BERTRAND RUSSELL'IN TANRI VE DİN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUĞBA ZIVAR

MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE
ANABİLİM DALI

MERSİN

KASIM- 2019

BERTRAND RUSSELL'IN TANRI VE DİN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUĞBA ZIVAR

MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE
ANABİLİM DALI

Danışman
Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN

MERSİN
KASIM – 2019

ONAY

Tuğba ZIVAR tarafından Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN danışmanlığında hazırlanan "Bertrand Russell'ın Tanrı Ve Din Anlayışı" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Prof. Dr. Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN	.....
Üye	Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU	.....
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ	.....

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 28.11.2019.....tarih ve 2019/10.....sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Yusuf Gürhan TOPÇU
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim – Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi' ne devrettiğimi

beyan ederim.

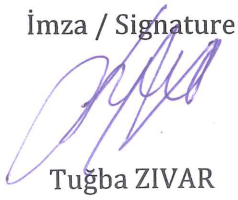
ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions;

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance wit the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the reference.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to Mersin University.

20 Kasım 2019 / 20 November 2019

İmza / Signature



Tuğba ZIVAR

ÖZET

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Bertrand Russell'ın Tanrı ve din anlayışı tezin asıl konusu olmakla birlikte bu tezin amacı, Agnostisizm kavramının Russell'ın düşünme sistemindeki önemine değinmek ve Agnostisizm kavramını detaylarıyla göstermektir. Bu çalışmada Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun eşit bir şekilde bilinemez olduğunu savunan Agnostisizm kavramı ile Tanrı'nın var olmadığı inancına dayanan Ateizm kavramı incelenecektir. Russell, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda ortaya konulan kanıtları incelemekle birlikte bu kanıtları eleştirir. Bu sebeple öncelikle Russell'ın Tanrı kanıtlamaları ve eleştirileri analiz edilecektir. Bu noktadan hareketle Russell'ın Tanrı ve din anlayışında Agnostisizm ve Ateizm kavramının etkisi ve konumu belirlenecektir.

Anahtar sözcükler: Bertrand Russell, Tanrı, din, Agnostisizm, Ateizm.

Danışman: Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

One of the most important thinkers of the 20th century, Bertrand Russell's understanding of God and religion is the main subject of this thesis. The aim of this thesis is to emphasize the importance of Agnosticism in Russell's thinking system and to show the concept of Agnosticism in detail. In this study, the concept of Agnosticism and Ateizm, which argues that both existence and absence of God is equally unknown, will be based. Russell examines and criticizes the evidence for the existence of God. For this reason, Russell's proofs and critiques of God will be analyzed and examined in detail. The effect and position of Agnosticism and Ateizm in Russell's understanding of God and religion will be analyzed.

Key terms: Bertrand Russell, God, religion, Agnosticism, Ateizm.

Advisor: Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy**,** Mersin University, Mersin.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. BERTRAND RUSSELL'IN TANRI ANLAYIŞI	3
2.1. Bertrand Russell ve Tanrı Kanıtlamaları	3
2.1.1. Ontolojik Kanıt	3
2.1.2. Russell'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisi:	7
2.1.3. Kozmolojik Kanıt	9
2.1.4. Russell'ın Kozmolojik Kanıt Eleştirisi	15
2.1.5. Teolojik Kanıt	18
2.1.6. Russell'ın Teolojik Kanıt Eleştirisi	25
2.1.7. Ahlak Kanıtı	28
2.1.8. Russell'ın Ahlak Kanıtı Eleştirisi:	32
2.1.9. Dini Tecrübe Kanıtı	34
2.1.10. Russell'ın Dini Tecrübe Kanıtı Eleştirisi	38
3. BERTRAND RUSSELL'IN DİN ANLAYIŞI	41
3.1. Russell'da Din Kavramı	41
3.2. Russell' da Ruh Kavramı	45
3.3. Russell'da Din ile Bilim İlişkisi	47
4. BERTRAND RUSSELL'IN TANRI TASARIMINDAKİ YERİ	53
4.1. Russell ve Agnostisizm	53
4.1.1. Agnostisizm Nedir?	53
4.1.2. Agnostisizm Çeşitleri	57
4.1.2.1. Zayıf Agnostisizm	60
4.1.2.2. Güçlü /Katı Agnostisizm	64
4.1.3. Agnostisizmin Tarihi	66
4.2. Russell ve Ateizm	73
4.2.1. Ateizm Nedir?	73
4.2.2.1. Teorik Ateizm	76
4.2.2.2. Pratik Ateizm	78
4.2.3. Ateizmin Tarihi	79
4.2. Agnostisizmin Ateizmden Farkı	83
4.2. Agnostik Ateist Olarak Bertrand Russell	85
5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	89
KAYNAKLAR	92
ÖZGEÇMİŞ	97

1. GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın varlığı ve eğer varsa varlığının bilinip bilinemeyeceği filozoflar tarafından araştırılan temel sorunlardan birisidir. Bu sebeple felsefe tarihine bakıldığı zaman bu konu ile ilgilenen filozofların farklı düşünce ve görüş öne sürdükleri görülmüştür. Bu çalışmada ise Bertrand Russell'ın Tanrı ve din hakkında ortaya koyduğu açıklamalar ele alınacaktır. Russell, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda öne sürülen delilleri inceler ve bu delilleri eleştirerek bir yargıya ulaşır. Bertrand Russell, Tanrı'nın varlığı hakkında bir karar verilemeyeceğini, bu konuda en doğru tutumun kararını askıya almak olduğunu belirtir. Dolayısıyla böylesi bir tutum sonucunda ortaya çıkan *agnostisizm* kavramı incelenecektir. Agnostisizmin ne anlama geldiği, etimolojik kökeni, agnostisizm türlerinin neler olduğu ve Russell'ın agnostisizm türlerinden hangisine dahil edildiği araştırılıp açıklanmaya çalışılacaktır.

Agnostisizm, felsefi bir kavram ve sorun olarak filozofların ilgi alanında yer edindiği gibi, insanların gündelik yaşamlarında da bir düşünme biçimi olarak yerini almıştır. Özellikle son dönemlerde kendisini agnostik olarak betimleyen pek çok kimse bulunmaktadır. Buna bağlı olarak agnostisizm kavramı, felsefi olarak çalışılması gereken sorunsallardan birisidir.

Agnostisizm kavramı, felsefe tarihi boyunca pek çok düşünür tarafından ele alınıp açıklanmıştır. Farklı düşünürler tarafından, farklı bakış açıları ile incelendiği için de agnostisizmin farklı türleri ortaya çıkmıştır. Özellikle "zayıf" ve "güçlü" agnostisizm olarak genel bir sınıflandırılması yapılsa da bu ikili sınıflandırma kendi içerisinde farklı sınıflandırmalara ayrılır. Bu sınıflandırma ise; teistik agnostisizm (agnostik teizm), ateistik agnostisizm (agnostik ateizm) ve deistik agnostisizm (agnostik deizm) olarak yapılmaktadır.

Bu çalışmada, agnostik görüşleriyle ön plana çıkan 20. y.y'ın önemli ismi olan Bertrand Russell incelenmesinin asıl nedeni agnostisizm denilince akla gelen ilk isim olmasıdır. Russell, agnostik ateizmin en önemli savunucusudur.

Çalışmamız, giriş ve sonuç bölümü haricinde üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Russell'ın Tanrı ve din konusunda düşüncelerini açıklamaya çalışacağız. Filozoflar tarafından geliştirilen mevcut Tanrı kanıtlamalarına yönelik Russell'ın geliştirdiği eleştirileri, din ile bilim ilişkisi doğrultusunda inceleyeceğiz. İkinci bölümde ise Russell'ın din anlayışını açıklayıp din kavramıyla bağlantılı olarak Russell'da ruh anlayışını inceleyeceğiz. Bütün bunlara ek olarak din ile bilim arasındaki ilişkiyi açıklayıp, Russell'ın din ile bilim arasındaki çatışmayı nasıl açıkladığını irdeleyip inceleyeceğiz. Üçüncü bölümde de son olarak Agnostisizm kavramını, Ateizm kavramı ile karşılaştırarak ele alıp inceleyeceğiz. Hem Agnostisizmin hem de Ateizmin kavramsal kökeni ve tarihsel gelişimine bakacağız. Agnostisizmin kavram olarak Ateizmden farkına değineceğiz. Bununla birlikte, Agnostisizm türlerini açıklayıp Russell'ın bu türlerden hangisine dahil edildiğini açıklayacağız. Onun agnostisizmi temellendirmek için kullandığı

bağımsız argümanlarını ele alıp genel bir sonuca ulaşacağız. Genel bir değerlendirme ile sonuca bağlayıp çalışmamızı sonlandıracağız.

2. BERTRAND RUSSELL'IN TANRI ANLAYIŞI

2.1. Bertrand Russell ve Tanrı Kanıtlamaları

Russell, Tanrı'nın var olduğuna dair öne sürülen kanıtları incelemiş ve bu kanıtlar hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Russell, eserlerinin hiç birinde sistematik bir şekilde kanıtların tanımlamasını ve eleştirisini yapmamıştır. O özellikle *Neden Hıristiyan Değilim?* adlı kitabında ve rahip F.C. Copleston ile yapmış olduğu konuşmalarda Tanrı kanıtlamalarına dağınık bir şekilde değinmiştir. Bu bölümde Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen kanıtları ele alarak, Russell'ın bu kanıtlamalara yönelik geliştirdiği eleştirileri açıklayacağız.

2.1.1. Ontolojik Kanıt

Ontolojik kanıt, diğer geleneksel teistik kanıtlar arasında dayandığı temeller nedeniyle farklı bir yerdedir. Diğer kanıtlar, genellikle evrenden ve evrenin yapısından yola çıkarak aposteriorik nitelikteyken, ontolojik kanıt ise apriorik bir kanıttır. Yaran'ın da ifade ettiği gibi ontolojik kanıt şu anlama gelmektedir;

"Dinlerin kutsal metinlerinde herhangi bir ifadesine, yorumuna rastlanmadığı gibi felsefe tarihi içerisinde de mesela Antik dönemde herhangi bir formülasyonuna ve savunucusuna da rastlanmaz"(Yaran, 2012: 72, 73).

Ontolojik kanıt, Ortaçağ'da St. Anselmus, modern dönemde Descartes, Leibniz, günümüzde ise Alvin Plantinga ve Norman Malcolm gibi isimler tarafından farklı şekillerde formüle edilmiş, savunusu yapılmıştır. İslam felsefe geleneği içerisinde ise Meşşai geleneğin önemli temsilcileri olan Farabi ve İbn Sina'nın da değişik biçimlerde bu delili savundukları şeklinde yorumlar da mevcuttur (Aydın, 2010: 27-38).

Ontolojik kanıt esasen, Tanrı'nın varlığının doğru bir analiz ile kanıtlanabileceğini ifade eder. "Ontolojik kanıtın en genel anlamda dayandığı temel ilke ve ana mantık, Tanrı'nın tanımından hareketle onun mevcudiyetine ulaşmak ve bu yolla bir Tanrı kanıtlaması vücuda getirmektir"(Taylan, 1998: 18).

Ontolojik kanıta göre Tanrı'nın varlığı onun doğası gereğidir. Ontolojik kanıtın dayandığı temel ilke, Tanrı'nın varlığının mahiyetinin gereğidir. Tanrı kavramı kendi içinde tutarlıdır ve çelişkileri bünyesinde barındırmaz.

"Sadece Tanrı mahsus olan bu mahiyet gereği, Tanrı kavramın doğru bir çözümlemesi bile Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlamak için yeterlidir"(Reçber, 2014: 123, 124).

11. Yüzyılda yaşamış olan Hıristiyan ilahiyatçı St. Anselmus'un ontolojik kanıt hakkındaki düşünceleri *Proslogian* adlı çalışmasında ortaya çıkmaktadır. Anselmus'a göre Tanrı'nın var olmadığını ileri süren bir aptalın zihninde bile Tanrı idesi vardır. Aslında Tanrı'yı

reddederken bile örtük olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir diyen Anselmus, Tanrı'nın doğası gereği mükemmel bir varlık olduğunu dile getirir. Yaran'a göre;

"Tanrı için tek bir nitelikten söz edeceksek o da mükemmelliktir. Bir başka deyişle, mükemmellik Tanrı'nın aslî, özsel doğasıdır" (Yaran, 2011: 463-466).

Anselmus, Tanrı ve mükemmellik arasında ilişkiyi kategorize eder. Bu kategorizasyonda varlıklar var olmaları açısından üçe ayrılır; sadece zihinde varlık, sadece gerçekte varlık hem zihinde hem gerçekte varlık şeklinde sınıflandırılır. Buradan yola çıkarak bu sınıflandırmada en mükemmel varlık hem zihinde hem gerçekte varlık denilebilir.

Anselmus, ortaya koyduğu sınıflandırma sonucu yaptığı akıl yürütme ile Tanrı'nın zihinde bir varlık olmadığını, onun hem zihinde hem de gerçekte bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun yaptığı sınıflandırmayı mantıksal öncüllerle açıklarsak:

1. Öncül: Tanrı mükemmel bir varlıktır.
2. Öncül: Tanrı zihinde yer alır.
3. Öncül: Tanrı hem zihinde var olan bir varlık ve hem de gerçekte var olan mükemmel bir varlıktır.
4. Öncül: Tanrı sadece zihinde var olan varlık ise mükemmel bir varlık olamaz.

Bu öcülerden çıkan sonuç, Tanrı hem gerçekte hem de zihinde var olmalıdır. Tanrı ancak bu şekilde mükemmel varlık olabilir.

Bu mantıksal analizi daha açıklayıcı bir şekilde ifade edecek olursak, Anselmus Tanrı kavramının bilinmesi ve onaylanması ile Tanrı'nın varlığının reddedilmesi arasında mantıksal bir çelişki olduğunu ifade eder. Anselmus'a göre Tanrı, kendisinden daha büyüğü olmayan ve düşünülmeyen en büyük varlıktır. Ona göre bu hem Tanrı'yı kabul eden hem de Tanrı'yı reddeden herkesin kabul ettiği bir varsayımdır. Dolayısıyla bu varsayımdan hareketle Tanrı'nın varlığı konusunda Tanrı kendisinden başka büyük varlık olmayan düşüncesini kabul eden kimse aslında kendi içerisinde çelişki yaşar. Anselmus bu çelişkiyi şu şekilde açıklar:

'Tanrı yoktur" diyen de bunu söylerken "kendisinden daha büyük hiç bir şeyin düşünülemediği en büyük varlık" düşüncesinin zihindeki mevcudiyetini onaylamaktadır. Ama, 'kendisinden daha büyük hiç bir şeyin düşünülemediği en büyük varlık'ın sadece zihinsel mevcudiyete sahip olduğu farz edilecek olursa, ortaya bir çelişki çıkacaktır. Çünkü böyle bir varlığın zihin dışında (gerçekte) da var olabileceği düşünüldüğünde, aynı zamanda gerçekte (zihin dışında) var olan varlık sadece zihinde var olan varlıktan daha büyük olacaktır. Bu da bizi "kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen en büyük varlık" tan daha büyüğü düşünülebilir gibi bir sonuca iletecektir ki, bu açıkça kendi içinde çelişik bir düşüncedir. Dolayısıyla "kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen en büyük varlık" varlık olarak Tanrı'nın var olması zorunludur (Reçber, 2014: 124).

Modern dönemde ise, Descartes ile beraber ontolojik kanıtın farklı bir açıklaması ile karşılaşmaktayız. Anselmus, kendi açıklamalarında mükemmellik kavramından yola çıkarak açıklamalarını yapar. Descartes ise bu açıklamaya zorunlu bir varlık kavramını ekleyerek bu zorunluluk çerçevesinde düşüncelerini ifade eder.

Descartes'ın Tanrı kavramında mükemmellik açıklamasını incelersek, Descartes'a göre bir sanatçı eserine nasıl imzasını atıyorsa, Tanrı da bizim ruhumuza "mükemmellik" kavramını öyle yerleştirmiştir. Descartes'a göre, zihinimizdeki bu mükemmellik kavramından yola çıkarak bile Tanrı fikrine ulaşılabilir. Böylece, "Ancak Tanrı mükemmel bir varlık olmasının ötesinde, mükemmelliğinin gereği olarak da zorunlu bir varlıktır" (Davies, 2011: 74) sonucuna ulaşılır.

Descartes bu düşünceyi şu şekilde açıklar:

"Nasıl bir üçgende iç açıların toplamının iki dik açıya eşit olması o üçgenin özünden ayrılamıyorsa veya nasıl vadi fikri dağ fikrinden ayrılamıyorsa varlık da Tanrı'nın özünden ayrılamaz. Bu nedenle, Tanrı'nın (mükemmel varlığın) varlıktan (yani mükemmellikten) yoksun olduğunu düşünmek en az vadisiz bir dağ düşünmek kadar çelişkilidir... Kanatlı ya da kanatsız bir at hayal etmekte özgürüm fakat Tanrı'yı varlıktan (yani mükemmel varlığı mükemmellikten) yoksun olarak düşünmekte aynı özgürlüğe sahip değilim"(Descartes, 1986: 46).

Sonuç olarak, Descartes'ın mantıksal çıkarımına göre varlığın herhangi bir niteliğinden yola çıkarak onun varlığı, mantıksal olarak ortaya konulursa söz konusu varlık, niteliğini gerçekte de kendisinin içinde barındırır.

"Descartes mükemmel varlık kavramıyla başlıyor, sonra böyle bir varlık için 'zorunlu varlık'ı –mantık diliyle söyleyecek olursak- orta terim olarak takdim ediyor ve sonunda kavramdan gerçekliğe geçiyor"(Aydın, 2010: 31).

Descartes ve Anselmus'un ontolojik kanıt, açıklamalarına karşı çıkan Kant'a göre varlık, hiçbir kavramın analizinden çıkarsanmayacak bir niteliktedir. Tanrı söz konusu olduğunda da bu durum geçerlidir. Varlıkla ilgili ortaya konan önermeler, analitik değildir. Bu önermeler, sentetik önermelerdir.

> "Yani varlık ya da bir diğer ifadeyle mevcudiyet hiç bir öznede mündemiç değildir. O hiç bir öznenin/kavramın salt analizinden çıkarsanamaz; ancak yeterli deliller varsa özneye eklemlenebilir bir niteliktir. Kant'ın bu eleştirisinden sonra Norman Malcolm ve Alvin Plantinga gibi düşünürler daha pasif bir yol izleyerek ontolojik delilin hiç olmazsa inananlar açısından, Tanrı'nın yokluğunun düşünülemeyeceğinin bir ifadesi olarak, bir diğer deyişle, inananlar açısından imanları hususunda 'epistemik bir ruhsat' olarak alınabileceğini ileri sürmüşlerdir"
>
> (Plantinga, 1965: 663).

Ontolojik kanıt, çeşitli düşünürler tarafından eleştirilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Hume, eserlerinde ontolojik kanıtın eleştirisine çok fazla yer vermemiş olmakla beraber o, varlığı açıklarken özellikle Tanrı'nın varlığı konusunda görüşlerini dile getirirken genel bir

felsefi sistem içerisinde, evrendeki nesnelerden hareket ederek tutarlı olacak şekilde Tanrı'nın var olup olmadığını ispatlamaya çalışır. Bunu yaparken kozmolojik ve teolojik kanıtları, açıklamalarının merkezine yerleştirir.

Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde apriori kanıt kavramından bahseder bu kanıt için geçerli olan eleştirilerin aynı zamanda ontolojik kanıt için de geçerli olduğunu söyler. Hume, doğanın yapısı ve işleyişinde teizm açısından bazı sorunlar olduğunu söyler ve bu sorunların apriori olarak kanıtlandığı zaman çözüm bulacağını ifade eder. Ancak, Hume'a göre böylesi bir apriori kanıt bulmak olanaklı değildir. Hume'un kendi sözleri ile bunu şu şekilde ifade edebiliriz:

"Kendilerini soyut akıl yürütmeye alıştırmış bulunan ve ... metafizik kafalı insanlar dışında, a priori kanıtlamanın inandırıcı sayıldığı pek az görülmüştür. Aklı başında ve dine en yatkın olsalar bile, başka insanlar, bu gibi kanıtlamalarda, belki tam nerede olduğunu seçiklikle açıklayamasalar da, her zaman bir aksaklık bulunduğunu hissetmektedirler. Bu, insanların dinlerini her zaman, bu tür akıl yürütmenin dışındaki kaynaklardan çıkardıklarının ve her zaman da çıkaracaklarının kesin bir kanıtıdır" (Hume, 1995: 201, 202).

Hume, *Söyleşiler* adlı eserinde apriori kanıta yönelik eleştirilerini açıkça ifade eder. Onun söylediği eleştirileri incelersek öncelikle ontolojik kanıtın Anselmus'un mükemmelik anlayışına dayandığını görürüz. Daha önce de belirttiğim gibi Anselmus, Tanrı'nın varlığını reddeden bir aptalın bile zihninde Tanrı fikrinin yer aldığını söyler. Tanrı'ya mükemmellik niteliğini atfederek onun varlığını kanıtlamaya çalışır. Ancak Hume, olgusal gerçekliklerin apriori olarak kanıtlanamayacağını ifade eder. Anselmus, Tanrı'nın sadece zihinsel bir gerçeklik olmadığını aynı zamanda da nesnel gerçekliğe sahip bir varlık olduğunu dile getirir.

Hume, şu sözleriyle bu konudaki görüşünü açıklar:

"Bir olguyu apriori kanıtlar getirerek belirlemeye ya da kanıtlamaya çalışmak apaçık bir saçmalıktır" (Hume, 1995: 199). Hume bu sözüyle çelişki içermeyen hiçbir şey apriori olarak kanıtlanamayacağını dile getirir. Düşüncenin bir sınırı olmadığını söyleyerek bu görüşünü kanıtlamaya çalışır. Düşünceye konu olan varlığın hem yokluğunun hem de varlığının düşünüleceğini ve bunun mantıksal olarak tutarlı olduğunu dile getirir.

"Ona göre, nasıl ki, mükemmellik kavramı ile Tanrı kavramı bir araya getirilerek 'mükemmel varlık' kavramına ulaşılıyorsa, benzer şekilde dağ ve altın kavramları da bir araya getirilerek 'altın dağ' kavramını ulaşılabilir. Ama, nasıl ki, altın dağ kavramına sahip olmamız onun olgusal olarak mevcudiyetini gerektirmiyorsa, mükemmel varlık kavramının zihindeki gerçekliği de onun nesnel gerçekliğini gerektirmemektedir"(Hume, 1995: 198).

Hume'un ontolojik kanıt eleştirileri sadece Anselmus'un öne sürdüğü kanıtlamalarla sınırlı değildir. O aynı zamanda Descartes' ın "zorunlu varlık" kavramını ontolojik kanıtlamanın

merkezine koymasını da eleştirir. Ontolojik kanıtın bu şekilde ifadesinin geçersizliğini *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde şu sözleri ile açıklar:

"Güya Tanrısal Varlığın varoluşu-zorunlu bir varlık olduğu ileri sürülüyor ve varoluşunun zorunluluğu şöyle açıklanıyor: Biz eğer, onun bütün özünü ve doğal yapısını bilseymişiz, var olmamanın, onun için (iki kere ikinin dört etmemesi kadar) olanaksızlığını anlarmışız. Fakat yetilerimizi şimdiki gibi kaldıkça, bunun (yani Tanrısal Varlığın doğal yapısını bilmemizin) asla olamayacağı besbellidir. Yine de, bizim için daha önce var olduğunu düşündüğümüz bir şeyin var olmadığını düşünmek, her zaman mümkün olacaktır, zihin de, hep (tıpkı bizim her zaman iki kere ikinin dört ettiğini düşünmek zorunluluğu altında olduğumuz gibi) herhangi bir nesnenin her zaman varlık durumunda bulunduğunu varsaymak zorunluluğu altında değildir. Ondan ötürü, zorunlu varoluş sözünün hiçbir anlamı yoktur ya da tutarlı bir anlamı yoktur"(Hume, 1995: 199).

Hume, bu sözleriyle hem Anselmus hem de Descartes' ın öne sürdüğü ontolojik kanıtlamaları eleştirir ve bu eleştirisini temellendirmeye çalışır. Ancak Hume, bunu yaparken Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamaya çalışmaz. Daha önce de söylediğimiz gibi Hume, Tanrı konusundaki düşüncesini kendisine saklar. Söyleşiler adlı eserinde Tanrı konusunda onun varlığına ilişkin hem olumlu hem de ucu açık ifadelerde bulunur. Hume apriori bir yolla Tanrı'nın varlığının kanıtlanmayacağını söyler ve bu ifadesi onun agnostisizmi ortaya koyduğunu gösterir.

2.1.2. Russell'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisi:

Russell'a göre, ontolojik kanıtlamalara yönelik söz konusu ifadelerden herhangi birisi bu iddialarını ispatlar özellikte değildir. Üstelik bu delillerin geri planında, insanların Tanrı'ya inanmayı istemeleri gibi psikolojik bir eğilim ve inançlarını bir temele dayandırma gibi rasyonel bir tutum bulunmaktadır. Sonuç olarak; "Deliller Tanrı inancını değil, Tanrı inancı delilleri doğurmuştur"(Dalkılıç,1997: 48). Tanrı konusunda inanmayı insanlar duygusal olarak istemektedirler. O yüzden bu kanıtlamalar ortaya konmuştur.

Russell hiçbir eserinde sistematik olarak bir kanıtlama içerisinde olmamıştır. Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?* isimli eserinde rahip F. C. Copleston ile yaptığı söyleşi de kanıtlar konusunda sistematik olmayan açıklamalar yapmıştır. Russell'ın bu eserinden yola çıkarak Tanrı'nın var olduğuna dair ileri sürülen olumlu kanıtlamalara yönelik yaptığı eleştirileri ele alınıp incelenecektir.

"Ontolojik delil ile ilgili olarak Russell, onu geçersiz kabul etmesine ve reddetmesine rağmen saygıyla karşılanması gereken bir akıl yürütme ve argümantasyon olduğunu söylemektedir. Ona göre, teologların bile bir türlü kabul etmediği ve zamanında şiddetle

eleştirdiği bu delil, seçkin bir tarihe sahiptir ve günümüzde de bir bilgi deposu niteliğindedir"(Dalkılıç, 51, 52).

"Hatta, Russell 18 yaşında Tanrı'ya olan inancını yitirmesine rağmen, 1894 yılında (22 yaşında) bir gün Trinity çayırında yürüyüş yaparken ontolojik delilin geçerliliğini birden kavradığını söyler" (Dalkılıç, 1997: 51, 52).

Russell ilerleyen zamanlarda idealizmden vazgeçerek realizmi benimsemiştir. Bununla beraber ontolojik kanıtın geçerliliğine olan inancını kaybetmiştir. Ontolojik kanıtı daha çok metafizik kanıtlar arasında kabul etmiş ve onu farklı sebeplerle eleştirmiştir.

Russell öncelikli olarak Kant'a yönelir ve onun ontolojik kanıt eleştirilerini ele alır ve Kant'a katıldığını belirtir. Russell'a göre de varlığa dair bütün önermeler sentetik olmalıdır. Varlık kavramın salt analizinden çıkarılmayan niteliktedir.

Russell, "modern felsefenin kurucusu" olmasına rağmen "birçok açıdan da skolastik felsefenin" etkisinde kalmıştır (Russell, 1997: 311).

Russell, Descartes'ın metodolojik kuşkuculuğunu ve matematiği felsefesinin merkezine koymasını kabul eder ve yüceltir ancak bunlar vasıtasıyla Descartes'ın ontolojik argümanı kabul edip açıklamasını eleştirir ve kabul etmez.

"Descartes, Tanrı var olduğu için, onun var olduğunu düşündüğünü ve bu düşünceyi de Tanrı'nın insanın ruhuna bir mühür olarak vurduğunu iddia etse de, Russell'a göre durum bunun tam tersidir. Yani, Descartes, Tanrı var olduğu için öyle düşünmüyor, tam tersine öyle düşündüğü için Tanrı var olmuş oluyor. Bir başka deyişle, Descartes'in kendisi, kendi tanrısını yaratmış oluyor"(Dalkılıç, 1997: 59).

Russell'a göre modern mantık, varlığın ispatını ortaya çıkarmak amacıyla öne sürülen ontolojik kanıtın geçersizliğini ortaya çıkarır. Russell ontolojik kanıtın yapısına itiraz eder. Çünkü ona göre, sembolik mantık ontolojik kanıtın izlediği apriori metodu ve tümdengelimi tamamen reddetmektedir. Ancak ontolojik kanıt, apriori ve tümdengelimci bir yönteme dayanmaktadır. Dolayısıyla Russell'a göre bu şekilde bir akıl yürütme geçersizdir.

Russell'ın eleştirileri yalnızca ontolojik kanıtın yapısına yönelik değildir. Russell aynı zamanda ontolojik kanıtın içeriğini de eleştirmiştir. Ona göre bu kanıtın temel çıkış noktası mükemmel varlık kavramını meydana getirmektir. Bu mükemmel varlık ontolojik kanıtı savunanlara göre "zaman dışı" bir varlıktır. Zaman dışı olan bir varlık zamanla ilişkili değildir. Dolayısıyla bu varlığın bilinmesi ve anlamının açıklanmaya çalışılması mümkün değildir. Böylesi bir varlık aynı zamanda bizimle bile ilişkili değildir. Böyle bir varlığın var olduğu veya var olmadığı biz sonlu varlıklar açısından çok da önemli değildir. Bunu Russell kendi cümleleri ile şu şekilde ifade eder:

"Zaman dışı bir gerçek'in geçmişle olmadığı gibi gelecekle de yakın bir ilgisi olamaz; mükemmelliği şimdiye dek ortaya çıkmamışsa gelecekte ortaya çıkacağını düşünmek için hiç bir

neden yoktur, daha muhtemel olan [da] Tanrı'nın kendi cennetinde kalacağıdır"(Russell, 1996: 92).

Russell, Copleston'a yaptığı açıklamalarda, Tanrı'nın varlığı ve değerler konusunda ikisi arasında bir ayrım olduğunu söyleyerek ontolojik kanıtın temellendirilemeyeceğini söyler. Copleston, Russell'a şu şekilde bir soru sorar:

"Tanrı yoksa, mutlak değer denen bir şeyin olamayacağı konusunda benimle aynı fikirde misiniz?" sorusuna Russell verdiği cevapta bunların farklı şeyler olduğunu, Tanrı olmaksızın da ahlaki değerlerin objektifliğinin kanıtlanabileceğini söyler (Russell, 1996: 170).

Russell bu düşüncesine ek olarak ahlaki değerler için Tanrısal bir inancın gerekli olduğunu söyler. Ancak ona göre bu gereklilik Tanrı'nın varlığını kanıtlayacak nitelikte değildir. Russell'a göre gereklilik şeklindeki önermeler analitik önermelerdir. Ancak Tanrı'nın varlığına ait önermeler sentetik önermeler olmak zorundadır. Russell'ın kendi ifadesiyle:

"Gerekli sözcüğü, şeylere değil de, analitik önermelere uygulandığı durum dışta olmak üzere, anlamsız bir sözcüktür"(Russell, 1996: 173). Sonuç olarak Russell, kendisinin ve kendisinden önce gelen Hume ve Kant gibi düşünürlerin yaptığı eleştirilerle ontolojik kanıtın geçersizliğini ve ispat konusunda yetersiz olduğunu yönelttiği eleştirileriyle kanıtladığını dile getirir. Genel olarak felsefi ve agnostik tutumuna uygun olarak şu açıklamayı yapar. Bir kanıtın yanlış olduğunun ifade edilmesi o kanıta konu olan varlığın var olmayacağı anlamına gelmez. Yalnızca kanıtın öne sürdüğü ispatını kanıtlayamadığı anlamına gelir.

Dolayısıyla ontolojik delil yanlış olsa bile bir Tanrı'nın var olabileceğini ve insanların da böylesi bir Tanrı'ya inanabileceğini söyler. Ayrıca, burada bilme ile inanma arasındaki ayırıma da işaret ederek, doğruluk ve yanlışlığın inanca değil önermeye (bilgiye) ait nitelikler olduğunu, yanlış önermelere de inanabileceğimizi söyler (Russell, 2000: 10).

2.1.3. Kozmolojik Kanıt

Kozmolojik kanıt, evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlama yoluna gitmiş bir akıl yürütme şeklidir. Bu kanıt ontolojik kanıttan farklı olarak özü gereği apriori değil aposterioridir. Bu kanıt, zihindeki bir kavramdan değil de, dış dünyadan olgudan yola çıkarak Tanrı'nın var olup olmadığını ispatlamaya çalışır.

Değişik mantıksal formlar şeklinde ifade edilmesine rağmen, kozmolojik, teolojik ve diğer kanıtların işleyiş mantığı aynı şekildedir. Hepsinde iki öncül ve bir sonuç vardır. Birinci öncülde, üzerinde düşünülmeye değer bir varlığa, olay ve olguya gerek vardır.

Bu varlık, olgu ya da olay; kozmolojik delilde evren, özellikle evrenin sonradanlığı ve/veya olumsallığı (mümkün oluşu); teleolojik delilde evrenin tamamının ya da bir parçasının düzenliliği ve/veya amaçsallığı; ahlak delilinde vicdanın ve ahlakî değerlerin otonomluğu; dinî

tecrübe delilinde ise yaşanmış olağanüstü olayların veya olağanüstü kişisel bir deneyimin varlığıdır (Yaran, 2012: 75, 76).

İkinci öncülde, bu varlık, olgu ya da olayların tatmin edici bir açıklamaya gereksinim duyduğu öngörülür ve alternatifler dikkate alınarak, eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulur. Bu yolla en iyi açıklama bulunmaya çalışılır. Bu aşamanın temel ilkesi nedensellik ilkesi ya da yeter-sebep ilkesidir (Yaran, 2012: 76).

Buradaki ulaşılmak istenen amaç, en tatmin edici kabul edilebilir, ispatlanabilir açıklamalara ulaşmaktır. Bunu yaparken de tümdengelim, tümevarım, kıyas, analiz gibi çeşitli mantıksal akıl yürütmeler ulaşılmak istenen amaç için araç olurlar.

Üçüncü aşama sonuç aşamasıdır. Bu aşamada artık delil olarak dikkate alınan varlığın ya da olgunun en makul, en tatmin edici izahının bulunduğu varsayılır. O da evreni yaratan, gayesine göre düzen içinde yöneten, insanların doğalarına vicdani bir duyarlılık yerleştirip ahlâkî gelişimlerini sağlayan ve ihtiyaç duydukları bazı özel anlarda onlara olağandışı bir takım deneyimler yaşatan yüce bir Varlık'tır (Yaran, 2012: 76).

Kozmolojik kanıtı buradan yola çıkarak anlamamız mümkündür. Ancak kanıtı daha iyi açıklayabilmek için biraz da tarihçesine değinmeye gerek vardır. Kozmolojik kanıt, felsefi ve dini literatürde karşımıza sürekli çıkar.

"Dinî literatürde Hz. İbrahim'in Tanrı'yı arayışının bir ifadesi olarak karşımıza çıktığı gibi, felsefî literatürde de Platon ve Aristotales'e kadar geriye gitmektedir. İlkçağ felsefesinde Platon ve Aristotales tarafından savunulduğu gibi, delil daha sonraları geliştirilerek Kindi, Farabi, İbn Sina ve Gazzali gibi felsefeciler ve kelamcılar tarafından savunulmuştur. Yine Musa b. Meymun, Thomas Aquinas ve özellikle Yeniçağ'da Leibniz gibi isimler tarafından da savunulduğunu görmekteyiz"(Reçber, 2014: 128).

Kozmolojik kanıta dair yapılan açıklamaları en iyi olduğu dönemler Müslüman filozoflara ve kelamcılara ait olan dönemlerdir. "Şöyle ki, delilin Hudus versiyonunun, İngilizce literatürde bile –herhangi bir tercüme ameliyesine ihtiyaç duyulmaksızın- The Kalâm Cosmological Argument (Kelamın Kozmolojik Argümanı) diye orjinal ifadesi ile anılması bile bizim iddiamızı temellendirmeye yeter gibi gözükmektedir" (Davies, 2011: 93, 94; Yaran, 2012: 78; Craig, 1979 ve Craig, 2013: 265-277).

Kozmolojik kanıtın en yalın halini ve ilk ortaya konuluş şeklini Platon'un *Yasalar*'ında (Platon, 1998: (özellikle 10. Kitap)) ve Aristotales'in *Metafizik*'inde (Aristotales, 2012: (özellikle 12. Kitap)) buluruz.

"Platon'a göre hareket, varlığa ya dışarıdan gelmekte ya da kendi kendine ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, hareketin kaynağı sadece canlı varlıklar olabilir; bu sebepledir ki, varlıktaki bütün hareket ve oluşun kaynağı Ruh'tadır. Aristoteles ise; sonsuz bir sebepler dizisinin imkânsızlığından ve bir ilk ilkenin varlığının zorunluluğundan söz ederek ve hareketi

son noktada "hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici"ye (ilk muharrik'e) dayanarak açıklamak istemiştir. Çünkü ona göre, kuvve halindeki bir şeye bilfiil var olan başka bir şey sebep teşkil etmedikçe o, gerçeklik kazanamaz" (Aydın, 2010: 40).

"Aristoteles felsefesi ışığında felsefe ile teolojiyi bir araya getirmeye çalışan Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı ilke olarak kanıtlanabilir bir meseledir. Onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere getirdiği ve "Beş Yol" diye bilinen delillerden üçü kozmolojik delilin farklı versiyonlarıdır" (Aquinas, 2013: 249-252).

Aquinas' a göre beş yoldan ilki, Hareket Kanıtı'dır. Ona göre bu kanıt en açık seçik ve anlaşılır kanıttır. Evrende karşımıza çıkan gördüğümüz bazı şeylerin hareket halinde oldukları kesin ve açıktır. Hareket potansiyelden, aktif olmaktan başka bir şey değildir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz:

"Örnek olarak, ateş gibi aslında sıcak olan şey, kuvvet olarak sıcak olan odunu yakar ve bu şekilde odunun sıcaklığı fiil haline dönüşür. Fiil halinde sıcak olan aynı anda kuvve halinde sıcak olamaz, fakat aynı zamanda kuvve olarak soğuk olabilir. Böylece bir şeyin bir açıdan hem hareket ettirici, hem de hareket ettirilen olması, yani kendini hareket ettirmesi imkânsızdır. Öyleyse hareket ettirilenin bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Eğer hareket ettirenin kendisi de hareketli ise onun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. O halde, başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiriciye varmak zorunludur ve bu da Tanrı'dır" (Aquinas, 1997: 72).

Aquinas'a göre beş yoldan ikincisi fail neden delilidir. Duyular dünyasında bir fail nedenler düzeni olduğunu biliniyor. "Bir şeyin kendisinin fail nedeni olduğu hiçbir durum bilinmez. Fail nedenlerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Birincisi ara nedenin, ara neden de son nedenin nedenidir. Böylece fail nedenler arasında ilk neden yoksa ne ara neden ne de son neden olacaktır. O halde herkesin Tanrı adını verdiği bir ilk Fail Nedeni kabul etmek zorunludur" (Aquinas, 1997: 72).

Aquinas'a göre beş yoldan üçüncüsü de imkan delilidir. Doğada var olmaları mümkün olan ve olmayan şeyler vardır. Bunların daima var olması imkânsızdır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu. Bütün varlıklar mümkünse, varlığı zorunlu olan bir şey de var olmalıdır. Fakat zorunlu varlığın zorunluluğu başka bir nedene bağlı ise, bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. Öyleyse kendi zorunluluğunu başkasından almayıp içinde taşıyan, ama başkalarının zorunluluğuna neden olan bir varlığı, yani Tanrı'yı kabul etmek gerekir(Aquinas, 1997: 73).

Sonuç olarak Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispat etmek için öne sürdüğü beş yol kozmolojik kanıttır. Görüldüğü gibi kozmolojik kanıt, her dönemde ele alınıp incelenmiştir ancak daha önce de belirttiğimiz gibi en parlak dönemini İslami düşünürlerin ele aldığı zamanlarda yaşamıştır.

Tek bir kozmolojik kanıttan bahsetmek mümkün değildir. Literatürde çok farklı kozmolojik argümanlar ve bunların farklı şekillerde ispat edilmeye çalışılması vardır.

Klasik İslam felsefesinde ise genellikle kelamcılar tarafından savunulan ve geliştirilen versiyonuna Hudus delili, ve yine genellikle felsefeciler tarafından dillendirilen versiyonuna İmkan delili denilmektedir (Topaloğlu, 1968: 17).

Bu açıklamadan yola çıksak da daha çok felsefi düşünürlerin bu konu hakkındaki görüşleri üzerinde durup onları açıklamaya çalışacağız.

Her ne kadar Farabi, delillendirmelerinde ilk neden ve hareket kavramlarına vurgu yapsa da onun İmkan delili formunda orijinal bir kozmolojik delil geliştirdiği görülmektedir. Hatta, Craig'e göre, kozmolojik delili İmkan formunda ilk ortaya koyan Farabi'dir (Craig, 2001: 76).

Farabi delili temellendirirken iki kavram kullanır; varoluş ve öz bu kavramlardır. Varoluş ve öz kavramları arasındaki ayrımdan yola çıkarak delili temellendirmeye çalışır. Zorunlu ve mümkün varlık kategorilerini oluşturan Farabi'ye göre varlıklar ya zorunludur ya da mümkündür. Bir varlığın özü varoluşu gerektirmiyor, yani yok oluşu yokluğu düşünüldüğünde hiçbir çelişkiye fırsat vermeyen varlıklar, mümkün varlıklardır. Örnek olarak, insan ve taş gibi varlıkları düşünürken özü varoluşunu gerektirmeyen bir şekilde düşünürüz. Özü varoluşunu gerektiren varlıklar zorunlu varlıklardır. Zorunlu varlığa örnek olarak Tanrı'yı verebiliriz. Tanrı'nın varoluşu ve özü aynıdır.

Üçüncü bir kategori, varoluşu düşünülemeyen, düşünülmesi mantıki çelişki oluşturan varlıklardır ki, bu kategoriye de Muhal adı verilir. Mesela, dört köşeli bir çember böyle bir varlık kategorisidir (Craig, 2001: 81).

Farabi'de İmkân delili formundaki Kozmolojik delili şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Mümkün varlıkların varoluşunun bir başlangıcı vardır.
2. Varoluşunun başlangıcı olan her varlığın, varoluşunun bir nedeni olmak zorundadır.
3. Varoluşa neden olan varlık, ya özü varoluşunu gerektiren (zorunlu) ya da özü varoluşunu gerektirmeyen (mümkün) bir varlıktır.
4. Hem var olan, hem de özü varoluşunu gerektirmeyen (mümkün) varlıkların serisi sonsuz ya da dairevi olamaz.
5. Öyleyse, bu nedenler serisi, varlığı kendisinden olan bir ilk nedende durmak zorundadır. O'nun özü varoluşudur ve diğer varlıkların da varoluşunun kaynağıdır (Craig, 2001:85).

İbn Sina da Farabi gibi, Tanrı'nın varlığını öz-varlık, mümkün-zorunlu kavramları bağlamında ispat etmeye çalışır (Arslan, 2006: 53).

İbn-i Sina'ya göre her şeyin gerçekliğini belirleyen bir özü vardır. Ancak bu öz o şeyin gerçekliğinden farklıdır. Ona göre bir varlığın özü zihinde olan bir kavram değil, söz konusu varlıkta var olan bir gerçekliktir. Özü varlığı ile aynı olan ise Tanrı'dır. Tanrı dışındaki her şey

varoluş sebebini başka bir varlığınkinden alır. Burada öz ve varlık ayrımına bağlı olarak karşımıza iki ayrı varlığa bağlı kavramsal kategori daha çıkar bu kavramlar: Zorunlu ve Mümkün varlık.

İbn-i Sina'ya göre zorunlu varlığın var olması için herhangi bir şeye gereksinimi yoktur. Ancak mümkün varlığın var olması için bir nedene gereksinimi vardır. Buradan yola çıkarak şu sonuca ulaşabiliriz; zorunlu varlık var olması için özü gereği varoluşunu gerektirir. Mümkün varlıkta ise tam tersi bir durum geçerlidir, o özü gereği varoluşunu gerektirmez. İbn-i Sina, nedeni olan varlığa mümkün varlık, hiçbir şekilde nedeni olmayan varlığa ise zorunlu varlık der. Zorunlu varlık ona göre bir ve nedensiz olmalıdır. Aynı zamanda mümkün varlıkların ise bir zorunu varlıkta son bulması gerektiğini dile getirir.

Buradan yola çıkarak nedensellik ilkesi doğrultusunda İbn-i Sina'nın delilini şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Her varlık, ya mümkündür ya da zorunludur.
2. Şayet zorunlu ise, zorunlu varlık vardır, demektir.
3. Şayet mümkün ise yine zorunlu varlık vardır. Çünkü mümkün, bir varlık ise, varoluşu için bir nedene gereksinim duyar. Bu neden de mümkün ise, bu durumda onun da bir nedeni olacaktır ve bu şekilde birbirine neden olan varlıklar zinciri oluşacaktır. Bu zincir sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz serinin ilk nedeni olmaz. O halde zincir zorunlu bir varlıkta durmak zorundadır.
4. Öyleyse zorunlu varlık vardır ve bu varlık Tanrı'dır (Craig, 2002: 96).

Modern döneme gelindiğinde kozmolojik kanıt konusunda akla ilk gelen isimlerden biri Lebniz'dir. Onun dile getirdiği kanıt yaşadığı dönemin bilimsel gelişmelerinden, mekanik evren tasarımından etkilenmektedir. Bu ise Kopernik'in güneş merkezli evren tasarımına dayanmaktadır.

"Kepler'in gezegenlerin hareketlerine dair keşfettiği yasalar ve Galileo'nun evrenin matematik bir dille ifade edilebileceği şeklindeki düşüncesine Newton'un hareket yasaları da eklemlenince, karşımıza artık izahı için hiçbir metafizik ve ilahi kaynağa gereksinim duyulmayan salt mekanik bir evren çıkmakta idi. Artık, bütün oluş ve yasalar evrensel yasalar ile açıklanmakta ve dolayısıyla, evrende ilahi inayete de Tanrı'ya da yer kalmamaktadır" (Topdemir; Unat, 2014: 169 ; Ural, 2017: 247).

17. yüzyılda Leibniz, kozmolojik kanıtın arka planında yer alan böylesi bir evren modelini kabul etmez. Ayrıca ona göre, bu şekilde bir evren modelinin dayandığı nedensellik düşüncesi evreni açıklamada yeterli değildir.

"Çünkü söz konusu model ve düşünce evrenin mevcut durumunu izah etmekte belki başarılı kabul edilebilir ama evrenin niçin öyle değil de böyle olduğunu, ya da evrenin niçin yok değil de var olduğunu açıklamakta başarısızlığa mahkumdur. Bu noktada şu hususa da değinmek gerekir ki, Leibniz'e göre, Tanrı, sadece evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olarak

nitelenemez. O, aynı zamanda var olan her şeyin yeter-nedeni olarak da kabul edilmelidir" (Arslan, 2006: 62).

Sonuç olarak bu sebepten dolayı evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını temellendirme de Leibniz felsefesinin temel sorunlarından birini oluşturmasıyla birlikte, kozmolojik kanıtı da temellendirmek için önemli araçlardandır.

Leibniz kozmolojik delili, "çelişmezlik ve yeter sebep" ilkeleri doğrultusunda oluşturur. Çelişmezlik ilkesi, içinde çelişki taşıyan önermelerin yanlış, onun karşıtı olan önermelerin ise doğru olduğunu dile getiren mantık ilkesidir. Yeter-sebep ilkesi, bir olgunun neden böyle olup başka türlü olmadığını açıklayan ilkedir.

"Ne kısmî olarak ne de bütünsel olarak var olan şeylerin kendilerinde, varoluşlarının yeter sebebi bulunamaz. Her bir durum kendisinden önceki durumla açıklanır, fakat önceki durumlarda ne kadar geriye gidilirse gidilsin, bir evrenin niçin yok değil de var olduğunu açıklayan bir yeter sebep, bu süreçler içerisinde bulunmayacaktır" (Leibniz, 1946: 32).

Leibniz'e göre aynı zamanda evrenin öncesiz olduğunu kabul etmek de yeterli değildir. Çünkü bu durumda yapılacak açıklamalar, durumlar serisinin her bir üyesi için geçerli olacaktır. Bu seri bütün olarak açıklanmış olacaktır. Ancak neden bu serinin dışındadır. Bu durumu ise Leibniz şu şekilde ifade eder:

Geometrinin Unsurları isimli kitabın ezelî olduğunu, elimizdeki nüshasının bir önceki nüshadan, onun da bir öncekinden sonsuza gidecek şekilde kopyalandığını varsayalım. Böyle bir durumda ne kadar geriye gidersek gidelim, bu kitabın neden var olduğuna dair tam (yeterli) bir nedene varılmış olmayacaktır. Aynı şekilde evrenin ezeli olduğunu farz etsek bile, geriye dönük bir nedenler zinciri bize hiçbir zaman onun neden var olduğuna ilişkin yeterli bir açıklama sağlamayacaktır. Bu yüzden, evrenin neden var olduğuna dair bir nihâi açıklama, (neden) evrenin dışında bulunmalıdır ki, bu neden de Tanrı'dır (Leibniz, 1956: 135).

Sonuç olarak evrenin öncesiz olduğunu kabul etsek bile en son sonuncu bir nedeni kabul etmek zorundayız. Bu sonul nihai neden evrenin içerisinde değildir. Evrendeki her şeyin dışındadır ve evreni oluşturan unsurların her birinden farklıdır. Evrendeki her şeyin mutlak ve sonsuz bir varlık olarak zorunlu bir nedenidir.

Mevcut evren, teorik ya da fiziki olarak zorunlu olsa bile, mutlak ve metafizik olarak zorunlu değildir. Evrendeki her şey taşıdığı öze göre var olmak için mücadele eder. Var olan şeyler de mümkündürler ve güçleri oranında var olmaya meyillidirler. Fakat niçin yokluğa değil de var olmaya meyilli olduğu hala açıklanabilmiş değildir (Leibniz, 1956: 34).

Leibniz, fiziki zorunluluğun metafizik zorunluluğa bağlı olduğunu söyler. Evrene baktığı zaman metafiziksel bir zorunluluk görmemektedir. Evrendeki şeylerin zorunlu nedenleri zorunlu olarak Tanrı'da son bulur. Bütün varlıkların yeter sebebi olarak Tanrı, kendisinden bağımsız hiçbir şeyi bulundurmaz, mümkün olan her şeyi kendi içine alan nihai varlıktır.

"Tanrı, aynı zamanda mutlak yetkin varlıktır. Diğer varlıklar yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini de sınırsızlık gücü olmayan kendi doğalarından alırlar. Onları Tanrı'dan ayıran bu noktadır. Tanrı, sadece varlıkların kaynağı değil, gerçek oldukları ölçüde özlerin, ya da imkân içinde gerçek olanın da kaynağıdır" (Leibniz, 1956: 34).

Bütün bu açıklamalardan anlayacağımız üzere, Leibniz'in ortaya koyduğu kozmolojik kanıt, evrenin sonsuz olduğu ve mekanik olarak açıklandığı tezine karşı olmuştur. Leibniz yeter-sebep ilkesini öne sürerek bu açıklamaya alternatif bir görüş getirmiştir. Leibniz varlığı, zorunlu mümkün olan varlığı, zorunlu olan metafiziksel bir varlıkla açıklamıştır.

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak Hume, kozmolojik kanıta da eleştirel bakar sonucuna ulaşabiliriz. Kozmolojik kanıtın imkan versiyonunu ele alan Hume, kozmolojik kanıtı ancak bu şekilde felsefi olarak kabul edeceğini dile getirir. Kanıtın imkan versiyonu, varlıkları varoluşlarını dikkate alarak kategorize eder ve Tanrı'yı zorunlu varlık olarak betimler. Tanrı varlık nedeni olarak kendisi olan varlıktır.

Hume, Cleanthes aracılığıyla, insanların bilgi edinme yetilerinin bu şekilde kalması durumunda Tanrısal Varlığın özünün hiç bir zaman bilinemeyeceğini söyler. Ona göre, daha önce ya da şimdi var olduğunu düşündüğümüz bir şeyin var olmadığı bir zaman dilimini düşünmemizde hiç bir çelişki yoktur. İnsan zihni her hangi bir şeyin her zaman var olacağını kabul etmek zorunda değildir.

Hume'a göre evrende var olan maddi şeylerin varlığının varlık nedeninin kendisidir ve bu maddi şeyler zorunlu varlıktır. Ancak insanlar maddenin bütün niteliklerini bilmezler, evrenin gizemini çözemezler şu aşamada evrenin zorunlu olup olmadığına karar veremeyiz. "Dolayısıyla, evrenin de zorunlu olarak var olduğunu iddia etmekte mantıksal bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu değildir"(Hume, 1995: 199).

Sonuç olarak Hume kozmolojik kanıtın imkan versiyonunu ve düzenlilik fikrini eleştirmektedir. Tanrı inancına buradan yola çıkarak ulaşılmayacağını söyler.

2.1.4. Russell'ın Kozmolojik Kanıt Eleştirisi

Russell, kozmolojik kanıtın geçerliliğine inanır. Gençlik döneminde Tanrı inancıyla fazlasıyla ilgilenen Russell, J. Stuart Mill'in, *Autobiography*'sini okuduktan sonra, kozmolojik kanıta olan inancını yitirir. Bundan sonraki dönemlerde yazılarında Tanrı inancını ele alırken kozmolojik kanıta yönelik eleştirilerini dile getirir.

"Anlaşılması [ve dolayısıyla da reddedilmesi] en kolay ve en basit"(Russell, 1996: 7) olarak nitelendirdiği ilk neden delili Russell'a göre, Aristotales'in hareket etmeyen hareket ettirici kavramından mülhem olup, özünde bir nedenler serisine dayanmakta ve Tanrı'yı da nedenler serisinin başına yerleştirerek onun nedensiz neden olduğunu varsaymaktadır (Russell, 1997: 346).

Ne var ki, bu türden bir akıl yürütmenin bugün için bir geçerliliği yoktur. Çünkü, ona göre, "Neden dediğimiz şey eskiden anlaşılan şey değildir artık. Filozof ve bilim adamları nedensellik üstünde çalışmaktadır; ama bugün eskisi kadar önem taşımamaktadır"(Russell, 1996: 8). Var olan her şey için bir neden aramamızı "Hayal gücümüzün bir yoksulluğu"(Russell, 1996: 8) olarak niteleyen Russell'a göre, "Dünyanın başlangıcının olması için bir sebep yok; aynı şekilde o ezelden beri de var olmuş olabilir"(Russell, 1996: 8).

Russell bu düşünceleri ile Dünya'nın sadece var olduğunu ve Dünya'nın varlığının nedensel bir açıklamaya gerek olamadan olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Dünya'nın varlık nedenine ilişkin bir şey söyleyemeyiz. Çünkü neden kavramı bizim olgulardan yola çıkarak oluşturduğumuz gözlemlerimizdir. Russell'a göre Dünya'nın kendisi bir kompozisyon hatasıdır. Bunu kozmolojik kanıta da uyarlayarak açıklayan Russell, evrende olan olay ve olguların bir nedeni olması fikrinden yola çıkarak bunu evrene uyarlayarak genel bir sonuca ulaşırız.

Nasıl ki, her insanın bir atasının olduğu fikrinden insanlığın da bir atası olduğu sonucuna ulaşamıyorsak (Russell, 1996: 179) ya da nasıl ki bir duvarı oluşturan tuğlaların küçük olmasından o duvarın küçük olduğu hükmüne varamıyorsak (Russell, 1996: 8) evrendeki karşımıza çıkan her nedensel ilişkiden, evrenin de bir nedeni olduğu yargısına ulaşamayız. Russell'a göre neden kavramını yanlış kullanıp açıklamaktayız.

Nedensellik düşüncesini bu dünya içerisinde gözlemlediğimiz olaylar ve olgular arası ilişkinin sonucunda üretiyoruz ama onu gözlem alanımızın dışına taşıyarak evrenin de bir nedeninin olması gerektiğine hükmediyoruz. Yani, tecrübe alanımızın sınırları içerisinde geçerli olan ve orada kalması gereken bir yargıyı tecrübe alanımızın dışına taşımaktayız ki bu Russell'a göre yanlıştır (Reichenbach, 2014: 135).

Russell'ın evrenin bir nedeni olamayacağını olsa da bu nedenin bilinemeyeceğini öne süren iddialarını modern bilimde de bulabiliriz. Özellikle kuantum fiziğinden yola çıkarak fizikçilerin atom altı dünyada belirsizlikler gördüğüne dikkat çeken Russell, elektronların sürekli hareket halinde olduğunu ve konum değiştirdiklerini söyler. Ona göre elektronlar bir noktada var olup başka bir noktada yeniden ortaya çıkarlar. Bu noktalar arasında var oluşları tespit edilemez ve başka noktada ortaya çıkış nedenleri tespit edilememektedir.

"Yani elektronların bir noktadan başka bir noktaya neden ve nasıl geçtikleri bilinememektedir. Onların yeri ancak istatistiksel olarak tahmin edilebilmektedir. Ayıca evrenin oluşuna ilişkin bir kuram olan Big Bang'e de gönderme yapan Russell'a göre, Big Bang, kuantum seviyesindeki mikroskopik bir hadise olduğu için onun da evrenin nedenine ilişkin duyurucu bir izah ileri süremeyeceğini söyler" (Reichenbach, 2014: 137).

Sonuç olarak Russell, kuantum fiziğinden de yola çıkarak içinde bulunduğumuz dünyada gerçekleşen olay ve olguların bir nedensellik doğrultusunda gerçekleşmediğini dile getirir. Yani evrende geçerli olan bir nedensellik ilkesi yoktur.

Dolayısıyla Russell'a göre dünyanın bir nedeninin olduğu düşüncesi de nedensel ve mantıksal bir zorunluluk içinde gerçekleşir. Her ne kadar anlamsız gibi görünse de Russell'a göre dünya nedensiz bir varlık olarak ezelden bu yana var olmuş olabilir. Ona göre dünyanın bir nedeninin olabileceği düşüncesi kategorik olarak da yoktur.

"O, agnostik tavrı ile uyumlu olacak şekilde, dünyanın, şu an için bilemediğimiz, bir varlık nedeni olabileceğini olumlamaktadır ama bu nedenin dinlerin bildirdiği gibi Tanrı olmak zorunda olduğunu reddetmektedir" (Russell, 1982: 174, 175).

Sonuç olarak, Russell'a göre, şu an için sahip olduğumuz bilgilere göre konuşacak olursak –ki bilimsel bir tavrın gereği de budur ona göre- söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır, o da, evren sadece vardır ve oradadır ama varlık nedeni bilinmemektedir.

Bütün bunlardan yola çıkarak ilk neden kanıtının geçersizliğini gösteren Russell, Leibniz'in yeter neden kanıtının da geçersizliğine yönelik eleştirilerde bulunur. Leibniz yeter-neden ilkesini açıklarken evrendeki şeylerin neden yok olamadıklarını ve var olduklarını açıklayan bir ilke tanımlıyor. Evreni nedensel bir varlık olarak kabul etsek bile, onun bu şekilde olmasının bir yeter sebebe ihtiyaç olarak açıklandığını söylüyor.

Russell'a göre, kanıt yeter-delil kavramını kabul ettiğimiz zaman geçerliliğini kazanacaktır. Dalkılıç'ın ifadeleriyle bu cümleyi açıklayacak olursak:

"Leibniz felsefesine göre, her şeyin bir yeter nedeni olması gerektiğini, evrenin de bütün olarak kendisi dışında bir yeter nedeni bulunduğunu işte o yeter-nedenin de Tanrı olduğunun iddia edildiğini belirtmiştir"(Dalkılıç, 1997: 69). Fakat Russell bu delili daha farklı açıklar: "Leibniz'in delili, evrenin zaman içinde bir başlangıcı olması gerektiğine dayanmayan yeter-neden ilkesini kabul ettiğimizde geçerlidir. Bu ilke reddedilirse delil de çöker" (Russell, 1997: 346).

Sonuç olarak bu kanıt, salt olarak ilk neden kanıtından daha olumludur ve onun kadar da kolay inkar edilemez. Çünkü ilk neden kanıtında her şeyin bir ilk kavrama sahip olması gerektiğine dayanır ve bu yanlıştır.

Russell daha sonra kozmolojik kanıt içerisinde değerlendirilecek, *"doğa yasaları"* diye betimleyeceğimiz akıl yürütme biçimini inceler ve onu farklı dayanaklarda temellendirerek açıklamaya çalışır. Bu kanıt daha çok 17. Yüzyılda Newton'un etkisiyle geliştirilmiştir. Evrenin işleyişinde hakim olan bir takım doğa yasaları mevcuttur. Bu yasalar ise Tanrı'nın varlığı ile kanıtlanır. Ancak Russell bilimsel gelişmeler nedeniyle bu doğa yasasının etkisi kalmadığını dile getirir. " Bu doğa yasası muhakemesinin eski gücü kalmamıştır" (Russell, 1996: 9).

İnsan önceden Newton'un etkisiyle evrenin bir takım doğa yasaları ile işlediğini ve bu yasaların da Tanrı tarafından koyulduğuna inanıyorlardı. Russell'a göre Newton'un sistemindeki doğa yasası geçersizdir. "Einstein'ın geliştirmiş olduğu oldukça karmaşık bir şekilde açıklıyoruz" (Russell,1996: 9).

Ayrıca bugün Russell'a göre, "doğa yasası sandığımız bir çok şeyin insanların alışkanlıkları olduğunu gözlemlemekteyiz" ve öte yandan –daha önce de değindiğimiz gibi- "atomların nasıl hareket ettiğini görecek olursanız, insanların sandığından ayrı olarak bu atomların doğa yasasına boyun eğmediğinin farkına varırsınız. Vardığımız kanunlar istatistiksel bir takım ortalamalardır ki, rastlantısal olabilirler"(Russell, 1996: 10).

Russell'ın açıklamalarından yola çıkarak yine ona göre, "doğa yasalarının bir kanun koyucusunu gerektirdiği düşüncesi, doğa ve insan yasaları arasındaki bir karışıklıktan doğmuştur"(Russell, 1996: 10).

İnsanların yasaları bize hangi durumda nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen yasalardır. Dolayısıyla bu yasaları sorgulayabilir ve nereden çıktıklarına dair açıklamalarda bulunabiliriz. Ancak doğa yasaları nesnelerin nasıl hareket ettiklerini anlatırlar. Nesnelerin neden bu şekilde hareket ettiklerini anlatmazlar. Dolayısıyla gözleme dayalı olarak oluşturduğumuz nedenler dizisini bu şekilde sorgulayamayız.

Yine aynı şekilde Russell kozmolojik kanıt bağlamında, Leibniz'in felsefi literatüre kazandırdığı "ebedi doğruluklar delili"ni ele alıp inceler ve onu eleştirerek reddeder. Russell bu delilin önce Platon tarafından ele alındığını ve ardından Leibniz tarafından geliştirildiğini dile getirir. Leibniz'e göre iki türden doğruluk vardır. İlki deneye dayanır ve olgusal bir doğruluktur. İkincisi sadece ruhumuzda bulunan ve deney dışı apriori olan doğruluklardır.

Bu tür doğruluklar bizi mantıksal olarak çelişkiye düşürecek aklın doğrularıdır. Leibniz bunlara anlığın kendisinden ve aracısız olarak üretildiği için "ebedî doğruluklar" demektir (Gökberk, 1993: 312-313).

Leibniz'e göre bu doğruluklar insan zihnine Tanrı tarafından yerleştirilmiştir. Russell ise bu tür doğrulukların Tanrı'ya değil de olguya ait doğruluklar olduğunu dile getirir. İnsan zihni ile doğrudan ilişkisi olamayan doğruluklardır.

Bu durum, Leibniz'in ebedî doğruluklar dediği şey için de geçerlidir. Lebniz ebedî doğruluklarla, Russell'a göre, mantığın ilklerini/doğrularını kastetmektedir, ama mantığın doğruları da, ona göre, olgusal doğruluklar gibi deneyimin ürünüdür. Dolayısıyla, buradan hareketle de Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olanaklı değildir (Russell, 1997: 89).

2.1.5. Teolojik Kanıt

Kozmolojik kanıt, evrenin varlığını belli bir zamanda var edilmiş varlık oluşunu, Tanrı'nın varlığı için bir çıkış noktası olarak açıklıyordu. Teolojik kanıt, evrendeki var olan düzenlilik ve bütüncül özellikleri ele alarak açıklamaları içerir. "İkinci öncül veya adım olarak da bunların nedeni üzerinde durur veya analoji/benzetme yoluyla ya da tesadüf, evrim ve benzeri ateistik alternatif açıklama denemelerinin başarısızlığını göstermek suretiyle, tek gerçek açıklayıcı neden olarak Tanrı'nın varlığı ve tasarımlayıcılığına ulaşılır" (Yaran, 2012: 85).

Kozmolojik kanıtı mantıksal açıklamalar içinde şu şekilde kategorize edebiliriz:

ı) Evrendeki varlıkların her türlüsünde bir düzen ve tasarım vardır. Veya tasarımın olduğunu gösteren bazı işaretler vardır. Düzenin düzensizlikten daha baskın olduğunu görürüz.

ıı) Evrendeki varlıklarda ortaya çıkan bu düzen ve tasarım belli amaçlara yöneliktir. Bu amaçlardan birisi hayatın devamlılığını sağlamaktır.

ııı) Hem düzen hem amaç kendi başlarına ortaya çıkamazlar. Yani evrendeki varlıklar kendilerine bir düzen ve amaç seçemezler.

ıııı) Sonuç olarak evrene bu düzenliliği e amaçsallığı kazandıran zeka sahibi bir güç olması lazımdır.

"O da, bilgi, güç ve iyilik sahibi Tanrı'dır" (Aydın, 2010: 60).

Bu kanıtı daha anlaşılır ve analojik bir formda açıklayacak ise şu şekilde kategorize ederek açıklamamızda fayda vardır:

ı) Doğadaki her şey, bir amacı gerçekleştirmeye çalışan insan ürünü olmayan makinelere benzerler.

ıı) Bu insan ürünü olmayan makineler zeki bir tadarım sonucu ortaya çıkan ürünlerdir.

ııı) Benzer sonuçlar ve benzer nedenler ortaya koyarlar.

ıııı) O halde evrende var olan şeyler, zeki bir tasarıma benzeyen varlığın eseridir.

Teolojik kanıt kullandığı dil ve üslubu, ayrıca ortaya koyduğu mantıksal yürütmeler açısından daha kolay açıklanabilmiştir. Diğer kanıtlara kıyasla daha kolay ifade edilir olmuş ve üzerinde daha fazla durulmuştur.

"İbn Rüşd, gerek ontolojik delili gerekse kozmolojik delilin kimi versiyonlarını kullandıkları dil ve işlettikleri mantık açısından eleştirilere tabi tutmuştur. Söz konusu delillerin halkın anlayamayacağı, zihnini bulandıracak, imanlarını tehlikeye atacak kadar kompleks ve karmaşık yapılara sahip olduğunu söyleyen İbn Rüşd tercihini ihtira ve inayet delilleri dediği teleolojik delilin iki farklı versiyonundan yana kullanmıştır"(Rüşd, 2011: 387-391).

İbn Rüşd, evrende var olan her şeyin aynı zamanda insanın varlığına uygun olduğunu dile getirir. "Ayrıca insanların organları ve hayvanların uzuvları da kendi varlıkları ve özelliklerine uygundur. Bu uygunluğun ve faydalılığın tesadüfen meydana gelmiş olması mümkün değildir. Bu durumda, bu uygunluk, onu amaçlayan, irade sahibi bir fâilin mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır" (Yaran, 2012: 86, 87).

Genel olarak baktığımız zaman aslında teolojik kanıtın tarihsel geri planı Antik Yunan'a dayanmaktadır. Örneğin; Platon, yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler.

Ona göre, yıldızlara düzen veren varlığı bilmeye götürecek fikirden mahrum olan hiç kimsenin dinî inancı emniyette değildir. Platon'un izinden giden Aristoteles de gök cisimlerinin

düzenli hareketlerini incelediğimizde düzenleyici bir varlık fikrine gidebileceğimizi ifade etmektedir (Aristoteles, 2012: 178).

Hellenistik dönemin önemli düşünürlerinden olan Çiçero, *The Nature of The Gods* adlı kitabında şu şekilde ifade eder: "Uzaya baktığımızda ve gökleri temâşâ ettiğimizde orada olağanüstü bir zekânın ilâhîliği dışında ne görebiliriz ki!"(Davies, 2011: 117).

Orta Çağ İslam felsefesinde ise İbn Rüşd teolojik kanıta önem verip kavramsallaştırmaların üzerinde dursa da bu kanıtın üzerinde duran başka kişiler de vardır. Örneğin ilk İslam filozoflarından olan Kindi, evrenin yapısını ele alır ve şunu dile getirir: "Alemin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiri ile olan ahenkli uyumu, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek şekilde düzenlenmesi en yüksek seviyede bir tedbir ve tertibin, ilim sahibi bir müdebbirin varlığının en iyi işaretidir" (Aydın, 2010: 66).

İslam felsefi geleneğinde teolojik kanıt aslında iki şekilde kullanılmaktadır. İlki alemden ve alemdeki düzenli yapının işleyişinden Tanrı'nın varlığına ve onun sıfatlarına ulaşmaktır. Düşünürlerin çoğunun genelde ilk yaptığı budur. İkincisi ise Tanrı'nın varlığını ve bilgisini dayanak alarak kullanarak evrendeki düzenli işleyişi açıklamada kullanılır. Bu ikinci kullanılan yolu izleyen en önemi isim Gazzali' dir.

"Örneğin Kur'an'ın teleolojik bir yorumu diyebileceğimiz "el-Hikme fî mahlûkatillahi azze ve celle" isimli küçük bir kitap kaleme alan Gazzali, burada, Tanrı'yı bilmenin ve ona kulluk etmenin yolunun O'nun yaratıklarını kavramakla mümkün olduğunu savunur. Zira, gökler, yer ve arasındaki varlıklar belli özellikleri ile kozmolojik nizamı yerine getirirler, her yaratığın belli bir yaratılış gayesi vardır. Evrendeki yaratıklar ve çeşitli varlıkların hepsi insan için yaratılmıştır. Bütün bunlar bilgelik sahibi Tanrı'nın varlığı için birer kanıttır"(Taylan, 1998: 63).

Orta Çağ'a geldiğimiz zaman ise teolojik kanıtın üzerinde ısrarla duran isim Thomas Aquinas olmuştur. Ona göre bütün doğal varlıklar bir amaca hizmet eder ve bu doğrultuda fırlatılan bir ok gibi düzgünce ilerler. Fırlatılan oku ilerleten akıllıca bir okçu olduğu gibi, ona göre doğadaki her şeyi amacına uygun olarak yönlendiren bir varlık vardır ve bu varlığın adı Tanrı'dır. Aquinas bu konu hakkında düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

"Beşinci yol dünyanın yönetiminden hareketledir. Doğal varlıklar gibi zeka yoksunu canlıların bir amaç doğrultusunda davrandıklarını gözlemlemekteyiz ve bu, en iyi sonucu elde etmek için aynı şekilde hemen hemen daima hareketlerinden anlaşılır. Açıktır ki, onların bu amaçlarını gerçekleştirmeleri tesadüfi değil bir düzen sonucudur. Okun okçu tarafından yönlendirilmesi gibi kendisine bilgi ve zeka verilen biri tarafından yönlendirilmedikçe, bilgiden yoksun herhangi bir şey amaca doğru hareket edemez. Öyleyse bütün doğal şeylerin, amaçlarına, kendisi tarafından yönlendirildiği akıl sahibi bir varlık vardır. Biz buna Tanrı diyoruz" (Aquinas, 1997: 74).

Bu alıntıdan da anlayacağımız şekilde Aquinas, doğada bulunan iki özellikten söz eder. Bunlardan ilki 'düzen' özelliğidir. Doğada bulunan canlılar tamamen diyemesek bile genellikle aynı özellikte davranmaktadırlar. Diğer özellik olan ikinci özellik ise 'değer' özelliğidir. Doğada var olan düzen bize açıkça iyilik ve fayda sunmaktadır.

"Aquinas, açıkca düzenin, faydalı sonuçlar üreten düzenli işleyişin akıllı tasarım lehinde bir delil oluşturduğunu düşünmektedir. Faydalı düzenin tesadüf eseri olarak ortaya çıkmadığını söylemektedir" (Evans & Manis, 2010: 82).

Teolojik kanıt, 19. ve 20. Yüzyıllarda bilimlerin gelişmesiyle birlikte İngiliz ilahiyatçı William Paley tarafından ileri sürülmesiyle ve tanınmış çağdaş İngiliz düşünürü Frederick R. Tennant tarafından geliştirilmesiyle Batı düşünce tarihinde yerini buldu. Meşhur saat analojisine dayanarak Paley, Teolojik kanıt'ı şu şekilde ifade ederek açıklar:

"Bir fundalıktan geçerken ayağımı bir taşa çarptığımı ve bu taşın orada nasıl var olageldiğinin bana sorulduğunu farz ediniz; aksine her hangi bir şey bilmediğime göre belki onun her zaman orada bulunduğu şeklinde cevap verebilirim; bu cevabın saçmalığını göstermek de herhalde pek kolay olmaz. Fakat (bu kez de) yerde duran bir saat bulduğumu ve saatin o mahalde nasıl olabildiğinin araştırıldığını farz ediniz; saatin orada her zaman var olmuş olabileceği şeklinde, önceden vermiş olduğum cevabı hemen hemen düşünemem" (Paley, 1997: 79).

Buradan da anlaşılacağı gibi, Paley açıklamalarında tesadüfen bulunan bir saatin bile yapısının incelendiği zaman onun bir tasarımcısına ulaşılacağını söyler. Hatta evreni de incelersek onun bir yaratıcısı olduğuna ulaşabileceğimizi söyler.

Paley saatteki birçok parçanın bir araya gelerek bir hareketi oluşturmak amacıyla saati meydana getirdiğini söyler. Her bir parça özenle yapılmış ve bir amaca ulaşmak için mekanizma oluşturulmuştur. Burada söz konusu saati ele alan insan bu saatin nasıl yapılıp parçalarının nasıl üretildiğini dikkatle incelerse, onun akıllı bir ustası olduğunu düşünür.

Paley, saatte düşündüğümüz kurgu ve tasarımın aynısının evren için de geçerli olduğunu söyler. Ancak doğadaki düzenin saatinkinden daha kusursuz ve büyük olduğunu söyler. " Örneğin, saatte gördüğümüz düzenin daha mükemmelini sadece gözün bütün parçaları arasındaki hayret verici vasıta gaye düzenine ve görme gayesine dikkat ederek müşahede etmekteyiz. Paley, bunlardan hareketle tabiatın da saatte olduğu gibi, akıllı bir ustasının olduğu sonucuna ulaşmaktadır" (Kerimova, 2009: 30).

Hatta Paley bir adım öteye giderek; "Daha önceden bir saatin yapılışını hiç görmemiş olmamızın ya da bir saat imalatçısını hiç tanımamış olmamızın veya da kendinizin böyle bir ustalık becerisinden yoksun olmamızın işlettiği analojiyi ve ulaştığı sonucu geçersiz kılmadığını iddia eder. Yine, evrendeki düzensizlik örneklerine gönderme yaparak, saatin arada bir yanılmasını ve yanlış zamana işaret etmesinin de kendi ulaştığı sonucu zayıflatmadığını

söyler"(Paley, 1997: 80). Ona göre saati bilmemiz veya saatin nasıl tasarımlandığını bilmememiz ya da saatin arada bir yanlış zamanı göstermesi saatteki bu tasarımı ortadan kaldırmaz.

Paley'den sonra, Teolojik kanıt konusunda düşüncelerini dile getiren İngiliz düşünürü Frederick R. Tennant olmuştur. Hume ve benzerlerinin, ayrıca Darwinci evrim kuramının yönelttiği eleştirileri incelemiş ve onları yeniden yorumlamaya ve sağlam zeminde açıklamaya çalışmıştır. Klasik teolojik kanıt, canlılar dünyasında biyolojik anlamda görülen bir düzenlilik fikrinden yola çıkarak düzenleyici bir Tanrı olduğu fikrine ulaşmaya çalışır. Tennat ise özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya konan bilimsel gelişmelerden yola çıkarak Teolojik kanıt konusunda açıklamalarını yapmaktadır. Bu düzen ve tasarımın canlılar dünyasında olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Onun 'kozmik teleoloji' dediği şey tek tek canlılarda mevcut olan düzen ve gaye fikrinden çok gerek canlı gerekse cansızlar alemi olsun evrenin tamamına hakim olan düzenliliği ve erekselliği ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda o, teleolojik delilini şu altı tez etrafında yeniden kurmayı amaçlamıştır:

(ı) İnsan zihni ile dış dünya arasındaki uyum: İnsanın zihinsel donanımı ile dünyanın yapısı ile işleyişi arasında tam bir mutâbakat söz konusudur ve insan bu sayede hem dünya hakkında doğru bilgilere sahip olur hem de entelektüel olarak gelişme imkanı bulur.

(ıı) Canlı varlıkların dış dünyaya uyumu: Darwinci evrim kuramının da gösterdiği gibi bütün canlıların yaşadıkları ortama müthiş bir adaptasyon yeteneği mevcuttur ve bu da artık bugün, naturalistik izahlardan çok teistik bir yorumlamayı gerektirmektedir.

(ııı) İnorganik yapı ile organik yapı arasındaki uyum: Modern bilim sadece canlılar âleminde değil, canlılar alemi ile cansızlar aleminde bile bir uyumun ve birlikteliğin bulunduğunu gözler önüne sermiştir. İnorganik yapıdaki değişimler, organik âlemin devamlılığını sağlamaktadır.

(ıv) Âlemin estetik değeri: İçinde yaşadığımız dünya sadece bir bilgi nesnesi değil aynı zamanda estetik değerdir de. O zihnimize hitap ettiği kadar duygularımıza da hitap etmektedir. Yani o, entelektüel gelişimimize imkân tanıdığı gibi, estetik duygularımızı da tatmin etmektedir.

(v) Âlemin ahlâki gelişmeye imkân sağlaması: İçinde yaşadığımız dünya, sürdürdüğümüz hayat ve verdiğimiz mücadele bizim entelektüel ve estetik gelişimimizin yanında etik gelişimimize de yardımcı olmaktadır. Yaşadığımız bu hayat bizim belli temel ahlâkî değer ve erdemleri hem tanımamıza hem de sahiplenmemize imkân sunmakta ve böylece ahlâkî tekâmülümüze yardımcı olmaktadır.

(vı) Tekâmül sürecindeki topyekün ilerleme: Tennant'a göre, biz sadece etik, entelektüel ya da estetik olarak gelişmemekteyiz. Bu gelişme hayatın her alanında gerçekleşen bütüncül bir gelişmedir. Ve bu Tennant'a göre, kendi isimlendirmesi ile 'kozmik teleoloji' dediği şeye referans yapılmadan izah edilemez (Aydın, 2010: 79, 80).

Evrendeki var olan düzen ve amaçsallığa yönelik yapılan bir vurgu olarak teolojik kanıtlamalar felsefe tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Teolojik kanıtın önemli savunucuları olsa da tarih boyunca geldiği noktada eleştirilerin odağı olmuştur. Teolojik kanıtı en fazla eleştiren düşünürlerden en önemlisi David Hume olmuştur. Hume'un teistik kanıtlara yönelik yaptığı eleştirilerinin çıkış noktasını teolojik kanıt oluşturmuştur. Hume, *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de teleolojik kanıtı çeşitli açılardan eleştirir ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki yetersiz oluşuna açıklamalar getirir. Burada daha çok Hume'un *Şöyleşiler* adlı eserinde, onun kendi fikirlerini dile getirdiği ifade edilen Philo'nun eleştirileri açıklanmaya çalışılacaktır.

Hume'un metinlerinde bulunan eleştirileri daha sistematik bir halde ifade ederek maddeleştirirsek ortaya şu çıkar:

Teolojik kanıt yapısı gereği evren ile insan yapımı makineler analojisine dayanarak açıklanmaktadır. Hume bu analojileri zayıf bulur ve ona göre bunlar geçersizdir. Analojide bir benzeyen bir de benzetilen vardır. Benzeyen ve benzetilen arasında tam bir uyum olduğu zaman analoji geçerliliğini korur. Benzetilen şeye benzeyende bulunmayan nitelikler asla yüklenmemelidir. Evrendeki tasarımdan yola çıkarak burada sadece bir tasarımcıya ulaşılabilir ancak bu tasarımcının dinlerin öne sürdüğü şekilde bir Tanrı olduğu yargısına ulaşılmaz. Bu durumda analojinin sağladığı kanıtlardan daha öteye geçilir. Biz evrendeki düzene bakarak bir tasarımcı vardır fikrine ulaşabiliriz ancak bu tasarımcının, nasıl bir güce ve bilgiye sahip olduğuna ulaşamayız.

"Örneğin Philo, bu hususa ilişkin, bir ev gördüğümüzde bunun kesinlikle bir yapıcısının ve mimarının olduğu sonucuna ulaşabileceğimizi, çünkü bu örnekte nedenle sonuç arasındaki ilişkiyi deneysel olarak gözlemlediğimizi söyler. Ancak, evrenin aynı şekilde ve kesinlikle benzer bir neden üretmemize elverişli biçimde eve benzediğini ve analojinin tam kurallarına göre işlediğini söylemek tutarlı değildir. İkisi arasındaki "benzeşmezlik öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yeltenebileceğimiz, benzer bir nedene ilişkin bir tahmin, bir yakıştırma, bir kabuldür" (Hume, 1995: 152).

Buradan yola çıkarak bu kabulün doğru olduğunu ifade edemeyiz, bu kabulün doğruluğu her zaman tartışmaya açık olarak kalacaktır. Philo analojiyi temel alarak teolojik kanıt aracılığıyla bir tasarımcıya ulaşsa bile, bu tasarımcı Tanrı değildir. Bunu da şu örnekle açıklamaya çalışır:

"Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek, bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan bir araya geldiğine göre, bir dünyayı kurmak ve oluşturmak için niçin birçok tanrısal varlık bir araya gelmiş olmasın? Böylesi, insan işleriyle aradaki benzerliği arttırmaz mı?"(Hume, 1995: 177).

Buradan yola çıkarak Hume daha da ileri giderek, bu analojinin yeterli olmadığını ve buradan teistik bir Tanrı'ya ulaşılamayacağını dile getirir ve bu görüşünü Philo'nun sözleri ile ifade eder: "Hem niçin sonuna değin antropomorf olmayalım? Tanrısal varlığın ya da tanrısal varlıkların cisimsel olduğunu, gözleri, burunları, ağızları, kulakları vb. bulunduğunu niçin söylemeyelim? Epikouros, hiç kimsenin aklı bir insan biçiminin dışında görmediğini, dolayısıyla tanrıların da insan biçiminde olmaları gerektiğini öne sürerdi. Cicero'nun, haklı olarak onca gülünçleştirdiği bu kanıtlama, sizce sağlam ve felsefi bir görüş oluyor, öyle mi?" (Hume, 1995: 178).

Hume evrendeki düzen ve işleyişin Tanrı dışında başka varlıkla da açıklanacağını ifade eder. Yine Philo'nun sözleri ile örneklendirecek olursak ; "eğer evren insan eserlerine benzemekten çok hayvan vücutlarına ve bitkilere benziyorsa, nedeninin de berikilerden çok onlarınkine benzemesi daha olasıdır; dolayısıyla kökeni akla ve tasarıya değil, üreme ve bitmeye yorulmalıdır"(Hume, 1995: 185).

Philo böyle söyleyerek evrenin kaynağına ilişkin başka açıklamalara da işaret etmektedir. Bu düşüncesi daha net şu şekilde ifade eder: "Dünya, açıktır ki bir saat ya da dokuma tezgahından çok, bir hayvan ya da bitkiyi andırır. Onun için de, nedeninin bunların nedenini andırması olasıdır. Bunların nedeni üreme ya da bitmedir. Onun için, dünyanın nedeninin üreme ya da bitmeye benzer bir şey olduğunu çıkarsayabiliriz" (Hume, 1995: 186).

Burada da ifade ettiğimiz gibi Hume Philo'nun sözleriyle evrenin kayağının tasarımının bir Tanrı'ya ait olmadığını, bu tasarımın kaynağının mekaniksel olarak da açıklanıp ifade edilebileceğini söyler.

Evrenin tasarım ve oluşumunu açıklarken Hume onun rastlantısal da olarak açıklanabileceğini dile getirir. Bu düşüncesini şu sözleriyle ifade eder: "Dünya'nın, bir başka Dünya'nın saçtığı tohumdan çıktığını söylemek de, onun... tanrısal bir akıldan ya da beceriden çıktığını söylemeye oranla ne daha az anlaşılır ne de deneye daha az uygundur" (Hume, 1995: 188).

Bu ifadeleri ile Hume evrenin açıklanışının sadece Tanrı ile olmayacağını, aynı zamanda mekaniksel ve rastlantısal bir sürecin de olduğunu ve bu sürecin en az Tanrı kadar evrenin açıklanışında yer aldığını açıklamaya çalışır.

Hume'a göre aslında teolojik kanıt tümüyle analojilere dayanmaktadır. Bu analojilerde mantıksal olarak bir düzen hatası vardır. Hume'a göre bu analojilerde evrenin bir parçası ele alınıp bu parça hakkından evrenin bütününe yönelik bir yargıda bulunulur. Parça hakkında ulaştığımız yargı her zaman bütün için geçerli olmayabilir. "Örneğin, "bir yargıyı parçalardan bütüne aktarmak uygun olur mu? Parçalarla bütün arasındaki büyük orantısızlık her türlü karşılaştırma ve çıkarsamayı olanaksız kılmaz mı?" diye soran Philo, insan vücudundaki bir kılın nasıl ve ne şekilde büyüdüğünü gözlemlememizin insanın türeyişine ilişkin bize bir şey

söyleyemeyeceğini, bir yaprağın nasıl büyüdüğünü bilmemizin ağacın büyümesine ve serpilmesine ilişkin bize bir şey öğretemeyeceğini söyler" (Hume, 1995: 156).

Sonuç olarak Hume burada bizlere Philo'nun sözleriyle aslında evrenin büyük bir tasarım olduğunu ancak biz bu tasarım hakkında sadece bir kısmına ulaşıp bilgi sahibi olduğumuzu söyler.

Hume, evrenin tekil yapısı ve benzeri olmamasından kaynaklı onun hakkında analojiler kurmakta zorlanıldığını söyler. Ona göre evren tek ve benzersizdir. Dolayısıyla evrenin varlık nedeni hakkında yorum yapma olanağımız yoktur. Philo'nun ifadeleri ile yine söyleyecek olursak, evrenin tekilliği ve biricikliği nedeniyle, "elimizde herhangi bir kozmogoni sistemi kurmamıza yarayacak veriler yoktur (Hume, 1995: 187).

Diyelim ki başka evrenler var ve onlar bir Tanrı tarafından yaratıldı dersek içinde yaşadığımız bu evrenin de bir Tanrı tarafından yaratıldığına inanabiliriz. Ancak böyle bir durum olanaklı değildir. Dolayısıyla teolojik kanıtın kendi varsayımını ispat etme konusunda yeterli olmadığını dile getirebiliriz.

Son olarak da içinde bulunduğumuz evren bir düzenlilik tasarımını içerir ancak bunun yanı sıra evrende var olan düzensizlikler ve karmaşaların kaynağının ne olduğunu bulmaya çalıştığımız zaman, Tanrı ile bağlantılı olarak açıklayamıyoruz. Örneğin, Cleanthes'e ithafen Philo konuya ilişkin şöyle demektedir: "Sizin varsayımınızı izleyen bir adam, belki evrenin bir zaman, tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir; fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söyleyemeyecek… Bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır; bir çocuk tanrının ilk kaba denemesi olabilir, aksak işçiliğinden utanıp belki onu sonradan yüzüstü bırakmıştır… yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağının ürünüdür de.."(Hume, 1995:178).

2.1.6. Russell'ın Teolojik Kanıt Eleştirisi

Russell'ın eserlerine bakıldığı zaman teolojik kanıt gibi değerlendireceğimiz üç kanıt vardır: Bu kanıtlar "amaç kanıtı", "niyet kanıtı", "önceden kurulu düzen kanıtı" diye sınıflandırılır. Önceden kurulu düzen kanıtı ona göre aynı zamanda tasarıma dayalı kanıt olarak, evrende kaos yerine düzenli bir yapı olduğu görüşüne dayanır. Evrenin belirli bir amaç doğrultusunda meydana geldiğini ifade eden bir kanıttır.

Russell evrendeki düzenin bir tasarım doğrultusunda yaratıldığına eleştirel bakmaktadır. Evrendeki düzenin yanı sıra evrendeki düzensizliklere odaklandığı zaman, evrenin bir tasarım sonucu meydana geldiğini söylemek zordur. Bunun bu şekilde olduğunu kabul etse bile bir Tanrısal bir tasarım aracılığıyla meydana gelmemiştir.

Russell bu konuda Leibniz'in görüşlerinden faydalanarak açıklamalarda bulunur. Leibniz'e göre evren monadlardan oluşmaktadır ve bu monadlar arasında bir nedensel ilişki

yoktur. Onların belirli bir düzen içinde bir araya gelebilmeleri ve düzenli bir evren oluşturabilmeleri için, onları düzenleyen bir dışarıdan gücün olması gerekir. Bunu ise Leibniz saat analojisi ile açıklamaya çalışır ve aynı zaman dilimini gösteren aynı anda bir çok saat olduğunu düşünürsek aynı zamanda onları harekete geçiren ve ayarlayan bir gücün de olduğunu kabul etmemiz gerektiğinden bahsetmeliyiz.

Ancak Russell'a göre, buradaki sorun Lebniz'in monadlara dayalı genel evren tasarımı ile ilgilidir. Şayet monadlar, bilinçsiz varlıklar ise ve aralarında da nedensel bir ilişki söz konusu değilse onların oluşturdukları evrenin düzenliliğinden söz etmemiz olnaklı değildir. Russell'a göre, Leibniz'in evrenin düzenliliğine ilişkin saptaması tamamen gerçek dışı ve hayalidir (Russell, 1997: 347, 348).

Russell, Leibniz'in "kurulu düzen" argümanını eleştirerek bunun Leibniz'in metafizik görüşünden bağımsız olarak geliştirilebileceğini söyler, bu argüman da Russell'a göre "tasarıya dayalı argüman" olarak açıklanır.

Russell, bu argümandan yola çıkarak bilinen dünya incelendiğinde, bu dünyada akla uygun bir takım düzenliliklerin olmadığını söyler. Bunların yüce bir gayenin ürünü olduğunu dile getirir. Russell'a göre bu argüman geçerli ise, Tanrı'nın bazı dinlere göre gerekli olmayan ve zorunlu olmayan bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncesini ise şu şekilde ifade ederek açıklar:

"Milyonlarca yıldır bu dünyanın, Hakimi Mutlak ve Kadiri Mutlak tarafından, içindeki her şeyle birlikte, bütün eksiklikleriyle en iyi şekilde yaratıldığına inanıldığını görmek, insanı hayretler içinde bırakıyor. Bense buna gerçekten bir türlü inanamıyorum. Sizlere dünyayı mükemmelleştirmek için Hakimi Mutlak ve Kadiri Mutlak nitelikleri verilseydi milyonlarca yıldır Ku-Klux-Klan veya Faşistlerden daha iyi bir şey yaratamayacağınızı sanırsınız?" (Russell, 1996: 11).

Russell'a göre tasarıya dayalı argüman Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için öne sürülen en geçerli argümanlardan birisidir. Söz konusu argüman evrenin tasarım ürünü olarak meydana geldiğini dile getirir. Ancak bu tasarım ürünü evren dinlerin dile getirdiği gibi her şeye gücü yeten sonsuz sınırsız bir varlık olan Tanrı tarafından yaratılmamıştır.

Buradan yola çıkarak evren belli bir tasarıma göre oluştuysa bile bu tasarım belli bir niyet doğrultusunda olmamıştır. "Dünyadaki her şeyin bizim yaşamamız için düzenlendiği ve dünyanın işleyişinde çok küçük bir değişikliğin olmasının bizim burada yaşamamızı imkansız kılacağı şeklindeki bir faraziyeye dayanan niyet delili, ona göre, bilimsel verilerle hiç desteklenmeyen ve 'kolaylıkla alaya alınabilecek bir muhakeme'dir"(Russell, 1996: 11). "Buradaki muhakeme, ona göre, aynen, tavşanların beyaz kuyruklarının olmasının onların daha iyi avlanabilmeleri için olduğunu iddia etmek, ya da burnun gözlük takabilmemiz için yaratıldığını iddia etmek gibi ciddiyetten uzaktır"(Russell, 1996: 11).

Russell, Darwin aracılığıyla dünyanın bir niyet ve tasarımsal amaç içermediğini söyler. Canlı varlıkların, ortama neden ve ne şekilde uyum sağladıklarını biliyoruz. "Ortamları onlara değil, kendileri ortama uyum sağlayabilecek şekilde gelişmişlerdir"(Russell, 1996: 11). Bu tasarım gibi görünse de aslında canlıların doğal çevreye uyum kabiliyetinden başka bir şey değildir.

Russell'ın eserlerinde ortaya çıkan bir diğer kanıt da amaç kanıtıdır, bu kanıt da teolojik kanıt kapsamında incelenebilir. Gerek niyet gerekse amaç kanıtı daha çok biyoloji biliminden ve kozmolojik teolojiden yararlanılarak, doğadaki canlı yaşam ve düzen arasında bir uyum olduğunu dile getirir. Ancak bu uyumun belirli bir niyet ve belirli bir amaç kapsamında açıklanacağını söyleyen bir tür akıl yürütme biçimidir. Russell açısından bu akıl yürütme de geçersizdir. Russell bu akıl yürütmeyi şu şekilde ifade eder:

"Dindar kimselere göre insanların bu derece zeki ve erdemli olmaları akıl almaz bir durumdur. Onlara göre, "hiç olmazsa bizim kadar zeki ve erdemli, bizi meydana getirmek için kozmik mekanizmayı harekete geçirmiş olan birisinin [ilahi bir zekanın] olması gerekir"(Russell, 1996: 30).

Russell bu akıl yürütmeden onu ileri sürenler kadar etkilenmez. Ona göre, "öncelikle amaç kavramı evrene değil insana uygulanabilecek bir kavramdır. Yani bilinç dışı varlıkların değil sadece bilinçli varlıkların bir ereği olabilir"(Russell, 2014: 137).

Ayrıca evrenin geneline bakıldığı zaman ise zekası olan varlıkların, zekası olmayan varlıklara oranla daha az sayıda olduğunu söyler. Dolayısıyla evrenin tamamında bu şekilde tasarımsal bir oluşum ve bunu meydana getiren bir zeka mevcut değildir. Şunu ifade etmektedir:

"Evren geniştir. Eddington'a inanacak olursak da belki evrenin başka hiçbir yerinde insanlar kadar zeki varlıklar yoktur. Dünyadaki madde toplamını düşünecek olursanız ve onu zeki varlıkların toplamı ile karşılaştıracak olursanız, ikincisi birincisinin yanında son derece küçük kalır. Bu yüzden, rastlantı yasalarının gelişi güzel atomları seçerek zeki bir organizma yaratacağı tamamıyla olanaksız olsa bile, evrende pek küçük sayıda organizma olacaktır. Bu denli geniş bir sürecin en yüksek noktası olarak yeterli derecede harika gibi görünmüyoruz (Russell, 1996: 31).

Ayrıca insan zekaya sahip bir varlıktır. Ancak onun böylesi bir zekaya sahip olması onun tasarım sonucu oluşmuş bir varlık olduğuna işaret etmez ve böylesi bir varlık Tanrı tarafından meydana getirilmemiştir. Buradan yola çıkarak, Russell'a göre insan, "karaya vuran dalgaların getirdiği garip bir rastlantıdır bir bakıma, ondaki erdemlerle kötülükler karışımının, rastgele bir kaynaktan gelmiş bir sonuç olduğu düşünülebilir"(Russell, 2014: 156).

Bütün bu düşüncelerine ek olarak Russell, bu dünyanın zamanın belli bir anından sonra yok olacağını söyler ve buradaki amaç düşüncesi ona göre anlamsızlaşmaktadır. Onun kendi söylemleri ile ifade edecek olursak:

"Yeryüzü daima oturulabilecek şekilde kalmayacaktır, insan ırkı kaybolup gidecektir… evrenin çökeceğini, en sonunda herhangi bir yerde en küçük ilgi çekici bir yanı olacak bir şeyin var olmasının olanaksız olduğunu bize Termodinamik bilimin ikinci kanunu kesinlikle söylüyor… Bilimsel kanıt söz konusu olduğu sürece, evren bu gezegen üstünde yavaş yavaş ilerleyen bu evrelerden geçerek oldukça değersiz bir sonuca varmış oluyor; sonunda evrensel ölüme kadar yavaş yavaş sürünüyor. Bunu amaç kanıtı olarak alacak olursak, bu amacın benim hoşuma gitmediğini söyleyebilirim. Bu bakımdan herhangi bir Tanrı'ya inanmak için bir neden görmüyorum" (Russell, 1996: 31, 32).

Sonuç olarak amaç kanıtı, Russell'a göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yetersizdir. Russell evrenin tasarımsal amaçtan yoksun olduğunu, kesin bir şekilde reddeder. O agnostik tavrına uygun olarak kategorik bir şekilde bunu kabul etmez.

Amaç kanıtı ile Russell'ın aslında insanın kendini evrenin merkezine koymasını reddeder. "İnsanoğlunun aynaya bakıp da aynadaki yansıyı Evrensel Amaç'ın çağlar boyunca hep ulaşmayı özlemiş olduğu sonuç sanarak böbürlenmesi biraz saçma değil midir?" diye sorar ve şöyle der: "Ben milyonlarca yılın her şeye yeterli Tanrı'sı olsam, İnsan'ın kendisini bütün çabalarımın sonucu sayarak böbürlenmesine katlanamazdım"(Russell, 2014: 155, 156).

Daha sonra şunları ekleyerek devam eder: "Copernicus devrimi insanı Evrensel Amaç'ın tek ülküsü sayanlara, daha alçakgönüllü olmayı öğretmedikçe üzerine düşen işi tam yapmış sayılmaz"(Russell, 2014: 156).

Görüldüğü üzere, Russell kimi eserlerinde amaç kanıtına dağınık da olsa eleştirirken kimi eserlerinde de bu amacın ne olduğu konusunda yetersizliğini dile getirir. Agnostik tutumuna uygun olarak kozmik bir amacın olmadığını dile getirir.

2.1.7. Ahlak Kanıtı

Tanrı ve ahlak arasında olan ilişkiye dair ilişkiler çok eskilere kadar uzansa da, burada açıklamaya çalışacağımız ahlak kanıtının insanla olan ilişkisi çok eskilere gitmez. Aydınlanma dönemi önemli düşünürlerinden Kant'a dayanan bir argümantasyondur. Ahlak kanıtı daha çok dünyadaki oluşumdan, işleyen düzenden değil daha çok insanın ahlaki deneyimine dayanır. Ahlak kanıtı aynı zamanda diğer kanıtlarda olduğu gibi, Tanrı'yı akıl aracılığıyla açıklayıp onu bilginin bir objesi edinmez. Ahlak doğası gereği Tanrı'yı zorunlu olarak kendisine dayanak olarak temel edinir.

Felsefe tarihinde Tanrı ile ahlak arasında ilişki kurulurken öncelikle Tanrı çıkış noktası kabul edilir ve buradan ahlaki değerlere ulaşılır. Bu şekilde bakıldığında Tanrı ahlaki ilkelerin

temelidir. Ahlak Tanrı'dan bağımsız değildir. Bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi Tanrı'nın onu yasaklamasıyladır. Tanrı emrettiyse iyi veya Tanrı yasakladıysa kötüdür.

Diğer biçimiyle ele alındığında ahlaki tecrübe yaşanılan ve deneyimlenen bir şeydir ve buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşılmaya çalışılır. Tanrı burada ahlakın zorunlu ve tamamlayıcı bir unsurudur. Buna "ahlaki teoloji" denir. Ahlaki teolojiden hareketle Tanrı'nın varlığını etik bir zeminde temellendirme girişimi vardır. Bu noktada Kant'ın görüşlerini dikkate almak gereklidir. Kant Tanrı'nın varlığını temellendirmede diğer kanıtları reddeder ancak ahlak metafiziğinin temellendirilmesi için Tanrı'nın varlığını ön koşul olarak görür.

Kant, Aydınlanma Çağı geleneksel teistik önermelerini eleştirir. Ancak onun eleştirisinin temelini Tanrının bilgi objesi olarak kabul edilmesi ve Tanrı'nın varlığının deneysel ve akılsal bir açıdan kanıtlanmaya çalışılması oluşturur. Kant*, Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde saf aklın kullanımından yola çıkarak Tanrı'nın varlığının açıklanamayacağı söyler. Tanrı'nın pratik akıl ile açıklanabileceğini söyler ve bu düşüncesini kendi cümleleri ile şu şekilde açıklar:

"Şimdi ileri sürüyorum ki, usun tanrıbilim açısından salt kurgul bir kullanımı için tüm girişimler bütünüyle verimsiz ve iç yapılarına göre birer sıfır ve birer hiç olmuşlardır, ve doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ise ne olursa olsun hiçbir tanrıbilime götürmez. Buna göre, eğer ahlaksal yasalar temel olarak alınmaz ya da yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, bütününde usun hiçbir tanrıbilimi olamaz"(Kant, 1993: 307).

Buradan yola çıkarak Kant Tanrı'nın varlığına yönelik öne sürülen bütün kanıtları eleştirerek buradan agnostisizme ve ateizme ulaşır. Tanrının varlığını açıklarken öne sürülen gerekçeyi, pratik akıl ilişkisinde ahlak temelinde ortaya konulabilir.

Evans ve Manis'in ifadeleriyle, Kant'a göre, "eğer evren ve [evrene hakim olan yasalar] işlediğinde, ulaşılacak sonuçlar ahlaktan bağımsız ise, evrende ahlâkî idealleri gerçekleştirmeye çalışmak akılsızcadır. Akıllı ve ahlaklı fâil, evreni ahlâki çabanın faaliyet alanı olarak görmeli ve bu nedenle ahlâkî ideallerin, doğal düzenin ötesinde olduğuna inanmalıdır. Özetle, bir kimsenin ancak ve sadece ahlâkî bir evrende yaşıyor olmamız durumunda, aklın ahlâkî davranış doğrultusundaki talebini önemsemesi akıllıca olacaktır; bu nedenle akıl bizim ahlâkî bir evrende yaşıyor olmamızı gerekli kılmaktadır ve ahlâkî bir evrende yaşıyor olduğumuz düşüncesi de ancak Tanrı varsa anlamlı olmaktadır"(Evans & Manis, 2010: 92).

Kant'a göre, dünyada iyi niyetten başka kayıtsız şartsız bir şekilde iyi olarak adlandırılabilecek hiçbir şey yoktur (Kant,1999: 28). İyi niyet bizi mutluluğa layık olmaya zorunlu kılar ve bu da ahlaklılığın koşuludur.

Kant'a göre davranışlarımızı düzenleyen pratik aklın kendisidir. İrade aklın zorunlu olarak kıldığı şeyi "iyi"yi seçmeye insanı yöneltir. İradeyi kısıtlayan saf aklın ilkesine Kant "buyruk" adını verir. Her buyruk aklın nesnel yasasına karşılık gelir. Aklın buyruğu kategorik ve koşulsuzdur. İnsan iradesi her zaman evrensel bir yasa olacak şekilde hareket etmelidir.

Kant'a göre, insanın yeryüzündeki nihai amacı, yani ahlaklılığının gayesi, önceki filozofların iddia ettikleri gibi mutluluk olamaz. Ahlaklılık hadd-i zatında mutluluk ile ilgili bir şey de değildir. Çünkü insan mutluluğa doğal eğilimleri, güdüleri, arzularının yönlendirmesi ile de ulaşmaktadır. Bu yönüyle o, hayvanlarla da ortak olan tarafımızdır (Özlem, 2015: 25, 26).

Kant'a göre ahlaklılığın amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır. En yüksek iyi ise ahlaklılık ve mutluluğun birleşmiş halidir. Bu dünyada herkesin iyiye erişmesi pratikte biraz zordur. Bütün bu ifadelerimizi kategorize ederek açıklarsak:

ı) Ahlakın ve ahlaklı olmanın sonul amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır.

ıı) En yüksek iyi ise mutluluk ve ahlaklı olmanın bir araya gelmiş halidir.

ııı) En yüksek iyiye ulaşmak yani mutluluk ile buluşmak her zaman herkes için mümkün değildir.

ıv) Ahlaklı olmak için, böyle bir şeye inanmak, bu inanç için yeterli bir gerekçeye sahip olmak zorunludur. (Aksi durumda ahlaklılığın gerekçesi ortadan kalkmaktadır).

v) O halde, mantıksal bir zorunluluk şeklinde olmasa da ahlâkî bir gereklilik olarak Tanrı varlığı onaylanmalıdır (Yaran, 2012: 93).

Sonuç olarak Kant'ın felsefesinde yalnızca teorik akıl açısından bir açıklama olarak görülen Tanrı, pratik açıdan bakıldığında en yüksek iyiye ulaşma şartı bir iman konusu olmaktadır. İnsansal bir düşünsel anlamda ahlaki sorumluluk taşımasının Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaktadır.

Daha önceki açıklamalarda insanın ahlak kavramını Tanrı varlığıyla ilişkilendirerek ve oradan yola çıkarak Tanrıya ulaşma aracı olarak temellendirdiğini söylemiştik. Bu şekilde bir çabaya giren en önemli isimlerden biri C.S. Lewis'tir. Lewis, ahlaki doğrulardan yola çıkarak onların nesnel, herkes için geçerli olduğu görüşündedir. İnsan doğasının yasasının bir sonucu olan ahlaki doğrular bütün herkes için geçerlidir ve aynıdır. Lewis' e göre bu yasalar insan tarafından üretilen yasalar değildir. İnsan davranışlarına ilişkin olgusal bir tespit sonucu da oluşan yasalar değildir.

"Aksine o, sıradan olguları aşan ve davranışlarımızı düzenleyen ve böylece kendisini bize bir şekilde dayatan bir gerçekliği ifade etmektedir. Bizi doğru yapmaya sevk eden, yanlış yaptığımızda vicdani bir rahatsızlık duymamıza neden olan bu gerçekliğin kaynağının fizik dünya olduğunu düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Böylesi bir gerçeklik, en iyi, bizi aşan, bizim üstümüzde ve dışımızda duran ama aynı zamanda ruhumuzun derinliklerinde yerleşik olan fizik ötesi bir ilahi varlıkla izah edilebilir"(Lewis; Christianity; Collins, 2001: 20-26).

Sonuç olarak Lewis insanı bağlayan ahlaki yükümlülüklerin ve insandaki vicdan duygusunun kaynağına yönelik bir açıklama arar. Bu açıklamayı bulmak için de Tanrı'ya yönelir.

Ona göre Tanrı insanda var olan bu duygunun açıklamasını yapabilecek çıkış noktasıdır. Bu kanıtı şu şekilde, kategorize edebiliriz:

(ı) Tanrı yoksa, objektif olarak bağlayıcı ahlâkî yükümlülükler (muhtemelen) olamaz.

(ıı) Objektif olarak bağlayıcı ahlâkî yükümlülükler vardır.

(ııı) O halde, (muhtemelen) Tanrı vardır. (Evans & Manis, 2010: 92).

Buradan yola çıkarak bu akıl yürütmeyi biraz daha detaylandıracak olursak, Lewis ahlaki normların her tek bireyde değişmemesi gerektiğini söyler. Eğer aksi olursa bu bizi ahlaki olarak göreceliğe düşürür. Bu durum sonuncunda tüm insanların üzerinde uzlaştığı ortak bir nesnel doğruluğun olmayacağını ve herhangi bir kimseyi yaptığı yanlıştan dolayı ahlaken yargılamamız olanaksız olacaktır. Evrensel bir ahlak ilkesi ile bu dünyada daha mutlu ve adil bir yaşam sürebiliriz. Bu evrensel ahlak ilkelerinin doğruluğunu nasıl belirleyip kaynağına nasıl ulaşacağız sorularıyla Lewis açıklamalarına devam eder.

"Lewis'e göre böylesi doğrulukların kaynağı bilim olamaz. Bilim evet bize neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleyebilir ama onun ilgi alanı olgular dünyası ile sınırlıdır. Değerler dünyasına ilişkin bilim bize bir şey söylememektedir, söyleyemez de. Aynı şekilde bu doğrulukların kaynağı insan zihni de olamaz. Çünkü ahlâkî doğrulukların varlığı insanların varlığından ya da yokluğundan bağımsızdır. Öyleyse ahlâkî nesnelliğin kaynağı ancak evreni ve dolayısıyla insanı aşan bir zihin olabilir. Sadece Tanrı'ya atfedilebilecek böyle bir zihin bizi, iyilik yapmaya, kötülükten uzak durmaya ve böylece ahlâkî sorumluluğa sevk edebilir"(Peterson; Hasker; Reichenbach; Basinger, 2006: 133).

Ahlak kanıtının eleştirisi bölümünde Russell'ın görüşlerine yer verilip bu konudaki açıklamalarını irdelenecektir. Felsefi düşünce sisteminin en önemli parçalarından biri olan ahlak kanıtı, Russell'ın da inceleyip açıkladığı bir konu olmuştur. Russell, Kant'ın öne sürdüğü ahlak kanıtının, psikolojik bir içeriğe sahip olduğunu söylemiştir. Ahlak söz konusu edilerek Tanrı'nın varlığına ulaşma çabası Russell'a göre 'teistlerin zihin seviyeleri bakımından bir düşüş'(Russell, 1996: 12) olarak nitelendirilir.

Kant geleneksel kanıtları eleştirmiş fakat ahlak kanıtı diye bir kavram öne sürerek buradan Tanrı inancına dayanak oluşturmaya çalışmıştır. Bu durum ise Russell'a göre Kant'ın kendi Tanrı inancını korumak için yaptığı bir şeydir. bu durumda annesinin çok etkili olduğunu söyleyen Russell, bu düşüncesini şu şekilde temellendirmeye çalışır:

"Doğal olarak hepiniz bilirsiniz, eskiden Tanrı'nın varlığını doğrulamak için üç zihin muhakemesi vardı, bunların hepsi de Saf Aklın Eleştirisi adlı yaptında Kant tarafından ortadan kaldırılmıştır. Ama bu kanıtları ortadan kaldırır kaldırmaz, kendisi yeni bir kanıt ortaya çıkarmıştır. Bu ahlaksal muhakemedir, kendisi de tamamıyla inanmıştır buna. O da herkes gibiydi; zihin sorunlarında kuşkucuydu, ama ahlaksal konularda annesinin dizinin dibinde almış olduğu ilkelere kayıtsız şartsız inanıyordu. Bu, psikanalistlerin ısrarla üzerinde durdukları şeyi

gösteriyor: İlk çağrışımlarımızın sonrakilerden olabildiğince daha güçlü olarak karşımıza çıktığına"(Russell, 1996: 12, 13).

2.1.8. Russell'ın Ahlak Kanıtı Eleştirisi:

Russell, 19. Yüzyıl boyunca ahlak kanıtının ön planda olduğunu ve farklı düşünürlerin görüşleriyle değişik açılardan açıklandığını söyler ve bu konudaki eleştirilerini üç farklı kategori ile açıklar. İlk olarak Tanrı'nın varlığı konusunda ahlak kanıtı, Lewis'in de dediği gibi değerlerin temeline Tanrı'yı yerleştirerek iyi ve kötünün ahlaki normlarda açıklamasını bulduğunu söyler. Ancak böylesi bir akıl yürütmeyle yapılacak açıklamada mantıksal bir çelişki söz konusudur. Russell iyi ve kötü arasındaki ayrımı şu şekilde açıklar:

"Eğer Tanrı'nın buyruğu yüzündense, o halde Tanrı'nın kendisi için iyi ile kötü arasında bir ayırım yoktur; bu bakımdan Tanrı iyidir demenin bir anlamı kalmamaktadır. İlahiyatçıların dediği gibi Tanrı iyidir derseniz, o zaman iyi ile kötünün Tanrı'nın buyruğuna bağlı olmayan bir anlamının olması gerekmektedir" (Russell, 1996: 13).

Russell'a göre ahlakın zeminine Tanrı'yı yerleştirerek Tanrı'nın emirleri ve yasakları iyidir diyebilmek için öncelikle Tanrı iyidir dememiz gereklidir. İyinin ontolojik olarak Tanrının varlığından bağımsız olması gerekmektedir. İyi ve kötünün Tanrıdan bağımsız bir şekilde özlere sahip olduğu söylenebilir.

İkinci olarak ahlak kanıtı, iyi ile kötünün bilgisi Tanrı bildirdiği için vardır. Eğer Tanrı böyle bir bildirimde bulunmazsa iyi ve kötünün bilgisine ulaşılamayacaktır. Tanrı'dan bağımsız ahlaki değerler olsa dahi, bu değerlere insanın ulaşamayacağını dile getiriyordu. Russell'a göre, ahlakın buyruklarına Tanrı olmadan da ondan bağımsız ulaşılabilir.

"Tanrı'nın bildirmesinden bağımsız olarak duygularımız ve aklımızın birlikte işleyişi ile erişebiliriz. Ona göre neyin iyi ya da kötü olduğunu bize ilkin duygularımız söyler. Sarı ile maviyi algılarıyla ayırdığı gibi, iyi ile kötüyü de duygularıyla ayırdığını söyler"(Russell, 1996: 118).

"Russell, burada duyguların kişiyi bir olguya yönelttiğini ama yapılacak şeyin doğru ya da yanlışlığını belirleyen şeyin, eylemlerimizin sonuçlarını da hesaba katan aklımız olduğunu söyler"(Elmalı, 2005: 113). Russell'a göre biz bir şeyin iyi veya kötü olup olmadığının bilgisine, akıl ve duyumuzun beraber oluşuyla ulaşabiliriz.

Üçüncü olarak ahlak kanıtı, evrensel herkes için geçerli bir ahlak ölçütü için Kant'ın felsefesinde bir postüla olması gerektiği öne sürülüyordu. Kant'a göre insan yaşamında adaletin gerçekleşebilmesi için Tanrı'nın varlığı olmak zorundadır. Russell'a göre bu sadece bir varsayımdan ibarettir. Eğer bu akıl yürütmeyi sonuna kadar götürebilirsek ulaşacağımız şey Tanrı'nın varlığı olmaz. Aksine buradan Tanrının varlığına yönelik bir çıkarıma varılamaz.

Russell'a göre biz elimizdeki verilerden yola çıkarak onlar doğrultusunda açıklamalarımızı yaparız. Ona göre bu şekilde bir yol izleme bilimsel tutumun sonucunda gerçekleşmektedir. Elimizdeki veriler, bu dünyadan elde ettiğimiz verilerdir. Bu dünyadan hareket ederek onun dışında ötesinde yargılara ulaşamayız. Eğer böyle bir yargıda bulunursak bu yargı, öte dünyanın da bu dünyanın benzeri olduğu şeklindendir. Russell bu düşüncesini şu şekilde özetler:

"Ne de olsa bütün bildiğim dünya bu dünya. Evrenin geri kalan bölümünden bir şey bildiğim yok; ama insanlar olasılıklar üstünde düşünebildiği sürece bu dünyanın güzel bir örnek olduğu, burada adaletsizlik varsa, başka bir yerde de varlığının pek olası olduğu söylenebilir"(Russell, 1996: 14).

Bu söylediklerini de örnekle açıklar:

"Bir portakal sandığını açtığınızı varsayalım, üzerindeki bütün portakalların kötü olduğunu gördünüz, 'altındakiler iyi olmalı ki denge oluştursun' demezsiniz. 'Herhalde hepsi de kötü' diyeceksinizdir. Bilimci bir göz de evren için böyle düşünecektir. Şöyle diyecektir: 'Burada, bu dünyada çok adaletsizlik var, bu böyle olduğuna göre, dünyada adalet yoktur; böylece tanrısal varlığın lehine değil aleyhine bir kanıt çıkmış oluyor" (Russell, 1996: 14).

Görüldüğü gibi Russell için, ilahi adalet ve bunun gerçekleşmesi için öte dünya inancı fikrinin mantıksal akıl yürütme doğrultusunda sonuna kadar götürülerek açıklanacak olursa buradan teistik bir açıklamaya değil ateistik bir açıklamaya ulaşılır.

Sonuç olarak Russell, herkes için geçerli nesnel ahlaki değerlerin olabilmesi ve evrensel bir adaletin gerçekleşmesi için Tanrı inancını bir zorunluluk olarak gören ahlak kanıtı, ona göre aslında bunu öne süren kişilerin görüşlerini meşrulaştırmak adına ortaya konulmuş bir kanıt olmaktan öteye geçemez. Özellikle siyasetçiler halkın, haksızlık karşısında olmamaları ve kendi ortaya koydukları yasalara uymaları konusunda onlara sürekli olarak ilahi adaletin gerçekleşeceğini ve bunun da öteki dünya ile mümkün olacağı fikrini aşılamaktadırlar. Haliyle öte dünya inancı Tanrının varlığından ziyade yöneticilerin baskısına ve kendi çıkarlarına hizmet eden bir fikirdir.

"Ayrıca dini inancın yararlı olması ile doğru olması farklı şeylerdir ve çoğu kimse yararlı olsa bile inancının doğru olup olmadığını bilmek isteyecektir. İlaveten, dini inancın ahlaki bir yaşamı gerektirdiği ve dindarların ahlaklı olduğu düşüncesi de hatalı bir varsayımdan başka bir şey değildir. Bu noktada Russell, John Stuart Mill'i inanmadığı halde ahlaklı ve erdemli olan insan tipine, VIII. Henry'i de inançlı ama ahlaksız insan tipine örnek olarak verir"(Russell, 1997: 545).

2.1.9. Dini Tecrübe Kanıtı

Dini tecrübe kanıtı diğer kanıtlardan ifade edilişi ve temellendirilişi bakımıdan daha farklıdır. Daha önceki kanıtlar, evrenden ve evrenin yaratılış fikrinden yola çıkarak bir yaratıcıya ulaşma çabasındaydılar. Ontolojik kanıt dışındaki diğer kanıtlar tanrı fikrine ulaşmayı amaçlamaktaydılar. Ancak dini tecrübe kanıtı daha farklı olarak insanın içinde var olan duygudan yola çıkarak bu duygunun kaynağı olarak bir Tanrı'ya ulaşma çabasını taşır. Diğer kanıtlar doğadan yola çıkar ve doğanın yapısını ve işleyişini kendilerine çıkış noktası olarak kabul ederler. Dinsel kanıt ise insanın kendisinden ve yaşadığı duygusal yoğunluklardan hareket ederek açıklamalarda bulunur. "Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden delil"(Aydın, 2010: 83).

Böylesi durumda bu kanıt daha da eleştirilmektedir. Bir kimsenin böylesi bir tecrübe yaşayabilmesi için bir mümin ve kul olması gerekmektedir. Söz konusu tecrübe de ne ölçüde bir kanıt olarak kabul edilip değerlendirilebilir bu da tartışma konusudur.

Daha detaylı açıklama yapabilmek için öncelikle "dini tecrübe" kavramının ne olduğunu ve ne anlamlarda kullanıldığını açıklamakta fayda vardır. "Dini" ve "tecrübe" kavramları ikisi de farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılır.

"Dolayısıyla gerek söz konusu kavramların hem gündelik dilde, hem de felsefî literatürde farklı anlamlarda kullanılmalarından; gerekse söz konusu nitelemenin zaman zaman yanıltıcı sayılabilecek şekilde birçok farklı tecrübeyi içerecek şekilde algılanmasından dolayıdır" (Aydın, 2010: 66, 67).

Dini tecrübe kanıtı ayı zamanda hem taşıdığı anlam hem de içeriği ve kapsamıyla bazı belirsizlikleri içinde bulundurmaktadır. Çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne'nün ifadeleri ile dini tecrübe; "(epistemik açıdan) süjeye Tanrı'nın ya da başka bir doğaüstü şeyin, (ya gerçekten orada bulunmasının ya da bir şey yapmasının veya da meydana getirmesinin) tecrübesi olarak gözüken bir tecrübe"dir (Swinbürne, 1979: 246).

Daha farklı bir açıklamayla dini tecrübe; "… her hangi bir insanın yaşadığı, olayların normal akışı ve doğal şartları içinde beklenmedik olan ve dolayısıyla salt doğal nedenlerin sınırları içinde açıklanması kolay olmayıp, en azından onu yaşayan ve yorumlayan kişi için doğaüstü bir dinî kaynağa başvurulduğunda ancak tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş sayılabilen olağanüstü hal veya olaydır" (Yaran, 2009: 12).

Sonuç olarak bu şekilde olaylar onu deneyimleyen ve yaşayan kimselerce teistik bir şekilde açıklanabilir. Bu şekilde bu yol aracılığıyla Tanrı varlığına ulaşabilirler. Bu tecrübeyi kanıt şeklinde açıklayacak olursak; "içinde yaşadığımız dünyadaki olağan duyusal algılarımız, algıladığımız somut varlıkları bilmemiz ve onlar hakkında bir yargıda bulunmamız için bize nasıl ki haklı bir epistemik gerekçe sunuyorsa, aynı şekilde, Tanrı'ya ilişkin yaşadığımız doğrudan bir tecrübe de onun hakkındaki inançlarımızın doğruluğu için haklı bir epistemik

gerekçe sunmakta ve dolayısıyla Tanrı'ya olan inancımızı rasyonel bir inanç pozisyonuna taşımaktadır" (Alston, 1991: 382,383).

İnsanlık tarihine bakıldığı zaman dini tecrübe kavramının çok eskilere dayandığını görebiliriz ancak onun kanıt olarak ifade edilişi teolojik ve felsefi açıdan bakıldığında çok da eskilere dayanmamaktadır.

"Özellikle on sekizinci yüzyılda kozmolojik, teleolojik ve ontolojik gibi geleneksel teistik kanıtların Hume ve Kant'ın eleştirileri ile ciddi bir güç kaybına uğraması neticesinde, başta Kant'ın kendisi olmak üzere birçok filozof güçlü ahlâkî vurgularla ve yoğun dinsel duygularla/tecrübelerle süslenmiş olan daha içsel kanıtlara yönelmişler ve Tanrı'nın varlığını bu kanıtlarla temellendirme yoluna gitmişlerdir" (Hepburn, 1967: 164).

Görüldüğü gibi tarihsel geçmişi çok da gerilere gitmeyen, ayrıca gerek kurgulanışında gerekse ifadelendirilişinde bir takım zorluklarla karşılaşılan dinî tecrübe delilini anlamanın en iyi yolu, onun literatürde nasıl anlaşıldığına ve kategorize edildiğine bakmak olsa gerektir. Bu bağlamda, onun genellikle şu üç başlık altında sınıflandırıldığı ve incelendiği görülmektedir:

1. Hissetme olarak dinî tecrübe
2. Algısal tecrübe olarak dinî tecrübe
3. Dinî inançlara dayalı yorum olarak dinî tecrübe (Peterson, 2006: 23-30).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), dini tecrübeyi, duyuşsal bir deneyim olarak açıklar. Ona göre dini tecrübe, bilişsel bir tecrübe olmayıp, mutlak bağımlılık duygusudur. Bu şekilde bir deneyimi şöyle tanımlar:

"Dünyanın dışında ve üstünde bir kaynağa veya kudrete mutlak veya büsbütün bir bağımlılık hissidir" (Schleiermacher, 1928: 17).

Ona göre dini tecrübe deneyimi duyuşsal olduğu için, kendi kendisini ispatlar niteliktedir. Kendisinden başka bir temele ihtiyaç duymaz. Bu deneyim kavramlarla ifade edilemez ve bundan dolayı kanıtlanabilir bir deneyim değildir. Kendi söylemleri ile açıklayacak olursak;

"Dinin özü ne düşünmedir ne de eylemde bulunmadır; yalnızca sezgi ve duygudur. O, evreni sezmek ister, evrenin kendi tezahürlerine ve eylemlerine imanla kulak kesilmek ister, çocuksu bir edilginlik içerisinde, evrenin doğrudan etkilerine yakalanmayı ve onlarla dolmayı arzular" (Schleiermacher, 1998: 22).

Schleiermacher'den etkilenen isimlerden biri olan Rudof Otto (1869-1937), Tanrı'nın bazı yansımalarının akıl aracılığıyla bilinebileceğini söylemektedir. Otto analoji aracılığıyla Tanrı'ya bazı niteliklerin yükleneceğini söyler. Bu nitelikler ise akıl aracılığıyla kavranabilir. Ancak bu yüklenen nitelikler dışında Tanrının kendisi bilinemez ve ifade edilip açıklanamaz. Ona göre biz Tanrı'yı ancak duygularımızla ve hissettiklerimizle kavrarız.

Otto'ya göre dinin özünü "eşi ve benzeri olmayanın tecrübesi" yani numinous tecrübesi oluşturur (Otto, ….: 25-30). Ona göre bu tecrübe derinden hissedilen, bazen insanı korkuya düşüren, onda bir hiçlik duygusu yaratan, bazen de kişiyi büyüleyip hayretler içerisinde bırakan, eşsiz ve ifadesiz bir tecrübedir. Bu tecrübenin nesnesi, bütün dinlerin özünde var olan, ancak dine ait rasyonel ve teorik kavramlara sığmayan, Kantçı anlamda kavramsal çözümlemelerden kaçan ve hakkında konuşulamayan kendinde-şeydir. O, sadece hissedilir ama ifade edilemez (Tüzer, 2006: 51).

William James (1842-1910) de Tanrı inancını açıklayan ve bunu yaparken de dini tecrübeye özellikle önem veren bir diğer isimdir. Ona göre dini tecrübe duygu ile açıklanan, hissetmeye dayalı bir kavramdır. James'e göre dini tecrübe, "Duygunun dinin en derin kaynağı"dır (James, 1929: 422).

James bütün dinlerin birbirinden farklı olmalarına rağmen, onların hepsinde 'duygu' konusunda bir ortaklık vardır. Hatta bu konuda açıklamalarına devam ederek, sadece dinin değil dinin felsefi açıklanışı olan teolojilerin de aslında dini tecrübenin yansımaları olduğunu söyler. Sonuç olarak felsefeye ve teolojiye bakarak dini tecrübeyi anlamaya çalışmak sonuçsuz kalacaktır. James bunu kendi ifadeleriyle şu şekilde açıklar:

"Saf entelektüel süreçlerle dini tecrübenin verilerinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmak kesinlikle boşunadır"(James, 1929: 346). Dinin sonuç olarak anlatılan ve anlaşılan bir şey olmadığını sadece duyumsanan bir olgu olduğunu söyler.

William Alston (d.1921) ise dini tecrübe konusunda düşüncelerini açıklarken aslında onun bir algı tecrübesi olduğunu söyler. Alston'a göre; "Dinî tecrübe ile olağan algı tecrübesi aynı yapıya sahiptir"(Alston, 1986: 655).

Onun algı tecrübesi, Tanrı hakkında düşünce ve inançlarımızın taşıdığı anlam ile duyularımız sonucunda oluşan fiziksel dünya hakkında düşünce ve inançlarımızın taşıdığı anlam ile aynıdır. Alston, dinsel algı ve tecrübelerimizin epistemik statüsünü, deyim yerindeyse-olağan algısal tecrübelerimizin epistemik statüsü ile eşitleyerek, Tanrı'nın varlığını dinsel tecrübe temelinde haklılamaya çalışmaktadır. Gerçi, Alston algısal tecrübelerimizin dış dünya hakkındaki bilgilerimizin tek kaynağı olmadığı gibi, dinsel tecrübelerimizin de Tanrı hakkındaki inançlarımızın tek kaynağı olmadığını, olamayacağını kabul eder; ama bununla birlikte, dinsel tecrübelerimizin Tanrı'ya olan inancımızın aslî temeli (essential basis) olduğunu da ileri sürer.

Alston asıl düşüncesini kendi ifadeleriyle şu şekilde açıklar:

"Nasıl ki duyu tecrübesi [fiziksel dünya hakkındaki] algısal inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması ve haklılanması konusunda bizim için bir dayanak teşkil ediyor ve [söz konusu inancımızın doğruluğuna] kaynaklık yapıyorsa, aynı şekilde, varsayılan Tanrı'yı tecrübe etme de dinsel inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması ve haklılığının gösterilmesi konusunda bizim için bir dayanak oluşturmaktadır" (Alston, 1991: 655).

Alston dinsel deneyimin aynı zamanda Tanrı'nın açıklanmasında ve Tanrı inancının temellendirilmesinde bağımsız bir rol oynadığını söyler. Ona göre; "dinsel deneyim, -onun deyimiyle 'Tanrı'yı algılamak'- dinsel inançların haklılanmasında ve doğrulanmasında bağımsız bir rol oynar. Ayrıca dinsel deneyime güvenilmesi için onu destekleyen başka bir kanıtlamaya da gereksinim yoktur. Çünkü, dinsel deneyime dayanan inançlar, aynı duyu algılarımıza dayanan inançlarımız gibi çıkarsanmamış temel inançlardır" (Peterson, 2013: 130).

Ayrıca algıyı ifade ederken sadece duyusal alan ile sınırlı tutup onun akıl aracılığıyla açıklanamayacak bir olgu olduğunu ifade ederek dini tecrübeye karşı çıkmaktır. Alston bunu kendi ifadesiyle şu şekilde kavramsallaştırır: "epistemik emperyalizm"(Alston,1992: 297-303).

Wayne Proudfoot, ise dini tecrübeyi açıklarken dini inançların bir yorumu olarak ifade eder. Ayrıca o, dinsel tecrübenin algısal tecrübe olarak kabul edilip açıklanmasına karşı çıkar. Bir tecrübenin algısal olabilmesi için bizim algı alanımızda olması gerekir. Nedensel anlamda bizim onu algılamamızı sağlamalıdır. Bizim bir nesneyi görüp algıladığımızı söylememiz için, o nesnenin o olanda olması ve bizim algımıza girmesi gereklidir. Eğer o nesne yoksa ve bizim algı alanımıza nedensel bir etkide bulunmamışsa, biz bu durumda nesneyi gördüğümüzü değil de bir algı yanılması yaşadığımızı kabul etmemiz gerekir.

Ancak dini tecrübe daha farklı bir şeydir. Proudfoot'a göre dinsel tecrübede böylesi bir durum söz konusu değildir. Ona göre dinsel tecrübe ve algısal tecrübe ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Algısal tecrübede doğal varlıklar algı alanının konusu iken dinsel tecrübe de doğaüstü varlıklar söz konusudur.

Proudfoot'a göre dini tecrübe, insanın dini açıdan yaşayıp yorumladığı bir tecrübedir. Dini tecrübeyi yaşayan insan onun gerçek olduğuna inanır. Onu yaşan kişi kendi inanç sisteminde bunu yaşar ve oluşturur. Proudfoot bu düşüncesini kendi ifadeleri ile şu şekilde açıklar: "Dinî tecrübe, onu yaşayan kişi tarafından dinî olarak telakki edilen bir tecrübedir. Bu teşhis, tecrübenin konusuna ya da içeriğine değil, onun anlamsal niteliğine ya da onun, dinî inançların doğruluğu için arz ettiği öneme dayanmak zorundadır"(Proudfoot, 2013: 95).

Buradan yola çıkarak Proudfoot, dinsel inançlarımız açısından dini tecrübenin bir temel olduğunu söyler. Ancak bu durum başka kimseler için zorunlu değildir. Yani dini tecrübe o tecrübeyi yaşayan kişilere özgü gerçekleşir.

Bütün bu açılamalardan yola çıkarak, dini tecrübe gerek bir his, gerek algı, gerekse bir dini inanış olarak ele alınıp değerlendirilse de, ancak dinsel tecrübeyi yaşayanlar için anlamlıdır. Başta da ifade edildiği gibi dini tecrübe teist olanlar için bir anlam ifade ederken teist olmayanlara bir anlam ifade etmez. Bunun yanı sıra dinsel tecrübenin bir yanılsama olmadığına ya da onun Tanrı'nın varlığına ilişkin bir açıklama olduğuna dair henüz nesnel bir kanıt yoktur.

2.1.10. Russell'ın Dini Tecrübe Kanıtı Eleştirisi

Russell bağlamında dini tecrübeyi ele alıp onun bu konudaki eleştirilerinden yola çıkarak açıklamalarımızı onun görüşleri doğrultusunda yapacağız. Russell dini tecrübe kanıtı eleştirisini daha çok din ile bilim ilişkisi açısından ele alıp değerlendirmiştir. Aynı zamanda dini tecrübe kanıtını dini mistisizm açısından da değerlendirmiştir. Russell günümüzde din ile bilimin büyük ölçüde uzlaşı halinde olduğunu söyler. Bilim adamları insan yaşamında bilime konu olmayan şeylerin olduğunu ve bu şeylerin bilim dışı bir alanı oluşturduğunu, din adamlarının ise bilimin ortaya koyup ispatladığı şeyleri reddetmediklerini söyler. Russell bazen ikisi arasında savaş çıktığını söyler ve bu düşüncesini şu şekilde örneklendirir: "Arasıra sınır karakolları arasında çıkan çatışmalarla birlikte, hemen hemen sona erer"(Russell, 2014: 172, 173). Sona ermese bile "kavganın eski hızının kesilir" (Russell, 2014: 123).

Rusell'a göre bu savaşın durmasının en büyük etkeni bilim ve bilimdeki gelişmelerdir. Bu gelişmeler karşısında din geri planda kalıp savunma pozisyonuna çekilmiştir. Din kendi iddialarına geçerlilik kazandırmak için de daha çok mistik kaynaklara yönelmiştir. Burada Russell temel sorun olarak gördüğü şeyi şu şekilde ifade eder: "Dini desteklemek için bilimin alanı dışında özel olarak 'esinlenim' diye belirlenebilen bir bilgi kaynağının varlığını kabul edip etmeyeceğimiz sorunudur"(Russell, 2014: 126). Buradan da anlaşılacağı üzere, dini tecrübe büyük ölçüde mistik kaynaklı bilgilere dayanmaktadır.

Russell'a göre, ilk başta yapılması gereken şey, mistik bilgi kaynaklarını ele alıp bunları felsefi açıdan irdelemek olacaktır. Bu irdelemeyi yapmadan önce bu mistik bilgi kaynaklarının ne ölçüde teistik değer taşıdığını açıklamak da fayda vardır. Bu açıklamayı yaparken de Rousseau'nun felsefesine değinir onun görüşlerinden yola çıkarak açıklamalarını yapar. Burada "yürek teolojisi" ve "yürek kanıtı" diye bir kavramdan söz eder. Bu konuda yaptığı açıklamalar ise dini tecrübe kanıtına yön verecek niteliktedir. Russell bunu açıklarken şu cümleleri kullanır:

"Kendi payıma, ontolojik kanıtı kozmolojik kanıta ve eski düşünce artıklarını, Rousseau'dan gelen duygusal mantıksızlığa yeğ tutarım. Eski kanıtlar hiç değilse dürüsttü. Geçerlilerse, üzerinde durdukları hususu kanıtlıyorlardı. Geçersizlerse, geçersiz olduklarını kanıtlayacak bir eleştiriye açık idiler. Yeni yürek teolojisi, kanıtı bir yana bırakır. O reddedilemez. Çünkü üzerinde durduğu hususu kanıtladığını ileri sürmez"(Russell, 1997: 35). Dolayısıyla, "Aquinalı Thomas ile, Rousseau arasında birini seçmem gerekse Kuşkusuz Aquinalı'yı seçerdim" (Russell, 1997: 35).

Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Russell, dini tecrübenin herhangi bir şeyi öne sürmediği, herhangi bir iddiası olmadığını ve bu iddiasını temellendiremediğini söyleyerek, dini tecrübe kavramının bir kanıt olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Russell açısından dini tecrübe

sadece boş heveslerle uğraşmak demektir, bizim boş heveslere değil de gerçeklere ihtiyacımız olduğunu ifade eder.

Russell'a göre dini tecrübe kanıtının temeli mistik deneyime dayanmaktadır. Bu deneyimin güvenilir ve geçerliliği konusunda deneyimi yaşayan kişi ile tartışmak çok mümkün değildir, ancak bu durum mistik deneyim hakkında söz söylenemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Öncelikle mistik deneyim aracılığıyla ulaşılan bilgi; "bizim bildiğimiz yollarla denetleyemeyeceğimiz bir bilgidir"(Russell, 2014: 127).

"Bir bilim adamı bize bir deneyin sonucunu söylediği zaman, o deneyin nasıl yapıldığını da söyler; başkaları da aynı deneyi yaparlar, söylenenen sonuca varamazlarsa, o sonucun gerçekliği kabul edilmez." Doğrusu bir mistiğin kendi deneyimine inanmasında ve hiçbir bilimsel teste ihtiyaç duymamasında kendisi açısından da bizim açımızdan da hiçbir sakınca yoktur. Sakınca, mistiğin kendi deneyimine bizim de inanmamızı istemesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey, mistiğin ileri sürdüğü iddiayı, diğer iddiaları test ettiğimiz gibi test etmektir. Mistiğin "söylediklerine inanmaları istenen kimseler, ileri sürdüğü şeyleri, Kuzey Kutbuna gittiklerini ileri süren kişilere uygulanmış bilimsel deneylerden geçirmektir"(Russell, 1972: 5).

Russell'a göre mistiklerin deneyiminin sonucunda büyük ölçüde uzlaşıyor olduklarını düşünmeleri en büyük dayanaklarıdır. Ancak ona göre hangi dinden olursa olsun mistik deneyimlerin üç unsurda uzlaştıklarını söyler. Bunlar: "Evrenin bütünlüğü, kötülüğün bir kuruntu oluşu ve zamanın gerçek dışılığı"(Russell, 2014: 129).

Fakat bu unsurlarda olan uzlaşının da çok sınırlı ve yüzeysel olduğunu ifade eden Russell, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

"En başta, bir noktaya değin anlaşan tanıkların, o noktayı geçer geçmez bütün bir anlaşmazlığa düştüklerini görürüz; oysa bu ikinci durumdaki kişiler az önce anlaşan kişilerdir. Protestanlar değil de Katolikler Meryem'in düşünü görebilirler; Budistler bir yana, Hıristiyanlarla Müslümanlara Baş Melek Cebrail birçok büyük gerçeklik aşmış olabilir. Taocu Çinli mistikler ana öğretilerinin düpedüz bir sonucu olarak bütün düzenin kötü olduğunu söylerler bize, öte yandan Avrupalı ya da Müslüman mistiklerin çoğu, eşit kesinlikle, düzene boyun eğmeye zorlarlar bizi"(Russell, 2014: 128).

Russell bu açıklamalarıyla mistik deneyim yaşadıklarını iddia edenlerin öne sürdüğü iddialarının çatıştığını ve bu nedenle gerek onlara gerekse onların bilgi kaynaklarına inanması için herhangi bir gerekçe görememektedir. Ayrıca Russell biz de onlar gibi bir deneyim yaşamak istersek başarısız olacağımızı düşünür. Russell'ın cümleleri ile, "bir çok kimse kendisini mistiğin düşler gördüğü duruma sokabilir; ama aynı esinlemeye ulaşamaz."(Russell, 2014: 127).

Bu durumun nedeni ise bir örnekle açıklayabiliriz. Biz bir teleskop gökyüzüne baktığımız zaman, bilim adamın gördüğü gibi görebilmemiz için gözlerimizi iyice açmamız

gereklidir. Mistiğin yaşadığı deneyimi yaşayabilmemiz için ruh gözümüzü çok iyi açmamız gerekir. Mistik ruh gözümüzün nasıl açılacağına dair önerilerde bulunur. Bu önerileri ise, genellikle nefsi kontrol etmek, oruç tutmak, nefes alışverişimizi düzenlemek, dünyadan elimizi ayağımızı çekmek, gibi egzersiz şeklinde önerilerdir.

"… mistik, gözlemcinin oruçla, soluk alma alıştırmalarıyla, dış dünyadan iyice el etek çekerek değişmesini ister. (Kimileri böyle bir eğitimin gerçekliğine inanmazlar, mistik bir aydınlanmaya yapay bir yolla ulaşılamayacağını düşünürler; bilimsel açıdan bu düşünce durumun sınanmasını, yogaya dayananların sınanmasından daha güç kılar. Ama hemen hemen hepsi oruç ile yalnızlığın büyük yararı olduklarına inanırlar)" (Russell, 2014: 133).

Russell bu egzersizleri eleştirir, ona göre bu egzersizler bizim ruh gözümüzü açmaktan ziyade algılarımızı bozan düşünce bütünlüğümüzü zedeleyen egzersizlerdir. Bunlara bağımlı olarak gerçekleştirdiğimiz deneyimlerden kuşku duymamız gerekir.

Russell'a göre; "afyon, haşhaş ve alkol de bizim algı ve deneyimlerimizde bir takım değişiklikler oluşturabilir ve hatta bazen gerçeğin o ana değin deneyimlemediğimiz bazı yönlerini bize açık hale getirebilirler. Fakat, yine de onlara epistemik kuramımızda yer vermediğimiz gibi onları genel bilgi kaynaklarımız arasında da saymayız" (Russel, 2014: 133).

Bu nedenle Russell, alkol ve afyon gibi uyuşturucu etkisi olan bazı maddelerin etkisiyle belirli yanılsamalar gören kişiler ile mistik deneyimle farklı tecrübeler yaşadığını söyleyen kişiler arasında fark yoktur. Ona göre, bu iki durumda da aynı şey geçerlidir.

"Bilimsel bakımdan, çok az yiyip de gökyüzünü gören bir adamla, çok içip yılanlar gören bir adam arasında hiçbir ayırım yoktur. İkisi de düzensiz bir durumun etkisindedir, bu yüzden algıları da düzensizdir"(Russell, 2014: 134).

Sonuç olarak bütün bu açıklamaları ile Russell mistisizmin aslında bir gerçeği değil de duyguyu ifade ettiğini söyler. Mistik deneyim yaşayan kişilerin gerçeğe mantıksal olarak bir anlam yüklemediklerini, daha çok duygusal bir anlam yüklediklerini söyler. Dolayısıyla duygular da ona göre, bilimin konusu değildir ve mistik deneyimlerin geçerli olup olmadığı açıklanamaz. Bu deneyimleri bizim yanlış olarak kabul edebilmemiz veya doğru olarak kabul edebilmemiz için elimizde yeteri kadar kanıt yoktur. Fakat Russell bu durumda duyguyu tam olarak kökten de reddetmez. Ona göre insan yaşamında duyguların yeri ve anlamı büyüktür. Duyguları aklın kontrolünde yaşadığımız sürece, duygular aslında bizim için bazı gerçeklerin ortaya çıkmasına aracı olur.

Russell'a göre; "mistik duygular dayanaksız inançlardan temizlenir, kişiyi yaşama işinden de iyice koparma aşırılığından da vazgeçerlerse, çok değerli bir sonuç sağlayabilirler… Bütün bencil isteklerin ölü olduğu, zihnin evreni bütün sonsuzluğuyla yansıtabilecek bir ayna durumuna eriştiği mistik duygulanım anları, genişliğin, sessizliğin, derinliğin kaynağı olabilirler" (Russell, 2014: 134).

3. BERTRAND RUSSELL'IN DİN ANLAYIŞI

3.1. Russell'da Din Kavramı

Din, kavram olarak hem antropolojinin hem de din fenomenolojisinin temel konularından olmuştur. Din konusunda görüşlerini dile getiren felsefeciler de din konusuyla ilgilenmişlerdir. Russell, dini inancı açıklarken onu rasyonel bir zeminde açıklamaz. Russell' a göre dini inanca kaynaklık eden şey insanın duygusal yapısıdır. Bu düşüncesini kendi ifadeleriyle şu şekilde açıklar:

"İnsanların dini kabul etmelerinin gerçek nedeninin akılla bir ilgisi yoktur. Dini duygu yoluyla benimsemektedirler" (Russell, 1996: 20).

Bu açıklamasıyla Russell, buradaki duygunun, insan ruhunun derinliklerinde yer edinmiş olan iki duygu olduğunu söyler. Bu iki duygu Russell'a göre; korku ve kendini güvende hissetme duygusudur. Russell, hayatın birçok alanında yer alan korku duygusunun, Tanrı ve din inanışı konusunda da yer alan bir duygu olduğunu ifade eder. Bilimin ilerleyişine rağmen henüz açıklanamayan bazı doğa olayları vardır. İnsan her şeye rağmen ölüme yenik düşmektedir. Russell'a göre din, bu korkuyu yenmek için insan tarafından ortaya çıkarılan bir olgudur.

Freud, dini duygunun temelinin korku olduğunu söyler. Ona göre din, insanın kendi dışındaki doğa güçlerine ve kendi içgüdülerine karşı çaresizliğinden kaynaklanmıştır. Freud, "*yanılsama teorisi*'nde , dinin büyük oranda insanın doğa ve toplum karşısındaki güçsüzlük ve korkusundan kaynaklanır" (Fromm, 1982: 26) düşüncesini dile getirir.

"Dinin en önemli kaynağının korku olduğundan şüphe yoktur; bu bugün görülebilir, çünkü tehlike yaratan her şey insanların düşüncelerini Tanrı'ya çevirebilir. Savaş, salgın hastalık, gemi batması gibi şeyler insanları dindar yapabilir"(Russell, 1996: 40).

Russell, bu açıklamasıyla korkunun nedeninin bilinmeyene karşı hissedilen bir korku olduğunu söyler. Bunun sonucuna bağlı olarak dini inanca kaynak olacak bir diğer duygu daha ortaya çıkar. Bu diğer duygu ise güven duygusudur. İnsanlar nedenini ve kaynağını bilmediği şeyler hakkında korku duyarlar ve bu korkudan kurtulmak için kendini güvende hissetmek isterler. Bunun için de sığınacak bir güvenli yer ararlar. İşte bu noktada Russell, dinin bize kendimizi güvende hissettirecek duyguyu verdiğini söyler.

"İnanmayı sağlayan olası nedenlerden bir diğeri *güven*'dir. Güven, korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusudur" (Erdoğan, 2016: 61).

"Dinin en güçlü nedenlerinden birinin de güven duygusu olduğunu sanıyorum; size bakacak, koruyacak, kuvvetli bir ağabeyinizin olmasını istersiniz. Bu insanların Tanrı'ya inanma isteklerini tetikleyen en derin etkenlerden birisidir"(Russell, 1996: 15).

Russell, bu açıklamasından çıkan sonuç, korkuya bağlı olarak oluşan Tanrı inancı, insanların güçsüzlüğünden kaynaklanır. Russell, insan korkularının kaynağını üçe ayırır:

bunlardan ilki, doğanın insana yapacağı şeylerin korkusu, diğeri başka insanların kendisine yapacağı şeylerin korkusu, sonuncusu ise insanın kendi doğasından gelen arzularının kendisine yaptıracağı şeyler ve sonrasında bu yaptıklarından pişmanlık duymasından kaynaklanan korkulardır.

Russell, dinin her zaman korku içinde yaşayan insana, daha az korku duymasını sağlamak gibi bir işlevi olduğunu söyler. Dini inançları sebebiyle bazı kişiler, korkunun gerekli olduğunu savunurlar.

Russell, insanların dine alışkanlıklar sonucunda yöneldiğini söyler. İnsanları dine yönlendiren duyguların, korku dışında kendini beğenmişlik ile nefret duygusu olduğunu dile getirir. Ona göre, nefret ve kendini beğenme duygusu korkudan sonra ortaya çıkan bir duygudur.

Russell, insanların inançsız olamayacaklarını söyler. Din olmadan insan, hayatın zorluklarına karşı koyamayacağını düşünür ve bu düşünce korkudan kaynaklıdır. Dolayısıyla dinin kaynağı olan korku, inancın temelidir.

Russell'a göre, Tanrı ve din inancını ortaya çıkaran diğer bir psikolojik faktör de insanların ruhlarına işleyen ilahi adalet düşüncesi ve ölümden sonraki yaşam inancıdır. Russell, bu durumu şu şekilde açıklar:

"Dediklerine göre dünyaya adalet getirilmesi için Tanrı'nın varlığı şarttır. Evrenin bildiğimiz bu yanında büyük bir adaletsizlik vardır, çoğu zaman iyi acı çeker, kötü güzel bir hayat sürer; bunların hangisinin daha kötü olduğunu söylemek [de] kolay değildir; ama bir bütün olarak evrende adaletin kurulması gerekiyorsa, bu yeryüzündeki yaşama denge oluşturması için gelecek bir hayatın varlığını kabul etmek gerekir" (Russell, 1996: 14).

Russell, bu şekilde bir akıl yürütmeyi kabul etmez. Bunun insanın kurguladığı yanlış bir çıkarım sonucu olduğunu söyler. Bu konunun çözümünün olmayışına da insanın epistemik olarak sınırlılığını ilave eder.

"Ne de olsa bildiğim bütün dünya bu dünya. Evrenin geri kalan bölümünden bildiğim bir şey yok; ama insanlar olasılıklar üzerinde düşünebildiği sürece bu dünyanın güzel bir örnek olduğu, burada adaletsizlik varsa başka bir yerde de varlığının pek olası olduğu söylenebilir" (Russell, 1996: 14).

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak, Russell dinin kaynağını, insanın psikolojik yetersizliğinin bir ürünü olarak açıklar. Ona göre dinin kaynağı Tanrısal değildir. Dini inancın temelinde akıl değil duygular vardır. Bu temel duygular ise korku ve güven duygusudur. İnsanlar kaynağını bilmediği şeyler karşısında korku duyarlar. Kendini güvende hissetmek için bir güce ihtiyaç duyarlar. Tanrı inancısı ise bu ihtiyaç ile ortaya çıkan bir olgudur. Bunun yanı sıra bu olguya aynı zamanda insanın bu dünyada yapıp ettikleri şeylerin karşılığını bulacakları ilahi adalet inancı da eşlik etmektedir.

Bu durumda insanın ruhunun derinliklerinde yer alan en temel duygular açığa çıkar; "korku ve kendini güvende hissetme duygusu". Russell insan yaşamında ortaya çıkan birçok şeyin ana zeminini oluşturan korkunun, Tanrı inancı ve dinin de medyana gelişinde de temel etken olduğunu dile getirir. "Örneğin, bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin hala bazı doğa olaylarının sırrını çözebilmiş değiliz. Her şeyden önemlisi ise insanoğlu ölüme her zaman yenik düşmektedir. İşte din de bu korkuyu yenmek için insan tarafından üretilmiş bir girişimdir" (Russell, 1996: 22).

Russell açıklamalarına ekleyerek şunu der: "Dinin en önemli kaynağının korku olduğundan şüphe yoktur; bu bugün görülebilir, çünkü tehlike yaratan her şey insanların düşüncelerini Tanrı'ya çevirebilir. Savaş, salgın hastalık, gemi batması gibi şeyler insanları dindar yapabilir"(Russell, 1996: 40).

Burada aslında korkunun temelini bilinmeyen şeylere karşı hissedilen duygu oluşturmaktadır. Bunun sonucunda gerçekleşen dini inanca temel oluşturan diğer bir duygu olan güven duygusu ortaya çıkmaktadır. İnsanlar nedenini bilmediği açıklayamadığı, belirsizliğe düştüğü korkular karşısında tutunacak bir dal, güvenecek bir liman ararlar. İşte tam da bu durumda bize bunu sağlayacak olan yer ise dinin kendisidir. Din bize kendimizi güvende hissedecek duyguyu sağlar. Bu söylediklerimizi Russell'ın ifadeleri ile açıklarsak: "Dinin en güçlü nedenlerinden birinin de güven duygusu olduğunu sanıyorum; size bakacak, koruyacak, kuvvetli bir ağabeyinizin olmasını istersiniz. Bu insanların Tanrı'ya inanma isteklerini tetikleyen en derin etkenlerden birisidir" (Russell, 1996: 15).

Tanrı'ya ve dine inanç ihtiyacı özellikle korku sonucunda gerçekleştiği için, dini savunan kimselerce bu korku olması gereken ve iyi bir duygudur. Russell ise bu konuda daha farklı düşünmektedir. Ona göre korkudan kaçınmak boş inançlarla yaşamaktan daha değerlidir.

"İnsanları Tanrı'ya inanmaya götüren şey hiç de bir zihin muhakemesi değildir. Çoğu insanın Tanrı'ya inanmasının nedeni küçük yaştan öyle yetiştirilmeleridir"(Russell, 1996: 15).

Russell insanlar alışkanlıkları doğrultusunda dine yönelir der. Tanrı inancı ve dinin temelini oluşturan korkudan başka, kendini beğenmişlik, nefret duygusunun da olduğunu dile getirir.

Russell, "insanların inançsız, dinsiz olamayacağı, bunlarsız hayatın zorluklarına karşı koyamayacağı gibi düşüncelerin korkaklıktan kaynaklandığını iddia etmektedir. İnsanın kendisi dışında bir inanç nedeni araması ve kendinden büyük sandığı bir varlığa inanmak istemesi Tanrı'ya inanmayı zorunlu kılmaz. Çünkü insanın kendisi dışında, her şeyden önce ailesi, sonra mensubu olduğu millet ve bütün insanlık gibi daha büyük şeyler bulunmaktadır. Russell, insanların içinde doğabilecek iyilik duygularını doyurmaya bunların yeterli olabileceğini düşünmektedir"(Dalkılıç, 2000: 101, 102).

Russell ayrıca Tanrı inancı ve dinin altında yatan başka psikolojik etmen de ilahi ve Tanrısal anlamdaki adalet duygusuyla ölümden sonraki hayatın varlığı inancıdır. Russell bu durumu "tuhaf bir ahlaksal muhakeme" olarak betimleyerek ifade eder.

Russell kendi ifadeleriyle şöyle der: "dediklerine göre dünyaya adalet getirilmesi için Tanrı'nın varlığı şarttır. Evrenin bildiğimiz bu yanında büyük bir adaletsizlik vardır, çoğu zaman iyi acı çeker, kötü güzel bir hayat sürer; bunların hangisinin daha kötü olduğunu söylemek [de] kolay değildir; ama bir bütün olarak evrende adaletin kurulması gerekiyorsa, bu yeryüzündeki yaşama denge oluşturması için gelecek bir hayatın varlığını kabul etmek gerekir"(Russell, 1996: 14).

Ancak Russell bu şekilde bir akıl yürütmeyi kabul etmeyerek, bu akıl yürütme sonucunda ulaşılan varsayımları da doğru olarak kabul etmez. Bunun insanın iyimserliği sonucunda kurduğu yanlış bir analojiden ibaret olduğunu vurgular. Bunun yanı sıra bu konunun çözümsüz olduğuna, insanın epistemik sınırlılığı olduğunu söyleyerek ekler ve ona göre: "Ne de olsa bildiğim bütün dünya bu dünya. Evrenin geri kalan bölümünden bildiğim bir şey yok; ama insanlar olasılıklar üzerinde düşünebildiği sürece bu dünyanın güzel bir örnek olduğu, burada adaletsizlik varsa başka bir yerde de varlığının pek olası olduğu söylenebilir"(Russell, 1996: 14).

Bu açıklamaları dışında ayrıca bu dünyanın kötü olduğunu ve öteki dünyanın daha iyi olduğu yargısını da eleştirir. Bu eleştirisini de bir analoji ile açıklar: "'Bir portakal sandığını açtığınızı varsayalım. Üzerindeki bütün portakalların kötü olduğunu gördünüz. Altındakiler iyi olmalı ki denge oluşsun' demezsiniz. 'Herhalde hepsi de kötü' diyeceksinizdir; bilimci bir göz de evren için böyle düşünecektir" (Russell, 1996: 14).

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Russell, dinin ve Tanrı inancının kaynağının ilahi olmadığını, tamamen insanın içinde bulunduğu psikolojik yetersizliklerinden kaynaklı ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre dini inancın temelini duygular oluşturur, dini inancın temeli akıl değildir. Temeldeki duygular ise güven ve korku duygusudur.. Russell'ın dinin kaynağı ve Tanrı inancının temeli konusundaki düşüncelerinin oluşmasındaki en temel etken içinde yaşadığı dönemin düşünce yapısıdır. 18. ve 19. yüzyıllarda etkisini gösteren Aydınlanmacı, pozitivist ve rasyonalist akım onun görüşlerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Russell, din karşısında bilimin verilerine sahip çıkıp ve bilimsel bir dünya görüşü ile olay ve olguları değerlendirmek gerektiğini söyler. Russell, insanı "karaya vuran dalgaların getiriverdiği garip bir rastlantı"(Russell, 2014: 156), insanın inançlarını da "gündüz düşleri"(Russell, 1995: 19) olarak betimler.

Russell içinde bulunduğumuz bu durumdan kurtulmanın yolunun bilimden geçtiğini söyler. Hayatta yaşadığımız tüm sorunları bilim ile çözebileceğimizi düşünmektedir. Russell'a göre bilim; "kendi kalbimizde, artık hayali destekler aramamayı, gökte mütteffikler

uydurmamayı, çağlar boyunca kiliselerin biçime sokmaya çalıştığı bu dünyayı üstünde yaşanabilecek bir yer yapmak için kendi çabamıza güvenmeyi öğretecektir"(Russell, 1996: 22).

Bunun yanı sıra Russell, Tanrı kavramının, insan aklına uymayan eski Doğu despotizmi sonucu ortaya çıkan bir kavram olduğunu dile getirir. Bu düşüncesini şu şekilde açıklar: "Ayağa kalkalım ve dünyaya olduğu gibi bakalım… Dünyadan azami derecede faydalanalım. Dilediğimiz kadar iyi olamasa da, ne de olsa şu ötekilerin çağlar boyunca yapmak istediklerinden iyi olacaktır. İyi bir dünyanın bilgiye, acıma duygusuna, cesarete ihtiyacı vardır; geçmişe özlemle bakmanın, bilgisiz kimselerce söylenmiş olan sözlerin özgür zekâyı zincirlemesine ihtiyaç yoktur. Korkusuz bir görüş ve özgür bir zekâya ihtiyaç vardır. Gelecek için umuda ihtiyacı vardır; ölmüş olan bir geçmişe bakıp durmanın anlamı yoktur, zekâmızın yaratabileceği gelecek, o geçmişten çok daha yüksek bir seviyeye ulaşacaktır" (Russell, 1996: 23).

Russell, dinin kaynağına ilişkin düşüncelerini bilimsel bir tavır takınarak açıklar. Bilimin ortaya koyduğu veriler onun için tek gerçektir. Russell, dinlerin ortaya koyduğu dogmaları ve savları eleştirerek kabul etmez. Tanrı'ya koşulsuz olarak inanmayı doğru bulmaz. Bu düşüncesini ise *'Göksel Çaydanlık'* metaforu ile açıklamaya çalışır:

"Eğer ben Dünya ve Mars arasında eliptik bir yörüngede Güneş'in etrafında dönen porselen bir çaydanlık olduğunu öne sürseydim ve bu çaydanlığın en güçlü teleskoplarımızla bile tespit edilemeyecek kadar küçük olduğunu ekleyecek kadar da dikkatli olsaydım, kimse bu görüşümün tersini kanıtlayamazdı. Ama devam edip de bu savımın yanlışlanamaz nitelikte oluşundan dolayı insan aklının ondan kuşku duymasının kabul edilemez bir küstahlık olacağını söyleseydim, herkes haklı olarak saçmaladığımı düşünürdü. Ancak eğer böyle bir çaydanlığın varlığı eski kitaplarca onaylansaydı, her Pazar günü kilisede kutsal gerçeklik olarak öğretilseydi ve okullarda çocukların beynine kazınsaydı, onun varlığından kuşku duymak bir gariplik belirtisi olarak görülür ve kuşkuyu duyan kişi, yakın çağda bir ruh doktoruyla, daha önceki çağlardaysa bir Engizisyon yargıcıyla görüştürülürdü" (Düşünbil Dergisi 2017: 2).

Sonuç olarak Russell, bilimsel bir tavır ile dinlerin ortaya koyduğu savlara eleştirel bir tutum ile yaklaşır. Görüşlerini açıklarken de yöntem olarak bilimi temele alır.

3.2. Russell' da Ruh Kavramı

Russell, ruh kavramını açıklarken onun bilimsel bir kavramdan çok uzak olduğunu söyler. Ancak tanrıbilimciler bu kavramı hiç de yadırgamazlar. Ruhbilimciler çalıştıkları kavramın ruh olduğunu söylemezler. Ruhbilimin temelinde yer alan sorular, felsefenin belirsizlik alanına girer. Deneysel kesin bir bilginin olmaması nedeniyle bu belirsizlikten kaçmak olanaksızdır.

"İlk olarak Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan 'ruh', Hıristiyan değilse bile dinsel bir kökten gelir. Yunanlılardaki anlamıyla ruhun, ruhların canlıdan canlıya geçtiğine inan

Pythagoras'çıların düşüncelerinden çıktığı; gövdeye bağlı kaldığı sürece hep maddenin tutsaklığından sıyrılıp sonsuz bir kurtuluşa erişme eğilimi taşıdığı görülür"(Russell, 2016: 70).

Russell, bu açıklamasıyla ruh kavramının dinsel bir boyutu olduğunu dile getirir. Ruh gövdeye bağlıdır ve bundan dolayı tutsaktır. Russell, ruh ile beden arasında bir bağlantı kurar ve ruhun bedenin tutsaklığından kurtulmaya çabaladığını söyler.

"Pythagoras'çılar Platon'u, Platon da Kilise babalarını etkiledi: böylece gövdeden apayrı bir ruh öğretisi Hıristiyan öğretisinin parçası oldu. Hıristiyan filozofların, ilkçağlarda bütünüyle Platon'cu olan öğretisi, on birinci yüzyıldan sonra bütünüyle Aristoteles'çi olmuştur. Skolastik düşünürlerin en üstünü sayılan Thomas Aquinas, bugün de Roma Katolik Kilisesinin geleneksel felsefe öğretisinde başlıca yetkili sayılır"(Russell, 1996: 71).

Günümüze geldiğimizde ise birçok katı dinciler, dinin öne sürdüğü dogmalara sıkı sıkıya tutunurlar. Dinin ortaya koyduğu dogmalardan birisi de ölülerin yakılmasına karşı olunmasıyla ilgilidir. Ruh ile beden bir bütün olarak ele alınıp, gövdelerin yakıldıktan sonra parçalarının birleştirilmesinin zor olması, bedenin bütünlüğünü bozar.

Ruh ve beden kavramı Skolastik felsefede kendisini "töz" kavramı adı altında açıklar. Töz kavramının, o dönemlerde diğer bir anlamı da cevherdir. Töz kavramı, insan ya da nesne söz konusu olduğu zaman, kişidir. "Doğaötesi düşünüşteki töz kavramı, sağduyunun bir nesne ya da kişi ile dile getirdiği şeylere kesinlik kazandırma yolunda bir çabadır"(Russell, 1996: 73).

Russell'ın bu açıklamasından da anlaşılacağı üzere töz, bütün taşıdığı niteliklerden başka bir şeydir. "Bu, ekmekle şarabı İsa'nın etiyle kanına dönüştüren Eucharist öğretide açıkça görülür. Ekmek kendi niteliklerinden bir şey yitirmemekle birlikte töz bakımından İsa'nın gövdesine dönüşür"(Russell,1996: 73).

Buradan yola çıkarak Russell nesnelerin veya kişilerin tamamen bilinemediğini öne süren bir görüşün lüzumsuz olduğunu söyler. Bütün halinde tamamen bilinemez bir şeyin varlığını söylemek hiçbir işe yaramaz. Tözün nitelikleri vardır ancak tözün kendisi bu niteliklerinin her birisinden farklıdır.

Tözü açıklayabilmek için önce gövdeyi ele almak gereklidir. Bedenin yeniden dirilişi onun canlı olmasını sağlayan gerçek tözün gövdesiyle tekrar bir araya geldiği anlamı çıkar. Töz hep aynı kaldığı gibi değişik şekillere de girebilir.

"Töz anlayışının bir yana bırakılması, gövde konusundan çok ruh konusunda ciddi sonuçlar doğurmuştur. Ama bu sonuçlar kendilerini epey yavaş göstermişlerdir, çünkü eski öğretinin yıkılmaya yüz tutmuş türlü biçimleri, bir süre için savunulmuştur yine de. İlkin, tanrıbilimsel güçlüklerden kaçınmak için 'zihin (mind)' sözcüğü 'ruh' sözcüğü yerine geçti" (Russell, 1996:74).

Hume, bir şeyi kavrarken nesne ve özne arasında bir bağ olduğunu söyler. Hume'a göre özne kendisinden başka şeyleri kavrayabilir ancak kendini kavrayamazdı. Buradan da sonuç

olarak öznenin bilinemeyeceği ortaya çıkıyordu. Ancak ölümsüz olan bir varlık olarak mı özne kendini ortaya çıkarıyordu. Hume bunları açıklama derdinde olmadı ancak ona karşılık olarak Kant görüşlerini ortaya koydu. Bu konuda bir çıkış bulduğunu düşündü. Kant'a göre duyumlarımız ile nesnelerden izlenimler ediniriz. Ancak doğamız gereği nesneleri olduğu gibi değil de farklı algılamaya çalışırız. Bu da zaman ve uzaya bağlı olarak nesnelere bazı yüklemeler yapmamızdan ortaya çıkar.

"Kendi başına ele alınırsa benlik de (ya da ruh) ayrı bir görüngü olarak zaman ile uzay içinde gibidir, ama gerçekte hiç de böyle değildir. Algılamada ayırt edebileceğimiz, görüngüsel Öz-varlık ile görüngüsel nesne arasındaki bağdır ama ikisinin de arkasında gerçek bir Öz-varlık ile kendi başına gerçek bir nesne vardır ki bunlardan hiçbiri ayırt edilemez" (Russell, 1996:75).

Kant bu açıklamasıyla salt usun Tanrı'nın varlığını ispatlayamayacağını söyler. Ancak sezgiler aracılığıyla bunun kanıtlanabileceğini söyler. Bunu gerçekleştirirken edimsel us aracı olarak kullanılır.

Kant'tan sonra Hegel, görüngülerin bilineceğini söyledi. "Belki de vardır böyle üstün türden bir gerçek, ama bunun kesinliğini savunan düşünce çürüktür, bundan dolayı böyle üstün bir gerçeğin varlığı, bilinen ya da bilinebilirin sınırları dışında kalan binlerce olasılıktan biri olarak terslenmek zorundadır. Bilinebilirin alanı içinde, töz anlayışına ya da bu anlayışın değişik bir biçimi olan özne-nesne ilişkisine yer yoktur" (Russell, 1996:76).

Ruh ve beden ilişkisi konusunda töz anlayışı modern felsefe ile uyuşması güçtür. Nedensellik konusu da aynı ölçüde güçlüktedir. Neden kavramı dinin alanına günah kavramıyla girmiştir. Günah, istemeye bağlı olarak oluşur. İsteme ise eylemlerin nedenini oluşturur. İsteklerimiz bazı nedenlerden doğar. Tutkuların etkisinde kaldığımız zaman ise davranışlarımız özgür olmaz. Russell bunu şu şekilde açıklar:

"Tutkulara kapıldığımız zaman davranışlarımızın özgür olmayacağı düşünüldü; çünkü bir nedeni vardır tutkuların, ama kimi zaman 'us'un, kimi zaman da 'vicdan' adı verilen yetinin gösterdiği yolu izlemek gerçek özgürlüğe götürür bizi. Bu durumda, isteklere uymanın karşıtı olan "gerçek" özgürlük, töre yasalarına uymak anlamına geliyordu" (Russell, 2016: 78).

3.3. Russell'da Din ile Bilim İlişkisi

Russell, din ile bilim arasındaki ilişkiyi açıklarken, dinsel inançla bilimsel düşüncenin karşıtlığını ele alır. Din ile bilim arasındaki ayrımı yaparken insan aklını ön plan tutar. Zamanla birlikte bilimin ilerlemesiyle dogma niteliği taşıyan birçok inanç geri planda kalmıştır. Russell görüşlerini açıklarken ve temellendirirken her zaman bilimi kendisine dayanak olarak tutmuştur. Doğayla, insanla ve evrenle ilgili açıklamalarında bilimsel ilerlemeleri temele alır. Ama buna rağmen Russell, dogmaların ve kör inançların dünyanın her yerinde varlığını sürdürdüğünü de söyler. Ona göre din ile bilim hep bir savaş halinde olmuştur. Dini inancın

özgür düşünce, bilimsel görüş ve deneyci araştırmalar karşısında yenilgiye uğradığını söyler. İlkçağlardan beri din ve bilim arasındaki çatışmanın sürdüğünü dile getirir. Burada daha çok din ile bilim kavramlarının ne olduğundan çok Russell açısından din ile bilim arasında çıkan karşıtlığın nedenleri üzerinde durulacaktır. Russell'a göre din ile bilim toplumsal yaşamın iki ucudur. Toplumsal açıdan ele alınınca din, bilimden daha karmaşık bir olgudur.

"Bilim, gözlem yoluyla, gözleme dayanan düşünce yoluyla, evrendeki olguları, bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulmaya, böylece gelecekteki olayların da önceden bilinmelerini sağlamaya çalışmaktır" (Russell, 2014: 11).

Rusell bilim ile dinin bağdaşamaz olup olmadığını açıklamaya çalışır. Burada dinden ne anlaşıldığının açıklanması gerektiğinin doğru olduğunu söyler ve düşüncelerini şu şekilde açıklar:

"Eğer din yalnızca bir ahlak sistemiyse, bilimle bağdaştırılabilir. Eğer kuşkulanılamayacak doğrulukta bir dogma sistemi demekse, olgu sorunlarını kanıtsız kabul etmeye yanaşmayan ve tam kesinliğe hemen hiçbir zaman ulaşılamayacağını savunan bilimsel ruhla bağdaşmaz" (Russell, 1982: 144).

Russell, açıklamalarına devam ederek sadece olgu sorunlarının davranışlarımızı belirlemeye yetmediğini söyler. Çünkü bizim hangi amaçları izlememizi belirlemeye bunlar yeterli değildir. Ona göre agnostik, amaçlarını herhangi bir dış buyrukla değil kendi içinde bulur. Ancak bu amaçlar akla aykırı değildir.

"Bilimsel düşüncelerin dünyevi konular karşısında belirli bir duruşu vardır; dinsel konular karşısında ise bir an durur ve tereddüt eder ama sonuçta bu konuda da eşiği aşar. Bu girişimlerde hiçbir duraksama yoktur; bilginin hazineleri ne kadar çok sayıda insana ulaşabilirse dinsel inançtan ayrışma o kadar yaygın olmaktadır"(Freud, 2015: 56).

Russell'a göre bilim bu yönüyle, bilim adamları olmayanlar açısından bile büyük bir öneme sahiptir. Din ise bilimden farklı olarak, öğretiler ve kişisel törelere bağlı olarak çağlar boyunca kendisini göstermiştir. Bilim ile din arasındaki çatışmaların düşünsel temeli öğretilerde kendisini göstermektedir. Dinsel öğretileri kuşkuyla açıklayanlar ise dinin yetkilerini sarsmıştır. Bu çatışmaların Hıristiyanlıkla ilgili olanları iki farklı şekildedir. Bu bazen *Kutsal Kitap*'ta değişmez doğrulardır. Bu durum örnek ile açıklanırsa, tavşanlar geviş getirir önermesi bir kesinliktir. Bunu da bilimsel gözlemlere dayanarak kesinlik olarak kabul görür. Bu kesinlikler dinsel bir önem taşımadıkları zaman çürütülmeleri ve tartışma konusu edilmemeleri zor değildir.

Günümüzde bilimin ilerleyişiyle birlikte Tanrı'ya inan kişilerce Hıristiyanlık öğretilerinin birçoğunun gereksiz olduğu anlaşılmıştır. *Kutsal Kitap* ne derse ona uymak gerekiyordu. Bilimin öne sürdüğü kanıtları geri plana atıp onda ne yazıyorsa ona gözü kapalı uymak gerekiyordu. Günümüzde ise artık böyle değildir. *Kutsal Kitap*'ta yer alan savlar akıl

süzgecinden geçirilerek açıklanıyor ve bu savların doğruluğu tartışılıyor. Bilimin öne sürdüğü mantıksal sonuçlar, dininkinden çok daha farklıdır. Bilim varsayımlardan yola çıkmaz, tek tek olgulardan yola çıkarak gözlem ve deneylerle genel sonuçlara ulaşır.

"Bir din öğretisi, bütünüyle kesin, sonrasız gerçekleri vermeye çabalayan bilimden ayrılır; bilim her zaman deneycidir, şimdiki kuramların eninde sonunda değişikliklere uğrayacağını bilir, yönteminin hiçbir eksiği bulunmayan sonuçlara götürmeye, mantık yönünden yetersiz olduğunu sezer" (Russell, 2014: 15).

Russell, bu açıklamasıyla din ile bilimin yöntem ve teknik açısından birbirinden faklı oluşuna değinir. Din ve bilim arasındaki bu çatışmanın yetki ve gözlem çatışması olduğunu dile getirir. Bilim adamları, bir gerçeği açıklamaları ve o gerçeğe inanmaları için duyuların bilgisine başvururlar. Din konusunda ise daha çok *Kutsal Kitap* ve onun ortaya koyduğu savlar gerçeklik olarak kabul ediliyordu. Ancak bilimin ilerleyişiyle birlikte din de yavaş yavaş bilime ayak uydurmak zorunda kalmıştır. Din, kiliseye ve öğretilere olan dogmatik tutum yerine akla dayalı bir duyuş biçimini kendisine yol olarak belirlemiştir.

"Agnostik, Kutsal Kitaba, tıpkı aydın din adamlarının baktığı gibi bakar. Onun Tanrısal esinlemeyle geldiğine inanmaz"(Russell, 1982: 135).

Din ile Bilim arasındaki çatışmanın ilk olarak, Güneş Sistemi merkezinde Güneş'in mi yoksa Yer Küre'nin mi olduğu konusundaki tartışmada ortaya çıkar. Ptolemaios'çu görüşe göre; yer evrenin merkezinde kımıldamadan durur. Güneş ve Ay diğer gezegen ile yıldız sistemiyle birlikte kedi yörüngesinde ve yerin çevresinde döner. Copernicus ise, Yerkürenin iki çeşit hareketi olduğunu söyler. Yerküre günde bir kez kendi etrafında, yılda bir kez de Güneş etrafında dönüyordu. Ancak bu kuramın kökü Eski Yunan dönemine dayanmaktadır.

"Yeryuvarlağının döndüğünü söyleyen ilk gökbilimci, İ.Ö. üçüncü yüzyılda yaşamış olan Sisam'lı Aristarkhos'tur. Aristarkhos'un Güneş ve Ayın Yeryuvarlığına uzaklığını bulmak amacıyla kullandığı yöntem gözlem yanlışlıkları nedeniyle yanlış sonuçlar vermiştir. Buna rağmen kullandığı yöntem, kuramsal açıdan doğrudur. Kilisenin etkisiyle bu dönemde öne sürülen bu görüşler yasaklanmış, hatta görüşü öne süren kimseler kilise tarafından cezalandırılmıştır. Hıristiyan kiliseleri gökbilimine karşı olmuş bu konuda ortaya konulan açıklamaları reddetmiştir. Gökbilim alanında çalışmalar yapan kişileri dinsiz olarak betimlemiştir.

Kilise, denetimi altında bulunan bütün bilginlerle eğitim kurumlarının, Copernicus sistemini öğretmelerini yasak etti. Bu şekilde kilise rahipleri kendi otoritelerini sağlamaya çalışmışlardır. Gökyüzünde gerçekleşen her olay düzenliydi. Ancak ay tutulması gibi olaylar yaşandığı zaman düzen dışı sayılmış ve bu olaylar karşısında korku duyulmuştur. Kuyruklu yıldız ise o dönemlerde uğursuzluk belirtisi olarak açıklanmıştır. Bu şekilde daha birçok doğa olayından yola çıkarak tanrı bilimciler uğursuzluk belirtileri aramışlardır. Depremler, volkanlar,

sel ve diğer doğa olaylarını dini öğretilerine dayanak olarak kullanmak istemişlerdir. Ancak bu olaylar da yerbilimin inceleme alanına giriyordu. İlerleyen zamanlarda gelişen bu bilim dalı da dinin dogmalarına karşı savaş açmıştır. Bu durumda din, bilim karşısında yenik bir pozisyona düşmüştür.

Bilim, bizim sandığımızdan daha farklı bir düzen içinde gelişme gösterdi. Bize çok uzak gibi görünen şeyler hakkında yasaları daha önce buldular. Önce gök, sonra yer, arkasından hayvanlar ve bitkiler, daha sonra da insan fiziki yapısı ve zihni bilimin inceleme alanını oluşturmuştur. Copernicus sistemi din karşısında zafer kazanmıştır. Sırada evrim vardır. Evrim de tanrıbilimsel önyargılara karşı savaş açmıştır.

Russell'a göre, *Kutsal Kitap*, evrenin altı günde yaratılış olduğunu söylüyordu. Bütün hayvanlar, bitkiler, yaşayan tüm canlılar Büyük Sel tarafından yok edilmiştir. Bütün bu söylemler *Kutsal Kitap*'ta yer alan tümdengelimsel bir yöntemle ortaya konan çıkarımsal söylemlerdir. Ancak bilim, bu dar sınırlar içinde kalmayarak evrenin 6000 yıldan daha yaşlı olduğunu ortaya koyar. Özellikle on sekizinci yüzyılda, Newton'un da görüşlerinin etkisiyle evrenin ilk yaratıcısı olarak Tanrı kabul edilmiştir. Tanrı, temel yasalar ile gelecekte oluşacak tüm olayları, kendisi araya girmeyecek bir şekilde belirlemiştir.

Darwin'le birlikte gelişen evrim kuramı, tanrı bilimcilerin görüşlerine büyük bir darbe vurmuştur. Tanrıbilimciler Darwin'in öğretilerini kabul etmekle birlikte dine olan inançlarını da korudular. Günümüze gelindiği zaman da durum aynı şekildedir. Din, evrim öğretisi doğrultusunda kendisine düzenleme getirmiştir. Evrimin ortaya koyduğu açıklamalar, bilime ilerleyici bir dayanak oluşturmuştur.

Bilim, din karşısında üstünlüğünü Tıp alanındaki gelişmelerle de ortaya koyar. İnsan hastalıkları üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar, dinin dogmalarını alt üst eder. Hastalıklarla Hıristiyanlık öncesi çağlardan kalma, herhangi bir bilimsel geçerliliği olmayan inançlar bulunmaktaydı.

"Hastalıklar kimi zaman bir günahla ilgili tanrısal cezalardı, ama çoğunlukla cinlerin işiydi. Ermişlerin aracılığı ile ya da kutsal nesnelerle; dualarla, dinsel ziyaretlerle; (cin işiyse) cinleri kovmakla ya da onları (hastayı da) yıldıracak işlemlerle geçirebilirlerdi ancak" (Russell, 2016: 55).

Hastalıkların tedavisinde kutsal nesnelerin gücüne olan inanç, çağlar boyunca sürmüş olup günümüzde de halen varlığını devam ettirmektedir. Ancak kimi hastalıkların inanç ile kimi hastalıkların ise bu yolla iyileşmeyeceğini artık biliyoruz. İnançlara dayalı öne sürülen iyileşme yöntemleri, bilimsel tıp araştırmalarının önünde en büyük engel olmuştur. Bilimsel alanda tıpın ilerlemesini engellemiştir. Çağlar boyunca hastalıkların tedavisinde büyücülük ve kör inançlara dayalı rastgele yöntemler kullanılmıştır. İnsan anatomisinin incelenmesi için, gövdenin kesilip açılası gerekiyordu. Ancak kilise bunu yasaklamıştı. Böylece insan gövdesinin bilimsel olarak

incelenmesi engellenmiş oluyordu. İlerleyen zamanlarda eski tanrıbilimsel önyargılar yerini bilimsel tıp araştırmalarına bırakmıştır. Böylece insan gövdesi, dokular ve organları incelenip, tıp eğitiminde insan kadavraları üzerinde çalışmalar yapılmaktaydı.

Russell'a göre bilim, din karşısında yine üstünlüğünü tıp alanında hastalıkların tedavisine getirdiği yöntemlerle de göstermiş oldu. Ancak tanrıbilimcilerin tıp alanında gelişmelere karşıt çalışmaları son bulmadı. Doğum kontrolü konusunda yasalar ortaya konmuştur, ancak kilise bu yasaların *Kutsal Kitap*'a aykırı olduğunu söylemiş, doğumun kontrolünü kötülemek için ortaya bir sürü söylemler atmıştır.

"'Doğum kontrolünü uygulayanlar' diyor papa 'doğaya karşı suç işlemiş, bütünüyle iğrenç, utanç verici bir davranışta bulunmuş olurlar. Bundan dolayı pek azı, Tanrı'nın bu korkunç cinayeti ne büyük bir öfkeyle karşıladığını gösteren *Kutsal Kitap*'ın tanıklığını, bu davranışın zaman zaman nasıl ölümle cezalandırıldığını düşünebilirler.'"(Russell, 2016: 68).

Bu açıklama ile görüldüğü gibi, din tıbbın işine karışmakta ve bilimsel araştırmaların ilerleyişi önünde engel oluşturmaktadır. Ama din ile bilim arasında süren savaşta bu durumda da bilim, daha ağır basmaktadır. Günümüzde sağlık söz konusu olduğu zaman, bilimsel araştırmalarla çözüm bulmak, dinsizlik olarak görülmemektedir. Dinsel öğretiler ile hastalıklardan korunacağını düşünenler de bilime çok şey borçludurlar.

Bilim ile din arasındaki savaş daha da karmaşık bir hal alarak devam etmiştir. Bilginin gelişmesiyle birlikte *Kutsal Kitap*'a olan inanç da sarsılmaya başlamıştır. Bilimin ilerleyişiyle *Kutsal Kitap* ve öğretileri eleştirilmeye başlanmıştır. Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi Hıristiyanlığın temel öğretilerini, bilim ne doğrulayabilir ne de inkar edebilir.

Özgürlük kavramı, onun karşıtı olan belirlenimcilik kavramıyla irdelenip açıklanmaya çalışılır. Belirlenimcilik, nedensel yasaları, farklı zamanlarda farklı şekilde gerçekleşen olayları birbirine bağlayan yasaları ortaya koyar. İnsanın gündelik yaşamında, ortaya çıkan olaylar bu yasalar ve kurallar ile gerçekleşir. Bu kurallar insan yaşamında kolaylık sağlayan kurallardır.

" Düğmeyi çevirince elektrik, bozuk değilse yanacaktır; bir kibrit çaksam, başı uçup gitmezse tutuşacaktır; telefonda bir numara çevirince, yanlış çevirmemişsem istediğim numara çıkacaktır. Böyle kurallar hiç değişmeyen şeyleri araştıran bilim için yetersizdir" (Russel,2016:90).

Bilim, nedensel yasaları araştırarak kendi temelini oluşturur. Nedensel yasaların olmadığı yerlerde bilim yoktur. Belirlenimcilik de ise, geçmiş olayların yardımıyla gelecekte olacak olaylar açıklanmaya çalışılır. Geçmiş olayda ortaya çıkan yasaları bulduktan sonra, benzer olaylarda bu yasalar kullanılarak sonuca ulaşılabilir. Gelecek, ne olacaksa odur ve bu da şimdinin yasalarıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak Russell'a göre, nedensel yasaların araştırılması bilimin işidir. Bu neden dolayı, belirlenimcilik bilim adamının çalışmaları açısından sadece varsayım olarak kalır. Ancak

doğaüstü olayların açıklanmasında insan daha çok belirlenimciliğe yakınlaşır. Ancak bilim daha farklı bir temelde ilerleyerek olayların meydana gelişinde deneysel açıklamalara dayalı yasaları kendisine dayanak olarak bulur.

Bilim ile din arasındaki süren savaş devam ederken, bilim adamları bilinçdışı alanların da varlığını dile getirmiştir. Tanrıbilimciler ise bilimle kanıtlanan herhangi bir şeyi inkar etmeyeceklerini dile getiriyordu. Din ile bilim arasındaki kavga artık yavaş yavaş eski hızını kaybediyordu. Dini destelemek adına mistisizm bilginin kaynağı kabul edildi. Ancak bilim, duyularla algıladığımız ölçüde bilgiye kesinlik kazandırır. Mistisizmi bilgisine dayanak olarak gören bir kimse ile duyularla algıladığımız bilgilerin kesinliğini tartışmak yersiz olur. Mistisizme dayalı bilgi bilinen yollarla denenmeyecek bir bilgidir.

"Bilim adamı gördüğünü başkalarının da görmesini isterse, mikroskobunu ya da teleskobunu ayarlar; burada yaptığı şey dış dünya ile ilgili değişikliklerdir, gözlemciden istediği şey de düpedüz görme duyusundan başka bir şey değildir. Öte yandan mistik, gözlemcinin oruçla, soluk alma alıştırmalarıyla dış dünyadan iyice el etek çekerek değişmesini ister"(Russell, 2016: 113).

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, Russell'a göre, mistik duygular dayanaksız boş inançlardır. Mistiklerin kesin konuşmalar yapması, söylediklerinin gerçeklik taşıdığı anlamına gelmez. Bilgiye ulaşma yolunda bilimden başka çıkış noktası yoktur. Ama dinde de duygulara bağlı ortaya çıkan görüşleri de yadsımak doğru değildir. Yanlış inançlara bağlı olarak ortaya çıkan bu görüşleri temizlersek doğruya ulaşmış oluruz.

Bilim adamlarından dine karşı olmayan ve dine ilgisi olanlar, 'evrensel amaç' inancına sıkı sıkıya sarılmışlardır. Yine aynı şekilde özgür düşünceli tanrı bilimciler de evrensel amaç inancını kendilerine dayanak olarak belirlemişlerdir.

Bilim ile din arasında süren çatışmada, bilimin yetersizliğini vurgulayan kişiler, dini yüceltmeye çalışmışlardır. Din ile bilim arasındaki bu savaşın bugünkü haline gelene dek nasıl bir gelişme içinde ilerlediğini açıklamaya çalıştık. Copernicus' tan günümüze değin bilim ile din arasında olan çatışma da hep bilim üstün gelmiştir. Tıp ile büyücülük arasında olan ilişkide de hastalıkların iyileştirilmesi durumunda bilim, insanların acılarını hafifletip dindirmiştir.

"Bilimsel düşünce ölçülüdür, deneycidir; parçalara dayanır; bütün gerçeği bildiğinizi tasarlamaz, en iyi bildiğin şeyin bile bütünüyle gerçek olduğunu ileri sürmez. Her öğretinin er geç düzeltilmeyi gerektireceğini, bu gerekli düzeltmenin de bir araştırma, tartışma özgürlüğü istediğini bilir"(Russell, 2016: 145).

Sonuç olarak bilim adamları, düşünce özgürlüğüne ulaştıkları zaman hiçbir şekilde taraf tutmadan gerçek bilgiyi ortaya çıkarırlar. Dinin ortaya koyduğu kör inançları eleştirerek, gerçek bilginin açığa çıkmasını sağlarlar. Bu şekilde çağlar boyunca din ile bilim arasında süregelen savaşta, bilim her zaman üstünlüğünü korumuştur.

4. BERTRAND RUSSELL'IN TANRI TASARIMINDAKİ YERİ

4.1. Russell ve Agnostisizm

Tanrı'nın varlığının olup olmadığı, varsa da varlığının bilinip bilinemeyeceği, felsefe tarihi boyunca sorgulanmıştır. Felsefe tarihine baktığımız zaman filozoflar tarafından farklı görüşler öne sürülmüş olup bu sorgulamalara farklı cevaplar verilmiştir. İnsan zihninin sınırlılıkları nedeniyle Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda bir karar verememiştir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın varlığı konusunda kararını askıya almak gibi bir tutum olarak sergilenen Agnostisizm kavramı söz konusudur.

Agnostisizm, felsefi anlamda bir kavram olarak filozoflar tarafından irdelenmiştir. Günümüzde de kendisini agnostik olarak ifade eden kimseler bulunmaktadır. Dolayısıyla agnostisizm felsefi anlamda bir sorun olarak bu çalışmada irdelenip açıklanacaktır.

Felsefe tarihinde agnostisizmin farklı filozoflar gözünden farklı açıklamaları bulunmaktadır. Bu anlamda bakıldığı zaman agnostisizmi tek bir açıdan açıklamak doğru değildir. Agnostisizmin genelde "zayıf ve güçlü" agnostisizm olarak iki türlü açıklaması yapılır. Son dönemlerdeki felsefi açıklamalarda, agnostisizmin daha geniş şekillerde sınıflandırıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırılmalar incelendiği zaman, agnostisizm karşımıza agnostik teizm (teistik agnostisizm), agnostik ateizm (ateistik agnostisizm), agnostik deizm (deistik agnostisizm) şeklinde çıkar.

Felsefe tarihinde agnostik görüşleriyle ön plana çıkan Bertrand Russell ise, ateistik agnostisizmin önde gelen savunucusudur.

4.1.1. Agnostisizm Nedir?

Agnostisizm kelimesi etimolojik olarak Antik Yunan'da "bilinmeyen, bilememek" anlamına gelen "agnostos" kelimesinden türetilmiştir. Türkçeye de "bilin(e)mezcilik" olarak tercüme edilmektedir (Uslu, 2003: 5). Ancak günümüz Türkçe felsefi literatüründe bilinemezcilik olarak değil de İngilizce orijinal ifadesiyle yani Agnostisizm yaygın olarak kullanılmaktadır. Agnostisizm bilinemezcilik olarak Türkçeye çevrilmesine rağmen yaygın olarak kullanılmamasının nedeni, agnostisizm sözcüğünün Tanrı'nın bilinemezliği şeklinde ifade etmesi felsefi ve dini anlamda daha geniş bir şekilde bilinemezliği betimlemesidir.

Ayrıca agnostisizmi bir din felsefesi terimi olarak tanımlamak da öyle kolay değildir. Agnostisizme yüklenen anlam filozoftan filozofa, teologtan teoloğa değişmektedir. Bunun yanı sıra agnostisizmin kendi içinde de sınıflandırılması olması da bu kavramın açıklamasını ve tanımlamasını yapmayı zorlaştırmıştır. Üstelik agnostiklerin Tanrı'ya inanıp inanmadıkları,

ateist ile agnostiğin arasında ne gibi farklılıklar olduğu konusunda soru işaretlerinin mevcut olması da agnostisizmin kavramsal olarak açıklamasını zorlaştırmaktadır.

Kenny, "agnostisizmin ateizmin sulandırılmış bir formu olarak görülmesinin yanlış olduğunu" ve "dikkatli bir şekilde tetkik edilirse hem ahlaki bakımdan hem de epistemolojik açıdan agnostisizmin ateizme göre daha tercihe şayan olduğunun görüleceğini" söyler (Kenny, 2012: 161).

Anthony Kenny, ateizm ile agnostisizm arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır:

"Dış görünüşe göre ateizm teizmden daha güçlü bir iddia ileri sürmektedir. Ateist Tanrı ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın 'Tanrı yoktur' iddiasını taşır. Teist: 'Tanrı vardır' şeklinde önermeyi doğrulayacak en az bir 'Tanrı' tanımı vardır iddiasını öne sürmektedir. İkisi arasında gerçekçi bir karşılaştırma yapacaksak, 'Tanrı' tanımı üzerinde anlaşmamız gerekiyor. Öyle sanıyorum ki Homerius'un olimpik tanrıları söz konusu olduğunda çoğumuz agnostik değil ateistiz" (Kenny, 2012:161).

Buradan yola çıkarak Kenny'e göre Tanrı'nın ne ve nasıl bir varlık olduğuna karar verdikten sonra Tanrı karşısında pozisyonumuzu sorgulamalıyız. Ona göre Tanrı, Homeirus'un olimpik tanrıları değildir. "Mutlak güç, mutlak bilgi ve yüce bir merhamete sahip geleneksel Yahudi-Hıristiyan tabii teolojisindeki Tanrı" (Kenny, 2012: 121) olduğunu söyleyen Kenny bu "Tanrı'yı bilip bilemeyeceğimiz, inanıp inanamayacağımız sorusuna kapıyı açık bırakıyorum. Bu anlamda ben bir atesit değilim ve agnostik olarak kalmaya devam ediyorum" diye açıklamaktadır (Kenny, 2012:162).

Alvin Plantinga ise agnostisizmi şu şekilde açıklamaya çalışmıştır:

Popüler (birinci) anlamda Tanrı'ya inanmayan kişiye ateist denirken Tanrı'ya ne inanan ne de inanmayan kişiye de agnostik denir. Ancak daha teknik (ikinci) anlamda agnostisizm Tanrının var olduğu ya da yok olduğunu gerekçelendirmede insan aklının yeterli rasyonel zeminlere sahip olma kapasitesinin bulunmadığını ileri süren görüştür (Plantinga, 2010: 223).

Buradan yola çıkarak Plantinga agnostisizmi, şüphecilik ve kararsızlık durumu olarak açıklamanın yanı sıra Tanrı'nın varlığını açıklamada yeterli kanıt olmadığı için Tanrı'nın varlığını kabul etmemek, bu konu hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmak olarak ifade etmiştir.

Ferit Uslu ise agnostiği, "Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda bir yargısı olmayan veya yeterli delil olmadığı için Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen kişi" olarak ifade etmiştir (Uslu, 2003: 7).

Agnostisizmin daha genişletilmiş bir açıklamasına göre ise, "bilginin ancak zihnimizin oluşturduğu güvenebileceğimiz konularla sınırlı kaldığını öne süren, dolayısıyla da Tanrı'nın varlığının delili, Tanrı'nın mahiyeti ve anlamı gibi fizikötesi konuları bilemeyeceğimizi savunan, bu anlamda Tanrı'nın bizden çok farklı olduğunu, bu nedenle de onun hakkında doğrulanabilir

ya da yanlışlanabilir mahiyette hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi ifade eden kısaca Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu bilemeyeceğimizi öne süren öğreti"dir (Özcan, 1999: 219).

Agnostisizm kavramı ilk olarak Thomas Huxley tarafından kullanılmıştır. Darwin'in de yakın dostu olan Thomas Huxley tarafından 1869 yılında ilk defa kullanılmış olan bu kavram ve onun ayırt edici felsefi anlamı on dokuzuncu yüzyılda *dinsel inanç* üzerine yapılan tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır (Batak, 2003: 75).

Huxley, kavramı ilkin, zıttı olan gnostisizm sözcüğünden hareketle kullanmıştır. Şöyle ki, gnostisizm terimi "bilgi, hikmet, marifet" anlamlarına gelen Yunanca gnosis ve "bilmeyi başarmak" anlamına gelen gnostikos kelimelerine dayanmaktadır. Gnostik gelenekler kurtuluş için gerekli olan "bilgiler"in kendilerine verilmiş olduğuna inanmaktadırlar. Tanrı, evren, insan ve bunlar arasındaki ilişkileri özel kişilere verilmiş gizli ve kutsal (ezoterik) bilgi ile açıklayan Sabiilik, Maniheizm ve Hermetizm gibi dinler, dinler tarihi literatüründe gnostik dinler olarak nitelenmektedir (Gündüz, 1998: 143).

Huxley aynı zamanda Hıristiyanlık, Yahudilik, İslamiyet gibi diğer dinlerin de gnostik olduğunu söyler. Bu düşüncesini ise şu ifadesi kanıtlar niteliktedir:

Bu kelime [agnostik] aklıma, Kilise tarihinin gnostikliğinin zıttı olarak geldi. Çünkü Kilise benim bilgisiz olduğum konularda çok fazla şey bildiğini iddia etmekte idi. … Şansımın yaver gitmesiyle de bu terim kabul gördü(Huxley, 1902: 239).

"Entelektüel bir olgunluğa ulaşıp, kendi kendime bir ateist mi, teist mi, yoksa bir panteist mi; bir materyalist mi yoksa bir idealist mi; bir Hıristiyan mı yoksa bağımsız bir düşünür mü olduğumu sorduğumda gördüm ki, daha çok öğrendikçe ve daha çok düşündükçe bu soruya cevap vermeye daha az hazır oluyorum. Sonunda şu sonuca vardım: Bu gruplardan sonuncusu [bağımsız bir düşünür] dışında hiçbirinin ne ürünü ne de mensubuyum. Bu gruplara mensup insanların çoğunun üzerinde uzlaştığı tek bir şey vardı ve ben o şeyde onlardan ayrılı- yordum. Hepsi de kesin bir *gnosis*' i elde ettiklerinden ve varoluş sorununu çözdüklerinden çok emindiler. Bense böyle bir bilgiye sahip olmadığımdan ve varoluş sorununu çözemediğimden neredeyse eminim. Ayrıca bu sorunun çözülemez olduğuna güçlü bir inancım var" (Huxley, 1902:238).

Bütün bu ifadeleriyle Huxley Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini, dini inançların bilinemez olduğu açıklamalarını yapar. Huxley'in de söylediği şekilde agnostik, kanıtlanmamış doğrulara inanmanın rasyonel ve etik açıdan uygun olmadığı görüşündedir. Huxley kendi tanımladığı biçimde agnostisizmi şu şekilde açıklar:

Agnostisizm, ne "negatif" bir inanç esası olarak ne de her hangi bir türden bir inanç esası olarak ele alınabilir. Sadece o, etik ve entelektüel bir prensibe dayanarak mutlak inancın geçerliliğini sorgular. Bu prensip, pek çok şekilde ifade edilebilir, fakat hepsi de şu kapıya çıkar: Kişinin, bir önermenin objektif doğruluğundan emin olmayı mantıksal açıdan haklı kılan

delilleri yoksa o önermenin doğruluğundan emin olduğunu söylemesi yanlıştır (Huxley, 1902: 310).

Huxley bu açıklamasıyla agnostiğin bilmediği ve bilinemeyen bir şeye de doğru diye inanmanın akla uygun bir tutum olmadığını ifade eder. Onun başka bir ifadesi de agnostisizme getirdiği anlamları açıklar şekildedir.

Eğer benden agnostisizmin inanç esasları istenirse, onun inanç esaslarının olmadığı ve tabiatı icabı da hiçbir zaman olamayacağını söylemem gerekir. Aslında agnostisizm, bir inanç değil bir yöntemdir. Bu yöntemin özünde tek bir prensibe sıkı sıkıya bağlılık bulunur… Söz konusu prensip, pozitif olarak şöyle ifade edilebilir: Zekânı kullanman gereken konularda aklını seni götürdüğü son noktaya kadar, başka hiçbir şeyi dikkate almadan kullan. Negatif olarak da şöyle: Zekânı kullanman gereken konularda, kanıtlanmamış veya kanıtlanması mümkün olmayan sonuçlara kesin doğruymuş gibi sarılma. İşte bunu ben agnostiğin inancı olarak benimsiyorum. Her kim bu inancı tam anlamıyla sürdürürse, gelecek onun için ne hazırlarsa hazırlasın, yüzü kızarmadan insan içine çıkabilir (Huxley, 1902: 239).

Huxley 'e göre bir şeye inanmadan önce şüpheyi yöntem olarak kullanmalıyız. Akla uygun deliller doğrultusunda inancın doğruluğuna veya yanlışlığına karar vermeliyiz.

Huxley kendi görüşlerini hiçbir dini ve felsefi görüşlere uygun bulmuyor ve onlarla açıklayamıyordu. 'İşte bu yüzden' diyerek ekleyen Huxley, "ben de kendi görüşümü ele aldım ve ona uygun isim olacağını düşünerek 'agnostik' kelimesini icat ettim" der (Huxley, 1902: 239).

Huxley agnostisizmi bu şekilde tanımlayarak felsefe literatürüne kazandırmıştır. Dönemin bir diğer agnostik düşünürü ise William Clifford' dur. *'The Ethics of Blief'* (İnanç Ahlakı) adlı makalesinde davranışlarımızın belli bir ahlak kalıbına dayanması gerektiği gibi, inançlarımızın da belli bir ahlaki ilkeye dayanması gerektiğini söyler. Clifford bu ilkeyi şu şekilde açıklar: " Bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak, herkes için her zaman ve her yerde yanlıştır" (Clifford, 2006: 126).

Buradan yola çıkarak bir şeye inanma ya da inanmama durumunda elimizde yeterli kanıt yoksa yapmak gerekli olan inanma ya da inanmama durumunda kararını ertelemek ya da askıya almaktır. Yani agnostik (bilinemezci) bir tutum sergilemektir.

İnanç ve kanıt arasındaki ilişkiden doğan agnostik tutum Robin Le Poidevin'in şu cümlelerinde açığa çıkar: "Teizm ya da ateizimden herhangi birisinin diğerinden daha yüksek bir olasılık değeri taşıdığını gösteren asli ya da birikimsel bir kanıt mevcut değildir. Böylesi bir kanıtın yokluğunda teizm ya da ateizmden herhangi birisinin doğruluğuna hükmetmek mümkün olmadığı için geriye tek bir seçenek kalmaktadır. O da agnostisizmin doğruluğudur"(Poidevin, 2010: 76).

4.1.2. Agnostisizm Çeşitleri

Felsefi literatüre baktığımızda agnostisizmin kendi içinde sınıflandırılması karşımıza çıkar. Alvin Plantinga ve Robin Le Poidevin agnostisizmi güçlü ve zayıf agnostisizm olarak sınıflandırırken, William Rowe gibi düşünürler de agnostisizmin zayıf, ılımlı ve güçlü türlerinden bahsederler. Anthony Kenny ise agnostisizmi olumsal ve zorunlu agnostisizm şeklinde iki tür sınıflandırma yapar. Ayrıca felsefe tarihinde agnostisizmi, agnostik ateizm, agnostik teizm, pragmatik agnostisizm, kayıtsız agnostisizm şeklinde değişik türlerde sınıflandıranlar da bulunmaktadır.

Agnostik Teizm, Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin bizim bilme sınırlarımızı aştığını ve Tanrı'nın bilinemeyeceğini ve bunun bilgi olmaktan çok tercih meselesi olduğunu ifade eden görüştür. Yani kişilerin tercihini Tanrı'nın varlığından yana kullanmasıdır.

Agnostik ateistler, herhangi bir inancı ve Tanrı'nın varlığını yeterli olarak kanıta dayanmadan açıklamanın rasyonel olmadığını ifade ederler. Bertrand Russell, Thomas Huxley, William K. Clifford gibi düşünürler agnosik ateistlerdir. Agnostik ateizme aynı zamanda güçlü agnostisizm de denir .

Bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte onun bilgimize konu olamayacağını, Tanrı hakkında rasyonel ya da başka yollarla bilgi sahibi olamayacağımızı savunan agnostisizm türüne *agnostik deizm* denilmektedir. Agnostisizmin bu türünü savunan görüşlerde Tanrı insanın bilgi edinme olanaklarının üzerindedir. Yani Tanrı evrenin üzerinde ve dışındadır. Onun bilgisine ne bir gözlem yoluyla ne de ontolojik olarak bir açıklamayla ulaşabiliriz. Bir Tanrı vardır dersek o bizim bilme sınırımızı aşan bir varlık olarak vardır şeklinde düşüncemizi temellendiririz.

Kayıtsız agnostisizm ve *pragmatik agnostisizmde* ise, genellikle zayıf bir agnostisizme gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu agnostisizm türlerinde Tanrı inancına ve de dine karşı bir kayıtsızlık ve ilgisizlik durumu söz konusudur. Çağdaş felsefede bu tutuma *apateizm* (kayıtsızlık) de denmektedir (Uslu, 2003: 12).

Örneğin, Tanrı karşısındaki pozisyonunun epistemolojik ve metafizik bir anlam içeriğine sahip olmaması nedeniyle kendisini bir ateist olarak tanımlamayan; daha çok kendisini din ve Tanrı meselesine karşı kayıtsız kalma hakkına sahip bir birey olarak gören, çağdaş liberalizmin öncülerinden Richard Rorty'nin bu tutumu kayıtsız agnostisizme bir örnek olarak verilebilir (Rorty, 2009: 33).

Richard Dawkins agnostisizmi ikili bir ayrıma tabi tutmuştur. *Gerçekte Geçici Bilinemezcilik* ve *Prensipte Kalıcı Bilinemezcilik* şeklinde agnostisizmi ayıran Dawkins, teolag ve felsefecilerin Tanrı'nın varlığını açıklarken onu Prensipte Kalıcı Bilinemezcilik sınıfına koyduklarını ama onun Gerçekte Geçici Bilinemezcilik sınıfına koyulması gerektiğini dile getirir.

Dawkins Gerçekte Geçici Bilinemezcilik olarak ifade ettiği düşünceyi şu şekilde açıklar:

"Lehte ya da aleyhte gerçekten kesin bir yanıtın olduğu, ancak bu yanıta ulaşmak için yeterli kanıtımızın olmadığı… şeklindeki mantığa sahip bir kararsızlıktır." "Hakkında ne kadar çok kanıt toplarsak toplayalım yine de cevaplanamayacak sorular için uygun olduğu" nu söylediği Prensipte Kalıcı Bilinemezciliği de yanıtı ve sorusu "başka bir düzlem ya da boyutta, kanıtın ulaşabileceği bölgelerin dışında bulunan"(Dawkins, 2012: 65) bilinemezciliktir.

Dawkins şu şekilde bir soru sorarak Prensipte Kalıcı Bilinemezciliğe örnek verir:

"Kırmızıyı benim gibi görüp görmediğimi sorgulayan bayat felsefe sorusu bunun için bir örnek olabilir. Belki de sizin kırmızınız benim yeşilimdir ya da benim hayal edebileceğim renklerden tamamen farklı bir renktir. Felsefeciler, gelecekte ne gibi yeni deliller ortaya çıkabilecek olursa olsun, bu sorunun cevaplanamayacaklar arasında olduğunu belirtirler" (Dawkins, 2012: 65).

Dawkins kimi felsefi düşünürlerin Tanrı'nın varlığını açıklarken görüşlerini "Prensipte Kalıcı Bilinmezciliğe" dahil ettiklerini ancak Tanrı'nın varlığının bilgisi "Gerçekte Geçici Bilinemezcilik" içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu görüşünü şu şekilde açıklar:

"Ve bazı bilim insanları ve entelektüeller Tanrı'nın var olup olmadığı sorusunu sonsuza kadar erişilemez PKB kategorisine sokmaya (bence çok hevesle) ikna olmuşlardır. Böylece göreceğimiz üzere, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu varsayımlarının doğru olma ihtimallerinin tam olarak eşit olduğu gibi mantıksız bir sonuç çıkarırlar. Benim savunacağım görüş açısı ise oldukça farklıdır: Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilinemezcilik sıkı sıkıya GGB sınıfına aittir. Tanrı ya vardır ya yoktur. Bu bilimsel bir sorudur; belki bir gün cevabı bilebileceğimiz ve bu arada var olma olasılığı hakkında oldukça güçlü bazı şeyler söyleyebiliriz" (Dawkins, 2012: 65, 66).

Anthony Kenny de agnostisizmi iki şekilde sınıflandırarak açıklamaya çalışır. Bu sınıflandırma *zorunlu agnostisizm* ve *olumsal agnostisizm* şeklindedir. Kenny zorunlu agnostisizmi, insan zihninin sınırlarından dolayı Tanrı'nın bilgisine sahip olmayacağı şeklinde ifade eder. Olumlu agnostisizmi de açıklarken Tanrı'nın var olup olmadığını bilmiyorum, belki bilinebilir, onun varlığının bilinemeyeceğine dair benim bilgim yok der. Kenyy kendisinin de olumsal agnostisizm sınıfında yer aldığını dile getirir ve Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun açıklanmasında kesin delillerin olmadığını, olan delillerin ise Tanrı'nın varlığını açıklamakta yetersiz olduğunu ifade ederek görüşlerini belirtir ve şu şekilde açıklar:

"Lehte ve aleyhteki bazı delillerin beni ikna edebileceğine açığım; buna karşın henüz bir tarafa karar vermiş değilim. Benim sahip olduğum olumsal agnostisizm başka insanların Tanrı'nın var olduğunu bilip bilmediklerini veya tek düşüncenin onların bildiği olup olmadığını bilmeyi içermemektedir. Elbette onların bilmediğini düşünüyorum; ancak bu inanç bana aittir ve ben bunun bilgi statüsü olduğunu iddia etmeyeceğim" (Kenny, 2012: 166, 167).

Anthony Kenny'e göre Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu bildiğini söylemekle, Tanrı'nın varlığına inanmak farklı şeylerdir. Tanrı'nın varlığına inandığını söyleyen kişilerin bu

görüşü hakkında sorun yoktur. Bir inancın doğru olması ve makul olması farklıdır. Tanrı inancının yanlış olmasına rağmen makul olabileceğini dile getirir. Bu düşüncesini ise şu şekilde açıklar:

"Birçok ateist Tanrı'ya iman edenlerin böyle yapmakla makul olmayan bir şey yaptıklarını iddia etmektedir. Ben böyle düşünmüyorum. Tanrı'nın varlığının bilinebileceği iddiasını ileri sürenlerin, bu iddiayı ileri sürmekle doğrulanamayacak bir iddia ileri sürdükleri hususunda hemfikirim; fakat aynı şekilde bu, Tanrı'nın olmadığını ileri sürenler için de geçerlidir. Ancak kesinlik taşımayan Tanrı'ya iman iddiası aynı itirazlara açık değildir" (Kenny, 2012: 167).

Sonuç olarak Kenny, olumsal agnostisizmin Tanrı'nın varlığını yeterli kanıt olmadığı sürece kabul etmemek olduğunu söylese de söz konusu durumun ateizmden çok teizme yakın olduğunu söyler. Bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

Son tahlilde, ateizmin aksine [olumsal] agnostisizm, dua için kapıyı açık bırakmaktadır. Agnostik olmak, dua edememek anlamına gelmemektedir. Özünde, varlığı şüpheli olan bir Tanrı'ya yakarışta bulunmak, işitme menzilinde birisinin olup olmadığını bilmeden acil bir durumda imdat istemekten daha irrasyonel değildir (Kenny, 2012: 167).

Hiç şüphesiz bu [dua ve niyaz etmek], dağın zirvesinde mahrum kalmış, mağarada kapana kısılmış, okyanus ortasında savrulan bir kimsenin asla işitilmeyecekken yardım çığlıkları atmasından veya asla görülmeyecek bir ateş sinyali göndermesinden daha fazla irrasyonel değildir (Kenny, 2012: 168).

Kenny tarafından yapılan zorunlu agnostisizm ve olumsal agnostisizm ayrımını da yaptıktan sonra, agnostisizmin kendi içinde zayıf agnostisizm ve güçlü agnostisizm olarak ayrılışını irdeleyip açıklayabilir, oradan da agnostisizmin daha farklı çeşitlerine değinebiliriz.

Agnostisizm teriminin anlamı, filozoftan filozofa değişir. Bunun nedeni ise agnostisizmin farklı çeşitleri bulunmasıdır. Bu farklı çeşitlerden sadece birini ele alarak açıklama yapan filozofların tanımları ele alınarak çeşitli agnostisizm tanımlamaları oluşur.

Agnostisizm çeşitlerini açıklarken çoğu filozof "zayıf" ve "güçlü" agnostisizm türlerini açıklar. William Rowe da agnostiszm açıklamalarında "zayıf", "ılımlı" ve "güçlü" olmak üzere üç tür agnostisizmden bahseder.

Bunlardan farklı olarak agnostisizm terimini, *agnostik teizm*, *agnostik ateizm*, *kayıtsız agnostisizm*, *pragmatik agnostisizm* diye sınıflandıran düşünürler de vardır. Agnostik teizm düşüncesinde olanlar Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceği, bunun bizim bilme kapasitemizin dışında olduğunu savunur ama yine de Tanrı'nın varlığına inanan kişilerdir. Agnostik teizmi dini agnostisizm diye kabul edenler de vardır.

Agnostik ateizm ise Thomas Huxley, William Clifford, Bertrand Russell gibi herhangi bir inancı yeterli kanıt bulunmadan inanmanın rasyonel olmadığını ileri süren agnostik ilkeden

hareketle Tanrı'nın varlığına inanmayı akla uygun bulmayan düşünürlerin tavrıdır. Açıkçası ileride ele alacağımız üzere bu tutuma aynı zamanda güçlü agnostisizm veya felsefî agnostisizm de denmektedir .

Kayıtsız agnostisizm ile pragmatik agnostisizm ise genellikle zayıf agnostisizmi ifade eder. Agnostisizmin bu çeşitlerinde Tanrı inancına ve din olgusuna bir kayıtsızlık, ilgisizlik durumu vardır.

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak agnostisizmi zayıf ve güçlü agnostisizm olarak iki tür şeklinde açıklamak daha uygun bir yöntem olacaktır. Bu şekilde agnostisizmi zayıf ve güçlü çeşitleri ile sınıflandırmak, daha kapsamlı ve daha genel bir açıklama olarak karşımıza çıkacaktır.

Zayıf ve güçlü terimini çok daha farklı anlamlarda kullananlar da vardır. Bunlara göre, zayıf agnostisizm; Tanrı'nın ne var olduğuna ne de var olmadığına dair şu ana kadar bir delil bulunamadı. Fakat bu durum gelecekte var olduğuna ya da var olmadığına dair bir delil bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Yani gelecekte bilinebilir de. Güçlü agnostisizm ise Tanrı'nın ne var olduğuna ne de var olmadığına dair geçmişte bir delil bulunamadığı gibi gelecekte de bulunamayacaktır. Yani geçmişte bilinemediği gibi gelecekte de bilinemeyecektir.

"Zayıf agnostisizm Tanrı'nın varlığı veya yokluğu lehindeki kanıtların ikna edici olmadığından yola çıkarak herhangi bir yargıda bulunmamayı içerirken güçlü agnostisizmde bu kanıtların hiçbir zaman elde edilemeyeceği vurgulanır" (Özkan, 2019: 695).

"Zayıf agnostisizme göre hiç kimsenin Tanrı hakkında bir bilgisi yoktur, ancak bu belki bilinebilir; güçlü agnostisizme göre ise Tanrı hiçbir şekilde bilinemez" (Abojoli, 2017: 553).

4.1.2.1. Zayıf Agnostisizm

Zayıf agnostisizm özü itibariyle bir tür kuşkuculuk, şüphecilik halidir. Bu açıklamasıyla agnostik, Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna inanmayan, bu konuda kuşkucu bir tavır içinde olan, kısacası Tanrı ve din konusunda bir "yargısı olmayan", "yargısını askıya alan" kişidir. Bu anlamından yola çıkarak agnostisizmin, teizme ve ateizme eşit uzaklıkta durduğu, eldeki delilleri dikkate aldığında tercihini ikisini ortasında eşit ölçüde ılımlı bir şekilde duran bilinemezcilikten yana kullanan bakış açısıdır. Aslında agnostisizmin bu formu güncel biçimde hem felsefi alanda hem de gündelik alanda kullanılan formudur.

Örneğin dua için kapıyı açık bıraktığını söyleyen Kenny'nin "olumsal agnostisizm"i ya da Dawkins'in "lehte ya da aleyhte gerçekten kesin bir yanıtın olduğu, ancak bu yanıta ulaşmak için yeterli kanıtımızın olmadığı" şeklinde tanımladığı ama katılmadığını ifade ettiği "Gerçekte Geçici Bilinemezcilik" dediği şey agnostisizmin zayıf versiyonundan başka bir şey değildir. Yine Nicholas Everitt'in "ben agnostik terimini, Tanrı'nın varlığı ile yokluğunun eşit ölçüde muhtemel

olduğunu düşünen kişi için kullanıyorum" der (Everitt, 2004: 14). Burada dile getirdiği agnostisizm de aslında zayıf agnostisizmdir.

Ve yine, "evrenin bir akıllı tasarımcısı söz konusu olduğunda, ben agnostiğim; böyle bir varlığın olup olmadığını bilmiyorum. Agnostik olmamın sebebi bu şekilde tanımlanan bir Tanrı için lehteki ve aleyhteki delilleri denk bulmamdır"(Kenny, 2012: 162).

Ve yine benzer şekilde, "Tanrı'nın varlığına beni ikna edecek herhangi bir kanıtın varlığından haberdar değilim. Kanıtların hepsinde bir takım kusurlar görmekteyim. Aynı şekilde, beni tam anlamıyla Tarı'nın yokluğuna inandıracak kanıtların mevcudiyetinden de emin değilim. Bildiğim ateistik kanıtlar da eşit ölçüde bir takım açmazlar içermektedir. Dolayısıyla benim Tanrı inancı karşısındaki pozisyonum agnostiktir" (Kenny, 1983: 84, 85).

Bu düşünceleriyle Kenny, zayıf agnostisizmin savunucularından olmuştur. Yine aynı şekilde Arjantinli agnostik şair ve edebiyatçı Jorge Luis Borges'in (1899-1986) şu ifadeleri agnostisizmin bu zayıf versiyonunun açıklaması olarak dile getirilebilir:

Agnostik olmak demek, her şeyin olası olması, hatta Tanrı ve Kutsal Teslis'in bile olası olması demektir. Bu dünya o kadar gariptir ki, her şeyin olması ve olmaması mümkündür. Agnostik olmak demek, benim uzun, harika ve tamamen esrarengiz bir yaşam sürmemi sağladı ve beni daha hoşgörülü yaptı. Kişisel olarak ben ölmekten de korkmuyorum (Uslu, 2003: 15).

Zayıf agnostisizm kategorisinde değerlendirilebilecek olan bir diğer isim ise, *Agnostik: Hararetli Bir Manifesto* adını taşıyan çalışması ile popüler olan Lesley Hazleton'dur. "Agnostikliğinin arkasında dik durduğunu söyler"(Hazleton, 2012: 11).

Hazleton, düşüncelerini açıklayarak şöyle devam eder:

Özünde yalnızca bilmemek değil ama aynı zamanda çok daha zorlu ve sonsuz ilginçlikte bir şey olan "bilinmeyebilinirlik" kavramının içindeki muazzam oksimoron yatıyor. Bununla her şeyin bilinebilir olmayacağı, her sonunun kesin cevabının bulunmadığı, hele ki en kaba ifadeyle Tanrı'nın var olup olmadığına dair soruların yanıtının kesinlikle olmadığı kabul ediliyor. Ne var ki agnostiklik biraz daha ileri giderek bilmemekten neşeli bir haz alıyor ve bu hazzın içinde bilgi ve zekayı kaba saba horlama bulunmuyor. Daha ziyade gizeme, hayal gücüne, duyumsanan ama kanıtlanamayana, sezilen ama tanımlanamayana, dolayısıyla doğruca sahte olarak yaratılmış bir görüntünün iki ucundan birindeki güvenli koltuğa gitmek yerine, olasılıkları keşfedip tartışmak için bir alana ihtiyacı olduğunu kabul ediyor (Hazleton, 2012: 11, 12).

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak Agnostisizmin bu çeşidini açıklayan pek çok düşünür bulunmaktadır. Agnostisizmin bu formunda agnostik, Tanrı'nın ne varlığına ne de yokluğuna inanır. Her iki durumda da kuşkulu bir yaklaşım taşır. Bu tutumuyla 'yargısı olmayan' ya da 'yargısını askıya alan' kişidir. Burada agnostik terimi Tanrı'nın varlığı ve yokluğu aynı ölçüde muhtemel olduğunu düşünen kişiler için kullanılır. Tanrı'ya kesin bir şekilde inanan,

hayatını ona adayan ve onsuz yaşamın anlamsız olduğunu savunan kişiler için bu şekilde bir agnostisizmi savunmak çok da doğru olmayacaktır.

Agnostisizmin bu çeşidi, daha çok kararsızlık, dini konularda kafa karışıklığı ya da dine karşı ilgisizlik durumu olarak düşünülmelidir. Bu nedenle zayıf agnostisizmi savunan kişiler de Tanrı konusunda bir yargıda bulunmama durumu söz konusudur.

Charles Darwin'in 1879'da Mr. J. Fordyce'a yazdığı bir mektupta din konusunda görüşlerini dile getirirken yazdıkları, zayıf agnostisizmin taşıdığı kafa karışıklığı ve karasızlığı ifade ediyor:

Bu [dini] konulardaki yargılarım sürekli dalgalanıyor.. Bu dalgalanmaların en uç noktalarında dahi, Tanrı'nın varlığını inkâr etme anlamında bir ateist hiçbir zaman olmadım. Genellikle (ve yaşım ilerledikçe giderek daha fazla bir şekilde), fakat her zaman değil, agnostikliğin benim zihin durumumu tasvir etmede daha uygun olabileceğini düşünüyorum (Darwin, 1887: 305).

Agnostikliği bu şekilde kafa karışıklığı ya da kararsızlık durumu olarak dile getiren teistler ve ateistler agnostisizmin bu yönünü eleştirmektedirler.

Sözgelimi kararlı bir ateist olan Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı isimli eserinde bu konuya özel bir başlık açarak agnostisizmi, ateizm perspektifinden eleştirir. "Agnostisizmin Sefaleti" başlığını kullandığı bölümde Dawkins, Plantinga ve Rowe gibi agnostisizmin iki çeşidi olduğunu belirtir. İlk çeşidinde agnostik, yeterli delile sahip olmaması nedeniyle Tanrı hakkında 'henüz' bir yargıya ulaşmamış kişidir. Dawkins buna geçici agnostisizm adını verir (Dawkins, 2006: 47).

Bu bizim zayıf agnostisizm dediğimiz şeydir. İkinci çeşidinde ise agnostik, Tanrı hakkında lehte veya aleyhte bir bilgiye ulaşılmasını imkânsız gören kişidir. Dawkins bu çeşit agnostisizme kalıcı (sürekli) agnostisizm der ki biz burada buna güçlü agnostisizm dedik (Uslu, 2012: 21).

Dawkins'e göre hakkında yeterli deliller bulunmayan durumlarda kesin bir yargıda bulunmayı reddetmek doğru bir tutum olsa da, Tanrı'nın varlığı bu şekilde bir durum değildir. Ona göre Tanrı'nın varlığı ile ilgili konularda bilimsel bir tutumla yeterli deliller bulunabilir. Tanrı'nın varlığı açıklanana kadar agnostik bir tutum sergilemek yerinde olur. Ancak Tanrı'nın varlığı ve yokluğunun asla bilinemeyeceği, bu durumun insan zihninin sınırlarını aştığını ileri süren kalıcı bir agnostisizm doğru bir tutum değildir. Bu şekilde olan agnostisizm Tanrı'nın var olma olasılığının yok olma olasılığıyla eşdeğer olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Ateistler, agnostisizmdeki kararsızlık durumunu, yetersizlik olarak değerlendirmişlerdir. Ancak zayıf agnostisizmi benimseyen düşünürler için durum bunun tam tersidir. Agnostisizmin bu formunda olan agnostik şair ve edebiyatçı Jorge luis Borges düşüncesini şu şekilde dile getirir:

Agnostik olmak demek, her şeyin olası olması, hatta Tanrı ve Kutsal Teslis'in bile olası olması demektir. Bu dünya o kadar gariptir ki, her şeyin olması ya da olmaması mümkündür. Agnostik olmak, benim uzun, harika ve tamamen esrarengiz bir yaşam sürmemi sağladı ve beni daha hoşgörülü yaptı. Kişisel olarak ben ölmekten de korkmuyorum(Shenker, 1971: 25).

Agnostisizmin zayıf formu ile ilgili bu açıklamalardan geçici bir kararsızlık ve kafa karışıklığı durumu söz konusu olabileceği gibi kalıcı bir kararsızlık ya da ilgisizlik durumu olduğu sonucuna ulaşılır. Bu şekilde bir durum felsefi bir değer taşımaz. Daha çok epistemolojik bir temellendirmedir.

Tanrı hakkında kalıcı bir kararsızlık ya da ilgisizlik durumunu epistemolojik bir temellendirme olarak açıklayan düşünürlerin dışında, bu durumu felsefi açıdan da temellendirmeye çalışan düşünürler de vardır.

Anthony Kenny, böyle bir agnostisizmi savunur. O, What I Believe? (Neye İnanıyorum?) isimli eserinde, "Sahip olunması gereken doğru tutum, ne teizm ne de ateizmdir, bilakis agnostisizmdir" dedikten sonra agnostisizmi, "kişinin Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediği tutum" diye tanımlar (Kenny, 2006: 21).

Kenny, Tanrı'nın varlığı ile ilgili konuda zayıf agnostik duruşunu şu şekilde ifade eder:

Ben, Tanrı'nın varlığı lehinde ikna edici herhangi bir delil bilmiyorum. Hepsinde de boşluklar bulabileceğimi düşünüyorum. Eşit ölçüde, Tanrı'nın varlığı aleyhine ikna edici her hangi bir delil de bilmiyorum. Tanrı'nın varlığı aleyhine ileri sürülen bildiğim deliller içinde de eşit ölçüde boşluklar bulabilirim. Bu sebeple Tanrı'nın varlığı ile ilgili benim kişisel duruşum agnostiktir (Kenny, 1992: 57-58).

Bu açıklamasıyla beraber Kenny agnostiği, Tanrı'nın var olup olmadığını ve Tanrı kavramını bilmeyen kişi olarak açıklar. Kenny, ateist ve teist açıklamaları birbiriyle benzer şekilde dogmatik bulur ve bu sebepten dolayı reddeder.

Bütün bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, agnostisizmin zayıf versiyonunu savunanların temel pozisyonunu şu şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz:

1. Zayıf agnostikler, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamak ya da varlığı/yokluğu yönünde ileri sürülen argümanları çürütmek gibi bir çabanın içerisine girmemektedirler. Onlar sadece, eldeki verilerin inanmak için yeterli olmadığını söylemekle yetinmektedirler.
2. Zayıf agnostikler, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kategorik olarak kanıtlanma olanağından yoksun olduğunu iddia etmemektedirler. Onlara göre, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ileride bir yerde ve bir zamanda belki kanıtlanabilir; ancak mevcut durumda eldeki veriler bir karar vermeyi olanaklı kılmamaktadır.
3. Zayıf agnostiklerin ne teizme ne de ateizme karşı bir önyargı beslemeyen, her ikisine de eşit mesafede konumlanan kimseler oldukları ifade edilebilir.

4. Zayıf agnostisizmin bütün din ve inançlara hatta inançsızlığa karşı hoşgörülü bir tavır içerisinde olduğu, alternatiflerine kıyasla din ve inanç konularında daha kucaklayıcı olduğu söylenebilir.

Hatırlanacağı gibi, Dawkins de Plantinga ve Kenny gibi agnostisizmi ikiye ayırıyor ve mevcut şartlar itibariyle yeterli delile sahip olunamaması nedeniyle Tanrı hakkında bir karar verilememesi durumunu "Gerçekte Geçici Bilinemezcilik" diye isimlendiriyordu. "Pratikte Kalıcı Bilinemezcilik" şeklinde isimlendirdiği ikinci agnostisizm türüne göre ise, Tanrı'nın mevcudiyetine ilişkin yeterli delile ulaşılamaması "mevcut şartlar" itibariyle değil, "konunun özü" itibariyledir. Yani, insanlık bu konuda kesinleyici bir bilgiye hiç bir zaman ve hiç bir şekilde ulaşamayacaktır. Dawkins'e göre, hakkında tartışmanın devam ettiği ve yeterli delilin bulunmadığı konularda kesin bir hükme varmayı reddetmek anlamında "geçici" bir agnostisizm zekice bir tutum ve akıllıca bir strateji gibi görünse de, Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi böyle bir konu değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığı konusu bilimin konusudur.

Mesele bilimsel bir perspektiften ele alınabilir ve nihai bir çözüme kavuşturulabilir. Bu nedenle, Dawkins'e göre, Tanrı'nın yokluğu ile ilgili kanıtları öğrenene değin geçici bir agnostisizm makul görünse de Tanrı'nın ne varlığının ne yokluğunun asla bilinemeyeceğini, bunun insan kapasitesinin üzerinde olduğunu ileri süren kalıcı agnostisizm akıllıca bir tutum değildir.

4.1.2.2. Güçlü /Katı Agnostisizm

Güçlü agnostisizm, felsefi agnostisizm olarak tanımlanır. Agnostisizmin güçlü şeklini savunan kişi, Tanrı'nın varlığını açıklamada kanıtların olmadığını ve bu kanıtların ise kimsede olmadığını savunur. Bu düşüncede olan kişiler için hiç kimsenin Tanrı'nın var olduğunu bilme olasılığı yoktur.

Agnostisizm kavramını litaretüre katan Thomas Huxley güçlü agnostisizmin savunucusudur.

"Bense böyle bir [varoluşla ilgili] bilgiye sahip olmadığımdan ve varoluş sorununu çözemediğimden neredeyse eminim. Ayrıca bu sorunun çözülemez olduğuna güçlü bir inancım var" (Huxley, 1992:238).

Söz gelimi Bertrand Russell "agnostik, Tanrı ve öte dünya hayatı gibi konuların bilinmesinin imkânsız olduğunu -veya imkânsız değilse dahi en azından günümüzde imkânsız olduğunu- düşünür" derken agnostisizmin söz konusu güçlü formunu göz önünde bulundurmaktadır (Russell, 2009: 557).

Bu açıklamaları ile Russell da güçlü agnostisizmi savunur. Agnostisizmin güçlü formunda, agnostik "Ben bilmiyorum" dediği gibi "Sen de bilmiyorsun" der.

Agnostisizmin zayıf formunda, bir kararsızlık, yargıda bulunmama durumu varken, güçlü formunda tam tersi bir durum söz konusudur ve bir kararlı duruş vardır.

Güçlü agnostisizm aynı zamanda felsefi agnostisizm diye de nitelendirilir. Güçlü agnostisizmde Tanrı karşısında epistemolojik bir tutum alış vardır. Bu sebeple güçlü agnostisizmde, zayıf agnostisizme göre bilişsel bir tutum vardır. Bu yönüyle güçlü agnostisizm felsefi düşünürlerin daha çok ilgi alanına girmektedirler.

Agnostisizmin güçlü formunu savunan kişiler, Tanrı'nın varlığı konusunda yeterli kanıta sahip olunmadığını iddia etmekle kalmaz, dahasını da söyleyerek böylesi kanıtlara kimsenin sahip olamayacağını dile getirirler.

"Daha da ötede, kanıtla inanç arasında zorunlu bir ilişki kurarak, yetersiz kanıta dayanmaları nedeniyle teizmin de ateizmin de rasyonel olarak gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürer"(Plantinga, 223; Rowe, 10).

Agnostisizmin güçlü formunu savunan Clifford, duruma ahlaki bir boyut getirerek, yeterli olmayan kanıta dayalı inancın sadece irrasyonel olduğunu değil aynı zamanda da gayri ahlaki olduğunu söyler. Felsefi düşünürle açısından da baktığımız zaman güçlü agnostisizmi savunanlar, Tanrı'nın hem lehinde hem de aleyhinde yapılan kanıtların eleştirel değerlendirmesini yaparlar. Gerek teistik gerekse ateistik kanıtlamaların Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamada yetersiz olduğunu söylerler.

Güçlü agnostisizmin savunucularından Robin Le Poidevin ise bu konu hakkında şu şekilde bir açıklama yapar: "Teizm ya da ateizmden herhangi birisinin diğerinden daha yüksek bir olasılık değeri taşıdığını gösteren aslî ya da birikimsel bir kanıt mevcut değildir. Böylesi bir kanıtın yokluğunda teizm ya da ateizmden herhangi birisinin doğruluğuna hükmetmek mümkün olmadığı için geriye tek bir seçenek kalmaktadır. O da agnostisizmin doğruluğudur" (Poidevin, 2010: 76).

Aydınlanma felsefesinin önde gelen isimlerinden David Hume, agnostisizmi açıklarken Tanrı hakkındaki kararını askıya almak, kararsız kalmak şeklinde düşüncesini dile getirir. Bu konudaki görüşlerini şu cümleleri ile açıklar:

"Akılla Tanrı'nın varlığı da kanıtlanamaz, yokluğu da. Dolayısıyla, kuşkucu filozof ne dogmatik (körükörüne) tanrıcı olabilir, ne de dogmatik (körükörüne) tanrıtanımaz. Onun için, bilgeliğin gereği, yargıyı askıya almaktır"(Mossner, 1995: 123).

Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında yeterli miktarda kanıt olmadığı için Tanrı inancını askıya almak agnostisizmin özünü meydana getirir. Güçlü agnostisizm ise bunun sadece kişisel bir tutum olmadığını aynı zamanda epistemolojik bir tutum olduğunu dile getirir. Güçlü agnostiğe göre Tanrı'nın varlığının bilgisine ben sahip değilim ve hiç kimse de bu bilgiye sahip değildir.

Amerikalı yazar ve politikacı George Lincoln Rockwell otobiyografisinde dini inançlarla ilgili görüşünü dile getirirkenki ifadeleri, agnostisizmin güçlü formunu benimsediğini göstermektedir: "Ben bir agnostiğim ve bununla şunu kastediyorum: Yaşamın ve sonsuzluğun gizemi ile ilgili ileri sürülen bütün öneri ve açıklamalar karşısında, 'Ben bilmiyorum ve senin ve başka herhangi bir insanın da bilebileceğine inanmıyorum'"(Rockwell, 1963: 52).

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak güçlü agnostisizm hakkında ulaştığımız sonuçları maddeler halinde incelersek;

Güçlü/Katı Agnostikler, insanın zihinsel kapasitesini dikkate alıp bilişsel düzeyde anlama kapasitesinden yola çıkarak başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere tüm metafizik önermelerin doğrulanması olanaksızdır.

Buradan yola çıkarak güçlü agnostiklerin Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kanıtlanmayacağını kabul etmek şeklinde bir tavrı kabul etmeyip daha da ileriye giderler, teist ve ateist bakış açısıyla öne sürülen argümanlardaki çıkmazları ortaya koyan felsefi bir tavır yüklenirler.

Bu bakış açısından güçlü agnostiklerin, teizm ve ateizm kıyaslamasında ateizme daha yakın oldukları sonucuna ulaşılabilir. Güçlü agnostikler, felsefi olarak agnostik bir tutuma sahip olsalar da pratik olarak ateist gibi kabul edilirler.

Güçlü agnostikler, agnostisizmi epistemolojik bir tavır olarak görmüşlerdir, bütün dinlere ve metafizik durumlara karşı eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmak olarak ele almışlardır.

4.1.3. Agnostisizmin Tarihi

Agnostisizm kavramının bir düşünüş ve felsefi tavır olarak kullanılışı çok eskilere dayanmaktadır. Buradan yola çıkarak kimi zaman septisizmin de tarihsel süreç içinde agnostisizmin yanında olduğu söylenebilir. Hatta septik düşünce biçimi agnostisizme temel oluşturmuştur. Tarihsel bakımdan agnostisizmin temelleri Antik Yunan'da Sofistlere kadar dayanmaktadır.

Agnostisizm, insan düşüncesinin bilimden ayrı kalarak çalıştığı zaman içinde olacağı yanılgıları gösteren epistemik bir tutum şeklidir. Bu tutumun temellerini ilk olarak Antik Yunan düşünürlerinde bulunabilir.

"Sokrates öncesi filozofların doğa araştırmaları sonucunda ortaya çıkmış olan sofistik düşünce felsefi eğitimin esası olarak kanıtlanmış bilgiyi değil, bir iddia karşısında muhatabı iknâ sanatı olarak retoriği temel kabul etmiştir. Bu tutumun ise, bilginin imkanı, sınırı ve değeri konusunda septik, rölativist eğilimlerin yanında agnostisizme de kaynaklık ettiğini söylememiz mümkündür"(Kutluer, 2003: 41).

Sofistler, varlık hakkındaki genel geçer ve nesnel bir ölçütün olamayacağını, varlığın bilgisi söz konusu olduğu zamanda ise sadece şüphe duyan kuşku duyan bir zihinsel işleyişin bu bilgiye ulaşabileceğini dile getirirler. Bu açıklama bir örnekle ifade edilecek olursa:

"Dönemin önemli sofistlerinden Protogoras, -belki Herakleitos'un da etkisiyle- evrenin sürekli bir devinim halinde olduğunu, dolayısıyla da olgular dünyasında "bu şudur" şeklinde genel geçer ve nesnel bir yargıda bulunamayacağımızı söylemekte idi. Aynı şekilde, tanrılar hakkındaki bilginin de insanın epistemik sınırlarını aştığını, dolayısıyla da tanrıların ne varlıkları ne de mahiyetleri hakkında insan zihninin bir yargılamada bulunamayacağını söylemekte idi"(Arslan, 2006: 27).

Aynı şekilde dönemin bir diğer sofist düşünürü olan Gorgias da kuşkuculuğu nihilizme dayandıracak biçimde varlığın bilgisini tamamen reddetmekteydi. Onun ünlü sözü; "Hiçbir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik; bilseydik de başkasına aktaramazdık"(Erdem, 1998: 124). Kesin bir şekilde kuşku bir tavrın sonucunda ortaya çıkan agnostisizmi açıklayan sözlerden birisidir.

Tarihsel süreç içerisinde kuşkuculuğu felsefi bir öğreti olarak dile getiren ve kuşkuculuğa bu niteliği yükleyen önemli ölçüde Helenistik dönem septikleri olmuştur. Bu dönemde iki önemli isim vardır: Pyrrhon ve onun öğrencisi olan Timon. Pyrrhon kuşkuculuğu sistematik bir şekilde ortaya koyarken, öğrencisi de bunu yazılı bir şekilde sunan kişi olmuşlardır.

"Pyrrhon'a göre insanın bu dünya yaşamındaki amacı mutluluğa (euthymia) erişmektir. Bunun için de bilgiye müracaat etmek gerekir. Ne var ki, insanın bilme yetisi bu noktada işlevsizdir. Dolayısıyla da, akıllı adama düşen görev, her konuda nihâi yargıdan kaçınmaktır (epokhe). Yani, bu dünyada mutluluğa erişmek ve dingin bir yaşam sürmek isteyen insan hiçbir konuda kesin ve geri dönüşü olmayan yargılarda bulunmamalıdır. Pyrrhon'un öğrencisi olan Timon da, hocasının öğretisinin özetini şu üç soruda toplar: "Nesnelerin gerçek yapısı nedir?", "Nesnelerin karşısındaki duruşumuz ne olmalıdır?" ve "Nesneler karşısındaki doğru duruştan ne kazanırız?". Her üç soruya da sırasıyla, "nesnelerin gerçek yapısı kavranılamaz" (akatalepsia), "öyleyse nesnelere karşı tutumumuz yargıdan kaçınmak olmalıdır" (epokhe) ve, "ancak bu tutumla ruhsal dinginliğe kavuşabiliriz" (ataraxia) şeklinde cevap verir"(Gökberk, 1993: 95, 96).

Pyrrhon şüpheciliği, Epikürosculuk ve Stoacılığı da etkilemiştir. Daha sonra Platon takipçileri aracılığıyla Akademiye geçmiştir. Bazı felsefi düşünürler bu geçişi Pyrrhon kuşkuculuğunun büyük bir başarısı olarak açıklamışlardır.

Bütün bunlardan yola çıkarak, Antik dönemde agnostisizmin büyük ölçüde şüphecilikten etkilendiğini ve şüpheciliğin bir ürünü olarak ortaya çıktığı yargısını öne sürebiliriz. Agnostisizm bu şüpheciliğin sonucu olarak daha çok felsefi ve epistemik bir tavırdır, dinsel bir niteliğe sahip değildir. Bunun nedeni ise Antik Yunan'da bugünkü şekli ile sistematik şekilde bir dini inanış ve yargılar yoktur. Sonuç olarak o dönemde agnostisizminde doğrudan

bir inanç ve din eleştirisi yoktur. İnsanın epistemik düşünüş biçiminde bir sınırlılık vardır buna yönelik geliştirilen bir inanç eleştirisi mevcuttur.

Bazı tarihçiler, kuşkucu felsefenin sofistlerden daha önceki dönemlere dayandığını ileri sürerler. Doğa filozoflarında bile kuşkucu felsefenin Örneğin, Diogenes Laertios bu tarihçilerdendir. Ona göre;

"Ksenophanes, Zenon ve Demokritos gibi filozoflar da bilgi konusuna kuşkucu yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Örneğin, Ksenophenes'in "kesin olanı kimse bilemez, ileride de bilemeyecektir", Zenon'un "devinen şey ne bulunduğu yerde devinir ne de bulunmadığı yerde", ve Demokritos'un, "aslında hiçbir şey bilmiyoruz: Çünkü gerçek, uçurumun dibindedir" şeklindeki ifadeleri onların kuşkuculuğuna işaret etmektedir (Laertios, 2017: 448).

Orta Çağ'a baktığımız zaman ise, dinsel bir agnostisizm söz konusudur. Bu Antik Yunan'da olduğu gibi felsefi bir agnostisizm değildir. Bu dönemdeki agnostisizmde metafizik olgularda tam anlamıyla bir bilinemezcilik hali vardır. Metafizik konularda yargıdan kaçınma durumu, yargısızlık hali mevcuttur. Benzer şekilde bu dönemde, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda da aynı durum vardır. Tanrı'nın bilinemeyeceği, Tanrı inancının ancak akıl yoluyla temellendirilip açıklanamayacağı fikri belirgindir. Bu anlamıyla tam bir agnostisizmden bahsedebiliriz. Bilmeye rağmen inanma da değer kazandığı için bu dönemde bilgiye rağmen inanç da mevcuttur. Bu dönemdeki filozoflara göre bu durum insan doğası gereği olağan olup kabul edilebilirdir. Çünkü iman ancak insanı kurtuluşa erdirecektir. Burada ise inanmanın temelinde bilgi değil irade vardır. İnanma konusunda irade isteme söz konusudur. İnanç kavramı epistemik değildir. İrade ile gerçekleşen bir edimdir. İnsan akla rağmen inanır, sorgulamadan kabul eder. Bu şekilde olan bilinemezcilik "agnostik teizm" ya da "teistik agnostisizm" olarak sınıflandırılır. Akıl ile Tanrı'nın var olup olmadığı hakkında bir şeyler söyleyemeyiz, Tanrı'nın nitelikleri hakkında yargıda bulunamayız. Bu konuda bazı düşünürlerin ifadeleri şu şekildedir:

"Tertullian'ın, 'Atina'nın [aklın] Kudüs'te [iman konularında] ne işi var!' ve 'saçma olduğu için inanıyorum'"(Markus, 2004: 88).

Düşünürlerin açıkladıkları cümleleri bu yaklaşımın en özlü ifadesidir. Yine dönemin önemli filozoflarından Augustinus'un 'anlayabilmek için inanıyorum, eğer inanmazsam anlayamam' sözleri ile Orta Çağ döneminde inanç ile düşünce arasında kurulan ilişki özetlenebilir.

Bütün bu alıntılarda yapılan açıklamalarda da olduğu gibi, Orta Çağ dönemi felsefesinde Tanrı'nın varlığını açıklarken akıl ile elde edilen bilgiler yeterli değildir. Akıl ile din ve metafizik alanındaki olgularda varılacak yer ancak agnostisizmdir.

17. Yüzyıla geldiğimizde vardığımız nokta, Orta Çağ düşüncesinin etkisinden tam olarak kurtulduğumuz bir nokta değildir. Bu yüzyılda Descartes ile modern felsefenin temelleri atılsa da inanç ve dinin hakim olduğu durumlar da vardır.

Bu dönemin ünlü düşünürlerinden Blaise Pascal, Tanrı konusunda düşüncelerini dile getirirken Tanrı'nın rasyonel yolla bilinemeyeceğini, aklın kişiyi Tanrı'ya götürmeyeceğini söyler. Bu şekilde düşünmesini iki temel neden sağlar. Bu nedenlerden ilki insan aklına yöneliktir. Pascal'a göre insan zihni, evrensel gerçeklikleri ve tümel doğruları açıklayamaz. İnsan zihni bulunduğu ortamın kültürel özelliklerinden etkilenir. Bu sebepten dolayı insan zihni göreceli olarak gerçekliğe ulaşır.

"Pirenelerin bu tarafında doğru olan diğer tarafında yanlıştır"(Günay, 2010: 48) ifadesi bizim bu tezimizi doğrular niteliktedir. Salt insan zihninin Tanrı'ya ulaşamamasının ikinci nedeni ise, Tanrı'nın mahiyetine ilişkindir. Ona göre, Tanrı, aklın dışında ve üstündedir. İnsan kavrayışının sınırlarını aşmaktadır. Bu durumu ise, şu ifadeleri ile açıklamaktadır: "Tanrı'nın gizlenmiş olduğunu söylemeyen dinler gerçek din değildir. Ve bunun için bir neden göstermeyen din de öğretici değildir" (Günay, 2010: 48).

Tarihsel olarak 18. Yüzyılda agnostisizmin değişimini incelediğimiz zaman karşımıza çıkan isim Kant olacaktır. Kant agnostisizmin açıklanmasında önemli bir yere sahiptir. Kant ve Hume geleneksel teistik inaçlara yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu inançların dayandığı kanıtları eleştirerek kendilerinden sonraki süreçte felsefi teolojinin değişmesine zemin hazırlamışlardır. Kant'ın kendisi agnostik değildir ancak yapmış olduğu eleştiriler aracılığıyla kendisinden sonra gelen agnostik düşünürlere yol göstermiştir.

Kant, numenal ve fenomenal alan olmak üzere iki ayrı sınıflandırma ile birlikte insanın epistemik dünyasını açıklamıştır. Numenal alan sadece düşünce dünyasına aittir. Numenal alan deneyimlerimiz aracılığıyla oluşan olgulardan meydana gelmektedir. Kant'a göre ancak fenomenal alan bizim bilgimiz aracılığıyla oluşur. Kant'a göre bir şeyin bilgi olarak adlandırılması için, zaman ve mekan formlarında olması ve buna bağlı olarak kategorilerle ifade edilmesi gereklidir. Tanrı, ruh, evren ve özgürlük gibi kavramlar zaman ve mekandan bağımsızdır, bu kavramları zaman ve mekan formunda açıklayamayız. Bu kavramları kategorilerle ifade edemeyiz ve fenomenal alanda bu kavramların karşılığını bulamayız. Tanrı, özgürlük, evren gibi kavramlar bilginin konusu olamazlar. Bu kavramlara ilişkin sorular ise somut bir şekilde ifade edilip kanıtlanacak bir biçimde cevaplandırılamazlar.

Örneğin, evrenin sonlu olup olmadığını, insanın özgür olup olmadığını, bir Tanrı'nın var olup olmadığını sorgulamaya başladığımızda, insan zihni kaçınılmaz olarak antinomilere düşmek durumundadır. Sonuç olarak, Kant'a göre, metafizik dünyada bilimsel bilgi olanaklı değildir. Dolayısıyla salt akla dayanarak ve apodeiktik (zorunlu) olarak hiç kimsenin Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlayabilmesi mümkün değildir (Kant, 1993).

Sonuç olarak Kant'ın epistemolojik anlayışı agnostisizmin kökenlerini oluşturmaktadır. Kant'tan sonra gelen düşünürler de agnostisizmi açıklarken Kant'ın görüşlerinden faydalanmışlardır. Metafizik olgular saf aklın ilkeleri ile açıklayıp temellendirilmese de, pratik aklın ilkeleri ile açıklanıp temellendirilebilir.

Kant, din ve dini inanca konu olmuş kavramları yanlışlamak ve onları reddetmek derdinde değildir. O sadece bilginin konusu olacak şeylerin sınırlarını çizmek derdindedir. İnanç ve bilginin farklı şeyler olduğunu dile getirir.

Kant sonrası felsefi düşünürler agnostisizm konusunda onun görüşlerinden etkilenmişlerdir. 19. ve 20. Yüzyılda agnostik düşünürlerin agnostisizmi, Tanrı hakkında bilgiye ulaşmanın olanaksız olduğunu ve bunun gerekçesi olarak da insan zihninin sınırlılığını gösterirler.

Onlara göre belirli niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu iddia etmek insan zihninin bu sınırlarını ihlal etmekten başka bir anlama gelmemektedir (Cevizci, 2006: 76).

Agnostisizmin tarihinde önemli isimlerden birisi de David Hume' dur. Hume, Tanrı konusunda görüşlerini net olarak ifade etmemiştir. Hume'un eserlerinde Tanrı'nın varlığı konusunda düşüncelerini hem olumlayan hem de eleştiren görüşlerine rastlanılmaktadır. Ancak Hume'u agnostik olarak değerlendirmek de mümkündür. Bunu ise epistemolojisine dayandırarak temellendirebiliriz. Hume'un epistemolojisine bağlı olarak agnostisizm zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Hume empirist bir düşünüdür. Bu empirizme bağlı olarak epistemolojik açıdan bilginin ölçütü deneydir. Hume'a göre epistemik olarak dünyamız deneyin bilgisine bağlıdır. İzlenimler ve ideler olmak üzere iki şekilde bu bilginin temellerini oluşturan sınır vardır.

İzlenimler, dış dünyadan deney yoluyla edindiğimiz duygulanımlar iken; ideler izlenimlerin zihnimizdeki basit kopyalarıdır. Düşüncenin yapıcı gücü olarak zihin, ideleri işlemekte, bunu yaparken de çağrışım mekanizmasını kullanmaktadır. Bu mekanizma ise, benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilkelerine göre çalışmaktadır.

Hume'a göre, izlenimler (algılar) neden, ideler (kavramlar) sonuç olarak açıklanır. Ona göre izlenim (algı) olmadan ide (kavram) olmaz. Buna bağlı olarak da insan zihninin deneyi aşan şeylerde, bir ideye sahip olması mümkün değildir.

Bu şekilde katı bir empirist epistemoloji geliştiren Hume'a göre, metafizik önermelerin doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmadığına göre, onun Tanrı karşısındaki pozisyonun agnostisizm olduğunu söyleyebiliriz (Türkben, 2011: 278-291).

Ancak bu tavır mutlak olarak bir agnostisizm değildir. Hume'un din ve dinsel inanışları konu olarak ele aldığı *Dinin Doğal* Tarihi *ve Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı kitabında Tanrı inancı konusunda eleştirel bir tutum sergilese de bazı yerlerde Tanrı inancını olumlu olarak açıklamaları vardır. Bu da onun mutlak anlamda bir agnostik veya agnostik ateist olarak

adlandırılmasını engeller. Hume, dinleri doğru ve yanlış dinler olmak üzere ikiye ayırır. Doğru dini saf ve soyut bir teizm olarak açıklar ve savunur. Eserlerinde Tanrı inancını kökten reddetmek yerine, Tanrı'yı bilinemeze indirgemesi onun mutlak anlamda bir agnostik olduğunu söylememizi engeller. Ancak Hume'un teist veya ateist olduğunu söylememiz de imkansızdır. Hume eserlerinde Tanrı inancını olumlar gibi görünse de geleneksel dini inançlara eleştiriler getiren düşünür olarak da felsefe tarihinde yer almıştır. Tanrı'yı onaylasa da Tanrı hakkında konuşulmaz, Tanrı'nın niteliklerinin soyut ve bilinemez olduğunu sıklıkla vurgular. Bu neden Hume'un Tanrı konusunda görüşlerini açıklarken ortaya koyduğu tutum deistik agnostiszmdir. Deistik agnostisizm konusundaki görüşlerini şu sözleri ile ifade edebiliriz:

"Sorun Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkindir. İnsan aklının kusurlarından ötürü, bunun bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu teslim ediyorum... böylesine yüce bir varlığın her hangi bir özelliğine insan aklı hiç bir zaman erişemez" (Hume, 1995: 148).

20. Yüzyıl'a bakıldığında agnostisizm konusunda akla gelen ilk düşünür Bertrand Russell'dır. Russell kendisini felsefi anlamda agnostik, pratik anlamda ise ateist olarak ifade eder. Tanrı konusundaki görüşleri ise Hume'dan farklı olarak agnostik ateizm olarak açıklanabilir.

Russell'ın agnostik düşünceleri de aynı Hume'da olduğu gibi, onun epistemolojik düşüncelerine bağlıdır. Felsefi düşünceleri başlarda idealizmden etkilense de 1898 yılında G. E. Moore ile beraber idealizme zıt bir görüş benimsemiştir. Russell 1900 yılından itibaren idealizmi bırakıp realizme oradan da mantıkçı pozitivizme yönelmiştir. Bu bakış açışını şu şekilde açıklar:

"Ele aldığınız her hangi bir konunun özüne varmak için tutulacak yol çözümlemedir. Her şeyi çözümleye çözümleye öyle bir yere gelirsiniz ki, orada artık karşınıza çözümlenemez şeyler çıkar... Bunlara mantıksal atomlar diyorum, çünkü onlar artık madde değildir" (Russell, 1982: 36, 37).

Russell mantıkçı atomculuğun savunucusu olmuştur. Onun felsefesine baktığımız zaman hem deneyin hem de mantığın aynı anda olduğunu görebiliriz. Dünyadaki bütün bilgilerimizin deney sonucu elde edildiğini dile getirirken bunun yanı sıra mantığın da dile yansıması gerektiğini söyler. Bu düşüncesiyle klasik empirizm ve mantıkçı pozitivizmi birbirinden ayırır.

Russell'a göre, bilginin kaynağı deneydir. Duyusal kaynaklar aracılığıyla dış dünyadan bilginin verileri elde edilir. Elde edilen duyusal verilerin bilgi olarak kabul edilebilmesi için, mantıksal analizden geçirilmelidir. Mantıksal analiz sonucu elde edilen bilgiler geçerlidir. Burada Russell'ın mantıksal atomculuğunun daha da ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu süreçte neyin bilgi olarak kabul edileceğine mantıksal yeterliliğimiz karar verir.

Hatta, bu konuya ünlü bilim felsefecisi Hans Reichenbach, Russell'la birlikte tarihte "matematiksel mantıkçı" yeni bir filozof türünün ortaya çıktığını söyleyerek işaret etmektedir (Reichenbach, 1981: 148).

Russell mantıksal analiz yöntemini dinsel inançlara ve metafizik düşüncelere de yansıtmıştır. İnanç konusunda ise agnostisizmi varılacak son nokta olarak kabul etmiştir. Russell'a göre hem teist düşünürler hem de ateist düşünürler, Tanrı söz konusu olduğu zaman açıklamalarında Tanrı'yı bilginin verisi olarak kullanmışlardır. Bu şekilde bir düşünce şekli ona göre yanlıştır. Teist düşünürler Tanrı'nın varlığının bilineceğini, ateist düşünürler ise Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini dile getirirler. Halbuki Tanrı, ne duyusal yollarla bilgisine ulaşacağımız ne de mantıksal analiz yoluyla varlığını kabul edeceğimiz bir şeydir. sonuç olarak böylesi bir süreçte yapılacak olan yargıyı askıya almaktır. Erken dönem felsefesinde mantıksal atomculuğun önemli bir ismi olarak kabul edebileceğimiz Ludwig Wittgeinstein'ın meşhur, "üzerinde konuşamadığımız şeyler hakkında yapılması gereken susmaktır" şeklindeki aforizmasının Russell için din ve inanç konularında bir referans noktası olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı karşısındaki konumunu, açık yüreklilikle "agnostik" olarak niteleyen Russell agnostiği de, "Tanrı ve öte dünya hayatı gibi konuların bilinmesinin imkansız olduğunu –veya imkansız değilse dahi en azından günümüzde imkansız olduğunu- düşünen kimsedir" (Russell, 1982: 135).

Russell'a sorulan, "Sizce Tanrı diye bir şeyin olmadığı kesin midir? Yoksa Tanrının varlığı ispatlanmış mı değildir sadece?" şeklindeki soruya şu şekilde cevap verir:

"Böyle bir şeyin olmadığı kesindir demiyorum, hayır; diyorum ki, Olympos tanrıları ya da Norveç tanrıları için durum neyse, [bizim inandığımız] Tanrı için de odur. Olympos ya da Valhalla tanrıları da var olabilir. Var olmadıklarını ispatlayamamam ama, bence Hıristiyan tanrısının var olması öbürlerinin var olmasından daha olası değildir. Hepsinin varlığı bir olasılıktan öteye geçmiyor bence" (Russell, 1982: 41).

Russell'ın bu açıklaması onun agnostisizmini çok iyi şekilde ifade etmektedir. Benzer şekilde Russell'ın agnostisizmini yansıtan başka bir ifadesi de şu şekildedir:

"Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayacağımı iddia etmiyorum... Hıristiyan tanrısı var olabileceği gibi, Olimpos'un, Eski Mısır'ın, Babil'in tanrıları da var olmuş olabilir. Ama bu varsayımlardan hiçbiri diğerinden daha olası değildir. Bu olası, bilgi alanının ötesindedir"(Russell, 1996: 48). Bu düşüncesi de Russell'ın agnostik görüşlerini bize açıkça yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Russell bu düşüncesinde Tanrı'nın varlığını reddetmiyor, aksine onun varlığının yokluğundan daha da olası olmadığını dile getiriyor. Russell Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda yeterli kanıtlar olmadığını söylüyor. Ona göre dünyanın yapısındaki düzenlilik, Tanrı'nın varlığı için yeterli kanıt değildir. Kısacası inançlar zorunlu olarak kanıta dayandırılarak açıklanmalıdır. Ancak Tanrı'nın varlığını açıklamak için yeterli kanıtlar yoktur.

Russell'ın inanç ve kendisi arasında kurduğu bağı BBC sunucusuna yaptığı konuşmadan anlaşılır. Tanrı'nın karşısına öldükten sonra çıkınca, kendisine neden inanmadığı sorulduğu zaman ne cevap vereceği sorulunca Russell yanıt olarak şu cümleyi söylemiştir:

"Yeteri kadar kanıt yoktu Tanrım! Yeteri kadar!" (Plantinga, 2010: 286; Aydın, 2010: 230).

Russell Tanrının varlığı konusunda ateist değil, agnostik olduğunu söyler, ancak burada agnostisizm ateizme daha yakın bir agnostisizm yani katı/güçlü agnostisizmdir. Russell agnostik ateizmin en güçlü savunucusudur. Kendisi de bu durumu kendi cümleleriyle şu şekilde ifade eder:

"Bir filozof olarak, eğer ben tamamen felsefecilerden oluşan bir dinleyici kitlesine hitap ediyorsam, kendimi agnostik olarak tanımladığımı söylemem gerekir. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayacak güçte bir argümanın olduğunu düşünmüyorum. Diğer taraftan, sokaktaki insanın hakkımda doğru izlenim sahibi olması çabası içinde olacaksam sanırım şunu söylemem gerekir ki, ben bir ateistim. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını ispat edemem dediğimde, ona şunu da eklemem gerekir: Aynı şekilde Yunan mitolojisindeki tanrıların var olmadığını da ispatlayamam"(Russell, 1986: 84).

Sonuç olarak Russell'ın bu düşüncelerinden agnostisizm ve ateizm arasında yakın bir duruşa sahip olduğunu çıkarabiliriz. Russell kendisini felsefi anlamda agnostik olarak, pratik anlamda ise atesit olarak ifade eder.

Agnostisizmin tarihsel gelişimini bu şekilde inceledikten sonra özellikle Russell'ın agnostisizmi nasıl temellendirdiği açıklanmaya çalışılacaktır. Russell agnostisizmi temellendirmek için öncelikle Tanrının var olduğunu ileri süren teistik kanıtları eleştirerek reddetmektedir. Daha sonra bu teistik kanıtlardan ayrı olarak kendi agnostik görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Öncelikli olarak bu çalışmada Russell'ın teistik kanıt eleştirileri ve daha sonrasında ise agnostik düşünceleri üzerinde durarak onun agnostisizmi nasıl temellendirdiği açıklanacaktır.

4.2. Russell ve Ateizm

4.2.1. Ateizm Nedir?

Felsefe tarihi boyunca, Tanrı-İnsan ve Tanrı-Evren ilişkilerini açıklamada birçok Tanrı betimlemesi söz konusu olmuştur. Ancak bu Tanrı anlayışları, dinsel nitelikte olup insanların günlük hayatlarını düzenlemekten çok, felsefi anlamda teorik yaklaşımlar olarak kalmışlardır. Bu Tanrı anlayışları irdelendiğinde Teizm ve Ateizmin insanların duygu ve düşünce dünyalarını betimleme de daha etkili oldukları görülmüştür.

Genel anlamda ifade edilecek olursa, Tanrı ile kurulan ilişkiyi açıklamada biri teizm ve diğeri onun karşıtı olan ateizm, insanlık tarihi boyunca karşımıza çıkmıştır. Buradan yola çıkarak, her türlü Tanrı anlayışı ve inancının reddedilmesi, olumsuzlanması anlamına gelen ateizmin ne olduğu ve onun kavramsal açıklamasının nasıl ifade edildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

"Tarihin farklı dönemlerinde değişik biçimde yorumlanmış, farklı dinsel ve kültürel ortamlarda değişik şekillerde algılanmış olması, kısacası farklı din ve Tanrı inancına sahip olunması teizmi farklı şekillerde anlamayı ve yorumlamayı ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte teizmin ve onun karşıtı olan ateizmin, genel geçer bir tanımını yapmanın imkan-dışı olmadığı da söylenilebilir. Genel bir söyleyişle, teizm, evrenin kişileştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının varlığını savunmak; ateizm de bu varlığı kabul etmemek, reddetmek demektir"(Poidevin, 2000: 21).

Bu tanımdan yola çıkarak Ateizmin, İslam'ın, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Tanrı anlayışlarının özünü ortaya çıkardığı söylenilebilir. Alvin Plantinga'ya göre; "Teizmin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam gibi üç büyük dinin merkezi inancını ve kalbini oluşturmaktadır" (Plantinga, 1975 :1).

Bu açıklamayı temele alarak her üçünün de evreni yaratan, her şeye gücü yeten, ezeli ve ebedi olan bir varlığa inandıkları yorumunu yapabiliriz. Dolayısıyla bu niteliklere sahip Tanrı anlayışına inanmak teistik bir yaklaşım içinde olmak anlamına gelmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi teizmi temele alırsak onun karşıtı olarak da ateizmi ele almak gereklidir. Teizmden varlığını alan ve ona karşıt bir anlamda ifade bulan ateizmi açıklarken de bazı güçlükler yaşanmaktadır. Temelinde teistik Tanrı anlayışının reddedilmesi olan ateizm, bazen teizm, panteizm ve agnostisizm gibi felsefi akımların Tanrı konusuna getirdiği açıklamalar ile karıştırıldığı için, Tanrı'ya inanmasına rağmen ateist olarak nitelendirilen kimseler olmuştur.

Yine ateizmin, bazen toplumun değerlerine ve ilkelerine aykırı bir yaşam sürenler için de kullanılmış olması onun anlamını açıklama da sorunlar çıkarmıştır. "İsa'dan önce 14. yüzyılda Mısır'da hakim olan politeizme karşı bir tür monoteizmi benimseyen, halkın tanrılarını, sembollerini ve tanrısal figürlerini reddeden kral Athenaton'un, krallığından sonra dinsiz olmakla suçlanması, lanetlenmesi ve ardından feci bir şekilde öldürülmesi buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca Sokrates'in ve yine aynı şekilde ilk Hıristiyanların Site tanrılarını ve site içerisindeki tanrısal değerleri reddetmesi nedeniyle ateist olarak suçlanmaları da buna örnek teşkil edebilir" (Topaloğlu, 1999:15-17).

"Felsefe tarihinde Tanrı ile ilgili literatür genellikle ya Yunanca'daki 'tehos'dan ya da Latince'deki 'deus'dan türetilmiştir. Ateizm terimi de Yunanca, Tanrı anlamına gelen 'tehos'dan türetilen 'theism' kelimesinin 'a' olumsuzluk ön takısının getirilmiş halidir" (Hick, 1965:4).

Teizm tanımlarken, Tanrı inancına sahip olmak, Tanrı'nın varlığına inanmak şeklinde ifade edilirse; ateizm de bir Tanrı inancına sahip olmamak (tanrıtanımazlık), Tanrı'nın varlığına inanmamak şeklinde açıklanabilir.

"Türkçe'de ateizmi tam olarak ifade edebilecek, onun anlam bütünlüğünü dilimizde bütünüyle karşılayacak bir terimin bulunmayışının nedeni, onun bir hareket ve anlayış olarak İslam düşünce tarihinde ciddi bir tarihsel ve düşünsel altyapısının bulunmayışında biraz da ithal bir düşünce olmasında aranmalıdır. Ateizmin karşılığı olarak Türkçe'de 'ilhad', 'zındıklık', 'dehrilik' ve son zamanlarda da 'tanrıtanımazlık' gibi terimler kullanılmaktadır"(Aydın, 1990:162). Ancak bu kullanımların felsefe literatüründe kavramsal bir anlamının olduğu söylenemez.

"Genel bir bakış açısıyla ateizm teorik ve pratik olarak ikili bir ayrıma tabi tulmaktadır. Teorik ateizm, Tanrı'nın varlığını Mutlak ya da Mutlak Varlık imkanını ortadan kaldıran bir düşünce sistemine dayalı olarak reddedilmesinden, yani Tanrı'nn varlığının düşünce düzeyinde bile yadsınmasından oluşmaktadır. Pratik ateizm ise, kişinin yaşamını Tanrı konusunu hiç gündeme getirmeden sürdürmesinin ve davranışlarında sadece sonlu ve dünyevi değerleri almasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ateizm olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, pratik ateizm insan eylemlerinde Tanrı'yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı hiç yokmuş gibi yaşamasından oluşmaktadır. Ateizmin bu türüne 'sosyal ateizm' ya da 'ilgisizlerin ateizmi' de denilmektedir" (Cevizci, 2000: 33).

"Teorik ateizm de kendi içerisinde olumlu ve olumsuz teorik ateizm olarak ikiye ayrılmaktadır. Olumsuz teorik ateizm Tanrı fikrinin düşünce düzeyinde bile insan zihninde bulunmadığını savunan ateizm türüdür. Bu ateizm türü aynı zamanda 'mutlak ateizm' olarak da isimlendirilir. Olumlu teorik ateizm ise düşünce düzeyinde var olduğu kabul edilen bir Tanrı'nın bilinçli olarak reddedilmesi şeklinde tanımlanabilir" (Aydın, 1990: 164-165).

Bu tür ateizmde teistik bir tanrı inancından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına olan bu şekilde bir inanma biçimi çürütülmeye çalışılmıştır.

Ateizmin tanımı konusunda geçmişten günümüze ulaşan çok farklı açıklamalar vardır. Bu şekilde olmasının nedeni ise ateizmin farklı şekilde sergilenip açıklanmış olmasıdır. Bu kavramın daha iyi anlaşılması için öncelikle kavramın sözcük anlamını açıklayarak kavramsal olarak işlevini ortaya koymalıyız.

"Ateizm; Yunancada olumsuzluk bildiren önekiyle, Tanrı anlamına gelen 'theos'un birleşiminden oluşan ve Tanrı'nın ya da tanrıların varolmadığı inancına dayanan felsefe akımıdır" (Cevizci, 2002: 101).

"Felsefi bir terim olarak ateizm dar manası ile Tanrı terimi ile ifade edilen her şeyin karşılığı olmayan boş bir kavramdan ibaret olduğunu bir kesinlik olarak ileri sürer, yani teistik Tanrı inancının eleştirisini ve reddini ifade eder" (Taylan, 113; Cevizci, 101).

"Ateist çoğu zaman yanlış ifade edildiği Tanrı'yı inkar eden kişi değildir. Ateistin Tanrı'yı inkar eden olarak adlandırılması; dinlerin, her insanın anne-babalarının kabul etmiş olduğu dini inanışların mensubu olarak doğduğu kabulüne dayanır" (Dawkins, 2007:9).

Dawkins'e göre insanlar aslında inançsız doğarlar, bu şekilde düşünülürse aslında olan ateizmdir, ama aile ve toplumun inanışlarını görerek dogma haline getirip, sorgulamadan savundukları düşüncesini dile getirir.

Ateist çoğu sözcüklerde "Tanrı'yı inkar eden", "Tanrıtanımaz" şeklinde açıklanır. Bu açıklamalar da aslında insanların kabul etmiş olduğu dogmalar doğrultusunda oluşur. Ateistin çevresinde olup bitenleri anlaması için herhangi bir Tanrı açıklamasına gerek yoktur. Ateist Tanrı'yı reddetmek gibi bir gereksinime ihtiyaç duymaz.

"İnsanlık tarihi boyunca toplumdan topluma ve hatta aynı toplumda bile farklılıklar gösteren inanç şekillerini görüp, bu bağlamda ateizmi bir yere oturtma gerekliliği vardır. Felsefi ve teorik olarak ateizmi kavrayabilmek için, onun bir takım Tanrı tasavvurları (teizm, panteizm, pan-enteizm, agnostisizm vs.) ile ilişkilerini göz önünde bulundurmak, daha da önemlisi hakkında çok tartışma bulunan ve tanım güçlüğü çekilen teizmi ve onun temel tezlerini kavramak gerekir" (Taylan,113).

Başta belirtmek gerekir ki biz ateizmi, ölümsüzlük (ruhun ölümsüzlüğü), ahiret yaşamı gibi inançları reddetmek olarak anlarız. Oysa inkarı ateizm olarak değerlendirilemeyecek ve belki teistik bir inanç denemeyecek inançlar da vardır. Antik Yunan antropomorfik çok tanrıcığına, Tanrı'nın benzersiz, tanımsız ve sonsuz olması gerektiği gerekçeleriyle karşı çıkanlara ateist denemez.

"Ksenophanes insanların Tanrı'yı kendi imgelerine göre düşündüklerini, her insana ve topluma göre bu imgelerin değiştiğini, oysa Tanrının herkese göre değişmeyip sabit ve basit bir yapıya sahip olduğunu; bu nedenlerden dolayı Yunanlıların olimpos tanrıları adını verdikleri kimselerin (Zeus, Apollon, Hera, Kibele vb.) Tanrı olamayacağını söyler. Keza Pamenides'in Tanrı'sının sıfatları da Bir olan varlığın özellikleridir" (Cevizci, 1998: 27,32,63).

Sonuç olarak, ateizmin kavramsal içeriğindeki bütün bu şekilde karışık açıklamalara rağmen genel bir ifade ile ateizm, "herhangi bir Tanrı anlayışına karşı inançsızlık" veya "teistik tanrı inancının reddi" olarak ifade edilebilir.

4.2.2.1. Teorik Ateizm

Ateizm, var olan tüm dinleri, inançları kabul etmeyen ve bir Tanrı'nın olduğuna inanmayan felsefi bir düşünme şeklidir. Ateizm, zemininde din değil Tanrı olan bir kavramdır. Ateizm düşüncesinde Tanrı diye bir şey yoktur. Olmayan bir şey de inkar edilemez. Ateizm kavram olarak genel anlamda bu şekilde açıklanır. Ateizmin kendi içinde çeşitleri vardır. Teorik Ateizm ile Pratik Ateizm bu çalışmada incelenecek olan ateizm çeşitleridir.

"Genel bir bakış açısıyla ateizm teorik ve pratik olarak ikili bir ayrıma tabi tulmaktadır. Teorik ateizm, Tanrı'nın varlığını mutlak ya da mutlak varlık imkanını ortadan kaldıran bir düşünce sistemine dayalı olarak reddedilmesinden, yani Tanrı'nn varlığının düşünce düzeyinde bile yadsınmasından oluşmaktadır. Pratik ateizm ise, kişinin yaşamını Tanrı konusunu hiç gündeme getirmeden sürdürmesinin ve davranışlarında sadece sonlu ve dünyevi değerleri almasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ateizm olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, pratik ateizm insan eylemlerinde Tanrı'yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı hiç yokmuş gibi yaşamasından oluşmaktadır. Ateizmin bu türüne 'sosyal ateizm' ya da 'ilgisizlerin ateizmi' de denilmektedir" (Cevizci, 2000:33).

Ateizm denilince ilk akla gelen, teorik ateizmdir. Teorik ateizm, Tanrı inancına yönelik eleştirilerde bulunur. Tanrı'nın varlığını reddetmeye yönelik iddialar öne sürer. Teorik ateizme göre insanların Tanrı'yı bilmeleri mümkün değildir.

"Teorik ateizm Tanrı'nın varlığını reddeden ve bu bağlamda teorik olarak eleştiriler getiren ateizm yaklaşımdır" (Girardi, 1967: 34).

"Felsefi olarak kabul edilen ateizm genel de teorik ateizmdir. Nitekim teorik ateizm düşünme faaliyeti ve bir sıra mantıksal argüman sonucunda ulaşılan bir düşünme yaklaşımı olarak ifade edilmektedir"(Topaloğlu, 2004: 34).

"Teorik ateizmle ile birlikte teizmin diğer kaynakları ya da bileşenleri olarak değerlendirilen ruh, öteki dünya, mucize gibi kavramlar da reddedilmektedir. Ayrıca ruhun ölümsüzlüğü ya da diğer mistik öğeler de teorik ateizmle birlikte reddedilir. Bununla birlikte Tanrı inancına klasik anlamda yer verilmese de panteizm ya da deizm gibi fikirler ya da yaklaşımlar da kabul edilmez" (Silver, 2013: 21).

Teorik ateizm de kendi içinde olumlu ve olumsuz ateizm olarak iki türe ayrılır. "Buna göre, olumsuz teorik ateizm belirtik bir biçimde ifade edildiği zaman, Tanrı'nın varoluşu kategorik olarak ve kesin bir biçimde yadsınır, dünya ve insanla ilgili olarak, aşkın bir ilk ilkeyi ya da ölümsüz bir insan ruhunu zorunlu olmaktan çıkaran genel bir kavrayışa ulaşılır" (Cevizci, 2017: 187).

Teorik ateizmin bir diğer türü de olumlu ateizmdir. "Olumlu teorik ateizm, aşkın ilk ilkenin gerekliliğini kabul etmekle birlikte, insanın içindeki düşünen öznel öğeyle, insanın bilgiyle varlığı, bilgelikle eylemi, özgürlükle zorunluluğu özdeşleştirmesine yol açan cogitoyla değiştirir" (Cevizci, 2017: 188).

Teorik ateizm, insanın bireysel özgürlüğü sonucunda ortaya çıkar. Teorik ateizme göre, insan özgür olduğu sürece, eylemlerinden ve tutumlarımdan sorumludur. İnsan Tanrı olmadığı sürece özgürdür.

"Olumu teorik ateizm de Tanrı özgürlüğün ve dolayısıyla sorumluluğun önünü kapattığından dolayı reddedilmektedir. Bu ateist yaklaşım bazı literatürde ise antropolojik

ateizm olarak da tanımlanmaktadır. Nitekim bu noktada Tanrı'nın yerine insanın konması söz konusudur. Bu anlayışın gelişmesinde ise homosantrik teorilerin yaygınlaşması etkili olmuştur"(Poidevin, 2000).

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak ulaşılan sonuca göre, Teorik Ateizm hem Tanrı kavramını kabul etmez hem de Tanrı'nın neden olmadığını açıklayan iddialar ortaya koyar. Ateizmin Tanrı, din gibi açıklamalarında aslında teorik ateizmi bulabiliriz. Teorik ateizm Tanrı'yı kabul etmeme konusunda ortaya tez koyar.

4.2.2.2. Pratik Ateizm

Pratik ateizm, günlük yaşamda sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak şeklinde ifade edilebilir. Bu şekilde bir ateizmde kişi günlük yaşamında, Tanrı olmadan bir yaşam sürmeyi istemektedir. Bunun yanı sıra Tanrı'ya dair hiçbir şey düşünmemekte, dinin gerektirdiği buyruklardan kendisini uzak tutmaktadır.

Pratik ateizm, teorik ateizmde olduğu gibi Tanrı'nın doğrudan var olduğu düşüncesiyle ya da önermeleriyle ilgilenilmemektedir. Bu açıdan bakıldığında pratik ateizm Tanrı konusu hiç gündeme getirilmeden yaşamayı önerir. Bu noktada insanın davranışlarına ve eylemlerine şekil verecek olan şey ise dünyevi değerlerdir.

Başka bir deyişle pratik ateizm; "insanın eylemlerinde, Tanrı'yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı sanki hiç var olmuyormuş gibi yaşamasından oluşur" (Cevizci, 2017: 187).

Pratik ateizmde Tanrı varlığı sorunu felsefi olarak tartışılmadan reddedilir. Tanrı gündelik yaşama sokulmadan yaşanır. Metafizik konular hakkında düşünülmeden kenara geçilmiştir.

"Pratik ateizm bilinçsizce kabul edilebildiği gibi sadece Tanrı ya da din eleştirisi üzerine de bina edilmez. Bu noktada etkili olan ya da öne çıkan şey pratik olarak hayatın Tanrı'sız kurulması ve öyle idame ettirilmesidir" (Robert, 2003).

"Pratik ateizmi benimseyen bir kimse günlük hayatındaki davranışlarında, klasik eylemlerinde Tanrı'yı hiç düşünmeden hareket eder" (Bal, 2017: 20).

Tanrı, farklı insanlar için varlığını devam ettirse de pratik ateistler için hayatın içinde yoktur. Nitekim pratik ateizmde dinden ve dini yer ya da bölgelerden uzak durulur. Bu bağlamda pratik ateizmde Tanrı'nın teorik reddedilmesi ya da çürütülmesi gibi konular ikinci olarak kalmaktadır. Nitekim bu noktada önem olan pratik hayat ve pratik hayatın içindeki tutumlarımızın Tanrı'sız bir şekilde düzenlenmesidir (Ergezen, 2004: 34).

Somut hayatın değerine, sorumluluk ve dolayısıyla özgürlüğe vurgu yapan pratik ateizmde eylemlere yayılan yaşantı olarak ateizm hâkimdir (Aslan, 2002). Nitekim pratik ateizmin çıkış ve motivasyon noktasını Tanrı'nın insan davranışlarını etkilemediği fikri

bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığı özgürlüğü problemli bir hale getirdiğinden dolayı yaşantıdan atılması gerekmektedir. Bu durum ayrıca ateist ahlakın kapılarını açmaktadır. Nitekim Tanrı'nın olmadığı bir pratik yaşantıda ahlaki ilkelerin kurulması da bireyin özgür iradesi üzerine bina edilmektedir (Vıtz, 2013).

Pratik ateizmde Tanrı'nın olmadığı bir değerler sistemi yaratmak esası bulunmakla birlikte dini değerlere karşı ilgisizlik de yer almaktadır. Nitekim bu düşünce sistemi içinde Tanrı bir değer olarak ifade edilmez (Türk, 2012: 45).

Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın varlığının ispatlanması ya da yok olduğuna dair görüş öne sürmek çok da önemli değildir. Önemli olan pratik olan hayatı özgürlük ve sorumluluk duygusuyla yaşamaktır.

"Pratik ateizminde ahlaki değerlerin yoksunluğundan dolayı bir tür iç sıkıntısı yaşansa da bu günaha girmeden dolayı oluşan vicdan azabı değildir" (Girardi, 1967: 368).

Pratik ateistler de kendi aralarında aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayrılırlar. "Pasif pratik ateizm Tanrı'nın varlığını reddetse bile dini inançlarla herhangi bir problemi olmayan ve kendi içine kapanan bireylerden oluşmaktadır. Dini inanç ve olgulara olan ilgisizlik birçok ateist grubun özelliği olarak vurgulansa da pratik pasif ateizmin önemli bir özelliği olarak öne çıkmaktadır" (Bolay, 2009: 342).

"Aktif pratik ateizmde ise dini değerleri kabul etmemekle birlikte Tanrı'yı hatırlatan tüm sembol ya da imgelere karşı bir tavır sergilerler. Bu bağlamda pratik aktif ateistler ateizmin yayılması içinde çalışırlar. Dinin toplum içinde olumsuz yansımaları olduğunu göstermeye çalışırlar. Bu durumda daha aktif ve eylemcidirler" (Şener, 2018).

4.2.3. Ateizmin Tarihi

Ateizmin tarihsel olarak gelişimine bakıldığı zaman Tanrı kavramı kadar eski olmasa da tarihsel bir birikimi olduğu görülür. Ateizmin tarihçesinin düşünce tarihinde gelişimini, İlk Çağ (Antikdönem), Yeni Çağ, Modern dönem olmak üzere üç dönemde incelenebilir.

Antik Yunan'da bugünkü anlamda Tanrı ve din anlayışları olmasa da onların da tam anlamıyla Tanrısız ve dinsiz olduklarını söyleyemeyiz. Onlar da politeist anlamda Tanrı inançlarına ve bu inançla ilgili yaşam biçimlerine sahiptiler. Dolayısıyla Antik Yunan'da günümüzdeki anlamıyla teistik bir Tanrı anlayışı ve inanışı bulunmamaktadır. Aynı zamanda Antik dönemde ateizm adına ortaya konan düşüncelerde, belli bir Tanrı'nın reddi değil bir çeşit inançsızlık durumu karşımıza çıkar. Bu dönemde dogmatik dinlerde bulduğumuz bir Tanrı kavramı karşımıza çıkmadığı gibi günümüzde anladığımız felsefi anlamda bir ateizm de karşımıza çıkmamaktadır.

"Bu dönemde ateizm adına dünya ve hayat fenomenlerinin ve insanların geleneksel inançlarının rasyonel bir biçimde yorumu ve ifadesi olan felsefe ve dini nitelikli anlayışlar

arasında bir sürtüşmeden söz edilebilir. Sokrates'in savunması hatırlanacak olursa, onun ölüm cezasına çarptırılma nedenlerinden birisi de toplumun Tanrı anlayışına karşı çıktığı ve gençlerin ahlakını bozduğu şeklinde idi" (Erdem, 1998: 134-135).

"Aynı şekilde güneşi dört atlı arabasının üstünde Apollon'un çekmediğini söyleyen Anaxagoras'ın ateistlikle itham edilmesi ve bir rahip tarafından ateist olmakla suçlanan Aristoteles'in Atina'yı terk etmek zorunda kalışı"(Bukley, 1987:1-3)

Bütün bu ifade edilenlerden o dönemlerin hem Tanrı hem de din anlayışı bakımından ateizmi dolaylı olarak açıklamaktadır.

"Ateizmin geniş anlamda inançsızlık olarak görüldüğü İlk Çağ'da Epikürosçular ve Şüpheciler ve Atina'lı Sofistler'in çok belirgin ateist vurgular içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Ayrıca bu dönemde Epiküros, Lucretius ve Demokritos'un fikirleri ile oluşan Yunan atomculuğu ya da klasik materyalizm de inançsızlık da önemli bir rol oynamıştır"(Lange, 1982: 129 ; Kranz,1976:161).

Sonuç olarak Antik dönemde ateizm, teizmin eleştirisi olarak değil de o dönemin geleneksel inanç ve mitolojilerine bir karşı çıkışı ifade eder. Aynı zamanda ateizm, evrende doğaüstü bir gücün varlığın olmadığı görüşünü dile getiren materyalist bir düşünceye dayanır.

"Orta Çağ'da monoteistik teolojiler ve dinler hakim olduğu için ateizmden söz etmek pek de mümkün değildir. Bu çağda ateizm daha çok sistemden yoksun bir şekilde, gizli ve dağınık bir tarzda, ve de otoriteye, yani dönemin formel taleplerine yönelik bir tepki hareketi olarak kendisini göstermiştir" (Taylan, 170).

"Orta Çağ'da felsefi anlamda ateizmin yaygın olmayışının iki temel nedeninin bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, daha önce de ifade edildiği gibi kilisenin baskısı; diğeri ise ateizmin ortaya çıkaracağı düşünsel bir boşluğun bulunmamasıdır. Orta Çağ denilen uzun zaman dilimi, dinsel inanış, bilimsel düşünüş ve sosyal yaşayış gibi hayatın her alanında ve aşamasında Hıristiyanlık öğretilerinin ve kilisenin hakim ve tek otorite olarak kabul edildiği dönemdir. Bu dönemde sadece kilisenin hakimiyetinden ve otoritesinden dolayı değil, çok güçlü teistik düşünce ekollerinin bulunmasından dolayı da ateizm ve ateistlerin fikri düzeyde azınlıkta kaldıkları ifade edilebilir" (Topaloğlu, 25-26).

Sonuç olarak Orta Çağ döneminde Skolastik felsefe ekolleri ve bu ekollerin o dönem düşünce dünyasında olan etkileri göz önünde bulundurulursa, ateizmin neden sistemli bir şekilde etkili olmadığı anlaşılabilir.

Yeni Çağ'da, Fransız Devrimi ile birlikte (1789) ortaya çıkan aydınlanma hareketi ile birlikte gündelik yaşamda ve dini inanış biçimlerinde insan aklının ön plana çıktığı, dogmalar ve hurafelerin geri planda tutulduğu bir dönem açığa çıkmıştır.

"Batıdaki Tanrı-insan anlayışındaki Hıristiyani anlayış yerini özellikle aydınlar arasında 'doğal din' denilen deistik bir din ve Tanrı anlayışına bırakmıştır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın

insana bir lütfu olan akıl, insan hayatının anlamlandırıp yönetebileceği tek araç olup o, ancak kendisine uygun olan inançları kabul edebilir"(Taylan, 1984:173).

Bu düşünceden yola çıkarak dinsel doğruların akılla temellendirileceği ve temellendirilmesi gerektiği yorumuna ulaşabiliriz. Hıristiyanlık ve diğer dinlerin teolojik sistemleri bu dönemde eleştiriye uğramış ve sarsılmıştır. Yeniçağ döneminde ateizm ile birlikte, Hıristiyan teolojisinin şekillendirip geliştirdiği teistik Tanrı eleştirisi ve deist düşünceleri eleştiren ateist yaklaşımlar ile karşılaşılmaktadır.

Modern Çağ'da bilimsel gelişmeler ile birlikte ateizm ve din karşıtı hareketler ön planda olmuştur. Bununla birlikte düşünsel anlamda sadece tercih konusu olmaması gereken ateizm daha farklı zeminlerde siyasi ve ideolojik araç olmuştur.

Bu dönemde Ludwig Feuerbach, Karl Marks, Friedrich Nietzche, Jean Paul Sartre, Sigmund Freud, Albert Camus vb. düşünürler ateizmin öncüleri olmuşlar ve dinsel düşünceleri eleştirip reddetmişlerdir.

"Dini ve ahlaki bütün değerlerle mücadele ederek insanın özgürlüğüne dikkat çekmeye çalışan ve hayatı boyunca pratikte ateistçe yaşamayı kendisine ilke edinen Nietzche, sahip olduğumuz bütün bilgi ve varlık anlayışlarımızın eleştirel bir tarzda gözden geçirilmesini istemiştir. Tanrı ve din düşüncesini içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bakıldığında, Nietzche'ye göre görülecektir ki, ne evrensel bir ahlaki değerler düzeneği, ne de 'salt iyi' diye bir şey vardır. Tanrı, ruh ve özgür irade birer kurgusal sebep ve varlıktır. Günah, ceza, kurtuluş ve ölüm sonrası hayat diye bir şey yoktur"(Aydın, 1984:2-14).

"Nietzche'ye göre Tanrı inancı ve fikrini insan zihninden çıkardığımız zaman, insan yeniden özgürlüğünü ve iradesini kazanmış olacak ve kendi özünü ortaya çıkaracaktır. J. P. Sartre'da ise 'Tanrı yoktur'dan çok 'Tanrı yok olmalıdır' düşüncesi hakimdir. Sartre'a göre insanın özgürlüğü için Tanrı'nın yok olması gerekmektedir. Çünkü ona göre eğer Tanrı varsa insanın özü belirlenmiş ve dolayısıyla özgürlüğü elinden alınmış demektir. O halde insanın özgürlüğünün elinden alınmaması ve kendi özünü oluşturma imkan ve gücünden yoksun bırakılmaması için Tanrı yok olmalıdır"(Gürsoy, 1987: 33-40).

Bu açıklamadan yola çıkarak Sartre için eğer bir Tanrı varsa insan özgür değildir. İnsanın özgür olabilmesi için de Tanrı'nın yok edilmesi gerekir. Ontolojik zeminde, varlık-öz ayrımından yola çıkarak Sartre, ateizmi açıklamaya çalışır. Özü varlığından önce gelen tek varlık Sartre'a göre insandır. Ona göre insan her şeyden önce vardır. İnsan kendi özünü istediği biçimde şekillendirmelidir. İnsan özgürlüğe mecburdur.

"Ateist egzistansiyalistlerden olan ve görüşleri Sartre ile birçok noktada benzerlikler gösteren Albert Camus'ya göre yeryüzünde tek gerçek vardır ki, o da *absürt*' tür. İnsan yeryüzüne meçhul güçler tarafından fırlatılmıştır. İnsan bilincinin dünyadan beklentileri ve dünyada görmek istediği düzen ile dünyanın insanın istekleri karşısındaki susuşu ve istenilen

düzenden mahrum oluşu Camus'ye göre, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmakta, absürd kılmaktadır"(Sartre,1984:90).

Bu açıklamadan yola çıkarak, bu absürdlük karşısında insanın tavrı başkaldırı, intihar olacaktır. Camus'ye göre; " Ölüm(intihar) absürdü bir reddediş ve ona karşı bir mücadele değil, haddizatında onu bir kabulleniş olduğu için o, bir kurtuluş değildir"(Camus,1983:43).

Camus'nün bu açıklamasından çıkarılacak olan sonuç Tanrı'ya inanmak absürdden bir kurtuluş değildir, yine ona bel bağlamaktır. Camus'ye göre yeryüzündeki var olan bütün kötülüklerin yegane sebebi Tanrı'dır. Başkaldırı ile insan metafiziksel bu absürdü aşabilir ve özgürlüğüne kavuşabilirler. Camus'ye göre de insan özgürlüğe mahkumdur. Tanrı'ya inanan insan bu dünyadan umudu kesip başka bir dünyanın varlığına inanmaktadır bu da ona göre dünyaya karşı işlenmiş en büyük günahtır.

Ateizmi psikolojik bir zeminde açıklamaya çalışan Freud'un görüşlerini de açıklamakta fayda vardır. Freud'un din ve Tanrı inancına dair görüşlerine kısaca değinerek ateizm, psikolojik açıdan ele alınarak açıklanabilir.

"Tanrı inancının temelini baba ile çocuk arasında yaşanan psikolojik ilişkide arayan Freud'a göre bütün dinler insan zihninin bir yanılsamasından (illüzyon) başka bir şey değildir. Freud baba-oğul ilişkisi analojisiyle Tanrı kavramını yüceltilmiş bir baba olarak ve babaya duyulan özlemi ve sevgiyi de din olgusunun kaynağı ve özü olarak yorumlamaktadır"(Freud, 223-224).

Freud'a göre çocukluktaki yaşantılar insanın dini görüşü ve Tanrı'ya olan inancını şekillendirir. Çocukluktaki karşılaştıkları zorluklar ve problemler karşısında korunma ihtiyacı duyan insan bir şeylere sarılma arzusu içindedir. Tanrı fikrinin kaynağı da insanın çocukluk döneminde karşılaştığı problemlerde kendini bulmuştur.

Freud'a göre; "İnsanlık günümüze değin bir din ve Tanrı inancına sahip olmasına rağmen mutlu olmamış ve sorunlarını ortadan kaldıramamıştır. Din insanları korku içerisinde bırakarak onların özgürleşmelerine ve kendilerini gerçekleştirmelerine müsaade etmemektedir. İnsanlık büyüyüp geliştikçe din ve Tanrı gibi kurgusal varlıkların ve kurumların yardımına ihtiyaç duymayacak ve kendisini gerçekleştirme imkanına kavuşacaktır"(Freud, 1957:223-225).

Ludwig Feuerbach da, antropolojik bir temelden hareket ederek Tanrı'nın insanın idealize edilmiş ben'inden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ona göre, insanın Tanrı diye taptığı şey, ulaşmak isteyip de bir türlü ulaşamadığı yüceltilmiş sıfatlarından başka bir şey değildir. İnsan kendisinde görmek isteyip de görmeyi başaramadığı nitelikleri, hayali/kurgusal bir varlığa atfederek, onu –farkında olmadan- tanrılaştırmaktadır.

Yani Feuerbach'ın ifadeleri ile; "İlahi Varlık (Tanrı) insan varlığından, temizlenmiş arındırılmış insan tabiatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün sıfatları da aslında, insanın kendi niteliklerinden başka bir şey değildir"(Feuerbach,1957:14).

Ona göre din, insan egoizminin ve mutluluk içgüdüsünün bir ürünüdür. Dini inançların ve Tanrı düşüncesinin insan hayatındaki en büyük etkisi ise insanın gittikçe kendisine ve hayatına yabancılaşmasıdır.

4.2. Agnostisizmin Ateizmden Farkı

Felsefi literatürde farklı adlarla dile getirilse de birbirinden farklı iki agnostisizm türü vardır. Çalışmamda daha çok güçlü agnostisizm üzerinde duracağım. Agnostisizmin güçlü formu ve ateizm arasında yakından bir ilişki olduğu görünmektedir. Agnostisizm konusunu detaylı incelemeden önce agnostisizmin ateizmden farkına kısaca değinmek istiyorum.

Agnostisizmin zayıf formunun ateizm ve teizm ilişkisinde karşıtlık vardır. Teizmde Tanrı'nın varlığını kabul etmek durumu varken, Ateizmde Tanrı'nın varlığını reddetmek, inkar etmek durumu vardır. Agnostisizmin zayıf formunda ise ikisinden farklı olarak, ikisine de eşit uzaklıkta olup, bir ortada olma durumu vardır. Zayıf agnostisizmde Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda yargısını askıya alma durumu, karar vermeme durumu vardır. Ancak güçlü agnostisizmin ateizmle olan ilişkisi zayıf agnostisizme göre daha farklıdır. Zayıf agnostisizmde, Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna inanma konusunda bir kararsızlık vardır. Güçlü agnostisizmde ise tam tersi bir durum söz konusudur. O daha çok daha önce de dile getirdiğim gibi epistemolojik bir tavır alış, insanın bilişsel sınırlılığı doğrultusunda düşünme şeklidir. Bu tavrın özünü de insanın bilemediği şeyler hakkında yeterli kanıt olmadığı sürece inanmaması gerektiği şeklindeki rasyonel tutum oluşturur. Bu sebepten dolayı güçlü agnostisizm pratikteki sonucuyla yani Tanrı'ya inanmama açısından Ateizm ile benzerlik gösterir.

Ateizm hakkında daha net bir fikir sahibi olabilmek için onun da felsefi literatür de pozitif ve negatif ateizm olarak ikili bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur. Örneğin pozitif ateist, ateizmi geniş anlamda yorumlayan ve ister deistik, ister teistik isterse de başka türden olsun, her türlü Tanrı anlayışını reddeden kimsedir. Ayrıca pozitif ateist her türlü Tanrı anlayışını reddederken, sadece Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların yetersiz ya da hatalı olduğunu iddia etmekle yetinmez; o aynı zamanda söz konusu Tanrı'nın yokluğuna ilişkin kanıtlara sahip olduğunu da iddia eder. Negatif ateist ise, ateizmi dar anlamıyla ele alır ve sadece teistik bir Tanrı'nın var olmadığını iddia eder. Ayrıca, böylesi bir Tanrı'nın yokluğunun kanıtlarını aramak ve bulmak yerine, o sadece, eldeki kanıtların Tanrı'nın varlığını ispat etme hususunda yetersiz olduğunu iddia etmekle yetinir (Flew, 2010:451).

Aynı şekilde teizmin de felsefi literatür de ateizm de olduğu gibi, pozitif ve negatif teizm şeklinde ikili bir sınıflandırılmaya dahil edildiği görülmektedir. Kendisini *olumsal agnostik* olarak tanımlayan, bana göre de agnostisizmin zayıf formunda yer alan Anthony Kenny ise bu ikili sınıflandırmayı şu şekilde ifade etmiştir:

"Pozitif teist, Tanrı'nın varlığına ilişkin elinde yeteri kadar güçlü deliller olduğunu düşünen ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığına şeksiz şüphesiz inanan kimsedir. Negatif teist ise, Tanrı'nın varlığını reddetmek için elinde yeteri kadar güçlü kanıtlar olmadığı için Tanrı'nın varlığına inanan kimsedir, bir diğer deyişle, aksi kanıtlanıncaya değin Tanrı'ya olan inancını muhafaza eden kimsedir" (Kenny, 1983: 58).

Sonuç olarak, her kişinin Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusundaki tutumlarından yola çıkarak öne sürülen görüşleri altı farklı sınıflandırma ile açıklayabiliyorum. Bunlar: Pozitif ateizm, negatif ateizm, pozitif teizm, negatif teizm ve güçlü agnostisizm ile zayıf agnostisizmdir.

Bu sınıflandırmam ile ortaya çıkan kavramları irdeleyen Anthony Kenny, negatif teizm ve negatif ateizmin aslında agnostisizmden farklı olmadığını ve aralarında kesin ayrımların yapılamayacağını dile getirir. Ne var ki, Kenny burada, kendi pozisyonu da olan zayıf agnostisizmi dikkate almakta ve çözümlemelerini agnostisizmin bu versiyonu üzerinden yapmaktadır. Acaba agnostisizmin güçlü versiyonunu dikkate aldığımızda nasıl bir durumla karşılaşmaktayız. Yani güçlü agnostisizmin, ateizmin ve teizmin bu iki alt versiyonları ile ilgisi ve ilişkisi nasıl bir şeydir? Bu soru bizi söz konusu kavramlar üzerinde biraz daha derinlemesine düşünmeye ve analiz yapmaya itmektedir (Uslu, 2003: 23,24).

Bu noktada aslında şunu da göz önünde bulundurmak lazım; kendisini ateist ya da deist olarak betimleyen kişiler bu ayrımın çok da farkında değildirler ve bu ayrımı dikkate almazlar. Onlar kendilerini tanımlarken farkında olmadan olmadıkları şekilde tanımlamaktadırlar. Başa şekilde ifade edersem kendisini agnostik olarak tanımlayan kimseler de belki de teist ya da ateist olabilirler. Ancak felsefi anlamda bu kavramların sınıflandırılması ve aralarındaki ayrımın doğru bir şekilde betimlenmesi gereklidir. Sıradan kimseler bu ayrımlara ve sınıflandırmanın anlamsal farklılığına dikkat etmeyebilir, onlar için böyle bir kavramsal sınıflandırma önemli olmayabilir. Fakat bu konu üzerine açıklamalar yapan akıl yürütmeler ortaya koyan felsefeciler için böyle olmamalıdır, yapılan akıl yürütmelerin ve ortaya konulan yargıların güvenirliği açısından bu ayrıma dikkat etmek gereklidir. Bu nedenle kavramlar arasındaki ayrımı belirginleştirmek gerekir.

Konuya sadece 'inanma' ve 'inanmama' olarak bakarsak karşımıza iki tür insan çıkar; 'inananlar' ve 'inanmayanla'. Ancak bunlara ek olarak bir de 'inkar etme' kavramı eklenirse konu tamamen daha farklı boyutlarda ele alınıp irdelenecektir. Konuya bir de 'bilmek' kavramı eklenince daha farklı bir sınıflandırmaya doğru giden açıklamalar ortaya çıkacaktır. Buradan yola çıkarak Ferit Uslu şu şekilde açıklama yapar:

Bilmek ve inanmak ilişkisine bağlı olarak, Tanrı'ya yönelik tutumlarla ilgili kombinasyonlar artmaktadır:

1. Bildiğini düşündüğü için inananlar (pozitif teistler)
2. Bildiğini düşündüğü için inkar edenler (pozitif ateistler)

3. Bilmediğini düşündüğü için inkar etmeyenler (negatif teistler)
4. Bilmediğini düşündüğü için inanmayanlar (negatif ateistler)
5. Bilmediğini düşündüğü için ne iman eden ne de inkar edenler (zayıf agnostikler)
6. Bilmediğini düşündüğü için inkar edenler (güçlü agnostikler) (Uslu, 2003: 25).

Sonuç olarak bu anlatılanlar doğrultusunda, altı kavramda toplanan sınıflandırmayı şu şekilde tablo ile ifade edebilirim:

Tablo 4.1. Zihinsel Tutumlar

Zihinsel Tutumlar	TEİZM		ATEİZM		AGNOSTİSİZM	
	Pozitif Teizm	Negatif Teizm	Pozitif Ateizm	Negatif Ateizm	Güçlü Agnostisizm	Zayıf Agnostisizm
Kendi İnancını Tasdik	Var	Zayıf	Var	Zayıf	Var	Yok
Karşıt İnancını İnkar	Var	Yok	Var	Yok	Yok	Yok
Bilgi/Bilme İddiası	Var	Yok	Var	Yok	Yok	Yok

Tabloyu irdelemek gerekirse, teizmle ateizmin negatif sınıflandırmaları ile agnostisizmin zayıf sınıflandırmaları arasında önemli bir fark görünmemektedir. Ancak agnostisizmin güçlü formu söz konusu olduğu zaman, güçlü agnostisizmin pozitif ateizmden önemli ölçüde farkları bulunmaktadır. Bu farklardan en belirgin olanı ise epistemolojik tutumdur. Pozitif ateizm Tanrı'nın var olup olmadığını bildiğinden dolayı inanmama durumu vardır. Güçlü agnostisizm de ise Tanrı'nın varlığının bilinmediği için inanmama durumu vardır. Diğer bir fark ise argümantasyona dayandırarak yapılan açıklamalardadır. Pozitif ateist Tanrı'nın olmadığına yönelik kanıtları olduğunu öne sürerek Tanrı'ya inanmayı reddeder. Güçlü agnostik ise Tanrının varlığına ilişkin kanıtları olmadığı için Tanrı'ya inanmayı reddeder. Pozitif ateist ve güçlü agnostik Tanrıya inanma konusunda benzer sonuca varırlar ancak kullandıkları yöntem farklıdır.

Sonuç olarak teizm ve ateizmin zayıf formları ile agnostisizmin zayıf formu arasında benzerlikler varken, agnostisizmin güçlü formunda durum değişir. Güçlü agnostisizm söz konusu olduğunda hem teizm hem de ateizm ile arasında önemli ölçüde farklılıklar vardır. Bu farklılıkları açıklarken felsefi bakış açısı ile açık ve net ölçütler doğrultusunda ifade etmek gerekir.

4.2. Agnostik Ateist Olarak Bertrand Russell

Bertrand Russell, BBC'de yaptığı konuşmasında, kendisinin teorik olarak agnostik, pratik olarak ateist olduğunu dile getirir.

Agnostisizmin filozoftan filozofa, teologdan teologa tanımı ve açıklaması değişmektedir. Bunun sebebi, agnostisizmin farklı çeşitlerinin bulunmasıdır. Agnostisizmin bu farklı çeşitlerinden sadece bir tanesini ele alıp açıklayan filozof ve teologlar olduğu için farklı agnostisizm tanımlamaları ortaya çıkmıştır. Agnostisizmin çeşitlerini belirgin ve açık bir şekilde açıkladıktan sonra, agnostisizm ve ateizm arasındaki fark veya bağlantı ortaya konulabilir.

Agnostisizm üzerine ortaya konulan birçok yazıda "güçlü" ve "zayıf" agnostisizm olmak üzere onun iki çeşitli sınıflandırılmasından bahsedilir. Ancak bunun yanı sıra, daha geniş bir sınıflandırma ile "agnostik teizm", "agnostik ateizm", "kayıtsız agnostisizm" ve "pragmatik agnostisizm" gibi çeşitlere ayıranlar da bulunmaktadır. Bertrand Russell ise, agnostik ateizmin en önde gelen savunucusudur.

"Agnostik ateizm, Thomas Huxley, William Clifford, Bertrand Russell gibi her hangi bir inancı yeterli kanıt bulunmadan inanmanın rasyonel olmadığını ileri süren agnostik ilkeden hareketle Tanrı'nın varlığına inanmayı akla uygun bulmayan düşünürlerin tavrıdır"(Uslu, 2012/1 -c. 11: 21).

Bu açıklamadan yola çıkarak, agnostik ateizm; felsefi agnostisizm veya güçlü agnostisizm olarak da adlandırılır. Bütün bu sınıflandırmaların yanı sıra aslında agnostisizmi 'güçlü agnostisizm' ve 'zayıf agnostisizm' olarak sınıflandırmak daha açıklayıcı olur. Ancak bu şekilde agnostisizmin epistemolojik açıdan açıklanması mümkündür. Aslında "agnostik ateizm" güçlü agnostisizm veya felsefi agnostisizm içinde ele alınıp açıklanabilir.

Agnostisizm güçlü/katı formu, felsefi agnostisizm olarak adlandırılır. Güçlü agnostisizmin savunucuları, Tanrı'nın varlığını açıklarken, Tanrı'nın varlığını gösteren herhangi bir kanıt bulamadıklarını söylerler. Ancak bunu söylerken de kendilerinin bu kanıtları bulamadıkları gibi, başkalarının da bu kanıtlara ulaşamayacaklarını dile getirirler.

Bertrand Russell, agnostisizmin güçlü formunu savunur. Felsefenin de ilgi alanına giren agnostisizm güçlü agnostisizmdir. Russell da felsefi olarak görüşlerini dile getirirken agnostisizmin güçlü formunu kendisine dayanak olarak bulur.

"Agnostik, Tanrı ve öte dünya hayatı gibi konuların bilinmesinin imkansız olduğunu – veya imkansız değilse dahi en azından günümüzde imkansız olduğunu- düşünür"(Russell, 2009; 557). Russell, bu açıklamalarıyla güçlü agnostisizmi ortaya koyar. Burada aslında kendisinin bu konularda bilgiye sahip olmadığını ve gelecekte de başkasının bilgiye sahip olamayacağını dile getirir.

"Agnostik sadece 'Ben bilmiyorum' demez. O, bir adım daha ileri gider ve büyük bir vurguyla 'Sen de bilmiyorsun' der"(Flynn, 2008: 182). Bu açıklamada da yine aynı şekilde agnostisizmin güçlü formuna vurgu yapılmıştır.

Güçlü agnostisizmde, bir kararlılık ve yargıda bulunma durumu vardır. Dini konuların bilinemezliği konusunda sistematik ve kararlı bir tavır alış söz konusudur. Bu tutum ile güçlü agnostisizm epistemolojik olarak felsefi bir zemine dayandırılır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan sonuç olarak çıkarılacak yargı, agnostik ateizmin, güçlü agnostisizm formu içinde ele alınıp açıklandığıdır.

Agnostisizm ve ateizm açıklanırken ikisi arasındaki fark kesin bir şekilde belirlenip, iki kavramın da farklı kavramlar olduğunu dikkate almak gerekir. İkisi arasında bir karşılaştırma yapmamak, birbirinden farklarını açıklamaya çalışmamak yanlış olur. Buraya kadar yapılan açıklamalardan yola çıkarak birbirinden farklı iki agnostisizm türü olduğu ortaya kondu. Bu türlerin ateizm ile ilişkisi incelendiği zaman bu farklar daha belirgin şekilde açığa çıkmaktadır. Buradan yola çıkarak, ateizmle ilişkisi açısından, güçlü agnostisizmi ele alıp değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Güçlü agnostisizmde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna inanma konusunda epistemolojik bir tutum söz konusudur. İnsan bilgisinin sınırları dahilinde epistemolojik bir tavır alış söz konusudur. Bu tavır alışın özünü ise, insanın bilmediği şeyler hakkında kanıt sahibi olması gerektiği oluşturur. Bilinemeyen konularda kişi kanıtlara sahip değilse inanmamalıdır. Bu nedenle güçlü agnostisizm, Tanrı'ya inanma açısından ateizme benzer.

Güçlü agnostisizmi savunanlar Tanrı'ya ve dine inanmamalarının nedenini açıklarlar. Ancak bu açıklamayı yaparken kendilerini ateist olarak da nitelendirmezler. Çünkü onların Tanrı'ya ve dine inanmama gerekçelerinde sahip oldukları kanıtlamalar bulunur. Güçlü agnostiklere göre ateist, Tanrı'nın yokluğuna dair kanıtlara sahiptir. Ancak güçlü agnostisizm de böyle bir şey yoktur. Güçlü agnostisizmi savunanlara göre, Tanrı'nın varlığı kanıtlanamadığı gibi yokluğu da kanıtlanamaz. Sonuç olarak, ateist Tanrı'nın yokluğunu gösteren kanıtlar olduğu için Tanrı'ya inanmazken; agnostik, Tanrı'nın varlığı hakkında herhangi bir bilgi bulmadığı için Tanrı'ya inanmaz.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, bu konu felsefi bir ayrıma dayanır. Bu ayrıma bağlı olarak, agnostik ve ateist kavramları da felsefi birer teknik kavram olarak kullanılır. Bu kavramların popüler kullanımına bakarak açıklamalarda bulunmak yanlış olur. Tanrı'ya inanmayan kimseler, kavramın popüler anlamda kullanımına göre ateisttir. Bu nedenle kavramın popüler kullanımını dikkate alan bir kişiye göre, güçlü agnostik ve ateist arasında bir fark yoktur. Ancak agnostiklere göre, bu ayrıma felsefi olarak bakıldığı zaman ateistler ile kendileri arasında çok büyük farklılıklar bulunmaktadır.

Güçlü agnostisizmin en önde gelen savunucusu olan Bertrand Russell'a göre de iki kavram arasında çok büyük ve köklü farklılıklar vardır. Russell bu düşüncesini şu şekilde açıklar:

"Bir filozof olarak, eğer ben tamamen felsefecilerden oluşan bir dinleyici kitlesine hitap ediyorsam, kendimi agnostik olarak tanımladığımı söylemem gerekir. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayacak güçte bir argümanın olduğunu düşünmüyorum. Diğer taraftan, sokaktaki insanın hakkımda doğru izlenim sahibi olması çabası içinde olacaksam sanırım şunu söylemem gerekir ki ben bir ateistim. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını ispat edemem dediğimde, ona şunu da eklemem gerekir: Aynı şekilde Yunan mitolojisindeki Tanrıların var olmadığını da ispatlayamam"(Russell, 1986: 84).

"Russell'a göre hem ateist hem de teist Tanrı'nın var olup olmadığının bilineceği konusunda hemfikirdir. Teistler Tanrı'nın var olduğunu 'bilebiliriz' derken ateistler de Tanrı'nın var olmadığını 'bilebiliriz' derler. Güçlü agnostisizmi savunan Russell'a göre agnostik, Tanrı'nın varlığını kabul ve reddetmek için yeterli delil bulunmadığını düşündüğünden her iki tutumdan da ayrılır. Bununla birlikte agnostik, ateistten farklı olarak Tanrı'nın varlığını imkansız görmez, fakat teistten farklı olarak da oldukça olasılık dışı görür. Bu nedenle de inanmaya değer bulmaz. Bu son özelliği agnostiği ateiste yaklaştırır"(Uslu, 2012: 11-21).

Russell, bu açıklamaları ile agnostik kimsenin tutumunun, Antik Yunan Tanrılarının var olduklarını destekleyen herhangi bir kanıt olmadığı için bunlara inanmayan kimsenin tutumu ile aynı olduğunu söyler.

"Yunan Tanrılarına inanmayan kişiye, 'bunların var olmadıklarını nereden biliyorsun, var olmadıklarını hadi ispatla' dense, o kişi bir ispat getiremeyecektir ve var olmadıklarını da bilmediğini söyleyecektir. Fakat onların var olduklarına dair kanıt da olmadığı için var olmalarını pek olası görünmediğinden onlara yine de inanmayacaktır"(Russell, 1986: 557).

Bütün bu açıklamalarıyla Russell, agnostiğin Tanrı'nın varlığını Antik Yunan Tanrılarının varlığı kadar mümkün gördüğü için, Tanrı'ya inanmadığını dile getirir. Buradan yola çıkarak Russell'a göre agnostik pratikte ateistin inandığı gibi inanır. Ancak epistemolojik tutumu ateiste göre farklıdır. Bu durum da agnostiği Tanrı'nın varlığı konusunda inkara karşı daha şüpheci yapar.

Sonuç olarak Russell, açıklamalarıyla ve yaptığı analiz ile agnostisizm ve ateizm arasındaki epistemolojik farkı daha açık hale getirir. Ancak Russell, agnostisizmin güçlü formunu dikkate alarak açıklamalarını yapar. Ayrıca Russell, ateizmi de daha belirli bir anlamda kullanır. Ateizmin farklı çeşitlerini göz ardı ederek açıklamalarını yapar. Ona göre güçlü agnostik, Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediği için, Tanrı'nın varlığına inanmamaktadır. Russell, agnostiğin bilmediği için inanmadığını söyler. Dolayısıyla agnostiğin, Tanrı'nın var olup olamadığına inanmama gerekçesi budur. Güçlü agnostik Tanrı'nın varlığından emin olmadığı gibi aynı zamanda Tanrı'nın yokluğundan da emin değildir. Çünkü bu konuda bilgisi olmadığını düşünür. Bu düşüncesi nedeniyle de bilgi sahibi olmadığı şeylere inanmayı epistemolojik bir tutum olarak göremez ve bu sebepten dolayı Tanrı'ya inanmaz.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Agnostisizmin kavramsal olarak geçmişine baktığımız zaman geçmişi bir buçuk asra yakındır. Thomas Huxley, agnostisizm kavramını ilk kez kullanmıştır. Felsefe literatüründe bu kavram sıkça kullanılmıştır. İlk zamanlarda daha geniş bir kullanım alanı varken daha sonra daha dar anlamda kullanılmaya başlamıştır. Bu şekilde dar anlamıyla agnostisizm, insanın epistemik açıdan sınırlılığı sebebiyle, Tanrı inancı başta olmak üzere her türlü metafizik kabuller hakkında yargıya varılamayacağını dile getirir. Bu konular hakkında düşünen kimsenin genel bir sonuca ulaşamayacağını söyler. Dolayısıyla bu konular hakkında en uygun tutumun kararını "askıya almak" şeklinde olması gerekliliğini dile getirir.

Agnostisizm, kavramsal açıdan her ne kadar yeni bir kavram olsa da düşünce tarihine bakıldığı zaman, temelinin çok eskilere dayandığı ve kavramın günümüzde de ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Antik Yunan ve İlk Çağ düşünce sisteminde açık ve belirgin şekilde sistematik olarak bir din ve Tanrı inancının olmadığını görebiliriz. Bu dönemdeki agnostisizmi, daha çok yerleşik olan inançlara yönelik eleştirel ve kuşkucu bir tutum olarak adlandırılabilir. Bu dönemde ise bu tutumun savunucuları, sofistler ve septikler olmuştur.

Orta Çağ döneminde ise Tanrı inancı, felsefenin temelindedir. Ancak bu dönemde "fideistik" şekilde bir agnostisizmden söz edebiliriz. Bu dönemin felsefi düşünürlerine göre Tanrı bizim dışımızda aşkınsal bir varlıktır, yani evrenin dışındadır. Bu nedenle bizim bilgi alanımızın dışında kalmaktadır. Tanrı, inancın konusudur ancak, bilginin konusu değildir. Bir insan kurtuluşa ermeyi diliyorsa Tanrı'ya inanmalıdır. Bunu akıldan bağımsız olarak yapmalıdır. Bu düşüncenin gerisinde yatan fikir ise Hıristiyanlıktaki günahkar insan anlayışıdır. Bu inançla insan günahla birlikte epistemik yetilerini yok etmiş ve günah inancı ile insan gerçekliğin bilgisine ulaşması olanağını kaybetmiştir. Çünkü, Orta Çağ felsefesinde bilgi bağlamında insan, edilgin konumlandırılmıştır.

Modern döneme geldiğimiz zaman özellikle aydınlanma dönemi düşünürlerinde agnostisizmin esas anlamına kavuştuğunu söyleyebiliriz. Bu dönemdeki iki önemli düşünür agnostisizmin gelişmesine ve şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu düşünürlerden ilki kendisi agnostik olmasa da agnostik düşüncelerden etkilenen Kant olmuştur. Diğer bir düşünür ise Hume'dur. Bu iki düşünür de felsefe tarihinde teizme ve teistik görüşlere yönelik yaptıkları eleştiriler ile agnostisizmin temellendirilişinde etkili olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde agnostisizm bu iki düşünürün görüşleri doğrultusunda gelişip ilerlemiştir.

19. ve 20. Yüzyıllarda kendilerini agnostik olarak nitelendiren birçok isim olmasına rağmen, bu dönemde karşımıza çıkan en önemli isim İngiliz filozof Bertrand Russell'dır. O, agnostisizmi Tanrı karşısında bir tutum olarak ifade etmekle kalmamış aynı zamanda onu bir yaşam şekli olarak benimsemiş ve herkese karşı savunmuştur.

Agnostisizm, güçlü agnostisizm ve zayıf agnostisizm olarak ikili bir ayrımla felsefe literatüründe yerini almıştır. Ancak son zamanlarda daha farklı yeni ayrımların yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda agnostisizm; teistik agnostisizm, ateistik agnostisizm gibi sınıflandırılmalarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu sınıflandırmalar Tanrı'yı hem inanç konusu hem de bir bilgi nesnesi olarak kabul edip açıklamalar sunmuştur. Burada tezimizin önemli ismi Bertrand Russell, ateistik agnostisizmin savunucusudur.

Russell'ın Tanrı karşısında duruşunu epistemolojisi belirler. Russell mantıkçı pozitivist olarak epistomolojisi doğrultusunda agnostisizmi savunmaktadır. Russell bunun yanı sıra teizmin savlarını da eleştirir, kendisi bağımsız savlar öne sürür. Bu doğrultuda onun teistik açıdan öne sürdüğü eleştirileri de dikkate almakta fayda vardır.

Teistik kanıtlar kendi içinde farklılaşsa da farklı sınıflandırmaları vardır. Ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt, dini tecrübe kanıtı, ahlak kanıtı şeklinde bu sınıflandırmaları kategorize edebiliriz. Ontolojik kanıtın üzerinde fazla durmasa da Russell, bu kanıta eleştirilerini yöneltmiştir. Onun eleştirisinin içeriğini, kavramdan yola çıkarak o kavramın belirttiği varlığa ulaşılamayacağı fikri oluşturmaktadır. Evrenin oluşumu ve ondaki düzenlilik fikrini temel alan kozmolojik ve teolojik kanıt da Russell tarafından eleştirel bir şekilde açıklanmaktadır. Russell, kendi dönemindeki bilimsel gelişmeleri temele alarak oradan evrendeki düzenlilik fikrini daha çok doğal yol ve süreçlerle açıklama çabasına girer. Bu noktada dayanak olarak kendisine çıkış noktası "belirsizlik" olan kuantum fiziğini alır. Kuantum fiziği evrendeki düzenli yapıyı, canlı varlıkların doğal çevresine uyum süreci olarak açıklayan evrimsel kuramdır. Sonuç olarak Russell'a göre, evrende bir amaç ve tasarımdan söz etmemiz için yeteri kadar güçlü kanıtlara sahip değiliz.

Ahlak kanıtını ilk olarak dile getiren Kant olmuştur. Ondan sonra diğer düşünürler de bu konuda söz söylemişlerdir. Ancak daha çok Russell'ın eleştirilerini dikkate almışlardır. Russell ahlaki değerlerin dinden ve Tanrı'dan bağımsız olduğunu söyler. Ona göre bu değerlere ahlaka ve dine başvurmadan da ulaşılacağını söyler ve Russell ahlak kanıtını eleştirir. Ayrıca ahlak kanıtı, ilahi adaletin olduğunu ve bunun da öte dünyada gerçekleşeceği düşüncesini de kabul eder. Russell, öte dünyadan bahsedecek olsak bile onun da bu dünya gibi adaletsizliklerin yer aldığı bir dünya olacağını söyler. Bunun yanı sıra, kişilerin yaşadığı benzer tecrübe ve deneyimlerden yola çıkarak Tanrı inancına ulaşılamayacağını söyleyen Russell, bu inanca ulaşanlar olsa bile bunun sadece bu tecrübeyi yaşayanlar açısından geçerli olduğunu söyler. Bu şekilde elde edilen bir kanıtlama, epistemik açıdan geçerliliğe sahip değildir. Ona göre yaşanan deneyimler kültürden kültüre ve dinden dine de değişiklikler gösterir. Bu şekilde gerçekleşen bir deneyime bağlı oluşturulan savların kanıtlanma olanağı yoktur. Bu açıdan ele alındığında, bu deneyimler, bilgiden ziyade duyguyu ifade eder, bu nedenden dolayı da geçerli olarak kabul edilemezler.

Ayrıca Russell, dinin kaynağı konusunda açıklamalarını agnostik tutumuna uygun olarak yapar. Russell, dinin kaynağını ve kökenini insanın psikolojik yapısına ve duygusallığına uygun olarak açıklar. Russell dini inancın temeline korku ve güven duygusunu yerleştirir. İnsanın kendini güvende hissetme duygusu, en temel duygudur. İnsan kaynağını ve sebebini bilemediği şeyler karşısında korkar ve doğal olarak kendisini güvende hissetmek ister. İlkel insan hem savunma mekanizmaları hem de bilgileri gelişmemiş olduğu için, doğa karşısında, sığınacak ve kendini güvende hissedecek bir yer aramıştır. Bu arayış sonucunda en güvenli liman olarak dini görmüştür. Fakat bilimin ilerlemesiyle birlikte dine duyulan ihtiyaç azalmış ve buna bağlı olarak insan daha özgür ve mutlu bir yaşantının olanağına kavuşmuştur.

Felsefe tarihine bakıldığı zaman, evrende bulunan kötülükler, düşünürlerin Tanrı'ya ve dine karşı olumsuz bir tavır takınmasına neden olmuştur. Üstelik kötülük sorunu denilince akla ilk gelen isimlerden biri Hume olmuştur. Onun *Doğal Dinler Üzerine Söyleşiler* adlı eseri çoğunlukla kötülük üzerine odaklanmıştır. Bu durumda hem Hume hem de Russell, evrendeki kötülük sorunundan dolayı, evrende olduğu düşünülen düzenlilik fikrini geçersiz kabul ederler. Onlara göre kötülük fikri teizmin söylediği Tanrı'nın iyiliğini olumsuz yönde etkiler. Buna bağlı olarak kötülük fikri, onların felsefesinde agnostisizm için geçerli bir araç olmuştur.

Russell ve Hume din ile ahlak arasında olan ilişki konusunda da benzer şekilde düşünmüşlerdir. Onlara göre din ve ahlak ilişkisiz değildir. Aksine ikisi arasında olumsuz bir ilişki vardır. Hume duyunun temelde olduğu bir ahlak fikrini savunurken, Russell özellikle -son dönemde ortaya koyduğu eserlerde- akıl ile duygunun birlikte olduğu bir ahlak fikrini savunur. İkisi de ahlaka bir temel bulma çabasında ortak noktada buluşurlar.

Sonuç olarak her iki düşünür de gerek teistik kanıtların bulundurduğu yetersizlikler gerekse dinin kaynağı ve kötülük fikri gibi konularda çözümlemelerde bulunmuştur. Her ikisi de Tanrı'nın varlığına yönelik elimizde yeterli kanıtların olmadığını söylemiştir. Ancak elimizdeki kanıtlara karşıt olanlar da ateizmi haklı kılacak kadar güçlü değildir. Dolayısıyla her iki düşünür açısından, Tanrı ve mevcut teistik savlar karşısında takınılması gereken tutum agnostisizm olmalıdır. Ancak Hume bazı yazılarında zaman zaman teistik iddiaları ve Tanrı inancını olumlar gibi görünmektedir. Fakat Tanrı inancını da sistematik bir şekilde reddetmesine karşın, Tanrısal özün insan zihni tarafından kavranılamayacağını da söyler. Bu nedenle Hume, deistik agnostisizm sınıflandırılmasına yerleştirilebilir. Russell ise kendisini felsefi anlamda agnostik olarak betimlerken pratik de ise ateist olarak betimler. Bu nedenle Russell'ı, ateistik agnostisizmin en önde gelen savunucusu olarak konumlandırabiliriz.

KAYNAKLAR

[1]. Abojoli, Herve M. (2017). *Büyük sır üstadı Magnum Opus*. İstanbul: Marios Gnostis Yayınevi.

[2]. Akdemir, Ferhat. (2015). "Alvin Plantinga", *Doğudan batıya düşüncenin serüveni*. (ed. Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları.

[3]. Akdemir, Ferhat. (2013). Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında dinin işlevi ve geleceği sorunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi, 3*.

[4]. Akdemir, Ferhat. (2006). Tanrı inancının temellendirilmesi ve William Alston'ın algı tecrübesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *22*.

[5]. Akdemir, Ferhat. (2006). *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları.

[6]. Alston, William P.. (1999). Tanrı'yı algılamak. (Çev. R. Ertürk). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8*.

[7]. Alston, William P.. Why Should There not be Experience of God?. (Ed. B. Davies). *Philosophy of religion,: a guide and anthology*. Oxford: Oxford Üniversity Press.

[8]. Alston, William P.. (1991). *Perceiving god: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.

[9]. Anselmus, St.. (2011). Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkansızlığı. (Çev. C. S. Yaran). *Din felsefesine dair okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık.

[10]. Aquinas, Thomas. (2013). Klasik Kozmolojik Argüman. (Çev. H. Özturan). *Din felsefesi: seçme metinler*. İstanbul: Küre Yayınları.

[11]. Aristoteles. (2012). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.

[12]. Arslan, Ahmet. (2006). *İlkçağ felsefesi tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

[13]. Aydın, Hüseyin. (1984). *Bir metafizikçi olarak Nietzche*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.

[14]. Aydın, Mehmet S.. (1990). *Din felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

[15]. Aydın, Mehmet S.. (2010). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

[16]. Bruce R. Reichenbach. (2014). Açıklama ve Kozmolojik Argüman. (Çev. H. Özturan). *Din felsefesinde çağdaş tartışmalar*. M. Peterson ve R. VanArragon (Ed.). Ankara: Elis Yayınları.

[17]. Cevizci, Ahmet. (2006). *Felsefe ansiklopedisi*. İstanbul: Babil Yayınları.

[18]. Cassier, Ernst. (2017). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: Natos Kitap.

[19]. Clifford, William K..(2006). İnanç ahlakı. (Çev. F. Uslu). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Sayı:6*. Çorum.

[20]. Çelebi, Emin. (2011). Kuşkucu ve agnostik tutum bakımından David Hume'un din eleştirisine eleştirel bir bakış. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 11*.

[21]. Çevik, Mustafa. (2003). David Hume'da kötülük sorunu. *Dini Araştırmalar, 6*(16).

[22]. Çevik, Mustafa. (2006). *David Hume ve din felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.

[23]. Dalkılıç, Bayram. (1997). *Bertrand Russell'ın felsefesinde tanrı problemi*. Yayımlanmış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

[24]. Dalkılıç, Bayram. (2000). *Yirminci yüzyılda bir ateist düşünür: Bertrand Russell*. Konya: Kendözü Yayınları.

[25]. Davies, Brain. (2011). *Din felsefesine giriş*. (Çev. F. Taştan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

[26]. Dawkins, Richard. (2012). *Tanrı yanılgısı*. (Çev. T. Tuncay Bilgin). İstanbul: Kuzey Yayınları.

[27]. Elmalı, Osman. (2005). *Bertrand Russell'da ahlak felsefesi*. İstanbul: Ataç Yayınları.

[28]. Erdem, Hüsameddin. (1998). *İlkçağ felsefesi tarihi*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.

[29]. Erdoğan, Eyüp.(2014). *Aşk ve kaotik özgürlük*. İstanbul: Müptela Yayınları.

[30]. Erdoğan, Eyüp. (2016). *İnanç uykusu*. İstanbul: İthaki Yayınları.

[31]. Evans, C. Stephen; Manis, R. Zachary. (2010). *Din felsefesi: iman üzerine rasyonel düşünme*. (Çev. Ferhat Akdemir). Ankara: Elis Yayınları.

[32]. Fahri, Macit. (2002). İslam felsefe geleneğinde ontolojik kanıt: Farabi örneği. (Çev. Ö. M. Alper). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6*.

[33]. Gökberk, Macit. (1993). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

[34]. Günay, Mustafa. (2010). *Felsefe tarihinde insan sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi.

[35]. Gündüz, Şinasi. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.

[36]. Hazleton, Lesley. (2012). *Agnostik: hararetli bir manifesto*. (Çev. C. E. Bodur). İstanbul: Kitabix.

[37]. Heimsoeth, Heinz. (1993). *Imannuel Kant'ın felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.

[38]. Hume, David. (1995). Dinin Doğal Tarihi. *Din üstüne (içinde)*. (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Yayınları.

[39]. Hume, David. (1995). Doğal Din Üstüne Söyleşiler. *Din üstüne (içinde)*. (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Yayınları.

[40]. Hume, David. (2010). *Ahlak*. (Çev. N. Şimşek). İstanbul: Dergah Yayınları.

[41]. Hume, David. (1995). *Din üstüne*. (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Yayınları.

[42]. Hume, David. (2018). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

[43]. Huxley, Thomas. Agnosticism. *Collected essays: volume v: science and christian tradition*. New York. D. Appleton and Compony.

[44]. James, William. (1929). *The varieties of religious experience*. New York: Gren and Company.

[45]. Kant, Immanuel. (1993). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

[46]. Kant, Immanuel. (2009). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*.(Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

[47]. Kant, Immanuel. (2000). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (Çev.ler. İ. Kuçuradi; Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

[48]. Kant, Immanuel. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

[49]. Kant, Immanuel. (2017). *Salt aklın sınırları dahilinde din*. (Çev. L. Çilingir; A. Avcan). Ankara: Elis Yayınları.

[50]. Kenny, Anthony. (2012). Agnostisizm ve ateizm. (Çev. Y. Türkben). *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. *Sayı: 1*.

[51]. Kenny, Anthony. (1983). *What is faith?, essays in the philosophy of religion*. New York: Oxford University Press.

[52]. Laertios, Diogenes. (2017). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. (Çev. C. Şentuna). İstanbul: YKY Yayınları.

[53]. Le Poidevin, Robin. (2010). *Agnosticism: a very short ıntroduction*. New York: Oxford University Press.

[54]. Leibniz, G. W.. (1946). *İmanla aklın uygunluğu üzerine konuşma*. (Çev. H. Batu). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

[55]. Leibniz, G. W.. (1997). *Monadoloji*. (Çev. S. K. Yetkin). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

[56]. Özkan, M.Şükrü. (2019). *Turkish studies*,14(2), 695-716.

[57]. Özlem, Doğan. (2010). *Etik: ahlak felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

[58]. Özlem, Doğan. (2015). *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap.

[59]. Paley, William. (1997). Doğal Teoloji. (Çev. C. S. Yaran). *Klasik ve çağdaş metinlerle din felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları.

[60]. Plantinga, Alvin. (2010). Teizm, ateizm ve rasyonalite. (Çev. F. Akdemir). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *22*.

[61]. Platon. (1998). *Yasalar*. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınları, İstanbul.

[62]. Proudfoot, Wayne. Yorumlayıcı Açıklamalar Olarak Dinî Tecrübeler. (Çev. R. Acar). *Din felsefesi: seçme metinler*. İstanbul: Küre Yayınları.

[63]. Russell, Bertrand. (1982). *Bertrand Russell'dan seçmeler*. (Çev. M. Tuncay). İstanbul: Varlık Yayınları.

[64]. Russell, Bertrand. (1996). *Neden hıristiyan değilim*. (Çev. E. Gürol). İstanbul: İlke Basım Yayım.

[65]. Russell, Bertrand. (2015). *Neye inanıyorum*. (Çev. S. Kılıç). İstanbul: Bgst Yayınları.

[66]. Russell, Bertrand. (2016). *Din ile bilim*. (Çev. A. Göktürk). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[67]. Russell, Bertrand. (1997). *Batı felsefesi tarihi I,II,III*. (Çev. M. Sencer). İstanbul: Say Yayınları.

[68]. Russell, Bertrand. (1982). *Çağımızın sorunları üzerine düşünceler*. (Çev. S. Eyuboğlu ve V. Günyol). İstanbul: Say Yayınları.

[69]. Russell, Bertrand. (….). *Eğitim ve toplum düzeni*. (Çev. N. Bezen). İstanbul: Varlık Yayınevi.

[70]. Russell, Bertrand. (2000). *Felsefe sorunları*. (Çev. V. H. Kadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

[71]. Russell, Bertrand. (1995). *Sorgulayan denemeler*. (Çev. N. Arık). Ankara: TUBİTAK Yayınları.

[72]. Russell, Bertrand. (1986). "*Am ı an atheist or an agnostic? A plea for tolerance ın the face of new dogmas", Bertrand Russell on god and religion*. by. Al Seckel(ed.). Prometheus Books.

[73]. Russell, Bertrand. (1997). "Is there a god?", *The Collected Papers of Bertrand Russell: Last Philosophical Testament*. J. Slater, P. Köllner (Ed.). London: Routledge

[74]. Russell, Bertrand. (1971). *Human society in ethics and politic*. (ed. George Allen). London.

[75]. Russell, Bertrand. (1972). *Mistisizm ve mantık*. (Çev. A. Usluata). İstanbul: Varlık Yayınları.

[76]. Russell, Bertrand. (1928). *Sceptical essays*. G. Allen and U. Ltd (Ed.). London.

[77]. Russell, Bertrand. (1949). *The scientific outlook*. (Çev. G. Allen and U. Ltd). London.

[78]. Reçber, Mehmet Sait. (2014). Tanrı'nın Varlığının Delilleri. (Ed. Recep Kılıç; Mehmet Sait Reçber). *Din felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.

[79]. Reichenbach, Hans. (1981). *Bilimsel felsefenin doğuşu*. (Çev. Cemal Yıldırım). İstanbul.

[80]. Rowe, William L.. (1998). Agnosticism. *Routledge encylopedia of philosophy*. (Ed. by. E. Craig). London: Routlendge.

[81]. Rüşd, İbn. (2011). İnayet ve İhtira Delili. (Çev. N. Ayasbeyoğlu). *Din felsefesine dair okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık.

[82]. Swinburne, Richard. (2001). *Tanrı var mı?*. (Çev. M. Akbaş). Bursa: Arasta Yayınları.

[83]. Şener, Habib. (2014). *John Locke ve David Hume: Din felsefesi üzerine karşılaştırmalı bir inceleme*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

[84]. Taslaman, Caner. (2011). *Tasarım delili: bir kur'an delilinin modern bilimin ışığında değerlendirilmesi*. 23.02.2011 tarihinde http://www.canertaslaman.com/wpcontent/uploads/2011/12/TASARIM-KURAN-DELILI.pdf . Adresinden alınmıştır.

[85]. Taylan, Necip. (1998). *Düşünce tarihinde tanrı sorunu*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

[86]. Topaloğlu, Aydın. (2001). *Teizm ya da atezim: tanrıtanımazlığın felsefî boyutları*. İstanbul: Furkan Kitaplığı.

[87]. Topaloğlu, Bekir. (1983). *İslam kelamcılarına ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı*. (İsbat-ı Vacip). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

[88]. Topdemir, Hüseyin Gazi; Unat, Yavuz. (2014). *Bilim tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

[89]. Türkben, Yaşar. (2011). David Hume'un agnostisizmi. *Ekev Akademi Dergisi, 15*(47).

[90]. Ural, Şafak. (2017). *Bilim tarihi*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

[91]. Uslu, Ferit. (2003). Agnostisizm. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *13*(21).

[92]. Yaran, Cafer Sadık. (2012). *Din felsefesine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı **:** Tuğba ZIVAR

Doğum Tarihi **:**

E-mail **:**

Öğrenim Durumu **:**

Derece	**Bölüm/Program**	**Üniversite**	**Yıl**
Lisans			
Yüksek Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2016-2019
Doktora			