

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI

ATEİZM'İN ÇIKMAZI

Étienne GILSON

Çeviri:
Dr. Veysel UYSAL



İstanbul-1991

Eseri Neşreden: Mehmet KILIÇ

Dizgi : Dr. Veysel UYSAL
Montaj : Aycan Grafik
Baskı : Yıldızlar Matbaacılık
Cilt : Kismet Ciltevi

İsteme Adresi: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Bağlarbaşı-İstanbul Tel: 342 47 87-333 83 00

Çeviri hakkında

Çevirisini sunduğumuz bu kitapçığın özgün adı "*L'Athéisme Difficile*" (Güç Ateizm)'dir. İçerisinde yazarın ele almış olduğu konuları dikkate alarak eserin "Ateizmin Çıkmazı " başlığı altında neşredilmesini uygun bulduk.

Bu eserde É. Gilson tanrıtanımazlık ile ilgili görüşlerin, ileri sürülen delil ve ispatların, iddia edilen aksine, ne derece yetersiz ve hatta kendi içerisinde tutarsız olduğunu felsefi açıdan eleştirmektedir. Ele alınan konular, din felsefesi ve hristiyan kelâmı açısından irdelenmektedir.

Yeni Thomas'çılık akımının en güçlü temsilcilerinden birisi olan É. Gilson'un konuya yaklaşımı, gayet tabii olarak, kendi dinî inançları çerçevesindedir. İslâm'ın görüşlerine dayalı bir yorum ve açıklama yapması zaten beklenemezdi. Bizce ilginç olan taraf, batıda en çetrefil konuların bile, dinî görüş ve inançlar çerçevesinde, ilmi ve felsefi bakımdan tartışma konusu yapılmış olmasıdır.

Yazarın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında Türkçe neşriyat yok denecek kadar azdır. Bu sebeple okuyucuya detaylı sayılabilecek bir bilgi vermek maksadıyla, Doç. Dr. H. Bekir Karlığa Bey'den yazar

hakkında bir makale yazmasını istirham ettik ve bu yazıyı kitapçığın başına koyduk. Bu metnin tercüme-mize eklenmiş olması bizim için ayrı bir mazhariyet olmuştur.

Eserin tercümesi sırasında felsefi kavram ve terimlerin yerli yerine oturtulması için yardımlarını esirgemeyen Dr. İlhan Kutluer, Doç. Dr. H. Bekir Karlığa ve Doç. Dr. Necip Taylan beylere teşekkürlerimi tekrarlamak isterim.

Bu çevirinin M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından yayınlanmış olması benim için ayrı bir mutluluk kaynağı olmuştur. Vakfın neşriyat müdürü Mehmet Kılıç Bey'e, eserin dizgi ve baskısı için gösterdiği titizlik ve gayretlerinden dolayı ayrıca teşekkür ederim.

Dr. Veysel UYSAL

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Étienne Gilson.....	I - XXIII
Önsöz.....	3
Ateizmin çıkması	7
1. Hangi Tanrı öldü?.....	11
2. İlgisizlerin ateizmi	23
3. Tanrıtanımazların Tanrı adını verdikleri şey.....	28
4. Bilimci ateizm denemeleri	38
5. Proleteryen ateizmi	43
6. Problemin can alıcı noktası.....	50
7. Tanrı fikri	57
8. Tanrı fikrinin esası	64
9. Cevapsız soru.....	73
Hizmetçiye Övgü	82
-Hikmetin hizmetçileri.....	83
-Aristo ve St. Thomas'a göre tanrı'nın varlığı...	85
-Delillerin rakısı.....	89
-Bir ispat nedir?.....	94
-Metafizik ispat.....	97
-Hizmetçilerin en asilinin kaderi.....	102

ÉTIENNE GILSON

Doç. Dr. H. Bekir KARLIĞA

Gerek Ortaçağ Hristiyan ve İslâm düşüncesi, gerekse estetik ve din felsefesi alanlarındaki eserleriyle yüzyılımızın en dikkat çekici düşünürlerinden birisi olan Étienne Gilson; 13 Ocak 1884 yılında Paris'te dünyaya gelmiştir. 1902 yılında girdiği Sorbonne Üniversitesi'nde Victor Brochard, Gabriel Séailles, Victor Delbos, Lucien Lévy Bruhl ve André Lalande gibi devrin ünlü felsefecilerinden öğrenim görmüş; bir yandan da Collège de France'da ünlü filozof Henri Bergson'un derslerine devam etmiştir. Muhtelif liselerde felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra Sorbonne'da, Lucien Lévy Bruhl'ün denetiminde dokuz yıl süren "Descartes'te Hürriyet ve Teoloji" konulu doktora tezini hazırlamıştır.

1913'te Lille Üniversitesi'nde meslekî kariyerine başlayan Gilson; I. Cihan Harbi'nde Fransız ordusunda görev alır, harp suçlusu olarak yargılanır ve savaş sonunda gösterdiği başarılarından dolayı ödüllendirilir. Savaş bitince, ilkin Strasbourg Üniversitesi Felsefe Tarihi profesörü, bilâhère Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Tarihi öğretim üyesi olur. Bruxelles ve Napoli üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak çalışan bilgin, 1926 yılında Gabriel Théry ile birlikte

"*Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* " isimli dergiyi yayınlamaya başlar ve ölümüne değin de anılan derginin yayın yönetmenliğini üstlenir.

1927 yılından itibaren muhtelif aralıklarla Birleşik Amerika'da görev yapan Gilson, 1932'de Sorbonne'daki görevine ek olarak Collège de France'da dersler verir. 1937 yılında Fransız-Kanada İlimler Enstitüsü başkanlığına getirilmiş ve 1951 yılına değin bu görevde kalmıştır. II. Cihan Savaşı boyunca Fransa'da bulunan düşünür, 1951 yılında kendi isteğiyle Sorbonne'daki görevinden ayrılmış ve Kanada'nın Toronto kentindeki *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* 'de tam gün görevle dersler vermeye başlamıştır. 1969 yılına kadar bu görevinin yanı sıra Paris'teki *Collège de France* 'da da derslerini sürdürmüş ve bu yıl emekliye ayrılarak, kendisini bilimsel araştırmalara vermiştir. 19 Eylül 1978'de doksan yaşında Paris'te hayata gözlerini yummuştur.

1925 yılında Saint Andrews, 1926 yılında Montréal ve Oxford, 1928'de Aberdeen, 1934'te Milano Katolik Üniversitesi, 1951 yılında Glasgow, 1954'te Newyork City, 1957 yılında Freiburg'daki Albert Ludwigs Üniversiteleri tarafından kendisine şeref doktorluğu pâyesi verilmiştir.

I. Cihan Harbi'nde gösterdiği yararlılıktan dolayı Fransız Hükümeti tarafından kendisine şeref madalyası verilmiş olduğunu daha önce belirttiğimiz Gilson, 1932'de Légion d'honneur ile taltif edilmiş; 1947 yılında *Académie Française* 'e üye seçilmiş ve Cumhuriyet danışmanlığına getirilmiştir. 1948'de Lahey'de topla-

nan Avrupa Kongresi'nde Fransa'yı temsil etmiş ve 1949'da Avrupa Hareketi Kültürel Seksiyonu başkanlığına getirilmiştir.

1926'da British Academy'nin yabancı temsilciliğine seçilen Gilson, 1928 yılında Mediaeval Academy of America'nın danışman üyesi olmuş, 1934'te Pontifical Academia Romana de Sanctus Tomaso d' Aquino'ya yabancı üye seçilmiş, 1936 yılında İspanya'da Majoricensis Schula Libera Lullismi, Hollanda'da Kraliyet İlimler Akademisi üyeliklerine seçilmiştir. 1949 yılında Polonya İlimler Akademisi'ne ve İtalya Messine Akademisi'ne üye olmuştur. 1952 yılında Belçika Louvain ve Danimarka Bilim ve Edebiyat üyeliğine seçilmiştir. 1957 yılında Kanada Kraliyet Birliği ve Belçika Kraliyet Akademisi üyesi olmuştur.

1928'de Kanada Toronto Üniversitesi Ortaçağ Araştırmaları Enstitüsü'nün kuruculuğu ve müdürlüğü görevini yapmış olan Gilson, 1930 yılında Paris'teki J. Vrin Yayınevi tarafından neşrine başlanan *Ortaçağ Felsefesi Etüdları* serisinin yöneticiliğine getirilmiştir (1).

Ortaçağ felsefesi alanında yüzyılımızda yetişen en büyük uzmanlardan birisi olan Étienne Gilson, 30 civarında ve hepsi de uzun araştırmaların mahsülü kitap ve 650'nin üzerinde orijinal içerikli makale yazarak bu alanda her düşünüre nasib olmayacak üstün bir başarı göstermiştir. O, yalnız bir araştırmacı veya bir Ortaçağ felsefesi uzmanı değil, aynı zamanda değerli bir düşündürdür. Onun araştırma ve incelemeleri sonunda mensubu bulunduğu Yeni Thomas'çı akım, yalnızca

spekülatif bir hareket olmaktan çıkmış, aynı zamanda belgelere dayalı bir vâkıa haline dönüşmüştür.

Daha öğrenciliği yıllarında, özellikle Descartes sonrası modern felsefeye ağırlık verilen Sorbonne'daki felsefe derslerinden tatmin olmayan Gilson, Henri Bergson'un Collège de France'daki derslerine devam eder ve onun fikirlerine hayran olur : " *Bana göre felsefe; ne Descartes'den, ne de Kant'tan ibaretti. Felsefe, Bergson demektir.. Henri Bergson, felsefede yaşayan yegâne üstadımdır.*" der .

Henri Bergson'un uyarılarıyla Saint Thomas'ı keşf eden Gilson, bundan sonra ömür boyu onun felsefesini kendisine rehber edinecektir: " *Ben bir Fransız Katolik kolejinde eğitim gördüm. Yedi yıl süren bir çalışmadan sonra okuldan ayrıldığım zaman, hatırlayabildiğim kadarıyla, Thomas Aquinas adını bile duymuş değildim. Felsefe çalışmama, devlet denetimindeki bir kolejde başladım. Okulun felsefe öğretmeni, Victor Cousin'in geç kalmış bir takipçisiydi ve Thomas Aquinas'tan tek satır dahi okumuş değildi. Sorbonne'daki hocalarımdan da Thomas Aquinas'ın doktrini hakkında bilgi sahibi olan kimse yoktu...Thomas Aquinas hakkında edindiğim ilk bilgilerimi borçlu olduğum insan bir yahudi idi. O, Thomas Aquinas'ın bir tek kitabını dahi açmamıştı.*" (2)

Burada sözünü ettiği kişi, tez hocası Lucien Lévy Bruhl'dür. Azîz Thomas'ın felsefesiyle tanıştıktan sonra, onu anlamadan Descartes felsefesini ve buna bağlı olarak modern felsefeyi anlamamanın imkânsız olduğu kanısına varır.

Thomas'çı düşünceden Skolastik düşünceye ve oradan da Aristoteles düşüncesine geçen düşünür, bu düşüncenin Batı'ya intikal eden şeklini iyi kavrayabilmek için, onun Batı'ya aktarılmasında önemli rol almış olan İslâm düşüncesini tanımak gerektiğini farkederek. Böylece Gilson çalışmalarını, St. Thomas ve Skolastik düşünce, Ortaçağ düşüncesi ve İslâm düşüncesi üzerinde yoğunlaştırır.

1913 yılında tamamlamış olduğu " *La Liberté Chez Descartes et La Théologie* " (Descartes'e göre Hürriyet ve İlahiyyât) isimli doktora tezinde ve bunu müteakiben neşrettiği " *Index Scolastico-Cartésien* " (Skolastik ve Descartes'çi İndeks) isimli eserlerinde Descartes felsefesinin temellerini tanımaya çalışan düşünür, bir süre sonra bu felsefenin orijinal olmaktan uzak bulunduğunu ve " Descartes metafiziğinin Skolastik metafiziğin beceriksizce yapılmış bir tekrarı olduğunu " (3) görür.

1921 yılında kaleme aldığı " *Le Thomisme, Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin* " (Thomas'çılık, Aquine'li Saint Thomas'ın Felsefesine Giriş) adlı eserinde, Azîz Thomas'ın felsefi sistemini tespite çalışır. Onun yalnızca bir din büyüğü olmadığını aynı zamanda bir filozof olduğunu ortaya koyar. Ancak daha önce Hristiyanlıkla felsefeyi uzlaştırma konusunda Papaz Mércier (öl. 1926) ile Papaz Laberthonnière (öl. 1932) arasında cereyân eden tartışmalar, Gilson'un da karşısına çıkar. Katolikler, Thomas'ın bir din büyüğü olduğunu ve yazılarını ilhâm eseri

yazdığını, dolayısıyla onu filozof olarak düşünmemek gerektiğini savunurken; laik düşünceli felsefeciler de onun fikirlerinin dinsel içerikli olduğunu ve salt felsefi ürünler olmadığını söyleyerek Gilson'u reddetmeye çalışacaklardır. Gilson her iki zümreden muhâliflerine, araştırma, inceleme ve belgelerle karşılık verecek ve Thomas'ın bir din büyüğü olduğu kadar, büyük bir filozof olduğunu da ispat edecektir. Bilâhâre (1925 yılında) " *Saint Thomas d' Aquin* " (Aquine'li Saint Thomas), ertesı yıl " *La Philosophie de Saint Bonaventure* " (Azîz Bonaventure'ün Felsefesi), 1926 yılında " *Introduction à l' Étude de Saint Augustin* " (Azîz Augustin İncelemesine Giriş), 1934 yılında " *La Théologie Mystique de Saint Bernard* " (Azîz Bernard'ın Mistik İlâhiyyâtı) isimli eserlerini neşr eder.

Diğer taraftan Ortaçağ felsefesi üzerinde yoğunlaştırdığı çalışmalarını da 1922 yılından itibaren arka arkaya yayınlamaya başlar. 1922 yılında neşrettiği " *La Philosophie du Moyen Age* " (Ortaçağ Felsefesi) isimli eseri, gerçekten bu alanda yayınlanmış çalışmaların en değerlilerinden birisidir. Uzun ve meşekkatli bir çalışmanın ürünü olan bu eserde modern felsefenin, Ortaçağ felsefesi üzerine kurulduğunu açık ve kesin olarak ortaya koymuştur.

1930 yılında kaleme aldığı " *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien* " (Descartas'çi Sistemin Oluşumunda Ortaçağ Düşüncesinin Rolü Üzerine Araştırmalar) ve 1931 yılında davet edildiği Aberdeen Üniversitesi'nde vermiş olduğu on konferanstan oluşan " *L'esprit de la*

Philosophie Médiévale, Paris, 1932 " (Ortaçağ felsefesinin ruhu) isimli eserinde Yahûdi ve İslâm felsefelerinden soyutlanmış bir Hristiyan felsefesi düşünülemediğini, ayrıca *Hristiyan filozofları* 'ndan mı, yoksa *Hristiyan filozoflar* 'dan mı bahsedilebileceği sorusunu tartışmakta ve buradan da rasyonalist felsefe ile Yeni Thomas'çı felsefe arasında mukayeseler yaparak Ortaçağ felsefesinden, çağdaş felsefeye geçmeye çalışmaktadır (4). Problematik olarak bir Hristiyan felsefesi olup olamayacağını tartışan düşünür, varlık ve zorunluluk, Tanrı'nın azameti, Hristiyan iyimserliği, Hristiyanlık' taki inâyet fikri, Hristiyan antropolojisi ve Hristiyan personalizmi gibi konulara yer vermektedir.

1936 ' da yazmış olduğu " *Christianisme et Philosophie* " (Hristiyanlık ve Felsefe) isimli eserinde de Hristiyanlığı felsefe ile uzlaştırmaya çalışır. 1936-1937 ders yılında Harvard Üniversitesi'nde verdiği derslerden oluşan " *The Unity of Philosophical Experience*, Londra, 1938 " (Felsefi Tecrübenin Birliği) isimli eserinde ise, Ortaçağ felsefi tecrübesinden, kartezyen tecrübeden, modern felsefe tecrübesinden söz etmekte ve alışılmışın dışında modern felsefeyi Descartes ile değil, Kant ile başlatmaktadır (5) ve eserin sonunda da felsefi tecrübelerin birliği fikrini sergilemektedir. Virginia Üniversitesi'ndeki derslerinden oluşan ve 1938'de yazdığı " *Reason and Revelation in the Middle Age* " (Ortaçağda Akıl ve Vahiy) isimli eserinde de, din ve felsefe ilişkisini, Hristiyan akidesi bakımından değerlendirir. İndiana Üniversitesi'nde verdiği dört kon-

feranstan oluşan " *God and Philosophy, 1939* " isimli eserinde Yunan felsefesindeki Tanrı inancından, Hristiyan Tanrı inancından ve modern felsefedeki Tanrı inancından söz ederek çağdaş düşüncedeki Tanrı inancına geçmektedir (6). Eseri dilimize çeviren Sayın Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi Gilson, İslâm düşüncesindeki Tanrı inancına yer vermemektedir. Çünkü doktriner olarak İslâm düşüncesindeki Tanrı inancı hakkında yeterli bilgiye sahip değildir. Nitekim bunu elimizdeki eserinde de görmekteyiz.

Bundan sonra Étienne Gilson'un üçüncü ilgi alanına, İslâm düşüncesine ilişkin çalışmalarına gelmiş bulunuyoruz. İlmî bir objektivite ile yürüttüğü çalışmalarında elde ettiği sonuçları 1926 yılında yayınladığı: " *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?* " (Aziz Thomas Aziz Augustin'i Niçin Eleştirmişti?) isimli makâlesinde Saint Thomas'ın, Saint Augustin'in, aydınlanma esasına istinâd eden bilgi teorisine karşı çıktığını ve bunu yaparken de İbn Sînâ etkisinde kalmış olan Augustin'ciliği (Augustinisme Avicennisant) eleştirdiğini, bu sebeple Ortaçağ düşüncesini öğrenmek için İslâm filozoflarını tanımak gerektiğini bildirir (7).

Ertesi yıl kaleme almış olduğu " *Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot* " (İbn Sînâ ve Duns Scot'un hareket noktası) isimli makâlede, Duns Scot'un İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü tanınmasının bir Alman filozofunun Descartes'i, bir Fransız filozofun Kant'ı tanınması kadar normal olduğunu ve düştüğü dipnotta da "Özellikle İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın eserlerinin la-

tince tercümelerinin neşrinin âcıl bir ihtiyaç " olduğunu belirtecektir (8). Makâlenin sonunda " *Bizim İbn Sînâ'nın Scot'çu düşüncenin teşekkülü üzerindeki etkisi ile çarpılmamış olduğumuzu söylemek zordur.* " (9) dedikten sonra şu sonucu kaydedecektir: " *Bizim için, Arap felsefesi tarihi ile Hristiyan felsefesi tarihinin birbirinden ayrılmaz olduğunu düşünmemiz gerekecektir.* " (10).

Yine aynı yıl yazdığı " *L'Étude des Philosophes Arabes et son Rôle dans l'Interpretation de la Scolastique* " (Arap Felsefesi Tetkikleri ve Bunun Skolastik Felsefenin Açıklanmasındaki Rolü) isimli makalesinde (11) İslâm felsefesinden latinceye çevrilen eserlerin neşrinin lüzumu üzerinde durur. Bu makâle, 1926 yılında Harvard Üniversitesinde toplanan VI. milletlerarası felsefe kongresine sunulan tebliğden oluşmaktadır. Makâlenin sonunda İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ** isimli eserinin latince tercümesinin kritikli neşrinin istenerek: " Bu çalışmanın ilk cildinin neşredildiğini gördüğümüz zaman Saint Jean Râhipleri gibi " *Ad Laudem Dei* " (*Tanrıya hamd ederiz*) diyebiliriz. Henüz o mev'ûd topraklardan uzaklarda bulunan bizlerin (şimdilik) söyleyebileceğimiz tek (cümle) "**İnşâallah**" tır. Biz bu cümleyi bütün kalbimizle söylüyoruz." (12). Dikkatimizi çeken husus, müellifin **inşâ Allah** kelimesini arapça telaffuzuna uygun olarak fransızca yazılışıyla "**İnch Allah**" şeklinde yazmasıdır. İfadesinden anlaşılıyor ki Gilson, İslâm düşüncesinden Batı düşüncesine geçen eserlerin neşrinin bir dinî vecd içerisinde (Saint Jean râhipleri havasında) istemekte-

dir. Nitekim bu arzusu ölümünden önce gerçekleşecek ve **eş-Şifâ**'nın latince tercümesi neşredilmeye başlanacaktır (13).

1929 yılında neşrettiği " *Les Sources Greco-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant* " (İbn Sînâ'cı Augustin'ciliğin Yunan-Arap Kaynakları) isimli yaklaşık 149 sayfalık makâlede (14) İbn Sînâ'cı Augustin'ciliğin Grek ve İslâm kaynaklarını araştırmaktaydı. Kendisinin kullandığı bu ifadeye öteki bir çok Hristiyan yazar karşı çıkacaktı (15). Ancak büyük bir titizlikle Gilson, XIII. yüzyıldan itibaren Batı'da büyük bir İbn Sînâ etkisinin görüldüğünü ve bunun daha çok Augustin'in görüşüyle birlikte sergilenmeye çalışıldığını ve başta dinî olmak üzere daha başka muhtelif nedenlerden dolayı bu fikri savunanların kendilerini İbn Sînâ'cı olarak tanıtmayıp, Augustin'ci olarak tanıttıklarını belgeleriyle açıklamaktadır. Bu uzun makalede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın **akıllar ve nefis** teorisi ni de açıklar.

1933 yılında yine aynı konu etrafında küçük bir makale yayınlarak " *Roger Marston: Un Cas d'Augustinisme Avicennisant* " (Roger Marston: İbn Sînâ'cı Augustin'ciliğin durumu) (16) ortaya atmış olduğu İbn Sînâ'nın Ortaçağ latin düşüncesine etkisi tezini temellendirmeye çalışacaktır. 1955 'te kaleme aldığı " *Boèce de Dacie et la Double Vérité* " (Boèce de Dacie ve çift gerçeklik) (17) başlıklı yazıda Ortaçağdaki İbn Rüşd'çü akım üzerinde durur ve o dönemde İbn Rüşd'ün sadece Aristoteles şerhleriyle değil, çok yaygın olarak etkili olduğunu belirtir.

1962 yılında kaleme aldığı " *Note Pour l'Histoire de la Cause Efficente* " (Fâil Sebeb'in Tarihi Üzerine Not) (18) isimli makalede causalité problemini ele alarak bu alandaki İbn Rüşd ve İbn Sînâ etkisini anlatmaya çalışır.

9-15 Nisan 1969 tarihinde İtalya'da yapılan " Ortaçağ'da Doğu ve Batı " konulu simposium'da yaptığı " *Avicenne en Occident au Moyen Age* " (Ortaçağ'da Batı'da İbn Sînâ) başlıklı konuşmasında (19) İbn Sînâ'nın latin âlemine girişini anlatmakta; latinlerin İbn Sînâ'nın eserlerine nasıl hayran olduklarını belirtmekte ve " Latinlerden İbn Sînâ'yı okuyan herkes, onun hitap tarzı karşısında çarpılmıştır." demektedir. Büyük Albert'ten itibaren Ortaçağ düşünürleri üzerindeki İbn Sînâ etkisini belirtmekte, kırküç yıl önce ortaya atmış olduğu bir " *Latin İbn Sînâ'cılığı var mıdır?* " sorusunu tekrar etmekte ve muhtelif sâiklerle bu ad altında toplanan bir zümre bulunmamışsa da, isim verilmeksizin çok kuvvetli bir biçimde İbn Sînâ doktrinlerini savunan kimselerin bulunduğunu bildirmekte, " Felsefe ve İlâhiyyât alanındaki bu fevkalâde durum, İbn Sînâ'nın Batı düşüncesi üzerindeki derin etkisini ortaya koyar." demektedir. Aynı makalede İbn Sînâ'nın özellikle Saint Thomas üzerindeki etkisinin "çok derin ve uzun süre devam eden bir etki " olduğunu belirttiikten sonra " *İbn Sînâ olmasaydı, şüphesiz ki biz, yine bir Aquino'lu Saint Thomas'a sahip olacaktık ama bu, şimdiki Saint Thomas olmayacaktı.*" diyor ve : " *Arap felsefesi çok yüksek bir kültür bileşiminin örneğini veriyordu... İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü*

hesaba katmadan bir Hristiyan ilâhiyyâtı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez." (20) diye ekliyordu.

Étienne Gilson 40 yılı aşkın bir süre İslâm düşüncesinin Ortaçağ Avrupa düşüncesi üzerindeki etkilerini belirtmeye ve belgelemeye çalışmış, ondan sonra da bu zahmetli görevi devam ettirecek kimse çıkmamıştır.

Ömrünün sonlarına doğru estetik değerler alanında eserler veren Gilson, 1951 yılında " *L'École des Muses* " (Muse'ler Okulu), 1958' de " *Peinture et Réalité* " (Resim ve Gerçeklik), 1963 yılında " *Introduction aux Arts du Beau* " (Güzellik San'atlarına Giriş), 1970 yılında " *Dante et Beatrice* " (Dante ve Beatrice) isimli eserlerini yayınlamıştır.

Bunlardan ayrı olarak, 1932 yılında " *Les Idées et Les Lettres* " (Fikirler ve Mektuplar), 1938'de " *Héloise et Abélard* " (Héloise ve Abélard), *Dante et la Philosophie* (Dante ve felsefe), 1939; *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance* (Thomist gerçekçilik ve bilginin tenkidi), 1939; *L'Être et l'Essence* (Varlık ve mâhiyet), 1948; *Jean Duns Scot, Introduction à ses Positions Fondamentales* (Jean Duns Scot, onun temel tavırlarına giriş), 1952; *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu* (Tanrısal kentin şekil değiştirmesi), 1952; *The Church Speaks to the Modern World, The Social Teachings of Leo XII* (Kilisenin modern dünyaya hitabı ve Leo XIII .'un öğretisi), 1954; *History of Christian Philosophy in the Middle Age* (Ortaçağ hristiyan felsefesi tarihi), 1955; *La Philosophie et la Théologie* (Fel-

sefe ve ilâhiyyât), 1960; *Being and Some Philosophers* (Varlık ve bazı filozoflar), 1947; gibi eserler yayınlamıştır. Bu değerli eserlerinin yanı sıra, muhtelif dergi ve gazetelerde 650 civarında makale neşretmiştir. (21)

Görülüyor ki, Étienne Gilson değerli bir felsefe tarihçisi olduğu gibi, Yeni Thomas'çı akımın tarihçi ekolüne mensup büyük bir düşünürdür.

Bilindiği gibi Hristiyan düşüncesi, uzun tarihi boyunca, iki önemli fikir krizi ile karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan birincisi XII. asırda arapçadan latinceye yapılan çeviriler sonucu, İslâm düşüncesine dair eserlerin, Paris ve Londra başta olmak üzere Batı'da yayılması üzerine ortaya çıkan, ancak Büyük Albert (Albertus Magnus) ve onun öğrencisi Saint Thomas gibi Skolastik düşünürler tarafından göğüslenmeye çalışılan krizdir. Batı bu krizden, ancak İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta olmak üzere, İslâm filozoflarının fikirlerini, iyice özümseyip, kendi düşüncesi doğrultusunda yorumlayarak çıkmış ve bunun neticesinde de Rönesans hareketi başlamıştır (22).

Rönesans sonrası gelişmelere sırtını dönen ve daha sonra bu gelişmeleri afaroz ve engizisyon yöntemleriyle bastırmaya çalışan kilisenin XIX. yüzyıldaki materyalist ve pozitivist düşünce karşısında düşmüş olduğu çıkmaz, Hristiyan düşüncesinin ikinci büyük krizi olmuştur. İşte bu krizi bertaraf etmek amacıyla Papa XIII. Léon 1879 yılında bir genelge (*Encyclique Aeterni Patris*) yayınlamaya uzun zamandır devam eden kilise - bilim düşmanlığının ortadan kaldırılması için çalışma yapılmasını kararlaştırır.

Günümüze kadar muhtelif aralıklarla yayınlanan bu genelgelerle hristiyanlığın modern hayat karşısındaki tutumu tespit edilir. Papa XIII. Léon'un genelgesinde, Hristiyanlığın modern bilim ve felsefe karşısındaki durumu tespit edilirken, Ortaçağda İslâm etkisiyle beliren krizi telâfi etmiş olan St. Thomas'ın doktrininden 24 ana ilke çıkarılır ve bu ilkelerin Hristiyan kilisesi tarafından kabul edildiği bildirilir. Genellikle St. Thomas, İbn Sinâ, İbn Rüşd ve Aristoteles felsefe sistemine dayanan bu ilkeler doğrultusunda modern bir felsefe geliştirilmesi için çalışmalar başlatılır. Bu amaçla başta Belçika'daki Louvain Katolik Üniversitesi olmak üzere, Paris ve diğer ülkelerdeki Katolik üniversitelerinde felsefe bölümleri açılır. Böylece XX. yüzyılın başında önemli ve oldukça da etkili bir felsefe akımı olan Yeni Thomas'çı akım ortaya çıkar. Bu akım bir yandan felsefe tarihi araştırmalarına ağırlık verirken, diğer yandan modern felsefenin ve çağdaş hayatın sorunlarına ışık tutan araştırmalara, üçüncü olarak da Hristiyanlığın düşünce alanında getirebileceği yeniliklerin araştırılmasına önem verir. Başta kardinal Mercier olmak üzere bir çok din adamı felsefe alanında çalışmalar yaparlar. Felsefe tarihini kendi düşünceleri doğrultusunda yorumlayan eserler neşrederler.

«Ayrıca laikler arasında da bu düşüncenin taraftarları ortaya çıkar. Bunlar, daha çok modern felsefenin verilerinden hareketle, spiritüel tarafı ağır basan yeni bir felsefe sistemi kurarlar. Bunlar arasında Étienne Gilson'un yanı sıra Jacques Maritain'in çalışmaları dikkat çekici olmuştur (23).»

Yeni Thomas'çılığa göre; insanın ben'i (yani şuuru) ve bu ben'in dışındakiler Tanrı tarafından yaratılmış oldukları için bir varlığa sahiptirler. Dolayısıyla objektif varlık vardır. İşte Tanrı insana, bu şuurun dışındaki varlıkları bilip tanıması için bir akıl vermiştir. Bu bakımdan varoluşçular insan aklının değerini yeterince takdir edememekte aklın rolünü inkâra varmaktadır.

«Objektif gerçeğe üç yolla ulaşmak mümkündür: *Bilim, felsefe ve din*. Bu üçü arasında bir paralellik vardır. Üçü aslında birbirini nakzetmez. Günlük problemlerde bilim birçok sorunumuzu çözebilir ama mutlak gerçeği bilim yoluyla kavramak mümkün değildir. Bu alanda ancak imân geçerli olabilir. Bu bakımdan Yeni Thomas'çılar Saint Thomas'ın çözümünü benimsemişlerdir. (Nasıl St. Thomas XIII. yüzyılda Aristoteles felsefesi, İslâm bilimi ile Hristiyan akâidini uzlaştırmayı denemiş ve bu hususta başarılı olmuşsa; biz de aynı şekilde modern bilim ile hristiyanlığı uzlaştırarak yeni bir çözüm denemeliyiz. Burada rehberimiz, St. Thomas'ın ortaya koyduğu yöntem olacaktır. Fakat onun bütün tezleri değil, kilise tarafından dinî doğruluğu kabul edilen 24 ana tez esas alınmalıdır.)»

«Yeni Thomas'çılıkta tıpkı St. Thomas felsefesinde olduğu gibi varlığı inceleyen metafizik, temel ilkeyi oluşturur. Bu varlık teorisi *fil ve kuvve, zât ve mâhiyyet, cevher ve araz, oluş ve sebep* gibi temel kavramlar üzerine bina edilir ki, bu kavramlar klasik Aristoteles'çi ve Thomas'çı düşüncenin de temel ilkeleridir» (24) .

Yeni Thomas'çı tabiat felsefesi de ontoloji üzerine

kurulur. (Tıpkı St. Thomas'ta olduğu gibi madde ve sûret, tabiat felsefesinin temelini oluşturur. Madde, bölüne bölüne bir ilk maddeye varılır ki artık bölünmez. İnorganik, organik ve canlı varlık sıralamasına yer verilen Yeni Thomas'çılıkta varlıkta mutlaka bir gâye vardır. Varlık tabakalarının en üst katında insanın varlığı yer alır. İnsan varlığı, varlık tabakalarındaki bütün özellikleri kendinde toplayan bir ruhun varlığıyla üstünlük arz eder. Bu nedenle insan; yapıp ettiklerinin gâyesini bilmekle kalmaz, bu gâyeyi kendi hür irâdesiyle de belirler. İşte bu özelliği sayesinde ki insan; yeryüzündeki en mükemmel varlıktır.)

(Varlığın en üst tabakasında - tıpkı Aristotelisyen ontolojide olduğu gibi- ruhun varlığı yer alır. Rûh, gayr-ı maddî, parçalanmaz ve hürdür. Rûh, maddî varlıktan geçerek gayr-i maddî varlığın cevherini bilme özelliğine sahiptir. Irâde gayr-i maddî olduğundan, sonsuzdur. Rûh, her ne kadar gayr-ı maddî ise de bedene muhtaçtır, aynı zamanda ebedidir, yok olup gitmez.)

Yeni Thomas'çı bilgi teorisi de metafiziğin devamıdır. Hissî ve rûhî olmak üzere iki tür bilgiden söz edilebilir. Hissî bilgi, duyu vasıtasıyla elde edilen verileri bilirken, rûhî bilgi mücerred de kavrayabilir. Bu sebeple küllî bilgi ancak rûhî bilgi metodları ile elde edilebilir. Bu bakımdan bilmek, yeni birşey var etmek değil; onu kendinde kavramak demektir (25). (Yeni Thomas'çı felsefeye göre Tanrı'nın varlığına inanmak zorunludur. Bütün zâtlar, zâtiyetlerini Tanrı'nın zâtından alırlar) Bütün şeylerin varoluşları Tanrı'nın

varoluşuna iştirâk ile gerçekleşir. (Eşyanın varlığı Tanrı'nın hür irâdesine bağlıdır. Bu sebeple insan Tanrı'nın kendisi için çizdiği kadere uymak mecburiyetindedir. Tarih, Tanrı'nın çizdiği bir gâyeye doğru yürüyüştür. Felsefe sadece Tanrı'yı evrenin ilkesi olarak bilebilir, onun zâtına asla ışık tutamaz. Bunu ancak ilhâm veya imân gerçekleştirebilir. Her ne kadar felsefe imân ve ilhâmı, bir felsefî esas olarak değerlendiremezse de inkâr da edemez.)

(İnsan rûhu, varolan varlıkla iki tür ilişki içine girebilir: Varlık; bilginin süjesi olarak doğruluğun temelini, irâdenin karşısında da iyinin temelini teşkil eder. Ayrıca biri estetik, diğeri pratik olmak üzere iki tür değerler alanından söz etmek imkânı vardır. Pratik değerler alanında da teknik ve etik değerler yer alır. Bütün ahlâkî değerler, dinden kaynaklanır. Ahlâkî muhtevası olmayan hiçbir dîni değer yoktur) Ahlâkî, vazife şuûru üzerine bina eden Kant'çılara, değerlerin ahlâkın ana maddesini oluşturduğunu söyleyen fenomenolojistlere de karşı çıkarlar. Ahlâk, temelde bütün insan faaliyetlerinin ana ilkesidir ve böyle olduğu için de mutlaka bir gâyesi bulunacaktır. Bu gâye de insanın mutluluğudur. İnsan mutluluğu elde etmek için doğuştan getirdiği eksiklikleri gidermelidir. Kemâle ermek için sarfedilen çaba, insanı fazîlet sahibi yapar. Fazîlet ise, insanı kelimenin tam anlamıyla hür kılar. Ahlâkî kanunlar Tanrı'nın irâdesinin mahsulü değil, zâtının mahsulüdürler ve dolayısıyla insanın fitratında yer etmişlerdir. Söz gelimi ahlâk kanunu zinâyı ve benzeri şeyleri yasaklıyorsa, insanın tabiatı böyle gerektir-

diği için yasaklamaktadır (26).

Toplum yapay bir müessese değil, öteki yaratıkların hepsinden üstün olan insan ferdinin teşkil ettiği bir birliktir. İnsan, tabiatı gereği tek başına yaşayamaz, mutlaka topluluk içinde yaşamak zorundadır. Faziletli insanlardan müteşekkil topluluklar faziletli olurlar, ferd fazilet sahibi olmayınca toplum da faziletli toplum olamaz.

Elimizde bulunan eser, É. Gilson'un ölümünden sonra neşredilen tamamlanmamış bir çalışmasından oluşmaktadır. Gilson burada çağdaş materyalist düşünce tarafından sık sık gündeme getirilen tanrıtanımazlık problemini ele almaktadır. Tanrı'nın varlığının açık seçik ve kendiliğinden belirgin olduğuna inandığını belirttiikten sonra, asıl problemin Tanrı'nın varoluşu olmayıp Tanrı'nın varolmayışının ispatı olduğunu bildirmektedir. Muhtelif tanrıtanımazlık çeşitleri içerisinde, ilgisizlerin ateizminden, bilimci ateizm çabalarından, proleteryen ateizmden söz ettikten sonra, ilmi anlamda bir ateizmin varlığından söz edilemeyeceğini, çünkü bilimin Tanrı kavramını değerlendirme yetkisinin bulunmadığını belirtmektedir (27). Daha çok ünlü filozof Nietzsche'nin " Tanrı öldü " sözünden hareketle samimi bir Katolik olarak hristiyanî tanrı inancını savunmaya çalışmaktadır.

Bir bilgin ve düşünür için elbette ki Hristiyan teolojisindeki tanrı anlayışını kavramak, çok güçtür. Hatta anlamak değil, bilmeden kabul etmek dahi, aşılması oldukça güç zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan Nietzsche'nin çırpınılarına

hak vermemek elde değildir. Bilhassa İslâm inancının getirmiş olduğu saf tevhid akidesi göz önünde tutulduğunda biz, bu çırpınıları daha iyi anlayabiliyoruz.

Şüphesiz ki İslâm düşüncesi üzerinde derin bilgisi bulunan Gilson, bu bilgisini birinci elden İslâm kaynaklarından daha çok bunların Ortaçağdaki latince tercümelere dayandırmaktadır. Bu sebeple eserin konusunu teşkil eden ateizm sorununa İslâm'ın nasıl baktığını tespit edebilmiş değildir. Konunun böyle bir önsözde bizim tarafımızdan açıklanması da mümkün olmadığından, biz probleme değinmekten çok Gilson hakkında bilgi vermeye çalıştık. Şu kadarını belirtelim ki, Hristiyan aydın için izâhı güç bir problem oluşturan ve bu sebeple de ateizmin gelişmesine imkân veren tanrı inancı, saf tevhid akidesi üzerine dayanan İslâm ulûhiyyet telâkkisi için çok fazla girift bir sorun oluşturmamaktadır. Bunun tabii sonucu olarak da, bazı sübjektif şartların ürünü olan nihilist akımların ötesinde, İslâm dünyasında entellektüel sorun oluşturabilecek bir ateizmden söz etmek pek mümkün değildir.

Dipnotlar:

(1) . É. Gilson'un hayatı ve eserleri için bkz, Callistus James Eddie, "The Writings of Etienne Gilson Chronologically Arranged", *Mélanges Offerts à Etienne Gilson* içinde, s. 15-58.

(2) . Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. : Mehmet Aydın), İzmir, 1988, s. 11 .

- (3) . Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 12.
- (4) . Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, Paris 1932, s. 2-20.
- (5) . Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, 207 vd., Farsça çev. Ahmed Ahmedî, Tahran, 1402.
- (6) . Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 15 vd.
- (7) . Étienne Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, Paris, 1986, s. 8 vd.
- (8) . Étienne Gilson, *Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot*, Paris, 1986, s.132.
- (9) . Étienne Gilson, *a.g.m.*, 187.
- (10) . Étienne Gilson, *a.g.m.*, 188.
- (11) . Étienne Gilson, *Proceedings of the Sixth Internationale Congress of Philosophy*, s. 592-595.
- (12) . Étienne Gilson, *agm.*, 596.
- (13) . Simon Van Riet, *Avicenna Latinus*, Leiden, 1972.
- (14) . Bkz, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, IV, 1-149, Paris, 1929-1930.
- (15) . Bkz, F. Van Stenberghen, *La Philosophie au XIIIe Siècle*, Paris, 1966, s.15 vd.
- (16) . Roger Marston: İbn Sînâ'cı Augustin'ciliğin durumu, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, VIII, 37-42, 1933.
- (17) Bkz, *a.g.d.*, XXX, s. 82-89, Paris, 1955.
- (18) . Bkz, *a.g.d.*, XXXVII, 7-31, Paris, 1962.
- (19) . Bu konuşma *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XLIV, 89-121, Paris, 1969'da neşredilmiştir.
- (20) . Étienne Gilson, *a.g.d.*, 91, 103, 104, 114 ve 120.
- (21) . Bunlardan önemlilerini zikrederim: *Notes Sur La Philosophie de Campanella*, (Campanella'nın felsefesi Üzerine Notlar); *D'Aristotele à Darwin* (Aristo'dan Darwin'e); *L'Athéisme difficile* (Zor Ateizm - Ateizmin Çıkması); *De la Bible à François Villon* (İncilden

François Villon'a); *Linguistique et Philosophie* (Dilbilim ve Felsefe); *Matière et Formes* (Madde ve Formlar); *Saint Thomas Moraliste* (Ahlakçı Aziz Thomas); *La Société des Masses et sa Culture* (Halk topluluğu ve Kültür); *Les Tribulations de Sophie* (Hikmetin Serüveni); *La Doctrine Cartésienne de la Liberté et la Théologie* (Descartes'ci özgürlük ve ilâhiyyât doktrini); *Art et Métaphysique* (San'at ve Metafizik); *Essai sur la Vie Intérieure* (Derüni hayat üzerine bir deneme); *Descartes et Harvey* (Descartes ve Harvey); *La Religion et la Foi* (Din ve İnanç); *Le Platonisme de Bernard de Chartres* (Chartres'li Bernard'ın Eflâtunculuğu); *Saint Bonaventure et l'Evidence de l'Existence de Dieu* (Tanrı'nın varlığının apaçıklığı ve Aziz Bonaventure); *Rabelais Fransiscain* (Fransiscain Rabelais); *La Pensée Religieuse de Descartes* (Descartes'in dinî düşüncesi); *La Philosophie Fransiscaine* (Fransiscan Felsefesi); *La Cosmogonie de Bernardus Sylvestris* (Sylvestre'li Bernard'ın kozmogonisi); *Reflexions sur le Controverse Saint Thomas-Saint Augustin* (Aziz Augustin-Aziz Thomas tartışması üzerine düşünceler); *The Future of Augustinian Metaphysics* (Augustin'ci metafiziğin geleceği); *Humanisme Médiévale et Renaissance* (Ortaçağ hümanizmi ve Rönesans); *L'idée de Philosophie Chez Saint Augustin et Chez Saint Thomas d'Aquin* (Aziz Thomas ve Aziz Augustin'de felsefe fikri); *Le Problème de la philosophie Chrétienne* (Hristiyan felsefesi problemi); *La Nation de la Philosophie Chrétienne* (Hristiyan felsefesi nosyonu); *Le Moyen Age et le Naturalisme Antique* (Ortaçağ ve Antik tabiatçılık); *Albert le Grand à l'Université de Paris* (Büyük Albert Paris Üniversitesi'nde); *Sens et Nature de l'Argument de Saint Anselme* (Aziz Anselme'in delilinin mana ve tabiatı); *Pour un ordre Catholique* (Bir katolik tarikatı için); *De l'Universalisme Médiéval aux Conditions Actuelles de la Liberté* (Ortaçağ evrenselliğinden özgürlüğün bugünkü durumu); *L'Ame Raisonnable Chez Albert le Grand* (Büyük Albert'te akledici nefis); *La Notion d'Existence Chez Guillaume d'Auvergne* (Guillaume d'Auvergne'de varolma nosyonu); *Philosophie et Incarnation Selon Saint Augustin* (Aziz Augustin'e göre felsefe ve enkarnasyon); *La Métaphysique Selon Duns Scot* (Duns Scot'a göre metafizik); *L'Etat et les Universités* (Devlet ve Üniversiteler); *Eglise et Cité de Dieu Chez Saint Augustin* (Aziz Augustin'de tanrısal kent ve kilise); *Cajetan et l'Existence* (Cajetan ve varolmak); *Cajetan et l'Humanisme Théologique* (Cajetan ve ilâhiyyâtçı hümanizm); *Révélation et Unité des Hommes* (Vahiy ve insanların birliği); *L'Europe et la Libération de l'Art* (Avrupa ve san'atın özgürleştirilmesi) (Callistus James Edie, *ag.m.*, 15-58).

(22) . H. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 1985.

(23) . Jacques Maritain, 18 kasım 1882'de Paris'te dünyaya gelmiştir. Protestan inancıyla yetiştirilmiş, Sorbonne'da öğrenim görmüş; ancak buradaki felsefe dersleri onu tatmin etmemiş, *Collège de France*' ta dersler vermekte olan Henri Bergson'un derslerine devam etmiştir. 1906'da Rus asıllı bir yahudi olan Raissa Oumansoff ile evlendi ve kısa bir süre sonra ikisi de katolik oldular. Paris'teki *Institut Catholique*'de felsefe dersleri verdikten sonra, tıpkı Gilson gibi, o

da ABD'ye gitmiş, önce Toronto'da Ortaçağ Araştırmaları Enstitüsü'nde, daha sonra Princeton Üniversitesi'nde dersler vermiştir. 1945-48 yılları arasında Fransa'nın Vatikan Büyük Elçiliği'ni de yapmış olan Maritain, 28 nisan 1973'te Toulouse'da vefat etmiştir.

Dilimizdeki iki felsefe ansiklopedisinde de Filozofun ölüm tarihi yanlış olarak 1955 yılı diye gösterilmektedir. (Bkz., Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, III, 379; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, düşünürler bölümü, II, 21.) Özellikle Hançerli-oğlu'nun yakınlarında yayınlanan eserinde müellifin "Çağdışı" üzerinde durulacağına, Sena'nın hatasını tekrarlamamaya çalışması beklenirdi.

Ellinin üzerinde eser yazmış olan Maritain'in başlıca şu eserlerini zekredebiliriz: *La Philosophie Bergsonienne* (Bergson Felsefesi) 1913; *Art et Scolastique* (San'at ve Skolastik), 1920; *Saint Thomas* (Aziz Thomas) 1921; *Éléments de Philosophie* (Felsefenin Unsurları), 1923; *Primauté du Spirituel* (Ruh Gücünün Üstünlüğü), 1927; *Religion et Culture* (Din ve Kültür), 1930; *Les Îles* (Adalar), 1932; *La Philosophie de la Nature* (Tabiat Felsefesi), 1935; *Science et Sagesse* (Bilim ve Hikmet), 1935; *Les Juifs Parmi les Nations* (Milletler arasında Yahudiler), 1938; *Situation de la Poésie* (Şiirin Durumu), 1938; *De la Justice Politique* (Siyasi Adalet Üstüne), 1940; *Christianisme et Démocratie* (Hristiyanlık ve Demokrasi), 1948; *La Philosophie Morale* (Ahlâk Felsefesi), 1960; *La Responsabilité de l'Artiste* (San'atkarın Sorumluluğu), 1962; *Dieu et la Permission au Mal* (Tanrı ve Kötülük Fırsatı), 1963; *Le Songe de Descartes* (Descartes'in Rüyası), 1965; *Mystère d'Israël* (İsrail'in Esrarı), 1965; *Le Paysan de la Garonne, un Vieux Laïc s'interroge à Propos du Temps Présent* (Garonne'lu köylü ve yaşlı bir laik yaşadığımız günleri soruşturuyor), 1966; *De la Grâce et de l'Humanité de Jésus* (Hz. İsa'nın İnayeti ve İnsanlığı Üstüne), 1967; *Anti Moderne* (Yeniliğe Karşı), 1922; *Trois Réformateurs* (Üç Reformcu), 1925; *Le Docteur Angélique* (Melekli Din bilgini), 1930; *Humanisme Intégrale* (Bütünsel Hümanizm), 1936; *Man and the State* (İnsan ve Devlet), 1950; *Raison et Raisons* (Akıl ve Akıllar), 1947; *De Bergson à Thomas d'Aquin* (Bergson'dan Aquine'li St. Thomas'a), 1945.

Bergson'un öğrencilerinden olan Jacques Maritain, bir süre sonra Yeni Thomas'çı görüşleriyle, Bergson'culuktan farklı sonuçlara ulaşacaktır. O, Papa XIII. Léon'un genelgelerinde belirtildiği gibi Ortaçağ'da akıl ile imân, vahiy ile felsefe arasında, önce ayırım yaparak sonra birleştirilerek varılan Thomas'çı sentezi modern düşünceye uyarlamaya çalışacaktır. Bunun yalnızca metafizik bir temmül (reflexion) olarak kalmasıyla yetinmeyip yaşanan bir felsefe haline getirmeyi denemektir. *Anti-moderne* isimli eserinde, modern düşüncenin (Descartes'ten bu yana gelişen Batı felsefesinin) insanlığı sürüklediği çıkmazı değerlendirmekte, buradan akulla imânın yeniden uzlaştırılmasıyla bu çıkmazın ortadan kaldırılabilirliğini düşünmektedir. Bu eserinde "Yeni Skolastik" diye adlandırılan ve papanın genelgesinde sözü edilen hareketin dokümanını vererek, Thomas'çı düşüncenin yeniden doğuşunun şartlarını tespit eder. Onun bu modernizme karşı çıkması, salt bir geriye dönüş değil; aksine, geçmişin, geleceğe doğru gidişte bir atılım kaynağı olarak kullanılması amacını gütmektedir. Arthur Hubscher'in de dediği gibi Maritain "Ortaçağa geri dönüşü reddeder. Onun yaptığı saldırılar, daima geçmişe karşıdır." (*Çağdaş Filozoflar*, 124).

Diğer Yeni Thomas'çılar gibi, modern düşüncenin önde gelen filozoflarını eleştirir. Kartezyen felsefe, Rousseau ve Kant ile hesaplaşmaya çalışır. Bu arada diğer bilimlerin yanı sıra Ortaçağ san'atları üzerinde durur. "San'at ve Skolastik" isimli eserinde, Ortaçağ san'atkarının dünyasını araştırır. Ve neticede yeni bir estetik geliştiren, Yeni Thomas'çıların birçoğunda gördüğümüz gibi, düşünceden kalkarak san'ata ulaşır.

Varoluşçu entellektüalizm diye özetlediği Thomas'çılığı, klasik ve modern felsefenin bütün unsurlarını kullanarak zenginleştirir. Gilson'un aksine eserleri élémentaire olmak yerine daha çok spekülatiftir. Hümanizmden kalkarak Hristiyan topluluğu fikrine varmış ve bu yönüyle de Avrupa birliğinin öncüleri arasında yer almıştır.

(24) . I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (çev. : S.

Rifat Kiroğlu), İstanbul, 1983, s.278-279 .

(25) . I. M. Bochenski, *age.*, s. 283.

(26) . I. M. Bochenski, *age.*, s. 286-288.

(27) . Étienne Gilson, *L'athéisme difficile*, Paris, 1979, s. 7, 9.

ATEİZMİN ÇIKMAZI

ÖNSÖZ

Étienne Gilson, bazı bölümleri yayınlanmamış olan *Constantes philosophiques de l'être* (Varlığın felsefi değişmezleri) adlı bir eser bırakmıştır. Ancak yayıncı için, şu notu da ilâve etmiştir: " Eğer bu metin çok uzun bulunursa, ayrı küçük bir kitapçık haline getirmek üzere, bu kitabın IX. ve X. bölümleri bir araya getirilebilir." Demek ki söz konusu bu bölümler, bu kitapçıkta yapıldığı gibi, "Ateizmin Çıkmazı " adıyla yayınlanabilecekti. Bunlar elinizdeki kitapçıkta: 1) "Ateizmin çıkmazı ", 2) "Hizmetkâra Övgü " şeklinde sıralanmıştır.

Gerçekten eserin ilk sekiz bölümü bir bütün teşkil etmektedir. Adı geçen bu eserde, *Révue de Métaphysique et de Morale* (sayı 4)'de 1961 yılında yayınlanmış olan makalesi de yer almaktadır. *De la connaissance du principe* (Prensibin bilinmesine dair) başlığını taşıyan bu makale kitabın I. bölümünü oluşturmaktadır. 1952'de *Revue thomiste* (sayı 1)'de yayınlanmış bulunan *Les Principes et les Causes* (Prensipiler ve Sebepler), kitabın II. bölümünün başlığını teşkil etmektedir. 1967'de R.P. Chenu'ya sunulan *Mélanges*' da yayınlanmış olan *Les Vicissitudes des Principes* (Prensipilerin değişmezleri) adlı makale V. bölümün başlığını; *Revue thomiste* (sayı 2 ve 3)'de

yayınlanan *L'Être et Dieu* (Varlık ve Tanrı) isimli makaleleri ise söz konusu eserin VII. bölümünü oluşturmaktadır. Eserin IX. ve X. bölümleri olarak tasarlanan incelemeler ise, anılan *Constantes philosophiques de l'être* adlı ve kısmen yayınlanmamış bu eserin bölümleri olmaktan daha çok ekleri durumundadır. Bu sebeple Étienne Gilson'un düşünce ve tavsiyesine uygun bir biçimde, bu incelemelerin ayrı bir kitapçık halinde yayınlanması tercih edilmiştir.

Étienne Gilson'un, ilk incelemesi için üç başlık düşünülmüş olduğu, eser üzerine düştüğü bir nottan anlaşılmaktadır: "Ateizme Dair " veya " Ateizmin Çıkması - Zor Ateizm " veyahutta " Ateizmin Güçlükleri ". Son olarak biz, ikincisi üzerinde karar kıldık.

Bu incelemenin elde mevcut üç edisyonu vardır:

1) Değişik çapta birçok daktilo sayfasının eklendiği fransızca bir metin mevcuttur. Bu durumu açıklığa kavuşturan yazarın koymuş olduğu şu notudur: " Son redaksiyon, Vermenton, 25 eylül 1967"

2) Daktilo edilmiş bu nüshadaki son notun hemen yanında şunları okuyoruz: " İngilizce olarak tekrar yazılmıştır. (İsimleri kısaltılmış ve okunamaz durumda iki kişi) tarafından basıma hazırlanmış ve yayınlanmıştır." Burada söz konusu olan, "The great Ideas today ", 1968, s. 239-273" de, " The Idea of God and the difficulties of ateizm " adıyla yayınlanmış bulunan makaledir.

3) 1967 tarihli ve daktilo edilmiş fransızca metnin üzerinde, yazar makaleyle ilgili olarak ciddi bir

değerlendirme yapmış ve şunları eklemiştir: " 1970 yılında Vermenton'da tekrar kaleme alınmıştır. " Bu metin, kendisinin yayınlanmasını arzu ettiği ve tamamı daktilo edilmiş bir metindir. Metnin sonunda şunlar yazılıdır: " Son, 12 ekim 1970 ".

Constantes de l'être adlı eseriyle birlikte bu incelemesini de sunan yazar, bu konuda şunları söylüyor: " Prof. Mortimer J.Adler sayesinde *The great Ideas today* 1968 tarihli derleme dergisinde yayınlanmış dört dersin fransızcasıdır. " Bibliothèque de l'Institut'de bulduğumuz bu ayrı basım 1969 tarihli dir.

Şu iki hususu unutmayalım:

1) İngilizce metin, fransızca ilk metnin tercümesi değildir. Fransızca ikinci metin de, ingilizce metnin tercümesi değil. O halde "*Athéisme difficile* " (Güç ateizm - Ateizmin Çıkması) adlı incelemenin üç versiyonu mevcuttur.

2) Gâyet tabii yayınlamak için fransızca ikinci metnin tercih edilmesi gerekir. Burada karşımıza çıkan bir tek mesele var. O da, yapılan ilâve kısımları veya ilk metinde yapılan bazı değişiklikleri çekip çıkarmanın uygun olup olmadığını bilmektir. Halbuki çıkarılan parçalar bilerek çıkarılmış; değiştirilen kısımlar da aynı şekilde bilerek değiştirilmiştir. En azından bu yayın için, öyle sanıyoruz ki, yayınlanması maksadıyla Étienne Gilson'un bizzat kaleme aldığı metni vermek uygun olacaktır.

Constantes de l'être in giriş kısmında şu satırları okuyoruz: " Hizmetkâra Övgü, 1967'de Kanada Konfederasyonunun yüzüncü kuruluş yılı münasebetiyle,

Uluslararası Toronto İlahiyat Kongresi'ne sunulan bir tebliğin tercümesidir. " Bu satırlardan sonra, adı geçen incelemenin fransızca olarak basılmasına izin verdiği için R.P. Shook'a teşekkür edilmektedir.

Burada *La Théologie du Renouveau* (Yeniden Diriliş Teolojisi) adlı derlemede yer alan ve "*Pour la servante* " (Hizmetçi için) başlığı altında yayınlanmış olan fransızca metni veriyoruz. Bu derleme yani *La Théologie du Renouveau* , Uluslararası Toronto Kogresine sunulan çalışmaların tam metnini içermekte olup, Laurence K. Shook ve M. Bertrand'ın yönetiminde yayınlanmıştır. *Montréal, Fides ve Paris, Editions du Cerf, 1968, s.61-72.*

Şu hususu da hatırlatalım ki; bu başlık aslını *Summa Theologica* , I a, Soru I, makale 5'ten almaktadır. Kutsal öğretisi (*doctrina sacra*), diğer ilimleri (*aliae scientiae*) hizmetçileri (*ancillae hujus*) olarak görür. St. Thomas bu imajı (benzetmeyi) Süleyman'ın Meselleri, IX, 3' ten almaktadır. Hikmet evini kurduktan sonra, " hizmetçilerini gönderdi " (*misit ancillas suas*) ve "basit insanları " evine girmeye çağırdı.

Biz, burada Étienne Gilson'un, ölümünden sonra yayınlanacağını düşünerek, incelemesine kendisinin uygun görüp seçtiği başlığı koyuyoruz.

Henri GOUHIER

ATEİZMİN ÇIKMAZI

Sık sık Tanrının varlığına dair deliller getirmem istendi benden. Bazan bu iş için zorlandım ve hatta zaman zaman buna tahrik edildim. Bu konuya karşı asla büyük bir ilgi duyamadım. Bizzat bendeki ve dünyadaki aşkınlaştırıcı bir gerçekliğin Tanrı kelimesine karşılık olduğuna o kadar eminim ki, böylesine emin olduğum bir konuyla ilgili bazı deliller arayıp bulma fikri, bana hiç de ilginç gelmiyor. Bu deliller bana sadece bildiğimden daha fazla bir şey öğretmeyeceği gibi, kendi ispatlarının bir neticesi olmaktan daha çok, onların sebebi durumunda olan ve önceden kazanılmış bu gerçekliklerin biri lehine kafa yormak gibi bir duyguya da sahip olacaktım üstelik. Oyunda hile yaparak kazanmaktan zevk alan kişiler hoşgörülebilir zira neticede birşey kazanıyorlar. Ancak yalan yanlış bir delil (ispat) hiçbir şeyi ispatlayamayacağına göre, onu ileri sürenin de kazanacağı hiçbir şey olamaz.

Buna karşılık, doğrusu madem ki Tanrı'nın varoluşu benim için kendiliğinden kesin gözüküyor, öyleyse başkalarının Tanrı'nın varolmadığını söyleyebilme'lerine sebep olan delilleri de merak ediyorum. Benim için tartışma konusu olan şey, Tanrı'nın varolmayışı (non-existence)'dir. O halde ateizm lehine başvuru olan bu delillerin bazılarını tanımak ve sınamak da arzuladığım

bir şeydir. Bununla şu dogmatik ve pozitif ateizmi, yani mükemmel bir tefekkürden sonra, gerçekte, hiçbir şeyin "**tanrı**" kelimesine karşılık olmadığını akli bir kesinlik (gerçelik) olarak ileri süren doktrini kastediyorum. "*Hiçbir şey*" ile de "*hiçbir varlık*" demek istiyorum.

Bundan dolayı bu mefhumu açıklamakla işe başlayacağım. Bu kavramın olumlamasını " Tanrı'nın bir olumlaması ", onun yadsımasını ise " Tanrı'nın bir inkârı " olarak görüyorum.. Bu kavramı oluşturan unsurlar; Wolff' un ifâdesiyle, onun *Essentialia*' sı (temelî, esası) üç tanedir:

1) Tanrı aşkın bir varlık olmalıdır, yani benden ve âlemden bağımsız olarak varolan bir varlık;

2) O, aynı zamanda zorunlu bir varlık olmalıdır, öyle ki, onu bulduktan sonra, delilini (cause = sebep) aramaya ihtiyaç olmasın;

3) O, geri kalan herşeyin sebebi (cause) olmalıdır (1).)

Bu şartları belirlememin sebebi şudur : Tanrı'nın varlığını olumlamak, Tanrı diye isimlendirilen herhangi bir objenin varlığını olumlamak demek değildir. Böylece *Ésprit* dergisince (Ekim 1967) "*Yeni Dünya ve Tanrı'nın Sözü*" başlığı altında yürütülen önemli bir ankette,

(1) . Mortimer, J. Adler; Dieu, religion et l'homme moderne (God, religion and modern man- Tanrı, din ve modern insan), 9 Ağustos 1966'da Aspen Institute for Humanistic Studies'de (Aspen Beşeri İlimler Enstitüsü) verilmiş olan bir konferans metni. İçinde itiraz edeceğim hiçbir şey bulunmayan bu önemli konferansı bana gönderdiği için, Dr. Adler'e teşekkür ederim. Felsefi mutabakat, insan onunla karşılaştığında, severek kabul edeceği ender bir gıda gibidir.

Tanrı'yı İsa (Jesus) ile özdeşleştirerek J.J. Natanson şöyle diyor: " Bu Tanrı'nın ilk sıfatı (attribut) varlık değildir, kâdir-i mutlaklık (la toute-puissance) da değil, aşk'dır. " Hristiyanların Tanrısı elbette Aşk'dır: Deus charitas est, Fakat Tanrı'nın aşk olabilmesi için ilk önce onun var olması gerekir: "*Gerçekte bunu size söylüyorum, İbrahim yaratılmadan önce ben var olanım .*" İlk önce Tanrı'nın iletişim kurulacak bir varlığa sahip olduğu; kısaca onun var olduğu kabul edilmeksizin, Tanrı'yı "*kendisinin bir haberleşmesi*" ve "*kendisinin bir lütfu*" olarak tanımlamak mümkün olmadığı gibi, onun mutlak kudretini "*varlığın haberleşmesi*" şeklinde tarif etmek de mümkün değildir (2).

↪ Haklı olarak ateizmin pek çok çeşidi olduğu gözlenmektedir. Özel olarak ifade edilmek gerekirse bilimsel ateizm yoktur. Çünkü ilim Tanrı kavramını değerlendirme yetkisini haiz değildir. Ancak salt bazı ilmi metodlarla ele alınan bir takım problemlerle dolu bazı zihinlere has bir ateizm vardır. Burada şahsi bir tutum söz konusudur. Zaten tecrübe de bu tutumun hayat boyunca değişebileceğini ve bunun ne bir obje, ne bir isbat, ne de bir inkâr olduğunu göstermektedir. Burada söz konusu olan pozitivist ya da bilimci ateizm değildir.

Bir de pratik ateizm var. Belki en yaygın ateizm şekli olan dinsizliktir. Bu ateizm, bizzat inananların şuurunda en sinsi bir tehdit ve sanki Tanrı yokmuş gi-

bi yaşamaktan ibaret olan bir ateizm şeklidir. Temelde pratikle ilgili olan bu ateizm biçimi de bizi ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren, "din hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna cansız bir şekilde "karşı değilim" diye cevap veren nötr kişilerin ateizmidir. Bu insanlar, tanrıtanımaz olup-olmadıklarını bilmiyorlar ve hatta bunu anlamak için, belki de böyle olduklarını keşfetme korkusuyla, kaygı bile duymuyorlar.)

(S.S.C.B.'nin devlet ateizmi gibi bir de resmî ve politik ateizm vardır ki, burada Marksist ateizm bir nevi sosyal ve siyâsi bünyeye dahil edilmiştir. Onu da bir kenara bırakmak isterdik. Zira o, öz itibarıyla ne felsefi, ne de teolojiktir.) Gerçekte o, spekülâtif bir öz bile değildir. Ama onu bilmemezlik de edemeyiz. Zira o, sürekli ele almak zorunda bulunduğumuz problemlerle ilgili tartışmaya katılmaktadır.

(Özellikle dikkatimizi üzerine çekecek olan ateizm şekli ise felsefi ateizmdir. Tanrı'nın metafizik kavramı bahis mevzûu olduğu, bu da "tabû ilâhiyat" adı verilen şeyin zirvesi olduğu için, bu anlamda o tür ateizme teolojik de denilebilir.) Ama Tanrı'nın vahyi kendiliğinden hangi şekli almış olursa olsun, vahyedilmiş dinlerin Tanrısı'ndan söz edilmeyecektir. Ayrıca ilk modernizm devirlerinden bu yana, aydın zihniyet sahibi küçük gruplar tarafından üretilmiş dini ateizm de, Tanrı'nın rolünün aynısını oynayan İsa anlayışının en yakın şeklini oluşturduğu Hristiyan ateizmi de bahis konusu edilmeyecektir.

1. HANGİ TANRI ÖLDÜ?

Nietzsche 'nin "Tanrı öldü" sözü o kadar dillere destan bir klişe oldu ki, insan bundan bahsetmekten bile utanıyor. Bununla beraber, o, bu sözleri yazdığı zaman bunlar onun mesajının sadece bir kısmını ifade ediyordu. Zira bu sözler onun düşüncesinde bir başka ifade ile birlikte yer alıyordu: "Size *üstün insanı* ilân ediyorum." Nietzsche için bu sözün ikinci kısmı olmadan birinci kısmı hiç bir anlam taşııyordu. Çünkü *üstün insan*'ın doğuşu, bu Tanrı'nın ölmesinin nedeni idi. Yeni insan ile Tanrı'nın bu yer değiştirmesi ve bu yeni insanın Tanrı'nın yerine geçmesi, ormandan çıkarak keşişlerinin yanına giden Zerdüşt'ün kendi kendine mırıldandığı şu sözün de özü idi: "Şu *ihitiyar* veli, Tanrı'nın öldüğünü hâlâ öğrenmemiş." İnsanın aleyhine işgâl ettiği yerden Tanrı'yı uzaklaştırmak Nietzsche için, girişimin son safhasıydı. Gazeteler, dergi ve kitaplar ya da binbir çeşit broşür *Üstüninsan*'ın gelişinden daha çok, Tanrı'nın ölümüyle ilgili yayınlarla dolup taşıyordu. Belki de bu, gerçekte, Tanrı'nın ölümüne inanmayı cesaretlendiren hiç bir şeyin bulunmayışındandır.

Her halükârda, ifadenin anlamı açık değildir. Olduğu gibi alındığında bu ifade şuanlama gelecekti: Tanrı denilen belli bir varlık nihayet var olmayı

bırakmıştır.

Böyle anlaşıncı da önerme, anlamını yitirmiş olacaktı. Zira Grekler bile Tanrısallık ve ölümsüzlük kavramlarını özdeşleştiriyordu. Onlara göre "ölümsüzler" ya da "Tanrılar" demek, aynı kapıya çıkıyordu. Bizim için de hâlâ "bir ölümlü" ya da "insan" demek, pratik olarak aynı şeyi ifade etmektedir.

İki kavramın denkliği o kadar kesin idi ki, ilk hristiyan ilâhiyatçıların pek çoğu, insan ruhu "tabû olarak" ölümsüz olmuştur diyen ve kendileri için yeni olan bu öğretiye karşı çıktılar. Bu, ondan bir Tanrı yaratmaktı. Tanrı'nın ölebileceğini belirten bir kavram da yine saçma gibi geliyor. Zira olgu doğru ise bu ölen şey bir Tanrı değildi. Eğer bir zamanlar bir Tanrı var idiyse, tarif itibarıyla olumsuz olduğuna göre, o hâlâ mevcuttur (3).

Önermenin bu saçmalığı bile, onu büyük bir reklâm sükseesi haline getirmiştir. Zira reklâm (basın-yayın) sadece olağandışı olan ile, tercihen de, arızı olanla ilgilenir. Bir ölümsüzün var olmayı (être) sürdürmesi, ondan bahsetmeye değmeyecek kadar tabiidir.

(3) . Zikrettiğimiz "Dieu, religion et l'homme moderne" (Tanrı, din ve modern insan) adlı eserde Mortimer J. Adler "atésisme existentiel" (varoluşçu Tanrı tanımazlık) dediği şeyi şöyle tanımlamaktadır: "Tanrı yoktur." Haklı olarak o, buradan şu neticeyi çıkarıyor: "Bütün yeni ilâhiyatçılarımız -Tanrı'nın ölümünü belirten ilâhiyatçılarımız- Tanrı tanımazdırlar... Bu kişiler Tanrı'nın ölümüyle yeni bir teolojinin doğduğuna ya da daha saçma olanı, insanın dinî hayatı için yeni bir devrin başladığına okuyucularını inandırma gayreti içinde olmalarıdır. (...) "Tanrı'nın ölümünü" bildiren akım Tanrı'nın değil; teolojinin ve dinin ölümünü bildiren akım olarak tanımlanmalıydı." Bu açık ve kesin önerme reddedilemez olup problemin mahiyetini tam olarak belirtmektedir. Ancak bu önermenin kendi deyişleriyle ilâhiyatçılar sınıfının yabancı olduğu entelektüel bir belirginliği daha baştan içerip içermediği sorulabilir.

Fakat ölmüş olması çok daha büyük ilgi çekti. O halde, felsefi bir tartışmanın mümkün olması için şu husus kabul edilecektir: Bu etkili formül, gerçekte, bir ölümsüzün ölmüş olmasından başka bir anlama gelmez. Ama sonunda daha çok onun binlerce yıldan beri insanın yerini zorla elinden alan mitolojik bir varlık biçiminin dışında hiçbir zaman var olmamış olduğu yeni farkedilmiştir. Şuurlarda kaybolmakta olan ve bizzat Nietzsche'nin şuurunda çoktan kaybolmuş olan da işte bu mit'tir.

Daha yakın zamanlara kadar onun varlığına olan inanç, pek çok insanın düşüncesinde canlı iken, bunlar arasından en aydınlanmış olan birinin düşüncesinde henüz yeni sönmüştür. Bu inanç, büyük kitle teşkil eden bir grup insanın düşüncesinde de sönmeye başlıyor, bunların çoğunluğunun düşüncesinde gide-rek daha da siliniyor ve pratik olarak da onların düşüncesinde varlığını yitiriyor.

Nietzsche'nin kendisi de konuyu bu kadar basitleştirici hiçbir şey söylememiştir. Ona göre, problem esas itibarıyla ahlâkî idi. Yeniden insanlara doğru inmek üzere ormandan çıkarak keşişlerine görünen Zerdüşt, arkasında Tanrı'nın azametini ilâhiler bestleyip okuyan bir keşişler topluluğu bırakmıştır. Sadece ve sadece kendileriyle meşgul olup dünyadan el etek çekmiş olan bu kişiler, ahlâkın belirlediği "iyi" ve "kötü" kavramları gibi insana dışardan empoze edilen aşkın değerler kültünü (culte) ve dünyadan el etek çekmeyi cismânileştirirler. İyi ve kötü'nün ötesine gitmek demek; var olmayan bir Tanrı'nın, kendi men-

faatine uygun bir biçimde, insana yukarıdan empoze ettiği bu sözde değerler sistemini "aşmak" demektir. Bir defa bu *mit*' ten kurtulunca insan, kendi öz değerini bizzât ilân etmek üzere hür olacaktır ve o, bizzat kendisi olacaktır: *Ecce homo*.

Nietzsche'de Feuerbach'tan izler vardır. Özü itibarıyla onun gerçekleşmesini önerdiği reform, hristiyan alçakgönüllülük ve uysallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güç ve kuvvetleri, hürriyet içinde ve en etkili bir biçimde değiştirmektir. O halde, gerçekten ölmüş olan şey, geleneksel ve hristiyan ahlâkının tanrısıdır. Nietzsche'nin ifadesi, inkârı (küfrü) işitecek kimse olmadığına göre, Tanrı'yı inkâr etmenin dahi imkânsız olduğunu ifade eder.

(*Eskiden en büyük küfür, Tanrı'yı inkâr idi. Fakat Tanrı öldüğünden, Tanrı'yı inkâr eden kâfir de onunla birlikte öldü.*) Bundan böyle büyük günah, dünyaya lânet etmek ve insana Tanrı'dan, dinî ve semâvî şeylerden daha az değer vermek olacaktır.)

Nietzsche'nin düşüncesi gibi gergin ve tehlikeli bir düşünceyi özetlemek kolay değildir. Kesin olarak onun düşündüğünden, söylediği şeyden söylemediği şeyi düşünmediği sonucu çıkarılamaz. Burada Nietzsche'nin Tanrı'yı inkârı ne alenen, belki ne de zımnen, dünya ve insanın Yaraticısını hedef alıyor. Onun bu konuda ne düşündüğünü söyleyemezdim. İlahiyatçıların, tanrı'nın tabii ve tabiatötesi kavramı ile ilgili olarak gösterdikleri delillere karşı -söz gelimi St.Thomas'ın "*Esvât-ı hamse*" sindeki gibi (*Les Cinq voies* = *Beş*

tümeller) - Nietzsche'nin yönelttiği kritiğin ne olabileceğini tasavvur etmek benim için hâlâ çok zordur. Her halükârda yahudilerin ve hristiyanların Tanrısını reddederdi ama Grek tanrıları hakkında ne söylenebilirdi? O tanrı'lara tapanlar, bunları Timée'nin (*Ti-maios*) Demiurge'sine (*Demiurgos*) benzer bir şekilde, tabiatın bu ilâhî uzlaştırıcısı (müellifi) ve dünyanın şu yarı-yaraticısını, o derece insan üstü veya işçilerin üstünde telakki etmiyorlar mıydı? Zira aslında, der Platon, hiçbir şey gerçekten var değildir; herşey sonradan olur ve sonradan var olan herşey kaçınılmaz olarak bir sebep tarafından meydana getirilebilir. Çünkü " *sebeatsız hiçbir şey meydana gelmez.* "

Nietzsche'nin kendisi, problemin bu kısmına cevap vermemiş olduğunun farkındaydı zira o, metafizikçi olmaktan çok ahlâkçıydı ve o, bunu biliyordu. Okuyucusu, onun bakış açısındaki bu önemli noktayı unutabilir. Nietzsche kendisi, bu sınırlandırmanın şuurlundaydı. O ne Tanrı'ya, ne de ahlâka çatıyordu; o, sadece teolojiye ve ahlâk anlayışına (*moralité*) çatıyordu. Zira, insanların zihninden Tanrı'yı yok eden " *teoloji* "; ahlâkı öldüren de " *ahlâk anlayışı* "dır. Öyle kolayca tanrı'nın boyutlarına ulaşamaz. O bir kadavra gibi çürüyüp dağılmaz fakat daha çok bir yılanın deri değiştirmesi gibi, kendisini yeniler: " *O, ahlâkî derisini sıyrır, değiştirir ve siz onu kısa bir süre sonra iyinin ve kötünün ötesinde bulacaksınız.* " Nihayet ve mümkün olduğu kadar açık bir ifadeyle " *Tanrı'yı inkâr* ": *gerçekte yalnız ahlâkî tanrı'nın reddinden başka bir şey*

değildir." (4).

O halde, geriye geniş bir teolojik saha açık kalmaktadır ki, Nietzsche bu sahaya dokunmadığını bilmektedir. Onun reklâm hâline gelen ifadesini delil olarak gösterenler, pekçok yönden ondan ayrılmaktadırlar. Fizik (tabiata ait) ve kozmik (evrensel) tanrı başta gelir ve genellikle onların ilkin düşündükleri de yalnızca odur. Eskiden Tanrı denilen, evrenin ve insanın yaratıcısı ve koruyucusu olan *Biri* vardı ve var olmayı terkeden işte budur, diye düşünüyorlar. Pek te önemsiz sayılmayacak bir anlamda, Zerdüşt'ün ölümünü ilân ettiği tanrı gibi, bu tanrının da ortadan kalkışı tam bir ahlâkî özgürlüğe yol açacaktı ama bu da âdetlerin sağladığı kolaylıklar anlamında olacaktı. Onunla beraber ödüllendirici ve cezalandırıcı Yüce Hâkim de ortadan kaybolacaktı. Şayet Tanrı yoksa, diyor yaşlı Karamazov, herşey serbesttir ! Her zaman meselenin iki veçhesi birbirine bağlı olmuştur. Bu veçheler, " *dinsiz* " (libertin) kelimesinin eski mânâsında mevcûd idi. Nitekim 17. yüzyılda bu kelime, aynı zamanda " *sefih* " (ahlâksız) olan tanrıtanımazları belirtmek için kullanılıyordu. Tanrı'dan kurtulmuş olanlar, aynı zamanda dinden ve ahlâktan da kurtulmuş oluyorlardı. Nietzsche tamamen buna karşıdır: " *Eğer biz, Tanrı'nın ölümünü kendimiz için yüce bir dünyadan vazgeçme ve kendi üzerimizde devamlı bir zafer hâline*

(4) . Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Böyle Buyurdu Zerdüşt) trad., G. Banquis, Paris Gallimard, 25. baskı. 1950; ek, paragraf 62, s.310.

getirmiyorsak, o zaman bu kaybı çekmek zorunda olacaklar yine bizleriz." (5)

Nietzsche, *Üstün insan* 'ın oluşturacağı bu yeni tanrı ile, temel olarak hiyerarşi doktrini ve bu hususa dikkat edilsin, bir kozmik güçler basamağı olan dini, doğal olarak, muhafaza edecektir. İbâdetsiz gerçek hiçbir din yoktur: " *Bu avâm asrında, seçkin ve soylu bir kafa, her gününe hiyerarşiyi düşünerek başlamalıdır. Onun görevlerinin ve en etkili yanılmalarının bulunduğu nokta işte buradadır.*" (6).

Nietzsche'nin bu ahlâkî ateizmi kesindir. Eğer istenirse, burada Şeytan'ın *non serviam* (secde etmiyorum, hizmet etmiyorum) şeklindeki cevabına benzer bir karşılık görülebilir ama o, aslında Şeytandan daha ileridedir zira Şeytan kesinlikle tanrıtanımaz değildir. Ve Nietzsche gayet iyi bilmektedir ki, var olmayan bir şeye karşı isyan edilemez. Şurası da bir gerçektir ki, *üstün insan* da , en azından henüz, mevcut değildir. Fakat var olacaktır. O, bir efsane (mit) değil; bir bekleyiş, bir ümittir. Nietzsche, bu *üstün insan* 'ın mesajını düşünmeksizin, onunla övünen (ya da *üstün insan* olma sevdasında olan) -avâm asrını tam mânâsıyla küçümsemektedir: " *Onlar imajları tersine çeviriyor ve şöyle diyorlar: Bir tanrı olarak tapılmaya layık hiçbir şey yoktur.*" (7).

Nietzsche ile böhörlenen sahte ateizm ile bizzat Nietzsche'nin kibirli, kendini beğenen ateizmi arasında

(5) . Nietzsche, *age.*, paragraf 61, s.310

(6) . Nietzsche, *age.*, paragraf 63, s.310 ve paragraf 72, s.311

(7) . Nietzsche, *age.*, paragraf 110, s.317

hiçbir ilişki görülmez. Bu durumu da dikkate almaya-
rak, onun asıl niyet ve kastını anlamaya çalışacağız.
Bizzat kendi şöyle diyor: "Düşünme seviyesi çok düşük
olan yerde, gerçeği anlatmak bana imkânsız gibi
göründü." (8)

Nietzsche, her zaman kendini çok yalnız hisset-
mişti fakat o, günümüzde, ucuz tanrıtanımazların
oluşturduğu ve "Nietzsche'ci" denen şu kalabalık
arasında hissedeceği yalnızlıktan daha yalnız ola-
mazdı. Bunlar anlamıyorlar ki; eğer artık bundan böyle
tanrı yoksa kendilerini tanrılaştırma görevi yine ken-
dilerine düşmektedir.

«Aslına uygun Nietzsche'ci ateizmin zeki bir tanığı
J.P. Sartre'dir. Ona göre ateizm öyle pek kolay, basit ve
eğlenceli bir şey değildir. Aksine büyük bir mücadeleyle

(8) . Nietzsche, *age.*, paragraf 105, s.217. Burada Nietzsche'nin
ateizmi inkâr edilmemektedir; sadece mahiyeti hakkında bir hatırlat-
ma yapılmaktadır. O, "Ben ilk tanrıtanımazım" dememiş ya da öyle
 demiş olsa bile, bunu sadece şu anlamda kullanmıştır: "Ben ilk
 ahlâklılık aleyhtarı'yım." (*Ecce homo*, trad., Alexandre Vialette, Pa-
ris Gallimard 1942, s.99). Onun dilinde kötülen ne din, ne de
 Tanrı'dır; iğrenç ve kirli olan hristiyan judaizmi, İsa-Mesih ve onun
 ahlâkı'dır. Nietzsche bu belâ üzerine ışık tutma misyonunu üstlen-
mektedir. O, dünyadan el etek çekmeye dayalı hristiyan ahlâkının
 bulaşıcı karakterini keşfederek, hristiyanı çağdan Nietzsche'ci çağa
 geçirdiği insanlığın tarihini ikiye bölmüştür (s.175). Şu halde o, "İsa
 peygamber karşısında Baküs" tür (Dionysos en face du Crucifié).
 Hayat değerlerinin yerine bazı ölüm değerleri konmak suretiyle, bu
 hayat değerleri yok edilmiştir. Ahlâkın soy kütüğünü (*généologie de
 la morale*) açıklayan da işte budur: "Ahlâkın tarihi : Çok yaygın olan
 bir arzu, yani hayattan intikam alma arzusu ile yanıp tutuşmuş,
 çökmekte olan kişilerin bir mizacı, bir tepkisidir." (s.174). "immora-
 lisme" Nietzsche ateizminin özüdür. Müellifini insanlığın geri kalan
 kısmından ayıran şey de budur (s. 172). Onun kendisine has olan
 bu ateizm, onda "tabii bir içgüdü"dür (s.42). Zaten bu içgüdü, in-
 sanın kendisi hariç, onu aşkınlıştırmayı iddia edecek olan herşeye
 karşı çıkan isyân ile iç içedir.

elde edilebilir ve elde edildikten sonra da çile çekmeyi
kabullenmek gerekir.))

"Les Mouches" (Sinekler) adlı dramının ikinci
sahnesinin üçüncü bölümünde Jupiter ile Oreste, yani
tanrı ile insan karşı karşıya getirilir. Tanrı orada ol-
duğuna göre, Tanrı'yı inkâr söz konusu değildir.
Oreste, koca katili olan annesi Clytemnestre'yi öldür-
düğünden beri, bir suçludur.

Jupiter, Oreste'yi affetmeye hazırdır. Hatta, şayet
tanrı'nın buyruklarını ihlâl ettiği için suçlu olduğunu
kabul ederse, onu mutlu kılmaya da âmâdedir.
Oreste'nin reddettiği kesinlikle bu boyun eğştir.
Oreste'nin vicdanında Nietzsche'ninkinden daha fazla
tanrı yoktur ve her pişmanlık, insanın ahlâkî
köleliğinin kabulü olacağı için, Oreste her çeşit
pişmanlığı (üzüntüyü) reddeder. Boşunadır, Jupiter'in
Oreste'yi gözlerini yıldızlı semaya, canlı türlerine
kısacası yaratıcısı olduğu evrensel nizama çevirmeye
çağırması. Oreste bunlardan hiçbirini inkâr etmiyor.
Onun için artık tabiatın Tanrısı da söz konusu değil;
fakat o, Zeus'a: "Senin tüm evrenin beni haksız bul-
maya yetmez. Sen Tanrıların kralısın. Taşların ve
yıldızların kralı, deniz dalgalarının kralı Jupiter'sin.
Ama insanların kralı değilsin sen!" diye karşılık veri-
yor. Tanrı ile insan arasında bu diyalog şöyle devam
ediyor:

-(Jupiter) "Ben senin Tanrın değil miyim? Utan-
maz küstah kurtçuk! O halde seni kim yarattı?"

-(Oreste) "Sen! Fakat beni hür yaratmaman ge-
rekmez miydi?"

Bu, yaşanmış realiteden tiyatro edebiyatına geçen, gerçek Nietzsche ateizminin tam dramatik ifâdesi ve nihâî sözüdür. Diğer taraftan o, Aristo'nun yaptığı eski bir ayırımı dayanır ki, bu ayırım ne Tanrı'nın varlığının lehinde veya aleyhinde, ne de ahlâk kanununun otoritesine karşı hiçbir metafizik temelden kaynaklanmaz. Her meselede doğrudan esasa inmeye imkân veren, bu olağanüstü akl-ı selim ile Fîlozof, ba-sit olarak bir tabiat (nature) veya irâdeye bağlı halde âlemde iki sebep ve sonuç nizamı olduğunu müşahade ediyordu. Tabiatın eylemleri (opérations) belirlenmiştir. Oysa irâdenin hareketleri (opération) hürdür. Gerçekte, fiillerinin (opération) irâdi ve hür olduğu bilinen yegâne varlık insandır.

O halde, Tanrı irâdeler ve hürriyetler yaratmak suretiyle, kendisine karşı çıkabilecek bazı isyan imkânları da yaratmıştır. Ayrıca hür insanlar yaratmak suretiyle Tanrı'nın, kendisine hizmet etmekten daha çok kendisini sevmeye muktedir bazı varlıklar yaratmış olduğu da düşünülebilirdi. Fakat Oreste kendine güçlük çıkarmıyor. İsyana gitmiyor, ondan hareket ediyor. Jupiter ona "Bana kulluk etmen için sana hürriyeti bahsettim" dediği zaman; bu, ciddi bir kısıtlama altında bırakan bir bağış, bir lütuftur. Oreste "Olabilir ama bu hürriyet senin aleyhine döndü ve her ikimiz de, ne sen, ne de ben, ona birşey yapamayız." diye cevap veriyor. Ayrıca kendisine karşı gelebilmek için bir Tanrı da gerekir. Bu tanrıtanımazlar, artık var olmayan birşey için bir bardak suda ırtına koparıyorlar. Ne ondan vazgeçebiliyor, ne de ondan bah-

setmeyi bırakıyorlar (9).

Tanrı'nın gerçekten öldüğü nasıl ve hangi âlâmet ile bilinecektir? Artık Tanrı'dan bahsedilmeyince o, ölmüş olacaktır. Ölüler çok çabuk unutulur. Gerçekten artık Tanrı yok idiye; Nietzsche gibi bir büyük yazar, bunu ispatlamak üzere akıl için tehlikeli olan böyle bir çaba harcamazdı. Gel gör ki, durum hiç te öyle değil. Meselâ onun: "Herkes Tanrı'nın olmadığını biliyor." dediği de işitilmiyor. Onun var olmayışı bundan böyle onu düşünmeye gerek kalmayacak kadar benimsermiş değildir. Bununla birlikte gerçekten Tanrı ölünce, vuku bulacak olan budur. Tanrı mefhumu bile, sadece arkeologlar için bir merak konusu olacaktır.

Üstelik daha önce bir başka mefhumun kaderi de böyle olmuştu. Auguste Comte, bütün metafizik kavramların, yani ilmen ispatlanamayan tüm kavramların, aynı kadere mahkum olduğunu düşünüyordu.

"*Discours sur l'esprit positif*" (Pozitif düşünce üzerine konuşmalar) adlı eserinde Comte, çözümlemeye olan problemlerle ilgili bütün kanaatlerin ne tasdik, ne de inkâr edilmemesi gerektiğini fakat sadece bir kenara bırakılıp uzaklaştırılması icâbettiğini ve sağlıklı (sağlam) bir felsefenin bu problemleri sadece "gerçekliklerini yitirmek" üzere terk etmek zorunda olacağını telkin etmiştir. Böylece o, Apollon, Minerve ile diğer tanrı ve tanrıçaların var olmadıklarını kimsenin mantıklı bir şekilde asla ortaya koyamayacağını gözler önüne seriyordu. Doğu'nun perilerinin var olmayışı da

(9) . J.P. Sartre, *Les Mouches* (Sinıklar), III, 2, bu sahne eserin en merkezî noktasıdır.

ispatlanmış değildir. Fakat bu durum, o eski inançlar, elde edilen bilgilerin genel durumuyla uyuşmaz hâle gelir gelmez; insan aklının bunları "kesin bir biçimde" terk etmesine engel olamadı.

Comte haklıydı. Fakat Tanrı'nın var olmadığını ispatlamaya kalkışmakta hiçbir saçmalık görülüyor; oysa, gökteki ayın görevlerinin Kabil'in mevcudiyetine (présence de Cain) bağlı olmadığını ispatlamaya kalkışmak açıkça gülünç karşılanırdı. I. Napolyon'un öldüğü biliniyor, (Tanrı'nın öldüğü ise pek kesin değil. Yığınlarca insan ateizm ile övünmenin yararlı olduğuna inanıyor ve bu inançsızlıklarını da (Tanrı inancının ispatlandığı türden) delillerle -söz gelimi kötülüğün varlığı gibi- haklı çıkarmaya çalışıyorsa, bu biricik gerçeklik bile problemin hâlâ oldukça canlı olduğunu gösterir.)

Şayet Tanrı'nın ölümü, insanların zihinlerinde onun kesin ve nihâi ölümünü işaret ediyorsa; ateizmin sürüp giden canlılığı, ateizmin kendisi için bile, en ciddi güçlüğü oluşturur. Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyi düşünen bir tek kişi bile bulunduğu sürece, Tanrı asla zihinlerde ölmüş olmayacaktır. Tanrı ile birlikte ateizm de bitsin diye beklerken; Tanrı'nın ölümü (iddiası), hâlâ tasdik bekleyen bir kuru gürültü olarak kalacaktır.

2 . İLGİSİZLERİN ATEİZMİ

∠ Nietzsche'nin değerine yaraşır, üstün vasıflı tanrıtanımaz(athée)'lar bulmak inanılamayacak kadar zordur. Zaten gerçek tanrıtanımazlar kendilerini bir çeşit aristokrasi mensubu kişiler olarak görüyorlar: Her isteyen bu aristokrasinin mensubu olamaz. Konu her halukârda açık kalmaktadır. Çünkü, bazı geometri hakikatlerinin var olduğu gibi, tartışma götürmez bir şekilde Tanrı'nın varlığını gösteren deliller bulunsaydı, tanrıtanımazlar olmazdı. Ve Şayet aynı şekilde Tanrı'nın var olmadığını gösteren deliller bulunsaydı, inananlar olmazdı. Bununla beraber ispat işi, Tanrı'nın varlığını kabul edenlere düşer. Onlar bu hususta ellerinden gelen çabayı sarfediyorlar fakat inmayan kişi çoğu zaman dinlemeyi bile kabul etmiyor.

Birçok dinsizi (libertin) tanıma fırsatını bulacak kadar saraya yakın yaşayan *La Bruyère* , pozitif, akli ve felsefi olarak derinleşmiş bir ateizmle karşılaşmanın çok güç olduğunu dile getirerek, çağımızın tanrıtanımazlarını nitelemeye gayet uygun düşen terimlerle bu hususa şöyle işaret etmiştir:

" Tanrı'nın asla var olmadığına inanan biriyle karşılaşmayı çok isterdim. Böyle birisi bana, en

azından, kendisini ikna edebilen, çürütülemez gerekçeyi açıklardı "(10) (Ve o, hemen sonuca gelerek şu anlamlı ifâdeyi ekliyordu: "Tanrı'yı ispatlama hususunda içine düştüğüm âcizlik, bana onun var olduğunu keşfettiriyor.")

Şu halde *La Bruyère*, ispat yükünü tanrıtanımaz'a yükleyerek, durumu tersine çeviriyor. O, "bu bana onun var olduğunu ispatlıyor" demiyor da, sadece "onun varlığını keşfettiriyor" diyor. Bu ölçüler içinde, *La Bruyère*'in ifâdesi dikkate değer. Biz, Tanrı'nın var olmadığına dair delillerin bulunmayışı onun varlığını ispatlar, demiyoruz. Sadece bu delil yokluğunun, belirlenecek mahiyette, bir temelin aksi yönde geçerli delillerin olmayışını da açıklamak zorunda bulunduğunu düşünmeye sevkettiğini söylüyoruz. Şu halde "Tanrı yoktur" diyenler, suçladıkları hâsımları ile tamamen aynı pozisyonadılar. Onların kendi lehlerine değerlendirilecek delilleri bulunmadığını iddia etmiyoruz. Fakat daha çok bu kişilerin rastgele deliller ileri sürmekten hiç kaçınmadıklarını ve bilhassa meselelerin ciddi bir biçimde dikkatlerini çekmediğini iddia ediyoruz.

La Bruyère, biraz keskin bir ifâde olmakla beraber, çok etkili bir üslup ile, bu parçada sanki şöyle demek istemiş gibidir: "Ateizm diye birşey asla yoktur." Akli olarak doğrulanmış felsefi bir tutum olarak ateizmin neden mevcut olmadığı, müteakip parçada

(10) : *La Bruyère, Des Caractères et des mœurs de ce siècle*, éd. G. Servais et A. Rebellicu, Paris Hachette, 1901: "Des esprits forts" s.480

görülecektir. Onan en fazla şüphe eden büyükler, zihinlerinde Tanrı'nın var olmadığına karar veremeyecek kadar tembeldirler. Onların bu gevşekliliği, kendi ruhlarının mahiyeti ve gerçek bir dinin hükümleri üzerinde olduğu gibi, böylesine önemli olan bir konuda da aynı derecede soğuk ve ilgisiz kalmaya kadar varıyor. Onlar bu konuları ne inkâr ediyor, ne de kabulleniyorlar. Bu konularda hiçbir şey düşünmüyorlar. (11) Gerçekten de durum böyledir: Onlar bu konuda hiçbir şey düşünmüyorlar. Fakat bu ilgisizlik tarzındaki ateizm, kibarlar âlemine (mondains) ve insanların çoğunluğuna hasredilmiş değildir.

Şimdi "Ecce Homo" nun, daha önce üzerine dikkatimizi çevirdiğimiz bir pasajına başvuralım: "Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, (İsa tarafından insanlığın kurtarılışı (rédemption), kurtarma (délivrance) gibi, bir yığın düşünce hiçbir zaman ne dikkatimi sarfettiğim, ne de zaman harcadığım konulardır. Hatta ilk gençlik çağında bile. Belki de bunu yapacak kadar asla çocuk olmadım? Bende tabii bir iç-güdü olduğu için, ateizmde bir netice, bir olay görecekte değildim." Nietzsche'ye göre ilâhiyatçılar için çok önemli bir mesele olan insanın kurtuluşu probleminden çok daha mühim bir konu, beslenme rejimidir. Güçlü ve sağlıklı olmak için ne yapmak lâzımdır? Daha çok rahatsız edici bir takım mutfak deneyimlerini anlattıktan sonra "en iyi mutfakın Piemont mutfakı olduğu" sonucuna varıyor. Nietzsche'yi reddetmek istemeyiz. Ama bu, Tanrı'nın

(11) . Age., s. 481

varlığı meselesini entelektüel kaygılar plânında oldukça aşağı bir yere koymak olur. Nietzsche'nin önünde Tanrı kelimesi söylendiğinde, onun varlığı hakkında kendi kendisine sorular soracağı düşünülür mü? Hiçbir şekilde. " Ben, diyor Nietzsche, düşünüre karşı verilmiş kaba bir cevabı, bir hüdüklüğü kabul edemeyecek kadar gururlu, şüpheli ve de meraklı biriyim. "(12). Ashında bu bizim sahamızda konulan bayağı bir yasaklamadan başka birşey değildir. Düşünceyi savunmak.

Tanrı kelimesinin ortaya koyduğu meseleye Nietzsche gibi büyük bir kafanın içinden gelen (spontane) cevabı böyle olursa, pek çok tanrıtanımazın ateizminin ne kadar yüzeysel olacağı kolayca tasavvur edilebilir. Bunların çoğunluğunun ne düşündüğünü bildiğimi iddia etmiyorum, bu konuda istatistikler hatalıdır. Ama *La Bruyère* 'in, gördüğü ve tasvir ettiği kraliyet ileri gelenlerinin ateizmi, XIV. Louis'nin sarayından oldukça farklı zaman ve yerlerde olmakla beraber, Nietzsche 'nin kendisine özgü ateizmine verdiği şekil ile öylesine uyusmaktadır ki, bu tipin oldukça yaygın olması gerekir. Kimileri bu konuyu hiç düşünmüyor, kimileri de, kendilerine ondan söz açılınca, öfkeyle isyan ediyorlar. Bütün bu durumlarda *La Bruyère* 'in sözünü yalanlayan hiçbir şey görülüyor. Tanrı'nın var olmadığını ispatlamak mümkün olsun veya olmasın, bu tanrıtanımazların hiçbirisinden ispat etmeleri beklenemez. Bu ise, bize onun varlığını keşfetmemiz

(12) . Nietzsche, *Ecce Homo*, anılan baskı, s. 42

için çürütülemez felsefi delil (sebepe - raison)'lerin mevcut olmadığı fikrini telkin etmek için fazlasıyla yeterlidir.

3. TANRITANIMAZLARIN TANRI ADINI VERDİKLERİ ŞEY

Teolojinin muhtelif dallarından en karışık olanı ateizmdir. Nietzsche'den beri çok şey değişti. Çünkü onun büyük bir sükse ile ortaya attığı formül, bütün ülkelerin tanrıtanimazları tarafından sadece bir birleşme noktası olarak kullanılacak yerde, yeni bir ilâhiyatçılar kesiminin sermayesi hâline geldi.

İşi bu noktaya kadar götürmemekle beraber haf-talık Amerikan *Time* dergisi, imkânı dahilinde, en par-lak kanıtı vermiş ve en azından konu bir hafta için aktüel olmuştur. "Tanrı öldü mü?" sorusu, derginin 8 nisan 1966 tarihli sayısının bütün dış kapağının konusunu teşkil etmiştir. *Time* 'in kapağını süslemek için dünya çapındaki konular seçmeye verdiği önem bilinince, kamuoyu için konunun gündemde olduğu şüphesizdir.

Bununla birlikte, bu kapağın ayrıca hususi bir yanı da vardı. Kırküç yıllık yayın hayatında ilk kez, ka-pakta kelimelerden başka ne fotoğraf, ne de resim vardı. Aylarca araştırmadan sonra editörler, " çağdaş Tanrı fikrini telkin eden bir sanat eseri bulma fikrinden hareket ederek, bundan daha uygun başka hiçbir ta-sarım bulunamayacağı sonucuna vardılar " ve bu fikri

telkin eden başka bir sanat eseri aramaktan vaz-geçtiler. Bu editörler, her halükârda, yahudi okuyucu-larını ve Teolojik formasyonlarını negatif Teolojiyi ince-lemeye kadar ilerletmiş olan hristiyan okuyucularını tatmin ediyorlardı.

Böylece ilk kez, genellikle çeşitli devlet adamları, atletler ve parlayan tiyatro veya sinema yıldızları gibi ünlülerce işgal edilen bir alanı, Tanrı'nın ölümü mese-lesinin tek başına işgal ettiği görüldü. İsa Mesih de meşhur olması nedeniyle pekâla bu işe uygun olurdu. Fakat o çarmıha gerileli hayli zaman oldu (13).

"Gizli Tanrı'ya doğru " başlığını taşıyan baş say-fayı hazırlamak için gösterilen büyük gayretten söz ederlerken *Time* 'in editörlerine gönülden inanıyoruz. Bazı okuyucular, bu geniş anket sonuçlarının kendile-rine aktarılmamasına üzüleceklerdir. Fakat bunu yap-mak için yerlerinin müsait olmadığı anlaşılıyor. Ne olursa olsun, editörlerin elde ettikleri dökümanlar, da-ha şimdiden tefekkür için zengin bir malzeme oluşturu-maktadır.

Burada öncelikle daha evvel *La Bruyère* tarafın-dan *ilgisizlik* veya *laubalilik* ateizmi diye tanıtılmış olan düşünce yapısının kalıntısı gözlemlenecektir. Bu

(13) . *Time*, 8 Nisan 1966, s. 60 sütun 3. Anketçiler *ilgisizlerin* ateizmine (aldırmazlık ateizmi) yakın bir başka ateizm türü olan *eglenç ateizmini* de kaydetmişlerdir. Bu ateizm türü, papaz John Courtney Mussay'ın "Tanrı ile meşgul olmaya zamanı olmayacak ka-dar meşgul insanlar" diye bahsettiği kişilerin ateizmidir. Bütün bun-lar hatta daha fazlası, çok önce " Moise Maimonide " adlı eserde dile getirilmiş olduğu söylenebilir. St. Thomas bunun sebeplerini kendi hesabına ele almıştır. Fakat çağdaşlarımız meselelerin ortaya konul-masında ilk kişiler olduklarını düşünmeyi seviyorlar; eskinin bilinme-mesi, yeni şeyler düşünüldüğü kuruntusunu kolaylaştırır.

düşünce yapısı çok saygın üyeleri kabule devam etmektedir. *College de France* 'da sosyal antropoloji profesörü olan *Lévi -Strauss* bunun en seçkin bir örneğidir. O, basitçe şöyle demektedir: "Şahsen ben Tanrı kavramıyla kendimi yüzyüze getirmiş olarak bulamadım hiç." O, bunu söylediğine göre doğrudur, fakat bu, çok ilginçtir de. Bir sosyal antropoloji profesörü olmak, Amazon topraklarına bazı vahşi kabilelerin kalıntılarını incelemek için bir takım yorgunlukları ve tehlikeleri göze almış olmak ve aynı zamanda bizzat *Lévi* kabilesinin adını taşıyıp da *Hız.İbrahim*'in, *Hız.İshak* ve *Hız.Yakub* 'un Tanrısı'yla asla yüzyüze gelmemiş olmak, işte bu talihsizliğin doruk noktasıdır. Ne olursa olsun, bu şahsi tecrübe "evreni asla açıklayamayacağımız inancı içinde hayatımı geçirmenin tamamen mümkün olduğunu sanıyorum" gibi, bir iddianın lehine delil olarak kullanılamaz.

Bununla beraber teizmin belki prensip itibarıyla ve her halükârda evrenin yegâne sebebi olarak Tanrı'yı öne sürmekten ibâret olmadığını gözden uzak tutmaksızın, yine de bu karşı çıkışı göz önünde bulunduralım. Şayet yaratma mefhumu bunu açıklıyorsa, bu kavramın kendisinin de iyice açıklanmaya ihtiyacı vardır. İlgisizlik; bu bön ateizmlerin kendilerini ifade etmek için yaptıkları girişimlerde bile hissediliyor (14).

Onların bönlüğü, dayandıkları felsefi delillerde kendini gösteriyor. Herkes gibi onlar da, bazı şeyleri

(14) . Belirtilen yer, s. 60, sütun 3

açıklamaya imkân sağlayan belirli bir Tanrı fikrini elde ediyorlar. Ama bir gün bu açıklama, çözüm getirmekten ziyade bir çok zorluklar ortaya çıkardığı görülünce, hemen terkedilecektir.

Tıpkı günün birinde "*Dünyanın bütün çelişkilerini üstlenen bir yaratıcının yerine yaratıcısız bir dünya düşünmenin kendisi için daha kolay olduğunu*" farkeden *Mme Simone de Beauvoir* gibi (15).

Eğer Tanrı'nın varlığı problemi *teodise* 'ye indirgenseydi; *Mme Simone de Beauvoir* 'ın onu çözmekteki başarısızlığı, bu meseleyi çözümlenemezler arasında tasnif etmeye yeterli olsaydı, delil daha da kıymet kazanırdı. Hiç de geri zekâlı biri olmayan *Leibniz*, bu problemi çözdüğünü düşünüyordu. *Aquinolu Thomas* bu konuda problemin niçin hem kaçınılmaz, hem de çözümlenemez olduğunu açıklayacaktı. Fakat asıl mesele burada değildir. Problemlerle ilgili bizim özel tartışmamızda sadece şu veya bu felsefe profesörünün şahsi spekülâtif kararının hangi ağırlıkta olması gerektiği soruluyor? Hatta Tanrısız bir dünya lehinde olan delillerin, bu dünyanın bir yaratıcısı olduğuna dair delillerden daha ağır bastığına karar vermek için, bir profesörün hangi ölçü birimine sahip olduğu soruluyor. *Leibniz* 'in "*Teodise*" labirentine niçin daldığı biliniyor. İşte bunun için o, çözümsüz kalmaktansa, orada kaybolup gitme ve hiç bir şey yerine, bazı şeyleri elde etme riskini tercih ediyordu. *Renouvier*, bu birinci soruyu cevapsız bırakmaktansa, sonlu bir Tanrı'yı kabul

(15) . Belirtilen yer, s. 61, sütun I.

etmeyi yeğliyordu. Başkaları da bu soruyu olduğu gibi bırakmayı tercih etmişlerdir ve bu onların hakkıdır. Fakat felsefe profesörlerinin konuyla ilgili tercihi ve cevabı ne olacağı hususunda yanlış tahmin yapılıyor. Felsefe oylar sayılmaz, oyların ifade ettiği mânâ dikkate alınır.

Burada iki sorunun karıştırıldığı aşikârdır. Zira bir Tanrı'nın var olup olmadığını bilmek bir sorundur ve onun varlığının dünyanın mâhiyeti ile nasıl bağdaştırılacağını bilmek diğer bir sorundur. Bu seviyede, şahsî kanaatler, meselenin verileri içerisine girmez.

Felsefe profesörlerinden sonra âyin yöneticilerinin çoğunluğu da, dinî pratiklerdeki noksanlıklar, ya da başka bir deyişle, din eksikliği ile ateizmi özdeşleştirir bir tutum sergiliyorlar. 1965'te ABD nüfusunun %97'si Allah'ın varlığına inandığını belirtmiştir denildiğinde; hiç kuşkusuz, bir kamuoyu yoklamasında ankete katılanların % 97'sinin, " *Tanrı'nın varlığına inanıyor musunuz?* " sorusuna " *evet* " sütununa bir çarpı işareti koyarak cevap verdikleri; %3'ünün " *hayır* " hânesine çarpı işareti koydukları anlatılmak istenmiştir. Burada hiçbir karışıklık, hiçbir anlaşılmazlık yoktur, zira sebepleri ne olursa olsun, "evet" diye cevap verenler, Tanrı'nın varlığını açıkça inkâr eden kişilerden ayrılmak istemişlerdir. Tanrı ile ilgili bu inancın keyfiyeti hakkında soru sorulduğunda, iş tamamen değişiyor. Aynı anketçi, Tanrı'ya inandığını belirten ve %97'lik orandaki bu kişilerin " sadece %27'sinin kendilerini koyu bir dindar olarak belirttikle-

rini " kaydediyor (16). Elbette plan değişti. Din, bir erdemdir; yoğunluğu ise ilkönce oluşturulan Tanrı mefhumuna bağlıdır. Tanrılar, kendilerinin varlığını akıyla kabul eden kişilerin şuurunun ne aynı derinlikte, ne de aynı tarzda etkiler. Kendisini çok dindar zannedenler arasında kendi duyguları hakkında boş hayaller kuran kimbilir ne kadar insan var? Bu sütuna kaydolurken Ferisi (Tevrât'ın metnine sâdık kalmak isteyen ve Hz. İsa döneminde kısmen bir mezheb mensubu, iki yüzlü) evet diye, A'sarçı da (*publicain*) hayır diye cevap veriyor ama Hz. İsa bu konuda hiç yanılmıyor. Her hâlükârda insanın tanrıtanımaz olup olmadığını bilmek ayrı bir konu, ve yine insanın samimî bir dindar olup olmadığını bilmek bir ayrı konudur. İnancı ne kadar zayıf olursa olsun, dindar hiçbir kişi tanrıtanımaz değildir. Nietzsche'ye göre, " Tanrı'nın öldüğünü bilmeyenlerden biri " kalıyor geriye. Dinî duygunun derinliği, kiliseye gidip gitmemeye ve ibâdetlere (âyinlere, culte) katılıp katılmamaya göre değerlendirildiğinde de; bir defa daha, farklı sahalara geçiliyor. Kendini dinî gevşeklik ile suçlayanların çoğu, bunu yapıyorlar. Çünkü bunlar " dinî pratiği " (*ameli*) hiç olmayan ya da çok az olan kişilerdir. " Bugün 120 milyondan fazla Amerikalı, dindar olduklarını ifade etmektedirler. Ve daha yakında Gallup firması tarafından yapılan bir anket ise, bu kişilerin %44'ünün her hafta bir takım hayır işlerine katıldıklarını beyan ettiklerini gösteriyor." Fakat, bir Tanrı'nın varlığına inanmak, zorunlu olarak

(16) . Belirtilen yer, s.61, sütun I .

bir dini benimsemek değilse; bir başka dini benimsemek de mutlaka o dini gerektirdiği titizlikle yaşamak demek değildir. Kaldı ki, zorunlu olduğu için bir dinin emirlerini yerine getirmek, arzu edildiği ve sevildiği için o dinin emirlerini yerine getirmekten çok farklı bir şeydir. Zaten tahmin edilir ki, kaçınılmaz bir şekilde olağan ve beşerî olan, Tanrı'ya şükretme tarzı bazılarına çok fazla veya çok az, bazılarına da dayanılmaz gibi gelir. Amerikalı yaşlı bir papaz bir gün bana şöyle diyordu: Her zaman bir vaazdan öğrenilecek bazı şeyler vardır: Sabır. Eğer sabrı taşıyorsa; genç amerikalı kadın için bu, kalbinden şöyle bir şikâyetin çıkıverdiği andır: "Tanrı'yı seviyorum ama kiliseden nefret ediyorum." Tanrı'nın öldüğünü düşünmeksizin de insan, kiliseyi çekilmez bulabilir.

Daha köklü ve bununla birlikte, daha yaygın olan bir karışıklık da insanın Tanrı hakkında hiçbir fikir edinememe gibi bir hisse kapıldığı andaki güçsüzlüğünü itiraf edişini, bir ateizm itirafı olarak göstermektir. *Time* dergisinin anketçisi kendilerini, yolunu yitirmiş bir sapık olarak hissedip de psikanalize, uyuşturucuya başvuran ya da gizlice kiliseyi tamamen terkeden inananlardan bahsettikten sonra; Romen kökenli genç kuşak katoliklerden söz ediyor. Bu gençler mensup oldukları kilisenin dogmalarının gücünden çok şey kaybettiğini belirtmekteymişler.

Stanford Üniversitesi'nden filozof Michael Novak bu genç kuşak adına şöyle demektedir: " Tanrı'yı ve onun yapıp-etmelerini anlamıyorum. Sayet, her hangi bir vesile ile kalbimden bir dua yükselirse; bu,

görebildiğim, işitebildiğim ya da hissebildiğim bir Tanrı'ya doğru değildir. Bu, hiçbir inançsızın asla bilemeyeceği kadar soğuk ve karanlık bir kutup gecesine yerleşmiş bir Tanrı'ya doğrudur." Bazı kilise adamları bile benzer bir kararsızlık sergiliyorlar. Washington Milli Katedrali'nin baş papazı Francis B. Sayre " Tanrı'nın ne olduğu konusunda bazı belirsizlikler bulunduğu"ndan söz ediyor; daha sonra da " Ama Amerika'nın geri kalan kısmı da böyle" diye ekliyor (17).²

Şu halde, öyle görünüyor ki; Tanrı'nın mahiyeti (nature) hakkında kendi kendine sorular sorarak bir sonuca varmadan, Tanrı'nın ölümü problemi ortaya konulamayacaktır. Skolastik ilâhiyatçılar hakkında yerli yersiz pek çok lâf edilmiştir. Hem de onları hiç okumadan. Fakat en azından onların birbirlerini okumuş olma şerefini kendilerine teslim etmek gerekir. Henüz basılı kitabın bulunmadığı bir devir için bu husus dikkat çekicidir.

Onlar meselenin temel noktasını tesbit etmekle işe başlıyorlardı: Tam olarak mesele nedir? Daha önce bu konuda hangi kanaatler, görüşler dile getirilmişti? Bu kanaatler veya görüşler hangi gerçeklere dayanıyordu? Ve biz, bunlar hakkında ne düşünmeliydik? Tahmin edebileceğimiz bazı sonuçlarıyla birlikte bu gelenek, XVI. yüzyıldan itibaren kaybolmuştur. Kendilerinden önce biriktirilmiş olan bilgiyi, buna sahip oldukları için rahatça küçümseyebilen nesillerden sonra, macera peşinde koşan ya da bu bilgiyi icad ettiklerini

(17) . Belirtilen yer, sütun 1-2 .

sanarak, onu yeniden keşfetmek için zamanlarını kaybeden bir müteakip kuşak geliyor. Bugün hakkında hiçbir kavram oluşturulamadığı için Tanrı'dan uzak durulması gerektiği sanılıyor. Oysa ki, gerçekte bu, onun yeniden keşfedildiğinin bir işaretidir. "Tanrı'nın mâhiyeti hakkında aklım karışıyor" (*I am confused as to what God is*) dediği zaman kişi bilmeden St. Thomas'ın "*Hikmetli sözler kitabı*" ile ilgili şerhinde kullandığı kelimeleri tekrar etmektedir. St. Thomas, bu kelimeleri, Tanrı'nın ne olmadığı konusunda bilgisini geliştirerek Tanrı'nın var olduğunu söylemek durumuna düşen kişiyi tarif ederken kullanmıştır. Bu konuda kişinin aklına gelen ve " *dir* " yüklemiyle ifade edilen kelime ne olursa olsun, Tanrı'yı tam ifade etmez. Çünkü biz, sadece hissedilebilir, sonlu objelerin varlığını tasarlayabiliriz. O halde St. Thomas, Washington Katedrali'nin başpapazı D. C. ile aynı durumda bulunuyor. O, tam bir karışıklık içinde bulunmaktadır. Bu topluluk içinde kaldıkları sürece baş papaz ve Amerika'nın geri kalan kısmı, hafifçe de olsa, "Tanrı'nın öldüğü" gibi salgın bir hastalığa bulaşıp gitmeyeceklerdir.(18)

İlahiyat konusundaki bilgisizliğin Tanrı fikrinin tedrici olarak silinmesinden sorumlu olduğunu söylemek, insanı kasıtlı bir entellektüel havaya girme tehlikesine sokar. Tanrı'dan bahseden bir Batılı'nın arkasında, hesaba katmak zorunda olduğu yirmidört asırlık bir tefekkür ve tartışma süreci vardır. Böylece,

(18). Belirtilen yer, s.61, sütun 2; krş. Thomas d'Aquin, in 1 sent.,d. 8,a.I, ad 4m; éd. P. Mahdonnet, vol.I,s.196.

kendileri için artık geniş bir sahadan başka bir şey olmayan bir konuda biraz kaybolmuş ilâhiyatçıların hissettikleri şaşkınlık duygusundan kurtulunacaktı. Washington başpapazının durumu basittir. Ondan, hiç düşünmemiş gibi görüldüğü, Gregoire de Nysse'yi okumasını istemek gerekirdi.

4. BİLİMCİ ATEİZM DENEMELERİ

Anlayışların lâikleşmesindeki en modern etkinin bilim olduğu ifade edilmiştir.(19) Evet bu doğrudur, ama hangi mânâda?

İlkönce bilim ile mitoloji arasında çok iyi bilinen çatışmaları bir kenara bırakalım. Bunlar din ile bilim arasındaki çatışmalar değildirler. Mitolojiler kaçınılmaz bir fenomendir, bilimin de kendine has mitolojileri vardır. Bunlar, belli dereceye kadar gerçeğe yakın olması gerektiği kabul edilen ve de aklın daha iyisini beklerken geçici olarak benimsediği, gerçeğin tasavvurı açıklamalarıdır.

İnsan imajsız (hayal) düşünmez; hatta mâhiyeti (nature) tahayyülün (imagination) dışında kalan bir objeyi düşünse bile, o obje hakkında bir imaj (hayal) kuracaktır. İlk hristiyanlar, greko-romen tanrılarıyla (pantheon) savaşmak zorunda kaldılar çünkü onların ibâdeti (tapınması-culte) " yalancı tanrılara " tapma idi ve "gerçek Tanrı'nın" tanınmasına bir engel teşkil ediyordu. Fakat bu hristiyanlar bile, sahte tanrıların mevcut olmadığını iddia etmiyorlardı. Aksine bu tanrıları,

(19) Time, belirtilen yer, s. 62, sütun 3.

yarı tanrı şeklinde düşündükleri ve cin diye isimlendirdikleri şeylerle özdeşleştiriyorlardı. Bu kavgadan uzakta bulunduğumuz bu zamanda bizzat mitolojinin tanrıları gerçekten ölmüşlerse, bu konuda bir hüküm vermek zorunda değiliz. Bu tanrılar, Offenbach ve J.P. Sartre için şahsiyetler haline dönüşmüşlerdir. Bununla beraber putperestlerin putlara tapınmasının içine, gerçekten samimi bir dindarlık unsurunun girmiş olması gerektiğini de söylemek gerekir. Maamafih, Yunan filozofları, eskilerin kendi tanrıları konusunda anlattıkları masalların ahlâk dışı olduğunu bildirmek için hristiyanlığı beklememişlerdir. Karısını döven şu Jupiter bir komedi kahramanıydı. Hristiyanlığın tanrısı bunlardan çok farklıdır. Ama o, mahiyeti, tabiattan aşkın (müteâl) olan ve böyle olduğu için de muhayyilemizi zorlayan bir varlığı tasavur tarzımızda her zaman için bir mitolojik unsur olarak bulunmaktadır ve bulunacaktır. " İlâhî isim ve sıfatlar " problemini düzene koymak ilâhiyatçıların işidir fakat konunun ortaya çıkardığı gerçek, az da olsa, bir mitolojik tasavvurun kaçınılmaz olduğunu göstermeye yeter. Zîrâ Tanrı, tahayyül edilmeksizin adlandırılmaz, mitolojik mâhiyete büründürmeden (efsaneleştirmeden) de tahayyül edilemez.

Bu konuda bilimin bütün yapabileceği, mitolojilerimizi yenileştirmektir. Gerçek dinî akide ise, bu işlemlerle ilgilenmez. Dindar zihinler, ilmî inkılapların hiç bir şekilde dinî hakikatı ilgilendirmediklerini düşünmeye alışmışlardır. Yaratılış âlemi, ister Ptolémée'nin, Galilée'nin, Descartes'in, Newton'un, Darwin'in ve

Einstein'ın âlemi olsun, ya da bir başkasının âlemi olmak için bekleyedursun, dinî şuurun bu hususta kaygılanacak bir şeyi yoktur. Bir yığın bunalımla yoğrulmuş olan mü'min, ne kadar az yetişmiş olursa olsun, Tanrı'nın yaratmış olduğu evren, en azından, onun gerçek evreni olduğu ölçüde; bilimin de evreni olduğu fikrine alışmıştır. Bugün de hristiyan fizikçilerin, biyologların ve her türden bilginlerin bulunması, dinin lehine hiçbir şeyi ispatlamaz. Fakat en azından ilmi zihniyetin (esprit scientifique) Tanrı fikrinin tasdikini dışlamadığını doğrulamaya imkân sağlar.

Matematik ve fizik metodlarla, yani tecrübe ve akıl yoluyla, ilmi olarak ispatlanmamış veya ispatlanabilir olmayan, hiç bir şeyi (prensip olarak) kabul etmemekten ibaret olan bilimcilik (scientisme) için durum aynı değildir. Tüm bilginler bilimci (scientist) değildir. Tüm bilimciler de bilgin değildir. Ama şu da inkâr edilemez bir gerçektir ki; herkesin gözündeki canlanan bilimin sade varlığı, şaşırtıcı pratik başarılarla doludur. Bu durum, en azından bazılarının düşüncesinde ilmen ispatlanmış olduğu düşünölemeyen her önerme (proposition) için horgörücü bir ilgisizlik duygusunu da pek çok zihinlerde yaymaya yetiyor.

Şu anda dikkatimizi çeken Tanrı'nın ölümü ifadesi, Anglikan ilâhiyatçı David Jenkins'in önerisinde gayet güzel özetlenmiş gibi geliyor bana:" İlmî itibarı o kadar yüksek ki, onun ölçüleri hayatın diğer alanlarına girmiştir. Gerçekten bilgi, bizim için bilimsel incelemeyle bilinebilen şey olmuştur ve bu şekilde bilinemeyen, anlaşılamayan şey, bize sanki ilgisiz (fay-

dasız), akıldışı gibi görünüyor.

Bizden önceki çağlarda fikir adamı papaz ya da filozof bilgeliliğin kaynağı olarak görülüyordu. Bugün ise bilge kişi, daha ziyade fenomenleri gözlem metodlarıyla içli dışlı olan bir otorite, sözlerini gözlem ve deneye dayandıran, devamlı biçimde yeni işlemler ve yeni gözlemler ile doğrulanan bilgiler manzumesi kuran insan olacaktı " (20).

Kısaca, tecrübî ilmin prestiji (itibarı), ilâhiyatçıların yetinmek zorunda olduğu, tecrübeyle doğrulanamayan soyut fikirleri giderek devre dışı bıraktı.

Bundan daha doğru fakat ateizm meselesine bu kadar yabancı başka hiç bir şey de söylenemez. İlmî görüş açıları, tarihin bakış açılarını unutturmamalıdır. Tanrı, modern bilimlerden asla hiçbir şey öğrenememiş olan kalabalıklar için, asırlardan beri kitlelerin vicdanında yaşıyor. O, aynı zamanda, modern bilimin ve zihniyetin metodlarına âşına birçok insanın zihninde de yaşamaktadır. Bunların sayılarının az olduğu doğrudur. Ama yine de bu durum, dikkate değer bir keyfiyettir. Bu iki alan sadece hukukî olarak değil, vâkıa olarak da birbirinden çok farklıdır. İlimlerin bu baş döndürücü ilerlemesinin, Tanrı kavramı ve onun varlığına olan inancı ruhlardan silmede nasıl bir etki yapabileceğini tahmin etmekte güçlük çekiyor insan. En azından, samimî ve aktif bir ilmi araştırma aşkıyla dolu bir ilâhiyatçı, Albert le Grand (Büyük Albert) vardı. Ama

(20) . Time, anılan yer, s. 62, sütun 5; s. 63, sütun 1.

o dahî, kendisini esas itibarıyla bir bilgin değil, bir ilâhiyatçı olarak görüyordu. Diğer ünlü ilâhiyatçılar da başka bir şey olduklarını asla iddia etmemişlerdir. Bunların bazıları ise, kendi devirlerinin ilmini tetkik etmişlerdir. Bunu yapmaları hem hakları, hem de görevleri idi. Ama bunların hiçbirisi, her halükârda, dinini ne kendi felsefesi, ne de kendi teolojisi üzerine kurma iddiasında bulunmamıştır. Üzerine felsefe, teoloji ve din bina edilen, Tanrı'dır. Onun değerinin ilim tarafından düşürülmesi, önce bir tehdit daha sonra bir ürün olması için, Tanrı kavramı ile onun varlığı etrafında kum gibi kaynaşan spekülasyonlar arasında bir karışıklığın bulunması gerekti.

5. PROLETERYEN ATEİZM

Marksizmin felsefe tarihine haksız ve usulsüz olarak girişi, özel bir dikkati gerektirir. Zira Marksizm, her ne kadar kendisini bir felsefe olarak göstermek istese de, bir felsefe değildir. Marx, Tanrı'nın varlığını inkâr etmekle yetinmemiş, insanların ruhlarında mevcut olan, Tanrı'nın varlığına inancı fiilen silip atmış istemiştir. İlkönce kendisi Yahudi olmakla beraber, artık onun için söz konusu olan şey, yahudi halkının kalmadığı izlenimini yaymaktı. Operasyonun gerçekleştirilmesi için gerekli olan ilk şart, yahudilerin şüpheli Tanrı'sını ortadan kaldırmaktır. Bu Tanrı, her ne kadar bu kavme öfkelenirse de, sadece O'nunla ve O'nun için var olan bir kavmin yaratıcısıdır. Marx'ın ateizmi, Tanrı'nın ölümüyle bir olan, Yahova'nın öldürülmesidir her şeyden önce... Artık Tanrı olmayınca, ne dinler, ne Yahudiler ve ne de başkaları olacaktır. İsrail kavmi, üzerine beklenmedik bir belâ gibi çöken ilâhi çağrıdan kurtulunca, diğer bütün kavimler gibi bir kavim, hür bir kavim olacaktır.

Kimi olursa olsun öldürmek bir felsefî eylem (acte philosophique) değildir. Zira, felsefe, tanımak (bilmek) çizgisinde kurulur. Fakat Marx, her şeyden önce varolmaya son vermek şeklindeki, en derin özlemini tatmin etmede İsrail'e yardım arzusuna saplanmış bir devrimcidir. Onda spekülasyon adına ne varsa, hepsi tamamen " **praxis** " e yöneliktir ve her şey bu " **praxis** " in

hâkimiyeti altındadır. Düşünce, onun gözünde sadece bir eylem aracı olarak meşrûdur. Pek fazla ün kazanmış olan sözü de buradan kaynaklanır: " *Filozoflar bu güne kadar felsefeyi çeşitli biçimlerde yorumlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Şimdi bunu değiştirmek söz konusudur.*" (21)

Böylece Tanrı fikri yeni bir statü, hem de spekülâtif değil, pratik bir statü kazanıyor. Bu Tanrı fikrinin doğru olup olmadığını bilmek de artık söz konusu değildir. Marx'ın gerçekleştirmeyi arzu ettiği devrimi engelleyip engellemediği, ya da kolaylaştırıp kolaylaştırmadığını bilmek söz konusudur. İhtilâl şart... Zira bir işçi devrimi olmadıkça, bir Tanrı olacaktır. Ve de bir Tanrı kaldığı sürece işçi devrimi olmayacaktır. O halde, gerçekleştirilecek operasyon doğrudan doğruya sosyal hayatı ilgilendirmektedir. Ve " madem ki esas olarak sosyal hayat pratiktir", Tanrı yoktur şeklindeki devrimci hüküm spekülasyona değil, aksiyona bağlıdır?

Denilebilir ki, Marxizm felsefeyle ilgilenmiyor, zira onun bu kararı filozofun dışında, onu aşan ya da kendisinin aştığı ve hiçbir dahlinin bulunmadığı bir bağlamda yer alıyor. Kiliseler kapatılabilir, inananlar sürgün edilebilir ve papazlar öldürülebilir. Fakat bu eylemlere (acte) nasıl bir " felsefi " mânâ verileceği anlaşılmıyor. Felsefeyi bir " **praxis** " yapma kararı bile, felsefi

(21). K.Marx, " *Theses sur Feuerbach* ", XI, " *F.Engels et la fin de la philosophie classique* " içinde, Paris, *Les Revues*, s. 145. Bu hususta söylenenler için X. tez zikredilecektir: "Eski materyalizmin temeli burjuvazi toplumdur. Yeni materyalizmin temeli ise beşeri toplum ya da sosyalleşmiş insanlıktır." *Belirtilen yer*, s. 145. İlk bakışta, buradan materyalizmin, felsefi bir sistem olarak, hiç bir toplum biçimiyle hususi bir bağı olmadığı sonucu çıkacak gibi gelebilirdi.

bir teemmülden doğmamaktadır. Şayet işçi devrimi şartsa, vicdanlardan Tanrı'nın silinmesi, yok edilmesi lâzımdır ve hiç bir felsefe buna bir şey yapamayacaktır.

Marksist felsefe diye isimlendirilen şeyler, sadece Marksizmin uygulayıcılarının eylem etkinliğini sağlamak için, teori konusunda yararlı gördükleri şeylerdir. Böyle bir teoriyi çürütmek gâyesiyle inceleme fikri saçma olurdu. Bütün gerçeği pratik etkinlikten ibaret olan bir doktrin, bu delile duyarsızdır. Filozof, bir Tanrı'nın var olduğunun " gerçek " olup olmadığını kendi kendisine sorar. Bu alanda onu izleyecek bir muhatab (interlocuteur) Marksistte bulunmuyor. Marksist felsefe her şeyden önce eylem için bir klavuz, işçi sınıfının (proletariat) bir âletidir. Devrimci teoriyle donanmış işçi sınıfı, Marksist ideallerin gerçekleşmesi için gözüpük bir savaşçı olmaktadır. Yani, bütün Marksistler insanlığın yılmaz birer savaşçısı oluyor... Bu sebeple daha Marksizm zuhûr eder etmez, önemli tarihi bir görev de ortaya çıkmıştır: Bu görev, Marksist-sosyalist teoriyle işçi hareketini birleştirmek, rûhî teorik silahı ise, bu silahı kullanabilecek maddî güç olan halk ile, yani, işçi sınıfıyla birleştirmektir. (22)

Şu halde, Marksizm'e dair her felsefî eleştiri, Lenin'ci biçiminde bile, boşunadır. Bizzat proletariat (işçi sınıfı) kavramı, işçilerden ayrı bir bütün (entité) olarak düşünülmüş olup, devrimci bir eylem isteği üzerine kurulmuştur. Materyalizm ile idealizm arasında amansız

(22). G. Yakhot, " *Qu'est-ce que le matérialisme dialectique?* " (Diyalektik materyalizm nedir?). Edition du progres, Moscou, s. 46. Metinde italik harflerle yazılmıştır.

bir mücadeleye indirgenmiş bir felsefe tarihi kavramı da ayrı bir mit(efsane)'dir. Pek az materyalist felsefe varolduğu sürece ve kendisi de bir materyalizm olan Marksizm, kendisini Hegel'ci idealizmin tersine çevrilmiş bir vaziyeti (transpotision) olarak gördüğü ölçüde, bu mit (efsane) dikkat çekici olmaya devam edecektir. (23)

Bununla birlikte, bu faydalı bir mit'tir. Çünkü bu efsane, tarihi faydalı bütün gayelere yöneltme imkânı sağlıyor. Çağımızın marksistlerinden biri, Engels'in sözü olarak, felsefenin temel probleminin şu şekilde ortaya konabileceğini söylüyor: "Dünya Tanrı tarafından mı yaratılmıştır? Yoksa ezelden beri var mıdır? Materyalistler ve idealistler birbirini dışlayan bir takım cevaplar veriyorlar."(24). Fakat St. Thomas, ezeli olan Tanrı tarafından yaratılmış bir âlem kavramında hiçbir çelişki görmüyordu. İdealizm / Materyalizm alternatifi, problemin verileri içine girmiyor. Bu, marksizm için pek önemli değildir. Lenin, idealizmin dini savunmak için meydana getirildiğini söylüyordu(25). Marksizmin işi

(23). "Hegel objektif idealizmi kurmuştur. Mutlak ide, yani evrensel ruh, tabiatın esasına aittir diye düşünüyordu... Mutlak fikir gerçek'in yaratıcısı; gerçek (realite) ise fikrin dış tezahürüdür sadece. Elbette farkına varmışsınızdır ki, Hegel bunu yaparken, aslında gizlenmiş bir biçimde, dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu hususundaki dini fikri (düşünceyi) sergilemektedir." G.Yakhot, belirtilen yer, s. 35-36. Sayfa 37'de görülecektir ki, "Hegel'in diyalektik metodu" kendi metafizik sistemi lehine kendi kendisini ele vermekte ve nihayet Alman emperyalizmini canlandıran "bu diyalektik metod" nasıl marksizmin teorik kaynaklarından biri haline gelmektedir? Sosyal bir devrimi hakkı göstermek için bir idealizmi materyalizme dönüştürmek, bir felsefi eylem değildir. Bu, bir güç darbesidir. Sadece şu gözlemlenebilir: "Birbiri üzerinde büyük etki yapabilecek" iki felsefi kavramı tamamen bağdaştırılmaz kabul etmek zordur.

(24). G. Yakhot, belirtilen yer, s. 14.

(25). G. Yakhot, belirtilen yer.

gücü, dini yıkmak amacıyla materyalizmi işleyip gündeme getirerek misillemede bulunmaktadır.

(Bazı Marksist delillendirmeleri (argumentations) takip etmek, mânâlarını anlamak bakımından faydadan uzak değildir. Âlemin ezeliliğini kabul eden marksizm-leninizm, materyalizme göre, "maddenin ve tabiatın daima var olduğunu" belirtmektedir. Şayet, maddeyi kimse yaratmadıysa; "dünyanın evrimi, ilâhî yüce bir güce hiç bir yer bırakmıyor, Tanrı fazlalıktır, lüzumsuzdur, Dünya onun dahil olmaksızın ebediyyen tekâmül eder. İşte bu şekilde materyalizm, Tanrı'yı inkâra yol açmakta ve kaçınılmaz olarak da ateizm ile birleşmektedir. Materyalist bir kimse, aynı zamanda bir tanrıtanımazdır." Tertullien, bu konuda ne derdi acaba? " diye, insan kendi kendisine soruyor. O'na göre: "Eğer cisimler değilse, hiç bir şey Tanrı ve ruh olamaz. (Nihil enim, si non corpus)". Ancak tarihî burjuva tereddütleri işte burada yatmaktadır. Zira " bunlar kapitalistler ve sömürücüler değil ise ", idealizmin temalarından yararlanan kimdir o halde? Bunu yaparak idealizm, sömürücülerden dine kadar, gerici ve çağdışı olan her şeyi destekler (26). Gerçeklerin (olguların) tam bir küçümsenmesi olduğu belirtilmesi gereken böyle-sine keyfi bir tarihçe karşısında silahsız kalıyor insan. Platon kapitalist bir burjuva mıydı? "Her felsefenin gayet belirli bazı sınıf menfaatlerini dile getirdiği" inancı veriliyor bize (27).

(26). Belirtilen yer, s. 15

(27). Belirtilen yer, s. 17

O halde, tüm mensupları aynı sınıftan olan ortaçağ öğretim kadroları içindeki bitmez tükenmez felsefi çatışmaları nasıl açıklamak gerekirdi? Grek vatandaşı Aristo'nun felsefesinin, öz itibarıyla, Yahudi İbni Meymûn'un felsefesiyle aynı olması nasıl açıklanabilir? Lafi uzatmadan, onaltı asır sonra yaşamış Endülüslü müslüman İbn Rüşd'ün ve yine zamanımızın Hristiyan yazarı Jacques Maritain'in felsefelerinin Aristo felsefesiyle aynı olması, nasıl açıklanabilir? İnkâr edilemez bir gerçek varsa, bu da, bazı felsefi doktrinlerin, filozofların ictimai durumuna bağımlı değilmişçesine, yüzyıllar boyu etkilerini sürdürmüş olmasıdır. Roma İmparatoru Marc Aurèle, Yunanlı köle Epictète'in felsefesini icra ediyor. Bütün filozofların, iki taraf arasında sürüp giden bir mücadele içinde bulunduğu bir tarihin hikâyesini okurken, insan rüya gördüğünü sanıyor. Zira *"materyalizm ile idealizm arasındaki mücadele, sınıflar mücadelesinin ifadesi olduğu sürece, (...)iki kamptan birine girmeyen tarafsız filozoflar var olmayacaktır."* İki kamptan hiç birisine dahil olmadığını iddia edenler, marksizmin en kötü düşmanlarıdır. Çünkü bunlar, marksizmi teşkil eden mücadelenin varlığını inkâr etmektedirler. Onların sapkınlığı olan revizyonizm, marksizmin bir şekil değiştirmesi, bir bozulmuş şeklidir. Ve revizyonizm, *"marksizmin temel görüşlerini burjuvazinin menfaatlerine uydurmak için, yeniden ele alıp değiştirmektedir."*(28) Bu dogmatizm, spekülâtif iti-

(28). Belirtilen yer, s. 16, dipnot.

razlardan zarar görmez. Çünkü o, esas itibarıyla bir eylem plânıdır.

Marksizm bizi basit bir ateizm ile karşı karşıya bırakıyor. Bir Tanrı'nın var olduğunu söylemek burjuvazi için çalışmak, Tanrı'nın yok olduğunu söylemek ise proleterya için çalışmak demektir. Oysa biz, proleterya için çalışmak istiyoruz: O halde Tanrı yoktur. Bu tavır tutarlıdır; eskiden denildiği gibi, bu tavır sadece *"extranea philosophiae"* dir. Bu, onun sahte olduğunu ispatlamaz ama evvela gerçek olup olmadığını anlayabilmek için hiçbir felsefi vasıtaya sahip değiliz. Ve nihayet pratik düzen içinde hakikat, eylemin başarısına bağlı olduğundan, işçi enternasyonalî hâlâ beşeri bir tavra, bir gerçekliğe dönüşmediği sürece, problemin verilerini değerlendirmek imkânsız olacaktır. O günün gelmesini beklerken, resmen ve fiilen tanrıtanımaz güçlü bir tek devletin bulunması da göstermektedir ki, Tanrı, marksizm karşısında hâlâ çok dirençli bir gerçek olarak durmaktadır. Kapitalist burjuva François d'Assise'nin Tanrısı hâlâ ölmemiştir. Bu böyle olunca; Moskova ateizm müzesi, var olmayan bir şeye hasredilmiş, dünyanın tek müzesi olarak kalmaktadır.

6. PROBLEMİN CAN ALICI NOKTASI

Ruhlardan Tanrı kavramını çıkarıp atmak için marksist tutumun çabaları ve uğradığı başarısızlık iki kat daha mânidardır. Bunlar, Tanrı fikrinin dikkate değer sürekliliğini ve onu yıkmaya çalışan güçlere karşı gösterdiği büyük direnci doğrulamaktadırlar. Bu fikir dirençliliği, problemin özüdür ve açıklanması gereken de bu merkezi noktadır.

Tanrıtanımaz, Tanrı'nın varlık delillerinin yetersizliğini sevinç ve coşkuyla ifşa etmektedir. Yetersiz deliller yok değildir. Fakat hepsi de bir gerçeği ortaya koymaktadır. Bu gerçek, eğer teizmin kendine has bazı güçlükleri varsa, ateizmin de kendi güçlüklerinin bulunuyor olmasıdır ki, mesele bizzat ateizmin mevcudiyetidir. (Zira, ondan çok bahsediliyor, ona kitaplar hasrediliyor. Hatta Tanrı'nın yokluğu konusunda bir ansiklopedi bile yayınlanmıştır. Eğer bu durum gözönüne alınırsa, olağandışı bir fenomen söz konusudur. Nitekim pek çok yazar, filozof, sosyolog ya da ekonomistin yokluğunu ispatlamaya çalıştığı tek varlık Tanrı'dır. İlke olarak, eğer Tanrı'nın olmadığından emin olunsaydı, bunu ispatlamak için bunca zaman ve para harcanmazdı. Zaten dikkat çekicidir ki; ateizmin inanç esasları kendi saf samimiyetleri içinde ifade edildikleri

zaman bile, çoğu kez bu ölünün hayatını sürdürdüğüne dair bir inancın mevcudiyetini yansıtmaktadır. Yazar Jean Schlumberger'e ayrılmış bir tanıtma yazısında Le Monde gazetesi (27/28 Ekim 1968) dikkat çekici bir husus olarak, yazarın sadece inançsız olduğunu değil, sanki bu tabii değilmiş gibi, bundan hiç endişe duymadığını açıkça belirtmek zorunda olduğunu düşünüyor: Jean Schlumberger hayatı terketme ve özellikle bir Anti-Pascal'a dair edebî projelerinden vazgeçmenin üzüntüsü içinde ve de kendisine sakın inançsızlığını veren tam bir sükûnetle, uzun zamandan beri ölümü bekliyordu. Şayet, inançsızlığı o kadar sakın idiyse, Schlumberger niçin bir Anti-Pascal'ı kaleme almayı düşünüyordu? Şayet, şahsî bir tecrübeyi bir başka tecrübenin karşısına çıkarmaya izin varsa, kendi tecrübemden bahsedeceğim.

Bu tecrübe o kadar sağlamdır ki, "Pensées" (düşünceler) hakkında büyük alaycının eleştirilerini dengelemek için ne bir Anti-Voltaire, ne de Monsieur Teste'nin acılarına karşı Pascal'ı savunmak için bir Anti-Valery yazmak fikri aklımın köşesinden bile geçmezdi (29). Böylesi girişimlerin boş övüncü o kadar açıktır ki; kendileri için Tanrı'nın yokluğu kesin olan insanların, sadece bunu düşünüp durmakla kal-

(29) Bizzat Valery şöyle diyor: "Mistik, Tanrı kelâmı. - Ben sadece senin Tanrının- diyor tanımadığım bir ses. Zira ben içindeki sesi tanıyorum; bu ses derünü idi ama asıl benim kendi sesim değildi. Fakat ne demek benimki? Bu ses, Ben sadece senin Tanrının diyor ve hemen hemen aramızda hiç bir şey yok, senin ruhunun derinliklerine, kalın perdeler arkasındaki olağan ve zorla ele geçirilemez yere sesleniyorum. SEN, eğer bu var olan Kişi ben değilsem, her şeyin merkezinde kimin oturabileceğini sanıyorsun?"

madıkları gibi, nasıl hâlâ Tanrı inancını başkalarının ruhundan söküp atma ihtiyacı duyduklarını insan kendi kendisine sormadan edemiyor.

Hakiki tanrıtanımaz -eğer varsa- Tanrı'nın varlığını inkâr etmez fakat artık onu düşünmüyordur. Tanrı'nın varlığına ait delillerin yetersizliği, onu Tanrı'nın yokluğundan daha da emin olacak kadar ilgisizliğe sevkeder. Tanrıya inananların Tanrı hakkında geliştirdikleri tasavvurların çocukçılığı (naïveté), artık onu pek o kadar rahatsız etmez. Var olmayan birşeyi veya birini tasavvur etmenin ne önemi var? İlgi çekici olan şey, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerin eksikliğinden daha çok, hâlâ büyük bir insan kitlesinin gönlünde Tanrı'nın varlığına dair samimi inancın canlılığını korumasıdır.)

Zaten Tanrı'nın bir zamanlar yaşadığı bir kâlpde ölüp gitmesinden asla emin olunamaz. Kesin olarak ondan kurtulunduğunu sanan bazı ruhlarda bile, bu

Biz kendi aramızda BİZBİZE'yiz ve aramızda asla ne budalalık, ne sırlar ve ne de mucizeler var. Bütün bu edebiyat, bu acayip hikâyeler benim varlığım ile ilgili bu delilleri bu ikon ticareti, bu yuvarlak laflar, bu ateşli ayınlar, şu içe doğuşlar, şu gözyaşı dökmele, tüm bu boş laf ve acayip duyumlar... Ben, senin Tanrın, bunlara hiç aldırman. Onların bana atfettiği sıfatlarını -onların Ezelisini, Mükemmelini, Saf Ruhu olmayı- kabul etmiyorum... Zira bağıra bağıra söyledikleri şeyleri kalben istemiyorlar ve kelimeleri yetmediğinde de onlara aldırmiyorum. Beni bazı kelimeler sanmak beni inkâr etmek değil midir? Ben var olanım - işte kesin olarak hiç bir şey söylemeyen ve kesin olarak her şeyi söyleyen yegâne formül. Ve sen ondan istifade edebilir ve kullanabilirsin. Bu nedenle iyi bir yakarıştır bu. Ve işte bu yüzden aramızda hiç bir şey yoktur. " Edmée de La Rochefoucauld, *En lisant Paul Valéry*, C.21-29 (1938-1945), Editions universitaires, Paris, 1967; C.III, s.189-190. Bu parça 1943'te yazılmıştır. Dini değerini artırmadan bu metni yorumlamak güç olurdu. Bunu yapabilecek vasıfta olan tek kişi Paul Valéry idi. Ama bunu yaptığını bilemeyeceğim.

inanç hâlâ yaşamaktadır. Bu tür bir yeniden dirilişi müşahade eden bir kişi olarak, Benjamin Constant'ın bir mektubunda da görüleceği gibi, bu işe ilk hayret eden yine kendileri olmaktadır.

"Bildığınız gibi, ben artık o gözü pek, bu dünyadan sonra hiçbir şey olmadığına inanan ve bir başkası olmadığı için tadını çıkardığı bu dünyadan son derece memnun olan bir filozof değilim. Benim eserim (Çok-tanrıculuğun tarihi - L'Histoire du Politéisme), Bacon'ın söylediği şeylerin çarpıcı bir ispatıdır: Az ilim insanı ateizme, çok ilim ise dine götürür. Her taraftan topladığım olguları pozitif bir şekilde derinleştirerek ve bunların inançsızlığa karşı çıkardıkları sayısız güçlüklerle defalarca karşılaşmak suretiyledir ki, kendimi, dinî fikirlerin tarihinde daha gerilere gitmek mecburiyetinde hissettim. Elbette ki bunu iyi niyetle ve inançla yaptım zira, geriye doğru atılan her adım, bana pahaliya mal oldu. Şu anda da hâlâ tüm alışkanlıklarım ve tüm hatıralarım felsefidir ve de dinin benim üzerimde fethettiği herşeyi menzil menzil savunuyorum. Hatta bir izzet-i nefis feragatı bile söz konusudur. Zira, bu türden bütün kanaatleri hücum etmek için kullandığım mantıktan daha sağlam bir mantık bulmanın güç olduğunu sanıyorum. Kitabımın tek kusuru, şu anda bana, doğru ve iyi görünenden aksi bir yöne sahip olmasıdır. Böyle olmasaydı kesin olarak partiyi kazanmış olurdum. Hatta dünya çapında ünlü olurdum. Zira çok hafif bazı eğilimlerle kitabımdan, bugün çok istenen şeyi, yani vasat insanlar için bir ateizm sistemi, papalara karşı bir manifesto ve lüzumlu bir itiraf ile

düzenli bir bütün oluşturdum ve masallarda olduğu gibi bu, insanların hem gururunu, hem de iktidarını okşardı." (30).

Burada Constant'ın tanıklığına müracaatımız, birtakım savunmacı gâyelerle yapılmamıştır. Hidayetlerinde (conversion) şuurlu hiçbir şeyin rol oynamadığı ve hidayete ermiş bu kişilerin tecrübesi nakledilemez olduğu için, burada zikrettiğimiz din değiştiren ünlülerin yaşadığı tecrübeler gibi, Constant'ın tecrübesi de tamamen şahsidir. (Fakat aynı zamanda bu tecrübesinin örnek teşkil eden bir değeri de vardır. Zira o, Tanrı fikrinin en akli başında ve tutarlı inkârlara karşı bile gösterdiği direnci açıklamaktadır. Bu tanrı fikri, hiçbir ispatın yardımı olmaksızın, kendi gücüyle canlılığını sürdürecektir gibi görünüyor.)

Constant, büyük felsefi değeri olan bir tanık değildir. Fakat filozoflar dünyasından Kant, evrensel olarak saygı duyulan bir isimdir. O, kendisinin bir filozofta öncelikle bulunmasını istediği erdemün üstün bir örneği olarak hafızalarda yaşamaktadır. Bu erdem ciddiyettir. Bundan anladığı da, fıkırlar ile asla oynamamak fakat onların gereklerine daima riayet etmek ve onların önünde dolambaçlı yollara baş vurmadan eğilmek alışkanlığıdır. Problemimiz karşısında onun tavrı çok daha dikkate değerdir. "Saf Aklın Tenkidi" (La

(30). Bu önemli tanıklık konusundaki bilgimi, Henri Gouhier'in mükemmel kitapçığına borçluyum. de l'Institut, Benjamin Constant, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, s. 137-138. Krş. *Lettres à un ami*, par Benjamin Constant et Mme de Staël, Introduction et notes par Jean Mistler, Neuchâtel, L Baconnière, 1948, s. 194-195.

Critique de la raison pure) adlı eserinde, spekülâtif (nazari) aklın hissedilebilir tecrübeye iki sebepten girmeyen bir varlığın mevcudiyetini ispatlayıp ispatlayamayacağını kendi kendisine sorarak, Kant, negatif bir sonuca varmıştır. Bunu istemeyerek fakat mümkün olduğu kadar açıklıkla yapmıştır. Hiç bir metafizik hükmün ispatı mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın varlığının ispatı da mümkün değildir. Kant'ın durumunda dikkate değer olan şey, bu hükme vardıktan sonra, Tanrı'nın varlığından daima emin olmayı sürdürmüş olmasıdır. Tanrı'nın varlığının ispatlanamaz olması, onu bir tanrıtanıamaz yapmamıştır. Tam tersine Kant, sanki sol cebini doldurmak için sağ cebini boşaltmış gibi, bu ispatlanamaz hükmün daha az gerçek olmadığını göstermek için, " pratik aklın tenkidi " (Critique de la raison pratique) adlı eserini kaleme aldı. Hatırlanacağı gibi, bu hüküm bir postülat olarak doğrudur. Çünkü Kant'a göre, bir vâkıa olan ahlâki vazifenin zorunlu karakteri yüzünden başka türlü mümkün olamazdı.

Kant'ın kendi kendisiyle çeliştiğini sanmıyorum. Tersine, Kant'ın ikinci tenkidin sonuçlarının, birinci tenkidin sonuçlarına hiç dokunmadığını ne kadar ısrarla hatırlattığını vurgulamak isterim. Teorik aklın, Tanrı'nın varlığını ispatlamada yetersiz olduğunu gösterdikten sonra, Tanrı'nın var olduğundan niçin hâlâ emindir? Zira şüphe yok ki, birinci tenkid ve onun verdiği sonuçlar lekesiz, tertemiz durmaktadır. Bu hususla ilgili olarak *pratik aklın tenkidi* isimli eserinin ana bölümü olan 1., 2. ve 7. kısımlar tekrar okunabilir. " Aynı zamanda spekülâtif açıdan saf aklın bilgisini ge

nişletmeksiniz, saf aklın yayılışını tasavvur etmek pratik açıdan nasıl mümkün olabilir? " Gerçekte, böyle bir işlem nasıl başarılabilir? İkinci tenkidten önce bir Tanrı'nın var olduğunu hâlâ bilmiyorum. Hatta onun varlığını ispatlayamayacağımı da biliyorum. İkinci tenkidten sonra bir Tanrı'nın var olduğunu mutlak kesinlikle biliyorum. Ve de niçini söyleyebilirim. Bunu hangi şekilde elde etmiş olursam olayım, pratik aklın kesin bir bilgisi (bir pratik akıl bilgisi inancı) tanım olarak, akli bir gerçekliktir. Akli inanç, bilgimizi bir gerçeklik ile zenginleştirdiği konular hariç, Kant'ın isimlendirdiği gibi, bilgimizi spekülâtif nizâma yayamaz. Tanrı'nın varlığı ile ilgili kesinlik, onun varlığını ispatlama imkânsızlığı delilinden önce geldiği ve saf olarak bu imkânsızlık delilinde varlığını sürdürdüğü, bundan daha iyi gösterilemezdi. Bir kavramın yıkılmazlığına bundan daha açık bir saygı gösterilmemiştir. Bu kavramın kendi özündeki kesinliği (certitude intrinsèques), kendi ispatlanamazlığının ispatıyla hiç bir yönden etkilenmemiştir... Tanrı kavramının ruhtaki bu yıkılmazlığı, akli başında bir ateizmin yolu üzerinde aşılması çok zorlu bir engeldir. Bu engel mantığın, diyalektiğin ve tenkidin son sözü söyleyemeyeceğini, çünkü ilk sözü de söylemediğini anlamamıza yardım eder. İnsanın bir Tanrı'nın var olduğu şeklindeki spontane (kendiliğinden) inancına akli bir ispat (justification) araması meşrûdur. Fakat bu inanç önceden orada bulunduğu göre, o, bu doğrulamalardan bağımsızdır. Bu inanç, bu ispatların sonucu olmaktan daha çok onların sebebi gibi görünüyor.

7. TANRI FİKRİ

Saint Augustin Tanrı kavramının kaynağını üçe ayırıyordu: Şairler, Site (şehir devleti) ve filozoflar. Bu gün batılı insan; aile, okul, edebiyat, hatta dil gibi, her taraftan kendisine Tanrı kavramının ulaştığı bir toplum içinde yaşıyor ve marksist devletin militan ateizm lehine, Rusya'da ve dolaylı olarak ise bütün dünyada, yapılan etkili propogandayı da unutmayalım. Tam bir yalnızlık içinde doğmuş ve yetişmiş insan varlığının, tek başına bu fikri tasarlayıp tasarlayamayacağını bilmek mânâsız bir sorudur. Zira böyle bir insan yoktur. Ve şayet olsaydı, onunla nasıl iletişim kurabilirdik? Şurası bir gerçektir ki; sosyal bir canlı olan insan, daha o topluma ait olduğunun şuuruna vardığı andan itibaren, içinde yaşadığı bu toplumda daha önceden beri mevcut olan bir ilâhî varlık ve bir güç kavramını hazır bulur. Bu bilgi tohumu, ilk başta sadece, son derece karışık bir duygudan ibâret olsa bile, bazı sade müminlerin olduğu kadar filozofların ruhunda da, ileride Tanrı kavramına dönüşecek şeyin temeli ve özüdür. İster tefekkür ürünü olsun, ister bir tür dinî kamuoyundan, isterse de tabiatüstü sanılan bir ilhamdan doğsun, ulûhiyyet ile ilgili daha sonraki bir bilgilerime (information), bu ilk ve elemanter dinî duyguyla birleşecektir.

Bu gözlemler konuyla ilgili hiç bir hususi cevabı ihtiva etmez: Gerçekte ve hususi durumda, insanlar bu elemanter kavramla nasıl karşılaşıyorlar? Bazıları Tanrı'yı gördüklerini ya da öyle değilse bile, en azından, onunla karşılaştıklarını iddia ediyorlar. Musa'nın Yahve'yi gördüğü gibi, bu sadece bir bulut içinde de olabilir. Bazıları ise, bir daha söylemeleri imkânsız bazı şeyler söyleyerek, Tanrı'nın kendileriyle konuştuğunu belirtiyorlar. Fakat insanların ekseriyeti, bu basit şekliyle Tanrıyı evrenin temâşasında ve onun yaratıcı gücünün açık alâmetlerini ise, kendi öz ruhlarının aydınlığında keşfediyorlar. Kilise babalarında bu ortak bir durum idi. Saint Paul'e göre Tanrı'nın varlık delilleri, kendi eseri (kâinatı) üzerindedir. Ve onun varlığını bilmediğini ileri sürmesi, insan için affedilmez bir şeydir. Bu âyetlerin (işâretlerin) en açığı ise, akli ve irâdesi ile insanın kendisidir.

Bu cevapların her biri kendi sistemi içinde geçerlidir. Fakat hepsi de bazı güçlükler taşımaktadır. Tanrı'yı gördüğünü ya da onunla konuştuğunu veya hatta sadece herhangi bir şekilde onun huzuruna vardığını iddia eden seçkin kişilerin durumuyla ilgili olarak yapacağımız tek şey onlara inanmaktır. Fakat bu inanç, bizim inanmayı kabul edeceğimiz tecrübenin kendisinden çok farklıdır. Havâriden esinlenilmiş olan ve insanların Tanrı'yı yaratıklarına bakarak anladıklarını belirten cevaba gelince, bu cevap doğrudur. Fakat bu cevap şekli de filozofun karşısına çıkan soruyu yine karşılıksız bırakır. Daha önceden herhangi bir ulûhiyyet kavramı, ya da duygusu olmadan, sonuçların-

dan böylesine farklı mâhiyetteki bir sebep kavramına insan nasıl ulaşabiliyor? *Evhémérisme* ilk Tanrıların diğer insanlar tarafından tanrılaştırılmış bir takım insanlar olduğunu söylüyor. Ama, güçlük hâlâ devam etmektedir. Zira mesele bazı insanların diğer bazılarını, insanlardan çok farklı ve Tanrı diye isimlendirilen varlıklar şeklinde nasıl tasavvur edebildiklerini anlamaktır. Eğer ben bir Tanrı fikrine sahipsem, Evhémère'in önermesini anlayabilirim. Tanrıları üstün insanlar olarak tasavvur edebilirim. Fakat asıl mesele, sadece bazı insanları tanıyarak, bunlar arasından sadece bazılarının nasıl ve niçin bir takım Tanrılar olarak tahayyül edildiğini bilmektir?

Bu ameliyede esrarengiz bir şeyler var. Bu ameliye hiç bir tecrübe karşılığı bulunmayan bir kavramın, ruhta mevcut bulunmasını gerektiriyor. Tüm insanların güneşi, ayı, ovaları, dağları ve akarsularıyla belli bir tabiat fikrine sahip olması esrarengiz ve anlaşılmasız bir şey değildir. Her yerde bir güneş kavramına rastlanmaktadır. Çünkü güneş vardır ve herkes onu görebilmektedir. Ruhta Tanrı fikrinin hazır oluşundan doğan ilk problem, bu fikrin nereden geldiğini bilme meselesidir. Çünkü hiç kimse asla ne Allah'ı ve hatta ne de herhangi bir Tanrı'yı görmüştür. Hatta biz, bir varlığın Tanrı kimliğine bürünmek için neye benzemek zorunda olacağını da bilmiyoruz.

Bu açıdan bakıldığında, La Bruyère'in gözlemi büyük anlam kazanıyor. Bu, probleminden kurtulmak için başvuru olan ne bir paradoks, ne de bir hile idi. Basit bir gerçektir bu. Tanrı kelimesiyle işâret edilen ve

kavramına sahip olduğumuz bir varlığın gerçekten var olup olmadığı soruluyordu? Bu kavramı icad etme bilincine sahip değiliz. Biz onu ruhta buluyoruz ve her ne kadar onun mevcudiyeti, kesin objesinin varlığını ispatlamıyorsa da, onun lehine bir peşin hüküm yapıyor. Onun varlığından daha çok, objesinin yokluğunu ispatlamamız gerekiyor. Soruya dönüyoruz: Tecrübeye görünmeyen bir varlığın kavramı ruhta bulunabilir mi?

O, delillerin ötesindedir, şeklinde bir cevap vermek boşunadır. O, delillerden önce gelir. Tanrı fikrinin doğuştan (fitri) olduğunu savunanlar için bu aşikârdır. Zira, o zaman ispat, onun düşüncedeki mevcudiyetinin mümkün tek açıklaması, onun objesinin varlığıdır deliline indirgenir. Fakat ilk sebep olan Tanrı'nın eserlerinden hareket eden *a posteriori* (tecrübeden sonra) deliller için de durum aynıdır. Aquinolu St. Thomas'ın meşhur "beş delili" (cinq voies) 'nin her biri (31) Tanrı'nın nominal (ismi=adçı) bir tanımından yola çıkar. Yani, aranan şeyin ne olduğunu bilmek için yeterli ve zorunlu olan bir kavramdan hareket eder. Beş delilin her biri, belli bir gerçeklik nizâmı içinde bir ilk varlığın mevcudiyetine götürüyor: *Hareketi etkileyen iliyet, imkân ve zorunluluk, varlık dereceleri, gâiyet*.

Bu nizâmların her biri hakkında mükemmel bir tanıma ulaşan St. Thomas, kendi zâtıyla var olan varlık konusunda şunu eklemekle yetiniyor: " *Ve herkes anlar ki; bu, Tanrı'dır.* " Başka bir ifadeyle, her kişi, ken-

(31). Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I,2,3.

disi hareket etmeyen İlk Hareket ettirici'nin (İlk Muharrik'in) daha varlığını ispatlamadan önce, kendisinin Tanrı diye isimlendirdiği varlık olduğunu hemen kavrar.

O halde, delillerden önce gelen, Tanrı hakkında bir ön bilgi vardır. Aynı şey ikinci delil için de doğrudur. O halde, herkesin Tanrı diye isimlendirdiği müessir bir ilk sebebin varlığı ortaya konmalıdır...: *quam omnes Deus nominant*. Bu önkavramın kökeni ne olabilir? Çocuğun aldığı ilk eğitim mi? Yaygın kabul mü? Kuşkusuz ama, kavramın mümkün olan bu kaynaklarının her birisi için problem yeniden ortaya çıkıyor. Bu kavramın onlara nereden geldiği tekrar sorulabilir. Tanrı kavramı delillerden önce gelir ve *Substances Séparées* (Ayrılmış Cevherler'e dair) kitabının I. bölümünde Aquinolu Thomas, en azından insanlar bir kere ilk prensip kavramına ulaştıkları zaman, onlarda bunu Tanrı diye isimlendirmenin fitri olduğunu yazıyor: *Omnibus inditum fuit in animo ut illud deum aestimarent qued esset primum principium...* (32). Bu kendiliğinden önfikir (anticipation spontané) bir delil değildir. Fakat delilin yorumlanmasında bir rol oynuyor. Bu önfikir olmadan, biz İlk Muharrik, İlk Zorunlu ve Son Gâye'nin Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlık olduğunu bilemeyecektik.

Zaten *Somme de Theologie* başlıklı bir kitap yazan kimsenin daha başlangıçta kitabının konusuyla il-

(32). Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, II, 1.

gili belli bir kavrama sahip olması doğaldır. Bu zât, Tanrı kavramını yahudi-hristiyan vahyinden alıyor. Ama bu vahyi iman yoluyla benimsemeyi, felsefi bir delil olarak kullanmıyor. *Tertullien* 'in yaptığı gibi, o "doğal olarak hristiyan" bir ruhtan da bahsetmiyor. Fakat o, belki "doğal olarak dindar" bir ruhtan bahsetmeyi kabul edebilirdi. Burada ilk sebep ile ilgili her kavramı, Tanrı kavramıyla doğal olarak özdeşleştirecek bir ruh kastedilmek şartıyla...

Burada hususi hiçbir Tanrı kavramı söz konusu değildir. *Metafizik* adlı eserinde müslüman filozof İbn Sînâ asla Allah demiyor. Fakat devamlı "İlk" diyor. Tanrı, felsefedeki ilk sebep kavramının teolojideki karşılığıdır. Fakat filozofun *İlk*'i, İbn Sînâ tarafından doğrudan doğruya inanan müslümanın Tanrısı olarak düşünülmüştür. Şayet, Tanrı'nın varlığına dair bir takım felsefi itirazlar varsa, bunlar, onun varlığının tasdikinden sonra gelirler. Bir Tanrı'nın varlığı aleyhinde ileri sürülecek en korkunç itiraz için bile bu geçerlidir. İster maddî, ister mânevî olsun, kötülüğün varlığı gibi bir itiraz için de bu geçerlidir. Tanrı tarafından yaratılan bir evrende kötülüğün var olması, şayet saçma olsaydı; ıstırap, kötülük ve ölümün önüne geçilemez, devamlı ve evrensel tecrübesi Tanrı kavramının doğal oluşumunu imkânsız kılardı. Dünya ilâhî bir yaratıcının eseri olamayacak kadar kötüymüş gibi geliyor insana. Oysa insanlar, sadece kötülüğün varlığına rağmen Tanrı'yı düşünmezler; aynı zamanda, kötülüğün varlığı sebebiyle de düşünürler. İnsanlar acı çektikleri, korktukları ve özellikle de ölüm korkusu on-

ları tedirgin ettiği zaman Tanrı'yı düşünürler>

Tratté théologico-politique adlı eserinin başında *Spinoza* bunu belirtmiştir. Eger insanlar işlerini nasıl yürüteceklerini kesinlikle bilseler, ya da talih onlardan yana olsaydı, hurafenin kalplerinde yeri olamazdı. Ona göre, hurafenin gerçek sebebi işte burada yatar. Yoksa bazılarının idda ettiği gibi, hurafenin sebebi, bütün ruhlarda mevcut olan karışık ve herhangi bir ulûhiyyet kavramı değildir. *Spinoza*, başka hiçbir yardımcısının bulunmadığı bir anda son çare olarak kendisine müracaat edilecek Yüce bir Yardımcı olarak var olan ve asla hiçbir tecrübi karşılığı bulunmayan bu kavramın, insana sık sık hissettiği güçlükler, korkular ve yalnızlık duygusu tarafından nasıl telkin edildiğini söylemektedir. Sıkıntıdan kurtulmak için kendisine güvendiğimiz (Kişi ve bizi bu sıkıntı içinde koyan da ondan başkası olmadığı sürece; eğer onu düşünüyorsak, bu, fevkâlade bir kanıdır. Bu durum, korkunun Tanrılara inancın ilk sebebi olduğu şeklindeki, *Lucretus*'tan beri süregelen düşünceyle aynıdır. Kötülük korkusunun Tanrı'ya inancın temel kaynağını teşkil ettiğini ve onun varlığına karşı en kuvvetli delil olduğunu iddia etmek, akla aykırı (paradoksal) gibi görünmektedir.)

8. TANRI FİKRİNİN ESASI

Her ne kadar menşesine inilemiyorsa da, çok yaygın olan bu kavramı iyi bir tenkit süzgecinden geçirmek uygun olur. Felsefe tarihi boyunca, objesinin mevcut olmadığını düşünmenin bile imkânsız oluşu onun değişmez karakteri kaldıkça, bu kavram dikkatleri üzerine çekecektir. Bu durum, söz konusu kavramın objesinin var olduğunu ispatlamaz. Biz sadece, bu kavramın bir objesinin var olduğunu kabullenmeden anlamayacağını söylüyoruz. Bu durum, kavranabilir her objenin kavramı için geçerlidir. Hatta bu, var olduklarını kesin olarak bildiğimiz objelerin kavramları için de geçerlidir. Eğer bilfiil var olan bir objeye delâlet eden bir ad olarak kullanılıyorsa, hakkında aynı şeyin söylenebileceği başka bir tek kavram vardır, bu da varlık kavramıdır. Zaten bu *analogie* (kıyas) açıklamaktadır ki, Tanrı'nın varlığına dair bütün deliller, netice olarak belli bir ilk varlığı realitenin çeşitli mertebeleri içine oturtma zorunluluğuna götürmektedir. Onun hakkında kendi kendimize kafamızda kurduğumuz spontané (kendiliğinden oluşan) kavram, metafizik düşünceye aktarıldığı zaman, Varlık, Tanrı'nın da adı olacaktır. Her halükârda var olmayan bir Tanrı'dan bahsetmek kadar saçma gibi geliyor. Geri kalan ne var-

sa, hatta evren ve bizzat biz de dahil, pekâla var olma-yabilirdik. Fakat Tanrı için aynı şeyi söyleyebilmenin tek yolu, onun kavramını ruhtan silip atmaktır. "Eğer Tanrı Tanrıysa" der St. Bonaventure, "Tanrı vardır." "Si Dues est Deus, Deust est", ifadesinin görülen saflığı, önemli bir gerçeği gizlemektedir. Tanrı kavramını gerçek var oluş kavramıyla birleştiren ilişkinin zorunluluğu, ihmal edilemeyecek bir olgudur. Ontolojik delil denilen şeyin bütün tarihi, ontolojizmindeki de dahil, bu gözlemin gerçekliğini doğrulamaktadır. Bununla beraber, biri ilâhiyatçı filozof, diğeri filozof ilâhiyatçı olan ve bu öğretinin tipik iki tanığına dikkat çekmek bize kâfi gelecektir.

Bu konuda St. Anselme'i zikretmeye bile lüzum yoktur. "Proslogion" adlı eserindeki delili herkesçe bilinmektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bu delilin geçerliliğini reddeden St. Thomas d'Aquin bile, aynı delilin Tanrı kavramı ile ilgili geçerliliğini kabul etmektedir: "Daha kesin olarak konuşursak, Tanrı'nın var olduğu kendisiyle (zâtıyla) anlaşılır. Onun zâtı varlığı ile aynı şey olduğuna göre, bu onun zâtıyla (vücûduyla) var olduğunu gösterir (32). Kendisine has bir *esse* (öz) olarak tasarlanan, tamamen Thomas'a ait Tanrı kavramı, burada yine onun varlığı ile kavramı arasındaki zorunlu ilişkinin kesinliğini mümkün olduğunca teyid etmektedir. Anselme'den daha çok Thomas d'Aquin için, Tanrı'nın "var olmayan" olarak düşünölemeyeceği daha doğrudur. Çünkü onun zâtı

(32). Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, I, Qu. II, 1.

(essence), tabir caizse, VAR OLAN varlık'tır. ⁶

Descartes'in "Metafizik Düşünceler" adlı eserinin beşinci bölümünde bu husus, Tanrı ve varlık (existence) kavramlarının ayrılmazlığı şeklinde açıklanmaktadır. Filozof burada, Tanrı var olmasa bile, var oluşu Tanrı'ya izafe etmemize hiç bir şeyin engel olmadığı şeklinde bir itiraz ile karşı karşıya bulunmaktadır. O, ilâhi varlık'taki zât (essence) vücûd (existence) ilişkisinin biricikliği üzerinde durarak cevap vermektedir. Vadisiz dağlar olmayacağı fikrinden hareketle, ya dağlar vardır ya da ovalar şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Ancak "Tanrı'yı varoluşsuz (vücûdsuz) düşünmeyeceğim için " var oluşun ondan ayrılmaz olduğu sonucu çıkar ve buradan hareketle de O, gerçekten vardır. Bu düşünceyi yaratan ben değilim ve düşüncem eşyalara hiç bir zorunluluk empoze etmez. Aksine, eşyanın gereği budur, yani Tanrı'nın var oluşu (existence de Dieu), onu böyle düşünmemi tayin eder. " (33). Başka bir deyişle, Tanrı fikrini tasavvur edip kavrayamam, ancak, eğer bunu yaparsam, Tanrı'yı realitede var olandan başka türlü tasavvur edemem. .

Demek ki ; Descartes, Locke'nin ilerideki itirazına karşı tedbir almıştır. Locke'a göre, bizdeki Tanrı fikri keyfimize bağlı unsurlardan müteşekkil sun'i bir kavramdır. Objesinin var olması için, var oluş fikrini bu kavrama katmamız kâfi değildir. (Tersine, filozof bu fikrin modelini ne onun (Tanrı'nın) dışında, ne de onda bulmadığına göre, onu hiç bir şekilde ihmal edememek-

(33). Descartes, *Méditations métaphysique*, V. méditation.

tedir. Realitede, bir varlığı zorunlu ve sonsuz olarak kavramaya bizi zorlayan hiç bir şey yoktur. O halde, bizdeki Tanrı fikrinin doğuştan olması gerekir. Ve bu fikrin bir sebebi olması gerektiğine göre de, bizâtihi sonsuz olan bir öz (substance) ile ben'de (ya da benliğimde) yerleşmiş olması gerekir. *Metafizik Düşünceler* 'in üçüncü bölümündeki sonuç buradan doğmaktadır: Eğer gerçekten Tanrı var olmasaydı, benliğimde Tanrı fikrine sahip olmam imkânsız olurdu..." (34). Tanrı fikrini kendi kendimize oluşturduğumuzu iddia edebilmemize yarayacak hiç bir şey yok. Zira onun elemanlarına tecrübede rastlansa dahi, kendisine göre düşünenin bu elemanları birleştirdiği model açıklanmamış olarak kalırdı.)

Bu yaklaşımla ele alınınca, ontolojik delil, sadece bir sofizm (mugalata) olmaktan çıkar. Ontolojik delil nasıl yorumlanırsa yorumlansın, en azından Tanrı fikrinin var oluşunu açıklamaya uygundur. Her halükârda, bu fikir (Tanrı fikri) oradadır. Malebranche'in "Le Second Entretien Métaphysique" adlı eserinde; Ariste, Théodoré'ye " kısaca siz Tanrı'yı O'nun Hz.Musa'ya: "Tanrı var olandır, " (Göç, III, 14) dediği zaman, kendisini tarif etmiş olduğu gibi tarif ediyorsunuz." der. Şu ya da bu varlık var olmayan olarak düşünülebilir, varlığı görmeksizin özü görülebilir. Ancak, Tanrı fikri apayrı bir durumdur (un cas unique): "Eğer Tanrı düşünülüyorsa, onun var olması gerekir." Spinoza ve Hegel gibi "tanrıtanımazların" doktrinlerinde bile, hâlâ Tanrı diye

(34). Belirtilen eser, III . métditation, conclusion.

isimlendirdikleri şeyin kavramı, onun var oluşunun kavramını da içermektedir. Vâkıa (gerçek) ile ilgilenilmeyebilir fakat onun inkâr edilmesi pek mümkün değildir. Tanrı'nın var olmayışını zar zor kavranabilir kılan da bu olgudur. Bu gerçek sebebiyledir ki, iyice düşünülmüş bir felsefî ateizm haklı olarak yeniden tartışma konusu yapılabilir.))

Tanrı'nın tasdiki kaçınılmaz olarak doğuştancılığa (innèisme-fitriyye) bağlı değildir. Bu olumlama, hususi hiç bir düşünce özelliğine de bağlı değildir. Onun hâzır ve nâzır oluşu meseleyi ortaya koymaya ve cevabını dikte etmeye yeter; çünkü, her halükârda, bir açıklama ister. Hatta bu olumlamaların biri onun mevcudiyetini (présence), diğeri ise objesinin realitesinin ispatı ile ilgili olan önemli irtibatı göstermek için, iki açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Fakat Tanrı ve varlık kavramları arasındaki ilişkinin, her zaman, koruduğu esrar sebebiyle ve ilk prensiplerin mâhiyetine ait bir gereklilik olan doğuştancılık asgarisinden kaçınmak imkânsız gibidir.

Biz, prensipler nizâmı içindeyiz. Bu prensiplerin doğuştan olduğunu kabul etmesek bile, en azından onları şekillendirmede aklın (intellect) sahip bulunduğu gücün doğuştan olduğunu inkâr edemeyiz. Her iki pozisyon (durum) da hemen hemen aynı kapiya çıkar, sadece şu husus hariç tutulmalıdır: Aklın prensipleri kavrayabilmesi için, ikinci durum hissedilir realitenin kavranmasını gerektirir. Onların şekillendirilmesi problemi, küllîler problemi, yani şu filozofların haç'ı ile ilişkisiz değildir.

Modern filozoflar, artık bundan hiç kuşku duymuyorlar. Bu onların hakkıdır ama bu konuda gösterdikleri dikkat yüzünden, ortaçağdaki selefleriyle alay etmeye hakları yoktur. Unutulmuş bir problem, yine de çözüme kavuşmuş değildir. (Duyunun ferdi'yi, aklın ise küllî'yi idrak ettiği söylenir. Ancak bu, kısmen doğrudur. Akli bilgi ile duyulara dayalı idrak, şuurda karmaşık bir biçimde üstüste binişmiş vaziyettedir. Duyuda verilmemiş olan bir şeyin akılda (intellect) olmadığı doğru ise, aynı şekilde, o zaman akılda bulunmayan hiç bir şey duyuda da yoktur. Mesela, bir köpeği gördüğümü söylerim ama hiç kimse böyle bir köpeği görmez. Görme duyusu renkli şekilleri algılar fakat asla daha fazlasını algılamaz. Hem de köpek kelimesi bir türü gösteren ve işaret eden soyut bir kavram olduğu halde... Hiç bir türü ne görüyorum, ne de dokunuyorum. Bu ister köpek, ister hayvan, isterse bir başka tür olsun, ben bir takım renk lekeleri, olsa olsa bir takım renkli motifler görüyorum ve bazılarının belli bir hayvan türünü ya da bir insanı temsil ettiğini biliyorum. Fakat kavramın ferdi objesini görmüyorum çünkü o, kendisinde ve olduğu şekliyle var olmamaktadır.

Cüz'i alanda aklın, akledilebilir olan'ı hissedilebilir olan'dan ayırdığını açıklamak için ileri sürülen geleneksel soyutlama teorisi, bir olgunun basit açıklamasıyla yetinmektedir. Ne Aristo, ne de bir Aristo'cu bu metafizik değişimin nasıl gerçekleştiğini söylememiştir. Gâyet tabii aklın akledilebilir kavrayabilmesi için onun hissedilebilir olanda bulunması gerekir. Fakat bu, akılda kavram şeklinde değil ise, mâhiyeti nedir? Bu-

nunla birlikte Aristo, akledilebilir'in idrâk edildiğini cesaretle beyan etmektedir. Duyu idrâkını bir tür tümevarım (induction) olarak tarif ettiği zaman, Aristo'nun bu algılamaya dair derin görüşü, şüphesiz bu hususa işaret etmektedir.

Külli kavramı, hızlı bir tümevarımdan doğar. Bu tümevarımla ben gördüğüm hissedilir cüz'i varlığın, aklımın köpek türü olarak kavradığı türün bir ferdi olduğunu biliyorum. Ne nominalizm(adçılık), ne realizm, ne de "ılımlı gerçekçilik" denen şu acayip hilkat garibes-i, daha konuşmaya başlar başlamaz çocuğun güç sarfetmeden gerçekleştirdiği bu esrarlı tümevarımı hesaba katmayı beceremedi. Bu esrarlı tümevarım terimi duyumu (sensation) akla sunduğu şeydir, yani hissedilebilir basit bir nitelik değil; bir şey diye isimlendirdiğimiz, hissedilebilir niteliklerin yapısıdır.

Bunun prensipleri nelerdir? Daha önce belirttiğimiz gibi, bu prensipler fitri (doğuştan) değildir. Hissedilebilir mâlûmat ile münâsebet halindeki aklın tabii aydınlığında bilinirler. Burada da yine, kavramın durumunda olduğu gibi, prensiplerin ifade ettiği şey, hakikatin özü (substance de la réalité) olan maddi objeler içindedir. Bununla birlikte, prensiplerin kendileri gayri maddidirler ve onları tanıyan, bilen akıllarda oldukları gibi var değildirler. Ben bir takım varlıkları görüyorum ve onlara dokunuyorum. Varlığı görüyorum ve dokunuyorum, değilim. Bir takım fâil ve mef'ûller (etkileyen ve etkilenen) gözlemliyorum. Birincileri sebep, diğerlerini ise sonuç diye isimlendiriyorum. Fakat bizâtihi sebepliliği (causalité) müşahade etmiyorum. "Sebepsiz sonuç ol-

maz" dediğim zaman; yaptığım iş, sadece sebep veya sonuç tarifini açıklığa kavuşturmaktır. Bu, diyordu Hume, *kocasız kadın yoktur demek gibidir*. Şayet bir metafizikçiyi biraz sıkıştırırsanız, bizim her prensiple ilgili mâlûmatımızın içinde esrarengiz bir şeyin bulunduğunu kabul edecektir. Tanım itibarıyla ilk olduğuna göre, bu şaşırtıcı değildir. Kendisi vasıtasıyla sebebi açıklanabilen prensipten daha önce gelen hiç bir şey yoktur.

Akıl, bu sınır ile kolayca uyuşmamaktadır. Bununla birlikte, Aristo bu hususu, "Organon" adlı eserinin en önemli parçası olarak göstermeye çalıştığım şeyi, bütün sadelik ve açıklığıyla belirtmiştir:

"Sezgi hariç, ilimden daha doğru hiç bir bilgi türü olmadığına göre, zorunlu olarak prensipleri kavrayan bir sezgi olacaktır. Bu durum ise, sadece öteki telâkkilerden değil, ispat prensibinin kendisinin de bir ispat olmamasından ileri gelmektedir. Öyleyse, ilim ilmi olmaz. Şu halde, eğer biz ilimden daha doğru bir başka bilgi türüne sahip olursak, bu prensibin de prensibi olan, biricik sezgidir ve tıpkı sezginin prensibe ait olması gibi, ilim de realitenin bütününe aittir." (35).

Böylesine yoğun ve tam mânâlarını anlamakta

35). Aristo, *İkinci Analitikler*, II, 19. Yayıncının notu: Bu çetin pasajın J. Tricot tarafından yapılan tercümesi şöyledir: "Madem ki, sezgi dışında, hiç bir bilgi türü ilimden daha doğru (gerçek) değildir, prensipleri anlayan da sezgidir. Bunun sebebi ise daha önceki bazı telâkkiler değil, önce ispat prensibinin kendisinin de bir ispatlama olmaması, daha sonra ise bir ilim ilmi olmamasıdır. O halde biz ilim dışında, daha gerçek başka hiç bir malumata (bilgiye) sahip değilsek, geriye ilmin de prensibi olacak olan sezgi kalır. Ve sezgi bizzat prensibin prensibidir ve bütün ilim, prensip karşısında sezgi gibi, şeylerin (nesnelerin) bütününe göre hareket eder." (Paris, Vrin, 1938, s. 247).

güçlük çektiğimiz bu satırları açıklamak zor olurdu. Bilginler bu konuda pek kaygı duymazlar: İlimin ruha bahşettiği yoğun tatminler, prensipler bir kere tartışmasız kabul edilince, onların ışığında aklın emin bir şekilde ileri sürebildiği şeye açıkça bağlı kalınır. Prensiplerin mevcudiyetinden tedirgin olan filozoftur. Tıpkı, ateş etrafında dönüp duran pervaneler (böcekler) gibi onun düşüncesi de aynı konu etrafında döner durur. Düşündüğü her şeyde, hiç bir şeye dahil edilmeyen ve Cevheri bile yok olmaya mahkûm bulunan, herşeyde varlığı görür. Fakat varlık bir soyutlamadır. Somut bir gerçek olarak düşünüldüğü zaman, bu varlık Tanrı diye isimlendirilir. Şüphesiz, muhtemelen bu yüzdendir ki, Tanrı'nın varlığı hakkında bir ilim yoktur. Ancak Tanrı'nın varlığı hakkında ilmi gerçeklikten daha kesin bir akli gerçeklik vardır. Yine bu yüzdendir ki, bu konu eğer Tanrı varsa, onun kavramının da daha önceden ruhta var olduğunu zorunlu kılar.

9. CEVAPSIZ SORU

Tanrıtanımazlar, Tanrı'nın var oluşu ile ilgili geleneksel delillerin yetersizliğini ileri sürmekten hoşlanırlar. Aslında matematik tipte olan veya tecrübi ilme ait bulunan delillerden başka deliller kabul edilirse, bunların da yeterli olanı yoktur. Ancak, metafizik düşünce işi daha ileriye, diyalektik delilin daha ötesine götürdüğü, yani aynı delilin prensibine kadar gittiği zaman, bazı metafizik delillerin metafizik düşünce için zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Burada tanrıtanımazların olmadığını iddia etmiyoruz. Hatta çok çeşitli tipte tanrıtanımazların olduğunu daha önce söylemiştik. Ancak bu kişiler arasında Tanrı'nın var olmayışına dair bir takım metafizik deliller ileri süren tek bir kişiye rastlamadık. Felsefeyle uğraşan tanrıtanımazların ekseriyeti, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu söylemekle yetiniyor. Bu ise apayrı bir husustur. Tanrı'nın var olmayışı ile ilgili bir takım delillerin istenmesi olgusu bile, Tanrı'nın varlığına dair inancın hâlâ yer aldığını telkin etmektedir. İnsanların "imanını kaybetmek" diye isimlendirdikleri şey, onlara asla mutlu bir hadise olarak görünmemektedir. Niçinini bilmeksizin, bu durum onlar için büyük bir kayıptır. Bunun böyle olması

için hiç bir sebep yoktur. Bunun bir hata veya en azından bir peşin hüküm olduğunu sanacak noktaya varma durumundan kurtulunca, bu durum daha çok bir sevinç sebebi olmalıydı. İnsanların bu mutluluğu hep birlikte kutlamak için eşini dostunu topladığı görülmüyor. Aksine edebiyat, yazarların imanlarını yitirdiği şartları romantik bir biçimde anlatan hikâyelerle dolup taşmaktadır. Tanrı'nın var olmadığını ispatlamak için, onun yerine dengi bir şey koymak gerekirdi. Bu öyle bir şey olmalı ki, hem onun açıkladığı bütün her şeyi açıklayabilsin, hem de varlığı ispatlanmış olsun. Lavoisier, onun yerine başka bir şey koyarak bunu ispatlamıştır. Bir tanrıtanımaz "imanını kaybettiği" zaman, böyle bir şey vukubulmuyor. Bu acınacak bir kayıptır. Bu konularda pek sır vermese de Mallarmé, bir gün dostu Henri Cazalis'e kahredici, insanı tüketen bir bunalımdan henüz çıktığını, bu bunalım esnasında "Tanrı denilen şu ihtiyar kuş tüyünü" sonunda yendiğini ve bu işin pek kolay olmadığını yazıyordu. Var olmayan bir şey karşısında bu direnç neden? Çünkü Tanrı'nın gidişi, hiç bir şeyin gelişiyi telâfi edilememektedir. Onun tuttuğu yeri sonsuz bir boşluk doldurmaktadır.

O halde, Tanrı fikrini metafizik bir kavram olarak reddetmek büyük bir safdilliktir. Bu kavram kesinlikle metafiziktir. Fakat ateizm de böyledir. Charles Péguy, bu hususu kendisine tanınan büyük bir kesinlik ve ısrarla belirtmiştir: "*Metafizik inkârlar, metafizik ispatlar ile aynı derecede bir takım metafizik işlemlerdir. Bunlar, çoğu zaman daha eğreti, daha kararsızdırlar...*

Metafizik ispatlar mümkün olduğunca saf ve katışıksızdır, tam anlamıyla metafizik ispatlar olumlayıcı, doğrulayıcı ve müsbettirler. " Ve sonra şöyle devam ediyor:

" Ekolün dilini kullanmak için, ateizmin bir felsefe, bir metafizik olduğunu, bir din ve hatta bir batıl itikat olabileceğini ve dünyada var olan en sefil bir sistem olabileceğini hatırlatmak gerekir mi? Daha doğru olarak söylemek gerekirse, ateizm bunca teizm ve deizm ile, bir yığın monoteizm ve politeizmle, mitoloji ve pan-teizm ile aynı nitelikte ve ne eksikliği, ne fazlasıyla bunların bir çoğunu hatta pek çoğu olduğunu veya olabileceğini, hatta ateizmin de diğerleri gibi bir mitoloji ve bir dil olduğunu, yapılacak bunca şey olduğuna ve bunu yapmak gerekli olduğuna göre, ondan daha akıllı, daha mantıklı olanların bulunduğunu hatırlatmaya gerek var mı? " (36).

Bu son satırlar kırıcı ama çok etkileyicidir. Gayet tabii, yeter ki ateizm, Platon'dan Kant'a kadar, Tanrı'nın varlığını ifade eden filozoflardan daha akıllı taraftarlardan yararlanabilsin. Eğer böyle taraftarları varsa, bunların isimlerini bilmek isterdik. Eğer yeterli sebepleri varsa; onları da öğrenmek isterdik. Diyalektik çözüm ihtiva etmese bile, tarihin tanıdığı en büyük metafizik kafalardan olumlayıcı bir cevap almış olmakla övünebilecek olan bu problemin üzerinde Péguy, başka bir şey söylememektedir (37). Olgunun kendisi

(36). Ch. Péguy, *Oeuvres en prose* (1898-1908), Paris, La Pléiade, 1959, s. 1071-1073.

(37). " Benim düşündüğüm gibi, şahsi olarak, bu modern entellektüel parti metafiziğinin insanlığın asla tanımayacağı en kaba

de üzerinde düşünölmeye değör bir durumdur.

Bu olgu, Kant'ın şahsi tecrübesinin gözler önüne serdiği gerçek ile aynıdır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin spekülâtif bir illizyondan doğduğunu ispatladıktan sonra, Kant'ın pratik aklın zorlayıcılığı hakkında da aynı inancı sürdürdüğünü gördük. Fakat eğer, teorik akıl, haklı veya haksız, ilkönce pratik akla bu kavramı vermemişse, pratik aklın Tanrı'nın varlığını nasıl postülat olarak ileri sürebileceğini Kant kendi kendisine sormamaktadır. Hatta Kant, teorik aklın tüm objelerinin, gerek matematiğin, gerek Newton fiziğinin ele aldığı objeler ile aynı mahiyette olup olmadığını bile kendi kendisine sormamıştır. Bunların aynı mahiyette olduğunu kabul eden düşüncenin kendisi metafizik özde değilmiş gibi, bundan böyle artık herhangi bir metafizik soru sormayı kendisine yasaklıyordu. Düşünmek, metafizik bir obje olan varlığı düşündürmektir. Varlık denen şey kabul edilmiş ve ilimle birleştirilmiş sayılabilir. Ancak o zaman, ilmin kendisi anlaşılabilirliğini kaybeder. Bu durum, tabii teoloji için de evleviyetle geçerlidir. Varlık kavramı gözden ırak tutulur tutulmaz, Tanrı kavramı da bütün anlaşılabilirliğini kaybeder. Bu kavram ruhlarda aynen varlığını sürdürüp gider fakat artık metafizikçinin aklı için bir tutunma noktası sağlamaz.

Garip bir rastlantı sonucu, problemin bu irtibatı bizzat Kant'ın düşüncesindeki gelişme ile daha parlak

şekillerden biri olduğu, son derece üstünkörü ve kelimenin helenistik anlamıyla daha "barbar" olduğu yani bütün ilk helen kozmogonilerden daha barbar olduğu ya da bu ilk helen kozmogonilerinin asla bu kadar barbar olmadığı düşünülebilir." (...) Belirtilen yer, s. 1074.

biçimde ifade edilmiştir. Tanrı kavramının aşkın bir illizyon olduğunu Kant'ın ispatladığını söylediğimiz zaman, şunu da sormak zorundayız: Hangi Kant ve hayatının hangi döneminde? (38).

1764'te, Berlin akademisi tarafından sorulan bir soruya cevap olarak Kant "*Tabii Teoloji ve Ahlak Prensiplerinin Gerçekliği Üzerine Araştırma*" adlı eserini kaleme aldı. O halde, Kant o devirde şu problem ile karşılaşmıştı: Tanrı hakkında ne bilinebilir? Tanrı hakkında hiç bir şey bilinemeyeceğine karar verdiği anda Kant kendisine işte bu soruyu soruyordu. O vakit

(38). Bu gün klasikleşmiş olan ve Paris, Alcan, 1905'te ilk baskısı yapılan ve PUF yayınları, Paris, 1968'de yeniden basılmış olan *La Philosophie pratique de Kant* (Kant'ın pratik felsefesi) adlı tezinde Victor Delbos, Kant'ın düşüncesinde ahlâkın önceliğini tarihi olarak ispatlamıştır. Ferdinand Alquié'nin *La Critique kantienne de la métaphysique* adlı mükemmel eserinde özellikle "*Kant'ın projesi*" başlığını taşıyan birinci bölümde, problemle ilgili hem tarihi, hem de felsefi tecmül görülecektir. ("Kant... dogmatik metafiziğin meşru olmadığını sanarak orada kalbin büyük ihtiyacını görmek istemiyor. Onu ruhun bir isteğine bağlıyor." s. 14) Bu bölümün sonucuna itiraz edilemez: "Şu halde Kant'ın maksadı hiç bir şüpheye mahal vermemektedir: Eğer o, metafiziği eleştiriyorsa bu, ruh, hürriyet ve Tanrı konusuyla ilgili olarak metafiziğin ihtiva ettiği bu gibi ispatları yıkmak için değildir. Tam tersine, 18. yüzyılın bir kenara bırakmış gibi görüldüğü bu gibi ispatları kurtarmak ve desteklemek içindir." s. 16. - Sırası gelmişken sözkonusu 18. yüzyıl felsefesinin birleştirme çağı olduğunu da belirtelim. Bu yüzyıl ne Berkeley'i (1684-1753), ne Christian Wolff'u (1706-1754 yılları arasında Halle ve Malburg'da matematik ve felsefe profesörü), ne Cambridge Platoncularını (Cudworth, 1617-1688; Henri More, 1614-1687), ne Reid (1710-1796) ve Dugald Stewart'ı (1753-1828) ve gayet tabii olarak ne de J.J.Rousseau'yu (H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jack Rousseau*, Paris, J.Vrin, 1970) içine almaktadır. Şunu söylemek de daha doğru olurdu ki, Kant'ın ruhunda ölmüş olan metafizik, mesela, Voltaire ve systemsiz metafiziği gibi, pek çok ruhta ilmi iddiası olmadan fakat kendi gerçekliğinden emin bir disiplin şeklinde devam etmiştir. Kendisinininkisini, *Savoyard Naibi'nin iman akidesinden* alan Kant, aklı selimin bu yaya fizliğini kritik bir biçimde kurmayı ümit etmiştir.

Yayıncının notu: Gilson şunu söylemek istemiştir: "Cambridge Platoncuları" isimlerini zikrettiği 17.yüzyılın iki filozofunun mirasçılardır.

Kant, tabii teolojinin doğrudan ve pozitif bir eleştirisini yapabiliirdi. Ancak filozofların çoğu, tarihten pek hoşlanmaz. Çünkü felsefede icad etmek, yeni bir şeyler ortaya atmak yeterli olduğu halde, tarihten söz etmek için önce onu öğrenmek lâzımdır. Konu hakkında büyük filozofların bütün söylediklerini inceleme işini gerçekleştiren Kant, burada metafizikçinin ruhunda mevcut olan temel kavramın, " her hangi bir varlığın var olmasını gerektiren mutlak zorunluluk " kavramı olduğunu müşahade ettirmekle yetinmiştir. Buna şunu da ilâve ediyordu: " *Bu kavramı anlamak için hiçbir şeyin kesinlikle var olmamasının mümkün olup olmadığını ilkönce insanın kendi kendisine sorması gerekir. Zira bu soruyu soran kişi, ortada var oluş adına hiçbir veri olmadığı zaman geriye ne düşünülecek bir şeyin, daha genel bir ifadeyle, ne de herhangi bir imkânın kalmadığını anlayacaktır. Böylece her imkânın menşesinde bulunan şeyi dikkate almaya mecbur olacaktır. Bu teemmül genişleyecek ve böylece mutlak surette zorunlu varlık ile ilgili bu belirli kavramı yerine oturtacaktır.*"

Bu noktaya ulaşan Kant'ın cesaretini kaybetmiş görünmesi ve bu metafizik yolda ilerlememiş olması esef vericidir! Şurası da bir gerçektir ki, bu, sonunda çıkmaz bir yol olduğu anlaşılan Wolffçu ihtimaliyet yolu idi. Realist bir epistemolojide, " Hiç bir şey var olmayabilir miydi? " sorusu sorulmaz. Çünkü hiçbir şeyin olmaması mümkün olsaydı, hiçbir şey olmayacaktı. Kant'ın da haklı olarak söylediği gibi, düşünce de olmayacaktı ve hatta soruyu sormak için Kant bile ol-

mayacaktı. Madem ki bir şey var olduğuna göre, zorunlu varlık da vardır. Çünkü halihazır olarak verilmiş gerçek âlem (le réel actuellement donné) var olduğu müddetçe, bu varlık, tartışma götürmez bir şekilde zorunludur. Parmanides hiç de haksız değildir. (O halde, onun hakkında sorulabilecek bir tek şu soru kalıyor geriye: Bütün bu zorunlu varlıkta Tanrı diye isimlendirilmeye lâyık olan nedir? Varlık içinde hareket eden bir düşünce, soruşturmasının ilk anından itibaren aktüel var oluş içinde harekete geçer. Bu düşünce zorunlu olan'da da harekete geçer ve mutlak bir zorunluluğa şartlanmış zorunluluktan doğar. Konu Tanrı'nın var olup olmadığını bilmek değildir. Zira, eğer bir Tanrı varsa, o zorunlu olarak var olan'dır. Asıl mesele, zorunlu olan'da, bizim Tanrı diye isimlendirmek zorunda olduğumuz, bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmektir.)

Tanrı'nın varlığı problemine dair modern bir tavır bulunduğu görüşünü savunan fikir bir illizyondur. Materyalizmde yeni hiç bir şey yoktur. Eskiler bir Tanrılar topluluğunun varlığına inanıyorlardı ve bunlar onların gözünde gerçek (réel) olduğu kadar da maddi idiler. St. Augustin'in kendisi de başlangıçta materyalist idi. Şayet bugün yaşasaydı, genç bir Augustin işe marksist olmakla başlardı şüphesiz. Fakat yine de kutsal yolculuğuna (pèlerinage) yeniden başlardı. Ekonomik ve sosyal faydaları da dahil, ihtiva ettiği bütün faydaları ile beraber maddeye şöyle soracaktı: Benim Tanrım siz misiniz? Belki daha sonra Kant'a da şöyle soracaktı: Vazifenin sesi benim Tanrım mı? Ancak ahlâki şuur, yüksek sesle şöyle cevap verecekti: Ben se-

nin Tanrının değilim. Zira düşüncem doğru ve gerçek olanı hangi aydınlıkta görüyor ve aklına danışan her insan diğer insanların doğru veya yanlış, iyi veya kötü saydıkları şeylerle kendiliğinden nasıl uyuşup anlaşıyor? Ne olursa olsun, insanın üstünde bir şey varsa, onun Tanrı olduğunda anlaşmayacak mıyız? diye yine sorardı Augustin. Buna, evet diye cevap veriyor Auguste Comte ve bu, insanlıktır diyor. Nietzsche de "Evet ve bu üstüninsan'dır" diye cevap veriyor. Ancak insana göre tanımlanan *İnsanlık* ve *Üstüninsan* kavramları, bizi insanın seviyesinin üstüne çıkarmıyor. Böylece sonunda yine ilk başlamış olduğumuz noktaya varıyoruz. Eğer, Tanrı tam anlamıyla müteal bir varlık ise, bize sunulan sahte Tanrılar bile gerçek Tanrı'ya tanıklık ederler. O halde, gerçek tanrıtanımazların nadir olduklarını söylemeye gerek yoktur. Onlar yoktur. Çünkü gerçek bir ateizm, yani bir ruhta Tanrı kavramının tam ve nihai bir yok oluşu, aslında sadece var olmayan bir gerçek değil, aynı zamanda da imkânsızdır. Çoğu kez istendiğinde bu kavram yıkılabilir. Ama o, keyfi bir ihtiyaç şeklinde varlığını sürdürür ve inkâr edilmesi beyhüdedir. Tersine, kesinlikle var olan şey, çöküntü, yıkıntı halleri hariç, Tanrı'yı düşünmeyen büyük bir insan kalabalığı ya da sahte Tanrılara tapan insan kitlesidir. Fakat burada, kendi varlıklarının ve kendi hususi gayelerinin yeterli sebebi kendileriyle alakalı olduğu için, insanı ve dünyayı hiç bir açıklaması olmaksızın, şuurlu olarak kabul etmekten başka bir şey söz konusudur. Tanrı'yı bulmaya çalışan bir ruhun çabasında bir çok şüphe, tereddüt ve kararsızlık vardır. Fakat

böyle bir araştırmanın taşıdığı tek ihtimal şunu gerektirmektedir: Tanrı'nın varlığı ile ilgili problem, filozofun ruhu için kaçınılmaz bir mâhiyet arz etmektedir.

12 Ekim 1970

HİZMETÇİYE ÖVGÜ

Papa VI. Paul'ün papalık genelgesi *Ecclesiam suam* 'da hiç bir papalık dökümanında okuduğumu hatırlamadığım bir çağrı yer alır. Özellikle marksist şekliyle ve derin bir iç sıkıntısı hissiyle harekete geçirilmiş olan komünist ateizm karşısında, papa herbirimizi "siyasî-ilmî ateizm " diye isimlendirdiği bu akımın ilerlemesine bir son vermeye davet etmektedir. Burada papanın kasdettiği şey, belli bir noktadan daha ileriye gitmeye ve ilmin ötesinde, Tanrı'nın varlığı ile kaim bir evrenin realitesini kabul etmeyi irâdi olarak reddetmekten ibâret olan bir tavidir. Aramızda, bu sözde belli bir noktada durma vazifesini başarıyla yerine getirebilecek bir kişi bulunmayacak mı? Bu siyasî-ilmî ateizmin saldırısını kırmak üzere, papa bize "metafizik ve mantık seviyesinde, yüce Tanrı'nın yeni bir ispatını (affirmation - olumlama) bulmayı " da emir buyuruyordu.

HİKMETİN HİZMETÇİLERİ: MANTIK VE METAFİZİK

Bu kelimelerin anlamı açık fakat şaşırtıcıdır. Süleyman'ın Meselleri'nde (9,3) belirtildiğine göre, mantık ve metafizik, Hikmet tarafından sarayında çalışmak için çağırılan hizmetçilerin en başında gelmektedir. Yaklaşık ikibin yıl müddetince bu işi yerine getirdikten sonra, bu hizmetçilerin kendi kendilerine, yürümeyen şeyin ne olduğunu sormaları mazur görülebilir. Onlar, bugüne kadar, Tanrı'nın varoluşu hakkında inandırıcı bir takım burhanlar (deliller) bulmada başarılı olmadılar mı? Eğer durum böyle ise, ilmin ispatlayabildiği neticeler ile zihinlerinin tatmin olmasını yeterli bulmayan ve aksine, işi daha ileriye, yani sadece kendi mantikî ve metafizik zorunluluklarıyla ispatlanmış bazı tasdiklere kadar götürmek zorunda olan çağdaşlarımızı ikna etmek için, geriye hangi beklentiler kalıyor? "Tanrı'nın yeni bir ispatını keşfetme mecburiyeti özellikle şaşırtıcıdır. Zira eskileri inandırıcı değil idiyse, inandırıcı bir ispat şekli bulmak için şansımız nedir?"

Bir felsefe profesörü, eğer bu asil hizmetçilerin hizmetinde altmış yıldan daha uzun bir süre çalışmışsa, papanın muhteşem davetiyle, kişisel olarak kendisini bu meydan okumaya girmiş hissetmekte gecik-

meyecektir. Bununla beraber, eğer hepimiz, mantık ve metafizikte, ilmin ötesinde, Tanrı'nın varlığı ile ilgili ikna edici bir delil bulmaya davet edilmişsek, işe koyulacağım bir sırada nasıl olurda kendi kendimde bir tür bezginlik, bir cesaretsizlik hissederim? Eğer kendim için, beni tatmin eden birtakım deliller varsa, benim için ikna edici olan şey, başkalarının zihni için neden böyle olmasın? Bu sorulara cevap olarak, bilhassa bugün onu, içinde çalışmaya mecbur ettiğimiz şu şartlara göre belki hizmetçiden vereceği hizmetten daha fazlasını beklediğimizi belirtmek isterim.

ARİSTO ve ST. THOMAS'A GÖRE TANRI'NIN VARLIĞI

Daha işin başında getirilecek bir açıklama, bana son derece önemli gibi geliyor. Tanrı'nın, belli bir Tanrı'nın ya da her halükârda, tanrıların varlığı (existence) ile ilgili bazı deliller bulunmuştur. Ancak, hiç bir zaman bu delillerin, insanlara ulûhiyyet kavramını ilham etme gibi bir iddiası bulunmamıştır. Aksine, bunların hepsi, kavramları arındırılmış ve varlıkları felsefe tarafından ispatlanmış olmayı gerektiren bir takım tabiatüstü varlıklara olan müşterek inancı kabulleniyorlar. İnançlarının, yahudilik ve hristiyanlıktaki anlamıyla kullanılan, vahiy kelimesiyle hiç bir ortak yanı yoktu. Bu hususta Aristo iyi bir tanıktır. Aquinolu Thomas, ünlü beş delilinin (*quinque viae*) en az dördünü ondan aldığını alenen beyan etmiştir. *Contra Gentiles* 'inde kendine has ilk delili, karmaşık bir dialektik yapıya sahiptir. Bu yapı, filozofun, kendisi hareket etmeyen bir özün (substance) var olduğunu ispatlamaya çalıştığı yazıları içinde dağılmış olan unsurlardan oluşmuştur. Bu hareket etmeyen özün (substance immobile) diğer varlıklarca arzu edilen kemâli, evreni ezeli bir hareket ile hareket ettirir. Görüldüğü gibi Aristo, bu türden akıl almaz sayıda bir Tanrılar çokluğunun ola-

bileceği ihtimalini bir kenara atmıyor. Her halükârda Aristo, kendiliğinden olan halka ait bir inancı, ispatlanmış ilmi bir kesinliğe dönüştürmede etkili olacak bir metamorfoz yaptığını çok iyi biliyordu. Aristo'ya göre, dinî nizam bütünüyle mitolojiktir. Dinî nizamdan akli olarak ispatlanmış bir ilmi gerçekler sistemi kuran, onun kendisine özgü felsefi tavrıdır.

Yaklaşık onbeş asır sonra İbn Rüşd'de de görülecek olan bu tavır üzerinde, daha çok önceden duran ve onu peşin olarak ispatlayan Aristo, *Metafizik* (XII, 8, 1047b) adlı eserinde şöyle diyordu:

" Geçmiş devirlerde atalarımız gelecek kuşaklara, bu semavî cisimlerin Tanrılar olduğunu ve ilâhî olan bütün tabiatı kuşattığını belirten geleneği, efsane şeklinde aktarmışlardır. Gelenegin geri kalan kısmı ise, daha sonra yine efsanevî bir şekilde, meşru ve faydacı bir takım gâyeler için halk kitlelerini ikna etmek maksadıyla ilâve edilmiştir... Ancak ilk kısım kendi içinde değerlendirilmek üzere bu ilâvelerden ayrılacak olsaydı, -yani İlk Cevherlerin kimi Tanrılar olduğu fikri- bu önermeyi ilham edilmiş kabul etmek gerekecekti. Her ilim ve sanatın, muhtemelen bir çok kez, gelişmesinin doruğuna ulaştığı ve yeniden doğmak üzere kaybolduğu sırada, bu kanaatlerin diğerleriyle birlikte, kaybolmuş bir hazinenin bazı kalıntıları olarak şimdiye kadar muhafaza edilmiş olduklarını da düşünmek gerekirdi."

Bu satırları okurken, XIX. yüzyılda, bazı katolik düşünürlerin Aristo'cu gelenek adına, gelenekçiliğe karşı sistemli bir şekilde savaştıkları hatırlanırsa, belli

bir rahatsızlık hissetmekten kurtulunamayacaktır. Aslında, biraz evvel görüldüğü gibi, Aristo'nun kendisi, ilk semavî cevherlerin varlığı ile ilgili delili, ilim adına ileri sürer fakat ilkel dinî geleneklerin Tanrı kavramını muhafaza etmeyi de önerir. Aristo'da metafizik gelenekçilik yoktur ama dinî bir gelenekçilik vardır. Metafizikçi olarak onun kendisine has çalışması, tabiat ötesi bir nizama ait olan ve bütün evren için hareketin kaynağı olan, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin varlığını ortaya koymaktır. Onun ilâhî mâhiyetini ispatlamaya gelince; Aristo bunu tamamen felsefi bir takım temeller üzerine kurduğunu iddia etmiyor. İnsanlar, her zaman gök cisimlerini bir takım tanrılar olarak kabul etmişlerdir. Bu fikir onlara nereden gelmiştir? Aristo, bu hususta hiçbir şey söylemiyor. O, sadece, bunun onlara ilham edilmiş, bir söz ya da ilâhî bir söz, olduğunu düşünür. Açıkça, filozof burada, bugün anladığımız şekliyle metafizik seviyeden ayrı, tamamıyla dinî düşünce seviyesinin sınırında yer almaktadır. Belki kendisi de, bu ilk metafizik varlıkları "tanrılar" diye isimlendirmeyi düşünmeyecekti. Dünya ona ilâhî varlık (lar) kavramını, ve hatta adını öğrettiği için, eski bir efsanevî gelenek diye isimlendirmeyi düşünecekti. Bunun sebebi, dinin Tanrı kavramı ile "Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici" nin metafizik kavramını özdeşleştirmemiz ve aristoculuk adına, ilâhiyatçılarımızın dinî gelenekçiliğin aristocu yorumunu mahkûm etmekte kendilerini haklı görmeleridir.

• Aristo'nun durumu özellikle önemlidir. Çünkü

St. Thomas'ın teolojisi, Aristo'nun doktrini ile yakından ve derin ilişkiler kurmuştur. Aristo'nun "*Metafizik*" inde Tanrı kavramı, onun varlığı ile ilgili metafizik ispatından binlerce yıllık bir sonsuzlukla önce gelmektedir. Bu tür ilâhî kelâm, ezeli bir evrende sonsuz biçimde nesilleri birbirini takip eden insanların zihinlerinde, Tanrı kavramının her devirde mevcut olduğunu göstermektedir. Aquinolu Thomas'ın felsefi olarak ispatlanamaz olarak kabul ettiği Hristiyanlıktaki zaman içinde yaratma kavramı, unutmayalım ki, bu türden bir geleneği yasaklamaktadır. Ancak Thomas da, "*beş delil*" inde düzenlenmiş sorular dizisindeki ilk teriminin, herkesin Allah diye isimlendirdiği şey olduğunu beyan ve tasdik ederken, gizlice bu tür bir operasyona girişmektedir. Apaçık bir şekilde, Tanrı'nın kavramı onun varoluşu ile ilgili delillerden daha öncedir. Filozof ve ilâhiyatçılar, kendi ispatları yardımıyla, onun varlığını ispatlamaya çalıştıkları sıralarda da bu kavram, her zaman, daha önce ortada mevcut idi. *

DELİLLERİN RAKSI

Tanrı ile ilgili söz konusu primitiv kavram ruhlar da mevcut oldukça, Tanrı'nın varlığı hakkında bir takım etkili deliller de var olmuştur. "*Dünya Nimetleri*" adlı eserinde André Gide, alaylı bir biçimde, "Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin raksı" diye isimlendirdiği şeyler için ayrı bir bölüm ayırmıştır. Ve aslında, Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller yok da değildir. Bu problem, gerçeğin düşüncede mevcut oluşundan, hatta âlemdaki Tanrı İdesi'nden ve illiyet zincirinden yola çıkarak ortaya atılmış, daha sonra varlıklar hiyerarşisi fikri ve nihayet gâyeler silsilesi fikrinden hareketle ortaya konmuştur. Primitiv bir ilhama, insanların evrensel bir kabulüne, akli selimin doğrudan bir delile, hatta Kant ile, vazifenin sesi yoluyla vicdanın tanıklığına ilh.. başvurulmuştur. Yeni bazı deliller bulma arzusu, eski delillerle tam olarak tatmin olunamadığı düşüncesini doğurmaktadır. Bununla birlikte, bu eski deliller, yazarlarını adamakıllı tatmin ediyordu. St. Thomas'ın asla bir ispat olmadığını belirttiği "*Proslogion*" delilinden St. Anselme'nin duyduğu mutluluktan daha fazla bir mutluluk duyulamaz. Kendi paylarına, yeni delillerin mucitleri de, delillerine ilâhiyatçıların gösterdikleri

ters tepki yüzünden düş kırıklığına uğramışlardır. Aralarında pek çoğu, kilisenin muhalefetiyle karşı karşıya kalmıştır. Descartes, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bütün matematik ispatlardan daha kesin bazı deliller gösterdiğinden emin idi. Neticede o da, *Index librorum prohibitorum* 'a (Kilise tarafından okunması sakıncalı bulunan ve yasaklanmış kitapların listesi) alındı. Descartes'ten sonra, Fransa'nın asla sahip olamayacağı en büyük metafizikçi Peder Nicolas Malébranche, daha sonra her ikisi de protestan olan, Rousseau ve Kant, aynı duruma düştüler. Fakat Bautain, Rosmini ve Gioberti gibi hepsi katolik ve papaz olan kişiler de, Tanrı'nın varlığını inkâr ettikleri için değil; onun varlığı hakkında resmen kabul edilmiş delillerden farklı bazı deliller ileri sürdükleri için sakıncalıları listesine alındılar.

Bu olgular dizisi ikili bir hipotezi telkin etmektedir: İlkönce, Allah'ın varlığının kesinliği, geniş ölçüde, onun hakkında getirilen felsefi delillerden bağımsızdır. İkinci olarak, bazı modern kafaları ikna etmede böyle delillerin başarısızlığının, ilmin yayılması ile görülecek pek büyük bir hesabı yoktur.

Eskiler, fizikçilerin tecrübi ispatlarını metafizikçilerin dialektik hükümlerinden gayet iyi ayırıyorlardı. Bununla birlikte, Aristo, reel varlığı ispatlanabilir bir varlıktan bahseder gibi, ulûhiyetten bahsetmekten çekinmiyordu. En büyük iki matematik deha olan Descartes ve Leibnez, bizim için tabii teolojinin iki klasığı olarak kalmaktadırlar. Çağdaşımız olan ve bazı ahlâki kaygılarla vaftiz olmayı maalesef reddeden Bergson'un

pagan ruhunun felsefi Tanrı kavramını yeniden keşettiğini gördük. Bununla beraber, ilmi ispatın gereklerine Bergson'dan daha fazla saygı gösteren bir kişi var mıdır? Bu adamı gördüm ve dinledim. Ve eğer o, bir tür felsefi deha değilse, bu kelimelerin ne ifade ettiğini ben bilmiyorum demektir. O, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delilleri ilmi değil diye gözden düşüren kişilerin yüzde doksanından daha fazla, ilmi biliyor ve anlıyordu. Bununla birlikte, *Ecclesiam suam*'ın (papalık genelgesi) bizi yapmaya çağırdığı şeyi o, kendine has bir tarzda, tam olarak yapıyordu. O, hem kendisi, hem de bizim için göstermiştir ki, modern dünyanın tekâmül hakkında sahip olduğu ilmi anlayış durduğu yerde durmamalıdır. İlâhî huzûr (présence) ile kâim bir evren kavramı içinde serpilip gelişmek ve şükran dolu bir duanın mırıltısını dudaklarınıza yerleştirmek üzere, pozitif ilmin ötesinde, cesaretle hareket etmek gerekir.

Tabii olarak "Yaratıcı Tekâmül" adlı eser de *Index* 'e alınmıştır. Ancak bu eser, benim kuşağımın genç katolikleri için, en mükemmel gayesine ulaşmıştır. Bu eser, şüphesiz XX. yüzyılda bile, Tanrı kavramı ve onun varlığıyla ilgili ispatın, ilim ve felsefenin geleneksel metodlarıyla yetişmiş bazı zihinler için dahi, hâlâ bir anlam taşıdığını göstermişti. Pagan Bergson için, filozof kendi gönlüne göre daima pagan Plotin olmuştu: Oysa pagan Plotin tabii olarak ilâhî olana dönük bir ruha sahipti. Onda Tanrı kavramının mevcudiyeti, kendisine ilâhî şeyleri daha iyi tanıma arzusu ilham ediyordu. Kısacası, Tanrı kavramına açık tüm zihinler (ruhlar) gibi, Plotin'inkisi, ondan sonra St. Thomas'inkisi

ve onlardan sonra da Bergson'unkisi, oraya nasıl girdiği bilinmeksizin düşüncede yerini alan, esrarengiz bir objenin incelenmesini takip edecek bir aşkla harekete geçmişti.

Ne felsefî, ne de teolojik en ufak bir otorite iddiasında bulunmaksızın, bir takım beşerî kabullerin bir ilk varlıkla ilgili bu kavramı onlarda kendiliğinden oluşturduğu ve dikkate değer bulduğu sürece, Tanrı'nın varlığına dair yeni yeni bir takım delillerin icad edilmesine devam edeceğini belirtmekte bir sakınca görmüyorum. Aile eğitiminin ya da okulların ve kiliselerin öğretiminin bu kavramı zihinlere aktarmasının da hiç önemi yoktur. Zira her halükârda her kişi için, bu kavramın gerçekliğinin tanınacağı ve şahsî kabul ile kendine mal edileceği bir an daima gelir. Bunu reddeden kişilere dönmek istiyorum. Halihazırda sadece bu kavramın gerçekliğini kabul eden ve onu kalplerinin derinliklerinde sessizce karşılayan kişilerle meşgul olmaktadır. Bu kişilerin kendi iç gerçekliklerinin bir takım akli doğrulamalarını bulma sevincine sahip olduklarından emin olunabilir. "*Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin rakısı*" na ait harikulâde tarihî sahneyi açıklayan da işte budur. Bu gerçeğin mânâsı hakkında bana sorulsaydı, herbirimizin Tanrı'nın varlığı ile ilgili şahsî delillerinde haklı olduğunu söylerdim. Çünkü, beşer ruhunun tabîi dindarlık nizamı içinde bu deliller bir tecrübeyi dile getirdiklerine göre, hepsi iyidirler. Bu hizmetçilerin en müşterek ve yaygın kusuru, kavgacı olmalarıdır. Şayet onlar birbirleriyle barış içinde yaşayabilselerdi, bu delillerin hepsinin iyi olduğunu söyleye-

cek kadar ileri giderdim. Bu deliller arasında orta derecede olanları dahî kendine has faydalar sağlar. Bunlar, Tanrı'nın varlığı ile ilgili içten gelen kesin bilgimizi kendi gözümde rasyonel olarak doğrulamak şeklindeki hakikatleri de beraberinde taşırlar. Sözün kısası, şayet bu konularda bir akıl vermeyi uygun bulsaydım, ilâhiyatçılara şunu söylerdim: Hizmetçiye karşı hoşgörülü olunuz. O, her zaman elinden geleni yapmaktadır.

BİR " İSPAT " NEDİR?

Şimdi, Allah'ın varlık delilleriyle ilgili her değeri kesin olarak reddeden zamanımız insanları için seslenerek, onlara şunu sormakta bir sakınca görmüyorum: Siz neyi bir ispat olarak isimlendiriyorsunuz?

İlmî ispat deneysel veya matematikseldir. Bir tecrübe, bir hipotezi doğrulamak maksadıyla başvurulmuş veya provoke edilmiş bir gözlemdir. Deneysel bir doğrulama hissedilebilir bir idrak objesidir ve madem ki teolojik bilginin objeleri, tanım itibarıyla fizik ötesi bir nizama aittirler, o halde bunlar beş duyuya ait idrâkten kaçarlara. Şayet "tecrübe" kelimesi sırf ilmî anlamda alınır, o zaman da metafizik tecrübe olmaz. Hasılı, metafizik tecrübeyi ya da dinî tecrübeyi ilgilendiren bütün spekülasyonlar, bir takım şahsî ve aktarılması imkânsız psikolojik tecrübelerdir. Bu tecrübeye hiçbir şey, kelimenin ilmî mânâsıyla, bir "tecrübe" değildir.¹ St.Thomas'ın kiler gibi bir takım duyulur objeler üzerine kurulan, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bazı delillere "fizik" deliller adı verilmektedir. Onun bu tercihinin sebebi, kendi düşünce sistemi içinde (noétique), Aristot'ununkisinde olduğu gibi, bir bilginin menşei duylara ait idrakte bulmasıdır. Ancak Tomist için olsun,

başkası için olsun, Tanrı'nın varlığı ile ilgili hiçbir delil, ilâhî varlığın hissedilebilir idrâki üzerine kurulamaz. Sadece mistikler ilâhî olan'ın bir tecrübese sahip oldukları konusunda güven verirler. Ancak mistik tecrübe duyuların ötesinde yer alır. ^A

Hatta Descartes, Malébranche ve Leibniz bir yana, pek çok kafa Tanrı'nın varlığından matematik olarak ispatlanmış bir sonuç çıkarmayı denemiştir. Fakat bunun için gâyet sarfetmek boşunadır. Zira biz, Tanrı'nın varlığı ile ilgili matematik bir ispata sahip olseydik; bir başka delil aramamıza gerek kalmazdı. Matematik, mükemmel bir biçimde düzenlenmiş bir dildir. Matematikler tamamen böyledir. Çünkü onların objeleri nesneler değil; matematikçi tarafından meydana getirilmiş bir takım işâretlerdir. Bir anlamda, Aristo'nun Tanrısı gibi, matematikçinin zihni bizzat kendisini düşünen bir düşüncedir. Zamanımızın bir matematikçisi de bu hususu belirttiği gibi, " matematik esasen *ontolojik olmayan* bir mahiyettedir. " Ve yine, " Matematik ontolojiyi parantez içine alır. Matematiğin ifade tarzı, gözenekleri ne kadar dar olursa olsun, metafizik sıvıyı geçirecek kadar sağlam bir ağ gibidir. " Oldukça nâfiz olan bu kafa, büyük değer taşıyan şu gözlemi de ekliyor: " Bu gerçeğin farkına varılması, belki artık büyük filozofların niçin matematikçi olmak istemediklerini de açıklamaktadır. " (1)

Fizik, matematik, şimdi, mantık. Ortaçağda meta-

(1). André Lichnerowicz, *L'Activité mathématique et son rôle dans notre conception du monde*, (Matematik faaliyet ve dünya anlayışımızdaki rolü) dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 59, (1954) 4, s. 188 ve 192.

fizik sanılan şeylerin çoğu, aslında mantık ile alâkalı idi. Fakat hakiki bir mantık muhakemesi, bir matematik düşüncesi kadar "ontolojik olmayan" bir mahiyet taşır.¹ "Mantıkçı, nesnenin varlığına değil; onun ortaya konuş tarzına dikkat eder." diyor St.Thomas.² Elbette her hükmün geçerli olabilmesi için mantık bakımından doğru olması gerekir. Ancak, bir hükmün ispatlama gücü de mantıkî geçerliliğine bağlı değildir. "Tanrı ya da saçmalık" diyordu saygın bir Thomasçı ilâhiyatçı. Durumun böyle olduğunu düşünebilmeyi çok istedim fakat hüküm, varlık ya da fâil sebep (cause efficient) kavramları üzerine kurulduğu zaman, metafizik cevher, ifade ağının gözlerinden kolayca kaçır. Şayet Tanrı ile saçmalık arasında başka bir tercihe sahip olmasaydık, sahip olduğumuzdan daha az tanrıtanıma sahip olurduk.

METAFİZİK İSPAT

Fizik, matematik ve mantık daima bir metafizik gerçeklik olarak kalmaktadır. Gerçi, teolojinin ispat edebileceği tek ispat türü metafizik ispatlardır. *Cajetan'a "analojısız metafizik imkânsız olduğuna göre, evleviyette metafiziksiz teoloji de imkânsızdır."* dedirtilmiştir. Bu cümleye en yakın parça, Cajetan'dan okuduklarım içinde, "De analogia nominum" adlı kitapçığının ikinci cümlesidir: "Kıyas (analoji) bilgisi o kadar zorunludur ki, bu bilgi olmadan, hiç kimse metafiziği öğrenemez ve diğer ilimlerdeki pek çok hata da buradan ileri gelmektedir." Bu önermenin birinci kısmıyla hemfikir olmamakta bir sakınca görmüyorum: Varlığın kıyas edilebilirliğini (analogicité de l'être) kabul etmeden de, metafizikçi olmak mümkündür. Scott, bunu metafiziğin mümkünüğünü garanti etmek için kesinlikle reddetmiştir. Fakat ben önermenin ikinci kısmıyla hemfikirim ve hatta işte bu yüzden de Scott'çu olamazdım.³ Varlık ya tek anlamlı (univoque), ya kıyâsi (analogique) olabilir fakat her ikisi birden olamaz. Her halükârda, ne Thomas, ne Scott, hatta ne de Cajetan bu bölümde teolojinin metafiziksiz mümkün olmadığını savunmuştur. Özellikle Thomas, kendi teolojisinin tek mümkün teoloji olduğunu söylememiştir. Her ortaçağ ilâhiyatçısı, kendi teolojisinden farklı teolojileri

olan diğer ilâhiyatçılarla çevriliydi.¹ Zaten hizmetçiler işin içine bir farklılık unsuru sokuyordu. Zira sadece metafizik değil; hepsi işbirliği etmeye davet edilmişti. Oysa, o sırada Thomas'ın kafasındaki serbest sanatlar (arts libéraux), bugün bizim pozitif ilimler diye isimlendirdiğimiz şeylerdi. Ve ilim, felsefi sentezlerde daima en az istikrarlı unsur olmuştur. Bu yüzden, her devirde, kendilerini bilim şeklinde sunan teolojiler, bizzat bilginin prensiplerinin bilgisi olduğu için, sonunda işi ilimlerin Kraliçesi olan metafizik'e havale ettiler. Şu halde, her spekülâtif teoloji kendi içinde ilk metafizik prensiplerle ilgili yorumunun teolojisine bağlıdır. Spekülâtif teolojilerin hür olmak zorunda olması, bu teolojilerin eşdeğer olmasını gerektirmez. Ve hatta biz burada şaşırtıcı ama kaçınılmaz bir olgu ile karşı karşıya bulunuyoruz.

Metafizik hükümler (sonuçlar) zorunludur fakat bu, sadece ve sadece metafizik kavramlara has bir gerçeklik türüne yatkın bazı zihinler için böyledir. Bu tür bir spekülasyona yeteneği olmayan bazı kafaları bir takım metafizik hükümlerin geçerli olduğuna inandırmayı bu hizmetçiden istemek doğru mudur? Nihayet bir takım prensiplerin anlamı üzerinde bütün zihinleri uzlaştırması metafizikten nasıl istenebilir? Üstelik bu prensiplerin mâhiyetleri (nature) bile, ortak hakikatlerinin farklı bir şekilde algılanmasını gerektirir. Çünkü onların ortak gerçeklikleri değişik ruh derecelerinde farklı görünmektedirler. İçimizde çoğumuz, kendi tecrübesiyle metafizik öğretmenin ne demek olduğunu bilir. Profesör, kavramakta ve aklının ışığı altında hare-

ketsiz tutmakta güçlük çektiği bazı kavramlarla karşılaştığı zaman, bazı mantık kavramlarına başvurur ve gâyet tabîi olarak hiç kimseyi ikna etmeyen, özden (substance) yoksun, bir takım terimlerle bir tür hokkabazlığa başlar. Kelimelerin gerçek anlamını anlamadıkları için böyle delilleri duyan kişiler, doğal olarak bunların inandırıcı olmadıklarını düşünüyorlar. Daha genç yaşlarından itibaren bazı metafizik düşünceleri bir takım mantıkî hükümler sanmaya alışmış, ilk felsefenin ruhuna göre düşünmeyi beceremez hale gelmiş birtakım insanlar ile bu hizmetçi ne yapabilir? Sadece ilmi bilgi peşinden koşmaya kendini hasretmiş zihinler, gerçi Papa IV. Paul'un onları aşmaya çağırdığı noktanın daha ötesine gitmekte güçlük çekebilirler. "Ontologia" adlı eserinin önsözünde Wolff, Kant'tan önce, Kartezyen felsefenin zaferinden sonra, metafiziğin herkes için bir alay ve küçümseme konusu olduğu devirden bahsetmiştir. Aynı eserin 321 numaralı paragrafında Wolff, Descartes'ten bir zamanların metafizik tiksintisinin pençesindeki herhangi bir kişi gibi söz etmektedir; *Quadsî Cartisius non stidio philosophiae primae fuisset*. (2). Benzer bir anlayış içinde, Fransız filozofu Jules Lagneau "Spinoza'da metafizik olmadığını; onun sisteminin de tıpkı Judaizmin bir teoloji minimumu olması gibi, bir metafizik minimumu olduğunu" ortaya koymuştur (3). Metafizik düşünceye Des-

(2). Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, s. 253. İkinci edisyonu (Leipzig 1736) Georges Olms tarafından tekrar basılmıştır, Hildesheim 1962.

(3). Jules Lagneau'nun tilmizlerinin çalışmalarıyla derlenmiş yazıları, *Union pour la verite*, Paris 1924, s. 240

cartes ve Spinoza'dan da daha yabancı, onun ilk kavramlarına karşı körleşmiş ve Kant gibi, onları tam olarak göremeyecek durumda olan bir takım kafalara, Tanrı'nın varlık delilini göstermeyi bu hizmetçiden istemek doğru mudur?

Objelerinin soyutlama derecesi dahî, aynı zamanda metafizik sahada hüküm süren, gözle görülür düzensizliği açıklamaktadır. Tanrı'nın varlık delilleri eksik değildir. Gide'in alaycılığının da telkin ettiği gibi, yeter ki iyi olsun, bunlardan sadece bir tanesine sahip olmak bile yegdir denenecekti. Fakat bu delillerin hepsi böyledir. Onların çokluğu kaçınılmazdır. Zira bunlar metafizik oldukları kadar, varlığın nihâî plân kavramları ontolojik mâhiyette olan ayrı bir incelemesine dayanırlar. Hatta kategorilere bile inmeden, metafizik varlığın bizzat kendisi müteâl içinden geçerek farklılaşır.

Bu farklılıkların her biri yine odur, fakat bir quatenus ilâvesiyle. Bu esrârengiz zarf olmaksızın da, metafizik düşünülemez. *Bir*'in, *Gerçek*'in, *Nizâm*'in, *Aşk*'in ve *Güzel*'in metafiziği gibi, çeşitli metafiziklerin çokluğu bundan ileri gelmektedir. Önce Platon, daha sonra Plotin ile, gerçek metafizikler için "*Bir*" varlıkla ilgili en gözde bir yaklaşım yolu olmuştur (4). Varlığın hakikatine daha derin bir biçimde nüfuz ettiği için, St. Thomas'ın metafiziği bütün metafiziklerin en iyisidir. Onları yıkmak için bir tarafa, Tanrı problemine yönelmede diğer bütün yaklaşım yollarını geçerli sayar. Çoğu kez

(4). Krş. *Being and some Philosophers*, Ch.1, *On Being and the One*.

geçersizliği ortaya konmuş ve esefle karşılanmış olan, teolojik plüralizm denen şey, bu yüzden, görüldüğünden daha az sahicidir. En azından rakip teoloji ekolleri arasındaki tartışmaların doğurduğu üzüntü, zannedildiğinden daha sathîdir. Biçimsel bakımdan her ne kadar farklı olsalar da, Augustin, Boèce, Anselme, Bonaventure ve Scott'un delilleri, birbirlerine karşıt olmaktan daha çok, birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Çünkü, onların farklılıklarının kökü, varlığın metafizik kavramına müteâl bir çok değişik yaklaşım imkânında yatar (5). Thomasçı metafizik, mutlak sûrette doğrudur. Çünkü yalnız onun varlık kavramı, meşru oldukları konusunda bütün diğerlerini doğrular. Oysa diğer kavramların hiç biri, ayrı ayrı ele alındığında, onu doğrulamaya kâfi gelmiyor.

(5). St. Bonaventure'un *L'itinéraire de l'âme à Dieu* (Ruhun Allah'a Giden Yolu) adlı eserinin bir analiziyle, bu husus daha iyi açıklanmış olur. Bu eserde Tanrı'nın iki adı, iyilik ve varlık, sırasıyla Platon ve Aristo'ya Hikmet'e ve İlme, bilahare ise Hz. Musa'ya ve Jean'a (Yahya) atfedilmiştir. İyiliği varlığa bağlarken Thomas'ın haklı olduğu düşüncesindeyim. Fakat, Bonaventure'un teemmülü, varlığın metafiziğine bağlı bilkuvve mevcut olan plüralizmin çarpıcı bir örneğidir. (Yayıncının notu: Hiç bir elyazması birinci cümleyi gözden geçirip düzeltmeye imkân vermiyor.)

"HİZMETÇİLERİN" EN ASILININ KADERİ

Özetle, irsî bir tür metafizik körlükten muzdarip olan ve metafizik aleyhtarı oluşlarına çare bulunmayan kişileri bir kenara bıraksak (6) ve modern ekollerin

(6). Bu düzeyde, Thomasçılık hakkında oldukça iyimser düşünen bir yazarın yaptığı uyarıları benimsemek mümkündür: "Nominalizm, Kantçı ve Hegelci idealizm ve hatta pozitivizm gibi bazı sistemlerin gösterdikleri sapma tehlikesine rağmen, belli bir iman anlayışına (intelligence) niçin katkıda bulunamayacaklarını anlamıyorum." (Jean-Marie Paupert, "Peut-on être Chrétien aujourd'hui?", Paris, Grasset, 1966, s. 190). Eğer bu, onların imanlarına katkıda bulunuyorsa ve de onların anlayabilecekleri daha iyi bir felsefe yoksa; bu doktrinlerle tatmin olan kişilerin ruh huzurunu bozmamak gerekeceğini söyleyecek kadar ileri giderdim. Bir papaz tanıdım; onun için felsefi gerçek Octave Hamel'in sistemi idi. Karşılaştığım diğer ikisi için ise, Ockham'ın papaların dünyevi iktidarına muhalefeti dahil, Occamizm tam tatmin sağlıyordu. Baş papaz Bautain, Kant'a göre, Tanrı'nın varoluşunun ispatı bulunmadığını düşünmekten hoşlanıyordu. Bize daha yakın olan, Auguste Valensin, anladığım kadarıyla, benzer bir kanaate sahipti: "Ahlâk Tanrı'yı zorunlu kılar. Çünkü o benim kişisel ölümsüzlüğümü ister." Bu ispattan daha sağlam hiç bir şey yoktur. Böylece, "hayır ve şer'in mutlak karakterine inandığım sürece, Tanrı'ya inanacağım. Ahlâki delillerin kavranılmasında diyalektik bir yol (prosesüs) ve bir anlama egzersizi aracılığıyla değil; vazife imanı muhafaza edilerek ilerleme kaydedilir. Burada görüş hayata bağlıdır." (Auguste Valensin, *Textes et documents inédits*, Paris, Aubier, éd. Mouton, 1961, s. 217). Maalesef, bu hâleti ruhiyeyi paylaşan bütün insanlar gibi, (Martin Luther'den bu yana), Valensin de inanabilmek için anlamamayı isteyen biridir. İmanın, anlamamanın tersine olduğunu düşünmektedir: "Şayet inananları ikna edebilecek bir ispat olsaydı, ilimlerin öğretildiği gibi, iman da öğretilirdi. Bu da anlamsız olurdu." (s. 389). Problemin kötü ve oldukça dar görüşlü bu ortaya konuş şekli ile şimdilik ilgilenmiyorum. Benim şimdiki görüşüm şudur: Bir Thomasçı, her kişinin elinden geldiği kadar Tanrı'ya doğru gitmesine rıza gösterdiği halde, bu kişiler Thomas'ın tavsiye ve Kilisenin tercih ettiği yola göre, Tanrı'ya doğru gitmemizi istemiyorlar. Onların anti-thomist katılıkları, kişisel kurtuluşa tam olarak uygun fakat Hikmet'in barışına (huzuruna) tam ters düşen, radikal bir entellektüalizmde yatmaktadır. Sonuçlar pek önemli olmasaydı, bu durumda daha komik bir yön de keşfedilebilirdi.

çokluğunu hesaba katmasak bile, işinin ehli metafizikçilerin oranında farkedilir ölçüde bir yükselme olacağı şüphelidir. (7) Hatta bugün gitgide daha az değer verilen salt ilmi bilginin esas itibarıyla nesnel mâhiyeti (nature) günden güne itibar kaybettiği için, metafizik spekülasyonun da giderek daha çok terkedilmesi mümkündür. O zaman skolastik tipte teoloji, metafiziğin kaderini paylaşacaktı. O da, "Pop-Psy" yanında, daha önce güzel örneklerini gördüğümüz bir çeşit "Pop-The" ye yerini terketmek üzere silinecekti. Belki ilâhiyatçı ve metafizikçi, kendisini bu akıma kaptırmamaya dikkat etmek zorundadır. Böylece durumun güçlüklerinden, kendilerini tamamen sorumlu tutmamış olacaktıdır.

(7). Krş. *Thomas Aquinas and our Colleagues*, Anton C. Pegis içinde E. Gilson reader, Doubleday, New York, 1957, s. 279-297. Kendi kendimi zikretmek için bir mazeretim var; çok ciddiye aldığım ve hâlâ almakta olduğum bu sayfalar, çoğu zaman paradoksal bir şaka olarak görülmüştür. Aslında, problem, hemen hemen trajik bir hal almıştır. Ne öğrencilerin, ne de bazı durumlarda profesörlerin bile anlayamadığı bir takım iddialı ispatların milyonlarca insana öğretilmesinden, hangi iyilik ya da hangi haksızlık doğdu ya da doğmaktadır? Sanıyorum ki, metafizik görüş açısına yatkın ve iyi işlenmiş bütün zihinler için Beş Delil geçerli bazı kavrayışlar sağlamaktadır. Ancak bu yolların her biri, her adımı ayrı bir sindirme gayreti gerektiren kişisel bir tefekkür için önerilmiş bir tasarıdır. Usulüne uygun şekilde bir usamlamanın zorunluluğu, gerekli olsa bile, delilin özü değildir. Çünkü, pek çok öğrenci, onların anlamlarını (signification) kavrayamadığı ve bunun farkında oldukları için, herhangi bir sözde teolojiye ve hatta kendisiyle bir diyalog kurdukları tanrıtanıma marksizme dahi yöneliyor. Ancak, marksizm, hiçbir şeyden vazgeçmemekte kesin kararlıdır. Çünkü hangi teizm türü olursa olsun, vereceği en ufak taviz, marksizmin kendi ölümü olacaktır. Elbette Tanrı problemine akli bir takım yaklaşımlar vardır. Fakat bunlar ilmi bir takım deliller olarak değil; olduğu şekliyle öğretilmiş olmalıydı. Gerçekte böyle ispatlar vardır ve bunların hepsinin en başında gelenler "Beş Delil" dir. Ama bu deliller sadece metafizik zihinler için geçerlidir. Meseleye pedagojik bir cevap getirmek, metafizikçinin yetkisinin dışında kalır.

" *Sur l'humanisme* " (Hümanizm Üzerine) (8) adlı dikkate değer eserinde Martin Heidegger bu tehlikeye karşı eleştirilerini arttırdı. Bilmenin bir disiplini olarak, davranma ve yapma disiplinlerinin lehine ilk muhtariyetini kaybettiğinden beri, felsefe, ilimler karşısında kendi varlığını ispatlama ihtiyacını hissetmiştir. Metafizik de kendisini ilmi bir disiplin olarak kabul ettiremeyince, kabul edilmemiş olma korkusuna kapılmıştır. " Bir ilim olmamak, felsefe tarafından bir eksiklik, bir kusur olarak hissedilmiştir. Onun ilk günahı da burada yatmaktadır: Bir ilim olmamak. " Heidegger de buna şunları ilâve ediyordu: " Düşünce unsuru olarak varlık, düşüncenin teknik bir yorumlaması içinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Mantık, bu yorumlamanın müeyyidesi olarak, daha Sofistler ve Platon zamanında işbaşında idi. Bugün biz, düşünceyi kendi tabiatına uygun düşmeyen bir ölçüye göre değerlendiriyoruz..." Ve şöyle devam ediyordu: " Düşünceyi bu şekilde değerlendirme, sanki suyun dışında yaşama istidatlarına göre balıkların imkân ve tabiatları hakkında tahminde bulunmak gibi bir iddia ileri sürmeye benzer. Daha önceden uzun zamandır, hem de çok uzun bir zamandan beri, düşünce kurtulmuştur." (9).

Metafiziği milyonların öğrenebileceği hale sokmak bize bağlı değildir. Her halükârda bu da Allah'ın bilgisine değil, sadece varlığın bilgisine bir geri dönüş olacaktı. Tabiatüstü vahye iman dışında Tanrı'ya doğru

(8). M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, almanca metin ve Roger Munier'in fransızca tercümesi, Paris, Aubier, 1957.

(9). Belirtilen yer, s. 28-30.

giden tek yol, insanın dinî bir canlı olduğu (animal religieux) gerçeğinden doğmaktadır. İnsan aklı ulûhiyet mefhumunu tabii olarak yaratır. Son tahlilde, dinin sosyolojik bir olgu olduğu şeklindeki görüşe itiraz edilecek belli bir saflık (naivité) vardır. Zira, Tanrı kavramının bize cemiyetten (toplumdan) geldiği kabul edilse bile, bu kavram cemiyetin kendisine nereden gelmektedir? Eski evrensel kabul kavramı Tanrı'nın varoluşunun bir delili sanılmıştır. Bu, delillerden biri değildir. Fakat çok önemli bir husustur, zira beşer aklının bu kendiliğinden ürünü, üzerine Tanrı'nın varlığı ile (existence) ilgili bütün delillerin bina edildiği temel gerçektir. Bu, bir delil değil, ispatlanacak bir şeydir. İnsanın kalbindeki bu kavrama hayat vermek için, dinden daha güçlü hiç bir şey yoktur. Onu anlama arzusunu kuvvetlendirmek için ise, teolojiden daha güçlü bir şey yoktur. (10) Tek metafizik, onu anlamaya yardım edebilir fakat eğer biz ondan ilkönce kendi özünden (essence) vazgeçmesini, tabiat ilmi olmasını istersek; hizmetine çağrıldığı canlı Hikmet yerine, ondan mantık kumsalına oturmuş ve ölü bir bilgelik için çalışmasını beklersek; bu en asil hizmetçi, hiçbir hizmette bulunamayacaktır.

(10). Fideizm içine düşünme korkusuyla aramızda geriye çekilmiş olan bazı kişilerden, hasseten bu konuda I. Vatikan kararlarını zikretme izni istiyorum: " Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humenea rationi per se impervia non sunt, in praesenti quocumque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. " Denzinger-Shönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Herder, 1965, 3005. Kavram ve insanı tabiatüstü sonuna çağırarak gibi ilâhî gaye ile doğrulanması da Vatikan I tarafından Thomas'dakinden alınmıştır. *Summa Theologiae*, I, 1, 1. *Contre Gentiles*, I, 4.