefe ve din alanında da büyük değişiklikleri peşi sıra getirmiştir. Bu gelişmelerle pozitif ilimler alanında ilerleme kaydedildikçe Batı toplumu daha bir hızlı dünyevileşme sürecine girmiş, bu süreçle birlikte de materyalizm, evrimcilik, pozitivism, Freudizm ve deizm gibi modern ilhad akımları dini değerleri, kutsalları ve hatta metafiziği inkâr etmeye varan düşünceleri savunmaya başlamıştır.

Yine bu akımlarca dine yönelik bazı teori veya zanlardan beslenen felsefi, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretilmiştir. Bilimsel kisveye bürünen bu eleştiriler sadece Avrupa ve Amerika halklarının düşünce ve yaşam tarzlarını değiştirmekle kalmamış, Müslüman ülkelerde de kendisine önemli bir yer bulmuştur. Batıda eğitim alan Müslüman aydınlar yapmış oldukları tercümeler ve yazdıkları kitaplar ile ilhadi düşünceleri kısa süre içerisinde İslâm dünyasına taşımışlardır.

Günümüzde ise teknolojinin gelişmesini ve yanlış propagandaların etkisi, bilgi kirliliğinin çokluğu, sosyal medyanın yanlış kullanılması ile ilhadi düşünceler de hızla yayılmaya başlamıştır.

Bu durumda yapılması gereken, en güzel hayat sistemi olan İslami düşüncenin doğru bir şekilde beyan edilmesi, yöneltilen eleştirilere ve dillendirilen problemlere mantık

çerçevesinde cevapların verilmesidir. Hiç şüphesiz tüm bu eleştiri ve kültürel saldırılara en başta cevap vermesi gerekenler Müslüman mütekellimleri ve filozoflardır. Zira İslâm dininin ana ilkelerini konu edinen ve bu ilkelere yöneltilen eleştirilere cevap veren ilim dalına kelam ilmi denir. Bu ilmi kısaca, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelere naslardan hareketle belirleyen ve akli yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edebiliriz. Bunun için de İslam mütekellimleri, tarihin her döneminde düşünce, inanç ve kelam konularıyla ilgili ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışmışlardır. Bu itibarla onlar İslam dünyasını etkileyen yeni akımları dikkate alarak çeşitli yöntem ve metotlar geliştirmişlerdir.

Çağımızda Batı dünyasının seküler ve materyalist düşüncelerini yeni metotlarla eleştiren ve onların İslamî inanca olan eleştirilerini de sağlam akli delillerle çürüten en önemli Müslüman bilginlerin başında el-Mizan tefsirinin müellifi Tabatabaî gelmektedir. Sonrasında Mutahharî, Cevadî Amulî, Misbah Yezdi ve ülkemizdeki seçkin mütekellimler düşünce hareketini devam ettirmişlerdir.

Modern ilhadın problemlerine yetkin cevaplar veren bu yeni düşünce hareketi, İslâm’ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin teşekkülüne kapı aralamıştır. Fakat kabul etmemiz gerekir ki maalesef bu alanda çok fazla çalışma yapılmamış ve yeteri kadar eser topluma, özellikle yeni nesile sunulmamıştır.

Değerli Misbah okuyucuları!

İşte bu hedefe katkı amacıyla yayınladığımız bu sayıda, yeni kelam ilminin en güncel meselelerinden biri olan “İlhadi Düşünceler ve Deizm Konusunu” incelemeye çalıştık. Elinizdeki eserde Ateizm, Deizm, Agnostisizm ve Fizikalizm gibi konular alanında uzman en yetkin ilim ehli tarafından kaleme alınmış ve titiz bir şekilde incelenmiştir.

Yine insanları tanrı ve maneviyattan uzaklaştırmaya çalışanların üzerinde önemle durduğu argümanlardan biri olan kötülük/ şer konusunu başlı başına genişçe bir makalede konu edindik.

Evet, dünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve tatlılıklarına rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıka bilir ve insanı, pek de hoşlanmayacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirebilir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de gerçekçi bir bakışla bu durumların “en güzel sistem” içerisinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılabacaktır.

Bunun için makalede, önce dünyadaki sıkıntılar ve şerrin mahiyetine ilişkin net bir açıklama gösterilmeye çalışılacak; devamında da dünyanın bu gibi durumlarını izah etme yönündeki çabalar ve çeşitli yorumlar ele alınarak şerrin varlığının sırrını açıklamaya; sonuç itibarıyla de hayrı isteyen kudret ve hikmet sahibi Allah’ın yarattığı âlemdeki bu durumların neden varolduğunun esrarı üzerindeki perdenin kalkmasına zemin hazırlanacaktır.

Dergimizin eğitmenlerin, araştırmacıların ve ilim ehlinin beğenisini kazanmasını umarak; her zaman olduğu gibi yine siz değerli okuyucularımızdan her türlü yapıcı eleştirileri bizimle paylaşmanızı dileriz. Çok daha güzel sayılarla buluşma dileğiyle.

Temel Tartışma Konularıyla “Deizm” ve Eleştirisi

Merziye Kanaath

Özet

Deizm, takriben 17.yy.’da Aydınlanma, Reform ve Rönesans dönemleriyle başlamış ve yükselişe geçmiştir. Ortaya çıkışı itibarıyla Deizm hem akli merkez edinmenin bir sonucu hem de Hristiyanlığın akidevî bozuk inanışlarına bir tepkidir. Ayrıca kilisenin zulmü ve papazların fasit amelleri Deizm ve Ateizm gibi akımlara yönelişi hem doğurmuş hem de hızlandırmıştır. Bunun sonucunda Deizm, Tanrı’yı inkâr etmemiş ancak gönderilmiş bir dinin varlığını reddetmiştir. Bunun yerine ‘doğal din’ dedikleri akli merkezli bir din anlayışı geliştirmişlerdir. Bu anlayışta itikadî konuda akli esas alırlarken, amelî konular da ise ahlaklı olmayı ön planda tutmuşlardır. Yani insanın Tanrı’ya karşı sorumluluğunda ahlaklı olmak en önemli sorumluluktur. Bunun yanında Deizm, tek tip bir düşünce sistemi olarak kabul edilemez. Kendi içinde farklı türlere ayrılmış, kimi âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışını kabul ederken, kimi Tanrı’nın âlemle ve insanla ilişkisinin var olduğunu kabul etmiştir. Ahiret konusunda ise ihtilaf vardır. Bazı Deistler ölüm sonrası bir hayatı kabul ederken, bazıları ölüm sonrası bir hayatı reddetmişlerdir. Kötülük konusunda ise tenzihçi bir anlayış içinde olmuş, Tanrı’yı kötülüğün sebebi görmeyerek, suçun insandan kaynaklandığını savunmuşlardır. Deizm ile klasik dinlerin temel ayrılma noktaları bu konular olduğu için biz de bu makalede bu konulara değindik. Daha fazlasına makale sınırlarını aşacağı için girmedik. Devamında ise klasik dinî cepheden Deizm’e yönelebilecek bir dizi eleştiriyi zikrettik. Bu eleştirilerin temelinde ise âleme müdahale etmeyen Tanrı, ahiret ve ahlak gibi konuların akılla kesin bir biçimde ortaya konulup, inanç haline getirilmelerinin zorluğu yer alır.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Akıl, Doğal din, Tanrı, Ahlak, Ahiret, Hristiyanlık

“Deizm” Kelimesinin Kökeni ve Anlamı

Deizm Latince’de “Tanrı” anlamına gelen “deus” kelimesinden türetilmiş olup Grekçe’de yine “Tanrı” anlamındaki “theos”tan gelen teizm terimiyle aynı sözlük anlamına sahiptir. Deizm’in ıstılahî manası ise; yetkin bir varlık olarak Tanrı’nın varlığına duyulan inanç, yaradancılık demektir. Vahyi, vahyin bildirdiği Tanrı’yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı’nın varoluşuna inanmadır.¹

Öfkeli reddiyelerle önceleri ateizm ile özdeşleştirilen Deizm’in günümüzde kazandığı anlamı ile tarifi, Dryden’in 1682 tarihli ‘Religio Laici’ adlı şiirine yazdığı sunuş ile Samuel

¹ Cevizci, Ahmet, “Deizm”, Felsefe Sözlüğü, Pradigma Yayınları, İstanbul, 2002. s 255

Johnson’un 1755’te neşrettiği ‘Dictionary’de görülmektedir. Bu metinlerde Deizm’in, herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı’nın varlığını kabul etmek, bununla birlikte O’nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, böyle bir varlığın âlemde tesirleri gözlenen veya tezahür eden hikmet ve inâyetinin bulunmadığına inanmak, ahireti inkâr, hususi bir dine ait -Tanrı’nın varlığı dışındaki- bütün itikat esaslarını reddetmek anlamına geldiği belirtilmiştir.²

Deizm, savunucuları tarafından ‘doğal din’ olarak kabul edilmiştir. Voltaire ise doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif eder: “Doğal dinden anladığım insan ırkı için müşterek olan ahlak ilkeleridir”. Voltaire bütün insanlara en uygun olan dinin, bütün resullerin ve eski çağlarda yaşayan bilgelerin dini olduğunu, kurallarının bir Tanrı’ya tapmak, doğru olmak, insanları sevmek, yanlış hareketleri müsamaha ile karşılamak, fırsat buldukça iyilik etmektir. Ona göre Tanrı’ya en fazla layık olan ve Tanrı’nın bütün kalplere ilham ettiği tek geçerli din budur.³

Aslında Deizm’in en yaygın manası Tanrı’yı kabul edip, dini ve vahiyle ilgili her şeyi reddedip akıllı insanın dini, kilisesi, camisi kılmaktır. Tabi ki Deizm, diğer ideolojiler gibi tek tip kalmamış, farklı görüşler ortaya çıkıp, kendi içinde birtakım bölünmeler yaşamışlardır. Bu ise yukarıda verdiğimiz tanımın dışına çıkan bazı Deist anlayışların da var olması demektir. Ancak Deizm’in anlamı genel olarak yukarıda aktardığımız gibidir.

Deizm’in Ortaya Çıkışı

16. yüzyıldan itibaren Hristiyan dünyasında başlayan felsefî ve teolojik tartışmalarla birlikte teizm terimi Ortodoks inançları savunan kesim için, deizm ise geleneksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır. ‘Deizm’ kelimesinin ilk kullanılışlarından birine, Calvinci bir ilâhiyatçı olan Pierre Viret’nin ‘Instruction chrestienne’ (Cenova 1564) adlı eserinde rastlanmaktadır. Viret bu eserinde, kendilerini ateistlerden ayırmak için ‘deist’ ismini alan bir grup filozof ve edipten bahsetmiş, kimliklerini vermediği bu kişileri, Allah’a ve O’nun âlemi yarattığına inanmakla birlikte İsa Mesih’i ve Hristiyanlık doktrinlerini inkâr eden ateistler olarak suçlamıştır.⁴

17. yüzyılda kilisenin baskıcı tutumuna karşı bilimsel düşüncenin evrimi başlamış, bu da aydınlanma döneminin fitilini ateşlemiştir. Bu aydınlanmanın kökeninde Descartes’le başlayan eleştirel bakış açısı yatar. Aydınlanma düşüncesinin temeli, aklın işleyişini kilisenin boyunduruğundan kurtarıp, akli özgür kılmaktır. Macit Gökberk bu dönemi “Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi akli, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir.” şeklinde açıklar. Kant ise şöyle tanımlar: “Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır.”⁵

² Hüsameddin Erdem, “Deizm”, tdtv islâm ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (17.08.2021).

³ Yrd. Doç. Dr. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 224.

⁴ Hüsameddin Erdem, “Deizm”, Tdtv Islâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (17.08.2021).

⁵ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 325.

Aydınlanma dönemi, insanın doğaüstünden doğal olana, metafizik olandan fizik olana yöneldiği bir dönemdir. Bu dönemde bu yönelişin temelleri atılmış, buna mâni olan engeller ortadan kaldırılmıştır. Eğer bu yönelişe kilise engel olmuşsa kilise, Hristiyanlık dini engel olmuşsa Hristiyanlık, yönetim engel olmuşsa o yönetim sistemi değişime uğramıştır. Kısacası her şey insanın aklına yönelişinin rengini almış, aklı ön plana çıkarmaya endeksli dizayn edilmiştir.

Kant’ın “Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” ifadesi Aydınlanmanın parolasıdır. Bu yaklaşım, Aydınlanmayı geleneksel Hristiyanlıkla çatışma içine sokmuştur. Vahye dayalı dinler, insanlara hayatlarındaki tüm önemli sorunlarda ihtiyaç duydukları bilgiyi, algı ve aklın veremeyeceğini savunur. Aydınlanma filozofları, dinsel sorunlar konusunda aralarındaki tüm farklara rağmen geleneksel Hristiyanlığa ve kiliseye karşı düşmanlıkta birleşmişlerdir. Bu dönemde insan merkezli bilim ve düşünce anlayışı ön plana çıkmış, metafizik merkezli din veya düşünce anlayışı ise gün geçtikçe önemini yitirmiştir. Aydınlanmada sorun, din üzerine kurulu bir hayatta aklın yerini belirlemek değil, akla dayalı bir dünya görüşü içinde dinin yerini belirlemek biçimine dönüşmüştür. Bunun, Aydınlanmanın dine karşı yürüttüğü düşüncenin arka planı olduğunu söyleyebiliriz. Aydınlanmanın başta gelen din anlayışı “akıl dinidir”, “doğal dindir”. Bu da Hristiyanlık âlemindeki mezhep ayrılıklarının üstünde kalmak, mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu arama yoludur. Mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu arama bütün din ve mezheplere hoşgörüyle yaklaşmakla mümkün olmaktadır. Bu hoşgörü anlayışının kökleri John Locke’un liberal düşüncesinde bulunmaktadır. John Locke’un din anlayışının, kendinden sonra gelen Aydınlanma dönemindeki “doğal din” anlayışını savunan filozoflara kaynaklık ettiği bilinmektedir.⁶

“Doğal din” insan doğasının özü olan akla uygun din demektir. Bunun karşısında olan ve Deizm’in kabul etmediği din ise akla aykırı din anlayışıdır. Dolayısıyla Deizm’de akıl, dine değil; din akla uymalıdır.

Tindal doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif ediyordu: Doğal Din ile Tanrı’nın varlığına olan inancı ve aklımızla bu bilgiden kaynaklanan görevlerin hissedilip uygulanmasını, O’na ve mükemmel eserlerine şahit olmayı, kendimize ve kendimizin mükemmel eserlerine de şahit olmayı, Tanrı ve diğer yaratılmışlarla olan konumumu/ilişkimi anlıyorum. Böylelikle doğal din, akıl ve şeylerin doğası üzerine kurulmuş olan her şeyi kapsar. Dolayısıyla Deizm, kendi anlayışının akla uygun, fitrî bir din anlayışı kabul etmiştir.⁷

Kısacası Deizm’e yol açan sebeplerin başlıcası 17. yy. itibarıyla baş gösteren aydınlanma dönemi ve akla yöneliştir. Aklı merkeze alan bu anlayış, din konusunda da aynı şeyi yapmış, dini inançları akla dayalı olarak kabul veya reddetmiştir. Fakat vahyi ve peygamberliği bütünüyle reddetmesi akla dayalı bir anlayıştan çok vahye dayalı olduğu söylenen o dönem Hristiyanlığına ait bir bıkkınlığın ürünüdür. Çünkü akıl, vahyi ve nübüvveti akla aykırı görmez.

⁶ Vahdettin Başcı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mart 2018 22(1), 34-35.

⁷ Yrd. Doç. Dr. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 223.

En azından akıl açısından mümkün görür. Peki, o dönem Hristiyanlığı’nın hangi özellikleri aydınlanma düşünürlerinin tepkisini çekmiş ve Deizm’in doğuşuna zemin hazırlamıştır?

Hristiyan teolojisinden kaynaklanan nedenler arasında teslis inancını sayabiliriz. Bu inanç Tanrı’yı bir insan gibi kabul etmiş hatta Tanrı’nın sağ gözü ile sol gözü arasındaki mesafenin altı bin fersah olduğunu bile söyleyenler olmuştur. Diğer bir teolojik neden, Hristiyanlığın makullükten uzaklaşıp, sırlar ve mucize dinine dönüşmesidir. Hristiyan papazlar, ekmek-şarap ayininde yedikleri ekmeğin Hz. İsa’nın etine, şarabın da kanına dönüştüğü gibi birçok akıl dışı şeyler üretmişlerdi. Tertülyanus’un ‘saçma olduğu için inanıyorum’ anlayışı bu gerçeği açıkça gözler önüne serer. Bu akıl dışılık da Deizm’e zemin hazırlamıştır. Diğer bir sebep de Hristiyanlık’ta din adamlarının konumudur. Din adamları kendilerini Tanrı ile kullar arasında bir aracı kabul etmişler, papayı Tanrı’nın yeryüzündeki halifesi saymışlardır. Diğer taraftan da bu din adamları aklın sınırlarını zorlayan şeyleri ‘sır’ kabul etmiş, bunları inanmayanları hatta tartışanları bile kafir ilan etmişlerdir. Bunun için enginizasyon mahkemeleri kurulmuştur. Öte yandan halk fakirlik içindeyken din adamları zenginlik içinde yüzmüştür. Avrupa’nın en büyük feodal beyleri, din adamlarının arasından çıkmaya başlamıştı. Örneğin, Veda Manastırı on beş bin küçük saraya sahipti. Yine, bir din adamı olan Alguin Feitör (ö. 1049) yirmi bin köleye sahipti. Bilgi felsefesindeki değişim ve kilisenin bilim adamlarına yaptığı baskıları da Deizm’i doğuran sebepler arasında sayabiliriz.⁸

Dine rasyonel yaklaşım ve Deizm hareketi en önemli gelişimini Aydınlanma döneminde İngiltere’de yaşamış ve İngiliz dini düşüncesini etkilemiştir. Doğal teoloji ve deist özgür düşünmenin altın çağı olarak da adlandırılan bu hareketin İngiltere’deki en önemli temsilcileri şunlardır: Lord Herbert of Cherbury, Charles Blound, John Toland, Antony Collins, Matthew Tindal, Thomas Wolston, Thomas Chubb, Thomas Morgan, Lord Bolingbroke, Peter Annet, Shaffesbury, Mandeville. Lord Herbert of Cherbury kendisini hiçbir zaman bir deist olarak tanımlamamıştır. Ancak takipçileri Lord Herbert’i “İngiliz Deizm’in Babası” olarak görmüşlerdir.⁹

Deizm’in Türleri ve Temel İlkeleri

Hem teizm hem de ateizm ile mücadele eden bir doktrin olarak Deizmle ilgili olarak bilinmesi gereken ilk şey, Deizm’in tek tip olmadığıdır. Örneğin, Deizmle ilgili eleştirel yazılar yazan Samuel Clarke (1675-1729) dört grup deistten bahsetmektedir:

İlk grup, ezeli, sonsuz, özgür, akıllı bir varlık olarak dünyayı yaratan, saat gibi kuran ve idaresini üstlenen ama dünyayla irtibatı olmayan, içinde olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı’ya inanmaktadır.

İkinci grup, Tanrı’nın evrenle ilgilendiğini ama bu ilginin içinde ahlaka yer olmadığını kabul etmektedir. Bu gruba göre, dua eden ve duası kabul olmayan bir adamın bilmesi

⁸ Prof. Dr. İbrahim Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri Ve Sonuçları”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 45-57.

⁹ Başcı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, s. 35.

gereken, Tanrı’nın iradesi, alttan gelen böyle bir talebe uyarak yön değiştiren bir irade değildir. Tanrı’nın iradesi doğrudan kozmik olaylara tekabül eder, tek tek kişilerin arzu ve isteklerinin nesnesi değildir. Bize göre ahlakî olan bir eylem Tanrı’nın katında nötrdür.

Üçüncü grup, Tanrı’nın ahlakî sıfatlarını kabul ederler ama insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve ahlakî terimlerin Tanrı ve insanlar arasında bir işlevselliğe sahip olduğunu kabul etmezler.

Dördüncü grup, bazı deistler bütün doğru dinî ve ahlakî doktrinleri kabul etmekle birlikte, bunu genel bir kategori olarak vahyin verebileceğini bunun için özellikle ve sadece Hristiyan vahyine ihtiyaç olmadığını söylerler.

Bu grupların dışında bazı deistler ise aklın keşfettiği hakikatlere ek olarak nebevî hakikatlere de ihtiyaç duyduğumuzu kabul ederler. Benjamin Whichcote (1609–1683) gibi deizmin öncüsü sayabileceğimiz düşünürlerin temel kabulü şudur: “Akıl doğal olanı keşfeder, doğaüstü olanı alır.” Ancak buna düşünür şunu da eklemektedir: Doğaüstü olarak kabul edilip alınanın bizler tarafından kabulünün ön şartı, bizde var olan doğaya ve akla uygunluk testini de geçiyor olmasıdır. Aksi takdirde reddedilmelidir. Böylece insana sunulan bilgilerin test edilip onaylanmasında akıl en üst yargıç konumuna çıkarılmaktadır.¹⁰

Görüldüğü gibi deistlerin bir kısmı, dinin varlığını bütünüyle reddederken, bir kısmı, aklın testinden geçerek onaylanan dine ‘evet’ demektedirler. Bu, aklın yargıç konumuna çıkarıldığı bir akide demektir. Tartışmasız böyle bir iddiaya getirilecek en açık itiraz ‘hangi akıl’ yahut ‘kimin akıl’ yönündeki sorudur.

Deizm’in babası olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury’e (1583- 1648) göre Tanrı tarafından insan zihnine daha yaratılışından itibaren mükemmel bir varlığa inanma, bu varlığa ibadet etme, bir ömür boyunca dindarca davranıp erdemli olma görevi ile birlikte iyilerin ödüllendirileceği, kötülerin ise cezalandırılacağı, ölüm sonrası gerçek bir yaşamın varlığına iman etme düşüncesi verilmişti. Herbert doğal dinin beş temel ilkesini şu şekilde sıralıyordu:

1. Tek bir yüce Tanrı vardır.
2. O’na karşı ibadet yükümlülüğü vardır.
3. Tanrı’ya yapılacak en güzel ibadet, ahlakın en doğru şekilde uygulanmasıdır.
4. Günahlarımız için pişman olmalı ve onlar için tövbe etmeliyiz.
5. Bu yaşamdan sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.

Herbert’in takipçilerinden Charles Blount da Herbert’e benzer bir şekilde oluşturduğu doğal dinin yedi ilkesini şu şekilde ifade ediyordu:

1. Her şeyin yaratıcısı, ezeli ve ebedi bir Tanrı vardır.
2. Bu Tanrı, ilahi takdiri yoluyla dünyayı yönetmektedir.

¹⁰ Şaban Ali Düzgün, Dini Anlama Klavuzu, (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 37–38.

3. Mademki Tanrı bizim yaratıcımız ve yöneticimizdir, o zaman insanların görevi O’na ibadet ve itaat etmektir.

4. Bu ibadetin içeriği dua ve şükürden ibarettir.

5. O’na olan bağlılığımızın en büyük göstergesi doğru aklın kurallarına uymak, işlerimizde ahlaklı ve doğru olmaktır.

6. Dünyadaki eylemlerimize uygun olarak bu yaşamdan sonra ahirette ödüllendirileceğimizi veya ceza göreceğimizi, ruhun ölümsüzlüğünü de hesaba katarak bilmeliyiz.

7. Görev ve sorumluluklarımızı oluşturan ilkelerde hatalar yaptığımızda pişmanlık duymalı ve affedilmek için Tanrı’nın merhametine güvenmeliyiz.

Tindal, doğal dinin ilkelerini: Tanrı’ya inanmak ve O’na ibadet etmek, insanın kendi iyiliği ve mutluluğu, sonra da tüm insanlığın müşterek mutluluğu için gerekli olan şeyleri yapması ve gelecek bir yaşamın varlığına inanmak olarak belirliyordu. Tindal’a göre doğal dinin bu ilkeleri, doğuştan gelen ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelerdi.¹¹

Diğer bazı Deist düşünceler ise ahireti, duayı, vahyi reddetmiş, Tanrı’yı kabul etmekle birlikte bir saatçinin saati kurması gibi Tanrı da evreni kurmuş ve kenara çekilmiştir. Ne Tanrı’nın insanla hatta evrenle ilişkisi vardır ne de insanın Tanrı ile bir ilişkisi olabilir. Bu açıdan Deizm tek tip bir düşünce değildir.

Deizm’i Savunduğu İddia Edilen İslam Düşünürleri

İslam düşüncesinde nübüvvetin inkârı konusu istisnâî bir durumdur. Bazı aşırı akımlar hariç, mezhepler ve âlimler peygamberliğin varlığı ve Hz. Muhammed (s.a.a)’in son peygamber olduğunda şüphe etmemişlerdir. Ancak bazı düşünürlere nübüvveti inkâr konusu isnat edilmiştir. Ancak bu iddialarda kesin değildir. İslam düşüncesinde nübüvveti inkâr ettiği söylenen düşünürlerin, ortak noktası aklın yeterli olduğu düşüncesidir. Bu anlayış ise İslam düşünce dünyasında Deizm’in kökleri başlığıyla işlenmektedir.

Nübüvveti inkâr ettiği söylenen önemli isimlerden birisi de İbn Ravendî’dir. İbn Ravendî’nin mülhid (inkârcı) olduğuna delalet eden ve ona nisbet ettirilen görüşlerin en acımasız olanları nübüvveti saldırı mahiyetindeki “Kitabü ‘z-Zümürü” adıyla bilinen fakat günümüze sadece birkaç parçası ulaşan eserdir. İbn Nedim, ünlü eseri el-Fihrist’te onun hayatının son dönemlerinde bu aşırı fikirlerinden tövbe ederek dine ve peygamberlere iman ve saygı noktasına geldiğini bildirmektedir. Peygamberlerin lüzumsuz, hatta zararlı olduklarını, onların masumiyetlerinin söz konusu olamayacağını, Hz. Muhammed’in de masumiyetinin söz konusu olamayacağını iddia etti. ‘ed-Dâmiğ’ adlı eserinde Kur’an’ın çelişkilerle dolu olduğunu söylemekte, onun icazına ilişkin söylemlerin de abartılı olduğunu öne sürmektedir. İbn Ravendî, her şeyin akılla çözülebileceğini ve çözülmesi gerektiğini, bunun için Allah’ın insana tek güç olarak aklı verdiğini iddia etti. Peygamberlere

¹¹ Yrd. Doç. Dr. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, 223-224.

gerek yoktur. Çünkü eğer peygamberlerin söyledikleri akla aykırı ise onların reddi gerekir; uygunsu o zaman akıl dururken onlara sığınmaya lüzum yoktur.¹²

İmam Maturidi ve Şii âlim Seyyid Şerif Murtaza, İbn Ravendî’ye isnad edilen nübüvvet inkârının iftira olduğunu belirtmektedir. Bütün bu açıklamaların İbn Ravendî’ye ait olmadığını söyleyen İmam Maturidi, nübüvveti inkâr edenlerin ilki olarak Ebu İsa el-Verrak’ı göstererek, O’nun mucizeye inanmayı insanların tabii güçler hakkındaki bilgisizliklerine bağladığını ve mucizeyi reddettiğini vurgulayarak, İbnü Ravendî’nin peygamberliği ispat için ileri sürdüğü fikirleri aktarmakta ve inkârcı görüşleri Verrak’a nisbet etmekte ve ona cevap niteliğinde İbn Ravendî’nin görüşlerinden yararlanmaktadır. Ayrıca İbn Nedim, Maturidi’nin iktibaslarının doğruluğunu destekleyecek mahiyette, İbn Ravendî’nin kitapları arasında “Kitabü İsbatü’l-Rusûl” isimli bir eserin bulunduğunu ifade etmektedir.¹³

Peygamberliği inkâr edenlerin başında gelen belki de en önemli şahsiyetlerden biri Ebu Bekir er-Razi’dir (ö.310/925). İslam düşünce tarihinde materyalist (dehri) felsefenin de öncülerinden kabul edilen Razi, kendisine nisbet edilen gayr-ı İslamî görüşlerin etkisiyle bir ekol oluşturmamış, hatta onu takip eden bir grup bulunmamıştır. Çok sayıda eser telif eden Razi, bu başarısına rağmen İslam dünyasında menfi bir şöhrete sahiptir. Bunun sebebi de onun bazı müelliflerce mühlid ve nübüvvet müessesesine karşı birisi olarak gösterilmesidir. Yaygın kanaat böyle olmakla birlikte gerçek durum açık değildir. Bu konular hala tartışılmaktadır. Razi’nin peygamberlikle ilgili düşünceleri kendi eserlerinden ziyade daha çok başkaları tarafından nakledilmektedir. Bu sebeple bu düşüncelerin kendisine ait olup olmadığı hususunda şüpheye düşülmüştür. Meşhur İsmaili kelimci Ebu Hatim er-Razi’nin (ö.322/933) “A’lamü’n-Nübüvve” adlı eserinde tartışmış olduğu kişiye ait görüşlerin sahibinin Ebu Bekir er-Razi olduğu ve bu düşüncenin yine bir İsmaili olan ve müelliften yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Hamidüddin el-Kirmani (ö.411/1021) tarafından da kabul görmüştür. Ancak son dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda bu iddiaya ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Eserde mühlid olarak anılan kişinin kültürsüz, tutarsız ve sıradan birisi olduğu izlenimi veren ifadelerin yer almasından hareketle onun olmayacağı ileri sürülmüştür. A’lamü’n-Nübüvve isimli eserde Ebu Bekir er-Razi’ye ait olduğu ileri sürülen nübüvvet ve ona bağlı konulara itiraz noktaları şöyle özetlenebilir:

İnsanın kainatla ilgili bilgilerinin ve çeşitli ilimlere ait ilkelerin peygamberlerin getirdiği dinlere dayandığı iddiası doğru değildir. İnsanlar bu bilgilerini filozoflara ve çeşitli ilim ve sanata mensup uzmanların deney ve gözlemlerine borçludurlar.

Peygamberler yoluyla geldikleri iddia edilen dinler arasında tutarsızlıklar mevcuttur. Her bir peygamber bir başkasını yalanlamıştır. Peygamberlere indirilen kitaplar arasında da çelişki ve tutarsızlıklar mevcuttur. Bu sebeple nübüvveti dayalı bilginin gerçeği yansıttığını düşünemeyiz.

¹² Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk, Tanrı, Akıl ve Ahlakta Başka Kutsal Tanımayan İnanc Deizm, (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015), 119-120.

¹³ Doç. Dr. Vecihi Sönmez, “Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r- Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 280.

Allah’ın insanlar arasından bir kısmını seçerek onları peygamberlikle görevlendirmesi ve bu şekilde bunları diğer insanlardan üstün hale getirmesi, insanları bu gruba muhtaç bırakması uygun değildir. Çünkü bunun neticesinde insanların bir kısmı kâfir diğer bir kısmı ise mümin diye ayrılırlar. Bu durum ise insanlar arasında kışkırtmalara ve birbirlerinin aleyhinde çalışmalarına sebep olur.¹⁴

Bu düşünörlere ilaveten başka nübüvvet inkârcısı olduğu söylenen düşünörlö de zikredilmiştir. Ama kaynaklarda ön planda tutulanlar İbn Ravendî ve Ebu Bekir er-Razi’dir. Ancak onlarında nübüvveti inkâr ettikleri şaibelidir. Fakat onlara isnat edilen görüşlerle nübüvvet inkârcılarının ne tür gerekçelerle nübüvveti inkâr ettikleri görölmüş oldu. Bu gerekçelerin asıl noktası ise akıldır. Akıly yeterli gören düşünce, peşı sıra nübüvveti ve vahyi inkâr etmiştir. Bu da modern Deizm’in temel dayanak noktasını oluşturur.

Deizm ve Tanrı Anlayışı

Deizm, başlangıçta dünyayı yaratan ancak daha sonra buna müdahale etmeyen bir Tanrı’ya inanır. Tanrı kâinatı mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Kâinata Tanrı’nın koyduğu tabii yasalar hakimdir. Tanrı kendi koyduğu bu tabii yasalara müdahale etmez. Eğer Tanrı kendisi tarafından konulan bu yasalara müdahale eder ise, o zaman evrenin ve evrende hâkim olan yasaların mükemmel yaratılmadığı anlamına gelir. Böylece deist anlayış, Tanrı istediği zaman âleme müdahale eder diyen teist anlayıştan farklı bir anlayış ortaya koymaktadır.¹⁵

Deizm’e göre Tanrı’nın varlığı ve birliği açıktır. İnsan Tanrı’nın varlığını kendisine ve çevresine bakarak akıl yürütme yoluyla keşfedebilir. Yani Deizm’e göre Tanrı’nın varlığının delilleri insanın kendisi ve doğadır, diyebiliriz. Çünkü insanın bizzat kendisi yaratıcının kendisi olmadığının bir kanıtıdır; babası, dedesi ataları da kendilerini yaratmamışlardır; hiçbir bitki veya ağaç yahut hayvan kendi kendilerini var etmemiştir. Bütün bu delillere bakıldığında sonsuzlukta var olan ilk nedene, tabiatta bilebildiğimiz görünebilir varlıklardan tamamen farklı olan ve tüm varlıkların varlık nedeni olan yani onları yaratan bir ilk varlığa inanmak zorunlu olmaktadır. İşte bu ilk varlığa insanlar Tanrı demektedirler.

Tanrının varlığının yanında onun sonsuz bilgisine, merhametli oluşuna, cömertliğine ve affediciliğine dair kanıtlar da bilim vasıtasıyla akıl yürütölerek bulunabilir. Örneğin deistlere göre Tanrı’nın hesabını yapamayacağımız kadar yaratmadaki ihtişamı onun gücünü, dünyayı doldurduğu hatta nankörlerden bile esirgemediği bol nimetler onun cömertliğini ve affediciliğini gösterir. Tanrı’nın ne olduğu bilinmek isteniyorsa bu kutsal kabul edilen kitaplarda değil, Tanrı’nın yarattığı ayetlerde aranmalıdır.¹⁶

¹⁴ Doç. Dr. Vecihi Sönmez, “Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r- Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, 281-182.

¹⁵ M. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm., ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 226.

¹⁶ Thomas Paine, Akıl Çağı -Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma-, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 28-29.

Deizm”i “aleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı” şeklindeki popüler tarifi ile sınırlandırmak haksızlık olur. Deizm’in ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreçler sebebiyle, Deizm’in Hristiyan dini ve kültürü içindeki teslis, aslı günah ve kilisenin yanılmazlığı gibi temel inançlar ile kutsal kitabın sahip olduğu problemlere yönelik tepkisel bir anlayış, dini ve felsefi bir arayış olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Deist Tanrı tasavvurunun ortaya çıkarmış olduğu tabloda, pek çok açıdan belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin deist yazarların birçoğu Tanrı’nın her şeye gücü yeten, irade sahibi bir varlık olduğunu söylemelerine ve âlemi mükemmel bir şekilde yarattığına inanmalarına rağmen, Tanrı’nın evren ve insan ile olan ilişkisi noktasında tatmin edici ve tutarlı bir yaklaşımda bulunamamışlardır.

Deizm ve Ahiret Anlayışı

Ahiretin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda da deistler arasında bir ittifak mevcut değildir. Kimilerine göre bu dünyadaki yaşantımızın ve işlerimizin bir neticesi olarak ve mutlak adaletin gerçekleşebilmesi için ahiret hayatı olması gerekirken, kimileri bu düşünceye karşıdır. Bazı deistler insana verilecek ceza ve mükâfatın bu dünya hayatında olacağını söylerken diğerleri ceza ve mükâfatın ahirette olacağını söylemişlerdir.

Örneğin deist yazarlardan Herbert of Cherbury’nin inanç sistemine göre bu dünya hayatından sonraki yaşamda ödül ve ceza olacaktır. Tanrı insanları bu dünyadaki fiillerinden dolayı sorumlu tutacak, iyileri ödüllendirip kötülerini ise cezalandıracaktır. Radikal deistlerden biri olarak kabul edilen Anthony Collins (ö.1729), ruhun maddi olduğunu söyler ve onun ölümsüzlüğü ile gelecek bir yaşam düşüncesine de karşı çıkar. Collins’e göre ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin kökeni Mısırlı rahiplerin inançlarına dayanır. Deist düşünce sahibi Lord Viscount Bolingbroke (ö.1751), gelecek yaşamın varlığı hakkında kuşkulara sahiptir. Ona göre gelecek yaşam varsa bile, bir cezalandırma söz konusu değildir. Bolingbroke, esasen Musa’nın, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrası ödüllendirme ve cezalandırma olduğuna inanmadığını ve bu öğretileri Mısırlılardan öğrenmiş olmasının muhtemel olduğunu iddia eder. Bolingbroke’a göre cehennem ile korkutma, bazı büyük ahlakçılar tarafından alaya alınan bir konuydu. Bu yolla halkın aklının uyutulmaya çalışıldığına inanılmıştı. Ona göre gelecek bir ödüllendirme ve cezalandırma inancı orijinal olmadığı gibi, tabiatın yasası tarafından da onaylanmayan bir inançtı. Çünkü doğal yasalarla aynı zamanda var olmamış, Hristiyanlığın oluşturulmasıyla yeniden ortaya çıkmıştır. Voltaire’e göre Musa, Yahudilere ölüm sonrası bir hayat için armağan ve cezalar vermediği gibi onlara ruhların ölümsüzlüğüne dair herhangi bir şey de söylememiştir. Onları cennetle umutlandırmamış, cehennemle korkutmamıştır. Yani Musa’nın öğretileri sadece bu dünya içindir.

Görüldüğü gibi ahiret hayatı konusunda deistlerin kafası bir hayli karışıktır. Kimi deist ahiret hayatı, ödül ve ceza olmalıdır derken kimisi buna karşı çıkmakta ve böyle bir inancın eski Mısırlılardan Yahudilik ve Hristiyanlığa geçtiğini söylemektedir. Diğer bazı deistler ahiretin tabiatın kanunları tarafından onaylanmayan bir inanç olduğunu iddia ederken bazıları ise bu hususta agnostik bir tavır takınmaktadır.¹⁷

¹⁷ Prof.Dr. Hamdi Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, ”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 35–36.

Deizm ve Peygamberlik-Vahiy

Deistler tarafından dinî gerçeklerin akıl ile bulunabileceğine hükmedilmesi, insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesinin ihtiyacını da geçersiz kılmıştır. Deistler’e göre şayet Musa ve İsa gibi şahsiyetler gerçekten yaşamışlarsa onların öğreti-leri aklın gücü ile bulunabilen tabii bir dinden farklı değildir. Onlara göre İsa ahlakî bir öğretmendir. Hristiyanlık olarak ifade edilen dinin saf ve bozulmamış hali gerçek tabii dindir ve bu tabii din daha yaratılışımızdan itibaren Tanrı tarafından kalplerimize yazılmıştır. Herbert of Cerbury (ö.1648) ve John Toland (ö. 1670) gibi deist yazarlar vahyin insan aklının üzerinde birtakım bilgiler verebileceği ancak bu bilgilerin akıl ile çelişmele-rinin söz konusu olmayacağını savunmuşlardır. J. J. Rousseau (ö. 1 778), insanın doğal melekelerinin Tanrı’nın doğal vahyini anlayıp kavramaya yeterli kılındığını ifade ederken Voltaire (ö.1778), mevcut vahiyleri pek çok insan ürünü yazıdan aşağı kabul ederek alaya alır. Thomas Paine ise gerçek vahyin insanın doğadan yaptığı gözlemlere dayalı olduğu, bu sebeple evrensel olan bu vahyin yanlış yorumlanarak Eski ve Yeni Ahid gibi yazılı metinler olarak algılandıklarını savunmuştur. Özellikle Voltaire, Rousseau ve Paine, va-hiy ürünü olarak kabul edilen dinlerin pek çok savaşa, işkence ve zulme sebep oldukla-rını ve aynı zamanda tüm bu dinlerin birbirlerine karşı nefretle baktıklarını iddia ederler. Vahiy konusundaki yaklaşımlar böyle olunca doğal olarak vahyi tebliğ edecek bir pey-gamberin varlığı da gereksiz görülmüş, peygamberler ve özellikle de Hz. İsa, kimilerince bir sahtekâr, kimilerince ahlakî bir öğretmen, kimilerince ise doğal dinin güçlü bir savu-nucusu olarak tasavvur edilmiştir.¹⁸

Deistler tarafından gerçeklerin aklın ışığında bulunabileceğine hükmedilmesi, insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesinin ve bu peygamberlerin elinde bir takım doğaüstü hallerin gerçekleşmesinin gereksinimini de geçersiz kılmıştır. Deistler ta-rafından savunulan doğal din anlayışı, geleneksel manada anlaşılan dinler aracılığıyla ge-len vahiyden farklı bir yapıda olan doğal vahiy anlayışına dayanmaktadır. Doğal vahiy-den anlaşılan düşüncelerden biri Tanrı’nın fiziksel doğa içinde bir vahyi olduğu inancıdır. Bu inanca göre Tanrı, fiziksel doğa içinde gerçekleşen birtakım olaylar yoluyla kendi ira-desini ortaya koymaktadır. Doğal vahyin varlığından ve bu tür vahiy vasıtasıyla Tanrı’nın varlığının herkes tarafından bilinebilecek olması inancından hareket eden bazı deistler, ‘özel’ ya da ‘doğaüstü’ bir vahyin varlığını gereksiz görmüşlerdir.

Rousseau’ya gelince o, Tanrı’nın insanlara vermiş olduğu melekelerin, O’nun doğal olan vahyini anlayıp kavramaya yeterli kılındığını savunur. Rousseau, Tanrı’nın vahiy yo-luyla göndermiş olduğu dini, peygamberlerine vermiş olduğu yetki ve onların eliyle ger-çekleştiğine inanılan mucizeler yoluyla koruduğunun, insanlar tarafından yazılan ve kut-sal olarak kabul edilen kitaplarda yer alan mucizelere şahitlik eden insanların şahitliklerini aktaranların, yine insanlar olmasının ve bu yolla sürekli olarak Tanrı ile kul arasına başka insanların ve bu insanların nakillerinin bulunmasının anlaşılır bir durum olmadığını söyler.¹⁹

¹⁸ M.Emre Dorman, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2009, 293.

¹⁹ Yrd. Doç.Dr. Ersan Özten, “Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç”, Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 260–261.

Deizm, Ahlak ve Kötülük Problemi

Kötülük olgusu üzerinden yürütülen tartışmalara baktığımızda, insanların genel olarak şu üç farklı tavrı sergilediklerini görmekteyiz. Kötülükle Tanrı'nın yüksek sıfatları arasında çelişki bulunduğunu düşünen bir grup, doğrudan Tanrı'nın varlığını inkâr yolunu seçerken, Seneviyye / Düalistler olarak anılan bir diğeri, iyilik ve kötülük için iki ayrı yaratıcının bulunduğu kanaatine varmıştır. Buna karşılık üçüncü bir grup, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Tanrı'nın yüksek sıfatlarıyla kötülük olgusu arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı tezini savunmuştur.²⁰

İnkârcılar, kötülüğün varlığını Tanrı'nın varlığını inkâr etmek için kullanmışlardır. Onlara göre kudretli, merhametli bir Tanrı, bunca kötülüğün varlığına izin veremez. Bu kadar kötülük varolduğuna göre Tanrı yok demektir. Bu düşünce mantıksal açıdan şöyle formüle edilmiştir;

Kudretli, iyiliksever bir Tanrı olsaydı, kötülük olmazdı.

Kötülük vardır.

Öyleyse iyiliksever, kudretli bir Tanrı yoktur.

Deizm ise kötülüğün varlığını Tanrı'yı inkâr etmek için kullanmamış, aksine Tanrı'yı var kabul etmiş ama O'nun yeryüzüyle irtibatını koparmıştır. Yeryüzü ile irtibatı kopmuş bir Tanrı ise haliyle kötülükten de uzak kalmış olacaktır. Deizm'in kötülüğe bakışı onların tenzihçi anlayışına dayanır. Onlara göre insan hayatındaki kötülük, Tanrı'nın mükemmel oluşuyla açıklanamaz. Eğer Tanrı, insan hayatıyla ilişkisi olsaydı bunca kötülük varolmazdı. Çünkü Tanrı'nın müdahale alanında kötülüğün olması demek, Tanrı'nın kötülüğe izin verdiği veya O'nun kötülüğün kaynağı olduğu anlamına gelir ki bu Tanrı'ya yakışmaz. Bu nedenle Deistler Tanrı'nın insanla ilişkisini reddetmiş, kötülüğün ise insandan kaynaklandığını söylemişlerdir.

Deist yazarlara göre insan tabii bir ahlakî yaratılış üzerinde bulunmaktadır ve insanın göstermiş olduğu ahlakî davranışlar ve iyilikler, geleneksel dinlerce bildirilen ahiretteki ödül ve ceza kaygısından değil, tabiatının gereğidir. Deistler, Tanrı'ya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlakî davranışlar olduğunu ifade etmişlerdir, ancak bir insanın neden ahlaklı davranması gerektiğini, ya da neden ahlak diye bir kavramın olması gerektiğini tabii dinden hareketle ortaya koyamamışlardır. Aklın tek başına din ve ahlakî ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içinin tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır. Din tarafından ortaya konulan ahlakî davranışlar akıl ve mantık ile de uyum içindedir. Buradaki en kritik nokta ise aklın ve insan tabiatının ilahi bir bildirim olmadan tek başına ideal bir ahlak anlayışına hükmetmeye yeterli olup olmadığıdır. Ancak insan özgür irade sahibi bir varlık olduğundan genellikle kendi başına kötülüklerden korunabilme potansiyelini yeterince devreye sokamamış ve ancak ilahi bir sevk ve bildirim ile doğru ile yanlış ayırt ederek gerçeğe ulaşabilmiştir.²¹

²⁰ Şehristani, el-Milel ve'n-nihal, tah. Muhammed Seyyid Keylani, Beyrut, ts. 1, 237-238.

²¹ M.Emre Dorman, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2009, 433-434.

Deizm’in Eleştirisi

Deistlerin Newton’un formüle ettiği ‘Tanrı’nın bir saat gibi kurduğu evren O’nun müdahalesine gerek duymayacak mükemmellikte işlemektedir. Dolayısıyla artık evrenin işleyişine karışmamaktadır’ iddiasını S. Clarke şöyle eleştirmektedir: “Newton şunu göremedi: Saatçi parçaları yapar. Oysa Allah parçaları yapmanın ötesinde, bu parçaları çalıştıran kanunları/sistemi yapandır. Doğa yasaları, sürekli itilip kakılan maddenin güçlerini tanımlamaz; tersine yasalar Tanrı’nın ilahi kudretinin işleme tarzlarını gösterir. Dolayısıyla koyduğu kanunları gözetiyor, saati değil. Kanunların çiğnenmesini istemiyor, dolayısıyla Tanrı’nın yarattığı evrenle ilişkili olmasını düşünmemiz ah-laken zorunludur.

İnsanın sadece rasyonel tarafı yok; duygu dünyası da var. İnsanın duygu dünyasının deizm tarafından ihmal edildiğini söylememiz gerekir. Ama öbür taraftan insanın duygu dünyasının dinler tarafından istismar edilebildiğini de görmek gerekir.²²

Deist Tanrı tasavvurunun ortaya çıkarmış olduğu tabloda, pek çok açıdan belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin deist yazarların birçoğu Tanrı’nın her şeye gücü yeten, irade sahibi bir varlık olduğunu söylemelerine ve alemi mükemmel bir şekilde yarattığına inanmalarına rağmen, Tanrı’nın evren ve insan ile olan ilişkisi noktasında tatmin edici ve tutarlı bir yaklaşımda bulunamamışlardır.

Eşi ve benzeri bulunmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, alim, adil, güvenilir, yaratıcı, koruyucu ve her şeyin yöneticisi özgür bir varlık olarak tasavvur ettikleri Tanrı’nın, adeta insanları kendi hallerine bırakıncasına, onlara çeşitli bildirimlerde bulunmaması için ne gibi geçerli sebeplerin olduğu konusu ile ilgili yeterli bir açıklama yapamamışlardır. Önde gelen deist yazarların Tanrı’nın sıfatları ile ilgili yaklaşımları, alemi ve içindeki tüm canlıları yoktan yaratan ve ilahî inayeti ile tüm alemi yöneten bir Tanrı inancına dayanmaktadır. Bu noktada böyle bir durumda teizm ile deizm arasında ne fark kaldığı şeklinde bir soruyu akla getirmektedir.

Öncelikle deistlerin yaklaşımlarından hareketle Tanrı’nın alem ile olan ilişkisinin, yani alem üzerindeki etkinliğinin ne şekilde anlaşıldığının belirlenmesi gerekirdi.

Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılan evrenin, yine O’nun tarafından yaratılmış olan doğa yasaları doğrultusunda, ilahî müdahaleye ihtiyaç duymayacak şekilde işlediği görüşünün bazı deistler tarafından kabul edildiği görülmüştür.

Bazı deistler, olası bir müdahalenin Tanrı’nın evreni yeterince mükemmel yaratmadığı anlamına geleceğini iddia etmişler ve bu noktada, Tanrı’nın evrene müdahale ettiği inancındaki klasik teist tutumdan farklılık göstermişlerdir. Deizm’in Tanrı tasavvurun bazı açılardan belirsizlikler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu belirsizlikler onların kendi içlerinde de birbirleriyle çelişen yaklaşımlarda bulunmalarını beraberinde getirmiştir.²³

²² Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 11.

²³ Yrd. Doç. Dr. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açılan Deizm ve Eleştirisi”, 226.

Deist yazarlar geleneksel dinlere karşı doğal bir din inancının savunmasını yaparken, doğal dinin varlığının, geleneksel manadaki dinin alternatifi olamayacağını ve insan doğasından/akıllardan çıkarsanan doğal dinin varlığının geleneksel dinin varlığına engel teşkil etmediğini görememişlerdir. Yani doğal dinin insanlığın orijinal dini olduğu kabul edilse dahi tarihsel gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda, insanların doğal dinden uzaklaşmalarından ve çeşitli batıl inançların etkisi altında kalmalarından dolayı, Tanrı tarafından uyarılarak gerçeğe çağırılmamaları için ne gibi makul bir neden olabileceğinin de deist yazarlar tarafından açıklanması gerektirdi.

Deizm önceden de açıkladığımız gibi kendisinin ‘doğal din’ yani insan doğasından gelen, akla uygun din olduğunu savunmuştur. Doğanın kanununa uygun görünen zayıfın korunması değil, sosyal Darwinizm’in önerdiği gibi ‘en uygun olanı hayatta tutmak, diğerlerinin yok oluşunu sadece seyretmektir. İnsan doğaya uygunluğu ölçüsünde değil, aksine onu dönüştürdüğü, onun yasalarına meydan okuduğu ölçüde üst insandır. Kendisine ufuk ve rü’yet/vizyon verilen peygamber, insanı doğaya uyum gösteren sıradan bir insan olmaktan çıkıp üst insana evirme gibi bir misyonun peşine düşmüştür.²⁴

Bazı deistlerce Tanrı’ya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlakî davranışlar olduğu ifade edilse de, bir insanın neden ahlaklı davranması gerektiğini, ya da neden ahlak diye bir kavramın olması gerektiğinin de doğal dinden hareketle ortaya konması mümkün değildir. Yani kısaca aklın tek başına dini ve ahlaksal ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içinin tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır.

Deist düşünürler tarafından ileri sürülen günahlara tövbe edilmesi gerektiği yönündeki ‘doğal din ilkesi’ dikkate alındığında, vahiy olmadan neden bir eylemin günah olarak kabul edileceğinin ve neye dayanarak Tanrı’nın bu günahlardan dolayı insanları sorumlu tutacağını açıklanabilmesi de mümkün gözükmemektedir. Aynı şeyin sevap kavramı için de söylenmesi mümkündür. Yani iyilik yapılması ve Tanrı’nın iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandıracağı bilgisinin de vahye dayalı bir destek olmadan rasyonel bir temele dayandığı iddia edilemez.

Önemli deist düşünürlerin kabul ettiği ahiretin varlığı inancı da bir ‘doğal din ilkesi’ olarak açıklanmaya ihtiyaç duyar. İnsanın doğal bilgisinden hareketle ahiretin varlığı ile ilgili inanca ulaşabileceğinin gösterilmesi pek kolay gözükmemektedir.

Ahiret inancına sahip dünyadaki milyarlarca insan dikkate alındığında, bu insanların ahiretin varlığı inancına ulaşmaları, vahye dayalı dinlerin takipçileri olmalarından ve bu sayede Tanrı’nın ahiret hayatı ile ilgili vaadine güven duymalarından kaynaklanmaktadır. Ahiretin varlığını inkâr eden ya da en azından orada herhangi bir cezalandırmanın olmadığına inanan deistlerin de doğal dinden hareketle nasıl böyle bir sonuca ulaştıklarını açıklamaları gerekir.

Ahlakın temeline dayalı yapılacak sorgulamalar, deistlerin doğadan geldiğini iddia ettikleri vicdan yasalarının esasen geleneklerden doğduklarını gösterecektir. İnsanın ahlakî

²⁴ Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, 11-12.

bir yaşam sürebilmesi için rasyonel bir temele dayanması zaruridir ve söz konusu rasyonel temel ancak Tanrısal bildirim yoluyla kurulabilir. İnsanların sadece akıllarından hareket ederek, iyi-kötü ya da güzel-çirkin olarak kabul edilebilecek fiiller ile ilgili ortak bir paydada buluşmalarının pek mümkün olmadığı açıktır.

Düşünce tarihinde hazcılık ve faydacılık gibi kabuller ile birlikte güçlü olanın ayakta kalması için zayıfı ezmesi gerektiği şeklinde felsefi görüşlerin savunulmuş olması ve mensubu oldukları toplulukların baskın olan adet ve kültürlerinin etkisinde kalan insanların ahlakî açıdan uygunsuz kabul edilecek inanç ve uygulamaları, insan doğasının vahye dayalı bir sevk olmaması halinde ne gibi yönelimleri meşrulaştırdığını ortaya koymuştur.

Dinî bildirim olmadan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Yani bu noktada ilahî desteğe ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde herkesin içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda iyi ve kötü tanımlamaları oluşturması mümkündür. Bu durumda ahlakî kabul ve eylemlerin keyfileştirilmesi kaçınılmaz olur. Bunun yanında ahlakın sırf teorik değil, pratik yönünün de bulunduğu dikkate alındığında, “Doğru nedir?” sorusu kadar, “Neden doğruyu yapmalıyım?” sorusu da önemli olmaktadır. Örneğin herkes “Hırsızlık, adam öldürmek ya da zayıfları ezmek kötüdür” diyerek bunun fıttattan kaynaklanan bir bilgi olduğunu söyleyebilir. Ancak bu söylem sadece ahlak ile ilgili doğru bir teori oluşturmamızı mümkün kılabilir. İşin pratik boyutu ise farklı bir alan açmaktadır: “Neden içi para dolu bir çanta bulduğumda onu sahibine vermeliyim?” Ya da “Güçlü olmama ve karşı tarafı yok ettiğimde zarara uğramayacak olmama rağmen neden öldürmemeliyim?” şeklindeki sorulara verilecek cevapların rasyonel temelini oluşturabilmesi için din ve ahiret inancı gerekir.

Deizmin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreçler sebebiyle, Deizm’in Hristiyan dini ve kültürü içindeki teslis, aslî günah ve kilisenin yanılmazlığı gibi temel inançlar ile kutsal kitabın sahip olduğu problemlere yönelik tepkisel bir anlayış, dini ve felsefi bir arayış olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Deist yazarların Tanrı-âlem-insan ilişkisine yönelik olarak önermiş oldukları yaklaşımların hedefleri ne olursa olsun; deizmin zaman içinde Tanrı’nın insan hayatındaki merkezi konumunu sarsan ve Tanrı-insan ilişkisini zayıflatan bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.

Dini ve sosyal hayata yansımaları üzerine yapılan araştırma verilerinden hareketle, Tanrı’nın insanların işleri ile ilgili olduğu inancının zayıflamasına paralel olarak ahlakî inanç ve kabullerin de zayıfladığı görülmüştür. Bu ise bazı deist yazarların zannettiği gibi, geleneksel dinlere karşı akli ve yaratılıştan hareket eden insanların, daha doğru ve ahlaklı bir yaşam süreceği tezinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.²⁵

Dinsel emirler, insanların hayatına yön veren ve neden doğrunun yapılması ya da neden ahlaklı davranılması gerektiği hususunda rasyonel temel oluşturan makul bir muhtevaya sahiptirler. Tanrı ile insan arasındaki irtibatın kurulmasını sağlayan vahyin hiçe sayılması ve herkesin aklından hareketle bir takım dini ve ahlaki doğrulara ulaşabileceğinin ileri sürülmesi ise sosyal ve tarihsel gerçeklik ile örtüşmemektedir.

²⁵ Yrd. Doç. Dr. Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, 224-234.

Sonuç

Deizm, Hristiyanlık dinine tepkinin ve akla yönelişin bir ürünüdür. Hristiyanlık dinindeki akla aykırı inançlar ve din adamlarının baskı zulümleri, bilimsel gelişmeler, insanları akla yöneltmiştir. Bu yöneliş bazen dinde reform bazen ateizm bazen deizm şeklinde sonuçlanmıştır. Deizm, akli merkeze almış, dini de akla tabi kılmıştır. Akla tabi olan bu dine ‘doğal din’ demiş, doğal, fizikî alemi de Tanrı’nın vahyi kabul ederek doğaya uygun bir inanç ve amel içerisinde olmayı savunmuştur.

Deizm, itikatta akli, amelde ahlaki esas kabul etmiştir. Bu iki kabulde Hristiyanlığa karşı bir tepki sezilmektedir. Akli esas almadaki neden, Hristiyanlığın akla aykırı bir hal alması iken, ahlaki esas almalarındaki neden ise Hristiyan din adamlarının ahlaka uymayıp, ritüelleri ön plana çıkaran yaklaşımıdır. Aynı tehlike İslam dini içinde geçerlidir. Yani İslam anlayışı akil ve ahlaktan uzaklaştıkça, buna tepki olarak ya reform ya da Deizm benzeri akımların yayılması artacaktır. İmam Cafer-i Sadık (a.s)’ın da buyurduğu gibi içteki peygamber olan akıl ile dıştaki peygamber olan Resullerin birbiriyle uyumlu olması gerekir. Çünkü akıl, Resullerin tasdikçisi konumundadır. Akılın, Resulleri tasdik etmesi akılla din arasında uyum şarttır.

Deizm’in Tanrı, Tanrı-alem-insan, ahiret, ahlak gibi konularda vahyedilmiş dinlerin otoritesini reddedip, akli esas aldıkları görülmüştür. Ancak aralarındaki ihtilafları sonlandırmış değildir. Aslında bu inançları kabulleri bile vahyedilmiş dinden etkilendiklerini gösterir. Çünkü aklın ölüm sonrası ceza ve ödülü kabul etmesi veya ahlaki sadece akılla temellendirmesi vahyedilmiş din olmadan insan için pek mümkün değildir. Diğer yandan bazı deist yazarlar dua ve şükürden bahsetmiştir. Bunların da akılla ulaşılması pek mümkün değildir. Bu da vahyedilmiş dinlerden etkilendiklerini gösterir.

Öte yandan savundukları inançları, akılla yeterince delillendirememişler, vahyedilmiş bir dinin neden mümkün olamayacağını akılla ortaya koyamamışlardır. İnançları konusunda akla dayanmalarına rağmen gönderilmiş bir peygamberin veya dinin olmayacağı konusunu akla dayandırmakta eksik kalmışlardır.

Kaynakça

- Başcı, Vahdettin, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mart 2018 22(1)
- Cevizci, Ahmet, “Deizm”, Felsefe Sözlüğü, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002)
- Coşkun, İbrahim, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Dorman, M. Emre, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm., ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Dorman, M. Emre, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009

- Düzgün, Şaban Ali, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Düzgün, Şaban Ali, Dini Anlama Klavuzu, (Ankara: Otto Yayınları, 2020)
- Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (17.08.2021).
- Gündoğar, Hamdi, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, , Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Özten, Ersan, “Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Öztürk, Yaşar Nuri, Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm, (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015)
- Paine, Thomas, Akıl Çağı -Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013)
- Sönmez, Vecihi, “Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r- Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017)
- Şehristani, el-Milel ve’n-nihal, tah. Muhammed Seyyid Keylani, Beyrut, ts. 1

Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Deizm: Temel Doktrin

Hem teizm hem de ateizm ile mücadele eden bir doktrin olarak deizmle ilgili olarak bilinmesi gereken ilk şey, deizmin tek tip olmadığıdır. Örneğin, deizmle ilgili eleştirel yazılar yazan Samuel Clarke (1675-1729) dört grup deistten bahsetmektedir:

İlk grup, ezeli, sonsuz, özgür, akıllı bir Varlık olarak dünyayı yaratan, saat gibi kuran ve idaresini üstlenen ama dünyayla irtibatı olmayan, içinde olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı'ya inanmaktadır.

Bunlara Clarke'ın verdiği cevap şudur: İlk olarak bilim, maddenin doğası, madde-nin tabi olduğu kanunları kendi kendisinin yapmasının imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla onunla sürekli ilgilenen Tanrı'ya gereksinim duyar. İkinci olarak, dünyada olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı, olup bitenin bilgisine, olup biteni etkileyecek bir kudrete, gerektiğinde müdahil olacak bir irade ve hikmete sahip değildir demektir. Böyle bir Tanrı tasavvurunun kabul edilecek bir tarafı olmadığı açıktır.

İkinci grup, Tanrı'nın evrenle ilgilendiğini ama bu ilginin içinde ahlaka yer olmadığını kabul etmektedir. Bu gruba göre, dua eden ve duası kabul olmayan bir adamın bilmesi gereken, Tanrı'nın iradesi, alttan gelen böyle bir talebe uyarak yön değiştiren bir irade değildir. Tanrı'nın iradesi doğrudan kozmik olaylara tekabül eder, tek tek kişilerin arzu ve isteklerinin nesnesi değildir. Bize göre ahlaki olan bir eylem Tanrı'nın katında nötrdür.

Clarke'a göre bunların hatası şudur: İlk olarak, bu grup ahlakın ezeli sabit ilişkiler meselesi olduğunu anlamamışlardır. İkinci olarak da Tanrı'nın sıfatlarındaki ahlaki niteliği (ahlaki sıfatlarının varlığını) inkar etmek, Tanrı'nın ya hikmetinin ya da kudretinin inkarını gerektirir. Clarke bu deizm eleştirisinde son derece haklıdır. Zira insanın yapıp ettikleriyle ilgilenmeyen başka bir ifadeyle hikmetinden ve iyiliğinden ve bu hikmetin ve iyiliğin hayat verdiği bir insan yaşamından bahsedemeyeceksek Tanrı kavramı (kozmetik açıdan olmasa da insan açısından) yokluğa indirgenmiş olur.

Üçüncü grup, Tanrı'nın ahlaki sıfatlarını kabul ederler ama insan ruhunun ölümsüzlüğünü

ve ahlaki terimlerin Tanrı ve insanlar arasında bir işlevselliğe sahip olduğunu kabul etmezler.

Clarke’a göre, pratikte bunun karşılığı, ölümden sonra bir başka halin (ölüm sonrası hayatı mümkün kılan bir hal) imkansızlığı demektir. Bu da Tanrı’nın bütün sıfatlarının berhava edilmesi demektir.

Dördüncü grup, bazı deistler bütün doğru dini ve ahlaki doktrinleri kabul etmekle birlikte, bunu genel bir kategori olarak vahyin verebileceğini bunun için özellikle ve sadece Hristiyan vahyine ihtiyaç olmadığını söylerler.

Bu grupların dışında bazı deistler ise aklın keşfettiği hakikatlere ek olarak nebevi hakikatlere de ihtiyaç duyduğumuzu kabul ederler. Benjamin Whichcote (1609-1683) gibi deizmin öncüsü sayabileceğimiz düşünürlerin temel kabulü şudur: “Akıl doğal olanı keşfeder, doğaüstü olanı alır.” Ancak buna düşünür şunu da eklemektedir: Doğaüstü olarak kabul edilip alınanın bizler tarafından kabulünün ön şartı, bizde var olan doğaya ve akla uygunluk testini de geçiyor olmasıdır. Aksi takdirde reddedilmelidir. Böylece insana sunulan bilgilerin test edilip onaylanmasında akıl en üst yargıç konumuna çıkarılmaktadır.

Görüldüğü gibi deistlerin bir kısmı, dinin varlığını bütünüyle reddederken, bir kısmı, ‘aklın testinden geçerek onaylanan dine evet’ demektedirler. Bu, aklın yargıç konumuna çıkarıldığı bir akide demektir. Tartışmasız böyle bir iddiaya getirilecek en açık itiraz ‘hangi akıl’ yahut ‘kimin akıl’ yönündeki sorudur.

“Hangi akıl?” sorusuna deistlerin verdiği cevap “Tanrı’nın akıl” şeklindedir. Peki, Tanrı’nın akıl ile insanın akıl arasındaki alaka nedir? Buna ilginç bir analogiyle cevap verilmektedir. Buna göre insan, Tanrı’nın ezeli niteliklerinden pay alır. Tanrı’dan pay alan dört özelliğimiz vardır: Bunlardan biri

insanın doğası. İkincisi, iç duyularımız. Üçüncüsü, dış duyularımız (beş duyu). Son olarak da aklımız. Bunun anlaşılması için ışıldak/fener analogisi kullanılmaktadır. Elimize aldığımızda ışıldak ilk tuttuğumuz yere yoğun bir ışık hüzmeleri düşürür. Bulunduğumuz yerden uzaklaştırdıkça ışığın yoğunluğu azalır. Tanrı’ya en yakın olan yönümüz, doğamızdır ve O’ndan en yoğun olarak doğamız yararlanır. Sonra iç duyularımız, sonra dış duyularımız ve en sonda akıl. Tanrısallığı biz en fazla doğamızda hissederiz.

İnsanın doğası gereği bunları biliyor olması, başka bir ifadeyle istisnasız her insanın bilen bir varlık olarak yaratılıyor olması, bu temelde inşa edilen doğruların tamamının saygınlığının da temeli demektir. Kurtarıcı kelime ‘iman’ değil de doğuştan getirilen ‘sezgisel bilgi’ ise, Whichcote’a göre, Katoliklerin ‘Kiliseye dahil olursan kurtulursun’ iddiası doğru değildir.

Aydınlanmacılara ve öncülüğünü yaptıkları deistlere göre, Allah’ın yarattığı evren akıl yasalarına göre işliyorsa, bu ahlak alanında da böyle olmalıdır. İnsanların kurtuluşunu doğal ve rasyonel olan bu yasal dünya içinde aramak varken (örneğin, İbrahim peygamberin Hristiyan, Yahudi ve Müslümanların kurtuluş örneğini bu doğallık içinde keşfetme örneği önümüzde dururken), insanın kurtuluşunu Tanrı’nın ayrı bir irade gösterecek örneğin bir kiliseye aidiyete bağlaması düşünülemez.

Bu iddia özellikle Calvinizm’in (Jean Calvin’in (1509-1564) kurucusu olduğu ekol) Tanrı’nın istediği insanı seçerek kurtardığı diğerlerini ebedi lanete uğrattığı görüşüne bir reddiyedir. Eğer tabiat kitabı yaratmada öngörülebilir rasyonel bir yaratma modelinden bahsediyorsa, aynı model neden insanın kurtuluşu için de çalışmasın ki? İnsanın

özgürlüğünü bu rasyonellik ve doğallıkla mı yoksa sürekli kendi iradesine karşı bir iradeyle ona müdahil olan bir üst iradenin varlığıyla mı açıklamak daha mümkündür? 17. Yüzyıl İngiliz Platoncuları olarak adlandırılan bu grup bu soruları sorduktan sonra dönemlerinde gittikçe zemin kazanan kaderci teolojiyi reddetmişlerdir. Reddettikleri bu teolojinin tartışmalarda kullandığı hâkim terim ‘iman’, din deyince de anladığı şey, ‘manastır yaşamında insanı bağlayan kuralların çerçevelediği bir yaşam sürmeye dair verilen sözlerin bütünü’ idi. Mesela bir ‘dine girmek’ten bahsedildiğinde, manastırlardan birinde yaşamaya başlama anlaşıyordu. Bu yerellikten dini kurtarıp evrensel bir Hristiyanlıktan bahseden iki önemli isimden biri aynı zamanda Kur’an çevirisi de bulunan Alman teolog Nicholas de Cusanus (1401-64) diğeri ise Marsilio Ficino’dur (1433-99).

Alman dinler tarihçisi Max Müller’in Batı’da evrensel bir dinin varlığından bahsedip diğer dinleri de bu dinin birer görünümü olarak tanımlama onurunun ona ait olduğunu söylediği Nicholas of Cusa, İngiliz Platonculuğunun ve deizmin öncülerinden. Öğrenilmiş Cehalet (De Docta Ignorantia) adlı eserin yazarıdır. Tanrı’nın mahiyeti tartışmasından ziyade ‘Tanrı’ya ilişkin bilginin imkanı’na tartışmayı kaydırarak teolojiyi epistemoloji temelinde inşaya niyetlenerek, yüzyıllardır Katolik teolojisinin üzerine oturduğu Tanrı’nın, İsa’nın, Ruhü’lkudüsün mahiyeti tartışmalarının yarattığı parçalayıcı teolojiyi ortadan kaldırmak istemiştir. Bireysel farklılıklar ve Sonsuz olan Tanrı’nın bilgisel olarak kavranmasının imkansızlığı doğal olarak farklılığı getirmekte, bu farklılık da kendi ahlakını üretmektedir. ve sonlu olanı tanımlama ve buna uygun bir ahlak geliştirmede bütün dinler izafi bir konumdadırlar. Cusa’ya göre, Hristiyanlığın bu bilgi konusunda aynı

bir imtiyazı yoktur. Epistemik algıların farklılığına bağlı olarak farklılıkların varlığına da hoşgörü gösterilmesi gerektiğini savunmuştur ki bu kendi çağı için devrim mahiyetinde bir iddiadır. Cusa, Hz.İbrahim’i bütün din mensuplarının ve hatta çok tanrıcuların kurtuluş modelinin öncüsü olarak göstermektedir. Buradan hareket ederek de De Pace Fidei adlı eserinde ritüelleri farklı ama kaynakları aynı tek bir dinden bahsetmektedir. Platonik ideallara uyarırsak, Cusanus’a göre, bütün dinler mutlak tek dinin (una religio) gölgemsi görünümleridir.

Marsilio Ficino ise De Christiana Religione (1474) adlı eserinde, İngiliz Platooculuğuna Cusanus’tan daha fazla etkide bulunan şu iddiayı seslendirmiştir.

“İnsanlık kurulduğundan bu tarafa insanı insan yapan din olmuştur ve bu din baştan beri, farklı ritüellerde kendini göstermiş olsa da tek dindir. Dinin insan için varlığı atın kişnemesi ve köpeğin havlamasındaki doğallık kadar doğaldır.”

Din, Ficino’da evrensel doğal yıkıcılıktır, başka bir ifadeyle metafizik ilgi, insanın doğal yatkınlığı içinde vardır, De Ch11stano Religione adlı eserinde Hristiyanlık Dini’nden değil Hristiyanlık dışından bahsl’ünektl’dir, Hristiyanlığı bir isim değil sıfat olarak kullanmaktadır, Hristiyanlık ona göre dinin modellerinden sadece biridir ve İsa da bir erdem ve hikmet abidesidir. İsa’nın bu hikmetli ve erdemli yaşamını takip eden herhangi bir din, Hristiyan yani İsa’nın yaşam modelini takip eden biri, olabilir, Hristiyan onun için bir dine aidiyeti değil, bir yaşam modelini takibi içerir. Buradan hareketle deizmin öncü isimleri saydığımız bu düşünürler isim olarak Hristiyanlık’tan değil de sıfat olarak ‘hristiyan’ kişiliğinden bahsederler. Hristiyan, Hz. İsa’nın şahsında cisimleşmiş bir yaşam

modeline öykünen, onun gibi olmaya çalışan kişidir. Nihayetinde bir Hristiyan'dan istenen İsa gibi bir mümin olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in peygamberlerin yaşam modellerinden bahsederken kullandığı 'üsvetün hasenetün/ iyi bir yaşam modeli'nin bir benzeri bu düşünürler tarafından dile getirilmiş olmaktadır. Her peygamber müminler için tartışmasız bir örnek/model/prototiptir. Bu düşünce, Hristiyanlığın bir doktrin olarak insanların onune getirilmesinden farklıdır; Deizmin bu öncü düşünürlerinde doktrinden ziyade bir yaşam formu olarak peygamberlerin örnekliliğine vurgu vardır. Bu düşünürlerce yapılan vurgu dinlerin, parçalayıcılığından ve toleranssızlıktan nasıl kurtulabileceğine dair bir çözümlerdir.

Aydınlanma döneminin iki önemli ismi durumundaki Cusanus ve Ficino'da dinin oldukça liberal bir yorumuyla karşılaşmaktayız. Dinlerin birbirine karşı konumlandırılmasına sebep olan doğruluk iddialarından ve yapıp-etme buyruklarından oluşan önerme! kutsal metinlerden daha çok onların iyi birer yaşam formu olarak algılanmalarını önemsemektedirler. Böylece, onlara göre, metinlerin birbiriyle yarıştırılmasının ve bunlar üzerinden bir ayrışmanın da önü alınmış olacaktır. Dinin erdemli bir yaşam formu yaratmak istemektedir ve Kilisenin temsil ettiği tek bir din yoktur. Toplumsal düzene ve kilise otoritesine bir başkaldırı olarak görülen ve bu yüzden inkardan daha beter kabul edilen heretiklerin ateşte yakıldıkları bir dönemde bu görüşlerin dile getirilmesi büyük bir olaydır.

Kötülük Meselesine Karşı Mutlak Tenzihçi Bir Söylem Olarak Deizm

Deizm mutlak tenzihçidir / aşkıncıdır. Deistlere göre, Tanrı'nın kendini gösterim

alanı evrendir, insan yaşamı değil. Bu iddiaları, insanın yaşam sürdüğü dünyanın hiç de Tanrı'nın mükemmelliğine yakışır bir dünya olmaması varsayımından hareket ederek selettirmektedirler. Yaşadığımız dünyadaki noksanlıklar ya insanlara ya da Tanrı'ya referansla açıklanabilir. Tanrı kötülüklerin insanlardan kaynaklandığını buyurduğuna göre, dünyada kötülük neden var? sorusuna verilecek cevap, bunun insan kazanımı olduğu şeklinde olmalıdır. Bu sonuç da bizi, Tanrı'nın insan yaşamıyla hiçbir şekilde ilgilenmediği başka bir ifadeyle ahlakın onun ilgi alanına girmediği sonucuna götürür. Bu sonuç, ahlaken kötü saydıklarımızdan Tanrı'yı sorumlu tutma huyumuzdan vazgeçmek gibi bir erdeme götürür.

Doğal Işık Olarak Akıl

Deizm, Tanrı kavramı ile din arasında ayrıma gider. Neden böyle bir ayrım gerekli görülmüştür? Deizm insan söz konusu olduğunda ikna dilinin tercih edilmesini istemekte, dikte ve empozeyi reddetmekte ve dışardan bazı gerçeklerin önerilmesine de karşı durmaktadır. Deistler din, mezhep gibi kurumsal yapıları bağımsız düşüncenin önündeki en büyük engeller olarak görmekte ve insanın ikna ile değil de ödül ve ceza ile yönlendirildiği bir sistem olarak algılanan dine itiraz etmektedirler.

Deizme göre akıl, doğadaki/evrendeki kanun ve tasarımı kişisel gözlemleriyle keşfetme, onaylama ve ebedileştirme kudretine sahiptir. Deistler, aklın verili bir metni değil doğal olanı anlama, açıklama ve yorumlamaya kodlandığı inancındadırlar. Dinlerin bu doğal akışı bozduklarını iddia ederler. Deistler aklın ve mantığın ancak deizm içerisinde gerçek anlamıyla yüceltildiğini iddia etmektedirler.

Doğal Işık Kaynağı Olarak Doğâ

Reformasyon döneminden sonra İngiliz Protestan düşüncesinde, dinsel doğrunun iki kaynağı durumundaki doğâ ve vahiy arasında ciddi ayrımlar yapılmaya başlandı. Bu hem kutsal ve seküler ayrımına giden yolu kolaylaştırdı hem de doğâ din ve vahyedilmiş din ayrımına götürdü. Dinin bu iki kaynak formu hakkındaki tartışmalar bilgi ve doğru inanç tartışmasını başlattı.

Hristiyanlığın ezoterik ağırlıklı doktrini (teslis gibi) bunu tetikledi. İmanı (faith) ve dindarlığı (piety) esas alan Katolik doktrinin aksine, Protestan doktrin İngiltere’de inancı/akaidi (belief) esas almaya başladı. Akaid bilgisiyle doğrulanabilen önermelerden oluşuyordu ve artık doğru inanç’tan bahsetme zamanıydı. Bu yeni dönemde, Tanrı kendini doğrudan vahyetmektedir; kutsal metin bunun sadece şahitliğini yapmaktadır.

Deistler bu doktrinleriyle, doğanın ve insan aklının tek başına Tanrı hakkında doğru bilgi edinemeyeceğini ve kurtuluşa eremeyeceğini, kurtuluşun ancak Tanrı’nın inayetiyle gerçekleşeceğini söyleyen İskoç Creed (1560) ve 1563’de kaleme alınan 39 maddelik Elizabeth İnanç Metni’ni reddetmektedirler. Bu iki metnin temel iddiası, yardım görmeyen aklın doğâ ve kutsal metin üzerinden bir kurtuluş doktrini geliştiremeyeceği yönündeydi.

Bu iki metne karşı İngiltere’de Protestanlığın esas rengini taşıyan Westminster Confession (1647) ise, yaratmanın ve inayetin yardımıyla doğanın ışığı, Tanrı’nın iyiliğini, hikmetini ve kudretini öyle ortaya koymaktadır ki insana hiçbir mazeret bırakmamaktadır. Burada kurtuluş ve bilgi arasında doğrudan ilişki kurulduğu ve kurtuluşun Tanrı’nın iyilik, hikmet ve kudretinin keşfinde yattığı ve bunu sağlayan bilginin de doğâ üzerinden

elde edildiği söylenmektedir. İman terimi yerine ‘kurtarıcı bilgi’ ifadesi tercih edilmektedir. Buna karşı geliştirilen Lambeth Konsil Esasları, doğanın ışığını takip etmenin kimseyi kurtarmayacağını, kiliseye bağlı olanların ebedi yaşama bunun dışında kalanların ise, ister Hristiyan isterse başka inançtan olsunlar, ebedi ölüme mahkûm olduklarını ilan etti.

Deistlerin öncüleri olarak Cambridge Platoncuları ‘vahyedilen din’i reddetmek yerine onu doğâ’ya entegre etmeyi ve ona yüklenen olağanüstülükleri temizlemeyi yeğlediler. Diğer yandan dinsel fanatizmle mücadele etme ve makul bir dini insan zihnine önemeyi yeğlediler. Bir başka özellikleri kurumsal otoriteyi reddedip onun yerine zihinsel bilginin kesinlik otoritesini yerleştirmektir. Bu da onları doğuştan getirilen fikirler (innate ideas) ve bedihi mantıksal doğrular terimleriyle buluşturdu. Origen ve St. Augustine’nin merceğiyle Orta Çağ’a yansıyan Platon’un doğuştan fikirler/ idealar öğretisi deizm için her zaman ana referans noktası olmuştur.

Deistlerin Din Eleştirisi

Burada önemli bir soru sormamız gerekiyor: Deistlerin dinle alıp veremedikleri nedir? Deistlerin din eleştirisi dinin bizzat kendine midir? Başka bir ifadeyle, bireyin ya da toplumun, insan aklı ve tecrübesi dışında kalan bir irade tarafından yönlendirilmesine midir? Yoksa ‘dinlerin zaman içinde mensupları tarafından rotasından çıkarılmasına yani tahrif edilmesine ve bu tahrifin yarattığı parçalanma, çatışma gibi anomalilere midir?

Deistlerin en temel eleştirisi, kurumsal dinlerin ‘iman’ tartışmaları üzerinden insanları parçalayan birer makine gibi çalıştıkları ve akıl başta olmak üzere bir değer olarak insanı insan yapan yetilerin dinler tarafından kötürümleştirildikleri yönündedir.

Deizmin Hristiyan dünyada kurumsal dine neden ciddi bir tehdit olarak görüldüğünü şu tartışma örneği üzerinden görelim. Tartışmanın bir yanında Protestanlığın M.Luther'den sonra ikinci büyük ismi kabul edilen J. Calvin, diğer tarafında ise Hollandalı teolog Jakob Arminius (ö.1609) bulunmaktadır. Tartışmanın odağındaki soru ise şudur: Tanrı insanları kendi özgür iradeleriyle seçip yaptıkları eylemlerine bağlı olarak mı kurtarır, yoksa hiçbir şarta bağlı olmadan kendi iradesiyle isteyip seçtiklerini mi kurtarır? Buna Calvin'in verdiği cevap, İslam kültüründeki Cebriye ekolünün tam bir yansıması olarak şudur: Hiçbir şarta bağlı olmadan ve bir gerekçeye de dayanmadan Tanrı istediğini seçer kurtarır. Calvin'e göre 'imanınız varsa kurtulursunuz'. Ama bu imanın seçiminde sizin bir rolünüz yoktur. Calvinizm ile Arminianism arasındaki tartışmalarda Whichcote, şartlı iradenin (insanın iradesini kullanımına bağlı olarak Tanrı'nın iradesinin harekete geçmesi) kurtuluşu getirdiğini söyler ve bütünüyle Tanrı'nın iradesinin kurtuluşta mutlak ve şartsız seçici olduğunu kabul eden Calvin'i reddeder.

Calvin'in iman merkeze alan doktrininin yerine deistler inancı yerleştirmektedirler. Mahiyeti tartışılmayan 'iman' yerine mahiyeti araştırılan ve doğruluk değeri tartışılan 'inanç /akide' ikame edilmektedir. İman salt bağlılığı temsil ederken, inanç bağlanılacakların içeriklerini tahlil eder ve lehine ya da aleyhine deliller getirir.

Doğru Bilgi İnsanı Kurtarır, Kilisenin Kurtuluş Doktrinine İhtiyaç Yoktur

Doğuştan getirilen (sezgisel) bilgilerin bize hakikati keşfetmek için yeterli olduğunu söyleyen Benjamin Whichcote gibi Cambridge Platonistleri, doğuştan getirdiğimiz fikirlerle

hakikate ulaşabileceğimizi kabul eder ve Kilisenin insanlara bir kurtuluş ideolojisi satmasına gerek olmadığını söylerler.

Deistler aklı Tanrı'nın yeryüzündeki terazisi olarak görmektedirler. Kurtuluş, kurtarıcı bilgidedir, akıldadır, sağduyudadır. Bunların kolektif kullanımı bizi Tanrı'nın varlığına götürür. Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmak için 'kurnaz araçlar'a/kilise mensuplarına gerek yoktur. Kurnaz araçlar, önce insanları Tanrı korkusuyla tanıştırp, sonra bu korkudan kurtarmak için insanları kendilerine köle yapanları tanımlamaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda dine ilişkin teorilerin bu kurnazlık teorisi etrafında dönüp dolaştığını görürüz.

İngiltere'de kendilerine özgür-düşünürler (free-thinkers) adını verenler, sivil halkı kontrol etmek için üretildiğini düşündükleri ve çoğu 'masal'dan oluşan kutsal metin anlatılarının kendilerini deistik doğal dine doğru iten en büyük etken olduğunu söylerler.³ Deizmin bu kurnaz araçların pazarladıkları dine bir protesto olduğunu görmek gerekir.

Baştaki soruna tekrar dönmem gerekirse, kurumsal dinleri eleştirip de deizme kayanların gerekçesi ne idi? Bu noktada kendi uhdesinde bulunan imanın kurtarıcılığı iddiasının başka iman sahiplerine karşı toleranssızlık yarattığı açıktır. Bu durumda dinin dine karşı mücadelesinden yahut bütün dinlerin üzerinde başka bir dinden bahsediyoruz demektir. Kur'an buna "Bütün dinlere galip gelecek hakkın/ hakikatin dini"nden bahsetmektedir.⁴ Kur'an 'hak din'den değil, "hakkın, hakikatin dini"nden (dfnü'l-hak) bahsetmesi, din üzerinden yaşanan parçalanmaları çözümleyen ve çözümün ancak hakikate kaynaklık eden dine yaslanmakla mümkün olacağını bildirmesi dindarların yarattığı çatışma tarihine dair olağanüstü bir ön okumadır. Kur'an gerçek din görünümünde tedavülde bulunan

ama aslında çoğunun içi insanların arzu ve hevesleriyle, beklentileriyle, ümit ve korkularıyla doldurulmuş dinleri eleştirerek onların yerine hakikate teslimiyeti önermesi son derece objektif ve insaflı bir çağrıdır.

Deizmi Etkileyen Muhtemel Teolojik ve Felsefi Arka Plan

Deizmin ön habercileri olarak Aydınlanma düşünürlerini görmek neredeyse itiraz götürmeyecek kadar açıktır. Ama kanaatimiz, Batı’da Aydınlanmayı tetikleyen ‘akıl’, ‘doğa/fıtrat’, ‘doğrulanabilirlik’, ‘bireysel muhataplık’ gibi kavramların İslam kaynaklarına dayandığıdır. Deistlerin akılvahiy ilişkisinde akla yükledikleri misyon, İslam düşünürlerinde hücciyetü’akl/ aklın nihai belirleyiciliği başlığı altında ele alınmıştır.

Öte yandan deistler dinle ilişkilerini ödül ve ceza üzerinden kuran insanları eleştirmektedirler. Benzer bir eleştirinin İslam düşünürlerince de dile getirildiğini biliyoruz.

Her iki duruma örnek olmak üzere Matürîdî’nin, üzerinde düşünmeden/akıl yürütmeden kavranabilecek apaçık gerçekleri (bedihiyyat) kavrama yetisi konusunda insanları üç gruba ayırdığını hatırlamakta yarar var:

1. Ulema ve hükema: bunlar kendilerine bir öğreten olmadan bu hakikatleri keşfedebilirler. Bunu Nisa Suresi’nin 83. ayetini yorumlarken detaylıca vermektedir.

2. Kendilerine bir öğreten olmadan yollarını bulamayacak olanlardır. Bunlara peygamber gerekir ki yol gösterebilir onları da onu takip etsinler.

3. Hayvanlar gibi ödül ya da ceza ile yola gelenler.

Deistler ödülün ya da cezanın olmadığı doğal bir sistem kurulması gerektiğini

söylerken, Matürîdî’nin bu bölümlemesine oldukça yakın durmaktadırlar.

Burada özellikle Matürîdî’nin birinci kısım insanlarla ilgili söylediğine yakından bakmak ve deistlerin argümanlarına da bu açıdan göz atmakta yarar var. Ulemanın ve hükemanın bir peygamber olmasa da apaçık gerçekleri keşfetme ve kavrama yetisinde olduğunu söylemek, peygambere dolayısıyla bir dine ihtiyaç yoktur, sonucuna bizi götürür mü? Başka bir ifadeyle, din sadece bedihiyyatın/apaçık gerçeklerin keşfinden mi ibarettir? ‘Akıl doğal olanı keşfeder, doğa üstünü alır’ diyen deistler Matürîdî düşüncesiyle örtüşen gruptur. Bu durumda akıl ile din karşı karşıya gelmemekte, insan doğasıyla uyumlu olduğu için, bu doğallığı koruduğu sürece yanlışla gitmesi ve götürmesi mümkün olmayan bir dinin varlığını elzem görmektedir. Akılda tutulması gereken önemli bir noktayı burada hatırlatmak da yarar var: Matürîdî din ile şeriat/semiyyat arasında ayrım yapmaktadır. Dinin bize önerdiği doktrin/inanç sisteminin/akidenin akim keşfedebileceği bir karakterde olduğunu ama şeriatın/semiyyatın böyle bir karakterde olmadığını söylemektedir. Ona göre, şeriatın/semiyyatın kaynağı ilahidir. Bunlar için ilahi bildirim ihtiyacı vardır; bunun için de bir nebiye ihtiyaç duyulur.

Erken tercümeler yoluyla deistlerin fark ettikleri bir gelenek de İslam bilginlerinin kaleme aldıkları teolojik roman geleneğidir. Bu roman geleneği, aklın bir ilahi mevhibe olarak insana neleri keşfettirebileceği üzerinde durmaktadır. Robinson Crusoe geleneğini Batı’da başlatan bu tetikleyici roman geleneğinin iki önemli ismini burada anmakta yarar var: bunlardan ilki İbn Tufeyl’in Hayy b. Yakzan adlı felsefi romanı, diğeri ise İbn Nefis’in Er-Risaletü’lkômiyye adlı teolojik romanıdır. Bu iki eser de insan aklının keşfedebileceği doğal

hakikatleri ele almaktadır. Dinin hâkim olduğu bir ortamda doğma ve kendisine nebevi bir mesaj ulaşmamış olsa da, insan doğuştan/fitri sahip olduğu; akıl melekesiyle sezgisel olarak (kendisine bir öğreten olmadan) bazı şeyleri keşfetme gücündedir. Zira İslam düşünce geleneği Cafer-i Sadık'ın dilinden döküldüğü şekliyle “Peygamberi insanın dışındaki akıl, akli da insanın içindeki peygamber” olarak tanımlayan bütünlükçü bir geleneğe sahiptir. Bu hattı takip eden bir isim olarak Samuel Clark'ın aklın dört ana konuda doğal keşif yapabileceğini söylemesi, Müslüman düşünürleri tam olarak yansıtmaktadır.

Clarke'a göre insan akli kendisine teolojik ve ahlaki alanda dört yetkinlik sağlar.

1. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilir.

2. O'na ibadet etmesi gerektiğini akıl olarak çıkarabilir.

3. (İnsanlar arasındaki ilişkilerde) ahlaki davranması gerektiğini bu yetisiyle çıkarabilir.

4. Ölümden sonra bir hayat olduğunu da aklın kavrayabilir.

İnsan aklının doğru kullanımını engelleyen nedir pekiyi? İki gelenek de buna insan iradesi olarak işaret etmekte ve insan iradesine akli ayartan, kontrol gücü olan aklın işlemez hale gelmesine sebep olan bir insani güç olarak işaret ederler. Pekiye iradeyi körelten ve işlemez hale getiren nedir? Samuel Clarke bunları şöyle sıralar: Cehaletten kaynaklı küstahlık (kibir/istikbar); Yerel adet ve gelenekleri körü körüne takip; kanıtlara dayanma yerine başkalarının izinden gitme, ve en kötüsü iktidar tutkusu, hırs ve zayıf karakter sebebiyle bile bile hakikate muhalefet etme.

Clarke'ın bu akla ve doğallığa çağrısına ünlü Alman tarihçi Herder'i eklemek

gerekir. Muhammed İkbal'in sık referansta bulunduğu ünlü tarih filozofu Herder'in Hristiyan kültürünü değerlendirirken, doğallık bağlamında söylediğini hatırlamakta yarar var: “İslam'ın ve Kur'an'ın getirdiği doğallık bizim elimizde olsaydı, bu yıkıcı, parçalayıcı kültürden kurtulurduk” Bu fitratın/doğanın içerisinde aklımızda, duygularımızda, içgüdülerimiz de var. Neye sahip olduğumuza ilişkin bilgimiz, sınırlarımıza ilişkin bilgimizdir ilk başta.

Batı entelijansiyası içinde ön yargısız bir okuma yapanlar Kur'an'ın bütünüyle bir doğal din önerisinde bulunduğu görüşünü savunmuşlardır. Kilise'nin aforoz ettiği isimlerin önemlilerinden Cardanus'la ilgili kitabında

Lessing onu savunan argümanlar geliştirmektedir. Söylediği şudur: “İslam'ın arındırma/ihlas stratejisini takip ettiği için aforoz edildi Cardanus.”

Luther'in İslam'ı eleştirirken kullandığı argüman çok ilginçtir:

“Muhammed'in getirdiği din, insanın akli ve zekasının kaldırabileceği bir (hukuk) sistemi önermektedir. Muhammed'i takip edenler kendi amelleriyle kurtulabilecekleri gibi büyük bir yanlış içinde dirler.

Deizm Eleştirisi

Deistlerin Newton'un formüle ettiği ‘Tanrı’nın bir saat gibi kurduğu evren O’nun müdahalesine gerek duymayacak mükemmellikte işlemektedir.

Dolayısıyla artık evrenin işleyişine karışmamaktadır’ iddiasını S. Clarke şöyle eleştirmektedir: “Newton şunu göremedi: Saatçi parçaları yapar. Oysa Allah parçaları yapmanın ötesinde, bu parçaları çalıştıran kanunları/sistemi yapandır. Doğa yasaları, sürekli

itilip kakılan maddenin güçlerini tanımlamaz; tersine yasalar Tanrı'nın ilahi kudretinin işleme tarzlarını gösterir. Dolayısıyla koyduğu kanunları gözetiyor, saati değil. Kanunların çiğnenmesini istemiyor, dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı evrenle ilişkili olmasını düşünmemiz ahlaken zorunludur. Özellikle varlık hükümleri (zorunluluk/necessity, imkân/possibility, imkansızlık/impossibility) üzerinden işleyen ilahi kudret, böylece yasalılığa bağlı olarak kendini açığa vurur.

İnsanın sadece rasyonel tarafı yok; duygu dünyası da var. İnsanın duygu dünyasının deizm tarafından ihmal edildiğini söylememiz gerekir. Ama öbür taraftan insanın duygu dünyasının dinler tarafından istismar edilebildiğini de görmek gerekir.

Göz-kulak olmak metaforunu burada anlamak gerekir. Gözün iktidarından ve faydayı hayatın amacı olarak gören faydacı ahlakı savunan (utilitarianism) Jeremy Bentham'ın toplumu gözetleyen (pan-optikon) yaklaşımdan, gözün vicdanına geçişin yani toplumu gözetken yaklaşımın dinle sağlandığını; kolektif bilinç/ ümmet duygusu yaratarak en zayıfı bile korumaya almayı zorunlu hale getiren bir yapıdan bahsediyoruz din derken. 'Doğal' olanı mutlak kriter olarak almak, doğanın hareket düzenini insanlar arasındaki ilişkilerde de hâkim kılmak gibi bir doğal ahlak teorisinin yaratacağı 'en uygun olanın yaşamda kalması, hayata ayak uyduramayanların ayıklanması' gibi tezler böylece bloke edilmektedir.

Peygamberi 'hayırlı kulağı'⁶ olarak tanımlayan din, bu hayrı sesini kimseye duyuramayanları işiten bir örneklikten bahsetmektedir. Bu talepler doğanın düzenine uyan (deizmin sıkça vurguladığı gibi) değil, aksine uymayan taleplerdir. Doğanın kanununa uygun görünen zayıfın korunması değil, sosyal

darwinizmin önerdiği gibi 'en uygun olanı hayatta tutmak, diğerlerinin yok oluşunu sadece seyretmektir. İnsan doğaya uygunluğu ölçüsünde d eğil, aksine onu dönüştürdüğü, onun yasalarına meydan okuduğu ölçüde üst insandır. Kendisine ufuk ve rü'yet/vizyon verilen peygamber, insanı doğaya uyum gösteren sıradan bir insan olmaktan çıkarp üst insana evirme gibi bir misyonun peşine düşmüştür.

Öte yandan dinler, insanların din ve Tanrı adına ortaya koyduklarının birinci elden eleştirisi olduğu için çok değerlidir. Deistler bu kıymetli eleştiri havuzunu yok saymaktadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Kişisel kanaatim şudur: Batı'da akıllı bir adamın dinin içinde kalmak gibi bir endişesi varsa bunu ancak deist olarak yapabilir. Aksi halde ateizme kayacaktır. Avrupa'da Kilisenin zulmünden kaçıp Amerika'ya giden ve Amerika'yı kuran G. Washington, Thomas Paine gibi isimlerin büyük bir kısmının deist olması tesadüf değildir. Özellikle Thomas Paine'in Akıl Çağı kitabı, deizmin argüman stoku durumundadır. T. Paine'nin Hristiyanlık için kullandığı 'fabl/masal' tanımlaması, bulunduğu konumu göstermektedir. Bu masalın içinde kalmak istemeyen biri ya ateist olacak ya da Kant'ın eserine isim yaptığı gibi, aklın sınırları içinde bir dinin peşine düşecektir.

Dinin doğaya uygunluğu, Allah'ın varlığı başta olmak üzere dine ilişkin bütün delillendirmelerin doğaya başvuru olarak elde edilebileceği anlamına gelir. İnsan bu delilleri elde ederken aklını ve beş duyusunu kullanır. Bu yetiler insanın doğasına/fıtratına gömülüdür. Evrenin akıllı bir tasarımın ürünü olduğunu savunan doğal din ve doğal ilahiyat teorisi, evrendeki bu tasarımın ve düzenin insan aklı ve duyularınca kavranabileceği ve oradan da

bu tasarımı yapan Yaratıcıya ulaşılabilceği düşüncesindedir. Doğal dinin bir başka unsuru, vahiy olmadan da insan aklının hakikatleri ve şeylerin doğasını keşfetme yeteneğine sahip olduğudur.

İnsan doğasının varlığın hakikatini keşfetme yetisinde olmadığını, dolayısıyla daha derin bilgi sahibi olan yahut gaybla iletişim kurduğunu iddia eden birilerine sürekli muhtaç olduğu iddiası, Allah'ın insanı yaratma planında ona bahsettiği eşsiz rolle çelişiktir. "Allah Adem'e (insana) isimleri öğretti"⁷ ayeti, Allah'ın öğretme eylemine doğrudan muhatap olan insana bilgi elde etme süreçleri konusunda tam inisiyatif vermektedir.

Aydınlanma Çağı, dini anlaşılabilir, açıklanabilir bir fenomen olarak değerlendirecek bir çerçeve çizmek istedi. Bunu, dini insan doğasının uygunluk sınırlarına çekerek yaptı. Doğal din, doğal akıl, doğal hukuk gibi hayatı da çerçeveleyen öğelerin doğallığı öne çıkarıldı.

Tartışmasız deizmin Türkiye'de tuttuğu gündem, Batı'da olduğu gibi, dinin insanın aklı ve doğası sınırları içinde anlaşılması ve yorumlanması gerektiği şeklinde tezahür etmemiştir. İnsan aklına ve doğasına İslam düşünce geleneğinde vurgu yapan ekol, rey ehli olarak isimlendirilmiş ve Batı'da deistlerin aldığı eleştiriler neredeyse aynıyla bu ekole yöneltilmiştir. Hangi itikadi mezhebe ait olduğuna hiç inmeye gerek duymadan Kelam'la meşgul olan ekollerin tamamı (Eş'ariler, Muttezile, Matüridiler, vb.) insan fıtratını ve bu fıtratın türevi olan aklı esaslı bir zemin kabul etmişlerdir. İnsanın fıtratına ve insan aklının

bir meseleyi kavrama ve hüküm verme/çıkarma konusundaki konumuna (hücciyetü'-'akl) yaptıkları vurgu, neden bu kadar eleştirildiklerinin de ipuçlarını vermektedir.

Bugün ülkemizde deizm tartışması, daha çok nübüvvet kurumu üzerinden tartışılmaktadır. Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu yoksa bir lütuf mu olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülse de İslam düşünce geleneğinde Berahime adlı grup hariç, nübüvvet inkâr edilmemiştir. Berahime'nin dışındaki ekollerin nübüvvete ilişkin tartışmaları ise, Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu (vücubiyet) yoksa mümkün mü olduğu şeklinde teolojik bir tartışmadır. Yukarıda anılan mezhepler arasında Peygamberlik olgusunu hiçbir şekilde tartışmaya açmayan ortak bir kabul vardır. O da şudur: Allah peygamber göndermiştir ve insanlardan onlara inanmalarını istemiştir.

Nübüvvetle ilgili ikinci husus da şudur: Batı'da deizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tahrif edilmiş bir peygamber yani İsa anlayışı vardı. Tanrı mı, insan mı yarı Tanrı yarı insan mı tartışmaları arasında insan kimliği silikleştirilen ve bütünüyle mito-teolojik karaktere büründürülen bir peygamber anlayışının reddedilmesinden daha doğal ne olabilirdi? Batı'nın deistleri birer hanif olarak görülmelidirler. Ama İslam peygamberinin böyle bir tahrife uğradığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Batı'da deizmi üreten nübüvvete ilişkin bataklık düşüncenin İslam düşünce geleneğindeki yokluğu, benzer bir deizmin bizde olmaması gerektiğinin yeter şartıdır.

Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi

Doç. Dr. Emre Dorman

Birçok araştırmacının da ifade ettiğı gibi deizmin gerçekte ne olduğı ya da hangi sebeplerden dolayı ortaya çıktığı ile ilgili net bir tarif yapmak çok mümkün değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir. Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yaratıklarına müdahil olmayan bir Tanrı inancı, popüler açıdansa herhangi bir dini inancın reddedilmesidir.

Deizm, kökeni itibariyle Hristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılımdır. Batı düşüncesindeki deizm Hristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hürs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır.

“Deizm nedir ya da kimler deist olarak kabul edilebilir” türünden bir sorunun cevaplanmasının kolay değildir. İsimler ile ilgili farklı listeler görülmektedir.

Çoğı deistin kafasının ciddi anlamda karışık olduğı söylenebilir.

Geleneksel dinlere alternatif bir inancı tesis etmek noktasında ciddi problemleri olduğı görülmektedir. Deizmin rasyonel bir tepki ve bir tür arayış olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Bunun en öncelikli nedeni deizm anlayışlarının önemli noktalarda birbirinden ayrılması ve deist olarak kabul edilen yazarların deizm adına öne çıkardıkları konuların birbirinden farklı olmasıdır.

Bu yüzden deizmin altın çağını yaşadığı kabul edilen on sekizinci yüzyılda bir deizm okulu ya da hareketi söz konusu olamamış ve genellikle kabul edildiğı şekli ile teizm ve deizm arasındaki tartışmalar on dokuzuncu yüzyıla geldiğinde ateizm ve teizm arasındaki tartışmalara dönüşmüş ve deizmin etkisi hissedilir anlamda azalmıştır.

Deist olarak kabul edilen yazarların büyük çoğunluğu filozof değildir.

Deizm düşüncesinin babası olarak kabul edilen Herbert dışında felsefi problemlere çok az değinmişlerdir. Daha çok popüler tarzda geleneksel Hristiyanlık eleştirisi yapılmış.

Öte taraftan deist olarak kabul edilen yazarların çalışmaları belirli bir düzen içinde sunulmadığı gibi meseleler problem temelli olarak da işlenmemiştir.

Deizm hakkındaki görüşleri ya da geleneksel dinlere yönelik itirazları daha çok satır aralarından edinilen bilgiler ile tespit edilmektedir.

Esasen İngiliz deizminin kurucusu olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury ile en şöhretli deist olarak görülen John Toland da dahil olmak üzere deist olarak adlandırılan pek çok kişi gerçekte kendilerini bu kimlik ile adlandırmamışlardı. Genellikle, Herbert of Cherbury, Charles Blount, John Toland, Thomas Woolston, Anthony Collins, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (3rd Earl of Shaftesbury), Matthew Tindal, Bernard Mandeville, Thomas Chubb, Thomas Morgan, Peter Annet ve Lord Bolingbroke gibi düşünürler İngiliz deistler olarak adlandırılırlar.

Ancak bunlardan sadece Charles Blount, Thomas Chubb, Thomas Morgan ve Matthew Tindal kendilerini bu terim ile tanımlamış, bunlardan Tindal ile Morgan ise kendilerini aynı zamanda ‘Hristiyan Deistler’ olarak sunmuşlardır.

Robert Sullivan’ın, gerek deizm gerekse deistler üzerine yapılan çalışmalarda, birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşılmış olmasını bir beceriksizlik olarak tanımladığı görülür.

Sullivan, John Toland’ın Christianity Not Mysterious isimli çalışmasının ortaya çıkmasının akabinde birçok yazarın hem Toland hem de diğer deistlerin yanlışlıklarını kanıtlamaya koyularak onların amaçlarını çeşitli yollardan göstermeye çalıştıklarına dikkat çeker.

Ancak ona göre erken XVIII. yüzyıl İngiliz literatürünün karakteristik yapısına uygun ve klasik niteliğindeki bu çalışmaların bir kısmında, yeterli bir kabiliyet gösterilememiş, deizme özgü herhangi bir basit ilkenin yorumlanmasında dahi bu beceriksizlik devam etmiştir.

Bu sebeple Sullivan, deistler ile ilgili olarak birbirinden çok farklı kabullere ulaşıldığını söyleyerek bu yaklaşımları on bir maddede özetlemeye çalışmıştır. Buna göre:

1. Bir deist hareketin varlığı kabul edilmiş ve en seçkin üyeleri olarak Spinoza, Blount ve Toland gösterilmiştir.

2. Bu şekilde bir oluşum kabul edilerek temsilcileri olarak sadece Spinoza ve Toland’dan bahsedilmiştir.

3. Spinoza bu anlayışın sözcüsü olarak kabul edilirken Toland buna dahil edilmemiştir.

4. Deistlerin detaylı bir listesi derlenmiş ancak Toland bu listede zikredilmemiştir.

5. Görüşlerinden dolayı Toland ve Spinoza’nın ateist, Lord Herbert of Cherbury’nin ise deist olduğu ifade edilmiştir.

6. Blount bir yandan Herbert'in felsefi bir takipçisi olarak pek önemli görülmezken diğer yandan, en çok dikkat çeken İngiliz deist olduğu söylenmiştir.

7. İki aykırı düşünce olarak kabul edilen deizm ve Socinianizm, birbirinden farksızmış gibi, Blount hem bir deist hem de bir Socinian olarak görülmüştür.

8. Ne Toland ne de deizmden söz edilmeden Spinoza ve Blount ateistlerin listesine dahil edilmiştir.

9. Toland ve Blount'un en meşhur İngiliz deistleri olduğu söylenmiştir.

10. Toland'ın görüşleri Socinianlarla aynı görülmüş ya da Toland bir deist olmaktan çok bir Socinian olarak değerlendirilmiştir.

11. Toland, bazı çalışmalarda ateist diğer bir kısmında ise bir deist olarak ele alınmıştır.

Deist Teriminin İlk Olarak Kullanımı

Bilindiği kadarıyla 'deist' terimi ilk defa Fransız reformcu John Calvin'in (1509-1564) takipçilerinden İsviçreli reformist teolog Pierre Viret (1511-15 71) tarafından, dini inançları savunduğu Instruction Chretienne (1564) isimli eserinde kullanılmıştı. Viret, "Kendilerini deistler olarak ifadelendiren bir grup kişiyi duyuyorum. Tamamen yeni olan bu kelimenin muhatapları ateist karşıtı kişilerdir" demek suretiyle, deist tabirinin yazılı olarak ilk kullanımını gerçekleştirmişti. Viret, deistleri "Dünyanın ve cennetin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya inanan, ancak İsa Mesih'i ve onun öğretilerini reddettiğini ifade edenler" olarak karakterize ediyordu.¹

G. C. Joyce'un da ifade ettiği gibi deizm kavramı, tarihi bir dinsel anlayışı belirtmenin yanı sıra sıkça Tann'nın doğası ve dünyanın ona olan bağımlılığını anlatmak üzere kullanılmıştır. Bu kelimenin iki kullanımı arasında bir bağlantı mevcut olup ancak günümüzde dikkate alınmıştır. Joyce'a göre felsefi deizmin xviii. yüzyıl deistlerinin kabul edilen inancı olduğunu var saymak hata olacaktır. Çünkü bugün deizm ile teizm arasındaki fark o zaman mevcut değildi ve bu iki tabir fark gözetilmeden kullanılıyordu. Gerçekten de o zaman bu isimle anılan bazı kişiler günümüzde teist olarak adlandırılırdı.

Ancak din felsefesinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesinden sonra deizm kelimesine daha belirgin ve kesin bir anlam verilmeye çalışılmıştır. Deizm, ilahi bir Yaratıcı fikrinin şüphesiz bir biçimde kabul edildiği, ancak bu yaratıcının varlığının insan aklıyla ispatlanabileceği inancının olduğu bir dönem içinde önemli ve dikkat çekici olarak görülmüştür.

XVII. yüzyıl filozofları için bu anlayışın temelinde aklın Tanrı ile alakalı belli ve yeterli bir bilgiye ulaşabileceği inancı ve aynı zamanda aklın, Tanrısal bildirinin ve bildirilmiş gerçeklerin yargıcı olduğu kabulü bulunmaktaydı.² Deizmin oluşumunda ve gelişiminde

¹ C. J. Betts, Early Oeism in France, Martin us Nijhoff Publishers, Boston (1984), s. 6-7. 3 G. C. Joyce, "Deism" s. 540.

² Frederick Copleston, A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Berkeley to Hume, s. 78.

onlatıncı yüzyılın başlarında oluşan antiTrinitarianizm⁶, Unitarianizm³, Sekülerizms, anti-klerikalizm⁴, Erastianizm⁵,

Arminianizm ve Socinianizm gibi geniş çaplı hareketlerin ortaya çıkışının etkileri olmuş ve bu hareketlerin yükselişiyle birlikte otoriteye karşı genel bir başkaldırı vücut bulmuştu.

Bu açık ve gizli akımların ortaya çıkardıkları tartışmalar neticesinde, dinsel baskıdan dinsel hoşgörüye, insanın doğal güçlerinin övülmesine, doğrunun desteklenmesine, özgür düşünceye, bütün dinler ve politik konularda özgürce yayım yapmaya doğru yükselen bir yönelim ve birlik oluştuğuna inanılmıştı. Deistlerin şiddetli tartışmalarının etkisinin insanları dini konularda akla dayalı bir anlayışa götürdüğüne inananlar bulunmaktaydı.

Peter Gay'e göre seküler Aydınlanma kesinlikle deistlerin egemenliği altındaydı ve bu, deistlerin miras hakkıydı. Tarihçi Leslie Stephen'e göre deizm, Latitudinarianizm'in 18. yüzyıl mantıksal bir ürünüydü ve deizmin İngiliz Protestanizminin içinden çıktığı kabul edilebilirdi. Pek çok tarihçi de Stephen'in bu tezini takip etmişler ve bu tarihçiler Latitudinarianları Hristiyan deistler olarak görmüşlerdi. Aralarındaki temel fark ise deistler sadece akla dayalı doğal bir dini varsayıyorken, Latitudinarianlar vahye de yer veriyorlardı. Çünkü Latitudinarianlar ile deistler arasını ayıran en temel fark deistlere göre aklın kurtuluş için yeterli bir reçete sunduğu inancına karşı Latitudinarianlar'a göre akılda bulunan doğal dinin kurtuluş için yeterli olmadığı ve vahye ihtiyaç bulunduğuydu.⁶

Ortaya Çıkışı ve Gelişim Evreleri:

Deizmin ortaya çıkışının ve gelişim evrelerinin üç temel başlık altında değerlendirilmesi mümkündür:

1. Rasyonel Doğüstüçlülük
2. Hristiyan Deizmi
3. Hristiyanlık Karşıtı Deizm

Hristiyanlığın akla uygun olması için doğa ile uyum içinde olması gerektiğini ifade edenler sadece deistler değildi. Bu süreç içindeki birçok düşünürün, benzer düşünceleri paylaştıkları görülebilir. Neredeyse herkesin bu tartışmanın bir parçası olduğu kabul edilmiştir. Bu öncüler arasında Edward Stillingfleet (1635-1699), William Chillingworth (1602-1644) gibi akılcı teoloğlar olarak anılan İngiliz düşünürler ile Cambridge Platonistleri, Centerbury Başpiskoposu John Tillotson (1630-1694), ünlü İngiliz filozofu John Locke (1632-1704), teolog ve aynı zamanda da kimyager olan Robert Boyle (1627-1691),

³ Teslisin reddini ve İsa'nın tanrı değil Tanrı'nın peygamberi olduğu inancına dayalı öğretisi.

⁴ Kilise ve din adamlarının toplumsal, siyasal ve dinsel gücüne karşı oluş.

⁵ 'Erastus' olarak bilinen İsviçreli teolog Thomas Lüder (1524-1583) tarafından geliştirilen ve devletin kiliseden üstünlüğünü ve kilisenin en yüksek başkanının papa değil kralın kendisi olduğunu savunan görüş.

⁶ Alman teolog Jacobus Arminius (1560-1609) tarafından kurulan, Protestan teoloji içinde manevi düşünce sistemine bağlı, Metodist hareket.

bütün deistlerin fikir babası olarak görülen Herbert of Cherbury (1583-1648) ile John Pri-deaux (1578-1650) ve Joseph Butler (1692-1752) gibi İngiliz piskoposlar sayılabilir.

Bu karakterlerin neredeyse tamamı her yönüyle oldukça muhafazakâr kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Bir kısmı geleneksel doğüstü inançlara karşı hücum ederken, diğer bir kısmı geleneksel çizgiye yakın görülmüş, ancak hepsinin de inançların rasyonel olması gerektiği görüşünden hareketle Hristiyanlığın rasyonel bir temele sahip olduğunu göstermeye çalıştıkları kabul edilmiştir.⁷

Tarihsel Arka Plan; Deizmi Tetikleyen Temel Unsurlar

Deizmin ortaya çıkışını tetikleyen temel unsurları belirleyebilmek için deizmin ortaya çıkışına sebep olan tarihsel arka plana yönelik dikkatli bir gözlem yapmak gerekir. Söz konusu etkileri detaylarına girilmeden şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Felsefi Düşüncelerin Deizm Üzerindeki Etkileri
2. Kilise'nin Ortaçağ'daki Skolastik Düşünce Yapısı
3. Skolastik Düşünce'den Bağımsızlaşma Arayışları: Rönesans Düşüncesi
4. Reform ile Yükselen Dini İhtilaf ve Arayışlar
5. Luther'in Kilise'ye Tepkisi ve Protestanlığın Ortaya Çıkışı
6. Protestanlığın Sonuçları ve Yeni Dinsel Yaklaşımlar
7. Dini ve Siyasi Savaşlar
8. Doğal Dine Dayalı Siyaset Anlayışı
9. Büyük Coğrafi Keşiflerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
10. Bilimsel Gelişmelerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
11. Ortaçağ'a Hakim Evren Anlayışı ve Rönesans İle Birlikte Ortaya Çıkan Değişim Evrenin Bir Makine Olarak Tasavvur Edilmesi
12. Doğadan Hareketle Yaratıcıya Ulaşma Yolu: Doğal Teoloji

Ortaya Çıkışının Teolojik Nedenleri

Deizmin özelde Hristiyanlığa yönelttiği teolojik itirazlara bakıldığında söz konusu itirazların da detayına girilmeden şu şekilde sıralanması mümkündür:

1. Teslis inancı ve Hz. İsa'nın kişiliği meselesi (Tanrı ve peygamber tasavvuru)
2. Kutsal Kitaba karşı güvensizlik (Vahyin ve doğal dinin bozulması)
3. Asli günah inancı

⁷ S.G. Hefelbower, a.g.e., s. 219.

4. Kilise ve din adamlarının baskı ve uygulamaları (Tanrı ile insan arasına aracılar sokulması)
5. Papalık kurumu ve kilisenin yanılmaz kabul edilen dini otoritesi (Farklı görüşlerdeki kişilerin aforoz edilmesi)
6. Rönesans ve reform süreci (Luther'in Katolik kilisesine başkaldırması)
7. Aydınlanma düşüncesi (Aklın gücüne duyulan güven)
8. Kurtuluşun yalnız Hristiyanlıkta olduğu inancı
9. Akıl-Vahiy ilişkisi (Dinin sadece iman meselesi kılınması ve aklın saf dışı bırakılması)
10. Din-Bilim çatışması
11. Hristiyanlığın gizemli yapısı (Tertülyanus "Saçma olduğu için inanıyorum" anlayışı)

Doğru Bir İslam Düşüncesinde Neden Etkili Olamaz?

Deizm anlayışının temel iddiaları ve Hristiyanlık inancına yönelik temel itirazları incelendiğinde doğru bir İslam anlayışına sahip olunması durumunda İslam düşüncesi açısından tehdit oluşturmasının mümkün olmadığı detaylarına girilmeden şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam tevhit dinidir.
2. İslam doğal ve fitri bir dindir..
3. İslam, sağlam ve yaratılışa uygun bir peygamberlik inancına sahiptir.
4. İslam, değişiklik ve bozulmalara karşı korunmuş güvenilir bir vahye sahiptir.
5. İslam, aklın önemine vurgu yapan, akıl-vahiy uyumuna sahip bir dindir.
6. İslam, evrensel ilkeleri olan bir dindir.
7. İslam, kilise gibi bir kurum ile papalık ve ruhban sınıfının olmadığı bir dindir.
8. İslam, delile dayalı, inceleme ve araştırmaya sevk eden bir dindir.
9. İslam, düşünce ve inanç özgürlüğüne, barış içinde yaşamaya ve hoşgörüye dayalı bir dindir.
10. İslam bilime teşvik eden ve bilim ile çatışmayan bir dindir.

Müslümanlar üzerinden etkili olmasının en önemli nedenlerinin başında İslam'ın doğru bilinmemesi ve özüne uygun şekilde anlaşılması gelmektedir. Bu duruma son kısımda dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Doğal Din İnancının Temel İlkeleri

Deizmin babası olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury'e (1583-1633) göre Tanrı tarafından insan zihnine daha yaratılışından itibaren mükemmel bir varlığa inanma,

bu varlığa ibadet etme, bir ömür boyunca dindarca davranıp erdemli olma görevi ile birlikte iyilerin ödüllendirileceği, kötülerin ise cezalandırılacağı, ölüm sonrası gerçek bir yaşamın varlığına iman etme düşüncesi verilmişti.⁸ Herbert doğal dinin beş temel ilkesini şu şekilde sıralıyordu:

1. Tek bir yüce Tanrı vardır.
2. O'na karşı ibadet yükümlülüğü vardır.
3. Tanrı'ya yapılacak en güzel ibadet, ahlakın en doğru şekilde uygulanmasıdır.
4. Günahlarımız için pişman olmalı ve onlar için tövbe etmeliyiz.
5. Bu yaşamdan sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.⁹

Herbert'in takipçilerinden Charles Blount da Herbert'e benzer bir şekilde oluşturduğu doğal dinin yedi ilkesini şu şekilde ifade ediyordu:

1. Her şeyin yaratıcısı, ezell ve ebedi bir Tanrı vardır.
2. Bu Tanrı, ilahi takdiri yoluyla dünyayı yönetmektedir.
3. Mademki Tanrı bizim yaratıcımız ve yöneticimizdir, o zaman insanların görevi O'na ibadet ve itaat etmektir.
4. Bu ibadetin içeriği dua ve şükürden ibarettir.
5. O'na olan bağlılığımızın en büyük göstergesi doğru aklın kurallarına uymak, işlerimizde ahlaklı ve doğru olmaktır.
6. Dünyadaki eylemlerimize uygun olarak bu yaşamdan sonra ahirette ödüllendirileceğimizi veya ceza göreceğimizi, ruhun ölümsüzlüğünü de hesaba katarak bilmeliyiz.
7. Görev ve sorumluluklarımızı oluşturan ilkelerde hatalar yaptığımızda pişmanlık duymalı ve affedilmek için Tanrı'nın merhametine güvenmeliyiz.

Tindal doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif ediyordu: Doğal Din ile Tanrı'nın varlığına olan inancı ve aklımızla bu bilgiden kaynaklanan görevlerin hissedilip uygulanmasını, O'na ve mükemmel eserlerine şahit olmayı, kendimize ve kendimizin mükemmel eserlerine de şahit olmayı, Tanrı ve diğer yaratılmışlarla olan konumumu/ilişkimi anlıyorum. Böylelikle doğal din, akıl ve şeylerin doğası üzerine kurulmuş olan her şeyi kapsar.

Tindal, doğal dinin ilkelerini: Tanrı'ya inanmak ve O'na ibadet etmek, insanın kendi iyiliği ve mutluluğu, sonra da tüm insanlığın müşterek mutluluğu için gerekli olan şeyleri yapması ve gelecek bir yaşamın varlığına inanmak olarak belirliyordu. Tindal'a göre doğal dinin bu ilkeleri, doğuştan gelen ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelerdi.

⁸ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 289-305.

⁹ Herbert of Cherbury, a.g.e., s. 289-307; Herbert doğal din adına ortaya koymuş olduğu söz konusu bu beş temel evrensel gerçeklik listesinin beşinci maddesini başka bir çalışmada şu şekilde vermektedir: Hem bu yaşamda hem bu yaşamdan sonra (ahirette) ödüller ve cezalar olacaktır. Herbert of Cherbury, *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*, 3-4.

John Toland’a göre doğal din sade ve kolay olmasına rağmen, din adamlarının bozulmuşluklarından dolayı efsaneler yoluyla gizemler üretilmiş, kilisede toplanan paralardan ise kazanç elde edilmiştir. İnsanların duyguları öylesine sömürülmüş ve din adamları öylesine nefislerinin tutsağı olmuşlardır ki, Toland’a göre onlar kızarmış et yerken insanlar açlıktan ölmüştür. Voltaire ise doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif eder: “Doğal dinden anladığım insan ırkı için müşterek olan ahlak ilkeleridir”. Voltaire bütün insanlara en uygun olan dinin, bütün resullerin ve eski çağlarda yaşayan bilgelerin dini olduğunu, kurallarının bir Tanrıya tapmak, doğru olmak, insanları sevmek, yanlış hareketleri müsamaha ile karşılamak, fırsat buldukça iyilik etmektir. Ona göre Tanrı’ya en fazla layık olan ve Tanrı’nın bütün kalplere ilham ettiği tek geçerli din budur.

Deizmin Tanrı ve Din Tasavvurunun Değerlendirilmesi

Piskopos Joseph Butler (1692-1752) Doğal ve Bildirilmiş Dinin Mukayesesi (The Analogy of Religion, Natura/ and Revealed 1736) isimli çalışmasıyla deizme en geleneksel bir tutumla karşı gelmişti. Butler’in çalışmalarını ortaya koyduğu dönemde dinin, İngiltere’de önemli ölçüde düşüş gösterdiği ifade edilmiştir.

Butler, Hristiyanlığın akılla bağdaşmaz olduğu tezlerine karşı çıkıyor ve bunun aksini ispatlamaya çalışıyordu. Butler’e göre deistler dindeki genel · zayıflamanın bir belirtisiydiler.²⁸ Butler doğal dinde de vahyedilen dinde olduğu gibi p’ek çQk gizemli unsurun bulunduğunu ileri sürmüştü. Butler’e göre ahlaki bilgimizde olduğu kadar doğanın bilgisinde de gizemler bulunmaktaydı. Yine Hristiyanlık kimilerinin iddia ettiği gibi doğal dinin bir yeniden ifadesi de değildi. Çünkü Hristiyanlık öğretisi insanlığa özel bir bildiri olmadan bilmemizin mümkün olmayacağı başka şeylerde öğretmekteydi. Butler’e göre şayet doğal bilgimiz eksik ve sınırlıysa -ki öyledir- Tanrısal bildiriş yoluyla neden yeni ışık kazanamayacak olduğumuz konusunda hiçbir apriori neden bulunmamaktaydı.

Özel bir vahyin varlığı konusunda, geleneksel yaklaşımı benimseyenlerin savunmada kalmak durumunda oldukları düşünülmüştür. Deistler, Eski ve Yeni Ahid’deki mucizelerin güvensizliğinin ortaya konulmasının zor olmadığını düşünüyorlardı. Bu yüzden akıl temel bir test aracı olduğu sürece deizmin avantajlı bir konumda olduğuna inananlar bulunmaktaydı. Ancak deizm de problemsiz değildi ve kendi içinde aşırılıklara sahipti. Örneğin deistler asla hangi inancın esas inanç olduğuna karar veremezlerdi. Bazıları sonsuz yaşamı reddederken, diğerleri onu doğal dinin merkezine koyuyorlardı.

Locke ve Berkeley arasındaki neslin en önemli İngiliz filozofu olarak kabul edilen Samuel Clarke (1675-1729), tüm akıllı varlıkların zorunlu olarak uyması gereken, gelecek dünyadaki ödül ve cezaları önceleyen belli bir takım zorunlu ödevler olduğunu söylüyordu. Bu ahlaki ödevler, Tanrı’nın tüm akıllı yaratıklar üzerindeki emirleri, kanunları ve iradesiydi. Clarke’a göre söz konusu ceza ve ödüller bu dünyada verilmediği için gelecekte yeni bir dünya var olmak zorundadır.

Doğal dinin yüce ahlaki ödevlerinin varlığı ile bu ödevlerin bir sonucu olarak gelecek dünyada verilecek olan ödül ve ceza olgusu, genel olarak akıl yoluyla çıkarsanabilir

olmasına rağmen, günümüz insanının içinde bulunduğu bozuk düzen sadece çok az kişinin bu gerçekleri belirli bir öğreti ve yönlendirme olmadan algılamasına izin vermektedir.

Yine Clarke, putperest filozofların öğreti ve yönlendirmelerinin birçok nedenden dolayı insanlığın reform edilmesi yolunda yetersiz kaldığını söylüyordu. Tecrübe ve pratiğin gösterdiği bir şey vardı ki o da felsefe ve akıl yürütmenin tek başına, bir üst merdin yardımı olmaksızın, insanlığı ıslah etmek için yeterli olmadığıydı. İlahi vahiy insanlığın içinde bulunduğu evrensel bozulma halinden kurtulabilmesi için gereksinim duyulan bir şeydir ve Clarke’a göre insanların bu ihtiyacı ve doğal din anlayışı böylesi bir vahyin gelmesi için mantıklı bir zemin yaratmıştır.

Deist olduğu ifade edilen yazarların çalışmaları incelendiğinde, bunların neredeyse tamamına yakınının düşüncelerini sistemli ve belirli başlıklar altında değil, dağınık bir şekilde ifade ettikleri görülmektedir.

Biraz daha açmak gerekirse deistler çalışmalarını Tanrı inancımız, Tanrı’nın evren ve insan ile olan münasebetleri, peygamberliğe bakışımız ve vahyi inkar nedenlerimiz şeklinde ve bunlara benzer başlıklar altında inceleyerek ortaya koymuşlardır. Bu sebeple deist yazarların teolojik konulardaki görüşlerinin çoğunlukla satır aralarından yakalandığı ve genel üslup açısından bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulunduklarının belirlenmesinin kolay olmadığı görülmektedir.

Belki de bunun en büyük nedeni geleneksel dinleri eleştirmelerine rağmen onlara alternatif olabilecek sistematik bir dini anlayış geliştirememelerinden kaynaklanmaktadır.

Öncelikle deizm “Aleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı” şeklindeki popüler tanımı ile sınırlandırmak haksızlık olur.

Deizmin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreçler sebebiyle, deizmin Hristiyan dini ve kültürü içindeki teslis, asil günah ve Kilise’nin yanılmazlığı gibi temel inançlar ile Kutsal Kitabın sahip olduğu problemlere yönelik tepkisel bir anlayış, dini ve felsefi bir arayış olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Deist Tanrı tasavvurunun ortaya çıkarmış olduğu tabloda, pek çok açıdan belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin deist yazarların birçoğu Tanrı’nın her şeye gücü yeten, irade sahibi bir varlık olduğunu söylemelerine ve alemi mükemmel bir şekilde yarattığına inanmalarına rağmen, Tanrı’nın evren ve insan ile olan ilişkisi noktasında tatmin edici ve tutarlı bir yaklaşımda bulunamamışlardır.

Eşi ve benzeri bulunmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, alim, adil, güvenilir, yaratıcı, koruyucu ve her şeyin yöneticisi özgür bir Varlık olarak tasavvur ettikleri Tanrı’nın, adeta insanları kendi hallerine bırakıncasına, onlara çeşitli bildirimlerde bulunmaması için ne gibi geçerli sebeplerin olduğu konusu ile ilgili yeterli bir açıklama yapamamışlardır.

Önde gelen deist yazarların Tanrı’nın sıfatları ile ilgili yaklaşımları, alemi ve içindeki tüm canlıları yoktan yaratan ve ilah! inayeti ile tüm alemi yöneten bir Tanrı inancına dayanmaktadır. Bu noktada böyle bir durumda teizm ile deizm arasında ne fark kaldığı şeklinde bir soruyu akla getirmektedir.

Öncelikle deistlerin yaklaşımlarından hareketle Tanrı'nın alem ile olan ilişkisinin, yani alem üzerindeki etkinliğinin ne şekilde anlaşıldığının belirlenmesi gerekirdi.

Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılan evrenin, yine O'nun tarafından yaratılmış olan doğa yasaları doğrultusunda, ilah! müdahaleye ihtiyaç duymayacak şekilde işlediği görüşünün bazı deistler tarafından kabul edildiği görülmüştür.

Bazı deistler, olası bir müdahalenin Tanrı'nın evreni yeterince mükemmel yaratmadığı anlamına geleceğini iddia etmişler ve bu noktada, Tanrı'nın evrene müdahale ettiği inancındaki klasik teist tutumdan farklılık göstermişlerdir.

Deizmin Tanrı tasavvurun bazı açılardan belirsizlikler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu belirsizlikler onların kendi içlerinde de birbirleriyle çelişen yaklaşımlarda bulunmalarını beraberinde getirmiştir.

En başta hemen hemen bütün deistlerin her şeye gücü yeten, eşsiz ve yaratıcı Tanrı anlayışına sahip oldukları ve geleneksel dinlerin pek çok iddiasının Tanrı'ya karşı saygısızlık olduğunu savundukları görülmektedir. Ancak konu Tanrı'nın gerek alem gerek insanla olan ilişkisi ve gündelik yaşamdaki fonksiyonuna geldiğinde bu hususlarda bazı belirsizliklerin bulunduğu görülmektedir.

Örneğin Tanrı insanların gündelik hayatları, ihtiyaç ve duaları ile ilgili bir Tanrı mıdır? Bazı deistler açısından bu sorunun cevabı “evet” iken, diğer bir kısmı için bu soru gündeme alınmamaktadır.

Tanrı'nın alemin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunun söylenmesine rağmen bu yönetimin ne şekilde olduğunun tam olarak açıklanamamasından dolayı bu noktadaki belirsizlik devam etmektedir.

Alemin yaratılışından itibaren doğal yasalar ile işlediğinin söylenmesi de Tanrı ile doğal yasalar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunun yeterli bir açıklaması olamamaktadır. Yani kısaca Tanrı'nın aleme müdahale etmediği açık bir biçimde ifade edilmese de müdahale ettiği ya da Tanrı ile alem ve insan arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğu da net olarak ifade edilmemektedir.

Ancak yine de deizmin özellikle Tanrı'nın birliğine yönelik yapmış olduğu ısrarlı vurgu ile Hristiyanlığın Tanrı inancının temelini oluşturan teslis doktrinine yönelik getirmiş olduğu eleştirilerin Batı düşüncesi içinde kayda değer bir değerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Tanrı'nın iyiliksever ve mutlu olduğu, bu sebeple yaratmış olduğu kullardan iyi ve mutlu olmaları dışında bir şey istemeyeceği ve O'na karşı yapılacak herhangi bir şeyin, O'nun mutluluğunu artırıp azaltmayacağıının iddia edildiği görülmüştü.

Deistler her ne kadar Tanrı'ya vahiyden değil, akıl ve doğadan hareketle ulaştıklarını ifade etseler de; Tanrı hakkındaki yaklaşımlarında doğal olarak çoğu zaman geleneksel dinlerin etkisinde kalmış oldukları söylenebilir. Yani bir manada kendi Tanrı tasavvurlarına uyan kısımları itibariyle geleneksel öğretileri takip etmiş, diğer noktalarda ise inkar yoluna gitmişlerdir.

Ancak deist yazarlar açısından Tanrı'nın evrenin işleyişine müdahale etmiyor olması, evren ve yaratmış oldukları ile ilgisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bunun en önemli göstergeleri yukarıda da ifade edildiği gibi teist inanca yakın bir şekilde Tanrı'ya nisbet edilen sıfatlar ile Tanrı'nın rızasına uygun ahlak! ve erdemli bir yaşama dayalı ibadet anlayışı, dua, tövbe ve bağışlanma dileme gibi inançlar ve en önemlisi de önde gelen pek çok deistin ahiretin varlığına inanıyor olmalarıdır.

Deist yazarların Tanrı'nın alemin işleyişine müdahale etmediği yönündeki inançlarının, aynı zamanda Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesine dayandığı ve Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde yeryüzüne indiği şeklindeki geleneksel Hristiyan öğretilerine karşı, Tanrı'nın aşkınlığını korumak ve aynı zamanda antropomorfizmden uzak durmayı amaçladıkları düşünülebilir.

Yine Örneğin John Toland ve Anthony Collins gibi deist yazarlara göre evren, Tanrı tarafından yaratılan ve aktif olan maddenin hareketiyle meydana gelmiş ve Tanrı'nın kudreti sayesinde bu aktif madde harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın evrenin devamını sağlamaya yeterli kılınmıştır.

Oysa Thomas Morgan ve Thomas Chubb gibi deist yazarlar, maddesel hareketin harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın alemdeki işleyiş devam ettirdiği inancına karşı çıkmış ve doğa yasalarının Tanrı'nın devamlı faaliyeti olmadan Dünya'yı muhafaza edip yönetemeyeceğini iddia etmişlerdir.

Evrenin bu kararlı halinin sürekliliğini sağlayanın Tanrı olduğunu söyleyen Morgan, varlığın ve devrimin devamlılığının sağlanması, desteklenmesi ve muhafaza edilmesi için, Tanrı'nın varlığı kadar gerekli olduğunu savunmuştur.

Pek çok konuda deist yazarlar arasında ittifak bulunmamasının yanında söz konusu yazarların her konuda tutarlı bir tavır içinde olduklarının söylenmesi de oldukça zordur. Bu da neden deizmin bir ekol olarak gelişim gösterip varlığını sürdüremediğinin en önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Vahyin varlığını onaylayanlar, onu imkân dahilinde görerek doğrudan karşı çıkmayanlar ve vahye gerek olmadığını savunanlar gibi farklı inanç ve kabullere sahip deistlerin varlığı da bu gerçeği desteklemektedir. Bu zorluk aynı zamanda deizm hakkında yeterli ve makul bir tanım yapılabilmesi noktasında da hissedilmektedir.

Bir kısım deistler ahiretin varlığı inancını doğal dinin merkezine koyarken, bir kısmının bu inancı inkar ettiği, diğer bir kısmının ise bu konuda agnostik bir tavır içinde olduğu görülmüştür.

Deizmin katı bir akılcılığa dayalı yapısının onun hem güçlü hem de zayıf tarafını oluşturduğu görülmüştür.

Akla duyulan güvenin; anlaşılması güç gizemler, dine dayandırılmaya çalışılan geleneksel inanç ve kabuller ile hurafelere karşı önemli bir dayanak sağlamış olduğu söylenebilir. Ancak tüm dinsel gerçekliklerin mutlaka akıl ile yargılanması gerektiği yani aklın üzerinde bir inanç olamayacağı ve aklın insan kurtuluşu ile gerçeğe ulaşmayı sağlamada yegâne araç olarak kabul edilmesi, deizmin zayıf yanıdır.

Zira her ne kadar insanların dünyevi işler ile ilgili bir takım ortak ilkelere varmaları ve akla uygun makul kabullerde buluşmaları imkan dahilinde olsa da özellikle metafizik alana giren konularda, herkesin kendi aklından hareket etmesi ile müşterek olan evrensel ilkeler etrafında birleşilmesinin mümkün olmadığı görülmüştür.

Deistlerin, özellikle Hz. İsa'nın tanrısallığı ve asli günah gibi temel Hristiyan inançlarını reddeden yaklaşımları ve Kilise'nin otoritesini tanımamaları sebebiyle, bazı din adamları tarafından kafir ilan edildikleri görülmüştür. Bu yüzden bazı deist kabullerin Hristiyan yazarlar tarafından çarpıtılarak aktarılmış olduğu söylenebilir.

Hz. İsa'nın gerçekte yaşayıp yaşamadığı konusunda da deistler arasında farklı kabuller görülür. Bazı deistlerin, Hz. İsa'yı gerçek bir şahsiyet olarak kabul etmedikleri görülür. Hz. İsa'nın gerçek bir şahsiyet olduğunu kabul eden deistler ise İslam inancı ile uyumlu bir şekilde onun ilahi bir kimliğe sahip olmadığını ve insanların günahlarına kefarete olmak için yeryüzüne gönderilmediğini ifade ederler. Hatta kimi deistlere göre, Hz. İsa, doğal dinin güçlü bir savunucusu ve bir ahlak! öğretmendir.

Tanrı'nın insana akıl melekesini vermiş olmasını yeterli gören deistler, insanın aynı zamanda nefsi duygularla hareket edebilen bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmiş ve insan aklını ilah! akla tercih etmişlerdir. Ayrıca Tanrı'ya ait olduğuna inandıkları söz konusu niteliklerin ne şekilde tezahür ettiği noktasında da kayda değer bir yaklaşımda bulunmaktan uzaktırlar.

Deist yazarlar geleneksel dinlere karşı doğal bir din inancının savunmasını yaparken, doğal dinin varlığının, geleneksel manadaki dinin alternatifi olamayacağını ve insan doğasından/aklından çıkarsanan doğal dinin varlığının geleneksel dinin varlığına engel teşkil etmediğini görememişlerdir.

İnsanda doğal bir din duygusunun olması ve bu duygunun desteklenerek doğal halinde tutulması için vahyin gerekliliğinin önemini fark edememişler ve Tanrı'nın herhangi bir bildirimde bulunmadığı zannına kapılmışlardır. Bunun en önemli sebebi ise deistlerin Hristiyanlığın içindeki çeşitli inanç problemleri ile karşı karşıya kalmaları olmuştur.

Deist yazarların din anlayışı olduğu görülen doğal dinin herkes tarafından bilinip kabul edilebilir evrensel ilkelere bağlı olduğu iddia edilse de bunun insanlık tarihi açısından sağlam bir temele dayandığının kabul edilmesi oldukça zordur. Zira insanlar aklen ve ruhen aynı seviyeye, aynı irade ve ihtiyaçlara, aynı coğrafi ve toplumsal şartlara sahip değildir. Bu yüzden insanların tamamı için genel geçer olabilecek bir din anlayışının, insanların kendi doğaları üzerine yapacakları meditasyon tarzı yoğunlaşmalar ile çıkarsanacağının beklenmesi mümkün değildir.

İnsanın fıtratından kaynaklanan, Yaraticısını arama ve O'na yönelme hissiyatına sahip olduğu kabul edilse dahi, doğru bir yönlendirme olmaması halinde herkesin kendiliğinden hakikatleri bulup gerçeğe ulaşabilmesinin beklenmesi de mümkün gözükmemektedir.

Doğal dinin insanlığın orijinal dini olduğu kabul edilse dahi tarihsel gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda, insanların doğal dinden uzaklaşmalarından ve çeşitli batıl

inançların etkisi altında kalmalarından dolayı, Tanrı tarafından uyarılarak gerçeğe çağırılmamaları için ne gibi makul bir neden olabileceğinin de deist yazarlar tarafından açıklanması gerekirdi.

İnsan aklının saf bir şekilde tüm evrenin bir yaratıcısı olması gerektiğine hükmedebilmesinde herkes için genel geçer kuralların bulunduğu iddia edilemez. Çeşitli topluluklarda görüldüğü gibi insanlar bir yerine birden çok ilah edinebilirler. Tek bir ilah edinmeleri halinde de bu ilahın ne gibi niteliklere sahip olduğu, O'na ibadet etmeye gerek olup olmadığı, şayet gerekli görülüyorsa ne şekilde ibadet edeceklerini belirlemede genel bir kural oluşturamazlar.

Şu an dünya geneline bakıldığında geçmiş dönemlerde putperest inançlara ve batıl uygulamalara sahip pek çok milletin bu inançlarından kurtularak evrene hakim tek bir Yaratıcı inancı etrafında birleşmiş olmalarının nedeni, tek başına kendi doğaları ve akıllarından hareket etmelerinden değil, vahiy gönderilmiş bir dinin takipçileri olmalarından kaynaklanmıştır.

Bazı deistlerce Tanrı'ya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlaki davranışlar olduğu ifade edilse de, bir insanın neden ahlaklı davranması gerektiğini, ya da neden ahlak diye bir kavramın olması gerektiğinin de doğal dinden hareketle ortaya konması mümkün değildir. Yani kısaca aklın tek başına dini ve ahlaksal ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içinin tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır.

Oysa deist yazarların bu noktada yeterli açıklamalar getirebildikleri söylenemez. Ortaya koydukları ve genel geçer kurallar olduğunu iddia ettikleri ilkelerin de evrensel ve tarihsel gerçeklikler yeterince göz önünde bulundurularak belirlendiğinin söylenmesi oldukça zordur.

Deist düşünürler tarafından ileri sürülen günahlara tövbe edilmesi gerektiği yönündeki 'doğal din ilkesi' dikkate alındığında, vahiy olmadan neden bir eylemin günah olarak kabul edileceğinin ve neye dayanarak Tanrı'nın bu günahlardan dolayı insanları sorumlu tutacağını açıklanabilmesi de mümkün gözükmemektedir.

Aynı şeyin sevap kavramı için de söylenmesi mümkündür. Yani iyilik yapılması ve Tanrı'nın iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandıracağı bilgisinin de vahye dayalı bir destek olmadan rasyonel bir temele dayandığı iddia edilemez. Önemli deist düşünürlerin kabul ettiği ahiretin varlığı inancı da bir 'doğal din ilkesi' olarak açıklanmaya ihtiyaç duyar. İnsanın doğal bilgisinden hareketle ahiretin varlığı ile ilgili inanca ulaşabileceğinin gösterilmesi pek kolay gözükmemektedir.

Ahiret inancına sahip dünyadaki milyarlarca insan dikkate alındığında, bu insanların ahiretin varlığı inancına ulaşmaları, vahye dayalı dinlerin takipçileri olmalarından ve bu sayede Tanrı'nın ahiret hayatı ile ilgili vaadine güven duymalarından kaynaklanmaktadır. Ahiretin varlığını inkar eden ya da en azından orada herhangi bir cezalandırmanın olmadığına inanan deistlerin de doğal dinden hareketle nasıl böyle bir sonuca ulaştıklarını açıklamaları gerekir.

Ahiretin var olmadığına inanan deistlerin, evrenin ve içindeki canlıların yaratılış amacının ne olduğu ya da evrendeki konumu diğer canlılara göre fazlasıyla özel kılındığı görülen insanın, ölüm sonrasının yokluk olması hakkında makul bir açıklama yapmaları gerekir. İnsanların yaratıldığı kabul edilmesine rağmen ölümle birlikte yok olacaklarının düşünülmesi, insanların bu dünya hayatındaki yaşantılarında ahlak! ilkelere bağlı erdemli bir hayat sürmelerinin gerekliliğini anlamsızlaştırmaktadır. Bu yüzden hatırlanacağı üzere Kant, ahiret inancını ahlakın gerçekleşmesi adına postulat olarak koymuştur.

Ahiretin var olmadığı düşüncesi aynı zamanda insanın bu dünyadaki yaşantısının bir sinama olmadığının da iddia edilmesini gerektirecektir. Bu gibi bir durumda, insanların karşı karşıya kaldığı ve çoğu zaman anlamakta zorlandıkları kötülüğün varlığı gibi bir probleme, ahiretin varlığını inkar eden deistlerin makul yaklaşımlar getirmeleri ve şayet bu dünya bir imtihan alanı değilse, Tanrı'nın neden insanların kötülük yapmasına müsaade ettiği ile ilgili tatmin edici açıklamalar yapmaları mümkün olmayacaktır.

Ahlaki davranışların insanda doğal olarak bulunduğu ve bunların bilinip uygulaması için de vahye ihtiyaç bulunmadığını iddia eden deistlerin, bu inançlarını vahye ve ahiret düşüncesine dayanmadan rasyonel bir temele oturtmakta başarılı olamadıkları anlaşılmıştır. Bazı deist yazarların bazı antik dönem düşünürlerinin ahlaki öğretilerine göndermeler yapmaları, söz konusu düşünürlerden hareketle insanların tamamının aynı sonuçlara ulaşabileceklerinin kabul edilmesi için yeterli bir delil oluşturmamaktadır. Zira deist yazarların iddia ettiği gibi, söz konusu düşünürler için ideal ahlaki kabullere ulaşmada vahye ihtiyaç bulunmadığının kabul edilmesi halinde dahi, dinin sadece seçkinler zümresi için var olmadığı gerçeği dikkate alındığında, bu yaklaşımlarının da tarihsel ve insani gerçeklikler ile çeliştiği ve vahye olan ihtiyacı gereksiz bulmak için yetersiz kaldığı görülmektedir.

Ahlakın temeline dayalı yapılacak sorgulamalar, deistlerin doğadan geldiğini iddia ettikleri vicdan yasalarının esasen geleneklerden geldiklerini gösterecektir. İnsanın ahlaki bir yaşam sürebilmesi için rasyonel bir temele dayanması zaruridir ve söz konusu rasyonel temel ancak Tanrısal bildirim yoluyla kurulabilir. İnsanların sadece akıllarından hareket ederek, iyi-kötü ya da güzel-çirkin olarak kabul edilebilecek fiiller ile ilgili ortak bir paydada buluşmalarının pek mümkün olmadığı açıktır.

Düşünce tarihinde hazcılık ve faydacılık gibi kabuller ile birlikte güçlü olanın ayakta kalması için zayıfı ezmesi gerektiği şeklinde felsefi görüşlerin savunulmuş olması ve mensubu oldukları toplulukların baskın olan adet ve kültürlerinin etkisinde kalan insanların ahlak! açıdan uygunsuz kabul edilecek inanç ve uygulamaları, insan doğasının vahye dayalı bir sevk olmaması halinde ne gibi yönelimleri meşrulaştırdığını ortaya koymuştur.

Dini bildirim olmadan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Yani bu noktada ilahi desteğe ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde herkesin içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda iyi ve kötü tanımlamaları oluşturması mümkündür. Bu durumda ahlaki kabul ve eylemlerin keyfileştirilmesi kaçınılmaz olur. Doğası bozulmamış insan fitratının, aklının ve vicdanının doğru ve yanlış arasında büyük oranda ayırım yapabilmesi mümkün olabilir. Bunun nedeni ise Allah tarafından yaratılan insan ile ahlak kuralları arasında doğal

bir uyum bulunmasıdır. Dolayısıyla dini bildirimler olmasa da doğası bozulmamış bir insan kendi içinde birçok konuda doğru ile yanlış ayırt edebilir. Ancak bu konuda geçerli ve sağlam bir dayanağının olması yani içten gelen sesini destekleyecek bir ilahi bildirimin bulunması gerekir ki ayrımlarında ne oranda isabetli olup olmadığından emin olabilsin. Çünkü insan yanılabilen, nefsi istek ve arzuları doğrultusunda hareket edebilen, iradesine yenik düşerek hatalar yapabilen, pek çok yanlış eylemini çeşitli gerekçeler ile meşrulaştırabilen bir varlıktır. Tam da bu ve benzeri özellikleri sebebiyle doğru ve yanlış arasında sağlıklı bir ayırım yapabilmek için dini bildirimlere muhtaçtır. Bunun yanında ahlakın sırf teorik değil, pratik yönünün de bulunduğu dikkate alındığında, “Doğru nedir?” sorusu kadar, “Neden doğruyu yapmalıyım?” sorusu da önemli olmaktadır. Örneğin herkes “Hırsızlık, adam öldürmek ya da zayıfları ezmek kötüdür” diyerek bunun fıtratın kaynaklanan bir bilgi olduğunu söyleyebilir. Ancak bu söylem sadece ahlak ile ilgili doğru bir teori oluşturmamızı mümkün kılabilir. İşin pratik boyutu ise farklı bir alan açmaktadır: “Neden içi para dolu bir çanta bulduğumda onu sahibine vermeliyim?” Ya da “Güçlü olmama ve karşı tarafı yok ettiğimde zarara uğramayacak olmama rağmen neden öldürmemeliyim?” şeklindeki sorulara verilecek cevapların rasyonel temelini olabilmeleri için din ve ahiret inancı gerekir.

Zira burada önemli olan doğru ahlak yasalarını teorik olarak bilmek değil, onları uygulayabilmek için rasyonel temellere dayanmaktır. Birçok kişi “doğru ahlak! teoriyi oluşturmak” ve “ahlak! eylemleri rasyonel temellere oturtmak” arasındaki farkı ayırt edemediği için din olmadan da ahlak! bir yapının olabileceğini iddia etmiştir. Ancak din olmadan ahlak! bir teori hatta çok ahlaklı toplumlar oluşabilse dahi, din olmadan ahlaki eylemlerin ‘rasyonel temellerinin’ oluşması mümkün gözükmemektedir.

İnsan fıtratında din duygusunun yerleşik olduğunun iddia edilmesi, aynı zamanda insanın dine muhtaç yaratıldığını göstermektedir. Örneğin Feuerbach gibi bir ateist, insanların, bir yanılısma sonucu Tanrı’yı ve dini uydurduğunu söyleyebilir. Birçok ateist, insanların, tesadüfler sonucu oluşan psikolojik yapılarındaki tesadüfi nedenler ile dinleri uydurduklarını iddia etmektedir. Ancak insanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden deistler için dinlerin insanlar tarafından uydurulduğunu iddia etmek kolay olmayacaktır. Zira insanların dine muhtaç olması, Tanrı’nın din gönderecek olmasından dolayı insanların bu ihtiyaç içinde yarattığını göstermektedir.

Deist yazarların, geleneksel dinlere yönelik şiddetli eleştirilerine rağmen Hristiyan düşüncesinin etkisinden kurtulamadıkları ve onların gerek Tanrı’nın varlığı gerekse sıfatları hakkındaki kabullerinde Ortaçağ Hristiyan düşünce yapısının derin izlerinin bulunduğu görülmektedir. Yine Aydınlanma olarak kabul edilen dönemin de, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden devraldığı mirası göz ardı ederek yok saymasının, pek çok açıdan onun izlerini taşıdığı gerçeğini ortadan kaldırmadığı anlaşılmıştır.

Deizmin XVII ve XVIII. yüzyıl Batı düşüncesi içinde olumlu birtakım kazanımlara sebep olduğu da söylenebilir. Hristiyanlığın daha makul ve akla dayalı bir şekilde yorumlanmasına katkı sağlaması ve Kilise ile din adamlarının dini esasların üzerinde keyfi hükümlerde bulunmalarını güçleştirmesi sebebiyle insanları dini konularda daha makul inanç ve yaklaşımlarda bulunmaya yaklaştırdığı belirtilmelidir.

Dinsel inançlar açısından ise deist yazarların, özellikle; Tann'nm birliği ve Hz. İsa'nın ilahi bir tabiata sahip olmadığı, insanların günahkar olarak dünyaya gelmedikleri, ilah! vahiy ile insan yaratılışı ve akıl arasında bir çatışma olmaması gerektiği, Kilise ve papaların Tanrı'nın yeryüzündeki otoritesini temsil etmediği ve yanılmaz olmadıkları gibi temel inançlar ile Kutsal Kitap'taki, Tanrı ve bazı peygamberler ile ilgili yakışıksız ifadeler hakkında İslam dini ile büyük oranda uygunluk gösteren makul yaklaşımlarda bulundukları görülmüştür.

Özellikle coğrafi keşiflerin etkisiyle farklı din ve kültürler ile girilen ilişkiler sonucu tek gerçeğin ve kurtuluşun Hristiyanlık olamayacağı yönündeki deist itirazların, Hristiyanlığın da diğer din ve kültürlerle daha makul yaklaşmasına sebep olduğu söylenebilir.

Yine söz konusu dönemde deizmin, Kilise'nin makul olmayan uygulamaları sebebiyle çeşitli inanç problemlerine sahip olan insanlar üzerinde olumlu birtakım etkilerinin olduğu ve bu sayede en azından bazı insanların ateizme kaymalarının önüne geçilmesinde önemli katkısının olduğu da söylenebilir.

Deist yazarların İslam dinini de Yahudi-Hristiyan dini geleneği ile bir tuttukları ve yüzeysel bir takım yanlış bilgiler dışında İslam dininden pek haberdar olmadıkları görülmektedir. Deistler, çoğu zaman Kur'an vahyinin de aynen Kutsal Kitap gibi bir takım çelişkiler ve inanılması güç bazı anlatımlar ihtiva ettiğini söylemek ile yetinmiş ve İslam dini ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları için Kur'an hakkında ciddi bir değerlendirme yapamamışlardır.

Oysa Hristiyanlığa yönelik olarak getirmiş oldukları pek çok eleştiri açısından Kur'an'ın ciddi bir alternatif olabileceği ve akla uygun makul bir din anlayışının nasıl olması gerektiği yönündeki kabulleri ile Kur'an vahyinin büyük oranda uyum içinde olduğu gerçeğine vakıf olamamışlardır.

'Deizmin babası' olduğu kabul edilen Herbert of Cherbury'nin müşterek kavramlara en çok yaklaşan kitabın, dinin ve peygamberin en doğru kitap, en doğru din ve en doğru peygamber olacağına yönelik ifadeleri ile Thomas Paine'nin Tanrı'nın dilemesi halinde insanoğlu ile vahiy yoluyla iletişim kurma konusundaki gücünün kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini, çünkü O'nun gücü açısından her şeyin mümkün olduğunu savunan yaklaşımı dikkate alındığında; deistler, yaşadıkları problemlerin çözümüne yönelik olarak, İslam dininin sağlam bir tevhit inancı, tutarlı ve güvenilir bir vahiy ve makul bir peygamberlik anlayışına sahip yapısının önemli bir kaynak olduğunu fark edememişler; mevcut Kutsal Kitap metinlerinin insanlar tarafından tahrif edilerek çeşitli değişikliklere uğratılmış olacağı gerçeğini göz ardı ederek, Tanrı'nın insanlara vahiy göndermediği iddiasında bulunmuşlardır.

Deist yazarların Tanrı-alem-insan ilişkisine yönelik olarak önermiş oldukları yaklaşımların hedefleri ne olursa olsun; deizmin zaman içinde Tanrı'nın insan hayatındaki merkezi konumunu sarsan ve Tanrı-insan ilişkisini zayıflatan bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.

Dini ve sosyal hayata yansımaları üzerine yapılan araştırma verilerinden hareketle, Tanrı'nın insanların işleri ile ilgili olduğu inancının zayıflamasına paralel olarak ahlaki inanç ve kabullerin de zayıfladığı görülmüştür. Bu ise bazı deist yazarların zannettiği gibi,

geleneksel dinlere karşı akli ve yaratılışından hareket eden insanların, daha doğru ve ahlaklı bir yaşam süreci tezini geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Dinsel emirler, insanların hayatına yön veren ve neden doğrunun yapılması ya da neden ahlaklı davranılması gerektiği hususunda rasyonel temel oluşturan makul bir muhtevaya sahiptirler. Tanrı ile insan arasındaki irtibatın kurulmasını sağlayan vahyin hiçe sayılması ve herkesin aklından hareketle bir takım dini ve ahlaki doğrulara ulaşabileceğinin ileri sürülmesi ise sosyal ve tarihsel gerçeklik ile örtüşmemektedir.

Geleneksel dinler ve Kutsal Kitaplar hakkındaki yaklaşımlarında genelleme yaptıkları ve kendi savundukları şeyler ile örtüşebilecek türden vahiy beyanlarını yok saydıkları görülmüştür.

Tüm bu tanım ve tartışmalardan hareketle deizmin, aşama aşama öne çıkan temel özellikleri hakkında aşağıdaki şekilde bir sıralama yapmak mümkündür:

Deizm, özellikle Hristiyanlığın sahip olduğu Tanrı, vahiy ve peygamber anlayışları başta olmak üzere geleneksel inanç ve kabullere karşı akılcı yaklaşımlar getirme ve Hristiyanlığı akılcı temellere oturtmaya yönelik bir yaklaşımın sonucudur. Bu aşamada gerçek Hristiyanlığın akla uygun doğal bir din olduğuna yönelik kabulleri görmek mümkündür.

Deistler, başta Kilise ve mensuplarının otoriteleri olmak üzere siyasi alan da dahil tüm alanlardaki otoritelere karşı tepkisel bir yaklaşımda bulunarak, tarihsel kurum ve kabulleri sorgulamaya yönelmişlerdir.

Din duygusunun insanda doğal olarak mevcut olduğu ve insanın, dışsal bir vahyin yardımı olmaksızın hem Tanrı'ya hem de Tanrı'nın yaratmış olduğu diğer varlıklara karşı görev ve sorumluluklarını kavrayarak, ahlaklı bir yaşam sürebileceği savunulmuş, genellikle vahyin imkanı değil gerekliliği reddedilmiştir.

Tanrı'nın ve yaratmış olduğu alemin mükemmelliğine vurgu yapılmış, alemin sahip olduğu tüm mükemmelliklerin yaratılışın ilk aşamasında en güzel şekilde oluşturulduğu inancından hareketle, alemin Tanrı'nın müdahalesine gerek duymayacak şekilde tasarlanmış olduğu savunularak müdahaleye duyulacak olası bir ihtiyacın Tanrı'nın alemi yeteri kadar mükemmel yaratmadığı anlamına geleceği iddia edilmiştir. Aynı şekilde akıl melesine sahip insanın doğası itibarıyla yeterli bir yaratılışa sahip olduğu kabulünden hareketle geleneksel dinler tarafından inanç konusu edinilen peygamberlik, vahiy, mucize gibi olguların varlığını inkar eden bir tavır benimsenmiştir.

Önde gelen deistlerin, Tanrı'ya teist dinlerdeki benzer bir takım nitelikler atfetmelerine rağmen, bazı deist yazarların adeta sınırlandırılmış bir Tanrı anlayışına sahip yaklaşımlarda bulunmasının kendi içinde bir çelişki oluşturduğu, deizmin vahiy kaynaklı dinlere karşı olmaya çalışırken ona alternatif olmakta yetersiz kaldığı ve bu anlayışın belki de sadece belirli bir kesime hitap edebilecek yarı dini ve yarı felsefi ilkeleriyle, vahiy kaynaklı dinlerin sınırlandırılmış bir yorumu olmaktan öteye geçemediği ve Hristiyan teolojisinin, İslam açısından da kabul edilmesi mümkün olmayan temel öğretisi ve problemlerinden kaynaklı bir tepki olarak ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır.

Modem Çağda Deizmin Popülerleşmesi, Sebepleri ve Çözüm Önerileri

Ülkemizde çoğunluk Müslüman olduğunu ifade etse de Allah’a ve dine inanan ancak Allah’ı ve dini hayatında belirleyici kalmayan ve sayıları azımsanmayacak kadar çok olan bir kesim var. Yapılan anketler bu gerçeği çok net bir biçimde ortaya koymakta. Pasif deistler olarak isimlendirilebilecek bu kişilerin sayısı her geçen gün artmakta. Dolayısıyla bu noktadaki sorun sadece kendisini deist olarak ifade eden kişiler ile sınırlı değil.

Müslümanlar için tehdit olabilecek şey deizmin kendisi ya da felsefesi değildir. İslam’ın yanlış bilinip uygulanmasıdır. İslam’ı doğru anlayan ve yaşamaya gayret eden biri için deizmin geleneksel dinlere yönelik itirazlarının kayda değer bir geçerliliği yoktur. Ancak İslam’ın yanlış anlaşılması ve uygulanmasının özellikle gençleri sürükleyeceği şey ya ciddi bir umursamazlık ya ateizm ya da deizmdir.

Birçok araştırmacının da ifade ettiği deizmin gerçekte ne olduğu ya da hangi sebeplerden dolayı ortaya çıktığı ile ilgili net bir tarif yapmak kolay değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir.

Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yarattıklarına müdahil olmayan bir Tanrı inancı, popüler açıdansa herhangi bir dini inancın reddedilmesidir.

Daha önce de ifade edildiği gibi deizm, kökeni itibarıyla Hristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılımdır. Batı düşüncesindeki deizm Hristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hırs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır. Hristiyanlıktaki deizm, Hristiyanlığı bilmekten, İslam’daki deizm ise İslam’ı bilmemekten kaynaklanır.

Bu yüzden Hristiyanlığın deizm gibi bir probleminin olması kendi içinde anlaşılabilir ancak İslam inancı açısından deizm gibi bir problem söz konusu değildir. İslam’daki deizm problemi dinin kendisinden değil, ağırlıklı olarak din adına uydurulan kabullerden ve bazı Müslümanların uygulamalarından kaynaklanmaktadır.

İslam inancı açısından asıl problem, İslam’ın doğru anlaşılmıyor, özüne uygun anlaşılmıyor ve Müslümanlar tarafından gerektiği gibi araştırılmıyor olmasıdır.

Bugün ülkemizde deist olduğunu ifade eden gençler başta olmak üzere insanlar, din adına uydurulan şeylerin dinin kendisinin önüne geçmiş olması sebebiyle dine karşı tepki duymakta, bazen etrafından duyarak bazen internetten görerek ya da aldığı bir felsefe dersinde dikkatini çekerek “deizm eşittir dinin reddedilmesi ise ben deistim” demektedir.

Yoksa çoğu kişi deizm nedir, ne değildir, ne oranda kendi içinde tutarlıdır ya da tarihte deist oldukları kabul edilen kişilerin geleneksel dinlere yönelttikleri itirazları İslam açısından da geçerli midir, değil midir ciddi anlamda araştırmış değildir.

Ben her dönem, iki ayrı üniversitede İslam Felsefesi, Din felsefesi, Felsefeye Giriş ve Felsefe Tarihi olmak üzere dört ayrı seçmeli ders veriyorum.

Her dönem üç yüz civarı yeni öğrencim oluyor. Ağırlıklı olarak çok iyi liselerden gelen, genellikle burslu okuyan, tıp, sağlık bilimleri, hukuk, mühendislikler, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, mimarlık gibi birçok farklı bölümden derslerimi alan öğrenciler var.

Bu durumu bu kadar farklı alandan öğrencilere ulaşabilme imkânı açısından bir fırsat olarak görüyorum. Bu öğrencilerin ortalama bir ilahiyat öğrencisinin problemlerinden çok farklı problemleri olabiliyor. İlahiyat fakültesinde görevli bazı hocalarımızdan ya da orada okuyan bazı kardeşlerimizden duyduklarım sebebiyle ilahiyat öğrencilerinde de ciddi anlamda bir arayış ve çıkmaz olduğunu görebiliyorum.

Gerek derslerde gerek ders sonrası öğrenciler ile yaptığımız sohbetlerde haliyle teizm-ateizm ve deizm tartışmaları kaçınılmaz olarak gündeme geliyor.

Şunu çok net bir şekilde söyleyebilirim ki kendisini ateist ya da deist olarak ifade eden öğrencilerimin tamamına yakını geleneksel din anlayışına ve bu anlayışın insan aklı ve yaratılışına uyumlu olmayan iddialarına tepki olarak ateist ya da deist olmuşlar. Birçoğunun bu konularda çok yüzeysel bilgilere sahip olduğu görülüyor.

Allah’a şükürler olsun bir süre konuşup tartıştıktan sonra büyük oranda İslam inancı ile ilgili kafalarındaki yanlış bilgi ve önyargılardan kurtulabiliyorlar.

Bu gençler Allah ile peygamberimiz ile ilgili iddia edilen bazı şeyler sebebiyle ve Kur’an’daki bazı ayetlerin çekiştirilmesi ya da yanlış anlamlar verilmesi sebebiyle deizme ya da daha da kötüsü ateizme kayıyorlar.

Örneğin özellikle İran’dan gelen bazı öğrenciler, İran’daki mevcut sistemin baskıları sebebiyle gençlerin önemli bir kısmının ateist ya da deist olduğunu ifade ediyorlar. Dolayısıyla her konuda olduğu gibi sadece sonuçları değil bu sonuçları doğuran nedenleri konuşmak ve bu nedenleri ortadan kaldıracak çözümler üretmek son derece önemlidir.

Bugün yaygın olarak anlaşılan ve yaşanmaya çalışılan din anlayışına bakıldığında, dini insan aklına ve yaratılışına uygun bir sistem olarak değerlendirmek çok zordur. Bu zorluk ve gerçek İslam hakkındaki bilgisizlik sebebiyle gençlerin ateizm ya da deizme yönelmelerini anlamak ise zor değildir.

Özel televizyonların ve internetin hayatın bir gerçeği haline gelmesiyle insanların o güne kadar duymadıkları, görmedikleri birçok yeni ve farklı bilgiye ulaşmaları son derece kolay bir hale geldi. Daha önce dini konularda halkın da tanıklık edeceği şekilde tartışılmayan birçok meselenin tartışmaya açılması, din karşıtı söylemlerin kendilerini ifade edebilecek fırsatlar bulması ve özellikle dinin bazı tarikat ve cemaatler tarafından güç unsuru olarak kötüye kullanılması insanları bir şekilde inançsız olmaya sürükledi.

Artık cemaatler de eskisi gibi kapalı ve homojen bir yapıda kalamıyorlar. Önceden doğup büyüdüğü ortamda neredeyse tek tip bir din yorumu duyan birçok kişi bu inancı ile yaşayıp ölürlen artık kendisini bir cemaate ya da tarikata bağlı kabul eden kişiler de dahil olmak üzere herkes farklı fikirleri dinleyebilecek ve kısmen de olsa bunlar arasında bir değerlendirme yapabilecek bir duruma gelebildi.

Din adına uydurulan şeylerin din adına sunulup savunulmasının insanların inanç dünyası üzerinde oluşturduğu derin tahripleri görmek zor değildir. Eğer amacımız gerçekten samimi olarak meselenin nedenlerine inmek ve yapıcı çözümler üretmekse hep birlikte elimizi taşın altına koymalı ve insanları İslam'dan uzaklaştıracak söylemlere karşı durmalıyız.

Bugün yaygın olan din anlayışında Allah'a, Kuran'a ve peygamberimize iftiralarla dolu söylemleri dinin özünden ayırmadıkça özellikle gençlerin neden ateizme ya da deizme kayarak inançsızlığa sürüklendiklerini tartışmak çok anlamlı olmayacaktır.

Peygamberimizi, Kuran'ın bize tanıtmış olduğu örnek ve üstün insan gerçeğinden uzaklaştırarak, örnek alınması mümkün olmayan insanüstü bir varlığa dönüştüren, Kuran ayetlerinden hareketle ortaya koymuş olduğu gerçek sünnetini özünden uzaklaştırarak saptıran, dinin bilgi kaynağını kirlenip çarpıtan ve türlü iftiralar ile itibarsızlaştıran rivayetler ile yüzleşmemiz zorunludur.

Ne kadar güvenilir kabul edilirse edilsinler bu türden rivayetlerin hangi kitaplarda geçtiklerinin bir önemi yoktur. Kuran'a uygun olmayan hiçbir rivayetin din adına dikkate alınması mümkün değildir. Dinin geçerli tek bilgi kaynağı Kuran'dır. Bu gerçek göz ardı edildiği ve doğru bir Allah, din ve peygamber algısına sahip olunmadığı müddetçe din adına uydurulan ve insanları dinden uzaklaştıran şeyleri sağlıklı bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Peki, bu noktada neler yapılmalı?

Kuran'ı Rehber Edinmeliyiz

Dinin mutlaka Kuran'ın rehberliğinde ve peygamberimiz Hz. Muhammed'in örnekliğinde en doğru ve en güzel şekilde anlaşılıp uygulanması son derece önemlidir.

Bizim çok büyük rahmet sahibi bir Rabbimiz, çok muazzam bir dinimiz ve bu dinimizi en güzel şekilde uygulayarak bize örnek olmuş muazzaz bir peygamberimiz var.

İslam inanç sistemi, insan aklına ve yaratılışına en uygun sistemdir. Dolayısıyla sorun dinin kendisinde ya da peygamberimizin dini en güzel şekilde tebliğ ederek bizlere örnek olmasında değil bizim yanlış din anlayışımızdadır.

Öncelikli olarak Allah'ın yeryüzündeki ipi olan Kuran'a sımsıkı sarılmalı ve Kuran'a bizi hiçbir konuda mahcup etmeyeceği noktasında güçlü bir güven duymalıyız.

Kuran ile ilişkimizi gözden geçirmeliyiz. Kuran ile ilişkimiz, Kuran'ın ortaya koyduğu gibi olmalıdır. Ancak bunun için Kuran'ı anlamak üzere okumamız ve ayetleri üzerine derin derin düşünerek Kuran'ın nasıl bir kitap olduğunu ve gönderiliş amacını bilmemiz gerekir.

Ayetlerine baktığımızda, Kuran'ın nasıl bir kitap olduğuyla ilgili birçok tarif ile karşılaşırız: Kuran doğruya ulaştıran rehberimiz (huda), yolumuzu aydınlatan ışıığımız (nur), hayatımıza canlılık kazandıran (ruh), doğruyu yanlıştan ayıran ölçümüz (furkan), gerçeği getiren ve temsil eden (hakk), ayrılık ve anlaşmazlık içinde kalanlara bir delil (ilim), insanlığın tamamı için bir mucize (ayet), manevi hastalık ve aksaklıklarımızı gideren (şifa), Allah yolunda ve zorluklara karşı mücadele etmek için bir müjde (büşra), okunsun anlaşılсын

diye kolaylaştırılmış, apaçık kılınmış kitap (mübin), din adına gerekli olan her şeyi detaylı bir şekilde açıklayan bir yasa (mufassal), apaçık ifadeler ile beyan eden kitap (tıbyan), düşünenler için bir bilgelik kaynağı (hikmet), gerçeği belirleyen bir kanıt (beyyine), insanlar arasında adaleti sağlayan evrensel bir yasa (hüküm), inananları, dosdoğru yol üzerinde birleştiren Allah'ın yeryüzündeki ipi (hablullah), insanlara kıyamete kadar yol gösterecek olan önder (imam), öğüt verici ve hatırlatıcı öğretmenimizdir (zikir).

İnananlar olarak ne kadar muhteşem bir vahiy ile muhatap olduğumuzu fark etmemiz ve Kuran ile gönderiliş amacına uygun bir ilişki içinde olmamız gerekir.

Peygamberimizi Doğru Anlamalıyız

Gerçekten anlamadan yapılacak her türlü anma, ne için yapıldığı bilinmeyen ama yeline getirilmesi gereken bir görev gibi görülür. Durum böyle olunca da bir gün, bir hafta ya da en fazla bir yıl ile sınırlandırılmış anma programları yapılır. Bazen bir gün, bazen de bir yıl birini anma yılı olarak ilan edilir.

Şüphesiz peygamberimizin anılmasına yönelik gerçekleştirilen makul olan her faaliyet memnuniyet sebebidir. Ancak unutmamak gerekir ki tarihte iz bırakmış ya da tarihe yön vermiş kişiler anılmayı değil anlaşılmayı hak ederler.

Hele ki bu kişi bir peygamberse. Üstelik son ilahi mesajı getiren ve inananlar için gerekli olan bütün güzel vasıfları hayata taşıyan Hz. Muhammed gibi bir peygamberi gerçek anlamda anlamak yerine anmaktan ibaret kılmak, beraberinde getirmiş olduğu ilahi mesajı tarihin bir dönemine gömmek demektir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in vefatından günümüze kadar geçen sürede daha fazla anıldığını ancak daha az anlaşıldığını söylemek hatalı olmayacaktır. Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu hale bakıldığında Hz. Peygamberden de onun beraberinde getirmiş olduğu muhteşem mesaj Kuran'dan da uzaklaşıldığı üstelik her ikisinin de bu kadar çok anılmalarına rağmen neredeyse hiç anlaşılmadıkları görülmektedir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün tekrar yeryüzüne gelse ve hem Müslümanların hem de insanlığın bu içler acısı tablosunu görse, hayatını adadığı ilahi beyan Kuran'dan eser kalmadığını, Müslümanların Allah yokmuş, hesap gününü unutmuş gibi bir hayat yaşadıklarını, Allah'ın uzak durun dediği her şeyi yaptıklarını, İslam'ın şeref ve onurunu ayaklar altına aldıklarını görecekti, büyük bir hayal kırıklığına ve derin bir üzüntüye gömülecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, bugün yeryüzünde çatışmalar sonucu ölen her yüz Müslümandan doksanının yine Müslümanlar tarafından öldürüldüğü, kadınların zulüm ve insanlık dışı davranışlara maruz bırakıldığı, cahillik ve eğitimsizliğin makbul sayıldığı, mezhepsel kavga ve çatışmaların gölgesinde, çocuk, kadın, yaşlı birçok Müslümanın acımasızca katledildiği, insanların evlerinden, yurtlarından edildiği bir Ortadoğu görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, Müslüman ülkelerde Müslümanların bile düşünce ve inanç özgürlüklerinin bulunmadığını, dinin istismar edildiğini, insani

değerlerin ayaklar altında ezildiğini, dünya çıkarlarının ahiretin önüne geçirildiğini görece ve muhtemelen “Müslümanlığınız buradaysa, insanlığınız nerede?” diye soracaktı.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, adaletsiz gelir dağılımını, bir yanda zevk ve safa süren kesimi diğer yanda hayatını zor şartlarda devam ettirmeye çalışan kalabalıkları görece, sosyal ve ekonomik adaletsizliklere tanıklık edecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, hukuksuzlukları, güçlü olanın haklı sayıldığını, mazlum ve çaresizlerin horlandığını, herkesin kendinden olamı kayırdığını, birlik olma, hoşgörü ve sevginin yerini, ötekileştirmenin, öfkenin ve kinin aldığını görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, barış ve güven dini İslam’ın korku dine dönüştürüldüğü, kendisine güvenilen ve kendisinden emin olunması gereken Müslümanlardan kaçıldığı, bunca kötü örnek sebebiyle samimi ve erdemli bir şekilde inancını yaşamak isteyen Müslümanların da bu çarpık zihniyet tarafından mağdur edildiği bir dünya görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, kardeşlikten, sevgiden, saygıdan, erdemden, adaletten, hoşgörü ve anlayıştan, bir arada yaşama kültüründen, ilimden, akıl ve düşünceden ve yalnız Allah’a kul olma ve bu sorumluluğun bilinci ile hareket etmekten eser kalmadığını, akıl dışılık, cahillik, şiddet, savaş, kargaşa ve zorbalığın dinin yerini aldığını, kendisini örnek aldığını iddia edenlerin kendisini hiç anlamadığını görece, “Ben size böyle bir din tebliğ etmedim” diyecek ve muhtemelen hesap günü ahiretteki şikayetini burada da ifade edecekti: “*Rabbim şüphesiz toplumum bu Kuran’ı terk edilmiş/dışlanmış bir kitap haline getirdiler.*” (Furkan Suresi 30)

Biz kendi içimizde olan bozulmaları düzeltip iyileştirmeye gayret etmedikçe özellikle gençlerin dinden uzaklaşması ya da son derece yanlış bir din algısına sahip olmaları kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla inananlar olarak acilen doğru bir peygamber algısına ve peygamberimizin örneğinde doğru bir din anlayışına sahip olmamız gerekir.

Din, Bilim ve Felsefe Eğitimi

Günümüz gençlerinin inançlı erdemli ve duyarlı bireyler olarak yetişmesini istiyorsak o zaman onlara ilgi alanlarına yönelik olarak bir eğitim vermenin son derece önemli olduğunu görmemiz gerekir.

Bilimi ve felsefi düşünceyi önemsemeli, İslam bilim ve düşünce geleneğimizin güzide isimlerini örnek edinmeli ve kendimizi gerekli olan her konuda geliştirmeliyiz.

Modern çağın inanç problemlerine ihtiyaca uygun modern çözümler üretmek ve bunun için gerekli olan araçları en güzel şekilde değerlendirmek gerekir.

Çeşitli kitap, roman, dergi ve makale türü yayınlar, İnternet programları, çeşitli kısa film ve animasyon sunumları, çeşitli bilgisayar oyunları ve her yaştan ve her seviyeden çocuk ve gence hitap edebilecek türden eğitim programları hazırlanmalıdır.

Özellikle gençlerin bilime ve felsefeye olan ilgileri görmezden gelinmemeli ve dini inancın bunları teşvik ettiği gerçeği güçlü bir şekilde ifade edilmelidir.

Din, bilim ve felsefe bir anlamda vahiy, evren ve insan demektir. Hem evreni hem de kendisi ile birlikte tüm canlıları Allah'ın yarattığına inanan bir Müslüman vahye, evrene ve kendisine karşı duyarsız kalmaz.

Gerçek anlamda iman etmek ve gerektiğinde en güzel şekilde savunulabilir sağlam bir inanca sahip olabilmek için Allah'ın hem vahiy ayetlerine hem evrendeki ayetlerine hem de benliğimizde yaratmış olduğu ayetlere karşı duyarlı olmamız gerekir.

Düşünmek ve Bilginin Önemi

Çoğu kişi tarafından zannedildiğinin aksine vahiy, düşünmeye büyük önem verir. Hatta gerçek anlamda iman etmenin en öncelikli gereklerinden biri düşündürmektir. Yaratılış üzerine gerektiği gibi düşünen insan, hem her şeyin yaratıcısı olan Allah'a neden teslim olması gerektiğini anlayacak, hem de O'nun kudretine ve Evren'e yansıyan eşsiz sanatına tanıklık edecektir. Ancak buna rağmen birçok insanın içinde bulunduğu gaflet sebebiyle hem Evren'deki hem de kendi varlığındaki sayısız delil ve işareti göz ardı ettiğine dikkat çekerek Kuran ayetleri: *“Göklerde ve yerde nice ayetler (mucizeler) var ki, yanlarından geçenler de dönüp bakmazlar bile.”* (Yusuf Sursi 105)

Kuran'da düşünmeye ve ilme teşvik eden ayet sayısı yedi yüzden fazladır.

Aklın önemine Kuran kadar vurgu yapan başka bir dinsel metin yoktur. Kuran ayetleri her fırsatta insanların hem Allah'ın vahiy ile gönderdiği ayetleri/delilleri hem de Evren'de yaratmış olduğu delilleri üzerine akıl yürütülmesini ve derin derin düşünülmesini söyler. Allah'ın indirdiği vahiy ile vahyi anlayıp kavramak üzere insanda yarattığı akıl arasında çatışma söz konusu olamaz. Vahiyde aklın üzerinde gerçekler vardır ancak bunlar akla aykırı değildir.

Kuran'da düşünmeye, akletmeye yönelik pek çok kavram vardır: ilim (bilgi sahibi olma), hikmet (bilgelik), fuad/kalb (ilahi tecellilere gönül ile tanık olma), basiret (anlayış ve kavrayış), hak (gerçek), ayet (delil), beyyine (açık delil), burhan (kanıt), zıkr (hatırlama), ibret (alınması gereken ders), tedebbür (derin derin düşünmek), taakkul (akıl erdirmeye), tefakkuh (ince bir kavrayışa sahip olmak), tefekkür (düşünüp ders çıkarmak), tezekkür (düşünüp anlamak), nazar (bakış). Kuran bize, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacaklarını ve ancak gerçek anlamda aklını işletenlerin bu gerçeği düşünüp kavrayabileceklerini bildiriyor (Zümer Suresi 9). Yine Kuran bize, kulları içinden ancak bilenler, Allah'tan (ge-reğince) korkup O'na karşı derin bir saygı duyarlar diyor (Fâtır Suresi 28). Bilmek için düşünmek ve bilgiyi edinmek, bunun için de aklı kullanmak gerekir.

Sevgi ve Barış Dilini Kullanmalıyız

İslam savaş ve düşmanlık dini değildir. Allah'a kayıtsız şartsız teslim olanların inanç sistemi anlamına gelen İslam'ın türediği düşünülen üç kökten biri 'barış' anlamına gelen

‘silm’ köküdür. Müslüman olduğunu ifade eden kişi özetle şunu kabul etmektedir: “Ben Allah’a kayıtsız şartsız teslim olan ve barışı esas alan biriyim.” Zira Allah’a kayıtsız şartsız teslim olmadan İslam olmak, bu teslimiyeti ve barışı esas almadan da Müslüman olmak ya da Müslüman kalmak mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman olduğunu ifade eden her insan aynı zamanda bir barış elçisi, bir barış gönüllüsü olması gerektiğini bilmelidir.

İslam inancının temel ilkelerini olması gerektiği biçimde içselleştirmemiz ve en güzel şekilde hayatımıza yansıtarak etrafımıza örnek olmamız son derece önemlidir. İnsanları ayırtmadan, ötekileştirmeden, nefret ve düşmanlık söylemlerinden uzak bir şekilde dinlemeyi, anlamayı ve bizden farklı düşünen insanların varlığını kabullenmeyi bilmemiz gerekir.

İslam inanç sistemi adam eksiltmeyi değil adam kazanmayı hedefleyen bir inanç sistemidir. İslam, hayat alan değil, hayat veren bir dindir. Müslümanım diyen herkes bu gerçeği en güzel şekilde ortaya koyabilmeli, önce kendi nefesine sonra da başkalarına Allah’ın ayetleri ile güzel öğütler vererek örnek olabilmelidir.

Dolayısıyla Kuran ayetlerinden hareketle peygamberimizin en güzel şekilde uyguladığı tebliğ metodunu kendimize örnek edinmemiz ve bu noktada her türlü aşırılık ve muhatabı rahatsız edici tavır ve davranışlardan uzak durmamız gerekir.

İslami söylem ve eylem noktasında önce kendi hayatımızda tutarlı, hassas ve erdemli olmamız gerekir ki paylaşımlarımız o oranda etkili olabilsin. Ancak bunun için öyle görünmek değil gerçekten samimi bir şekilde öyle olmak gerekir. Görünmek kolaydır ama geçicidir. Gerçek anlamda etkili olacak şey görünmek değil olmaktır.

Ancak bu şekilde doğru bir din anlayışına sahip olabilir ve özellikle gençlerin Allah ve din ile doğru ve sağlıklı bir ilişki kurarak deizm ve ateizm gibi tehditler karşısında sağlam durmaları sağlanabilir.

Kaynakça

- Abbey, Charles j.-John H. Overton, The English Church in the Eighteenth Century, The Echo Library, Middlesex (2006).
- Akseki, Ahmet Hamdi, İsl<lm, Fitri, Tabii ve Umumi, Bir Dindir, Matbaai Ebüzziya, İstanbul (1943).
- Annet, Peter, Deism Fairly Stated and Fully Vindicated, Landon (1746).
- Badin, jean, Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, çev: Marion Leathers Daniels Kuntz (Fransızca’dan İngilizce’ye), Princeton University Press, Princeton (1975).
- Bamett, S.), The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity, Manchester University Press, Manchester (2003).
- Becker, Cari. L., The Heavenly City of The Eighteenth Century Philosophers, New Haven: Yale University Press, U.S.A. (1961).
- Betts, C. j., Early Deism in France, Martin us Nijhoff Publishers, Baston (1984).
- Blount, Charles, A Summary Account of The Deists’ Religion, London (1745).

- Blount, Charles, *The Oracles of Reason*, Landon (1693).
- Bolingbroke, Henry St. John Viscount, *The Works of Lord Bolingbroke with A Life*, ed: Richard Hudson, Vol: 1-IV, Carey and Hart, Philadelphia (1841).
- Bradlaugh, Charles, *The Freethinker's Text Book*, Landon (1893), Kessinger Publishing, Whitefish (2004).
- Butler, Joseph, *The Analogy of Religion*, Eaton&Mains, New York (1875).
- Byrne, James M., *Religion and The Enlightenment, From Descartes to Kant*, Westminster John Knox Press, Kentucky (1997).
- Chandler, Samuel, *Reflections on The Conduct of The Modern Deists*, Landon (1727), Routledge/Thoemmes Press, England (1995).
- Chubb, Thomas, *A Discourse concerning Reason, with regard to Religion and Divine Revelation*, Landon (1733).
- Chubb, Thomas, *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*, Landon (1738).
- Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God* (1705), Richard Griffin and Co., Glasgow (1823).
- Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation* (1706), Richard Griffin and Co., Glasgow (1823).
- Collins, Anthony, *A Discourse of The Grounds and Reasons of The Christian Religion*, Landon (1737).
- Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking*, London (1713).
- Dale, N. Daily, *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing, Pennsylvania (1999) .
- Dorman, Emre, *Deizin ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (2009).
- Douglas, Neil, *An Antidote Against Deism: in A Series of Letters to The Editor*, Edinburgh (1802), Kessinger Publishing, Whitefish (2007).
- Foucault, Michel, *What is Enlightenment*, (The Foucault Reader, An Introduction to Foucault's Thought içinde), ed: Paul Rabinow, Penguin Books, London (1991).
- Gay, Peter, *Age of Enlightenment*, Time-Life Books, New York (1966).
- Gay, Peter, *Deism*, Van Nostrand Company, Toronto (1968).
- Geisler, Norman L., *Christian Apologetics*, Baker Book House, Michigan (2007).
- Hampson, Norman, *The Enlightenment*, Penguin Books, Landon (1990).
- Hefolbower, S. G., "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology*, Vol 24, No. 2. (Nisan, 1920).
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, *De Veritate*, çev: Meyrick H. Cam (Latince'den İngilizce'ye), University of Bristol, Bristol (1937).
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*, Landon (1705).
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din, Takdim ve Notlarla Sadeleştiren: Osman Karadeniz*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir (1998).
- Jefferson, Thomas, "Religion,

- My View of it", *The Portable Enlightenment Reader*, ed: Isaac Kramnick, Penguin Books, USA (1995).
- John, English Deism: Its Roots and Its Limits, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan (1934).
- Johnson, Samuel, *Johnson's Dictionary*, Published by Charles J. Hendee, Boston (1836).
- Lalor, Stephen, Matthew Tindal, *Freethinker*, Continuum, New York (2006).
- Langford, Paul, *The Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York (2002).
- Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers*, Landon (1798).
- Leslie, Charles, *A Short and Easy Method with The Deists*, Landon (1723), Routledge/Thoemmes Press, England (1995).
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, New York (1999).
- Paine, Thomas .. *The Age of Reason*, Barnes&Nobles, New York (2006).
- Paine, Thomas, "Of The Religion of Deism Compared With The Christian Religion", *The Great Works of Thomas Paine*, Political and Theological, D.M. Bennett, New York.
- Paine, Thomas, "Biblical Blasphemy", *Thomas Paine Collection*, Forgotten Books, (2007).
- Palmer, Elihu, *Principles of Nature*, London (1819).
- Randall, John Herman, *The Making of The Modern Mind*, Colombia University Press, New York (1976).
- Stephen, Leslie, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, cilt: 1-II, Harbinger Book, London (1962).
- Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, Cambridge (1982).
- Tindal, Matthew, *Christianity As Old as Creation, or the Gospel: a Republication of the Religion of Nature*, Landon (1731).
- Toland, John, *Christianity not Mysterious*, (John Toland's Christianity not Mysterious'un içinde) ed: Philip McGuinness-Alan Harrison-Richard Kearney, The Lilliput Press, Dublin (1997).
- Toland, John, *Nazareus*, ed: Justin Champion, *British Deism and Free Thought Series*, Voltaire Foundation, University of Oxford, Oxford [1999].
- Toland, John, *Pantheisticon*, A Garland Series, *British Philosophers and Theologians of The 17th&18th Centuries*, ed: Rene Wellek, Garland Publishing, New York&London (1976).
- Toland, John, *Vindicius Ueberius: Or, M. Toland's Defence of Himself*, Landon (1702). Toland, John, *Letters to Sereni*, Landon (1704).
- Waring, E. Graham, *Deism and Natural Religion*, Frederick Ungar Publishing Co. New York (1967).

Ateizm ve Agnostisizm Nedir?

Hasan Kanaath

Özet

Bu makalede ateizm ve agnostisizmin özet bir şekilde tanımını yapacağız. Özellikle de ateizmin kendi öncüllerinden bahsedeceğiz. Tevhit dini olan İslam'ın ve İslam düşünürlerinin bu teorilerin karşısında vermiş olduğu cevapları kısa bir şekilde aktarmaya çalışacağız. Ayrıca bu düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olan sebepleri ele alacağız. Daha sonra bu teorilerin günümüz dünyasında nasıl bir seyir sergilediğinden bahsedeceğiz. Mümkün derecede dünya değerler istatistiklerinden bölgelere, cinsiyetlere, inançlara ve kültürlere göre bunların yayılımlarından rakamlar sunacağız. Kimi insanların bu düşüncelerin değerlendirilmesindeki yanlışlarını ortaya koyacağız. Batılı düşünürlerin bu görüşlerini Müslüman düşünürler üzerinden tahlil edeceğiz. Tanrı'yı inkara götüren bu görüşlerin temelini Yahudi ve Hristiyan teolojisine dayandığını ve İslam teolojisinin bu türden görüşlerin oluşmasına asla müsaade etmediğini kısada olsa delilleriyle birlikte ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, Agnostisizm, İslam, pratik ateizm, ilim ve bilim, rasyonel ilim.

Giriş

Ateizm ve agnostisizm gibi düşünceler, semavî dinler ve özellikle de İslam dini gibi yazılı metninde (Kuran) orjinliğini günümüze kadar koruyan ve kıyamete kadar da korunacağı Yüce Allah tarafından bildirilen bu dinin tam da karşısında yer alan ve onu zayıflatmak ya da yok etmek için Batılılar tarafından değişik formatlarla sergilenen ve sosyolojik rasyonaliteyle uyumlayan bir takım temelden yoksun düşüncelerdir.

“Ateizm” ve “agnostisizm” gibi kavramların düşünsel kökenleri her ne kadar çok eskilere dayanmış olsa da fakat özellikle de

modern devlet kavramının ortaya çıktığı son dönemlerde, daha yaygın bir şekilde hem batı toplumlarında ve hem de İslam coğrafyası içerisinde bu gibi modern kavram kalıpları içerisinde kullanıldıklarına şahit olmaktadır. Şimdi biz burada her iki kavramı da teker teker ele alıp anlamlarını, temel öncüllerini, ortaya çıkış nedenlerini, insanların bu düşüncelere yönelmelerinin sebeplerini ve bu günkü dünyamızdaki seyrini özet bir şekilde izah etmeğe çalışacağız.

Ateizm

Ateizm bir inanç ya da bir dinin varlığını reddeden felsefi bir görüş, bir bakış açısı ve

bir düşüncedir. Diğer bir ifadeyle ateizm; tüm tanrılara ve ruhsal varlıklara olan metafizik inançları reddeden ve var olan gerçekliği inanç yoluyla açıklamayı kabul etmeyen bir felsefi düşünce akımıdır.

En kısa tanımıyla ateizm; “Allah’ın var olmadığı görüşü”ne dayanır. Bu felsefeye “ateizm”, bunu savunanlara ise “ateist” denir.

Ateistlerin dört temel öncülü vardır ve şunlardan ibarettir:

1 Ateistlere göre Evren, maddî ve fizikî bir gerçekliktir. Evrende maddî ve fizikî gerçekliğin dışında başka bir gerçeklik yoktur.

Tabi ki burada hakikat ile gerçekliği birbirinden ayırt etmek gerekir! Evreni bir gerçeklik olarak kabul etmek, fizikî bir varlığı teyit ve tasdik etmektir. Fakat gerçeklik, aynı zamanda hakikatin de bir yansıması ve dışı vurumu olduğundan, ateizm hakikati inkâr eder ve varlığı gerçekliğe indirger.

2- Düşünceler, duyuların bir sonucudur. Aşkın, mutlak güç, sonsuz irade ve bilgi sahibi bir varlık, sahip olduğumuz bu beş duygular ile hissedilemez, tespit edilemez, görülemez, dokunulamaz, kokusu alınamaz vs. O halde, böyle bir varlığı duygularımız algılayamadığına göre, onun varlığından söz etmek de mümkün değildir.

3- Varlıktaki düzen, bir düzen kurucunun eseri değildir, evrimin sonucu kendi kendini oluşturmaktadır, oluşmaya ve var olmaya da devam etmektedir!

4- Varoluşun hakikati hariçte değil, insanın içindedir.

Ateistlerin dört öncülleri bunlardır. Bu düşüncelerini tahlile geçmeden önce burada şu gerçeği izah etmemiz gerekir: Ateistler, “varlık” kavramı üzerinde hataya düşmüşlerdir! Zira, varoluş ile yaratılış ve var olmak

ile yaratılmak kavramları, aslında birbirinden farklı kavramlardır. Buna rağmen bırakın onların hataya düşmelerini, bizim gibi Allah’ın varlığını kabul edenler dahi çoğu zaman farkında olmadan “yaratılış” kavramı yerine “varoluş” kavramını kullanmaktayız! Oysaki bizim inancımıza göre varlık, yaratmanın bir ürünüdür! Yani yaratma fiili gerçekleşikten sonra bir varlık ortaya çıkmıştır. Fakat “varoluşu” temel aldığımızda, bu durumda farkına varmadan ateistlerin dördüncü öncülünü teyit etmiş oluruz! Bu bakımdan da varoluşçular (egzistansiyalistler) aslında büyük ölçüde düşünce ve tezlerini buna dayandırır.

Ateizm’in Versiyonları

Ateizm’ in genelde iki versiyonundan bahsedilir; Biri “teorik ateizm”, diğeri ise “pratik ateizm” dir. En tehlikeli ve en yaygın olanı, pratik ateizmdir. Pratik ateizmde kişi, Allah’a inanması ve O’nun varlığını kabul etmesiyle birlikte, fiilen/pratikte ateist olabiliyor.

Teorik ateizm ise, felsefi olarak mutlak yaratıcı fikrini reddeder ve bu tamamen felsefî, düşünsel, düşünceye, fikre ve zihne ait bir işlem ve çabadır. Fakat pratik ateizm, kişi hayatını yaşarken ve çeşitli tutum ve davranışlar içine girerken, Allah’ı kale almaması ve hiçbir şekilde O’nu kendi işlerine müdahil kılmasıdır! Bu açıdan baktığımızda, özellikle de modern zamanlarda pratik ateizmin had safhalara ulaştığını ve fazlasıyla yaygın olduğunu, inandığını iddia edenlerin dahi aslında hayatlarının temel zemininin buna dayandığını ve bunun üzerine inşa edildiğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Ateizmin Ortaya Çıkış Nedenleri

Ateizmin ortaya çıkışının elbette ki bir takım nedenleri vardır. O nedenlerle birlikte,

onun günümüz dünyasında nasıl bir seyir içerisinde bulunduğunu da iyi takip etmek lazım. Ve yine bu düşünceye dinlerin ve özellikle de tevhit dini olan İslam'ın vermiş olduğu cevapları ve ileri sürdüğü kanıtları de öğrenmek lazım!

Geleneksel olarak biri güçlü diğeri de zayıf olmak üzere iki tür ateizmden bahsedilir. Bu türler, bazen “belirtik ateizm” ve “örtük ateizm” şeklinde de kavramsallaştırılır!

Fakat günümüzde bir de “yeni ateizm”den bahsediliyor. Bu, çok önemli bir hale geldi. Çünkü geçmişteki ateizm daha bireysel, kişinin kendine yeni bir alternatif inanç biçimi belirlemesi şeklindeydi, fakat günümüzde söz konusu bu “yeni ateizm”, toplumsallaşarak belli gruplar, belli mahfiller çerçevesinde “teizm” e, (yani geleneksel Tanrı tasavvuruna) karşı düşmanca ve saldırgan bir tutum içine de girdi. Bunlara “yeni ateistler” deniliyor! Dünyada bunların başındaki şahıs, Richard Dawkins diye biridir. Bunun Danıyel Doment, Sam Harris, Christopher Hitchens isimlerinde yardımcıları da vardır. Bunlara yeni ateizmin önde gelen dört lideri de denilir. Bunlar çeşitli ülkelerde kampanyalar yapıp, Tanrı'nın bilimsel olarak ispatlanmadığını ve muhtemelen olmadığını, bundan dolayı da kısıtlamaların insanlar için anlamsız hale geldiğini, insanların kendi keyfince dünyada yaşaması gerektiği propagandasını yapıp durmaktadırlar! (1)

Aslında bunların yaptıkları bilim aşırı bir tutumdur. Zira bilim, Tanrının varlığı ya da yokluğu hususunda herhangi bir kanaat bildirmez ve bildiremez! Bilimin böyle bir ilgi alanı yoktur! Deyim yerindeyse, metafizik ve gayb denilen alan hakkında bilimin konuşma hakkı yoktur. Çünkü bilim, gözlelenebilir, deneye konu olabilen dünya içinde kendini gerçekleştirir, bu dünya hakkında bir

şeyler söyleyebilir. Kaldı ki burada bile belirli yetersizlikler söz konusudur! Rasyonalizm ile çatışma içine düşebilir. Çünkü bilim verilere dayanır, veriler ise düşünmez. Biz onların üzerlerinde düşünür ve belirli düşünceler üretiriz! Katı bir bilimcilik, düşünmeyi bile engelleyebilir.

Anladığımız ve gördüğümüz kadıyla bilim insanlarından bazıları, kimi zaman kendi bilim insanlığını kötüye kullanabilmektedirler! Aydınlanma döneminden sonra Üniversite bilim adamlarından kimileri de bir nevi orta çağdaki kilisenin yerini aldılar. Bugün Kilise gibi konuşuyorlar! Kendi değer yargılarını da bilim adına üretiyorlar! Aslında sıkıntı biraz da buradan kaynaklanıyor. Nasıl Kilise Tanrı adına konuşuyorsa, kimi bilim adamları da kendi kanaatlerini bilim adına bildiriyorlar! Bu da haliyle işi zorlaştırıyor.

Buraya gelmişken şu noktaya da işaret etmekte yarar vardır: Burada söz konusu edilen bilim, Batıda gelişen Dekart ve bunun gibi kimi filozofların tespit ettiği bilimsel yöntemle elde edilen ve tamamen fizikî gerçeklik üzerinde araştırma yapan bilimdir! Fakat örneğin İslam geleneğinde ya da diğer kadim geleneklerde “bilim” in karşılığı olacak olan “ilim”, bundan daha farklı ve daha kapsamlıdır! Mesela “ilim”, “alem” ve “alâmet” aynı kökten gelir. Varlık aleminin kendisi bilgi ve öğrenmenin konusudur! Bazı varlık alemi de fizikî gerçekliğe indirgenemediği için veya indirgenmesi mümkün olmadığı için, aynı zamanda hem gayb alemini içerisine alır ve hem de müşahade alemini! Diğer bir deyişle; Müslümanlar açısından yalnızca fizikî/maddî varlıklar değil, fizikî/maddî gerçekliği aşan bilgiler de alimlerin konusudur! Onlar da alimlerin araştırma konusu içerisinde yer almıştır! Örneğin ahiret inancı, melek, cin, melekût alemi ile mülk

alemi arasındaki ilişkiler ve bunların birbirlerini etkilemesi vs. bunlardandır!

İslam geleneğinde Batılılar tarafından ortaya atılan “metafizik” diye bir şey yoktur! İslam geleneğinde “gayb” ve “müşahede” alemi vardır! Örneğin Kelime-i Tevhidde veya Kelime-i Şehadette şöyle deriz: “Eşhedü en la ilahe illallah” (Ben şahadet/tanıklık ederim ki Allah birdir.) Biz bu şahadeti bu alemde (yani şuhut/fizik aleminde) ediyoruz ve fizikî gerçekliği bulunan bu alem üzerinden O’nun birliğine tanıklıkta bulunuyoruz! Biz, gayb alemini bilmediğimiz için bu alemden (Şuhut aleminden) tanıklık ediyoruz! O zaman demek ki bizler, Tanrının varlığına ve birliğine, fizikî gerçeklikler (alem-i şuhud) üzerinden müşahedede bulunuyor ve tefekkür ederek O’na ulaşıyoruz!

Alem, alametlerden (göstergelerden) müteşekkil olduğundan ve alametler de bir kanıt, gösterge ve ayet olduğu için fizikî gerçeklik bizi Tanrıya, O’nun birliğine, gayb alemine ve gayb alemi hakkındaki genel bilgilere götürmektedir. O halde, müşahede alemiyle gayb alemi, ya da Yunan felsefesinin terimleriyle konuşacak olursak, fizikî gerçeklik ile metafizik gerçeklik arasında bir ilişki vardır! Ama Dekart’ta mesele fizik-metafizik ve Kant’ta Numen- fenomen’e (2) dayanıyor ve bu ta Aristo’ya kadar ulaşıyor!

İslam açısından hakikat tektir, ikiye ayrılan bir gerçeklik yoktur. Dolayısıyla diyebiliriz ki İslam düşüncesinde fizik ve metafizik diye varlığın ikiye bölünmesi söz konusu değildir ve böyle bir görüş gayri meşrurdur! Fakat maalesef biz Müslümanlar bunu çokça kullanmaktayız!

Bilim felsefesi yapan İranlı düşünür Seyyit Hüseyin Nasr şöyle der: Modern dünyanın fiziği var ama, metafiziği yoktur. (3) Tabiki burada kullandığı “metafizik”ten kastı,

gayb alemidir. Zaten modern bilimin felsefesi üzerinde durursak ve onun bir felsefeye bağlı olarak geliştiğini kabul edersek, o takdirde bilimdeki en önemli kırılma, dünyanın (varlık aleminin) o metafizik (gayb) denen kısmının yok sayılması ve sadece fiziğin temel alınıp, dünyanın fiziğe indirgenmesi olacaktır! Bunu böyle yaptığımız anda, gayb alemine ilişkin düşünce ve fikirler, tümüyle bir efsane ve masala dönüşür! Ateistlerin aslında iddia ettikleri şey de budur!

Ateistlerin Bugünkü Dünyadaki Seyri

Kısa adı DDA olan “Dünya Değerler Araştırması” kurumunun, (4) insanların neye inandıkları ve inanç biçimlerine göre yapılan tasniflerde, “Ateistler” diye bir grup da yer almıştır. Söz konusu bu grubun dünyadaki sayısal oranı %8,7 dir. Neredeyse %9’a yaklaşmıştır! Bu, dünya için temsili bir rakamdır. Çünkü DDA, 90 civarında ülkede yapılıyor. Bu araştırma içerisinde, doğu, batı, güney ve kuzeyden pek çok ülke vardır. Dolayısıyla bu, küresel bir sosyal bilim araştırmasıdır!

Bu yöndeki tespitin (%8,7) oranını yüzde yüz bir şekilde doğru kabul eder isek, bu oranın %56’sını erkekler, %44’ünü de kadınlar oluşturmaktadır. (Görüldüğü gibi erkeklerin oranları biraz daha fazla gözükmektedir!)

Medeni durumları açısından da bakıldığında, hem evliler arasında ateizm çok fazladır ve hem de yalnız yaşayanlar arasında. Evlilerde %56, yalnız yaşayanlarda ise %30 oranında temsil vardır. Halbuki bizler ilk etapta boşanmış ve ayrılmış insanların daha problematik olduğundan hareketle bunu böyle düşünüyoruz ama, gerçekte böyle değildir.

Sosyal sınıf algısı bakımından, alt orta sınıf daha çok kendini ateist görüyordur. Daha doğrusu bu sınıftan geldiklerini söylüyorlardı.

Eğitim olarak baktığımızda, orta eğitim düzeyindekiler, ağırlıklı bir grubu temsil etmekte! Zannedildiğinin aksine, çok yüksek eğitimli değildirler!

Meslek olarak, bürokrat mesleklere mensup olanlarda bir ağırlık vardır. Bir de mesleksiz olanlar kendilerini ateist olarak nitelemekteler.

Politik olarak da hem sağ ve hem de sol bütün yelpazeye yayılmış durumdalar!

Ateistlerin Sosyolojik Özellikleri

Ateistler, genelde ülkelerin baş şehirlerinde konumlanmış kimselerdir. Dünyadaki bilim ve teknolojinin konumları hakkında sorulan bir soruya, özellikle de ateistler, bilim ve teknolojiye dolaylı dünya için daha iyi bir gelecek umduklarını belirtmişlerdir. Bu durumlar bize, ateizmin temeliyle ilgili belki bazı ipuçları vermiş olur!

2018 yılında İngiltere’de yapılan bir araştırma daha vardır. Bu çalışmada, ateistlerin daha rasyonel düşündükleri, dindarların ise daha sezgisel kararlar verdikleri tespit edilmiştir. (5)

Acaba bilim adamları mı hep ateist çıkar gibi bir araştırma vardır. İçerisinde Türkiye’nin de dahil olduğu 8 ülkede bu araştırma yapılmıştır. Araştırma sonucunda, bilim adamlarının tümünün ateist olmadıkları diye bir sonuca varılmıştır. Pek çok ülkede, özellikle de fizik ve biyoloji alanında çalışanların yarısının dindar ve yarısının da ateist oldukları tespit edilmiştir. (6)

Türkiye’de de kısa adı KODA (7) olan “Köy Okulları Değişim Ağı”nın yaptığı bir araştırma vardır. Bu çalışmaya göre Türkiye’de 2008 ile 2018 yılları arasında ateistlerin sayısının, on yıl zaman diliminde %1’den %3’e

çıktığı tespit edilmiştir. DDA (Dünya Değerler Araştırması)nda ise Türkiye’deki ateistlerin sayısı %1 olarak görülmektedir.

Dünyadaki Ateistlerin Çok Yoğun Olduğu Ülkelerden Birkacı

Bu ülkelerden Güney Kore ve Hong Kong’da ateistlerin sayısı %50 civarındadır. Fransa’da %23, Japonya’da %19, Avusturalya’da %20, Danimarka ve Hollanda’da gibi kuzey Avrupa ülkelerinde ise %20 civarındadır. Bu da gösteriyor ki ateizm, dünyada çok önemli bir eğilim haline gelmiştir. Ama yine de marjinal bir sayıdır.

Ateistlerin Temel Varsayımları

Ateistlerin kendilerince bir takım temel varsayımları vardır, onlardan en önemlisi “Evren’in Ezeli Olduğu İddiasıdır”. İddialarına göre evren, mekanik olarak belli yasalara bağlıdır ve o yasalar üzerinden işlemektedir. Bu yasaları vaz eden veya bu yasalara müdahale eden herhangi bir güç de yoktur. Sistemin tamamı tesadüfidir! Dünya ise evrenin merkezinde değil, kenarında gibi bir yerdedir ve önemsizdir. Kısacası ateistler, yaratılmayı kabul etmemekteler!

Fakat bir problem olarak şu soru önemlidir: Evren ya yaratılmıştır, yani; ya evrende yaratma fiili vardır, o taktirde bu fiilin faili de olmalıdır, zira şayet ortada bir fiil varsa, bu fiilin bir failinin de olması gerekir! Ya da evreni yaratan biri yoktur ve kendi kendine var olmuştur. Burada da bir fiil vardır ama, bu varsayımda fiilin faili, yani öznesi yoktur! Bu da aklen mümkün değildir!

Kimi kayıtlara göre bu konu Abbasi Halifelerinden Harun el-Reşit zamanında tartışılmış ve tarih kayıtlarına şöyle geçmiştir:

- “Harun el- Reşit zamanında bir ateist filozof evrenin ezeli olduğunu ve yaratıcısının bulunmadığını savunuyor ve herkesi ikna etmeğe çalışıyordu. Belirli çevreler onunla, dönemin en bilgili alimlerinden birinin (Sünni kaynaklara göre Ebu Hanife’nin) tartışmasını istiyorlar. Belli bir yerde buluşmak için belli bir saatte anlaşıyorlar. Fakat o alim belirlenen saatten biraz geç geliyor. Herkesin bu durumdan canı sıkılıyor. Belirlenen yere geldikten sonra, ateist düşünür o alime; sen niçin bu kadar geç geldin? Diye sorar. Alim de şöyle cevap verir: Ben buraya gelirken, Fırat’ın üzerindeki köprüyü sular götürmüştü. Neyse ki büyük bir ağaç vardı, kendiliğinden tahta parçaları haline geldi, tahtalar da kendiliğinden gemi oldu, ona bindim bu tarafta geçtim, geç kalmamın sebebi bu oldu! Bu gecikmemden dolayı beni bağışlayınız! Ateist filozof bu sözleri o alimden duyunca kahkaha atarak; karşıma çocuk getirdiğinizi sanmıştım deli çıktık! Kendiliğinden gemi oluştuğunu söyleyen bu çocukla ben neyi tartışacağım! Deyince, alim; kendiliğinden gemi olmaz mı? Diye sorar. Filozof alay ederek cevap verir ve “Hayır” der. Alim: “Peki kendiliğinden bir gemi oluşmuyorsa, bu muhtemelen varlık nasıl kendi kendine oluşabiliyor? Der ve tartışma burada biter! (8)

Diyebiliriz ki, ateizm, sorun olarak önemli bir sorundur, fakat kabul ettiği sosyolojik gerçeklik, çok yaygın bir gerçeklik değildir! Ama yaygın olmasa bile, önemsiz de değildir! Hatta oldukça önemlidir de. Ayrıca onlar ciddiye alınması gereken bir kesimdir! Çünkü bir iddia ileri sürüyorlar ve bu iddialarında, kendi dışında kalan gruplardan daha ciddiler.

Ateistlerin Türkiye’deki sayılarının %1 veya %3 olması veya dünya ölçeğinde %9 civarındaki azınlığı teşkil etmesi bizi aldatmamalıdır! Zira bu oranın dışında kalanlarda

da yekparelik mevcut değildir! Burada da oldukça bir karmaşık grup söz konusudur! Örneğin Agnostisizm (bilinmezlik) ve deistimiz (yani Allah var ama dünyaya karışmaz!) gibi görüşlere sahip kesim de ilgisiz ve duyarsız insanlardan oluşan bir kitledirler. Bunların kendi hayatları ve dünyaları hakkında herhangi bir kaygı, düşünce ve tasaları yoktur! Bu tiplerin de dünyada bolca olduğunu unutmamak lazım! Aslında modern dünya, modern devlet ve modern toplum biraz da kitleyi bu yöne doğru baskılıyor. Ateistlerin sonuçta bir dertleri vardır, ama öteki kitlelerin büyük bölümünün hiçbir derdi de yoktur! Hatta Alman düşünürü Heidegger şöyle der: Ateistler Tanrı hakkında ateist olmayanlardan daha fazla düşünürler. Çünkü Tanrı perslerin çoğu bu konuda hiç te kafalarını yormazlar, ama ateistler bu konuda kafalarını yoruyorlar! Onu, kendilerine dert ediniyorlar. (9)

Yine Alman şair Hölderlin şöyle der:

“Ateist, Tanrıya inanmayan değildir, aslında Ateist, Tanrı’nın inanmadığı ve korumasından mahrum bıraktığı kişidir. Hatta kavramsal olarak ateist, kendisini Tanrısız bulan kişidir.” (10)

Alman şair burada Allah ile insan ilişkisine vurgu yapmak istiyor. Yani aslında insanla insan, insanla toplum, insanla dünya ve dolayısıyla da insanla Allah arasındaki ilişki eminliğe (güvene) dayanır! Hatta o kadar maddî dediğimiz para piyasaları bile eminliğe dayanır! Toplumda birazcık emniyet (güven ortamı) oluştuğunda, hemen fiyatlar düşüşe geçiyor, çünkü para piyasaları dahi güvenle ilgilidir!

İnsanlar birbirleriyle ilişki kurarken, tabii ki birbirlerinden emin olduklarını düşünerek ilişki kurarlar, aksi halde hiç kimseye sırtımızı dönmeyiz. Nitekim iman da eminliğe dayanır. Yani Allah’ın insanın Allah’tan

emin olması (O'na güvenmesi) gibi bir eminliğe dayanır.

Aslında “İman”; bilgisinden ve varlığın-
dan emin olduğu şeydir. Dolayısıyla burada
çok somut deliller, zorunluluklar ve bunlar
gibi şeyler gerekmebilir! Yani yeryüzünde
insanın varlığı, Allah'ın varlığının en büyük
işaretidir. Çünkü insan, çok kapasiteli bir var-
lıktır ve karar verirken sadece aklı, deneyi ve
duyumlarıyla değil, çok daha karmaşık bir
bütünlük içerisinde kararını veriyordur ve o
kararlar, sonuçta hayatını düzenliyor ve bu
da bir eminlik kararıdır!

Ateizmin Eminlik Sorunu Vardır

Ateizmin, Allah'ın varlığı hususunda bir
eminlik sorunu olduğunu söylemek mümkün-
dür. Bu, kişisel de olabilir, dünyayla ilişkileri
içerisinde de olabilir. Fakat sonuçta bu kesim
bu meseleyi (Allah'ın varlığı-yokluğu konu-
sunu) kendilerine dert edinmişlerdir. Bunlara
karşı bir de hiçbir şeyi dert edinmeyen daha
geniş bir kesim vardır.

Mevcut devletler de neredeyse Tanrısal
vasıfları kendi üzerine alarak, toplumu bu
tür şeyler üzerinde düşünmekten alı koyacak
bir biçimde baskı altına almaktalar! Nitekim
şöyle bir söz vardır: Allah şerik/ortak kabul
etmediği gibi, devlet de ortak kabul etmez! O
taktirde, iki varlık karşılıklı olarak şerik ka-
bul etmiyorlarsa, o zaman acaba karşı kar-
şıya mı geliyorlar? Ve biri diğerini mi unut-
turmaya çalışıyor? Biri, diğerini varlıktan ve
insanın hayatından mı kovuyor? Devlet böyle
bir şey mi yapıyor? Yani devlet Tanrıyı dahi
kendine şerik mi kabul etmiyor? Böyle bir
otoriteyi ret mi ediyor?

Elbette ki modern devletin asli kurucu-
ları Niccolo Machiavelli ile Thoms Hobbes'e
baktığımız zaman, bunların ateist olduklarını

veya onların güruhuna girebileceklerini söy-
leyebiliriz. Hatta Machiavelli, dini siyasetin
dışına çıkarınca, aynı zamanda Tanrıyı da
siyasetin ve gündelik hayatın dışına itmiştir.
Batı dünyasında en fazla ateistin Fransa'da
olmasının nedeni de dinin siyasetin dışına çı-
karılmasından dolayıdır, Fransa toplumunun
laik bir toplum olmasındandır! Laik toplum,
aslında dini hayatın dışına çıkardığı gibi, bir
açıdan ahlakı da hayatın dışına çıkarmıştır!
Çünkü büyük ölçüde ahlak, din tarafından te-
sis edilen birtakım değerler sistemidir. Do-
layısıyla modern devletin bu yapısı, insan-
ları böyle bir duyarsızlığa zorluyor. Burada
ateizm, bu duyarsızlıktan bence daha saygın
bir yerdedir, çünkü en azından bu meseleyi
kendisine dert edinmiştir! Ama toplumdaki
geniş kitleler oldukça duyarsız, ilgisiz, bı-
kık ve de yorgun bir toplum olmuşlardır! Sa-
dece koşuşturmak, kazanmak, harcamak ve
tüketmek gibi meşgaleler içerisindeler. Za-
ten modern kapitalizm de bundan ibarettir!

Kapitalizm'in giderek kendini bütün top-
luma dayatması, bütün toplumun en küçük
gözeneklerine işlemesi ve devleti kendi istek-
lerine göre organize etmesi ve organize ol-
maya zorlaması, devletler de bu şekilde or-
ganize olması sonucunda, hayatın içerisinde
tamamıyla kendisine itaat eden, buyruk al-
tında olan, itaatsizliği bilmeyen ve bunu be-
ceremeyen bir kitle oluşturmaktadırlar! İşte
asıl sorun da bu kitlededir! Yani kaypak, ses-
siz, yalın, tepkilerini vermeyen, yanı başında
birisi öldürülünce onu görmeyen, yaşadığı
toplumda ciddi zulümler işlendiği halde se-
sini çıkarmayan ve buna tepkisiz kalan yıl-
gın bir kitle ortaya çıkmaktadır! Nietzsche
(Niçe)'nin dediği “Tanrı öldü” sözü de as-
lında buna işaretir!

Çoğu insanlar Niçe'nin ateist olduğunu
söylerler ama, öyle değildir! Alman düşü-
nür Heidegger'in söylediği gibi Niçe, “Tanrı

derdi olan bir insandır"! Tanrı derdi olduğu içindir ki, çağının insanlarına bakarak, onların gerçekten sanki inanıyor(muş) gibi yapıp, Tanrısız bir hayat yaşadıklarını gördüğünde onlara: "Sizin için Tanrı ölmüştür, Tanrı hayatınızda yok ki! Tanrıyı dikkate almıyorsunuz" diye söylemiştir!

Aslında onlara şunu söylemek istiyordu: "Hakikatte Tanrı adaleti sağlıyor, dayanışmayı öneriyor, ahlaklı yaşamaya sevk ediyor, siz de bu değerleri hayatınızdan kovdunuz ve bunların ölmesiyle de Tanrı'yı öldürdünüz!"

Demek istiyordu ki; Öldürdüğünüz Tanrı'nın yerine kendinizi koydunuz. Artık bundan sonra Tanrı siz olacaksınız! Ayrıca, Tanrı'yı öldürmekle birlikte bir de Tanrı'ya inanıyor(muş) gibi yapıyorsunuz! Sizde inanıyor(muş) gibi yapmak türünden böyle bir garabet de vardır!

Onun dediği gibi, günümüz insanının ağrılığının özelliği, (muş), (muş) gibi yapmaktır! Niçe'ye göre asıl mesele, kovulan Tanrı'nın yerine insanların kendilerini koyması ve "üstün insan" olmasıdır!

Niçe, hayatta o yalgın ve bezgin insanların yerine, gerçek insanların geçmesini arzu ediyordu! Yani Niçe'nin olmasını istediği insanlar, kararlarını alan, cesur olan, cesaretli davranan, düşüncelerini korkmadan ifade eden ve düşünceleri için kavga eden insanların olmasıdır!

Çok ilginçtir, Deccal adlı kitabında bir yerde (11) Hristiyan Tanrı anlayışını aktarır ve şöyle der: "Ben intikam almayan ve de öfkesi olmayan bir Tanrı'yı nedeyim?!" Bu sözleriyle de aslında İslamiyet'i tercih ediyordur! Zira İslam, erkeksi bir dindir diyor ve Hristiyan Tanrı inancını yeriyor. Kısacası, İslam'ın kahramanlığı ve cesareti esas alan bir din olduğunu övüyor! Oysaki kimi Müslümanlar Kuran'da geçen bolca "Cehennem"

kavramını eleştirmektedir! Niçe'nin tam da bahsettiği budur! Yani dünyada zulmeden, kitlesel kıyımlar yapan, insanları yoksul ve aç bırakan, tehcir eden ve savaş çıkartan insanlar hiç ceza almayacak mı? Hiç ceza görmeyecek mi? Sadece Tanrı'yı sevmekle bundan kurtulacaklar mı?

Kimse söz konusu zalimleri yargılayamıyor! Yalnızca "Tarih seni mahkûm edecek!" deniliyor o kadar. Firavun, Hitler, Stalin vd. bunca insanlara zulmettiler, bunun mukabilinde tarih onları mahkûm etti de ne etti? Tabi ki hiçbir şey etmedi! Bunların mutlaka bir gün bir yerde hesap vermeleri ve ceza almaları gerekir! İşte Niçe de buna vurgu yapıyor! Yani ceza veren ve mazlumun/ezilenin intikamını alan bir Tanrı olmalı! O Tanrı adaleti mutlaka burada olmasa da öteki tarafta tecelli ettirmeli. Çünkü yer yüzünde hiçbir devlet adaleti tecelli ettiremez! Bu hesapların mutlaka yeniden görülmesi gerekir!

Ateistlerin Asıl Sorusu

Ateistlerin tanrı hakkında birçok soruları vardır, fakat sordukları asıl soru şudur: "Bizi Tanrı düşüncesine götüren şey nedir? Bilgi midir, inanç mıdır? Şayet bilgiyse hangi bilgi türüdür? Şayet inançsa, bu nasıl bir inançtır? Bilgiden tamamen kopuk bir inanç mıdır?"

Bu hususta ateistler "bilimsel bilgi" nin belirleyici olduğuna inanmaktalar! Oysaki Rene Descartes (Dekart), rasyonalist biri olmasıyla birlikte modern felsefenin de babası sayılan biri olarak şöyle diyor:

"Benim içimde bir mükemmellik fikri vardır. Bu mükemmellik fikri, benim gibi geçici ve mükemmel olmayan bir varlıkta kendi başına ortaya çıkmaz! Eğer böyle bir fikir varsa, bu mükemmelliğin elbette bir

karşılığı vardır ve o da Tanrı'dır ve bu fikir beni o Tanrı'ya götürecektir!" (12)

Dolayısıyla, rasyonel bilgiyi esas aldığı-mızda, bilimsel bilginin sınırlarının ötesine doğru geçmeye başlıyoruz.

Bizler şayet kendimizi bilimsel bilginin koyduğu sınırlar içine koyar isek, o zaman ateizm kaçınılmaz hale gelir! Oysaki bilginin tek türü, bilimsel bilgi değildir, (felsefe, teknik, sanat, rasyonel ve din bilgisi gibi) pek çok bilgi türleri de vardır!

Aslında bilimsel bilgi de ateizm sonucunu vermiyordur! Fakat ona doğru bir yol açıyordur! Nitekim Fransız devrimi de dini, sosyal hayattan çıkartıp ve Kilisenin rolünü milimize etmekle, toplumun sosyal ateizme taraf gitmesine yol açmıştır! Yani insanlar önce Tanrıyı sosyal hayatlarından çıkartıyorlar, daha sonra da dünyalarından çıkartıp atıyor ve uzaklaştırıyorlar! Deizm de budur! Deizm; önce Tanrıyı yer yüzünden kovmak ve bir noktadan sonra da onu tamamen yok saymaya başlamaktır. Kısacası modern düşünce, bizleri adım adım buraya götürmektedir!

Ateizme Yol Açan Sebepler Felsefi Sebepler

Felsefi sebeplerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1- Tanrı'nın zatının "nesne" gibi bilinmek istenmesi!

İslam Teolojisi açısından Tanrı'nın zati asla bilinemez. Çünkü Tanrı aşkındır. Her şeyi kuşatandır ve O ne bilgi ve ne de herhangi bir duyu ve tasavvur ile asla kuşatılamaz!

Tanrı'nın bu şekilde nesne gibi bilinmesine yol açan şey, Hristiyan Teolojisidir. Çünkü Hristiyan Teolojisi, Tanrı'nın zati

hususunda bir tartışma üzerinde yoğunlaşır. Örneğin Tanrı'nın tabiatı nedir? İsa Tanrı mıdır? Tanrı'nın oğlu mudur? Yoksa bir berrak mıdır? vs.!

Saf tevhit dini olan İslam ise, Hristiyan teolojisinin tam zıddındır! Yukarıda da işaret edildiği üzere, İslam kelâmına göre Allah'ın "zâtı" asla bilinemez. Allah'ın zatını bilmek asla mümkün değildir! Ancak Allah, sıfat (yani karakter) ve fiilleriyle bilinebilir! Bu bilme de bilimsel bilginin nesnesindeki ilim değil, marifet (tanıma) dır. Marifetullah (Allah'ı tanıma) ile O'nun ilim (bilgi) olarak bilinmesi farklı şeylerdir! Allah Teâlâ bir bilgi olarak bilinemez, ancak marifet olarak bilinir! Yani Allah tanınır, bilinmez! Allah, marifet şeklinde bilinebilir! Bundan dolayıdır ki kişi, Allah'ı bu anlamda bilir ise, "marifetullah"a ulaşmış olur!

İslam ariflerine göre marifetin üç türü vardır: 1- Marifetü'n-Nefis (Kendini bilme). 2- Marifetü'l-Halk (varlığı bilme). 3- Marifetü'l-Hak (Allah'ı bilme). Hristiyan Teolojisinde bu türden marifetler olamadığı için, onların Teolojisi ateizme yol açan önemli nedenlerden birisini teşkil etmiştir!

John Gray namındaki İngiliz ateist, "Ateizmin Yedi Türü" isimli kitabında şöyle diyor: "Modern ateizm, yoldan çıkmış Hristiyanlıktır". (13)

2- Tanrı'yı dinî kurum ya da akli düşük din adamlarının tanıtması!

Bu tür insanlar ve dinî kurumlar, (sürekli gazap eden, öfkelenen, merhameti olmayan, şefkati bulunmayan gibi!) öyle bir Tanrı tasavvurunda bulunuyorlar ki, bu türden Tanrı tasavvurunu onlardan almak, kabul etmek ve de fitraten içselleştirip benimsemek, asla mümkün olmuyor! Böyle olunca da insanlar ister istemez onu reddediyorlar. Çünkü bu

türden Tanrı tasavvurları, gerçekte kurumsal çıkarlar tarafından belirlenip savunulmaktadır, dolayısıyla da burada kötü bir temsil ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Hristiyanlıkta, o kurumsal varlığı reddettiğiniz zaman, dinden de çıkmış oluyorsunuz!

3- Tanrı adına baskı, sömürü ve din istismarında bulunmak.

Bu da ateizme yol açan önemli sebeplerden biridir!

4- İnsanın kendisinin heva ve hevesinin peşinde olması, kendisini Tanrılaştırmaya kalkışması ve kendi beşerî sıfatlarını Allah'a yakıştırmaması. Nitekim Hümanizm de insanı Tanrılaştırmaya doğru götürmektedir.

5- Dinî söylemin saf akla, temiz fıtrata ve vicdana ters düşmesi. Özellikle de cahil hocalar ve cemaatlerden birtakım insanlar, kendi kitlelerini hidayet etmek isterlerken, maalesef çok çarpık, akla ve fıtrata uygun olmayan bir tanrı kavramını geliştirmekteler. Bu da ateizmin yayılmasına yol açmaktadır!

Şunu da ilave etmekte yarar görüyorum: İnsanlar arasında Tanrı'nın varlığı birbirinden farklı birçok şekillerde ele alınmaktadır. Fakat avam halkın Tanrı inancı genelde taklide dayalıdır. Avam halk, fazla düşünmez ve inanır, inancına göre de yaşamaya çalışır. Kelamcılar ve filozoflar ise, akıl seviyesinde Tanrı'yı ele alırlar ve kanıt peşinde koşarlar. Fakat bunlar içerisinde bir istisna olarak İbn-i Sina şöyle der: "Tanrı'nın varlığı kanıtlanamaz. O vardır ve var olarak kabul edilir. Ne yokluğu kanıtlanabilir ve ne de varlığı kanıtlanabilir!" (14)

Sofilerin Tanrı varlığını ele alış biçimleri ise, tecrübe ve zevke dayalıdır. Onlar ne akli argümanlar ve ne de kanıtlar peşinde koşarlar, peşinde koştukları şey, zevk, deneyim,

tecrübe, tatma, hissetme ve onu yaşayarak içselleştirmektir!

Şunu da ilave edelim ki, kurumsal dinî yapılar bir açıdan iyidir, yani belli kesimlere hizmetler sunmaktalar, ama onun ötesinde oldukça konformist bir din anlayışı oluşturmakta ve kitleleri kendilerine itaaleştirmekteler! İnsanlardan tamamen sorgulama yeteneğini kaldırmaktalar. İnsanlar, hayatın hiçbir konusunda sorgulama, düşünme ve eleştiri yapmıyor ve yapamıyorlar! Yapmaları da hoş karşılanmıyor. Bu da insanları gittikçe edilgen hale getiriyor.

Halbuki İslam bu konuda çok farklıdır. Örneğin İslam Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlerde var olan ruhbanîyet gibi kurumsal otoritelere dayanmayı başından itibaren reddetmiştir. (İslam'da ruhbanîyet diye bir şey yoktur!)

İslam'da bir kişinin O dine girmesi, kendi seçimiyle "La İlahe İllallah, Muhammed ün Resulüllah" diyerek oluyordur. Bunun için herhangi bir vaftiz töreni vs. gibi şeylere ihtiyaç yoktur.

Tabi ki "La İlahe İllallah" ta temel bir şey vardır. Önce "La" (yok) diyorsunuz. Reddediyorsunuz. Bu da basit bir şey değildir. Etrafınıza bakıyorsunuz, etrafınızda Tanrılık taslayan şeyleri gözden geçiriyorsunuz ve bunların tümüne "la" (hayır) diyor ve reddediyorsunuz. Ondan sonra "Allah'a" vardır diyorsunuz. Allah'tan başka bir hakikatin ve bir gerçekliğin bulunmadığını itiraf ediyorsunuz. Bunlar üzerinde kafa yoruyorsunuz ve kafa yormanız gerekir. Fakat maalesef kimi kitleler bu konformist anlayışla insanlardaki kafa yorma, düşünme ve araştırma durumunu ortadan kaldırıyor ve ciddi problemlere sebebiyet vermekteler. Müslümanlar için bu durum, ateizmden çok daha ciddi bir sorundur!

Agnostisizm/Bilinemezlik

İlk defa 1869 yılında İngiliz Biyolog Thomas Henry Huxley, bu terimi ortaya atmıştır. Pozitivist ve materyalist bakış açısından nihai gerçekliğin bilinmeyeceği iddiasında bulunur. Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyiz ne teistler doğrudur ve ne de ateistler der. Bilimin konuşmadığı konularda susmak lazım diye söyler. Kant ve Devityum'un, "beşerî varlığın, deneyimi aşan konularda bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu söylediklerini" söyler! Tarihsel ve bilimsel araştırmaların, dinin dogmalarını anlayıp izah etmekte zorlanıyor iddiasını öne sürer. (15)

Batıda, bilimsel bilginin ortaya çıkmasından sonra, bilimsel bilgiyle üretilen aklî olan her şey, bilimsel olana indirgendi, bilimsel olan her şey de aklî olana indirgendi, Gerçekteyse aklî olan nice hakikatler var ki, bilimsel olarak bunu izah etmek mümkün değildir. Fakat materyalizmin ve pozitivizmin bilimi felsefî olarak yönlendirmesi sonucunda, akıl ile modern bilim aynılaştırıldı.

Kant, "bilginin olmadığı konularda yerde, inanç söz konusu olabilir" (16) diyor. Burada Kant çok kötü bir şey yapıyor, yani bilim/bilgi ile imanı birbirinden ayırıyor, oysaki iman, bilgi olarak ve varlığından emin olduğunuz şeydir! Ancak o, imana konu olabilir!

İman, herhangi bir inanç değildir! Her kesin bir inancı vardır, taş, puta, heykele, yosuna, ineğe bile tapanlar vardır, fakat bir şeyin iman konusu olabilmesi için, ilmen, yani bilgi olarak da bir hakikate ve bir gerçekliğe dayanması gerekir. Bu da sahih dinin düzenlediği inanç (iman) seviyesinde olabilir ancak! Dolayısıyla bilgi ile iman birbirinden ayırt edilemez. Tanrı'nın nesneleşerek bilinmeyeceğini ve ilmin konusu olmadığını önceden söylemiştik!

Agnostizmi en iyi ifade eden, belki de ilk çağ sofist filozoflarından Pythagoras'tır. Şöyle der: "Tanrılar var mı yok mu bilmiyorum. Bilebilmem için ömrüm çok kısa ve bu da çok karışık bir konudur. Bununla çok uğraşmayayım en iyisi, bilsem de anlatamam!" (17)

Agnost'un Sözlük Anlamı

"Gnost"; Yunancada bilmek, tanımak, marifet anlamlarına gelir. Yunan edebiyatında bir kelimenin başına "A" harfi geldiğinde onu olumsuz kılıyor! Dolayısıyla "Agnostik"; bilinemezci anlamını ifade ediyor.

Agnostikler ile ateistlerin farkı şudur: Ateistler Tanrı'ya ve ona inananlara saldırır! O'nun yok olduğunu iddia ederler. Agnostiklere göre ise Tanrı ne bilinebilir ve ne de bilinemez olduğu için, onlarda saldırı diye bir şey yoktur!

Şayet "Tanrı bilinemez" sözünden kastetdikleri şey "Tanrı'nın zâtı" ise, bu doğru bir sözdür. Fakat o sözden kasıtları "Tanrı'nın varlığı hakkında bir şey söylenemez ve bilinip bilinmediği hakkında bir şey denilemez" sözüdürse, o ayrı bir şeydir!

Agnostikler genelde dinler karşısında saygılı olurlar. Ateistler Tanrı'nın olmadığına dair kesin inançlı olduklarından dolayı ona saldırırken, Agnostikler Tanrı'nın ne varlığına ve ne de yokluğuna bir kanaat getirmedikleri ve bir fikir bildirmedikleri için saldırgan değildirler! Diğer bir ifadeyle; ateistler var olan Tanrı'nın varlığını inkâr ederler.

"Tanrı yoktur" cümlesinin anahtar terimi şudur: Yani var olan Tanrı'nın yok var sayılması ve farz edilmesi! Bundan dolayı da bunlara "Tanrı tanımazlar" da denilmektedir! Yani Tanrı vardır ama, onu tanımazlar!

Agnostikler Tanrı'nın Bilinmeyeceği Fikrine Nasıl Ulaşırlar?

Agnostiklerin Tanrı'nın bilinmeyeceği fikrine ulaşmalarındaki çıkış noktaları, bilimsel bilgidir. Gerçekten de şayet bizler bilimsel bilgiyi çıkış noktası olarak kabul eder isek, Tanrı'ya ulaşamayız! Fakat bilimsel bilgi, bilgi türlerinden yalnızca biridir. Bilginin başka türleri de vardır ve bizler de o türleri yoluyla Tanrı'nın varlığına ulaşıyoruz!

Rasyonel bilgi bize, fizikten metafiziğe (maddeden manaya) atlamak için önemli bir imkân sağlıyor. Çünkü Tanrı'nın varlığının delilleri, yarattığı evren içinde içkindir! Tanrı'nın varlığının evrende göstergeleri/ ayetleri vardır. Kur'an-ı Kerim, özellikle buna çok sık vurgu yapar ve "kelime-i Şahadet" de zaten budur! Kuran bu konuyu defaatle anlatır ve sonunda da **"İşte bunlar Allah'ın ayetleridir"** der!

"Ayet" kelimesi genelde bizim Türkçemizde yanlış tercüme edilmektedir. Kimi meâlciler "ayeti", "mucize" olarak çevirmiştir. Buradan bakılırsa Kuran, mucizelerle dolu bir kitap haline gelir! Oysaki "ayet" kelimesinin anlamlarından yalnızca birisi mucizedir. Ayetin temel anlamı "işaret", "gösterge" demektir. Örneğin **"Dillerinizin ve renklerinizin farklı olması Allah'ın ayetlerinden-dir."** (18) diyor. Dillerin ve renklerin farklı olması niçin mucize olsun ki? Bunlar birer göstergedirler! Yani Tanrı, bütün insanlar eşsiz olsun ve birbirlerine benzemesin diye onları o şekilde çeşitli yaratıyordu! İşte burada Tanrı'nın varlığına ve yaratıcılığına dair bir gösterge vardır.

Bu, tabii ki aynı zamanda bir mucize olarak da algılanır, fakat mucize, bizim bildiğimiz literatürde, elçiliğini ispat etmek için Peygamber eliyle gerçekleştirilen olağan üstü olaylardır! Evet bir çiçeğin ve bir

denizin olması da mucizedir, merhum Aliya İzzet Begoviç' in de dediği gibi "hayatın kendisi mucizedir"!

Kısacası tabiattaki her zerre birer mucizedir. (19)

O zaman diyebiliriz ki "agnostisizm", entelektüel bir cehalettir! Yani kâinatta bu kadar gösterge ve bu kadar bilim türleri mevcutken, "ben Tanrı hakkında bir şey bilinmeyeceğini düşünüyorum" demek, büyük bir entelektüel cehaletin ta kendisidir!

Agnostiklerin Bu Düşüncelerinin Arkasındaki Sosyolojik Nedenler

Gerek agnostiklerin ve gerek ateistlerin Allah hakkındaki bu yanlış yönelişlerinin temellerinde bir takım sosyolojik nedenlerin bulunduğu da göz ardı etmemek lazım! Onların söylemek istemedikleri, fakat söylemlerindeki gizli düşüncelerinin altında yatan şey şudur: Onlara göre dini kabullenmek, insana birtakım yükümlülükler yüklemektedir ve bunun da insanların ellerinden özgürlüklerini alacağını veya kısıtlayacağını zannetmekte! Evet, bu doğrudur ama, birçok konularda da din, insanı özgürleştiriyordu!

Aslında ateist, agnostist ya da deistlerin bu yönelimlerdeki temel şeylerden biri, dinin insanı özgürlüğünden alıkoyacağını veya kendilerini kısıtlayacağını düşünmüş olmalarıdır! Oysaki bu, bir devlet gibi algılanan ve bu şekilde de topluma sunulan bir Tanrı tahayyülünden kaynaklanmaktadır!

Halbuki tam tersi, Allah inancı aslında insanı özgürleştiriyordu! Yani bir insan Allah'a inandığı zaman daha da cesaret kazanmakta, aktif hale gelmekte ve ahlaklı olmaktadır. İyiliği yaşamak ve kötülüğü engellemek veya kötülüklere ve kötülere karşı mücadele etmek insana yüklenmiş bir şeydir!

Görüldüğü üzere etrafımız hep duyarsız insanlarla doludur. Ama inanan insan her zaman aktif bir mücadele içerisinde olmakta ve çevresine asla duyarsız kalmamaktadır! Fakat agnostik biri bunları ciddiye almıyordur. Bu türden insanlar, aslında kendine “agnostiklik” ile bir sorumsuzluk çerçevesi oluşturmuştur!

Batı Dünyasında Agnostiklerin Karşı Karşıya Kaldıkları Problemler

Batı dünyasına agnostiklerin karşı karşıya kaldıkları birtakım problemleri şöyle sıralamak mümkündür.

1- Sosyal baskı!

Batıda, bilim camiasında” ben inançlıyım” ve “ben Tanrı’ya inanıyorum” demek büyük cesaret gerektiriyor. Onlar inanç konusunda kendini izhar edemiyorlar! Örneğin bir bilim adamı: “Ben bir bilim adamı olarak Tanrı’ya nasıl inanabilirim!” diye düşünebiliyor. Adeta onlar için Tanrı’ya inanmak, akılsızlık anlamına geliyordu! Kısacası orada böyle bir sosyal baskının bulunduğu söyleyebiliriz!

2- Bilim insanlarının kendilerini inançsızlık üzerinden diğerlerinden ayırt etme çabası!

Yani entelektüellerde ayrıcalık talebi mevcuttur. Onlara göre inanan insanlar, sıradan insanlardır! Entelektüellerde; “Ben inanmam, ben bilirim! Ben inanmaya değil, bilmeye dayanırım” gibi ayrıcalık talepleri vardır!

Bununla ilgili Kuran-ı Kerim’de bazı ayrıcalık peşinde olan kimi müşriklerin söylemiş oldukları şu söz geçer:

“Düşük akıllıların iman ettikleri gibi mi iman edelim?” (20)

Aslında akademik, düşünen ve bilen bir insan, özgürleşmiş bir insandır. Nitekim Kuran’da:” **Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?**” (21) diye buyurulmuştur. Yani bilinçli insanın cesur olması gerekir.

Diyebiliriz ki akademiya, akademi dünyasında olan insanları hayli baskılıyordu! Fikirlerini beyan etme konusunda onları oldukça kısıtlıyordu. Bu da bilim açısından ciddi bir sorun olsa gerek!

Bazı ülkelerde ideolojik angajmanlar (bağlantı) çok önemli rol oynamaktadır. O angajmanlara sahip değilseniz baskı altına alınıyorsunuz. Örneğin doçent olabilmek için sizi, falan kesimin dergisinde, filan kişiyle ilgili makale yayınlamaya icbar ediyorlar. Kimi ülkelerde de ödül almak ve önemli yerlere gelmek istiyorsanız, inançlı olduğunuz takdirde buralardan dışlanıyorsunuz! Çünkü akademiya dünyasına gerçekten materyalist ve de fazlasıyla bilimci ve pozitivist bir zihniyet hakimdir! Genel olarak da akademik atmosferi onlar belirlemekteler. Onların yarattığı bir hegemonya vardır. Onun için üniversitelerin çok da özgür bir dünya olduğunu söylemek mümkün gözüküyor! Bu da akademiyanın kendi formasyonuna aykırı bir şeydir!

Kısacası Batı dünyası, sekülerleşmesi dolayısıyla önce kiliseden, sonra dinden ve daha sonra da Tanrı’dan kendini bağımsızlaştırma yoluna girmiş ve böyle bir hedef gütmüştür. Fakat onların bıraktığı boşluğa insanı, bilimi, devleti ve diğer kurumları koydular! Dolayısıyla da yeni Tanrılar ürettiler. Bundan dolayı da modern düşüncede çok ciddi bir paganizm vücuda geldi! Aşkın bir Tanrı’ya değil de içkin bir Tanrı’ya, inanç veya bir takım kişi ve kurumları Tanrılaştırmaya eğilim oluştu! Fakat bunu onlar görmüyor, göremiyorlardır ve körleşmiş bir durum içerisinde! Bu da büyük ölçüde Yahudilik ve Hristiyanlık teolojisinden kaynaklanıyor.

Yahudi inancında en temel kavram “seçilmiş halk” tır. Yani Tanrı’nın seçtiği halk! Ve bu seçilmiş halk (İsrail), Tanrıyla beraber yürüyen, Tanrıyla birlikte olan bir halktır, zaman zaman da Tanrıyla tutuşup savaşıyor. Öyle bir noktaya gelir ki, Tanrı’nın yerine geçmek ister!

Tora’daki inançlarına göre aslında Tanrı onları öğretmen olarak seçmiştir! Kendi mesajını bunların üzerinden iletmek istemiştir. Onları seçtiğini kabul etsek bile, fakat onlar bu görevleri yerine getirmiyorlar, şeriatı ihlal ediyorlar, kendileri kitaba müdahalede bulunuyorlar ve hatta Tevrat’ta anlatıldığına göre Hz. Yakup (as) (diğer bir adıyla İsrail), Tanrıyla güreşiyor!

Genellikle kavmi inançlarda bir kolektif iradesi mevcuttur! Yani Yahudilerde, tek tek bir Yahudi değil, bütün bir Yahudi kavmi olarak kendini Tanrı ile çatışan ve gerektiğinde de kendini Tanrı yerine koyan bir ilahiyat (inanç) vardır! Dolayısıyla, insanın buradan Tanrılaşması çok kolaydır! Hatta Yunan felsefesinin, Yunan Tanrılar inancının temelini de bu Yahudilikten kaynaklandığı iddia edilir. Nasıl İsrail kavim olarak Tanrı ile çatışma halinde ise, Yunanlılar da Tanrılar ile çatışma halindedirler. İddia edilir ki, bunu Yunanlılar Yahudilikten aldılar! Prometheus’un inancı böyledir! (22)

Hristiyanlık ilahiyatında bu konu (insanın Tanrısallaştırılması) daha somut hale geldi. Daha iyi teşhis edilir bir duruma ulaştı. İsa, Tanrı’nın oğlu ve Tanrı’dır denildi. Fakat İsa’nın kendisi (yani Tanrı İsa) buradan (dünyadan) çekip gitti. Peki o zaman şayet İsa Tanrı’nın oğlu olabiliyorsa (ki öyle oldu), o taktirde ben de Tanrı olabilirim! Buradan da insanın Tanrılaşmasının arka bir planının olduğu ortaya çıkmaktadır! Yani özü itibarıyla İsa bir insandır, fakat Tanrılığa dönüştü

ve Tanrı’nın oğlu oldu. O halde ben de Tanrı olabilirim!

Oysaki İslam inancında en temel şey “Tevhit” tır. Yani “La İlaha İllallah” sözü, aslında “ilah” iddiasında olan bütün varlıkların, kavramların, doktrinlerin ve bütün kurum ve kuruluşların reddidir. Bunlar gerçek manada ilah değildirler, olamazlar da. Bunlarda mutlakiyet asla yoktur. Mutlak bilgi yoktur, hepsi izafi ve fanidir. Mutlak olan tek bir şey vardır ve o da Allah’tır.

Gerçek “el-İlah” yalnızca O’dur. Dolayısıyla Tevhit inancı, insanın Tanrılaşma temayülünün önüne geçer! Ve insan sadece O’na kulluk yaptığı zaman özgürleşebilir.

Bizlerin bazıları tarafından “kul olmak, köle olmaktır” diye de iddia edilir! Tam aksine, Allah’a kul olmak, özgürleşmektir.

Yahudilikte, bizim Peygamber kabul ettiğimiz şahsiyetler, aslında birer kahindirler. Hristiyanlıkta ise Peygamber, Tanrı veya Tanrı’nın oğludur. Fakat Tevhit dini olan İslam inancında Peygamber, önce Allah’ın kulu, sonra elçisidir! Yani onların kul olmaları ve kullukları, elçilikten önce gelir, onlar, yalnızca birer beşerdirler!

Son olarak şunu da ilave etmeliyim ki, filozoflar dünyasında, söylenildiği gibi pek te fazla ateist ve deist yoktur! Fakat kimileri onlardan bazılarını bu listeye sokmak istiyorlar, örneğin Saponaza gibilerine ateist diyorlar, oysaki o, Panteisttir. Niçe içinde öyle derler ama, değildir.

Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan şunları anladık: Ateizm; Allah’ın var olmadığına dayanan bir görüştür. Dört temel öncülü vardır ve dördü de sağlam temel üzere tesis edilmiş

görüşler değildir. Ateizme yol açan sebeplerin başında Yahudi ve Hristiyan teolojileri ile birlikte, çıkarıcı dinî kurum ve akli düşük din adamlarının da rolü büyüktür. Ayrıca bilimin birçok türlerinden değil de yalnızca bilimsel bilim üzerinden Tanrı meselesine bakmak, ateizme yol açan nedenler arasında yer almaktadır. Hele ki kimi bilim insanlarının kendi kaygılarını getirip bilim üzerinden aktarması ve orta çağdaki kilisenin yerini alması, insanlık için başka bir dert olmaktadır.

Dünya Değerleri Araştırma kurumunun yaptığı araştırmalardan yola çıkılarak bakıldığında, ateistlerin ulaştıkları nokta pek de önem arz etmemektedir, fakat yine de önemli ve ciddiylet üzerinde durulması gereken bir meseledir!

Zamanımızda gittikçe yayılan modern devletler de toplumu ateizme doğru sevk etmektedirler. Laisizm ve liberal kapitalizmin ister istemez toplulukları getirecekleri nokta burasıdır!

Batılı Niçe'nin o ünlü "Tanrı Ölmüştür" sözü, bu hususa vurgu yapmak için söylenmiş bir sözdür. İnsan oğlu, dini değerleri ve Tanrı hakimiyetini aralarından yok etmekle, gerçekte Tanrı'yı öldürmüş olmaktadır ve her ne kadar O'na inanmış gibi gözükmüş olsalar da gerçekte kendilerini Tanrı'nın yerine yerleştirmişlerdir.

Ateizm kadar tehlikeli olan diğer bir unsur da Agnostisizmdir. Agnostistler de Tanrı'yı bir nesne yerine koyup, bilimsel bilgi ve duyular vasıtasıyla tanımak ve aşkın Tanrı'yı içkinleştirmek istediklerinden, büyük bir "bilinmezlik" çıkmazıyla karşı karşıya gelmektedirler. Oysaki Tanrı'nın zatıyla değil, sıfatlarıyla (karakterleriyle) bilineceğini İslam düşünürleri çok güzel bir mantık ile izah etmişlerdir. Tanrı'ya bilimsel bilgi ile değil, rasyonel bilgi ile (yani temeli ilme dayalı bir iman ile) ulaşılabileceği mantık çerçevesi içerisinde izah edilmiştir.

Kaynakça

- 1- Yeni Ateizm, TDK (Türk Dil Kurumu) ateizm maddesi
- 2- Numen, Kant, TDK aynı maddeler.
- 3- İslam Felsefesi Tarihi, Seyit Hüseyin Nasır, s. 73
- 4- DDA (Dünya Değerleri Araştırması) Ateist bölümü
- 5- Dailmail, Imperial Colloge London. 01.02. 2018 tarihli. Pew Resarch Center's Religion& Public Life Project /Arşiv bağlantısı
- 6- Köy Okulları Değişim Ağı Demeği (KODA)
- 7- Benzer bir rivayet için. Bkz. Molla Aliyyü'l-Kura, Şerh-u Kitabı'l-Fıkıh'l- Ekber. Beyrut, 1984, s.14
- 8- Alman filozofu Heidegger'in "Varlık ve Zaman" isimli kitabı, yayım yılı 1927, s. 28.
- 9- Şiir ve Tragedya Kuramı, Friedrich Hölderlin. Türkçesi, Mehmet Barış Albayrak, s.103.
- 10- Freidrich Nietzsche (Niçe), Deccal, s.28. Türkçesi, Yusuf Kaplan.
- 11- Descartesin Etik Anlayışı, Nilüfer Ünal-dın yüksek lisans tezi, s.47. Dokuz eylül üniversitesi.
- 12- Ateizmin Yedi Türü, John Gray, Yapı Kredi Yayınları, Çev. Nurettin El- Hüseyini, Baskı yılı 2020, s. 132
- 13- Dergi Park. Org.tr. PDF. Ö. Alper, s. 68-72
- 14- TDK "Bilinmezlik" kelimesi.
- 15- Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi,2013, c. XVII: Sayı:1, Sayfa 289-303

- 16- Tarih Okulu Dergisi (TOD) Aralık 2013 yıl, sayı XVI, ss. 309-324, Pythagores'in Okulu ve Eğitim Anlayışı, S. Coşğun,
- 17- Rum Suresi: 22
- 18- Bakara: 13
- 19- Örneğin arılar kovanın eşiğine propolis yapıştırıyorlar ve her arı kovanın içine girdiğinde ayaklarını ona sürüp dezenfekte ederek içeri giriyor. Aynı şey karıncalarda da vardır. Karıncalar da çamların reçinelerini toplayıp yuvalarının girişine koyuyorlar. Reçineler de dezenfektenmiş, her karınca yuvasına girerken ayaklarını ona sürüyor. Bunlara baktığımız ve üzerlerinde düşündüğümüz zaman, bir karınca veya bir arı, insanın bugün yapamadığı o propolisi ve o reçineyi nasıl biliyor, nasıl imal ediyor? Bunlar insanı Tanrı'ya götüren birer işaret ve gösterge olamazlar mı?)
- 20- Bakara: 13
- 21- Zümer: 8-9
- 22- Prometheus, Yunan Mitolojisi blogspot. Com. Greek Mythology

Modern Ateizm: Niteliği, Temelleri, Alanları

Doç. Dr. Ali Şehbazî

Özet

Yeni ateizm, çağımızın ilk on yılında, çok satan bir dizi kitabın yayınlanması ve bazı dinci aşırılıkların terörist saldırılarıyla birlikte kamuoyunun gündemi giren akımın vasfıdır. Bu akımın kökleri her ne kadar geçmişte bulunabilecek olsa da prensip ve önermeleri de geçmişteki ateistlerin prensip ve önermeleriye de oldukça hasmane bir yaklaşım benimseyerek dine ve dindarlara karşı yeni ve saldırgan bir akıma dönüştü. Sözcüleri ya da tabir caizse, bayraktarları Dawkins, Dennett, Harris ve Hitchens'dır. Bu ateistlerin bir kısmı daha önce büyük plan adı altında biyoloji gibi bilimleri, özellikle de evrim ve doğal seçim teorisini popülerleştirme ve herkesin anlayacağı hale getirme işine girişmişti. Şimdi bundan, dinî inançlara saldırıda yararlanıyorlar. Eleştirilerinde, çıkarıma dayanmak veya müminlerin delil ve kanıtlarını eleştirmek yerine tarihsel olayları ve başta İslamcılar olmak üzere dinsel aşırılığın gruplarının davranış ve eylemlerini din ve Tanrıya inanç konusundaki değerlendirmelerine temel almaktadırlar. Yeni ateistler ayrıca kendi prensip ve dayanaklarını ispatlamaksızın onlara istinat ederek dinî inançların evrimsel şeyler olduğunu öne sürmektedir. Sonuçta da bu teoriyi esas alarak ve sırtını natüralist dünya görüşüne dayayarak inançlara deneysel ve doğal izah getirmektedir. Bu makalede, aralarında teist, teolojist ve ateistlerin de bulunduğu kişilerin onları tenkit eden görüşlerine odaklanarak, birincisi, natüralizmin, ateistlerin sözünü ettiği ve istinat ettiği gibi bilimsel bir teori olmadığını, aksine aslında bir tür dünya görüşü ve doğaötesiyle ilgili görüş olduğunu; ikincisi, ateistlerin bu mevzuda bariz bir hataya düştüğünü ve onun da natüralizmin çeşitli anlamlarını birbirine karıştırdığını; üçüncüsü, öne sürdükleri görüşün aksine bilim ve din arasına çelişki bulunmadığını, bilakis eğer bir çelişki varsa, Plantinga'nın ifadesiyle, natüralizm ve bilim arasında olduğunu gösterdik.

Anahtar kelimeler: Yeni ateizm, evrim teorisi, doğal seçim, bilim ve din çelişkisi

1. Giriş

Din ve Tanrıya inanç daima din karşıtlığı ve inançsızlıkla karşı karşıya kalmıştır. Ama bir nokta var ki, kimi zaman din karşıtlığı ve Tanrıya inançla mücadele bahanesini biz-zat dindar toplumun kendisi veya bazı dinî gruplar başkalarının eline verir. Bu da en tehlikeli din karşıtlığı çeşidine sebep olur. Yeni ateizm, günümüz dünyasında Tanrı inancına karşı mücadele için bahaneyi bazı dindarların davranışlarında bulan din karşıtı bir akımdır.

Peki, yeni ateizm nedir ve bu kavram ne zamandan itibaren yaygınlaşmıştır? Neden bu akıma yeni ateizm adı verilmektedir ve onun bilinen ateizmden farkı nedir? Bu akımın

sözcüleri veya bayraktarları kimlerdir? Hangi prensiplere ve varsayımlara dayanmaktadır? Bu ve benzeri sorular, onları ele almaya çalışacağımız bu makalenin eksen ve amacı oluşturmaktadır.

Yeni ateizm¹ yirmibirinci yüzyılın ilk on yılında aşırı din karşıtlığı akımının vasfı olarak ortaya atılmış, kitle iletişim araçları vasıtasıyla hızla dolaşıma girmiş, yerleşik vasfı ve kavrama dönüşmüş bir ifadedir. Bu kavramın geriye doğru bir geçmişi yoktur. Özellikle 2006'nın Yaz ve Sonbahar döneminde yeni ateizmin dört bayraktarı tarafından dört kitap yayınlanmasının, sonra da bunların üçünün biraraya gelmesi, ama özellikle Publisher Weekly, Newsweek, Der Spiegel ve özellikle Wired gibi dergilerde gündeme gelmesinin ardından ortaya çıkıp yaygınlaştı.

Günümüzde din ve dinî inançlara karşı şahit olduğumuz şey bir tür saldırı dalgasıdır. Adeta dine ve dinî inançlara hamle yapmak için fırsat bekleyen yazarların yarattığı bir dalga. Tabii ki bu uygun fırsatı bazı aşırılıkçı dinî grupların sağladığı da doğrudur. Öyle oldu ki, saldırı akımı, son derece nezaketsiz biçimde din ve dindarlara karşı heybelerinde ne varsa kullandı. İhtiyaç anında zorlayıcı güçle dinin ve müminlerin ödevini belirleyecek iktidar arzusu da taşıyor. Bu akımın bayraktarları tevhidî dinler ve dinî inançlar hakkında yalnızca şüpheli ve kötümser değiller. Bilakis onlardan nefret duyuyor ve tiksintilerini ilan ediyorlar. Belki de bu ateistleri geçmiştekilerden ayırt eden açıklamalardan biri de tevhidî dinlere duydukları bu nefret ve öfke olabilir. Onlar açısından Tanrıya inanç sadece makul olmayan bir şey değil. Aynı zamanda tehlikeli ve kötü. (Reitan 2009, 3).

2. Yeni Ateizm Nedir?

Yeni ateizm aslında dışarıdan konulmuş bir isimdir. Ne bu akımın aktörleri ona bu adı verdi, ne de dini ve dinî inançları tenkitte dine karşı yeni bir eleştiri tarzı geliştirdiklerini iddia ettiler. Camiadaki yaygın söylem bu adı ona verdi ve akımın bireyleri de bunu kabul etti. Bu ateistler genel olarak kendilerini “dinsiz”, “inançsız”, “kafir”, “ateist”, “Tanrısız”, “teizm düşmanı”, “din tenkitçisi” ve benzeri isimlerle anıyor. (Zenk 2013, 256).

Bu kavram, söylediğimiz gibi, aslında 2006'nın Yaz-Sonbahar döneminde bu akımın üç isminin, yani Dawkins, Denett ve Harris'in biraraya gelmesinin ardından çeşitli yayınlardaki yazarlar tarafından kullanılmaya başlandı ve yaygınlaştı.

Özetle, el-Kaide'nin terörist eylemleri sonrasında Batıda dinci aşırılığa karşı öfke ve nefret dalgası yükselmisti ve bu da bir kısım küresel güçlerin Ortadoğu bölgesi askeri saldırıya girişmesine bahane oluşturdu. Ama macera burada sona ermedi. Başka bir dalga, bahsettiğimiz gibi, adeta uygun fırsatı kolluyordu ve faaliyetine başlayıp tüm gücünü dine ve dinî inançlara karşı seferber etti. Bu, yeni ateizm olarak bilinen dalgadır. Yeni ateizm hareketinin gerçekte öncü ve bayraktar olan en önemli simaları Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Christopher Hitchens'dır. (15 Aralık 2011'de 62 yaşında hayatını kaybetti).

¹ New Atheism

Böylelikle dini tehlikeli ve akılsızca bulanlar faaliyete girişmiş oldu. Mesela Dawkins İkiz Kuleler’e saldırıdan dört gün sonra Guardian gazetesinde “Dünyayı dinlerle, özellikle de İbrahimi olanlarla doldurmak, sokaklara silah yağmak gibidir. Bir gün kullanılmasına şaşırmamak gerek.” (Dawkins 2001).

Aslında “yeni din karşıtları” olarak isimlendirilmeleri daha doğru olan bu ateistler, dünyadaki felaketler ve mutsuzlukların çoğunu dinle ilişkilendiriyor. Mesela Haçlı savaşları, büyüci katliamları, din savaşları, eşitsizlik, terörizm ve başka pek çok şeyi. Dini ve dinî inançları akılsızca bulurken muhaliflerine kanıt ve dayanak göstermekle hiç ilgili değil. Aksine alay ve hatta bariz nefret üslubuyla karşılık veriyorlar. Plantinga gibi eleştirmenler onları düşünce bakımından Bertrand Russel, John Mackie gibi eski ateistlerden, hatta Thomas Nagel, Michael Tooley, William Rowe gibi çağdaş ateistlerden oldukça düşük seviyede buluyor. Onları Tanrı ve din bahsinde çağdaş tartışmalardaki kara leke olarak zikrediyor. (Plantinga 2011, x-xi).

2.1. Yeni Ateizm

Yeni ateizmi yeni yapının ne olduğu konusunda yeni ateizmin bu dört isminin yazdıklarına ve eserlerine bakarak birkaç özelliği tespit etmek mümkündür. Genel olarak bu özellikler bu akımı ateizmin daha eski şekillerinden ayırt etmektedir.

Birincisi, dine ve müminlere cesurca saldırımları ve Tanrıya inancın tehlikeli olduğu konusunda kamuoyunu uyarmayı misyon edinmiş olmalarıdır. Buna göre Kitab-ı Mukaddes’in Tanrısını reddetmekte, ona inanmayı da savunulamaz ve zararlı bir inanç görmektedirler.

İkincisi, yeni ateistler Hristiyanlığı eksene alarak İsa Mesih’i alenen red etmektedir. Onlar Ahd-i Atik’in kin güden ve intikamcı bir yaratıcı Tanrıyı tanıttığına inanmaktadır. Bu Tanrı yaratıklarının çoğunu öldürmüştür. Ahd-i Cedid de, mesela Vahiy Kitabı, İsa’yı oldukça kindar ve intikam peşinde biri olarak tanıtmaktadır. Onların görüşüne göre hem Ahd-i Atik’in Tanrısı ve hem de İsa Mesih ebedi cehennem vadetmektedir. Özellikle İsa Mesih halkı kendinden olanlar ve kendinden olmayanlar şeklinde ikiye bölmektedir. Bu oldukça tehlikelidir ve sürekli dinsel ve mezhepsel çatışmayı körüklemektedir.

Üçüncüsü, yeni ateizm belirgin biçimde bilime ve bilimsel görüşe dayanmaktadır. Dört isim de bilimi bağlayıcı bulmakta, hatta bilime itikat etmekte ve nihai hakemin bilim olması gerektiğine inanmaktadır. Onlara göre her şeyi bilimin ışığında açıklayıp izah etmek gerekir. Natüralist ve materyalist dünya görüşüne bağlılıkları mutlak ve sorgusuz sualsizdir.

Dördüncüsü, dinî inançların dengeli ve özgür şekillerine bile hoşgörüsüz ve acımasızdılar. Seleflerinin aksine, zamanın durum ve hallerine uyum içinde olma kabiliyetine sahip bu grup dinî inançlara ve bu kategorideki ölçülü müminlere dahi meydan vermeye isteksizdiler. Bu yüzden yeni ateizmin, eski şeklinden ayırt edici farkının, hoşgörü ve ifade özgürlüğüne şiddetle saldırımları olduğu söylenebilir. Tabii ki burada kastettikleri, ifade özgürlüğü eğer dinî ifade özgürlüğünü de kapsar ve türlü türlü inanç sistemlerini meşru görmeye varırsa çok tehlikelidir.

Beşincisi, yeni ateistler, özellikle de Dawkins, ebeveynin dinî öğretiler çocukların zihnine yerleştirmeye hakkı olmadığı öne sürmektedir. Çünkü ona göre bu iş çocukları istismar hükmündedir ve kınanmalıdır. Çocukları ebeveyninden bağımsız kimlikler olarak gördüklerinden fikrî bülüğdan önce çocuklara dinî inançların öğretilmesini onları istismarla aynı şey saymaktadırlar.

Altıncısı, yeni ateistler insanın özgürlüğüne özen gösterilecekse dini ortadan kaldırmak gerektiğine inanmaktadır. İnsanın özgürlüğünün dinin veya kilisenin referans görülmesine aykırı olduğunu kabul etmektedirler. (Mohler 2008, 142-143; Pigliucci 2013, 63).

Böylelikle yeni ateizm akımı kitle iletişim araçlarında geniş yankı buldu. Matbuat ve medyada yeni ateizm hakkında yazılanlara bakıldığında yazar ve gazetecilerin yeni ateizmi birkaç genel başlık altında ele aldığını görüyoruz:

Birinci başlık: Dine bilimsel ve natüralist eleştiri olarak yeni ateizm. Bu sebeple yeni ateizm dine ve dinî inançlara bilimsel veya biyolojik ya da Darwinist eleştiri kabul edilmektedir. İkinci başlık: Bir tür ideoloji veya din olarak yeni ateizm. Yeni ateizmi inceleme ve tenkitte dikkat çekici konulardan biri, çoğu kişinin onu analiz ederken dinî ruh halinden çıkarılmış metafor ve tabirlerden yararlanmasıdır. Mesela “dinsizlerin kilisesi”, “nübüvete peygamberce hamle”, “ateizmin vaazı”, “ateizmin büyük kâhini Dawkins”, “ateizmin haçlı savaşı”, “ateizmin dinsel tebliği”, “ateizmin evanjelik tipi”, “dinsiz rasüller” ve benzeri ifadelerin kullanılması bu yayınlarda aşına olunan benzetmelerdir. Üçüncü başlık: Dine karşı agresif, çatışmacı ve tehditkâr yeni ateistler. (Zenk 2013, 252-3).

Kimileri de yeni ateizmin yaklaşımlarında “bilim” ögesi üzerinde dururken bu akımdaki iki ana özelliğe değinmekte ve bunları, yeni ateistleri diğer ateistlerden ayıran özelliklerden kabul etmektedir. Biri harici özellik, diğeri de dahili ve zâta ilişkin özelliktir. Harici özellik bu akımın popüler olması ve yazarları ile onların eserleridir. Dahili özellik ise yeni ateizmin dine ve dinî inançlara yaklaşımında felsefeye değil bilime dayanması ve bilimsel metodu temel almasıdır. (Pigliucci 2013).

3. Prensipler ve Varsayımlar

3.1. Natüralizm

Yeni ateizmin en temel dayanağının aynı zamanda dünya görüşü de olan natüralizm olduğunu kabul edersek beyhude laf sarfetmemiş oluruz. Var olan her şeyin tabiat olduğuna ve bu tabiat dışında bir şey bulunmadığına inanç, diğeri bir ifadeyle tabiat ve doğal güçler dışında gerçeklik olmadığına inanma natüralizmin inancıdır. Metafizik bir öğreti olan natüralizm sonunda neyin gerçek ve neyin gerçek dışı olduğunu beyan ediyor aslında. En sonunda gerçek olan şey, madde ve enerjinin en küçük yapılarını ve bu yapıların davranışına hâkim yasaları içeren tabiattır. Esas itibarıyla var olan her şey tabiatın kendisidir. Başka bir ifadeyle, tabiat, kendisinin ötesinde bir şeyden etkilenmeyen maddi sebep sonuçlardan oluşmuş kapalı bir sistemdir. Bu durumda “doğa ötesi”nden veya “doğa üstü”nden bahsetmek hayali bir sözdür ve hayali şeylere inanmak da hurafe inançtır. (Austin 2013, 337-8).

Özetle natüralizmin ateistlerin ortak dünya görüşü olarak en önemli iddiaları şudur: 1) Aralarında insanın ve onun kültürel ürünlerinin de bulunduğu tabiatın başka bir şey mevcut değildir; ne Tanrı, ne nefis, ne ruh, ne de ölümden sonra hayat. 2) Tabiat kendiliğinden vardır ve Tanrının yarattığı bir şey değildir. 3) Evrenin hiçbir hedefi ve gayesi yoktur. Üzerinde yaşayan insanın hedefli bir hayatı olsa da. 4) Tanrı olmadığına göre tüm açıklamalar ve sebepler mutlak olarak doğaldır ve yalnızca bilim yoluyla anlaşılabilir. 5) Aralarında insanın akıl ve davranışının da bulunduğu canlı varlıkların bütün özellikleri sonuç itibarıyla doğal şeyler olarak açıklanabilir. Günümüzde bu konu genelde bilimsel çerçevede ve Darwinist evrimle mümkündür. (Haught 2008, xiv).

Natüralizm genel olarak ontolojik, metodolojik ve epistemolojik natüralizme ayrılabilir. Burada sözünü ettiğimiz, ontolojik veya felsefi ya da doğa ötesi natüralizmdir. Fakat yeni ateistler ve tabii ki maddecilerin geneli net bir izah yapmaksızın kurnazca bir geçiştirmeye ontolojik veya metafizik natüralizmi metodolojik natüralizmden çıkarmakta ve bu ikisi arasında bağıntı kurmaktadır. (Bu üç kavramın her birinin ayrıntılı açıklaması ve izahı, ama aynı zamanda onları birbirinden ayırmanın zarureti, onları karıştırmanın sonuçları ve bilerek karıştırmaya dayalı polemikler için bkz: Peterson 2010, 165; Ruse 2008, 11-12; Galparsoro and Cordero 2013, 1).

Fakat bu bilimsel metod vasıtasıyla yapılan bilimsel izahların kendisinin maddi dünya ile sınırlı olduğunu bilmek gerekir. Bu nedenle bilimsel teorilerin doğa ötesi âlem hakkında sözünün olmaması doğaldır. (Clark 2014, 43). Şu halde tabiat ötesi açıklamaların bilimde yeri olmadığı söylendiğinde bunun gereği, ontolojik natüralizmin teyit edildiği değildir. Çünkü metodolojik natüralizm aslında Tanrının varlığı ya da yokluğuna ilişkin meselede tarafsız ve kısırdır.

Aynı şekilde natüralizm ve materyalizm gibi teorilerin asla kanıtlanamayacağı da açıktır. Gerçekte bu teoriler ispatlanamaz, çünkü madde dışı bir gerçekliğin mevcut olmadığına kanıt gösterebilmesi muhaldir. Sonuç itibarıyla bu kişiler natüralizm ve maddeciliğin bilimsel çıkarımlar olmadığına inanmaktadır. Bilakis bilimsel girizgâh sayılabilirler. Bunlar tabiatı keşfedilmiş şeyler değildir. Aksine tabiata dayatılmışlardır. İşin doğrusu, özetlememiz gerekirse, natüralizm ve maddecilik, inanç rüknü olarak anılabilecek iki teoridir. (D'souza 2007, 102).

Duyarlı okuyucu, bir kimse eğer natüralizmi bağlayıcı buluyorsa onun ardından hadiseleri açıklamak için başka hangi teorileri çalışmasına temel alması gerektiğini anlayacaktır. Bu teorilerden biri de evrim ve doğal seçilimdir.

3.2. Evrim ve Doğal Seçilim

Evrim ve doğal seçilimden söz açıldığında konuyu önce üç mesele ekseninde düzenlemeliyiz: 1) Evrim teorisi türlerin menşei, insanın kökeni ve türlerin yapısı ve değişimi hakkında gerçekçi hangi iddiaları içermektedir. 2) Bu teorinin bilimsel ve gerçekçi iddialarını teyit etmek üzere hangi delil ve dayanaklar gösterilmektedir. Bu delil ve dayanaklar ne ölçüde güvenilirlerdir. 3) Bu teorinin gerçekçi iddiaları din, ahlak ve

felsefe gibi alanlardaki diğer önemli mevzular için hangi gerekler ve sonuçları doğurmaktadır. Bu üç meseleyi birbirinden ayırmak büyük önem taşımaktadır. İlk iki konuyu ele almak evrimci biyologların yükümlülüğündedir. Ama üçüncü mesele ilk iki konudan bağımsızdır ve ona cevap vermek felsefeciler ve ilahiyatçıların işidir. Bu iki grubu birbirinden ayırmak zorunludur. Çünkü tarihsel bakımdan bazen filozoflar ve ilahiyatçıların bu bahiste uzmanlıkları olmayan meselelere girdiğini, keza biyologların da en küçük bir uzmanlıkları bulunmayan din ve felsefe alanlarında birtakım görüşler ortaya attıklarını gördük. Her iki taife de genel muhatapla karşılaştıklarında mecburen kendini savunma pozisyonu alıp kendi görüşlerinin lehine ve karşı tarafın aleyhine olan delilleri sıralamaktadır. Bu da sadece sorunun belirsizliğini ve karmaşasını arttırmaktadır. (Sweetman 2010, 82).

Evrim teorisinin yapısal bileşenlerinden biri doğal seçilimdir. Onu evrimci biyolojinin kavramsal çerçevesinde görmek mümkündür. Aynı zamanda, onun vasıtasıyla hem canlı varlıkların nasıl değişim geçirdiğinin izah edildiği, hem de evrim teorisinin meşrulaştırıldığı bir mekanizmadır. Bu teorisinin eksenindeki net iddia şudur: 1) Eğer bir türün bireyleri arasında kalıtsal özelliklerde değişim yaşıyorsa, 2) bu özelliklerden bazıları diğer özelliklerden daha fazla hayatta kalmaya ve üremeye yardımcı oluyorsa, bu durumda 3) aynı özelliklere sahip bireylerin sayısı ne kadar fazla olursa o türün nüfusu da o kadar fazla olacaktır. Sonuçta da madem ki çevresel şartlar olağanüstü değişimlere yolaçmıyor, kalıtsal özelliklerin toplamı süregiden nesiller boyunca tedricen değişim geçirecek demektir. Bu nedenle türün çevreye uyumu doğal seçilimin rolünü temel ve hayati bir rol yapmaktadır. (Brinthaup 2008, 440).

3.2.1. Eleştirel Duraksama

Natüralizm günümüzde bir dindir, diğer bir deyişle bir tür dine dönüşmüştür. Yani aslında dinin en önemli işlevlerinden birini üstlenmiştir. Natüralizm, takipçileri için bir çeşit dünya görüşü sunmaktadır. Bize evrenin ne olduğu, dünyada önemli ve derin durumların mahiyeti, âlemdeki yerimiz, bizim diğer varlıklarla ilişki ve bağımızın niteliği, ölümün ve ölmekten beklentimizin ne olduğu hakkında ve bu benzeri pek çok şeye dair söz söylemektedir. Yine natüralizm, bir dinin epistemik veya ideolojik işlevini yerine getirmektedir. (Plantinga 2010, 324).

İnançsız biri olan, kendi itirafıyla uluhiyet hissinden yoksun ve sonuçta da ne tabiatta ilahî hedefin ne de aşkın ve doğa âleminde üstün bir varlık bulmanın peşine düşen Thomas Nagel, günümüzdeki düşünürlerin bilime inancı ve natüralist inançlarını tenkit ederken şöyle demektedir:

Doğa bilimleri, bizim gibi canlı varlıkları nesnel mekân ve zaman düzenine sahip parçalar olarak vasıflandırabilir. Ama bu bilimler bu canlı varlıkların zihinsel tecrübelerini betimleyemez. Bu dünyanın nasıl olup da spesifik ve farklı bakışaçılarına göre görünür hale geldiğini anlatamaz. Tecrübenin ortaya çıkmasına neden olan nörolojik fizyoloji süreçlerinin fiziksel betimlemesini yapabilir. Ama böyle bir tavsif ne kadar ileri seviyede olursa

olsun bu tecrübenin zihinsel mahiyetini -o tecrübenin öznesinin bakışaçasından durumların nasıl olduğunu- bir kenara bırakacaktır. Böyle olunca da o olmaksızın bilinçli deneyim asla mevcut olamayacaktır. (Nagel 1392 [2013], 18).

Nagel bu doğrultuda evrenin nasıl anlaşılabilir hale geleceği sorusunu ele alırken doğa bilimlerinin kısıtlılığını vurgular ve bilimi her şeyin kriteri görüp evreni ve varlıkları anlaşılır kılmanın tek yolu sayan doğaya inançlı indirgemecilerin aksine der ki, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz çok sayıda hal var. Tabii ki elimizde anlayışımızı geliştirebileceğimiz hayli fırsatlar da var. Fakat bilimsel doğacılar bu gelişimin mahiyetini bildiğini iddia ediyor. Onların tahminine göre doğanın düzeninin anlaşılabilir olduğu bir yana, hatta anlaşılabilir olmasının da bir tek şekli vardır. O da her şeyin meydana geldiği en basit öğelere hâkim fizik yasaların en basit ve en tek parça halinde bulunabilir. Bu, bilimsel iyimserliğin maksadı olan her şeyin teorisidir. İndirgemeci doğacıların bütün gayreti ve planı, bu telakkinin kâmil olduğunu savunmak ve bunun yerini alacak başka şeyleri ve seçenekleri reddetmektir. (Nagel 2012, 20).

Bu konuda başka bir pozisyona da değinmek mümkündür: Fiziksel yasalar değil, zihin, fiziğin genel ve yapısal kanunlarını izahın da arasında bulunduğu her şeyin izahından yapısal bir düzey elde edebilir. Bu görüş, zihni fizik yasalarının sonucu sayan maddeci izahı tersine çevirmenin en aşikâr ve en basit yöntemi olarak doğa âleminin varlık ve özelliğini açıklama bakımından genellikle Tanrıya inanç kabul edilmektedir. Teizm, maddeci izahın aksine, fizik yasalarını zihnin sonucu görmektedir. Nagel’in görüşüne göre doğacı ve indirgemeci tasvirin evrenden anladığındaki yetersizlik gerçek bir başarısızlıktır. Deneyssel bilimin bugünkü şekliyle anlamaya yardımcı olamadığı çok şey vardır. Bu, doğa bilimlerindeki kısıtlılık ve öze has karakterdir. (Nagel 2012, 21-2).

Günümüzde Tanrıya inananların birçoğu natüralizmin anlamlarını ayırt etme üzerinde durarak başta evrim teorisi ve onun mekanizmaları olmak üzere bilimsel teoriler arasında çelişki ve çatışma bulunmadığına inanmaktadır. Aksine, onların inancına göre, mesela Darwin’in teorisi Allah’ın yaratma kudretine ilişkin görüşümüzü daha da derinleştirmiştir. Çünkü bir yaratıcının evreni yarattığı ve o evrenin de kendi zengin kökeni ve primitif kabiliyetinden yeni varlık türlerinin ortaya çıkmasını sağladığı telakkisi, “tasarım”ın doğrudan dünyadaki parçacıklara ve üzerinde yaşayan varlıklara müdahil olduğu telakkisinden kesinlikle daha etkili ve makuldür. Onların görüşüne göre ilahiyat Darwin’in teorisinden önce Tanrının evrenin ilk sebebi olarak ikincil ve doğal sebepler aracılığıyla yaratmaya koyulduğu üzerinde durmuştu. Söz konusu ikincil sebepler ya da araç ve vasıta sebepler, günümüzde yeni Darwinistlerin “doğal seçim” adını verdiği şeydir. Bu nedendir ki mesela insanın doğal sebepler aracılığıyla yaratılışı, varlıkları evrim süreci yoluyla meydana getirme gücüne yeterince sahip Tanrının evrenin yaratılmasındaki yaratıcılık rolünü hiçbir şekilde reddetmez veya zaafa uğratmaz. (Haight 2012, 296).

Hulasa, ilahî faaliyet ve müdahale reddedildiği takdirde öyle anlaşılıyor ki bu kabul meselelere ikna edici cevap verilemez. Mesela insan ve ortaya çıkışı örneğine bakılırsa, irade gücü ve tercih ya da fiillerde şahsi sorumluluk gibi özellikler hangi noktada ortaya çıkmıştır? Yahut nefis veya ruh ve benzeri fenomen nasıl açıklanabilir? Organlar

ile doğal ve insan dışındaki seçilimin bileşiminin insanın irade özgürlüğü, kaderini tayin, bilinç, ahlakî ciddiyet ve dinî arzular adı verilen vasfı kazanmasıyla sonuçlandı mı nasıl izah edilebilir?

Everitt ve Plantinga natüralizmi eleştirmek istediklerinde tenkidin başında insanın kuvvetlerini ve kabiliyetlerini yerleştirmektedir. İnsanların bunlarla donandığına dikkat çekerek natüralizmin dayandığı materyalist izah ve delilleri reddetmektedir. Hepimiz duyu, hafıza gücü gibi epistemik kuvvetler, çıkarım kuvveti gibi yetenek ve güçlere sahibiz. Bunların yardımıyla malumat ve verileri elde edebilir, biriktirebilir ve elden geçirebiliriz. Hepimiz bu kuvvet ve yeteneklere güvenmekteyiz. Yani bunlar eğer doğru çalışırsa hakikatleri veya muhtemel hakikatleri bize gösterebileceğine ya da en azından bizi hakikatlere yakınlaştıracabileceğine inanmaktayız. Aslında bu kuvvet ve kabiliyetler hata etse bile yüzünün hakikate dönük olduğunu söylemek gerekir.

Şimdi soru şudur: Bu kuvvetler ve yeteneklerin kökeni ve kaynağı nedir? Ne vuku buldu ki insanlar böyle epistemik ve hakikati arayan kuvvetlere sahip oldu? Doğacı düşünceye, özellikle de natüralizmin en bariz okuması Neo-Darwinizm'e uygun olan, bu durumun açıklamasını bütünüyle doğal süreçler alanında bulması gerektiğidir. (Everitt 2004, 179). Ama Neo-Darwinist natüralizm insanın epistemik güçlerinin ortaya çıkışına nasıl bir cevap vermektedir? Verilen net cevap özetle şudur ki, epistemik kuvvetlerimiz, başta doğal seçilimin kör süreci olmak üzere "kör" süreçlerin işlevi yoluyla ortaya çıkmıştır.

Ama Plantinga bu benzeri natüralist izahları tenkit etmekte ve şöyle demektedir: Epistemik kuvvetlerimize ve onların verilerine güvenmekteyiz ve gerçek âlemde de güvenimiz cevap vermektedir. Bu da gösteriyor ki, bu güçlere ve fonksiyonlarına güvenme, natüralizme inançla bağdaşmamaktadır. Öte yandan, Tanrıyı iyimser ve mutlak kâdir kabul ettiğimizden onun bizi kendi suretinde yarattığına ve bu özellikli yaratılışın da bu kuvvetlerin evrim sürecinde hem güvenilir hem de maksada uygun biçimde ortaya çıkmasını sağladığına inanmaktayız. (Everitt 2004, 180).

Öyleyse Tanrı bizi hem kendi suretinde yaratmıştır hem de bizi ve evreni, kendimiz ve evren hakkında pek çok şeyi bilmeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır. Eğer böyleyse denebilir ki Tanrı bizi ve evreni, epistemik kuvvetlerimiz ve evren arasında bir tür uyum ve ahenk olacak biçimde yaratmıştır. Bir şeyin bilgisi bizim gerçek dünya hakkında öğrenme yöntemlerimizi geliştirip genişletmekten başka bir şey olmadığından, elde edilen, epistemik kuvvetlerimizin gerçeklikle ahenk ve uyum içindeki ürünüdür. (Plantinga 2011, 266-70).

Plantinga, Daniel Dennett ile yaptığı bir münazarada bunu söylemekte ve onun üzerinde durmaktaydı. Orada bilim-din çatışması adı verilen şeyin aslında bu ikisinin çelişkisi değil, aksine natüralizm ile bilimin veya bilimsel teorilerin en önemlilerinden evrim teorisinin çatışması olduğunu göstermek istemektedir.

Hulasa yeni ateistler natüralist doğaları gereği sadece bilim penceresinden ve bilim tez-gahında üretilen şeye bakmakta ve bunun dışındakileri reddetmektedir. Bu konuda bilinç ve özgür irade meselesine değinilebilir. Onlar bir yandan beynin nöron olayları ile zihinsel olaylar arasındaki bağıntıyı gözlemlerken beyin ve zihnin aynı şey olduğuna hükmederler.

Diğer yandan insanı, tüm düşünce ve davranışlarını belirleyen genler bütünü olarak görmektedirler. Beyin hakkında ve beyin hücrelerinin davranışı konusunda bariz polemikle meşgul oldukları ortadadır. Bu da bağıntı ve simetriyi bu aynılığın muadili görmeleridir. Yani nedenselliği beyinden ve beynin olaylarından bilince doğru kabul etmektedirler, tersine değil. Beyindeki her bir olaya nâzır olanın zihinsel bir olayı müşahade edebildiği doğrudur. Ama acaba aynı zamanda nedensellik yönünü de bilinç ve zihin tarafından, beyin hücreleri ve onların davranışına doğru resmetmek mümkün müdür? Fakat insan ve genleri konusunda, öncelikle genin çevreyle etkileşim halinde olduğu, çevrenin de maddi ve manevi çevreden oluştuğu konusundan açıkça habersizdirler. İkincisi, beden ve beynimizden istifade şeklimizi belirleyen olmadıklarını söylememiz gerekir. Genlerin insanla ilişkisi, piyano tuşlarının sanatçı ile ilişkisi gibidir. (Hick 2006, 103, 199).

3.3. Bilim-Din Çatışması

Belirttiğimiz gibi bilim-din çatışması natüralizme ve onun ardından da bilime inanmaya dayanmaktadır. Bilime inanç da her üç anlamıyla natüralizmin doğrudan sonucudur. Bilimsel natüralizmin epistemolojik ruhunu oluşturan bilime inanç veya bilimin asıl kabul edilmesi, modern dönemde egemen yöntem olan deneysel metodun evren bahsinde idrak ve anlayışımıza yeterli geleceğini ve başka bir şeye ihtiyacımız kalmayacağını savunmaktadır. Bundan dolayı bilimin asıl olduğunu varsayanlar günümüzde tabiat ve insan babında bilimsel aşkın metodu tüm dinî görüşlerin yerine geçirmiştir. (Haught 2006, 4-5).

Hulasa yeni ateistler çatışmayı bilim-din ilişkisinde farzetmekte ve bunu kesin görmektedir. Tabii ki bu öngörünün ateistlerin dünya görüşünün, yani natüralizmin veya ona dayanmanın neticesi olduğu ortadadır. Yeni ateistler, bu natüralist dünya görüşüne odaklanarak dini ve dinî inançları da doğal sonuçlar görmektedir. Kurnazca dini önce doğal fenomene dönüştürdükleri yer burasıdır. Onların varsayımına göre doğal, sosyal ve beyninsel kökeni vardır ve bu nedenle doğa bilimlerinin kriterleriyle ölçülüp değerlendirilmelidir. Bu durumda onu bilimin karşısına yerleştirebilecek ve sonraki aşamada da işini tamamen bitirebileceklerdir.

Bu planı uygulayabilmek için dine tanım ve izahlar getirmek zorundadırlar. Böylece her şeyden önce din bu çerçevede anılacak, ikincisi de sahte pehlivan demagogisiyle onu kündeğe getirmiş olacaktırlar. Mesela Dawkins din konusunda der ki: “Defalarca söylediğim gibi, dinin en kötü etkilerinden biri, bize cehaletle yetinmenin ve onu anlamamanın bir erdem olduğunu öğretmesidir.” (Dawkins 2007, 152). Başka bir yerde de şöyle der:

Halkın geneli AIDS ve Deli Dana virüsü ve başka birçok hastalığın insanlığı tehlikeye soktuğu birtakım tehditlerden bahseder. Ama sanırım imanın dünyanın önemli ve ciddi kötülüklerinden biri olduğu çıkarımında bulunmak da mümkündür. Ebola ile kıyaslanabilir, hatta ondan çok daha çetin olabilir. İman, delil ve dayanağı olmayan bir inanç olduğu için her dinin temel rezilliğidir. Kuzey İrlanda ve Ortadoğu’daki hadiselerle baktığımızda zihinsel bir virüs olan iman virüsünün yayılma tehlikesini kavrayabiliyoruz.

Daha sonra dinî inancı rezillik ve kötülük olarak bilimin karşısına koyar ve der ki:

Bilim dinin erdemlerini içermekle birlikte onun rezilliklerini taşımaz. Bilim araştırılabilir delil ve tanıklıklara dayanır. Dinî inanç ise delil ve tanıklıktan yoksun olmak bir yana, delil ve tanıktan mahrum olmayı bir tür iftihar bile sayar. (Dawkins 2008, 420).

Dawkins, ne burada ne de başka bir yerde, birincisi, dinî inancın neden virüs ve hastalık olduğuna; ikincisi, neden bilimle veya deneysel bilgiyle karşı karşıya bulunduğu hiçbir delil göstermez. Tarihe, dinin bilimsel bilgiye hizmetine ve insanlığın bilimsel anlayışlardan ve bilim insanlarından yediği ağır darbelere gözünü kapatmıştır. Öte yandan bilim tarihi, birçok teorinin değişime uğradığını ve bilim insanlarının, bugün inandıkları şeyin gelecekte geçersiz hale geleceğini bildiklerini, ama bunun hangi teori olacağını bilmediklerini göstermektedir. Fakat diğer taraftan da doğa bilimlerinin hedefi, gözlem konusu olan fenomenler için en iyi halde en iyi açıklamayı getirebilmektir. Ama bu işte, galiba onların özünü ilgili olduğu söylenebilecek birtakım kısıtlamalarla karşı karşıyadırlar. Fakat bilim insanları bu izahlara güvenmekten kaçamaz. (McGrath 2004, 95).

Dawkins, bilimin kendi teorilerini kesin biçimde ispatladığını iddia etmektedir. Ama bilim tarihi başka bir şeyi gösteriyor. Einstein, Newton, Darwin ve diğerleri gibi bilim insanlarının çabalarına ve elde ettiklerine bakıldığında bir şey onun hakikat ve doğru olduğunu teyit etmeksizin de bir teoriye güvenilebileceğini söylemek zorundayız. Yani bir teori o kadar açıklayıcı ve makul görünebilir ki güvenimizi kazanabilir. Velev ki öngörülleri ve vaatleri gelecekte olsun. Bu tabii ki doğa bilimlerinin önündeki sorunlardan biridir. Bilim insanlarının teorilere ispatlandıklarında inanacaklarını beklememek gerekir. Bilakis o teorilere, gözlem konusu fenomen için en iyi izahı getirdiğinden dolayı inandığını söyleyebiliriz. Öyleyse aslında denebilir ki, doğa bilimlerinde inanç ve güven unsuru daima vardır ve bundan habersiz olmamak lazımdır. (McGrath 2004, 97).

Plantinga, belirttiğimiz gibi, bilim-din çatışması meselesine tepki göstermektedir. O, cesur teorisinde, çoğu kişinin bilim ve din arasında gündeme getirdiği çatışmayı başka bir şekilde ele almaktadır. Şöyle ki, bu kavgaın iki tarafı bilim ve din değil, aksine bir tür bilimsel dünya görüşü ve evrimdir. Bu konuda, evrimin çağdaş düşüncede söz konusu edildiği şekliyle tevhidî Tanrı inancıyla uyum ve ahengini belirtirken tabir caizse toplu bilim çevresinin, evrimcilerin ve natüralistlerin sahasına atmaktadır.

Bu çerçevede işinin başlangıç noktası olarak iddiasını birkaç maddede açıklıkla ortaya koyar. Bu iddia aslında teorisinin gelecekteki mecrasını net biçimde gösterecektir. İddiasının genel hatları şöyledir: 1) Çağdaş evrim teorisi tevhidî teizmin inançlarıyla uyumsuz değildir. 2) Başta evrime dayalı teoriler ve diğer din karşıtı önermeler olmak üzere tevhidî Tanrı inancı aleyhine ortaya atılan temel çıkarımlar başarısız yaklaşımlardır. 3) Hatta yaygın bilim, ister evrimci ister evrim karşıtı, tevhidî inançlarla uyumsuz olsaydı bile bu uyumsuzluktan tevhidî inançların makul olmadığı veya haksız olduğu ya da her halükarda kusur taşıdığı sonucu çıkmazdı. Nihayet 4) Natüralizm, yani tevhidî dinlerin Tanrısı gibi varlıkların veya benzerlerinin mevcut olmadığını savunan görüş, doğacı dünya görüşünün asli bileşeni ve sütunudur. Bu da, dinin en önemli rollerinden bazılarını oynadığı anlamında bu dünya görüşünü dinin benzeri kabul etmeyi mümkün kılar. (Den-nett ve Plantinga 2011, 2-3).

Plantinga evrim sürecini Tanrının planladığı ve yönetip yönlendirdiği konusunu vurgulamaktadır. Bu yüzden evrim teorisine inanarak bile bu dinî inançta aynı şekilde ısrar edilebilir. Eğer başa dönersek yine de Tanrı aynı şekilde varlıkları ve özel türleri yaratmayı planlayıp yönetmektedir. Bir kimse tesadüf ögesi üzerinde dursa da denebilir ki, hiç kimse tesadüfi olmanın sebepsiz olma anlamına geldiğini söylememiştir. Canlı varlıklardaki mutasyonların tesadüfi olması ne canlı varlığın kendisinin uyum mutasyonlarının vuku bulmasına sebep olacak mekanizmaya veya süreç ya da uzva, ne de çevreye sahip olduğu manasına geliyorsa bu durumda Tanrının o mutasyonların yapıcısı olduğu söylenebilir. Bu yüzden Darwinistlerin öne çıkardığı tesadüfi olma unsuru, Tanrının evrim sürecini planladığı ve yönettiği fikrini reddetmez. Dolayısıyla Darwinizm, Tanrının, doğal seçilimin elekten geçirdiği tesadüfi genetik mutasyonların sebebi olduğu görüşüne tamamen uygundur. (Dennett ve Plantinga 2011, 6).

Keith Ward da yeni ateistlerin evrim ile teizm arasında resmettiği karşıtlığı reddeden çok sayıda düşünürden biridir. O, canlı varlıkların değişimi ve biçim kazanmasının nasıl gerçekleştiğini izah ederken tasarım ve akıllı tasarımı reddedip her türlü hedef ve gayeyi sonuç kabul eden ateistlerin aksine, Tanrı ve onun varlığına inanç meselesinin tam da evrim hikayesi ve doğal seçim gibi mekanizmaların sona erdiği anda ortaya çıktığını söylemektedir. Çünkü anılan tüm süreçleri Tanrının tasarladığı ve yönlendirdiğinin söylenebileceği yer işte burasıdır. Onun görüşüne göre evrim teorisi Tanrının varlığıyla uyumsuz olmasının yanı sıra bu sürecin kör olduğunu da reddeder ve bunun yerine akıllı ve hedefi bulunan bir tasarımı gündeme getirir. (Ward 2002, 113, 120-1).

Hulasa, bilimsel kazanımlar ve dinî inançlar arasında çatışma olduğunun herhangi bir kökeni bulunmadığına inanan çok sayıda seçkin düşünür vardır. Değindiğimiz gibi, eğer bir çatışma varsa bu sadece görünüşteki çelişkidir ve asıl çatışma bilim ve natüralizm arasındadır, bilim ve din arasında değil. (Overman 2010, 72). Bu bireyler aynı zamanda bilim ve dinin köken ve yapı itibarıyla de bağdaştığını vurgulamaktadır. Bu konuda dinin fikrî yapısına işaret edilebilir. Eğer dinin inkâr edilemez bazı inançlarına bakarsak böyle inançların icabı, kesin bilimsel teoriler ve verilerin dinî inançlarla ahenk ve uyum içinde olduğudur. Örnek vermek gerekirse, Ahd-i Atik ve Cedid'in ve İslam dinindeki rivayet ve düşüncelerin de vurguladığı, insanın Tanrının suretinde yaratıldığı öğretisi hatırlatılabilir. Bu düşünürlerin inancına göre biz insanın Tanrının suretinde yaratıldığı öğretisiyle ilahî bilgi meselesine girmiş oluyoruz. Bir taraftan insan Tanrının suretinde yaratılmıştır, diğer taraftan da Tanrı âlimdir ve tabii ki mutlak bilendir, her şeyi ve her haberi bilir. Biz insanlar da Tanrının suretindeki yaratılışımızın özel şekli sebebiyle evren ve onun varlıkları hakkında, bu cümleden olarak da kendiniz ve Tanrı hakkında pek çok bilgi ve haberi elde edebiliriz. Yine aynı sebeple bir çok durumda iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlı olanları da tanıyabiliriz.

4. Alanlar ve Nedenler

Yeni ateizmin alanları ve nedenlerinin ne olduğu hakkında her biri ayrı ayrı araştırılıp analiz edilmesi gereken çok şey söylenmiştir. Yeni ateizm konusunda soru şudur: Bu fikrî akım hangi alanda ve mecrada varlık buldu? Hangi nedenler ve etkenler onun

motivasyonunu sağladı ve yaygınlaşmasına yol açtı? Galiba onun en önemli nedenlerini öncelikle Batılıların dinî-sosyal hareketlerle, özellikle de İslamî uyanış adı verilen durumla yeni karşılaşmasında; ikinci olarak insanın hayatını anlamsızlaştıran ve manevi dinamizmden uzaklaştıran saf maddecilikten genel bir can sıkıntısında, bunun ardından da seçkinler arasında teist görüş ve inançların ortaya çıkmasında; üçüncü olarak da özellikle İslam ülkelerinde el-Kaide gibi bazı dinî grupların aşırılıkçı davranışları, dinsel şiddet ve benzeri durumlarda bulmak mümkündür.

Öyle görünüyor ki çağdaş Batılı kültürde özellikle Amerika’da iki etken hepsinden daha fazla yeni ateizmin şekillenmesinde temel rol oynamış ve bu konuda özel bir önem kazanmıştır. Birincisi evrim teorisinin ister yaratılış² teorisinin savunucuları olsun, ister akıllı tasarım³ teorisinin yanlıları olsun muhafazakâr Hristiyanlar tarafından reddedilmesidir. Yeni ateistler çoğu Amerikalının evrim teorisine tereddütle baktığını, öte yandan bu doğrultuda bazı okullarda bilim derslerinde akıllı tasarım teorisini müfredata koyduğunu görmekten büyük ıstırap içindedir. Onların varsayımına göre Tanrıya inanç “iyi bilim”i tahsil ve teşvikle bağdaşmamaktadır. Kendilerini bilim, hakikat ve ilerlemenin muhafızı, buna karşılık akıllı tasarım taraftarlarını da mutaassıp, ideolojinin esiri ve hedefleri için güçlenmenin önünde engel görmektedirler. İkinci etken, anlattığımız gibi, dinsel şiddet hayaleti ve onun görünür hale gelmesi de dünyanın çehresini büyük ölçüde değiştiren 11 Eylül 2001’deki olaydır. Yeni ateistler kategorik olarak çağdaş dinsel terörizmin sırf tarihsel bir olay kabul edilmeyeceğini, bilakis bunu, en ünlüsü Haçlı savaşları ve İspanya’da engizisyon mahkemeleri olan insanlık tarihi boyunca sürmüş dinsel şiddetin son örneği görmek gerektiğini vurgulamaktadır. Öyleyse bu ateistlerin inancına göre dünya din olmaksızın kesinlikle çok daha huzurlu bir yer olacaktır. (Stewart 2008, 6).

Kimileri de sekülerizmi bu konuda önemli etken görmekte ve örfileştirme ya da sekülerizasyon teorisinin yapısal olarak iki varsayımına dayandığını vurgulamaktadır: Biri, teizmin gerçekte geçmişten bize ulaşan ve insanın hayatına anlam, hedef, insicam, istikrar kazandırmak için zorunlu olan inançtır. Ama günümüzde insan, hayatta anlam, huzur ve ahengi bulmak için başka kaynakların peşine düşmektedir. İkinci varsayım, din hakkındaki bu sosyal işlevselci görüş mevcut bulundukça hakiki dinî inançlar ortadan kalksa da dinî inançların çeşitli şekillerinin toplumda yerinde kalacak olmasıdır. Ama böyle bir şeyin ebedi olmayacağını, nihayet günün birinde Tanrıya inancın tamamen ortadan kalkacağına şahit olacağımızı bilmek gerekir. (Mohler 2008, 28-30).

Ama birçok araştırmacı, sözkonusu teori, ona ilişkin varsayımlar ve onun yeni ateizmle irtibatı konusunda, sekülerizm teorisinin taraftarlarının beklenti ve umudunun aksine, varsaydıkları şeyin vuku bulmadığına inanmaktadır. Onlar bu meseleyle ilgili olarak Birleşik Devletler toplumunu örnek vermektedir. Araştırmalara göre halkın yüzde 95’ten fazlası Tanrıya inandığını belirtmektedir. Dünyanın diğer bölgelerinde de dinî inançların yaygın olduğuna şahidiz. Ama aynı zamanda dünyadaki çoğu ülkede sekülerleşmenin gerçekleşmediğine de tanık oluyoruz. (Mohler 2008, 34-5).

² Creationists.

³ Intelligent Design.

5. Yeni Ateizm ve Dinci Terörizm

Yeni ateizm dini ve dindarları tenkit etmek için her fırsatı kullanmaktadır. Bu konuda, özellikle dinci terörizm olarak bilinen terörizm meselesinden yararlanmakta ve Müslümanların, bilhassa radikallerin, intihar saldırıları ve bombalamaları Müslüman olmanın gereği gördüklerini iddia etmektedir. Ama Pape gibi araştırmacılar böyle ithamların doğru olmadığını ve gerçeği çarpıttığını göstermektedir. İslamcı radikalizm ile intihar saldırıları arasındaki bağ da farazidir. 1980-2005 arasında gerçekleşmiş intihar bombalamalarını ve teröristlerin mahiyetini inceleyen intihar terörizmi⁴ hakkındaki çok önemli Chicago araştırmasına ilişkin rapor ve analizinde böyle bir bağın varlığını reddetmekte ve İslamcı radikalizm ile terörizm arasında bağ olduğuna inancın da Batılı güçlerin, ancak İslam toplumlarında çok yönlü değişimin yaşanmasıyla terörist saldırılardan güvende olunabileceğini düşünmesi bakımından gerçeği çarpıttığını savunmaktadır. Bu nedenle Irak gibi bölgelere ve başka İslam ülkelerine saldırıp oradaki varlıklarını takviye ettiler ve tabii ki terörist tehditleri de arttırdılar. Pape, bu araştırmada ilk kez ve kapsamlı biçimde belirtilen dönem için teröristlerin dünyanın çeşitli bölgelerindeki veri tabanlarının inceleme ve analiz konusu yapıldığını söylemektedir. Buradan anlaşılmıştır ki intihar saldırılarının hemen hemen tamamını belli bir siyasi hedefe sahip olan ve bu hedef de yabancı ülkeleri askeri güçlerini işgal altındaki ülkeden çıkmaya zorlamak ve bağımsızlık ile kendi kaderini tayin hakkını kazanmak olan kişi veya gruplar yapmıştır. Dolayısıyla din bu saldırıların ilk ve doğrudan sebebi olmamıştır. (Pape 2006, 25-38).

Yeni ateizmin din karşıtlığı konusunda ve dinci terörizm ya da aşırılıkla ilgili olarak dindarlara yönelik suçlamalarında hatırlatılabilecek olan şudur ki, eğer aşırılık ve delilsiz taassup mahkûm edilecekse yeni ateistler dinsel aşırılardan çok daha fazla eleştiri ve kınamanın hedefi yapılmalıdır. Çünkü onlar “bilimsel olma” iddiasındadırlar ve bilimsel olmanın gereği de ikna edici karine ve şahitlere dayanmaktır. Bu ateistlerin insafsız din karşıtlığı ve dindarlara husumeti o boyuttadır ki, hatta bazı ateist ve inançsızların bile şiddetli itirazına yol açmıştır. Mesela Paul Kurtz ve Julian Baggini gibi kişiler onların yöntemini fobi yayma ve korkutma kabul etmiş; bu yolun başarısızlığa uğramanın yanısıra, teist ve ateist kesimi aşırılığa sürükleyebilecek tehlikeli bir kutuplaşma ve çatışmaya da sebep olacağını söylemişlerdir. (Cimino ve Smith 2011).

6. Sonuç

Yeni ateizm akımı, yirmibirinci yüzyılın ilk on yılında bazı dinsel aşırılıkçı grupların intihar saldırıları ve terörizmin ardından aslında onlara tepki olarak ortaya çıkmış din karşıtı aşırılıkçı bir akımdır. Bu akım dinci aşırılığın radikalizmiyle aynı hizaya yerleştirmek mümkündür. Bu akım, her biri sırasıyla *Tanrı Yanılgısı*⁵, *Büyük Bozumu: Doğal Bir Fenomen Olarak Din*⁶, *İnancın Sonu: Din, Terör ve Aklın Geleceği*⁷, *Tanrı Büyük Değildir:*

⁴ Chicago Project on Suicide Terrorism

⁵ The God Delusion.

⁶ Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.

⁷ The End of the Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason.

*Din Herşeyi Nasıl Zehirliyor*⁸ kitaplarını yayınlarak yeni ateizmin simgesine dönüşmüş Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Christopher Hitchens gibi kişilerin adıyla özdeşleşmiştir.

Bu aşırılıkçı akımın, tabii ki asla izah etmeye ve ispatlamaya çalışmadığı birtakım dayanakları vardır. Galiba prensip ve varsayımları ispatlamaya isteksizlik, muhatapların sadece ilahiyat ve felsefe çevresi değil, halkın geneli olmasından kaynaklanmaktadır. Ama aslında onların genel olarak dinler tarihi ve özelde de İbrahimî dinlerin teolojileri konusundaki bilgi ve vukufiyetinin çok az olduğu söylenebilir. Hulasa yeni ateistler, kendi temellerini kanıtlamaya girişmeksizin natüralist dünya görüşüne dayanarak, üstelik de onun en aşırı ve elimine edici türünü esas alıp evrim teorisi ve doğal seçilim gibi teorilere yaslanarak her şeye, bu cümleden olarak da dine ve dinî inançlara bilimsel ve doğal izah getirmektedir. Onları eleştirenler, felsefi prensipler ve dinler hakkındaki bilgisizliklerini vurgulayarak indirgemeci açıklamalar karşısında insandaki epistemik kuvvetler gibi yeteneklerin varlığına dikkat çekmekte ve yeni ateistlerin en önemli dayanaklarından biri olan natüralizmi hedef almakta, bunun ardından da onların bilim-din ilişkisine dair inancını tenkit etmektedir.

Kaynakça

- Austin, Michael W. 2013. "Moral Inquiry", in Charles Taliaferro et al (eds.), *The Routledge Companion to Theism*. New York: Routledge.
- Brinthaup, Thomas M. 2008. "Natural Selection", in William A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 5, 2nd edition. Macmillan Reference USA.
- Cimino, Richard, and Christopher Smith. 2011. "The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community." *Journal of Media and Religion* 10: 1.
- Clark, Kelly James. 2014. *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dawkins, Richard. 2001. "Religion's Misguided Missiles," *Guardian*, 15 September. Dawkins, Richard. 2007. *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Dawkins, Richard. 2008. "Is Science a Religion?" in Louis P. Pojman and Michael Rea (eds.), *Philosophy of Religion: an Anthology*, 5th ed. Thomson Wadsworth.
- Dennett, Daniel and Alvin Plantinga. 2011. *Science and Religion: are They Compatible?*. New York & Oxford: Oxford university press.
- Everitt, Nicholas. 2004. *The Non-Existence of God*. London and New York: Routledge.
- Galparsoro, José Ignacio and Alberto Cordero. 2013. "Introduction: Naturalism and Philosophy", in José Ignacio Galparsoro and Alberto Cordero (eds.), *Reflections on Naturalism*. Rotterdam: Sense Publishers
- Haight, John F. 2006. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁸ God Is Not Great: How Religion Poison Everything.

- Haught, John F. 2008. *God and the New Atheism: a Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Haught, John f. 2012. "Christianity and Human Evolution" in J. B. Stump and Alan G. Padgett (eds.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity*. Blackwell Publishing.
- Hick, John. 2006. *New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan.
- McGrath, Alister. 2004. *The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Mohler, R. Albert. 2008. *Atheism Remix: a Christian Confronts the New Atheists*. Crossway Books.
- Nagel, Thomas, 1392, *Zihn ve Keyhan*, çev: Cevad Haydarî, Tehran: Nigah-i Muasır.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Overman, Dean L. 2010. *A Case For The Existence Of God*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pape, Robert, A. 2006. "Dying to Win: the Strategic Logic of Suicide Terrorism." *The Australian Army Journal* 3: 3.
- Peterson, Gregory R. 2010. "Ethics, Out-Group Altruism, and the New Atheism", in Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: a Critical Appraisal*. Leiden & Boston: Brill.
- Pigliucci, Massimo. 2013. "New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement." *Midwest Studies In Philosophy* 37: 1.
- Plantinga, Alvin. 2010. "The Evolutionary Argument Against Naturalism", in Melville Y. Stewart (ed.), *Science and Religion in Dialogue*, Vol. 2. Blackwell Publishing.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Reitan, Eric. 2009. *Is God a Delusion? a Reply to Religion's Cultured Despises*. Wiley- Blackwell.
- Ruse, Michael. 2008. *Evolution and Religion: a Dialogue*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Stewart, Robert B. 2008. "Introduction: The Future of Atheism: an Introductory Appraisal", in Robert B. Stewart (ed.), *The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue*. Minneapolis: Fortress press.
- Sweetman, Brendan. 2010. *Religion and Science: an Introduction*. New York: continuum.
- Ward, Keith. 2002. *God, Faith, and the New Millennium: Christian Belief in an Age of Science*. Oxford: Oneworld Publications.
- Zenk, Thomas. 2013. "New Atheism", in Stephen Bullivant and Mickael Rose (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.

Modern Ateizmin Dine Dair Evrimci Açıklaması

Ruhullah Rahimî Kefranî

Özet

Evrım teorisi, Charles Robert Darwin tarafından ortaya atıldığı zamandan beri ateist düşüncelere uygun zemin hazırlamış ve çoğu ateist, bilimsel dayanakla ateizmi savunmak için ondan yararlanmıştır. Bu teörinin din karşıtı kullanımları arasında insanın ve özelliklerinin evrimle gerçekleştiği izahına sarak dinî antropolojinin reddedilmesi de vardır. İnsanın, evrimci ve ateist izah getirilmiş özelliklerinden biri de dindarlığıdır. Bu makalede örnek olarak dine dair -modern ateizmin seçkin siması Clinton Richard Dawkins'e ait- en yeni ve en güçlü evrimci ve ateist açıklamalardan birini ele alacak; bu izahın yeterince güçlü ve bilimsel yanı bulunmadığını ve din kategorisine dinî bakışı zora sokamayacağını göstereceğiz. Bu hüküm, bu açıklamaların en yenisi ve en güçlüsü hakkında doğrusa diğer izahlar konusunda da doğrudur.

Anahtar kelimeler: Modern ateizm, din, Richard Dawkins, evrim, deneysel bilim, natüralizm, metodoloji, memetik.

Giriş

Tevhidî dinler, geleneksel anlayışta, daima insanın hayvandan üstün olduğunu ve insanın yaratılış nizamında özel bir yeri bulunduğunu vurgulamıştır. Bu bakışta insan, varlıkta mütel bir gayeyi gerçekleştirmek üzere mahlukat arasında özel olarak bireye has yetenek ve özelliklerle yaratılmıştır. Bu perspektiften din ve dindarlık insanı hayvanlardan ayıran yönlerden biri sayılmaktadır. Bu bakışa göre dinin kökeni, bir yandan Tanrının suretinde veya ilahî fıtratla yaratılmış insana özgü yaratılış-tadır. Diğer taraftan da Tanrının insana has teveccühüne dayanmaktadır. Nitekim ona yol

göstermek için peygamberleri veya hatta -Hristiyanların inancında olduğu gibi- oğlunu insanlığa yollamıştır.

İnsanın hayvanlardan bariz farkı ve onun varlık âlemindeki özel konumu, evrim teorisi tarafından sorgulanan insana geleneksel bakıştaki öğeler arasındadır. Evrim teorisinin temelini atan Darwin, insanı hayvanlardan ayırt eden özellikleri reddetmektedir. İnsanın ortaya çıkışının hayvanlar gibi bütünüyle evrimsel ve doğal bir süreçte meydana geldiğini göstermeye çalışmaktadır. Darwin, aralarında psikolojik deliller de bulunan bir avuç delile ve insanların türeme kanıtlarına, yani hayvanların anatomi, paleontoloji ve genetik

kanıtlarına odaklandı. (Mayr 1391/2012, s. 359-366). Darwin, *İnsanın Türeyişi (The Descent of Man)* kitabında insanı hayvanlardan ayıran yönleri incelerken insana mahsus her türlü sıfatı tereddütle karşılamaktadır. Bu çerçevede din için evrim dışı her türlü kökeni reddetmektedir. Ona göre her şeyden önce tanrılara inanç insanlar arasında yaygın bir şey değildir. İkincisi böyle bir inanç insana özgü de değildir. Darwin, hayvanların da görünmeyen ve hayali bir varlık ya da varlıklara inandığını gösteren hayvanlardan elde edilmiş gözlemler bulunduğunu, diğer yandan da hayvanlarda bu tür tasavvurları reddeden kesin bir delil olmadığını savunmaktadır. (Behzad 1353/1974, s. 182).

Darwin'in evrim görüşü böyle önemli bir mevzide tevhidi dinleri sorgulamakla kalmadı, hatta genel olarak ateistleri dine ve dinî inançlara hamle için güçlü bir silahla donatmış oldu. Evrim teorisi ortaya atılmadan önce ateizmin güçlü bir bilimsel dayanağı yoktu. Ama bu teorinin gündeme gelmesiyle birlikte ateistler teoriden azami ölçüde yararlandı. Stephen Jay Gold der ki: "Darwin'den önce iyimser bir Tanrının bizi yarattığını düşünürdük. Ama Darwin'den sonra doğadaki işlere uzak mesafeden sevgiyle bakan bir ruhun mevcut olmadığını anladık." (Plantinga 1371/1982, Stephen Gold'dan nakille). Yine Edward Osborne Wilson, dinin evrimsel kökeni sahasında şöyle demektedir: "Dini evrimin ürünü olarak izah ettiğimiz an gücü ebediyen ortadan kalkacak ve bilimsel maddecilik (scientific materialism) felsefesi onun yerini alacaktır." (Barbour 1392/2013, s. 199). Dawkins de şöyle der: "Her ne kadar tanrısızlık mümkünse de ve Darwin'den önce de savunulabilir idiyse de ateist bireyin aynı zamanda zihinsel bakımdan da ikna olup huzur bulmasını sağlayan Darwin'dir." (Dawkins 1388/2009, s. 36).

Günümüzde modern ateizm adı verilen ve Richard Dawkins, Daniel Dennett gibi düşünürlerin temsilini üstlendiği akım, tabii ki Dawkins gibi evrimciler eliyle daha güncel ve daha güçlü hale getirilmiş evrim teorisinden teyit almaktadır. Dawkins, yazılarında evrim teorisinden tamamen ateist bir sistematik üretmek için çok yönlü çaba göstermektedir. *Tanrı Yanılgısı (The God Delusion)* kitabında dini ve Tanrıyı ispatlayan kanıtlara pervasızca saldırmaktadır. Bu kitapta insanın hayvanlarla ileri seviyede bağlantılı olduğu iddiasını evrim teorisine sarılarak tahta oturtmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda evrimci bakış açısıyla dinin kökenini izaha girişmekte ve bu vesileyle dinlerin her türlü aşkın menşeyi reddetmektedir. Biz de makalenin devamında modern ateizmin bu sözcüsü, yani bu akımın en seçkin ve en çok sesi çıkan teorisyeninin dinin ortaya çıkışının kökeni hakkındaki görüşünü ele alıp inceleyeceğiz.

1. Dawkins'in Bakışına Göre Dinin Evrimci İzahı

Dawkins, insanın doğal seçilimin ürünü olduğuna inanmaktadır. Doğal seçim, bir canlının varlığını sürdürmesinde etkili olan sıfatları korumaktadır. Bu yüzden zararlı veya faydasız olan sıfatlar zaman içinde ortadan kalkmaktadır. (Dawkins 2007, s. 130; a.g.y. 1388/2009, s. 464). Buna göre, hangi etken veya etkenlerin insanda dinî eğilimi meydana getirdiği ve insanlığın tüm kültürlerinde iyi yer edinmesini sağladığı sorusunun cevabını aramak gerekir.

Dawkins tabiatın aptalca şakaların sahibi olduğuna inanmaktadır. Oysa doğada ilk bakışta bir tür aptalca şaka olan fenomenler mevcuttur. (Dawkins 2007, s. 130). Aşağıdaki örneklere bakalım:

Birinci örnek: Tavus Kuşu'nun güzel tüyleri veya güzel sesler düşmanların hızla dikkatini çeker ve sonuçta da sahiplerinin yok edilme ihtimalini artırır. Diğer Örnek, Vaktinin Çoğunu Yuvasını Yapıp Güzelleştirmekle Geçiren Çardak Kuşu'dur.

Burada gündeme gelen önemli soru, hayvanlara yönelen tehlikelere rağmen bu özelliklerin neden hâlâ yerinde kaldığıdır.

Darwinistlerin mantığına göre bu karakteristik özellikler, canlı için ortaya çıkardığı tehlikelere rağmen onun genlerinin bekası için birtakım faydalar sağlamaktadır. Böyle olmasaydı doğal seçim çok daha önce kuşları seçerdi. Böyle olmadı. (Dawkins 2007, s. 130-131; Dawkins 1993a, s. 16).

Darwinistler, dine yönelimi ve onun hayatta kalmasını da Tavus'un kuyruğu veya çardak yapan kuşun davranışı gibi açıklamaktadır. Dawkins şöyle demektedir: "Dini davranışlar; işkence, öldürülme, takibe uğrama gibi çok ağır bedellere yol açtı. Dinin sebep olduğu tehlikelere rağmen insanlar neden dindar olmanın zorluğunu kendileri için yumuşatıyor? Dinin, hâlâ hayatta kalmasını sağlayan nasıl bir işlevi var?" (Dawkins 2007, s. 131-133). Dawkins, Darwinci görüşünü açıklamak için önce iki tür izahı birbirinden ayırmaktadır: Yakın (proximate) açıklama ve nihai (ultimate) açıklama.

"Yanma neden motorun silindirinde meydana geliyor?" sorusuna cevap verilecekse denilmelidir ki: "Çünkü ateşleme bujide gerçekleşiyor." Bu yakın izahıdır. Dawkins'in inancına göre din hakkında böyle bir açıklama "beyindeki belirli grupların hiperaktivitesi" olabilir. Bu izahın incelenmesi nöroloji bilimine aittir ama Dawkins burada ona başvurmaz. Fakat eğer bu yanmanın hedefinin peşine düşersek yanmanın pistonun hareketine sebep olduğunu, bunun da krank

milini harekete geçirdiğini ve oluşan gücün aracın tekerleklerine iletilildiğini söyleriz. Bunun sonucu da ulaşım aracının hareket etmesidir. Bu durumda bu açıklama nihai veya gayeye dönük izah olacaktır. Çünkü bu izah, bu olayın tasarımındaki hedefi açıklamaktadır. (A.g.e., s. 135).

Dawkins'in burada peşine düştüğü şey, nihai izahın belli bir türü, yani Darwinci nihai izahıdır. Darwinci nihai izahı kasıt, doğal seçilimin insanın ataları arasında neden dindarlık kabiliyeti taşıyan bazı genlerin seçilmesine sebep olduğu sorusuna cevap veren izahıdır. Yahut Dawkins'in ifadesiyle "Neden atalarımız içinde beyinde ilahî bir merkez taşımak için genetik kabiliyete sahip grup böyle bir yeteneği bulunmayan rakiplerinden fazla hayatta kaldı ve türünü sürdürdü." (A.g.e., s. 135).

1.1. Din, Genler Düzeyindeki Sapmanın Yan Ürünüdür

Dawkins din için makbul bir açıklama getirmeye çalışırken önce bazı evrimcilerin savunduğu aşağıdaki izahları ortaya atarak sonunda kendi görüşünü -yani Darwinci nihai izah- açıklamaktadır.

1.1.1. Din Bir Plasebodur

Dine nispet edilen işlevlerden biri de stresi azaltması, teselli etmesi ve sonuç olarak da hastalığın hızlıca iyileşmesini sağlamasıdır. Dawkins bu izahı açıklarken şöyle demektedir:

Dini inançların insanı strese bağlı hastalıklar karşısında koruduğuna çok az örnek vardır. Bu argüman güçlü değildir. Ama bazı durumlarda doğrulanıyorsa bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Keşke bu faydalı etkilerin hiçbir şekilde dini inançların doğruluğunu

desteklemediğini eklemek zorunda kalmayacak. George Bernard Shaw'un ifadesiyle, mümin tereddüt içindeki kimseden daha mutludur. Tıpkı sarhoşun uyanık kişiden daha mutlu olduğu gibi. (Dawkins 2007, s. 133).

Dawkins, dinin bazı durumlarda insanın psikolojisinde dinginliğe yardımcı olduğunu kabul etmeye hazırsa da çoğu durumda dinin strese yol açtığını ve huzur kaçırdığını kulağa küpe yapmayı ihmal etmez. Mesela sürekli günahın içinde yuva yaptığını düşünen bir Hristiyan asla mutlu bir insan olamaz ve bu günahın dolaylı olarak hep stres ve psikolojik baskı içinde yaşar. Şu halde dinin bekası placebo olması sebebiyle mümkün görülmez. Bu yüzden Dawkins, placebo görüşünün dinin dünyadaki yaygın izahının acizliği olduğuna ve Darwinci nihai izah olamayacağına inanmaktadır.

1.1.2. Din Bir Tür Grup Seçimidir

“Grup seçimi, türler veya birey grupları arasında doğal seçilimin tercihte bulunmasıdır.” (A.g.e., s. 136). Dinin nihai izahlarından bazıları da grup seçimi teorisini ortaya atmaktadır. Mesela bedevi insanlardan iki kabile aynı bölgede yaşarken birbirleriyle rekabette (diğer şartlarda eşit oldukları farzedilerek) daha fazla cesur, gözüpek ve inançlı üyesi olan kabile diğerine galip gelecektir. Bu zaferle muzaffer kabilenin genleri daha fazla yayılma şansını kazanacaktır. Bu nedenle bazı düşünürler Hristiyanlığı bir tür grup seçimi kabul etmektedir. Çünkü Hristiyanlık kardeşlik duygusu ve grup dayanışmasına sebep olmaktadır. Bu etken de daha az dindar gruplara karşı zafer kazanmasını sağlamaktadır. Dawkins her ne kadar bu düşünceyi ihtimal dışı görmese de ve nihai izah saysa da onun varsayımına göre bu da Darwinci nihai açıklama değildir. Çünkü

gerçekçi bir izah değildir. Bunun sebebi de şudur ki, bahsi geçen örnekte savaşçılar arasında korkak ve bencil savaşçı bulunursa onun hayatta kalma şansı daha yüksektir ve bu durumda da bencil ve korkak genler, cesur ve ölmeye hazır genlere göre daha şanslıdır. Dolayısıyla Dawkins'in inancına göre grup seçimi izahı, cesaret ve şehadete aşk gibi öğelerden oluşan dini açıklayamaz. Der ki: Korku ve bencillik nedeniyle her iki kabilenin cesur bireyleri ortadan kalkabilir ve savaştan kaçan korkak bireyler genlerini yaymaya daha fazla şans elde ederler. (Dawkins 2007, s. 136-137).

1.1.3. Din Başka Bir Şeyin Yan Ürünüdür

Dawkins'e göre en iyi açıklama şudur: “Din başka bir şeyin yan ürünüdür.” Dawkins bu teoriyi izah ederken şöyle demektedir: Evrim sürecinde dinin kendiliğinden beka değeri yoktur. Bilakis beka değeri olan başka bir şeyin yan ürünüdür. İddiasına açıklık getirmek için güvenin kendisini yakmasını örnek verir. Güvenin alevle doğru hareket etmesi bir çeşit intihar gibi görünüyor olabilir. Fakat görünüşteki intihar aslında başka bir şeyin yan ürünüdür. Dawkins'e göre bu davranış, güve için yararlı olan biyolojik pusula işlevinin yan ürünüdür. Güve, ay ışığının yardımıyla yön bulmak için bu karakter özelliğinden yararlanır. Ama o, alevin ışığını yanlışlıkla ay ışığı zanneder.

Dawkins, “Pek çok dindar itikadı için ölmeye ve inançları için ağır bedeller ödemeye hazırdır.” demektedir. (Dawkins 2007, s. 137; a.g.e. 1993b, s. 9). O, bu tür bir davranış ve inancı, güvenin teşhisteki hatasına benzetmektedir. Dinin, başka şartlarda faydalı veya kimi zamanlarda yararlı ve atalarımız tarafından tercih edilmiş psikolojik bir eğilimin

yan ürünü olduğuna inanmaktadır. Fakat bu ilk seçim, “din” değildi ve sadece tesadüfen dinî davranış şeklinde ortaya çıktı. Burada sorulması gereken, çok sonra yoldan sapan ve dini icat eden bu özelliğin ne olduğudur.

Dawkins der ki: Çocukların zihninde davranışlarını düzenledikleri bir kural vardır. Kural şudur: “Büyüklerinin söylediği her şeyi inan. Sebebinin sormayıp sorgulamadan büyüklerine güven.” Ama tam da güvenin pusulası gibi bu kural da hataya sürükleyebilir. (Dawkins 2007, s. 140). Bu yüzden çocuğun zihni, bağışıklık sistemi zayıf hastaların bedenine benzer. Bu zihin, büyüklerin hiç zahmet çekmeden aktarabileceği her türlü enfeksiyon ve virüsü kapmaya açıktır. (Dawkins 1993a, s. 2). Şöyle der:

Doğal seçim çocuğun beynini, ebeveyni ve kabilenin büyükleri ona ne söylerse inancak şekilde yapmıştır... Hemen inanmanın sonucunu, çocuğun hiçbir şekilde iyi ve kötü tavsiyeler arasında fark bulamamasıdır. Çocuk, “Timsahların yaşadığı Limpopo Nehri’nde tekne gezintisi yapma” tavsiyesinin iyi bir tavsiye olduğunu bilemez. Ama “Dolunay çıktığında keçi kurban et, yoksa yağmur yağar” tavsiyesi en azından vakit kaybı ve keçinin ortadan kaldırılmasıdır. Çocuk için bu ikazın ikisi de aynı ölçüde güvenilirdir. İki tavsiye de saygın kaynaktan gelmektedir ve itaati gerektirecek ciddiyette ifade edilmiştir. Aynı şey dünya, evren, insanın ahlakı ve doğasıyla ilgili önermeler konusunda da doğrudur. Çocuk büyüdüğü ve çocuk sahibi olduğunda doğal olarak aynı ciddiyetle tüm öğrendiklerini -ister saçma ister faydalı olsun- çocuğuna aktarması güçlü ihtimaldir. (Dawkins 2007, s. 142).

Dawkins’in inancına göre çocuğun beyni planlama kabiliyetine sahip olduğundan, öyle görünüyor ki aynı nokta, temelsiz inançların

ve gönüllü emir ve yasakların nesiller boyunca oluşumu konusunda da doğrudur. Din önderleri çocukluk dönemindeki bu özellik ve öğretilerden haberdar olarak onların beynini din virüsüne maruz bırakmaktadır. (Dawkins 1993a, s. 9).

Dawkins “başka bir şeyin yan ürünü din” izahının çeşitli açıklamaları yapıldığını belirtmektedir. Bunların arasında Robert Hinde, Shermer Michael, Boyer Pascal ve Atran Scott’ınkilere değinir. Ama en iyi izahlardan biri Daniel Dennett’in bu alanda yaptığı açıklamadır. *Büyük Bozumu (Breaking the Spell)* kitabında şöyle yazmaktadır:

Din, beyindeki şuursuz özel bir mekanizmanın, yani âşık olmaya eğilimimizin yan ürünüdür. Bu eğilimin genetik avantajı vardır. Bu yüzden de aşk tek eşliliği gerektirir. Çünkü araştırmalara göre âşık bireylerin beyni doğal uyuşturucu maddelere benzeyen kimyasal maddeler salgılar. Evrimci psikologlar bu tür bir aşkın çift bağlılığını garanti ettiğini ve bunun da hayatın devamını sağladığını, sonuçta da çocuk edinmeye sebep olduğunu düşünmektedir. (Dawkins 2007, s. 149; Dennett 2006, s. 104).

Daniel Dennett bu izahı ortaya atarak âşık olma kabiliyeti çok güçlü bir kuvvet olduğundan bazı virüslerin bu özelliği istismar ettiği ve zaman içinde evrimleştiği sonucunu çıkarmaktadır. Bu açıklama dine net biçimde uygulanabilir. Dawkins bu izahtan yararlanarak şöyle demektedir:

Âşık olma kabiliyeti, beyinde oldukça güçlü bir güdüdür. Bazı virüslerin onu istismar etmek için evrim geçirmiş olması şaşırtıcı gelmemelidir... Galiba güve böceğindeki ışık pusulasının beşerî muadili, şuursuzca alışkanlık olan ama faydası bulunan âşık olma. Yani bir kişinin karşı cinsten sadece bir kişiye âşık olması. Bu alışkanlığın yan ürünü

-güvedeki pusulanın sapması ve mum alevine yönelmesinin dengi- Yehova'ya (veya bâkire Meryem'e ya da Kutsal Ekmek'e, yahut Allah'a) âşık olmak ve bu aşktan kaynaklanan şüursuzca fiilleri yerine getirmek. (Dawkins 2007, s. 151).

Bu durumda Dawkins ve Daniel Dennett açısından dinin ortaya çıkışı şöyle açıklanabilir: Din, bazı yararlı eğilimlerde görülen sapmanın yan ürünüdür. Tıpkı çocuğun büyüklere itaati ve âşık olma eğilimi gibi. Dawkins bu izahı Darwinci nihai açıklama kabul etmektedir. Ama o bir sorunla yüzyüzedir: Her ne kadar o psikolojik temayüller -din de yan ürünüdür- Darwinci olağan doğal seçilimin genler düzeyindeki ürünü ise de (a.g.e., 154; a.g.y. 1993b, s. 7) genlerin dinlerin detaylarını biçimlendirmede müdahil olması uzak ihtimaldir. (Dawkins 2007, s. 154).

Dawkins'in söylediği gibi, ortaya konan izah sadece dinin ortaya çıkışını açıklamaktadır. Oysa gerçek dünyada değişik ve çeşitli dinlerle karşı karşıyayız. Bu yaygın ve çeşitli dinlerin varlığı evrimci izahla nasıl açıklanabilir? Burada Dawkins, genetikte yorumlanamayan bazı özellikleri açıklamak için "mem" (meme) adında yeni bir kavram icat etmektedir. Şöyle der: "Eğer dinlerin detaylarını açıklamak için bir teori arıyorsak genlerin peşine düşemeyiz. Aksine genler için kültürel bir muadil bulmalıyız. Acaba dinler memler gibi şeylerden mi çıkmaktadır?" (A.g.e., s. 154).

1.2. Mem

Genetik değişimin hızındaki yavaşlık, buna karşılık kültürel değişimin hızlılığı ve dinlerin yaygın çokluğu Dawkins'i "gen"e karşı "mem" kavramını icat etmek zorunda bıraktı. Dawkins genlerin tek başına din, dil ve kültür adı verilen özellikleri açıklayamayacağını

çok iyi biliyordu. "Öyle anlaşıyor ki dil, gen dışı araçla ve genden çok daha hızlı evrim geçiriyor." demektedir. (A.g.e., s. 273). Genler, değişim hızı çok yavaş hayatı kodlardır ve birkaç milyon yıl boyunca şu anki duruma varmışlardır. Buna karşılık kültürel değişim gibi değişimler çok hızlı gerçekleşmektedir. Bu yüzden kendisini, dinin ve kültürel fenomenlerin evrimini açıklarken yardım alacağı -biyoloji alanında geçerli- genin kültürel muadilini hesaba katmaya mecbur görmektedir. Tam da geni biyolojik fenomenleri açıklamak için kullandığı gibi. Dawkins mem kavramından *Bencil Gen (The Selfish Gene)* kitabında şöyle bahsetmektedir:

Gezeganimiz üzerinde yeni bir replikatör türü ortaya çıkmıştır... Bu replikatör henüz çocukluk dönemini geçirmektedir. Henüz manuel bükmeyle başlangıç çorbasında yüzmektedir... Bu yeni çorba "beşeri kültür"dür. Bu yeni replikatör için isim bulmamız lazım. Kültürel iletim ünitesini veya türeme ünitesini çağrıştıracak bir isim. Mimeme kelimesi ilintili Yunan kökenden alınmıştır. Ama ben, daha çok "gen" vezninde olacak bir kelime olmasını istiyorum. Edebiyatçı dostlarım beni bağışlasın, mimeme kelimesini kısaltarak meme biçimine [Fransızca "aynı" anlamındaki kelime] dönüştürdüm. Mem örnekleri müzikler, inançlar, sloganlar, giysi modelleri, çömlekçilik tarzı, hilal kemerler yapımı gibi şeylerdir. (Dawkins 1976, s. 171).

Dawkins şöyle demektedir: Bir genin sperm aracılığıyla bir bedenden diğer bedene uçarak kendisini gen havuzuna atması gibi, memler de bir beyinden diğer beyine sıçrayarak taklit veya emsal alma adı verilebilecek mem havuzunun çoğalmasını sağlar. Mesela bir bilim insanı bir konuyu çalışsa veya o konuda bilgi sahibi olsa ve onu çeşitli şekillerde sunsa bu mesele dikkat

çektiği ve bir beyinden diğer beyine geçtiği takdirde kendisini yaydığından bahsedilecektir. (A.g.e., s. 277).

Memler ve genlerin farkına rağmen Dawkins doğal seçim ilkesini -Darwin'in teorisinin temelidir- memlerde de doğru kabul etmektedir. Bu nedenle şöyle der:

Doğal seçim, en basit ifadesiyle rakip yeniden üremeler arasında seçimdir. Yeniden üreme, kendisinin detaylı kopyasını yeniden üreten ve bazen de net olmayan veya mutant kopyalarını üreten kodlanmış bilgi tekidir. Meselenin Darwinci noktası, tesadüfen kendini çoğaltmada daha başarılı davranacak üreme kopyalarının sayısının, kendini çoğaltmada daha az başarılı rakip üremelere göre fazla olmasıdır. Bu, doğal seçimin en ilkel açıklamasıdır. (Dawkins 2007, s. 155).

Dawkins, bazı dinî düşüncelerin bekayı sağlayan kendine özgü liyakat nedeniyle bazı genler gibi hayatta kalabildiğine inanmaktadır. Bu memler, diğer memlerin çevresiyle uyum nedeniyle her mem deposunda yoluna devam edebilir; bu uyumun ve rakiplerine üstünlüğün süresi boyunca bir dine veya bir dinin asli parçacıklarına dönüşebilir. Dawkins çeşitli dinlerin var olmasının sebebini, farklı memflekslerin (= memplex, bir gen deposunda yanyana duran mem koleksiyonudur) ortaya çıkmasını sağlayan memlerin belli bir uygun alanda hayatta kalmasına bağlamaktadır. Şöyle demektedir: “Bazı memler, genler gibi, yalnızca uygun mem zemininde hayatta kalabilir. Bu da rakip memflekslerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. İki farklı dini iki rakip memfleks telakki etmek mümkündür. Belki de İslam etçil genler deposuna ve Budizm de vegan genler deposuna benzetelebilir.” (Dawkins 2007, s. 163).

Bu yüzden, farklı dinler değişik memlerin çeşitli şartlardaki uyumunun ürünü

olduğundan hiçbir dinin düşünceleri diğer dinlerin düşüncelerinden üstün değildir. Tam da etçil genlerin vegan genlerden üstün olmadığı gibi. Kaçınılmaz biçimde bu benzeri dinî memler hayatta kalmak için hiçbir mutlak kabiliyete sahip değildir. Bununla birlikte avantajları, diğer memlerin varlığı arasında devam ediyor olmalıdır.

Buraya kadar anlattıklarımıza göre Dawkins ve modern ateizm akımındaki fikirdaşları, dini, insanın hayatta kalması için faydalı olması nedeniyle atalar tarafından seçilmiş, genler düzeyinde kurallardan sapma ve bükülmenin yan ürünü görmektedir. (Tıpkı bükülme yükleri itaat kuralı veya âşık olmanın şursuz mekanizması vs. gibi). Fakat bu faydalı eğilim sapma göstermiş ve din şeklinde ortaya çıkmıştır. Ama dinlerin detaylarının biçimlenmesi genlerin eylemiyle bağlantılı değildir. Bilakis “mem”lerin, yani genlerin kültüre muadilinin fiiliyle irtibatlıdır. Çeşitli dinlerin ve değişik inançların ortaya çıkışının sebebi, her bölgenin kültürel yönelişleri ve coğrafi mıntukanın inançlarına göredir. Bu da bazı memlerin uygun belli bir zeminde gelişmesine ve farklı dinlerin yayılmasına neden olur.

2. Dawkins'in Dine Getirdiği Evrimci İzahı Tenkit

Dawkins dine evrimci ve bilimsel bir açıklama getirdiğinden, bu izahı, deneysel bilimin mahiyetini oluşturan bileşenlere ne ölçüde vefa gösterdiği bakımından incelemek gerekecektir. Anlaşıldığı kadarıyla bu yöntem, evrimcilerin görüşünü değerlendirmede kestirme yollardan birini önümüze koymaktadır. Bu amaçla öncelikle bilim ve bilimsel izahın özelliklerini genel hatlarıyla incelememiz lazımdır. Böylece Dawkins'in dine getirdiği açıklamanın bu özelliklere uyup uyumadığını değerlendirebileceğiz.

2.1. Deneyisel Bilimin Özellikleri

Çağdaş bilim felsefecisi ve din-bilim ilişkisi alanında seçkin uzmanlardan biri olan Michael Ruse, deneyisel bilimin mahiyetini belirlerken şu bileşenlere değinmektedir: 1) Doğa yasalarını kılavuz edinecek, 2) Bir izah getirmeli ve bu izah yasalara dayanarak elde edilmeli, 3) Deneyisel bakımdan test edilebilir olmalı, 4) Sonuçları kesin değil, geçici olmalı, 5) Yanlışlanabilir olmalı. (Ruse 1996, s. 300-305).

Michael Ruse'un bilimin tanımını yaparken söylediğine göre bilim ve ona bağlı olarak bilimsel teori her şeyden önce açıklayıcı olmalıdır. Buna ilaveten bilim, izahlarında doğa yasalarına dayanmalı ve onları kılavuz edinmelidir. Bunun öncelikli anlamı, bilim ve bilimsel izahın kanun eksenli olmasıdır. İkincisi, bir şekilde natüralisttir. Bu tür natüralizmin mahiyetinden daha sonra bahsedeceğiz. Bu bir yana, bilim deneyisel yöntemle araştırmaya girer. Bu dört özellik, yani açıklayıcılık, yasa eksenlilik, doğacılık (naturalism) ve deneyselecilik (empiricism) bilimi tarif etmede bilim felsefecilerinin aşağı yukarı ittifak ettiği özelliklerdir. Bu nedenle yazının devamında bu dört özelliği genel hatlarıyla açıklamaya odaklanacağız. Böylelikle bu özellikler temelinde evrimcilerin dinin ortaya çıkış kökeni hakkındaki iddialarını bilimin özelliklerine uyum bakımından değerlendirmiş olacağız.

2.1.1. Açıklayıcılık

Bilimin hedefi, etrafımızdaki dünyada gerçekleşen olayların “izah”ı için bir yol bulmaktır. Ama burada kastedilen izahın anlamı nedir? Bilim felsefecileri bilimsel izahı açıklamak için büyük çaba sarfetmiştir. Fakat bilim felsefesinde bu konu hakkında görüş birliği bulmamız zordur. Bununla birlikte

bilimsel izahın, bilim felsefecilerinin aşağı yukarı uzlaştığı özelliklerine değinilebilir. Bunların arasında bilimsel izahın fenomenlerin sebebi hakkındaki soruya verilmiş bir çeşit cevap olduğu vardır. Diğer bir ifadeyle, Samir Okasha'nın *Felsefe-i İlm* kitabında söylediği gibi, bilimsel izah aslında fenomenlerin sebebini açıklamaktır. (Okasha 1392/2013, s. 63). Yahut James Ladyman'ın *Felsefe-i İlm* kitabında Alice'ten nakille söylediği şeydir: “Açıklama, bireylerin nesnelerin sebeplerini veya onlara hâkim kanunları uygun biçimde gösterdiğinde işe yarar.” (Ladyman 1390/2011, s. 239).

Bu durumda denilebilir ki bir izah her şeyden önce açıklayıcılık gücüne sahip olmalıdır. Bunun anlamı, izah ile izah bekleyen şey arasında kavranabilir ve kabul edilebilir bir nedensellik ilişkisi bulunmalıdır. Mesela Kum'da bir kazanın vuku bulmasının İngiltere'de birisinin üzülmelerinden kaynaklandığını düşünürsek bu izahımız kesinlikle açıklayıcılık gücüne sahip olmayacaktır. Çünkü Kum'da yaşanan kazanın İngiltere'de bir kişinin psikolojik tecrübesinin sonucu olduğunu tasavvur etmek zordur. Ama fenomenlerin sebebini açıklayan ve açıklayıcılık gücü olan birtakım izahlar bulunduğunu da biliyoruz. Mesela astrolojide insanların hayatındaki olayların sebebi (bahsettiğimiz kaza örneğinde) yıldızların gökteki hareket ve konumunda aranmaktadır. Fakat astrologların izahının bilimsel olmadığını biliyoruz. Öyleyse izahlar, bilimsel sayılabilmek için açıklayıcılık gücüne ilaveten başka özellikler de taşımalıdır.

2.1.2. Yasa Eksenlilik

Şöyle bir soruyla karşılaştığımızı farzedin: Neden gökyüzünün rengi mavidir? Önceden renklerin çokluğunun ışığın görünür

nesnelere yansıma şekliyle bağlantısı olduğunu bildiğimizden yasalardan hangisinin veya hangi grubun bu soruya ikna edici cevaba ulaşmada bize yardımcı olabileceğini görmek için ışık yasalarını izleriz. Daha önce bu soru üzerine düşünen bilim insanları, göğün mavi görünmesinin, Rayleigh tarafından ortaya atılan ışığın kırılma yasasıyla irtibatlı olduğu sonucuna vardı. Bu yasaya göre ışığın saçılımının, dalga boyunun dördüncü kuvvetiyle yansıma ilişkisi vardır. Öte yandan optikte, mavi ışığın görünür ışıklar arasında en kısa dalga boyu olduğu belirtilmiştir. Optik yasayı bu optik veriye eklemek bizi gökyüzünün neden mavi görüldüğünün izahına ulaştırmaktadır. (Şeyh Rızaî ve diğerleri 1391/2012, s. 176).

Bu örneklerle göre bilimsel izah daima doğa yasalarına dayanmalıdır. Diğer bir deyişle doğa yasaları tabiatın nasıl işlediğini gösterir. Bilimsel izahtan beklenen ve kastedilen, tabiatın işleyişine hâkim bu genel kuralları, inceleme konusu olan şeye uygulamamızdır. O yasanın tecelli ettiği örnek olduğu somutlaşacak şekilde. Yine diğer bir ifadeyle, doğal yasaların aslında tabiatın bir grup belli konu ve durumlarda özel biçimde fiiliyata geçmesi ve bilimsel izahın da o sırada belirli konunun -araştırma konusunun- belli bir yasada tarif edilmiş bütünlük içinde yer alıp almadığının somutlaştığı süreç olduğu söylenmektedir.

Ama aynı zamanda gayet açıktır ki incelemek üzere ele alınan konunun bilimsel yasanın kapsamına sokulması için sırf birincinin ikinciye dahil olduğu iddiasıyla yetinmeyiz. Bunun ötesinde bu müdahil olmaya delil gösterilmek zorundadır. Dolayısıyla açıklayıcılığa ve doğal yasalara dayanmaya ilaveten çıkarım da gerçekleşmelidir. Bu çıkarımın mahiyeti, Michael Ruse'un sözünde geçtiği gibi, deneysel olmalıdır.

2.1.3. Deneysel Olma

Bilimin karakteristik özellikleri arasında deneysel olması da vardır. Bunun anlamı, bilimde sadece deneysel delil ve tanıklıkların ortaya atılmış izahları teyit için kullanılabileceğidir. Ama bu delil ve tanıklıklar ya tabiatta mevcut bulunmalı ya da testler yapılarak ulaşılmış olmalıdır. Bilim, nesnelliğini, herkesin erişebileceği işte bu deney ve gözleme dayanmaktan almaktadır. Bu sebeple herkese açık deneyle teyit edilmemiş ve dayanaksız anlayış ve varsayımların bilimde yeri olamaz. Alan Chalmers bu konuda şöyle demektedir:

Tümevarımcıların bilim açıklamasına göre bilimsel yasalar ve teorilerin üzerine bina edilen sağlam temel, herkese açık gözlemlere dayalı önermelerden yapılmıştır, gözlem yapanların tek tek kendine has kişisel tecrübelerinden değil. Mesela Darwin'in Beagle'daki yolculuğu sırasında yaptığı gözlemlerin kendi kişisel deneyimiyle sınırlı kalmasının bilime herhangi bir etkisi bulunmadığının bariz olması gibi. Onun gözlemleri yalnızca diğer bilim insanları tarafından kullanılabilir ve eleştirilebilir gözlemsel önermeler şeklinde gerçekleştiği ve ortaya konduğunda bilimle ilişkilendirilebilir. (Chalmers 1389/2010, s. 41).

Bilimin metodunun deneysel olması ve onun da doğa yasalarına dayanması dördüncü özelliğe, natüralizme yol açar.

2.1.4. Natüralizm

Daha önce bilimin natüralist olduğu açıklanmıştı. Fakat bu natüralizmin manası nedir? Bu soruya cevap vermek için iki tür natüralizmin arasını ayırmamız gerekir. Bu, bilimin, kesinlikle doğa ötesi nitelikleri reddetmeye dayalı olmaması nedeniyledir. Bu nitelikleri

ispatlamaya odaklanmıyor olsa da. Öyleyse deneysel bilimin doğasındaki bileşenlerden biri durumunda olan natüralizm metafizik veya felsefi natüralizm değildir. Bilim felsefecilerinin ve deneysel bilim insanlarının bilimde natüralizmin metodolojik türe girdiği konusunda görüş birliği içinde olduğu iddia edilebilir. Buna göre önce natüralizmi metafizik ve metodolojik olarak ikiye ayırmak zorundayız. Böylece natüralizmin bu iki kısmını açıklayarak bilimdeki natüralist doğayı aydınlatmış olabiliriz.

Natüralizmin Çeşitleri

a) Metafizik veya Ontolojik Natüralizm

“Felsefi natüralizm”, “ontolojik natüralizm”, “materyalizm” ve ‘ateizm” gibi isimlerle de anılan metafizik natüralizm varlığın mahiyeti hakkında felsefi bir görüştür. Buna göre natüralizm, maddeye münhasır ve enerji, alan, ağırlık gibi maddi niteliklerle sınırlı bir varlıktır ve maddenin sahası dışında hiçbir gerçeklik mevcut değildir. Kesin olan şu ki, bilginin ontolojisiyle ilgili bu görüşün kabul edilmesi “deneysel bilim”e özgüdür ve tabiatın ötesindeki durumlarla ilgili bilgi iddiasında bulunan her fikir sistemini vehim varsaymaktadır. Daha önce söylediğimiz gibi, bilim ne metafizik natüralizm iddiasındadır, ne de kendisini ona dayandırmaktadır. Bu nedenle deneysel bilim, kendisini dinin karşısına yerleştirip doğa ötesi şeylere inanmayı reddeden bir alan değildir.

b) Metodolojik Natüralizm

Metodolojik natüralizm (methodological naturalism), deneysel bilimin tabiattaki tüm araştırmalarını tabiatın kendisine dayandırarak gerçekleştirdiği surf metodolojik bir karardır. Başka bir ifadeyle, bilim dünyasında tamamen kabul edilmiş bir sözleşmeye göre doğa fenomeni bilimsel izahı pozisyonunda

tabiatın sınırını aşmamak gerekir. Bu sözleşmenin gereği, bilimde fenomenleri doğa ötesi sebeplere dayandırmamayacağıdır. Aynı şekilde bu ilke, bilimsel araştırmalarda vahyin verilerine dayanmayı da kabul edilebilir bulmamaktadır. Dolayısıyla kutsal metinde öyle geçtiği ya da Tanrı böyle istediği için “a” “b”dir denilemez.

Şimdi insanın yeryüzünde ortaya çıkışının bilimsel izahını yapmak istediğimizi farzedelim. Metodolojik natüralizm insanın ortaya çıkışına yaratılışçı izah getirmeye izin vermemektedir. Çünkü böyle bir izah hem vahye dayanmaktadır hem de yaratılış doğa ötesi bir sebebe, yani Tanrıya bağlamaktadır. Her ikisi de metodolojik natüralizme aykırıdır. Acaba bilim kendisini metafizik sebepleri reddetmekle yükümlü mü görmektedir? Mesela insanın ortaya çıkışı konusunda bilim her anlamda yaratılış reddetmek zorunda mıdır? Cevap kesinlikle olumsuzdur. Çünkü metodolojik natüralizme göre varlık maddeye eşitlenmediği ve maddi farzedilmediği gibi bilgi de deneysel bilimle eşit görülmez. Öyleyse bu çerçevede hiç değilse insanın yaratılışına dair bazı telakkilere inanmak mümkündür. Halbuki bilimsel hiçbir araştırma tanım bakımından insanın yaratılışına ilişkin hiçbir anlama kılavuzluk edemez.

Bu metodolojik ilkenin kökeninin ne olduğu ve hangi nedenin böyle bir sözleşmeyi meşru yapacağı, ayrıntısıyla burada ele alınamayacak başka bir tartışmanın konusudur. Aynı zamanda kimilerinin görüşüne göre bu sözleşmenin keyfi bir karar olmadığını da bilmek gerekir. Metodolojik natüralizm için birtakım prensipler ve gerekçeler ortaya konmuştur. Bunların arasında şu önerme geçer: Tabiat doğa yasaları temelinde işler ve bu nedenle Tanrının dünyaya müdahalesine ihtiyaç yoktur. Yahut denir ki, bilim tanımı itibarıyla metodolojik natüralizm esasına göre

işler. Yine bir önerme de şöyledir: Yalnızca natüralizm temelinde işlemesi sayesinde fenomenleri ölçmek ve öngörmek mümkündür. Bilimsel gelişme de bu yolla gerçekleşebilir. (Plantinga 2001). Biz bu makalede metodolojik natüralizm ilkesini değerlendirme niyetinde değiliz. Bu nedenle bahsi geçen ilke için ortaya atılan gerekçeleri incelemeye girişmeyeceğiz. Bu noktada gözden geçireceğimiz şey, bu ilkenin metodolojik olması ve metafizik olmamasının sonuçlarını çıkarmaktır. Diğer bir ifadeyle, bilimde natüralizmin metodolojik olmasının ona ne gibi gereklilikler dayattığını bilmek istiyoruz. Bu sorunun incelenmesi, bizim için, evrimci antropolojinin metodolojik natüralizm çerçevesinde mi kaldığı, yoksa onun sınırlarının ötesine mi geçtiğini görmemiz gerektiği nedeniyledir.

Metodolojik Natüralizmin Epistemolojisinin İtibarı

Metodolojik natüralizmi bir yana bırakan açıklama, sözkonusu ilkenin epistemolojik hiçbir itibarı bulunmadığını kabul etmek zorundadır. Bir başka ifadeyle, bu ilke evren hakkında kendiliğinden hiçbir söz söyleyemez. Aksine tabiat üzerine yapılacak araştırma için yalnızca bir metottur. Eğer böyleyse -ki öyledir- o zaman bahsi geçen ilkeye dayanan bilimsel bulgulara nasıl güvenilebilir?

Öyle anlaşıyor ki bilimsel bulgulara epistemolojik itibar kazandırabilecek olan şey, metodolojik natüralizm temelinde işleyişin araştırmacıyı muteber delil ve tanıklara dayalı izaha ulaştırmasıdır. Sadece böyle delil ve tanıklara istinat edilmesi bilimsel izahların itibarına temel oluşturabilir. Buna göre her bilimsel izahı ölçmek için ancak delillerinin itibarını değerlendirmek gerekmektedir; bilimsel natüralizme izin vermeksizin kendisi bir delil ve tanık rolünü oynayacak şekilde. Böyle bir rol oynaması bilimsel natüralizmi

doğacı tabiatından çıkartacak ve ona ontolojik rol kazandıracaktır. Dolayısıyla natüralizmin metodolojik mahiyetinin onu delil ve tanık rolü oynamaktan tamamen yoksun bırakacağı söylenebilir. Şu halde evrimcilerin iddiasını değerlendirme yollarından biri, bu tür bir antropolojinin metodolojik natüralizmden metafizik nasibi bulunup bulunmadığına bakmamızdır.

2.2. Eleştiriler

Dinin kökenini değerlendirirken odaklanacağımız nokta, bu babta evrim teorisinin bilimsel teorisinin özelliklerini taşımadığıdır. İleride bu noktayı ele alıp inceleyeceğiz.

2.2.1. Metodolojik Natüralizmden Sapma

Evrimciler dinin ortaya çıkışında doğa ötesinin müdahil ve özne olduğunu reddetmektedir. Acaba evrimcilerin buna hakkı var mıdır? Evrimcilerin yeterli bilimsel delili olsa böyle bir sonuç çıkarabilirlerdi ve buna hakları olurdu. Oysa sorulması gereken soru, evrimcilerin dinin evrimci ortaya çıkışına dair yeterli bilimsel delil ortaya koyup koyamadıklarıdır. İleride, evrimciler tarafından dinin evrimci izahı için kabul edilebilir hiçbir deneysel delil gösterilemediğine değineceğiz. Bu bir yana, dinin evrimci izahı olarak sunulan şeyin deneysel delillere dayanmamakla kalmadığı, hatta açıklayıcılık gücünden de yoksun olduğu kanıtlanacaktır. Böyle şartlarda metodolojik natüralizmden sadece metafizik yararlanma dinin evrimci izahını kurtarabilir. Yani metodolojik natüralizm metot kulvarından çıkıp delil rolü oynadığı takdirde metafizik sonuç çıkartabilir. Ama varsayuma göre natüralizm bilimde yalnızca metodolojidir ve doğa ötesinin tabiatla müdahil ve özne olduğunu reddetmeye dayalı hiçbir metafizik iddia öne sürmez.

2.2.2. Bilimsel Yasaya Dayanmama

Evrimciler tarafından din konusunda öne sürülen izahta bilimsel hiçbir yasa gösterilmemiştir ve “Büyüklerin söylediği her şeye inan; neden ve nasıl sorusunu sormaksızın büyüklerle güven” gibi kanunlar asla bilimsel yasa kapsamında değildir. Mesela büyüklerle güvenme ilkesinde çok sayıda çelişki vardır. Buna ilaveten, dinin ortaya çıkış şeklinin bu ilkeyi doğruladığına dair hiçbir delil ortaya konmamıştır. Evrimciler dinin kökenini açıklarken yalnızca birkaç örnek vermekle yetinmişlerdir. Ama verdikleri örnekler asla yasanın yerine geçemez. Böylesine sorumsuz tarzın kendine bilim adı verilen hiçbir sahada eşi benzeri yoktur ve makbul değildir.

2.2.3. Deneysel Tecrübeden Yoksunluk

Aralarında Dawkins’in de bulunduğu Evrimciler insanın evrimi için yeterli kanıtın elde bulunduğunu iddia etmektedir. Ama dinin Darwinci evrimi konusunda nesnel (objective) hiçbir kanıt göstermemişlerdir. Dawkins’inki gibi bu alanda öne sürdükleri evrimci iddiaların tümü tahminler ve varsayımlardan fazlası değildir.

Daniel Dennett ve ona uyan Dawkins din konusunda muhtelif iddiaları dile getirmektedirler. Dawkins iddialarını bilimsel kanıtlara ve araştırmalara dayandırmak için büyük çaba sarfetmektedir. Mesela çocukların büyüklerine tâbi olma davranışına ilişkin araştırmalara değinilebilir. Fakat bu araştırmalar doğru bile olsa Dawkins’e herhangi bir yarar dokunamaz. Çünkü onun ortaya attığı iddia ve yasalar ile arasında hiçbir uygunluk mevcut değildir. Örnek vermek gerekirse, Dawkins dini “büyükleri takip et” yasasından sapmanın ürünü kabul etmektedir. Ama dinin de bu yasanın kapsamındaki

maddelerden olduğunu gösterecek hiçbir kanıt ortaya koymamaktadır. Hatta din hakkındaki bütün iddialarını “muhtemel”, “galiba”, “sanki” gibi ifadelerle dile getirmektedir. Mesela “Çoğu dini davranışlar sadece bir sapmadır ya da başka şartlarda faydalı veya bir zamanlar yararlı olan daha derin bir psikolojik eğilimin istenmeyen yan ürünü olabilir.” (Dawkins 2007, s. 140), yahut “Galiba güvenin ılık pusulasının beşerî muadili âşık olmanın şuarsuzca ama faydalı alışkanlığı olabilir” (a.g.e., s. 151) gibi. Fakat nihayetinde bu iddiaları çabucak kesin biçimde ve emin olarak dile getirebilmektedir.

Dinin beyin modüllerindeki sapmanın ürünü olduğu iddiası tahmin ve faraziye den fazla bir şey değildir. Tıpkı “aşk”ın meydana gelmesinin mahiyetinin de belirsiz olması gibi. Bu yüzden Dawkins, genlerin din, ahlak, kültür ve dili nasıl, hem de kendi kendine ortaya çıkardığı şüphesinden kaçmak için memlerin ve memetikin eteğine yapışmıştır. Fakat mem kavramı ve buna bağlı olarak da memetik deney ve tasavvurdan o kadar uzaktır ki Dawkins’in kendisi bile onların bilim dünyasındaki geleceğinden pek umutlu değildir. Dawkins, memetiki bilim alanında ciddiye almanın yoluna çıkan sorunları ifade ederken şöyle yazmaktadır: “Diğer sorun da memlerin neyden yapıldığını ve nerede bulunduğunu bilmiyor olmamızdır. Halbuki genler belli yerlerde kromozomlar üzerinde bulunurlar. Memler hipotetik olarak beyindedir ve onlardan birini görme şansı, geni görme şansından daha düşüktür.” (McGrath 2004, s. 124).

Dawkins’in burada söylediği şey, memlerin deneyin erişiminden epey uzak olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Bu kadarı da memetiki bilim dışı görmeye yeterlidir. Ama memetikin sorunu bunun da ötesindedir. Gerçek şudur ki, memler deneysel olmamakla

kalmaz, hatta onlarla ilgili net bir tasavvur da mevcut değildir. Dawkins'in memleri genler gibi maddi parçacıklar farzettği ve onları kural olarak beyinde aramak gerektiğine ilişkin izaha rağmen Dawkins'in verdiği örneklerle tekrar bakalım:

Cismani ölümden sonra bâki kalıyorsunuz. Eğer şehit olmuşsanız cennette özel bir yere gönderiliyorsunuz. Mürtedler, kafirler ve ateistler öldürülmelidir. Tanrıya inanç büyük bir üstünlüktür. İman (kanıtsız inanç) bir fazilettir. İnançlarınız kanıtlarla ne kadar çelişirse o kadar erdemli oluyor. Gerçekten de garip, temelsiz ve açıklanamaz şeylere inabilen faziletli müminler melekut âleminin insanlarıdır. Herkes, hatta dinî inançlardan yoksun olanlar bile bu inançlara saygı göstermelidir. Desteksiz tüm inançlara olağan ve otomatik saygıdan daha fazla saygı duymalıyız. Labirentinden hiç çıkmayacağımız gizemli işler. Bu işlerin sırrını anlamaya dahi çalışmayın. Çünkü bu gayret yıkıcı olabilir. (Dawkins 2007, s. 162).

Acaba ölümden sonra bâki kalma inancı, şehitlerin cennete gideceği inancı ve yukarıda bahsettiği diğer inançların beyinde bir yerde yerleşik maddi parçacıklar ve nesneler olduğuna dair makul herhangi bir anlam tasavvur edilebilir mi? Genlerin maddi parçacıklar olduğu ve kromozomlarda yer aldığı varsayımı tamamen mümkün ve makuldür. Ama inançlarımızın da maddi parçacıklar olduğu ve beyinde gömülü bulundukları nasıl düşünülebilir?

Bu durumda söylenmesi gereken şudur ki, memetik ne deneyseldir ne de rasyonel. Diğer bir ifadeyle, böyle belirsiz bir kavramı din ve ahlakın evriminin izahına dahil etmek, evrimciliğin bu alana yaklaşımındaki yetersizliğin zirvesini göstermektedir. Aslında din ve ahlakın evrimci izahı, Dawkins ve

fikirdaşlarının ortaya koyduğu gibi, delilsiz tahminler bütünüdür ve tüm dayanağı birkaç örnek olan asla tasavvur edilemez konuların parçasıdır. Bu yüzden din ve ahlakın böyle izah edilmesi aslında bilimin inatçı ateizm yararına müsadere edilmesidir.

2.2.4. Açıklayıcılık Gücünün Yoksunluk

Dawkins'in dine getirdiği evrimci açıklamada din Tanrıya inançla eşit farzedilmektedir. Tabii ki bu varsayıma kanıt göstermezsiniz. Ama din araştırmaları alanındaki din telakkisi oldukça eskidir ve en azından ömrü bir yüzyılı aşmaktadır. Nasıl ki metodolojisi, tarihi ve bugünkü konumuna bakmaksızın bilimi anlamak rasyonel bir iş olmayacaksa dini sahit tanımaya önem vermeksizin dini ele almak da eksik bir tanıma olacaktır. Bir taraftan da dinin muhtelif boyutlarını anlamak için bu alanda yeterli uzmanlığa sahip ve tarafsızlığı ispatlamış bireylere başvurmak gerekmektedir. Aksi takdirde din hakkında görüş bildirmek tarafsız ve doğru görüş beyanı olmayacaktır.

Bu nedenle dini tanımak için onu uzman ve tarafsız kişi açısından inceleyeceğiz. Böylece Dawkins'in din anlayışının gerçek dünyada "din" olarak anılan şeye ne kadar uygun düştüğünü görebileceğiz. Ninian Smart (1926-2001) hiç tereddütsüz din araştırmaları alanında en seçkin çağdaş simalardan biridir. Din araştırmaları üzerine 35 kitap ve 250 makale yazmıştır. Onun bir din uzmanı olarak dinleri değerlendirme ve onların doğru ya da yalan oldukları hakkında yargı bildirmeye ilgilenmemesi doğaldır. Aksine din olarak adlandırılan şeyi betimlemeye çalışmaktadır. Smart, *Tecrube-i Dinî-yi Beşer (The Religious Experience of Mankind)* kitabında dinlerin altı değişik boyutu olduğu düşünmektedir:

1) İbadet merasimleri boyutu, 2) Mitolojiler boyutu, 3) İnanç boyutu, 4) Ahlak boyutu, 5) Sosyal boyut, 6) Tecrübe boyutu. (Smart 1388/2009, s. 12-24).

Burada Smart'ın sözlerini nakletmek bu makalenin hacmini aşmaktadır ve konunun dışındadır. Ama tecrübe boyutuna dikkat çekmek gerekiyor. Bu açıdan bakıldığında din, nihai gerçekliğin kişisel karşılaşmasını içermektedir. Dinin tecrübe boyutu din uzmanları açısından özel bir önem taşımaktadır. Öyle ki bu boyutu dinin en temel bileşenlerinden biri saymakta ve diğer boyutları onun teferruatı farzedip ondan doğduğunu düşünmektedirler. Zaten Ninian Smart'ın kitabının adı da (İnsanın Dinî Tecrübesi), dinin ilke ve esas olarak dinî tecrübe olduğu ve özellikle itikat boyutunun bu tecrübenin yorumu sayılabileceği görüşünü ifade etmektedir. Ama Dawkins'in evrimci izahı dine tek boyutlu ve önermeli bakış içermekte, özellikle onun tecrübe yönünü ve derinliğini görmezden gelmektedir. Buna göre Dawkins'in en azından din araştırmaları alanındaki hâkim yaklaşım itibarıyla aslında dine izah getirmeye odaklanmadığı, aksine yalnızca dinin üstyapı yönünü, bir başka ifadeyle karikatür tasvirini ilgi alanına aldığı söylenmelidir. Bu nedenle Dawkins'in açıklaması bir tür öz mü yüz mü polemiğidir¹ ve açıklayıcılık gücünden yoksundur.

Tabii ki çoğu din uzmanının aksine dini dinî tecrübeye indirgemeye inanmadığımıza dikkat çekmeliyiz. Yine dinin itikadî boyutunun aslında dindarların onun tecrübe boyutuna getirdiği yorum olduğuna da inanmıyoruz. Burada kastedilen, dinin, önermeler bütününe inanmadan önce nihai gerçekliğe bir tür fıtrî eğilim ve görüş olduğu ve bir tür

onunla tecrübeye dayalı ilişki anlamına gelmektedir. Yani dinin fıtrat ve tecrübe boyutu, onun itikat boyutundan bile önce insanın vücudunda vardır. Halbuki seküler din uzmanlarının görüşüne göre, daha önce geçtiği gibi, itikadî boyut, dindarların dinin tecrübe boyutuna getirdiği yorumdur.

Evrimci antropolojinin bilimsel özelliklerden yoksun bulunduğu ve güvenilir bilimsel delillere ve kanıtlara dayanmadığı açıklık kazandığına göre onu bilim alanında tutan, bilimsel ve doğru bir teori gibi gösteren tek etkenin metodolojik natüralizmden metafizik yararlanma olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilkenin metodolojik olma mahiyetiyle uyumsuz ve bu yüzden de epistemolojik bakımdan geçersizdir. Yani evrimcilerin dine getirdikleri izahtaki aşikâr zaafa rağmen din kategorisine ilişkin dinî açıklama karşısında kendi evrimci izahları üzerinde bilimsel bir açıklama gibi ısrar edebilmelerinin sırrı, dinî izahın, metodolojik natüralizmden metafizik yararlanma temeline oturması ve doğa ötesine sarılması nedeniyle apriori reddedilmesidir. Böyle olmasaydı evrimci açıklama ve bu gruptaki izahların itibarı, dinî izahla çatışması nedeniyle şiddetli biçimde sorgulandı ve delillerindeki zayıflık ortaya çıkardı.

Bu grup izahların metodolojik natüralizmi, mugalatayla ve geçersiz biçimde kullanmasına göz yumsak bile bahsi geçen izahlar yine de -daha önce geçtiği gibi- bilimsel ve doğru sayılamayacaktır. Dawkins'in açıklaması bilimsel veya doğru olmak için gerekli hiçbir kriteri taşımamaktadır. Çünkü ne açıklayıcıdır, ne yasa eksenslidir, ne deneyle desteklenmektedir, ne de başka herhangi bir delile sahiptir. Bu durumda dinî izahın Dawkins'in açıklamasıyla çatışmasını görmezden gelsek

¹ Öz mü yüz mü (kühn ve vech) polemiği, bir sıfat veya yönün (vech) diğer sıfatları gölgede bırakacak şekilde zâtın (kühn) yerine geçirilmesidir. Yanıltma ve safsatmanın konusu olmasının sebebi, özün sıfatlardan birine indirgenmesidir. (Çev.)

dahi onu en fazla yaratıcı tahminler bütünü kabul etmemiz gerekecektir. Bilimde kazanabileceği en iyi yer de dikkat çekici hipotez sayılmasıdır.

Sonuç

Bu makalede önce modern ateizmin sözcülüğünde dinin evrimci izahını açıkladık. Dawkins ve fikirdaşlarının iddiası bu izahın bilimsel olduğu yönündedir. Bunu esas alarak bu izahı incelerken birinci adımda bilimin ve bilimsel izahın dört özelliğini beyan ettik. Bu özellikler şunlardır: Açıklayıcılık, yasa eksenslilik, deneysel olma ve metodolojik natüralizm. Daha sonra bilimsel olma iddiasındaki bu evrimci izahı, hangi ölçüde bilimsel olduğunu anlayabilmek için tek tek bu özelliklerle değerlendirdik. Ölçtüğümüzde anladık ki Dawkins'in din izahı ne herhangi bir bilimsel yasaya dayanıyor, ne deneysel kanıtlara istinat ediyor, hatta ne de açıklayıcılığı var. Bütün bu özelliklerin yokluğunda böyle bilim dışı ve zayıf bir izahı bilim dünyasında ortaya atmak ancak metodolojik

natüralizmi kullanarak yapılmış bir mugalata ve safsata olabilir. Bunun izahı şudur ki, metodolojik natüralizmin, metodolojik mahiyeti bakımından hiçbir metafizik muhtevası yoktur. Bu nedenle de onun bilimdeki tüm işlevi, onu kullanarak deneysel kanıtlara dayalı güvenilir birtakım teorilere ulaşabilmektir. Ama bu natüralizm asla bir bilimsel teorenin ne yararına, ne de rakip teorenin zararına kullanılamaz. Fakat bu grup izahlarda rakip dinî izahlar sadece doğa ötesine istinat etmesi nedeniyle apriori reddedilmektedir. Bu durumda bu benzeri zayıf izahlara karşı çıkan görüş kalmamakta ve bu nedenle de sırf din için doğal izah ortaya attı diye kendisine bilim dünyasında yer açabilmektedir. Metodolojik natüralizmin bu geçersiz kullanımını gözardı etsek bile yine de Dawkins ve fikirdaşlarının dine getirdiği izahların hiçbir bilimsel ve epistemolojik itibarı bulunmadığını tabii ki gözönünde bulundurmamız gerekir. Çünkü söyledığımız gibi, bu benzeri izahlar bilimsel olmak ve epistemolojik itibar kazanmak için gerekli en ileri standartlardan yoksundur.

Kaynakça

- Barbour, Ian, 1392/2013, *Din ve İlmi*, çev: Pirûz Feturçî, Tehran, Pejuheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslâmî.
- Behzad, Mahmud, 1353/1974, *Darwinism ve Tekamul*, Tehran, Kitabhâ-yi Cîbî, Franklin.
- Chalmers, Alan Francis, 1389/2010, *Çistî-yi İlmi*, Tehran, Simet.
- Dawkins, R, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.
- Dawkins, Richard, 1993a, "Virus-i Zihn", *Inquiry Free* dergisi, çev: Emir Gülâmî.
- Dawkins, Richard, 1993b, "Munazaa ba Din", Dawkins'in Aralık 93'te yaptığı konuşmadan alıntı, çev: Muhammed Pârsâ Zâhidîfer Sârevî.
- Dawkins, Richard, 2007, *Pendâr-i Hoda*, çev: E. Ferzam, basım yeri ve yayınevi belli değil.
- Dawkins, Richard, 1388/2009, *Sâatsâz-i Nâbinâ*, çev: Mahmud Behzad ve Şehla Bâkrî, Tehran, Mâziyâr.
- Dennett, D. C, 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London, Viking.
- Ladyman, James, 1390/2011, *Felsefe-i İlmi*, çev: Hüseyin Keremî, Tehran, Hikmet.
- Mayr, Ernst, 1391/2012, *Tekamul Çist?*, çev: Selâmet Rencber, Fransa, Furûğ-i Alman ve Hâverân.

- McGrath, Alister, 2004, *Dawkins' God, Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Cambridge, Blackwell Publishing.
- Okasha, Samir, 1392/2013, *Derâmedî ber Felsefe-i İlmi*, çev: Ebulfazl Hakirî Kazvinî, üçüncü baskı, Tehran, Emir Kebir.
- Plantinga, Alvin, 1381/2002, "Tekamul ve Nazm", çev: Hasan Kanberî, *Pejuheşhâ-yi Felsefi-Kelâmî*, sayı 11 ve 12, s. 4-25.
- Plantinga, Alvin, 2001, *Methodological Naturalism*, in Robert T. Pennock ed, *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, Cambridge, MIT Press.
- Ruse, Michale, 1996, *But Is It Science? The Philosophical Question In The Creation/ Evolution Controversy*, New York, Prometheus Books.
- Şeyh Rızâyî, Hüsyin ve diğerleri, 1391/2012, *Âşinâî ba Felsefe-i İlmi*, Tehran, Hermes.
- Smart, Ninian, 1388/2009, *Tecrube-i Dinî-yi Beşer*, çev: Murtaza Gûderzî, Tehran, Simet.

Naturalizm ve Fizikalizm: Yeni Ateizmin Bâtıl Önermeleri

Doç. Dr. Muhammed Samedpûr Âzer Şerebiyânî

Giriş

İnsanı meşgul eden önemli kaygılardan biri de varlık âleminin başlangıcını bilmektir. Tarih boyunca insan zihni sürekli olarak varlık âlemi ve mevcudatın, özellikle de insanın kendisinin nasıl ortaya çıktığı, yaratılış hedefinin ne olduğu ve işin sonunun nasıl geleceği sorusuyla uğraşmıştır. İnsanın hayvanlardan farkı, tek derdinin yiyecek, içecek ve giyecek olmaması, bilakis kendi varlığının ve varlık âleminin ortaya çıkışının başlangıcı, bunun nasıl ve neden gerçekleştiği hakkında düşünmesi, kendisinin sonu ve evrenin akıbeti hakkında kafa yormasıdır:

*Günlerdir düşüncem budur ve sözüm şu ki
Neden yüreğimin hallerinden gafilim
Nereden gelmişim, nereden gelmiş olursam olayım
Nereye gidiyorum, sonunda kalmayacak vatanım*

İnsan, kavrayış gücüne gem vuran maddi ve nefsanî perdelere ve aklındaki sınırlılıklara rağmen varlık âleminin nerede ve nasıl ortaya çıktığının hakikatini öğrenmek için tarih boyunca çokça gayret sarfetmiştir. Bu çabaların insanı, herşeyi bilen, kâdir ve varlık âlemi için hikmetli bir yaratıcıya yönlendirmesine ilaveten peygamberler de varlığın hakikatlerinden daha fazla haberdar etmek ve bu dünyada hakiki mutluluk ve başarıya ulaşmak amacıyla düzgün bir hayat sürmenin yol ve yöntemini göstermek üzere Allah tarafından insanlığa gönderilmiştir. Gerçi insanın tabiatında hakikati arama (Rum 30), Allah'a ve onun dinine aşına olma vardır.¹

Öyle ki, hep cehaletten kaçır ve hakikatlerin peşinde koşar. Bu yüzden tarih boyunca Tanrı konusundaki tartışmaların kabarık hacmine şahit oluyoruz. Dünyanın her yanından insanlar, tarihin değişik kesitlerinde daima Tanrının varlığı, özellikleri ve fiilleri konusundan

¹ *Dinpejûhî*, Mircea Eliade, çev: Bahauddin Hürremşâhî, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütalaat-i Ferhengî, 1389 (2010), s. 497.

bahsetmiş ve onun varlığına ilişkin çeşitli deliller ortaya koymuştur. İnsan, akıldan, idrak kuvvetinden ve hakikati anlama gücünden faydalanmaya ilaveten kendi güvenliği, bekası ve tür olarak insanlığını korumak amacıyla başka güçlerden de nasiplenmiştir. İnsan, onu karşı cinse çeken şehvet gücünden de yararlanır. Bu sayede neslin tükenmesi tehlikesi önlenmiş olur. Açlık, çıplaklık, soğuk ve yırtıcılardan korunmak üzere besin, giysi ve konut edinmeye de yönelir. Şehvet güdüsü onu daha fazla kudret ve şehvet edinmeye yönlendirir. Bu sayede insanların en güçlüsü ve başkalarının itaat ettiği kişi olabilecektir. Beşerî ve doğal kaynakları yöneterek toplumun gelişmesine zemin hazırlar. Çünkü toplum, en güçlüler ve yönetmeye en ehil olanlar idareci yapıldığında gelişip ilerleyebilecek; toplumdaki bireylerin kabiliyet ve gücünü imkanların, hizmetlerin ve servetin üretilmesine, ülkenin bayındır hale getirilmesine, güvenliğin teminine, ahlak ve kültürün hakimiyetine seferber edebilecektir. İnsanın doğasındaki diğer bir güç, düşman ve saldırganlar karşısında haklarını, kendi türünü, hayvanları ve doğayı korumak için başvuracağı öfkedir. Böylelikle kendisinin, toplumun ve tabiatın güvenliğini sağlayacaktır. Gerçek şudur ki, insan makine gibi iradesiz ve tercihsiz değildir. Zorunlu olarak sabit ve önceden tayin edilmiş bir işle meşgul olmaz. Aksine bir taraftan güç, irade ve tercih kudretine sahiptir, diğer taraftan isteklerinin sınırı yoktur. İnsan, arzusuna ulaştığında da mevcut nicelik ve nitelikle yetinmez ve ondan daha fazlasını, hatta en yükseğini, en fazlasını ve en iyisini talep eder. Dolayısıyla insanın şehvet kuvveti, onu kudret zemininde en fazla ve en iyide istifade etmeye, en çok servet ve cinsel hazza ulaşmaya çağırır. Bu yüzden insanın birtakım şeyleri elde etmekteki sınırsız arzusu akıl gücünü tehlikeye atar ve hakikati talep edip arama yolunda ciddi engel oluşturur. Sonuçta da şehvet güdüsünü memnun edebilmek için en açık durumları ve en bariz hakikatleri inkar eder. Bu itibarla tarih boyunca Tanrıyı ve varlığın yaratıcısını inkar eden ve sürekli ateizmden dem vuran insan grubuna tanık oluyoruz.

Kısaca denebilir ki, Tanrının varlığı, şehvet güdüsünden kurtulmuş ve özgürce hakikati aramaya koyulmuş beşer aklının gayretinin neticesi, insanın akıl ve düşünce gücünün ürünüdür. Buna karşılık ateizm, inkarcılık ve Tanrısızlık da aklın faaliyetine kısıtlama getirip engel çıkartarak varlık âleminine ilişkin eksik anlayışa sevkeden, hakikatin tamamını anlamayı önleyen ve yolla da hakikati sansürleyen şehvet güdüsünün müfrit kullanımının neticesidir. Âfetler ve şehvetlerden arınmış sağlıklı akıl genel olarak Tanrının varlığını inkar ve ateizmden uzaklaşır. Ateizme inanç, ya aklın insandaki mal sevgisi, güce düşkünlük ve şöhrat tutkusu gibi deruni güçler, eğilimler ve şehvetler aracılığıyla işlemez hale gelmesinden kaynaklanır ya da akli ve anlayış gücünü kullanmadaki eksiklikten doğar. Masum İmam'ın sözünün şerhi olan daha güzel bir ifadeyle, insanın özgün, pâk ve ilahî fıtratında hayır ve iyiliğe eğilim vardır, hakikatleri ve iyilikleri anlamaya güç yetirebilir. Fakat bu fıtrat tabiatla kirlendiği ve doğa yasalarıyla perdelendiğinde² aslî zâtundan uzaklaşır, bedbahtlık ve kötülüğün menşesine dönüşür.

Tanrının varlığını inkara ve ateizme zemin hazırlayan etkenlerden biri natüralizmdir. Tabii ki bu gerçeği şöyle açıklamak gerekir: -en azından bazı ateistler konusunda- aslında ateistler tarih boyunca Tanrının varlığını inkar ve ateizme inancı izah için natüralizme

² İmam Humeynî (ks), *Şerh-i Hadis-i Cunûd-i Akl ve Cehl*, s. 76-77.

sarılmıştır. Bu işin geçmişi, kimisinin birtakım şeyleri kabul etme dayatması altında tabiatın ötesine geçmediği antik Yunan’a kadar gider. Modern zamanlarda da materyalizm, natüralizm ve fizikalizm ateistler ve Tanrısızlar tarafından ilgi görmektedir. Yeni ateizmin aşırılaşmış versiyonu ise fizikalizme dayanmaktadır.

Yeni Ateizmin Tanımı

Yirmibirinci yüzyılla eşzamanlı olarak bir grup düşündür, bariz özellikleri dine ve dindarlara karşı hasmane tutum almak olan küresel bir fikir ve sahaya adım attı. Bu akımın fikrî temsilcileri, kendilerini ateizmin silahşörleri olarak adlandıran Richard Dawkins, Daniel Dennett, Samuel Benjamin Harris (Sam Harris olarak tanınır), Christopher Hitchens’dir. Bunlar, Tanrıya inananlar ve din aleyhinde çok satan kitaplar yayınladı. Hedeflerine ulaşmak üzere düşüncelerini ve prensiplerini yaymak için medyatik araçlardan da epeyce yararlanmaktadırlar. Özelliklerinden biri, evrim teorisi ve onunla ilgili konuları popülerleştirmeye, herkesin anlayacağı hale getirmeye ve bu yolla dinlere hücum edip ağır darbe vurmaya ve ateizmi yaygınlaştırmaya çalışmaktadırlar.

Tanrı inancına saldırma, dini itibarsızlaştırma ve ateizmi yaygınlaştırmada evrimden ve diğer bilimsel teorilerden yararlanmanın yanı sıra, hatta bundan daha fazla dinî ve İslamî radikal grupların fosilci, hurafeci, insanlık karşıtı sert ve kaba davranışlarına dayanmaktadırlar. Her ne kadar Hume gibi şahısların fikir ve düşünceleri bazı yazarlar tarafından yeni ateizm olarak anılsa da günümüzde bu kelime daha ziyade belirtilen gruba atfedilmektedir.

Natüralizm ve Fizikalizmin Tanımı

Yeni ateizmin natüralizmle ilişkisine açıklık getirmek için öncelikle natüralizm ve fizikalizm kavramlarını analiz etmek ve ne olduklarını incelemek gerekir. Diğer bir ifadeyle, başlangıç olarak natüralizm ve fizikalizmin ne olduğu sorusunu ele almalıyız. Natüralizm, Latince ve Almanca’da “naturalismus”, İngilizce’de “naturalism” ve Fransızca’da “naturalisme” kelimesinin muadilidir. Felsefe ve bilim insanların lisanında bu kavramdan kastedilen şey, gerçekliğin tabiata eşit olduğudur. Varlık âleminde varolan her şey doğal yasalar, güçler ve sebeplerdir. Esas itibarıyla varlık dünyasında tabiat ve maddeden öte bir şey mevcut değildir. Her şey doğal mahiyet ve kimlikten mamüldür.³

Materyalizmin de (materialism) natüralizme benzer bir tanımı vardır. Materyalizm veya maddecilik, maddeden başka gerçeklik bulunmadığı anlamına gelmektedir. Beşeri düşünce tarihinde materyalizmin ilk dile getiren antik Yunan filozofu Demokritos’tur. O, varlık âleminin sert, nüfuz edilemez, yoğunlaştırılmaz, görünmez, değiştirilemez, şekil ve ölçüye sahip, boşlukta birbirinin çevresinde hızla hareket eden parçacıklar ve

³ Akl ve İ’tikad-i Dinî, Michael Peterson ve diğerleri, 1376 (1997), s. 356 ve 387; Felsefe ve Din der Kam-i Bistom, Charles Taliaferro, 1382 (2003), s. 15, 221 ve 573; Tecrübe-i Dinî, Richard Miles, s. 14; Tefekkur-i Dinî der Kam-i Bistom, John Macquarrie, s. 144-145, Costarhâ-yî der Felsefe-i Din, Elenore Stump ve diğerleri, 1383 (2004), s. ; Kai Nielsen, Naturalistic, Explanations of Religion, c. 26, sayı 4, 1997, s. 402.

atomlardan oluştuğuna inanıyordu.⁴ Ona göre evrende mevcut tek gerçeklik işte bu mikro şeyler ve boşluk idi. Bu maddeci bakış açısı modern zamanlara dek Batı düşüncesinin gündeminde kaldı. Ortaya çıkan tek değişiklik, İngiliz deneyseleci filozof John Lock'un düşüncesinde atomun sert ve değiştirilemez olduğundan tereddüt edilmesi idi. Daha sonra yirminci yüzyılın ilk yarısında Albert Einstein tarafından yapısal bir sorgulamaya tâbi tutuldu ve madde yerine "kütle" kavramı kullanılmaya başlandı ve maddenin değiştirilemez olduğu fikri kütle kavramıyla reddedildi. Çünkü enerji ve madde arasında irtibat bulunması ve bu iki kategorinin birbirine dönüşebilme kabiliyeti dikkat çekmişti.⁵ Bu sebeple çağdaş dönemlerde maddeci yaklaşıma göre evren madde ve enerjiden başka bir şey değildir.

Diğer kavram, maddeciliğin başka bir ifadesi olduğunu söylenebilecek fizikalizmdir (physicalism). Fizik biliminde maddenin tanımında meydana gelen değişikliklerle ve maddenin ne olduğunu açıklarken enerji kavramı ve onun kütle ile bağı dikkat çekince fizikalizm kavramının kullanımı zaman içinde materyalizmin yerini aldı. Buna göre fizikalizm, evrenin fiziksel durumlardan başka bir şey olmadığı ve bir fizik teorisinin kapsamına giren her şeyin var olduğu, buna karşılık fizik teorilerinin dışında kalan her şeyin de mevcut olmadığı anlamına gelmektedir.⁶ Bu düşüncenin kökeni de, pozitivistlerin görüşü gibi, fizik biliminin en gelişmiş bilim dalı olduğu, her şeyin fiziksel etkenlerin sonucunda varlık kazandığı ve evrenin fiziksel durumlardan başka bir şey olmadığı noktasına rücu etmektedir. Tabii ki bazen fizikalizmden kastedilen, tüm evren hakkında değil, insanın ne olduğu ve nasıl bir mahiyet taşıdığına bakan bir tür materyalizmdir. Smart gibi maddeci düşünürlerin tanımından anlaşıldığına göre fizikalizmin tüm varlık evreniyle ilgili genel bir anlamı da vardır.⁷

Eski ve Yeni Ateizmin Farkı

Maddecilik ve materyalizm kavramını tarif ederken değinildiği gibi, maddecilik düşüncesi, evreni maddeden başka bir şey kabul etmeyen antik Yunan'da ortaya çıkmıştır. Bu tarz düşünceyle maddi olmayan her türlü varlığın inkar edilmesi doğaldır. Maddi varlıklardan başka bir varlığın mevcut olabileceğini kabul etmeyen kişi, kesinlikle Tanrının, meleklerin, âhiret âleminin, cennet ve cehennem, uhrevî hayatın varlığını da inkar edecektir. Çünkü bunların hepsi madde ötesi şeylerdir. Öyleyse tarih boyunca ateizmin prensiplerinden biri hep maddecilik olmuştur. Yani maddi olmayan ve madde ötesi her türlü varlığı inkar. Materyalizm ve maddecilik düşüncesi ateizm için esas köktür. Bu, ister kadim

⁴ Lloyd, G.E.R (1972), "Leucippus and Democritus, The Encyclopedia of Philosophy", c. 4, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York.

⁵ Lock, John (1349/1970), Tahakkuk der bâre-i Fehm-i Beşer, Şafak Rızazade, Tehran, İntişarat-i Dehhoda, s. 55-56.

⁶ Melnyk, Andrew, (2003), A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism, Cambridge: Cambridge University Press, s. 17; Felsefe-i Din, John Hick, 1381 (2002), s. 294; Costarhâ-yî der Kelam-i Cedid, Bir grup yazar, 1381 (2002), s. 346-347.

⁷ Smart, J.J.C (1963), "Materialism", The journal of philosophy, American philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting, c. LX, No.22. s. 651.

ateizm, ister yeni ateizm olsun bariz ve ortak ilkedir. Bu yönde farklı olabilecek tek şey, maddeciliğe bakış şekli ve ateizmin ondan çıkardığı sonuçtur.

Antik Yunan maddecileri, materyalizmden, Tanrıyı ve yeniden dirilişi inkar etme sonucunu çıkarmıştı. Maddi olmayan her türlü varlığı inkar ettiklerinden, zorunlu olarak Tanrının varlığı, melekler, ahiret hayatı, cennet ve cehennem gibi diğer şeyleri de inkar ettiler. Modern zamanlarda da natüralistler ve fizikalistler madde dışı ve madde ötesi varlıkların varlığını kabul etmemeleri nedeniyle Tanrıyı kabul etmeye yanaşmıyorlar. Bu nedenle yeni ve eski ateistler bu yönden birbirine benziyor. Onları ayıran unsurlardan biri, eski ateistlerin tartışmalarını daha çok filozoflar ve teologlarla bağlantılı olarak ortaya koyması, buna karşılık yeni ateizmde natüralizm ve fizikalizmin ve evrim, big bang gibi başlıkların çeşitli medya organlarında genel muhataplar ve toplum katmanları için tartışma konusuna dönüşmesidir. Diğer bir ifadeyle, kadim maddecilikte ele alınan konular uzmanlık işidir ve düşünürler arasındaki diyalogla irtibatlıdır. Ama yeni ateistler, ateizmin insan toplumlarında olabildiğince fazla kabul görmesine zemin hazırlamak için bilim ve uzmanlık konularını bilimsel toplululardan ve akademiden dışarı çıkarmış, kamusal alana ve genele hitap eden medyaya sokmuştur.

Eski ve yeni ateizmin, Tanrı ve dini inkar etmek için bir prensip olarak maddecilik ve natüralizmi kullanmadaki farkını gösteren diğer bir nokta, çağdaş dönemde tıp, fizik, kimya gibi deneysel bilimlerin büyük ilerleme kaydetmesi ve bu gelişmenin de insan hayatına doğrudan tesir etmesi, bu konuda hızlı ve önemli değişimler sağlamasıdır. Tıp alanında bilim insanların başarısına şahidiz. Daha önce ölümlerin önemli sebebi olan ve insanların acı çekmesine yol açan pek çok hastalık artık tedavi edilebiliyor. Sanaayi ve teknolojiye büyük değişimler yaşandı. Bu sayede insan için görece maddi düzen, güvenlik ve asayişin mümkün olduğunu gözlemliyoruz. Baskı sisteminin bulunması, buhar makinesi, otomobil, tren, uçak, füze yapımı, savaş ve savunma silahları, su ve hava durumunu öngörmeyi sağlayan bilimin ortaya çıkması, makineleşme, mikro araç gereçler ve bunların üretimde kullanılması, kablolu ve mobil telefonlar gibi iletişim araçlarındaki değişim, bilgisayar, internet vs. hepsi çok da uzun olmayan zaman içinde meydana gelmiş değişimlerdir. Bunun aracılığıyla da insanın tabiatıta mevcut hakikatleri keşfetmede doğal ve deneysel bilimlerde başarı kazandığı ve sorunları çözmek için ondan yararlandığı gerçeği kendini göstermiştir. Bu iş, hassasiyet, hesaplama, öngörü gücü ile, deneysel ve doğal bilimlerin ayrılmaz özelliği olarak tanınan planlamayla sonuçlanmış; bu yolla da kamuoyunu ve insan zihnini kendine hayran bırakarak çoğu insanın gözünde insanlığın tüm sorunlarını ortadan kaldırıp sorulara cevap vermeye güç yetirecek bir iksire dönüşmüştür.

Modern deneysel bilimlerden doğan natüralizm ve fizikalizm, ateizmi savunup Tanrının varlığını, maddi ve fiziksel olmayan her türlü şeyi reddederek tarih boyunca insanın zihnini meşgul etmiş temel merak ve sorularından biri olan varlığın kökenine dair soruya cevap verme çabasındadır. Başka bir ifadeyle, çağdaş dönemlerde meydana gelen değişimlerle herşey deneysel bilimlerin lehine sonuçlandı ve bu da deneysel bilimlerin uzmanlarına kamuoyu nezdinde büyük itibar kazandırarak onların varlığın başlangıcı

konusundaki görüş ve yorumunun insanlar tarafından kabul edilmesine yardımcı oldu. Böylelikle de çağdaş natüralizm ve fizikalizm, ateizmin meşrulaşmasına ve dinle mücadeleye kaynak oluşturdur.

Antik dönem materyalizmi ile modern zamanların natüralizm ve fizikalizmi arasında bulunan ve bu sayede yeni ve eski ateizm arasındaki ayrımı ortaya çıkaran diğer bir fark, antik Yunan'daki maddecilerin çok daha basit izahla Tanrıyı ve maddi olmayan şeyleri inkar etmelerine karşın yeni natüralist ve fizikalist bilim insanlarının evrim, kuantum, çeşitli bilimsel ve felsefi açıklamalar gibi deneysel araştırmalar ve bilimlerin sonuçlarını kullanarak Tanrının varlığını inkara ve dini inançlarla mücadeleye odaklanmalarıdır. Mesela bazı kuantum fizikçileri, elektronun konumu, hız ve hareketini hesaplayıp açıklamada zorluk yaşıyordu. Bu yüzden bu konuların net ve kesin olarak belirlenmesinin mümkün olmadığı sonucuna vardılar. Kesinliğin olmayışı onları bu durumları tesadüfi görmeye mecbur bıraktı. Tesadüf kararın varılmasıyla da nedensellik bir kenara atıldı. Nedensellik ilkesi Tanrının varlığını ispatlayan kanıtlarda önemli bir rol oynadığından nedenselliğin inkar edilmesiyle Tanrının varlığını ispatlayan kanıtlar çürümeye terkedilmiş olmaktadır. Bu yüzden Tanrının birliği, yaratıcılık ve rab oluşu da zaafa uğramaktadır. Kimi evrim biyologları bile birtakım araştırma ve izahlara dayanarak varlıkların ortaya çıkışını nihayetinde bir veya birkaç hücreye rücu ettirmektedir. Bu yoldan da teleolojik sebebi inkar etmekte ve ateizm sonucunu çıkarmaktadır. Bazı gökbilimciler de 'büyük patlama' (big bang) teorisine esas alarak evrenin oluşumunu maddi biçimde açıklamakta, evrenin büyük patlama sonucunda, kendiliğinden ve hiçlikten doğduğuna inanmaktadır. Böyle olunca da bir yaratıcıya ihtiyaç kalmamaktadır.

Kimileri de yeni ateizmin doğuşunun köklerini, aydınlanma çağında bilimde meydana gelen gelişmeler karşısında dini savunmak için doğa felsefesine yönelerek sarfedilen büyük gayrette bulmaktadır. Buna göre Tanrının tanınması ve ispatlanması, kişileştirilmemiş doğayı ve düzen kanıtını temel alarak gerçekleştirilmekteydi. Halbuki dinlerin inancında bahsi geçen Tanrı, kişi sayılmakta, dindarlar dinî öğretileri itibarıyla onunla şahsen karşı karşıya gelmekte, dualarında ona hitap etmekte ve ondan yardım istemektedirler.⁸ Diğer bir ifadeyle, dini savunmada bilimi temel alma ile bilime karşı çıkma âfetlerinden biri, din ve dinî inançların tedricen doğa bilimlerinin ve deneysel bilimlerin kurallarına kabul etmeye mahkum olması ve olmaya devam etmesi, nihayetinde de bilimsel kriterlerle değerlendirmeye tâbi tutulması ve hakemliğe boyun eğmesidir. Bu işin sonu dinin siyasetten ayrılmasına veya gizli şirke ve neticede de ateizme varacaktır.

Natüralizmin Çeşitleri

Natüralizm metodolojik ve ontolojik olmak üzere iki çeşide ayrılmaktadır. Bazen natüralizmden maksat, doğayı tanımak, ona hâkim yasaları keşfetmek ve doğal fenomenleri betimlemede tabiata egemen yöntemden yararlanmayı ve deneysel olmayan metotları

⁸ Costarhâ-yi der Kelam-i Cedid, s. 310; Religion and Science, ed. by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, s. 8.

kullanmaktan kaçınmayı gerektirir. Natüralizmin bu türüne metodolojik natüralizm adı verilmektedir. Buna göre tabiatı açıklamanın en iyi yolu, aralarında kütlenin ve deneysel bilimler camiasında kabul görmüş başka fiziksel ve kimyasal özelliklerin de bulunduğu maddi ilkeleri kullanmaktır. Doğal fenomenlerin sebeplerini tespit edebilmek, hadiseleri betimleyip açıklayabilmek ve sorunları çözebilmek için tüm dikkati doğal nedenlere vermek ve bu yolda tabiatın dışındaki şeylere odaklanmaktan kaçınmak gerekir.⁹

Natüralizmin böyle anlaşılması Tanrı varlığı konusunda suskun ve tarafsızdır. Esas itibarıyla denebilir ki Tanrının varlığı meselesi mevzu bahis değildir ve tek düşünce, doğal meselelerin en iyi şekilde çözümlenmesi için tüm gayreti doğadaki sebep ve etkenleri incelemeye sarfetmek gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, metodik natüralizmde ana kaygı ve önemli olan, tabiatı öğrenme ve anlamamanın metotlarıdır. Bunun anlamı şudur ki, bilimsel (deneysel) çabaların hepsini -hipotezler ve olayların tamamı- doğadaki sebep-sonuçların yanına koyarak değerlendirmek ve izah etmek gerekir. Buna göre natüralistler, tabiatın ortaya çıkışını ilahî bir pratik olarak ele almaz. Bilakis tabiat kanunlarının deneysel araştırması için bir çerçeve oluşturmamanın peşindedirler sadece. Bu açıklamaya uygun biçimde metodolojik natüralistler Tanrıyı inkar ve ateizme mecbur değildir. Kişi metodolojik natüralizme inanarak da Tanrıya inanç duyabilir. Bununla birlikte kimi düşünürler bu konuda tereddütlüdür. Onlara göre bu tür bir natüralizm her ne kadar açıkça ve doğrudan Tanrının varlığını reddetmese de dolaylı olarak ve zorunlu çıkarım yoluyla ateizme zemin hazırlamaktadır. Buna ilaveten, Alvin Plantinga ve Timothy Williamson gibi çok sayıda bilim insanı metodik natüralizmi sert biçimde eleştirmiş ve tekzip etmiş, hatta onu bilimin düşmanı olarak bile göstermişlerdir.¹⁰

Bazen de natüralistler metodolojik yaklaşımın bir adım ötesine geçip felsefi ve metafizik teorilerin sonuçlarına dayanarak ruh, cinler, melekler, Tanrı gibi doğa ötesi ve madde dışı hiçbir varlığın gerçekliği bulunmadığını, tabiat için hedefi olan bir başlangıç ve akıbet düşünülemeyeceğini ilan etmişlerdir.¹¹ Natüralizmin bu anlamına metafizik veya felsefi natüralizm adı verilmektedir. Natüralistler her ne kadar felsefeye ve ondaki tümel kavramlara muhalifse de onların bu öğretisinin kendisi bir tür felsefe ve metafiziktir.¹²

Ateizmin Natüralizmden Çeşitli Çıkarımları

Natüralistler ve fizikalistler çeşitli yollardan ateizme varmaktadır. Tanrının varlığı meselesi ve diğer dinî inançlarla çelişki halindeki fizikalist ve natüralist izahları genel olarak

⁹ 9. Kim, J. (2003). 'The American Origins of Philosophical Naturalism', Journal of Philosophical Research, APA Centennial Volume; Krikorian, Y. (ed.) (1944). Naturalism and the Human Spirit, New York: Columbia University Press.

¹⁰ Williamson, T. (2011). What is Naturalism? New York Times. Retrieved from: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism>

¹¹ Felsefe-i Din der Kam-i Bistom, Charles Taliaferro, 1382 (2003), s. 15, 221 ve 573; Costarhâyî der Felsefe-i Din, Elenore Stump ve diğerleri, 1383 (2004), s. 198; Akl ve İ'tikad-i Dinî, Michael Peterson ve diğerleri, 1376 (1997), s. 365; Kay Nielsen, 1997, s. 402.

¹² Tefekkur-i Dinî der Kam-i Bistom, John Macquarrie, 1378 (1999), s. 144.

dört başlık altında toplamak mümkündür: 1) Tanrının varlığını inkar, 2) Ruhun varlığını ve insanın iki alandan oluştuğunu inkar, 3) İnsandaki madde dışı halleri inkar, 4) Âhiret âlemini ve yeniden dirilişi inkar. Bu makalede konu kısaca ele alındığından sadece ilk iki başlık incelenecektir.

1) Tanrının Varlığını İnkâr

Ateist natüralistler ve fizikalistlerin peşinde olduğu önemli işlerden biri, Tanrının varlığını ve bunu ispatlayabilecek dayanakları çürütmektir. Tanrının varlığını inkar önemlidir, çünkü Tanrıya inanç bir kenara atıldığında her türlü din ve dinî inanç da ortadan kalkmış olacaktır. Doğa ve fizik bilimlerinden çıkardıkları temel ilkeye göre varlık âleminde madde dışı ve fizik dışı hiçbir şey bulunmadığını öne sürmektedirler. Bu kural Tanrının varlığını da kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı görülebilir ve duyularla hissedilebilir olmadığından ve insan yalnızca duyuşal ve fiziksel olan şeyleri idrak edebildiğinden bir Tanrının mevcut olduğuna inanılmaz. Bu çıkarım, epistemolojide deney-sel ve duyuşal yaklaşıma dayanmaktadır. Buna göre bilmenin tek yolu duyu ve deneyimdir. Var olan her şey duyu araçlarıyla hissedilebilmelidir.

Pozitivizm olarak bilinen bu görüş, ortaya çıktığından beri birtakım değişiklikler geçirmişse de ve hatta kendi taraftarlarınca bile eleştiriye uğrayarak radikal ve aşırı bir yaklaşımla -tecrübenin incelenebilir ve denenebilir olmasını onun bilimselliğine ve gerçekliğine kriter saymakla- daha zayıf bir yaklaşımla doğrulanabilir olma ve nihayetinde de yanlışlanabilir olmaya varsa da her halükarda deney yöntemiyle yanlışlanamaz olan ve madde dışında kalan şeyleri anlamsız, önemsiz ve gerçek dışı telakki etmektedir.¹³ Buna dayanarak bazı ateistler, dinî inançlar ve ilahiyatları yanlışlanamaz özellik taşıyanları nedeniyle anlamsız ve gerçek dışı bularak irrasyonellik sonucuna vardı.¹⁴

2) İnsanın İki Alandan Oluştüğünü İnkâr; Tanrıyla İrtibat İmkânını ve Yeniden Dirilişi İnkârın Zeminini

Natüralistler ve fizikalistlerin ateizmi meşrulaştırmak için attığı diğer adım ruhun hakikatini reddetmektir. Onlar, insanın bütün hakikat ve niteliğinin onun maddi bedeninden ibaret olduğuna; et, deri ve kemikten başka bir şey olmadığına inanmaktadırlar. Tabii ki erken dönem kelam ve felsefe geleneğinde insanın diğer alanını tarif etmek için ruh veya nefis kavramı kullanılıyordu. Ama modern zamanların araştırmaları ve yazılarında zihin ve bazen de beyin, geçmişe ait farklı sonuçlar ve bakış açısının prensiplerinden etkilenmiş nefis ve ruh kavramlarının, derunî durumlar ve ruhsal hallerin yerini aldı.¹⁵ Ruh reddederken muhtelif yaklaşımlar ve tavırlar oluşmuştur. Bazıları davranışsalcılık adıyla meşhurdur. Bunlar, insanların, günlük dil ve diyaloglarda davranışlarını betimlemek için nefis ve beden kavramlarını ve özelliklerini kullansa da bunun, aslında nefis adında bir şeyin

¹³ Chalmers, Çisti-yi İlmi, Derâmed-i ber Mekatib-i İlmişinasi-yi Felsefî, s. 52-76.

¹⁴ Akl ve İ'tikad-i Dinî, s. 262-265; Kelam-i Felsefî (Mecmua-i Makâlât), çev: İbrahim Sultanî ve Ahmed Nerakî, Tehran, Sırat 1384 (2005), s. 73-93

¹⁵ Hâtemî, Mahmud, Medhal-i Felsefe- Ğarbi-yi Muasır, 1386 (2007), Tehran, İlmi, s. 17-18.

mevcut bulunduğu anlamına gelmeyeceğine, bilakis var olan şeyin insan davranışı olduğuna inanmaktadır. İnsan esas itibarıyla harici davranışlar bütününden ibarettir; bundan ne fazlası, ne de ötesi vardır.

Ruhu inkar edenler, diğer bir yaklaşımda, fizyoloji ve nöroloji araştırmalarından elde edilmiş sonuçları kullanarak zihin ve beyin aynı şey olduğu sonucuna vardı. Zihinsel veya ruhsal durumları beyin hallerinden başka bir şey kabul etmediler. Beyin de fiziksel ve maddi bir şey olduğuna göre ruhsal veya zihinsel olarak adlandırılan haller maddi şeyler olarak telakki edildi.¹⁶ Nefis konusundaki bir diğer tavır, insanı, maddi bedeni ve onun sergilediği davranışlar dışında bir şey görmeyen davranışsalcılık adını alır. Bunlar, insan davranışlarının ötesindeki nefis isimli şeyi araştırmayı yanlış sayar ve onu, Oxford Üniversitesi'ni görmek için kendisine sınıfların ve diğer kısımların gösterildiği, ama onun bunları gördükten sonra yine de "Oxford Üniversitesi'nin kendisi nerede, bana onu gösterin?" sorusunu sorduğu kişinin düştüğü hataya benzetirler.¹⁷ Bu yaklaşımda zihinsel tüm haller, insanın belli bir davranışına denk kabul edilmektedir. Mesela ağrısı olmanın, inleme ve ağlama, memnuniyetin de gülümseme ve enerjik davranma olması vs. gibi.¹⁸ Başka bir grup ise işlevselciliği ortaya atarak zihinsel hallerin davranışsal durumlara denk düştüğünü kabul etmemiştir. Fakat onlar da dolaylı olarak bu halleri insan davranışlarına rücu ettirmiş ve bunları zihnin işlevine indirgemmiştir.¹⁹ Öyle ki onları, beyindeki donanım aracılığıyla kontrol edilip çalıştırılan yazılım gibi görmektedirler.²⁰

Okuyucunun aklına belki şu soru gelebilir: İnsanın varlığının tek alanlı veya iki alanlı olmasının ve insanın, madde ve cisim türünden olmayan haller göstermesinin Tanrının varlığıyla ve ateizmle nasıl bir bağlantısı vardır?

Cevap şudur: Ruhun inkarı iki yönden Tanrının varlığı ve ateizmle irtibatlıdır. Birincisi, ruhun inkar edilmesi ve insanın iki alanlı olduğunun reddedilmesiyle ölümden sonraki hayatın imkanı ortadan kalkmakta ve bu dünyanın ötesinde bir diğer âlemin varlığı reddedilmiş olmaktadır. Ölümden sonraki hayatın reddedilmesiyle de varlığın yaratıcısını araştırmak ve dindarlık için pek bir motivasyon kalmayacaktır. İnsanın bâki olmak için hiçbir imkan ve umut görmediği, bu hayatı fânî ve sonlu kabul ettiği ve işin içinde ödül ve ceza bulunmadığı zaman insanın eylem ve davranışlarını bu maddi dünyanın ötesinde

¹⁶ Hâtemî, Mahmud, Medhal-i Felsefe- Ğarbi-yi Muasır, 1386 (2007), Tehran, İlm, s. 854-855; D. Hurt, William, Felsefe-i Nefs, çev: Emir Divanî, Tehran, Taha, 1381 (2002), s. 55; Ravenscroft, Ian, Felsefe-i Zihn, çev: Hüseyin Şeyh Rızayî, Tehran, Sırat, 1387 (2018), s. 67; Heil, John, 1970, "Sensations, Experiences and Brain Processes", Philosophy, Vol. 45, No.173, s. 221-226.; John Jamieson Carswell "Jack" Smart, 1959, "Sensations and Brain Processes", The Philosophical Review, Vol. 68, No. 2, s. 141-156.

¹⁷ John, Felsefe-i Din, çev: Muhsin İzdî, Şiraz, Novid, 1387 (2008), s. 10.

¹⁸ Maslin, K.t., An Introduction to the Philosophy of Mind, polity press first published in 2001 by polity press in association with blackwell publishers, 2001, s. 110-113.

¹⁹ Churchland, Paul. M, 2005, "functionalism at Forty: A Critical Retrospective", The Journal Of Philosophy, Vol. 102, No.1, p. 33-50; Low, E.J, 2001, An Introduction to the Philosophy of Mind, cambridge university press, United Kingdom, p. 44.

²⁰ Edyanî, Yunus, Felsefe-i Zihn, Tehran, Nakş-i Cihan, 1381 (2002), s. 193; Kerbasîzade, Emir İhsan ve Şeyh Rızayî, Âşinayî ba Felsefe-i Zihn, Tehran, 1391 (2013), s. 83.

bir yere ve zamana havale eden her türlü ekol ve akım gerçek dışı ve yalan farzedilecektir. Aslında ruhun ve ölümden sonraki hayatın reddedilmesiyle Tanrının varlığından bahsetmenin anlamı ve değeri kalmamaktadır.

İkincisi, insanın madde dışı ve ruhani hallerinden biri de doğa ötesiyle ve maddi olmayan varlıklarla irtibattır. Bu irtibat sayesinde maddenin ötesindeki âlemin varlığı insan için keşfolmaktadır. O, bu keşif ve gözlemde varlığın hakikatlerini basiret gözüyle görebilir ve tecrübe edebilir. Allah'la ve meleklerle bağ, her ne kadar seyru sülukun aşamalarını katetmeyi, maddi ve yere ait bedeninin güçlüklerle katlanmasını gerektirse de her halükarda gerçekleşme imkanı her insan için mevcut olan bir şeydir. Bu irtibatla kişi için Tanrının varlığı keşfolarak ispata dönüşür. Tabii ki bu varlığın üstünde ancak belli kişiler için gerçekleşebilecek aşamalar da vardır ve bunun en üst mertebesi, vahyin ve semavi kitapların nüzulüne zemin olan peygamberler ve evliyaya mahsustur. İlahî dinlerin varlığı da nebilerin gayp âlemiyle vahiyle irtibat kurmasının imkanına bağlıdır. Allah'ın mesajını almanın imkanı da onu insanlara iletmek bakımındandır. Şimdi insan için nefis ve ruh ile ruhani ve madde dışı hallerin varlığı inkar konusu olduğunda fiilen Tanrının ve madde dışı mevcudatın varlığını keşfetmenin yolu kapanmış olmaktadır. Hepsinden de önemlisi peygamberlerin vahiyle irtibat imkanı inkar edilmekte ve peygamberlerin vahiy tecrübeleri ile âriflerin irfanî keşif ve şühudu maddi izahlarla yorumlanmaktadır. Bu durumda da vahyin mahiyeti, bazı gıda maddelerini kullanma veya kimi ruhsal, çevresel ve sosyal şartlar nedeniyle meydana gelen insandaki hayal ve vehme denk tanımlanmaktadır.²¹

Batının felsefe ve teoloji geleneğinde onyedinci yüzyıldan itibaren Schleiermacher'in başlattığı romantizm akımıyla birlikte kelam ve teoloji bahislerine giren “dinî tecrübe”, “kutsal deneyim”, “manevi tecrübe”, “irfanî tecrübe” kavramlarıyla karşılaşırız.²² Mevzu, daha sonra Rudolf Otto, John Hick, William Alston, Richard Swinburne, Stace ve Proudfoot gibi filozoflar aracılığıyla ele alınıp genişletildi ve bu yoldan Tanrının varlığına delil oluşturacak kanıt var edilerek “dinî tecrübenin kanıtları” adı altında çeşitli yorumlar ortaya kondu.²³ İnsana ait madde dışı haller ve alanın varlığını inkar etmenin sonuçlarından ve gereklerinden biri de “dinî terübe”ye dayanan kanıtları çürütmektir.

Fizikalistler, insanın varlığında olan şeyin maddeden başka bir şey olmadığına ve insanın tüm hallerinin kökünün de insanın bedeninde bulunduğu ve maddi şeyler olduğuna inanmaktadır. İnsanın tüm hallerini beyinden noktaların uyarılmasına dayandırmakta, doğa ve madde dışı durumları inkar etmektedirler. Peygamberler ve diğer insanların madde ötesi âlem, Tanrı ve meleklerle irtibatını izah ederken doğal açıklamalara sarılarak dinî vahyin hallerinin bazı gıda maddelerinin tüketilmesinden ve beyin sisteminin ilgili noktalarının uyarılmasından kaynaklandığını savunmaktadırlar. Sinir sisteminin ve beyindeki

²¹ Miles, Thomas Richard, *Tecrübe-i Dinî*, çev: Cabir Ekberî, Tehran, Sührverdi, 1380 (2001), s. 113-123; Suruş, Abdulkerim, *Sırathâ-yi Mustakim*, Tehran, Sırat, 1387 (2008), s. 310.

²² On Religion: Speeches to the cultured Among its Despiser, Friedrich Schleiermacher; translated by John, London, Cambridge University Press, 1958.

²³ Hoda der Felsefe, *Dairetulmearif-i Paul Edwards*, s. 113-129.

noktaların uyarılmasıyla insanda sözkonusu dinî ve irfanî hallerin ortaya çıkabileceğini iddia etmektedirler.²⁴

Bu izahın karşısında kesin çıkarım ve kanıtlara göre nefis ve ruhun varlığının ispatı, insanın madde dışı ve ruhanî hallerden nasibi olmasının imkanı madde dışı evrenin var olduğuna, Tanrının ve meleklerin varlığına sağlam delil kabul edilmektedir.

Maddecilik, Natüralizm ve Fizikalizmin Sorunları

Buraya kadar anlatılanları özetlersek, yeni ateizm natüralizme dayanmaktadır. Natüralizm, maddecilik ve fizikalizm kavramlarını tanımlayıp mahiyetlerini anlatırken belirtildiği gibi bu ekollerin temel iddiası, varlık âleminde maddi, doğal ve fiziksel şeyler dışında bir şey bulunmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, yeni ateistlerin Tanrının varlığına inançsızlıklarının ve ateizmi kabul etmelerinin sağlam (!) nedenlerden biri, madde, tabiat ve fiziksel durumlar dışında bir şey bulunmadığıdır. Bu sözün geçersizliğinin aşıkardığı ateizmin geçersiz ve yanlış olduğunu ortaya çıkardığı barizdir. Gerekli öncülleri zikrettikten sonra şimdi sıra, ateistlerin, varlıkları ve varoluşsal fenomenleri sırf maddi ve fiziksel şeylerle sınırlandırmanın doğru mu yanlış mı olduğunu anlamayı sağlayacak temellerini incelemeye gelmiştir. Eğer doğruysa Tanrının varlığını reddeden ve ateizmi ispatlayan prensipler olarak kabul edilebilirler. Ama böyle bir iddia yanlışsa Tanrının varlığını inkar etmek için öncül olarak telakki edilemezler.

1. Natüralizm ve Fizikalizmin Kanıtlanaması

Fizikalistler, natüralistler ve maddeciler için yerine getirilmesi gereken ilk iş iddialarını ispatlamaktır. Öne sürdükleri “Evrende madde, tabiat ve fizik durumlar dışında bir şey mevcut değildir” iddiası bir tür bilgi ve epistemedir. Epistemolojide sözkonusu edilen bahislerden biri, bilginin değeri ve geçerliliği meselesidir. Bilgilerin geçerli olabilmesinin kriteri de, epistemolojide bilginin doğruluğu ve meşruluğu meselesi olarak incelenen gerçeğe uygunluktur. Bir bilginin, gerçeğe kesin olarak mutabık olduğu takdirde değeri ve geçerliliği vardır.²⁵ Bilgi ve episteme hüküm mevzuyla nispet edilmektedir. Mesela “Hava soğuk” denildiğinde soğuk olma durumu havaya nispet edilmiştir. Diğer bir deyişle hava ve soğukluk arasında eşitleme kurulmuştur. Bu durumda eğer bu eşitleme doğruysa bilgi kesin olarak gerçekliğe uygun demektir ve epistemolojik değer taşıyacaktır. Bilgiler de iki kısımdır: Bir bölümünün zaten kendisi barizdir. Bunlarda özne ile yüklem birliği ispatlamaya ihtiyaç duymaksızın küçük bir düşünme ile kavranabilir ve kabul edilir. Mesela “A, A’dır” veya “Her tümel kendi tikelinden büyüktür” ya da “İki çelişenin birarada

²⁴ Felsefe-i Din der Kam-i Bistom, s. 453-470.

²⁵ Hüseyinzâde, Muhammed, Ma’rifetşinâsî, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), Zemistan (Kış), 1380 (2011), s. 110-111; Pejuheşî-yi Tatbikî der Ma’rifetşinâsî-yi Muasır, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), Zemistan (Kış), 1382 (2013), 95-110; a.g.y., Müellifihâ ve Sâhtârâ-yi Ma’rifet-i Beşerî; Tasdikât ya Kadâyâ, birinci baskı, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), 1393 (2014), s. 458-472.

olması imkansızdır” önergeleri açık ve barizdir. Her sağlıklı akıl, bu bilgilerde özne ve yüklem birliğinden emindir ve delile ihtiyaç duymaksızın onları kabul eder.

Bilgilerin diğr bölümü açık ve bariz değildir. Ama bariz olmayan bu bilgiler kesinlik kazanabilir ve geçerlilik kazanabilir. Açık olmayan bilgilerin geçerliliği çıkarımlarla kanıtlanmasına bağlıdır. Birincisi, öncülleri ya barizdir ya da bu öncüller bariz ve kesin başka öncüllerle ispatlanmışlardır. İkincisi, açık olmayan bilgiyi ispatlayacak çıkarım şekli de kesin olmalıdır. Yani çıkarım şekli ya bariz olmalı ya da bariz bir çıkarım şekliyle ispatlanmış bulunmalıdır.²⁶ Bilginin geçerlilik ve değerini gösteren kriter belli olsaydı fizikalizm, natüralizm ve maddeciliğin iddiasının peşine düşerdik. Diyorlar ki, “Evrende madde, tabiat ve fiziksel durumlar dışında bir şey mevcut değildir.” Bu bir bilgidir ama kesinlikle bariz bilgi türünden değildir. Çünkü aklın kısa bir düşünmesiyle kabul edilebilir değildir. Öyleyse bu iddia ispatlanmaya muhtaçtır ve onun taraftarları bu iddiayı başka kesin bilgilerden yararlanarak kanıtlamalıdır. Başka bir ifadeyle, yeni ateistler karşısında diyoruz ki: “Evrende madde, tabiat ve fiziksel durumlar dışında bir şey mevcut değildir.” önermesini nereden çıkardınız? Fizikalist, natüralist ve maddeciler iddialarını kanıtlamamış olduklarına göre bu durumda ilk önemli sorun, iddialarının ispatlanmamış ve delilsiz olduğudur.

2. Çürük Epistemolojik Prensipler

Yeni ateistlerin karşı karşıya bulunduğu ikinci meydan okuma, “Evrende madde ve fiziksel durumlar dışında bir şeyin mevcut olmadığı” iddiasının hangi yol ve araçla elde edildiği sorusuna cevap verilmesi beklentisidir. Onları bu bilgiye ulaştıran araç, muteber bir araç mıdır? Ateistlerin epistemik aracı gerçekliği keşfetmeye güç yetirebilir mi? Ateistlerin söyleyecek sözünün bulunmadığı yer burasıdır ve yaptıkları iş topaldır. Fizikalistler, natüralistler ve materyalistler bilgi edinmenin tek muteber yolunu duyu ve deneyle sınırlandırarak bu yolun kendilerini madde ve fizik durumlar dışında bir şeyin mevcut olmadığı sonucuna ulaştırdığını iddia etmektedirler. Bu iddiayı incelemek için epistemolojik tartışmaya girme ve bu bilgiyi kullanma zorunluluğu vardır. Bu bilimde muteber bilgiye ulaşmanın, özetle duyu, akıl, gözlem ve vahiyden oluştuğu söylenebilecek yolları incelenmiştir. Fakat gerçeği bulmada bu araçlar eşit değildir.

Duyu aracının öncelikle gerçeği keşfetme ve anlamada kısıtları vardır ve tüm hakikat anlayamaz. İkincisi, bu araç tek başına ve aklın yardımını almaksızın gerçeği keşfetmede işi gerçekleştirmeye güç yetiremez. Üçüncüsü, duyu yoluyla elde edilen şey, tümel ve kapsayıcı kuralları açıklayamayacak tikel öğelerdir. Dördüncüsü, deneysel bilimlerin uzmanlarının da itiraf ve kabul ettiği gibi duyunun gerçekçiliğinde hata ihtimali vardır. Oysa akıl gerçeği bulacak güçtedir ve tümel kurallar ile hakikatleri keşfedebilir. Her ne kadar akıl aracında da hata ihtimali varsa da bariz çıkarımla açık doğru olan şeylere rücu etmeyi temel alan akıl vasıtasıyla ve huzurî (sezgisel) ilimlerin yardımıyla hatadan uzak durmanın yolları mevcuttur. Vahiy ve irfanî şühud aracı gerçeği aracısız keşfediyor olsa

²⁶ Hüseyinzâde, Muhammed, Mebâni-yi Ma'rîfet-i Dinî, Kum, Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), 1383 (2004), s. 64-76; Misbah, Mücteba ve Abdullah Muhammedî, Ma'rîfetşinâsî, Kum, Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), 1394 (2015), 83-94.

bile ve bu açıdan hayata düşme ve kesin bilgiye ulaşsa da sorun, herşeyden önce bu aracın genellenemeyeceğidir. Vahiy peygamberlere özgüdür ve şühud da gereklerini yerine getiren kişiler içindir. İkincisi, keşif ve şühud habere dönüştüğü ve dile getirildiğinde artık hasıl olmuş bilgidir ve hatadan uzak değildir. Üçüncüsü, irfanî keşif ve şühud kişisel bir şeydir ve başkaları için muteber olamaz.

Öyleyse hepsi üstüste konduğunda evreni ve Tanrıyı tanımaya başlamak için geriye kalan muteber tek araç akıl ve huzurî (sezgisel) ilimlerin kullanılması olmaktadır. Bu izahla anlaşılmaktadır ki fizikalistlerin evrende madde dışı şeylerin varlığını reddetmeye dayalı iddialarındaki bilgiyi edinmek için kullandıkları araç -yani duyu ve deney- çürüktür ve bizi kesin bilgi ve epistemeye ulaştıramaz. Bu nedenle bu araç gerçeği bulmada ve varlığı tanımada yeterli değildir.²⁷ Duyu ve deneyin iddia edebileceği tek şey, filan mekanda duyusal bir varlığın bulunup bulunmadığıdır. Fakat aynı yerde duyusal olmayan ve madde dışı bir varlığın bulunmadığını iddia edemez. Bunun sebebi, duyusal olmayan bir varlığın bir mekanda bulunup bulunmadığını ispatlamak istersek duyudan başka bir araca muhtaç olmamızdır. Duyu aracının iddia etmeye hak sahibi olduğu şey, yalnızca, “Bir şey görüyorum” veya “Bir şey görmüyorum” ya da “Bir ses işitiyorum” ve “Herhangi bir ses işitmiyorum”, “Bir şeye dokunuyorum” ve “Hiçbir şeye dokunmuyorum”, “Bir koku alıyorum” ve “Hiçbir koku almıyorum”, “Tatları hissediyorum” ve “Hiç tat almıyorum” demesidir. Duyu aracının ifade ettiği bu cümlelere dair iki nokta hatırlatılabilir: Birincisi, duyu aracı yardımıyla bir varlığın mevcut olup olmadığı iddia edilemez. Çünkü onu görmüyoruz, işitmiyoruz, dokunamıyoruz, kokusunu alamıyoruz ve tadına bakamıyoruz. Neden? Çünkü sözkonusu varlık esas itibarıyla duyumsanabilir değildir. Yani ne görülebilen, ne iştilebilen, ne dokunulabilen, ne tadına bakılabilen, ne de kokusu alınabilen bir varlıktır.

Öyleyse, birincisi, aslında duyumsanamayan ve duyu ile algılanamayan birtakım varlıkların mevcut olması mümkündür. (Dikkat edilirse “böyledir” demedik, “mümkündür” dedik ve böyle bir şeyle ilgili imkan gündeme geldiğinde onun karşı tarafında da kesinlik sözkonusu olamayacaktır.) İkincisi, görme, işitme, dokunma, tatma, koklama ile duyumsanabilen varlıklar bulunsun bile insanın duyusunda sınırlılık olabilir ve bu duyumsanabilen varlıklar beşerî duyu aracıyla algılanacak şekilde olmayabilirler. Fizikalistlerin de kabul edeceği bir örnek vermek gerekirse, çeşitli ses dalgaları referans alınabilir. İnsan seslerin sadece belli dalga boylarını işitebilir. Ama evrende normal kulakla işitilemeyecek sesler vardır. Diğer durumlarda da (tatma, koklama, dokunma) böyledir. Şu halde öncelikle duyu aracı yalnızca duyumsanabilen varlıkların bilgisini edinebilir ve duyumsanamayan varlıklar hakkındaki bilgiyi elde etmek, duyu ve deney dışındaki araçlara ihtiyaç duyurmaktadır. İkincisi, duyumsanan varlıklar hakkındaki bilginin duyu aracıyla edinilmesinin de sınırları vardır. Bazı duyusal şeyler insanî duyu ve deneyle bilinemeyebilir. Üçüncüsü, duyu aracı varlıkların sınırlı kısmı hakkında bilgi üretirken dahi bağımsız değildir ve akla muhtaçtır.

²⁷ Muhammed Hüseyinzâde, *Mebâni-yi Ma'rifet- Dinî*, s. 38; a.g.y., *Menâbi-i Ma'rifet*, birinci baskı, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), 1386 (2007), a.g.y., *Ma'rifetşinâsî der Kalemrov-i Gozârehâ-yi Pesin*, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), *Tâbistân* (Yaz) 1394 (2015), 47-85; Misbah, *Mücteba ve Abdullah Muhammedî, Ma'rifetşinâsî*, Kum, Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (ks), 1394 (2015), 102-132.

Yani duyu aracı, aklın müdahalesi olmaksızın bilmeye güç yetiremez. Başka bir deyişle, duyu aracı tek başına kesin bilgiye ulaşamaz ve bu iş için aklın yardımına ihtiyaç duyar.

Fizikalistler ve materyalistlerin sözünü kendi metodolojilerini esas alarak analiz ederek ulaşacağımız iddia madde dışı bir varlık bulunmadığıdır. Çünkü madde dışı bir varlık bulunmamaktadır. Yani sarfettikleri sözün ve izledikleri yöntemin icabı kabul edilebilecek tek sebep, iddialarını kendi iddialarıyla ispatlamak istemeleridir. Diğer bir ifadeyle, başlangıçta varlığın bir türden fazla olmadığı ve onun da duysal olduğu önermesini kabul etmişlerdir. Çünkü bilginin hasıl olabilmesi için duyu aracının yeterli ve herşeye kâdir olduğunu ve tüm gerçekliği anlayabileceğini iddia etmektedirler. Oysa duyunun sadece duysal şeyleri idrak edebileceğini biliyoruz.

Öyleyse materyalist ateistlerin yol ve yönteminin gereği, yalnızca duysal ve anlaşılabilir şeyler vardır. Öte yandan araştırmalara göre evrende maddî ve fiziksel şeyler dışında bir şeyin mevcut olmadığı sonucuna vardıklarını iddia etmektedirler. Başka bir deyişle, göz boyama ve hokkabazlıkla evrende madde ve fiziksel şeyler dışında bir şey bulunmadığını ispatladıkları söylenebilir.

3. Tanrının Varlığını İspatlayan Aklî Kanıtlar

Her ne kadar bazı düşünürler esas itibariyle ispat görevinin Tanrıya inananlara değil natüralistlere ait olduğuna inanmaktaysa da²⁸ her halükârda Tanrının varlığını ispat eğer kesin biçimde yapıyorsa fizikalistlerin iddiası kesin olarak yanlışlanmış olacaktır. Şöyle ki, Tanrının varlığının ispatlanmasıyla aslında madde ve fizik dışı bir varlığın mevcut olduğu ispatlanmış olmaktadır ve bu da fizikalizmin iddiasının aksinedir.

Öyleyse Tanrının varlığını ispatlayan kanıtlar doğrudan ve kesin olarak fizikalizmin iddiasının doğru olmadığına açıklık kazandırmaktadır. İslam felsefesinde Farabî, İbn Sina, Hâce Nâsiruddin Tûsî, Molla Sadra gibi Müslüman düşünürler tarafından gerçekleştirilmiş kıymetli işlerden biri, Allah'ın varlık ve sıfatlarının ispatlanmasıdır. O kanıtların zikredilip açıklanmasına bu makalenin hacmi yetmez. Bu yüzden okuyucular bu kanıtları güzelce aktaran ve inceleyen kitaplara müracaat edebilir.²⁹

4. Madde Dışı Ruhun Varlığının Aklî Kanıtlarla İspatı

Ruh veya nefis ya da günümüzdeki ifadesiyle “zihin” madde dışı bir varlığa sahiptir. Fizikalistler ise madde dışında hiçbir varlığı kabul etmeye yanaşmamaktadır. Bu yüzden, varlığı fizikalistler ve natüralistler tarafından inkar edilen şeylerden biri de insanın ruh ve nefis alanıdır. Onlar insanın vücudunda beyinden bağımsız “zihin” adı altında bir şeyin varlığını kabul etmez ve onu beyinle aynı şey sayarlar. İçlerinden kimileri mutluluk, üzüntü, idrak, düşünce gibi ruhsal halleri insan davranışlarına ve beyin faaliyetlerine indirgemekte

²⁸ Taliaferro ve Charles, Felsefe-i Din der Kam-i Bistom, çev: İnşaaallah Rahmeti, Tehran, Sühreverdi, 1382 (2003), s. 426-435.

²⁹ Şu kaynaklara başvurulabilir: Hodaşinasî, Abdurrahul Ubudiyyet ve Mücteba Misbah; Tebyin-i Berahin-i İsbat-i Vücut-i Hoda, Ayetullahiluzma Cevadî Âmulî; İsbat-i Hoda be Reveş-i Asl-i Mevzûi, Abdurrahul Ubudiyyet; Felsefe-i Din, Taliaferro ve Geisler.

ya da bunları tıpkı bir yazılım gibi insan beyninin işlevi telakki etmektedir. Ruhun varlığı ve insanın ruhanî halleriyle ilgili bu olumsuz tavrın karşısında İslam düşünürleri, aklî ve felsefî kanıtlarla Allah'ın varlığını ispatlamaya ilaveten soyut ve madde dışı ruh ve nefis varlığını da kesin çıkarımlarla kanıtlamışlardır. Bu kanıtları ayrıntılı olarak aktarmak bu makalenin hacmini aşıyorsa da onlara kısaca değinmek gerekir:

a) Bilgiyi Soyutlama Yoluyla Soyut Nefsin İspatı

Huzurî (sezgisel) ilimle bilgili ve haberdar olduğumuzu anlamaktayız. Huzurî (sezgisel) ilmin doğrulamalarından biri, “ben”i huzurî (sezgisel) ilimle anlamamız, fakat bedeni duyu organlarıyla tanımamız gerektiğidir. Öyleyse “ben” (= nefis ve ruh) bedenden başka bir şeydir. Başka bir ifadeyle her insan kendi içinde bilgi ve şuurdan nasiplenmiştir ve bilgi, maddi özellikleri bulunmadığı, genişleme ve bölünmesi olmadığına göre soyut bir şeydir. Bilgi soyutsa o bilgiyi algılayan da soyut olmalıdır. Çünkü soyut bir şey maddi olan şeyde çözünemez. Diğer bir deyişle, bilgiyi algılayan maddi olursa bilgi de maddi konuma bağlı olarak uzam ve bölüm gibi maddi özellikler taşımak zorundadır. Halbuki bilginin uzam ve bölünme özelliği yoktur. Öyleyse insanda bilgiyi algılayan soyut bir nefis vardır.³⁰

b) İnsanın İçsel Hallerini İspatlama Yoluyla Soyut Nefsin Kanıtlanması

İnsanın içinde mutluluk, korku, aşk, sevgi, öfke, üzüntü gibi haller vardır ve bunları huzurî (sezgisel) ilimle idrak eder. İnsanın deruni halleri madde dışı şeylerdir. Çünkü uzam ve bölünme gibi maddi vasıflardan yoksundurlar. Maddenin dışında kalan haller de maddi beden parçaları olamaz. Şu halde insanın, maddi bedene ilaveten soyut hallerini taşıyan maddi olmayan boyutu da vardır.³¹

c) “Ben”in Bölünemezliği Yoluyla Soyut Nefsin İspatlanması

“Ben”, huzurî (sezgisel) ilimle algılanabilen basit ve bölünemez bir varlıktır. Oysa bedenin organları sayılı ve bölünebilirdir. Öyleyse insan, bedenden ayrı madde dışında bir ruha sahiptir.³²

d) İnsanın “Sabit Ben”i ve Kimliğin Birliği Yoluyla Soyut Nefsin İspatlanması

“Ben”, onlarca yıl boyunca gerçek kişilik ve bütünlük vasfıyla yerinde kalan bir varlıktır. Bu bütünlük ve kişiliği de hatasız huzurî (sezgisel) ilimle bulmaktayız. Halbuki bedenin parçaları defalarca değişime uğrar ve öncül ve ardıl bileşenlerin bütünlük ve kimliği için hiçbir tür hakiki kriter mevcut değildir. Şu halde insanın varlığında bedene ilave olarak insanın kimlik bütünlüğünün kriteri sayılacak madde dışı bir boyut da vardır.³³

³⁰ Misbah Yezdî, Muhammed Takî, Âmuzeş-i Akâyid, s. 356.

³¹ Misbah Yezdî, Muhammed Takî, a.g.e, s. 357.

³² Dershâ-yi Şerh-i Manzume, s. 132; Mecmua-i Âsâr, c. 6, s. 119; Misbah Yezdî, a.g.e., s. 354.

³³ Misbah Yezdî, a.g.e, s. 356.

Soyut nefsin varlığını ispatlamada delil oluşturan bu sağlam aklî kanıtlara ek olarak ölüme yakınlık tecrübeleri, ruhun bedenden tercihle çıkarılması, uzak erişim ve telepati, önsezi ve gaybı bilme, ruh çağırma, telekinezi, doğrulanmış rüyalar gibi insanın varlığında bedenden başka bir alan da bulunduğunu teyit eden başka şahitler de vardır.³⁴

İnsan için madde dışı ve ruhanî alanın ispatlanması fizikalistlerin iddiasının geçersiz olduğuna delildir. Ayrıca fizikalistlerin ruhun ve ruhsal hallerin varlığı hakkındaki iddiası, cevap vermeye ve izah getirmeye güç yetiremedikleri çok sayıda çelişki ve sorgulamayla yüz yüzedir. Ruh alanını inkar etmede duyu ve deney yönteminin yetersizliği, insanın tek alanlı olduğunu mantıksal ve kesin kanıtla ispatlayamama, insanın madde dışı durumlarını açıklamadaki zaaf bu çürüklükler arasındadır.

5. Âhiret Âlemi ve Ölümünden Sonra Hayatın İspatlanması

Fizikalistlerin iddiasına göre inkar edilmesi gereken dinî öğretilerden bir diğeri de “ölümünden sonraki hayat” ve “ölümünden sonraki âlem”dir. İnsanın varlığını madde dışında bir şey görmediklerinden hayatının beden ölümüyle birlikte ortadan kalktığına inanmaktadırlar. Bu durumda yeniden diriliş ve ölümünden sonraki hayat için başka bir varlık mevcut olmayacaktır. İslam düşünürleri, ölümünden sonraki hayat ve âlemin varlığı ve bunun imkanı için delil oluşturan insandaki ruh alanını ispatlamalarına ilaveten, akılcı ve diğer bağımsız çıkarımlarla yeniden diriliş ve uhrevî hayatı kanıtlamışlardır. Ölümünden sonraki hayat ve âlemin ispatlanması bağımsız olarak fizikalistler ve natüralistlerin iddiasının üzerine geçersizlik çizgisi çekmektedir. Bu şekilde yeni ateizm de bâtlı hale gelmektedir. Diğer bir deyişle, natüralist ve fizikalist, madde, tabiat ve fizik dışında bir şeyin varlığını kabul etmemektedir, oysa kesin kanıtlarla nefis veya ruh adında doğa ve madde dışında bir varlık ispatlanmakta ve buna göre de bu maddi dünya ve dünyevî hayat dışında madde ötesi hayat ve dünya kanıtlanmış olmaktadır. Şu halde ruhun ve âhiret âleminin varlığının ispatlanması, ateizme ve varlığın reddine temel oluşturan natüralizm ve fizikalizmin geçersiz ve yanlış olduğu anlamına gelmektedir. Burada bu kanıtların en önemlilerini özetle açıklayalım.³⁵

a) Nefsin Soyutluğu Kanıtı

İslam düşünürleri, insanda soyut nefsin varlığını ispatlamanın yeniden dirilişin varlığını ispatlamak için kanıt olduğuna inanmaktadır. Çünkü insan ruh sahibi olarak ölümsüz bir varlıktır ve onun için ölüm ve fânîlik söz konusu değildir. Öyleyse ölümünden sonra insan ruhuyla hayata devam edecek demektir.

³⁴ Akl ve İ'tikad-i Dinî, Michael Peterson ve diğerleri, s. 331; Felsefe-i Din, John Hick, s. 73 ve 302-304; Merg ve Câvidanegî, Hume, Russell, Flew, Eflatun, Hick, Allen, s. 16-17; Felsefe-i Din der Karn-i Bistom, Charles Taliaferro, s. 418 ve 425.

³⁵ Ayetullah Cevâdî Âmulî, Deh Makale; Ayetullah Cevâdî Âmulî, Tefsir-i Mevzuî-y Kur'an, c. 4 (Mead ve Kur'an); Misbah Yazdî, Muhammed Takî, Âmuzeş-i Akayid, s. 363-367; Subhanî Ca'fer, Kum, Müessesesi-i Sâdik (a), 1417 Kamerî (1996), el-İlahiyyat, c. 4.

b) Adalet Kanıtı

Aklî kanıtları kullanarak önce Tanrının varlığı, sonra da onun mutlak kemali ve sıfatları ispatlanmaktadır. Allah için sabit olan sıfatlardan biri de hiçbir insana zulmetmeyeceğini ifade eden “adalet”tir. Fakat bu dünyada adaletin gerçekleşme kapasitesi mevcut değildir. Çünkü çoğu iyi insan davranışlarının ödülüne ulaşamamaktadır. Pek çok kötü insan da yaptıklarını cezasını bu dünyada görmemektedir. Şu halde akılla ispatlanan Allah’ın adaleti, insanların davranışlarının ödülünü ve cezasını görmesi için bu dünyadan sonra öteki dünyanın var olmasını gerektirmektedir.

c) Hikmet Kanıtı

İnsanda beka ve sonsuzluk eğilimi vardır. Eğer insanın bu eğilimi için bir bağlantı mevcut olmazsa bu eğilimin varlığı boşuna ve yersiz olacaktır. Şu halde Allah’ın hikmeti insan hayatının ölümsüz olmasını ve ölümden sonra devam etmesini gerektirmektedir.

Sartre Varoluşçuluğundaki Ateizmin Hikmet-i Müteâliye Perspektifinden Eleştirisi

Dr. Rızâ Pûrismâil

Özet

Akletme yetisine sahip bir varlık olarak insan, varlığın hakikatini keşfetmek için her zaman çaba sarf etmiştir. Onun cevap aradığı en temel sorulardan biri de varlığın kaynağını ve nasıl oluştuğunu bilmektir. Bu bağlamda ilâhî din ve peygamberler, tevhid ilkelerini, bu sorunun cevabının izinde/ışığında açıklamışlardır. *Zorunlu Varlık*'ı kabul etmek tüm ilâhî dinlerin ve (ilâhî) filozofların ortak ilkesidir. Ancak bazı düşünürler *Zorunlu Varlık*'ı daima paradoksal bulmuşlardır. Nitekim onlara göre Allah'ın varlığı ispatlanamaz. Söz konusu ateist düşünürlerden biri de Jean-Paul Sartre'dır. O, en önemli eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'te, *Zorunlu Varlık*'ın (*Vâcibu'l-Vücûd*) reddi konusunda iki temel delil öne sürmüştür. Gerçekte Descartes ve Leibniz'in, *Zorunlu Varlık* hakkındaki delillerine bir eleştiriden ibaret olan bu iki delilden birincisi, *Zorunlu Varlık*'ın paradoksal olduğunu ispatlamakta; diğeri ise [onun] mantıksal zorunluluğunu reddetmektedir. Aynı zamanda o, *başkası-için-varlık* [mevcudun li-gayrih] olması unvanıyla Allah'ın varlığını, insanın özgürlüğünün tahakkukuna bir engel görmektedir. Sartre, özgürlüğü insanın varoluşuna matuf kılmakta ve onun her türlü kayıttan ve şarttan bağımsız olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple o, bu doğal özgürlüğe engel olabilecek hiçbir şeyin var olamayacağını savunur. Ona göre insan kendi özgürlüğünden ve sorumluluğundan kaçmak için tanı kavramını türetmiştir. Bu makale, söz konusu delilleri, *Zorunlu Varlık*'ın (*Vâcibu'l-Vücûd*), kendisinde önemli bir role sahip olduğu Hikmet-i Müteâliye'nin temellerine göre açıklamış ve eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, ateist egzistansiyalizm (varoluşçuluk), Sartre, Hikmet-i Müteâliye, Descartes, Leibniz.

Giriş

İster Yaratıcı ister üstün bir kudret olarak, insanın aşkın bir hakikate duyduğu ihtiyacı ifade etme arzusu, bu varlığın [insanın] sırlarla dolu tarihinde özel bir yere sahiptir. Öyle ki, beşerî tarihi, insanın Ma'bûd'a olan inancından ayrı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu bağlamda yüce bir tanıya inanan monoteistler (muvahhidler)

ile şirk inancını benimseyenler arasında da ima ihtilâflar meydana gelmiş; insanlığı hidayete ulaştıran peygamberler, toplumdan şirkin ve küfrün kökünü kazımak için çabalamışlardır. Allah'a inanma veya inanmama meselesi rasyonel ve felsefî bir boyut kazandığında, bu iki inancın savunucularından her biri, kendi hakkaniyetini ispatlamak amacıyla deliller öne sürmüştür. Hristiyan filozoflar,

Hıristiyanlıktaki akıl karşıtı önermeleri ispatlamak ve bunlara rasyonel bir veçhe kazandırmak için onları yorumlama yoluna gitmişler, kendi inançlarını savunmak için argümanlar geliştirmişlerdir. Diğer taraftan ateist düşünürler de kendi düşüncelerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Jean-Paul Sartre'ı, kendi ateizmini izhâr etmekten, hatta *Zorunlu Varlık*'ı kendi felsefesinin düsturlarını tehlikeye atan bir engel olarak görmekten çekinmeyen düşünürler arasında saymak mümkündür. O, kendi düşüncesinin temellerini ateizm adı altında bir araya getirmiştir. Ateizm, Sartreci bakışın temel taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim onun felsefi ilkelerinin büyük bir bölümü ateizme dayalıdır. Bu temel ortadan kaldırıldığı takdirde söz konusu ilkeler de zayıflayacaktır. Bir söyleşide, söyleşiyi gerçekleştiren kişinin, Sartre'ın *Sözcükler* adlı kitabının Tanrı hakkında yazdığı iki bölümü hakkındaki sorusu üzerine o, burada yazılanların daha çok ironik bir boyutu olduğu ya da eğitim hayatında kendisine inandırılan tanrı hakkında olduğu cevabını vermiştir. Çocukluktan itibaren onun için artık tanrı yoktur. Ona göre tanrının varlığı meselesinin de bir anlamı kalmamıştır.¹ Egzistansiyalistler ile ilgili yaptığı bir gruplandırmada kendisini ve Heidegger'i ateist varoluşçular olarak adlandırmıştır.² Bu meşhur Fransız düşünür, edebî ve felsefî kitaplar kaleme almak suretiyle adını, yirminci yüzyılın düşünürleri arasına yazdırabilmeyi başarmıştır. O daha çok Heidegger'den etkilenmiştir. Her ne kadar Husserl'a esaslı eleştiriler yönelttiyse de, kendisine felsefî bir yöntem olarak fenomenolojiyi seçmiştir. En meşhur eseri, yirminci yüzyılda Fransa'da en çok satan kitaplar arasında yer alan *Varlık ve Hiçlik*'tir.

Buna mukabil Hikmet-i Mûteâliye'de kesin ve kabul görmüş bir ilke olarak *Zorunlu Varlık*, ispat edilebilir olmasının yanı sıra İlâhî Zât ve Sıfatlar'ın ispatlanması konusunda da en temel argümanları kullanır. Hikmet-i Mûteâliye'de *Zorunlu Varlık*, Molla Sadrâ'nın felsefî sisteminin dayandığı en temel ilkedir. Sartre'ın delillerine Sadrâyî felsefeye dayanarak mantıksal cevaplar verilebilir.

Bu delilleri açıklamaya ve eleştirmeye geçmeden önce, ilk olarak Sartre'ın ateizminin zeminini inceleyecek, ardından *Zorunlu Varlık*'ın reddi konusundaki delillerini kritik edeceğiz. Bu bağlamda eleştirel yaklaşımın uygulandığı birçok araştırmalar yapılmıştır; ancak bu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel ilkelerine göre incelenmesi yeni bir adım (çalışma) sayılmaktadır. Söz konusu delillerin Hikmet-i Mûteâliye'nin temel esaslarına göre değerlendirilmesi, delilleri genellikle birbirine benzeyen ateistlerin şüphelerine cevap verilmesi hususunda faydalı ve yol gösterici olacaktır.

1. Sartre'daki Ateizmin Temelleri

Her düşünürü, içinde bulunduğu zamana ve şartlara göre anlayıp değerlendirmek gerekir. *Zorunlu Varlık*'ın reddinin kökenlerini de Sartre'ın hayatında aramak mümkündür. Onda ateizmin temeli, on iki yaşına, çocukluk dönemine denk gelir. Ateizm onda bir defada şekillenmemiş, bilakis tedricî olarak gelişmiş olup, temelini ailesinin inançlarından almıştır. *Sözcükler* adlı kitabında, ailesindeki dinsel parçalanmışlığı şu şekilde açıklamaktadır:

Ben hem Katolik hem de Protestan idim. Bir yandan eleştirir, bir yandan itaat ederdim.

¹ Sartre, 1348, s. 39

² Sartre, 1386, s. 25

İnançsızlığa, [aile içindeki] dinsel inanç farklılığından değil, büyüklerimin dinsel konulardaki kayıtsızlığı ve özensizliği nedeniyle sürüklendim. Buna rağmen kalbimin derinliklerinde hâlâ imanın ışığına sahiptim. İstisnasız her gün yatağında genellikle diz çöküp ellerimi [birbiriyle] birleştirerek dua ederdim. Ancak Tanrı'yı her zaman yâd etmezdim.³

Protestan bir dede ile Katolik bir büyükanne arasındaki dinsel tartışmaların ve çekişmelerin tümü onun dinden soğumasına neden oluyordu. Bu görüş farklılıkları Sartre'ın şu sonuca varmasına neden olmuştur: Onların hiçbirisi doğru bir inanca sahip değildi. Din, kapitalist sınıfın, amaçlarına ulaşmak için kendisine dayandığı bir araçtan ibaretti. Bu gibi düşünsel temellere, onun *Sözcükler* adlı otobiyografisinde çokça rastlamak mümkündür.

2. Sartre'ın Düşüncesinde Ateizmin Yeri

Her düşünce sürecinin istidlâl yoluyla elde edilen birtakım sonuçları vardır. Ancak bazı varsayımlar, kişi henüz istidlâl ve sonuç aşamasına ulaşmadan önce vardılar. Peki ateizm ilkesi, Sartre'ın düşünce sisteminde bir sonuç mudur yoksa tematik bir ilke midir? *Sözcükler* kitabında belirttiğine göre, onun ateizminin kökeni on iki yaşına uzanmaktadır. Bu dönemde o, sezgisel bir yaklaşımla ateizme ulaşmış ve onu bırakmamıştır.

1917'de La Rochelle şehrinde bir sabah, liseye gitmek üzere sözleştiğimiz arkadaşlarımı bekliyordum. Bu bekleyiş çok

uzadı ve yalnızlık hissinden kurtulmak için tüm kudretlerin üstündeki gücü düşünmeye karar verdim. Ancak bu düşünce aklıma gelir gelmez, o, gökten aşağı indi ve bir sebep olmaksızın kaybolup gitti. Korkuyla karışık bir tereddütle kendime onun [tanrının] var olup olmadığını sordum. Sonra bu konunun kapandığını düşündüm. Bir bakıma gerçekten de konu kapanmıştı. Zira o andan itibaren bir daha bende onu yeniden tanımak konusunda bir vehim oluşmadı.⁴

Dolayısıyla ateizm, onun felsefesinin sonucu değil, temelidir:

“Sartre'ın ateizmi felsefî bir istidlâlin ya da argümanın neticesi değildir; bilakis bunlardan da önce gelir ve anlık bir sezgiye dayalıdır.”⁵

Elbette bir düşünürün, çocukluğunda ya da ergenliğinde izlediği bir yaklaşıma dayanarak, fikirlerinin tamamı hakkında hüküm vermek insaflı bir tutum olmaz. Çünkü her düşüncenin gelişimsel bir seyri vardır; değişmek ve gelişmek beşerî bilginin özelliklerindendir.⁶ Ancak Sartre'a ve onun *Sözcükler* kitabında aktardıklarına bakıldığında - bu kitabın onun son dönem eserlerinden biri olduğu düşünüldüğünde - onun bu çocukluk sezgisine sıkı sıkıya bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Oysa ömrünün sonlarına doğru gerçekleştirdiği bir söyleşide, evrenin tesadüfî bir şekilde meydana geldiğini kabul edemediğini ve bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeye hazır olduğunu belirtse de⁷ eserlerinin hiçbirinde bu konuya bir işarette bulunmamış; ateizm, tematik bir ilke ve onun düşüncelerinin temel

³ Sartre, 1344, s. 135

⁴ a.g.e., s. 330-331

⁵ Alevîtebâr, 1391, s. 84

⁶ Caferî Tebrîzî, 1393

⁷ *National Review*, 1982, 677. Sayı

taşı olarak tüm eserlerinde tezahür etmiştir. Biz Sartre’ın, ateist düşüncelerinden dö-nüş yapıp yapmadığını dikkate almaksızın, bu tematik ilkeyi ispatlamak konusunda öne sürdüğü delilleri inceleyecek, böylece makalede belirtilen hedefe ulaşmaya çalışacağız. Mez-kûr meseleyi ise bağımsız bir araştırmaya havale edeceğiz.

3. Sartre’ın, Zorunlu Varlık’ı Reddetmek Konusunda Öne Sürdüğü Deliller

Ateizm ilkesi Sartre için bir varsayım sayılmaktadır. Ancak yine de o, iddiasını ispatlamak için deliller öne sürmüştür. O, bazen, *Zorunlu Varlık*’ın varlığını, kendi felsefesinin sonuçlarını olumsuzlayan bir varlık olarak görmüş, bazen de O’nu reddetmenin kendisini ilke edinmiştir. Biz bu bölümde Sartre’ın, *Zorunlu Varlık*’ın reddi konusunda ileri sürdüğü delilleri, Hikmet-i Müteâliye perspektifinden kritik etmeye çalışacağız.

Sartre’ın bu konuda öne sürdüğü deliller üç esasa dayalıdır: Birincisi Descartes’ı eleştirii niteliğinde olup, onun Tanrı’nın kendi kendini meydana getiren bir varlık olduğu şeklindeki düşüncesine yöneliktir. İkincisi, Leibniz’in, Tanrı’nın varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak kabul etmesine matuftur. Üçüncü delilinde Sartre, Tanrı’nın varlığının imkânsızlığına doğrudan değinmemiş, ancak sözlerinin vardığı sonuç bu yönde olmuştur. O, Tanrı’nın varlığını, insanın özgür olmaması şeklinde yorumlamış ve bu ilişkiden, O’nun mevcut olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

1. Delil: Tanrı’nın, Kendi Kendisinin Mahlûku Olarak Var Olmasının İmkânsızlığı

Konuya giriş yapmadan önce, Sartre’ın varlık hakkındaki görüşüne kısaca değinmek yerinde olacaktır: O, varlığı *kendinde-varlık* ve *kendisi-için-varlık* olmak üzere iki kısma ayırır. Kendi fenomenolojik temellerine göre “fenomen” olarak adlandırdığı, ancak bilinçte fenomen olmayan bağımsız, saf ve bozulmamış bir varlığa atıfta bulunur.⁸ Varlığa ait bu alanı *kendisi-için-varlık* olarak adlandırır. Bu varlık, “bilinç” ya da “insan varlığının kendisi”dir.⁹ Buna karşılık, varoluşun, kendisinin nedeni/temeli olmadığı bir varlık türü de vardır. Varlığa ait bu kısmın adı da, *kendinde-varlıktır*.¹⁰ Varlığın taksimindeki bu ikilik, Sartre felsefesinin temelini teşkil eder.¹¹ Sartre, *kendisi-için-varlık* bahsinde, bu varlık türünün, kendi varlığının temeli olmadığını açıklamak isterken, *Zorunlu Varlık* konusuna atlayarak, aslında hiçbir varlığın varoluş temelini [yine] kendisi olamayacağına açıklık getirmeye çalışır:

“Kendi varoluşunun temelini/nedenini oluşturan varlık” [*Zorunlu Varlık*] fikrini tasarlamaya yönelik her türlü girişim, o varlığın kaçınılmaz bir biçimde, aynı anda hem “kendinde-varlık” olarak mümkün bir varlık olmasını hem de [kendi] yokluğun[un] da nedeni/temeli olabileceği düşüncesini beraberinde getirecektir. Nedensellik eylemi – ki bunun sonucu, tanrının, tıpkı kendisi aracılığıyla kendisini tekrar eden şey gibi, kendi Zâtının nedeni olmasıdır – tam olarak zorunluluğun ilk bağının, [şeyin] kendisine dönmesi ve bir tür yansıma sayılması sebebiyle [aynı zamanda] yok edici

⁸ Sartre, 1394, s. 32

⁹ Howells, 1995, s. 16

¹⁰ a.g.e., s. 49

¹¹ Cox, 2008, s. 30

bir eylemdir de. Bu temel zorunluluk da mümkün varlık dolayısıyla vücûda gelmektedir. Yani bir varlık tam olarak kendi kendisinin nedeni olmak için vardır.¹²

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre’a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlık bilincini yeniden kazanmış olur. Daha önce bilinç eyleminin “hiçleme” şeklindeki açıklamasında değindiğimiz üzere, bu durumda bilinç, kendini, yeniden bulmak için hiçleştirir. Sartre’ın bu sözleri; insanın, kendi hiçliğinin temeli olması anlamındadır. Ancak varlığının temeli/nedeni kendisi değildir. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olması için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu da imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin, daha önce bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelir. Yani İslâm hükemâsının deyişiyle, elde edilmiş şeyin yeniden elde edilmesidir (*tahsîl-i hâsıl*). Bu sorun, Descartes’ın Tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde Tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [Tanrı] *kendi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün* bir *varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip

olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. İşte kendi kendisinin nedeni olan *Zorunlu Varlık*’ın durumu budur. *İkinci Öncül*: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisini meydana getiren varlık demektir.

Sartre’ın, Descartes’ın Tanrı’nın varlığını ispatlamak için getirdiği delili kritik etme bâbında öne sürdüğü istidlâl işte budur. Descartes, burada insan zihnindeki Tanrı kavramından faydalanmıştır. Ona göre insan zihninde bu kavramı meydana getiren Tanrı’dır. Çünkü neden (illet), kendi sonucunun (ma’lûlünün) sahip olduğu tüm kemâllere sahiptir. Dolayısıyla insan zihninde var olan sonsuz kavramlar, yalnızca sonsuz bir varlığın ma’lûlû olmakla açıklanabilir ki, bu da Tanrı’dır.¹³

Bu delilin temelini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre’a göre bilinç içinde de bir öz-farkındalık (kendi kendinin farkında/bilincinde olma) gizlidir. İnsan bir objeye dair bilgi edindiğinde, bunun içinde de bir öz-farkındalık mevcuttur. Gerçekte bilinç, aynı zamanda bir öz-farkındalıktır. Ancak aynı bilinç bazen kendi kendisini de düşünce ve dikkat konusu yapar. Bu durumda, *düşünen* olarak bilincin kendisi de *düşünülmüş* olur. Böylece kendi varlığının bilincini yeniden kazanmış olur. Sartre’ın bilinçle ilgili açıklamasına bakıldığında bu eylem, objeye doğru bir sıçrayış ve yükseliştir. Bu süreçte özne, kendini yeniden bulmak için hiçleştirir. Diğer bir deyişle, bu tanıma/bilme/farkındalık sırasında, öznenin, nesneye yönelik bu aşkınlığından başka belirli hiçbir kimliği yoktur.

¹² Sartre, 1394, s. 144-145

¹³ Mütebevî, s. 213; William H. Brenner, p. 31-41

Onun varlığı, işte bu algıdır. Çünkü kendi varlığının temeli/nedeni olabilmesi için, bu *düşünen* bilincin, bir yansıma eyleminde kendine dönmesi gerekir. Bu ise imkânsız olup, yeniden bulunan bu şeyin daha önceden mevcut olduğu anlamına gelir. Bu da demektir ki, bilinç, kendisini objenin hüviyeti haline getirememektedir. Çünkü sözü edilen durumda hem sabit hem de hareketli olması gerekecektir. Mezkûr hareketin sonucu, onun daha önceden mevcut olması olacaktır. Bu da elde edilmiş bir şeyin yeniden elde edilmesi demektir (*tahsîl-i hâsıl*). Bu sorun, Descartes'ın Tanrı kavramına yönelik önemli bir sorundur. Elbette Sartre, bu ifadesinde Tanrı bilincini, insan bilinci olarak görmüştür; zira bu durumda [Tanrı] *kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alacağından, aynı zamanda *mümkün* bir *varlık* olarak da nitelendirilecektir.

Sartre, istidlâlini öncüllerle şu şekilde tanzim etmiştir: *Birinci Öncül*: Yaratılışın aslı, önceden bir öze (mahiyete) sahip olmayı gerektirir. Önceden bir öze sahip olmak da, yaratılanın, yaratılmadan önce yaratıcısının zihninde şekillenmiş, müşahhas ve muayyen bir varlığının olması anlamına gelir. Örneğin bir bıçakçı, bıçağını yapmadan önce zihninde onun şekline ve ölçüsüne sahiptir. Bıçak örneğinde herhangi bir paradoks meydana gelmemektedir; çünkü bıçağın özü varlığından önce olup, bilince mütelliktir ve *kendinde-varlık* alanının içindedir. Ancak meseleyi, kendi kendisini meydana getiren tanrı konusunda ele alacak olursak; O, özünü kendisinden önce tasavvur ettiğinden, *kendisi-için-varlık* alanında yer almış olacaktır. Diğer taraftan kendisinin de bir bilinç ve özne olması hasebiyle *kendisi-için-varlık* olmuş olacaktır. Bu açıklamalarla birlikte Sartre'ın sözlerini şu öncüllerle toparlamak uygun olacaktır:

Birinci Öncül: Her türlü yaratılış, o şeyin özüne dair önceden belli bir tasavvuru ve bilinci gerektirir. *İkinci Öncül*: Tanrı kendi kendisini meydana getirmiştir. O halde kendi özünü meydana getirmeden önce, bunun üzerinde düşünmüştür. *Üçüncü Öncül*: Özü varlığından önce bilince gelen her şey, *kendinde-varlık* olup, bilinç sahibi değildir. O halde Tanrı, *kendinde-varlıktır*. *Dördüncü Öncül*: Tanrı, yaratılmadan önce kendi özünü yaratmayı tasavvur etmiştir. Öyleyse bilinç sahibidir ve *kendisi-için-varlıktır*. *Sonuç*: Tanrı *kendisi-için-varlık* iken aynı zamanda *kendinde-varlıktır*. Oysa daha önce ispatlandığı üzere, bu ikisi, varlığın iki farklı alanına ait olup, birbiriyle aynı olamaz ve bir araya gelemmezler. Bir başka deyişle, Tanrı iki özelliğe sahiptir. Hem bilinç sahibidir ve kendini *tanıyabilir/bilebilir*, ki bu, *kendisi-için-varlık*'ın özelliğidir; hem de sabit ve belirlenmiştir (taayyün sahibidir) ve *tanınabilirdir/bilinebilirdir*; bu ise *kendinde-varlık*'ın özelliğidir. Sartre'a göre mezkûr iki özellik, varlığın belli bir alanına ait olduğundan, birbirleriyle bir araya gelemmezler. Buna dayanarak, Tanrı'nın varlığını bir paradoks olarak kabul eder.¹⁴ Bir cümleyle özetlenecek olursa, *Zorunlu Varlık*, kendi kendinin nedeni olduğundan, [önceden] kendi özünü tasarlamış olmalıdır. Bu ise paradokstur.

Kritik

Bu delilin esasları, Sartre'ın Descartes'a yönelttiği eleştirilerin temelleri üzerine mebnidir. Hikmet-i Mûteâliye'nin temellerine binaen bizler de bu eleştiriye kabul ediyoruz. Allah kendi kendinin illeti değildir ve kendisini yaratmamıştır. *Zorunlu Varlık* ifadesi de, O'nun kendi kendini yaratması anlamına gelmeyip, bilâkis Zâtının zorunlu olması

¹⁴ Alevîtebâr, 1386, s. 15

demektir. Burada ikinci bir varsayıma yer yoktur. Sartre'ın *kendinde-varlık* hakkında, onun “saf vücûd” ve “yokluğun, kendisi için anlamsız” olduğu şeklindeki sözleri oldukça sağlam ve bütüncüdür. Bizler bu ifadelerin aynısını Zât-ı Vâcib hakkında söylemekteyiz: “O, saf vücûddur, O’nda hiçbir kopukluk/ayrılık yoktur.” Sartre'ın *kendinde-varlık* hakkındaki ifadeleri, Hikmet-i Mûteâliye'nin “Vâcibu'l-Vücûd” bâbında söylediklerine çok yakındır. Örneğin Molla Sadrâ, Zât-ı Vâcib'i açıklarken şunları söylemiştir: “*Vâcib (Zorunlu Varlık), yokluğunun, imkânsızlığı gerektirdiği bir varlık değil, bilâkis [yokluğunun], imkânsızlığın kendisi [demek] olduğu varlıktır.*”¹⁵

Dolayısıyla bizler Descartes'ın görüşünün eleştirisi konusunda Sartre ile hemfikiriz. Ancak bu eleştiriden elde edilen sonuç [bizim elde ettiğimiz sonuçtan] farklı olup, *Zorunlu Varlık*'ın anlamı konusunda yanlış bir algıya/kabule sahip olunmasından kaynaklanmıştır. Sartre, *Zorunlu Varlık*'a yönelik bu yanlış algıyla, “kendi kendinin temeli [nedeni] olmak” tezinin imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre hiçbir varlık kendi kendinin temeli [nedeni] olamaz. Dolayısıyla tanrı da kendi kendinin nedeni/temeli olamaz. Böylesi bir tanrı var olsa bile *Zorunlu* değil *mümkün* bir *varlık* olacaktır. Oysa müteellih bir filozof aynı öncüllerden şu sonuca varmış olacaktır: “Allah kendi varlığının illeti olamaz. Dolayısıyla O'nun illeti yoktur. O, saf vücûddur, O'nda yokluğa yer yoktur.”

Bu bağlamda Sartre'a yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de şudur: Ona göre insan bilincinden bağımsız bir bilinç yoktur. Nitekim, Tanrı'nın varlığının temelini/nedeninin kendisi olamayacağını ispatlamak için, daha önce açıklandığı üzere o, bilinçten yardım almaktadır. Oysa bilinç veya bir diğer deyişle Allah'ın ilmi, huzûrî bir bilgidir. Molla Sadrâ'nın ifadesiyle *icmâlî bi'tafsîl*dir (yani icmâlî bilgisinin ardından, bu bilginin tafsilatlandırılmasıdır).¹⁶ *Zorunlu Varlık*'ın bilgisine bu şekildeki bir bakış, elbette ki Sartre'ın ulaşmaya çalıştığı neticeleri beraberinde getirmeyecektir. Böylece [doğru bir] ilâhî bilgi [anlayışıyla], *Zorunlu Varlık*'ın kendi kendisini meydana getirdiği tezi iddia edilemeyecektir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, mezkûr tez, *devir* ve *tahsîl-i hâsıla* neden olmaktadır.

Şehit Mutahharî (r.a.), “Vücûdun asıl oluşu” ve “İllete duyulan ihtiyacın ölçüsü” meselelerini açıklamak suretiyle bu delili kritik etmiştir.¹⁷ Şöyle ki, “Vücûdun asıl oluşu” ilkesine uygun olarak, mevcudâtın hakikatini teşkil eden şey, varlığıdır. Dolayısıyla illetten sâdır olan şey, onların özleri/mahiyetleri değil, varlıklarıdır. Yine hatırlatılması gerekir ki, varlık başlı başına ademi (yokluğu) defetmektedir; onun gereği [var] “olmak”tır. Tıpkı Sartre'ın da *kendinde-varlık*'ı açıklarken işaret ettiği gibi, “*varlık vardır ve bir nedene ihtiyacı yoktur.*” O halde *Zorunlu Varlık*, saf vücûd olduğundan¹⁸ ma'lûl olmanın gerektirdiği vasıflara sahip değildir. Ancak diğer varlıkların varlık alanları sınırlıdır. Yani bizâtihi *fakr*ın kendisidirler ve diğer varlıklara bağımlı olduklarından illete ihtiyaç duyarlar.¹⁹

¹⁵ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 84

¹⁶ a.g.e., c. 6, s. 270-271

¹⁷ Mutahharî, Murtazâ, 1383, c. 1, s. 496-499

¹⁸ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 1, s. 86

¹⁹ Sadrüddîn Şîrâzî, 1383, c. 1, s. 247

Hikmet-i Mütââliye’de illete ihtiyacın ölçüsü, illete ihtiyaç duyan *fakrî* bir varlık olmasıdır. Bu durum, *imkân-i fakrî* olarak da adlandırılmaktadır. Diğer bir deyişle, ilk olarak ve bizzat, meydana gelen şey vücûddur; mahiyet ise ikincil ve arazî olarak ondan intizâ edilmektedir (ayırt edilmektedir, alınmaktadır). Sonuç itibarıyla, *Zorunlu Varlık*, mutlak varlıktır ve mahiyeti yoktur [mahiyeti varlığıdır]. Diğer taraftan illete ihtiyaç duyan varlık, Ganiyy-i Mutlak ve salt bir ihtiyaçsızlık/istiğna demek olan varlık değil, varlığı *fakrî* ve ihtiyacın bizzat kendisi olan varlıktır. Kendisinden başka her varlığın hakikatini meydana getiren O’dur. Müessir O’dur ve tüm âlem, O’nun eserinden başka bir şey değildir.²⁰ Bu izahlarla birlikte Sartre’ın, kendisinden netice almaya çalıştığı öncüllerin ve sonuçların yanlışlığı/bâtıllığı aydınlığa kavuşmaktadır.

2. Delil: Zorunlu Varlık’ın Varlığının Mümkün Oluşuna Eleştiri

Sartre’ın, Tanrı’nın varlığının mantıksal zorunluluğunun reddi konusundaki delili, Leibniz’in beyan ettiği delilin reddi çerçevesinde öne sürülmüştür. İlk olarak o [Leibniz], tanrının varlığının *mümkün* olduğunu şu şekilde ispatlamıştır: [*Birinci Öncül*] Bir kavram, *mümkün* olması halinde mevcuttur. *Mümkün* olabilmesi için de herhangi bir paradoks barındırmamalıdır. Paradoks, olumlu (olumlayıcı) ya da olumsuz(layıcı) şekillerde olabilir. Öte yandan Tanrı kavramı yalnızca olumlu yüklem (mahmûl) kapsadığından, her türlü olumsuzluğu iter (nefeyder). Şu halde O’nun Zâtında hiçbir paradoks tahakkuk etmeyecektir. Dolayısıyla Tanrı, *mümkündür*. Onun delilinin

ikinci öncülü ise şöyledir: Tanrı’nın varlığının *imkânı*, O’nun varlığının zorunluluğunu gerektirir. Bu bağlamda *imkânın* Leibniz’deki anlamına dikkat edildiğinde; Tanrı kavramı tüm olumlu yüklem (mahmûl) içine aldığından ve “var olmak” da olumlu bir yüklem olduğundan, o halde Tanrı’nın var olduğu söylenebilir.²¹

Sartre’ın bu [bu başlıkta irdelenecek olan] delili, Leibniz’in, *imkânın* Tanrı’nın varlığını olumlayıcı kıldığı şeklindeki öncülüne yönelik bir eleştiridir. Mantıksal bir şekilde beyan edecek olursak; Leibniz’in delili şu şekildedir: Birincisi, Tanrı’nın varlığı kavramı *mümkündür*. İkincisi, bu kavram, kendi varlığını/var oluşunu gerektirecek niteliktedir. [Sonuç], o halde Tanrı mevcuttur.

Sartre, *imkânı varlık dışı imkân* ve *varlıkla ilgili imkân* olmak üzere sınıflandırır. Burada Sartre, üzerine pileli (katlanmış) bir kumaşın sarı olduğu ve bu halde düz bir yüzey üzerinde yuvarlanan bir topu örnek verir. Bu topun, pileler sebebiyle izlediği yoldan sapması *mümkündür*. Topun, yolundan sapma *imkânı*, topun *imkânı* [demek] değildir. Aksine geleceği bilmemek demek olup, gerçeğe dair bilgisizliğini *imkân* şeklinde gösteren bilinçten kaynaklanır. Gerçekte topun, izlediği yoldan sapma *imkânı*, mesele nin diğer bir boyutu mudur? Zira ben topun, yolundan sapıp sapmayacağını bilmiyorum. Bu *imkân*, varlığın kendisiyle ilgili olmayıp, dışsal bir husustur. Gerçekte bu *imkân*, konunun boyutuyla alakalıdır.

Ancak varlıkla ilgili başka bir *imkân* daha tasavvur edilebilir. Bizatihi topun *mümkün* olması şeklindeki *imkân*da, onun [topun] var oluşunun da hiçbir zorunluluğu yoktur. Bu tür bir *imkân*, daima varlıkla birlikte ve

²⁰ Sadrüddîn Şîrâzî, 1354, s. 31

²¹ Leibniz, 1375, s. 137-138

ondan hiç ayrılmaz. Bu *imkânın*, *zorunlu*-luğa nazaran, varlığa karşı öncelikli olabileceği bir konum olamaz.

“Varlık, imkânların varlığını korumaktadır. Varlık bu imkânların temelidir/nedenidir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, kendi imkânından kurtulamaz. Bir cümleyle ifade edecek olursak; eğer tanrı varsa, o, mümkün bir varlıktır.”²²

Hâlbuki *imkânın* iki kısmının da açıklanması, meseleyi aydınlığa kavuşturacaktır. İddia şudur: *Zorunlu Varlık*, kendi varlığını gerekli kılar. Sartre şöyle söylemektedir: Bu *imkân*, *Zorunlu Varlık* için ya dışsal bir olgudur – ki bu durumda *Zorunlu Varlık*’ın *imkânı* asla suret bulmayacaktır – ve bu, dışsal bir mesele olup, (söz konusu *imkân*), tanrının varlığını zorunlu kılamaz; ya da *imkân* ile kastedilen, varlığın *imkânı*dır ki, bu *imkânın* da, [O’nun] varlığı[nı] zorunlu kılacağını söyleyemeyiz. Çünkü söz konusu *imkân*, *mümkün* varlığın kendisi olup, ondan ayrılmaz. Şu halde, eğer tanrı var ise, o, *mümkün*’l-*vücûddur*.

Bu delilin öncülleri şu şekilde açıklanabilir:

Birinci Öncül: Leibniz, *Zorunlu Varlık*’ın *imkânının*, O’nun varlığını gerektirdiğini söylemiştir. *İkinci Öncül:* *İmkân*, ya varlığın *imkânı*dır ya da varlığın dışındadır. *Üçüncü Öncül:* Eğer *imkân* varlığın dışında ise, onu zorunlu kılamaz. *Dördüncü Öncül:* Eğer *imkân*, varlıkla ilgiliyse ondan ayrılmaz. O halde Leibniz’in kastettiği, *varlığın dışındaki imkân* ise, *Zorunlu Varlık* mevcut değildir. Bu durumda hem *Zorunlu Varlık* mevcut olmayacak hem de var olduğu farz edilse bile, *mümkün* bir varlık olacaktır.

Kritik

Bu delil de, tıpkı birinci delil gibi Leibniz’in istidlâline nispeten haklı/doğru bir eleştiridir. Ancak ondan çıkarılan sonuç, doğru değildir. [Leibniz’in] Tanrı’nın imkânının, O’nun varlığını gerektirdiği şeklindeki öncül[ün]le Sartre’in yaptığı eleştiri doğru bir eleştiridir. Ancak, “tanrı varsa bile O’nun *mümkün* bir varlık olduğu” yönündeki sonuç, yanlış bir sonuçtur.

Bu açıklamada Hikmet-i Mûteâliye’nin temellerine göre beyan edeceğimiz husus şudur: Zât-ı Vâcib, varlığını hiçbir şekilde *imkândan* almaz. *Zorunlu Varlık*’ın var oluşuna *imkân* varsayımından yaklaşmak, doğru bir yaklaşım değildir. Bilâkis *Burhân-ı Sıddıkîn*’de *Zorunlu Varlık*, öncüllerde [O’nun] *imkânından* söz etmeksizin, sonuç bölümünde başlangıçsal/temel bir olgu olarak yerini alır. Hatta Allâme Tabâtabâî’ye (r.a.) göre, Zât-ı Vâcib Teâlâ’nın ispatına lüzum yoktur; bu apaçık (bedihî) bir gerçekliktir. Eğer O’na dair bir delil getirilirse de bu, ispat değil, tenbih (uyandırma) içindir.

O, bu iddiasını ispatlamak için açık (bedihî)/*a priori* bir önermeden (“Bir gerçeklik vardır.” önermesinden) faydalanmaktadır.²³ Bir sonraki merhalede, var olan ve misdaka sahip olması gereken bu gerçeklik için, “her varlığın bu gerçekliğin misdaki olamayacağını” söylemektedir. Çünkü hiçbir varlığın yokluğu, paradoksa yol açmaz. Örneğin bir masanın var olmaması halinde, bu genel “gerçeklik” ilkesi yine de mevcuttur ve ona bir zarar gelmez. Hatta tüm insanlar ve canlı varlıkların tamamı dahi olmasa yine de bu ilkeye/gerçekliğe bir hâlel gelmez. Zarar/hâlel, “bu dünyada varlığı gerekli olan hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde söz konusudur.

²² Sartre, 1384, s. 145

²³ Sadrüddîn Şîrâzî, 1981, c. 6; *Ta’lîka-i Allâme Tabâtabâî*, s. 14-15

Yani “yokluğu varsaylamayacak hiçbir varlık yoktur” dediğimiz yerde... İşte bu durumda mezkûr bedihî ilkeye/“gerçekliğe” bir halel gelmiş olur. Bu aşamadan sonra zorunlu ve ezelfî Vâcibu bi’z-Zât’ı ifade eden bir “gerçeklik” ilkesi hükmündeki, “Bir gerçeklik vardır.” önermesinden faydalanırız.²⁴

Zorunlu Varlık’ın mümkün olması, aslında Sartre için kendisinden feragat edilmiş bir mevzudur. Oysa daha önce de beyan edildiği üzere *imkân*, mahiyetin/özün gereklerinden biridir ve Zât-ı Vâcib’in mahiyeti yoktur. Buna göre, Hikmet-i Müteâliye esaslarınca Sartre’ın bu delilinin asılsız ve temelsiz olduğu söylenebilir. Çünkü onun temelleri, Vâcib’in (*Zorunlu Varlık*) *imkân* üzerine kuruludur. Oysaki açıklandığı üzere Vâcib için hiçbir şekilde *imkân* tasavvur edilemez. Elbette *imkân*ın muhtelif anlamları mevcuttur. Sartre’ın kastettiği anlam ise varlığın ve yokluğun ayırt edici çizgisi ya da *imkân-ı mâhûvî*dir (öze ilişkin *imkân*dır). Ancak öyle anlaşıyor ki, Leibniz’in şahsında Sartre’a şöyle bir cevap verilebilir: *İmkân*ın [varlık ile yokluk arasındaki] ayırt edici çizgiden daha genel bir anlamı vardır ve o da “bir şeyin muhal olmaması” anlamına gelir. Görünürde Leibniz’in sözlerindeki *imkân*, bu genel anlamıyla ele alınmıştır. Bu durumda Sartre’ın eleştirisi, Leibniz’i bağlamayacaktır. Çünkü [bu genel anlamıyla *imkân*], *Zorunlu Varlık*’ı da kapsamaktadır. Eğer Sartre’ın literatürüyle de cevap verecek olursak, şunu söylememiz gerekecektir: Bu *imkân*, varlığa özgüdür ve söz konusu varlık da *Zorunlu Varlık*tır; bu ise şu anlama gelecektir, O’nun varlığı muhal değildir.

Ayrıca tüm bu eleştirilere binaen, Sartre’ın delili, iddianın yalnızca bir bölümünü

ispatlamaktadır (delil, iddiadan daha özeldir/dar kapsamlıdır). Sartre bu konuları beyan etmek suretiyle *Zorunlu Varlık*’ın muhal olduğunu ispatlamak istemektedir. Oysa bunun doğru olduğu varsayıldığında bile, o, *Zorunlu Varlık* hakkında çarpıtılmış delillerden birini reddetmiş olacaktır ki, bu da *Burhân-ı Sıddîkîn* gibi muhkem delillere bir halel getirmeyecektir.

3. Delil: Özgürlüğün Tahakkukuna Bir Engel Olarak Tanrı

Sartre, varlığın bir alanını Hegel’den ödünç aldığı *başkası-için-varlık* terimiyle açıklamıştır.²⁵ *Başkası-için-varlık*, başkalarının varlığı demektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Sartre, insanın varlığını bilinç olarak açıklamakta ve onu değişken bilmektedir. *Kendinde-varlık* ise sabitliğin kendisidir. Şu durumda, bilinç sahibi bir varlığın, bilinç sahibi başka bir varlığın farkına varıldığını varsayalım. O zaman bu obje (bilince konu olan/bilinen şey) artık *kendisi-için-varlık* değildir, dolayısıyla özgür de değildir. Çünkü özgür olmak, *kendinde-varlık* olmakla bağdaşmaz. Bizi kendinden haberdar kılan bu *kendisi-için-varlık*, Sartre’ın literatüründe *başkası-için-varlık*tır. O, özgürlüğe mani olan “başka” bir varlığı açıklamakta ve bu bağlamda “bakış” tabirini kullanmaktadır. “Başkası/öteki”, insanı daima bir nesne yapar (nesne olarak görür). Böyle bir durumda insan, artık *kendisi-için-varlık* değildir, çünkü onun objesi olmuştur ve özgür değildir. İnsanın bu durumda yapabileceği tek şey, diğerini kendine nesne yapmaktır. Sartre’a göre “diğeri”nin/“başkası”nın varlığı, bir rahatsızlık ve eziyet sebebi olmasıyla yanı sıra - nitekim onun *Çıkış Yok/Huis*

²⁴ *Ubûdiyyet*, 1392, s. 165

²⁵ *Destğayb*, 1354, s. 230

Clos'undan da bu anlaşılmaktadır²⁶ - aynı zamanda insanın varlığını “belirleyen” şeydir de. *Kendisi-için-varlık* olması unvanıyla insan, kendisini dikkatle değerlendirmeli ve kendi kendisinin bilincinde olmalıdır. O, kendisine “başkası”nın bakışıyla bakıp kendini onun gözüyle görebilir, kendi kendini “belirleyebilir” ve tanıyabilir.

“Diğeri/başkası” olarak Tanrı, Sartre’a göre insanı daima görmekte, ancak insan O’nu görememektedir. İşte bu sebeple insan O’nu kendi nesnesi kılamaz. Tanrı’nın varlığını kabul etmek, sürekli bir sınırlandırılmayı kabul etmektir. O, kendi “bakış”ıyla, insandan özgürlüğü almakta, ancak insan buna bir karşılık verememektedir. Sartre, inkârında o denli ileri gitmiştir ki, bunu özgürlüğe ulaşmanın mantıksal bir gereği olarak telâkki etmiştir.²⁷ Özgürlük, insanın doğası olarak tanımlandığından, Tanrı’nın inkârı zorunludur.

Tanrı ile ilgisi bakımından özgürlükten bahsetmek anlamsızdır. Zira insan, Tanrı karşısında “sadece bir şeydir” ve tıpkı diğer şeyler gibi özgürlükten yoksundur. Tanrı’nın “bakış”ı insana anlam vermekte ve insan, kendisini Tanrı’nın gördüğü gibi görmektedir. İnsan Tanrı’nın gözüyle kendine baktığında, doğrusu bir öznenen ibaret olan kendine/zâtına yabancılaşır. Dolayısıyla “Gizli Oturum”da geçen meşhur “Cehennem başkalarıdır” sözünü Tanrı hakkında da kullanıp, “Tanrı cehennemdir” dememiz mümkündür.²⁸

Sartre’ın delilini mantıksal olarak şu şekilde de beyan etmek mümkündür: *Birinci Öncül*: Özgürlük, insanın doğasıdır. *İkinci*

Öncül: Bir şeyin doğal/zâtî niteliğinin o şeyden alınması muhaldir. *Üçüncü Öncül*: Tanrı’yı kabul etmek, insanın özgürlüğünün alınmasının sebebidir. *Sonuç*: Tanrı’yı kabul, muhaldir.

Kritik

Bu görüşün eleştirisinde söylenilmesi gereken şudur: Hikmet-i Müteâliye’nin insan telâkkisinde insan nefsi ilâhî bir bağa ve taalluka sahiptir. Allah, insana şah damarından daha yakındır. Lakin “yabancı” bir varlık olarak değil, bilâkis, insanın temel bir hakikati olarak... Şehit Mutahharî, mezkûr görüşü şöyle değerlendirmektedir:

Bir varlığın belli bir gayeye ve kendi nihâî kemâline bağlılığı, Sartre’ın iddiasının aksine bir “yabancılaşma” değildir. Daha ziyade kendinde derinleşmektir. Yani “daha çok kendi olmak”tır. Eğer özgürlük, insanın kendi gayesinden ve kemâlinde dahi özgürleştiği bir merhaleye varacak olursa, yani kendinden dahi özgürleşeceği bir noktaya ulaşırsa, böyle bir özgürlük, beraberinde “yabancılaşma”yı getirecektir. Bu tür bir özgürlük, insanî kemâle zıttır. Özgürlük, varlığın kemâlini de kapsadığı, yani o varlığın gelişimsel (tekâmülî) aşamasını da kapsayan bir şey haline geldiği, benim hatta kendi gelişimsel aşamamdan da özgürleşeceğim anlamına geldiği takdirde, bunun anlamı, “Ben ‘kendimden’ daha kâmilim, daha özgürüm”, “Kendim” ise ‘ben’den daha özgür ve daha kâmilim.” olacaktır. Bu özgürlük, yukarıda sözünü ettiğimiz bağlılığa nazaran insanı kendisinden daha çok uzaklaştıracaktır.²⁹

²⁶ Sartre, 1387, s. 138

²⁷ Misbâh Yezdî, 1386, c. 1, s. 297

²⁸ Alevîtebâr, 1382, s. 64

²⁹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 213

Yukarıdaki açıklamaya göre, Sartre'ın düşüncesinin aksine, Allah'ın varlığının insanın varlığına bir engel teşkil etmediği, insanı kendi hakikî mebd'e'inden koparmadığı ve kendine yabancılaştırmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Allah'ın insana bakışı ve O'nun insanla beraberliği, insanın durağanlaşma sebebi değil, bilakis rüşdünü ve terakkisini sağlayan bir beraberliktir. İnsan bu beraberliğe ne kadar teveccüh ederse, bu sonsuz dayanaktan o kadar istifade etmiş olacaktır. Sartre'ın ve emsallerinin eserleri incelendiğinde insan için gözle görülür olan şey, bu kimselerin Yaratıcı hakkında doğru bir telâkkilerinin olmadığıdır. Aynı zamanda O'nunla doğru bir irtibat kurmamak, insanı, O'nun bakışını kendi üzerinde bir ağırlık gibi hissettiği bir noktaya vardırırmıştır. Oysa ârif kimse, O'nun bakışında erir ve O'nunla aşk oyunu oynar.

Bir diğer eleştiri de Sartre'ın delilinin, özgürlüğü insanın doğası olarak gören öncülüne yöneliktir. Sartre'ın özgürlük ile kastettiği anlam, insanın varlıksal bağımsızlığıdır (*istiklâl-i vücûdî*). Elbette Sartre bu anlamdaki bir varlıksal bağımsızlıktan, sosyal özgürlük sonucunu çıkarmaktadır. O, bu ikisi arasında bir bağın olduğunu savunur. Hikmet-i Mûteâliye'de özgürlük, yukarıda bahsettiğimiz ilk anlamıyla, insandan tamamen nefyedilmiştir.³⁰ İnsan, kendi illete bizihi bağıllık ve aidiyet demektir. Bu durum da özgürlüğün tamamen karşısında yer alır. Ancak tekvînî özgürlük ile bireysel ve sosyal özgürlük arasındaki bağ da kabul edilebilir bir durumdur. İnsan kendi illete bizihi bağıllığı ve aidiyetiyle birlikte, aynı zamanda özgür bir iradeye sahiptir. Hatta Şehit Mutahharî, bireysel ve sosyal özgürlüğün gerçek anlamda tahakkuku konusunda

bir adım ileri gitmiş ve bunun manevî özgürlüğün tahakkukuna, yani Yaratıcı'ya itaat etmeye bağlı olduğuna inanmıştır.³¹ İnsan için doğa/zâtî özgürlük, yani onun varlıksal bağımsızlığı hiçbir şekilde söz konusu değildir. Ancak bu durumun, beşerî mutlak cebr ile de bir ilgisi yoktur. İnsan, Yaratıcı'sına bizihi bağıllığıyla birlikte, aynı zamanda irade sahibidir.

Sonuç

Sartre için Tanrı'yı inkâr tematik bir ilke olarak görünmektedir. Bunun kökeni, onun çocukluk evresine uzanmaktadır. O, Tanrı'nın varlığı tezini, bir paradoks olarak görmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir: Eğer Tanrı kendi kendisini var etmişse, O'nun var olabilmek için, kendinden önce var olmuş olması gerekir. Bu delil şu şekilde reddedilmiştir: *Zorunlu Varlık*, kendi kendisinin nedeni olan varlık anlamına gelmemektedir. Bilâkis, “Zâtının, onun var oluşunu gerekli kıldığı varlık” anlamındadır. O'nun nedene/illete ihtiyacı yoktur. İkinci delilde Sartre'ın, Tanrı'nın *imkânının* O'nun varlığını gerekli kıldığı şeklindeki iddiaya getirdiği delile şöyle bir cevap verilmiştir: Allah'ın varlığında *imkâna* yer yoktur. O'nun varlığı zorunludur. Eğer Allah hakkında *imkân* söz konusu edilirse, bu ancak *imkânın* genel anlamı olabilir ki, bununla kastedilen de O'nun yokluğunun muhal olmasıdır. Sartre, Tanrı'yı “diğeri, başkası” olarak görmektedir. Tanrı'nın var olması durumunda, insan kendisini daima onun nazarı altında görecektir ve O'ndan kurtulamayacaktır. Ona göre Tanrı'nın varlığı kabul edildiği takdirde, özgürlüğün bir anlamı kalmayacaktır.

³⁰ Misbâh Yazdî, 1388, s. 138

³¹ Mutahharî, 1384, c. 23, s. 441

Hikmet-i Mütââliye'nin perspektifinden ise insan, aşkın bir hakikatin mazharı olup, O'nun bir nişanesi/tecellisi sayılmaktadır. İnsan ile Allah arasında başkalığa ve ikiliğe mahal kalmamıştır. Dolayısıyla "başkasının

bakışı" düşüncesine de yer yoktur. İnsan, kendisini daima O'nun huzurunda görmektedir ve bu durum da insanın özgürlüğüyle çelişmemektedir.

Kaynakça

- Alevîtebâr, Hidâyet (1384); *Nigâh-i Mutlak-i Hodâ der Felsefe-i Sartre*; 1. Sayı, c. 1.
- Alevîtebâr, Hidâyet (1386); *Sartre ve Meyl-i İnsan be Hodâ Şoden*; Nâme-i Felsefî, c. 3, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Sonbahar-Kış, 1391); *İlhâd Asl-i Mevzû'î-i Felsefe-i Sartre*; *Tahran Üniversitesi*, 40. Dönem, 2. Sayı.
- Alevîtebâr, Hidâyet (Yaz, 1384); *Vâcibu'l-Vücûd der Felsefe-i Sartre* (Eleştirel Bir İnceleme); *Hikmet ve Felsefe*, Yıl 1, 2. Sayı.
- Caferî Tebrîzî, Muhammed Takî (1394); *Halvet-i Üns (Tahlîl-i Endîşehâ ve Şahsiyyet-i Hâfız)*; Abdullâh Nasrî'nin tedvin ve tanzimi ile; Tahran: Müessese-i Tedvîn ve Neşr-i Âsâr-i Allâme Caferî, 1. Baskı.
- Cox, Gary (2008); *The Sartre Dictionary*; First Published, London: Continuum International Publishing Group.
- Destğayb, Abdülali (1354); *Felsefehâ-i Egzistansiyalizm*; Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1. Baskı.
- Howells, Christina (1995); *The Cambridge Companion to Sartre*; Twice Printed, New York: University of Cambridge.
- Jean-Paul Sartre (1344); *Sözcükler*; Hüseyinkolî Cevâhirî tercümesi; Tahran: Kâve, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1348); *Endîşehâ ve İnsan*; Dr. Ferecullah Nâsırî tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Fermend, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1386); *Egzistansiyalizm ve Asâlet-i Beşer*; Mustafa Rahîmî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 12. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1387); *Mordehâ-i Bî-Kefen ve Defn, Halvetgâh ve Megeshâ*; Sıddîk Âzer tercümesi; Tahran: İntişârât-ı Câmî, 1. Baskı.
- Jean-Paul Sartre (1394); *Hestî ve Nîstî*; Mehesî Bahreynî tercümesi; Tahran: Nîlûfer, 1. Baskı.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried (1375); *Monadoloji*; Yahyâ Mehdevî tercümesi; Tahran: Hârezmî, 1. Baskı.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî (1386); *Nazariye-yi Hukûkî-i İslâm*; Kum: İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî (1388); *Nigâh-i Gozerâ Be Hukûk-i Beşer Ez Dîdgâh-i İslâm*; Kum: İntişârât-i Müessese-i Âmûzeşî-Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1. Baskı.
- Müctebavî, Celaleddîn (Çevirmen), (1370); *Felsefe ya Pejûheş-i Hakikat*; Birkaç Batı felsefesi öğretim üyesinden oluşan yazarlar grubu; Tahran: Hikmet.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 1, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- Mutahharî, Murtazâ (1384); *Mecmû'a-i Âsâr-i Üstâd Şehîd Mutahharî*; c. 23, Tahran: Sadrâ, 7. Baskı.
- National Review* (1982), June 11, New York.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1354); *el-Mebde'u ve'l-Me'âd*; Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1383); *Şerhu Usûli'l-Kâfî*; Tahran: Pejûheşgâh-i

- Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1. Baskı.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim (1981); *el-Hikmetü'l-Müteâliyyetü fî'l-Esfâri'l-Erba'a*; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 3. Baskı.
- Ubûdiyyet, Abdurrasûl (1392); *Der-âmedî Be Nizâm-i Hikmet-i Sadrâyî*, Tahran: Simet, 4. Baskı.
- William H. Brenner (1988); *The Elements of Modern Philosophy; Descartes Through Kant*; Prentice Hall.

Mutahharî ve Pasquini Açısından Ateizme Yönelişin Ahlakî Sebepleri

Dr. Reyhâne Sâdât Azimî

Özet

Bu araştırmada, iki felsefe-ilahiyat düşüncesinin temsilcisi olarak Mutahharî ve Pasquini'nin ateizm meselesi üzerine görüşleri incelenmiştir. Her iki düşünür de ateizme yöneliş sebepleri sahasında felsefe dışında ahlakî ve epistemik etkenleri önemli saymıştır. Bu makale, bu iki düşünürün müşterek ve ayrıldıkları noktaları, getirdikleri yenilikleri ve etkilerini inceleme konusu yapmıştır. Bulgular, Mutahharî ve Pasquini'nin, ateizme yöneliş insan tabiatı ve fıtratına aykırı bir akım olmasına ilaveten ahlakî ve sosyal bir mesele olarak da ele alınıp araştırılması gerektiğine inandığını anlatmaktadır. Ahlak ve toplum alanında ateizme her geçen gün artan yönelim, felsefî olan dışında başka etkenlerin de mevcut bulunduğunu göstermektedir. Bu etkenler, kamuoyunu, Tanrıya inanmayı bireysel ve toplumsal özgürlüklerin önündeki engel görmeye ve toplumların ilerlemesine mâni olduğunu düşünmeye yönlendirme çabası içindedir. Çünkü iman ve ateizm ikilisi itikat ve fiil sahasını birbirine bağlamış ve fiil sahasında insanı ahlakî ve toplumsal sınamalarla karşı karşıya bırakmıştır. Ateizme eğilim, Tanrıyı tanıma ve tasavvurun biçimlenme niteliğinde temel rol oynamasına ek olarak toplumların ahlakî inançlar bütünü de etkisi altına almakta ve onları maneviyattan hazcılığa ve çıkar eksenli düşünceye sevk etmektedir. Mutahharî ve Pasquini'nin görüşüne göre ateizme yöneliş, itikat ve çıkarımla ilgili bir mevzu olmasına ilaveten psikoloji, eğitim, ahlak, toplum ve medya boyutlarına da sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, ahlak, Mutahharî, Pasquini, Kilisenin kavramları, felsefî kavramlar, tanıma.

Giriş

Ateizm konusu son yüzyılda ahlakî, toplumsal, kültürel ve medyatik boyutları bulunan bir meseleye dönüşmüştür. Bu nedenle kamuoyunu yönlendirenler olarak filozoflar, düşünürler, aydınlar ve bilim insanlarının düşünce, ahlak ve toplum alanındaki görüş ve inancı özel bir önem taşımaktadır. Bu mecrada ilk aşamada üzerine düşündüğümüz şey, Tanrının varlığının leh ve aleyhindeki düşünür ve filozoflar tarafından beyan edilen çıkarımlar ve kanıtlardır. Ama ahlak ve toplum alanında her geçen gün artan ateizme yöneliş felsefî olan dışında başka etkenlerin de mevcut bulunduğunu göstermektedir. Bu etkenler, kamuoyunu, Tanrıya inanmayı bireysel ve toplumsal özgürlüklerin önündeki engel görmeye ve toplumların ilerlemesine mâni olduğunu düşünmeye yönlendirme çabası içindedir. Bu sebepler, Mutahharî'nin patoloji odaklı bakışına göre ahlakî

değerleri hazcılık ve çıkar eksenliliğe dönüştürmeyi kapsamaktadır. Felsefî kavramların acziyetine ilaveten din ve kilisenin kavramlarının yetersiz kalması, kilisenin yanlış ve şiddet içerikli muamelesi ve Tanrıyı sahih biçimde tanıma ve idrak etme yolunda kusur ve ihlaller de Tanrıyı ve dinî kavramları red ve inkar etmede felsefe dışı motivasyonlara zemin hazırlamıştır.

John J. Pasquini de -keşif ve din filozofu- eserlerinde ateizmi inceleme mevzusuna özel olarak eğilmiş ve bu etkenleri ele alıp tanıtmaya çalışmıştır. Her ne kadar Mutahharî'nin aksine kilise hakkında taraflı bir görüşü varsa da Mutahharî'nin görüşüne benzer şekilde ateizmin yanısıra ahlak ve toplum alanında ateizm propagandası yapanların pozisyonundan bahsetmiştir. Bu alanda mukayeseli araştırmalara zemin hazırlamasına ilaveten ateizm hakkında disiplinler arası incelemelerin önünü açmıştır. Çünkü bu mevzu her iki düşünür açısından da felsefe alanına ve çıkarıma özgü değildir. Bilakis ahlakî ve toplumsal boyutları, günümüz toplumunda medyanın kamuoyu üzerindeki hâkimiyeti dikkate alındığında eskisinden çok daha etkilidir. Dolayısıyla yeni ateizm, yani yirmi birinci yüzyılın başlarında dine karşı bilimsel ve natüralist bir eleştiri olarak medyalarda gündeme gelen ve liderliğini Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Christopher Hitchens'ın yaptığı akımın görüşlerini dine bilimsel, biyolojik veya Darwinci eleştiri gibi başlıklar altında ortaya koyduğunu, ama aslında tüm eser ve faaliyetlerinin ahlakî, toplumsal ve medyatik olduğunu ve her türlü muamele ve diyalogu hakettiklerini gözönünde bulundurunca aslında yelpazesi çok daha geniş araştırmalar yapmak gerekmektedir. Zaten felsefeci, bilim insanı ve ilahiyatçı çok sayıda insanı da harekete geçirmiştir.

Mutahhari ve Pasquini'nin Ateizme Yönelişin Ahlakî Sebepleri Hakkındaki Görüşü

Pratik ateizm ya da ahlak ve toplum alanındaki ateizm, Mutahharî'nin eserlerinde çokça göze çarpan bir mevzudur. O, Tanrı kavramını idrak etme anlamında Allah'ı tanımanın ve ona iman etmenin ya da ateizm ve Tanrıya inançsızlığın, insanın ruh ve duygularıyla ilgili -çocukluktan itibaren- en önemli meselelerden biri olduğuna inanmaktadır. Bu inançla ilgili sağlıklı ve sahih bir bilgi insan için kader belirleyicidir. İnsan ve toplum hayatını, hatta toplumun ahlak nizamını etkisi altına almaktadır. Pasquini de, ateizme bir tür hastalık (otizm) tanısı koyan Weitz gibi veya Freud'un yaklaşımını çağrıştıran bireyin bilme ve algılama sürecindeki bozukluk ve baba-çocuk ilişkilerindeki başarısızlık görüşü gibi din hakkındaki psikolojik verilere dayanarak ateizmi ahlak ve toplum alanında incelemektedir. Bundan dolayı önce onun ateizmden hangi anlamı kastettiğini anlamamız, sonra da her iki düşünürün görüşünde ateizme yönelişin ortak ahlakî ve toplumsal sebeplerini araştırmamız gerekmektedir.

Mutahharî ve Pasquini Açısından Ateizmin Manası

Maddecilik kavramının üstad Mutahharî'nin nazarında geniş bir anlamı vardır. Tanrıya (İbrahimî dinlerin Tanrısına) inançsızlığın tüm türlerini içerecek şekilde. Hatta Tanrıyı red

veya inkar karşısında belli bir tavrı olmayan şüphecileri ve agnostikleri de maddeciler grubuna dahil eder ve onları, şüphede duraklamaları nedeniyle maddeci sayar.¹

Esasen onun görüşüne göre materyalizm her ne kadar dogmatik bir akım olarak tanımlıyorsa da şüphe ekollerinin parçasıdır ve evrenin tamamının Tanrının hâkimiyet alanı olduğu hakikati karşısında sükutun Tanrının varlığına inançsızlık ve maddecilikten farkı yoktur.² Dolayısıyla Mutahharî, maddecilikten maksadının, gerçek bir şey olarak -zihinsel değil- maddeye inanma olmadığı, aksine materyalizm veya maddeciliği onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, yani bir ekole dönüştüğü andan bu yana hesaba katıldığına açıklık getirmektedir. Teorik ateizm onun görüşüne göre ateizmin her türünü içerse de özel olarak İbrahimî dinlerdeki Tanrıya inanmamaya delalet etmektedir. Pratik ateizmi de ahlakî maddecilik olarak izah eder ve der ki, teorik ve pratik ateizmin ilişkisi karşılıklı nedensellik ilişkisidir.

Şu anlamda: Birey itikadî bakımdan kısa bir süre Tanrıya inansa, ama pratik olarak hiçbir gereğini yerine getirmese de -Tanrının varlığının onun pratik hayatında herhangi bir etkisi olmasa da- bu durum kalıcı olamaz. Yani sonunda bunlardan biri kabul dayanağına oturur ve kişi ya tamamen ateist ve maddeci olur ya da tamamen Tanrıya inançlı ve gereğini yerine getiren biri haline gelir. Çünkü insan teklifsiz bir duruma tahammül gösteremez ve daima inanç ve fiiller bütününe tek parça yapmak ister. (Mutahharî, 1395/2016a: 171-173). Dolayısıyla birey eğer “Tanrı vardır” önermesini kabul ederse onun her şeyi bilen, her şeye kâdir ve mutlak hayır olduğunu da kabul etmelidir. Çünkü bunlar, kişinin kayıtsız kalamayacağı şeyler cinsindendir. Hatta onların gereğini yerine getirmeli ve fiil alanında uygulamaya koymalıdır. Bu sebeple pratik ateizm ve teorik ateizmin her ikisi de birbirinin sebep ve sonucu olabilir. Kişi sürekli olarak ve ebediyen Tanrıya inanç alanında bulunup da pratik alanda Tanrısız duramaz. Pratik ateizm de aynı şekilde teorik ateizmin gereklerine zemin hazırlar.

Ateizmin manası Pasquini açısından da üstad Mutahharî’nin alanına tam denk düşmektedir. Yani hem Panteizm, Deizm, Nominalizm vs. gibi teizmin bütün türleri karşısında yer alır ve hem de dinlerin Tanrısına inançsızlığı kapsar. Ama onun özel olarak peşine düştüğü şey, İbrahimî dinlerin Tanrısına, hususen de Mesih’in dinindeki Tanrıya inançsızlıktır. Pasquini eserlerinde tabii ki ateizmin net bir tarifini yapmamıştır. Mevzuyla ilişkili olarak “Nikab-i Mülhid (Ateistin Maskesi)” kitabının girişinde ateizmin anlamı üzerine kısa bir özet vermekle yetinmiştir. Burada ateizmin, doğa ötesi bir varlık olarak Tanrının varlığını algılamada yetersizlikten ibaret olduğunu, inançlılarla ilgili tavra göre teorik, pratik ve hasmane ateizme dönüştüğünü söylemektedir. (Pasquini, 2014:6). Ama Pasquini özel olarak bu kitapta ve diğer eserlerinde üzerinde durduğu nokta, inançsızlık veya Tanrının

¹ Mutahharî, septikler olarak anılan şüphede duranları dogmatikler arasında saymaktadır. (Bkz: Murtaza Mutahharî, 1395/2016a: 48).

² Mutahharî’nin bu görüşü McGrath’ın görüşüyle aynı yöndedir. Çünkü maddeciler, özellikle de yeni ateizm akımı, iddialarını bilimsel ve biyolojik -Darwinist- bulgulara dayandırmaktadır. Onlar da McGrath ve pek çok bilim insanının görüşüne göre kesinliğe ulaştırmaz. Aksine nihayetinde agnostisizme varır ve hem imanla hem de ateizmle bağdaşır. Yahut hiç değilse Tanrıya inancı reddetmez. (Bkz: McGrath, 1396/2017, *Dersnâme-i İlahiyyat-i Mesihî*, çev: Behruz Haddadî, Kum, Neşr-i Eryan: C. 1, s. 726).

varlığına inanmama sadece Tanrının varlığına karşı çıkarım ve kanıtların ürünü değildir. 'Ateist persona'nın biçimlenmesinde başka etkenlerin -inançsız birey göstermeye çalıştığı şeyin- etkisi vardır ve bu, ateizmin anlamıyla ilgili onunla Mutahharî arasında ortak bir alan oluşturur.

Ateizme Yönelişin Ahlakî Sebepleri

Toplumun fikrî ve kültürel atmosferinin rolüne yapılan vurgu, Mutahharî ve Pasquini'nin ortak noktalarındandır. Her ikisi de kendi tarzınca ateizme yönelişte toplumdaki uygunsuz durumun etkili olduğunu savunmaktadır. Mutahharî sağlıklı bireylerin, sağlıklı toplumun hasılası olduğuna ve uygunsuz ahlakî çevrede bozuk bireyler yetişeceğine inanmaktadır. Bu nedenle müteal psikolojinin çökmesi, atmosferi, maddeci, çıkarı ve hatta kirli düşüncelerin onun yerine geçmesi için hazırlamaktadır. Toplumun değerleri tamamen maddileştiği, kişisel çıkar ve haz esasına göre belirlendiğinde birey çevreye uyum kuralı gereğince materyalist olacaktır. O, sadece teist ve tevhidî düşüncelerin ruhun yücelmesi için ihtiyaç olduğu üzerinde durmakla kalmaz, aynı zamanda diğer ahlakî değerlerin de böyle olduğunu ve insanın yücelme arayışındaki ruh halinin düşüşe geçtiği her yerde yalnızca dinî inanç ve düşüncelerin değil, hatta cesaret, insan severlik, doğru sözlülük gibi ahlakî değer ve melekelerin de insanı her yöne sevk edebilecek şekilde ortadan kalkacağını savunur. Kirli ve uygunsuz fikir ortamı, insanın aşkınlık arayan psikolojisini etkisi altına alır. Maddi değerlerin gelişip yayılması halkın alışkanlıklarının sadece bireysel haz ve kişisel çıkarı tatmin etme yönünde değişmesine sebep olur. (Mutahharî, 1395/2016a: 173-175).

Pasquini de Mutahharî gibi inanmaktadır. Ona göre de Tanrıya inanç ve imanın hazırlığa ihtiyacı vardır. Kişinin müteal dinî kavramları hazırlık olmaksızın idrak etmesi olacak iş değildir. Der ki, Tanrıya inanmamak güç iştir. Ama iman etmek daha da zordur. Çünkü kişide köklü bir değişim meydana getirir. İnsan Tanrıya inandığında artık sadece kişisel haz ve şehvetlerin peşinde koşamaz. Bilakis güç de olsa ruhunu yüceltecek şeylere bağlanmalıdır. Pasquini bu etkene geniş biçimde yer vermiştir. İmanın bu özelliği yüzünden maddi ve seküler tefekkürün tamamen hedefli ve organize şekilde dinî inanç ve değerleri önemsizleştirdiğini, hatta ortadan kaldırdığını söyler. Çünkü onları çıkarı eksenli ve haz odaklı davranışına aykırı bulmaktadır. Şimdilerde Batılı toplumlara musallat haldeki düşünce ve hayat tarzı olan maddi ve seküler tefekkür bütünüyle düşmanca muameleyle dinî düşünce ve değerleri ve geleneği zayıf bir konuma itmekte, sürekli olarak dindarları ve dinî düşünce ve değerleri alay konusu yapmaktadır. Ellerinde güçlü araçlar vardır ve onları sırf maddeci düşünce ve değerleri yaygınlaştırmak için kullanmaktadır. Medya, tamamen ateistlerin elinde en önemli ve en çok kitleye hitap eden araçlardan biridir. O, medyanın ateist inançlar temelinde faaliyet gösterdiğine inanmaktadır. Bu medya, ateist inanç ve hayat tarzını propaganda etmekle kalmamakta, Hıristiyanlık inancını ve geleneğini de şiddetle ezmekte, hatta sansürlemektedir. O, medyanın eşcinsel grupların en küçük talep ve haklarına büyük duyarlılık gösterdiğini, onların yasa dışı eylemlerine bile sessiz kaldığını, ama dinî inançlar konu olunca, herkesi dinî düşünce ve dinî inançların hurafe ve tehlikeli olduğuna ikna etmek için en abartılı şekliyle karamsarlık ifade ettiğini

savunmaktadır. Aynı şekilde medyada dinî inançlar aleyhinde özel programlar yapılmaktadır. Bu konu üzerinde dikkatlice düşünülmeli ve şu soru sorulmalıdır: Neden müminler böyle bir baskı ve ezmeyle karşı karşıyadır? Ona göre medya bireylerin şahsiyetini, özellikle de yeni nesli şekillendirmede şaşırtıcı bir güce sahiptir. Bu şekil de ateistlerin hayat tarzı ve inançlarının hizmetindedir. Ateizm artık sadece Tanrının varlığına inanmamak değildir. Aksine medya tarafından, tüm dinleri ve tezahürlerini ezen bir dine dönüştürülmüştür. (Pasquini, 2014: 60-62).

Mutahharî ve Pasquini'nin Görüşünde Toplumsal, Ahlakî ve Pratik Değerler

Seküler ve materyalist toplumun cazibesi de Mutahharî ve Pasquini'nin incelemele-
rindeki ortak noktalardandır. Mutahharî'nin görüşünde dikkat çeken nokta, materyalizmin geçmiş dönemleri ve tarihselliğiyle ilgili kilise, felsefe, toplum, ahlak ve propaganda alanlarına ait kavramların yetersizliğidir. Çağımız ve dönemimizle ilgili olan ise materyalizmin cazibesidir. Bu çekim gücünü onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılda bilimsel keşifler ve gerçeklerle birlikte yol alıp kilisenin geleneksel öğretilerine muhalefet etmesiyle kazandı. Çünkü ilahiyatın karşısına bilimi koymuştu. Bu yolla itibar elde etti. Fakat çok geçmeden cazibesi çöküşe geçti.

Son yüzyılda halk kitlelerine yönelik zulüm karşısında siyasi ve sosyal mücadele vermesiyle ve devrimci ruh sayesinde yeniden çekicilik kazandı. Zulüm, saldırganlık, emperyalizm ve istibdatla mücadelenin kahramanları çoğunlukla materyalist eğilimleri olan kişilerdir. Bu da gençlerin böyle ekollere çekilmesi için yeterli oldu. Materyalist inançların mücadelecilik ve hak yanlısı hareketlere kılavuzluk yaptığını, buna karşılık dinî inançların ise teslimiyet, uzlaşmacılık, refah yanlılığı, sakinlik ve kayıtsızlık yarattığını gören gençler neden ilahî tefekkürü cazip bulsun? Oysa materyalist inançlar ile kahramanlık psikolojisi ve ilahî tefekkür ile gevşeklik, kayıtsızlık ve zulme rıza arasında mantıklı bir gereklilik ilişkisi yoktur.³ Bilakis tam tersine, ilahî tefekkür insanı aşkın biri olmaya, hak talep etmeye ve hak yolunda mücadeleye bağlar. Buna karşılık maddiyatçı tefekkür ise insanı maddiyat, haz ve menfaat ile kuşatır. Tarihin şahitliğiyle, peygamberler ve ilahî kişilikler daima zulüm, baskı ve sömürü ile mücadele cephesinde yer almışlardır. Ama şu anda ilahî tefekkür yanlılarının böyle bir duruma düştüğü, maddiyatçıların ise itibar kazandığı bir hal ortaya çıkmıştır.

Pasquini bu meseleye kilisenin işlevsizliği başlığı altında değinmektedir. Ona göre ateist veya materyalist düşüncelerin güç kazanması ve gönüllere yerleşmesini, kilisenin dinî sistemindeki gevşeklik ve işlevsizliğin etkisinden çok, seküler baskıcı rejimlerin uyguladığı şiddet ve kiliseye karşı entelektüel propaganda ve cazibenin ürünü olmayla ilişkilendirme onun açısından önemlidir. Ama kilisenin takdir görmesini ve konumunu zayıflatan

³ Mutahharî, toplumumuzda din adamlarının sükunet ve sessizliğini de ruhanilik sistemindeki popülizmin âfetlerinden biri sayar ve popülizmin sel, deprem, yılan ve batılılaşmadan çok daha tehlikeli olduğunu söyler. Çünkü sükunet ve sessizlik avamın tabiatına uygundur ve din adamları devlet ve halk tarafından rızıklandırılıp ayakta tutuldukları sürece bu âfete maruz kalacaktır. (Murtaza Mutahharî, 1395/2016a: 299-300).

ahlakî skandallara ilaveten Hıristiyan değerleri uygulamaya geçirmede gösterilen gevşeklik ve kayıtsızlık ve kilise babaları tarafından görevleri yerine getirmek için gerekli cesaretten yoksunluk da kilisenin çöküşünün en önemli etkenlerindendir. Rahipler canı yanmış insanları teskin etmek ister ama çoğunlukla bu işten korkarlar. Bunun engelleri ve zorluklarının üstesinden gelemeyiz. Başka bir ifadeyle, kendilerini bunun için tehlikeye atmaya, eziyet ve zahmete katlanmaya hazır değildirler. (Pasquini, 2014: 13).

Dolayısıyla halk, dinî bir kurum olarak kiliseye çok özen gösterdiği ve güvendiğinden, zayıf işlevi ve ahlakî skandalları toplumun geneli tarafından dikkatle izlendiğinden ve kilise ister toplumsal düzeyde, ister siyasî ve dinî düzeyde olsun insanların inançları, temayülleri ve itikatları için belirleyici bileşen olduğundan modernizmin eşliğinde kilisenin ahlakî çöküş ve pratik zaaf nedeniyle halkın karargahı olma özelliğini kaybettiği ve bizzat kendisinin seküler, din dışı, hatta din karşıtı toplumların şekillenmesinde en önemli etkene dönüştüğü inkar edilemez.

Mutahharî ve Pasquini Açısından Fıtrat

Dinin menşei olarak fıtrat, bakış açısında önemli ve temel noktalardandır. Mutahharî önce insandaki fıtratın özelliğini ispatlarken üç temel görüşü, Eflatun'un temiz sayfa görüşünü, Kant'ı ve Müslüman hakimlerin görüşünü ele alır ve der ki, fıtriyat temel ilkeleri gibidir; tümelin tikelden büyük olması ve iki çelişenin bir araya gelmesinin imkansızlığı, fıtratın insanın yapısındaki varlığını ispatlayan kanıtlardır. Esasen insanın varlığında fıtrat bulunduğunu inkar eden Lock ve Hume gibi deneysencilerin görüşünü materyalist tefekkürün atası olarak ele almaktadır. İnsanın varlığında düşüncenin temel ilkelerine inanan Kant gibi kimselerin onları değişmez ve hata etmez gördüğünü söyler. Materyalistler aslında insanda tefekkürün temel ilkelerinin varlığını inkar ettiklerinden nihayetinde kuşkudan başka bir pozisyona ulaşmazlar. Onun görüşüne göre insan fıtrat sahibidir ve onun meseleleri, fıtratı gözönünde bulundurularak çözüme kavuşturulmalıdır.

Bu nedenle başlangıçta fıtrat meselesini fitrî veriler ve algılar, sonra da maddi olmayan istekler ve ihtiyaçlar şeklindeki iki alanda ele alır. Yani Tanrıdan bahsedilmesi öncelikle beşerin -hep sebep arar- rasyonel, mantıksal ve öze ilgili yetenekleri nedeniyle fitridir. İkinci olarak da insan inkar edilemez biçimde duygusal fıtrata sahiptir ve onlara mukaddes eğilimler adını verir: Hakikati arama eğilimi, hayır ve fazilet eğilimi, güzelliğe eğilim, yaratıcılığa eğilim, son olarak da din ve dindarlık bahsinden bağımsız olarak insanda mevcut bulunan aşk ve ibadete eğilim.⁴ Beşerde fıtratın varlığını ispatlayan diğer kanıt ahlak, din ve sanat gibi şeylerin kurucusu vicdandır. (Mutahharî, 1395/2016c: 47-63).

Bundan dolayı o, Tanrı kavramının ortaya çıkışının kökenini korku, cehalet ve sınıfsal ayrıcalık gibi şeylerle izah eden materyalistlerin en başta insanda fıtratı ve onun öze ilişkin, mantıksal ve rasyonel yeteneklerini inkar ettiklerine inanmaktadır. Dolayısıyla fıtrat yoluyla Tanrıyı ispat mümkün olmasa bile Tanrıdan söz etmek fitridir.⁵ Yani beşerin veriler

⁴ Bkz: Murtaza Mutahharî, 1395/2016a: 98

⁵ Murtaza Mutahharî (1395/2016), *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, İntişârât-i Sadra: C. 5, s. 38 ve 39.

alanı, ateizm mevzusunu ve fıtrat bahsini irtibatlandıran yerdir. Aşk ve ibadete yöneliş ve bu eğilimin idraki bariz ve inkar edilemez olduğundan ateizm, beşerin fıtrat ve doğasına aykırı bir şeydir. Aynı şekilde nedensellik ilkesinin insan ruhuna hâkimiyeti, onu sebeplerin sebebi olarak Tanrıyı aramaya sevkeder. Mead meselesi de Allah’a dönüş anlamında beşerin varlığındaki fitri şeydir.⁶

Pasquini de imanın beşer için fitri ve yapısal bir şey olduğuna ve onun tabiatına uygun düştüğüne inanmaktadır. Ateizm ise bir tür hastalık gibi insanın canına kastetmiştir.⁷ Esas itibarıyla onun imana bakışı fideistlerin⁸ yaklaşımı gibidir. Onun inancın sonuçlarına, özellikle birey ve toplumun hayatındaki ateizme⁹ mükerrer değişimi, genel olarak imanın deruni şeyler cinsinden olduğunu ve bilimlerde kullanılan metotlarla kanıtlanamayacağını göstermektedir.¹⁰ Onun imana irfanî yaklaşımı olduğu söylenebilir. Hatta eserlerinde önem verdiği kanıtlar, her ikisi de insanın deruni hallerine rücu eden vicdanın¹¹ çılgılığı ve manevî olgunlaşma -kemal-¹² kanıtıdır. (Pasquini, 2014: 36&38-86). Bu nedenle Mutahharî ve Pasquini her insanın iç dünyasında onu Tanrıya yönlendiren bir çılgılık olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden iman, insanı haya ve iffet gibi ahlakî melekelerle, hayra, insanseverliğe, şiddet ve zorbalığa reddetmeye, hazcılık ve çıkar eksensizliği kabul etmemeye götüren kılavuzdur. Bunun aksine ateizm insanı araçsallık, çıkar odaklılık ve hazcılığa sevkeder. Onun bütün cazibesi de bu eksten etrafında dönmesidir.

Uzmanlık Yoksunluğu ve Medyatik Propaganda

Diğer bir sorun, uzman olmayan kişilerin dinî meseleler hususunda görüş açıklamasıdır. Mutahharî, dinî meselelerin, sıradan insanların bilmekle yükümlü olduğu yere kadar sade ve fitri olduğunu, ama teoloji, tevhid, Allah’ın isim ve sıfatları, kaza ve kader gibi konulara girildiği andan itibaren özel bir uzmanlığa ihtiyaç bulunduğunu ve herkesin bu konularda görüş belirtmeyeceğini savunur. Oysa çoğu kişi uzmanlığı olmaksızın bu meselelere girmekte, bilmediği şeyleri ve şüphelerini başkalarına aktarmaktadır. Mutahharî bu zeminde, kaza ve kader, ilahî adalet, cebir ve ihtiyar, kâinatın hudus ve kıdemi konusunda yapılan savunmalardaki mantık zaafına değinmekte ve cahilce görüş beyanlarını maddiyatçı tefekküre yönelimin icaplarından saymaktadır. (Mutahharî1395a: 160-163).

⁶ Murtaza Mutahharî (1395/2016), *Fıtrat*, İntişârât-i Sadra: S. 42 ve 43.

⁷ Bkz: Dawkins (2007), *The God Delusion*, London: Black Swan: S. 163.

⁸ Fideizm, dinî inançların doğruluğunu inancın kendisi itibarıyla kabul eden ve onlarda çıkarımın rolü bulunmadığını savunan görüşler bütünüdür. Fideizmde inancın kesinliği aklın karşısında yer alır. Bkz: Cevâdî, Muhsin (1381/2002), *İmangerâyî-i Wittgenstein*, Neşriyye-i Kabesât, Ardeşık sayı 26, s. 125-127.

⁹ Bkz: J. J. Pasquini, 2014: S. 410-41& 25-26.

¹⁰ Aralarında Stephen Jay Gould’un da bulunduğu bazı bilim insanları bilimsel yöntemlerin kesinlik vermemesi ve kısıtlarının bulunmamasının Darwin’in zamanında da kabul edildiğini, bu nedenle bilim ve dinin birbirinin karşısında durmadığını, Darwin ve diğer yeni ateistler tarafından üzerinde durulanan ise bilim ve natüralizmin karşı karşıya olduğunu savunmaktadır. Bkz: S. J. Gould (1992), *Impeaching a Self Appointed Judge*, Scientific American Journal: S. 118-127.

¹¹ Consciousness

¹² Argument from Spiritual Development

Pasquini de Sam Harris ve hatta Dawkins hakkında aynı noktaları dile getirmektedir. Der ki, Sam Harris'in felsefi ve metafizik meseleler alanında hiçbir tecrübesi yoktur. Yalnızca dev propaganda bütçesi kullanarak din, dinî inançlar ve Tanrı meselesi üzerine görüş beyan etmektedir. Hepsinden kötüsü, görüşleri Hristiyanlığın meselelerine vakıf biri ve aydın yazar olarak gündeme getirilmektedir. Halbuki o, Hristiyan inancının kesin ilkeleri ve yorumların temel prensiplerinden bile habersizdir. (Pasquini, 2014: 16-17).¹³ Bu nokta başka düşünülerin de dikkatini çekmiştir. Plantinga da yeni ateizm akımının şiddete propaganda ettiği ve bu nedenle desteklediği şeyin din karşısında aşırılıkçı natüralizm olduğuna inanmaktadır. Bunun çoğu savunucusu, felsefi veya dinî bahislere yeterli vukufiyeti bulunmayan filozof olmayanlardır. Ama onların insanın varlık âlemindeki konumu hakkında beyan ettiği görüşler dinî işlev kazanmış ve "din benzeri" bir akıma dönüşmüştür. (Dennett & Plantinga, 2010: 41-63).

Mutahharî ve Pasquini Açısından İşlevsiz Kilise

Mutahharî'nin patoloji eksenli bakışında en önemli mesele kilisenin yapısıyla ilgilidir. Bu mesele, önem derecesi farkıyla görece olarak daha fazla Pasquini tarafından da ortaya konmuştur. Kilisenin istibdat, şiddet, kayyumcu ve gayrı insanî düzeni halk kitlelerinin dine sırt çevirmesine ve materyalist sistemlere ve seküler hareketlere ilgi duymasına sebep olmuştur.

Kilisenin Şiddet ve İstibdadı

Mutahharî kilisenin eksiklik ve işlevsizliğine ilaveten felsefî ve dinî kavramlar bakımından da istibdat, şiddet ve zorbalığını seküler sistemlerin dinî ve kiliseli sisteme tercih edilmesinin en önemli etkenlerden biri olarak ele alıp tartışmaktadır. Galiba Pasquini'nin ruhani babasının giysisi mülâhazasıyla gözden kaçırdığı ve Mutahharî'nin bu babta tam isabetle sözünü söylediği nokta, kilisenin onikinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki, yani kilise babalarının insanların inancı üzerindeki hâkimiyeti engizisyon sistemiyle koruduğu zamanki davranışdır. Kilise halktan, ateizmle ilgilendiğinden kuşkulanan veya kilisenin inançlarına muhalefet eden kişileri darağacına asılmak üzere ihbar etmesini istiyordu. Bunların korunması, saklanması, onlara himaye sağlanması suç kabul ediliyordu ve bunları yapanlar kilisenin lanet ve nefretiyle karşılaşılıyordu. Mutahharî, Will Durant'ın, inançları teftiş (engizisyon) mahkemelerinin görevi ve bu mahkemelelerin korkunç işkenceleri konusunda verdiği bilgiye dayanarak kilisenin, dini, inancı özgürce seçme ve inançlar konusunda araştırma yapma olan asli vazifesinden nasıl sapırdığını ve diyaneti, şiddet içeren, esneklik göstermeyen, düşünceden korkan ve özgür

¹³ McGrath şöyle der: Dawkins, Noel Baba ile Tanrıyı kıyaslarken inancın son derece zayıf ve yüzeysel bir tanımını yapmak istemiştir. Çünkü bu konuda uzmanlığı yoktur ve yalnızca popüler kavramları kullanmıştır. *Sepidem-i İlhad* [Ateizmin Şafağı] kitabında Noel Baba'ya inancını altı yaşında kaybettiğini belirtir. Oysa onsekiz yaşında, yani yetişkinen Tanrının varlığını anlamıştır. Bu kıyasın gerçekliği yoktur. Çünkü halk, Tanrıya inancı çocukça inançlar arasında görmez. (Bkz: McGrath, 1396/2017, *Dersnâme-i İlahiyyat-i Mesihî*, çev: Behruz Haddadî, Kum, Neşr-i Edyan, C. 2, s. 726).

düşünceden uzak bir sisteme dönüştürdüğünü göstermektedir. Will Durant'ın kilise tarafından işkence yapılan ve katledilen kişilerin sayısı ile ilgili dehşete düşüren istatistiğini hatırlatır.¹⁴ George Sarton'un (1884-1956)¹⁵, kilisenin fiillerini rönesans tarihinin en karanlık noktası olarak tanıtan ve cadı avı bahsinde kilisenin büyücülükle mücadele bahanesiyle böyle cinayetler işlediğini anlatan *Şeş Bâl (Six Wings)* kitabını referans verir. Mutahharî, kilisenin fiillerinin toplumda dinin reddedilmesi ve dine sırt çevrilmesinin en önemli zeminini oluşturduğuna, dinin asli hedefi olan hidayet ve muhabbeti kâfirlikle ve günahkarlıkla suçlamaya dönüştürdüğünü ve maddecilik lehine dine en büyük darbeyi vurduğuna inanmaktadır.

Oysa Pasquini kilisenin istibdat ve cinayetlerine kısaca değinmektedir. Tabii ki buradan Pasquini'nin inançları teftiş sistemine, haçlı savaşlarına ve kilisenin istibdadına önem vermediği ve bunu gözardı ettiği sonucu çıkarılamaz. Ama insanların inançsızlaşması ve dini sırt çevirmesinde bu sebebe önemsiz bir pay vermiştir. İspanya'da 1481-1843 yılları arasında süren engizisyonunda 3230 kişinin öldürüldüğünü ve 1184'den 1500' kadar devam eden orta çağlar boyunca inançların teftiş edilmesi sonucunda 2000 kişinin katledildiğini itiraf eder, ama aynı zamanda seküler rejimlerin Hristiyan neşriyat, cemiyetler ve faaliyetlere karşı girişimlerini daha vahim bulur ve onların kiliseye ve Hristiyanlara karşı çok daha fazla cinayet işlediğini vurgular.¹⁶ En geniş şekliyle tehdit, sürgün, zindan ve cinayetlerin Hristiyanlara yaşatıldığına ve Fransız devrimi sırasında 20 bin Hristiyan ve rahibin sürgün edildiğine değinir. Fakat kilisenin inançları teftişi ve istibdadı konusuna haktettiği şekliyle insafli davranmaz. (Pasquini, 2014: 40).

Mutahharî'nin işaret ettiği bir diğer yetersizlik de rahiplerin ahlakî ve malî yozlaşmasıdır. Mutahharî'nin, bizdeki ilim havzalarının malî sistemini gündeme getirerek onların halktan gelen gelirle rızıklanmasını yıkıcı bir âfet olarak nitelendirdiği uyarısı önemlidir. (Mutahharî, 1395/2016: 307-309). Dinin memuriyetinin, dünyevi ve uhrevi mutluluğu armağan etmek için insandaki güdülerini ıslah, kontrol ve yönlendirme olduğuna inanmaktadır. Ama dinin zora koşan kanunları ve insandaki güdüler ile ilahî hudutlar arasında kavga ve çatışma olması onu tereddüde ve bilinç bulanıklığına sürüklemektedir. Nihayetinde de diyanetin onun mutluluğunu güvence altına alamaması bir yana, güdülerini kısıtlama ve baskı uygulama sebebiyle onu başarısızlığa da uğratmaktadır. Bu, materyalist okullara yönelişe zemin hazırlayan etkenin ta kendisidir. Mutahharî bu noktayı ele alırken özel olarak Hristiyanlık dininde ruhbanlığın değerli ve evlenmenin kirli görülmesine bakar. Ama cehaletin kurtuluş, ilmin ise sapkınlık; fakirlik ve felaketin mutluluk, servetin ise bedbahtlık sayıldığı tefekkürün, insanın Tanrı ve diyaneti toplumların hakir ve geri kalmış hale gelmesinin sebebi görmesinden başka sonuç doğurmayacağına inanmaktadır. Bu, Pasquini'nin değinmediği bir noktadır. Mutahharî, Russell konusunda şöyle der: O, kilisenin insanı iki talihsizlik arasında bıraktığını savunuyor. Ya

¹⁴ 1480-1488 yılları arasında (yani 8 yıl içinde) kurbanların sayısı, 88 bin kişinin yakılması ve 96494 kişinin diğer cezalara çarptırılması; 1480-1808 yılları arasında ise 31912 kişinin yakılması ve 291450 kişinin diğer ağır cezalara çarptırılması olarak tahmin edilmektedir. (Mutahharî 1395/2016a: 68-69).

¹⁵ George Sarton, *Tarihî-dân-i İlm*, Amerikalı Belçikalı, kimilerine göre bilim tarihinin babası sayılmaktadır.

¹⁶ Bkz: Pasquini, 2014: S. 40-42.

dünyada mutsuzluk ya da âhirette mutsuzluk. Bu bakış da ateizme sebep oluyor. Çünkü Tanrıya inanç özgürlük, mutluluk, haz ve hatta özgür düşünce karşısında yeralıyor. Kilisenin öğretileri âhirette mutluluğu kazanabilmek için bu dünyada acı ve mahrumiyete katlanmak gerektiğini öğütüyor. Mutahharî, kilisenin öğretilerindeki bu eksikliklerin kişiyi mecburen inançlarını terketmeye ve Tanrıdan uzaklaşmaya zorladığına inanmaktadır. (A.g.e.: 164-168).

Kilisenin Kavramlarındaki Yetersizlik

Başka bir mesele de Hristiyanların Kitab-ı Mukaddes’indeki yetersizliktir. Mutahharî bunu ağır eleştiriye tâbi tutar. Ona göre Hristiyan dünya görüşünde bilim ve imanın karşı karşıya gelmesi, Ahd-i Atik’e sızan ve Hristiyanlığın inançlarında yaşayan tahrifatların sonucudur. Bu da Tanrının insanın bilgiye erişmesine karşı çıkmasıdır.¹⁷ Ahd-i Atik’te vesvese veren şeytan akıldan başkası değildir. Mutahharî, ilk günah meselesinin Avrupa medeniyet tarihinin binbeşyüz yıl boyunca iman çağı ve bilim çağı olarak ayrılmasına sebep olmuştur. Halbuki İslamî dünya görüşünde bilim ve iman arasında hiçbir karşıtlık mevcut değildir. Çünkü ikisi de insanlığın sütunlarındandır. (Mutahharî, 1395/2016b: 19-21). Bilim ve inancın karşıtlığı Kitab-ı Mukaddes’te yapılan tahrifin sonucudur ve kilise babalarının yanlış anlayışı sürekli bu çelişki tablasında dövmüştür. Her ne kadar bu mesele, kilisenin Hristiyan dünya görüşünde bilim ve din arasındaki karşıtlığın müsebbibi olması bakımından Pasquini ile Mutahharî’nin uzlaştığı nokta olmasa da ve Pasquini kilisenin bilime karşı çıkmak bir yana, tersine daima bilimsel gelişmelerin öncüsü olduğuna inanıyorsa da¹⁸ aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes’te tahrif ve yetersizlik olduğu konusu her iki düşünürü buluşturan ortak görüştür.

Pasquini, bir rahip olarak Kitab-ı Mukaddes’teki yetersizliklerden haberi olduğunu itiraf eder. Kilisenin kavramlar bütünündeki yetersizlik, eksiklik ve çelişkileri kabul ederek seküler yazarların bu hususta söylediklerinden haberdar olduğunu belirtir. Musa’nın (a) Ahd-i Atik’in beş seferini yazmadığı ve Yaratılış’ın baş tarafı hakkında dört teologun dört farklı görüşe sahip olduğu; yahut Yehova’nın Tanrıdan çok insana benzediğinin bildirildiğini belirtir ve dört İncil’de tahrifi kabul ettiğini ima eder. Fakat buna da şöyle cevap verir: Hristiyanlıkta hatasızlık sadece inanç ve ahlakla, yani kurtuluş için zorunlu olan konularla ilgilidir.

Esas itibarıyla Hristiyanlık kutsal metne dayalı değildir. Aksine kutsal kişilerin tarzına dayanır.¹⁹ Sekülerler kutsal metinlerdeki çelişkiler ve yetersizlikleri kullanarak Kitab-ı Mukaddes’in orijinal olup olmadığını sorgulamışlardır. Mesela Matta İncilinin havariler tarafından yazılmadığını, Yunan rahipler tarafından yazıldığını söyler ve ona

¹⁷ Burada Çıkış’ın 16 ve 17. ayetlerine işaret vardır: “Tanrı Âdem’e emrederek dedi ki: Bahçenin bütün ağaçlarından hiçbir engelle karşılaşmadan ye. Ama iyi ve kötünün bilgisini içeren ağaçtan kesinlikle yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle öleceksin.”

¹⁸ Pasquini, 2010: S. 40-43.

¹⁹ Hristiyanlık, İslam’ın ve fundamentalist Hristiyanlığın aksine kitap temelli bir din değildir. Hristiyanlık kilisenin -Tanrının hizmetkârlarının- dinidir. Kutsal metin de olgunlaşmanın göstergesidir. Çıkış kitabından Vahiy kitabına kadar bireylerin çağlar boyunca akıl gelişiminden bahsedilmiştir. (Pasquini, 2014: S. 46.)

itibar etmezler. Fakat bu mevzu Hristiyanlığın aslî akımı için pek o kadar önemli değildir. Çünkü Kitab-ı Mukaddeslerin metinleri kültürel, sosyal, muhtelif dillere tercüme ve yorumun etkisi altında değişikliğe uğramıştır. Mesela Yuhanna İncilinde aslında Yuhanna koleksiyonunu oluşturan üç mektup, havari Yuhanna'ya ait olmaktan çok onun toplumunu yansıtmaktadır ve Yuhanna'nın toplumunun ürünüdür. Bu, Aziz Augustinus gibi kişilerin gözünden kaçmış olamaz ki ateistler bu çelişki ve yetersizliklerden Hristiyanlık aleyhine araç olarak kullanabilsinler. Augustinus neyi yorumladığını biliyordu -çelişki ve tahriflerden haberdardı-. Ama Hristiyanlığın orijinal akımının Tanrıya yaklaşmasına sebep olan şey, inanç ve ahlakî kurtuluşun zorunlu öğeleri olarak kabul etmesiydi. (Pasquini, 2014: 44-46).

Tenkit ve Tahkik

Mutahharî ve Pasquini “ateizme yönelişin nedenleri” meselesini incelerken müşterek noktaları olsa da temelleri farklıdır. Görüşlerindeki ortak yönleri saydıktan sonra şimdi de ayrıldıkları noktaları gözönünde bulundurarak her birinin görüşünü tenkide geçeceğiz. Bu noktalar şunlardır: Dine içeriden bakış ve tanıma, Freud'dan etkilenme ve işlevsiz kilise.

Dine İçeriden Bakış ve Tanıma

Mutahharî'nin ateizme yönelişin sebepleri hakkındaki görüşü genel olarak üç ana kategoride ele alınabilir. Onun patolojinde ele alınan birincisi ve en önemli mesele, esas itibarıyla kilisenin halka aktardığı felsefi, dinî ve kiliseye ait kavramlardaki yetersizlikten kaynaklanan epistemik sorunlardır. Mutahharî ve Pasquini'nin görüşündeki asıl farklılık da işte bu noktadadır. Çünkü Mutahharî'nin görüşüne göre sahih tanımanın hasıl olması akılcı teyit ve teslime eşittir. Ama kiliseye ait ve felsefi kavramların eksikliği ve yetersizliği sahih tanımanın önündeki engeldir. Bu nedenle de mütefekkirler ve bilim insanları tarafından kabul edilmemiştir. Fakat Pasquini, sahih tanımanın gerçekleşmesinin bireyin duygularıyla derin bağı olduğuna inanmaktadır. Şu anlamda: Bireyin duygusal başarısızlıkları, özellikle babayla ilgili olarak, epistemik kuvvetlerde bozulmaya sebep olmaktadır. Sahih tanıma engel olan şey, bireyde bu zeminde duyguların şekillenmesiyle ilgilidir. Bu nedenle sahih tanımanın gerçekleşmemesi, reddetmeye ve ateizme yönelişe sebep olmakla kalmaz. Bilakis aslında yeni ateizm akımı felsefi çıkarım ve kanıtlara dayanmaktadır. Bu akımın bayraktarlarının görüşleri, muhatabı cezbetmek için ve dinî inançlara karşıtlık hedefiyle çoğunlukla bilimsel ve biyolojik kanıtların manipülasyonunu ve gazetecilik hilelerini kullanır. Bu genel görüş, her iki düşünürün ateizm hususundaki patolojisini etkilemiştir ve bunu dikkate almaksızın görüşleri eleştirilemez.

Mutahharî, seküler filozoflar ve düşünürler tarafından gündeme getirilen aklî sorunlar ve felsefi çelişkilerle karşılaştığında Batı felsefi düşüncesinde mevcut çelişkilere İslamî geleneğin içinden bakmış ve bu eksikliklerden kaynaklanan boşlukları hatta sadece Aristoculukla da değil, İslam felsefesinin kavramlarıyla doldurmaya çalışmıştır. Mutahharî'nin bu sorunlara veya şüphelere cevabı, İslam felsefesinin vacibu'l-vücut

gibi kendine özgü kavramları açısından beyan edilmiştir. Yani bizim kendimize has kavramlarımızla onlarınki arasında hiçbir ortak zemin bulunmadığı yerde o, onların felsefi sorunları veya hatta çelişkilerini İslam felsefesinin çözüm yollarına rücu ettirmiştir. Bu nedenle onun verdiği cevaplar, doğruluğuna rağmen tam olarak kabul görmedi. Mutahharî'nin bu filozofların münakaşasına getirdiği eleştiri, bu sorunları İslam felsefesinin çerçevesi dışında, felsefenin daha genel ve tümel kavramları formunda ifade ettiği zaman çok daha etkili olabilmiştir. Russell ve Sartre gibi isimlerin varlığın aslının kökenine dair ilk sebep ve sebebe ihtiyacın kriterleri gibi -ona göre Batı felsefesinde hal- ledilmemiş olarak yerinde duran- felsefi kavramlar hakkındaki tartışmalara cevap vermiştir. (Mutahharî, 1395/2016a: 78-81).

Öncelikle daha genel ve tümel şekle sahip Batının ve Hristiyanlığın felsefî ve dinî kavramlarını gözönünde bulundurmaktadırlar. İkincisi, aralarındaki tartışma kendi prensip ve inançlarıdır ve başka bir geleneğin içinden onlara cevap verilemez. Kesin olan şu ki, Mutahharî'nin cevapları sadece İslamî geleneğin içindeki kişiler için yeterlidir, İslam felsefesinin kavramlarını ve Müslüman filozofların kanıtlarını anlayacak durumda olmayan kimseler için değil. Tanım meselesinde Pasquini'nin görüşü de başka şekilde aynı kusurla malûldür. Yani o, her ne kadar tanıma meselesini şekillenme aşamasında, yani Mutahharî'nin başladığından önceki aşamada ele almışsa da kusurlu baba teorisinin ortaya atılması, duygusal bozulmayı sahil tanımanın şekillenmesinin önündeki engel olarak göstermek içindir. Pasquini'nin motivasyonunu -yeni ateizmin başını çekenlerin görüşlerine karşılık vermede- bakıldığında öncelikle hararetli Freudçu yaklaşım göze çarpmaktadır. Hatta onun sadece Freud'un -ve Feuerbach'ın- düşüncesinin oyun alanını değiştirdiği görülmektedir. Çünkü Freud, Feuerbach'ın peşinden giderek dini, gerçeklikle bilimsel yüzleşmenin ergenleşmemiş formu olarak "yaygın obsesif kompulsif bozukluk" kabul ediyordu. Ona göre dinî ihtiyaç çocuğun babasına yetersizliği ve babasına ait olmasından kaynaklanır. Dinin ifade edilen tasviri, çocuklukta mutlak kâdir ve mutlak bilgili olarak tasavvur edilen babanın idealize edilmiş tasviridir. (Main, 1390/2011: 7-10). İkincisi, Hristiyan geleneği üçlemeye dayanır ve herkese Hristiyan geleneğinin içinden bakar. Oysa üçleme ile yeryüzündeki ailenin birbirine benzetilmesi yalnızca Hristiyan inançlar bütününde geçerlidir. O, Yahudi diyanetine bakarken bile pek o kadar dikkatli değildir. Oysa atıfta bulunduğu çoğu filozof ve düşünürün kökeni Yahudiliktir ve sadece yaşadıkları ortam Hristiyanlık dünyasıdır. Bu nedenle kusurlu baba teorisinin kapsamına alınamazlar.

Dinin Psikolojiye İndirgenmesi

Dinin psikolojiye indirgenmesi tehlikelidir. Bu, Pasquini'nin görüşlerini hep tehdit etmektedir. Gerçi ateizm meselesine yaklaşımında (sebeup ve sonuçları incelerken) din psikolojisinin sonuçlarından yararlanmaya çalışmıştır, ama onun eserlerinde sürekli dinin psikolojiyle ilişkilendirilmesinin niteliği meselesiyle yüz yüzeyiz. Bunun anlamı şudur: Bağımsız bir bilim dalı olarak psikoloji ve düşünürlerin dine asli yaklaşımı olarak felsefe, din hakkında derinlemesine farkı görüşlere sahiptir. Psikolojik yaklaşım tamamen

işlevselcidir ve dini insanın ruh sağlığı üzerindeki etkisine indirger. Oysa dinin hedefi hiç değilse birinci derecede tedavi değildir. Bilakis insan ruhunun kurtuluşunu sağlamaktır. Başka bir ifadeyle, dinler birinci derecede insanı doğruya yönlendirmeyi hedefler. İkinci derecede de insana psikolojik sağlık kazandırmak ve iç dünyasında denge kurmak ister. Dinler insan ruhunun kurtuluşunu hedefler. Bu mecrada insana psikoterapik yardımların ötesinde dikkate şayan yardımlar sunar. Bunun karşılığında da ondan daha fazla gayret ve çaba bekler. (Frankl, 1375/1996: 101-111). Bu nedenle bu iki yaklaşıma özgü hedeflerde her türlü karışıklık her şeyi altüst eder. Çünkü psikoterapistin dine bakışı araçsaldır ve onu hastayı tedavi etme ya da bireylerin psikolojisini sağlığına kavuşturmada kullanır. Halbuki dinin alanı çok daha geniştir.

Gerçi iddiaları izah etmede psikolojinin birikiminden yararlanılabilir, fakat hiçbir şekilde orada durup kalınmaz ve buna indirgenemez. Aslında dinin enstrümanlaştırılmasının hata olduğu ve psikoterapistin bu yanlışa sürüklenmemesi gerektiği söylenmelidir. Bunun anlamı şudur ki, psikoterapist ve din bazen ortak sonuçlara varsa da mahiyet ve hedefleri farklıdır.

Pasquini bu doğrultuda Paul Vitz'in "kusurlu baba" teorisine dayanarak ateizmi kişi-deki bir tür anomali ve Tanrı kavramını algılamada yetersizlik şeklinde tarif etmiştir. Tabii ki Pasquini'nin, ateizmi bir çeşit psikolojik anomaliye indirgemekten kaçınmak için Paul Vitz'in görüşüne asgari seviyede atıfta bulunmuştur. Zira Vitz, ateizmi otizmin -iletişim kurmada bozukluk- bir türü saymıştır.²⁰ Bu görüşü tek başına referans alırsak Freud'un hatasına düşmüş ve gerçekte yalnızca Freud'un oyun alanını değiştirmiş oluruz. Pasquini'nin tanımına göre ateizmin çocukluk ve gençlikte yaşanan duygusal bozukluklara ve psikopatolojiye, buna bağlı olarak da Tanrı kavramını idrakte yetersiz kalmaya indirgenmesi filozofların zihnini ikna edemez. Çünkü felsefecinin din hakkında epistemik kaygısı vardır ve ateizmi sırf psikopatolojiye indirgeyemez. Psikolojik ve duygusal patolojiler her ne kadar ateist eğilimlerde toplumsallaşma ve entelektüellik düzeyinde etkili olabiliyorsa da epistemik bakımdan pek de etkin değildir. Pasquini, ateizm ve iman meselesine psikolojik yaklaşımda durup kalmasa da en azından ateizmin tanımında bu hataya düşmüştür. Bundan dolayı bu zeminde üzerinde düşünülmesi gereken noktalar vardır:

Birincisi, psikoloji ve din, birbirini çokça etkileyen iki irtibatlı alan olsa da dinin deneysel psikolojiye indirgenmesinde kuvvetiyle yerinde duran ve son yıllarda bazı araştırmacıların, faaliyetlerini din psikolojisi adı altında daha geniş bir alanda yürütmelerine sebep olmuş zorluk vardır. Çünkü dinin psikolojiye indirgenmesinin sonuçları ne ilahiyatçılar tarafından ne de psikologlar tarafından kabul edilebilecek bir şeydir.

Netice itibarıyla denebilir ki din psikolojisinin sonuçları, kişinin Tanrıya inanan biri olması veya onun dinî inançları üzerinde tesiri bulunan etkenlerdir; yoksa dinin kökeninin psikolojik analizlere indirgenmesi değil.²¹ İkincisi, psikologların din hakkındaki değerlendirmesi tarafsız olmamıştır. Nitekim Freud din psikolojisi alanında tarafsız değildi.

²⁰ Bkz: Vitz, P. C., 1998: S. 113-114

²¹ Bkz: Roderick Main, 1390/2011: Sayı 48/22-23.

Bilinçli din karşıtı yaklaşımların etkisi altındaydı. Tıpkı Jung'un dinî eğilimlerin etkisi altında olması gibi. (Main, 1390/2011: 21).

Vitz, Freud'un, hayatının ilk yıllarında dinden epeyce etkilenmiş olmakla birlikte görüşlerini psikanalitik seanslara dayandığı gözönünde bulundurulursa asla inançlı biriyle konuşmamış olduğuna inanmaktadır. Bu alandaki klinik deneyler, nasıl ki kişi Tanrıya inanırken bilinç dışı etki altındaysa Tanrıyı reddetmenin de bilinç dışı etkenlerin sonucu olabileceğini göstermektedir. (Vitz, 1998: 221). Bu nedenle dini psikolojiye indirgemenin geçersiz olması gibi, ateizmi psikolojiye indirgemek de din ve psikolojinin misyonunun gerçekleşmesine engeldir. Psikoterapi sadece bağımsız, her türlü önyargıdan uzak ve kendi araştırmalarına dayanan bir ürün olduğu takdirde fayda sağlayacaktır. Din taraftarlığı veya onu reddetme doğrultusunda önceden belirlenmiş hiçbir hedef olmamalıdır.²²

İlaveten, Freud'un ve Freudçu psikologların dinin kökeni konusunda psikolojik etkenler olarak incelemeye konu edindiği şey, aslında dinin kökeninin²³ değil, dine yönelişin etkenleridir. Freud'un, aralarında öğrencileri Jung ve Adler'in de (1870-1937)²⁴ bulunduğu psikologlar ve psikiyatristlerin eleştirisine uğramış bir yaklaşımdır. Jung, dinin kaynağının insanın bilinç dışı yapısı olduğu konusunda Freud'la uzlaşsa da bilinç dışı ruhun cinsel eğilimlere münhasır olduğunu kabul etmediğinden cinsel eğilimin doğru yerine konulması gerektiğine inanmaktadır. (Jung, 1382/2003: 113). Mutahharî de ilke olarak dine yönelişin kökeninin, beşerin vücudunda, fıtratın ta kendisi olan bilinç dışı ruhta olduğu meselesinde Freud ve Jung görüş birliği içindedir. Ama ona göre Freud, onu -bastırılmış cinsel eğilimleri- ortaya çıkaran etkeni veya etkenleri teşhiste yanlış yola girmiştir.

Sonuç

Mutahharî ve Pasquini arasındaki en önemli ortak nokta -gerçi Pasquini dinin ve psikolojinin modern söyleminden nasiplenmiş, buna karşılık Mutahharî geleneksel çerçevede konuları ele almışsa da- ateizme yönelişin felsefe dışı sebep ve etkenlerine odaklanmak ve onları araştırmaktır. Onun bakış açısından Tanrıya inançsızlık mevzu, Tanrı kavramına dair sahih tanımın hasıl olup olmamasıyla temel bir ilişki içindedir. Bu noktada Pasquini'nin görüşüyle bağ kurulabilir. Çünkü o da epistemik kuvvetlerde yaşanan bozulmanın hangi sebeple olursa olsun sahih Tanrı kavramının şekillenmesine engel oluşturduğunu savunmaktadır.

Ateistlerin pozisyonlarında irrasyonel ısrar ve ayak diremesi de, her iki düşünür açısından da, ateizme yönelişte felsefe dışı etkenlerin tesirinin göstergesi ve kanıtıdır.²⁵ Mutahharî

²² Bkz: Viktor Frankl, 1375/1996: 106.

²³ Dinin kökeni bahsi, kelam ve felsefeyle ilgili bir konudur. Freud'un değindiği cehalet, korku, cinsel güdüyü bastırma gibi etkenler dine yöneliş üzerinde tesiri olan etkenlerdir. Freud başta mutlak cinsel özgürlüğün insanda dine yönelişin ortadan kalkmasına sebep olacağına inanıyordu. Sonraları kendisi de bu fikirden vazgeçti.

²⁴ Psikanalizde sosyal psikoloji grubunun öncüsü kabul edilen Avusturyalı psikolog Alfred Adler 1911'de Freud'dan ayrıldı.

²⁵ Bkz: Murtaza Mutahharî, 1395/2016a: 136.

ve Pasquini Tanrıyı tanımada yetersizlik ve bozukluğun Tanrıya inançsızlıkla sonuçlandığı konusunda görüş birliği içindeyse de bu yetersizliğin sebebinin farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Mutahharî, kilise yoluyla insanlara aktarılan yetersiz ve kusurlu felsefi ve dinî kavramların, kaçınılmaz biçimde dine ve Tanrıya inanca sırt çevirmeye yol açan hurafeci ve çürük inançlar olduğuna inanmaktadır.

Buna ilaveten kilise hâkimiyetinin yozlaşmış, müstebit ve şiddet içeren sistemi de siyasi ve sosyal bakımdan bilim insanları, düşünürler ve aydınların dine ve kiliseye karşı muhalefet ve isyan yükseltmesinin yolunu hazırlamıştır. Pasquini de kilisenin etkin olmadığını itiraf etmekle birlikte Mutahharî'nin ifade ettiği noktanın daha az önemli olduğunu düşünmektedir. Ona göre sahih tanımanın hasıl olamaması meselesi, bireydeki epistemik kuvvetlerin kusuru ve yetersizliğiyle ilgilidir. İş o noktaya vardırı ki, ateizmi, özel olarak babayla ama genel olarak da aileyle ilişki kurmada yaşanan bozukluk ve duygusal başarısızlıkların sebep olduğu Tanrı kavramını idrakte yetersizlik şeklinde tarif etmiştir. Bu görüşü açıklarken de hem Hristiyanlığın üçleme (teslis) ve ilahî aile öğretisinden hem de Freud'un dinin kökeni hakkındaki görüşünden etkilenmiştir.

Mutahharî ve Pasquini'nin -aralarındaki zaman farkı hesaba katılarak- bir başka müşterek noktası daha vardır. Ateizmin ilerlemeci akımına tepki. Pasquini somut biçimde yeni ateizm akımını ve onun öncülerini ele almakta ve onların çoğunun "kusurlu baba" teorisinin kapsamına girdiğine ek olarak, hepsinin de içinde hazcılık ve çıkar odaklılığın gizli olduğu şöhret kazanma, kimlik edinme ve aydın modasına uyma gibi başka motivasyonlar bulunduğuna inanmaktadır. O, sonunda da ateist dünya görüşünün şatafatlı dış görünüşünün aksine toplumları barbarlığa maruz bıraktığı ve buna devam ettiği uyarısında bulunur. Çünkü bu akımın öğretileri toplumları rahatlıkla umutsuzluk, şiddet, ipini koparmışlık ve güç tutkusunun yarattığı boşluğa sürüklemektedir. Güce tapınanların önünün açıldığı ülke, savaşa ve insanların katledilmesine hazır demektir. Mutahharî de maddeci dünya görüşünde mutlak ve müteal her türlü ahlakî değer reddedilmesiyle ilgili uyanda bulunmuştur. Hulasa filozoflar, sosyologlar, hekimler ve psikanalistlerin faaliyet gösterebileceği bir mevzu olarak ateizme yönelişin sebeplerini araştırmak Doğulu ve Batılı düşünürlerin dikkatini çekebilecek pek çok yeteneği barındırmaktadır.

Kaynakça

- Dennet, D., & Plantinga, A. (2010), *Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford University Press, New York.
- Frankl, Viktor (1375/1996), *Hoda der Nâhodâgâh*, çev: İbrahim İzdî, Neşr-i Resâ, Tehran.
- Jung, Carl Gustav (1382/2003), *İnsan-i İmrûzî der Costicûy-i Rûh-i Hod*, çev: Feridun ve Leyla Ferâmurzî, Âstân-i Kuds, Meşhed.
- Main, Roderick (1390/2011), "*Hâstgâhhâ ve Rûykerdhâ-yi Revânşinâsî-yi Din*", çev: Fatıma Muhammed, Neyriyye-i Kitab-i Mâh-i Din, Sayı 48, S. 22-23.
- McGrath, Alister (1396/2017), *Dersnâme-i İlâhiyyât-i Mesihî*, çev: Behruz Haddadî, Neşr-i edyan, Kum.

Mutahharî, Murtaza (1395/2016a), *İlel-i Gerâyiş be Maddîgerî*, Sadra, Tehran.

Mutahharî, Murtaza (1395/2016b), *İnsan ve İman*, Sadra, Tehran.

Mutahharî, Murtaza (1395/2016c), *Fıtrat*, Sadra, Tehran.

Pasquini, J. J. (2010), *The Existence of God*, University Press of America, New York.

Pasquini, J. J. (2014), *Atheist Persona*, University Press of America, New York.

Vitz, P. C. (1998), *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, Guilford Press, Newyork.

Şer Meselesi: Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi

Dr. S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen

Özet

1. Şer meselesi ve dünyada şerlerin varlığı, insanlığın başından beri karşı karşıya olduğu; teistlerin de herşeyi bilen, mutlak kadir ve mutlak hayır olan Allah Teala'yı inkar edenler ve ateistler karşısında hakettiği cevapları verdiği bir mevzudur.

2. Hayır ve şer kavramını tanımlarken birtakım mertebe ve adımları katettikten sonra diyebiliriz ki: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde ve genel bir çıkarımda o fenomen, ya varlıkla ya da o varlığın varlık kemaliyle ya bağdaşır, ya bağdaşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. Bu varlığın şuur sahibi olması halinde sözü edilen fenomen o varlık için arzulanan şey olacaktır. Aynı şekilde, bağdaşmazlık hakimse, o fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer bu varlık şuur sahibiyse o fenomenen nefret edecektir. Üçüncü varsayımda nötr hal sözkonusu olmakta ve arzulamaya ya da nefret meydana gelmemektedir. Şu halde hayır, bir fenomenin varlıkla veya başka bir varlığın kemaliyle bağdaşma, şer de bağdaşmama durumudur.

3. Yine bu makalede şu mevzuya da işaret edildi: Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantıksal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dünyanın dinî yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edilemeyeceğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirilemeyen şerlerdir (yani tamamen boşuna ve hedefsiz görünen şerler).

İkinci ifade biçiminde iddia sahiplerinin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili olduğunu göstermektir.

4. Dünyadaki şerler meselesine dair birinci ifade biçimine verilen cevapta, en önemlilerine değinilen çokça çaba sarfedilmiştir. Ama şu noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: Dünyadaki şerlerle karşılaşır ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı çözüm yolu katedilebilir. İlkin, ortaya konmuş tanım gözönünde bulundurularak o mevzunun şer sayılıp sayılmadığına bakılmalıdır. İkinci adımda, mevzunun şer olduğunun somutlaşmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığı incelenmelidir; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda sözkonusu şer cevabını almış olmaktadır. İkinci varsayımda ise şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise

imtihan mevzuu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, mutabakat dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdiki yerini alacak en iyi yer olan ve zâhırda uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

5. Mantıksal şer sorunun da şu mevzuya işaret edildi: İnsanda özgür iradenin varolduğu varsayıldığında artık dünyada şerlerin varlığı, Tanrının varlığıyla asla çelişmeyecektir. Bilakis ikisi arasında uyum vardır.

Şerrin¹ Mahiyeti ve Ne Olduğu

Şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken, sonunda mevzuya ilişkin gerçek bir tasvire ulaşabilmemiz için kendine has bir süreç katetmemiz zorunludur.

Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge'de “şer” makalesinin yazarı şerri şöyle tanımlar: “Şer, şuur sahibi varlıkların başına gelen açıklanamaz ciddi zarardır.”² Aynı yazar şöyle devam eder:

“Şer kelimesi, ahlakî kelimeler sözlüğümüzde en ağır mahkumiyet yükünü taşımaktadır. Katletme, işkence, kölelik, aşağılık kompleksi, kendini haddiden fazla ve uzun süreli aşağılama şerrin bazı örnekleridir. Şer zarar içermelidir ve bu zarar, olağan işleri yerine getirmede kurbanlık kabiliyetini sakatlamaya yolaçacak boyutta olmalıdır. Buna ilaveten, zarar, açıklanamaz telakki edilmelidir. Çünkü her ciddi zarar, bizatihi ve zorunlu olarak şer değildir. Çünkü bu ciddi zarar, belki suçluluk eylemlerini irtikap etmenin cezalandırılması sebebiyledir veya bu zarar, daha büyük ve daha ciddi bir zararı önlemenin tek yolu görülüyor olabilir. Ama hangi zararın makul görüldüğü, ahlakta ve ahlak felsefesinde üzerinde durulmuş bir meseledir.”³

Fakat şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken yapılan bu tanım acaba yeterli midir? Acaba tüm şerler ve dünyanın sıkıntıları bahsi geçen konulara mı özgüdür? İztırap ve kaygı gibi durumlar, kişiyi mahvetmeyen ve görünüşte ciddi zarar da sayılmayan doğal ve doğa ötesi hadiselerdendir. Fakat şahsın düşüncesine hasar vererek huzurunu kaçırır ve onda fikrî endişeye yolaçar. Şimdi bu durumların yüklediği ödev nedir? Acaba onları şerrin alanından çıkarmak mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, bu durumların zararı, bireyin bilinçli veya farkında olmaksızın olağan ve gündelik faaliyetlerini yerine getirmesini engelleyecek kadar somut ve açık değildir. Ama bununla birlikte kaygı ve kafa karışıklığı yaratarak huzurunu bozabilir ve acı çekebilir. Bu mevzu yukarıdaki tanımları yetersiz hale getirmekte ve bu mecrada daha fazla çaba göstermeyi gerektirmektedir.

Her halükarda şerrin mahiyeti bahsinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu makalede, konunun devamında bizim için önemli olacak net tanım ehemmiyeti bakımından bunlardan bir kısmına değineceğiz. Tabii ki başta, “şer”i genellikle “hayr”ın karşıtı olarak konumlandığına ve hayrın ıstılahî tarifinden şerrin ıstılahî tarifini çıkardığımızı işaret etmeliyiz.

¹ Evil.

² Kekes, “Evil”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

³ A.g.e.

Lügatte Hayır ve Şer

Dehhoda, şerri hayrın zıddı kabul eder⁴ ve hayrın tanımını şöyle yapar: “Güzellik, iyilik, şerrin karşıtı... herkesin rağbet ettiği şey, akıl ve adalet;... nimet, cömertlik, büyüklük, feyz, ihsan, iyilik...”⁵ Bu tariflerin benzerini diğer lügatlarda da görmekteyiz. Yirmi ciltlik Oxford sözlüğünde de aynı anlama yer verilmiştir: “Şer, her anlamda hayrın zıddıdır.”⁶ Yine bu sözlük, şerri, hoş gitmeyen ahlakî davranış, çirkin ve kriminal hal şeklinde ifade etmekte; başkasına zarar verme, acı ve rahatsızlık vermeyi de bu babta sözkonusu etmektedir. Hulasa şer, hayrın zıddıdır ve onda bir tür beğenilmeyen ve zarar verici davranış müşahade edilmektedir.⁷ Ferheng-i Lugat-i Webster da kelimenin tanımında hemen hemen benzer meseleleri zikretmiştir.⁸

Şerrin Istilah Manası

Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyadaki varlıklardan bir varlıkla ölçülebilseydi bu ölçümde ve bir genel sonuçta o fenomen, ya o varlığın istediği şeydir, yani onun varlığıyla bağdaşmakta ve hatta varlığının kemalini icap ettirmektedir; ya onun nefret ettiği şeydir, yani o varlığın varlığıyla veya o varlığın kemalâtundan bir kemalle bağdaşmamaktadır, ya da nötrdür, yani ne istenen, ne de nefret edilen bir şeydir. Birinci durumda sözkonusu fenomenin o varlık için hayırlı olduğu söylenebilir. İkinci durumda şer olur ve üçüncü durumda hayır ve şerrin eşit olduğuna hükmedilir. Öyleyse şer, bir fenomenin varlıkla veya bir varlığın kemaliyle uyuşmaması

demektir. Şimdi bu anlama ulaşmak için bu içeriğinin daha detaylı incelemesine gireceğiz.

Bu mevzuu ele almadan önce şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, şerrin kavramsal anlamını açıklarken iki metod ve bağlamdan söz edilebilir: Birincisi, bu kavramı analiz eder ve örneklerini ortaya koyarken varlığa izahlar getirmedeki güçlük sebebiyle şerrin manasını tanımlama aşamasını gözardı edecek ve yalnızca bazı bariz örneklerine değinerek sorunu çözeceğiz. İkincisi anlam analizindeki zorluk karşısında canımızı dişimize takacak ve onun detaylı açıklamasını ortaya koyacağız. Diğer bir ifadeyle, şerrin mahiyetini tarif ve tayin etmek için hem şerrin kanıt ve örneklerine işaret edebilir ve adeta örnekli tarif gösterebiliriz, hem de onun mefhum tarifini yapabiliriz. Her durumda bu kısımda, her iki yöntemle mevzuu inceleyeceğiz.

1. Örneğe Dayalı Tarif

Sadrulmüteellihin (Molla Sadra), *Şerh-i Usûl-i Kâfî*’de şer için dört örnek vermiştir:

1. Fakirlik ve ölüm gibi yoksunluk durumları,
2. Acı, sıkıntı ve eğitimli cehalet gibi idrak şerri,
3. Öldürme ve zina gibi çirkin ve yaksık şer, ahlakî şer,
4. Şehvet, gazap, cimrilik ve hilekarlık gibi rezil melekelerden oluşan ahlakî şerlerin temeli.⁹

Akl ve İtikad-i Dinî kitabının yazarı da bu konuda şöyle yazar:

⁴ Bkz: *Logatnâme-i Dehhoda*, “şer” maddesi.

⁵ A.g.e., “hayr” maddesi.

⁶ “Evil”, *The Oxford English Dictionary*, s. 348.

⁷ Bkz: A.g.e.

⁸ Bkz: “Evil”, *Webster’s Third New International Dictionary*, c. 1, s. 789.

⁹ Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 414, tab-i kadim, s. 70.

Şerrin tarifindeki görüş farklılıklarına rağmen insanların çoğu, şer telakki edilen durumlar konusunda fikir birliği içindedir. Filozoflar da şer kelimesinin misdaki (yani bu kelimenin uygulanabileceği durumlar) hakkında aşağı yukarı ittifak halindedir. Ama bu kelimenin manası üzerine görüş ayrılığı çok fazladır. Açık biçimde şerrin misdaki olan bazı durumlar şunlardır: Takati aşan acı, günahsız insanların çilesi, bedensel engeller, psikolojik bozukluklar, kişilik bozuklukları, adaletsizlik ve doğal belalar.¹⁰

John Hick de *Felsefe-i Din* kitabında aşağı yukarı benzer görüşü savunmuştur.¹¹

Ama şerre ilişkin net bir tanıma ulaşmak yine de mümkün gözükmemektedir. Bir sonraki başlıkta bu konuyu ele alacağız.

2. Şerrin Kavramsal Tanımı

Şer kelimesi, her birinin belli bir mahiyeti açıkladığı düşünülebilecek çeşitli kavramsal kullanımlara sahiptir. Burada bu değişik kullanımlara girecek ve onlardan tam olarak ne kastedildiğini göstereceğiz.

Şerrin ilk tabirinde kadim hakimler ve filozoflar, varlık ve yokluğu hayır ve şerrin muadili olarak kullanmışlardır. Varolanın hayır, yok olan ve var olmayanın ise şer sayılması gerektiğini düşünürlerdi. Yahut varlıktan nasibi olacak ölçüde varlıktan tat taşıyan şey hayır sahibi demektir. Varlıktan veya varlığın kemalinden yoksun olduğu miktarda da şerre düşer olacaktır.

Bu değerlendirmede şer, yokluk durumu telakki edilmektedir. Çünkü aslında “ademu’l-vücut” a rücu etmektedir. Üstad

Murtaza Mutahharî, bu analizi kabul ederken onun uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirtir ve şöyle der:

Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan’dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan’a, özellikle de Eflatun’a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlemişlerdir.¹²

Bu açıklamaya göre ilk adımda, sınırlı varlık sahibi varlıkların tamamı şerre maruz kabul edilmektedir. Şer, yalnızca, varlığının sonsuzluğu ve sınırsızlığı nedeniyle Bâri-i Teala’nın zâtını kapsayamamıştır, çünkü o mutlak hayırdır. Bunun izahı şudur ki, âlemde, yokluğun hiçbir şekilde yol bulamayacağı, mutlak kemal ve sırf nur olan sadece bir tek kâmil varlık muhakkaktır. O da Bâri-i Teala ve Vâcib-i Teala’nın zâtıdır. Onun dışındaki bütün mevcudat ise onun sonucudur. Diğer bir ifadeyle mümkünü’l-vücuddur. Varlıkları noksan ve varlıklarındaki onları kuşatan eksiklik ve yoksunluk vasıtasıyla şerre düşer olurlar.

Aynı şekilde, birinci yorumun devamında, şerden, bir şeyin “yokluk”u ve “yoksunluk”u veya o şeyin kemalâtundan bir kemalin bulunmaması olarak bahsedilebilir. Bu bakışta bir şey esas itibarıyla varlıktan yoksun olduğunda veya bulunması gereken kemali taşımadığında şerre maruz kalmış sayılmaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğu, kemalin yokluğu demektir.¹³ Öyleyse her iki yoruma göre de bir şeyin varlığından yoksun olunması veya

¹⁰ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 177.

¹¹ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 95.

¹² Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 126.

¹³ Bkz: Şirâzî, *el-Esfâru’l-Erbâa*, c. 7, s. 58.

onda kemalin yokluğu şerdir. Yoksunluk ve yokluk sözkonusu olduğundan, şer, varolmayan durum telakki edilmektedir. Tabii ki bu tahlille, varlıktaki kusur ve dünyada mahlukatın sonsuz olmaması nedeniyle şerrin yalnızca maddi âlemle ilgili olmadığı, aksine soyut alanda da bahis konusu olduğu aşıkardır.

Molla Sadra bu babta *Esfâr*'da şöyle der:

Bilcümle, varlık âleminde varlık mutlak hayırdır ve yokluk mutlak şer. Âlemin mevcudatı, her biri varlık mertebeleri itibariyle hayır ve şerlerde farklıdır. Varlık mertebesi bakımından daha güçlü olanın hayrı daha çok, şerri daha azdır ve aksi de doğrudur. Eşya bu açıdan dört kısma ayrılır:

- a) Mutlak hayır olan şeyler,
- b) Mutlak şer olan şeyler,
- c) Hayır şerre galip gelen şeyler,
- d) Şerri hayra galip gelen şeyler.

İlahî zât olan basit halis mutlak varlık olmadıkça mutlak hayır yoktur. Bu da varlığın aslı ve hakikatlerin hakikatidir. Mutlak şer ise mutlak yokluktur. Mutlak şer olan durumların tahakkuk ve karanı yurdunda varlık bulunmaz. Çünkü varlığı olan şey, varlığın hazzı miktarınca hayır ve hayrın menşeyidir. Hatta ilk ve kuvvetli heyula ve istidatlar bile zayıf varlık biçimine sahiptir ve zayıftırlar. Hayırları şerlerine galebe çalanlar, yokluk şaibelerinden, karanlıklardan, kuvvet ve istidatlardan uzak varlıklardır. Çünkü mücerrettirler ve bir yönden mutlak hayır olarak adlandırılırlar. Varlık mertebeleri açısından daha kuvvetli ve kavi olan mevcudatın tamamının hayırları, şerlerine galebe çalar. Değişime maruz kalan mevcut, fâsit ve helak olmuş varlıklar ise şerrin galip geldikleridir. Yine de varlıkların her tabaka ve grubu arasında mertebelik kuralı caridir.

Tıpkı ehadiyyetin zâtı olan, terkip ve mahiyetlerden uzak, yokluklar, maddeler, kuvvetler, istidatlar ve imkanlardan beri ilk hayra ve hayırların hayrına ulaşabilmek için varlığın kendisinde mertebeler bulunması gibi.¹⁴

Öyleyse varlık âleminde sonsuz olmak bakımından sadece bir tane varlık bulunmaktadır. O da Bâri-i Teala olan mutlak hayırdır. Kesin olan şu ki, diğer mevcudat, varlığın etrafında kemalden ne kadar çok ve ne kadar yüksek yoğunlukta nasiplenirse hayır olmaları da o kadar üstün olacaktır.

Üçüncü tabirde bir grup hakim, hayrın varlık ve şerrin yokluk olarak tanımlanmasına devam etmekle birlikte bir miktar farklı bir bakış ortaya koymuştur. Onlar hayrı, insanın dilek ve temennisi ve arzulanan varlık şeklinde tanımlamış ve şöyle demiştir: Hayır, **birincisi**, varolan bir şeydir. **İkincisi**, bu varolan şey, aynı zamanda insanın arzuladığı ve temenni ettiği şeydir. Bu ifade biçimine göre eğer şerri hayrın karşısında tarif edersek, **birincisi**, şer yokluk durumudur. **İkincisi**, insanın arzuladığı şey de olmamaktadır. Bu görüşün destekçileri, varlığın kendisini -onun insanın talebiyle ve faydasına olmasına bakmaksızın- hayır kabul etmez. Aksine onların inancına göre taleple kayıt altına alınmış varlık hayırdır. Yani varlığın zâtını başka bir şeyle birlikte hesaba katmayan birinci teorinin tersini hayır görüyorlardı.

Aristo, hayırla ilgili böyle bir görüşe sahip hakimlerden biriydi. *Nikomahas Ahlakı* kitabında şöyle yazar:

“Doğru söyleyerek dediler ki, hayır, kendisine eğilim duyulan herşeydir.”

İbn Sina da hayır ve şerrin bu tarifini benimseyerek şöyle der:

¹⁴ A.g.e., c. 1, s. 84-104.

“Hayır, herşeyin kendi çapında şevk ve eğilim duyduğu, onunla varlığını kemale erdirdiği şeydir. Ama şerrin zâtı ve tahakkuku yoktur. Bilakis ya şeyin kendisinin tahakkuk yoksunluğudur, ya da o şey için kemal yokluğu ve yoksunluğu Dolayısıyla, **birincisi**, varlığın aslı hayırdır. **İkincisi**, varlığın aslı için varlığın kemali hayırdır. Buna göre, ister kendisi, ister kemalâtı olsun, yokluğun erişemeyeceği, hatta varlığı daima fiiliyatta olan varlık, mutlak varlıktır. Bu açıklamaya uygun olarak mümkünü’l-vücut, zâtı itibariyle mutlak hayır değildir. Çünkü varlığı bizatihi vacip değildir ve zâtı itibariyle yokluğu taşımaktadır. Bir yönüyle ve bir biçimde yokluğu taşıyan bir şey, şerden, kusur ve noksandan uzak olamaz. Bu noktalar gözönünde bulundurulduğunda mutlak hayır, bizzat vacibu’l-vücuda münhasırdır ve diğer varlıklar da şerri kendisinde taşımaktadır.”¹⁵

Molla Sadra da *Esfâr*’da benzer bir tanım yaparak şöyle der:

”ان الخير ما يتشوقه كل شيء و يتوخاه و
يتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه“

Hayır, herşeyin kendisine şevk ve eğilim duyduğu ve onunla mümkün kemalden bir hissenin gerçekleştiği şeydir. Bunun karşısında şer de bir şeyin varlığındaki noksan, varlığındaki yoksunluk ya da o şeyin kendisinin yokluğudur.”¹⁶

Thomas Aquinas da hayrı tarif ederken hemen hemen aynı noktayı dikkate alır. *İlahiyyat-i Câmi*’ kitabında şöyle der:

“Her varlık, varlık olması bakımından hayırdır. Çünkü varlıkların tamamı, varolmaları nedeniyle fiiliyata sahiptir ve bir tür kâmil telakki edilirler. Zira her tahakkuk bulma durumu tekalümün bir çeşidini gerektirir ve tekamül de arzu edilmeyi ve hayırlı olmayı icap ettirir. Dolayısıyla her bir varlık bu bakımdan hayırdır.”¹⁷ Yine başka bir yerde de şerri, hayırdan mahrumiyet olarak nitelendirir ve böylece şerri yokluk manasında alır.¹⁸

Şimdi bu kısımda hayır ve şerrin ne olduğunu analiz edip incelemek üzere aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

a) Eğer şerri kemal yoksunluğu kabul edersek hayır ve şer arasındaki ilişki yokluk ve meleke olur.¹⁹ Şu anlamda: Bir şey belli bir mertebeye ulaşabiliyorsa ya da fiiliyata sahip olacak kabiliyeteyse o mertebeye ulaşamazsa ve o fiiliyatı elde edemezse bu, onun için şerdir. Bu tahlile göre soyut şeyler, hiçbir beklenti halinde olmadıklarından ve varlıkları bir tek yerde fiiliyata geçtiğinden mutlak hayır sayılmaktadır. Elbette ki bu varlıklar varlıklarında noksan olmaları nedeniyle bir tür şerre dışar telakki edilirler.

b) Hayır ve şer kavramları, felsefenin ikinci kategorisi ve kavramlarındandır. Yani hariçte örnek oluşturan, hayır ya da şerrin karşılığı olan, kendisine işaret edilebilecek ve filan şeyin hayrın kendisi veya şerrin kendisi olduğu söylenebilecek bir şey mevcut değildir. Fakat bununla birlikte gerçeklik taşımaktan o kadar da uzak değildir. Çünkü hayır ve şerrin soyut kaynağının varlığı aracılığıyla hariçte nesnel tahakkuku vardır ve

¹⁵ Bu-Ali Sina, *İlahiyyât min Kitabi’ş-Şifa*, s. 381.

¹⁶ Şirâzî, *el-Esfârü’l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

¹⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, 1.5.4.

¹⁸ A.g.e., 1.14.10.

¹⁹ Bkz: Misbah Yazdı, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 427.

dış dünyadaki bazı fenomenlerin gözlemlenmesiyle soyutlanırlar. Üstad Misbah Yezdî bu meseleye izah ederken şöyle der:

“Hayır ve şer, felsefenin ikincil kategorisindedir. Mahiyeti sebep ve sonuçtan oluşmayan nesnel hiçbir varlık bulunmadığı gibi, mahiyeti hayır ve şerden oluşmayan nesnel hiçbir varlık da yoktur.”²⁰

c) Mukayese ve ölçüm yaparken bir varlığın dünyadaki bir fenomenle ilişkisini gözlemliyoruz. Eğer sözkonusu fenomen, birinci adımda eğilim ve rağbetiyle, sonraki adımda ise varlığıyla uyuma içindeyse; şevkini, Molla Sadra gibi Müslüman hakimlerin ifadesiyle, o şeyin çekimine motive ediyorsa ve o şey, yorumun iştiaak konusu ve arzusu olduysa denebilir ki, bahsi geçen fenomen ile varlığın kendisi arasında arzulama ilişkisi kurulmuş ve fenomenin hayır olmasının manası o varlık için soyutlanmış demektir. Bu sayede o şey, o varlık için hayır olacaktır. Karşı tarafta ise o şey, nefretin ve onun varlığıyla uyumsuzluğun konusu olarak görüldüğünde -varoluş, ondan kurtuluş ve uzaklaşmanın ardından gelir- nefret duyma hali ortaya çıkarak şer kavramı soyutlanmış olacaktır. Şu halde bir şeyin hayır olması, yani o şeyin bir varlık için arzulaması, onun varlığının varoluş ve kemalinde mevcut olumlu etki bakımından; şer olması, yani farzedilen bir varlık için o şeyden nefret duyulması ise zikredilen varlığın varoluşu veya kemalinde mevcut olumsuz tesir bakımındandır. Kesin olan şu ki, hayır ve şer, aslında bir varlıkla bir fenomen arasındaki olumlu ve olumsuz bağıdır, onların yanısıra nesnel bir varlık değil.

Şu noktanın hatırlatılması yerinde olacaktır: Arzulama ve nefret duyma, varlıkta bir tür

şuur ve idrak farzeden tabirlerdir. Ama mevcudatın şuur ve idrakten yoksun olduğu durumlarda, eğer varlıklar şuur ve idrak sahibi olsaydı ve arzulama ile nefret duymayı kavrayabilseydi kesin olarak o durumların arzulama ve nefret duyma görüleceğine ilişkin bir miktar müsamaha gösterilmelidir. Başka bir ifadeyle, bir varlığın diğer bir varlık için hayır veya şer olmasında temelli önem arzeden şey, o varlığın bir diğerine olumlu veya olumsuz tesiridir. Bu sebeple eğer varlıklar, idrak tarafından bile bilfiil gözönünde bulundurulmasalar da hayır ve şer olma onlar için anlam taşıyacaktır. Hiç tereddütsüz, kök kurdu piring bitkisi için şerdir. Mahsülün yokolmasına sebep olduğundan veya elmanın zarar görmesine yol açtığından bu meyvenin yetişmesine ve fiiliyat kazanmasına engel olmaktadır. Bu nedenle eğer elma şuur sahibi olsaydı çıkardığı bu engel nedeniyle ondan nefret edecekti.

Ahlak alanında da aynı mevzu dikkat konusu olmaktadır. Eğer iradeye dayalı bir fiil veya vasıf insanın varlığıyla bağdaşıyorsa ve ahlakın hedefine ulaşmada ona yardımcı oluyorsa orada iyi kavramı soyutlanır ve eğer olumsuz ilişki işin içindeyse kötü kavramı veya ahlaki şer üretilmiş olur.²¹

Buraya kadar anlatılanlar hesaba katılarak şimdi hayır ve şerri şöyle tanımlayabiliriz: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde, genel sonuç itibarıyla o fenomen ya varlıkla ya da o varlığın varoluşsal kemaliyle uyur veya uyumaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. O varlık şuurlu olduğu takdirde yukarıda bahsi geçen fenomen, o varlığın arzuladığı şey olacaktır. Aynı

²⁰ Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457.

²¹ Mutahharî, *Nakdî ber Marksizm*, s. 208.

şekilde bağdaşmazlık hakim olduğu takdirde o fenomen, anılan varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer o varlık şuur sahibi olsaydı söz konusu fenomenden nefret edecekti. Üçüncü varsayımında nötr durum konu edilmekte, arzulama veya nefret ortaya çıkmamaktadır. Öyleyse hayır, bir fenomenin varoluşla veya başka bir varlığın kemaliyle uyuşması ve şer de uyuşmaması demektir.

Şerrin, bazen, aslında varlığın yokluğu veya bir varlıkta varoluş kemalinin bulunmaması olan yokluk durumları olduğu, bazen de yokluk ve noksanlığı gerektiren varlık durumları olduğu gayet açıktır. Tıpkı virüs ve hastalık mikrobu ve bu benzeri durumlar gibi.

Şimdi bu şer, dikkate aldığımız varlık üzerinde bedensel bir zarara yolaçabilir ve onu manevî ve varoluşsal kemalâtan bir kemalenden mahrum edebilir. Bundan dolayı hem katletme, vurma ve yaralama insan için şerdir, hem de manevî kemali elinden alacak çirkin bir eylemi irtikap için onu aldatma ve kandırma. Bu, her ne kadar onu bedensel olarak iş görmez hale getirmeyecek olsa veya hatta aksine onu daha da güçlendirecekse bile. Dolayısıyla şerrin tarif çerçevesi, konunun başında *Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge*'dan aktarılan sırf açıklanamayan zarardan daha geniştir.

Yine önemli olan, şerlerin göreceli olabileceğidir. Yani bir varlık için şer olan ve ona zarar veren şey, kendisi veya başka bir varlık için hayır olabilir, varlığını ve kemalini koruma yolunda etkili görülebilir:

Kendisi yokluk olan şer; cehalet, acizlik ve fakirlik gibi hakiki (nisbî olmayan) ama

yokluk olan sıfatlar taşır. Fakat varlığı bulunan ve bu yüzden yokluk durumlarının menşei olduğu bilinen şerler görecelidirler; sel, deprem, sokma, parçalama, hastalık mikrobu gibi. Bu tür durumlardan kötü olanlar, belli şey veya şeylere nispetle kötüdür. Yılanın zehri yılan için kötü değildir, ama ondan zarar görecektir insan ve diğer varlıklar için kötüdür.²²

Şerrin Türleri

Leibniz²³ *Teodise*'de²⁴ şeri üç gruba ayırır:²⁵

1. Metafizik şer: Bu grup şer, ister maddi, ister soyut olsun mümkünü'l-vücut varlıklarının başına gelir. Bunun sırrı da varoluşsal noksanlıkları ve varlıklarındaki kısıtlılıktır. Bu izaha göre sadece Vacip Teala'nın zâtı yokluktan uzaktır ve varlığında hiçbir sınırlılık müşahade edilmez. Metafizik şer, hakikatte kâmil varlığın yokluğu ve yoksunluğuna rücu eder.

2. Doğal şer: Bu şer; deprem, yanardağ, acı ve sıkıntı gibi dünyanın doğal şerleriyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, doğal etkenlerden kaynaklanan ve irade sahibi insanın ortaya çıkışlarında herhangi bir müdahalesi bulunmayan acılar ve sıkıntılar doğal şerler zümresindedir. Bu acı ve sıkıntılar bedensel olabilir ve ruhsal elem de telakki edilebilir. Bem depremi, 2005'te güneydoğu Asya'daki tsunami, birinci yüzyılda Pompei şehrindeki yanardağ patlaması vs. hepsi bu şer kategorisinde yer alır.

3. Ahlakî şer: İrade sahibi insanın kendi tercih ettiği eylemlerle ve hiçbir zorlama, mecburiyet ve dayatma olmaksızın özgürce icra

²² Bkz: Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 133.

²³ Gottfried Wilhelm von Leibniz.

²⁴ *Theodicy*.

²⁵ Bkz: Leibniz, *Teodise*, bölüm 2, paragraf 21; Riyâzî, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl", *Keyhan-i Endişe*, sayı 51.

ettiği, birinci aşamada kendisine ve ona yakışır kemale zarar veren, sonraki mertebede ise başka bireyleri de elem ve acılara düşürmesi mümkün hoşla gitmeyen işler ve vasıflardır. Katletme, tecavüz, hırsızlık, sadakat yoksunluğu, hırs ve açgözlülük, başkalarına iftira vs. bu şerrin örneklerindendir.

Önem taşıyan nokta şudur ki, bazı şerler bir taraftan doğal, diğer taraftan da ahlakîdirler. Diğer bir ifadeyle, bazı şerler bileşiklerdir. Mesela AIDS hastalığı doğal bir şerdir ve etkeni de bir bedenden diğerine geçebilen ve insanın hastalanmasına yolaçan H.I.V virüsüdür. Ama bazen de bir şahıs kasden bu hastalığı bir başkasına bulaştırır ve o kişiye acı ve sıkıntı armağan eder. Yahut bir binayı çürük malzemeye inşa edip deprem gibi en küçük bir olayda yıkılmasına ve insanların hayatını kaybetmesine yolaçar. Burada da doğal etken insanın canını tehlikeye sokmuştur ama irade sahibi insanın eylemi bu işi kolaylaşmasına neden olmuştur.²⁶

Şerrin mahiyetine ilişkin bir analizle diyebiliriz ki, biz insanlar veya suur sahibi varlıkların varlığı veya varoluşsal kemaliyle karşı karşıya ya da çatışma halindeki durumlar olan şer, ya doğal etkindir, ya insanî etkindir, yahut her ikisidir. Yani bir yandan doğaldırlar, diğer yandan da insanî.

Aynı şekilde genel bir şer, tüm mümkün varlıklarla birlikte; varlıklarındaki eksiklikler ve mutlak kemalde olmayışlarıdır. Bu yüzden mümkün varlıklar daima bu şerre maruzdur ve bu tür şer onların ayrılmaz parçasıdır.

Şer: Teizmin Karşı Karşıya Olduğu Sorun

Dünyadaki şerler, mutlak iyiliksever ve kadir-i mutlak Allah'ın varlığından sözedilmedikçe

pek o kadar dikkat çekmeyecektir. Ama dünya ve içindeki varlıkların tamamı Bâri Celle Celaluhun zâtının ve böyle bir Allah'ın mahluku olarak tasavvur edildiğinde birden, neden böyle bir Tanrının dünyadaki şerlerin varlığını onaylayıp varedtiği mevzu öne çıkarak göze batar. Bu konu, düşünürleri bile tepki vermeye sevketmiştir ve bazen bunun sonucunda hiç de akılcı olmayan sözler sarfedebilmişlerdir.

Maurice Maeterlinck bu konuda şöyle yazar:

“Ne zaman düşünsem, cömert, adil ve âkil bir Tanrının bu dünyada, engelli doğan canlılara veya bedbaht yaratmaya bilgelikle rıza göstermesini kabul edemiyorum. Çünkü Tanrı, varlıktır ve yarattığı herşeye bu varlık içinde yer vermiştir. Dünyadaki varlıklara, mesela ben, siz, taş ve ağaca varlık dışında bir mekan vermemiz muhaldir. Dolayısıyla nasıl olur da âkil, adil ve zeki bir Tanrı, benim ve sizin, yani varlığın, daha doğru bir ifadeyle kendisinin bedbaht olmasına rıza gösterebilir?”

Hayır. Gördüğümüz hakikat bundan başkasıdır. İbadet ettiğimiz Tanrının cahil ve deli olması saçmadır. Mevzu kesinlikle hiç anlamadığımız ve belki sonsuza dek de anlamayacağımız başka bir yerdedir.”²⁷

Frederick Copleston şöyle der:

“Hristiyan teolojiye yönelik eleştirilerden biri olan dünyada şerrin varlığı, bu teori kabul edilip edilmemesi bir yana, kompleks ve inkar edilemez bir gerçeklik olarak yerinde durmaktadır.”

İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî* kitabında şöyle yazar:

²⁶ Daha fazla bilgi için bkz: Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 494.

²⁷ Maeterlinck, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, s. 56 ve 57.

“Allah’ın mutlak kudreti ve iyilik ile onun yarattıklarında varolan devasa hacimdeki kötülükleri nasıl bağdaştırabiliriz? Bu can yakıcı mesele dindarlıkta gerçek bir muammadır.”²⁸

Hristiyanlığın ilk savunucularından Lactantius, sorunu Epikür’den şöyle nakleder:

Ya Tanrı şerleri yoketmek istiyor ama yapamıyor, ya bunu istemiyor, ya ne istiyor, ne de yapabiliyor, ya da hem istiyor, hem de yapabiliyor. Eğer istiyor ama yapamıyorsa aciz demektir. Fakat bu Tanrının vasıflarına uygun değildir. Eğer yapabiliyor ama istemiyorsa cimridir, ama bu da Tanrıyla bağdaşmaz... Tanrıyla uyuşan tek varsayım olarak hem istiyor, hem de yapabiliyorsa, bu durumda şerler hangi kaynaktan geliyor ve o, neden onları ortadan kaldırmıyor?²⁹

Bu mevzu dikkate alındığında bu görüşe göre şer problemi, ilahî dinlerdeki Tanrının varlığı için ciddi bir sorundur ve teistler ona uygun bir cevap bulmak ve hakettiği karşılığı vermek zorundadırlar. Bu mevzu, Bâri Teala’nın zâtına ait kemal vasıflarla çatışmakta ve o vasıflarla bağdaşmadığını göstermektedir. Nitekim ilahî adalet, Allah’ın iyilikseverliği, ilahî hikmet, Hak Teala’nın mutlak kudreti ve Bâri’nin zâtındaki tevhid bunlar arasındadır. Eğer mevzuya dinin dışından ve din felsefesiyle bakacak ve nihayetinde de bu probleme cevap bulacak sak Bâri Teala’nın zâtında varolan bu vasıfların şu soruları tahrik ettiğini söylemek zorundayız: Şerrin varlığına inanabilir miyiz ve buna rağmen Allah adil olabilir mi? İnsanların iyiliğini isteyen Allah, dünyada

şerrin varolmasını onaylamakta mıdır? Varlık âleminde şerrin meydana gelmesi Allah’ın zâtındaki hikmete aykırı düşmez mi? Nihayet esas itibarıyla Allah’ı şerlerin yaratıcısı farzedebilir miyiz, yoksa dünyadaki şerler için başka bir yaratıcıyı mı hesaba katmalı ve bir tür dualizme mi savrulmalıyız?³⁰

Şimdi burada konunun önemini hesaba kattığımızda şer meselesine daha fazla dikkat sarfetmemiz, bu uyumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışmamız ve bu vasıflarla dünyadaki şerlerin bağdaştığını göstermemiz zorunludur. Çünkü bu vasıflardan yoksun bir Tanrı, ibadet edilmeye layık bir Tanrı değildir. Bu mevzuyu incelemek için önce şer meselesine ilişkin iki temel ve önemli izah ele alacağız. Daha sonra bu ikisine muhtelif boyutlarda verilmiş cevapları değerlendirecek ve sonunda da kendi görüşümüzü sunacağız.

Şer Meselesine Dair İki İzah

Şer meselesine iki temel izah getirilmiştir. Mantıksal şer sorunu³¹ ve karine durumundaki şer.³² İnsanlığın düşünce tarihinde oldukça uzun bir geçmişe sahip, birçok teistin cevap bulmak için sürekli çabaladığı ve ateist düşünürlerin Tanrının varlığını inkar ederken yardım aldığı karine durumundaki şer meselesini izah ederken, bir kesim, dünyanın dinî yorumu çerçevesinde, bu âlem kadir, hakim, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına göre birçok şerrin varlığının açıklanamaz olduğunu savunmaktadır. Bu tenkit sahiplerine göre eğer mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak hayır

²⁸ İkbâl Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, s. 95.

²⁹ Palin, *Mebâni-yi Felsefe-i Din*’den nakil (s. 247 ve 248).

³⁰ Bkz: Saidimîr, “Dâdverzî ve Takrîrî-yi Nov ez Mes’ele-i Şer”, *Nakdu Nazar*, sayı 10.

³¹ Logical problem of evil.

³² Evidential problem of evil.

sahibi bir Tanrı bulunsaydı bu şerlerin bu ölçüde ve bu şekilde gerçekleşmesine rastlamazdık. Bu eleştirmenlerin çoğu açısından dünyada şerrin varlığı dinî inancımızı sarsmaktadır. Çünkü bir kısım şerlere makul ve makbul bir açıklama getirilebilir. İşin başında Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici bir izah olabilir (yani tamamen beyhude ve hedefsiz görünen şerler).³³ Diğer bir ifadeyle, Tanrının insanları yaratmaktaki maksadı, onların fayda ve çıkarlarını temin etmektir ama bahsi geçen durumların hepsi insanın faydasına aykırıdır. Sonuç itibarıyla de şerlerin varlığı insanın yaratılış hedefleriyle çelişmektedir. Onların inancına göre, yaratılışın hedefi mahlukata yarar sağlamaksa Tanrı insanlara zarar verecek şeyleri varetmektedir? Genellikle Tanrının şerleri onaylayarak ve ortaya çıkmasını önlemeyerek kendi maksadını ihlal ettiğini (yani Tanrının kendi hedef ve maksatlarına aykırılık oluşturmayacak işler yapması gerektiğini) ve kendi makasını ihlal etmenin de Hak Teala'nın hikmetiyle bağdaşmadığını varsayarlar.

İkinci izahta iddia sahiplerinin tüm çabası, “Tanrının varlığı” ve “dünyada şerlerin varlığı”nın mantıksal olarak çeliştiklerini göstermektir. Bu telakkiye göre varsayım, “Tanrı vardır” ve “şer vardır” önermeleri arasında çelişki bulunduğuudur. Çelişenlerin uzlaştırılmasını meneden akılcı kural esas alındığında, dünyadaki şerler gerçek oldukları ve varlıklarında tereddüt bulunmadığına göre Tanrının varlığı söz konusu olmayacaktır. Bu izah, mantıksal şekliyle ilk kez J. L. Mackie tarafından gündeme getirilerek din felsefesi ve teoloji alanında çok sayıda tartışmaya yolaçtı.

Bu iki izah arasındaki fark, şer meselesinin ikinci izahında esas itibarıyla şerrin varlığın, hatta dünyadaki şer örneklerinden bir tekinin bile Tanrının varlığıyla çeliştiği, ya Tanrının ya da bahsi geçen şerrin varolması gerektiği noktasına parmak basılmasıdır. Buna göre şer meselesinin bu izahına cevap verirken şerrin bir tek örneğinin bile Tanrının varlığıyla uzlaştırılabileceğini göstermek yeterli gelecek ve öne sürülen çelişki ortadan kaldırılabilecektir. Ama birinci izahta, şerlerin varolmasının Tanrının varlığı ile çelişkisi ilke olarak söz konusu değildir. Fakat bazı şerlerin varlığı, teistin ikna edici bir açıklama ortaya koyamaması nedeniyle makul ve makbul gözükmemektedir. Bu izahta bazen genel olarak şerleri izah eden uygun bir açıklama ve yorum ortaya koymak gerekebilir. Bazen de örnekleme biçiminde ve belirginleştirerek şerrin örneğine ilişkin açıklama beyan edilmelidir.

Bu kısımda şer meselesinin birinci izahına girecek ve aralarında makbul ve işe yarar cevapların da bulunduğu bu mevzuza verilmiş cevapları incelemeye çalışacağız.

Tanrının Varlığı Aleyhine Karine Konumundaki Şer

Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçısı olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış olarak görmüştür.³⁴ Kısacası, herşeye kadir, herşeyi bilen, hikmetli ve iyiliksever Tanrının varlığına inanç, insanları dünyadaki şerlerin varlığı konusunda düşünmeye sürükler.

³³ Bkz: Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 178, 179 ve 184.

³⁴ Daha fazla bilgi için bkz: Pulse, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*.

Dünyada bu şerler, özellikle de hiçbir mantıksal nedeni görünmeyen şerler neden meydana gelmektedir? AIDS, hepatit gibi hastalıklara yakalanma sonucunda yaşanan bebek ve çocuk ölümleri, ocak söndüren savaşlar yüzünden günahsız insanların hayatını kaybetmesi, sel ve deprem gibi felaketlerde insanların can vermesi, hatta bazı insanların engelli ve aciz doğması, kimisinin belli ve belirgin bir sebebi bile bulunmayan, hatta bir kısmı insanın biyolojik yapısından kaynaklanan psikolojik rahatsızlıklar...

Ateistler en sağlam cephelerinin ve en güçlü çıkarımlarının bu mesele olduğunu düşünmekte ve görüşleri için bu güzergahta bir izah bulmaya çalışarak bu şerlerin varlığının Tanrını yokluğuna karine ve delil oluşturduğunu söylemektedirler. Buna mukabil teistler, buna cevap verirken çeşitli açıklamalar getirmiş, sorunu çözümü olarak değişik yolları sözkonusu etmiş ve Tanrı ile şerler arasında bir tür uyuşma göstermeye çalışmışlardır.

Karine Konumundaki Şer Meselesine Verilen Cevaplar

Bu mevzu için ortaya konmuş cevaplardan birçoğu, şerrin mahiyetine dair birtakım soruları gündeme getirmiş ve onun varlığını reddetmiştir. Başka bir deyişle, şer, varolmayan bir şey kabul edilmiş ve Tanrının iradesiyle ilgili olmayan, esasen varetme ve icatla bile alakası bulunmayan noksanlar ve yokluklarla ilişkilendirilmiştir. Cevapların diğer bir grubu, Tanrının varlığı ve yaratmada yegane oluşunu veya dünyadaki şerler mevzuuyla bağdaşmayan vasıfları tereddütle karşılamıştır. Başka bir grup ise Hak Teala'nın varlık ve birliğini ve dünyadaki şerler için bahsedilen vasıfları kabul ederek konuya izah getirmiş veya bazı izahlar ortaya koymuştur. Bu

bölümde gücümüz yettiğince bu yaklaşımları ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Şerleri Yokluk Telakki Etmek

Şerrin mahiyetini yorumlarken, bir grup filozof ve teologun şerri yokluk telakki ederek onu, Allah'ın veya başka bir varlığın yaratmak isteyeceği varlık ve sonuçla ilgili görmediği, bu bakımdan ilahî sıfatlarla da bağdaşmadığı noktasına işaret etmiştik. Tabii ki bu şerler de iki gruba ayrılır: Bizzat varolmayan veya kemal yoksunu şerler; cehalet, körlük, organ eksikliği ve benzeri gibi. Varlık durumları telakki edilen ama bununla birlikte bir başka varlığın yokluğuna veya kemal yoksunluğuna yolaçan şerler; akrebin iğnesi, zehirli yılanın zehri, deprem, sel, yarıdağ patlaması vs.

Hayır ve şerre ilişkin yaptığımız ve onları felsefî ikincil kategori olarak tanıttığımız yoruma göre dünyada hayır ve şer bizzat bulunmamakta, varedip meydana getirmeye ilişkin sayılmamaktadır. Fakat soyutlanmalarının menşei hariçte bulunabilir ve diğer mevcudatın varlığı ve kemaliyle ilişkisinden hayır ve şerrin soyutlandığı durumlar dünyada tahakkuk edebilir. Bu bakımdan şerler aslında varlığımızın veya başka varlıkların varoluş ve kemaliyle aykırılık oluşturur ve bu yüzden kendi soyutlama kaynağı aracılığıyla varlıktan bir tat sahibi olur.

“Sebep, sonuç ve diğer felsefî kavramların varedilip üretilmemesi, hatta aksine aklın belirli bir bakış açısıyla belli varlıklara dair soyutladığı ünvanlar olması gibi, hayır ve şer de, soyutlama kaynağını nesnel muadillerinde değil, sadece dış âlemde aramamız gereken soyut ünvanlardır.”³⁵

³⁵ Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457 ve 458.

Elbette ki bu teoriyi ortaya atanların amacının, şerlerin soyutlama kaynağının varlığını inkar etmek olmadığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar şerlerin dünyada nesnel tahakkuku yoksa da, yani mahiyet kavramları gibi nesnel karşılıkları bulunmuyorsa da diğer mevcudatın varlık ve kemalini tehdit eden, bu yüzden de kendilerine şer denilen, dünyada tahakkuk etmiş şeylerdir. Mesele, Bâri Teala'nın, daha önce zikredilmiş kemal vasıflarına sahip olmasına rağmen neden dünyada bu durumları onayladığıdır. Bu durumların varlığı için birtakım izahlar zikredilmesinin sırrı, şer başlığı altında felsefenin ikinci rasyoneli konumunda onlardan soyutlanan şeylerin lağvedilemeyeceğini ve abes olmadıklarını, Bâri Teala'nın zâtındaki iyilikseverlikle tam bir uyuşma halinde bulunduğunu göstermektir. Üstad Misbah Yazdı şöyle buyurur:

“Maddi dünyanın hayırları, şerlerden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür.”³⁶

Üstad Murtaza Mutahharî de bu konuda şöyle buyurur:

“Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimseler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellikle hesap etmezler.”³⁷

Tanrının Varlığını İnkâr

Ateistlerin önerdiği en basit yol, ilke olarak Tanrının varlığını inkar etmek gerektirğidir. Bu bakışa göre, öylece dikilen ve

insanların elemiini azaltmak için herhangi bir müdahalede bulunmayan, yalnızca gözlemleyen, ilgisiz davranan ve hiçbir tepki vermeyen Tanrının varlığı inkar edilmeli ve bir kenara itilmelidir.

Böylesine basit bir çözüm yolu, bu kadar önemli bir meselenin üzerinde düşünmekten uzak olduğu gayet açıktır. Bazen Tanrının varlığı veya yokluğuna inanç, pek dikkat çekmeyen ve insanın hayatında temel bir rol oynamayan evrende cevherin varolup olmadığına inanç gibidir. Bu konuya inanç, tek tek insanların hayatında önemli ve temel bir role sahiptir ve onun düşünce atmosferinin tamamını değiştirir. Buna eklenmesi gereken şudur ki, **birincisi**, Allah'ın varlığına itikadın doğruluğunu ispatlamak için gözardı edilemeyecek birçok delil ve bürhan ortaya konmuştur. **İkincisi**, sonraki bölümlerde göstereceğimiz gibi, bu inançla dünyadaki şerlerin varlığı arasında uyuşma bulunduğunu ortaya koyan çok sayıda çaba vuku bulmuştur. Bu nedenle bu önemli nokta kolayca bir kenara atılamaz ve mesele basit bir iddiayla çözümlenemez.

Allah'ın Birliğinin ve Şerler İçin Bağımsız Bir Yaratıcının Dikkate Alınmasının İnkârı

Yahudilik döneminden ve Hz. Musa'nın (a.s) gelmesinden önce “Beyennehreyn”de³⁸ iblisler ve şeytanlar hastalıkların ve elemelerin sorumlusu kabul ediliyor, gündelik hayatta köklü bir rol oynuyordu. En korkutucu iblisler arasında “yedi şer”³⁹ yer almaktaydı. Lamaştı⁴⁰ dişil iblis sayılıyordu. Ruhani-büyücü, çoğunlukla cin çıkarmak ve

³⁶ A.g.e., s. 462.

³⁷ Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 141.

³⁸ Mesopotamia.

³⁹ Evil seven.

⁴⁰ Lamashtu.

kötü ruhları kovmak için davet ediliyordu. Kötü ruhları ve iblisleri çıkarmak için büyüçülük eylemlerinden yararlanılıyordu. İblisler, kara büyü yoluyla sebep olunabilen veya kişilerin günahının sonucu olan acı ve sıkıntıya yolaçması nedeniyle kınanmıyordu. Ahlak ve ritüelle ilgili günahlar arasında ayırım yoktu. Acı çeken kişiler hangi günahın cezasını çektiklerini çoğunlukla bilmezdi. Bu nedenle ihlal konusu olan Tanrıyı ve iblisi keşfetmek ve bu ihlalin nasıl olduğunu bulmak için kehanet ve zandan yararlanmaktan başka çareleri yoktu. Beyennehreyn halkının savunmalarda, tanrıların iradesine nüfuz edilemeyeceği ve insanların tevazu içinde bu iradeye boyun eğmesi önerisini gündeme getiriyordu. O Tanrının destek ve taraftarlığını tekrar elde edebilmek amacıyla günahları için yakarmalı ve tanrılarını övmeliydiler.”⁴¹ Bu insan grubu esasen Tanrıyı bir tek ve onu herşeyin yaratıcısı görmüyordu. Bu nedenle yakalarına yapışan acılara ve sıkıntılara bakarak şerleri yaratan iblisleri de kendilerinden razı etmeye çalışıyorlardı.

Hristiyanlık içinde ikinci yüzyıldaki mistik ve gnostik yaklaşım sayılan ve Hristiyanlığın tamamen yeni bir din olduğunu, Hristiyanlık ve Yahudilikle hiçbir ilişkisi bulunmadığını, hatta Ahd-i Atik’in Hristiyanlık için muteber olmadığını savunan Marcioncular, şer tartışmasında da kendilerine has bir bakış ortaya koymuşlardır. Onlar, Musa’nın şeriatını, Aziz Pavlus’un görüşünü izleyerek günah ve zulmün menşei görüyorlardı. Bu yüzden Musa’nın (a.s) şeriatının Hristiyanlığın Tanrısının yaratıp varetmediği sonucuna vardılar. Onların görüşüne göre, dünya ve içindeki şerler Ahd-i Atik’in Tanrısının yarattıklarıdır.

Zulüm, zorbalık ve şerlerle dolu dünyayı o yaratmıştır. Ama kâmil Tanrı, şerleri yaratmaktan uzak Tanrı, tepeden turnağa hayır ve aşk olan Tanrı Hz. Mesih’in (a.s) varlığında bedenlenmiş olan Tanrıdır.⁴² Marcioncular, dünyadaki şerleri Ahd-i Atik’in Tanrısı Yehova’nın yarattığına varsaymış ve Ahd-i Cedid’in Tanrısını iyilikler, aşk ve kemalin Tanrısı kabul etmiştir. Böylece yaratılıştaki şer türüne ulaşmış ve dünyadaki şerleri bu şekilde yorumlamışlardır.

Bu çözüm yolu da kabul edilemez ve teistler nezdinde makbul bulunamaz. Çünkü, **birincisi**, Allah’ın zâtındaki tevhid esasına göre Bâri Teala’nın zâtı yanında bağımsız bir varlık tahakkuk etmiş değildir ve olmaz. **İkincisi**, fiillerde tevhid esasına göre dünyada gerçekleşen her fiil Allah’ın fiilidir ve onun kudret alanının dışında değildir.⁴³ İleride açıklanacağı üzere, dünyadaki şerleri yaratan Allah’tır ve bu, Allah’ın isteği ve muradıyla olmaktadır, ama bizzat değil, bilaraz olarak.

Tanrının İyilikseverliğini İnkâr

Dünyadaki din ve inançlardan bir grubu, şer meselesini çözmek ve yaygın teolojide görülen dünyadaki şerler ile Tanrının varlığı arasındaki uyumsuzluk sorununu bertaraf edebilmek için Tanrının iyilikseverlik vasfını tereddütle karşılamıştır. Mesela Hindu dininde tanrılar arasında Şiva ismindeki tanrı, yıkım ve tahribin tanrısı kabul edilmiştir. İlk bakışta göze çarpan şudur ki, bu tanrının dünyayla ilgili hiçbir iyilikseverliği söz konusu değildir ve tüm çabası yoketme, ölüm ve yıkım üzerinedir. Tabii ki bu dinlerin ve inançlarının gözünde yıkıcılık, yapıcılığın öncülü ve

⁴¹ The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religious, “Ancient Near Eastern Concept of Evil”.

⁴² Bkz: Stephenson, “Marcion”, *New Catholic Encyclopedia*, c. 9, s. 194.

⁴³ Daha fazla bilgi için bkz: Şâyeğân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

gereğidir ve yeni bir duruma ulaşabilmek için bundan başka çare yoktur.⁴⁴

Hindu inancından ayrı olarak bazı din felsefecileri de bu alanda böyle bir görüşe sürüklenmişlerdir. Charles Taliaferro, bu görüşü tanıtırken şöyle der:

“Bruce Russell [ahlakî şerlere ilişkin birkaç örnek zikrettikten sonra] hiçbir hayır gayretinin, ahlakî bir fâilin, önlenabilir ölümlere niza göstermeye ilişkin eylemini meşrulaştırmasının makul olamayacağı sonucuna varmaktadır.”⁴⁵

Bu görüş ve bu cevap da geleneksel teistlerin kabul ve beğenisine hitap edemez. Onlar Tanrının mutlak kâmil olduğuna ve mevcut her kemal boyutunun onda en kâmil şeklini bulduğuna inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mutlak hayır olması onun kemal vasıflarındandır ve eğer böyle olmazsa mutlak kâmil değildir.⁴⁶ Buna göre kemalin bir boyutu olan iyilikseverlik ve hayır onda da en yüksek biçimiyle vardır.

Tanrının Mutlak Kudretini İnkâr

Allah’ın mutlak kudretini inkâr da, dünyadaki şerlerin varlığını izah ederken ortaya atılan çözüm yollarından biridir. Bu görüşte Tanrının şerleri kaldırma gücü yoktur. *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom* kitabının yazarı bu mevzuyla ilgili olarak şöyle der:

“Bazı teistler Tanrının mutlak gücüne olan inancı dengelemiştir. Dinamik teolog ve filozoflar adıyla tanınmış kimseler (mesela A. N. Whitehead, C. Hartshorne, G. B. Cobb, L. Ford, D. R. Griffin gibi) ve “personalistler”

olarak tanınmış çok sayıda filozof (mesela C. Brightman ve P. Bertuzzi) bu tutumu benimsemişlerdir. Eğer Tanrı, ortaya çıkan felaketleri önleyemiyorsa ondan böyle bir işi beklememek gerekir.”⁴⁷

Yukarıda söylendiği gibi, Tanrının mutlak kudret vasfını sorgulayan en önemli okul, dinamik teolojidir. “Dinamik düşüncede Tanrının, tevhid dinlerindeki Tanrının geleneksel sıfatlarından farklı birtakım sıfatları vardır. Dinamik düşüncenin bireyine mahsus kavramlar ve iddialar, çağdaş zamanlarda pek çok kişinin dikkatini çekmiş tamamen farklı bir ilahî adalet teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce genel olarak gerçekliği, varoluştan ziyade varolmak görür. Bu da gerçekliğe geleneksel olanın tam tersi bir yaklaşım demektir. Dolayısıyla dinamik ilahî adalet teorisinde temel mevzu, Tanrının ve onun sonsuz varlıklarının değişmesi, evrilmesi ve dönüşmesidir. Mahlukat, faaliyet ve tecrübeden dolayı tepeden turnağa değişen ve bilinçli hücrelerdir. Dinamik tefekkürde Tanrının iki zâtı vardır: Temel zât ve tâbi zât. Tanrının temel zâtı, yaratılmışlar dünyasının ona göre tahakkuk ettiği tüm ezeli imkanları kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı ise bu imkanlardan bir kısmını seçen ve kendi hayatında gerçekleştiren varlıkların tecrübeleri ve cevaplarını kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı, yaratılmışlar dünyasının hadiselerine cevap verirken değişime uğrar. Bu nedenle Tanrının değişim halinde veya dinamik olduğu söylenebilir.

Dinamik ilahî adalet teorisinde bir önemli nokta, ilahî mutlak kudretin geleneksel manasının inkâr edilmesidir. Dinamik tefekkür

⁴⁴ Daha fazla bilgi için bkz: Şâyeğân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

⁴⁵ Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

⁴⁶ Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyet ve Misbah, *Hodaşînâsî-yi Felsefî*, s. 122-125.

⁴⁷ Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

sahiplerinin görüşüne göre bu anlam yeter-siz ve oldukça hatalıdır. Dinamik filozoflar ve teologlar, geleneksel teologların kudretin Tanrının tekelinde bulunduğu veya kudretinin sınırsız olduğu iddiasını kabul etmezler. Sonsuz mahlukat da kudretin hücreleridir ve bu nedenle yeni şeylerin vaziyetlerini meydana getirebilirler. Dinamik düşünce sahipleri genel olarak yaratılmışların bu kudretini “seçim”⁴⁸ olarak nitelendirir. Bu kavram, bazı bakımlardan daha geleneksel diğer bahisleri hatırlatmaktadır. Seçimin kökeni (onların görüşüne göre) tamamen gerçekliğin yapısındadır. Yani mahlukatın her biri, ona belirginlik kazandıran bu zât kudretini taşımaktadır. Dolayısıyla Tanrının, bilfiil varolan kudretlerin tamamına değil, bir varlığın sahip olabileceği tüm kudretlere haiz olduğunu söyleyebiliriz. Yaratılmışlar da hayatlarında hayır ve şer imkanlarını seçmelerine izin veren kudretlere sahiptir. Bu durumda dinamik düşünce sahiplerine açısından Tanrının gücünü zorlayıcı olmaktan ziyade iknaya dönük kabul etmeliyiz. Yani Tanrı, mahlukatı hayra çağırabilir ve şerden sakındırabilir ama onları zorla hayır seçmeye mecbur etmez.”⁴⁹

Aynı şekilde işaret edilebilecek bir nokta da şudur ki, Leibniz de Tanrının kudretinin, her bakımdan mükemmel olan ve bu yönüyle de ister metafizik, ister fizik olsun tüm şerlerden arınmış bir âlemi yaratmakla ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü bu takdirde böyle bir dünyanın kendisi başka bir tanrı sayılacaktır. Tabii ki ilahî kudretteki bu sınırlılığın, şerden yoksun bir dünyanın gerçekleşmesinin muhal olmasından kaynaklandığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, ilahî kudretin dairesi bazı durumlarda (ister zâtlâ, ister vuku

ile olsun) mümkündür ve muhal durumlar bu dairenin dışındadır. Bu konuda şöyle yazar:

Öte yandan amellerin zaaf ve noksanları, yaratılmışların ancak varlıklarının başlangıcından itibaren varlıklarını sınırlandıran misal delilleri gereğince algılanabilmiş bu temel sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, onları tanrı yapmadıkça herşeyi yaratıklarına bahşedemez. Dolayısıyla eşyanın mükemmelliğinde çeşitli mertebeler bulunmalı ve onlarda sınırlandırmanın türleri ve kısımları varolmalıdır.⁵⁰

J. L. Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak” makalesinde, ileride sözünü edeceğimiz mantıksal şer sorununu inceledikten sonra Tanrının mutlak gücünün manasını sorgulamakta ve şöyle demektedir:

“... Hâlâ kadir-i mutlakın anlamıyla ilgili temel bir sorun daha vardır. Bu meseleyi ele almak faydadan hiç uzak değildir. Sorun şu şekilde ortaya konabilir: İnsanlar eğer gerçekten seçim hakkına sahipse ve Tanrı onları iradeyle yaratmışsa Tanrı da onları dizginleyememelidir. Çünkü insanın gerçek anlamda seçim yapabilmesi, Tanrının gücü bulunmamasını ve onu dizginleyememesini gerektirir. Bu durumda Tanrı kadir-i mutlak değildir.”⁵¹

Sübhan olan Allah’ın mutlak kudreti bazı durumlarla ilişkilendirilmediğinden Leibniz’in görüşü doğruluktan pek uzak sayılmaz. Çünkü ilahî kudretin özelliklerinden söz açıldığında ona bazı kayıtlar getirilmiş olmaktadır. Bunların arasında da ilahî kudretin zât ve vuku ile ilgili muhal durumlarla ilişkilendirilememesi vardır. Kesin olarak Allah Teala’nın

⁴⁸ Metinde “ihtiyar” Çev.)

⁴⁹ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 207 ve 208.

⁵⁰ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 556; Leibniz, *Teodise*, s. 141.

⁵¹ Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak”, *Kiyân*, Dey ve Behmen hicri şemsi 1370, sayı 2, s. 10.

kudreti, kendi benzerini yaratmayla ilgili değildir. Üstelik benzerinin yaratılması muhal-ken. Ama Tanrının kudretinin, yukarıda geçtiği ve G. L. Mackie'nin söylediği şekilde inkar edilmesi de, Bâri Teala'nın mutlak hayır olduğunun inkar edilmesi gibi, Tanrının, ilahî dinlerde bahsi geçen mutlak mükemmel olmasıyla bağdaşmamaktadır ve bu bakımdan da kabul edilemez.⁵² Bunun içinde, Tanrının dikey fâil olması esasına göre, ne zaman irade etse şerleri varetme kudretinin insandan alınması da yeralmaktadır. Ama eğer zâhirde bu mesele tahakkuk etmezse, her ne kadar bizim inancımıza göre birçok durumda Hak Teala şerrin gerçekleşmesine engel oluyorsa da, bu, insanın seçim hakkı bulunmasıyla ilgili ilahî hikmet ve onun iradesi sebebiyle olmaktadır. Öyleyse Allah'ın hayır dairesini veya onun kudretini, bunların iddia ettiği şekilde sınırlamamız için herhangi bir zaruret yoktur.

Tanrının Mutlak İlmini İnkâr

Meselenin varsayımlarından biri, Tanrının dünyadaki şerlerin varlığıyla veya hatta bir yaratılmışın gelecekte ve yaratıldıktan sonra şer olmasıyla ilgili mutlak ilminin inkar edilmesidir. “Buna ilaveten bir kimse, Tanrının, kadir-i mutlaksa da mutlak âlim olmadığı sonucuna varabilir. Ama eğer Tanrı, şerre veya şerri önleme şekline vakıf olmazsa, üstelik bu, onun eksikliğinden kaynaklanan gaflet ya da kayıtsızlığın sonucu ise onu şer dolayısıyla onu kusurlu görmek mümkün olmayacaktır.”⁵³

H. P. Owen, *Dâiretulmeârif-i Felsefe*'deki⁵⁴ “Tanrı Kavramı”⁵⁵ makalesinde kötülük problemine cevap verirken şöyle yazar:

“Bazı filozofların (mesela John Stuart Mill), Tanrının hem bilgi, hem de kudret açısından sonsuz olduğu görüşüyle, kötülüğü Tanrıya yönlendiren açık sorumluluğu ondan gidemeye çalışmasına şaşmamak gerekir.”⁵⁶

Yine William James, *Dünya-yi Kesretgerâyâne* kitabında bu görüşe eğilim duyar. Şöyle der:

“Bir tanrının varolduğunu kabul etmek gerekir. Ama bu tanrı, bilgi veya kudret bakımından ya da her ikisinde sınırlıdır.”⁵⁷

Her halükarda Tanrının ilminin gözardı edilmesi de bazı filozofların dünyadaki şerlere cevap verirken tercih ettiği çözüm yollarından biridir. Fakat bu da Bâri Teala'nın zâtındaki mutlak kemalle bağdaşmamaktadır. Zira Allah'ın mutlak kemali, tüm kemalâta en yüce ve en tamam şekliyle sahip olmasını gerektirir. İlim de bu kemalât arasındadır. Allah'ın ilmine dair konu edilen bahislere göre dünyada hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında olmamasına binaen, tüm âlem ve içinde varolanlar Tanrı nezdinde topluca hazır ve hiçbir şey onun ilmi dışında değildir.⁵⁸

Mümkün En İyi Dünya

Leibniz (1647-1716), kötülük problemine cevap vermek üzere “teodise” kelimesini icat etmiş “Optimisit ve iyimser filozoflardır.

⁵² Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyyet ve Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefi*.

⁵³ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 497 ve 498.

⁵⁴ *The Encyclopedia of Philosophy*.

⁵⁵ “Concept of God.”

⁵⁶ *Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*'den nakille, s. 33.

⁵⁷ James, *A Pluralistic Universe*, s. 311.

⁵⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Fâzıl Mikdad, *İrşâdu't-Tâlibin ila Nehci'l-Müstersîdin*, s. 194-201 ve yine bkz: Saidimihr, *Âmuze-i Kelam-i İslamî*, s. 222-234.

Kendisine ait teodise sisteminde ‘mümkün en iyi dünya’⁵⁹ kavramı yoluyla, dünyadaki kötülüğün Tanrının iyiliğiyle bağdaştığını göstermekle kalmamış, bunun, aynı zamanda mümkün en iyi dünyanın bir gereği olduğunu da ortaya koymuş” kişidir. Leibniz’in görüşünde:

1. Mantık yasalarıyla çelişmeyen her dünya mümkündür,
2. Mümkün dünyaların sayısı çok fazladır,
3. Tanrı mümkün dünyalar hakkında düşünmüştür,
4. Tanrı iyidir,
5. Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratmak istemiştir,
6. Belli bir kötülük, büyük bir iyiliğin gereğidir,
7. Seçim, büyük iyiliklerden biridir,
8. Tanrı insanı iradeyle yaratmıştır.
9. Günah insanın seçiminin bir gereğidir,
10. Mümkün en iyi dünyada iyiliğin kötülüğe üstünlüğü vardır,
11. Tanrının kötülüktün arınmış bir dünya yaratmaya kadirdir,
12. Kötülüktен arınmış bir dünya, yalnızca iyilikten oluşan bir dünyadan kötüdür,
13. Bu kötülük, Tanrının iyiliğiyle bağdaşmaz değildir.

Leibniz, mümkün en iyi dünyanın, içinde kötülüğün bulunmadığı dünya olmadığını savunmaktadır. Çünkü kötülük iyiliğin varlığını gerektirir. Bu dünyada eğer kendi seçtiği eylemlerle mükemmellik ve ilerleme yolunu katedecek irade sahibi insan var olmazsa, daha

büyük bir şer dünyayı istila edecek ve pek çok iyilik kaybedilecektir.

Günahlar Şerlerin Ortaya Çıkmasına Yolaçmaktadır (Augustine’in İlahî Adalet Nazariyesi)

Acı ve sorunla dolu böyle bir dünyayı iyi, muhabbetli ve kudretli bir Tanrının nasıl yaratmış olduğu meselesi uzun çağlar boyunca Hristiyanlığın tasavvurunda ağır bir yük olmuştur. Bu probleme en çok tekrarlanan cevap, Tanrıya isyan yüzünden onun insan türü ve çevresiyle ilgili maksatlarının yıkılmasına yolaçan tercihli eylemlerimizin kınanmasına dönmektedir. Bazen Yahudiliğe ve Ahid’deki tefekküre tabi olarak bu elem ve acıların sebebi, bir meleksi veya şeytanî düşüğe nispet edilmektedir; Âdem’i ayartmaktan sorumlu melek veya şeytanın.⁶⁰

Augustine geleneği, kötülük problemine cevap vermiş ilk Hristiyan teolojisidir. O, ilk adımda felsefî bir bakışla kötülüğü yoklukla ilgili bir şey kabul eder ve dünyanın iyilik olduğuna ve Tanrının dünyayı iyilik maksadıyla yarattığına inanır. İkinci adımda ilahiyatçı bakışla, kötülüğün, özünde iyilik bulunan bir şeyin sapkınlığa sürüklenmesi olduğunu konu eder. Mesela körlük varoluşsal bir şey değildir. Bilakis varoluşsal bir şey ve özü itibariyle iyi olan gözün sadece doğru çalışmamasıdır. Bu ilkeyi genelleştirerek kötülüğü, zâtı itibariyle iyi olan şeyin kötü kullanımı olarak tanıtır.

Augustine’in görüşünde dünya, yaratılışın başlangıcında kâmil bir insicam ve ahenk içindeydi. Bu düzen ve insicam da Bâri Teala’nın zâtındaki iyilik niyetini ifade etmektedir. Ama bu nizam bozuldu ve dünyada kötülük ortaya

⁵⁹ The best possible world.

⁶⁰ The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions, “Christian Concept of Evil”.

çıktı. Orada kötülük ve düzensizliğin meydana geldiği ilk noktalar, irade sahibi yaratılmışların bulunduğu yerlerdi. Yani dünyanın, melekler ve insanların tahakkuk ettiği mertebeleri. Bu düzende melekler büyük iyiliklere sırt çevirerek küçük iyiliklerle yetinmiş ve yaratıcıları karşısında isyana sürüklenmişlerdir. Bu melekler, sonraki aşamada insanları (Âdem ve Havva) kandırmaya yönelmiş, sonuç itibarıyla da onların isyan etmesine ve düşmesine yolaçmışlardır. Bu yüzden insanların ahlakî kötülük ve günahı ortaya çıktı ve bu günahın cezası olarak da onların çöküşü ve düşüşü meydana geldi ve cezaya müstehak oldular. Bu durumda başlarına da doğal belalar ve doğal kötülükler geldi. Diğer bir söyleyişle, ister doğal, ister ahlakî olsun dünyadaki kötülükler, ya kendileri günahıdır ya da günahın sonucudur ve bu günah da bütün dünyayı yozlaşma ve bozulmaya sürüklemiş, kendi mecrasında dünyanın sapmasına yolaçmıştır. Augustine'nin inancına göre, sonunda öyle bir gün gelecek ki, o gün pek çok insan ebedi hayata, geriye kalan birçoğu da ebedi azaba düşer olacaktır. Elbette ki Augustine'nin inancına göre eğer günahlara tam cezaları verilirse dünya doğru mecrasına dönecek ve mükemmelliğe ulaşacaktır.

Augustine'nin ilahî adalet teorisinde Allah'ın kemal vasıflarından hiçbirini iptal edilmemiş, bilakis dünyadaki kötülüklerden sorumluluk, dünyanın irade sahibi yaratılmışlarının omuzuna yüklenmiştir.

Schleiermacher bu görüşü eleştirirken der ki, yukarıdaki varsayıma göre yaratılışın başlangıcında dünyadaki tüm varlıklar mükemmeldi ve bu nedenle bu yaratılmışlardan kimisi irade sahibi olsa bile mükemmel

olmaları sebebiyle hiçbir zaman isyanı seçmediler. Şimdi, bir yandan kusursuz ve mükemmel bir dünyanın varlığı varsayımı, diğer yandan irade sahibi varlıklar vesilesiyle isyanın irtikap edilmesi kendi içinde çelişkilidir ve kabul edilemez. Diğer bir ifadeyle, “Dünyanın bir parçası olan özgür yaratılmışların günah işlemekte özgür oldukları doğrudur. Lakin kendi çaplarında mükemmellikten nasipleri bulunduğu, üzerlerinde kötülükten herhangi bir eser ve alamet taşımadıkları ve bir çeşit kemale sahip bir çevrede yaşadıklarından gerçekte hiç günah işlemeyeceklerdir. Bu yüzden, mükemmel yaratılışın sebepsiz yere ve kendiliğinden hataya sürüklendiğine ilişkin böyle bir tasavvurda çelişki vardır. Bu, kötülüğün yokluktan kendiliğinden yaratıldığı anlamına gelir.”⁶¹

Bu eleştiri itibarıyla bir yaratılış hiçbir zaman inhırafa sürüklenmez. İnhirafa sürüklense bile bunun sorumluluğu mahlukatın omuzlarına yüklenmez.⁶²

Schleiermacher'ın bu görüşüne cevap verirken şu noktaya işaret edilmelidir: Allah Teala dünyadaki mahlukatı yaratırken varlıklarının kapasitesinde herhangi bir şeyi eksik bırakmamış, varlığın, sahip olduğu kabiliyet ve hazırlığı oranında ona varlıktan bir hisse bahşetmiştir. Fakat mesele şudur ki, bazı varlıklar, taşıdıkları varoluşsal kapasite bakımından bu sahada irade sahibi olarak yaratılmışlardır ve kendilerindeki mükemmelliğin bir bölümünü seçimlerle dolu bir yolda elde etmelidirler. Tercihle bulunmanın icabı ve iradeye dayalı eylemin değeri ise yanlış yolu seçme ihtimalinin söz konusu olmasıdır. Bu mevcudat, işte bu yolda kendi seçimleriyle iyi ve kötüyü kendine kazandırır. Öyleyse Yüce Allah dünyadaki varlıkları ve

⁶¹ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 103.

⁶² Bkz: A.g.e., s. 104.

onların arasında da insanı en güzel şekil ve halde yaratmıştır ve bu mahlukat tercih ettiği eylemlerle gelişebilir, yücelebilir ya da düşebilir ve helak olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de bu cevaba daha net bir şekilde işaret edilmiştir ve incelenmesi lütf-tan hâli değildir. Mesela Hak Teala Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur:

“[Kudretinin] alametlerindendir, göklerin ve yerin yaratılışı. O ikisi arasına serpiştirdiği kımıldayan [türlerden canlılar] da. Dilediği zaman onları biraraya toplamaya gücü yeter. [Her ne] musibet size ulaşıyorsa ektiğinizi biçiyorsunuz. [Allah] çoğu şeyi de affediyor.” ⁶³

Bu ayetlere bakıldığında, dünyada eğer bir musibet ve şer meydana gelmişse kesinlikle insanın onda ve ortaya çıkmasında müdahil olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten, esasen Allah Teala, birçok hatayı görmezden gelmekte ve af kalemiiyle üzerini çizerek insanı azaba uğratmamaktadır.

Dünyadaki Şerler İnsanı Tanrının Evladına Dönüştürür (Ruhun Gelişmesi, İreneyus'un İlahî Adalet Nazariyesi)

Aziz İreneyus, insanın yaratılışının iki aşamalı olduğuna inanır. Birinci aşamada insanlar, ruhsal ve ahlakî gelişim yeteneğine sahip iradeli ve akıllı hayvanlar olarak varlık sahasına adım atmışlardır. Onlar, gelişim ve tekamülün uzun seyri içindedirler. Şu anda da bulundukları ikinci aşamada ise insanlar, dünyadaki olaylara uygun tepki yoluyla tedariken insan görünümüne hayvanlar olmaktan

Tanrının evladına dönüşebilir ve Tanrıya benzebilirler. ⁶⁴

İreneyus'un görüşüne göre, insan mükemmel yaratılmamak bir yana, yaratılışında kusur vardır ve tercih ettiği birtakım eylemlerle mükemmelliği elde etmelidir. Çünkü irade ve seçimine dayalı çabasının ürünü olan kemal, daha büyük değer taşımaktadır. Bu açıdan, ahlakî kötülüklerin varlığı insanın tekamülü için bir ihtiyaçtır. Diğer bir ifadeyle, eğer insan, dünyadaki olaylara hakettiği cevabı veremezse kötülük meydana gelir ve bu bakımdan dünyadaki kötülüklerin varlığı, kusurlu dünyanın evrilmesi için zarurettir.

İreneyus'un ilahî adalet teorisine göre Tanrının gayesi, sakinlerinin azami haz ve asgari acı içinde yaşayacakları bir cennet kurmak değildi. Aksine dünyaya, özgür insanların, ödevleri yerine getirerek ve varlığın çelişkileriyle kavgaya tutuşarak ortak bir muhitte Tanrıya yakınlaşabileceği ve ebedi hayatın varisine dönüşebileceği ruhu geliştirme veya insanlaşma mekanı olarak bakmıştır. Dünyamız, bütün güçlükleri ve meşakkatlarına rağmen yaratılış sürecinin ikincil ve daha zor bu şıkkının yaşandığı bir yerdir. ⁶⁵

Dünyada doğal kötülüklerin varlığıyla ilgili olarak sadece doğal kötülüklere sahip bir dünyanın, ikinci aşamanın başlayacağı uygun bir ortam kabul edilebileceği şeklinde bir yorum ortaya konmuştur.

Şu halde İreneyus'un ilahî adalet teorisine göre doğal ve ahlakî kötülüklerin varlığı, insan görünümüne hayvanların Tanrının evladı insana dönüşmesi ve Tanrıya benze-mesi içindir. Dünyadaki kötülüklerin tamamı, çok önemli ve köklü bir hikmet taşımaktadır.

⁶³ Şura 29 ve 30.

⁶⁴ *Ahd-i Atik*, Çıkış, 1:26.

⁶⁵ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 109.

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde insanın ödül alması ve kemale ermesi de dünyadaki kötülüklerle karşılaşmayla olduğuna dikkat çekilmiştir:

“Tarafımızdan insana bir rahmet tattırır ve sonra onu ondan alırsak kesinlikle umutsuz ve nankör olacaktır. Eğer ona isabet eden zorluktan sonra bir nimet tattırırsak kesinlikle diyecektir ki, “Zorluklar benden uzaklaştı”. Hiç kuşku yok o mutlu ve gururludur. Sabreden ve yaradır işler yapanlar hariç. [Zira] onlar için bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.” ⁶⁶

Daha Büyük Hayır

Büyük bir hayrın varlığının şartı olan veya büyük bir hayırda rol oynayan bazı şerler caiz olabilir. Teistler, büyük ilahî adalet nazariyesi (veya daha büyük ilahî adalet nazariyesi) olarak ifade edilen tedbir kısmında, dünyanın, inanılması hakikatte hayır olan kapsayıcı boyutlarını tutamak yapmaktadır. Buna ilave-ten, bu hayırların ya bazı kötülüklerin varlığının şartı, ya da bu hayırların tahakkukunun bazı kötülüklerin gereği olduğu (veya kötülükleri muhtemel yaptığı) sonucuna varmışlardır. Tanrı şerleri bu kabil hayırların hatırına reva görmektedir. ⁶⁷

Üstad Misah Yezdî, maddi dünyada şerlerin bulunmasının, maddi dünyanın varolabilmesinin gereği olduğu ve eğer bu kötülükler olmasaydı dünyanın asla meydana gelemeyeceği, bu yüzden ilk adımda dünyanın meydana gelmesi, belalar ve bu belalar yoluyla da gelişme imkanının ortadan kalkmasındaki büyük hayrın yokolacağı meselesini açıkladıktan sonra bu konuda şöyle der:

Maddi varlıkların birbirini etkilemesi ve birbirinden etkilenmesi, değişim, dönüşüm, tezat ve tersleşme maddi dünyanın zâtına has özelliklerdendir. Öyle ki, eğer bu özellikler olmasaydı maddi dünya adında bir şey meydana gelemezdi. Başka bir ifadeyle, maddi varlıklar arasında kendine has sebep-sonuç düzeni, maddi varoluşlar kategorisinden olan zâtla ilgili bir düzendir. Öyleyse ya maddi dünya bu nizamla varlık bulmalıdır ya da hiç meydana gelemez. Ama Allah'ın mutlak feyzinin onun ortaya çıkışını gerektirmesine ilaveten, oluşumunun terkedilmesinde de hikmete aykırılık vardır. Çünkü hayırları, bilâraz şerlerden daha fazla mertebelerle vuku bulmaktadır. Bilakis yalnızca kâmil insanların varlık kemalâtı dünyanın bütün şerlerinden üstündür.

Bir yandan yeni fenomenlerin ortaya çıkması önceki fenomenlerin yokolmasına bağlıdır ve aynı şekilde canlı varlıkların bekası da diğer bitki ve hayvanlarla beslenme aracılığıyla temin edilmektedir; diğer yandan insanların nefsanî kemalâtı, güçlülere ve sıkıntılara tahammül sayesinde hasıl olmaktadır. Yine belalar ve musibetler, gafletlerden uyanmanın, bu dünyanın mahiyetini anlamının ve hadiselerden ibret almanın mayasıdır. ⁶⁸

Elbette ki bu tahlilin doğrudan doğal şerleri gözönünde bulundurduğu ve ahlakî şerleri daha az dikkate aldığı açıktır. Ama bu tahlili sürdürürsek ahlakî şerleri varlığı da çokça hayır olarak ifade edilebilecektir. Bunun izahı şudur ki, Allah insanı varlık mertebelerini katetmesi ve tekamül için irade sahibi olarak yaratmıştır. Böylece iradesini kullanarak yükseliş yolunu katedebilecektir. Tabii ki bazen bu iradesini suistimal etmiş ve onu düşüş mecrasında kullanmıştır ama bu

⁶⁶ Hud 9-11.

⁶⁷ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 500.

⁶⁸ Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 459.

da iradenin icabıdır. Kesin olan şu ki, insanın iradesi hesaba katılmasaydı her ne kadar dünyada onun etrafında ahlaki şer başgöstermeyecektiye bile gelişim, tekamül ve ilerleme de elinden alınmış olacaktı.

Burada önem taşıyan nokta şudur: Allah, insana irade vermekle şerleri irtikap etmekte onun elini hemen hemen serbest bırakmıştır. Eğer bu insan, kendi iradesiyle hayırlı işler yapmaya girişirse bu, hayırlı işler yapılmasını bekleyen ve sonuçta da insanın gelişim ve kemalinin elde edilmesini isteyen Allah'ın talebidir. Böylelikle fiili Allah'ın bizzat makbul bulduğu ve kastettiği şey olmuş olur. Yok eğer iradesini şer yolunda kullanırsa irade sahibi olması Allah'ın bizzat talep ettiği şeydir ama şerrin tahakkuku onun bîlâraz benimsediği durum olur. Doğal şerler bahsinde de öykü bu şekildedir. Maddi âlemin varlığı Allah'ın bizzat talebidir ama bu dünyanın icabı şerlerin varlığı olduğuna ve bu şerler bulunmaksızın maddi dünyanın manası kalmayacağına göre maddi âlem de onun bîlâraz makbul bulduğu şey telakki edilir.

Dünyadaki Şerlerin Çokça Faydaları

Buraya kadar şer meselesinde verilmiş cevaplar, şerleri olumsuz durumlar olarak hesaba katıyor ve onları hoşla gitmeyen şeyler olarak değerlendiriyordu. Ama acaba bu kötülüklerin de çokça hayırlar taşıdığı düşünülemez mi?

Daha önce, Aristo ve ona tabi olanlar ile Müslüman ve Hristiyan çok sayıda düşünürün dünyadaki varlıkları iki gruba ayırdıklarına işaret etmiştik: Mutlak hayır olan varlıklar ve çokça hayır taşıyan varlıklar. Öyle ki küçücük şer bile yaratılmamış olsa hikmete aykırı bir durum ortaya çıkacak ve

çokça hayır kaybedilecektir. Diğer bir ifadeyle, dünyada mutlak şer, çokça şer ve eşit miktarda hayır ve şerrin varlığı söz konusu değildir. Şimdi bu telakkide, bize şer görünen kötülüklerin bile aslında çokça fayda ve hayır armağan ettiklerine değineceğiz: Eğer ölüm olmasaydı yüz yıl sonra dünya, başka varlıklara yer kalmayacak biçimde mevcudat ve canlılarla dolardı. Hastalık insanı, bilgisini arttıracak ve çevresini daha iyi tanıyacak şekilde tedavi için harekete geçiriyor. Deprem yerin altındaki enerjinin tahliyesini ve yerleşmesini sağlıyor vs. Buna ek olarak belalara sabır ve tahammül, insanların gelişim ve tekamülünü temin etmektedir. Bu mevzunun kendisi, ilerlemenin merdiveni sayılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de gayet güzel biçimde bu noktaya işaret edilmektedir:

“Size korku, açlık, mallarınızda, canlarınızda ve mahsülünüzde eksiltme [gibi şeyler] ile deneyeceğiz. Sabredenlere müjde ver.” ⁶⁹

Bu dünyada başımıza gelen şerler olumlu bir rol oynayabilir ve imtihan edilmemize yölemlenebilir. Böylece insanın gelişmesi ve ilerlemesini sağlayabilir.

Üstad Şehid Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî* kitabında bu önemli noktayı çeşitli şekillerde açıklamıştır. Kitabının bir yerinde şerlerin varlığını, hayırların daha iyi tecelli edebilmesi için zaruri görmektedir. Başka bir yerde ise güçlükleri ve şerleri, mutlulukların anası olarak tanıtmaktadır. Şöyle yazar:

Bu bir yana, kötülükler, güzelliklerin görülmesinde ve harika bir setin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar. Kötü ile iyinin ilişkisinde başka bir temel mesele daha vardır. Bizim musibet ve kötülük olarak

⁶⁹ Bakara 155.

nitelendirdiğimiz şeyler ile kemal ve mutluluk olarak tanıdığımız şeyler arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Kötülükler iyiliklerin anasıdır ve onları doğurur... Zorluklar ve musibetlerin rahminde iyilikler ve mutluluklar gizlidir. Tıpkı mutlulukların içinde mutsuzlukların oluşabildiği gibi. Bu, bu dünyanın formülüdür... İnsan meşakkatlara tahammül göstermelidir. Layık varlığını bulabilmesi için zorluk çekmelidir. Tezat ve keşmekeş, tekamülün kırbağıdır. Canlı varlıklar bu kırbacla kemale doğru yolunu kat eder. Bu kanun bitkiler, hayvanlar ve bilhassa insanlar dünyasında doğrudur.⁷⁰

Bu bakış açısına göre dünyada şerlerin varolmasının faydaları, onların varlığını izah etmektedir. Öyle ki bu kötülüklerden yoksun bir dünya, çokça hayrı da kaybetmiş demektir. Bu durumda şerlerin varlığı anlamlı hale gelmekte ve onların ötesindeki akılcı amaç görülmektedir.

Dünyadaki Şerlerin Yolaçtığı Afetlerin Ahirette Telifi Edilmesi

Bu görüşte, insanların düçar olduğu ve uygun bir izah da getirilemeyen şerler, ahiret âleminde telifi edilecek ve onlara karşılık ödül verilecektir. Merhum Hâce Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikad*'da ve onu takip eden *Tecridü's-Şarihleri* bu mevzuyu ayrıntılı biçimde ele almışlardır. Onlar, mesela başkalarının menfaatini temin için bir kişinin belaya uğraması gibi açıklanabilecek bir nedeni bulunmaksızın zarara uğrayan kişinin başına gelen bu bela ve musibeti telifi etmeyi Allah'a vacip görürler. Bu bakışa göre dünyadaki şerler, ya şahsın, azap ve belaya müstahak olacak şekilde kendi faaliyeti vasıtasıyla, ya da bu şerler kişinin kendi faaliyeti dolayısıyla

değildir ve şahsın bu meselede anlaşılır belli bir kusuru yoktur. Bu durumda Bâri Teala ona karşılığını verecek ve bu durumu telifi edecektir.⁷¹ Diğer bir ifadeyle, bazı kötülükler açıklanabilir ama kişinin başına gelen diğer bazı belaların bir nedeni yoktur; o kötülük başkaları için çokça hayra yolaçmış olsa bile. İkinci durumda, bu şerre düçar olan kişi, ödülünü alacaktır.

Bu bölüme kadar kötülük problemi Tanrının varlığının ve onun mükemmellik vasıflarının aleyhine karine olarak incelendi. Şimdi bu kısımda şerrin mantıksal mesele olduğu mevzusuna girecek ve onu bu şekliyle incelemeye alacağız. Fakat konuya başlamadan önce ilahî adalet (veya teodise) teorileri ile savunma arasındaki farka bakacağız.

Karine Olarak Şer, Kollektif Cevap Olabilir

Öyle anlaşıyor ki, dünyadaki şerlere cevap vermek için nihayetinde cevapların çoğunu biraraya toplayabilir ve meseleye kollektif bir cevap oluşturmaya girişebiliriz. Bu açıklama, meseleye verilmiş ilahî ve tevhidî cevapların birçoğunun yanyana getirilebileceğini, düzenli ve birleşik bir hizada mevzuya kesin bir cevap üretilebileceğini göstermektedir. Yani bir taraftan hayır ve şerrin net bir tarifiyle dünyadaki şerlerin dairesini güzelce tanımlayabilir ve bu sebeple dünyadaki şerlerin birçoğuyla ilgili anlayışımızdaki hatayı düzeltebilir, diğer yandan da mevcut düzeni ve mevcut dünyayı, kötülüklerin varlığının, dünyanın maddi olması ve insanın irade kullanması için gereklilik telakki edildiği en iyi düzen ve mümkün dünya görebiliriz. Nitekim önce insan eliyle, onun hataları ve günahları vasıtasıyla sahaya girmektedirler.

⁷⁰ Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 173-177.

⁷¹ Hıllî, *Keşfu'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 332-337.

İkinci olarak da eğer bazı kötülükler, özellikle de doğal kötülükler bir kenara atılırsa, sayısız ve büyük hayırlar da ortadan kalkacaktır. Diğeri ise hiçbir izahlarının bulunmadığı farzedilse de imtihan olma boyutu ve insanın onlarla gelişmesi önemlidir; sonuçta da ölümden sonraki dünyada bütün bunların ödülü verilmektedir.

Diğer bir ifadeyle, dünyadaki şerlerle karşılaşmada ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı bir çözüm yolu izlenebilir: Birincisi, ortaya konmuş tarifi dikkate alarak, o mevzunun şer sayılıp sayılmayacağına bakmak gerekir. İkinci adımda mevzunun şer oluşunun somutluk kazanmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığını incelemeliyiz; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdiki yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

Bu bölümün sonunda, şer meselesinde iki önemli ve kilit kelimeye ve ona verilmiş

cevaba değinecek; bu ikisinin yerine daha uygun anlam taşıyan bir tanım ortaya koyacağız.

Savunma ve İlahî Adalet Teorisi Arasındaki Fark

Teodise⁷² (ilahî adalet), ilk kez onyedinci yüzyılda Gottfried Leibniz tarafından kullanılmış bir kelimedir. Bu kelime iki kısımdan oluşmaktadır: Tanrı anlamındaki “theos” ve adalet manasındaki “dike”. Bütün olarak bu kelime, dünyada mevcut kötülüklerin varlığı karşısında Tanrının iyi, mutlak kadir veya mutlak âlim oluşunu açıklama ve bunlar arasında ahenk oluşturma amacına delalet etmektedir. Her ne kadar bu kelimenin uzun bir geçmişi yoksa da bu alanda gündeme gelen meseleler; iyi, mutlak kadir ve mutlak âlim Tanrı tasavvuru ortaya çıktığından beri teoloji bahislerinin bir kısmını şemsiyesi altına almıştır.⁷³

Şu anda bir düşünür, şerre ilişkin belli bir görüşü incelemek ve o görüşe cevap vermek niyetindeyse bir savunmayı tasvir yoluna adım atmış demektir. Eğer ilke olarak kötülük problemine cevap verecekse ve zihninde bir tek görüş yoksa ilahî adalet teorisinin eteğine tutunmuş olacaktır.

Mantuksal Şer Sorunu

Yukarıda, şer, kadir, âlim ve mutlak iyilik olan Tanrının varlığıyla bağdaşmayan ve uygun bir izah hesaba katılamayan mevzu olarak ele alınıp incelenmişti. Bu bölümde ikinci meselenin izahına, yani mantuksal şer sorununa kısa bir bakış atacak ve bu konuda münasip bir açıklamayla daha fazla incelemeye belli ölçüde ortam oluşturacağız.

⁷² Theodicy.

⁷³ *The Harper Collins Dictionary of Religion*, “Theodicy”.

Mantıksal şer sorununu gündeme getiren ilk kişi, görüşünü, 1955'te *Zihin*⁷⁴ dergisinin 64. sayısında yayınlanmış "Evil and Omnipotence" (Şer ve Mutlak Kudret) başlıklı makalede dile getiren John Mackie idi.⁷⁵ Bu meselede iki noktaya dikkat edilmelidir:

a) Şer meselesi, yalnızca, Tanrının varlığına inanmaya ilaveten Tanrının hem mutlak kadir⁷⁶, hem de mutlak hayır⁷⁷ olduğuna inanlar için sözkonusudur.

b) Şer meselesi, mantıksal ve kanıtlı şekilde halledilip giderilmesi gereken ve bertaraf edilmesi için başka da bir yol bulunmayan mantıksal bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, bu meseleye cevap vermek için bu çıkarımın öncüllerini incelemek ve onları eleştiriye tabi tutmak zaruridir.

Şimdi bu iki noktayı hesaba katarak mantıksal şer sorununun çıkarımını en basit şekle tasvir edelim:

1. Tanrı kadir-i mutlaktır.
2. Tanrı mutlak hayırdır ve mutlak iyilikseverdir.
3. Bununla birlikte şer de mevcuttur.⁷⁸

Eğer birinci ve ikinci önerme doğruysa üçüncü önerme kesinlikle yanlış olacaktır. Tersine de doğrudur. Çünkü aralarında çelişki vardır. Fakat üçüncü önerme doğrudur. Zira

dünyada şerrin varlığı tereddüt kabul etmez. Öyleyse ilk iki önerme yanlıştır. İnanç sahipleri ilk iki önerme ile Tanrının varlığı arasında ayırım düşünmediklerine göre bu durumda Tanrı yok demektir ve dünyada şerrin varlığı, mantıksal olarak Tanrının varlığıyla çelişmektedir.

Ama burada önemli bir mesele kendini göstermektedir. O da, bu üç önermenin kendiliğinden, başka bir önerme onlara katılmaksızın herhangi bir çelişkiyi göstermediğidir. Bu nedenle onların içinde gizli çelişkiyi görünür kılmak için ilave öncüllere⁷⁹ veya başka yarı-mantıksal⁸⁰ kaidelere⁸¹ sınılmak gerekecektir. Çelişki ancak böylelikle aşıkabilir.⁸²

Bunu şöyle izah edebiliriz: Çelişki, ya apaçık⁸³ ve aşıkardır, ya biçimseldir⁸⁴, ya da içkindir.⁸⁵ Apaçık ve aşık çelişkide öncüllerimiz arasında alenen çelişki vardır. Mesela bir cümlede "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermeleri birlikte bulunsun bu cümlede aşık ve aleni çelişki bulunuyor demektir. Eğer cümlemizde, birarada mantık kurallarını kullanarak yeni bir önermeyle sonuçlanan birkaç önerme olsa ama o yeni önerme uyumsuz ve çelişkili başka bir öncül içerse, bu durumda cümlemizin biçimsel çelişki taşıdığı söylenir.⁸⁶ Cümlemiz eğer kendiliğinden çelişkili değilse ama zorunlu olarak doğru birtakım öncüllerin ilavesi nedeniyle

⁷⁴ *Mind*.

⁷⁵ Bu makalenin Farsça tercümesi *Kiyân* dergisinde (sayı 3) yayınlanmıştır.

⁷⁶ Omnipotent.

⁷⁷ Absolutely good.

⁷⁸ Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 5.

⁷⁹ Additional premises.

⁸⁰ Metinde "şibh-i mantıkî (quasi-logical)" (Çev.)

⁸¹ Quasi-logical rules.

⁸² Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 6.

⁸³ Explicit contradiction.

⁸⁴ Formal contradiction.

⁸⁵ Implicit contradiction.

⁸⁶ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 46.

cümlemiz biçimsel olarak çelişkili hale dö-nüşürse çelişkimiz için olacaktır.⁸⁷

Yukarıdaki çıkarım apaçık çelişki içer-memektedir, çünkü “Tanrı kadir-i mutlaktır” veya “mutlak hayırdır” önermesini nakzeden, “şer vardır” önermesi değildir. Bilakis “Tanrı mutlak hayır değildir” veya “kadir-i mutlak değildir” önermesi olsaydı olurdu. Yine “şer vardır” önermesini nakzeden de “şer yoktur” önermesidir, “Tanrı kadir-i mutlaktır” veya “Tanrı mutlak hayırdır” önermesi değil. Aynı şekilde bu çıkarımda biçimsel çelişki de yok-tur. Çünkü mantık kaidelerinden yararlanarak mevcut önermelerden, çıkarımda teoremler-den biriyle çelişen bir önermeye ulaşılması mümkün değildir. Fakat Mackie, sözkonusu cümlelerin için çelişki taşıdığına; ilişik öncül-lerin ve yardımcı teoremlerin eklenmesiyle cümlemizin, o öncüllerin yanyana getirilme-siyle birlikte apaçık ve aşikar çelişkiyle so-nuçlanacak biçimsel çelişkili cümleye dönü-şeceğine inanmaktadır.

Mackie, ilişik ilkeleri ve yardımcı ön-cülleri (veya yarı-mantıksal kaideler) şöyle açıklamaktadır:

4. Hayır şerrin zıddıdır. Bu da bir hay-
rın varlığının sürekli olarak şerri gücü yetti-
ğince defetmesi yoluyla olur.

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabi-
lecekleri için herhangi bir kısıtlama mev-
cut değildir.

Mackie, bu iki öncülü önceki öncüllere ekleyerek, kendi görüşüne göre biçimsel çe-
lişki taşıyan cümleye ulaşır. Yani bu öncül-
lerden, kadir-i mutlak ve mutlak iyiliksever
birisi bulunsa şerrin tamamen ortadan kalka-
cağı ve dünyadaki şerlere izin vermeyeceği,

öyleyse Tanrının şerri murad etmediği ve
şerrin meydana gelmeyeceği sonucunu çı-
karmaktadır. Çünkü üçüncü öncülle şerrin
varlığını gündeme getiren apaçık çelişki or-
taya çıkmaktadır.

Plantinga, Mackie’ye mantıksal şekilde
cevap verebilmiş en önemli din felsefecisi-
dir. Bunu, en önemlisi *Hoda, İhtiyar ve Şer*⁸⁸
kitabı olan birkaç eserinde yapmıştır. İşe şu
soruyla başlar: 5. öncül doğru bir öncül mü-
dür? Acaba teistler Tanrının kudreti için bir
sınır düşünmüyor mu? Onlara göre Tanrının
kudretinin belli bir haddi vardır. Mesela Tanrı
dörtgen bir daire yaratamaz mı? Çünkü daire
daire olduğu sürece dörtgen değildir ve dört-
gen olduğunda artık daire değildir. Öyleyse
Tanrının kudreti, işin doğasıyla ilgili muhal
durumlarla kayıt altına alınmıştır. Dolayı-
sıyla teistlerin çoğu Tanrının kudretini müm-
kün şeylerle sınırlandırmakta ve demektedir
ki, Tanrı doğası gereği mümkün olan her işi
yapmaya kadirdir. Şu halde Tanrının kudreti-
nin mantıklı bir haddi vardır ve yapabilecek-
lerinin mantık ötesi sınırın sözkonusu değildir.
Buna göre Mackie’nin 5. öncülde söylediği
şey aşağıdaki şekilde düzeltilmelidir:

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabi-
lecekleri için mantık ötesi hiçbir kısıtlama
mevcut değildir.⁸⁹

Konunun devamında Plantinga tartışmayı
4. öncüle taşır ve şöyle der:

Acaba hayrın varlığı, defedebileceği
her şer vakayı defedebilir mi? Acaba bu
önerme mecburen doğru mudur? O, mak-
sadını açıklamak için bir misal öne sürer:
Etrafınızı tamamen kar ve buzun kapladığı
soğuk bir kış gününde dostunuz evinize
gelmek üzere harekete geçer. Tesadüfen

⁸⁷ A.g.e., s. 49 ve 50.

⁸⁸ *God, Freedom and Evil*.

⁸⁹ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 52.

evinizin yakınında otomobilinin benzini biter. Siz huzur içinde hayale dalmış, sıcak buharın yanında oturuyorken o soğukta can verir. Bu mevzuda acaba siz dostunuz için iyiliksever değil miydiniz? Kesinlikle öyleydiniz. Ama hangi nedenle ona yardım etmediniz? Ona yardım edecek gücünüz yok muydu? Kesinlikle cevap olumludur. Fakat neden ona yardım etmediniz? Cevabınız şudur: Çünkü ona yardım etmem gerektiğinden ve yardım edebileceğimden haberdar değildim.⁹⁰

Mackie şöyle cevap verebilir: Eğer dostunuzun güç durumundan haberdar olmamışsanız sözkonusu zamanda şerri defetme gücüne sahip değilsiniz demektir. Öyleyse 4. öncülü düzeltip şöyle demeniz gerekecektir:

4. Her hayır, haberdar olduğu ve defedebileceği her şerri daima defedebilir.⁹¹

Tabii ki ortaya konan önermenin henüz biçimsel olarak çelişkili olmayan bir önerme olduğuna dikkat edilmelidir. Biçimsel çelişkiye ulaşmak için şu teoremi ilave etmemiz gerekir:

6. Tanrı herşeyi bilen^{92 93} âlimdir.

Şimdi eğer bu önerme mükemmel olsa ve bizi içkin bir çelişkiye ulaşırsa Mackie maksadına varmış ve teologlar ciddi müşkülle karşılaşmış olacaktır. Fakat Plantinga'nın zihnini başka bir soru meşgul etmektedir: Acaba düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru mudur? Ona göre cevap olumsuzdur. Çünkü iyiliksever şahıs samimi dostunun yolda kaldığını, soğuk havanın onun iflahını keseceğini ve kendisinin de onu soğuktan kurtarabileceğini bilir. Fakat aynı zamanda yolun

diğer yanında başka bir dostu da soğuğa yakanmış olabilir. Yalnızca bir kişiyi kurtarabilecektir ve her ikisini birden kurtarma imkanı yoktur. O halde bu durumdayken hem mevcut şerden haberdarsınızdır, hem de bu iki şerden her biri bağımsız olarak şöyledir: Onları defetmek sizin için mümkündür ama bununla birlikte siz sadece birini kurtarmaya girişecek ve diğerini o şerde bırakacaksınız. Hatta bu durumda o iki kişiyle ilgili iyilikseverliğiniz de ortadan kalkmaz. Çünkü bundan fazlasını yapmak gücünüzün yeteceği bir şey değildir. Öyleyse bu durumda 4. öncül yanlış olacaktır. “Yani her hayrın varlığının, haberdar olunan ve defedilebilecek bütün şerleri defetmesi zorunlu bir hakikat ve hatta [velev zorunlu olsa da] bir hakikat değildir.”⁹⁴

Bu konuyu başka bir örnekle de izah etmek mümkündür. Farzedin ki turmanış için dağa çıktınız, ansızın diziniz yaralandı ve şiddetli bir acı çekmeye başladınız. Bu sırada dostunuz der ki, “dizinizin acısını çekmemeniz için bacağınızı kesebilirim.” Kesin olarak bunu yapabilecek durumdadır ve bu iş dizinizin acısına da iyi gelecektir. Fakat siz buna karşı çıkmaktasınız. Çünkü bu, dizinizin acısından daha büyük bir şerre sebep olacaktır. Yahut bazen mevcut şer, bir hayır haliyle yanyana durabilir. Öyle ki o şer, bu hayrın yanında pek göze çarpmaz. Bu durumda eğer iyiliksever kişi, sözkonusu şerri bertaraf etmek ister ve buna gücü yeterse kesin olarak daha büyük bir hayrı ortadan kaldırmış demektir. Öyleyse düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru değildir ve başka bir şekilde tekrar düzeltilmelidir:

⁹⁰ A.g.e., s. 53.

⁹¹ A.g.e., s. 54.

⁹² Metinde “ale’l-ıtlak” (Çev.)

⁹³ All-knowing.

⁹⁴ A.g.e., s. 55.

4. Bir hayrın varlığı, haberdar olduğu her şerri, daha büyük bir şerre yolaçmadan veya o şerden üstün bir hayrı defetmeden doğru biçimde defedebilecek veya giderebilecekse bu işi yapacaktır.⁹⁵

Şimdi yukarıdaki bütün öncülleri gözönünde bulundurarak ulaştığımız sonuç şudur ki, öncüller arasında çelişki yoktur. Çünkü bir şerrin varlığı, kadir-i mutlakın o şerri defetmek isteyeceği biçimde daha fazla hayrın varlığını gerektiriyorsa daha fazla hayır da defedilmiş olacaktır ve artık o şerri defetmek gerekmez. Bu nedenle o şerrin varlığı mümkün olur ve Tanrının varlığı da onun nasibine zarar düşürmez. Öyleyse hem Tanrı varolabilir, hem de şer. Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasında çelişki sözkonusu değildir ve önermeler arasında çelişkiden kolayca bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle, zikredilen öncüllerin sonucu, “Tanrı vardır” ile “şer vardır” arasında çelişki meydana geleceğini söyleyemeyelim diye hiçbir şerrin bulunmaması gerektiği değildir. Bilakis Tanrının haberdar olduğu ve doğru biçimde defedip ortadan kaldıracacağı ama bunu yapmadığı şerlerin varlığı ispatlanmak zorundadır. O halde “şer vardır” ve “Tanrı vardır” arasında çelişki bahis konusu değildir.⁹⁶

Elbette ki Plantinga şuna da inanmaktadır: Dindarlar, “Tanrı mevcuttur” ve “şer mevcuttur” önermelerinin her ikisinin de doğru olabileceğini göstermelidir. Bu önermelerin gerçekten doğru olduğunu göstermelerine lüzum yoktur. O, bu iki önermenin bağdaştığını ispatlamak için genel yöntemin, şu özellikleri taşıyan üçüncü bir önerme bulmak olduğunu ortaya koyar:

a) Doğruluk ihtimali olmalıdır,

b) Birinci önermeyle bağdaşmalıdır,

c) Birinci önermeye atfedilen terkip ikinci önermeyi gerektirmelidir.

Çağdaş mantıkçıların mümkün dünyalarla ilgili görüşleri, ihtiyaç duyulan önermeyi keşfetmek için metod sunmaktadır. Her mümkün dünya, mükemmel mümkün şeylerin bir durumudur. Yahut başka bir ifadeyle, bütün şeylerin tahakkuku için mümkün bir modeldir. Plantinga, üçüncü önermeyi keşfetmek için, hem Tanrının mutlak kudrete olduğu, hem de insanın iradesinin bulunduğu mümkün bir dünyayı betimler. Bu dünya, seçimden yoksun ve irade sahibi varlıkların bulunmadığı dünyadan çok daha değerlidir.

“Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.”⁹⁷

Plantinga’nın görüşüne göre Tanrı böyle bir dünyayı yarattığında ondaki irade sahibi varlıklar yalnızca doğru olan şeyleri yapmaya zorlayamaz. Çünkü bu durumda o varlıklar irade sahibi olmayacak ve iyi işleri kendi seçimleriyle yapmayacaklardır. Şimdi irade sahibi bu varlıklardan bazısı, uygunsuz eylemleri seçmekle bu iradenin kıymetini bilmemiş, hataya düşmüş ve böylece de ahlaki şerlerin menşei olmuş demektir.

İrade sahibi mahlukatın bazen hata uçurumunun kıyısında sendelediği gerçeği, ne Tanrının mutlak kudretine aykırı düşer, ne de onun hayır olmasına. Çünkü Tanrı yalnızca ahlaki hayrın vuku bulmasının imkânını

⁹⁵ A.g.e., s. 56.

⁹⁶ A.g.e., s. 59.

⁹⁷ A.g.e., s. 73.

ortadan kaldırarak ahlakî şerrin vuku bulmasını önleyebilir.⁹⁸

Plantinga'nın, dünyada şerhlerin varlığının yanında Tanrının da varlığına ilişkin bu savunması "özgür irade savunması"⁹⁹ olarak şöhet bulunmuştur.

Mackie, Antony Flew'le birlikte burada bir eleştiriyi gündeme getirir: Gerçek anlamda özgür irade sahibi varlıkların sürekli doğru yolda olduğu bir dünyanın mevcut bulunması mantıken mümkündür. Öte yandan Tanrı kadir-i mutlak ve mümkün şeylerin her durumunu tahakkuk ettirebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradeli mahlukatın daima doğru yolda olacağı bir dünya yaratabilir. Mackie şöyle der:

Eğer Tanrı insanları, özgür seçimlerinde¹⁰⁰ bazen hayrı, bazen de şerri seçecekleri biçimde varetmişse neden onları daima hür iradesiyle iyiliği seçecek biçimde yaratamamış olsun? Eğer bir veya birkaç farklı durumda insan tarafından iyiliğin tercih edilmesinde hiçbir mantıksal imkansızlık¹⁰¹ yoksa, bütün durumlarda onun tarafından iyiliğin hür iradeyle seçilmesi de mantıken imkansız olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı, otomatik masum mekanizmalar varetmek ile bazen hataya düşebilen hür iradeye sahip varlıklar varetmek arasında seçim yapmakla karşı karşıya değildir. Bilakis daha doğru mümkün yol bunun ötesine geçmektedir: Özgürce hareket eden ama hep iyi davranan varlıkların yaratılması. Kesin olan şu ki, bunu mümkün kalmakta başarısız kalması, hem mutlak kudretiyle, hem de mutlak hayır oluşuyla bağdaşmaz.¹⁰²

Başka bir deyişle, Mackie ve Flew, hür seçim ile nedensel zorunluluk arasında uyum bulunduğu yönünde görüş bildirerek şöyle der:

"Yüce Yaratıcının doğası, insanı hür iradeyle yaratabilir ve aynı zamanda onu sadece iyilikleri seçecek, hayır ve iyilik dışında bir şeyi tercih etmeyecek biçimde varedebilirdi."

Plantinga bu eleştirile cevap verirken, doğası gereği muhal olması bakımından gerçekleşmeleri mümkün olmayan, bu yüzden de Tanrının kudretinin ilişkili olmadığı ve kudretinin orada kayıt altına girdiği bazı hallerin varolduğunu savunmaktadır. Mesela üçgen daire veya altıgen kare olması gibi. Ama aynı zamanda, her ne kadar kendisi doğası gereği muhal olmasa da tahakkuk makamında Bâri Teala'nın gerçekleştiremeyeceği mümkün dünyalar ve durumlar da vardır. Mesela Tanrının mevcut olmadığı bir dünya gibi.¹⁰³ O halde, hür irade sahibi varlıkların kendi irade ve tercihleriyle sürekli hayrı seçecekleri ve hiçbir zaman şerri tercih etmeyecekleri bir dünyanın tahakkuku ve yaratılması özü itibarıyla mümkündür ama bu âlemin gerçekleştirilmesi Tanrının kudretinin dışındadır. Çünkü böyle bir dünyanın tahakkukunda dünyanın iradeye sahip varlıkları müdahildir ve böyle bir dünyayı gerçekleştirmesi gerekenler onlardır; yani irade. Böyle olmadığı takdirde, bu dünyadaki hür irade sahibi varlıkların seçiminin manası kalmayacaktır.¹⁰⁴

⁹⁸ A.g.e., s. 73 ve 74.

⁹⁹ Free will defence.

¹⁰⁰ Free choices.

¹⁰¹ Logical impossibility.

¹⁰² Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 76 ve 77; yine: Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 9 ve 10.

¹⁰³ Plantinga, a.g.e., s. 88.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 110.

Mackie ve Flew cevap verirken derler ki, bu görüş, mecburiyet¹⁰⁵ (nedensel zorunluluk) ve hür irade arasındaki bağdaşmazlığa¹⁰⁶ dayanmaktadır. Halbuki biz, bu ikisinin bağdaştığına¹⁰⁷ inanmaktayız. Diğer bir ifadeyle, Mackie ve Flew, Tanrının, içinde tüm hür irade sahibi varlıkların kendi tercihiyle hayır seçebileceği ve böylelikle nedensel zorunluluğun varlığına rağmen kendi seçimiyle hayır tercih edebileceği bir dünya yaratabilirdi. Bu kısımda tartışma çıkmaza girmiştir. İki taraf, nedensel zorunluluk ve hür seçim arasındaki bağdaşma ve bağdaşmamayı esas alan farklı iki prensibe dayandıklarından birbirine zıt görüşlere sahip olmuştur ve bunları uzlaştırmak mümkün görünmemektedir.

İnsan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesiyle hem hayır ve iyiliği seçebilir, hem de şerri tahakkuk ettirebilir. Yüce Allah bu alanda, biz insanların veya tercih yapabilen diğer varlıkların iradesini takdir etmiştir. Bu yolda eğer hayır öne çıkmışsa hür iradeli bu varlıkların hayır fiilleri onun zâtına ait takdirinin konusu olmaktadır. Eğer hata ve sürçmeye düşer olursa fiillerde tevhid esasına göre bu eylem de Tanrının iradesi kapsamındadır. Buradaki tek fark, Tanrının şer durumları takdir etmesinin bilaraz ile ilişkili olmasıdır. Yani Tanrı, öncelikle bizzat iradeli oluşumuzu konu etmiş ve bunu benimsemiş ama özgür irade hata işleme kabiliinden gereklilikler de içerdiğinden bu amelleri de iradesinin konusu yapmıştır; ama bilaraz olarak. Öyleyse dünyada şerlerin tahakkukunun imkanı bakımından insanın ve dünyadaki diğer varlıkların iradesinin manası yoktur. Elbette ki Hak Teala'nın ne zaman murad etse insanı ve amellerini tek kalemde yokluğa götürebileceğini ve insanın hür irade sahibi olmasının

da Tanrının, biz özgür iradeli varlıklar karşısında iradesiz ve mecbur olmadığını hatırlamak yerinde olacaktır.

Dikkat edilirse Plantinga'nın inceleme ve tartışmasının ahlakî şerler üzerinde odaklandığı ve doğal şerlere pek bakmadığı anlaşılabilmektedir. Bu meselenin iki yönü vardır:

a) Mantıksal şer sorunu, Tanrının varlığı ile şerler arasındaki çelişkiyi göstermenin peşinde olduğundan, onu, Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasındaki uyumu göstermeye ve bu işi, özgür irade sahibi insanın ahlakî şerleri ürettiğini ortaya koyarak bu şekilde sorunu halletmeye sürüklemiştir. Diğer bir ifadeyle, Palinting'a'nın cevabı Mackie'nin görüşü karşısında bir savunmadır. Bu nedenle de tüm şerleri izah edememektedir.

b) Doğal şerler meselesini ise bağımsız biçimde ele almıştır: Bu kategoride iki metod ve cevaptan yararlanmışlardır: Birinci metod, doğal şerlerin varlığında birtakım hayırlar bulunmasıdır. Doğal şerlerin varlığının, bazı insanlar tarafından ahlakî hayrın ortaya çıkmasını gerektirmesi bunlar arasındadır.

Bazı doğal şerler ve kimi şahıslar birbiriyle öyle irtibatlıdır ki eğer şerler mevcut bulunmasaydı sözkonusu kişiler daha az ahlakî hayır üretirdi. İnsanların bir kısmı, belli güçlükler ve sıkıntılara yaratıcı biçimde karşı koyar ve bir bütün olarak, genel durumun değer taşıyacağı şekilde hareket eder. Nice şer eğer vuku bulmasaydı yansımaları da daha az öneme sahip olurdu ve genel durum daha az değer taşırdı.

İkinci cevapta ise şöyle der:

Augustine taraftarı görüşü kabul edip şöyle demek mümkündür: Doğal şerler, insan

¹⁰⁵ Determinism.

¹⁰⁶ Incompatibility.

¹⁰⁷ Compatibility.

ötesi hür irade sahibi varlıkların iradesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle, şerler, yüksek âlemdeki varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur. Bu yüzden doğal şerlerin varlığı ile Tanrının varlığı bağdaştırılabilir.

Yani denebilir ki önerme şudur: “Doğal şer, insan dışı varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur.” Çünkü onların amelleri sebebiyle hayrın şerre galebe çalmasının bir düzeyi varlık bulmaktadır ve bu da, insan dışı bireylerin eylemleri bakımından hayrın şerre galebe çalmasından daha çok benimsenen

düzeyi içermesi mümkün bir dünya yaratan Tanrının kudret alanında değildir.¹⁰⁸

Tabii ki o, aynı zamanda özgür iradeyle dayalı savunmanın doğru olması için bu önermenin kesinlikle doğru olmasının gerekmediğini, bilakis bu önermenin, yalnızca “Tanrı vardır” önermesiyle bağdaşması gerektiğini -zaten öyle olduğunu- hatırlatmaktadır. Şu halde ahlakî şerlerin varlığı bu savunmada hür iradeli insanların tercihli eylemlerinden kaynaklanabilir ve doğal şerlerin varlığı insan ötesi iradeli varlıklar aracılığıyla tercihli eylemlerden kaynaklanıyor telakki edilebilir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcü'l-Belaga.

Kitab-i Mukaddes.

Allame Hillî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikad, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderresin bi-Kummi'l-Müşerreffe, hicri kameri 1407.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*.

Aristo, *Ahlak-i Nikomahas*, tercüme: Seyyid Ebulkasım Pürhüseynî, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1356.

Copleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 8, tercüme: Behaüddin Hürremşahî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370.

Dehhoda, Ali Ekber, *Logatnâme-i Dehhoda*, Dr. Muin'in gözetiminde, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Fâzıl Mikdad, Cemaleddin, *İrşâdu't-Tâlibin ile Nehcü'l-Müsterşidin*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşî, hicri kameri 1405.

Goring, Rosemar, (ed.), “Christian Concept of Evil”, *The Wordworth Dictionary of Beliefs and Religions*, UK: Words Worth Reference, UK, 1995.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, Behzad Sâlikî, Tehran: el-Hüda, 1376.

İbn Sina, *İlâhiyyat min Kitabi's-Şifa*, tahkik: Ayetullah Hasanzâde Âmulî, makale-i heştom, fasl-i şeşom, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376.

İkbal Lahorî, Muhammed, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Risalet-i Kalem, 1346.

James, William, *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996.

Kekes, John, “Evil”, in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Crag (ed.), New York: Routledge Inc., 1998.

Mackie, G. L., “Şer ve Kudret-i Mutlak”, tercüme: Muhammed Rıza Salihnejad, *Kiyân*, sayı 3, Dey ve Behmen 1370.

Maeterlinck, Maurice, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, Zebihullah Mansûrî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe, tercüme: Behaüddin Hürremşahî, Tehran: Müesseset-i Mütalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1370.

¹⁰⁸ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 114.

- Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, Tehran: Sazman-i Tebligat-i İslamî, 1373.
- Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, Kum: İntişârât-i İslamî, 1361.
- Mutahharî, Murtaza, *Nakdî ber Marksizm*, Tehran: Sadra, [tarihsiz].
- Palin, David A., *Mebâni-yi Felsefe-i Din*, bir grup mütercim, Kum: Bustân-i Kitab, 1383.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikad-i Dinî*, İbrahim Sultanî ve Ahmed Nerakî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.
- Plantinga, Alvin, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, tercüme: Muhammed Saidimihr, Kum: Taha, 1376.
- Pulse Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme ve tenkit: Muhammed Aziz Bahtiyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1382.
- Rızâî, Mehî, “Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl-i İlahî”, *Keyhân-i Endişe*, sayı 51, Âzer ve Dey 1372.
- Rızâyî Mehî, *Teodise ve Adl-i İlahî*, Tehran: Defter-i Pejûheş ve ŞNker-i Sühreverdî, 1380.
- Saidimihr, Muhammed, “Dâdverzî ve Takrir-i Nov ez Mes’ele-i Şer”, *Nakdu Nazar*, sayı 10.
- Saidimihr, Muhammed, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, Kum: Taha, 1377.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Mustalahât-i Felsefi Sadruddin Şirazî*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1340.
- Smith, Jonathan Z., *The Harper Collins Dictionary of Religion*, San Francisco: Harper-san Francisco, 1995.
- Stephenson, A., “Marcion”, in *New Catholic Encyclopedia*, US: The Catholic University of America, 1967, c. 9.
- Şâygân, Dâriyûş, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-yi Hind*, c. 1, Tehran: Emir Kebir, 1362.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *el-Esfaru’l-Erbâa*, c. 7, Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 1981.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *Şerhu Usûl-i Kâfî*, edisyon ve tashih: Muhammed Hâcûyi, Kitabu’l-Akl ve’l-Cehl.
- Tâhirî, Habibullah, *Dershâyî ez İlmi Kelam*, c. 2, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1381.
- Taliaferro, Charles, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, tercüme: İnşaallah Rahmetî, Tehran: Defter-i Pejûheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382.
- Ubudiyyet, Abdurresul ve Mücteba Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefî*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1384.

İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi

Prof. Dr. Caner Taslaman

Özet

Modern fiziğin makro âlemde (atom-üstü seviyede) en önemli teorisi izafiyet teorisidir. Fizik açısından bu kadar önemli olan bu teorinin felsefi açıdan da pek çok kayda değer sonucu olmuştur. Bu makalede önce izafiyet teorisi kısaca tanıtılacak, sonra bu teorinin felsefi sonuçlarından sadece din felsefesi açısından önemli gördüğümüz birkaçına değinilecektir. İlk olarak izafiyet teorisinin, postmodernizmin en merkezi görüşlerinden olan ‘değerlerin izafiliği’ ile bir ilgisi olup olmadığı irdelenerek, ‘değerlerin izafiliği’ ile bir ilgisi olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak bu teorinin milyarlarca yıllık zaman süreçlerini önemsizleştirmesinin, Tanrı-evren ilişkisini anlayış tarzımıza ne şekilde açılımlar getirebileceği ele alınacaktır. Son olarak ise bu teorinin, tektanrı dinlerin bazı inançlarının anlaşılma tarzına sağlayabileceği katkılar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: izafiyet teorisi, din felsefesi, Einstein, değerler, Tanrı ve evren, Tanrı ve zaman.

Giriş

Hem bilim hem de felsefe, dünyayı anlamlandırma ve olguları yorumlama biçimlerimize etki ederler. Bunların ikisinin de objesi evrenle insandır ve bunların aracılığıyla evrenle insanın varlığının mahiyetini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırız. Son yüzyıllarda, bunlardan daha dinamik ve yeniliklere açık olan bilim olmuştur ve bilimdeki yenilikler, felsefenin yeni tartışma konuları kazanmasına ve eski konuların bu yenilikler ışığında baştan değerlendirilmesine sebep olmuştur. Mesela ‘zamanın antolojik mahiyeti’, birçok felsefi tartışma konusu açısından, bu arada bizim odak noktamız olan din felsefesinin önemli konular olan Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisinin nasıl kurulacağına bağımlı problemler açısından son derece önemlidir. izafiyet teorisile ‘zamanın antolojik mahiyeti’ hakkındaki anlayışta köklü değişiklikler oldu ve böylece binlerce yıllık bu konuyla ilgili felsefi problemleri bilimdeki yenilikler ışığında ele almak imkanı doğdu. Ayrıca adında ‘izafiyet’ sıfatı olan, fizikteki otoritesi tartışılmayacak kadar güçlü olan bu teoriye dayanılarak, son yüzyılda felsefi tartışmalarda önemli bir yeri olan ‘değerlerin izafiliği’ görüşünün destek kazanıp kazanmadığı gibi yeni felsefi sorunlar da bu teoriyle beraber tartışılmaya başlandı.

Sonuçta, izafiyet teorisini, bir yönüyle yeni felsefi problemler çıkaran, bir yönüyle eski problemlerin yeni bir bakışla ele alınmasına (veya çözülmesine) imkanlar tanıyan bir teori olarak düşünebiliriz.

Bu makalede “izafiyet teorisini din felsefesiyle ilişkili hangi problemler açısından değerlendirmek gerekir”, “ izafiyet teorisi bu problemler ile ilgili nasıl açılımlar getirebilir” ve “izafiyet teorisi hangi felsefi yaklaşımları desteklenmekte veya desteklememektedir” sorularına cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu sorulara cevap verilirken, bu teorinin postmodernizmin en önemli görüşlerinden ‘değerlerin izafiliği’ni desteklediği düşüncesinin yanlış olduğu; bu teorinin, özellikle zaman kavramında yaptığı devrimci düşünce değişikliğinin, Tanrı evren ilişkisine ve bu konuyla ilgili mucize ve özgür irade problemlerine yaklaşımlarda göz önünde bulundurulması gerektiği; ayrıca insanın evrendeki yerinin önemsizliği için getirilen argümanlara ve teist dinlerin inançlarındaki ‘zamanın doğasıyla ilişkili bazı sorulara cevap vermede, bu teoriden yararlanılabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu makalede ele alınan bazı problemlerin izafiyet teorisi ile ilişkisi, bir makaleden daha uzun bir çalışmada veya müstakil olarak bir makalede ele alınmayı hak etmektedir. Bilim-felsefe teoloji üçgenindeki sorunlarla ilgilenenler için, izafiyet teorisi ve bu teorinin felsefi ve teolojik yönden ele alınmasının çok cazip bir konu olacağı kanaatindeyiz. Makro fiziğin en önemli teorisinin, din felsefesi açısından ele alındığı daha ayrıntılı çalışmaların ülkemizdeki din felsefecileri tarafından yapılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu teorinin din felsefesiyle ilişkili problemler açısından irdelenmesine geçmeden önce bu teoriyi kısaca tanıtmaya çalışacağız.

İzafiyet Teorisinin Ortaya Konması

20. yüzyıla Newton fiziğinin hâkimiyeti altında girildi. Bu fizik anlayışına göre uzay ve zaman, birbirlerinden ayrı ve mutlaklardı. Zaman; uzayın her yerinde ve tarihin her döneminde, çekim gücü, hız ve kendi içinde gerçekleşen olgulardan tamamen bağımsız olarak akan, her gözlemci ve uzayın her noktası için aynı şekilde geçerli, ontolojik yapısı mutlak ve evrensel olan bir varlık olarak kabul ediliyordu. Newton’un çizdiği evren tablosu, deneylerle ve gözlemlerle başarılı şekilde uyum gösterdiği ve sağduyuyla da uyumlu olduğu için ciddi hiçbir muhalefetle karşılaşmadan doğa bilimlerinden sosyal bilimlere, felsefeden teolojiye kadar hemen hemen bütün çalışma alanlarına kayda değer etkilerde bulundu. 19. yüzyılın sonunda birçok bilim insanı, kozmolojideki temel anlayışın artık hiç değişmeyeceğini, ancak ayrıntılarda yeni bilgilerin elde edilebileceğini düşünüyorlardı.

20. yüzyılın hemen başlarında bu anlayış sarsıldı ve fizik alanında çok önemli gelişmeler yaşandı. Einstein, 1905 yılında, yirmi altı yaşındayken, ‘özel izafiyet teorisi’ni (special theory of relativity) ortaya koydu. Aslında Newton’un yaklaşımı gözlenen birçok hareketi rahatça açıklıyordu, ancak çok hızlı hareket eden cisimlerin hareketini açıklayamıyordu. Özel izafiyet teorisi ile çok hızlı hareket eden cisimlerin hareketinin matematiksel

açıklamasının yanında, kütlelerin hızla beraber arttığı ve madde ile enerjinin karşılıklı olarak dönüşümü de gösterildi.¹

Daha önce termodinamiğin birinci yasası ‘enerjinin korunumu yasası’ ve ‘maddenin korunumu yasası’ olarak, enerjinin ve maddenin ayrı ele alınmalarıyla ifade ediliyordu. Fakat Einstein’ın ünlü (Enerji = Kütle Işık hızının karesi) formülüyle, birbirlerinden bağımsız görünen bu yasalar birleştirildi.² Bu yaklaşımla enerji ve kütle, farklı ölçülerin para birimleri gibi ele alınmaya başlandı; değerleri birbirlerinden farklı olsa da birbirleriyle ilişkilerini gösteren bir formül ($E=mc^2$), yani kur oranı vardı.³

Einstein, 1915 yılında ise ‘genel izafiyet teorisi’ni (general theory of relativity) ortaya koydu. Einstein bu kez kütsel çekim kuvvetini de işin içine kattı ve bu kuvveti; o güne dek sanıldığı gibi uzay-zamanın düz olmayıp, kütle ve enerjinin dağılımından dolayı ‘eğri’ olmasıyla açıkladı. Genel izafiyet teorisine göre cisimler dört boyutlu uzay-zamanda her zaman doğru çizgiler üzerinde gitmelerine karşın üç boyutlu uzayda bize, eğriler çiziyorlarmış gibi görünürler.⁴ Bu yaklaşıma göre, Dünya’mıza yakın yerde uzayı en fazla Güneş çökerttiği için, Güneş’in oluşturduğu ‘uzay-zaman çukuru’nun etrafındaki eğrilikte dönmekteyiz.

İzafiyet teorisiyle madde ve enerji birleştirildiği gibi uzay ve zaman da birleştirildi. Böylece evrenin; hiç olmadığı kadar bütünlüşmüş, dinamik ve her şeyin irtibatlı olduğu bir tablosu ortaya çıktı. Bu teoninin en önemli felsefî ve teolojik sonuçları ise zamanın -bilimsel olarak- izafî olduğunun gösterilmesiyle ilgilidir. Aristo ve Newton’un fiziklerindeki mutlak ve kendi içinde oluşan olaylardan etkilenmeyen ‘bağımsız zaman’ kavramı; bu teoriyle, hız ve kütsel çekimden etkilenen ‘elastiki zaman’ kavramıyla yer değıştirdi. Bu teoninin sonuçlarını göstermek için en sık kullanılan örneğe göre: (eğer ikiz kardeşlerden biri, ışık hızına yakın bir hızla uzay yolculuğuna çıkar ve kardeşi Dünya’da kalırsa; geri döndüğünde ikizini kendisinden daha yaşlanmış bulur.⁵ Bu, her insanın ‘kendine özel’ zamanı bulunduğ, önceden zannedildiği gibi evrendeki zamanı gösterebilecek ‘evresel bir saat’in olamayacağı anlamını taşır. Bu teoriye göre, eğer ışık hızına yakın seyahat etmeyi becerebilseydik; bizim geçirebileceğimiz birkaç yıllık seyahatin sonunda Dünya’ya dönüşümüzde, Dünya’mızın birkaç yüzyıl sonrasına tanıklık edebilirdik.⁶

İlk defa duyulduğunda birçok kişiye inanılmaz gelen bu teoninin önermeleri; paradoksları çözen matematiksel yapısının yanında, deneylerle ve gözlemlerle de desteklenmiştir. ‘Bükülmüş uzay-zaman’la ilgili öngörü ilk olarak 1919 yılında, bir Güneş tutulması sırasında, Einstein’ın öngörülerine uygun şekilde Güneş’in yakınından

¹ Albert Einstein, İzafiyet Teorisi, (çev: Gülen Aktaş), Say Yayınları, İstanbul (2001), s. 13-53.

² Albert Einstein, İzafiyet Teorisi, s. 44.

³ Michael Guillen, Dünyayı Değıştiren Beş Denklem, (çev: G. Tannöver), TÜBİTAK, Ankara (2001), s. 201.

⁴ Stephen Hawking, Zamanın Kısa Tarihi, (çev: Sabit Say, Murat Uraz), Doğan Kitapçılık, İstanbul (1988), s. 41-42.

⁵ Stephen Hawking, Ceviz Kabuğundaki Evren, (çev: Kemal Çömlekçi), Alfa Yayınları, İstanbul (2002), s. 10-11.

⁶ Paul Davies, God and The New Physics, Simon and Schuster, New York (1983), s. 120-121.

geçen bir yıldızdan gelen ışığın büküldüğünün belirlenmesiyle gözlemsel destek kazanmıştır.⁷ Zamanın izafiliğine dair öngörü ise birbirine senkronize edilen saatlerin, uçaklarda uzun yolculuklara çıkarılması ve dönüşte saatlerin karşılaştırılması gibi yöntemlerle test edilmiş ve doğrulanmıştır.⁸ Işık hızına yakın hızda yolculuk yapılması veya Güneş'in yüzeyine insan gönderilmesi mümkün olamadığından; zamanın izafiliğiyle ilgili deneylerde ancak saniyenin milyonlarda birlik dilimlerinde izafiyet gözlemlenebilmektedir ama bu bile 'zamanın mutlaklığı'na dair anlayışın düzeltilmesi gerektiğini göstermektedir. Daha birçok deney ve gözlemle bu teori doğrulanmış, Dünya'nın hemen hemen bütün ünlü fizikçileri bu teorisinin makro âlemdeki otoritesini kabul etmişlerdir.⁹

İzafiyet Teorisi ve Değerlerin İzafiliği

20. yüzyıla damgasını vuran en ünlü düşünce akımlarından biri postmodernizmdir. Dinlerin "Tanrı dinler aracılığıyla gerçeği gösterir" iddiasına karşı, aydınlanma dönemindeki gelişmelerle "Sadece bilim gerçeği gösterir" iddiasını konumlandıranlar oldu. Postmodernist yaklaşımı ise "Evrensel gerçeklik yoktur, ancak herkesin kendi doğruları vardır" ifadesinin açıkladığını söyleyebiliriz. Postmodernizm 20. yüzyıla damgasını vursa da bu görüşün Protagoras, Gorgias gibi Eski Yunan'da; Hume ve Kant gibi aydınlanma döneminde öncüleri olmuştur. Genel postmodernist eğilim; doğrunun sosyal bir inşa olduğunu, objektif gerçekliğin gösterilmesinin mümkün olmadığını savunmak yönündedir.

Postmodernist yaklaşımı savunanlar; fiziği sosyal bilimler için model olarak alanlara karşı, sosyal bilimleri fizik için model olarak önermişlerdir.¹⁰ Thomas Kuhn fiziğin ve diğer doğa bilimlerinin belirli bir paradigma içinde üretildiğini ve belirli bir paradigma içinde üretilen bilgilerin ancak o paradigma içinde değerlendirilebileceğini, dolayısıyla bilimsel bir bilginin evrensel bir gerçekliği olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹ Bilimsel bilgilerin evrenselliğini reddeden bu görüş, postmodernist yaklaşımı savunan birçok

⁷ Stephen Hawking, Ceviz Kabuğundaki Evren, s. 19-21.

⁸ Stephen Hawking, Ceviz Kabuğundaki Evren, s. 9.

⁹ Bu teori makro âlemin en önemli teorisiyken, mikro âlemin (atom-altunun) en önemli teorisi kuantum teorisidir. Bu iki teorisinin birbirleriyle çelişkili yönleri bulunması bilim insanlarını ve felsefecileri yoğun şekilde meşgul etmektedir.

¹⁰ Irwin M. Klotz, Postmodernist Rhetoric Does Not Change Fundamental Scientific Facts, The Scientist, 10/15, 22 Temmuz 1996, s. 9.

¹¹ Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2. Baskı, The University of Chicago Press, Chicago (1970). Kuhn'un kitabında 'paradigma değişiklikleri' için verilen en önemli örneklerden biri Newton fiziğinden Einstein fiziğine geçiştir. Eğer Kuhn'u doğru kabul edersek Einstein fiziğinin ayrı bir paradigma, Newton fiziğinin ayrı bir paradigma olduğunu ve bunları birbirleriyle kıyas edemeyeceğimizi -Kuhn'a göre paradigmaları kıyaslamayı sağlayacak bir ölçüt yoktur- kabul ederek; bu paradigma değişikliklerini 'din' değişikliği gibi değerlendiririz. Oysa bizce, Einstein fiziğini Newton fiziğinin geliştirilmiş ve kısmen düzeltilmiş olarak kabul etmek daha doğrudur. Fakat Kuhn'un, bilimsel çalışmaların sosyal bir boyutu olduğunu ve bunun göz ardı edilemeyeceğini söyleyen epistemolojik yaklaşımını çok değerli bulduğumuzu ve bu yaklaşımın göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğümüzü de belirtmek istiyoruz.

kişi tarafından benimsenmiştir. Kuhn, bilgi anlayışında realizmin yerine izafiyeti ve rasyo-
nelliğin yerine sosyolojiyi geçirmiştir. Modernizmin, bilimin özel bir yöntemi olan rasyo-
nel bir uğraş olduğunu savunan yaklaşımına karşı Kuhn; bilim insanlarını etkileyen sos-
yolojik faktörlerle bilimsel aktiviteyi açıklamıştır.¹²

Gerçekliğin bireye, kültüre veya paradigmaya göre izafi olduğunu söyleyen görüşlerle izafiyet teorisi arasında ilişki kuranlar olmuştur. Bu ilişkiyi kuranların bir kısmı, izafiyet teorisinin, ‘değerlerin izafi olduğu’ görüşünü; zaman ve kütle gibi unsurların izafiliğini göstererek, desteklediğini söylemektedirler. Oysa, anlaşılması önemli olan husus; bu teo-
rinin zaman, uzay, kütle gibi mutlak zannedilenlerin izafiliğini göstermesine karşın ışığın hızı ve daha da önemlisi doğa yasalarının evrensel olduğunu ifade etmesidir. Bu teoriye göre ışığın hızı ve doğa yasaları; zenciye veya beyaza, erkeğe veya kadına, Avrupalıya veya Ortadoğuluya, milattan önce yaşayanlara veya günümüzde yaşayanlara göre değiş-
mez, herkes, her yer ve her dönem için aynıdır. Oysa postmodernist yaklaşıma göre, doğa yasalarının herkes ve her yer için geçerli ‘objektif gerçekliği’ olduğuna inanmak mümkün değildir. Bu yüzden bizce, izafiyet teorisi ile postmoderniteyi yan yana konumlandırmak yerine karşı karşıya konumlandırmak daha doğru olacaktır. Çünkü izafiyet teorisi; evre-
nin anlaşılabilirliğini, matematiksel yasalarla evrenin tarif edilebileceğini ve evren hak-
kında evrensel (izafi olmayan) açıklamaların doğa yasalarıyla yapılabileceğini en başarılı şekilde ortaya koyan teorilerden biri olmuştur.

İzafiyet teorisinin nedensellik ve determinizm ile ilgili anlayışları kökten değiştirdi-
ğine ve evrenin anlaşılabilirliğini sağlayan bu ilkelerin bu teoriyle geçersiz olduğuna dair gö-
rüşler de hatalıdır. Determinizm ve nedensellik için önemli olan her olgunun kendisinden önceki bir sebeple belirleniyor olmasıdır. İzafiyet teorisi zamanın izafiliğini göstererek ‘önce’ ve ‘sonra’ kavramlarında köklü değişiklikler yapmış olsa da bu teoriye göre neden-
sellikle birbirine bağlı olayların oluş sırası evrendeki her gözlemciye göre aynıdır: Hiçbir gözlemci evrendeki bir ‘sonuç’un ‘neden’den önce gerçekleştiğini ileri süremez. Zama-
nın izafiliğinden dolayı ‘önceki’ ve ‘sonraki’ zamansal mesafelerin izafi olduğu anlaşıl-
sa da izafiyet teorisine göre önceki olaylar sonrakileri belirler ve gelecek hakkında bu yüz-
den öngöründe bulunmak mümkündür. Evreni kavrayışımız, evrenin yasalara bağımlı ol-
masının sebep olduğu düzenliliğe ve determinizme bağımlıdır. İzafiyet teorisi, bu kavra-
yışa hizmet eden, evrenin yasalara bağımlılığını ve determinizmin bu yasalar çerçevesinde işlediğini gösteren bilimsel bir teoridir.

Ayrıca izafiyet teorisinin ‘gerçekliğin zihinsel olduğu’nu gösterdiğini, bunun ise post-
modernist temel yaklaşımı desteklediğini söyleyenler olmuştur. Bu yanlış anlayışa yol
açan sebep, izafiyet teorisinde ‘her gözlemcinin değişik saati’ olduğu şeklindeki ve ben-
zeri ifadeleridir. Oysa bu teoride, ışığa yakın hızda seyahat ettirilecek insanlar dışında, sa-
atler veya metreler veya kameralarla da ölçümler yapıldığı taktirde izafi sonuçların elde
edileceği söylenir. Sonuçta bu teorinin ‘gerçekliğin zihinsel olduğu’ veya ‘izafiliğin zi-
hinsel olduğu’ şeklindeki iddialarla hiçbir alakası yoktur. Kant’ın iddia ettiği gibi, zihnin

¹² John L. Taylor, “Christianity, Science and The Postmodern Agenda”, (ed: Denis Alexander, Can We Be Sure About Anything içinde), Apollos, Leicester (2005), s. 79.

evrene düzeni ve matematiksel yapıyı yüklediği, fakat düzeni ve matematiksel formülleri evrenden okumadığı görüşünü de izafiyet teorisi desteklemez. Tam tersine izafiyet teorisi ile insan zihninden bağımsız olarak evrende düzen olduğu ve matematiksel formüllerle bunun açıklanabileceği ortaya konulur.

Barbour, Newton ile beraber Einstein'ı da 'klasik realizm' (classical realism) anlayışına sahip olan kişilerden biri olarak sınıflandırır. Klasik realistler, matematiksel modellerin, 'kendi içinde evren'i gerçekliğiyle anlamamıza olanak tanıdığını savunurlar; yani zihinden bağımsız olan ve zihnin anlayabildiği bir gerçekliğin varlığını savunurlar. Bu teoriyi ortaya atan Einstein, gerçekliğin zihin dışında varlığını ve bu gerçekliğin ulaşılabilirliğini savunmuştur; bu da, bu teoriden, 'gerçekliğin salt zihinsel olduğu' sonucunun çıkarılması gerektiğine dair iddianın yanlışlığını gösteren örneklerden biridir.

Postmodernist yaklaşımı benimseyenler 'gerçekliğin izafiliği'ni savundukları ve bilimin 'objektif gerçekliğe' ulaşma imkânını reddettikleri için, bilimsel bir teorinin kendi fikirlerini desteklediğini söylerlerse çelişkiye düşerler. Çünkü bunu yaparlarsa, gerçekliğe ulaşmakta otoritesini reddettikleri bilimin, kendi görüşlerini 'doğrulamakta' otoritesini kabul etmiş olurlar. İzafiyet teorisinin, çok güvenilen Newtoncu yaklaşımda önemli düzeltmeler yapmak suretiyle, kozmolojinin aşağı yukarı bitmiş bir proje olduğu görüşünü sarstığı ve böylece bilim insanlarının kendilerine ve dönemlerinin bilim anlayışına aşırı güvenlerinin hatalı olabileceğini gösterdiği doğrudur. Bu açıdan olaya bakılırsa, izafiyet teorisinin dolaylı olarak postmodernizme hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Fakat yine de bu teorinin postmodernizmi desteklediğine dair bilimsel ve felsefi çıkarımlar hatalıdır. Demokratik anlayışın faşizme Nazi örneğinde hizmet ettiği doğrudur, fakat demokratik anlayışın faşizmle uzlaşmaz olduğu da doğrudur; aynı şekilde izafiyet teorisi postmoderniteye hizmet etmiş olsa bile 'izafiyet teorisi ile postmodernizm', 'demokrasi ile faşizm' kadar uzlaşmazdır.

Ayrıca izafiyet teorisinden değerlerin izafî olduğu görüşüne geçiş yapanların yaptığı önemli bir hatanın da altını çizmek gerekir. Doğa bilimleri olgularla ilgilidir, etik ise normatiftir. İzafiyet teorisi doğa hakkında bir teori olduğundan olan (is) ile ilgili bilgi verir, diğer yandan 'değerler' etik alan yani olması gereken (ought) hakkındadır. David Hume'un da dikkat çektiği gibi olandan olması gerekene geçiş yapmak; doğadaki gözlemlerimizi, doğa hakkındaki yargılarımızı bunlarla bir alakası olmayan etik alanı için temel yapmak hatalıdır. Olandan olması gerekenin üretilmesine felsefede 'doğalcı yanlış' (natural fallacy) denilir ve bilimsel bir teoriden etik alanında sonuçlar çıkarmaya kalkan herkes bu eleştiriyi karşılar.

İzafiyet Teorisi ve Tanrı-Evren İlişkisi

İzafiyet teorisi ortaya konmadan önceki uzun dönemde, önce Aristoteles ve sonra Newton fiziğinde etkisiyle durağan bir evren modeli fiziğe hâkimdi. Ateistlerin hemen hepsi, ezelden beri bugünkü gibi var olan bir evreni öngörüyorlardı, tektanrı dinlere inananlar ise Tanrı'nın evreni aşağı yukarı bugünkü haline benzer bir şekilde yarattığını

düşünüyorlardı.¹³ Evrenin başlangıcı olup olmadığı meselesi hakkındaki akıl yürütmeler ise daha ziyade felsefi-mantıkiydi;¹⁴ hiç kimse bu konuda bilimsel bir görüşün ortaya konabileceğini ummuyordu.

1920’li yıllarda birbirlerinden bağımsız olarak Alexander Friedmann ve Georges Lemaitre, izafiyet teorisinin formüllerinden hareketle evrenin genişlemesi gerektiğini gösterdiler. Bu, Big Bang teorisinin ortaya konmasının ilk adımı oldu; daha sonra yapılan birçok deney ve gözlem bu teoriyi destekledi, böylece hiç umulmadık şekilde kozmogoni (evrenin kökeni) alanında bilimsel bir teori ortaya çıktı. Tanrı-evren ilişkisinde, evrenin yaratılmış olup olmadığı en temel meselelerden biridir. ‘Yaratılmış evren’ fikri, evrenin Tanrısal bilinç ve kudretle meydana geldiğini, natüralizmin en temelinden yanlış bir felsefi görüş olduğunu gösterir. Günümüzde bu konuyla ilgili tartışmalar daha çok Big Bang teorisi ile ilişkili başlıklarda yapılır; bu teorinin üzerine bina edildiği teorik temel ise izafiyet teorisine dayanır. Bu teoriler, yoktan varlığa geçişin nasıl olduğunu göstermez; fakat evrenin başlangıç anını göstererek, tektarıncı dinlerin, ‘ezeli evren’ fikrini savunan materyalist-ateistlere karşı savundukları ‘başlangıçlı evren’ görüşünde ileri sürülen ‘başlangıç’ anını göstermelerine olanak tanır.

İzafiyet teorisine dayanılarak, evrenin başlangıç anının sadece maddi evrenin değil aynı zamanda ‘zaman’ın da başlangıcı olduğu söylenebilir. Çünkü daha önce kısaca anlatıldığı gibi uzay ve zaman ayrılmaz bir bütündür; genişlemekte olan uzayı başlangıcına doğru geri götürürsek, bütün evrenin tek bir noktada çöküşüyle karşılaşırız. Bu noktada uzay yok olduğundan, artık zamandan bahsetmenin de bir anlamı kalmaz. Bu yüzden evrenin başlangıcını evrenin ‘yaratılış anı’ olarak gören teistlerin birçoğu, bu anın zamanın da başlangıcı/yaratılışı olduğunu söylemişlerdir. Daha önceden uzayla zaman birbirlerinden bağımsız varlıklar olarak kabul edildiklerinden; Newton fiziğinin bir takipçisi şu soruyu sorabilirdi: “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” İzafiyet teorisine göre ise evrenin başlangıcından önceki zamanlar tanımsız olduğu için, burada neyin gerçekleştiğini sormak anlamsız olmaktadır. Bu yüzden Tanrı ile ilgili bahsedilen soru da anlamsızdır.

İzafiyet teorisi, Tanrı’yı sonsuz zamandan beri var olan bir varlık olarak tarif eden yaklaşımların yerine Tanrı’yı ‘zaman üstü’ veya ‘zamana aşkın’ veya ‘zamansız’ olarak tarif eden yaklaşımların savunulmasına güç vermiştir. ‘Tanrı’nın zamansızlığı’ ile ilgili fikirler din felsefecileri arasında yoğun bir tartışma konusu olmaya hâlâ devam etmektedir. Bu konuyla ilgili tartışmalarda, farklı fikirlere sahip felsefecilerin tümü, yaklaşımlarında izafiyet teorisinin verilerini göz önünde bulundurmamak zorunda olduklarının farkındadırlar. Artık ‘Tanrı’nın zamansızlığı’ görüşüne karşı ileri sürülen görüşler bile Tanrı’nın bu evrenin zamanı ile aynı şekilde akan bir zamana tâbi olmadığı konusunda hemfikirlerdir.

¹³ Aristoteles gibi hem Tanrı’yı hem de evreni ezeli gören filozofların yanı sıra İslam âleminde Farabi, İbn Sina gibi ‘ezelde yaratma’ fikrini savunan filozoflar olmuştur. Bunlar ayrı sınıflar olarak ele alınabilir. Fakat ana iki sınıf ‘Tanrı’nın yoktan yarattığı başlangıçlı evren’ ve ‘Tanrı’nın olmadığı, ezelden beri var olan evren’ düşüncelerine sahip olmuş ve bu görüşler birbirlerine karşı konumlandırılmıştır.

¹⁴ Bu tipteki argümanlar için örnek olarak bakabilirsiniz: İbn Sina, Kitabu’s Şifa: Metafizik, (çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul (2004), s. 35-45; William Lane Craig, The Kalam Cosmological Argument, Wigf and Stock Publishers, Eugene (2000).

Tanrı'nın zaman ile ilişkisinin, Tanrı'nın evrene müdahalesi ile ilgili felsefi problemlerde göz önünde bulundurulması önemlidir. Aslında zamanın izafi olduğunun anlaşılması bu konuyla ilgili birçok felsefi problemin çözümüne önemli katkılarda bulunabilir. Örneğin Leibniz'in, Tanrı'nın 'baştan müdahale' ile evrendeki her şeye müdahalelerini gerçekleştirdiğine dair yaklaşımını ve Malebranche'ın Tanrı'nın her an her şeye müdahale ettiğine dair yaklaşımını (vesilecilik) ele alalım. Bu iki yaklaşımı birbirine karşıt yaklaşımlar olarak konumlandıranlar olmuştur, hatta Leibnizci yaklaşımı deizm olarak niteleyenler de vardır. Modern kozmoloji ile Leibnizci yaklaşımı bir arada ele alırsak, Tanrı'nın 15 milyar yıl önce yaptığı bir müdahale ile evrenin her anına ve her yerine müdahalelerde bulunduğunu söylemiş oluruz. Sonuçta bu yaklaşım ile Malebranche'ı yaklaşım arasındaki temel fark 15 milyar yıllık zaman mesafesindedir. Fakat izafiyet teorisiyle zamanın izafi olduğu ve Tanrı'nın bu evrenin zamanına bağımlı olamayacağı anlaşıldıktan sonra, söz konusu 15 milyar yılın ciddi bir önemi kalmamıştır. Bizim için 15 milyar yıl süren zaman süresinin Tanrı için bir an gibi olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Dünya'dan ışık hızına yakın süratle hareket eden bir uzay gemisine binen herhangi bir kişinin, Dünya takvimine göre birkaç yüzyıl sonra geri döndüğünde sadece birkaç yıl yaşlanmış olmasının; izafiyet teorisine göre gayet normal bir fiziksel olgu olduğunu hatırlayalım. İnsanlar için bile izafi zamanlı evrende böylesi olgular fizik yasalarına göre mümkün olunca; 'zamanın ve fizik yasalarının yaratıcısı' olan bir Tanrı anlayışına sahip kişiler, milyarlarca yıllık zaman süreçlerini rahatlıkla Tanrı için bir an hükmünde kabul edebilirler. Böylesi bir anlayışın sonucunda Leibnizci yaklaşım ile Malebranche'ı yaklaşım arasında önemli bir fark kalmaz. Teizm için aslolan 'müdahalelerde bulunan bir Tanrı' anlayışının savunulmasıdır. İzafiyet teorisi 'baştan' ve 'her an' arasındaki zaman farkını önemsizleştirmiştir, bu yüzden Leibnizci yaklaşımı; evrendeki oluşumlardan habersiz, evrenle irtibatı zayıf veya ilişkisi hiç olmayan bir Tanrı anlayışını ifade eden 'deizm' ile karıştırmamanın hatalı olduğu iyice anlaşılmıştır. Teizm, evrene aşkın olmasına rağmen her yerine müdahalelerde bulunan bir Tanrı anlayışını kabul ettiği gibi; zamana aşkın olmasına rağmen zamanın her anına müdahalelerde bulunan bir Tanrı anlayışını da kabul edebilir. Tektanrıci dinler için önemli olan Tanrı'nın tüm isteklerden ve oluşumlardan haberdar olması ve bunlara dilediği gibi cevaplar verip müdahalelerde bulunabilmesidir.

Tanrı'nın evrene müdahalelerinde zamanın izafiliği göz önünde bulundurulursa 'mucizeler' ve 'kader' konuları için de yeni açılımlar sağlanabilir. Tanrı'nın evrene müdahalelerinde (özellikle 'mucize' olarak nitelendirilenlerde) doğa yasalarını ihlal edip etmediği filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Doğa yasalarının ihlal edilmesine sırf natüralizm adına değil, Spinoza ve Schleiermacher gibi teolojik yaklaşımları adına karşı çıkanlar da olmuştur.¹⁵ Teolojik sebeplerle karşı çıkışlarda, genelde, doğa yasalarının Tanrı'nın Doğası'nın bir sonucu olduğu ve Tanrı'nın kendi Doğası'na aykırı bir fiil gerçekleştirmeyeceği için, doğa yasalarını ihlal eden anlamda 'mucizeler'in olamayacağı savunulmuştur. Biz bu anlayışın tutarlı olmadığını, çünkü hem tam anlamıyla doğa yasalarının ne olduğunu bilemediğimizi hem de Tanrısal yasaların (İslami anlayış açısından Sünnetullah

¹⁵ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, (çev: Samuel Shirley), Brill Academic Publishers, Leiden (1997); Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, T. and T. Clark Publishers, Edinburgh (1999).

da denilebilir) bilinen doğa yasalarını kapsayan daha geniş yasalar olabileceğini düşünüyoruz. Fakat eğer Kutsal Metinler’de bahsedilen ve ‘mucize’ olarak nitelendirilen olayların, doğa yasaları ihlal edilmeksizin nasıl gerçekleşmiş olabileceği konusunu incelersek karşımıza çıkan alternatiflerden biri; Tanrı’nın baştan gerekli müdahaleleri yaptığını (Leibnizci yaklaşıma benzer şekilde) ve günü gelince ‘mucize’ olarak nitelendirilen olayların hiçbir doğa yasası ihlal edilmeksizin gerçekleştiğidir. Örneğin buna göre, Tanrı, baştan, Lût Kavmi’nin Hz. Lût’un getireceği mesajı inkâr edeceğini bildiğinden, müdahaleleri öyle bir şekilde yapmıştır ki Dünya’da Hz. Lût’un yaşadığı yerde ve gerekli tarihte Lût Kavmi’ni yok edecek doğal afeti, hiçbir doğa yasasını ihlal etmeksizin -doğa yasalarını baştan müdahale ile ‘araçsal sebep’ olarak kullanarak- oluşturmuştur. Bu yaklaşımda, nasıl usta bir bilardocu birçok hamle sonrasını ilk vuruşunda hesaplayıp vuruşunu yapıyorsa; Tanrı’nın baştan bütün olayları ve ihtiyaçları hesaplayıp bir seferde gerekli her şeye müdahalelerini gerçekleştirdiği söylenir. İzafiyet teorisi, Tanrı’nın baştan her şeyi ayarladığını söyleyen bu yaklaşımla ‘mucizeler’in gerçekleştiği dönem arasındaki zaman farkını önemsizleştirdiği için, artık böylesi bir anlayışı savunmanın daha kolay olduğu söylenebilir.

İzafiyet teorisinin ‘zaman’ kavramında yaptığı zihniyet devrimi, kader konusu için de yeni açılımlara sebep olabilir. Kader konusu ile ilgili olarak, genelde, sonsuzca geriye giden bir nehir gibi düşünülen zaman kavramının ‘başına’ Tanrı konur ve sonra Tanrı’nın, her şeyi bu ‘başlangıçta’ bilmesine rağmen neden insanların yaptıkları fiillerinden mesul oldukları gibi sorular sorulur. İzafiyet teorisi ile zamanın izafiliği gösterildiği için; Tanrı’yı zamanın başlangıcına koyan anlayışın yerine Tanrı’yı ‘zamana aşkın’, ‘zaman üstü’ bir konumda düşünmenin daha doğru olacağı söylenebilir. Kader konusunun anlaşılması için ileri sürülen kimi çözüm önerilerinde ‘Tanrı’nın geleceği bilmesi’ ile ‘Tanrı’nın geleceği belirlemesi’nin ayrı tutulması ve Tanrı’nın geleceği bilmesinin, insanların fiillerini cebren oluşturmamasından kaynaklanmadığı söylenir. Bu yaklaşım İslam düşüncesinde “İlim mâlûma tâbidir” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶ Eğer Tanrı ‘zaman üstü’ diye düşünülürse, Tanrı’nın geleceği ‘bilmesi’ ile ‘belirlemesi’ arasında olduğu düşünülen paradoksu kavrayış tarzımıza yeni açılımlar gelebileceğini düşünüyoruz. Çünkü artık ‘bilme’ olayı milyarlarca yıl geride olan bir hadiseden ziyade ‘zaman üstü’ bir boyutta gerçekleşen bir hadise olarak tahayyül edilecektir. İzafiyet teorisinin kader konusu ile ilgili tüm sorunları çözeceği şeklinde bir kanaatte olmadığımızı da belirtmek istiyoruz. Bizce bu sorun doğa bilimlerindeki hiçbir teoriye dayanarak çözülemez,¹⁷ çünkü teistler, Tanrısal irade ile insan iradesi arasındaki sınırı çizmek ve bunu yaparken insanın sorumluluğunu ve Tanrısal uluhiyeti uzlaştırmak gibi bir güçlük; ateistler ise kendinden bağımsız fizikî şartların belirlediği maddi bir varlık olan insanın, bu fiziksel belirlemeye rağmen ne kadar ve ne şekilde özgürlüğünden bahsedilebileceği gibi çözülmesi imkânsız gözükken bir güçlük karşı karşıyadırlar. İzafiyet teorisi ile evren hakkında artan bilgimiz bu paradoksları çözmeye yetmez ama ‘kader’ ile ilgili konuda göz önünde bulundurulması önemli bir husus

¹⁶ Bu konuyla ilgili olarak bakınız: Hanefi Özcan, “Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hüriyeti”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, 1989; Kasım Turhan, Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, Mamara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul (2003).

¹⁷ Ian Barbour, Issues in Science and Religion, Harper and Row Publishers, New York (1971), s. 316.

olan ‘zamanın ontolojik mahiyeti’ne bu teorinin getirdiği yeni bakış açısının, bu konuyla ilgili olarak sağlayabileceği yeni açılımlar da yadsınmamalıdır.

İzafiyet Teorisi ve Tektanrıci Dinlerdeki İnançlar

İzafiyet teorisinin özellikle zamanın ve uzayın izafiliğini göstermesinin, tektanrıci dinlerin diğer bazı inançlarının anlaşılma tarzına da önemli katkılar sağlayabileceği kanaatindeyiz. Bunlardan biri Dünya’nın ve insanların, evrendeki ve zaman sürecindeki yeri ile ilgilidir. Önce Kopernik ile Dünya’nın evrende merkezî bir konumda olmadığı anlaşılmış, sonra evrende yüz milyarlarca yıldızın var olduğu öğrenilmiş ve bu gelişmeler birçok kişide, Dünya’nın ve içinde yaşayan insanların özel bir konumda olmadıklarına dair bir izlenimin oluşmasına sebep olmuştur. Ayrıca evrenin başlangıç zamanı olarak tespit edilen 15 milyar yıl öncesine nazaran insanların Dünya’da gözükme süresi çok kısadır. Bu olgu da bazılarınca, insanların Tanrı’nın katında özel bir yeri olduğuna dair tektanrıci dinlerin düşüncelerine aykırı olarak algılanmıştır. “Tanrı insanları yaratmak için neden 15 milyar yıl bekledi” veya “Bu kadar büyük uzayda Dünya’nın önemi ne olabilir” sorularına benzer soruları birçoğumuz duymuşuzdur. İzafiyet teorisi bu sorulara cevap verilmesi için olanaklar sunar. Eğer zaman izafi olmasaydı ve bu evrenin zamanı Tanrı için de geçerli olsaydı, ‘Tanrı’nın 15 milyar yıl beklemesi’ söz konusu olabilirdi. Fakat zamanın izafiliği gösterildikten ve ‘bu evrene aşkın bir Varlık’tan bu evrenin zamanına bağımlıymış gibi konuşmanın hatalı olduğu anlaşıldıktan sonra bu tarzdaki sorular anlamsızlaşmıştır.

Ayrıca izafiyet teorisi kütle ve uzayın izafiliğini de gösterdi. Bu yüzden uzayın büyüklüğüne dayanarak insan varlığını önemsizleştirmeye yönelik argümanlar, zamanın uzunluğuna bina edilmeye çalışılan argümanlarla aynı kategoridedir. İzafiyet teorisi Dünya’nın ve insanların evrende özel bir yeri olduğunu göstermez; fakat insanların ve Dünya’nın yerinin özelliğine karşı ‘zamanın uzunluğu’na veya ‘uzayın büyüklüğü’ne atuf yapılarak getirilen argümanları geçersiz kılar.¹⁸

Ayrıca ölen insanların, tektanrıci dinlerin eskatolojilerinde önemli bir yer tutan ‘hesap günü’ne kadar ne yapacakları da birçok kişinin merak konusu olmuştur. Binlerce yıl

¹⁸ İlk olarak 1974’te ortaya atılan ve İnsancı İlke (Anthropic Principle) olarak isimlendirilen yaklaşımın verilerinin de Dünya’nın ve insanların özel konumuna karşı getirilen itirazlara karşı göz önünde bulundurulması gerekir. Buna göre evrendeki oluşumlar, insanların varlığını mümkün kılacak kritik aralıklarda gerçekleşmiştir. Eğer Dünya’mız daha önce oluşsaydı insanların varlığını mümkün kılacak karbon ve oksijen gibi atomlar yeterli oranda olmayacaktı; daha sonra oluşacak bir Dünya için ise, -uzayda gittikçe yeni yıldızların ve gezegenlerin oluşumunu sağlayacak hammadde azaldığından- var olma imkânı kalmayabilirdi. Aynı şekilde eğer evrenimiz daha ufak olsaydı, sıcaklık Dünya’mızdaki yaşamı ve gezegenlerin yakınlığı yörüngemizi olumsuz etkilerdi; evrenimiz daha büyük olsaydı Güneş sistemimizi oluşturacak hammaddeler bir araya gelemeyebilirdi. Sonuçta bu veriler evrenimizin ve Dünya’mızın yaşı ile uzayın büyüklüğünün, insanların oluşmasına ve yaşayabilmesine tam uygun şekilde olduğunu gösterir. Bu veriler izafiyet teorisi ile birleştirilirse, insanların ve Dünya’nın yerinin özelliğine karşı getirilen argümanlara cevap vermek (bahsedilen ‘özel’ olma durumu ispat edilemese de) mümkün olabilir. (İnsancı İlke üzerine felsefi ve teolojik tartışmalar hâlâ yoğun bir şekilde sürmektedir.)

önce ölen insanların neden kabirlerinde diğer insanlardan binlerce yıl fazla durdukları da sorulabilecek bir sorudur. Zamanın izafiliğinin anlaşılması, bu tarzda sorulabilecek sorulara cevaplar verilmesi için yeni imkânlar sunar. Sonuçta bu şekildeki soruların hepsi zihinlerde ‘mutlak zaman’ tasarımının var olmasının neticesidir. Eğer zihinlerdeki bu yanlış kavramlaştırma düzeltilirse eski sorulara yeni yaklaşımlarla cevap verilmesi mümkün olabilir. İzafiyet teorisi Dünya’nın ve insanların özel bir yere sahip olduklarını göstermediği gibi bazı insanların kabirlerinde duruş süresinin Tanrısal hikmetini de göstermez. Fakat bu teoriyle, Dünya’nın ve insanların yerinin özelliğine karşı getirilen argümanların yanlışlığı ve binlerce yıl kabirlerde bekleyen insanlarla ilgili sorulan soruların zaman hakkındaki yanlış kavramlaştırmaya dayandığı gösterilebilir.

Sonuç

Newton fiziğinin hâkimiyeti altında kozmolojinin aşağı yukarı bitmiş bir proje olarak görüldüğü 20. yüzyılın başlarında, Einstein’ın ortaya attığı izafiyet teorisi zaman, uzay ve kütle gibi kavramlarda köklü değişiklikler gerçekleştirdi. Bu değişikliklerin doğa bilimlerinin yanında felsefe ve teoloji alanlarında da önemli yankıları oldu. Fakat bu teoriye dayanarak yapılan bazı felsefi çıkarımlar sağlıklı olmamıştır ve bunların düzeltilmesi gerekir. Bunlardan biri bu teorinin verilerinin, ‘değerlerin izafiliği’ne dair postmodernist bakış açısını desteklediğine dair bir iddiadır. Oysa bu teori, ışığın hızı gibi bazı sabitelerin ve daha da önemlisi doğa yasalarının evrenselliğini göstermekte ve ‘bilim’in ‘objektif gerçekliğe’ ulaşmakta bir aracı olamayacağını iddia eden postmodernist yaklaşımlarla tamamen çelişmektedir. Ayrıca bu teoriden, etik alanıyla ilgili bazı yargılar çıkarılmaya kalkılırsa; olandan olması gerekenin üretilmeye kalkılmasını ifade eden, felsefede ‘doğalcı yanlış’ olarak bilinen hataya düşülür.

İzafiyet teorisi evren ve zaman anlayışında yaptığı önemli değişikliklerle ‘Tanrı-evren ilişkisi’ni anlayış tarzımıza yeni açılımlar getirmemiz için olanaklar sunar. Bu teorinin formülleri sayesinde Big Bang teorisi ortaya konmuş ve tektanrıci dinlerin olduğunu savundukları ‘başlangıcın’ gösterilmesi bu teoriyle mümkün olmuştur. Ayrıca bu ‘başlangıç’ın sadece evrenin değil, ‘zamanın başlangıcı’ da olduğu görüşü, bu teorinin zaman anlayışı sayesinde savunulmaya başlanmıştır. Böylece Tanrı’nın, daha önceden birçok kişinin zannettiği gibi; bizim algıladığımız şekilde bir zaman kavramına tâbi olmaması gerektiği iyice anlaşılmış ve bu, Tanrı-evren ilişkisinin kurulmasında da yeni açılımları mümkün kılmıştır. Örneğin Leibnizci bir anlayışla Tanrı’nın tüm müdahaleleri baştan yaptığını savunanlarla Malebranche’i bir anlayışla Tanrı’nın her an müdahale ettiğini savunanlar arasında izafiyet teorisi sayesinde ciddi bir fark kalmamıştır. Bu ise Tanrı’nın doğa yasalarını ihlal etmeden nasıl ‘mucizeler’ yaratmış olabileceği -yaratmış değil- konusunda Leibnizci yaklaşıma benzer görüşlerin daha çok dikkate alınması gerekli alternatifler olması demektir. Ayrıca izafiyet teorisinin gösterdiği ‘mutlak olmayan zaman’ tasarımı Tanrı’nın ‘zaman üstü’ olarak tahayyül edilmesini kolaylaştırır; bu ise, Tanrı’nın geleceği ‘bilmesi’ ile ‘belirlemesi’ arasında olduğu düşünülen paradoksun çözümlenmesi için yeni açılımlar getirebilir.

Bu teori, ayrıca, evrenin başlangıcından günümüze kadar geçen 15 milyarlık süreye karşın insanların yeryüzünde varlık alanına çıktığı sürenin kısalığına ve uzayın büyüklüğüne karşın Dünya'nın küçüklüğüne vurgu yaparak Dünya'nın ve insanların özel olmadıklarını ileri süren ve tektanrıci dinlerin bu konudaki inançlarına itiraz edenlere cevap verilmesini mümkün kılar. Çünkü 15 milyar yıllık sürenin uzunluğu ve uzayın mevcut büyüklüğü, eğer uzay ve zaman kavramları mutlak olsaydı ve Tanrı da bizim evrenimizin zamanına tâbi olsaydı, benzer bir çıkarımın konusu olabilirdi; oysa izafiyet teorisinin gösterdiği gibi uzay ve zaman izafidir, bahsedilen sürenin ve büyüklüğün başka bir boyutta çok önemsiz olduğunu ve dolayısıyla süre uzunluğu ve büyüklüklerden bir şeyin önemine dair çıkarımda bulunamayacağımızı söyleyebiliriz. Zamanın izafiliğinin anlaşılması, binlerce yıl önce ölenlerin ahiret yaşamına kadar ne yapacakları gibi 'mutlak zaman' kavramından kaynaklanan teolojiyle ilgili sorulara yeni bakış açılarıyla cevap verilmesini de mümkün kılar. Fizik bilimi açısından çok önemli bir yere sahip olan bu teori felsefedeki ve teolojideki eski sorulara yeni açılımlarla yaklaşılmasına imkân tanımaktadır.

Din-Bilim İlişkisi ve Deistlerin Bazı Eleştirilerine Cevap

Musa Aydın

Giriş

Deizm, takriben öteden beri din-bilim ilişkisine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, din ve bilimin alanları farklı olduğu için onları birbiriyle kıyaslamamanın da yanlış olduğunu söylerken, bazıları din ve bilimin birbirini tam anlamıyla teyit ettiğini söylemiştir. Diğ- ger bazıları din ve bilimin birbirini tamamladığını söylerken, bazıları da din ve bilimin tamamen birbiriyle çeliştiği ve çatıştığını iddia etmişlerdir. Bu, geniş araştırma ve çalışmalara konu olabilecek bir tartışma konusudur. Zaten birçok âlim ve araştırmacının da üzerine eğildiği ve hakkında çeşitli makale ve kitapların yazıldığı bir konu olmuştur. Biz elbette öz Muhammedi İslam'ın ilim-bilimle çalışmadığı, tam tersine birbirini tamamladığı kanaatindeyiz.

Somut ve net olarak şunu söyleyebiliriz:

“Eğer bir konuda İslam ve bilimin çeliştiği gündemde ise şu iki durum söz konusudur: Ya bilim denilen şey, doğruluğu ispatlanmamış bir teori ve iddiadan ibarettir ya da konuyla ilgili dini yorumlarda bir sını- kıntı vardır demektir dinde değil.”

Dolayısıyla böyle bir durumda dinin bilimle çeliştiği kolaycılığın sarılma yerine, bu saplantı ve ön yargıdan kurtulup mümkün olursa, söz konusu teorinin ispatına daha sağlam deliller bulma gayreti içinde olmakla birlikte uzmanı olan kişilerden o konuda daha mantıklı dini yorumlar elde etmeye çalışılmalıdır. Aynı şey aslında dini verileri savunanlar tarafından da bir yere kadar yapılmalıdır. Yani bilim adamlarınca zahiri dini bir öğretiye ters gibi gözüken yeni bir teori ve iddia ortaya atıldığında, peşinen onu reddetme yerine, detaylı ve etraflıca inceleyip bir takım revize ve tashihlerle de olsa ve söz konusu dini öğretinin temel argümanlarını koruyarak yeni bilimsel verilerle örtüşecek şekilde yorumlama imkânı olup olmadığını araştırarak nihai bir sonuca varmak gerekir. Aslında bu, iyi niyet taşıyan ve sadece gerçeklerin peşinde olan her kesin yapması gereken bir şeydir. Böyle bir durumda çelişki gibi gözüken birçok şeyin aslında öyle olmadığı ortaya çıkacaktır. Ancak art niyet, saplantı ve önyargıların hâkim olduğu bir ortamda ise tam tersi bir durumun yaşanacağı muhakkaktır. Nitekim birçok iddianın aslında bu türden bir altyapıya ve arka plana sahip olduğunu bizzat görmekte ve yaşamaktayız.

Yazının devamında değerlendirip cevaplamaya çalışacağımız iddiaların birçoğu da bunun örnekleri sayılabilir.

Her halükarda bu yazıda amacımız bu konuyu şimdilik geniş ve derinlemesine işlemek olmadığı için bu kadar bir giriş bilgiyle yetiniyoruz.

Zaten bu eleştirel iddialar, dikkat edilirse ciddi bir delil barındırmamaktadır, kısa ve amiyane bir şekilde yazılmıştır; dolayısıyla uzun uzadıya açıklama yapmaya gerek yoktur. Ama konuyla ilgili fazla ve sağlam bilgisi olmayan insanlarda, özellikle de aziz gençlerimizde meydana getirebileceği kafa karışıklığına mahal vermemek ve onları daha doyurucu ve sağlam bilgilere yönlendirmek için bu iddiaları cevapsız bırakmamak gerektiğini düşünerek bu yazıyı hazırlamaya karar verdik.

Şimdi yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bir kardeşimizin Deistlerin “Bilim ve din birbiriyle çelişmektedir.” iddiasına yönelik ileri sürdükleri bazı örnekleri içeren yazısını ne çok uzun ne de çok kısa olmama kaydıyla incelemeye ve cevaplamaya çalışacağız.

Evet, şöyle diyorlar:

1- Din inanmaktır bilim ise şüphe etmek...

Cevap: Bu iddia maalesef ya bilgisizliğin ya da İslam’ı Hıristiyanlıkla karıştırmanın bir ürünü olsa gerek.

Evet, bu iddianın aksine İslam akletmeden, düşünmeden delil ve burhana dayanmadan edinilen imanı, iman olarak kabul etmez ve bunu taklit diye niteler; Kur’an ata babalarının yolunu körü körüne taklit edenleri şiddetle kınar. Onlarca ayette akletmeye ve tefekküre davet eder. İşte bunlardan birkaç örnek:

“Allah’ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah, pisiği akıllarını (güzelce) kullanmayanların üzerine yükler.” (Yunus, 100)

“... O halde kullarını müjdele! (Onlar ki) Sözü dinleyip de onun en güzeline uyarlar; işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar halis akıl sahiplerinin ta kendileridir.” (Zümer-17-18)

“De ki: “İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar basiret üzere (düşünerek-aklederek) bilerek Allah’a çağırırız. Allah’ın şanı yücedir. Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim.” (Yusuf, 108)

“Onlar Kur’an üzerinde düşünmezler mi? Yoksa kalplerinin üzerinde kalplere ait kilitleri mi var?” (Muhammed, 24)

Görüldüğü gibi ayetler açık bir şekilde insanları önce düşünmeye, akletmeye ve ardından basiret bilgi ve bilinç üzere seçim yapmaya davet ediyor. İslam âlimleri, Kur’an ve hadislerden aldıkları ilhamla inançla ilgili konularda delilsiz bir şekilde taklit etmeyi haram bilmişlerdir.

Evet, İslam’ın dediği şudur: Eğer şüphe etmek ve sorgulamak hakka ve doğruya ulaşmak için olur ve insan o şüphelerde saplanıp kalmazsa, yani şüphe insanı hakka ve doğruya götüren bir köprü olursa, iyidir ve hiçbir sakıncası yoktur.

Ama insanın hedefi salt şüphe yaratmak olur ve delil burhan peşinde olmaz ve o şüpheleri bertaraf etmeye çalışmaz ve Kur’an’ın tabiriyle sırf sorumluluktan kaçmak için inkârcılığa yeltenirse bu elbette kötüdür.

Samimi olan herkese Allah mutlaka doğru yollara ulaşma yollarını açar. Buna kendisi söz vermiştir:

“Bizim uğrumuzda çaba gösterenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza hidayet edeceğiz-ileteceğiz. Şüphesiz Allah mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.” (Ankebut, 69)

İslam âlimlerinin de dediği gibi burada bizim yolumuzda çabadan maksat, hiçbir maddi ve nefsanî hedef gütmekten samimi ve ihlaslı bir şekilde sadece doğruları bulma çabasında olan kimse kastedilmiştir; zira ayetin devamında hidayetten ve iyilikten bahsetmektedir.

2- Dinde masalsı mucizelerin hiçbirini sorgulayamazsın ama bilimde her görüş sorgulanıp görüşe kanıt aranır.

Cevap: Bu da maalesef temelsiz ve bilgi yetersizliğine dayalı bir iddia. Çünkü mucizeden bu şekilde söz eden bir kimsenin esasen mucizenin mahiyetinden habersiz olduğu açıktır. Onlar Mucizeyi âleme hâkim olan nedensellik ilkesinin dışında ve ona aykırı bir şey olarak algılıyorlar. Oysa mucize de elbette bu ilke dâhilindedir. Ama nedenler ve etkenler sadece maddi ve fiziki etkenlerle sınırlı değildir. Maddi etkenler olduğu gibi madde ötesi etkenler de vardır. Ayrıca henüz keşfedilmemiş daha nice maddi etkenin var olduğu da muhakkaktır. Bu eleştiriler kendilerini DEİST olarak tanımlayan kimselerden bize gelmiştir ve onlar (ateistlerden farklı olarak) en azından Allah’ı kabul ettiklerini söylüyorlar. Güzel, peki neye dayanarak söylüyorlar? Laboratuvarında mı gördüler, duyu organlarıyla mı idrak ettiler?

Eğer bir kimse Allah’ın varlığını kabul etme iddiasında samimi ise peşinen madde ötesi bir etkene de inanıyor demektir. Dolayısıyla mucize de madde ötesi etkenlere dayanmaktadır. Ne var ki bizim, duyu organlarımızla idrak edeceğimiz türden bir etken değil. Bu yüzden mucizeye masal diyen birisinin, Allah’ın varlığına da masal demesi gerekir.

Eğer masal olarak nitelemeleri o mucizeleri kendi gözleriyle görmediklerinden dolayı ise, o zaman yaşadıkları ve kendi gözleriyle gördükleri olayların dışında geçmişe ait her şeyi inkâr etmeleri gerekir. Sonuçta görmedikleri şeyler bir şekilde onlara nakledilen şeylerdir. Bu yüzden görmedikleri şeylerin bazısını kabullenip bazısını reddetmenin tutarlı bir mantığı yoktur.

3- Yıllar boyunca din yüzünden bilim engellenmiştir. En iyi örneğini şu an görüyoruz. Kendi inançlarına ters olduğu için bilmeden evrimi reddeden insanlar var. Din bilimin önündeki engelden başka bir şey değildir.

Cevap: Gerçekten tuhaf bir iddia! Yani siz uçak yapmak istediniz de İslam engel mi oldu? Siz bilgisayar üretmek istediniz de İslam önüne set mi çekti? Siz insanlık namına, bilim adına hangi başarıya imza atmak istediniz, hangi icadı, buluşu gerçekleştirmek istediniz de İslam, yapma etme dedi?!

Bir de bilim bilim dediğiniz evrimden mi ibaret kaldı? Sizin hayran olduğunuz batılı bilim adamlarının bile bir kısmı Evrimi kabullenmiş değil. Hatta yıllar geçtikçe evrim karşıtlarının sayısının daha da arttığını iddia etmek mümkündür.

Burada sadece bir iki tanesinin adını vermekle yetiniyoruz:

Pennsylvania Lehigh Üniversitesi’nden biyofizik profesörü Michael Behe. “*Darwin’in Kara Kutusu, Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*” isimli kitabına bakabilirsiniz.

Nobel ödüllü Amerikalı Moleküler Biyolog Jerry Bergman.

Şu anda Darwinizm karşıtı bilim adamlarının imzaladığı bir bildiriye imzalayanların sayısı 1000’den fazladır.

Hemen şöyle diyeceklerine eminim: “*Bu sayının kaç kat fazlası bilim adamı evrimi desteklemektedir.*” Olabilir, isterse yüzlerce kat fazlası olsun. Bizim için önemli olan onların iddiası. Diyorlar ya evrim bilimsel bir gerçektir. Madem öyle o zaman bir tane dahi bilim adamının ona karşı çıkmaması gerekirdi. Demek ki bu bir teori. Dolayısıyla hayranı olduğunuz batı bilim adamlarının bile arasında aradan 150-200 yıl geçmesine rağmen hala hararetle tartışılmaktadır. Kabul edeni de var, reddedeni de var; belki bunların kaç katı kafası karışık olanı da var. Peki, bilim adamları kendi arasında bu teoriyi tartıştıklarında, ret veya kabul ettiklerinde bilim düşmanı, bilim önündeki engel olmuyorlar da dindar kesim, bir takım yabana atılmayacak önemli delillere dayanarak buna karşı çıktıklarında, eleştirdiklerinde bilim düşmanı, bilim önündeki engel mi oluyorlar? Getirdikleri delilleri kabul edersiniz veya etmezsiniz, o ayrı bir konu. Ama sırf eleştirdikleri için onları bilim karşıtı olarak lanse etmek insafsızlık, hatta akılsızlıktır.

Halbuki “*Bilimde her görüş sorgulanabilir.*” diyen kendileri değil miydi?! Peki, bu sorgulama sadece dine ait konular için mi geçerli? Değilse, neden dindarların sizin sözünü ona bilimsel dediğiniz görüşleri, mesela Evrim teorisini sorgulamasına izin vermiyor ve şiddetle karşı çıkıyorsunuz? Bu açık bir çifte standart değil mi?

4- Din bilimin önündeki engelden başka bir şey değildir.

Cevap: Ortaçağ Hristiyanlığını söylüyorlarsa, ona bir diyeceğimiz yok. Ama İslam’ı kastediyorlarsa, onların iddiasının tam aksine bilimin, araştırmanın en büyük destekçisi ve teşvikçisidir İslam.

Müslümanlara, “*Çin’de bile olsa ilim öğrenin.*” emrinde bulunan İslam’ın Yüce

Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.a) değil mi? Çin’de olan ilimlerin salt dini bilgiler olmadığı ve tam da onların kastettiği “*Pozitif bilimler*” olduğu gayet açıktır.

Asırlar boyu ve Batı henüz cehalet ve bağınazlığın karanlığında boğuşurken İslam âleminde en büyük filozoflar, kimyacılar, matematikçiler, gökbilimciler, tıp bilimciler ve... yetişiyordu. Bu iddiada bulunanlar, Cabir bin Hayyanları, İbn-i Sinaları, Farabileri, Birunileri, Harezmileri, el-Kindileri, İbn-i Rüşterli, Sühreverdileri, Molla Sadraları ve diğer yüzlerce dünya tarihine isimlerini altın harflerle yazdırmış ünlü Müslüman bilim adamlarını hala tanımıyorlarsa, demek ki ilim-bilim tarihinden papağan gibi ezberlettikleri birkaç terim ve ismin dışında hiçbir şey bilmiyorlardır. En azından Google’da ufak bir gezinti yapmış olsalardı, yine bu kadar cüretkâr ve bilgisizce konuşup kendilerini küçük düşürmezlerdi!

Ne kadar ilginç ve üzücüdür ki Batı bu büyük Müslüman bilim adamlarının eserlerinden yararlanmakta ve hatta o eserlerden birçoğu Üniversitelerde tedris edilmekte, üzerlerinde tezler yazılmaktadır. Mesela Cabir b. Hayyan kimyanın babası olarak bilinmekte ve eserlerinden yararlanılmaktadır. İbn-i Sina hakeza ve... Evet, orada durum böyle iken burada gördüğünüz gibi böyle içler acısı bir durumla karşı karşıyayız...

Elbette Müslümanların o gün öyle, ama bugün böyle ve geri durumd olmalarının İslami öğretilerle hiçbir alakası yoktur ve başka sebepleri vardır ki ayrıca konuşmak lazım. Ama kısaca söylemek gerekirse, aslında iddia edilenin tam aksine o gün Müslümanlar İslam’ın ilime, bilime, araştırmaya verdiği önemi kavrayıp ona amel ettikleri için, o muhteşem ilerleme ve atılımı yapmış ve ilmin ve bilimin altın çağlarını dünyaya

yaşatmışlardı. Ama daha sonraları bir takım iç ve dış etkenlerin etkisiyle o öğretilerden uzaklaştıkları ve zamanla batının hayranı, kulu kölesi oldukları için bu hallere düşmüşlerdir maalesef!

Gerçi bütün bu olumsuzluklara rağmen eskisi kadar olmasa da yine de hatırı sayılır birçok Müslüman bilim adamı vardır ki bunlardan bazıları Nobel ödülü dahi almışlardır. Türkiyeli Prof. Aziz Sancar, Pakistanlı Prof. Muhammed Abdusselam gibi, Mısırlı Prof. Ahmed Zewail gibi...

Bir başka önemli nokta şudur ki eğer İslam ilim, bilim, akıl ve mantık karşıtı bir din olsaydı, dünyada, önceden Müslüman olmayan ve dolayısıyla da ata baba taassubu olmaksızın İslam'ı seçen bir tane bilim adamı olmaması gerekirdi. Oysa tarafsız bir gözle araştırma yapan, onlarca hatta yüzlerce İslam'ı seçmiş bilim adamına rastlayabilir. Sözü uzatmamak için onların isimlerini sıralamaya gerek görmüyorum. Google'de kısa bir arama yapmanız bu isimlerden birçoğuna ulaşmanız için yeterli olacaktır.

Son olarak bilim diye temcit pilavı gibi ısıtıp ısıtıp ileri sürdükleri evrim teorisi konusunda bir noktaya açıklık getirerek bu konuyu kapatmak istiyoruz:

Biz evrim teorisini, içinde barındırdığı yanlışla sorunları, sıkıntı ve çelişkileri (ki başka bir yazıda buna genişçe yer vereceğiz inşallah) göz ardı edip yüzde yüz doğru olduğunu kabullensek bile iddia edildiği gibi Kur'an ile çelişir bir yanı yoktur. Evet, ilk bakışta zahiri anlamda bir çelişki gibi gözükteği doğrudur. Zira Kur'an bir yandan bugünkü insan neslinin Hz. Adem'e dayandığını ve Hz. Adem'in balçıktan yaratıldığını söylüyor, diğer taraftan bir çok ayette insanın topraktan veya nutfeden yaratıldığı vurgulanıyor. Dolayısıyla bu

haliyle olaya yaklaştığımızda ortada evrim diye bir şey gözükmemektedir. Peki, bu çelişkiyi nasıl ortadan kaldırabiliriz?

Cevap: Kur'an'a göre şu an yeryüzünde yaşayan insan türünün babası ve ilk kaynağı hiç şüphesiz Hz. Âdem'dir. Ama Hz. Âdem'den bugüne kadar geçen zaman miktarı, yapılan araştırma ve hesaplamalara göre takriben 7000 veya en fazla verilen rakama göre 10,000 yıldır. Oysa yeryüzünün ömründen 6 milyar yıl geçtiği ve insan varlığının ömründen ise milyonlar geçtiği söyleniyor.

Öte yandan aradan binlerce yıl geçmesine rağmen ne insanda bir değişiklik olduğunu görmekteyiz, ne de maymunda. Teorinin savunucuları bu evrilmenin çok yavaş gerçekleştiğini ve milyonlarca yıl sürdüğünü söylemektedirler. Bu yüzden şunu rahatlıkla diyebiliriz ki faraza Darwin ve diğer bilim adamlarının evrilmeye ilişkin yaptıkları araştırmalar ve buldukları bulgular doğru olsa bile, şu anda yeryüzünde yaşayan insan nesli halkasına ait değil, onlardan önce yaşayan insan türlerine aittir. Kaynaklarımızda bu insan neslinden önce birçok başka nesillerin de yaşayıp son bulduklarını destekleyen hadisler, kanıtlar vardır. Bu yüzden Evrim teorisini kabullenme farzını Kur'an'daki açıklamalarla birlikte şöyle formüle edebiliriz:

Kur'an'ın insan yaratılışıyla alakalı ortaya koyduğu açıklamalar, Allah'ın balçıktan yarattığı Hz. Âdem'den türeyen insanlardır. Evrime ait bulgular ve kanıtlar ise ondan önceki insan nesli veya nesillerine aittir. Mutlak kudret sahibi Allah'tır. İsterse, onu Hz. Âdem'i yarattığı şekilde yaratır, isterse, onun neslindeki gibi nutfeden ve nutfenin ana beslenme kaynağı olan topraktan yaratır, isterse, evrilme şeklinde meydana getirir. Böylece doğru kabul ettiğimiz takdirde bile Evrim teorisi, Kur'an'ın açıklamalarıyla çelişmez.

5- Din yüzünden tarih boyu savaşlar çıkmıştır. Herkes kendi düşüncelerini savaşla yaymıştır. Oysa ben “Hayır, Bigbang teorisi doğru seni geri zekâlı ölmeyi hakediyorsun bilime karşı çıktın” deyip adam öldüren bilim adamı görmedim.

Cevap: İslam’ın savaşla dayatıldığı görüşü de yine bilgisizlik veya art niyetin ürünü olan iftiradan başka bir şey değildir. Önce bir noktanın altını çizip daha sonra cevaba geçelim. Bizim savunduğumuz İslam, arı duru Muhammedi İslam’dır. Ama Resulullah’tan sonra çeşitli entrikalarla Müslümanların hâkimiyetini eline geçiren zalim sultanların, halifelerin, kralların yaptığı asla gerçek Muhammedi İslam’a mal edilemez. O zalimler, Resulullah’ın kendi evlatları ve torunlarına bile acımayıp hunharca hepsini şehid ettiler. Bunun en çarpıcı örneği herkesin bildiği Kerbela olayıdır.

Resulullah’ın yaptığı savaşlara gelince bunların hepsi istisnasız savunma amaçlı yapılan veya seçme hakkı ve özgürlüğü elinden alınmış mazlum ve müstazaf insanları bu haklarına kavuşturmak için yapılan savaşlardır.

Başına kılıç dayayıp da illa Müslüman olacaksın denilen bir kişi dahi tarihte gösterilemez. Eğer öyle olsaydı, herkesten önce, Medine’de Müslümanlarla birlikte yaşayan Yahudi ve Hristiyanlara bu baskı uygulanır ve kendi hallerine bırakılmazdı veya Müslüman olmaları sağlanır ya da öldürülürlerdi; oysa öyle yapılmamıştır. Evet, Yahudilerle bazı savaşlar yapılmıştır ama bunlar onların hainlikleri ve Müslümanlarla aralarında yapılan anlaşmalara sadık kalmayıp İslam’ı ve Müslümanları yok etmeye azmetmiş azgın Mekke müşrikleriyle önce gizli ve daha sonra açıktan işbirliği yapmalarından dola-yıydı, durup dururken onları İslam’ı kabul-lenmeye zorlamak için değil.

İslam fıkından haberdar olan herkes İslam topraklarında ve İslami hâkimiyet sınırlarında yaşayan Yahudi, Hristiyan veya diğer dinlere mensup kimselerin özgürce dinlerini yaşama hakkına sahip olduklarını ve kimse-nin onları zorla müslümanlaştırma hakkına sahip olmadığını pekâlâ bilir.

Ayrıca inanmak kalple alakalı bir şeydir ve insanın kalbinden geçeni Allah’tan gayrı kimse bilemez. Farz edelim ki bir müddet birileri baskı altında iman etmiş olsun. Ama kalpte olan şey er geç serbest bir ortam oluştuğunda kendini gösterecektir. Bazen kendini Müslüman gibi gösterip zahirde Müslümanlık taslayan münafıklar elbette olmuştur. Ama bu onlara yapılan baskıdan dolayı değil, Müslümanların elde ettikleri avantajlardan nemalanmak ve fırsat buldukça Müslümanlar arasına fitne sokmak ve tabiri caizse onları arkadan hançerlemek içindi. Zaten belli bir müddet sonra ya Resulullah’ın zamanında ya da daha sonraları bu niyetlerini açığa çıkarmışlardır. Ne ilginçtir ki Resulullah zamanında bu münafıklarla bile (kim oldukları tahmin edildiği halde), fiili bir karşı koyma eylemine girişmedikleri müddetçe müdara edilmiş ve müeyyide uygulanmamıştır.

Acaba Resulullah’ın zamanında iman etmiş herkes kılıç zoruyla mı Müslüman olmuştu? Acaba onca zorluğa katlanan ve İslam’ı savunmak için her şeylerini, hatta canlarını bile ortaya koyan binlerce Müslüman için “Zorla ve baskıyla İslam’ı kabul etmişlerdi.” demek akla ziyan bir iddiadan başka bir şey değildir.

Sonra insanları zorla Müslüman yapmak isteyen bir dinin kitabında **“Dinde zorlama yoktur!”** (Bakara, 256) ayeti ve açıklaması yer alır mı?

Peygamberine **“Artık hatırlat ve öğüt ver; çünkü sen ancak hatırlatıcı ve öğüt verensin**

onlara egemen bir zorba değilsin!” (Çaşiye, 21-22) ayetine yer verir miydi?

Yine bu dinin kitabında şu ayete yer verilir miydi?:

“Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin” de. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir.” (Nur, 54)

Veya şu ayete:

“... Senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek ise bize aittir.” (R’ad, 40)

Hatta bir zamanlar zorla, baskı ve zulümle terk etmeye zorlandığı kendi ana vatanı Mekke’ye fatih bir komutan olarak girdiğinde dahi Mekkelileri cezalandırmadığı gibi, *“Bugün merhamet günüdür; gidin hepiniz serbestsiniz!”* diyerek salıverdi ve hiçbirisini İslam’ı kabullenmeye zorlamadı.

6- Din hayal gücünü kısıtlayıp belli olaylarda kilitlenmeyi sağlar, bilirse hayal gücünün anahtarıdır

Cevap: Afaki ve ezbere konuşmak hüner değildir. Rastgele herkes herkese, istediği yaftayı yapıştırabilir. Önemli olan söylediğine açık ve net örnekler, sağlam deliller sunabilmektir. Bunu söylemeye cüret eden bir kimse, din “abc”sinin “a”sını bile bilmiyor demektir ya da bilinçli olarak sapırtmakta ve yanlış algı oluşturmaktadır. Bu yüzden cevap vermeye bile gerek görmüyorum. Yukarıdaki açıklamalarımız bu eleştirinin tutarsızlığını ortaya koymaya da yeterlidir. Ayrıca bir sonraki eleştiriye vereceğimiz cevap bu eleştirinin cevabını bulmasına da yardımcı olacaktır.

7- Dindeki en büyük ve neredeyse tek amaç ibadet etmektir bilimdeyse düşünmek.

Cevap: Yine bilgisizce veya kasıtlı hedef şaşırtması! Kur’an ve hadislerde düşünme, akletme ile ilgili yığınla ayet ve hadisi nasıl bilmezler, nasıl görmezler?! Anlamak mümkün değil.

Yukarıda buna bazı örnekler vermiştik. Birkaç örneği de burada ilave edelim:

“...Allah size ayetleri böyle açıklıyor ki düşünüyorsunuz.” (Bakara, 219)

“...De ki: “Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?” (Enâm, 50)

“Onlar, kendilerinin(nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi?...” (Rum, 8)

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. * Onlar ayaktaiken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın...” (Âl-i İmran, 190-191)

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağırlar, dilsizlerdir.” (Enfal, 22)

“İşte biz bu örnekleri insanlara açıklıyoruz; ne var ki bunları ancak bilginler akleder!” (Ankebut, 43)

Bunlara benzer düşünmeye, akli kullanmaya emreden, teşvik eden, tefekkür ve düşünceyi öven onlarca ayet görebilirsiniz Kur’an’da.

Görüldüğü gibi bu ayetler ısrarla insanları düşünmeye, akıllarını kullanmaya emrediyor,

teşvik ediyor. Özellikle son ayette akletmeyi teşvikin yanı sıra, akli kullanma eylemini de yine en iyi bilginlerin gerçekleştirebileceği vurgulanmıştır. Peki, bir din ve onun anayasası konumunda olan kitabı, insanları düşünmeye, akıllarını kullanmaya bundan daha iyi nasıl teşvik edebilir?

Birkaç örnek de hadislerden ilave edelim:

Resulullah (s.a.a): “*Bir saat tefekkür etmek-düşünmek, altmış yılın ibadetinden daha üstündür.*” (Biharü'l-Envâr, c.66, s.294)

Hz. Ali (a.s): “*Hiçbir ilim düşünmek gibi değildir.*” (Nehcü'l-Belağa, 113. Hikmet)

Hz. Ali (a.s): “*Tefekkür etmek, basiretli insanın kalbinin hayatıdır.*” (Biharü'l-Envâr, c.78, s.115)

Bir saat düşünmeyi altmış yıllık ibadetten daha üstün bilen bir din hakkında “*Dindeki en büyük ve neredeyse tek amaç ibadet etmektir bilimdeyse düşünmek.*” gibi bir yargıda bulunmak ne kadar da komik, hatta trajikomiktir!

Evet, İslam'da ibadete çok önem verilmiştir ve yaratılışın amacı olarak belirtilmiştir. Ancak ibadet denildiğinde bunların altına maalesef sadece namaz gibi eylemler gelmektedir. Oysa İslam'da ibadet çok geniş bir yelpazeye sahiptir ki onlardan bir tanesi sadece namazdır. Bunların dillerinden düşmeyen ilim-bilim uğraşısının bizzat kendisi bile İslam açısından en üstün ibadetlerden sayılmıştır. İşte bunlardan birkaç örnek:

Resulullah (s.a.a): “*En üstün ibadet ilim öğrenmektir.*” (Mehecetü'l-Beyza, c.1, s.159)

Resulullah (s.a.a): “*İlim ile birlikte uyunmak, cahillikle birlikte (uyanık kalıp) namaz kılmaktan daha hayırlıdır.*” (Münyetü'l-Mürîd, s.104)

Resulullah (s.a.a): “*Adaletle yöneten bir yöneticinin bir saat yöneticiliği bir abidin (ibadet edicinin) yetmiş yıl ibadetinden daha üstündür!*” (El-Kâfi, c.7, s.174)

Resulullah (s.a.a): “*İbadet on kısımdır ki onun dokuz kısmı helal rızık peşinde olmaktadır.*” (Biharü'l-Envâr, c.103, s.18)

Hz. Cebrail (a.s) Resulullah'a (s.a.a) hitaben şöyle demiştir: “**Ey Muhammed! Eğer bizim ibadetimiz yeryüzünde olsaydı, ibadet olarak üç şeyi yapardık: “İnsanların su ihtiyacını karşılamak, (geçimini sağlamakta zorlanan) kalabalık ailelere yardım etmek ve (insanların) günahlarını örtüp (açığa çıkarmamak).”** (Tenbihü'l-Havâtir, c.1, s.39)

Hz. Ali (a.s): “*Güzel-yumuşak konuşmak ve her kese selam vermek ibadet sayılır.*” (Gurerü'l-Hikem Hadis: 3421)

Hz. Ali (a.s): “*Alçak gönüllü ol; zira bu en büyük ibadetlerdendir.*” (Biharü'l-Envâr, c.72, s.119)

İmam Cafer Sâdık (a.s): “*Bir Müslümanın diğer bir Müslümanın ihtiyacını gidermek için hareket etmesi, Kâbe etrafında yapılan yetmiş tavaftan daha hayırlıdır!*” (El-İhtisâs, s.21)

Resulullah (s.a.a): “*Âlime-bilgine bakmak ibadettir; adaletli bir yöneticiye bakmak ibadettir; anne-babaya sevgi, şefkat ve merhametle bakmak ibadettir; Allah için sevdiği bir kardeşinin yüzüne bakmak ibadettir.*” (el-Emâli, Tusî, 454)

Hz. Ali (a.s): “*(Kötü) alışkanlığı yenmek, en güzel ibadetlerdendir.*” (Gurerü'l-Hikem Hadis: 2873)

Esasen İslam açısından yaratılış hedefine uygun yaşamak, yaratıcının o hedefe doğru açtığı yoldan yürümek, insanın kendisinin ve başkalarının ebedi saadetine yardımcı

olacak her söylem ve eylemi bir ibadet olarak algılanmıştır. Bu yüzden akıllı bir insan isterse ve ilahi plan çerçevesinde bir hayat yaşamaya azmederse 24 saatini ve dolayısıyla bütün hayatını ibadete dönüştürebilir! Yani yemesi, içmesi, uyuması bile onun için ibadete dönüşür.

Ayrıca bunlar hiç mi Kur'an'ı okumamışlar? Kur'an sadece ibadetten mi bahsetmektedir? Kur'an bir hayat kitabıdır ve hayatın her alanıyla ilgili öğretilere, direktiflere sahiptir. Kur'an'ın sosyal ve siyasal konularla ilgili direktifleri ibadet konularından az değildir. Demek ki insan birileri tarafından şartlandı mı en bariz şeyleri dahi görmekten aciz kalıyor. Düşünmeyi kendileri için en büyük meziyet olarak görenler, bu kadar açık şeyleri dahi düşünüp algılamaktan aciz kalıyorlar. Ne diyelim Allah akıl, fikir, gerçek anlamda düşünme kabiliyeti, insaf ve ızan versin herkese.

8- Dinde genellikle karşıt görüşlerin sonucunda savaş çıkar; bilimde tezler sunularak en geçerli sonuç kabul edilir.

Cevap: Kur'an hiçbir zaman karşıt görüşlerin ortaya konmasına engel olmamış, tam tersine daima yüksek sesle muhaliflerine *“Deki eğer doğru diyorsanız, kanıtlarınızı getirin.”* (Bakara, 111) diye haykırmıştır.

Yukarıda da verdiğimiz şu ayet de bu iddianın tutarsızlığının bir başka delilidir:

“... O halde kullarımı müjdele! (Onlar ki) Sözü dinleyip de onun en güzeline uyarlar; işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar halis akıl sahiplerinin ta kendileridir.”(Zümer-17-18)

Açık bir şekilde sözleri, *“İddiaları dinle ve akıl mantık kıstasıyla onların içinden en güzel olanı seç ve ona uy.”* diyor. Allah aşkına

onların iddia ettikleri ile bu Kur'anî düsturun yakından uzaktan bir benzerliği var mı?

Peki, İslam tarihinde hiç savaş çıkmamış mı? Elbette çıkmıştır. Ama bunun sebebi kesinlikle onların iddia ettiği gibi değil, başka şeylerdi ki bunlardan bir kısmına yukarıda kısaca değinmiştik.

Sonra dünya tarihinde hem geçmişte hem de günümüzde sayısız savaşlar yaşanmaktadır. Peki, bunların hepsi dindarlar tarafından mı çıkarılmıştır?

Bu savaşların kahir çoğunluğu, özellikle günümüz dünyasında güya bilimin ve medeniyetin beşiği olarak gördükleri batı tarafından ve dinle de hiçbir alakası olmayan, hatta tamamen dinden kendilerini soyutlamış ve bilimden, teknolojiyen, bilim adamlarından beslenen kesimler, devletler ve güçler tarafından çıkarılmaktadır. Onlara bu imkânları sağlayan ve gün geçtikçe geliştirdikleri silahları icat edip hizmetlerine sunanlar cahil cühela takımı veya dindarlar mı, yoksa şöyle veya böyle bahsettiğiniz bilimin mürekkebinin yalamış insanlar, bilim adamları ve bilim merkezleri mi?

9- Din insanları her zaman geriye itmiştir. Bilimse ileriye atılan adımlar бүтүнүдүр.

Cevap: Din derken, ortaçağ Hristiyanlığını kastediyorsa veya din adına ortaya atılan sahtekârları ve sahtekârlıkları kastediyorsa buna elbette bir diyeceğimiz yoktur. Ama o zaman da bunu genelleştirip adı din olan her şeyi buna dâhil etmeleri doğru olmaz. Her halükarda başta da söylediğimiz gibi biz öz Muhammedi İslam'ı ve onun Ehl-i Beyt'inin temsil ettiği İslam'ı savunmaktayız. Dolayısıyla bu noktadan hareketle ve yukarıdaki açıklamaları da dikkate alarak bu iddiayı bağnazca, bilgisizce veya kasıtlı

ve delilsiz bir algı yaratma çabası olarak görüyor ve cevap vermeye gereği duymuyoruz.

10- Dinde mantık aranmaz (ararsan dinden çıkarsın); bilimse mantığın dışında olan bir şeyi kabul etmez...

Cevap: Bir başka temelsiz iddia daha. Allah-u Teâla'nın sıfatlarından birisinin HE-KİM olduğuna inanan dindar bir kimse, O'nun yaptığı her işin, verdiği her emir veya sakındırdığı her yasağın, kısacası her türlü tasarrufunun mutlaka hikmet ve mantığa dayalı gerekçesi veya gerekçeleri olduğuna inanır. Bu gerekçelerin bazıları bize açıklanmış, bazısının ise bizim bizzat kendimizin kafamızı yorarak onları keşfetmemiz istenmiştir. Bazıları zamana yayılarak insanların düşünce, akletme sürecinde, ilim, tecrübe ve keşiflerin ilerlemesiyle tedrici olarak ortaya çıkması amaçlanmıştır. Bir tane ayet veya hadis gösterin ki orada dinde mantık aranmaz desin. Mantık arayan dinden çıkar desin. Öyle olsaydı yukarıda örneklerini verdiğimiz onlarca ayette düşünmeye, akletmeye davet eder miydi?

Elbette biz kendimizden bir mantık ve gerekçe türetir ve ona dayalı bir ön yargıyla dini öğretilere yaklaşır ve bizim indi mantığımıza ters düşeni külliye mantıksız addedersek, bunun kendisi mantıksız bir davranış olur. Zira birçok konuda birileri bir şeyi tamamen mantıklı bulurken, diğer birileri onu mantıksız olarak görüyor. Bunu günlük hayatımızda sık sık yaşamakta ve görmekteyiz. Bu yüzden bütün akıllı insanların istisnasız mantıklı bulduğu bir şeye ters düşeni ancak mantıksız olarak addetmek mantıklı olur. Örneğin anormal olmayan bütün insanlar adaleti iyi, zulmü ise kötü olarak addetmektedirler. Dolayısıyla bir şey adalet ilkesine uygun olursa iyi ve mantıklı, uymazsa kötü ve mantıksızdır denilebilir.

Bazen de bir söylem ve eylemin arka planını bilmeyen, onun bütün yönlerinden ve gerekçelerinden haberdar olmayan bir kimse de ilk bakışta onu mantıksız bulabilir. Ama bunlardan haberdar olan birisi onu gayet mantıklı görebilir. Örneğin bir kimse birisinin ayağının kangren olduğundan haberdar değilse, doktorun onun ayağını kesmeye yeltenmesini mantıksız ve zulüm olarak görür. Ama bundan haberdar olan ve ne kadar tehlikeli olduğunu bilen birisi, tam tersini zulüm olarak addeder.

Deistlerin Bazı Eleştirileri ve Cevapları

Şimdi Deistlerin bazı eleştirilerini zikredip elimizden geldiği kadar cevaplamaya gayret edeceğiz. Ancak önce birkaç hususa değinmekte fayda var.

1- Eleştiri olarak ortaya atılan bu sözler asırlardır Oryantalistler, Hristiyanlar, Ateistler, kısacası şu veya bu sebeple İslam'a düşmanlık besleyen kimselerin temcit pilavı gibi ısıtıp ısıtıp ileri sürdüğü ve muhakkık âlimlerimiz tarafından geniş cevaplar verildiği şeylerdir. Yani anlayacağınız yeni keşfedilmiş şeyler değildir!

2- Bu adamların (saf ve bilgisiz bazı gençler istisna) amacı aslında araştırıp da gerçekten İslam'ın bunlara cevabının ne olduğunu öğrenmek değil, yanlış algılar oluşturarak İslam'ı karalama ve dünya halklarında İslamofobi oluşturma ve bu yolla Emperyal güçlerin ve Şeytani emelleri ve planlarının en büyük potansiyel engelini bertaraf etmektir. Ben şundan adım gibi eminim ki bu eleştirileri ileri sürenler, bir kere olsun bunlara verilen cevapları ilgili kaynaklardan merak edip de ciddi bir şekilde araştırmış veya okumuş değillerdir. Ya da okusalar ve mantıklı cevaplarını görseler bile hedef başka olduğu için görmezden gelmişlerdir.

3- Bu eleştirilerin bazıları bazı mezheplerin düşünceleri veya naklettikleri (bize göre uydurma) rivayetlere göre haklılık payı taşıyabilir. Ancak biz bundan sorumlu değiliz ve cevaplarımızda Ehlibeyt mektebi ve kaynakları esas alınmıştır.

4- Bir eleştiri de bu gibi iddiaları gördüğünde hemen telaşa kapılıp bunları sağa sola gönderen ve âlimlerimizden cevap bekleyen kardeşlerimizdir. Hâlbuki bu eleştirilerin tamamına yakını yayınlanan kaynaklarımızda fazlasıyla cevaplandığı gibi bu fakir de yıllar önce Kevser Sitesinde bunlara geniş cevaplar vermiştir. Ama maalesef gençlerimizde okuma ve araştırma azmi zayıf olduğu için önlerine hazır ve aperiatif şeyler istiyorlar.

Şimdi gelelim yazının tahliline:

Yazıyı yazan, Taliban grubunu eleştiren Müslümanları muhatap alarak, “Sizin onları eleştirme ve onlara kızma hakkınız yoktur. Eleştirilmesi gereken birisi varsa, bu bizzat İslam ve Kur’an’ın kendisidir. Zira onların referansı İslam öğretileri ve Kur’an ayetleridir. Hatta onlar sizden daha iyi Müslümandırlar!” diyerek aklınca eleştirileri oklarını direk İslam’a ve Kur’an’a yönlendirmiş ve bu eleştirilerine ayetlerden deliller göstermeye çalışmıştır. Şimdi biiznillah değerlendirmeye çalışalım.

Diyor ki:

Adamlar (Taliban Grubu) namaz kılıyor mu? Kılıyor. Oruç tutuyor mu? Tutuyor. Hacca gidiyor mu? Gidiyor. Kelime-i şehadet getiriyor mu? Getiriyor. Zekât veriyor mu? Veriyor. Kur’an okuyor mu? Okuyor. Sakal bırakıyor mu? Bırakıyor. Şalvar, sank, cübbe, uzun elbise, terlik giyiyor mu? Giyiyor. Bunların hepsi dine uygun mu? Uygun. (O zaman niye kıızıyorsunuz onlara...)

Cevap: Bazılarının farz değil sünnet bile olduğu ispatlanmayan dinin zahiri hükümlerini alıp ihtiyat edilmesi gereken en hassas konularda (zulüm, haksızlık, adam öldürme gibi) fütursuz ve frensiz davranan basiret ve feraset yoksunu ahmaklar yığınının uygulamalarından hareketle İslam’ı suçlamak da en az onlarınki kadar ahmaklık olsa gerek. Tıpkı Hz. Ali’nin zamanında bir takım zahiri ahkâm ve sünnetlere sıkı sıkıya bağlılık gösterdikleri halde en hassas ve tehlikeli konularda ahmakça davranıp insanları sudan bahanelerle vahşice öldürmekten çekinmeyen, Hz. Ali gibi ilim ve adalet temsali birisine savaş açıp binlerce insanın kanına giren hariciler gibi... Böyle birilerinin söylem ve eylemleri üzerinden İslam’ı karalamaya çalışmak en basit tabiriyle cehaletin bir ürünüdür.

Sonra şöyle devam ediyor:

- O zaman bu adamlara niye kıızıyorsunuz?

- Kadınların sokağa çıkmalarına karşıyorlar...

Peki, kitapta, kadınların sokağa çıkmalarına karşılamak var mı? Var..

Ahzab/33; “**Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Resulü’ne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.**”

Cevap: Bu eleştirilerin temelinde cehalet ya da garaz var dediysek boşuna demedik. Evvela verdikleri ayet sadece Resulullah’ın hanımlarıyla alakalıdır. Ayetin devamına ve gerisine dikkat eden herkes bunu görür. Saniyen bu dışarıya çıkmama olayı herhangi bir toplumsal eyleme öncülük yapmama meselesidir. Zira şeytani niyetler taşıyan birileri

onlardan bu niyetleri doğrultusunda yararlanabilir ve böylece İslam ve Resulullah'ı zan altında bırakabilirlerdi. Nitekim bu İlahi direktife uymayan Resulullah'ın zevcesi Aişe Müslümanların ittifakla seçtiği halife olan Hz. Ali'ye karşı savaşa sürüklenip büyük bir fitnenin içinde kendisini bulmuş ve vuku bulan savaşta binlerce Müslümanın kanı dökülmüştür.

Yoksa Resulullah'ın hanımlarının bile şahsi ve ailevi işler için dışarıya çıkmasında hiçbir beis görülmemiş ve kimse (zamanın halifeleri bile) buna engel olmamışlardır. Kaldı ki biz-zat Resulullah'ın zamanında kadınlar birçok sosyal faaliyetlere katılıyordu ve başta Allah Resulü olmak üzere kimse buna engel olmuyordu. Camide cemaat namazlarına ve ilim sohbetlerine katılma, hatta cihad meydanlarına kadar gidip cephe arkasında İslam mücahitlerini tedavi etme vb. faaliyetlere iştirak ediyorlardı. Ne var ki katıldıkları bütün sosyal faaliyetlerde belli sınırlara riayet etme şartıyla... Kısacası hiçbir sağlam kaynaktan Allah Resulü'nün kadınların dışarıya çıkmasına engel olduğuna dair bir delil gösterilemez.

Şöyle devam ediyor:

- Başka niye kızılıyorsunuz?
- Hak konusunda kadınları erkeklerle eşit tutmuyorlar...

Peki, kitapta, kadınlarla erkekleri eşit tutmamak var mı? Var..

Nisa/11; **“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar vermenizi emreder.”**

Cevap: Büyük İslam âlimi Allame Tabatabaî'nin söylediği gibi aslında illa da bir ayrımcılık aranıyorsa, miras konusunda kadınların lehine pozitif bir ayrımcılık yapılmıştır, erkeklerin değil. Sebebine gelince erkekler (miras da dâhil) kazandıklarının hepsini

eşlerine ve çocuklarına harcamaktadırlar. Zira İslam aileyi geçindirme sorumluluğunu erkeğin boynuna yüklemiştir ve kadının bu konuda hiçbir sorumluluğu söz konusu değildir. Bu yüzden erkeklerin yükünü hafifletmek için onlara mirastan iki pay vermiştir. Ancak kadında durum böyle değildir ve aldığı miras tabiri caizse onun cep harçlığıdır ve istediği yerde serbestçe harcayabilir ve erkeğin buna asla müdahale hakkı yoktur. Hatta kadın evde çalışmaya (yemek, temizlik ve çocuk bakımı gibi) mecbur değildir. Hatta isterse bu yaptıklarına karşılık eşinden ücret bile talep edebilir. Elbette kadın hür iradesiyle ve severek bu işleri yaparsa, ne ala ve bu hizmetleri yaptığı da büyük sevaplar alacağı vaat edilmiştir. Gördüğümüz gibi cehalet ya da garaz ve maraz insana nasıl doğruları ters yüz edebiliyor!

Şöyle devam ediyor:

Başka..? Din için cihad adı altında insan öldürüyorlar..

Peki, kitapta cihadı emreden ayet var mı? Var... Bir çırpıda 16 tane buldum; Nisa 74-84-89-95, Enfal 72, Tevbe 19-20-41 ve 44, Hac 78, Furkan 52, Ankebut 6-69, Hucurat 15, Bakara 216, Ali İmran 157..

2 tanesini açayım;

Nisa/74 - **“O halde geçici dünya hayatını, ebedî ahiret hayatı karşılığında satacak olanlar, Allah yolunda savaşsınlar. Her kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse, her iki durumda da biz ona yarın pek büyük bir mükâfat vereceğiz.”**

Nisa/89 - **“Onlar, küfür işledikleri gibi, sizin de küfür işleyip kendileriyle bir olmanızı arzu ettiler. Onun için, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin. Eğer bundan yüz**

çevirirlerse onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün; Onlardan ne bir dost, ne de bir yardımcı edinmeyin.”

Cevap: İslam’da ve Kur’an’da cihad ve savaş hükümlerinin varlığında şüphe yok. Ancak İslam sebepsiz veya zorbalık yapma amacıyla kimseye savaş açmaz. İslam’ın hedefi adaletsizlik ve haksızlıkla mücadele etmektir. Bu yüzden bir şahıs veya grup veya güç sahibi zulüm ve haksızlık yapıyorsa veya insanların hak ve hakikatle buluşmasına engel oluyorsa, onların önünü almaya çalışmak İslami olmaktan öte bir insanlık vazifesidir. Kısacası Müslüman’ın ve İslami hâkimiyetin görevi İslam’dan aldığı ilhamla insanları doğrularla buluşturmak, doğruları tebliğ etmektir. Ancak ne kendi doğrularını insanlara zorla dayatır ne de başkalarının kendi düşüncelerini zorla dayatmasına izin verir.

Özetlemek gerekirse, İslam’ın yaptığı savaşlar ya kendisine yapılan saldırı ve zorbalıklara karşı savunma amaçlı savaşlardır, ya da başkalarına yapılan zulüm ve haksızlıkları önleme ve hak ve hakikatin ortaya çıkmasına karşı yapılan engellemeleri önlemek amacıyla yapılan savaşlardır. Kur’an ayetlerinde savaş ve kâfirlere, müşriklere karşı koyma ile ilgili ayetlerin hepsinin altında yatan sebep ve mantık bundan başka bir şey değildir.

Örnek olarak birkaç ayet verip geçelim:

“Size ne oldu da Allah ve “Ey Rabbimiz! Halkı zalim olan bu şehirden bizi çıkar, bize kendi katından bir veli (koruyucu ve yönetici) ver ve bize kendi katından bir yardımcı ver.” diyen müstaz’af (ezilmiş) erkek, kadın ve çocukların yolunda savaşmıyorsunuz?!”¹

“Allah, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve adaletli davranmanızı yasaklamıyor. Allah, adaletli davrananları sever. * Allah, yalnız din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanıza destek olanları dost edinmeyi size yasaklıyor. Kim onlarla dost olursa, işte onlar, zalimlerdir.”²

“Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın; (fakat) haddi aşmayın (haksız yere kimseye saldırmayın). Allah, haddi aşanları sevmez. * Onları (müşrikleri) yakaladığınız yerde öldürün ve sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın. Fitne çıkarmak (Allah’a şirk koşturmak ve müminlere işkence edip yurtlarından çıkarmak), adam öldürmekten daha kötüdür. Onlar, Mescidü’l Haram’da sizinle savaşmadıkça siz de onlarla orada savaşmayın. Sizinle (orada) savaşarlarsa, onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir. * Eğer (sizinle savaşmaktan ve haksızlık yapmaktan) vazgeçerlerse, (onları affedin;) şüphesiz, Allah affeden ve sürekli merhamet edendir.”³

“Kendilerine savaş açılanlara, zulme uğradıkları için cihad izni verildi. Kuşkusuz, Allah onları zafere ulaştırmaya kadirdir. * Onlar, sadece “Rabbimiz Allah’tır.” demeleri yüzünden haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Allah, insanlardan bir kısmını diğer bir kısmı ile defetmesiydi, içinde bol bol Allah’ın ismi anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılıp giderdi. Allah, kendisine yardım edene mutlaka yardım eder. Allah, güçlüdür ve üstündür.”⁴

¹ Nisa, 75

² Mümtahine, 8-9

³ Bakara, 190-193

⁴ Hac, 39-40

Akıl, mantık, insaf ve ızan sahibi herkes, bu ayetleri dikkatle incelediğinde yukarıda cihad hakkında söylediklerimizi bunlarda ve benzeri ayetlerde açık bir şekilde bulabilir. Aynı şekilde Resulullah'ın, Hz. Ali ve Ehlibeyt'in yaptığı savaşları ve bununla ilgili bilgi ve belgeleri yakından incelerse bu gerçekleri görebilir.

Elbette Resulullah'tan sonra birileri din adına başka hedeflerle savaşlar yapmış ve İslam'ın ruhuna ve hedeflerine aykırı tutum ve davranışlar sergilemiş, hatta kendi din-daşlarına bile sudan bahaneler veya yanlış din anlayışıyla acımamış ve nice zulüm ve cinayetlere imza atmışlarsa bu onların suçu ve günahıdır, İslam'ın değil. İster tarihte ister günümüzde bunun örneklerine sık sık rastlamak mümkündür.

Devam ediyor:

- Başka niye kıızıyorsunuz?
- Kadınlara kuma, cariyeye muamelesi yapıyorlar..

Peki, kitap, kadınları kumalığa, cariyeliğe uygun görür mü? Görür..

Nisa/3: “Eğer yetim kızlar konusunda adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, bu durumda, onlarla değil size helal olan başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Şayet adaleti sağlamaktan korkarsanız, o zaman bir eş ya da sağ ellerinizin malik olduğu cariyeye ile yetinin.”

Cevap: Çok evlilik konusunda büyük Ehlibeyt âlimi Allame Tabatabaî'nin benzer bir soruya verdiği cevapla yetiniyorum; şöyle diyor:

“Evvela şunu bilmemiz gerekir ki, İslam dini çok evliliği meydana getirmemiş, sadece

erkeğin dördü geçmemek şartıyla birden fazla kadınla evlenmesine müsaade etmiştir; o da onlar arasında adalet ve eşitliği sağlayabileceği durumda. Böyle bir hüküm için de uygun bir ortamın olması gerekiyor; yani eğer kadınların sayısı az olur ve erkeklerin de birçoğu çok evliliğe yönelir de toplumun düzeni tehlikeye girerse, o zaman durum değişir. Erkekler açısından durum açıktır, çünkü aile için ev geçim masraflarını temin etmek erkeğin görevidir. Ayrıca çok evlilikte adalet de şart koşulmuştur; bunu ise ancak sayılı kişiler uygulayabilir. Diğer taraftan da tabiatla konulan ilahi düzen ve dış etkenler, aynı anda evlenmeye müsait erkekten daha fazla evlenmeye müsait kadının meydana getirmektedir.

Eğer belli bir yılı başlangıç olarak belirleyip her yıl eşit sayıda dünyaya gelen erkek ve kız bebeklerin sayısını karşılaştıracak olursak, on altı yıl sonra evlenme çağına gelen kızların evlenme çağındaki erkeklerin yedi katı olduğunu görürüz, yirminci yılda kızların sayısı erkeklerin sayısı 11-5 oranında olur, yirmi beşinci yılda 16-10 oranını bulur; bu durumda çok evlilik yapan erkeklerin sayısını beşte bir olarak kabul etsek erkeklerin yüzde sekizi tek eşli, yüzde yirmisi dört eşli ve otuzuncu yılda ise erkeklerin yüzde yirmisi üç eşli olacaktır. Dolayısıyla olağan üstü bir durum olmadığı müddetçe, sürekli evliliğe müsait kadın sayısı erkek sayısından fazla olacaktır.

Ayrıca, kadının ömrü erkekten fazladır ve toplumda dul kadınların sayısı eşini kaybeden erkeklerden daha fazladır. Yine hayatını kaybeden erkeklerin sayısı kadınlara oranla çok daha fazladır; özellikle önemli ve büyük savaşların ağır kayıpları buna tanıklıktır. Bu son birkaç yıl içerisinde (makalenin yazıldığı tarihe nazaran kırk yıldan fazla bir süre önce) gazete ve dergilerde Alman kadınlar topluluğunun devletten,

kocası olmayan kadınların ihtiyaçlarının giderilmesi için defalarca İslam'ın çok evlilik kanununu Almanya'da uygulanmasını istediklerini, fakat hükümetin kilisenin muhalefeti nedeniyle bu isteği reddettiğini okumuşsunuzdur.

Diğer taraftan, kadınların çok evliliğe karşı çıkmaları doğal içgüdüsel bir duyguya dayanmamaktadır; çünkü iki, üç ve dört evlilik yapan erkekler kadınlarla zorla evlenmemekteler ve erkeğin ikinci, üçüncü ve dördüncü eşi olan kadınlar da gökten indirilmedikleri gibi yerden de bitmemişlerdir; onlar da normal kadınlardır. Yüzlerce ve binlerce yıl birçok millette uygulanan bu gelenek o milletlerde ne garizi fesat meydana getirmiş ve ne de kadın kılığına sebep olmuştur.”

Kölelik, cariyelik konusuna gelince bu konuda aşağıdaki noktalara dikkat etmek gerekir:

Cahiliyet zamanında bulunan köleliğe (ki zorbalığın, zulüm ve zorbalığa dayanarak insanları ezip, mallarını gasp ediyor, kendilerini öldürüyor veya kendileriyle birlikte çocukluk çocuklarını köle ediniyorlardı, evet) bu tür köleliğe İslam baştan karşı çıkmış ve zaten ana hedeflerinden birisini de insanları bu tür köleliklerinden kurtarma olarak belirlemişti. Ama İslam'da teyit edilen bir kölelik vardır ki o da İslam'a karşı savaştan ve onların hayatına kastetmiş kâfirlerden alınan esirlerle alakalıdır.

Alınan bu esirlerin ne yapılmasıyla ilgili birkaç alternatif akla gelebilir:

1- Hepsini serbest bırakalım.

Bu doğru bir karar olabilir mi? Açık ki hayır. Çünkü geri dönüp tekrar küfür cephesini güçlendirir ve yeni savaşların zeminini hazırlarlar.

2- Hepsini öldürelim.

Bunun da doğru olmadığı ortadadır. Zira İslam'da savaş ve adam öldürme aslı bir hüküm ve birincil bir hedef değil, zaruret ve mecburiyetten kaynaklanan ikincil bir hükmüdür. İslam'ın birinci hedefi insanları ıslah etmek ve hidayet etmek ve kurtarmaktır. Ama bazen bunu hiçbir yolla gerçekleştirmek mümkün olmuyor. Ve kanserli veya kangren olmuş bir organ gibi diğer organların selameti için kesilip atılması zaruret haline geliyor. Ama bu zaruret bertaraf olduktan sonra, İslam kanların ve canların korunmasına son derece önem vermiştir. Alınan esirlerde de tehlike bertaraf edildiği için artık öldürmeye bir gerekçe kalmıyor. Ayrıca onları ıslah ve hidayet etme imkânı da vardır.

3- Müslümanlığını ilan edenleri serbest bırakıp diğerlerini öldürelim.

Bu doğru olabilir mi? Yine cevabı hayırdır. Çünkü can havliyle zahirde de olsa, “İman ettim.” deyip, kurtulduktan sonra tekrar İslam için potansiyel tehlike oluşturma ihtimali son derece yüksektir. Dolayısıyla hiçbir akıllı yönetici bunu yapmaz.

4- Bazı devletlerin yaptığı gibi, esir kamp-ları oluşturalım.

Bu da en azından her yönden makul ve mantıklı bir seçenek olmayabilir. Zira İslam devletinin maddi ve mali imkânlarının onlara harcanacağı ve beytûlmala küçümsenmeyecek derecede zarar vereceği açıktır. Açıklamaya gerek olmayan başka bir takım mah-zurlarla birlikte.

5- Bir tek alternatif kalıyor ki o da İslam'ın öngördüğü ve açıklanacağı üzere en makul ve mantıklı seçenektir.

Evet, İslam'da bu esirlerin Müslümanlar arasında paylaşırlıp, onlara köle ve hizmetçi

olarak verilmesi öngörülmüştür. Bununla birkaç şey hedeflenmiştir:

a) İslam’a karşı savaşılan o azgınlara küfür ve düşmanlıklarının zillet ve ezikliğini hissetmeleri...

b) İslam için fedakârlık yapan Müslümanlara hizmet etmelerinin sağlanması...

c) İslam hükümetinin bütçesine artı bir yükün yüklenmemesi...

d) Hepsinden önemlisi Müslümanların elinde, yavaş yavaş eğitilip, İslam’la ve İslam’ın gerçekleri ve güzellikleriyle tabii olarak tanıştırılmalarının sağlanması...

Öte yandan onların tedrici ve zaman aşamasında serbest kalmalarını sağlamak için İslam çeşitli tedbirler düşünmüştür ki bunlar da İslam’ın başlı başına, insanları köleleştirme ve kölelik diye bir kurumu tesis etme gibi bir hedefinin olmadığını, zaruretten hâsıl olan bir olumsuzluğu gidermek için böyle bir yöntemi seçtiğini göstermektedir.

Evet, İslam, esasen köle azat etmeyi en fazileti amellerden birisi olarak addetmiştir. Ayrıca işlenen birçok günah ve hatalarda ceza ve kefaret olarak köle azat etmeyi kararlaştırmıştır.

Şunu da unutmamak gerekir ki zarureten adı köle bile olsa, İslam, köle sahiplerine onlara insanca davranmaları ve zulüm ve haksızlık yapmamaları için de bir hayli direktif vermiştir.

Yine şöyle devam ediyor:

- Başka niye kızılıyorsunuz?
- Küçük yaştaki kızlarla evleniyorlar..

Peki, kitapta küçük yaştaki kızların evlenmesi yasak mı? Değil...

Haksızlık etmemek adına belirteyim... Kaynaklarda yaş sayısal olarak belirtilmemiş... Buluş çağı diyor. Bugün, Türkiye hariç bütün İslam ülkelerinde kızlar adet görmeye başladıktan sonra, duruma göre (9 yaşından başlamak üzere 10,11,12,13 yaşlarında) küçük sayılacak yaşta nikahlanmaktadır. Türkiye’de evlilik yaşı kanuni olarak 18’dir. (Kanuna rağmen, kızlarını imam nikâhıyla dinin verdiği yetkiyle gizlice evlendirenler vardır.)

Cevap: İslam âlimleri evlenecek kimselerde iki şeyin şart olduğunu söylemişlerdir: Birincisi buluş, ikincisi rüşd (reşitlik).

Buluş, cinselliğe ve doğurganlığa müsait olmak, rüşd ise hayatını yönetebilme kabiliyet ve yetisinden ibarettir. Peki, İslam âlimleri Kur’an’ın neresinden çıkıyorlar bunu? Eleştiri sahibinin verdiği ayetten iki ayet sonrasında (Nisa, 6) şöyle geçiyor:

“Yetimleri (olgunluğa erişip erişmediklerini bilmek için) deneyin; evlenme çağına eriştiklerinde onlarda akıl yönünden olgunluk belirtilerini görürseniz, mallarını kendilerine verin...”⁵

Bu ayet gerçi yetimler hakkındadır, ama içinde belirtilen ölçüler herkes için geçerlidir. Yani bir malı yönetmek için buluş ve rüşd-olgunluk çağına ulaşmak şart ise, bir insanın hayatını ve tabiri caizse bütün varlığını yönetmesi için şart olmaması mümkün mü?

Yani iddia edildiği gibi sadece yaş ölçüt değildir, başka kıstaslar da vardır, ayrıca kadının rızası zorunludur, cahil toplumlardaki zorba adet ve uygulamaları İslam’a yüklemek de bir cehalet ürünü olsa gerek.

Devam ediyor yazmaya:

⁵ Nisa, 6

- Başka... ?

- Kadınlara şiddet uygulayıp, söz hakkı tanımıyorlar...

Peki, bu kitaba uygun mu? Aşağıdaki ayete göre evet...

Nisa/34; “Allah’ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah’ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır. Başkaldırmalarından endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet dövün. Size itaat ediyorsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce’dir, Büyük’tür.”

Siz hiç, kutsal diye tabir edilen herhangi bir kitapta, “*kadınları dövmek yasaktır, günahdır*” diye bir ayete rastladınız mı?

Ya da İslam coğrafyasında (bulunduğumuz çağ hariç) tarih boyunca, eşini dövdü diye bir erkeğin ceza aldığını duydunuz mu, gördünüz mü, herhangi bir kaynaktan okudunuz mu?

Cevap: Nisa suresi 34. ayet İslam düşmanlarının veya cahil insanların sıkça suistimal ettiği ve İslam’ı karalama vesilesi kıldığı bir konudur.

Bu ayette eleştiri konusu yapılan iki husus vardır:

- a) Erkeklerin kadınlardan üstün kılınışı,
- b) Kadınları dövme meselesi.

Bu ayette belirtilen üstünlükten maksat yaratılış itibarıyla manevi bir üstünlük değildir. Zira maneviyat ruhla alakalıdır ve ruh ne kadındır ne de erkek. Dolayısıyla manevi

ilerlemede hiç birisine bir sınır koyulmamıştır ve herkesin çabası ölçüsünde ilerleme ve tekâmül etme imkânı vardır. Bu konuda şu ayet yeteri kadar açıktır:

“Şüphe yok ki Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaat eden erkeklerle itaat eden kadınlar, sadık erkeklerle sadık kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, mütevazı erkeklerle mütevazı kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkeklerle ırzlarını koruyan kadınlar, Allah’ı çok zikreden erkeklerle Allah’ı çok zikreden kadınlar var ya, işte onlar için Allah bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”⁶

Görüldüğü gibi manevi hususlarda Kur’an-ı Kerim kadın ve erkeğe eşit bir muameleline söz konusu olduğunu çok net bir biçimde ortaya koymuştur.

Evet, Nisa suresinin 34. ayetinde bahsedilen üstünlükten maksat ayetin başında zikredilen yöneticilik hususunda erkekteki tabii ve yaratılıştan gelen özelliklerinin daha elverişli ve uygun olduğudur. Zira yöneticilik taakkul ve tedbir isteyen bir sorumluluktur ve duygusallıkla bağdaşmaz. Yaratılış itibarıyla hayatın düzene girmesi için ve kadının üzerindeki sorumlulukları (ki bunların da başında annelik ve çocuk eğitimi geliyor) daha iyi yerine getirebilmesi için onda duygusallık, şefkat ve merhamet boyutunun daha güçlü olması gerekir. Eğer kadınlar da erkekler gibi olsaydı hayat çekilmez olurdu. Öbür taraftan erkekler de kadınlar kadar duygusal olsalardı, yönetim işini layıkıyla yürütemezlerdi. Yine Allah-u Teâla aileyi geçindirme

⁶ Ahzab, 35

sorumluluğunu da erkeğin üzerine yüklediği için, yönetimde nihai söz sahibi olmayı erkeğe vermiştir, zira bu ikisi birbirine daha uygun düşer.

Dövme konusuna gelince, hadislerden de anlaşıldığı üzere, aslında bu konu daha çok sembolik bir uygulamadır. Zaten ayette de “Eğer itaat ederlerse (inatlarından vazgeçerlerse), artık onlara taşkınlık-haksızlık yapmayın.” Buyurmaktadır. Bahsi geçen hadislerden bir örnek:

İmam Muhammed Bâkır (a.s) ayette geçen “Vurma”nın keyfiyeti hakkında ““Maksat misvak çubuğuyla vurmaktır!” buyurmuştur. Düşünün misvak çubuğuyla vurmanın sembolik olmaktan öte bir açıklaması olabilir mi?

Ayrıca eğer böyle olmasaydı ve erkeğe istediği zaman istediği şekilde eşini dövme hakkı verilmiş olsaydı aşağıdaki hadislerin bir anlamı kalır mıydı?:

Resulullah (s.a.a): “Kadınlara ancak değerli kimse saygı gösterir ve onları ancak âdi kimseler aşağılar.”

Resulullah (s.a.a): “Sizden birisi bir kadını eş olarak seçer (onunla evlenirse, mutlaka ona değer versin-saygı gösterson.”

Resulullah (s.a.a): “Sizin en iyiniz hanımına karşı en iyi olanınızdır. Hanımlarına karşı en iyi olanınız da benim.”

Resulullah (s.a.a): “İmanı en kâmil olan mümin, ahlakı en güzel olan ve ailesine en yumuşak davranandır; sizin en iyiniz hanımlarına karşı en iyi olanlarınızdır.”

Resulullah (s.a.a): “En iyi erkeklerinizden olanlar, takvalı, (içi ve dışı) temiz, eli açık, hain gözlere sahip olmayan, anne babasına iyilik eden ve ailesini başkalarının umuduna bırakmayan kimselerdir. En kötü erkeklerinizden olanlar ise yalancı, cimri, küfürbaz,

(kazandığını) yalnız başına yiyen, misafiri reddeden, **eşini ve hizmetçisini döven**, ailesini başkalarının umuduna bırakan ve anne babasına haksızlık edenlerdir.”

Resulullah (s.a.a): “*Herhangi bir erkek hanımına (haksız yere) bir tokat atarsa, Allah azap meleği olan Mâlik’e cehennemde ona yetmiş tokat atmasını emreder...*” (Tabi ki bunların hepsi tevbe etmeyip de helâllik almayan kimseler içindir.)

Resulullah (s.a.a): “*Kendisi dövülmeye daha müstahak olduğu halde, hanımını döven kimseye şaşarım. Hanımlarınızı sopayla dövmeyin; zira bunda kısas vardır!...*”

Resulullah (s.a.a): “*Bir erkek eşine vurduğu elle nasıl ona sarılabiliyor?!*”

Resulullah (s.a.a): “*Sizden birisi eşine vurduğu halde, nasıl olur da ona sarılabiliyor (böyle bir yüzüzlüğü gösterebiliyor)?!*”

İmam Musa Kâzım (a.s): “*Şüphesiz Yüce ve Aziz Allah kadınlar ve çocuklar için (onlara yapılan haksızlık ve zulüm için) öfkelendiği kadar hiçbir şey için öfkelenmez!*”

Demek ki maksat karşı tarafı yanılsından ve inadından vazgeçirmek en son aşmada yapılan tepkisel bir davranıştır. Yoksa erkek istediği zaman istediği şekilde kadını dövebilir demek değildir. Evet, yukarıda da bahsettiğimiz gibi dadın, zorunlu olarak duygusal yaratılmıştır. Ama bazen bu özelliği onu bazı sınırları aşmaya zorlayabilir. Eğer kadın nefsanî ve duygusal nedenlerle, erkeğe itaatsiz davranırsa (ki maksat sadece cinsel konularda itaattir), önce nasihat edilir ve uygun dillerle ve uygun üsluplarla yanılsından vazgeçmesi sağlanır. Eğer yine etkili olmazsa, bu sefer tepkisel bir eylem olarak, yataklar ayrılır. Eğer bununla da inadından vazgeçmezse, o zaman yaralamayacak, kızartmayacak,

siyahlaştırmayacak ve morartmayacak şekilde hafiften vurulabilir. Tasdik edersiniz ki böyle bir dövmenin sadece sembolik olduğu ve kadının inadını kırma ve ona olan tepkiyi ortaya koymaya yönelik bir tedbir olduğu açıktır. Elbette bu sınırları aşan ve istediği şekilde kadına zulmeden erkekler günahkâr ve zalimdirler ve İslam devleti hâkim olursa, böyle erkekleri yaptıkları zulümden dolayı cezalandırır.

Yani kadın isterse kısas yapılır, kısas istemezse, diyet ödenir. Diyetin miktarı ise hadislerden istifadeyle müçtehitler tarafından şöyle belirlenmiştir:

Eğer suratına vurur ve suratta karama meydana gelirse, tam diyetin altı binde biri kadar diyet vermesi gerekir. (Tam diyet 100 deve veya 200 sığır veya 1000 koyundur. Bunlardan birisini seçmede özgürdür.)

Eğer surata vurur ve suratta morarma meydana gelirse, tam diyetin üç binde birisi kadar diyet vermesi gerekir.

Eğer surata vurur ve suratta kızarma meydana gelirse, tam diyetin binde bir buçuğu kadar diyet vermesi gerekir.

Eğer surat dışında başka bir organda siyahlaşma, morarma ve kızarma meydana gelirse, sırasıyla yukarıda verilen rakamların yarısı diyet olarak ödenir.

Bunlar en hafif olanlardır. Uygulanan şiddetin dozu arttıkça (şişme, ezilme, yarananma, kırılma, sakatlanma ve Allah muhafaza ölüm gibi) her birinin diğerine nazaran daha şiddetli cezaları söz konusudur ki fıkıh kitaplarında detayları açıklanmıştır.

Elbette bütün bunlarda öncelikli olan kısastır. Mağdur olan kısas yerine diyet istediğinde o zaman yukarıda bahsi geçtiği şekilde diyet belirlenir.

Eleştirmen sözlerine şu ilaveleri de yapmıştır:

Siz hiç, kutsal diye tabir edilen herhangi bir kitapta, “kadınları dövmek yasaktır, günahdır” diye bir ayete rastladınız mı?

Ya da İslam coğrafyasında (bulduğumuz çağ hariç) tarih boyunca, eşini dövdü diye bir erkeğin ceza aldığını duyduğunuz mu, gördünüz mü, herhangi bir kaynakta okudunuz mu?

Cevap: Bu Bey Efendi İslam açısından kadını insan dairesinde saymadığı için olsa gerek ki bu ifadeleri kullanma ihtiyacı hissediyor veya bilinçlice hedef şaşırtıyor. Oysa eğer kadın da bir insan ise ki öyledir ve yukarıda da ayetlere dayanarak açıkladığımız üzere üstünlük ve dolayısıyla ebedi saadete kavuşma ölçüsü olan takva ve maneviyat açısından erkekle hiçbir farkı yoktur; o zaman genel anlamda Kur’an’da her türlü haksızlık ve zulüm en büyük günahlardan sayılmıştır ki hepsi erkekle birlikte kadını da kapsamaktadır ve dolayısıyla ayrıyeten “Kadını dövmeyin.” diye bir açıklama abes olurdu.

Kadın döven kimseye ceza verilip verilmediği hususuna gelince, genelde bu tür konularda aile bireyleri yuvalarının dağılmasını istemedikleri için çoğu zaman yapılan haksızlıkları sineye çekip tahammül eder ve şikâyetle bulunmazlar. Bu o zaman için de geçerlidir, bu zaman içinde. Bir başka husus maalesef Resulullah’ın ve kısmen dört halifenin zamanı hariç geriye kalan zamanlarda gerçek anlamda İslami bir hâkimiyet topluma hâkim olmamış, hep zalim sultanlar ve yöneticiler tahakküm etmiştir. Bu yüzden de sadece kadınlar değil, toplumun büyük bir bölümü çoğu zaman haksızlık ve mağduriyetler içinde hayatlarını idame ettirmişlerdir. Dolayısıyla da o zulüm sultalarının uygulamaları İslam adına yapılmış olsa bile hiçbir zaman

İslam’a mal edilemez. Onlar Peygamber’in kendi evlatlarını bile İslam adına ve hilafet sancağı altında Kerbela’da vahşice katletmediler mi?

Resulullah’ın ve özellikle Hz. Ali’nin hilafeti zamanında yapılan haksızlıklara karşı uygulanan müeyyidelere birçok örnek zikredilebilir ki söz uzamasın diye şimdilik bu kadıyla yetiniyoruz.

Eleştirmen yazısını son olarak şu cümleyle bitirmiştir:

“Bataklığın üstünde sivrisinek kovalamak ahmaklıktır.”

Cevap: Biz de diyoruz ki her inancın veya düşüncenin, delillerini ve açıklamasını onun en yetkili kanal ve kaynaklarından araştırıp öğrenmeden sadece önyargı bataklığında debelenip durmak ve o düşünce mensuplarının kabul etmedikleri şeyleri onlara zorla yamamaktır asıl ahmaklık...

Deizm Akımının Kaynağı, Tehlikesi ve Karşı Koyma Yolları

Sabahattin Türkyılmaz

Yeni Neslin İmanı ve Deizm

Son zamanlarda gençliğin Deizm'e kaydığı söyleniyor. Yeni nesil için büyük bir tehlike olduğu vurgulanıyor. Dini hassasiyeti olan aileler tedirgin, çaresiz ve korku içindeler. Din derdi olmayan, her inanca cömertçe açık, hoşgörü sınırlarını sonuna kadar kullananların tedirgin olmalarına gerek yok çünkü onlar Deizmi sorun olarak dahi görmüyorlar.

Deizm nedir? Nereden kaynaklanıyor? Tehlikesi nedir? ilk olarak insanın aklına gelen sorulardır.

Deizm Nedir?

Deizm, Yaratıcının insanı yarattıktan sonra insanı kendi başına bıraktığını kabul eden bir felsefi akım ya da inanç biçimidir. Deizm inancına göre Yaratıcı evrene ve dünyaya müdahale etmediğinden Peygamber ve Vahye de ihtiyaç yoktur.

Daha açık bir deyimle, aktif olmayan Allah inancı, Allah yaratıcıdır sadece, insanın hayatına müdahalesi söz konusu değildir, insanı yaratıp bırakmıştır, hayatını şekillendirmesini kendisine bırakmıştır. Dolayısıyla dine, peygambere de ihtiyaç yoktur. Kur'an'a ve vahye ihtiyaç yoktur. İnsan aklı her şeye yeterlidir.

Din insan tecrübesinin neticesinde ortaya çıkmış kanunlar topluluğudur. İnsan kaynaklıdır, Yaratıcı tarafından gönderilmemiştir.

Mead inancı da yoktur; çünkü mead ceza ve mükafat yeridir, buna gerek yoktur. İnsanın hayatı bu dünya ile sınırlıdır.

İnsan aklı her şeye yeterlidir; dünya hayatını sürdürmek ve ihtiyaçlarını gidermek için metafizik alemine ihtiyacı yoktur.

Kısacası Deizm insanı ilahlaştırmır. İnsanın aklı ile her şeyi halledebileceğini savunur. Bu kısa tanımlamadan sonra ikinci soruya geçelim.

Deizm'in Kaynağı Nedir?

Deizm'in ilk adımı insanın metafizik alem ile bağıını koparmak ile başlar ve bunu da sekülerizm ile gerçekleştirmektedir. Yani İnsanın yaratılış hedefini bu dünya ile sınırlamaktadır.

Sekülerizmin beşeri toplumlara hakim olmasıyla bazı ilkeler de kabullenilmiş olur. Onlardan bazıları şunlardır;

1- Dini Pluralizm(Dini Çoğulculuk):

Dini pluralizm diğer inançlara nasıl bakıldığı konusuyla alakalıdır. İnsan başka inançları nasıl değerlendirmelidir? Hak ve doğru birden fazla olabilir mi?

Batı kültürü, dini pluralizmi kabul edip hakkın tek olmadığı görüşünü savunur. Bir konuda birkaç doğru olabilir; yani "Hak bir tanedir, doğru bir tanedir", denilemez. Hak din bir tanedir denilemez, bütün dinler hak olabilir, herkesin inancı haktır. Bir inanç, diğer bir inancın batıl olduğu yargısında bulunamaz.

Dini pluralizm, "Dinler ister semavi olsun, ister beşeri olsun hepsi hak olabilir", düşüncesini savunur. Hatta kabile dinlerinin ve tarikat inançlarının hepsinin hak olma ihtimali olduğunu iddia eder.

Din, inanç, iman konusunda bu liberal görüş Deizm'in de bir inanç olarak kabul edilmesini öngörür. Peygamber, vahiy ve Kur'an'ı reddeden Deizm'in, dini pluralizmin kabulünden sonra dillendirilmesi normalleşmiştir.

2- Dini Siyasetin Emrine ve Yorumuna Bırakmak:

Dinin siyasetten ayrı olduğunu savunan Laisizm aslında dini siyasetin emrinde karar almıştır. Dinin tefsiri, yorumlanması ve insanların hayatına yansması siyasetin direktifleri doğrultusunda gerçekleşir. Ekonomi, siyaset, hukuk hatta ibadet alanındaki şeriat hükümleri siyasi otoritenin razı olduğu şekilde yorumlanır.

Dinin vahyin inisiyatifinden çıkıp siyasi otoritenin kontrolüne girmesi bu dinin artık ilahi olamayacağı inancını doğurur. Pratikte Kur'an'ı ve Peygamberi devre dışı bırakan siyasi otoritenin bu tutumu karşısında teoride peygamber ve dini devre dışı bırakan Deizm'in ortaya çıkması oldukça normaldir. Çünkü insanın hayatında fonksiyonu olmayan bir peygamber ve dini kabul etmek manasızdır.

3- Kur'anı Sosyal Hayatın Dışına İtmek:

İslam dünyası şeriat hükümlerini insanların toplumsal hayatının dışına ittiler. Dinin varlığı, insanların hayatında bireysel ibadetten başka bir alanda hissedilmeyecek kadar azaldı.

Şeriatın hükümlerinin yerine beşeri kanunlar toplumsal hayata hakim kılındı, böylece Kur'an insanın sosyal hayatından dışlanmış oldu. İnsanın bireysel ve toplumsal hayatında Kur'an yoksa Deizm'in doğması doğal olacaktır. Çünkü sosyal hayatı din/Kur'an belirlemeyecekse demek ki kimse dinin işlevliğini kabul etmiyor.

4- Resulullah'ın (Saa) Devlet Adamlığını Görmezlikten Gelmek:

Müslüman toplumlar Resulullah'ı (saa) insanın toplumsal hayatının dışına ittiler. İnsanın hayatından dışlanan Resulullah'ın (saa) sünneti de öldürülmüş olur. Canlı Kur'an olan Peygamber ve Kur'an'ın müfessiri olan sünnet terkedilince Resulullah'ın (saa) inkarı kolaylaşacaktı doğal olarak.

İnsanın hayatının bir planlayıcısı ve uygulayıcısı olması gerekir. Müslümanlar Resulullah'ı (saa) toplumsal hayatlarından saf dışı edince, insanın hayatında varlığı hissedilmeyen bir Peygambere iman edilmesi manasız olacaktı.

Bunun yanı sıra peygamber sonrası masum imamın, hayattaki İmanın etkisi ve hayatın içinde olmasının gerekliliği reddedilirse Deizm ortaya çıkacak ve deistler, Allah bizi yaratıp özgür bırakmıştır, peygambere, vahye, Kur'an'a ihtiyaç yoktur diyecektir. İnsan toplumsal hayatında inancının paratize edilmesinde örneklik teşkil edecek canlı örneği görmek ister. Bu canlı örneği göremezse ona inanmasının bir manası da kalmaz.

5- Şeriata İhtiyaç Yoktur:

Müslümanların hayat tarzını, modelini akla dayalı beşeri sistemler belirlerse bunun manası şudur; insan aklı insanın dünya hayatını şekillendirmede yeterlidir, vahye ve dine ihtiyaç yoktur, dolayısıyla peygambere ve şariat getirmesine de gerek yoktur. İnsan elde ettiği ilim ve teknoloji ile dünyevi sorunlarını çözebiliyorsa böyle bir durumda insanın toplumsal hayatında rolü olmayan bir kitaba inanması ister istemez akıllıca olmayacaktır.

Kanun ve yasalar vahye dayanmıyor ise bunu getiren peyhambere de ihtiyaç yok demektir. Böyle bir durumda Müslümanlar pratikte zaten deist olmuşlardır. Yeni nesil sadece bunu dillendiriyor.

Deizm İnancının Tehlikesi:

Deizm aslında yeni ortaya çıkmış bir inanç değildir. İnsan var olduğu günden beri vardır. İnsanlık tarihinde “din ve peygamber“ devre dışı kaldığı dönemlerde şirk ve küfür ortaya çıkmıştır.

Kur'an'ın üzerinde durduğu iki önemli sıfat vardır; “Halik/Yaratıcı“ ve “Rabb“.

Deizm inancı Allah'ı sadece “Halik/Yaratıcı“ olarak kabul etmektedir. Yani diğer sıfatlarını özellikle de “Rabb“ sıfatını red etmektedir. Yaratıcının insanın hayatına müdahale etmediğini savunur. Rabb Allah'ın en önemli fiili sıfatıdır; Allah insanı yarattuktan sonra onun hayatını tamamen idare eder, hidayet eder, hedefe ulaşması için yönlendirir

ve bütün işlerine müdüriyet eder. İnsanın maddi ve manevi bütün ihtiyaçları Yaratan'ın "Rububiyetinin" gölgesinde gerçekleşir. "Rabb" sıfatı insan hayatının yapılandırılmasında en fazla rolü olan sıfattır.

Dolayısıyla "Halik ve Rabb" sıfatları varlıkların varoluşlarında ve varlıklarını sürdürmede en etkin iki sıfattır. Bu iki sıfat birbirinin olmazsa olmazıdır, bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Allah'ın Yaratıcı olduğunu kabul eden Rabb olduğunu redetmesi mantıklı değildir.

Varlık alemi Yaratıcının yaratılış kitabıdır. Yaratığı gibi tekvini kanunlarla onu idare etmektedir; Yaratıcı varlık alemini dahi kendi başına bırakmamıştır. Kur'an bu yaratılış aleminin yazılı kitabıdır ve teşrii kanunlarını beyan eder. Bu ikisi arasında asla çelişki yoktur.

Birinin tefsirini idrak eden diğerini de kabul eder. Kalp, aklın elde ettiği bilgi, güven ve itminanı tastik ederek imana dönüştürür.

İnsan aklı ile bu iki sıfat arasındaki bağı ve varlık alemindeki sırlarını çözmesi gerekir. Eğer bu sıfatları birbirinden ayırır, "Halik" olduğunu kabul eder "Rabb" olduğunu redederse bu şirktir. Yani Deizm modern şirktir.

Deizm bir nevi "Şirk'tir". Allah'a ortak koşmaktır; şöyle ki, müşrikler de Allah'ın Yaratıcı olduğunu kabul ediyorlardı, ama yeryüzüne müdahale etmediğini savunuyorlardı. O zamanın "Müşriki" günümüzde adını değiştirmiş kendisine "Deist" demiştir. Tek farkları Deistler Allah'ın sadece Yaratıcı/Halik sıfatını kabul ediyor diğer sıfatlarını redediyorlar, ama müşrikler diğer bazı sıfatlarını da kabul ediyorlardı.

Deizm Karşısında Ne Yapılabilir?

Deizm'in yayılmasının sebeplerinden biri Müslümanların ilmî imana, aklî imana sahip olmamalarıdır. İlim ile elde edilmeyen iman, bilimsel iman değil, taabbudi imandır, bundan dolayı itikadi konularda taklid caiz değildir. İnsanın iman etmesi için aklî delilere ihtiyacı vardır.

Kur'an, iman için yaratılış kitabına yönelmeyi emrediyor, afak ve enfus ayetleriyle.

Akl kendisini yaratana bulmayı ve ona ulaşmayı ister, buna ancak yazılı kitaba müracaat ederek yaratılış kitabında bulur.

Yaratılış aleminde araştırma yapanlar sadece maddeyi gördüklerinden, yaratılışın kaynağını ve sırlarını göremediklerinden, Yaratan ile yaratılanın arasındaki bağı göremiyorlar.

Yaratılanlar, yaratılışlarında bir Yaratana muhtaç oldukları gibi (tesadüfen meydana gelmedikleri gibi) varlıklarının devamında da ona ihtiyaçları vardır.

Yaratılışın hedefini bulmak için; beni kim yarattı (nerden geldim), neden yaratıldım (nerdeyim), niçin yaratıldım ve nereye gideceğim? sorularının cevabını bulması gerekir.

Bu soruların cevabını en güzel, en doğru, en güvenilir ve en inandırıcı bir şekilde Yaratıcı'dan başka kim verebilir?

Bir arabayı imalatçısından, bir binayı ustasından/mimarından, bir bilgisayar mühendisinden daha iyi kim bilebilir? Bunların nasıl yapıldığını, nasıl çalıştığını, sorunu olduğu zaman nasıl tamir edileceğini en iyi onu yapan, imal eden bilmez mi? Bunları yaratmayan düzelteyim derken daha da bozmaz mı?

Varlık alemini Allah'ın yarattığına inanılıyorsa öyleyse onları en iyi tanıyan ve ihtiyaçlarını bilen Allah değil midir?

Bütün bunlara rağmen Yaratıcı yarattıktan sonra bizi kendi başımıza bırakmıştır, dine, peygambere ihtiyaç yoktur denilebilir mi?

Bu inancın gündeme taşınmasıyla birkaç sorunun cevabı ilmi, felsefi ve akli olarak verilmesi gerekir. Müslüman ailelerde çocuklarına dini bilgi verirken kalıplaşmış ezber cümleler öğretiyorlar. İlmî iman ve aklî imana sahip olunmadıkça şeytani akım hep yeni şüphe ve tereddütler ortaya çıkaracaktır.

Aileler çocukların şu konuları ilmî ve aklî delillerle/kanıtlarla öğretmelidirler;

- 1- Vahye, dine ve peygambere ihtiyaç var mıdır?
- 2- Vahiy/din akıl ile çelişir mi?
- 3- İnsan hayatı dünya yaşantısından ibaret midir?
- 4- Neden Kıyamet gününe inanmak gerekir?
- 5- İnsan akli herşeye yeterli midir?

Bu sorulara ilmî ve aklî cevap verebilen Deizm'in ortaya attığı şüphelere rahatlıkla cevap verebilir.

Öyleyse Deistleri neden ikna edemiyoruz?

Deistlere verilen cevap iki şekildedir;

- a) İmanî ve itikadî cevaplar,
- b) İlmî ve felsefî cevaplar

Bizler genelde itikadi cevap verdiğimizden dolayı ikna edemiyoruz. Çünkü biz iman etmemiz gereken konulara taabbuden/tahkik etmeden/araştırmadan ve ilmî deliller sunmadan inanmışız. Onların da bizim gibi inanmalarını istiyoruz. Onları ikna etmek için imanî ve itikadî cevaplar sunuyoruz.

Halbuki yukarıdaki sorulara aklî, ilmî ve felsefî cevaplar sunarsak (inatçılar ve bağnazlar hariç) aklını kullanan herkes hakkı görecektir.

Konuyla ilgili kilit konular; birincisi, Allah'ın "Halik" ve "Rabb" sıfatlarını tanımaktır, ikincisi "ilmî iman" ve "aklî iman" beyan etmektir.