

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Habib ŞENER**

**İNGİLİZ AYDINLANMA FELSEFESİNDE DİN**  
**(LOCKE VE HUME)**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**ERZURUM-2012**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ BEYAN FORMU



28/12/2012

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**BİLDİRİM**

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İngiliz Aydınlanma Felsefesinde Din (Locke ve Hume)” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 3. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

28.12.2012  
Habib ŞENER

İmza



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



### TEZ KABUL TUTANAĞI

#### SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Habib ŞENER tarafından hazırlanan bu çalışma 28/12/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Muhammet YAZICI

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Erdal BAYKAN

İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. .... / ..... / .....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII

## GİRİŞ

### AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ

1. GENEL HATLARIYLA AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ.....	1
2. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ .....	10
3. LOCKE VE HUME'UN AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ.....	16

## BİRİNCİ BÖLÜM

### JOHN LOCKE'DA BİLGİ KURAMI VE DİN

1.1. BİLGİ KURAMI .....	20
1.2. DİN ANLAYIŞI .....	35
1.2.1. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri .....	35
1.2.2. Tanrı'nın Varlığının Delilleri.....	42
1.2.2.1. Kozmolojik Delil.....	43
1.2.2.2. Teleolojik Delil .....	50
1.3. TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ .....	55
1.4. AHLAKIN KAYNAĞI VE KISIMLARI.....	64
1.5. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ VE AHİRET HAYATI.....	70
1.6. DİNÎ ÇEŞİTLİLİĞİN BİR GÖSTERGESİ OLARAK HOŞGÖRÜ.....	79
1.7. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ VE COŞKUNLUĞA YÖNELİK ELEŞTİRİ.....	89
1.8. VAHYİN KANITLANMASININ BİR ARACI OLARAK MUCİZE .....	93
1.9. GENEL OLARAK AKIL VE VAHİY .....	102
1.9.1. Akılın Önemi ve Vahyin Temellendirilmesi.....	104
1.9.2. Vahiy ve Gerekliği.....	105
1.9.3. Akıl-İman İlişkisi .....	109

## İKİNCİ BÖLÜM

### DAVID HUME'DA BİLGİ KURAMI VE DİN

2.1. BİLGİ KURAMI .....	117
2.2. DİN ANLAYIŞI .....	126
2.2.1. Din'in Gerekliliği ve Önemi .....	126
2.2.2. Tanrı'nın Sıfatları ve Antropomorfizm Eleştirisi .....	131
2.2.3. Tanrı ile ilgili Yanlış Tasarımlar ve Eleştirisi.....	142
2.2.4. Tanrı İnancının Kökeni ve Çoktanrıcılık.....	146
2.2.5. Tanrı'nın Varlığına Yönelik Deliller ve Eleştirisi .....	154
2.2.5.1. Kozmolojik Delil ve Eleştirisi.....	155
2.2.5.2. Teleolojik Delil ve Eleştirisi.....	158
2.3. TANRI VE KÖTÜLÜK.....	167
2.4. ÖLÜM SONRASI HAYAT VE ELEŞTİRİSİ.....	177
2.5. DİN VE HOŞGÖRÜ.....	181
2.6. DİN-AKIL İLİŞKİSİ.....	184
2.7. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ: AHLAKIN KAYNAĞI VE DİNİN AHLAKA ETKİSİ .....	188
2.8. DOĞA KANUNLARININ BİR KIRILMASI OLARAK MUCİZE.....	195

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### LOCKE VE HUME'UN FELSEFE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. BİLGİ FELSEFELERİ AÇISINDAN .....	206
3.2. DİNİN KAYNAĞI AÇISINDAN.....	210
3.3. DİN-AKIL İLİŞKİSİ AÇISINDAN .....	213
3.4. DİNİ HOŞGÖRÜ AÇISINDAN .....	216
3.5. TANRI'NIN VARLIĞI VE KANITLARI AÇISINDAN.....	218
3.6. TANRI'NIN SIFATLARI AÇISINDAN .....	222
3.7. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ VE MUCİZE ANLAYIŞLARI AÇISINDAN .....	224
3.8. AHLAKIN KAYNAĞI AÇISINDAN .....	228
3.9. RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK AÇISINDAN .....	230
SONUÇ.....	234

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>239</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>249</b>

**ÖZET****DOKTORA TEZİ****İNGİLİZ AYDINLANMA FELSEFESİNDE DİN****(LOCKE VE HUME)****Habib ŞENER****Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****2012, 257 sayfa****Jüri: Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Danışman)****Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI****Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****Doç. Dr. Muhammet YAZICI****Doç. Dr. Erdal BAYKAN**

Din, her dönemde insanların en önemli ilgi alanını oluşturmuştur. İnsanın olduğu her yerde din ile ilgili bir argüman kesinlikle vardır. Bunun yanı sıra dinin en önemli ögesi olan Tanrı hakkında da farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Aydınlanma döneminde filozofların din ve Tanrı anlayışının değiştiği görülmektedir. Hıristiyanlığın ve Kilise öğretilerinin ikinci plana atılmaya çalışıldığı bu dönemde akıl ön plana çıkarılmıştır.

Bu çalışma Aydınlanma Dönemi ve bu dönemin en önemli iki düşünürü olan John Locke ve David Hume'un din hakkındaki görüşlerini ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada, her iki düşünürün görüşleri ayrı ayrı bölümler halinde ele alınarak incelenmiş ve karşılaştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma, Din, Deizm, Teizm, Vahiy, Hoşgörü, Tanrı, Locke, Hume.

**ABSTRACT****Ph. D. DISSERTATION****RELIGION IN THE PHILOSOPHY OF ENGLISH ENLIGHTENMENT****(LOCKE AND HUME)****Habib ŞENER****Advisor: Assoc. Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****2012, Page: 257****Jury: Assoc. Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Advisor)****Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI****Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****Assoc. Prof. Dr. Muhammet YAZICI****Assoc. Prof. Dr. Erdal BAYKAN**

Religion has always been the most important concern of humanbeings. There is absolutely an argument related to religion wherever humanbeing exists. Besides, different thoughts about God, the most important factor of the religion, have been also presented. Pholosopers' understandings in terms of God and Religion has undergone a change during the age of Enlightenment. In this period, doctrine of Christianity and Church has been in the second plan and reason has featured.

This study aims to handle the age of Enlightenment and thoughts of religion of John Locke and David Hume, the most important philosophers of the age. In this study, opinions of both philosophers were seperately discussed and compared.

**Key Words:** Enlightenment, Religion, Deism, Theism, Revelation, Tolerance, God, Locke, Hume.



**KISALTMALAR**

- bkz.** : Bakınız  
**c.** : Cilt  
**çev.** : Çeviren  
**der.** : Derleyen  
**ed.** : Editör  
**nşr.** : Neşreden  
**s.** : Sayfa  
**vb.** : Ve benzeri  
**vd.** : Ve devamı  
**vol** : Volume  
**vs.** : Vesaire

## ÖNSÖZ

Din, insanların var olduğu ilk andan itibaren hayatlarında en önemli yeri işgal etmiştir. Felsefe tarihine baktığımızda her düşünürün din ile ilgili görüşler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kimi düşünürler mensubu buldukları toplumun din anlayışını benimseyip, onun rasyonelliğini ortaya koymaya çalışırken kimileri de o dine yönelik eleştiriler geliştirmişlerdir. Aydınlanma döneminin din açısından bir kırılma noktası oluşturduğu bir gerçektir. Çünkü bu dönemde özellikle Hıristiyan dogmatizmine ve Kilise'nin öğretilerine karşı çıkıldığını görüyoruz. Din ve gelenekler sorgulanmaya başlanmış, kilise ve din insanlığın gelişmesini engelleyen kurumlar olarak görülmüştür. Aydınlanma döneminde din anlayışına bağlı olarak, dinin kaynağı yani vahiy ve dinin hayattaki en önemli ögesi olan ahlak alanında da büyük değişimler yaşanmıştır. Bu dönemde öne çıkan bir başka gelişme ise din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olmuştur.

Aydınlanma döneminin, din ile bağlantılı olan diğer bir özelliği hoşgörü ilkesinin hayata geçirilmeye çalışılmasıdır. Bu dönem düşünürleri felsefelerinde hoşgörüye de yer vermişlerdir. Aydınlanma'nın batı dünyası için olumlu sayılabilecek bu özelliklerinin yanında, insanlığa olumsuz etkilerinin bulunduğu da birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Çünkü Aydınlanma birçok sorunu da ortaya çıkarmıştır. İnsanların daha rahat bir hayat yaşamalarına imkân tanınmasına rağmen, Aydınlanma bireyi ön plana çıkarmış ve insanı hem kendine hem de topluma karşı yalnızlaştırmıştır. İşte biz de, bu dönemin başlangıcında ve sonunda yer alan iki düşünürün özellikle din hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin Aydınlanma dönemine etkilerini ele alıp incelemeye çalıştık. John Locke, Aydınlanma'nın başlamasına neden olan düşünür olarak kabul edilirken David Hume ise, İngiliz Aydınlanması'nın son temsilcisi olarak bilinmektedir.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Aydınlanma Felsefesi ve Locke ile Hume'un Aydınlanma'ya etkilerini ele alıp inceledik.

Birinci bölümde John Locke'un, bilgi felsefesi, Tanrı, vahiy, ahlak, ruh, mucize ve hoşgörü hakkındaki görüşlerini hakkında bilgi verdik.

İkinci bölümde David Hume'un, bilgi felsefesi, Tanrı, vahiy, ahlak, ruh, mucize ve hoşgörü hakkındaki görüşlerini ortaya koyduk.

Üçüncü bölümde ise, John Locke ve David Hume'un, bilgi felsefesi, Tanrı, din, vahiy, ahlak, ruh, mucize ve hoşgörü hakkındaki görüşlerini karşılıklı olarak değerlendirerek, benzer ve farklı yönlerinin bulunup bulunmadığını belirlemeye çalıştık.

Bu çalışmamızın başlangıcından beri yardımlarını esirgemeyen Tez İzleme Komitesi Üyeleri değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI Bey'e, Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER Bey'e ve Doç. Dr. Muhammet YAZICI Bey'e, tezin şekillenmesinde önemli katkıları olan değerli hocam Sayın Doç. Dr. Erdal BAYKAN Bey'e, çalışmalarımda beni yönlendiren ve katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen değerli hocam Sayın Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU Bey'e ve çalışmamda başından sonuna kadar bana destek veren, cesaretlendiren ve ufkumu açan danışman hocam Sayın Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU Bey'e teşekkürü bir borç bilirim.

**Habib ŞENER**

**Erzurum-2012**

## GİRİŞ

### AYDINLANMA DÜŞÜNÇESİ

#### 1. GENEL HATLARIYLA AYDINLANMA DÜŞÜNÇESİ

John Locke ve David Hume, ortaya koydukları görüşleriyle Aydınlanma felsefesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Zaten genel kabule göre, Aydınlanma'nın başlamasına neden olan filozof John Locke'tur. Bundan dolayı bu iki filozofun görüşlerine geçmeden önce, Aydınlanma hakkında genel bilgi vermek yararlı olacaktır.

Özgürlüğün yeni ruhu, hareket, her şeyi merak etmek,<sup>1</sup> aydınlatmak, kazanmak ve bir şeyle iletişim kurmak anlamlarına gelen<sup>2</sup> Aydınlanma, insanın kendisini geleneklerinin, toplumunun ve inançlarının etkisinden kurtarıp yalnızca tabii aklına dayanarak evreni ve hayatı açıklaması demektir. Bilgiyi ön plana alan Aydınlanma,<sup>3</sup> Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların aklı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, felsefi ve toplumsal harekettir.<sup>4</sup> Simgesi ışık olan, insanın bütün ilgi alanlarına sirayet eden, yönlendiren<sup>5</sup> ve kendi yüzyılına tıpkı bir ruh hali gibi etki eden Aydınlanma,<sup>6</sup> gerçekleşmesi ve sonuçları itibariyle hem Amerika hem de tüm Avrupa'da etkili olmuştur.<sup>7</sup> Aydınlanma önce Locke ile İngiltere'de başlamış,<sup>8</sup> sonradan Hume ve Adam Smith önderliğinde İskoçya'ya ve en sonunda da Fransa ve Almanya'ya doğru yayılmış geniş kapsamlı ve güçlü bir hareketi temsil etmektedir.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, (çev. Şebnem Sunar), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 87.

<sup>2</sup> Vahdettin Başçı, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2002, s. 9.

<sup>3</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009, s. 29.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 165.

<sup>5</sup> İsmail Killoğlu, "Aydınlanma Sorununa Giriş Denemesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, İstanbul 2011, s. 173.

<sup>6</sup> Hof, s. 7.

<sup>7</sup> Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 13.

<sup>8</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 293; Arda Denk, *Bilginin Temelleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 21.

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 50-51.

18. yüzyıl felsefesine “Aydınlanma Felsefesi” ve bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine de “Aydınlanma Çağı” adı verilmiştir. Bu felsefeye veya bu döneme Aydınlanma adının verilmesinin nedenini, aydınlatılacak olan veya aydınlatılmak istenen şeyin ne olduğunu açıklamak Aydınlanma’nın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Burada aydınlanmak isteyen doğal olarak insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de, insan hayatının anlam ve düzenidir. İnsanların hayatının düzenini sağlayan değerler belli bir dönem sonra canlılıklarını kaybedebilirler. Böylece yeni bir düzene kılavuzluk edecek düşünceler aranmaya başlanır. İşte yeniçağın Aydınlanması da bu çeşitten bir arama ve bulmadır.<sup>10</sup> Aydınlanma’da, insanların düşünme ve değerlendirmelerinde din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi akıl ve görgüleri ile hayatlarını aydınlatmaya yönelmeleri görülmektedir. Kant’ın deyişiyle Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.<sup>11</sup> Kant’a göre, aslında bu ergin olmayış durumuna düşmesinde tek suçlu insanın kendisidir. Çünkü insan, aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösterememiştir.<sup>12</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için burada kullanılan Aydınlanma’nın, Tanrı’nın insanın içine doğması, ermek anlamına gelen dindeki aydınlanma kavramından farklı bir içerik taşıdığını da söylememiz gerekir.<sup>13</sup> Aydınlanma’nın sloganı da Kant’a aittir: “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!”<sup>14</sup>

Kamuran Birand’a göre, Aydınlanma kavramı, biri asıl ve dar, öteki ise geniş olmak üzere iki anlamda kullanılabilir. Asıl ve dar anlamdaki Aydınlanma, 18. yüzyılı kaplayan düşünce çağıdır. Geniş anlamdaki Aydınlanma ise, genellikle insan düşüncesinin Rönesans’tan beri takip ettiği gelişmedir. 18. yüzyılı kaplayan asıl anlamdaki Aydınlanma çağı bir bakıma, geniş anlamdaki Aydınlanma’nın 15. yüzyıldan beri insan düşüncesinde meydana gelen değişikliklerin bir sonucudur.<sup>15</sup> Asıl ve dar

<sup>10</sup> Gökberk, s. 289.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt (1784), (çev. Nejat Bozkurt), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000, s. 17; Gökberk, s. 289; M. Buhr ve diğerleri, *Aydınlanma Felsefesi*, (çev. Veysel Atayman), Yenihayat Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 9.

<sup>12</sup> Kant, s. 17.

<sup>13</sup> Buhr ve diğerleri, s. 8-9.

<sup>14</sup> Kant, s. 17.

<sup>15</sup> Kâmuran Birand, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(I-IV), Ankara 1956, s. 87.

anlamındaki Aydınlanma 18. yüzyılda ortaya çıkmış olmasına rağmen, geniş anlamdaki Aydınlanma'nın kökeni, Ortaçağa hatta ilkçağdaki Yunan Aydınlanmasına kadar götürülebilir. Böylece Aydınlanma kuramı temel olarak sadece yeniçağa ait bir akım olarak görülmeyecektir.<sup>16</sup> Öteden beri süregelen ve katılaştan geleneklere alışılmamış bir yapı getirmiş<sup>17</sup> olan Aydınlanma'da, aslında 1500'lü yıllardan başlayan dönüşümlerin etkisi görülmektedir. Katılaştan bu gelenekler Aydınlanma döneminde değişmeye başlamıştır.<sup>18</sup>

Filozoflar yüzyılı olan<sup>19</sup> bu dönemde birçok ülke büyük filozoflar yetiştirmiştir. Fransa'da Descartes ve Pascal, İngiltere'de Newton ve Locke, Almanya'da ise Leibniz, Thomasius ve Wolff bunlar arasında sayılabilir.<sup>20</sup> Böylece Aydınlanma emin bir şekilde 17. yüzyıl düşüncesinin temelleri üzerinde yükselmeye devam etmiş ve daha büyük fikirlerini ortaya koymuştur.<sup>21</sup> Aydınlanma, temelini İngiltere'ye, derinleşmesini Almanya'ya, söylemini ve itici gücünü ise Fransa'ya borçludur.<sup>22</sup> Önce İngiltere'de başlayan, buradan Fransa'ya geçen ve kısmen Fransa aracılığıyla Almanya'ya ulaşmış olan Aydınlanma, bu üç büyük Avrupa ülkesinde kendi özelliklerine uygun biçimler almıştır. Aydınlanma İngiltere'de daha çok deneycidir, Fransa'da daha çok natüralisttir, Almanya'da ise daha çok mistik-rasyonalisttir.<sup>23</sup> Bu noktada Aydınlanma'dan önce, Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entelektüel yapısındaki köklü değişikliklerin ortaya çıkmasında keşif hareketleri, Rönesans ve Reform'un büyük katkılarının olduğunu<sup>24</sup> söylememiz gerekir.

Aydınlanma kavramı bağlamında oluşan bu anlayış, 18. yüzyılı esas alarak tarihin dönüm noktasını da belirlediğini düşünüyordu.<sup>25</sup> Başlangıçta pozitif dinleri reddetme ya da onlara karşı mücadele etme tutumu içerisinde olmayan Aydınlanma düşüncesinde, şeklen de olsa dine saygı gösterilmiş ve bunun karşılığında da dinin salt düşünme

<sup>16</sup> Killoğlu, s. 181.

<sup>17</sup> Hof, s. 7.

<sup>18</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault ve Derrida'ya*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 25.

<sup>19</sup> Christian Destain, *Aydınlanma*, (çev. İsmail Yerguz), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010, s. 33.

<sup>20</sup> Hof, s. 136.

<sup>21</sup> Irwing M. Zeitlin, "Aydınlanma: Felsefi Temeller", (çev. Mustafa Tekin), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XIII, Konya 2002, s. 230.

<sup>22</sup> Oskar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, (çev. Gürsel Aytaç), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 19.

<sup>23</sup> Gökberk, s. 293.

<sup>24</sup> West, s. 29; Buhr ve diğerleri, s. 7.

<sup>25</sup> Killoğlu, s. 173.

süreçlerine karışmaması istenmiştir.<sup>26</sup> Çünkü insanların karşılaştıkları sorunları nasıl çözmeleri gerektiğini din adamları değil aydınlar söyleyecektir.<sup>27</sup> Ancak Hıristiyan vahyinin evrenselliği üzerine kuşku artması, edebiyat eleştirilerinin Kutsal Kitaba da uygulanması, Epikürcü maddeciliğin yeniden keşfedilmesi, Protestan reformu ve vicdan özgürlüğü isteği gibi durumlardan dolayı Kilise'nin ortaya koyduğu şekliyle dinî inanç ağır darbeler almış,<sup>28</sup> başta din olmak üzere, doğa görüşü, toplum, devlet düzeni eleştirilmiş ve dolayısıyla insanların evren anlayışı da değişmeye başlamıştır. “Tanrı’dan gelme kutsal bir düzen görüntüsü” içeren metafizik tanrıbilimci evren anlayışı yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır.<sup>29</sup> Böylece Ortaçağın sonunda hâlâ hâkim durumdaki Hıristiyan öğretisiyle klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, zamanla çözülmüştür. Bundan dolayı filozoflar, ahlakçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgiler, ahlakî ilkeler ve siyasî düzen için rasyonel temellere dayalı araştırma yapmışlardır. Bütün bunların sonucunda da insanlar, geleneksel inançlar ve dinî otoritelerden şüphe duymaya başlamışlardır.<sup>30</sup>

Aydınlanma döneminde aklın ön plana çıkarılması ve her konuda akla başvurulması karar verilmeye çalışılması sonucunda, dinî otoritenin hayatın her yönünü kontrol altında tutan egemenliğinin ortadan kaldırılmasına zemin hazırlanmıştır.<sup>31</sup> Din adamları sınıfının yaptığı dinî baskılardan ya da bu baskıların yönlendirmesinden kurtulmak için çaba sarfedilmiş,<sup>32</sup> kiliseler ve din insanlığın gelişmesini engelleyen ve onların bağımlılık durumunda kalmalarına neden olan kurumlar olarak görülmüştür. Aydınlanma insanı bu tür bağımlılıkları aklıyla aşmalıdır. Bu yapıldığı takdirde insanlar özgürlüklerine kavuşmuş olacaklar, dolayısıyla gelişmelerine engel olan kaynağı, hoşgörüsüzlüğü de ortadan kaldıracaklardır.<sup>33</sup> Aklın hâkimiyeti ilerleyen dönemlerde daha da artmış ve teolojiyle hiçbir şekilde anlaşma yolu seçilmemiş ve sonuç olarak da teolojinin, kilisenin ve dogmanın bitirilme işi dine kadar götürülmüştür.<sup>34</sup> Zaten Aydınlanma'nın ortaya çıkmasının en temel sebebi Kilise ve Hıristiyanlığın öğretileridir.

<sup>26</sup> Ewald, s. 9-10.

<sup>27</sup> Erdal Baykan, “Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi-S. Hüseyin Nasr Örneği-“, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, İzmir 2002, s. 208.

<sup>28</sup> Destain, s. 95-96.

<sup>29</sup> M. Buhr ve diğerleri, s. 7.

<sup>30</sup> West, s. 29.

<sup>31</sup> Cevizci, s. 51.

<sup>32</sup> Destain, s. 31.

<sup>33</sup> Destain, s. 22-23.

<sup>34</sup> Ewald, s. 9-10.

Bundan dolayı bazı filozoflar, dinin aklî bir yorumunu yapmaya çalışmışlardır. Ancak gördüğümüz kadarıyla büyük bir çoğunluk dini reddetme veya hiç olmazsa insanların hayatlarından uzaklaştırma çabası içerisinde olmuşlardır.

Aydınlanma düşüncesinde bütün filozofların ortak anlayış noktası akli kullanma ve akla duyulan güvendir. Bundan dolayı her türlü felsefî ve toplumsal proje akla ve akılla somutlaşan ilkelere dayandırılmıştır. Akla bu kadar önem verilmesi sonucunda doğal olarak bu dönem “Akıl Çağı” olarak da adlandırılmıştır.<sup>35</sup> Akli biricik ölçü olarak her şeye uygulamaları,<sup>36</sup> aklın kullanımı hakkında anlaşma sağlamaları ve akli merkeze almaları nedeniyle Aydınlanma filozoflarını akılcı olarak tanımlamak mümkündür.<sup>37</sup>

18. yüzyılda bilimlerin gelişmesi sonucunda insanlar doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya başlamışlardı. Bu durum da doğal olarak insanların akla olan güvenlerini en üst seviyeye çıkarmıştır. Böylece insanlar, doğa üzerinde başarılı olan akli, kültür dünyasında da kullanmak ve kültür bilimlerini geliştirmek istemişlerdir. Aslında 18. yüzyıla “Aydınlanma çağı” adı verilmesinin nedeni de akla duyulan bu inanç ve güvendir. Aklın, kendilerini geleneklerin köleliğinden kurtaracağına, kaderlerini düzenleyeceğine, özgürlük ve mutluluklarını artıracığına inandıkları için bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirmişlerdir. Bütün insanların aynı kültür temelinde birleşmelerini sağlamak için de toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye başlamışlardır.<sup>38</sup> Aydınlanma’da, akıl neredeyse filozofların tanrısı haline gelmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da akıl üzerine kurulu yeni bir dünya meydana getirme çabasına girilmiştir.<sup>39</sup> İnsan aklına verilen önem, doğal olarak insan ve birey algısını da değiştirmeye başlamıştır. Akli sayesinde kendi kaderini belirleme hakkına sahip olan insan, Tanrı da dâhil olmak üzere tüm otoritelerden bağımsız bir varlık olmaya başlamış<sup>40</sup> ve akıllı bir varlık olan insan evren içerisinde özel bir öneme sahip olmasından dolayı merkeze alınmıştır.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Çiğdem, s. 14.

<sup>36</sup> Buhr ve diğerleri, s. 80-81.

<sup>37</sup> Ernst Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, (çev. Doğan Özlem), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000, s. 38; Mehmet Vural, “Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII(2), Ankara 2002, s. 379.

<sup>38</sup> Gökberk, s. 290-291.

<sup>39</sup> Zeitlin, s. 229.

<sup>40</sup> Buhr ve diğerleri, s. 76-77.

<sup>41</sup> Vural, s. 378.



Rasyonel düşüncenin her alanda büyük ilerlemeler gösterdiği Aydınlanma döneminde insanlar artık Ortaçağ'da yaşamadıklarını anlamışlar ve aydınlanmamış olan her şeye küçümsemeyle bakmaya başlamışlardır.<sup>42</sup> Aydınlanma döneminde aklın kullanımına vurgu yapan en önemli düşünürlerden birisi de Kant olmuştur. Kant'a göre Aydınlanma, aslında akli her yönüyle ve her açıdan çekinmeden kullanma özgürlüğüdür. Ancak Kant'ın, aklın kullanımını "özel" ve "kamusal" olmak üzere iki alana ayırdığını görmekteyiz. Aklın özel kullanımı demek, kişinin kendi işi, memuriyeti çerçevesinde kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesidir. Bu durumda akli kullanma tartışmasına izin verilmez ve itaat etmek esastır. Bunun yanında bir insan, bir bilgin sıfatıyla, kendi düşünme yetisine dayanarak yazılarıyla kamuya yönelir ve bu durumda aklını kullanır ama bunu yaparken de görev yaptığı durumları ve işleri zarara uğratmaması gerekir. Bu konuda Kant'ın verdiği bir örnek çok dikkat çekicidir. Bir rahip, kilisenin sadık bir hizmetkârı olarak görev ve yükümlülüklerine uygun bir biçimde vaaz verirken, kendi kişisel kanılarına göre bunu yapmak özgürlüğüne sahip değildir. Çünkü kendisinin yükümlü olduğu şekilde ve başka bir otorite adına dinî telkinde bulunmak zorundadır. Buna karşın, alanının bilgini olarak din adamı yazılarıyla halka hitap ederken, yani rahip olarak aklını kamu hizmetinde kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanır.<sup>43</sup>

Kant'ın, aklın kullanımını kamusal ve özel alan olarak ayırması eleştiri konusu olmuştur. Michel Foucault, Kant'ın bu ayrımının, aklın özgür kullanımını engellediğini belirtmektedir. Aklın kamusal kullanımında özgür, özel kullanımında ise boyun eğer bir durumda olduğunu söyleyen Foucault, böylece insanların akıllarını belirlenmiş koşullara uyarlamak zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır.<sup>44</sup> Bu durum aslında Kant'ın, Aydınlanma'yı tanımlamasına ve Aydınlanma'nın ruhuna aykırı görünmektedir. Çünkü her alanda aklın kullanım özgürlüğünden söz eden Kant, aklın kullanımını kendisi sınırlandırmaktadır.

18. yüzyıl Aydınlanma dönemi aynı zamanda tanrıtanımazlığın ve materyalizmin güçlendiği bir yüzyıl olmuştur. Tanrıtanımazlık ortaya çıkmış olsa da Tanrı'nın varlığına

<sup>42</sup> Hof, s. 220.

<sup>43</sup> Kant, s. 18-19.

<sup>44</sup> Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", (çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000, s. 71.

olan inanç devam etmiştir. Ancak Tanrı'nın imajı değişmiştir. Bir süre sonra bu imaj da yok olacak ve deizm yaygınlaşacaktır. Böylece insanların Tanrı'nın varlığını bilmeleri ve Tanrı'ya hissetmeleri için vahye veya dinî kurumlara ihtiyaçları da kalmayacaktır.<sup>45</sup> Örneğin Aydınlanma düşüncesinin filozoflarından birisi olan Denis Diderot'a göre, korku ve insanların güçsüzlüğü temele alınarak kurulmuş olan ve teologların kendi hâkimiyetlerini sağlamak için uydurdukları din, gerçek din değildir. Ona göre, gerçek din olan tabii din, insan aklına hitap eder ve kurulu dinler gibi insanları bölmez.<sup>46</sup> Dine ve Kilise'ye getirilen bu kadar eleştiriden sonra doğal olarak, din karşıtı unsurlar güçlenecektir. Aydınlanma döneminde de deizm, belki halk için olmasa bile, filozoflar için en önemli düşünce ve inanç sistemi haline gelmiştir.

Başlangıçta bir kez müdahalede bulunmuş ve daha sonra evreni ve tabiatı kendi yasalarıyla baş başa bırakmış olan bir Tanrı düşüncesine dayanmış olan deizm<sup>47</sup> düşüncesinden dolayı Aydınlanma düşünürlerinin birçoğu Hıristiyanlık inancında yer alan yaratılmış evren kavramını reddederek bunun karşısına tabiatı ve evren kavramını koymuşlardır. Hatta onlar evrenin ve tabiatın, toplum ve insan ilişkilerini belirlediğine vurgu yaparak, felsefelerini bu temel üzerine kurmuşlardır.<sup>48</sup> Bundan dolayı 18. yüzyılda deizmin etkisi büyük boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki Aydınlanmacıların çoğu deisttir. Ateizme bir tepki olarak ortaya çıkan deistler, inanç dininden yana olmamakla beraber, tanrıtanımaz da değildiler. Deistler bir yandan akla dayalı bir dinden yana olmalarına rağmen, doğal din<sup>49</sup> savunucuları olduklarından dolayı kilise öğretisinden de tamamen kopmamışlardır.<sup>50</sup> Hıristiyanlığın aslında doğal bir din olduğunu ve dolayısıyla doğal dinin uzantısı olduğunu insanlara benimsetebilmek için, Hıristiyanlığın tarihsel yanından sıyrılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Deistler sistemli bir şekilde bu ayrımı yapmaya çalışmışlar ve kendi anlayışlarına uygun olarak özgün ve bozulmamış kilise düşüncesini, somut ve tarihsel kilisenin karşısına koymuşlardır. Böylece onlar Hıristiyanlığın doğal hakka dayalı yanını tarihsel kiliseye karşı kullanmış oluyorlardı.<sup>51</sup> Bütün bunlardan dolayı

---

<sup>45</sup> Destain, s. 97.

<sup>46</sup> Çiğdem, s. 40.

<sup>47</sup> Çiğdem, s. 50.

<sup>48</sup> Çiğdem, s. 18.

<sup>49</sup> Doğal din, Tanrı'yla kurulan doğrudan ya da dolaylı iletişime bağlı olan vahiy dini veya doğaüstü teolojiye karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünüdür. (Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 482.)

<sup>50</sup> Buhr ve diğerleri, s. 90.

<sup>51</sup> Buhr ve diğerleri, s. 92.

İncil, bilimsel eleştiriye tabi tutulmaya başlanmıştı. Örneğin, *Eski Ahit'in Eleştirel Tarih*'ini 1678'de Fransız Richord Simon yazmıştır. Her ne kadar ikinci baskısı sadece Rotterdam'da yayınlansa da, ortaya koyduğu görüşler kabul görmüştür. Gazeteci Johannes Clericus ise, Eski Ahit'in, eski Yunan edebiyatı gibi bir edebiyat olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu dönemde hemen hemen herkes vahiy kavramında ısrar etse de, onlar vahyin anlamını da değiştirmeye çalışmışlar ve vahyin, "doğal din" in mükemmelleştirilmesinden başka bir şey olmadığını söylemişlerdir. Her insan doğal olarak bir dine gereksinim duymaktadır. İnsanların dine karşı duydukları bu eğilimi, Hıristiyan öğretisinin yardımıyla mükemmelleştirmek söz konusudur. Onlar böylece vahyin önemini azaltmaya hatta vahyi ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bunun sonucu olarak sadece tanrısal doğa yasalarını tanıyan ancak kişisel Tanrı'yı tanımayan deizme, hatta hiçbir dinî ilkeyi kabul etmeyen ateizme yol açmışlardır.<sup>52</sup> Vahyin bildirdiği öğretiler ve din insan hayatından çıkarılmaya çalışılsa da, iyi insan yetiştirme arzusu devam ediyordu. Dolayısıyla insanların vicdanlarına karşı sorumlu oldukları ve bundan dolayı ahlakî ilkelere uymaları gerektiği düşünülüyordu. Deistler, kişisel bir Tanrı'yı tanınamalarına rağmen doğa yasalarını bağlayıcı olarak kabul ediyorlardı. Ateistler ise kendi vicdanlarının sesini dinliyorlardı.<sup>53</sup>

18. yüzyılda felsefe, koruyucu mücevher kutusundan çıkarak insanların bütün sorunlarıyla ilgili görüşler ortaya koymaya çalışmıştır. Filozoflar düşüncelerini insanlara ulaştırmak için her türlü çabayı göstermişlerdir.<sup>54</sup> O dönemde felsefî düşünme, bağımsız düşünme anlamını taşıdığı için artık öteden beri var olan otoritelere inanılmamalı ve her şey sorgulanmalıydı. İnsanlar bu döneme kadar Kilise'nin dogmatik düşüncelerini sorgulamaksızın kabul etmiş ve kendileri için de yeterli görmüşlerdi. Ancak bu durumun değişmesi gerekliydi ve bundan sonra her şey felsefî ölçülerle karşılaştırıldıktan sonra kabul edilmeliydi.<sup>55</sup> Örneğin, Kant insanlığın ilerlemesinin ve aydınlanmasının önündeki başlıca engelin, taassupla tutulan sembol ve görüşler olduğunu söylemektedir. Hiçbir siyasî teşkilatın veya dinî cemaatin kendi görüşlerini insanlar üzerinde baskı kurarak

---

<sup>52</sup> Hof, s. 143.

<sup>53</sup> Hof, s. 181.

<sup>54</sup> Destain, s. 36-37.

<sup>55</sup> Hof, s. 140.

kabul ettirmeye hakkı yoktur. Böyle bir şeyin yapılması Aydınlanma'ya ve insanlığın gelişmesine engel olacaktır.<sup>56</sup>

Aydınlanma döneminde felsefe; ahlak, din, siyaset, devlet, sanat ve bilim olmak üzere her konuda eleştirel ve özgürce fikir yürütmek istiyordu. Ancak bu genelde teoride kalıyordu. Çünkü bu dönemde bile felsefeyle uğraşmak, bulunulan ülkenin anayasasına göre tehlikeli sonuçlar doğurabiliyordu. Bundan dolayı ancak kurum adı verilmeden görüşler ileri sürülüyordu.<sup>57</sup> Aydınlanma döneminde felsefe anlayışının da değiştiğini görüyoruz. Bazen baskılara maruz kalınıp, ortaya konulan görüşler teoride kalsa da felsefe, artık insan hayatının her alanında görüşler bildirmeye başlamıştır. Felsefenin ortaya koyduğu görüşlerin Aydınlanma açısından en önemli olanları ise kuşkusuz politika ve din ile ilgili olanlardır.

Aydınlanma'nın en önemli amaçlarından birisi de hiç kuşkusuz hoşgörüdür.<sup>58</sup> Hoşgörüsüzlük, Aydınlanma'nın en temel kavramlarından olan evrensel akla aykırıdır ve insanların gelişmesinin önündeki en büyük engellerden birisidir. Hoşgörüsüzlük, insanların anlaşmalarını ve birlik sağlamalarını engellemiş ve savaşların da ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>59</sup> Locke'un hoşgörü konusunda yazmış olduğu mektupların Avrupa'yı etkilediği açıktır.<sup>60</sup> Hoşgörü denilince de akla ilk olarak din gelmektedir. Bundan dolayı dinî hoşgörüye özel bir değer veriliyordu. Bu hoşgörü sadece karşıdaki görüşe tahammül değil, aksine diğerleri için etkin bir anlayış olmalıydı. Hoşgörüyu uygulamak çeşitli Protestan inanışları içinde oldukça kolaydı. Çünkü Protestan kiliseleri Aydınlanmacı düşünceleri kabul etmeye eğilimliydi. Katolik kiliselere hoşgörüyu kabul ettirmek ise zor olmasına rağmen Aydınlanma'nın amacı açısından çok önemliydi.<sup>61</sup>

John Locke'dan başka hoşgörü konusunda önemli görüşler ortaya koymuş olan diğer bir filozof ise Kant'tır. Ona göre, aydınlanmış bir prens, halkına din konularında emir vermez, onlara yükümlülük yüklemeyi ve halkını tam bir özgürlüğe yönlendirir.<sup>62</sup> Bu yüzyılda Aydınlanma'ya ayak uyduran bir Papa bile vardı. Bu 1740'tan 1758'e kadar

<sup>56</sup> Kâmuran Birand, "İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV(I-II) Ankara, 1955, s. 48.

<sup>57</sup> Hof, s. 135.

<sup>58</sup> Destain, s. 53.

<sup>59</sup> Destain, s. 57.

<sup>60</sup> Destain, s. 54.

<sup>61</sup> Hof, s. 144.

<sup>62</sup> Kant, s. 20.

XIV. Benedictus adıyla papalık yapan Prosper Lambertini'dir. O, kiliseye uygun olan İncil okumalarına izin vermiş, kilisenin sayısız tatil günlerini azaltmış, kilise sansürünü hafifletmiş ve yasak kitaplar listesini denetlemiştir. Hatta Kopernik ve Galilei'nin yazıları hakkındaki yasağın feshedilmesi işini yoluna koyarak araştırmancının özgürlüğünü tanımıştı. Voltaire'in saygılarını sunduğu bu Papa da deist olmakla suçlanmıştır.<sup>63</sup>

Dinî alandaki hoşgörü haricinde siyasî alandaki hoşgörü hakkında da görüşlerin ortaya konulduğunu görüyoruz. Mutlak monarşinin hâkim olduğu bu dönemde iktidardakilerin yetkilerini Tanrı'dan aldıklarına inanılıyordu. Aydınlanma'nın ruhuna aykırı olan bu durumun da değişmesi gerekliydi. Bundan başka hoşgörüsüzlüğün aracı kurumları olarak kullanılan yargı gücü de bu dönemde eleştirilmiştir.<sup>64</sup> Bu dönemde dikkati çeken bir başka durum ise, Aydınlanmacı düşünürlerin batıl inançlara karşı bile hoşgörü gösterilmesini istemeleridir.<sup>65</sup>

Aydınlanma felsefesinde laik dünya görüşünün de güçlenmeye başladığı görülmektedir. Aslında Ortaçağın etkin gücü olan din ve kilisenin hâkim gücünü sona erdirecek akım, Rönesans ile başlamıştı. Laiklik 17. yüzyıl felsefesi'nde güçlü bir şekilde ele alınmıştır. Politik hayatı şekillendirmesi açısından ise 18. yüzyılda en yüksek noktaya ulaşacaktır.<sup>66</sup> Aydınlanma'nın en önemli ayırıcı özelliği olan rasyonelleşmeye bağlı olarak, gelenek ve din artık etkili olmamalıydı. Devletin, kiliseden yavaş yavaş ayrılması, ilk kez modern anlamda devletleri Aydınlanma döneminde ortaya çıkarmıştır. Böylece devlet yönetimi ve politik alan, dinden ve geleneksel ahlaktan soyutlanmıştır. Avrupa'da devletin bu şekilde dünyevileşmesi, insanların dünyevî çıkarları ile uyumlu hale getirilmiş bir politika ve idare anlayışını da ortaya koymuştur.<sup>67</sup>

## 2. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

Aydınlanma felsefesini açıklarken bu felsefeyi hazırlayan, ortaya çıkaran etmenlerin ve Aydınlanma dönemine yönelik eleştirilerin de göz önünde bulundurulması gereklidir. Çünkü hiçbir düşünce birdenbire oluşmamıştır. Bir düşüncenin ortaya çıkmasında onu hazırlayan etmenlerin de göz önünde bulundurulması gereklidir. Bundan

<sup>63</sup> Hof, s. 149.

<sup>64</sup> Destain, s. 56.

<sup>65</sup> Hof, s. 226.

<sup>66</sup> Gökberk, s. 291.

<sup>67</sup> West, s. 27.

dolayı Aydınlanma düşüncesini de bir zincirin halkası yani tarihin bir aşama noktası olarak görmek gereklidir.<sup>68</sup> Aydınlanma'da, özellikle 18. yüzyıl Batı düşüncesi esas alınarak açıklama yapılmaktadır. Batı düşüncesi dışında kalan düşünce ve inançlara hiç değinilmemektedir.<sup>69</sup> Oysa insanların başarıları, bütün insanlığın ürünleridir. Aydınlanma da kaynağını insanlığın önceki başarılarından almıştır. Aydınlanma'yı, son derece karanlık olan bir dünyada birdenbire yanan bir ışık gibi düşünmemek gerekir. Dünya, başlangıçtan beri dönüşüme hazır olmuştur.<sup>70</sup>

Aydınlanma felsefesini savunan düşünürler, aydınlanma öncesi devirleri "karanlık çağ" olarak nitelendirmişlerdir. Onların bu düşüncesi önyargılı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Çünkü insanlar geçmişte de çok parlak dönemler geçirmiş ve birçok filozof ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden Fehmi Baykan, Aydınlanma diye bir felsefenin olmadığını iddia etmektedir. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar* adlı eserinde Aydınlanma Felsefesi diye bir felsefenin olmadığını delilleriyle beraber açıklamaktadır.<sup>71</sup> 18. yüzyılın Aydınlanma Çağı olarak adlandırıldığını belirten Baykan ilk olarak, Aydınlanma adı altında toplanabilecek homojen bir öğretinin olmadığını söylemektedir. Çünkü bu dönemde ileri sürülen görüşler homojen değildir ve Aydınlanma filozoflarının kadrosunu tam olarak tayin etmek mümkün değildir. Bu dönemde filozofların ortaya koyduğu görüşler de birbirinden farklıdır. Örneğin bilgi felsefesi alanında Aydınlanma'nın görüşünü Locke'un mu yoksa Kant'ın mı temsil edeceği belirlenememiştir. Çünkü bu ikisi birbirlerine zıt görüşler ortaya koymuşlardır. Yani Aydınlanma'nın bilgi görüşünün empirizm mi yoksa rasyonalizm mi olacağı belli değildir.<sup>72</sup> Aydınlanma felsefesinin kendine has ayırtdedici özelliği de yoktur. Örneğin Aydınlanma'nın karakteristik özelliği olarak bazıları dine karşı olmayı öne sürerlerken, bazıları da aklı ön plana çıkarmaktadırlar.<sup>73</sup> Fehmi Baykan'ın bu görüşlerine benzer görüşler *Aydınlanma* adlı kitabın yazarı Christian Destain'da da görülmektedir. Ona göre, Aydınlanma aslında anlaşılması çok zor bir Avrupa hareketidir; çünkü birçok Aydınlanma vardır. Avrupa Aydınlanmalarının belli noktalarda (gelişme, mutluluk, din

<sup>68</sup> Afşar Timuçin, Ali Timuçin, *50 Soruda Aydınlanma*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2010, s. 26.

<sup>69</sup> Kılhoğlu, s. 186-187.

<sup>70</sup> Timuçin, s. 153.

<sup>71</sup> Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 29; Vural, s. 382.

<sup>72</sup> Baykan, s. 30-33.

<sup>73</sup> Baykan, s. 35; konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 29-50.

adamları sınıfına karşı olma, özgürlük, bir biçimde insana güvenme) anlaştıkları doğrudur ama bu noktalardan her biri ülkeden ülkeye farklı biçimde düşünülmektedir.<sup>74</sup> Zaten Aydınlanma veya Aydınlanma Felsefesi üzerine eserler yazan Batılı düşünürler, bu hareketin gelişmesinin her Avrupa ülkesinde mevcut tarihî koşullara bağlı olarak farklı gerçekleştiğini belirtmektedirler.<sup>75</sup> “Aydınlanma(ma)nın Felsefesi” adlı makalenin yazarı Serdar Taşçı da, Aydınlanma’nın bir sınıfa, birkaç topluma ve bir çağa özel ya da özgü olmadığını belirterek, bu yüzyılın da diğer yüzyıllar gibi kendine özgü toplumsal koşulları ve düşünsel içerikleri olduğunu söylemektedir. Ona göre, 18. yüzyılı diğer yüzyıllardan ayıran, sanılmakta olduğu gibi fazla özellik de bulunmamaktadır.<sup>76</sup> Dolayısıyla Aydınlanma, bütün üyelerinin, aynı şeylere inandığı bir hareket değildi<sup>77</sup> ve bir topluluk oluşturan Aydınlanma düşünürlerinin, tutarlı ve uyumlu bir topluluk olduğu da söylenemez.<sup>78</sup>

Aydınlanma’nın eleştirilen bir başka yönü de, kendi döneminde bazı gerçekliklere göz yumması veya bu durumları bir sorun olarak görmemesidir. Örneğin, kölelik o dönemlerde çok yaygın olmasına rağmen, felsefi ve hukuksal anlamda Avrupalılar, bu durumdan hiç rahatsız olmamışlardır. Özgürlükten başka bir şey düşünmeyen Aydınlanma bu konuda suskun kalmıştır. Bunun en önemli nedeni, kölelikte kendilerinin de bir çıkarlarının olmasıdır. Çünkü köleler, üretim zincirinin en önemli halkalarından birisini oluşturmaktaydı. Köleliğin haricinde bu yüzyılda sömürgecilik de çok yaygındı. Kâr elde etmek amacıyla doğa ya da insanın sömürülmesi kendileri için çok normal bir durumdu.<sup>79</sup> Ekonomik kazanç elde etmek amacıyla farklı ülkelere giden Avrupalılar, sömürgeleştirme faaliyetlerine başlamışlardır. O ülkelerdeki yerlileri kendilerine eşdeğer insan olarak görmeyen Avrupalılara göre, onlar barbardı. Onların ilk önce boyunduruk altına alınması sonra da ehlileştirilmeleri gerekliydi.<sup>80</sup> Burada doğal olarak bir çelişki vardır. Çünkü Aydınlanma’da bir yandan insanın kullanılmaması tezi ortaya konulurken

---

<sup>74</sup> Destain, s. 83.

<sup>75</sup> Buhr ve diğerleri, s. 9.

<sup>76</sup> Serdar Taşçı, “Aydınlanma(ma)nın Felsefesi”, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000, s. 132.

<sup>77</sup> Kılloğlu, s. 185.

<sup>78</sup> Timuçin, s. 71; Necdet Subaşı, “Dinlerin Kaderi, Ulema ve Aydınlanma”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Van 1994, s. 164.

<sup>79</sup> Destain, s. 69-72.

<sup>80</sup> Hof, s. 190.

diğer yandan yoğun bir sömürme dönemi yaşanmaktaydı.<sup>81</sup> Aydınlanma kölelik sorununa din içerisinde çözüm arar gözükmektedir. Çünkü farklı ırktan ve farklı kültürlerden insanlara saygı gösterilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu da misyonerliğin Aydınlanmacı bir kimlik kazanması anlamına gelmekteydi. Hıristiyan misyonerleri uzun zamandır derisi farklı renkten insanları, Hıristiyanlığın kurtuluş beklentilerine dâhil etmeye çalışarak kabul etmiştir.<sup>82</sup> 1800'lü yıllarda Fransız doğa bilimcisi olan De Gerando bu durum hakkında çarpıcı tespitlerde bulunmuştur. Ona göre Kolomb yeni Dünya'ya sadece hırslı fatihler göndermiştir. Acımasız İspanyol maceraperestleri beraberlerinde sadece yıkım getirmişlerdir.<sup>83</sup> Kölelik ancak 18. yüzyılın sonlarında kamuoyu tarafından tartışılmaya başlanmıştır ve bu alandaki kurtuluş ise 19. yüzyıl içinde gerçekleşmiştir.<sup>84</sup>

Modern dünyanın biçimlendirilmesinde önemli bir rol oynayan<sup>85</sup> Aydınlanma'nın amacının gelişme olduğu kesindir. Ancak Aydınlanma'nın temelini oluşturan gelişme kavramı kesin değildir. Aydınlanma bulunan cevaplarla birlikte yeni sorunların da ortaya çıktığını anlamıştır. Böylece Aydınlanma'yla birlikte insan yaşamı bir terk edilmişlik durumuna düşmüştü<sup>86</sup> ve modern dönemde insanın yalnızlaşmasına, yabancılaşmasına sebep olmuştur. Modern dünyanın içine atılan insanın, yabancılaşmasından ve yalnızlaşmasından söz eden Heidegger, belki de Aydınlanma düşüncesinin insanlar üzerindeki bu olumsuz etkilerini vurgulamaktaydı. İnsanın içine düştüğü bu modern dünyada kendi özgürlüğünü kazanması ve kendi özüne uygun eylemlerde bulunması önem arz etmektedir.<sup>87</sup> Aydınlanma eleştirisine önemli katkılarda bulunmuş olan bir başka filozof ise Rousseau'dur. O, bir Aydınlanma filozofu olmasına rağmen, yüzyılın iyimserliğine karşıt olarak, kendi çağına kadar ki tüm tarihi, insanın doğuştan iyi olan doğasını bozan bir süreç olarak nitelendirmektedir. Rousseau, Aydınlanma döneminin egemen anlayışına karşı çıkmakta ve diğer düşünürlerden farklı olarak o, bilim ve uygarlığın insan doğasını bozduğuna ve insanı yalnızlığa mahkûm ettiğine

---

<sup>81</sup> Timuçin, s. 25.

<sup>82</sup> Hof, s. 193.

<sup>83</sup> Hof, s. 195.

<sup>84</sup> Hof, s. 204.

<sup>85</sup> Çiğdem, s. 17.

<sup>86</sup> Destain, s. 111-115.

<sup>87</sup> Tuncay İmamoğlu, "Whitehead ve Heidegger Düşüncesinde İnsanın Anlamı", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 39, Erzurum 2009, s. 38.



inanmaktadır.<sup>88</sup> Bilim ve sanatlardaki ilerlemelerin bedelini insanlar toplumsal ahlakî çöküntü ile ödemektedirler. Doğal halde yaşayan insanlar, barış içerisinde eşit bir hayatı paylaşmaktaydılar. Medenî insan ise başkalarına zarar vererek hayatta kalmayı sağlamaktadır.<sup>89</sup> Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışı insanların yeteneklerinden ve insan aklının ilerlemesinden almıştır.<sup>90</sup> Ona göre, bütün kötülükler, bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlak değerlerinin alçılmasıyla insanlar arasına giren eşitsizlik nedeniyle ortaya çıkmıştır. İnsanların hayatında rahatlık attıkça, sanat ilerledikçe ve lüks her tarafa yayıldıkça mertlik bozulmaktadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla uygarlığın ilerlemesinin en önemli sonuçlarından birisi de, insanlar arası eşitsizliğin artmasıdır. Hatta Rousseau, insanın ilkel bir hayat yaşarken daha iyi, daha akıllı, daha mutlu ve sağlıklı olduğunu belirtmektedir. Doğal bir halde yaşayan insanların, doktorlara ve ilaçlara da ihtiyacı yoktu. Çünkü hastalık nedenleri o dönemlerde çok azdı.<sup>92</sup> Rousseau, doğal insan ve uygar insan karşılaştırması yaparak, doğal insanın özgür, uygar insanın ise tutsak olduğundan söz etmektedir. Doğal durumun ortadan kalkmasına paralel olarak insan doğasının da bozulduğunu belirten Rousseau'ya göre, insan ya doğaya dönerek ya da erdemli bir yaşam kurarak bu durumdan kurtulmalıdır.<sup>93</sup> Ona göre, doğa hali, barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.<sup>94</sup> Doğal durumdan toplumsal duruma geçen insanlar belki uygarlaştılar. Ancak toplum yaşamı insanı bozmuştur. Bundan dolayı Rousseau eserlerinde, her yerde gerçek ve içtenlikli insanı özleyen bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>95</sup>

Bir dünyanın sonunu hazırlarken yeni bir dünyanın da kapılarını aralayan Aydınlanma'da, göze çarpan bir başka nokta ise belirsizliklerin daha doğrusu hemen hemen her alanda zıtlıkların bulunmasıdır. Doğaya egemen olmayı amaçlayan Aydınlanmacı tutum, bilimsel ve teknik başarılarla güçlenip gelişerek günümüze kadar

<sup>88</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, (çev. Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 174; Tuncay İmamoğlu, "Jean Jacques Rousseau'nun Siyaset Felsefesi ve Din Kuramı", *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji*, Sayı: 4, Isparta 2002, s. 66.

<sup>89</sup> Çiğdem, s. 46-47.

<sup>90</sup> Rousseau, s. 174.

<sup>91</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 20, 28, 60, 64.

<sup>92</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 99; İmamoğlu, s. 66.

<sup>93</sup> İmamoğlu, s. 67-68; Rousseau'nun insanın doğaya uygun yaşaması ve dolayısıyla bu durum için öngördüğü devlet modeli ve din anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. İmamoğlu, "Jean Jacques Rousseau'nun Siyaset Felsefesi ve Din Kuramı", s. 63-74.

<sup>94</sup> Rousseau, s. 118.

<sup>95</sup> Timuçin, s. 116.

gelmiş ve günümüzdeki ekolojik sorunların en önemli nedeni olmuştur. Aslında doğaya egemen olmayı ve bunu insanların faydasına kullanmayı amaçlayan bu tutum, doğaya ve dolayısıyla insanlara zarar vermiştir.<sup>96</sup> Aydınlanma'da hem koyu bir dindarlık hâkim olmuş hem de tanrıtanımazlığa izin verilmiştir. Sürekli olarak barış projelerinin kaleme alındığı bu dönemde devrimler ve savaşlar eksik olmamıştır. İnsan hakları getirilmesine rağmen kölelik kaldırılmamıştır. İnsanlar suçsuz yere cezalandırılırken, kamuoyunun talepleri dikkate alınmaya çalışılmıştır. Yasakların ve sansürlerin de görüldüğü Aydınlanma'da en önemli "başkaldırı" yazıları da kaleme alınmıştır. Belki de en önemli tezat, kozmopolit olmak isteyen Aydınlanma'nın milliyetçilikleri doğurmuş olmasıdır.<sup>97</sup> Çünkü 18. yüzyılda devletler henüz milliyetçi değildi.<sup>98</sup>

Aydınlanma döneminde görülen bir başka tezat ise, hukuk alanındadır. Bu dönemde; insan haklarını, özgürlükleri ve hukuk kurallarını içeren bir anayasanın hazırlanması beklenirdi. Ancak doğal hukuka ilişkin güvencelere dayanan bir "anayasa" 18. yüzyıl Avrupası'nda bir ütopya olarak kalmıştır. Sadece böyle bir anayasanın yapılabileceğine dair bir ortam hazırlanabilmiştir.<sup>99</sup> Kilise ve bilim çatışmasının da hiç tahmin edilemeyen gelişmelere sebep olduğu söylenebilir. Şöyle ki, haklı olarak Kilise'nin bilimi engellediğini düşünen insanlar, bilimin önündeki engellerin kaldırılması için çaba sarf etmişlerdir. Ancak modern dünyanın azat ettiği ve kontrolden çıkan bilimin, tabiatı ve insanlığı ortadan kaldıracak bir seviyeye geleceğini de herhalde düşünememişlerdir.<sup>100</sup> Bundan dolayı Aydınlanma savaşlara gömülmüş ve dehşetini düşünemediği geleceğin savaşlarının koşullarını yaratmıştır.<sup>101</sup> Aydınlanma yüzyılı insanlar arasında her alanda bir birlik sağlamak üzere yola çıkmıştı. Ancak Aydınlanma'nın eleştirdiği her yanlışa kendisinin de düştüğünü görmekteyiz.

Sonuç olarak Aydınlanma düşünürünün insanlık kavramı üzerine akıl yürütürken, insanî olandan hareketle akıl yürütmediğini<sup>102</sup> söyleyebiliriz. Hayatın içinde ve hayatla beraber şekillenmesi gereken, yaşamın biçimi ve fonksiyonu olan akıl, eğer kaynağını yaşamdan almaz ve ondan beslenmezse, modern düşüncenin soyut ve mutlak aklında

<sup>96</sup> Baykan, "Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi", s. 210.

<sup>97</sup> Destain, s. 143-144.

<sup>98</sup> Hof, s. 83.

<sup>99</sup> Hof, s. 161.

<sup>100</sup> Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 64-65.

<sup>101</sup> Destain, s. 143-144.

<sup>102</sup> Destain, s. 72.

olduğu gibi yaşam gerçeğini tam olarak veremeyecektir.<sup>103</sup> İnsan rasyonel düşünme ve kavrama yetisine sahip olmakla beraber aynı zamanda irrasyonellik yönü de olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan sever, acı çeker, âşık olur, inanır, umut eder, hayal kurar, ızdırıp çeker ve sevinç duyar. İnsanın duygusal doğasına ait olan bu şeyler en az akli yönü kadar güçlü ve belirleyicidir.<sup>104</sup> Aydınlanma'nın, bilim ve teknolojinin ilerlemesine, hoşgörü ve demokrasinin gelişmesine ve insanların daha rahat bir hayat sürmelerine zemin hazırladığı kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Ancak Aydınlanma'nın akli ön plana çıkarırken insanın duygu yönünü hiç hesaba katmaması ve dini insan hayatından çıkarması nedeniyle, günümüz dünyasındaki ahlakî ve kültürel birçok sorunun ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir.

### 3. LOCKE VE HUME'UN AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra şöyle bir sorunun akla gelmesi son derece doğaldır. Aydınlanma felsefesine Locke ve Hume'un katkısı ne olmuştur? Şimdi bu soruya cevap bulmaya ve bu iki filozofun Aydınlanma felsefesindeki yerlerini ortaya koymaya çalışalım. Şunu özellikle belirtmeliyiz ki, Aydınlanma en büyük etkiyi Locke'dan almıştır.<sup>105</sup> İngiliz Aydınlanması'nı, dolayısıyla Avrupa'daki Aydınlanma'yı başlatan düşünür olan Locke,<sup>106</sup> önceki yüzyıllarda ortaya çıkan ve 18. yüzyıl Aydınlanma çağının gelişimine esin kaynağı olan eğilimleri bir sentez ve doğrulamaya tabi tuttuğundan dolayı Avrupa'nın düşünce tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir.<sup>107</sup> Reformasyon hareketleriyle ortaya çıkan dinî, felsefî ve kültürel bir karmaşa ortamından çıkmış olan<sup>108</sup> Locke'un felsefesi, insanın doğal hakları fikrine vurgu yapması, halka dayalı toplumsal ve siyasal düzen düşüncesini savunması nedeniyle yalnızca Aydınlanma'yı değil kendinden sonraki bütün düşünce dünyasını da etkilemiştir.<sup>109</sup> Locke, bir bakıma Aydınlanma'nın ruhunu temsil etmektedir. İnsanların düşüncelerinin ve yerleşmiş geleneklerin değişmesi konusunda hiçbir filozof onun kadar etkili

<sup>103</sup> İmamoğlu, s. 63.

<sup>104</sup> İmamoğlu, s. 81.

<sup>105</sup> Timuçin, s. 28.

<sup>106</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Hece Yayınları, Ankara 2002, s. 52.

<sup>107</sup> Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları-Locke, Hume ve Berkeley*, (çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 22.

<sup>108</sup> Hanratty, s. 19.

<sup>109</sup> Timuçin, s. 90.

olmamıştır.<sup>110</sup> Modern insanın kendini anlaması, doğa ve toplumla ilişkisi, din ve ahlaka yaklaşımı, doğa ve insan bilimlerine karşı tutumu gibi birçok konuda Locke'un düşüncesi etkili olmuştur.<sup>111</sup> Locke'un diğer düşünürlerden daha fazla Aydınlanma'ya esin kaynağı olmasının en büyük göstergelerinden birisi onun 18. yüzyıl boyunca rakipsiz bir otorite olarak kabul edilmesidir. Hatta Locke, farklı felsefi görüş ve inanç sahibi insanları da etkilemiştir. Bundan dolayı deistler, üniteryanlar, özgür düşünürler ve hatta birçok Ortodoks teoloğu düşüncelerinde ona çok şey borçlu olduklarını belirtmişlerdir.<sup>112</sup>

Locke'un Aydınlanma dönemine en önemli etkisinin siyaset ve yönetim üzerine yazdığı yazılar olduğunu söyleyebiliriz. O, ortaya koyduğu görüşleriyle parlamenter sistemin doğuşunu hazırlamıştır.<sup>113</sup> Locke, bu düşüncelerini *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: "Herhangi bir sayıdaki insan, bir topluluk ya da hükümet oluşturmak için uzlaştıklarında, o anda bütünleşmiş ve bir siyasi bütün oluşturmuş olurlar. Bu siyasi bütün içindeki çoğunluk, diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkına sahiptir. Belirli bir sayıdaki insan, topluluğu, her bireyin onayı ile oluşturduklarından bunlar, topluluğu bir bütün olarak eylemde bulunma iktidarıyla donatılmış bir bütün haline getirmiş olurlar ki bu iktidar, sadece çoğunluğun iradesi ve belirlemesi ile eylemde bulunur."<sup>114</sup> Locke'un siyasi alandaki bu görüşleri Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız Aydınlanması'nın politik tercihlerinde önemli rol oynamıştır.<sup>115</sup> Bunun haricinde Locke, aynı eserinde bütün insanların eşit olduğundan ve her insanın doğal özgürlüğe sahip olması gerektiğinden<sup>116</sup> söz ederek köleliğin kaldırılmasında da etkili olmuştur.

Locke'un Aydınlanma dönemine yaptığı diğer bir katkı da eğitimle ilgili düşünceleridir. *Eğitim Üzerine Düşünceler* adlı eseri yazan Locke, bununla insanların özgür bir şekilde ve daha iyi eğitilmesini amaçlıyordu. Locke'un bu eserinden sonra eğitimle ilgili yayınlanan eserlerin sayısı artmıştır.<sup>117</sup> Locke'un eğitimden siyasete, inançtan ahlaka birçok konuda ortaya koyduğu teorilerin, pratik hayatta da uygulandığını

<sup>110</sup> Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, (çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002, s. 134.

<sup>111</sup> Hanratty, s. 19.

<sup>112</sup> Hanratty, s. 23.

<sup>113</sup> Destain, s. 73; Hof, s. 159.

<sup>114</sup> John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık Ankara 2004, s. 81-82.

<sup>115</sup> Çiğdem, s. 65-66.

<sup>116</sup> Locke, s. 46.

<sup>117</sup> Hof, s. 175.

görüyoruz. Bütün bunlar Locke'a, Aydınlanma tarihinde en önemli düşünür olma özelliğini kazandırmıştır.

Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinden bir diğeri de David Hume'dur. Locke ile başlayan İngiliz Aydınlanması Hume ile sona erecektir.<sup>118</sup> İngiliz Aydınlanması'nın teorik temeli olan empirizm Hume ile en olgun dönemini yaşamıştır.<sup>119</sup> Hume, aslında Locke'un felsefesini devam ettirmiştir. Empirizmi tam anlamıyla temellendirmiş olan Hume, İngiliz Aydınlanması'nda katı rasyonalist yaklaşımı ortadan kaldırmıştır. Bunun yanı sıra dinin rasyonel bir temele sahip olmadığını da iddia eden Hume, aynı zamanda aklın, Aydınlanma dönemine hâkim olduğuna da inanmamıştır.<sup>120</sup> Hume, bilgisizlik ve hurafeye karşı çıkma, din ve metafiziği eleştirme, ahlaki duygu, fayda ve gelenekle temellendirmeye çalışma gibi nedenlerle Aydınlanma çağının en önemli düşünürlerinden birisi olma hakkını elde etmiştir. Onun bıraktığı miras çok karışık olmasına rağmen Fransız Aydınlanma filozofları tarafından da kabul edilmiş ve böylece o, bu çağın felsefi ve kültürel öncüsü olmuştur.<sup>121</sup> Hume'un bazı görüşleri Aydınlanma çağı'nda bir kurtuluş olarak görülmüştür. Özellikle Hıristiyanlığın geleneksel yapısını eleştirmede kullandığı düşünme metotları çok etkili olmuştur. Aynı şekilde Hume, insanın doğası ve kaderi hakkında geleneksel düşüncenin bütün izlerini de kaldırmayı amaçlamıştır.<sup>122</sup> Hume, dinin irrasyonelliğini ortaya koyma konusunda akla önem vermiştir. Aklın eleştirisi karşısında hem doğal hem de vahyedilmiş dinin karşı duramayacağını düşünen Hume, vahyedilmiş dinin gizem ve mucizelerin eleştirel olmayan bir kabulüne dayandığı için daha fazla zarar göreceğine inanmaktadır. Aslında Hume'un din ve teolojiye karşı tutumu sonsuza dek belirsizliğini de koruyacaktır.<sup>123</sup>

Locke ile Hume'un Aydınlanma'ya yaptıkları en önemli katkı her ikisinin de empirizmi temele almaları ve dinî inancı akıl süzgecinden geçirerek incelemeleridir. Bunun içindir ki, Locke ve Hume Aydınlanma düşüncesinin temel dinamiklerinden sayılmaktadırlar. Locke, ortaya koyduğu görüşleriyle Batı dünyasında liberalizmi yaygınlaştırmış, devlet ve siyaset alanında büyük katkılarda bulunmuştur. Hume ise, geliştirdiği felsefesiyle Aydınlanma'nın zirvesini oluşturan Kant'ın "dogmatik uykudan

<sup>118</sup> Gökberk, s. 306.

<sup>119</sup> Gökberk, s. 310.

<sup>120</sup> Çiğdem, s. 66-69.

<sup>121</sup> Hanratty, s. 51.

<sup>122</sup> Hanratty, s. 56.

<sup>123</sup> Hanratty, s. 58.

uyanmasını” sağlamıştır. Bu yüzden Locke ve Hume’un din ve akılla ilgili görüşlerinin ortaya konulmasının, Aydınlanma döneminin anlaşılmasında bir katkı sunacağı kanaatini taşımaktayız.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### JOHN LOCKE'DA BİLGİ KURAMI VE DİN

#### 1.1. BİLGİ KURAMI

John Locke'un din hakkındaki görüşlerini incelemeden önce genel olarak epistemoloji ve Locke'un bilgi kuramını açıklamamız konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Bilindiği gibi "bilgi, var olanın tanınmasıdır. Başka bir ifade ile var olanı tanıma onun bilgisine sahip olmadır. Bilgi bir şey hakkında verilen hükümlerdir. Bu durumda bir bilen bir de bilinen vardır. İşte bilgi bilenle bilinen arasındaki bir ilişkinin ortaya koyduğu şeydir."<sup>124</sup> Bilgiler elde edilirken dayanılan kaynak, başvuru yöntem ve kullanmada hedef olarak seçilen amaca göre türlere ayrılmaktadır. Dinsel, felsefi, bilimsel, sanatsal, günlük ve okkült bilgi olmak üzere altı tür bilgi vardır.<sup>125</sup>

Felsefenin metafizik, etik ve epistemoloji olmak üzere üç ana dalı bulunmaktadır.<sup>126</sup> Bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen bilim dalı ise "Epistemoloji"dir.<sup>127</sup> Felsefe tarihinde hemen hemen her filozof bilgiyle bir şekilde meşgul olmuştur. Bu filozoflardan birisi de Locke'dur. John Locke, bilginin kaynağının deneycilik olduğunu savunan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre her şey duyulardan, gözlemden ve deneyden gelir.<sup>128</sup> O bilgi kuramında, doğuştan düşünce ve bilgilerin varlığını kabul etmemiş<sup>129</sup> ve modern felsefenin tavrına uygun olarak felsefesinde ilk önce bilgi konusunu ele almıştır. Locke'un, insan bilgisinin sınırlarına ve kapsamına ilişkin araştırmasında, insan zihninde idelerin nasıl ortaya çıktığını araştırdığı görülmektedir.<sup>130</sup> Locke'un, 1680 yılında yazdığı *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eseri, bilgi kuramının problemlerine yer veren felsefenin ilk eseri olarak kabul edilmektedir.<sup>131</sup>

<sup>124</sup> Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008, s. 20.

<sup>125</sup> Öner, s. 69; bilgi türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 69 vd.

<sup>126</sup> Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara 2004, s. 30.

<sup>127</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 569.

<sup>128</sup> Bolay, s. 75.

<sup>129</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 281.

<sup>130</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1021-1022.

<sup>131</sup> Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, s. 41.

Felsefesinin ağırlık merkezinde bilgi kuramı olan<sup>132</sup> Locke'un bilgi felsefesinin en önemli kavramı hiç kuşkusuz ide'dir. "Locke'un ideler teorisi bir bakıma atom parçacıklarının bir araya gelerek fiziksel nesnelere oluşturmaları olgusuna benzetilebilir. Atomların bir araya gelerek daha karmaşık yapıdaki objeleri oluşturması ile idelerin bir araya gelerek bilgiyi oluşturması arasında benzer bir analogi vardır."<sup>133</sup> Locke, bu kavramın insanın düşünürken anlayışının nesnesi haline gelen şeyleri simgelediğini ve hayal, kavram, tür ya da başka herhangi bir şey ile söylenilmek istenenin dile getirilmesinde bu kavramı kullandığını belirtmektedir.<sup>134</sup> Locke, zihnin kendisinde algıladığı her şeye "ide", zihinde herhangi bir ide üretme gücüne de, bu gücü taşıyan nesnenin "niteliği" demektir. Örneğin bir kartopunun insanlarda beyaz, soğuk ve yuvarlaklık idelerini üretme gücü bulunmaktadır. Locke, insanlarda bu ideleri üreten güçlere, kartopundaki biçimleriyle "nitelik"; bunların anlama yetisindeki algıları ya da duyularına ise "ide" adını vermektedir.<sup>135</sup>

Locke'a göre, bir insanın ideler edinmeye başlaması, algılamaya başlamasıyla aynı zamandadır.<sup>136</sup> Eğer bir çocuk doğumundan itibaren izlenir ve zamanla geçirdiği değişimler gözlemlenirse; zihninin duyular aracılığıyla idelerle donanmasıyla daha uyanık bir hal alacağı ve daha fazla düşüneceği görülecektir. Zaman geçtikçe en alışkın olduğu, bu yüzden de kendisinde en kalıcı izlenimler bırakan nesnelere tanımaya başlayacaktır. Duyuların ona ilettiği ideleri saklama ve ayırmasının etkisi ve göstergesi olarak aşama aşama her gün konuştuğu kişileri tanımaya ve onları yabancılardan ayırt etmeye başlayacaktır.<sup>137</sup>

Locke, ideleri iki kısma ayırmaktadır. Basit ve bileşik ideler. Zihindeki tek biçimli bir görünüş veya kavramdan ibaret olup başka idelere ayrılmayan ideler, basit idelerdir. Eşyanın kendisinde bulunan ve duyuları etkileyen nitelikler öylesine iç içe ve uyumludurlar ki normal şartlarda onları ayırt edemeyiz. Ancak algılanan nesnenin

<sup>132</sup> Gökberk, s. 301.

<sup>133</sup> A. Kadir Çüçen ve diğerleri, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 308.

<sup>134</sup> John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", *The Works of John Locke*, Vol. I, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 6-7.

\* Bu eser *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Öteki Yayınevi, İstanbul 2007) adıyla Meral Delikara Topçu tarafından ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004) adıyla Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>135</sup> Locke, Vol. I, s. 119.

<sup>136</sup> Locke, Vol. I, s. 86.

<sup>137</sup> Locke, Vol. I, s. 97.



zihinde ürettiği ideler, duyular aracılığıyla basit ve karışmamış bir halde girer. Aynı nesneden aynı anda farklı ideler alınmaktadır. Örneğin bir gülün kokusu ve rengine ait ideleri ayrı duyularla alırız. Locke'a göre kendinde bileşik olmadığı halde zihinde tek tip bir görünüş ya da kavrama bürünen ve farklı idelere ayırtılamayan basit idelere ilişkin açık ve seçik algıdan daha açık bir şey yoktur. İnsan bilgisinin kaynağı basit idelerdir ve zihne dış ve iç duyum aracılığıyla gelirler. Anlama yetisinde bu basit ideler biriktiğinde, sıra onların yinelenme, karşılaştırma ve neredeyse sınırsız çeşitlilikte birleştirme işlemleri başlar ve böylece anlama yetisi isterse yeni bileşik ideler yaratabilir.<sup>138</sup> İnsan zihninin, dış duyumdan yalın ideleri edinirken pasif bir durumda olduğunu belirten Locke'a göre, zihin aktif duruma, basit idelerden bileşik ideleri meydana getirmeye başladığı zaman gelmektedir. Yani basit idelerin kaynağı duyular iken, bileşik idelerin kaynağı zihnin çeşitli işlemlerden geçirdiği basit idelerdir.<sup>139</sup>

Locke'a göre bilginin kaynağı "deneyim"dir. Locke, deneyimi de, dış duyum ve iç duyum olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>140</sup> Dış duyum, insanların sahip oldukları duyu organları aracılığıyla nesnelere algılarının anlama yetisine aktarılmasıdır. Örneğin, sarı, beyaz, sıcak, soğuk, yumuşak, sert, acı, tatlı vb. tüm duyulur nitelikleri, duyu organları zihne iletirler. Böylece insanlar, bu niteliklerin idelerini edinmiş olurlar. İç duyum ise, dış duyumdan alınan idelerle ilgili olarak insan zihninin yaptığı; algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma, akıl yürütme, bilme, isteme vb. çeşitli işlemlerdir. İnsan zihni bu işlemleri akıl yardımıyla yapmaktadır. Dolayısıyla Locke, dış duyumun nesnelere dışımızdaki somut şeyler, iç duyumun nesnelere ise zihnimizdeki işlemler olduğunu belirterek, bunların tüm idelerin doğduğu kaynaklar olduğunu ifade eder.<sup>141</sup> Locke'a göre, insanın anlama yetisinde bu kaynaklar dışında başka yerlerden edinilmiş hiçbir ide yoktur. Bir çocuk yetişkin olana dek siyah ve beyaz dışında hiçbir şey göremeyeceği bir yere kapatılsa, hiç yemediği bir istiridye ya da ananasın tadını hiç bilemeyeceği gibi kırmızı ya da yeşil idelerine de sahip olamaz.<sup>142</sup> Tüm renkleri bilen bir kişinin; renklerin sırası, şekli, genişliği ve konumunu sıralayarak gökkuşağını anlaşılır bir şekilde tanımlaması mümkündür. Ancak bu tanım ne kadar eksiksiz ve mükemmel olursa olsun gözleri görmeyen bir insanın onu anlamasına yetmeyecektir. Çünkü bu bileşik ideyi

<sup>138</sup> Locke, Vol. I, s. 99-100.

<sup>139</sup> Locke, Vol. I, s. 153-154.

<sup>140</sup> Locke, Vol. I, s. 82-83.

<sup>141</sup> Locke, Vol. I, s. 83-84.

<sup>142</sup> Locke, Vol. I, s. 84-85.

oluşturan basit idelerin birçoğu dış duyum ve deneyim yoluyla edinilmediğinden, hiçbir sözcük bunları onun zihninde uyarma gücünde olmayacaktır.<sup>143</sup> Locke'un ortaya koyduğu şekliyle dış duyumun gerçekleşmesi için duyu organlarına ve deneyime gerek vardır. İç duyum ise tamamen zihin faaliyetlerinden oluşmaktadır.

Locke, bazı insanlarda doğuştan ilkelerin varlığına dair bir görüş bulunduğu, bazı temel kavramların ve harflerin insanların ruhlarının var oluşuyla beraber zihinlerine yerleştirildiği ve böylece insanların doğdukları zaman bu bilgilerle dünyaya geldikleri şeklindeki görüşlerin yanlış olduğunu belirtmektedir.<sup>144</sup> Locke, doğuştan ideler kuramına karşı çıkmaya başladığı zaman, doğuştan bilginin önemli savunucularından hiçbiriyle açık bir tartışma içine girmemiş<sup>145</sup> ve hangi felsefeciyi ya da felsefecileri göz önünde tuttuğunu söylememiştir. Bu düşüncelerini özel olarak Descartes gibi bir bireye ya da Cambridge Platonistleri gibi belirli bir gruba yöneltmediğine işaret etse de,<sup>146</sup> metot ve içerik açısından Descartes'ın felsefesinden etkilendiğini<sup>147</sup> göz önüne aldığımızda Locke'un, burada Descartes'ın epistemolojisine karşı çıktığını<sup>148</sup> söyleyebiliriz. Çünkü "Descartes bilgi görüşünde, gerçek bir akılcı, hatta apriorist ve doğuştancıdır. Temsili bir algı teorisi benimsedikten sonra ve algılananın her ne ise, zihinde olduğunu söyledikten sonra, ideleri, fikir ya da düşünceleri, dışardan gelen olgusal ideler, zihin tarafından imgeleme dayanarak oluşturulan ide ya da düşünceler ve doğuştan getirilen düşünceler olarak üçe ayırır. Bunlardan açık ve seçik olan, bizi bilgiye götüren ideler, yalnızca doğuştan düşüncelerdir."<sup>149</sup> Descartes, kendi dışında bulunan gök, yer, ışık, sıcaklık ve bunun gibi binlerce şey hakkında sahip olduğu düşüncelerin kaynağının Tanrı olduğunu belirtmektedir.<sup>150</sup> Örneğin Locke, Descartes'ın

<sup>143</sup> John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", *The Works of John Locke*, Vol. II, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 192-193.

\* Bu eser *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Öteki Yayınevi, İstanbul 2007) adıyla Meral Delikara Topçu tarafından ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004) adıyla Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>144</sup> Locke, Vol. I, s.13.

<sup>145</sup> Hanratty, s. 29.

<sup>146</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, (Hobbes-Locke)*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, 5, 81-82.

<sup>147</sup> Hanratty, s. 26.

<sup>148</sup> Destain, s. 38; John Dunn, *Düşüncenin Ustaları Locke*, (çev. Fatoş Dilber), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2008, s. 94.

<sup>149</sup> Cevizci, s. 428.

<sup>150</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. İbrahim Ethem Mesut), Babil Yayınları, Erzurum 2000, s. 76-77.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandığı ve Tanrı kavramının insan ruhuna doğuştan yerleştirildiği<sup>151</sup> şeklindeki görüşüne karşı çıkmaktadır. İnsan ruhuna yerleştirilen “sonsuz varlık” kavramını, insanların algıladıkları nesnelere edinemeyeceklerini ve kendi kendilerine de oluşturamayacaklarını savunan<sup>152</sup> Descartes'ın aksine Locke, Tanrı idesinin bile insanlarda doğuştan olmadığını söylemektedir.<sup>153</sup>

Locke, başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış düz beyaz bir kâğıt (tabula rasa) gibi olan insan zihninin<sup>154</sup> doğuştan hiçbir bilgisinin bulunmadığını ve sadece deneyimle bilgi edindiğini savunmaktadır.<sup>155</sup> Dolayısıyla bilginiz, duyularımızın erişip bize bildirebildiğinden öteye geçemez.<sup>156</sup> Locke, teorik ve pratik ilkeler<sup>157</sup> olmak üzere doğuştan idelerin var oluşuna inananların kullandıkları düşünce türlerini tespit ettikten sonra, bunların doğuştan ideler olduklarına dair getirilen kanıt veya argümanların geçersizliklerini iki aşama ya da evrede göstermeye çalışmaktadır.<sup>158</sup> Doğuştan idelerin var olduğunu savunanlara göre, tüm insanlar teorik ve pratik ilkelerin varlığı konusunda bir uzlaşma içindedirler. Oysa Locke, insanların evrensel olarak kabul ettiği herhangi bir ilkenin bulunmadığını ve böyle bir ilke olsa bile insanların bu evrensel onaya nasıl vardıklarının bir yolunun gösterilemeyeceğini belirterek, pratik ve teorik ilkelerin doğuştan olduklarını reddetmektedir.<sup>159</sup> İnsanların doğuştan getirdikleri ilkeler olarak kabul edilmeyi en çok hak eden iki ilkenin, yani özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri,<sup>160</sup> olduğunu söyleyen Locke, bu ilkelerin de doğuştan olmadığını ortaya koymaktadır. Özdeşlik ilkesine göre, “bir şey ne ise odur”; çelişmezlik ilkesine göre ise, “aynı şeyin hem olması hem de olmaması imkânsızdır.” Dolayısıyla insanların çoğunluğu bu ilkelerden habersiz bir şekilde yaşamaktadırlar ve onlar evrensel onaydan da çok

<sup>151</sup> Descartes, s. 72-86; Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 59-63.

<sup>152</sup> Gökberk, s. 235.

<sup>153</sup> Locke, Vol. I, s. 72.

<sup>154</sup> Locke, Vol. I, s. 82.

<sup>155</sup> Çüçen ve diğerleri, s. 307.

<sup>156</sup> John Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, *The Works of John Locke*, Vol. III, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 18.

\* Bu eser *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Öteki Yayınevi, İstanbul 2007) adıyla Meral Delikara Topçu tarafından ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Kabalı Yayınevi, İstanbul 2004) adıyla Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>157</sup> Locke, Vol. I, s. 14.

<sup>158</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007, s. 278.

<sup>159</sup> Locke, Vol. I, s. 14.

<sup>160</sup> Akıl ilkeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 14-15.

uzaktırlar. Zaten çocuk ve aptallarda, doğuştan ilkelere ilişkin hiçbir kavram ya da düşünce yoktur. Bu durum doğuştan ilkelerin varlığını ve evrensel onay kuramını çürütmeye yeterlidir.<sup>161</sup> İnsanların bu ilkeleri akıllarını kullanmaya başladıkları zaman bildiklerini ve onayladıklarını söyleyerek, bunların doğuştan olduklarının kanıtlanılmaya çalışılmasına karşı Locke şu görüşü ortaya koymaktadır: “Akıl eğer bilinen önerme ya da ilkelerden, bilinmeyen doğrulukları çıkarma yetisinden başka bir şey değilse, o zaman bu insanlar doğuştan oldukları kabul edilen bu ilkeleri keşfetmek için akıllarını kullanmaları gerektiğini nasıl düşünebilirler?” Dolayısıyla bu ilkeleri keşfetmek için eğer akla gereksinim varsa o zaman bu ilkeler doğuştan değildir. Bu durum yine çelişmezlik ilkesine de aykırıdır. Çünkü önceden işlenmiş olan doğrulukların akılla keşfedilmesi demek, bir insana önceden bildiği bir şeyi akılla buldurmak anlamına gelmektedir ki, insanların akıllarını kullanmaya başladıkları zamana kadar kendilerinin bile habersiz oldukları bazı doğruluklara doğuştan sahipse, bu gerçekten de insanların aynı anda hem biliyor hem de bilmiyor olmaları demektir ki,<sup>162</sup> bu çelişkidir. Ayrıca bu ilkelerin bilinmeleri ve onaylanmaları ile aklın kullanılmaya başlanması aynı zamana denk gelseydi bile bu ilkelerin doğuştan olduklarını kanıtlamazdı.<sup>163</sup>

Locke’a göre, ideleri ya da terimleri doğuştan olan tek bir önerme gösterilemez.<sup>164</sup> Yetişkin insanların ilk duydukları zaman hemen onayladıkları çeşitli genel önermeler bulunsa da, başka şeyleri bilen genç insanlar tarafından bu önermelerin bilinmiyor olmasından dolayı ne evrensel onay aldıkları ne de doğuştan oldukları iddia edilebilir. Doğuştan bir doğruluk varsa, başka şeyleri bilen biri tarafından bilinmemesi imkânsızdır. Eğer bu ilkeler doğuştan ve doğal izlenim iseler zihinlerinde henüz hiçbir izlerine rastlamadığımız insanlarda en açık ve belirgin biçimde ortaya çıkmalıdır.<sup>165</sup> Locke, teorik ilkelerin doğuştan olmadığını çeşitli örneklerle ortaya koyduktan sonra pratik yani ahlakî ilkelerin de doğuştan olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Doğuştan ideleri kabul etmeme konusunda Locke’un asıl önemi ahlak ilkelerine verdiğini görüyoruz. Çünkü ahlakî ilkelerin de doğuştan olmadığını göstermek amacıyla verdiği örneklere bakıldığı zaman bu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

<sup>161</sup> Locke, Vol. I, s. 14-15.

<sup>162</sup> Locke, Vol. I, s. 17-18.

<sup>163</sup> Locke, Vol. I, s. 20.

<sup>164</sup> Locke, Vol. I, s. 28.

<sup>165</sup> Locke, Vol. I, s. 31-32.

Locke'a göre ahlakî ilkelerin doğuştan olması ve zihinde doğal izlenimler olarak yer alması teorik ilkelere göre daha şüphelidir. Eğer ahlakî ilkeler doğuştan olsaydı, bu ilkeleri herkesin açık ve kesin bir şekilde bilmeleri gerekirdi. Belki ahlakî kuralların kesin bilgilerine ulaşamamak insanların yetersizliğine bağlanabilir. Fakat birçok insanın onlardan habersiz olması ve bilgileri olanların da hemen onaylamaması bunların doğuştan ilkeler olmadıklarının belirgin kanıtlarıdır.<sup>166</sup>

Adalet ve sözleşmelere bağlılık çoğu insanın üzerinde anlaştığı ilkeler gibi görünmektedir. Ancak Locke bunu da şu örnekle çürütüyor: Bir eşkıyanın arkadaşına adil davrandığı gibi, masum insanlara da adil davrandığı söylenilemez. Çünkü bu kişi adaleti tam olarak benimsemiş olsaydı, insanları öldürmez veya onların mallarını haksız olarak ele geçirmezdi.<sup>167</sup> İnsanların yalnızca akıl yoluyla ahlak kurallarını bulamayacağını söyleyen Locke, bu durumun doğuştan pratik ilkelerin olmadığına bir başka kanıt olduğunu savunuyor. Eğer doğuştan olsaydılar, her doğuştan ilke için gerektiği gibi, ahlakî kurallar da kendiliğinden apaçık olmalı, doğruluklarını kesinleştirecek bir kanıt ve benimsenmeleri için bir gerekçeye ihtiyaç duyulmaması gerekirdi.<sup>168</sup> “Biri, kendine nasıl davranılıyorsa, öyle davranmalıdır” şeklindeki ahlak kuralını daha önce hiç duymamış ancak tüm toplumsal erdemlerin temeli olan bu ilkeyi kavrama kapasitesinde olan birine söylendiğinde hiç duraksamadan “neden” diye sormaz mı? Sorduğunda da kendisine söyleyen kişinin bu kuralın doğruluğunu ve de akla uygunluğunu kanıtlama yükümlülüğü yok mudur? Dolayısıyla doğuştan değildir, yoksa kanıt istemezdi. En azından duyulduğu ve anlaşıldığı an insanların sorgulanamaz bir doğruluk olarak onaylamaları gerekirdi. Locke ahlakî ilkelerin doğuştan olmadığına dair bazı örnekler vermektedir: Bazı ülkelerde hâlâ doğum sırasında ölen kadınlarla beraber bebekler diri diri gömülmektedir. Belli bir yaşa gelen ebeveynler çocukları tarafından terk edilmekte ya da öldürülmektedir. Hıristiyan bir topluluk olan Mingrelian halkı çocuklarını diri diri gömerler. Yine kendi çocuklarını yiyen insanlar vardır.<sup>169</sup> Değişik ülkelere bakıldığında bir yerde erdem olarak görülen bir eylemi başka bir yerde insanlar yaptıkları için pişmanlık duymaktadırlar.<sup>170</sup> Doğuştan bir pratik ilke varsa bu herkes tarafından iyi ve haklı olarak kabul görmelidir.<sup>171</sup>

<sup>166</sup> Locke, Vol. I, s. 34-35.

<sup>167</sup> Locke, Vol. I, s. 35.

<sup>168</sup> Locke, Vol. I, s. 36-37.

<sup>169</sup> Locke, Vol. I, s. 40.

<sup>170</sup> Locke, Vol. I, s. 41-42.

<sup>171</sup> Locke, Vol. I, s. 43.

İnsanların pratik ilkeleri arasında belirgin farklar olduğunu söyleyen Locke, bu yüzden genel onay almış bir doğuştan ahlak kuralı bulmanın imkânsızlığı üzerinde daha fazla durmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Tanrı'nın insanların zihinlerine bilginin temelleri ve yaşam kurallarını yazmış olduğunu ileri süren fakat zihinlerdeki çeşit çeşit ilkelerden hangilerinin doğuştan olduğunu söyleyemeyecek kadar insanlık için yetersiz kalan bu doğuştancılar Locke'a göre güvensizlik yaratmaktadırlar.<sup>172</sup> Eğer doğuştan ilkeler olsaydı, bunların öğretilmesine de gerek kalmazdı. İnsanlar başka birini öldürmemek, birden fazla kadınla beraber olmamak, kürtaj yaptırmamak, çocuklarını terk etmemek, çalmamak, başkalarının gereksinimlerini gidermek ve tüm bunlara aykırı davrandığında pişmanlık duyup bir daha yapmamaya karar vermek gibi ilkelerin Tanrı'ya ibadetin birer parçası olduğunu bilirler. Bu tür bilgilerin de doğuştan olduklarını Locke, kabul etmez.<sup>173</sup>

Locke'a göre, eğer doğuştan diye düşünülebilecek bir ide varsa birçok nedenle bu Tanrı idesi olabilir. Çünkü bir Tanrı idesi olmaksızın doğuştan ahlak ilkelerinin varlığını öne sürmek zordur. Bir yasa yapıcı kavramı olmadan bir yasa kavramı ve bu yasaya uyma zorunluluğundan söz edilemez. Locke bunu ispatlamak için de Tanrı kavramının olmadığı toplumları örnek olarak veriyor.<sup>174</sup> Tarihî bilgiler tüm insanların Tanrı kavramına sahip olmadığını söylemektedir. Bunun aksine tüm insanlığın Tanrı kavramına sahip olduğunun kabul edilmesi durumunda bile Tanrı idesinin doğuştan olduğu sonucu çıkmazdı. Ancak Locke, insanların zihinlerinde böyle bir kavram ya da adın yokluğunun Tanrı'nın varlığını çürütemeyeceğini söylüyor.<sup>175</sup> Locke, olağanüstü gücün ve aklın görünür işaretlerinin evrenin işleyişinde açık ve belirgin olduğunu ve bu işaretleri ciddi biçimde irdeleyen birinin bir Tanrı'yı keşfedememesinin olanaksız olduğunu<sup>176</sup> söyledikten sonra Tanrı'nın insanı böyle bir varlığın amacı için gerekli tüm şeylerin keşfine yeterince hizmet edecek yetilerle donattığını belirtiyor. İnsan herhangi bir doğuştan ilke olmaksızın doğal yetilerini doğru kullanarak onu ilgilendiren diğer şeylerle beraber bir Tanrı bilgisine varabilir. İnsana bilgi yetilerini bağışlayan Tanrı, kendisi için köprüler ya da evler yapmasına yarayan akıl, eller ve malzemeler bağışlayarak zihninde doğuştan kavramlar

---

<sup>172</sup> Locke, Vol. I, s. 46-47.

<sup>173</sup> Locke, Vol. I, s. 51.

<sup>174</sup> Locke, Vol. I, s. 60.

<sup>175</sup> Locke, Vol. I, s. 62-64.

<sup>176</sup> Locke, Vol. I, s. 65.

yerleştirmesinden daha büyük bir lütufta bulunmuştur.<sup>177</sup> Aynı ülkede yaşayan insanların aynı ad altında, Tanrı'nın kavram ve idelerine sıklıkla karşıt ve çelişik çok farklı ideler taşıdıklarını gördüğümüz zaman, insanların sahip olduğu bu idelerin, Tanrı'nın kendi eliyle zihinlere yazmış olduğu işaretler ve harfler olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu insanların bir ad ya da sözcük kullanmaları Tanrı kavramının doğuştanlığını kanıtlamaz.<sup>178</sup> Locke, insanların yetileriyle Tanrı'nın keşfedilebileceğini göz ardı etmemektedir. Ancak bu durum, Tanrı idesinin doğuştan olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>179</sup> Locke'un burada akla verdiği önemi de görmekteyiz. Çünkü Tanrı kendisiyle ilgili bilgileri insanların zihinlerine yerleştirmemiş olmasına rağmen, insanlara kendisini bulabilecekleri başta akıl olmak üzere bazı yetiler vermiştir. Bu durum aynı zamanda Tanrı'nın, insana verdiği değeri de göstermektedir.

Locke'a göre, eğer bir kişi Tanrı idesine sahip olmamışsa bunun sebebi, o kişinin kendisini Tanrı idesine götürecek düşünceleri aramamasından kaynaklanmaktadır.<sup>180</sup> Tek bir Tanrı'yı tanımış olan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, kendi müntesiplerine Tanrı'nın doğru kavramlarını öğretmek için gösterdikleri özene karşın insanların Tanrı hakkında aynı ve doğru idelerine sahip olmasını sağlayamamışlardır. Ona göre Türkler (Müslümanlar) kadar Hıristiyanlar içerisinde bile Tanrı'nın maddî ve insan biçiminde olduğunu kabul eden ve bunun için mücadele veren bir sürü tarikat olmuştur.<sup>181</sup> Tanrı idesinin bile doğuştan olmadığını söyleyen Locke, başka bir idenin doğuştan olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü Tanrı insanların anlama yetilerine herhangi bir izlenim ya da harf işlemiş olsaydı, bunun kendisine ilişkin açık ve tek tip Tanrı idesi olmasını beklemek en doğrusu olurdu.<sup>182</sup> Tanrı idesi bile insanlarda doğuştan bulunmadığına göre, herhangi bir pratik ilkenin de insan zihninde yazılı olması söz konusu değildir.<sup>183</sup> Locke'un, İslâm dininde antropomorfizmin olduğuna dair görüşleri aslında önyargılı bir yaklaşımdır. Tarihte mücessime ve müşebbihe olarak adlandırılan akımlar ortaya çıkmışsa da İslâm âlimleri bunların İslâm dairesi içerisinde olmadıklarına

---

<sup>177</sup> Locke, Vol. I, s. 67.

<sup>178</sup> Locke, Vol. I, s. 68-69.

<sup>179</sup> Thilly, s. 112.

<sup>180</sup> Locke, Vol. I, s. 68.

<sup>181</sup> Locke, Vol. I, s. 70.

<sup>182</sup> Locke, Vol. I, s. 72.

<sup>183</sup> Locke, Vol. I, s. 44.

hükmetmişlerdir. Dolayısıyla İslâm dininde antropomorfik ögeler varmış gibi gösterilmesi önyargılı ve taraflı bir tutumdur.

Locke'un, Descartes'in bilgi kuramına karşı çıktığını söylemiştik. Hem Locke hem de Descartes görüşlerini temellendirmek için Tanrı kavramını kullanmışlardır. Descartes, bilgi kuramının temeline Tanrı'yı yerleştirerek insanın düşüncelerinin kaynağının Tanrı olduğunu söylerken,<sup>184</sup> bunun aksine Locke insanların doğuştan Tanrı idesine bile sahip olmadığına inanmaktadır.

Locke'a göre, insanların duyar duymaz onay verdikleri şeyler de idelerin doğuştan olduğunu kanıtlamaz. Bu, kör doğmuş bir bebeğin görmeye başladığında "güneş parlaktır" önermesine kesinlikle onay vereceğini hesaplayarak güneş ve ışık idelerini beraberinde getirdiğini söylemek gibi bir şeydir.<sup>185</sup> Locke, Tanrı'nın her şeyi kusursuz bir bilgelik içinde yarattığına inanmaktadır. Ancak o, Tanrı'nın, insanların zihinlerine kimi evrensel ilkeleri işlediği yolundaki beklentilerine de bir anlam verememektedir.<sup>186</sup>

Locke, bazı idelerin, kendilerini insanların anlama yetilerine doğrudan sunduklarını söyleyerek, bunların kolaylıkla kabul edilmesi nedeniyle, yanlışlıkla "doğuştan" diye nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Oysa insanlarda doğuştan bulunan bir şey varsa, bu onların yetenekleri ve becerileridir. İdeler ve kavramların insanlarda doğuştan bulunması söz konusu değildir.<sup>187</sup> Örneğin, belleği zayıflamış, eli ayağı tutmaz olmuş yaşlı birini ele alalım; bu insanın zihninde önceden bulunan ideler artık silinip gitmiştir; görme, koklama ve tat alma yetenekleri büyük ölçüde zayıfladığından yeni ideler edinmesi için geçiş yolları da hemen hemen kapanmıştır; ya da yarı açık bazı geçitler varsa da bırakılan izlenimler çok az algılanmakta ya da hiç akılda kalmamaktadır.<sup>188</sup>

Locke, doğuştan bilgileri kabul etmemesine ve insanların akıllarında bilgilerin bulunmadığını söylemesine rağmen aklın fonksiyonlarını tamamen ortadan kaldırmamıştır. Çünkü ilk önce boş bir oda gibi olan insan zihni, duyular aracılığıyla belirli ideleri alır ve zihin bunları tanıdıkça, bu ideler belleğe yerleşir ve adlandırılır. Sonra zihin daha da ileri gider, onları soyutlaştırır ve aşama aşama genel adları

<sup>184</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 76-77.

<sup>185</sup> Locke, Vol. I, s. 73.

<sup>186</sup> Locke, Vol. I, s. 75-76.

<sup>187</sup> Locke, Vol. I, s. 76-77.

<sup>188</sup> Locke, Vol. I, s. 135-136.



kullanmayı öğrenir. Bu şekilde zihin konuşma yetisinin malzemeleri yani ideler ve dil ile donanmaya başlar. İnsan zihninde bu malzemelerin çoğalmasıyla aklın kullanımı da günbegün daha belirginleşir. Genel ideler edinme ile genel sözcükler ve aklın kullanımı birlikte gelişse de, bu durum bunların doğuştan olduklarının kanıtı olamaz.<sup>189</sup>

Locke'un, doğuştan ideler görüşünde istisnai bir durum göze çarpmaktadır. Yeni doğmuş bebeklerin dikkatle incelenmesi halinde, dünyaya kendileriyle beraber bir sürü ide getiremeyeceklerinin açıkça görülebileceğini söyleyen Locke, bebeklerin anne karnında duymuş olabilecekleri bazı acılar, açlık, susuzluk ve sıcaklık idelerinin varlığını da kabul etmektedir. Ancak bu idelerin evrensel olarak kabul edilen önermelerle bir ilgisinin de bulunmadığını<sup>190</sup> belirterek kendi bilgi kuramı açısından bir sorun oluşturmadığını vurgulamaya çalışsa da Locke'un, insanların yaşamlarını sürdürmeleri için zorunlu olarak kendilerinde bulunması gereken idelerin (acılar, açlık, susuzluk ve sıcaklık) doğuştan olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Locke, sezgisel (intuitive), kanıtlamalı (demonstrative) ve duyusal (sensitive) olmak üzere bilginin üç derecesi olduğunu kabul etmektedir.<sup>191</sup> Zihin iki ide arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu doğrudan, başka bir idenin aracı olmaksızın algılar ki buna Locke, sezgisel bilgi<sup>192</sup> diyor. Bunda zihin kanıtlama ya da inceleme zahmetine girmeden, gözün baktığı yöndeki ışığı alması gibi doğruluğu algılar. Buna göre zihin, beyazın siyah, dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük ve bir ve ikinin toplamına eşit olduğunu algılar; başka bir ide devreye girmez ve bu tür bilgi insanın sığ kapasitesi ile erişebildiği en keskin ve en kesin olanıdır. Bu bilgi, parlak gün ışığı gibi, zihin ona yöneldiği an doğrudan algıya yüklenir; hiçbir kararsızlık, kuşku ve sorguya yer bırakmadan zihni, parlak ışığı ile doldurmaya hazırdır. Locke'a göre bu bilgiden daha yüksek bir kesinlik bekleyen, bilmediğinin peşindedir.<sup>193</sup> Dolayısıyla bir dış nesneden edindiğimiz idenin zihnimizde olduğundan daha kesin bir şey yoktur ve bu sezgisel bilgidir.<sup>194</sup> Locke'un ikinci bilgi derecesi kanıtlamalı bilgidir. Locke, başka bir yerde bu bilgi türünü "rasyonel bilgi" olarak da adlandırmaktadır.<sup>195</sup> Zihin idelerin uyum ya da

<sup>189</sup> Locke, Vol. I, s. 21.

<sup>190</sup> Locke, Vol. I, s. 57.

<sup>191</sup> Locke, Vol. II, s. 328.

<sup>192</sup> Locke, Vol. III, s. 134.

<sup>193</sup> Locke, Vol. II, s. 319-320.

<sup>194</sup> Locke, Vol. II, s. 327.

<sup>195</sup> Locke, Vol. III, s. 134.

uyumsuzluğunu doğrudan algılamaz. Zihin doğrudan karşılaştırma ile yan yana ya da birbiriyle uyumlu halde iken uyum ya da uyumsuzluklarını algılayacak biçimde ideleri bir araya getiremiyorsa, bir ya da daha fazla başka idenin aracılığıyla aradığı uyum ya da uyumsuzluğu keşfetmek durumundadır ki buna akıl yürütme denir. Örneğin bir üçgenin üç açısı ve dik iki açı arasındaki büyüklük uyumu ya da uyumsuzluğunu bilmek isteyen zihin, bunu doğrudan bir bakış ve karşılaştırma yoluyla gerçekleştiremez. Çünkü bir üçgenin üç açısı başka bir ya da iki açı ile aynı anda bir araya getirilemez ve karşılaştırılmaz. Bu durumda zihin, bir üçgenin üç açısının bir eşitlik içerdiği başka açılar bulmak zorunda kalır ve bunların iki dik açıya eşit olduğunu görünce iki dik açıya eşitliklerinin bilgisine varır.<sup>196</sup> Buna bir başka örnek olarak da, yan yana getirilip karşılaştırılmayan iki evin aynı uzunlukta olduğunu bulmak için metre kullanılmasını verebiliriz.<sup>197</sup> Başka iki idenin uyumunu göstermeye yarayan aracı ideler kanıt diye adlandırılırlar ve bu uyum ve uyumsuzluğun bu araçlarla açık ve pürüzsüz olarak algılandığı yerde kanıtlama vardır. Kanıtlamalı bilgi, sezgisel bilgi kadar açık ve parlak değildir ve çabucak onay almaz. Kanıtlamalı bilgide, aracı idelerin müdahalesi ile uyum ya da uyumsuzluk algılandığında tüm kuşklar ortadan kalkar. Herhangi bir şeyin bir kanıtlama olması için, irdelenen iki idenin uyum ya da uyumsuzluğunun saptanmasını sağlayan aracı idelerin doğrudan uyumunu algılamak gereklidir.<sup>198</sup> Sezgi ve kanıtlamanın bilginin dereceleri olduğunu belirten Locke'a göre, bunlardan birini taşımayan herhangi bir şey ne kadar benimsenirse benimsensin en azından tüm genel doğruluklar kapsamında bilgi değil yalnızca inanış ya da sanıdır. Sezgi ve kanıtlamadan sonra, Locke'un üçüncü bilgi çeşidi olarak duyuşsal bilgiyi kabul ettiğini görüyoruz. Locke, duyuşsal bilginin ilk iki bilgi türü kadar kesinlik içermediğini söylese de, bizim dışımızdaki sonlu varlıkların tikel var oluşları üzerinde kullandığı bu zihinsel algı türünün olasılığı da aştığını belirtmektedir.<sup>199</sup> Locke'un, duyuşsal bilgiyi kabul etmesini, onun dış dünyanın varlığı konusunda realist bir tutum içinde olmasına<sup>200</sup> bağlayabiliriz. Ayrıca Locke, eğer duyuşsal bilginin varlığını kabul etmeseydi, bilginin tek kaynağı olarak kabul ettiği deneyim alanında insanların bilgi elde etmelerinde en büyük yardımcıları olan duyu organlarının sağladığı verileri de kabul etmemiş olacaktı. Oysa

<sup>196</sup> Locke, Vol. II, s. 321.

<sup>197</sup> Locke, Vol. III, s. 134.

<sup>198</sup> Locke, Vol. II, s. 321-323.

<sup>199</sup> Locke, Vol. II, s. 327.

<sup>200</sup> İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 72.

deneyim'i, dış duyum ve iç duyum olmak üzere ikiye ayırdığını gördüğümüz Locke, zihne verileri aktarmanın ilk yolunun dış duyum olduğunu öngörmekteydi. Bunun haricinde duyuşsal bilgiyi kabul etmemiş olsaydı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğı deneyim'in iki ayağından birisi eksik kalmış olacaktı. Çünkü Locke'a göre, deneyim dış duyumla yani duyularla başlayıp, iç duyumla yani zihin faaliyetiyle sona ermektedir. Locke'un, duyuşsal bilgiye önem vermiyor görünmesi veya onu en aşağı derecede bilgi olarak kabul etmesini de, deneyim'in sadece dış duyum aşamasının gerçekleşmiş olmasına bağlayabiliriz. Çünkü deneyim'in tamamlanması için dış duyumdan sonra iç duyumun da gerçekleşmesi gerekir ki bilgi tam anlamıyla elde edilmiş olsun.

Locke'un, bilgiyi üç dereceye ayırması ile bağlantılı olarak eşyanın varlığına ilişkin olarak üç bilgi çeşidi kabul ettiğini görüyoruz: Kendi öz varoluşumuzun bilgisi, Tanrı'nın varoluşu bilgisi ve başka şeylerin bilgisi. Locke'a göre, kendi öz varoluşumuzun bilgisini sezgiyle, Tanrı'nın varoluşu bilgisini kanıtlamayla ve başka şeylerin bilgisini de dış duyumla elde ederiz.<sup>201</sup> Şimdi bu bilgi çeşitlerini açıklayalım.

Locke, insanların kendi varoluşlarını, kanıtlamayı gereksiz ve olanaksız kılacak kadar açık ve kesin olarak algıladıklarını belirtmektedir. Çünkü insan için kendi varoluşundan daha açık bir şey yoktur. "Düşünüyorum, akıl yürütüyorum, acı ve haz duyuyorum; bunlardan hiçbiri kendi varoluşumdan daha apaçık olabilir mi benim için?" Dolayısıyla insan, her şeyden kuşku duysa bile, onun bu kuşkusunu aslında kendisi öz varoluşunu algılamasını sağlamaktadır. İnsanları, kendi varoluşlarının sezgisel bilgisine inandıran şey ise "deneyim"dir. Her dış duyum, akıl yürütme ya da düşünme eyleminde kendi varlığımızın öz bilincine varırız ve bu konuda en yüksek kesinlik derecesine sahibizdir.<sup>202</sup> İnsanın kendi varlığına ilişkin açık bir idesi olduğunu ısrarla vurgulayan Locke, bundan kuşku duyan biriyle konuşmanın anlamı olmadığını belirtmektedir.<sup>203</sup> Locke'un, insanın kendi var oluşuna dair bilgisi konusunda Descartes'tan etkilendiğini söyleyebiliriz. Çünkü Descartes, her şeyden şüphe edip, zihnindeki bütün bilgileri çıkardıktan sonra, düşündüğünün farkına vararak, düşünen bir varlık olarak kendisinin de zorunlu olarak var olması gerektiğini şu sözleriyle ortaya koymuştur: "Düşünüyorum öyleyse varım." Böylece Descartes, şüphecilerin hiçbirisinin varsayımlarıyla bile

---

<sup>201</sup> Locke, Vol. III, s. 54.

<sup>202</sup> Locke, Vol. III, s. 54.

<sup>203</sup> Locke, Vol. III, s. 55-56.

sarsılamayacak olan en temel ilkeye yani kendi varlığına dair bilgiye ulaştığını kabul etmektedir.<sup>204</sup> Locke ise, “Düşünüyorum, akıl yürütüyorum, acı ve haz duyuyorum; bunlardan hiçbiri kendi varoluşumdan daha apaçık olabilir mi benim için?” diyerek Descartes’a benzer bir şekilde kendi var oluş bilgisini ortaya koymuştur. Ancak ikisinin bu benzerliğine rağmen kendi varlıklarının bilgisine ulaşma yöntemlerinde bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Descartes, “kendi bilincimizi kesin olarak bilişimize soyut bir akıl yürütme ile varmıştır. Locke ise, bu sonuca empirik bir yolla, psikolojik bir çözümleme ile varır. Onun içindir ki o, rasyonalist olan Descartes’in yaptığı gibi, yalnız “düşünme”yi değil, ruhun bütün canlı ve renkli içeri, bütün yaşantılarımızı kesin ve güvenilir saymaktadır.”<sup>205</sup>

İkinci bilgi çeşidi olan Tanrı’nın varlığı hakkındaki bilgimiz de, aslında kendi var oluş bilgimize bağlıdır. Çünkü kendi var oluş bilgisini kavrayan insan buradan yola çıkarak Tanrı’nın varoluşu hakkındaki bilgiye ulaşacaktır. Locke’a göre, Tanrı insanlara kendisine ilişkin doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerine kendi varlığını okuyabilecekleri harfler kazımamışsa da, insanların zihinlerini donatan yetiler bağışlamıştır. Dolayısıyla Tanrı, kendini tanıksız bırakmış değildir. Tanrı insanlara, varlıklarının amacı ve en büyük kaygıları olan mutluluğun gerektirdiği ölçüde kendilerini bilme ve bulmanın yollarını bolca bağışladığından, bu önemli noktada insanların bilgisizliğinden yakınmak yersiz bir davranıştır. Dolayısıyla, bir Tanrı’nın olduğunu bilme yani bundan emin olma yeteneğine sahip olduğumuzu ve bu kesinliğe nasıl ulaştığımızı göstermek için kendimizden ve kendi var oluşumuza ilişkin kesin bilgimizden uzağa bakmak gereksizdir.<sup>206</sup>

Locke’un üçüncü bilgi çeşidi olarak kabul ettiği başka şeylerin varoluşuna ilişkin bilgimizi ise, yalnızca dış duyum ile edinebiliriz.<sup>207</sup> Duyularımız aracılığıyla, dışımızda var olan şeyler hakkında elde ettiğimiz bilgi sezgisel bilgimiz ya da zihnimizin açık soyut ideleri üzerine akıl yürüterek yaptığımız çıkarımlar kadar kesin değilse de, bilgi adını hak eden bir güven içerir. Çünkü Locke’a göre, hiç kimse gördüğü ve hissettiği şeylerin var oluşundan emin olmayacak derecede kuşkucu

---

<sup>204</sup> Descartes, s. 73.

<sup>205</sup> Gökberk, s. 300-301.

<sup>206</sup> Locke, Vol. III, s. 55.

<sup>207</sup> Locke, Vol. III, s. 68.

olamaz.<sup>208</sup> Locke, tüm bunlardan sonra duyularına güvenmeyecek ve tüm yaşamı boyunca gördüğü, işittiği, duyumsadığı ve tattığı, düşünüp yaptığı her şeyin gerçekliği olmayan bir rüyanın aldatıcı görüntüler dizilimi olduğunu kabul edecek kadar kuşkucu birinin çıkıp da her şeyin var oluşu ya da eşyaya ilişkin bilgiyi sorgulamaya kalkışması halinde, ondan eğer her şey rüya ise, bu soruyu sorarken de düş görüyor olduğunu ve uyanık bir insanın onu yanıtlamasının pek önemi olmayacağını da dikkate almasını isterim, diyor.<sup>209</sup>

Locke'un, üçüncü bilgi çeşidi olarak duyular yoluyla elde edilen duyusal bilgiyi kabul etmesine bakarak, onun sensüalist olarak nitelendirilemeyeceğini<sup>210</sup> belirtmemiz gerekir. Çünkü Locke'a göre sadece duyulardan alınan idelerle bilgi edinme süreci gerçekleşmiş veya tamamlanmış olmaz. İşte bu noktada akıl devreye girmekte<sup>211</sup> ve zihin idelerle ilgili algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma, akıl yürütme, bilme, isteme vb. çeşitli faaliyetler gerçekleştirilmektedir.<sup>212</sup> Yani zihin, duyular aracılığıyla ideleri alır, daha sonra zihin bunları tanır, belleğe yerleştirir ve adlandırır. İlerleyen aşamalarda ise zihin bunları soyutlaştırır.<sup>213</sup> Oysa sensüalistler, tüm bilgilerin duyumlardan geldiğini ve buna göre de duyuların, bilgiler için gerekli ve yeterli koşul olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre en soyut bilgiler bile duyulardan elde edilir.<sup>214</sup> Locke, eğer sadece dış duyum süreciyle bilginin elde edilme sürecinin tamamlandığını kabul etseydi o zaman kendisini sensüalist olarak nitelendirebilirdik. Zaten Locke, sadece duyularla elde edilen bilgiyi, sezgisel ve kanıtlamalı bilgidен daha alt seviyede bir bilgi türü olarak kabul etmekteydi. Hatta tek başına duyusal bilgi neredeyse hiçbir kesinlik taşımamaktadır. Ancak duyuların insanlara sağladığı bilgileri bütünüyle kabul etmeseydi o zaman da insanların herhangi bir ideye sahip olmaları mümkün olmayacaktı.

---

<sup>208</sup> Locke, Vol. III, s. 69.

<sup>209</sup> Locke, Vol. III, s. 73.

<sup>210</sup> Çetin, s. 48.

<sup>211</sup> John Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s.57.

<sup>212</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 83-84.

<sup>213</sup> Locke, Vol. I, s. 21.

<sup>214</sup> Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004, s. 169-170.

## 1.2. DİN ANLAYIŞI

### 1.2.1. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri

Felsefe tarihinin ve ilahiyat sistemlerinin en önemli problemlerinden birisi de; Tanrı'nın varlığı, özellikleri ve kanıtlanmasıdır. Dolayısıyla Tanrı düşüncesinin ve inancının felsefe tarihinde çok önemli bir yerinin olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilgili meselesi, düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak insanların karşısına çıkmaktadır.<sup>215</sup> Locke'un, Tanrı hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek ve onun Tanrı tasavvurunun yerini belirlemek için belli başlı Tanrı tasavvurlarından kısa da olsa söz etmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bunlar kısaca şunlardır:

“(i) Ezelî olan ve sadece kendi özünü bilen varlık: Buna en güzel örnek Aristoteles'in Tanrı anlayışıdır. İlk Muharrik olan Tanrı kendisi gibi ezelî olan maddeye hareket vermekte, fakat âlemde neyin olup bittiğini bilmemektedir. Bu Tanrı anlayışı deizm'in doğmasına yol açmıştır.

(ii) Ezelî, şuurlu ve âlemi bilen varlık: Klasik teizmin Tanrı anlayışı budur.

(iii) Ezelî, şuurlu, âlemi bilen ve onu ihtiva eden varlık: Klasik panteizmin temel görüşü budur. Bu Tanrı tasavvurunda özellikle “ihtiva” etme ön plana çıkmaktadır. Fakat ihtiva etmeyi ilahî mahiyet açısından değil de ilahî sıfatlar açısından bir ihata etme şeklinde anlarsak, aynı özelliğin Kur'an teizminde de var olduğunu söyleyebiliriz; çünkü Kur'an, Allah'ın “muhit” olduğunu da bildirmektedir.

(iv) Ezelî varlık: Tanrı ezelî dir, mutlak, her şey O'ndan sudur eder, fakat o, kendisinden sudur edenleri ne bilir ne de ihtiva eder. Plotinus'un sudur nazariyesinde esas itibarıyla böyle bir Tanrı tasavvuru vardır. İslâm felsefecilerinden sudur nazariyesini kabul edenler de olmuştur. Ancak onlara göre sudur bir çeşit yaratmadır.

(v) Ezelî, şuurlu, bilen, zamanla ilgili bulunan, fakat âlemi ihtiva etmeyen varlık: Böyle bir Tanrı tasavvuruna yer veren dinî anlayışa “zamancı (temporalist) teizm” adı verilmektedir. Laelius Socinus ve Jules Lequier'in böyle bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları kabul edilmektedir. Socinianizm olarak bilinen bu akım, teslisi reddetmiş ve Hz. İsa'nın “beşer” olduğunu birçok delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Lequier ise,

<sup>215</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s.15.

zamanın Tanrı açısından geçersiz olduğu inancını reddetmiş ve Tanrı'nın zamanda gerçekleşen olay ve olguları bildiğini, geleceğin bir imkândan ibaret olduğunu, ezeli bilgi diye bir şeyin olamayacağını öne sürmüştür.

(vi) Ezeli, şuurlu, bilen, zamanla ilgili bulunan, kısmen âlemi ihtiva eden varlık: Bu görüşe sınırlı panteizm adı da verilmiştir.

(vii) Tam anlamıyla zamanın içinde olan ve tedricen ortaya çıkan varlık: Tanrı, âlemden önce ve âlemin dışında olan bir yaratıcı değildir. Tanrı âlemin oluşum süreci içindedir; hatta sürecin kendisidir. Ama sürecin hâlihazır durumu eksiktir; o tam ulûhiyete doğru tekâmül etmektedir. Bu Tanrı anlayışını M. İktal eleştirmiş ve oluşmakta olan hayatın Tanrı'ya atfedilemeyeceğini söylemiştir.

(viii) Ezeli, şuurlu, âlemi bilen ve ihata eden, değişebilen varlık: Bu, panenteizmin Tanrı tasavvurudur.<sup>216</sup>

Locke'un Tanrı anlayışının, ezeli, şuurlu ve âlemi bilen varlık olan klasik teizmin Tanrı anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, Tanrı kendi iradesiyle bizi bu dünyaya getiren, varlığımızı devam ettiren ve belli bir süre sonra sona erdiren, güçlü ve bilgili bir Varlık'tır.<sup>217</sup> Tanrı'nın varlığını tartışmasız olarak kabul eden<sup>218</sup> Worcester Piskoposuna yazdığı ikinci mektubunda, "Ben Tanrı'nın var olduğuna kesinlikle inanıyorum"<sup>219</sup> diye cevap veren Locke'un Tanrı'nın varlığına inandığını görmekteyiz. Ayrıca o, inancının rasyonel temellere dayandığını da kabul etmektedir.<sup>220</sup>

Locke, Tanrı'nın varlığına inanmakla beraber, Tanrı kavramının ve Tanrı'nın özelliklerinin çocuklara öğretilmesinin ve Tanrı inancının doğru bir şekilde aktarılmasının önemini *Eğitim Üzerine Düşünceler* adlı eserinde ısrarla vurgulayarak şu görüşlerini aktarmaktadır: "Çocuğun yüreğine, bütün şeylerin asıl nedeni ve yaratıcısı, sahip olduğumuz her şeyi aldığımız, bizi seven ve her şeyi veren bağımsız ve en yüce varlık olarak, gerçek bir Tanrı kavramını işlemek gerekir. Buna paralel olarak, çocuğu bu en yüce varlığa karşı sevgiyle doldurmalıdır." Locke, çocuklara Tanrı'nın sadece her

<sup>216</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 175-177.

<sup>217</sup> John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (çev. İsmail Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 46.

<sup>218</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 38.

<sup>219</sup> John Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 289.

<sup>220</sup> Çetin, s.103.

şeyi yarattığını ve yönettiğini, her şeyi duyduğunu ve gördüğünü ve O'nu sevip itaat edenlere her türlü iyiliği yönelttiğini öğretmek gerektiğinden söz ederek Tanrı hakkında başka düşüncelerin de kolaylıkla ve hızla açığa çıkacağını ve çocukta Tanrı hakkında yanlış düşünceler fark edildiğinde hemen düzeltilmesinin önemini belirtmektedir. Çünkü bildiklerini ve bilmediklerini ayırt edecek yeterlilikte zihin gücü ve berraklığı olmayan birçok insan, Tanrı'yı kendilerine benzeterek ya da kavrayamayarak, batıl inançların ya da inançsızlığın tutsağı olurlar.<sup>221</sup> Locke'un, çocuklardan başlayarak insanlara Tanrı hakkında doğru eğitim verilmesinin öneminden söz etmesi ve Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek yanlışların da hemen düzeltilmesini tavsiye etmesi, insanların Tanrı hakkında yanlış inanışlarının kökleşmesini ve Tanrı'nın antropomorfik öğelerle nitelendirilmesini engelleme kaygısı taşıdığına bir göstergesidir. Ona göre, dinin en önemli ögesi olan Tanrı, eğer doğru bir şekilde tanıtılmazsa insanların batıl inançlara yönelme ihtimalleri de artacaktır.

Dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan ve yaşatan,<sup>222</sup> Tanrı insanları yoktan yaratmıştır ve dilediği takdirde tekrar yokluğa döndürecek güce sahiptir.<sup>223</sup> İnsanların varlıklarını, sahip oldukları ve olacakları her şeyi kendisine borçlu oldukları<sup>224</sup> Tanrı, göklerin ve yerin yaratıcısı<sup>225</sup> ve her şeyin sahibi ve kaynağıdır.<sup>226</sup> Tanrı'nın en önemli özelliklerinden birisi olan yaratma hakkında Locke'un görüşleri klasik teist Tanrı anlayışa uygun düşmektedir. O'na göre bütün evreni ve insanları yaratan Tanrı'dır.<sup>227</sup> Tanrı'nın maddede olan tüm hareketlere son verebileceğini ve evrenin tüm cisimlerini tamamen hareketsiz ve sessiz kılabileceğini<sup>228</sup> belirten Locke, maddenin ezeli olmadığını söyleyerek yaratmanın, yoktan olduğunu savunmaktadır. Maddenin ezeli olmasının kabul edilmesi halinde bile bu durumun Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırmayacağını ancak yaratmayı inkâr anlamına geleceğini vurgulamaktadır.<sup>229</sup>

<sup>221</sup> John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, (çev. Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003, s. 155-156.

<sup>222</sup> John Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s.136.

<sup>223</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 70.

<sup>224</sup> Locke, s. 66, 69.

<sup>225</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.26.

<sup>226</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 208.

<sup>227</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 45.

<sup>228</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 169.

<sup>229</sup> Locke, Vol. III, s. 65.



Locke'a göre, Tanrı, gayri maddî bir varlıktır<sup>230</sup> ve O'nun doğasının anlaşılması olanaksızdır.<sup>231</sup> Tanrı, ayrıca zorunlu varlıktır ve bilgelik ve gücün kendisinde bulunması da zorunludur.<sup>232</sup>

Tükenmez ve kavranılmaz gücü ve bilgeliği olan Tanrı,<sup>233</sup> sonsuz bilgisiyle ve gücüyle donanmış sonsuz süresi geçmiş gelecek tüm şeyleri kapsar.<sup>234</sup> Tanrı, ezelî, en güçlü ve en bilgili varlık'tır.<sup>235</sup> Tanrı, her şeyi bilir ve O'nun bilgisi sonsuzdur.<sup>236</sup> O'nun nasıl bildiğini insanların kavraması mümkün değildir. Zaten insanlar Tanrı'nın nasıl bildiğini keşfetselerdi, Tanrı'nın bilgi bakımından kendilerinden daha üstün olduğunu kabul etmezlerdi.<sup>237</sup>

Akıl erdirilemez bir ebedilik içeren Tanrı'nın,<sup>238</sup> ezelî ve ebedî gücü ve Tanrılığı dünyanın yaratılışından bu yana yapılan işlerden açıkça görülmektedir.<sup>239</sup> Tanrı, herkesin kolayca kabul edebileceği gibi ezelîliği ve ebedîliği kaplar ve ezelî varlığı her şekilde sınırsızdır.<sup>240</sup> Tanrı'nın yapabilecekleri, insanların kavrayabildikleriyle sınırlandırıldı mı bu, ya insanların kavrama gücünü sınırsız ya da Tanrı'yı sonlu görmek olur.<sup>241</sup>

Tanrı, irade ve kudret sahibidir.<sup>242</sup> O'nun gücü her şeye yeter ve bizim üzerimizde doğrudan bağlayıcı bir gücü vardır.<sup>243</sup> Bizler O'nun iradesine bağlıyız.<sup>244</sup> Her şeyin Yüce Sahibi olan Tanrı, kendi mülkiyetindeki bir şeyi dilediği kimseye verebilir ve böyle yapınca bir hata da işlemiş olmaz.<sup>245</sup> Tanrı, istediği her şeyi istediği zaman var eder. Her şeyin var oluşu O'nun inayetine bağlı olduğundan tüm şeyler var

<sup>230</sup> Locke, Vol. III, s. 61.

<sup>231</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 156

<sup>232</sup> John Locke, "A Third Letter For Toleration", *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s.165.

<sup>233</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 208.

<sup>234</sup> Locke, Vol. I, s. 202.

<sup>235</sup> Locke, Vol. III, s. 57.

<sup>236</sup> John Locke, "An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God", *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s.250.

<sup>237</sup> Locke, s.255; Çetin, s. 128-129.

<sup>238</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 208.

<sup>239</sup> Locke, Vol. I, s. 58.

<sup>240</sup> Locke, Vol. I, s. 194.

<sup>241</sup> Locke, Vol. III, s 67-68.

<sup>242</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 66.

<sup>243</sup> Locke, s. 68.

<sup>244</sup> Locke, s. 70.

<sup>245</sup> Locke, s. 81.

olmalarını O'na borçludur.<sup>246</sup> Tanrı, insanlara yaşamı kolaylaştıracağı şeyler vermiş ve onları bilgi ile donatmıştır.<sup>247</sup>

Tanrı'nın en önemli sıfatlarından birisi de O'nun bir olmasıdır. Locke da, Tanrı'nın birliğini özellikle vurgulamaya çalışmıştır.<sup>248</sup> O'na göre çok tanrıci inanişe sahip olan toplumlar, kılık değiştirmiş ateistlerden başka bir şey değildir. Birçok Tanrı'nın var olması veya böyle bir şeyin kabul edilmesi, Tanrı'nın var olmaması kadar imkânsız bir şeydir. Tanrıların sayısını artırmak Locke'a göre, gerçekte uluhiyeti ortadan kaldırmak demektir.<sup>249</sup> Bir olan Tanrı, ebedidir ve O, görünen hiçbir nesneye benzemez.<sup>250</sup> Her insanın kendisi için özel bir Tanrı seçtiği ve bu Tanrı'ya dilediği gibi ibadet ettiği, tanrısal varlıkların bahçelerde yetiştiği, her yıl hasat bolluğu ölçüsünde tanrıların beklendiği ve öküzlerin ve köpeklerin tanrısal varlıkların itibarına sahip olduğu yerlerde hüküm süren bir din, insanların hayatlarında göz önünde bulundurulacakları hiçbir kuralı öğretmez,<sup>251</sup> diyen Locke böylece monoteizm'in, tek Tanrı inancının hem bireysel hem de toplumsal açıdan önemini vurgulamaktadır.

Tanrı'nın birliği ele alınırken, kendisi Hristiyan olan Locke'un teslis inancı hakkındaki görüşlerine de yer vermemiz gereklidir. Locke, teslisi kabul ya da reddettiğini açıkça ortaya koymamıştır.<sup>252</sup> İsa'nın Mesih olduğuna inanmak ve tövbe etmek şükran duası antlaşmasının temel unsurlarıdır ve bu iki şey günahların bağışlanması için zorunludur ve böylece Tanrı'nın saltanatına girilmiş olunur.<sup>253</sup> Locke, teslisi kabul etmediğine dair kendisine yöneltilen eleştirilere, teslise karşı olmadığını ve eserlerinde teslise aykırı bir durumun bulunmadığını söylemek suretiyle cevap vermiştir.<sup>254</sup> Kendi eserlerinde teslis hakkında, İncil'de vahyedilen herhangi bir şeye tezat bir durumun olduğu gösterilirse bu hatasından hemen vazgeçeceğini belirtmiştir. *An Essay of Human Understanding* adlı eserinde Kutsal Kitap'a aykırı veya onunla uyumsuz herhangi bir şey bulamadığını söyleyen Locke,<sup>255</sup> böylece kendisine teslis ile ilgili yapılan eleştirilere dolaylı olarak cevap vermiş gibi gözükmektedir. Locke,

<sup>246</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 202.

<sup>247</sup> Locke, Vol. I, s. 4.

<sup>248</sup> Çetin, s. 135.

<sup>249</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 61.

<sup>250</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.137.

<sup>251</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 60-61.

<sup>252</sup> Çetin, s. 138.

<sup>253</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.104.

<sup>254</sup> Çetin, s. 141.

<sup>255</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 96.

İsa'nın Tanrı tarafından gönderilmiş Mesih olduğuna kesinlikle inandığını ve imanının ve hayatının kurallarını İncil'deki onun isteklerinden aldığını<sup>256</sup> ve yanılmaz doğruları kapsayan bir kitap olarak gördüğü İncil'in sürekli olarak kendi onayının rehberi olacağını<sup>257</sup> açık bir şekilde belirtmektedir. Locke, aslında teslis inancı ile ilgili kendisine sorulan soruların cevabının İncil'de olduğunu işaret etmektedir. Çünkü İsa Mesih'e inandığını açıkça belirten Locke, eserlerinde İncil'e tezat teşkil eden bir durumun bulunmadığını ısrarla vurgulamaktadır.

Locke'un teslis inancı konusundaki olumsuz tutumunu Kutsal Kitap metinlerinden anlayabiliriz. Çünkü Hıristiyan teslis doktrininin ana kaynağı olarak gösterilen kitabî metinlerde, açık bir şekilde "trinity" lafzı görülmemektedir. Özellikle ikinci asırdan sonra Grek felsefesi ve İskenderiye'de gelişen Yeni Eflatuncu görüşlerin tesiri altında kalan Hıristiyan ilahiyatının aldığı şekil içinde; teslis dogmasının oldukça önemli bir yer işgal ettiği görülür.<sup>258</sup> Plotinos, üç uknûmu kabul etmektedir. Bunlar: Bir olan, akıl ve küllî ruh'tur. Yeni Eflatunculuktaki ilk yaratıcı yerine Baba, ilk yaratıcıdan doğan akıl yerine Oğul, ruh yerine de Kutsal Ruh konulduğu zaman teslis inancı ortaya çıkmış olacaktır.<sup>259</sup> İncil'de teslis (trinity) ifadesinin açık bir şekilde yer almadığını, teslis inancının Yeni Eflatunculuktan alındığını ve bu inancın dördüncü yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını,<sup>260</sup> İsa'nın tanrısal bir kişiliğe sahip olduğuna ölümünden sonra karar verildiğini<sup>261</sup> göz önüne aldığımızda Locke'un teslis inancını eleştirmesini ve görüşlerinin Kutsal Kitap'a aykırı olmadığını söylemesini haklı olarak görebiliriz.

Locke gibi, George Berkeley'in de teslis inancını kabul etmediğini söyleyebiliriz. Hıristiyan bir filozof olan Berkeley, eserlerinde Tanrı'nın tekliğini öne çıkarmakta ve teslis doktrini üzerinde durmamaktadır. İsa'nın, Tanrı'nın oğlu olduğunu

<sup>256</sup> John Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 359.

<sup>257</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 96.

<sup>258</sup> Ruhattin Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Ekev Akademi Dergisi*, I (2), Erzurum (Mayıs 1998), s. 264.

<sup>259</sup> Yazoğlu, s. 265.

<sup>260</sup> Yazoğlu, s. 264-266.

<sup>261</sup> Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, (çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 117.

ifade eden Berkeley, onun, insanları tek olan Tanrı'ya yaklaştıran bir vasıta olduğunu ileri sürmektedir.<sup>262</sup>

Locke, Kutsal Kitabı okurken, kitap içerisinde söylenen her şeyin doğru olduğuna tam olarak güven duyduğunu belirtmesine rağmen, aslında burada yapılan şeyin esinlenmiş yazarların yazılarına itaat olduğunu ve bundan dolayı da Kitabın anlamını yorumlama yoluna gittiğini açıkça söylemektedir.<sup>263</sup> Onun yorumlamada kullandığı en önemli yöntem ise, esinlenmiş yazarların kelimeleri ile ilahî vahyin kelimelerini birbirinden ayırmak gibi görünmektedir.<sup>264</sup> İnsanlar inanmaları gereken şeyleri kendileri anlamalıdır. Kutsal Kitap'da İsa'nın anladığı mananın olup olmadığı araştırılmaksızın Papa'nın Kutsal Kitap yorumlarının alınması durumunda bu İsa'ya değil Papa'ya inanmak olur. Böylece İsa'nın yerine herhangi bir adam konulmuş olur. Belki bu kişi Kutsal Kitap'ı doğru anlamış da olabilir ancak insanların kendilerinin incelemeleri gereklidir.<sup>265</sup> Locke, Kutsal Kitap içerisinde teslisin yer olmadığını düşündüğünden dolayı, ya kendisine Kutsal Kitap dışında bir şeye inanması yönünde yapılan telkinlerin ya da kendisinde bulunan İncil'in hatalı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Çünkü "bir tabiatta üç şahıs vardır" ya da "iki tabiat ve bir şahıs vardır" şeklinde ifade edilen hükümlerden hiçbiri İncil'de yer almamaktadır.<sup>266</sup>

Teslis konusunda açıklanması gereken en önemli konulardan birisi de İsa Mesih'in durumudur. Locke, Nasıralı İsa'nın, kendisinin Tanrı tarafından gönderildiğini itiraf ettiğini belirterek,<sup>267</sup> onun bir beşer olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>268</sup> Tanrı'nın oğlu ve Mesih kavramlarının İncil'de eş anlamlı olarak kullanıldığını,<sup>269</sup> dolayısıyla İsa'nın sadece bir insan ve Tanrı tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>270</sup> Locke, Tanrı hakkında verdiği bilgilerden sonra, insanların sığ anlama yetilerinin Tanrı'nın gerçek varlığını anlamalarının mümkün

<sup>262</sup> Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 196.

<sup>263</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 341.

<sup>264</sup> Locke, s. 342.

<sup>265</sup> John Locke, "An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles", *The Works of John Locke*, Vol. VIII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 22.

<sup>266</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 343; Çetin, s. 142.

<sup>267</sup> John Locke, "A Discourse of Miracles", *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 259.

<sup>268</sup> Çetin, s. 142-143.

<sup>269</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 29; Çetin, s. 143.

<sup>270</sup> Çetin, s. 143-144.

olmadığını belirtmektedir. O'nun mükemmel doğasıyla karşılaştırabilecek başka bir varlık bulunmamaktadır.<sup>271</sup>

Gerald Hanratty'ye göre Locke, Hıristiyan bir mümin olarak kalmasına rağmen, dinî ve teolojik mirasın birçok unsurunu aslında kabul etmemiştir. O, klasik ve Hıristiyan geleneklerine olan ilgisini kesmemekle beraber, insanları buna teşvik de etmemiştir.<sup>272</sup> Dolayısıyla Locke'un, klasik ve Hıristiyan düşüncesinin birçok sembolünü ve dilbilimsel çatısını korumasına rağmen, onun ortaya koyduğu öğretinin doğal bir sonucu olarak, bu gelenek içerisindeki insanın, dünya ve Tanrı ile olan ilişkisinden kesin bir kopmanın olduğu söylenebilir.<sup>273</sup> Locke'un, özellikle Tanrı'nın birliğine vurgu yapması, Tanrı'nın insanlara benzetilmesinin yanlışlığını, İsa'nın bir beşer olduğunu ve İncil'de teslis ile ilgili herhangi bir bilginin olmadığını söylemesi teslis inancını kabul etmediğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Locke'un Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra onun, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

### 1.2.2. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Bilindiği gibi filozof ve kelamcılar, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâkî deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak bu delillerin akıl alanında kalması nedeniyle, tek başlarına, mutlak varlığı kanıtlamaya yeterli olmamaları da doğal bir durumdur. Çünkü kanıtlanması istenen varlık, akli aşan bir varlıktır.<sup>274</sup> İnsanların Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgilerinin, duyularının kendilerine doğrudan gösterdiği herhangi bir şey hakkındaki bilgilerinden daha kesin olduğunu ve herhangi bir şeyden daha çok Tanrı'nın var olduğunu kesin olarak bildiklerini söyleyen<sup>275</sup> Locke'un Tanrı'nın varlığını ispatlamak üzere en fazla iki delil üzerinde durduğunu görüyoruz; bunlar kozmolojik ve teleolojik delildir. Bir kimsenin zihninde kurabildiği en mükemmel varlık idesinin, bir Tanrı'nın varoluşunu ne derece kanıtladığı üzerinde durmayan Locke, çünkü insanların farklı tutum ve düşünce yapıları yüzünden aynı doğrunun kabulü için herkeste başka başka kanıt arayışı olabileceğini söylüyor. Locke,

<sup>271</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 216.

<sup>272</sup> Hanratty, s. 24.

<sup>273</sup> Hanratty, s. 25.

<sup>274</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 391.

<sup>275</sup> Locke, Vol. III, s. 58.

böylesi önemli bir konuyu tek bir temele bağlamanın da Tanrıtanımazları susturmak için hiç de uygun bir yol olmadığı kanaatindedir.<sup>276</sup>

### 1.2.2.1. Kozmolojik Delil

Locke, felsefesinde kozmolojik delile, diğer delillerden daha çok önem vermiştir.<sup>277</sup> “Bu delili kısaca ‘âlem delili’ şeklinde adlandırmak da mümkündür. Adından anlaşılacağı gibi, kozmolojik delil, ‘kozmoz’dan yani ‘âlem’den Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Aslında, ‘kozmojik delil’ diye tek bir istidlal şeklinden ziyade bir ‘kozmojik deliller ailesi’nden söz etmek daha uygun olur; çünkü aralarında ortak noktalara rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delille karşı karşıyayız. Bunlardan bir kısmı ‘sonlu varlıklar’ (havadis) kavramını, bir kısmı ‘hareket’ ve ‘değişme’ kavramlarını, bazıları da ‘imkân’, ‘cevaz’ ve ‘zorunluluk’ kavramlarını akıl yürütmenin merkezine koyarak yol almaya çalışır. Yine bir kısmı âlemdaki tek tek varlıkların yapısından, bir kısmı da adeta tek bir varlık gibi düşünülen âlemden yola çıkar. ‘Zaman’ kavramını ele alış durumlarına göre de delillerin farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Onlardan bir kısmı, âlemin sonlu fakat zamanın başlangıçsız olduğunu öne sürer. Diğer grubu ise, zamanın başlangıcını âlemin yaratılmışlığı fikrinden ayrı olarak ele almaz.”<sup>278</sup>

“Kozmolojik deliller söz konusu olduğunda, aslında sıradan insan ile filozof aynı noktadan hareket ederler. Şu var ki, birincisi Tanrı’nın varlığına dair inancını, iddiasız ve sistematik olmayan bir biçimde ifade etmeye çalışırken, filozofun yapmaya çalıştığı şey bundan ayrı bir delil formu kurmak değil de, onu sadece tutarlı ve kesin bir ifadeye ve sisteme kavuşturmaktan ibarettir. Bütün bu tür kanıtlama biçimlerinde mesela; evrendeki bir (X) olgusu kanıtın çıkış noktası olarak incelemeye alınır. Bu olgunun görülmemiş, şaşırtıcı ve şeylerin akışı ve düzeni içinde beklenmeyen bir şey olduğu, fakat kabul edilen nitelikleriyle şayet bir Tanrı varsa, bunun beklenebileceği çünkü O Tanrı’nın bu durumu meydana getirebilecek güce sahip bulunduğu ve büyük bir olasılıkla O’nun böyle davranmayı da seçmiş olabileceği ileri sürülür. Böylece söz

<sup>276</sup> Locke, Vol. III, s. 58.

<sup>277</sup> Çetin, s. 108.

<sup>278</sup> Aydın, s. 39.

konusu olgunun meydana gelişi, Tanrı'nın varlığını kabul etmenin bir sebebi olarak ortaya konmaktadır.”<sup>279</sup>

Kozmolojik delilin iki meşhur şekli vardır: Hudûs ve imkân. Tanrı'nın varlığını ispatlamak için hudûs delilini ilk kullananlardan birisi de Gazâlî'dir.<sup>280</sup> Gazâlî, sonradan olan varlıkların, var olmalarında bir sebebe muhtaç olduklarını belirterek, evrenin de sonradan yaratıldığını dolayısıyla evrenin var oluşunda bir sebebe muhtaç olduğunu savunmaktadır.<sup>281</sup> Onun delili dile getiriş şekli ise şöyledir:

“(i) Her hadisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.

(ii) Âlem hadistir,

(iii) O halde onun da hudûsunun bir sebebi olması lazımdır.”<sup>282</sup>

Kozmolojik delilin diğer şekli olan imkân delilinin temel çatısı ise şöyledir:

“(i) Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şey görmekteyiz.

(ii) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, yahut onu var kılan başka sebepler vardır.

(iii) Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.

(iv) O halde, varlığı mümkün olan şey, var olmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe hitiyaç gösterir.

(v) Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, *zorunlu bir varlık*'tır.

(vi) Eğer sebep olan varlık da mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı olur ki, bu zincir, sonsuza değin sürüp gider. Teselsül denilen bu sürüp gitme mümkün değildir.

(vii) O halde, varlık veren sebebin *zorunlu varlık* olması gerekir.”<sup>283</sup>

<sup>279</sup> Taylan, s. 48.

<sup>280</sup> Aydın, s. 45.

<sup>281</sup> İmam Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, (çev. Sıtkı Güllü), c. I, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998, s. 233.

<sup>282</sup> Aydın, s. 45.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi kozmolojik delilde dış dünyadan hareketle Tanrı'nın varlığına gitme ve onu kanıtlama söz konusudur. İşte Locke'un da ortaya koyduğu Tanrı kanıtı böyledir. Çünkü o da dış dünyanın bir parçası olan insandan yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlamaktadır. Şöyle ki Locke, insanların Tanrı'nın varlığını bilme yeteneğine sahip olduklarını kabul etmektedir. İnsanların kendi var oluşlarına ilişkin açık bir ideleri olduğunu belirten Locke, kendi varlığından bile şüphe duyacak birisi varsa onunla konuşmaya bile gerek olmadığını çünkü insanın kendi var oluşunun bilgisinin en kesin doğruluk olduğunu belirtmektedir.<sup>284</sup> Böylece Locke, gerçek varlıktan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Ona göre, bir gerçek varlığın olduğunu ve yokluğun bir gerçek varlık üretmeyeceğini biliyorsak, bu durum öncesiz (ezelî) bir şeyin var olageldiğinin apaçık kanıtıdır. Çünkü öncesiz olmayanın başlangıcı, bir başlangıcı olanın da kendinden başka bir şeyce üretilmiş olması gerekir. Varlığını ve başlangıcını başkasından edinmiş olanın, kendi varlığına ait olan her şeyi de ondan almış olması gerekir. Öyleyse bütün varlıkların bu öncesiz kaynağı, bütün güçlerin de kaynağı ve aslı olmalıdır ve sonuç olarak bu öncesiz varlık en güçlü varlık olmalıdır.<sup>285</sup> Görülüyor ki Locke, bir neden araştırması yapmakta ve bu analiziyle öncesiz varlığa gitmektedir.

Locke, evrendeki bütün varlıkların var olmalarının bir sebebi olduğunu belirttikten sonra, var olan varlıkların kendi kendilerini var edemeyeceğini kanıtlamaya çalışıyor. O'na göre, evrendeki diğer varlıkların kendilerinden çok daha mükemmel olan insanı yaratmış olmaları mümkün değildir.<sup>286</sup> İnsanı kendisi de yaratmış olamaz. Çünkü hiçbir şey kendi kendinin nedeni olamaz. Eğer insan kendisinin yapıcısı olup kendine varlık verseydi ve kendini tabii dünyaya çıkarmış olsaydı, tabiattaki varlıklar hakkında şimdikinden daha mükemmel bilgiye ve onlar üzerinde şimdikinden daha büyük otoriteye sahip olurdu. Bundan daha önemli olan şey ise, eğer insan kendi var oluşunun sebebi olsaydı, kendisine sonsuza dek devam edecek bir varlık vermesi gerekirdi. Çünkü kendisine varlık vermeye gücü yeten herhangi bir şeyin, kendi hayat akışı sona ererken, varlığını koruyamayacak veya onun yok olup gitmesine izin verecek kadar

<sup>283</sup> Aydın, s. 50; kozmolojik delil hakkında daha fazla bilgi için bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Press Ltd., U.S.A. 1980.

<sup>284</sup> Locke, Vol. III, s. 55-56.

<sup>285</sup> Locke, Vol. III, s. 56.

<sup>286</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 44-45.



kendisine ilgisiz ve düşman olabileceğini düşünmek mümkün değildir.<sup>287</sup> İnsan kendini yaratmıştır fakat varlığını sonsuzca devam ettirmeye gücü yetmemiştir şeklinde bir itiraza Locke şöyle cevap veriyor: “Bir şeyin varlığını korumak, onu yaratmaktan kesinlikle daha az güç, ya da aynı gücü gerektirir; bir şeyin herhangi bir zamanda var olmasını sağlayan varlık, o şeyin başka bir zamanda varlığının sona ermemesini de sağlayabilir.”<sup>288</sup> Görülüyor ki Locke, özellikle insanı ele alarak, insanın kendi kendisinin var olmasının sebebi olmadığını ortaya koymaktadır. İnsanı, evrendeki diğer canlı veya cansız varlıkların yaratmış olması da mümkün değildir. Çünkü evrendeki en mükemmel varlık olan insanı, kendisinden daha aşağı derecede bulunan varlıkların meydana getirmesi imkânsızdır. Locke, böylece Tanrı'nın varlığını ispatlamada ilk aşamayı tamamladıktan sonra ikinci aşamaya geçmektedir. İkinci aşamada da diğer varlıkların, özellikle maddenin ezeli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Locke, kozmolojik delilin genel yapısına uygun olarak, âlemdeki varlıklardan yola çıkarak onları var eden ezeli bir varlığın var olduğunu ispatlamayı amaçlamıştır. Bunu yaparken de en önemli sorunun, bu varlıkların sonradan var olduklarının ispatlanması gerçeği idi. Bu noktada özellikle maddenin ezeli olmadığı ortaya konulmalıydı.<sup>289</sup> Maddenin ezeli olmadığına inanan John Locke, Tanrı'nın varlığını kanıtlarken, materyalizme yönelik de eleştiriler ortaya koyarak maddeciliği reddetmektedir. Materyalizm, metafizik ya da varlık felsefesinde, yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüştür. Buna göre, madde yaratılmamıştır ve yok edilemezdir. Maddenin varlığı kendindedir. Hareket yetisi de kendisinde olan madde, evrenin biricik ya da temel bileşenidir.<sup>290</sup> Locke, maddenin ezeli olduğunu kabul edenlerin bulunduğunu söyleyerek,<sup>291</sup> materyalizme karşı çıkarken belki de vatandaşı Thomas Hobbes'u kastetmektedir. Bizi bu düşünceye sevk eden şey ise, Locke'un madde ve hareket hakkında yaptığı eleştirilerin, Hobbes'un ortaya koyduğu madde ve hareket anlayışına zıt ögeler içermesidir. Hobbes'a göre, varlığın en

---

<sup>287</sup> Locke, s. 45.

<sup>288</sup> Locke, s. 46.

<sup>289</sup> Çetin, s. 110.

<sup>290</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 219.

<sup>291</sup> Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, Vol. III, s. 59.

temel ögesi hareket halindeki maddedir.<sup>292</sup> Teolojiyi felsefeden tamamen uzaklaştıran,<sup>293</sup> Tanrı da dâhil olmak üzere bütün varlıkların cisimsel bir varlık olduğunu savunan Hobbes, gerçekten var olanın, yalnızca hareket halindeki madde ya da cisim olduğunu belirtmektedir. Hareket, renk, katılık türünden tüm diğer nitelikler sürekli olarak kaybolur ve sonra yeniden ortaya çıkar. Bununla birlikte Hobbes, hareketin nasıl başladığı sorusunun felsefe ve filozoflar tarafından cevaplandırılmasının mümkün olmadığını, bu soruya ancak, inanca dayalı olarak bir cevap verilebileceğini savunmaktadır.<sup>294</sup> Locke'a göre ise, maddenin ezeli olduğunun kabul edilmesi, Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırmamakta ancak Tanrı'nın en önemli işlerinden birisi olan yaratma inkâr edilmiş olmaktadır. Ona göre, herhangi bir insanı meydana getiren maddenin ezelden beri var olduğunun ve o maddenin yirmi ya da kırk yıl önce bu insanın bedenini meydana getirecek şekilde biçim ve şekle büründüğünün kabul edilmesi durumunda bile, bu maddenin şu andaki düşünen bir varlığı meydana getirmiş olması mümkün değildir. Bu düşünen varlığın ezelden beri var olduğunu söyleyecek kadar düşüncesiz birisinin olması da mümkün değildir. İnsanların bu düşünen varlığın yoktan yaratıldığını kabul etmeleri halinde, maddenin de aynı güç tarafından yaratılma imkânının kabul edilmesi gereklidir. Locke, insanın düşünen bir varlık olmasını sağlayan şeyin ruh olduğunu ve ruhun Tanrı tarafından yaratıldığının kabul edildiğini belirterek, maddenin yaratılmasının ruhun yaratılmasından daha zor olmadığını, insanların gerçek anlamda düşünmeleri durumunda ezeli varlığın maddeyi nasıl meydana getirdiğini anlayacaklarını söylemektedir.<sup>295</sup> Ezelden gelen bir şeyin olması gerektiğini söyleyen Locke, kesin olarak hiçbir şeyin bulunmadığı bir zamanın olduğunu kabul etmenin de çelişki olduğunu savunmaktadır. Salt Hiç'in, bir gerçek varlık üretebileceğini düşünmek mantıksızlıktır. Locke, akli olan her varlığın ezeli olan bir şeyin var olageldiğine inanmasının kaçınılmaz olduğunu belirttikten sonra, bunun nasıl bir şey olması gerektiğini açıklamaya başlıyor: Ona göre dünyada iki tür varlık vardır: Birincisi maddesel, duyusuz, algısız ya da düşünmeyenler. İkincisi de duyusal, düşünen, algılayan varlıklardır. Locke bunlara kısaca "düşünen varlıklar" ve "düşünemeyen varlıklar" adını veriyor. Öncesiz bir şeyin olması zorunludur. Bunun da

<sup>292</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 292-293; Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 65.

<sup>293</sup> M. Buhr ve diğerleri, s. 10.

<sup>294</sup> Hobbes, s. 292-293; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 785.

<sup>295</sup> Locke, Vol. III, s. 65-66.

mutlaka düşünen bir varlık olacağı mantıksal olarak çok açıktır. Çünkü salt düşünmeyen bir maddenin düşünen akıllı bir varlık üretmesi hiçliğin kendinden madde yaratması kadar akıl almaz bir durumdur. Madde kendi gücüyle kendinde hareket yaratamayacağına göre, sahip olduğu hareketin ezelden gelmiş ya da maddeden daha güçlü bir başka varlık tarafından üretilmiş olması gerekir; açıktır ki maddede kendiliğinden hareket etme gücü yoktur. Örneğin, çakıl taşlarını ezeli, sınıksız birleşmiş ve bütünüyle hareketsiz bir madde olduğunu düşündüğümüzde, dünyada başka hiçbir varlık bulunmasaydı, çakıl taşlarının sonsuza dek öylece hareketsiz bir şekilde kalmaları gerekirdi.<sup>296</sup>

Locke, “madde”, “hareket” ve “düşünce” kavramlarıyla mantıksal bir akıl yürütme yolu ile madde ve hareketin ezeli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Locke, maddenin ve hareketin ezeli olduğunun kabul edilmesi halinde bile, madde ne kadar şekil ve hacim değişikliğine uğrarsa uğrasın, düşünmeyen maddenin ve hareketin yine de düşünce üretemeyeceğini belirtmektedir. İlk ya da ezeli bir şey olduğunu kabul etmezsek madde asla var olamaz; salt maddenin hareketsiz, ezeli olduğunu kabul edersek bu kez de hareket asla var olamaz; yalnızca maddenin ve hareketin ilk ya da ezeli olduğunu varsayarsak, düşünce var olamaz.<sup>297</sup> Madde ezeli ve ilk düşünen varlık olsaydı bile, bu tek ezeli ve ebedi düşünen varlık olmayacağı için doğada gördüğümüz düzen, uyum ve güzelliği asla yaratamayacak dolayısıyla birbirinden bağımsız, etkisiz, sonsuz sayıda ezeli, sonlu, düşünen varlıklar ve farklı düşünceler olacaktı. İşte bu yüzden ilk ezeli varlığın düşünen varlık olması zorunludur. Ezelden beri bir varlığın olması ve bunun da düşünen bir varlık olması gerektiğini belirten Locke’a göre,<sup>298</sup> doğanın önemli olgularının hiçbiri sadece madde ve hareketle açıklanamaz. Sadece daha yüksek bir varlığın isteği ve emriyle açıklanabilecek yer çekiminin alışlagelmiş varlığı bile maddenin doğal işleyişiyle ya da herhangi bir hareket yasasıyla açıklanması imkânsız şeylere bir örnektir.<sup>299</sup>

Görülüyor ki Locke, düşünen ve düşünemeyen varlık ayırımından yola çıkarak maddenin ezeli olmadığını ve maddenin kendisinde hareket gücünün bulunmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hatta maddenin ve hareketin ezeli olduğunun kabul

<sup>296</sup> Locke, Vol. III, s. 59-60.

<sup>297</sup> Locke, Vol. III, s. 60.

<sup>298</sup> Locke, Vol. III, s. 61-62.

<sup>299</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 218.

edilmesi halinde bile, bunların düşünen bir varlık meydana getirmelerinin mümkün olmadığını belirterek, düşünen varlıkların meydana getirilmesinin sebebi olarak Tanrı'ya işaret etmektedir. Çünkü Locke, ezelden beri var olan varlığın, düşünen bir varlık olması gerektiğini ve bu varlığın da ancak Tanrı olduğunu belirtmektedir.

Locke, ezeli olan varlığın düşünen varlık olmasının zorunluluğundan söz ettikten sonra, ezeli varlığın niteliklerini gündeme getirmekte, bu varlığın akıllı ve bilgili olması gerektiğini de söyleyerek kanıtını biraz daha geliştirmeye çalışmaktadır. İnsanların algılayan ve bilgili varlıklar olduğunu söyleyen Locke'a göre, ezeli varlığın da bilen ve akıllı bir varlık olması gereklidir. Dünyada ya bilen hiçbir varlığın bulunmadığı ve bilginin başladığı bir zaman vardı ya da ezelden beri bilen bir varlık olagelmişti. Eğer hiçbir varlığın bilgisinin olmadığı ve ezeli varlığın da bilgisiz olduğu bir zamandan söz edilecek olursa, o zaman bilgi asla ortaya çıkmayacaktır. Çünkü tümüyle bilgisiz, algısız ve körü körüne hareket eden şeylerin bilen bir varlık üretmeleri bir üçgenin kendi kendine üç açısını iki dik açıdan büyük yapması kadar olanaksızdır.<sup>300</sup> Locke, böylece “ezeli, en güçlü ve en bilgili bir Varlık vardır” şeklindeki kesin ve apaçık doğruluğa ulaştığını ve bu varlığa Tanrı denilip denilmemesinin önemli olmadığını belirtmektedir. İnsanların ve evrenin geri kalan bölümlerinin yalnızca bir rastlantı sonucu meydana geldiğini söyleyenlere ise cevap bile vermeye gerek görmemektedir.<sup>301</sup> Kendi iradesiyle bizi bu dünyaya getiren, varlığımızı devam ettiren ve belli bir süre sonra sona erdiren, bizden daha güçlü ve bilgili başka bir varlığın mevcut olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>302</sup>

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında Locke'un, kozmolojik delilin ilk şekli olan hudûs delilini kullanım şekli olarak, maddeyi ve hareketi hadis varlıklar olarak kabul ettiğini ve bunların ezeli varlıklar olmadığını ispatlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Kozmolojik delilin ikinci şekli olan imkân delilinde ise Locke, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı yerine, düşünen ve düşünemeyen varlık şeklinde bir ayrım yapıp, düşünemeyen varlıkların, düşünen bir varlık olan insanı meydana getirmesinin mümkün olmamasından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Sonuç olarak

<sup>300</sup> Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, Vol. III, s. 56-57.

<sup>301</sup> Locke, Vol. III, s. 57-58.

<sup>302</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 46.

Locke'un, kozmolojik delilin iki şekline de farklı söylemler kullanarak sisteminde yer verdiğini söyleyebiliriz.

### 1.2.2.2. Teleolojik Delil

John Locke'un düşüncesinde teleolojik delilin de kullanıldığını görmekteyiz. Bundan dolayı önce bu delil hakkında bilgi vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. "Teleolojik kanıt en genel anlamıyla âlemle ilgili olarak doğaüstü bir tasarımlayıcıyı düşünen delildir. Daha dar anlamıyla ise; klasik teizmin ve teistik dinlerin ve teolojilerin ilim, irade ve kudret gibi sıfatları olan bir Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirip kanıtlamak için çok eskiden beri kullandıkları bir Tanrı kanıtı formasyonudur. Kanıtın farklı biçimleri vardır ama bu tür delillerin bütünü; evrendeki teleolojik nizamın gözlemlenmesinden hareket ederek, bir takım analogik akıl yürütmelerle, bu nizamın sebebinin Tanrı olması gerektiğini, dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu temellendirmeye çalışan çıkarımlardan ibarettir."<sup>303</sup> Delil, belli başlı şu basamaklardan oluşmaktadır:

"(i) Âlemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından, bir düzenin varlığını gösteren bir takım izlere rastlamakta, düzenin, düzensizliğe üstün geldiğine hükmetmekteyiz.

(ii) Varlıklarda görülen düzen, belli gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) Şimdi, ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, bir takım alt sistemler oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda âlem gibi adeta "organik" bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

(iv) Bu durumda, âleme bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır."<sup>304</sup>

İslâm felsefesinde bu delili Kur'an delili olarak kabul eden ve bu delil üzerinde en çok duran filozof İbn Rüşd'dür. Onun bu delili, inayet ve ihtira' delili olmak üzere

<sup>303</sup> Taylan, s.72.

<sup>304</sup> Aydın, s. 60.

iki şekilde açıkladığını görüyoruz. İnyet delilinde, bütün varlıkların insan varlığı için uygun bir şekilde düzenlemiş olmasını çıkış noktası yapan İbn Rüşd, buradan bu uygunluğun tesadüf sonucu olmasının mümkün olmadığını belirterek irade sahibi bir varlığın olduğunu ortaya koymaktadır. İhtira' delilin de ise bütün varlıkların yaratılmış olduklarını Kur'an'dan da örnekler getirerek ortaya koyan İbn Rüşd, yaratılmış olan her şeyin bir Yaratıcıya ihtiyacı olduğunu gerçeğine ulaşmaktadır.<sup>305</sup>

İbn Rüşd gibi, Berkeley'in de teleolojik delili, doğadaki bütün varlık seviyelerinde görülen düzen ve hareketle kanıtlamaya çalışan bir filozof olarak görüyoruz.<sup>306</sup> *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* adlı eserinde Berkeley, Philonous aracılığıyla, din bilginleri ve filozofların, yaratılışın güzelliğine ve yararlılığına dayanarak, bütün her şeyin Tanrı'nın eseri olduğunu hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde kanıtladıklarını söylemektedir.<sup>307</sup> Ona göre, yeryüzündeki ögeler düzenli bir şekilde yerleştirilmiştir. Gezegenlerin hareketleri, düzeni insanlarda hayranlık uyandırmaktadır. Bütün bu muazzam sistem dille anlatılamayacak kadar güzel ve görkemlidir.<sup>308</sup>

Batı düşüncesinde William Paley ve F. R. Tennant gibi düşünürler de Tanrı'nın varlığını teleolojik kanıt ile ispatlamaya çalışmışlardır. W. Paley, Tanrı'nın varlığını evrendeki düzenden hareketle kanıtlamak için saat örneğini vermektedir. Saatin parçalardan oluştuğunu ve her bir parçanın da dikkatle işlenip düzenlendiğini gördüğümüzde bunun bir yapıcısının olduğuna kanaat getireceğimizi belirten Paley, bu durumun evrenle kıyaslandığında, evrenin de tıpkı bir saat gibi akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından düzenlendiğinin anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir. Tennant ise, evrenin kendine göre belirli yasalarının, işleyiş kurallarının ve özelliklerinin bulunduğunu belirterek buradan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır.<sup>309</sup>

Tanrı'nın var oluşunu evrenden, evrendeki düzenden yola çıkarak kanıtlamaya çalışan teleolojik delil, birçok filozof tarafından kullanılmıştır. Bu delile göre evrende

<sup>305</sup> İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, nşr. M. Kâsım, Kahire 1964, s. 150 vd.'dan naklen Aydın, *Din Felsefesi*, s. 68-69.

<sup>306</sup> İmamoğlu, s. 175.

<sup>307</sup> Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 67.

<sup>308</sup> Berkeley, s. 63-65.

<sup>309</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 105-106.

rastlantıya yer yoktur. Bu düzen rastlantı sonucu veya kendi kendisine var olmadığına göre bunu var eden bir üstün gücün bulunması gereklidir. Teleolojik delili kullanan birçok filozof olmasına rağmen bu delilin aleyhinde görüş bildiren ve delilin geçersizliğini ortaya koymaya birçok düşünür felsefe tarihinde yer almıştır.<sup>310</sup> Bu görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele almak tezimizin kapasitesini aşacağı için, Locke'un bu delil hakkındaki görüşlerini incelemeye başlayabiliriz. Locke, bilginin kaynağı olarak deneyimi kabul ettiği için, onun teleolojik delile önem vermesi ve Tanrı'nın varlığını ispatlamada bu delili kullanması kendi felsefesi açısından da önem arz etmektedir. Çünkü bu delilin hem kuruluş hem de ifade edilmesinde deneysel bilginin önemi büyüktür.<sup>311</sup>

Locke'a göre, insanlar Tanrı'nın kendilerine vermiş olduğu yetilerin sağladığı verilerle;<sup>312</sup> maddenin yapısından, hareketten, dünyanın meydana gelmesinden ve düzeninden yola çıkarak ilahî bir Varlığın olduğuna dair kanıtlar çıkarabilirler.<sup>313</sup> Zaten Tanrı kendisini tanıksız bırakmamış<sup>314</sup> ve yaratılış itibariyle dünyadaki bütün insanları da yeryüzündeki etkilerini gözleyerek kendi varlığını keşfedebilecek şekilde donatmıştır.<sup>315</sup> Bu durumu anlayabilmek için doğanın eserlerine bakmak yeterlidir. Çünkü doğanın eserleri belli bir bilgelik tarafından düşünülmüştür.<sup>316</sup> Dolayısıyla bu eserler yeterli derecede Tanrı'yı ispatlamaktadır.<sup>317</sup> Ayrıca Tanrı bize, kendisinin her yerde var olduğunu göstermektedir. Locke, bu durumun geçmişte sıklıkla gerçekleşen mucizelerin tanıklığıyla, günümüzde ise tabiatın değişmeyen akışında olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı da Locke, Tanrı'nın varlığını inkâr edecek hiç kimsenin olmaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü göğün kesintisiz bir ekseninde dönmesi, dünyanın düzenli olarak durması ve yıldızların parlaması O'nun emriyledir ve yine, azgın denizi hükmü altında tutan ve her türlü bitkinin filizlenme ve büyümesinin şekil ve zamanlarını tayin eden O'dur. Bütün canlı varlıkların kendi doğum ve hayat kanunlarına sahip olmaları O'nun iradesiyledir.<sup>318</sup> İnsanlar çevrelerindeki şeylerin

---

<sup>310</sup> Cevizci, s. 520-521.

<sup>311</sup> Çetin, s. 113.

<sup>312</sup> Locke, s. 47.

<sup>313</sup> Locke, s. 32.

<sup>314</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 55.

<sup>315</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 47.

<sup>316</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 216.

<sup>317</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 135.

<sup>318</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 17.

hareket ve işlemlerinden bazılarını görüp algılamaktadırlar. Ancak insanlar, bu mükemmel makinelerin hareket ve durumlarını belirleyen akımların kaynağını, bunların nasıl iletilip değiştirildiğini bilme ve kavrama gücünde değildirler. Dolayısıyla insanlar bilseler de bilmeseler de, evrenin bu olağanüstü yapısının büyük bölümleri arasında, birbirlerine olan etki ve işlemleri açısından büyük bir bağımlılık vardır. Örneğin, yıldızlar ya da büyük cisimlerden birisi varlığını ya da olağan hareketini yitirirse, evrendeki her şey belki de bütünüyle başka bir görünüm alacak veya yok olacaktır.<sup>319</sup>

Locke'a göre, insanlar doğal dünyada birtakım şeyleri algılamaktadırlar. Dolayısıyla bu duyulur dünyanın harikulade bir sanat ve düzenlilikte kurulduğu ve insanlık ailesinin de bu dünyanın bir parçası olduğu duyu tecrübesiyle açıkça görülmektedir. İnsanlar, kesintisiz ve değişmeyen bir akış içinde dönüp durmakta olan yıldızları, denizlere akmakta olan nehirleri, yıldızları ve belli bir düzen içinde birbirini izlemekte olan mevsimlerin değişimlerini kesin bir şekilde görmektedirler. Akıl, duyuyla algılanan bu dünyanın kendi iç örgüsünü daha dikkatli bir şekilde düşündükten ve varlıklardaki güzellik, düzen, tertip ve hareketi gözlemledikten sonra, böyle mükemmel bir eserin nedenini ve yapıcısını bulmak için varlıkların kaynağını araştırmaya başlar. Çünkü bu eserin, tesadüfen ve sebepsiz olarak böylesine düzenli, her bakımdan mükemmel ve ustaca hazırlanmış bir yapı haline gelebileceği Locke'a göre, tartışma götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla insan aklı, varlıkların kaynağı hakkındaki bu araştırmasından, bütün varlıkların güçlü ve hâkim, bütün evreni ve insanları yaratan bir yaratıcısının var olması gerektiği sonucunu tereddütsüz olarak çıkarabilir. Çünkü gerçekten evrendeki diğer varlıkların kendilerinden çok daha mükemmel olan insanı yaratmış olması mümkün değildir.<sup>320</sup> Böylece Locke, evrendeki var olan düzenin çok açık bir şekilde görüldüğünü, insanların da doğal olarak bu düzenin sebebini araştırdıklarını söyleyerek, bu düzenin tesadüfen veya nedensiz bir şekilde ortaya çıkmayacağını ve insanların güçlü ve hâkim bir yaratıcıya ulaşacaklarını belirtmektedir.

Evrendeki düzenin varlığından, insanların Tanrı'ya ulaşacaklarını söyleyen Locke, bunun yanı sıra evrenin gayesiz bir şekilde yaratılmış olmasının da mümkün olmadığını savunmaktadır. Çünkü herhangi bir gaye olmaksızın faaliyette bulunmak böyle yüce bir hikmete ters düşmektedir. Ayrıca Tanrı, insanı akıl ve bilgiyle donatmış,

<sup>319</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 17.

<sup>320</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 44-45.



ona güçlü ve her şeye yatkın bir ruh vermiştir. İnsan da, kendisine verilen bu ruhun iradesiyle istediği her şeyi yapabildiği bir bedene sahip olduğunu bildiğine göre kendisine bu yetilerin Tanrı tarafından verilmesinin bir amacı olduğunu da göz önünde bulundurmalıdır. İnsanlar da evrende görülen bu gayelilikten yola çıkarak kendi var oluşlarını borçlu oldukları Tanrı'ya ulaşıp, bu varlığı yüceltmeleri gerekmektedir.<sup>321</sup>

İnsanlar, yerine getirmeleri gereken görevlere ait kuralları, kısmen kendi yapılarından ve yetilerinden çıkarabilirler. Locke'a göre, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, insanları yaşamın gerekleri ve dünyadaki konumuna uygun yetiler ve organlarla donatmıştır. İnsan duyuları ile eşyayı bilir, ayırt eder ve yaşamı için gerekli olan şeyleri inceler ve keşfeder. Dolayısıyla insan, eşyanın kusursuz etkileri ve hayranlık verici donanımlarında Tanrı'nın bilgeliğini, gücünü ve inayetini sezebilmektedir. Yani yaratılan varlıklara bakarak, insanlar kendi yaratıcısının bilgisine kavuşacak yetilere sahiptirler.<sup>322</sup> İnsan plansız olarak yaratılmadığı ve kendisine verilen yeteneklerin de bir gayesi olduğuna göre, ona düşen şey, tabiat tarafından gerçekleştirilmek üzere hazırlandığı vazifeyi yerine getirmektir. İnsan, kendisinin duyu tecrübesine ve akla sahip olduğunu gördüğünde, Tanrı'nın yarattığı varlıklar ve bu varlıklarda gözlenen Tanrısal hikmet ve güç üzerinde uzun bir düşünceden sonra, yüce ve lütuf sahibi yaratıcı'ya layık övgü, saygı ve ta'zimlerini sunmak üzere kendisinin istekli ve hazır olduğunu hissedecektir.<sup>323</sup>

Locke, evrenin her parçasında yaşayan her derece ve sınıftan varlık gözlemlendiğinde, Yaratıcının akıl ve inayetinin kendini açıkça gösterdiğini belirtmektedir.<sup>324</sup> Bundan dolayı duyuların sağladığı açıklığa dayanılarak, var olan her şeyi meydana getiren ve yalnızca güçlü değil aynı zamanda hikmet sahibi de olduğu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir varlığın bulunduğu sonucunun çıkarılması gereklidir.<sup>325</sup> Locke, evrendeki düzen ve gayeden özellikle de insanın yaratılma gayesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

---

<sup>321</sup> Locke, s. 48.

<sup>322</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 16.

<sup>323</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 48-49.

<sup>324</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 135.

<sup>325</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 47-48.

### 1.3. TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ

“Ahlak kelimesinin kendisinden türetildiği Arapça ‘hulk’ (veya huluk) kelimesi ile İngilizce’de ahlak karşılığında kullanılan ‘moral’ kelimesinin türetildiği Latince ‘moralis’ kelimelerinin anlamları birbirlerine yakınlık gösterir. Gerek Arapça hulk, gerekse Latince moralis kelimesinin her ikisi de ‘huy, karakter, hal ve hareket tarzı’ gibi anlamlara gelmektedir.”<sup>326</sup> “Ahlak, genel manada mutlak olarak iyi olduğu düşünülen veya belli hayat tarzlarından kaynağını alan davranış kurallarının bütünüdür.”<sup>327</sup> “Tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık görenek vb. ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimi olan”<sup>328</sup> ahlak, davranışlarımıza toplumsal bir geçerlilik kazandırmak istediğimiz yerde başlar.<sup>329</sup> Ahlak hakkında bilgi verilirken ahlak ve etik kavramları arasındaki farklılığı da açıklamak faydalı olacaktır. Bir toplumda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla geliştirilmiş olan kural, ilke ve değerler bütünü olan ahlak, etikten farklılık gösterir. Ahlak, bir toplumun töreleşmiş, gelenekselleşmiş yaşama biçimidir. Bu pratiğin teorisine etik adı verilir. Etik, doğru ve yanlış davranışın teorisidir; ahlak ise bu teorinin uygulanması veya pratiğidir.<sup>330</sup> Teoride de pratikte de başlıca sorun hangi davranışlarımızın iyi hangi davranışlarımızın kötü olduğu, buna göre iyinin ve kötünün ne olduğu sorunudur.<sup>331</sup> Bundan dolayı çalışmamızda ahlak ve etik kavramları arasında bir ayırım yapmaksızın sadece ahlak kavramını kullanacağız.

Felsefenin bir dalı olan ahlakta bütün bilgilerimiz bir iyi-kötü karşıtlığı üzerinde temellenmektedir.<sup>332</sup> “Ahlak felsefesi ise, ahlakî olanın özünü ve temellerini araştıran, insanın davranışları ile ilgili problemleri inceleyen felsefe dalıdır. Bu felsefe ahlakla ilgili çeşitli nitelermelerin ve kavramların geçerlilik ölçütlerini belirlemeyi hedefler. İyilik, dürüstlük, sorumluluk gibi kavramların ortak paydasının olup olmadığını, eğer varsa bunların evrensel bir değer olarak nasıl geçerli hale getirilebileceğini araştırır.”<sup>333</sup>

<sup>326</sup> Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 160.

<sup>327</sup> Bolay, s. 4.

<sup>328</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 21.

<sup>329</sup> Timuçin, s. 10.

<sup>330</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 16.

<sup>331</sup> Timuçin, s. 10.

<sup>332</sup> Timuçin, s. 10.

<sup>333</sup> Bolay, s. 6.

Eski tarihlerden beri, insanlar için geçerli olan tek ahlakî kılavuzun tabiat kanunlarına uymak olduğu, çok sayıda düşünür tarafından savunulmuştur.<sup>334</sup> Felsefe tarihinde her şeyi tabiata indirgemeye çalışan felsefe ve dünya görüşüne Doğalcılık (Naturalism) adı verilmektedir. Bu, tabiat bilimlerinde, ahlak ve sanat felsefesinde farklı şekiller alan bir felsefedir.<sup>335</sup> Bu anlayışa göre doğa algılanabilir. Doğal süreçler düzgün ve düzenli süreçlerdir. Bundan dolayı insanlar, tıpkı doğal nesnelere gibi, doğa yasalarına tabi olduklarından, insanların zihinsel ve toplumsal yaşamını meydana getiren doğal süreçler de doğal yöntemle araştırılmalıdır.<sup>336</sup> Ahlakî açıdan doğalcılık ise, ahlakî hayatı, tabiat kanunlarına uydurmak gerektiğini söyleyen öğretilerdir. Ahlakî değerler insanda olduğu gibi tabiatta da mevcuttur.<sup>337</sup> Grek filozofları, evrendeki düzen ile insan yaşamındaki düzen arasında bir farklılık görmemekte ve insan yaşamındaki düzenin, evrenin düzeninin bir devamı olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre, evrende bir akıl, logos bulunuyordu. Dolayısıyla logos'un hükmettiği bu evren, aklî düzene sahip evren anlamına gelen kosmos olarak adlandırılmaktaydı. İnsanlar yaşadıkları evrenin böyle bir kosmos olduğuna inandıkları için, kosmosla uyum içerisinde yaşamak için iyi veya ahlakî bir yaşam sürmeleri gerektiğini düşünürlerdi. Evrendeki bu düzen, onların ahlak düzenleri için de bir örnek modeli oluşturduğu için, doğa yasası potansiyel bir ahlak yasası olarak düşünülmekteydi. Örneğin, stoacılar için, doğa ile uyum içinde yaşamak, temel ahlakî bir ilkedir.<sup>338</sup> Bir erdem öğretisi olarak ortaya çıkan Stoacılığa göre, evrendeki rasyonel düzen, insanı toplum içinde görevler yüklenip bunları yerine getirmeye sevk eder.<sup>339</sup> Onlara göre, insan doğal bir varlıktır ve aynı zamanda doğanın da bir parçasıdır. Bundan dolayı insanlar ancak doğaya uygun yaşamakla mutlu olabilirler. Doğaya uygun yaşamak ise akla uygun yaşamaktır. Doğanın buyruğuyla ilgili olan; ölümler, acılar ve hastalıklardan yakınmak yerine onlara katlanmak daha uygun bir tutumdur.<sup>340</sup> Stoa öğretisinin kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'a göre,<sup>341</sup> erdem doğaya, akla uygunluktur. Bu öğretilerde doğa ile aklın aynı şeyler olduğunu da belirtmemizde de fayda vardır. Bundan dolayı, bilginin erdemi akıl bilgisinde ve bundan

<sup>334</sup> Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, (çev. Mehmet Aydın, Recep Tapramaz), Liberte Yayınları, Ankara 2006, s. 241.

<sup>335</sup> Bolay, s. 91.

<sup>336</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 485.

<sup>337</sup> Bolay, s. 91.

<sup>338</sup> Özlem, s. 30.

<sup>339</sup> Özlem, s. 67-68.

<sup>340</sup> Timuçin, *50 Soruda Aydınlanma*, s. 30.

<sup>341</sup> Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 69.

doğmuş olan istenç gücündedir; erdem, aklın doğru durumda olmasıdır. Aklın doğru durumda olması da, insanın özü bakımından rasyonel olan dünyanın gidişine ayak uydurması, ona kendini bağlı kılmaması ile elde edilir. Nasıl olsa insan dünyanın gidişinden kendini sıyrıp ayıramaz, onu isteyerek benimserse bu gidiş artık kendisine rahatsızlık vermez ve böylece tedirgin olmaktan kurtulur. Dolayısıyla “doğanın yasına boyun eğmek” Stoa ahlakının başlıca bir ilkesidir.<sup>342</sup> Stoa'nın ahlak ilkesi kısaca şu önermede dile getirilebilir: “Yalnız erdem iyidir, mutluluk da yalnızca erdemde bulunur.”<sup>343</sup>

Stoacılar gibi Locke da, tabiat kanunu ile ahlak arasında ilişki kurmaktadır. Ona göre, tabiat kanunu, insanların ahlakî hayatını düzenleyen bir kanundur ve Tanrı, bu kanunu herkes rahat bir şekilde anlayabilsin diye yeterince anlaşılır kılmıştır.<sup>344</sup> Tabiat kanunu Tanrı'nın iradesiyle hüküm sürmektedir ve tabiatın düzeni insanlara ne yapmaları veya ne yapmamaları gerektiğini göstermektedir.<sup>345</sup> Tabiat kanunu tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilahî iradenin bir buyruğudur. Tabiat kanununun aklın buyruğu olarak adlandırmak uygun değildir. Çünkü akıl, tabiat kanununu kurmaktan daha çok bu kanunu araştırır ve üstün gücün koyduğu ve insanların kalplerine yerleştirdiği bir kanun olduğunu keşfeder. Tabiat kanununun özellikleri işe şunlardır: Üstün bir iradenin buyruğudur, neyin yapıp neyin yapılmayacağını ortaya koymaktadır ve insanları bağlayıcıdır.<sup>346</sup>

Burada, tabiat kanunları ile ahlak arasında ilişki kurmasına rağmen felsefesini bir bütün olarak ele aldığımızda Locke'un, natüralist olarak nitelendirilemeyeceğini de söylememiz gerekir. Çünkü Locke, Tanrı'nın varlığına ve yaratıcılığına inanmakta, İncil'in ahlak öğretilerine kesinlikle bağlı olduğunu söylemekte hatta İncil'in ahlak öğretileri dururken ahlak alanında çalışma yapılmasının gereksiz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Locke, her şeyi tabiat kanunlarına indirgeyen bir anlayışa sahip olmadığı gibi ahlak alanında da bütünüyle tabiat kanunlarına dayanmamaktadır. Bunun yanı sıra Locke, tabiat kanunlarını klasik teist anlayışın lehinde kullanmaya ve bu

---

<sup>342</sup> Gökberk, s. 91-94.

<sup>343</sup> Akarsu, s. 71.

<sup>344</sup> Locke, s. 69.

<sup>345</sup> Dunn, s. 81.

<sup>346</sup> Locke, s. 19.

kanunlarla Tanrı'nın varlığını ve vahyi ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak onun ortaya koyduğu şekliyle tabiat kanunlarının, özellikle ahlak alanında natüralistlerin anlayışına benzerlikler gösterdiğini söylemek de mümkündür.

Locke'un, tabiat kanununu ortaya koyarken üç amacının olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, tabiat kanunundan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamak. İkincisi, tabiat kanunu ile ahlak arasında bir bağlantı kurmak ve ahlakın diğer bilimler gibi bir temeli olduğunu göstermek. Üçüncüsü ise, tabiat kanunu ile vahyin ve insanların ortaya koyduğu kanunların bağlayıcılıklarını ortaya koymak.

Locke tabiat kanununun bulunduğunu kanıtlamak için beş delil getirmektedir. Birinci olarak Aristoteles'in görüşlerinden de faydalanarak, insanların gerçek görevinin akla uygun davranışta bulunmak olduğunu söylemektedir. Yani insan zorunlu olarak aklın emrettiği şeyi gerçekleştirmelidir.<sup>347</sup> Bilindiği gibi Aristoteles'e göre, kâinattaki varlıkların her birinin kendine has bir görevi bulunmaktadır. İnsanın görevi ise akla uygun davranmak ve rasyonel eylemler ortaya koymaktır.<sup>348</sup> Locke'a göre, bu kanun akıl ışığıyla bilinmesine rağmen bazı insanlar sanki bu kanun yokmuş gibi bir yaşam sürebilmektedirler. Çünkü bazı insanlar aklın ışığını kullanmazlar ve karanlığı tercih ederler. Bundan dolayı tabiat kanununun akıl ile bilinmesinin, herkes tarafından zorunlu olarak bilinebileceği sonucunun çıkarılmaması gereklidir. Ayrıca insanlara bildirilmiş olmasına rağmen bir devletin kanunlarını da bilen insanların sayısı çok fazla değildir. Bundan dolayı tabiat kanununu, insanların çoğunluğu olmasa da akıl ve kavrayış gücü fazla olanlar bilmektedirler.<sup>349</sup> Tabiat kanununun varlığını gösteren ikinci kanıt, insanın vicdanıdır. Şöyle ki, hiçbir insan kendini yargılamasında kendini temize çıkaramaz. Bu durum da tabiat kanununun varlığını göstermektedir. Üçüncü kanıt, evrenin kendisinden çıkarılabilir. Evrendeki bütün varlıklar kendi tabiatlarına uygun varlık tarzını takip etmektedirler. Dolayısıyla insana da kendi tabiatına uygun bir davranış tarzı emredilmiştir.<sup>350</sup> Dördüncü kanıt, insanların yaşadığı toplumdan çıkarılabilir. Çünkü bu kanun olmadan insanlar kendi aralarında hiçbir sosyal ilişki ve birlik oluşturamazlar.<sup>351</sup> Beşinci kanıt ise, insanlar arasında erdem, erdemsizlik, iyiliği ödüllendirme ve kötülüğü

<sup>347</sup> Locke, s. 20.

<sup>348</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011, s. 17-18.

<sup>349</sup> Locke, s. 20-21.

<sup>350</sup> Locke, s. 22.

<sup>351</sup> Locke, s. 23.

cezalandırma gibi ahlakî özelliklerin bulunmasıdır. Eğer bu kanun olmasaydı erdem, erdemsizlik, iyiliği ödüllendirme ve kötülüğü cezalandırma mümkün olmayacaktı.<sup>352</sup>

Locke'a göre, tabiat kanunu insanlarda doğuştan bulunmamaktadır. Eğer bu kanun insanların ruhlarına doğuştan yazılmış olsaydı, insanların tamamı bu kanun hakkında anlaşma sağarlardı. Bunun aksine bu kanun hakkında insanlar öylesine bir farklılık içinde bulunmaktadırlar ki, bir toplumda iyi görülen bir şey bir başka toplumda kötü olarak görülebilmektedir.<sup>353</sup> Bunun yanı sıra küçük çocuklar, cahil insanlar ve ilkel kabileler bu kanunu bilmemektedir.<sup>354</sup> Dolayısıyla tabiat kanunu insanlara doğuştan verilmiş bir bilgi değildir. Tabiat kanunu, ancak aklın ışığıyla bilinebilir. İnsanlar kendilerine verilen yetileri doğru kullandıkları takdirde, başka birinin yardımı olmaksızın bu kanunun bilgisine ulaşabilirler.<sup>355</sup> Tanrı insanları, tabiat kanununa uygun bir yaşam sürece ve kendisine yüklenmiş olan sorumlulukları, kendi rasyonel tabiatından zorunlu olarak çıkarabileceği bir şekilde yaratmıştır.<sup>356</sup> İnsanların bu kanunu gelenek yoluyla öğrenmediklerini de söyleyen Locke, bu durumu ispatlamak için de çeşitli deliller getirmektedir. Zaten bu kanun gelenek yoluyla insanlara aktarılmış olsaydı, bunun ilk yapıcısının bir insan veya bir toplum olması gerekirdi ki, bu durumda bu kanun, tabiat kanunu değil, pozitif bir kanun olurdu.<sup>357</sup>

Locke, tabiat kanununun tabiat ışığı ile keşfedilebileceğini söylemekteydi. Öyleyse tabiat ışığı nedir veya buna nasıl ulaşılır? Tabiat ışığının elde edilmesinde akıl ve duyu algısı olmak üzere insanların iki yetisi vardır. Locke her iki yetinin birlikte çalışmasıyla insanların tabiat ışığına ulaşacaklarını belirtmektedir.<sup>358</sup> Locke akıl ile kastettiği şeyin, ruhun bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere doğru ilerleyen ve önermelerin belli ve düzenli bir sıralanışı içinde bir şeyden başka bir şeye delil getiren düşünme yetisi olduğunu ve aklın inşa ettiği bu bilginin temellerinin de duyu tecrübesinin sağladığı veriler olduğunu belirtmektedir.<sup>359</sup> Bu şekliyle kullanıldığı zaman akıl, her yerde aynı ahlak kurallarını ortaya koyacaktır.<sup>360</sup> Locke'un, tabiat kanununun

---

<sup>352</sup> Locke, s. 24.

<sup>353</sup> Locke, s. 36.

<sup>354</sup> Locke, s. 37.

<sup>355</sup> Locke, s. 25-26.

<sup>356</sup> Locke, s. 79-80.

<sup>357</sup> Locke, s. 29-31.

<sup>358</sup> Locke, s. 41-42.

<sup>359</sup> Locke, s. 43.

<sup>360</sup> Locke, s. 78.

anlaşılabilmesi için akli ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Çünkü o, çocukların ve akli dengesi yerinde olmayan insanların bu kanundan haberdar olmalarının düşünülmemeyeceğini belirtmektedir.<sup>361</sup>

Locke, aklın ve deneyimin yanı sıra tabiat kanununun bilinmesi için insanların zorunlu olarak kabul etmeleri gereken iki ilkenin varlığından daha söz etmektedir. Birincisi, bir kanun yapıcının yani kendisinin bağlı bulunduğu üstün bir gücün varlığının kabul edilmesinin gerekliliğidir. İkincisi bu üstün gücün insanlar üzerindeki iradesinin kabul edilmesidir. Yani bu üstün gücün insanlardan yapmalarını veya yapmamalarını istediği davranışların bulunduğunu ve hayatlarını onun iradesine göre yönlendirmeleri gerektiğini kabul etmeleridir.<sup>362</sup>

Tabiat kanununun ne olduğunu açıkladıktan sonra Locke'un, tabiat kanununu ortaya koyarken ilk amacı yani tabiat kanunundan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışması hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Kozmolojik ve teleolojik delili açıklarken, tabiat kanununa değinmeden Locke'un görüşlerini aktarmıştık. Burada da kısaca tabiat kanunu ile Tanrı'nın ispatlanması arasında Locke'un nasıl bir bağlantı kurduğunu açıklayalım. Tabiat kanununun elde edilmesinin tabiat ışığıyla gerçekleştiğini söyleyen Locke'un, tabiat ışığını elde etmede insanların iki yetiden yararlandıklarını belirtmekteydi: Akıl ve duyu algısı. İnsanlar duyuları vasıtasıyla, dünyadaki düzeni algılamaktadırlar. Akıl, duyularla algılanan bu düzeni düşündükten sonra böyle mükemmel bir eserin nedenini araştırmaya yönelmektedir. Sonuç olarak akıl güçlü ve hâkim bir yaratıcının varlığını tereddütsüz bir şekilde ortaya koymaktadır. Akıl duyuların sağladığı kanıtlara dayanarak bu sonuca ulaştıktan sonra, insanlar tabiat kanununu bilmeleri için gerekli olan ilk şartı yerine getirmiş olacaklardır.<sup>363</sup> Yani bir kanun yapıcının ve üstün bir gücün varlığını kabul etmiş olacaklardır. Tanrı'nın varlığı kabul edildikten sonra insanların, kendilerinin yaratılma gayelerini araştırmaları gereklidir. Çünkü insanların bu kadar yetilerle donatılmasına rağmen, bu dünyaya gönderilmelerinin herhangi bir gayesinin olmadığını düşünmek yanlıştır. Böylece

---

<sup>361</sup> Locke, s. 82.

<sup>362</sup> Locke, s. 44.

<sup>363</sup> Locke, s. 44-46.

insanlar Tanrı'nın kendileri üzerindeki iradesini kabul edecekler ve onun isteklerini yerine getireceklerdir.<sup>364</sup>

Tabiat kanunu ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan Locke'un, Tanrı anlayışı açısından farklı görüşleri olmasına rağmen, Tanrı'nın ispatlanması noktasında Aristoteles'ten etkilenmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü Locke, tabiat kanununu ispatlamak için kullandığı delillerin birisinde Aristoteles'in görüşlerinden faydalanmıştı. Ayrıca, Aristoteles'in tabiattaki amaç ve gayeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşılması hakkındaki görüşleri Locke için bir yol gösterici olmuştur. Aristoteles'e göre, tabiatın her yerinde, her şeyin arkasında, ötesinde şaşırtıcı bir düzen ve amaçlılık gözlemlenmektedir. Âlemde en küçüğünden en büyüğüne kadar her şey bir gaye ile birbirine bağlanmıştır. Bu durum her yerde açık bir şekilde gözlemlendiğine göre, bu bir rastlantı eseri olamaz. O zaman, tabiatın derinliklerinde yer alan bu amaçlı oluşun sırrı, varlığın yaratılışında, yaratılışın gerçek amacına katkıda bulunmalarında aranmalıdır.<sup>365</sup> Sonuç olarak Locke'a göre, insanlar Tanrı'nın iradesini kabul ettikleri zaman tabiat kanununu bilmeleri için gerekli olan ikinci şartı da yerine getirmiş olurlar. Yani hayatlarını Tanrı'nın isteklerine göre yönlendirmeye başlarlar.

Locke'un tabiat kanunu ile amaçladığı ikinci şeyin, tabiat kanunu ile ahlak bilimi arasında bir ilişki kurmak olduğunu söylemiştik. İnsanlar Tanrı'nın varlığını ve iradesini kabul ettikten sonra yerine getirmeleri gereken görevlerin ne olduğunu da yine evrende görülen gayelilikten anlayabilirler. Evrende var olan bütün varlıklar, var oluşlarını şefkatli bir ilahî gayeye borçludurlar. Dolayısıyla bu varlıkların, kendilerini yaratan Varlığı yüceltmeleri gereklidir. Özel olarak insanlar da kendi yaratılış gayesini anlayabilirler. Duyu tecrübesine ve akla sahip olan insanlar, Tanrı'nın yarattığı varlıklar ve bu varlıklarda görülen ilahî hikmet ve güç üzerinde uzun bir tefekkür sonucunda, yaratıcısına övgü ve saygılarını sunmak üzere kendilerini istekli ve hazır hissederler.<sup>366</sup>

Tabiat kanunu insanlar üzerinde bağlayıcı bir güce de sahiptir. Bu bağlayıcılığın kaynağı da, insanların bağlı buldukları bir üstün varlıktır.<sup>367</sup> Bütün yükümlülüklerin dayanacağı en son nokta Tanrı olduğu için, insanların yapmaları gereken şey, Tanrı'nın otoritesine itaat etmektir. Onun hoşnutluğunu sağlayacak şeyleri yapmak insan aklının

<sup>364</sup> Locke, s. 47-48.

<sup>365</sup> Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er yayınları, Konya 2000, s. 267.

<sup>366</sup> Locke, s. 48-49.

<sup>367</sup> Locke, s. 65.



da kolaylıkla kavrayabileceği bir gerçektir.<sup>368</sup> Her şeye gücü yeten Tanrı, insanlar üzerinde doğrudan bağlayıcı bir güce sahiptir ve kendi iradesiyle insanlara bildirdiği şeylerin yerine getirilmesi için gerekli olan itaatin sınırlarını belirlemektedir.<sup>369</sup> Tabiat kanununun bağlayıcılığı yanında, bu kanunun bağlayıcı gücü sürekli ve evrenselidir. Bu kanunların emirlerine aykırı davranışlarda bulunmanın meşru sayıldığı hiçbir zaman bulunmamaktadır. Ancak bu kanunun bağlayıcı gücünün sürekli olmasından, insanların her zaman bu kanunun emrettiği bütün şeyleri yapmak zorunda oldukları da anlaşılmalıdır. Çünkü insan aynı anda farklı yerlerde bulunamayacağı için aynı zamanda birbirinden farklı ödevlere yönelemez. Tabiat kanununun insan üzerindeki bağlayıcı gücü sürekli olmasına rağmen, tabiat kanununa uygun davranışların sürekliliği zorunlu değildir. Tanrı'ya itaatin göstergesi olan davranışların zaman ve şartlarında sık sık değişmeler olmasına rağmen, bu kanunun bağlayıcı gücü bir değişime uğramamaktadır. Locke, bu durumu somut örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, hırsızlık, cinayet vs. davranışlardan sürekli olarak kaçınmak zorundayız. İlahî Varlığa saygı gösterme, anne ve babayı sevme vs. duygulara da sürekli olarak sahip olmalıyız. Ancak insanların bazen bazı davranışları sürekli olarak yerine getirmeleri de zorunlu değildir. Tanrı'ya dışarıdan görülecek şekilde ibadet etme, aç olan insanları doyurma vs. gibi durumlarda insanların yükümlü olması bazı şartlara bağlıdır. Çünkü insanlar, her insana her zaman barınacak bir yer ve yiyecek bir gıda temin etmekle yükümlü değildirler. Yardım etmek için kendi şartlarının da uygun olması gereklidir. Bu örneklerin hepsinde tabiat kanununun bağlayıcı gücünün sürekli ve evrensel olduğu açıkça görülmektedir.<sup>370</sup>

Locke'un tabiat kanunu ile amaçladığı üçüncü şey ise, tabiat kanununun hem vahyin hem de insanların ortaya koyduğu kanunların bağlayıcılığını sağladığını göstermektir. Locke'a göre, vahyin ve insanların ortaya koyduğu kanunların bağlayıcı olmaları, tabiat kanununun bağlayıcı olmasına bağlıdır. Çünkü Locke, tabiat kanununun ve vahyin yükümlülüğünün dayandığı temel noktanın bir ve aynı olduğunu düşünmektedir. Bu iki kanun sadece insanlara ulaştırılmaları ve insanların onları bilme açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Tabiat kanunu tabiat ışığı, vahiy ise iman yoluyla kavranılmaktadır. Bundan başka, insanların ortaya koyduğu kanunlara uyulması

<sup>368</sup> Locke, s. 66.

<sup>369</sup> Locke, s. 68.

<sup>370</sup> Locke, s. 72-76.

noktasında da tabiat kanunu belirleyici bir rol oynamaktadır. İnsanların büyük çoğunluğunun ilahî vahiyden habersiz oldukları durumlarda, onların elinde sadece tabiat kanunu bulunmaktaydı. Dolayısıyla tabiat kanunu, yasama yetkisini elinde bulunduranlara, insanları yönetme hakkı vermektedir.<sup>371</sup> Vahiy anlayışında da göreceğimiz gibi Locke, vahyi ve İncil'in öğretilerini tartışmasız bir şekilde kabul etmektedir. Ancak burada tabiat kanunu sanki ilahî vahiyden bir derece öne çıkarılmış gibi görünmektedir. Çünkü Locke, insanların ilahî vahyi kabul etmelerini tabiat kanununa bağlamıştır.

Locke'un, insan hayatının kurallarını düzenleyen tabiat kanununun, tabiat ışığı ile keşfedebileceğini söylemesine rağmen, bu kanunun uygulanması noktasında Tanrı'nın iradesine teslim olmayı öngördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü insanlar eğer Tanrı'nın varlığını ve kendileri üzerindeki otoritesini kabul etmezlerse, bu kanunun uygulanması mümkün görünmemektedir. Locke'un bu düşünceleri şu sözlerinde açıkça ortaya çıkmaktadır: "Tanrı her şeyin üstündedir ve bizim üzerimizde, kendimizin sahip olduğundan daha büyük bir hâkimiyet ve güce sahiptir; mademki biz bedenimizi, ruhumuzu ve hayatımızı (varlığımızı ve sahip olduğumuz, hatta olabileceğimiz her şeyi) Tanrı'ya ve yalnızca O'na borçluyuz, o halde, Tanrı'nın iradesinin ortaya koyduğu buyruklar doğrultusunda yaşamamız gerektiği kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Tanrı bizi yoktan yaratmıştır ve dilediği takdirde tekrar yokluğa döndürecek güce de sahiptir. Bu nedenle biz, tam bir ölçülülük içinde ve en üst zorunlulukta Tanrı'nın iradesine bağlı bulunmaktayız."<sup>372</sup>

Locke'un tabiat kanunu hakkındaki görüşlerinin batı dünyasında eleştirildiğini de görüyoruz. Örneğin, Gerald Hanratty Locke'un, empirist ve natüralist temellere dayanan din, felsefe ve ahlaka zemin hazırladığını,<sup>373</sup> Hıristiyan dininin natüralist ve deist bir yorumuna meylettğini söylemektedir. Hanratty'e göre Locke, pozitif vahyi inkâr etmemesine rağmen, vahyin alanını sınırlandırmakta ve Hıristiyan inanç esaslarını örtmeye çalışmaktadır.<sup>374</sup> Sonuç olarak, insanla beraber var olan ve insanla beraber sona erecek olan<sup>375</sup> tabiat kanununun deizme bir kapı araladığı söylenebilir. Çünkü insanların

<sup>371</sup> Locke, s. 70-71.

<sup>372</sup> Locke, s. 69-70.

<sup>373</sup> Hanratty, s. 29.

<sup>374</sup> Hanratty, s. 40-41.

<sup>375</sup> Locke, s. 80.

ilahî vahiyden habersiz oldukları durumlarda bile tabiat kanunlarının bulunduğunu söyleyen Locke, ayrıca ilahî kanunların insanlarca kabul edilmesinin koşullarından birisi olarak tabiat kanununun kabul edilmesini gösteriyordu. Aydınlanma felsefesi hakkında bilgi verirken de gördüğümüz gibi aralarında deistlerin de bulunduğu farklı düşünceleri savunan birçok filozof Locke'a minnettar olduklarını açıkça belirtmişlerdi.

#### 1.4. AHLAKIN KAYNAĞI VE KISIMLARI

Locke'un, tabiat kanunu hakkındaki görüşlerini açıklarken ahlak bilimine bakış açısı da genel hatlarıyla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Locke, tabiat kanunu ile ahlak arasında bir bağlantı kurmuş ve ahlakın da diğer bilimler gibi bir temeli olduğunu göstermeye çalışmıştı. Locke aslında hem rasyonel hem de teolojik ahlakı kabul etmektedir. Ancak o, teolojiden ayrı olarak herkesin üzerinde anlaşabileceği rasyonel bir ahlak sistemi kurmaya çalışmıştır. Ancak bu noktada Locke, insan aklının yetersizliğini de görmüştür.<sup>376</sup> Bundan dolayı da Locke, ahlak konusunda İncil'in öğretilerine özel bir önem vermiş ve İncil'in prensiplerinin insanların ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşıladığını söylemiştir.<sup>377</sup> Locke, ahlak biliminin İncil'in yazılmasıyla tamamlanmış olduğunu düşünmektedir. Ancak Hıristiyan dogmatizmi onun üzerinde etkili olmamıştır. Ona göre, Hıristiyanlığın özü, İsa'nın Tanrı tarafından ilahî bir misyonla gönderildiğine inanmak ve onun ahlak öğretisini kabul etmektir.<sup>378</sup> Bunun yanı sıra Locke'un, ahlakî konulardaki görüşlerinin belirsiz kaldığı da söylenebilir. Çünkü o, Hıristiyan ahlak kuramının merkezini oluşturan ve yükümlülüklerin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu ileri sürenlerin görüşleriyle, ahlakın salt akıl yürütmeye bağlı olduğunu ve dolayısıyla doğal dünyanın gerçek özellikleri olduğunu sürenlerin görüşleri arasındaki<sup>379</sup> tartışmada nerede yer alacağına karar veremediğinden veya her iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığından dolayı tabiat kanunlarını ortaya koymuş ancak İncil'in öğretilerinden de vazgeçememiştir.

Locke'un ahlak anlayışı hakkında bilgi vermeden önce, ahlakı temellendirme problemi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Ahlakı temellendirme

<sup>376</sup> Çetin, s. 181-182.

<sup>377</sup> John Locke, "Mr. Locke to Mr. Molyneux (Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends)", *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 377.

<sup>378</sup> Akarsu, s. 157.

<sup>379</sup> Dunn, s. 81.

problemi, ahlakî kural ve ilkelerin kaynağının ortaya konulmasıdır. Ahlakın temelini oluşturan esaslar din ve din dışı olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Din dışı temeller ise; akıl, sezgi veya duygu'dur.<sup>380</sup> Bu kapsamda Locke'un ahlakının din kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Locke, ahlakın bölümleri içinde en fazla değeri ilahî kanunlara vermekte, bu kanunların asıl kaynağının da vahiy olduğunu belirtmekte ve ahlak konusunda özellikle İncil'e atıflar yapmaktadır. Locke'un ortaya koyduğu ahlak ilkelerinde dindışı ve dolayısıyla aklî olarak değerlendirilebilecek olan bölümü ise belki tabiat kanunları olabilir. Çünkü tabiat kanunları vahiyden bağımsız olarak ve vahyin olmadığı dönemlerde bile geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak Locke, tabiat kanunlarının kaynağının Tanrı olduğunu söylediği için onun ahlak öğretisinde din dışı unsurlara yer vermediği sonucu da çıkarılabilir. Locke'un, dindışı olan, akla dayanan bir ahlak anlayışı ortaya koyduğunu kabul etsek bile, onun dine karşı olumsuz bir tutum içerisine girdiğini söylememiz de mümkün görünmemektedir. Çünkü felsefesine bir bütün olarak baktığımızda Locke, dinî değerlere son derece saygılıdır. Bundan başka Locke'un, tabiat kanunları görüşünü ortaya koyarken, bu görüşlerinin din aleyhinde kullanılabileceğini hesaba katmadığı da söylenebilir. Ancak Locke'dan sonra tabiat kanunlarının felsefî anlamda natüralizm ve deizm düşüncesine veya bu düşüncüyü savunanlara esin kaynağı olduğu da bir gerçektir.

Ahlakın temel amacı, insanların en yüksek iyiye ulaşmasını sağlamaktır. En yüksek iyiye ulaşmanın en temel şartlarından birisi de, Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmaktır.<sup>381</sup> John Locke, hem Tanrı'nın varlığına hem de ruhun ölümsüzlüğüne inanmaktadır. Hatta o, ruhun ölümsüzlüğü bölümünde göreceğimiz gibi, ruhun ölümsüzlüğünü ahiret hayatıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca Locke; ahlak kuralları, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatını da mutluluk ile ilişkilendirerek, ahlak anlayışını ortaya koymaktadır.

Locke, ahlak biliminin sadece teorik bir bilim olmadığını insanların hayatlarına yön veren ve onları mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan bir bilim olduğunu düşünmektedir. Çünkü ahlak bilimi, mutluluğa götüren insan eylemlerinin ölçüleri, kuralları ve bunları yerine getirme araçlarının aranmasını konu alan bir bilimdir. Bu bilimin amacı yalnızca doğruluk bilgisini araştırmakla kalmayıp, buna uygun davranış

<sup>380</sup> Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 14.

<sup>381</sup> Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 166.

şeklini ortaya koymaktır.<sup>382</sup> Bizi yaratan ve bağlı olduğumuz sonsuz güç, iyilik ve bilgelik sahibi üstün bir Varlık idesi ile, anlama yetisi olan akıllı varlıklar olarak kendimize ilişkin idemiz, bizde açık bir şekilde var olduklarından enine boyuna incelenip araştırılsa eylem kuralları ve ödevlerimizin ahlak bilgisini kanıtlamaya açık bilimler arasına konulabilecek temelleri oluşturulabilir.<sup>383</sup> Tanrı, bize varlığımızın amacı ve mutluluğun gerektirdiği ölçüde bilgileri vermiştir. Bu önemli noktada bilgisizliğimizden söz etmek yersizdir.<sup>384</sup> Ahlakî bilimlerde insanların zihinlerinde hiçbir insan gücü ya da nefesiyle söndürülemeyecek olan bir Tanrısal ışığın bulunduğunu belirten Locke, bunun olmaması durumunda insanların kör bir karanlığa mahkûm olacaklarını ve Tanrı'nın insan zihnini aydınlatmak için yaktığı bu ışığı, insanların bütünüyle söndürmesinin olanaksız olduğunu savunmaktadır.<sup>385</sup> Dolayısıyla Locke'a göre, ahlakî bilgilerin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı, insanları kendi amaçlarını gerçekleştirip mutlu olmalarını sağlayacak bir şekilde yaratmış ve gerekli olan bilgileri de kendilerine vermiştir.

Locke, insanların matematik doğruluklar gibi ahlakî doğrulukları da aynı yöntem ve aynı tarafsızlıkla araştırmaları halinde, birbiriyle daha güçlü bir bağıntı ve kendi açık-seçik idelerimizden doğan daha zorunlu bir sonuç içerdiklerini ve kusursuz kanıtlamaya daha elverişli olduklarını göreceklere söylemektedir. Fakat insanların saygınlık, zenginlik ya da güç elde etme arzuları bunu yapmalarına engel olmaktadır.<sup>386</sup> Locke'a göre ahlakî bilgi de matematiksel bilgi kadar gerçek kesinliğe sahiptir. Kesinlik, idelerimizin uyum ya da uyumsuzluğunun algısından başka bir şey değildir. Ahlakî idelerimiz de matematiksel idelerimiz gibi, ilk örnekler olduğundan dolayı, onlarda bulabileceğimiz her uyum ya da uyumsuzluk matematiksel şekillerdeki kadar gerçek bir bilgi üretecektir. Locke, matematiksel doğruluklar alanındaki bilgimizin kesinliği ve doğruluğu kolayca kabul edilebilir, diyor. Bir üçgen idesi için "üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğu" yolundaki önerme, gerçekten var olan bir üçgen için doğrudur. Matematikçinin zihnindeki üçgen idesine tam anlamıyla uymayan herhangi bir şeklin varlığı, bu önermeden bağımsızdır. Dolayısıyla matematikçi, bu tür ideler üzerine bilgisinin gerçek bilgi olduğundan emindir. İnsanlar eşyanın, kendi ideleriyle

<sup>382</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 175.

<sup>383</sup> Locke, Vol. II, s. 368.

<sup>384</sup> Locke, Vol. III, s. 55.

<sup>385</sup> Locke, Vol. II, s. 372.

<sup>386</sup> Locke, Vol. II, s. 372.

uyumundan ötesini aramadığından, yalnızca zihinlerindeki idelerde varlık bulmaları sonucunda bu şekillere ilişkin bilgilerinden emin olurlar ve zihinleri dışında da gerçek bir var oluşa sahip olmaları durumunda doğruluklarına inanırlar.<sup>387</sup>

Locke'a göre, ahlak ispatlanabilir bir bilimdir. Ancak o eserlerinde bu bilimi ispatlamak için herhangi bir görüş ortaya koymamıştır.<sup>388</sup> Hatta o, kendisine bu konuda yapılan eleştirilere şöyle cevap vermiştir: “Ben kitabımda ahlakın matematik gibi ispatlanabilir bir bilim olduğunu söyledim. Ancak bu düşüncemi kanıtlayacağıma dair bir söz verdiğimi hatırlamıyorum.”<sup>389</sup> Locke ayrıca ahlak ilmi açısından bir çalışma yapılmasının zorunlu ya da övgüye değer olmadığını itiraf ettikten sonra, İncil'in mükemmel bir ahlak içerdiğini, insanların görevlerini daha açık ve kolay bir şekilde vahiyden alabileceklerini belirtmektedir.<sup>390</sup> Ona göre, insanları eğitmenin en iyi yolu onları İncil'in kural ve prensipleriyle baş başa bırakmaktır.<sup>391</sup> Bunun haricinde Locke'un ahlak ilmini ispatlamaması ile ilgili olarak şunu da söyleyebiliriz: Filozoflar kendi görüşlerini insanlara aktarırlar. İnsanlar bu görüşleri kabul ederler veya reddederler. Filozofların insanlar üzerinde zorlayıcı etkileri ve otoriteleri yoktur.<sup>392</sup> İnsanların elinde İncil'in ortaya koyduğu ahlak kurallarının bulunması ve filozofların görüşlerinin insanlar üzerinde bağlayıcı bir etkisinin olmaması nedeniyle Locke, ahlak ilmini ispatlamaya çalışmamıştır diyebiliriz.

Locke, ahlak kurallarını üç kısma ayırmaktadır: İlahî kanunlar (Tanrısal yasa), medenî kanunlar (yurttaşlık yasası) ve belli bir kanaat veya itibara dayanan kanunlar (kanaat veya itibar yasaları). İlahî kanunlar'a göre insanlar eylemlerinin, günah ya da ödev olup olmadığına; medenî kanunlar'a göre suçlu ya da suçsuz olup olmadıklarına; kanaat veya itibar yasalarına göre de erdem ya da erdemsizlik olup olmadığına karar verirler.<sup>393</sup> İnsanlar Tanrı'nın emrettiği veya yasakladığı eylemler için iyi, kötü, günah ve görev hükümlerini kullanırlarken, medenî kanunlar için, yasal, yasa dışı, suç ve suç

<sup>387</sup> Locke, Vol. II, s. 387-388.

<sup>388</sup> Çetin, s. 180.

<sup>389</sup> John Locke, “An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding”, *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 187.

<sup>390</sup> Locke, “Mr. Locke to Mr. Molyneux (Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends)”, s. 377.

<sup>391</sup> Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures”, s.146.

<sup>392</sup> Locke, s.141.

<sup>393</sup> Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, Vol. II, s. 98.

değil şeklinde hüküm vermektedirler.<sup>394</sup> İlahî kanunların kaynağı Tanrı iken, medenî kanunların ve kanaat veya itibar kanunlarının kaynağı toplum içerisinde yaşayan insanlardır.<sup>395</sup> Locke'un ahlak kuralları ayrımını aynı şekilde Leibniz'in de yaptığını görüyoruz. Leibniz'e göre, insanların davranışlarını düzenlemede başvurdukları ahlakî hayatın kurallarının üç çeşidi bulunmaktadır: Medenî kanunlar, belli bir kanat ya da itibara dayanan kanunlar ve ilahî kanunlar.<sup>396</sup>

Locke'a göre, ilahî kanunlar, insanlara ya tabiat ışığı ya da vahiy yoluyla bildirilmektedir. Tanrı, insanların kendilerini yönetmede başvuracakları bir kural getirmiştir. Tanrı'nın bunu yapmaya hakkı vardır. Çünkü bizleri yaratan O'dur. O, eylemlerimizi en iyiye yönlendirecek üstün iyilik ve bilgelik sahibidir. İlahî kanunların, insanlar üzerinde bağlayıcılığı da vardır. Tanrı'nın ahiret hayatında vereceği ödül ve cezalar, bu yasaların insanlar tarafından uygulanması için yeterli bir nedendir. İnsanlar için ahlakî doğruluğun en önemli ölçütü budur ve insanlar, eylemlerinin ahlakî açıdan iyi ya da kötü olup olmadığına bu kanun'a göre karar verirler. Ayrıca Yüce Tanrı'dan gelecek mutluluk, bu kanun'a göre değerlendirilir.<sup>397</sup>

Medenî kanunlar, insanların eylemlerini düzenleme, suçlu ya da suçsuzluklarını yargılamada başvurdukları kuraldır. Her insan bu kanunlara uymakla yükümlüdür. Çünkü bu kanunları güçlü kılan ödüller ve cezalar yine onu yapan güce uygun biçimde hep hazırdır. Bu kanun yoluyla insanların; yaşamları, özgürlükleri ve malları korunur. Bunun yanı sıra medenî kanunlar, kanunlara aykırı davranan kişileri canını, özgürlüğünü veya malını alma yoluyla cezalandırmaya yetkili bir güçtür.<sup>398</sup> Locke'a göre, insanların herhangi bir topluma girmelerinin en önemli amacı, mülkiyetlerini barış ve güvenlik içerisinde kullanmaktır. Buna ulaşmanın en önemli araç ve vasıtası ise toplumda oluşturulmuş yasalardır. Bundan dolayı bütün devletlerin ilk ve temel pozitif yasama iktidarını oluşturmaları gereklidir.<sup>399</sup>

Kanaat veya itibar yasaları, erdem ve erdemsizlik diye de adlandırılan bu kanunlar, eğer gerçek manada uygulanırsa ilahî kanunlar ile uyuşur. Dünyadaki bütün

<sup>394</sup> Locke, Vol. II, s. 105-106.

<sup>395</sup> Locke, Vol. II, s. 98-99.

<sup>396</sup> Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005, s. 106.

<sup>397</sup> Locke, Vol. II, s. 98.

<sup>398</sup> Locke, Vol. II, s. 98-99.

<sup>399</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 111.

toplumlarda, bu kanunların dayanağı saygınlık ya da itibarsızlıktır. Her yerde ve toplumda insanlar saygıdeğer bulunan eylemlere erdem adını ve utanç verici görülen eylemlere de erdemsizlik adını vermişlerdir. Bu kanunların toplumdaki yaptırımı, beğenme, beğenmeme, övgü ya da utançtır. Değişik toplumlarda insanların farklı mizaç, eğitim, kültür, ilke ya da çıkarları nedeniyle bir yerde övgüye değer düşünülen bir şey, başka bir yerde ayıplanabilse de özünde çoğu erdem ve erdemsizlik her yerde aynı kalır. Locke'a göre, herkesin çıkarına olanı saygı ile karşılamak, bu çerçevede dışarıda kalanları ayıplamak ve aşağılamaktan daha doğal bir şey yoktur. Kanaat veya itibar yasaları, Tanrı tarafından konulan ilahî kanunların değiştirilemez doğru ve yanlışları ile uyumludur.<sup>400</sup>

Locke'a göre, ahlakî kanunlar içerisinde en önemli olanı ilahî kanunlardır. Çünkü Tanrı'nın koyduğu kanunlara uymak kadar insanlığı doğrudan genel iyiye ulaştıracak başka bir şey yoktur. Yine ilahî kanunların çiğnenmesi kadar karmaşa doğuracak başka bir şey yoktur.<sup>401</sup> Locke, insanların iradeli eylemlerinin doğruluğunu deneme ve buna göre adlandırmada bir mihenk taşı görülen kuralın, ister ülkenin ahlak anlayışından edinilen bir kural isterse bir yasa yapıcının iradesinden doğan bir kural olsun, zihin herhangi bir eylemin o kural ile bağıntısını gözlemleyerek bu eylemin bu çerçevede uygun olup olmadığına karar verebilecek yetenektedir, diyor. İşte bu şekilde zihin, bir eylemin ahlakî bir kurala uyum ve uyumsuzluğuna ya da ahlakî iyi ya da kötüye ilişkin bir kavram edinir ki bu çoğunlukla ahlaklılık diye adlandırılır.<sup>402</sup> Locke'un ahlakı üç bölüme ayırması aslında bir durum tespitinden ibarettir. Genel olarak toplumlarda bu üç ahlakî kanun hüküm sürmektedir. Medenî kanunların ve belli bir kanaat veya itibara dayanan kanunların kaynağı konusunda da Locke'un ortaya koyduğu yeni bir anlayış yoktur. İlahî kanunların vahiy ve tabiat ışığı olmak üzere iki kaynağı olduğunu söyleyen Locke'un bu alanda da özellikle vahye ve İncil'in öğretilerine dayandığını ve ahlakî mutluluğu, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz.

<sup>400</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 99-103.

<sup>401</sup> Locke, Vol. II, s. 103.

<sup>402</sup> Locke, Vol. II, s. 104-105.



## 1.5. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ VE AHİRET HAYATI

“Ruh, bir kimsenin manevi etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlakî ve duygusal yetilerin tümüdür.”<sup>403</sup> Aristoteles’e göre ruh konusunda güvenilir bilgi elde etmek en zor olan şeylerden birisidir.<sup>404</sup> Ona göre ruh; hareketin, düşüncenin, yargının, duyumlamanın<sup>405</sup> yani kısaca canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir.<sup>406</sup> Felsefe tarihinde ruhun ölümsüz olduğunu savunanların yanı sıra, ruhun da beden gibi ölümlü olduğunu savunan filozoflar olmuştur. Ruhun ölümsüz olup olmadığı konusunda bir anlaşma olmamasına rağmen insanların hepsi ölüm gerçeğini kabul etmektedirler. İnsanlar kendi varlıklarının farkında oldukları gibi öleceklerinin de farkındadırlar.<sup>407</sup> İnsanların en az hayat kadar ilgilendikleri ölümü, kendilerinin tecrübe etmesi mümkün değildir. İnsanların bu konudaki bilgileri kendi yaşadıkları bir tecrübe olmayıp, sadece dışardan yaptıkları gözleme dayanan bir bilgidir. Bundan dolayı insanlar var oldukları ilk andan itibaren ölümle ilgili düşüncelerini ortaya koymuşlardır.<sup>408</sup> Bunun yanı sıra ölüm konusunda filozoflar, ölümden sonra bir hayatın var olup olmadığını da tartışmışlardır. Geleneksel materyalist düşünceye sahip olanlar, ölümden sonra insanın varlığının cansız bir cisim olarak devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. İnsanın bir ruh ve bedenden meydana geldiğini savunan filozoflar ise, insanın ölümünden sonra cansız bir cisim olarak varlığını sürdürmesinin anlamsız olduğunu düşünmüşler ve bedeninin ölümünden sonra ruhun var olmaya devam edeceğini savunmuşlardır.<sup>409</sup> Ölümsüzlük inancı dünyadaki bütün insanlar tarafından kabul edilmiş olmasa da, ölümsüzlüğün yani öldükten sonraki hayatın genel olarak benimsenmiş olduğu söylenebilir. Bundan dolayı insanların büyük bir bölümü, ölümü bir son olarak görmemektedirler.<sup>410</sup> İnsanların ölümsüzlüğü genel olarak ruh ile ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı da ruhun ölümsüz olup olmadığının ortaya konulması gereklidir. Ruhun ölümsüzlüğü de genel olarak ahiret hayatı inancını gerekli kılmaktadır. İnsanlık tarihinde hem teologlar hem de filozoflar bu konuda farklı

<sup>403</sup> Cevizci, s. 1340.

<sup>404</sup> Aristoteles, “Ruh Üzerine”, (çev. Zeki Özcan), *Aristoteles* (İçinde), Yayına Hazırlayan: Kaan H. Ökten, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 249.

<sup>405</sup> Aristoteles, s. 177.

<sup>406</sup> Aristoteles, s. 264.

<sup>407</sup> Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 85.

<sup>408</sup> Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 24.

<sup>409</sup> Cevizci, s. 1214-1215.

<sup>410</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 10.

görüşler ortaya koymuşlardır. Günümüzde ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret inancını, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dini mensupları kabul etmektedirler. Bunun haricinde Hint ve Çin dinlerinde de ruhun ölümsüzlüğü kabul edilmesine rağmen onlar, bunu reenkarnasyon ile ortaya koymuşlardır. Yani bu dinlerde ahiret hayatı inancı yoktur. Filozofların ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken mensup oldukları din ve kültürden etkilendikleri de bir gerçektir.

Ruhun ölümsüzlüğü problemini, kendisinden önce de ruhun ölümsüz olduğuna inananlar olmuşsa da, ilk ele alan filozof Platon'dur. Onun ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak için ortaya koyduğu delillerden en önemlisi “hatırlama” ve “tenasüh”tür. Platon'a göre, ruh bir zamanlar bedenden ayrı olarak ideler âleminde bir hayat yaşamıştır. Sonradan bu dünyaya düşmüş olan ruh, bir bedene bağlı kalarak yaşamını sürdürmek zorunda kalmıştır. Bundan dolayı ruh, her türlü sıkıntıya katlanır ve bir gün bedenden kendini kurtaracağını ümit eder. Ruhta bulunan bu hatırlama, ruhun önceden yaşadığını ve dolayısıyla bedenden kurtulduktan sonra da yaşayacağına dair bir kanıttır.<sup>411</sup> Böylece Platon, hayatın prensibi olarak kabul ettiği ruhun ölümsüzlüğüne felsefesinde özel bir önem vermiştir.<sup>412</sup> Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından birisi olan Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğünü kabul edip etmediği tartışmalıdır.<sup>413</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde, ruh ve beden tek bir şey olup olmadığını araştırma zorunluluğunun bulunmadığını<sup>414</sup> belirterek, bu konuda görüşlerinin belirsiz kalmasına neden olmuştur diyebiliriz. Çünkü ruh ve beden bir mi yoksa ayrı mı olduğu ortaya konulmadığı zaman, ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olup olmadığı da doğal olarak belirsiz kalacaktır.

İslam felsefesinde de ruhun ölümsüzlüğü problemi filozofların ilgilendiği en önemli konulardan birisi olmuştur. Örneğin, Farabi hakkında araştırma yapan bazı batılı düşünürler, onun ruhun ölümsüzlüğüne inanmadığı tezini ortaya koymuşlardır. Mehmet Aydın, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar” adlı makalesinde bu konuyu delilleriyle beraber ortaya koyarak, batılı düşünürlerin görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Farabi, mutlu ve fasık ruhların

<sup>411</sup> Ruhattin Yazoğlu, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî'ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara 1996, s. 55-56; Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, s. 32.

<sup>412</sup> Erdem, s. 221-222.

<sup>413</sup> Yazoğlu, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî'ye Kadarki Seyri”, s. 57.

<sup>414</sup> Aristoteles, s. 256.

ölümsüz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak cahil ruhların ölümsüz olmadığını kabul etmekle de Farabi, benimsemiş olduğu İslamî anlayışa ters düşen bir görüş ortaya koymuştur. Çünkü ona göre, cahil ruhlar maddeye bağlı oldukları için, onların yokluğa karışmaları da normaldir.<sup>415</sup> Farabi, *El-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde bu görüşünü şöyle ortaya koymaktadır: “Cahil şehirlerin halkının ruhları eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalırlar. Bundan dolayı varlıklarını kendisine borçlu oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar.”<sup>416</sup> Hilmi Ziya Ülken ise, Farabi'nin, ölümden sonra ferdî ruhun devamını reddettiğini belirtmektedir. Bundan dolayı Farabi'nin din felsefesi ile dinin nassı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.<sup>417</sup> Farabi'ye göre, mutlu ruhlar, birbirleriyle buluşup çoğaldıkça onların mutlulukları artarken; fasık ruhlar, birbirleriyle buluşup çoğaldıkça da çektikleri ıstırap artmaktadır. Böylece mutlu olan ruhların mutlulukları, fasık olan ruhların da ıstırapları zamanın geçmesiyle sonsuza kadar çoğalacaktır.<sup>418</sup> İbn Sînâ ise ruhun ölümsüz olduğunu savunmuştur. Bedenin yok olmasıyla ruhun yok olmayacağını belirten İbn Sînâ'ya göre, ruh varlığını sürdürmek için bir bedene muhtaç değildir. Dolayısıyla bedenin yok olması ruhun yok olmasına neden olamaz.<sup>419</sup> Aksine bedenin varlığını sürdürmesi için ruha ihtiyacı vardır. Çünkü ruh, bedenden ayrılınca, beden canlı bir şey olmaktan çıkmaktadır.<sup>420</sup> Gazâlî ise, bedenin ölümüyle ruhun ölmediğini belirterek, ruhun ölümsüzlüğüne inanmaktadır. Çünkü beden, ruhun yeri değildir. Beden, ancak ruhun bir aletidir. Bundan dolayı aletin bozulması, aleti kullananın da bozulmasını gerektirmez.<sup>421</sup> Ruh, bedenle beraber bazı işler yapmaktadır. Bunun yanı sıra ruhun, bedensiz yaptığı işler de vardır. Bundan dolayı ruhun varlığını sürdürmesi için bedene ihtiyacı bulunmamaktadır.<sup>422</sup>

<sup>415</sup> Mehmet Aydın, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 5, Ankara 1982, s. 121-128.

<sup>416</sup> Ebu Nasr El-Fârâbî, *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, İstanbul 2011, s. 114.

<sup>417</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005, s. 186.

<sup>418</sup> El-Fârâbî, s. 111-115.

<sup>419</sup> Yazoğlu, s. 62.

<sup>420</sup> Ülken, s. 205.

<sup>421</sup> Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, s. 103.

<sup>422</sup> İmam el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı-Tehâfütü'l-Felâsife*, (çev. Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 215.

Gazâlî'nin ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki görüşlerine benzer görüşleri Berkeley de ortaya koymuştur. Tanrı tarafından yaratılmış olan ruhun, ölümsüzlüğü de yok olması da Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Ruh, beden ölümüyle yok olmamakta ve ruh bedensiz olarak da varlığını sürdürmektedir. Ruh, uyku ve ölüm halinde de düşünmeye ve algılamaya devam etmektedir. Ona göre, ruhun düşünmesine, algılamasına ve varlığını devam ettirmesine bedenin çürüyüp bozulması engel değildir.<sup>423</sup>

Bu bilgilerden sonra Locke'un görüşlerine geçebiliriz. Locke'un, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatının varlığı ile ilgili görüşlerinde ahlak felsefesinin ve özellikle de “mutluluk düşüncesi”nin izleri görülmektedir. Ona göre mutluluk, en yüksek derecedeki haz; mutsuzluk ise en yüksek derecedeki acı'dır. Herhangi bir haz üretmeye elverişli olan şey iyi, herhangi bir acı üretmeye elverişli olan şey ise kötüdür.<sup>424</sup> Her acı mutsuzluğumuzun bir parçasını oluşturur fakat olmayan her iyi, her zaman var olan mutluluğumuzun önemli bir parçasını oluşturmadığı gibi, mutsuzluğumuzda da o şeyin yokluğu bir anlam taşımaz. Çünkü bizim daha ulaşamadığımız sonsuz mutluluk dereceleri vardır. Buldukları konumdan hoşnut olan birçok insan var olsa da, ahiret hayatında bu dünyadaki her iyinin üstünde zevkler bulunacağını yadsımazlar. Onlar tam, güvenli ve ölümsüz mutluluğa kavuşma olasılığının bu dünyada değil, ahiret hayatında olduğunu da farkındadırlar.<sup>425</sup> Bu dünya hayatında insanların yaşamlarını sürdürmeleri için çektikleri sıkıntılardan söz eden Locke, en büyük iyinin çekiciliğine kapılmaları için pek fazla vakit bulamadıklarını da itiraf etmektedir. Açlık, susuzluk, sıcak, soğuk, yorgunluk vb. rahatsızlıkların yanı sıra onur, güç ya da zenginlik için duyulan şiddetli arzular bunlara birer örnektir. Bu rahatsızlıklardan biri gider biri gelir.<sup>426</sup> Locke'un, ruhun ölümsüzlüğü ve ahlakî hayatın karşılığının görüleceği ahiret hayatında temel argümanı olan “mutluluk” kavramını Aristoteles'den aldığını görmekteyiz. Çünkü bütün Yunan ahlakçılarında olduğu gibi,<sup>427</sup> Aristoteles'e göre de insanların yaptıkları her şeyin amacı mutluluktur.<sup>428</sup> Mutluluk kavramını Aristoteles'den aldığını düşündüğümüz Locke'un ruhun ölümsüzlüğü ve

<sup>423</sup> İmamoğlu, s. 125-127.

<sup>424</sup> Locke, Vol. I, s. 262.

<sup>425</sup> Locke, Vol. I, s. 264-265.

<sup>426</sup> Locke, Vol. I, s. 265-266.

<sup>427</sup> Gökberk, s. 79.

<sup>428</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 17.

ahiret hayatı ile ilgili görüşlerini Hıristiyanlığı temel alarak oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ruh ve ahiret hayatı konularında Locke, inancı ilk plana almıştır.

Locke'a göre, insanlar bu dünya hayatında farklı seçimler yapmaktadır. Bu durum, her insan için iyi olanın farklı bir şeye karşılık geldiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla herkes mutluluğunu aynı şeyde bulmaz ya da mutluluğa aynı yoldan gitmez. İnsanın tüm kaygıları bu dünya ile sınırlı olsaydı o zaman biri bilim ve bilgiye, diğeri avcılığa, bir diğeri eğlence ve lükse, bir başkası ağırbaşlılığa ve zenginliğe yönelmezdi. Bu durum herkesin mutluluğu farklı şeylerde aramasından kaynaklanmaktadır.<sup>429</sup> Kimine çok hoş ve lezzetli gelen yiyecekler başkaları için aşırı iğrenç ve mide bulandırıcı olabilir; çoğu insan diğerleri için bir ziyafet olan lezzetlere aç kalmayı tercih edebilir. Locke'a göre, eski filozoflar en yüksek iyinin zenginlikte mi, bedensel zevklerde mi, erdemde ya da derin düşünmede mi olduğunu boş yere araştırmışlardır. En büyük mutluluk, en büyük hazzı üreten ve yokluğu rahatsızlık ve acı veren şeylere sahip olmakta konumlanmıştır. Bunlar da insanlara göre değişen şeylerdir. Dolayısıyla yalnızca bu dünyadan zevk alan insanların burada kendilerini rahatsız eden her şeyi ortadan kaldırıp kendilerini hoşnut eden şeylerin peşine düşerek mutluluklarını aramaları tuhaf ve akıl dışıdır. Locke, eğer ölümden sonra bir hayat yoksa şu çıkarım'ın kesinlikle doğru olduğunu belirtmektedir: *Yiyelim, içelim, istediğimizden hoşlanalım, yarın nasıl olsa öleceğiz.*<sup>430</sup>

Locke'a göre, insanların, mutlulukları için erdem ve dinin zorunlu olduğunu, gelecekteki mutluluk ya da mutsuzluk durumunu görmelerini, Tanrı'nın, herkesi yaptıklarına göre değerlendirmek üzere beklediğini, iyi şeyler yapanları şeref, onur ve ölümsüzlük ile ödüllendireceğini, kötü şeyler yapanları da gazabıyla cezalandıracağını anlamalarını sağlamak gereklidir. Çünkü dünya hayatından sonra, bütün insanları bekleyen farklı bir mutluluk ya da mutsuzluk durumundan haberdar olan bir insan için iyi ve kötü ölçüleri büyük oranda değişecektir. Dünya hayatındaki hiçbir haz ya da acı, ahiret hayatının ölümsüz mutluluğu ya da mutsuzluğuna bir nebze erişemeyeceğinden dolayı, insanlar eylemlerini bu dünyadaki geçici haz ya da acıya göre değil, sonraki yaşamdaki ölümsüz mutluluğu güvenceye almaları ölçüsünde belirlemeye

<sup>429</sup> Locke, Vol. I, s. 272-273.

<sup>430</sup> Locke, Vol. I, s. 273-274.

yönelecektir.<sup>431</sup> Locke, erdemli bir hayat yaşamayanların hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutlu olmalarının mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>432</sup>

Locke'a göre, Tanrı'nın hazırladığı mutluluk kesinlikle her istek ve arzuya yanıt verir niteliktedir. İnsanların zevkleri buradaki gibi öbür dünyada da farklılık gösterse bile, cennetteki ruhanî gıda herkesin damak tadına seslenir nitelikte olacaktır.<sup>433</sup> Locke, Yüce Tanrı'nın ortaya koyduğu yasanın yaptırımları olarak sunduğu ceza, ödül ve ölümsüz yaşam sadece olasılık halinde düşünüldüğünde bile bu dünya hayatının bizlere gösterebileceği acı ya da hazza karşı seçimimizi belirleyecek ağırlıktadır, diyor. Çünkü eşsiz ve sonsuz mutluluğun yalnızca bu dünyadaki iyi yaşamın olası sonucu ve tersinin de kötü bir yaşamın olası karşılığı olduğunu kabul eden biri, sonsuz mutluluğun beklentisi ile olabilecek erdemli bir yaşamın, bu dünyadaki günahların acısını kat kat çıkaracak sonsuz, korkunç bir mutsuzluğun beklediği erdemsiz bir yaşantıya tercih edilir olduğu sonucuna varmazsa, çok yanlış bir yargıda bulunduğunu itiraf etmelidir.<sup>434</sup>

Locke'a göre, bu dünyada erdemli yaşamın acı, erdemsizliğin ise sürekli bir haz içeriyor olmasına rağmen, çoğunlukla günahkâr insanlar övünecek üstünlüklere sahip olmadıkları gibi aslında daha kötü bir konumdadırlar. Sonsuz mutluluk, sonsuz mutsuzluğun üstündedir. Dindar insanın düştüğü en büyük yanlış bile, günahkâr insanın erişebileceği en iyi noktadır. Aklını kullandığı halde hiç kimse geri dönüşü olmayan sonsuz mutsuzluk olasılığını inkâr edecek bir yaşam süremez. İyi insan doğru yönde ise sonsuz mutluluğu hak eder; yanlışlığa düşerse de mutsuz olmaz. Diğer yandan günahkâr insan doğru yolda olsa da mutlu değildir; yanlışlığa düştüğünde de sonsuz mutsuzluğa kapılır.<sup>435</sup> İnsanların sonsuz mutluluğu elde etmeleri gerektiğini söyleyen Locke'a göre, güçsüz ve sonlu varlık olan insanlar, sonsuz bilgelik ve iyiliğin mükemmelliklerini dile getirebilecek güçte değildir.<sup>436</sup>

Mutluluk hakkında Locke'un görüşlerini aktardıktan sonra onun, ruh ve dolayısıyla ahiret hayatı hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. İnsanların bu dünyadaki ahlakî davranışlarının karşılığını görebilmeleri için hem ruhun ölümsüzlüğünün hem de

<sup>431</sup> Locke, Vol. I, s. 278-279.

<sup>432</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 155.

<sup>433</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 282.

<sup>434</sup> Locke, Vol. I, s. 286-287.

<sup>435</sup> Locke, Vol. I, s. 287.

<sup>436</sup> Locke, Vol. II, s. 31.

ahiret hayatının kabul edilmesi gereklidir.<sup>437</sup> Locke'a göre, her insan ebedî mutluluk ya da mutsuzluğu elde edebileceği ölümsüz bir ruha sahiptir. Onun mutluluğu elde etmesi de inanılması gereken şeylere inanmasına ve Tanrı'nın lütfunu elde etmesi için yapması gereken şeyleri yapmasına bağlıdır.<sup>438</sup> İnsanların sonsuz mutlulukları Tanrı'nın hoşnut oluşuna ve onayına bağlıdır.<sup>439</sup> Çünkü bütün yükümlülüklerin dayanacağı en son kaynak Tanrı'dır ve O'nun iradesine itaat edilmelidir.<sup>440</sup> Dinin ve ahlakın yüce amaçları ruhun ölümsüzlüğü ile güvenceye alınır.<sup>441</sup> Tanrı, yeniden dirilme sonrasında insanların bedenlerinin, ruhları ile birlikte, ebedî bir hayat yaşayacaklarını vahiyle bildirmiştir.<sup>442</sup> Bunun en güzel örneği de İncil aracılığıyla insanlara vahiy yoluyla bildirilen İsa Mesih'in hayatı ve ölümsüzlüğüdür.<sup>443</sup>

Locke, ruh konusunda en temel bilgi aracı olarak vahyi kabul etmektedir. Çünkü ona göre, ruhun tinsel olduğunu hiç kimse kanıtlayamaz. Eğer Tanrı, insanlara ruhun ölümsüz olduğunu bildirmeseydi, insanların bunu anlamaları mümkün olmazdı. Tanrı'nın vahyettiği şeyin kesin olduğunu kabul eden Locke'a göre, bu konuda artık delil getirilmesine de gerek kalmamıştır. Zaten ruhun tinsel ve ölümsüz olduğunun akıl tarafından kanıtlanması da mümkün değildir.<sup>444</sup> Locke'a göre, maddî olmayan ruh kavramının açıklanması zor olsa da, cismin varlığını inkâr etmiyorsak aynı şekilde ruhların varlığını da inkâr etmemeliyiz.<sup>445</sup>

Ruh konusu, bilgi kuramının prensiplerine göre incelenen bir bilim alanı değildir. Bu daha çok sağduyunun ve ilahî bilginin kılavuzluk ettiği bir alandır. Bu alandaki bilgilerin kaynağı vahiydir ve insanlara bu konuyu anlatırken de vahiyden elde edilen bilgiler kullanılmalıdır.<sup>446</sup> Görülüyor ki, deneyciliğin kurucusu olarak kabul edilen Locke, ruhla ilgili olarak burada ortaya koyduğu görüşlerde deneycilikten

<sup>437</sup> Çetin, s. 198.

<sup>438</sup> John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 41.

\* Bu eser *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (Liberte Yayınları, Ankara 2009) adıyla Melih Yürüşen tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>439</sup> Locke, s. 43.

<sup>440</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 66.

<sup>441</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 34.

<sup>442</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 477.

<sup>443</sup> Locke, "An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding", s. 188.

<sup>444</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 476.

<sup>445</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 29-30.

<sup>446</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 216-217.

uzaklaşmakta, bu konunun ilahî vahyin kılavuzluğunda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Locke'un ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatıyla ilgili imanı temele almasının kendinden sonraki Kant'ın, "inanca yer sağlamak amacıyla bilgiyi yıkmak zorunda kaldım"<sup>447</sup> şeklindeki söylemini hatırlatmaktadır.

Ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden ve ruhun ölümsüzlüğünün akıl ile ispatlanamayacağını, insanların ebedî mutluluğa bu dünyada değil ahiret hayatında kavuşacaklarını söyleyen Locke'un, ahiret hayatı için de vahiyle bildirilen bilgilere büyük önem verdiğini görüyoruz. Açık bir inanç olmaksızın İsa'nın Kilisesinin üyelerinden hiç kimse sonsuz ahiret hayatını kabul etmez<sup>448</sup> diyen Locke'a göre, ölümden sonra dirilme ve ahiret hayatı için en güzel örnek İsa Mesih'tir. İsa Mesih Kudüs'te öldürülmüş ve o ölümünden sonra yeniden dirilmiştir.<sup>449</sup> Havarilerin Yeni Ahit'teki İsa'nın Mesih olduğuna dair öğütlerine dikkatle bakılmasını isteyen Locke, İsa Mesih hakkında inanılması gereken en temel noktalardan biri olarak onun ölümünden sonra yeniden dirilmesini görmektedir. Dolayısıyla İsa Mesih'in yeniden dirilmesi diğer insanların ölümlerinden sonra yeniden dirilmeleri ve ebedî yaşamları için bir kanıttır.<sup>450</sup> Locke, İsa Mesih'e inananların ölümsüz hayatı elde etmeye hak kazandıklarını da belirtmektedir.<sup>451</sup> "Hüküm Günü" adı verilen bu günde, İsa Mesih Tanrı'nın hükmetme gücünün temsilcisi olarak yani Baba'nın kendisini görevlendirmesiyle insanları objektif olarak yargılayacaktır. Çünkü İsa Mesih kendi özel arzularının peşinden koşan biri değildir. O sadece Tanrı'nın isteklerini yerine getirmektedir.<sup>452</sup> Locke'a göre, insanların manevi zayıflığını bilen ve onlardan yapabileceklerinden fazlasını beklemeyen Tanrı, insanları merhametli ve şefkatli bir baba gibi yargılayacaktır.<sup>453</sup>

Tanrı insanları duyarlı ve akıllı varlıklar olarak dünyaya göndermiş ve yıllarca yaşam sürmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın insanları öbür dünyada da aynı duyarlılık haline yeniden kavuşturacağı açıktır. Ayrıca orada insanlar bu dünyada yaptıklarına göre hazırlanan ödül ve cezalardan paylarını alacaklardır.<sup>454</sup> Locke'a göre,

<sup>447</sup> Kant, "Katkısız (Salt: Duru) Aklın Eleştirisi", (çev. Nejat Bozkurt), *Kant* (İçinde), Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 83.

<sup>448</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 155.

<sup>449</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 144.

<sup>450</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 20.

<sup>451</sup> Locke, s. 64.

<sup>452</sup> Locke, s. 126.

<sup>453</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 272.

<sup>454</sup> Locke, Vol. II, s. 360.



insanlar ölümsüz bir ruha sahip olduğu için ahiret hayatında iyi ve dürüst insanlar ebedî bir cennet hayatı yaşayacakken, günahkâr insanlar ebedî bir cezalandırma içerisinde olacaklardır.<sup>455</sup> Yüce Yasamacı'nın kuralları çiğneyenleri cezalandırmak için hazırladığı cehennem ateşini düşünmeksizin eylemlerde bulunan,<sup>456</sup> Şeytan ve onun dostları için hazırlanmış olan cehennemde, sonsuz bir ateş içerisinde, acıktıkları zaman yemek verilmeden, susadıkları zaman su verilmeden ve çeşitli sıkıntılara katlanmak zorunda bırakılarak ebedî bir cezalandırma içerisinde yaşayacaklardır.<sup>457</sup> Böylece Locke, mutluluk ve ruhun ölümsüzlüğü ile ahiret hayatının varlığı arasında bir bağlantı kurarak, insanların sonsuz mutluluk veya mutsuzluğu ahiret hayatında yaşayacaklarını belirtmektedir. Sonuç olarak ruhun ölümsüzlüğü, ahiret hayatı ve ahiret hayatındaki ödül ve cezalandırma konusunda da Locke'un görüşlerine vahyin kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Locke'un ruhun ölümsüzlüğünü, mutluluk ve ahiret hayatı ile ilişkilendirmesi özgün bir düşünce değildir. Çünkü buna benzer görüşler kendisinden asırlarca önce yaşamış Gazâlî'de de bulunmaktadır. Gazâlî'ye göre, gerçek mutluluk ahiret hayatında olacaktır. Mutluluk yolunda bazı insanların ilgisiz davranması, onların ahiret âlemine ait olan inanç eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. İnsanların ahiret hayatında elde edecekleri mutluluğun süresi de sonsuzdur. Buna karşılık bu dünyanın hazları geçici ve ölümlüdür. Gazâlî ayrıca, ahiret hayatındaki durumlara göre, ruhları mutluluk ve mutsuzluk açısından da sınıflandırmaktadır.<sup>458</sup> Gazâlî'nin, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken İslâm dininin öğretilerini temele aldığını da söylememiz gereklidir. Bu duruma bir başka örnek olarak da, Aquinaslı Thomas'ı verebiliriz. Yine Locke'dan çok önce yaşamış olan Aquinas, mutlulukçu bir ahlak anlayışını benimsemiştir. İnsanın nihâî ve en yüksek amacının kusursuz mutluluk olduğunu söyleyen Aquinas, bu mutluluğun dünya hayatında bulunmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Sadece Tanrı'da bulunan kusursuz mutluluğa insanlar, ahiret hayatında Tanrı görüşüyle ulaşacaklardır.<sup>459</sup> Bu iki düşünürden başka İslam düşüncesinde ve batı felsefesinde ruhun ölümsüzlüğünü, mutluluğu ve ahiret hayatını birbiriyle ilişkilendirerek görüşlerini ortaya koyan birçok filozof bulunmaktadır. Bunları

<sup>455</sup> Çetin, s. 217.

<sup>456</sup> Locke, Vol. I, s. 39.

<sup>457</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 127.

<sup>458</sup> el-Gazzâlî, s. 223; Yazoğlu, s. 122-123.

<sup>459</sup> Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 282-283.

açıklamamız tezimizin kapasitesini aşacağı için Gazâlî ve Aquinas örneklerinin yeterli olacağı kanısındayız.

### 1.6. DİNÎ ÇEŞİTLİLİĞİN BİR GÖSTERGESİ OLARAK HOŞGÖRÜ

Günümüz dünyasında teknolojinin, iletişimin gelişmesi sonucunda insanların ve kültürlerin birbirlerinden daha fazla etkilenmeye başladıklarını görüyoruz. Küreselleşme adı verilen bu durum aslında, insanları kültürel yönden “tek tip bir dünya köyü” haline getirmeyi amaçlamaktadır. İnsanlar için daha iyi bir dünya meydana getirdiği için küreselleşmenin olumlu olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, emperyalizmin en üst noktası olduğu için küreselleşmeye karşı çıkanlar da vardır.<sup>460</sup> Küreselleşmenin toplumlar arası ilişkileri etkilemesi kadar, dinler arası ilişkileri de etkilediği açıktır. Bundan dolayı dinî toplumlar birbirlerini daha yakından tanımaya başlamışlardır.<sup>461</sup> Dinlerin birbirleriyle ilişkileri aslında yeni bir durum değildir. Ancak 21. yüzyıl’da dinler arası ilişkilerin daha da artmasının nedenini küreselleşme olgusunda aramamız gereklidir. Dinler arası ilişkilerde felsefî açıdan ortaya çıkan en temel kavram ise dinî çeşitlilik veya dinî çokluktur.

Dinî çeşitlilik probleminin tarihi, aslında dinler tarihi kadar eski olmakla beraber, günümüz dünyasında tartışılmasının ana sebebi Hıristiyanlıktaki mezheplerin ortaya çıkması ve bu mezheplerin de sanki birer farklı din gibi algılanmış olmasıdır. Aslında günümüzde dinî çeşitlilikten daha çok dinî çoğulculuk kavramının ön plana çıkmış olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak dinî çoğulculuk kavramı aslında, dinî çeşitliliğin bir alt başlığı olarak değerlendirilmelidir. Günümüz dünyasında çok farklı dinlerin olduğu bir gerçektir. İşte bu çeşitlilik karşısında felsefî açıdan üç yaklaşım göze çarpmaktadır. Birincisi dışlayıcılık, ikincisi kapsayıcılık, üçüncüsü ise çoğulculuktur. Tek bir dini hak ve kurtarıcı gören anlayışa dışlayıcılık, bu hak din ile beraber diğer dinleri de hak ve kurtarıcı gören anlayışa kapsayıcılık, hakikat değeri açısından bütün dinleri eşit gören anlayışa ise çoğulculuk adı verilmektedir.<sup>462</sup>

<sup>460</sup> Bolay, s. 215; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 276.

<sup>461</sup> Adnan Aslan, “Mevlana’da Dini Çoğulculuk”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, Motto Project Yayını, c. I, İstanbul 2010, s. 213.

<sup>462</sup> Recep Kılıç, “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, Ankara 2004, s. 13.

Dinî çeşitlilik veya dinlerin çokluğu açısından dinlerin tutumlarını araştırdığımızda bazı dinlerin dışlayıcılığı bazı dinlerin ise kapsayıcılığı ön plana çıkardıklarını görüyoruz. Örneğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinler dışlayıcı bir söylemi ön plana çıkarmış olmalarına rağmen, Budizm ve Taoizm gibi dinler ise dışlayıcı bir söylem ortaya koymamıştır.<sup>463</sup> Dinî çokluk, aslında daha çok hoşgörü kavramı ile ilgilidir. Çünkü buna göre, dünyada var olan bütün dinlerin doğrulukları ve yanlışlıkları söz konusu edilmeden, bütün dinlerin yaşama hakkı savunulur ve farklılıklara hoşgörü gösterilmesi istenilir.<sup>464</sup> Bu noktada dinî çeşitlilik içerisinde yer alan ve en meşhur kavram olan dinî çoğulculuk hakkında bilgi vermemiz faydalı olacaktır.

Günümüzde çoğulculuk kavramı dinî, siyasî ve kültürel olmak üzere çok farklı alanlarda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>465</sup> Çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık düşüncelerinin aksine, her dinî geleneğin veya inancın diğer dinlerden bağımsız olarak kendisine inanan insanları kurtuluşa götüreceğini savunan bir anlayıştır. Her dinin inanç esasları, ibadetleri, kitapları, kurucuları vs. farklı olsa da, bütün dinlerin hedefi aynıdır. Bu dinlerin hepsi farklı yollar takip etseler de, aslında hepsinin amacı Nihai Aşkın Varlığa ulaşmaktır.<sup>466</sup> Dinî çoğulculuk teorisini batı düşüncesinde ilk olarak ortaya koyan kişi, Alman Liberal Protestan teoloğu ve fikir adamı Ernst Troeltsch'dir. Bundan başka William Hocking, Wilfred Cantwell Smith ve John Hick de bu düşüncüyü savunmuştur.<sup>467</sup> Hıristiyanlığın mutlaklığının; İslam, Hinduizm, Budizm ve Caynizm'in mutlaklığıyla uygunluk içinde olduğunu düşünen Hick'e göre, bu farklı mesajlar ve yollar aslında aynı kurtarıcı yeterliliğe sahiptir.<sup>468</sup>

<sup>463</sup> Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1998, s. 144.

<sup>464</sup> M. Kazım Arıcan, "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV(1), Sivas 2011, s. 73.

<sup>465</sup> Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı," *Dinî Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar* (İçinde), der. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 27.

<sup>466</sup> Mahmut Aydın, "Paradigma'nın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk," *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (İçinde), der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 33.

<sup>467</sup> Yazoğlu, s. 28.

<sup>468</sup> John Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (İçinde), der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 51.

Dinî çoğulculuk birçok açıdan eleştirilmesine rağmen biz burada sadece, dinî çoğulculuk ve vahiy bağlantısı üzerinde duracağız. Dinî çoğulculuğun, dinde özel bilgi kaynağı olarak kabul edilen vahye yer vermemesi, bu anlayışın en temel eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Aydınlanma döneminden sonra yeni bir vahiy anlayışının ortaya çıktığını görüyoruz. Vahyin; öznesi (Tanrı), alıcısı (peygamber), vasıtası ve vahyedilen şey olmak üzere dört temel unsuru bulunmaktadır. Aydınlanma'yla birlikte, vahyin vasıtası ve vahyedilen şeyin ne olduğu konusunda anlayış değişikliği ortaya çıkmıştır. Aydınlanma'ya kadar, Tanrı'nın önerme veya lafız aracılığıyla vahyettiği kabul edilirken, Aydınlanma sonrası Tanrı'nın bizatihi kendini açığa vurduğu veya ifşa ettiği anlayışı kabul edilmeye başlanmıştır. Buna göre önerme merkezli ve kişi merkezli olmak üzere iki tür vahiy anlayışı ortaya çıkmış oldu.<sup>469</sup> Önerme merkezli lafzî vahiy anlayışını kabul eden dinler, örneğin İslam, Tanrı'nın belirli hakikatleri kendilerine bildirdiğine inanırlar ve bundan dolayı vahiy özel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise, Tanrı tarih içerisinde belirli mucizevî olaylarda, vahiy adına kendisini ifşa etmektedir. Bundan dolayı bu anlayışa göre mutlak hakikat yoktur. Sadece Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği olaya şahit olan insanların bu olay ile ilgili yorumları bulunmaktadır. Hıristiyanlık kaynaklı olan bu anlayıştaki sözü edilen olay İsa'dır. Kişi merkezli vahiy'de kutsal metinler, Tanrı'nın vahiy adına Hz. İsa'da kendini açığa vurması ve İsa'nın şahsında bu olayın gerçekleştiğine şahit olan insanların gördükleri şeyleri kültürel birikimlerine göre yorumlamaları sonucunda meydana gelmiştir. Bu vahiy anlayışlarını göz önünde bulundurduğumuzda İslâm dini açısından dinî çoğulculuğun geçerli olmadığı söylenebilir. Çünkü dinî çoğulculuk, kişi merkezli vahiy anlayışını kullanmaktadır. Önerme merkezli vahiy anlayışını kabul eden İslâm dininde dinî çoğulculuk değil de dinde çoğulculuk anlayışı hâkim olabilir.<sup>470</sup> Çünkü İslâm'da, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinler hakkındaki vahyin verdiği bilgiler göz önüne alınmak zorundadır.<sup>471</sup> Zaten kendi ortaya koyduğu öğretileri iman konusu yapan bir dinin, başka dinlerin doğru olduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir şey yaptığı zaman kendisiyle çelişkiye düşecektir. Hiçbir insan da, başka dinlerin kendi inandığı din kadar doğru olabileceğini

<sup>469</sup> Kılıç, s. 15.

<sup>470</sup> Kılıç, s. 16.

<sup>471</sup> Latif Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(2), İstanbul 2007, s. 71.

düşünmez.<sup>472</sup> Doğal olarak her din, sadece kendi müminlerinin kurtuluşa ulaşacağını iddia etmektedir. Örneğin Hıristiyanlara göre, kurtuluşa giden tek yol İsa iken, Müslümanlara göre, tek bir Tanrı vardır ve Muhammed O'nun elçisidir.<sup>473</sup>

Dinde çoğulculuk ise önerme merkezli vahiy anlayışını ve dolayısıyla Tanrı'nın insanlara bildirdiği hakikatleri mutlak olarak kabul eder. Bildirilen hakikatlerin yanlış olma ihtimali bulunmamaktadır. Ancak insanlar bu mutlak hakikatleri, bazen doğru bir şekilde anlamayabilirler. Bu durum da aynı din içerisinde farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle bu farklı anlayışlar arasında hakikat değeri açısından ayırım yapmak imkânsızlaşabilir.<sup>474</sup>

Dinî çeşitlilik ve onun içerisinde yer alan dinî çoğulculuk hakkında bilgi verdikten sonra John Locke'un hoşgörü hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Locke'un hoşgörü konusundaki görüşleri hem kendi yaşadığı dönemde hem de kendisinden sonraki dönemlerde çok etkili olmuştur. Aydınlanma dönemindeki hoşgörü anlayışına da büyük katkısı olan Locke'un bu görüşlerinin dinî çeşitlilik anlayışının ortaya çıkmasında da katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dinî çeşitlilik veya dinî çokluk, temelde hoşgörüye dayanmaktadır.

“Başkalarının hoş gitmeyen görüş ve davranışlarına katlanma, onları hoş görme, onlara tepki göstermeme ve başkalarının düşünce ve kanaatlerini serbestçe ifade etmelerini ve onları yaşamalarını hoş görme” demek olan hoşgörü,<sup>475</sup> Batı siyaset felsefesi geleneğinde, ilk kez Katoliklerle Protestanlar arasındaki din savaşları sırasında tartışılmaya başlanmıştır.<sup>476</sup> Din savaşları Katoliklerin Protestanları ve Protestanların da Katolikleri hoş görmesiyle bitmiştir.<sup>477</sup> İnsanlara tek bir dini, belli bir inanç biçimini empoze etmek başarısızlığa uğradığı için, Batı'da on altıncı yüzyıldan itibaren, politik istikrarın sağlanması için öngörülen ortak dinî inanış yerini hoşgörü ilkesine bırakmak zorunda kalmıştır. Hoşgörünün Batı düşüncesindeki en önemli teorisyenleri Spinoza, Locke, Voltaire ve Mill'dir.<sup>478</sup> Bugün insan yaşamının yalnızca din çerçevesinde değil,

<sup>472</sup> Tokat, s. 72.

<sup>473</sup> Tokat, s. 73.

<sup>474</sup> Kılıç, s. 16.

<sup>475</sup> Bolay, s. 164.

<sup>476</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 789.

<sup>477</sup> Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 261.

<sup>478</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 789.

bütün alanlarda, özellikle siyaset alanında hoşgörünün gereklerine göre düzenlendiğini görmekteyiz.<sup>479</sup>

Batı dünyasında insanı bütün önyargı ve inanç bağlarından kurtarmayı, onu dinî baskılardan uzaklaştırmayı ve olabildiğince özgürleştirmeyi amaçlamış, insanlığın gelişmesi ve mutluluğunu hedeflemiş olan<sup>480</sup> Aydınlanma döneminin en önemli düşünürlerinden birisi olan John Locke da, hoşgörü ile ilgili görüşlerini *A Letter Concerning Toleration-Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserinde ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Kitabın konusu, daha çok dönemin İngiltere’inde farklı dinî anlayışlara yönelik önemli bir problem olan hoşgördür.<sup>481</sup> Locke’un eseri, basit olmasına rağmen evrensel bir çalışma ürünüdür.<sup>482</sup> Onun bu eseri yazmasındaki en temel amacı ise, farklı mezheplerdeki Hıristiyanların birbirlerini karşılıklı olarak hoş görmelerini sağlamaktır.<sup>483</sup>

John Dunn, Locke’un yayınlanmayan *Hoşgörü Üstüne Bir Deneme* adlı bir eserinin daha olduğunu söylemektedir. Ona göre Locke, bu eserinde hoşgörünün, kilisenin mümkün olabilecek düzeyde sivil düzene uyumlu bir şekilde katılımıyla sağlanabileceğini belirtmektedir. Her insan kendi kurtuluşundan sorumludur. Bu nedenle hiç kimse kendi kurtuluşunun bir diğerrinin kurtuluşuyla aynı olması gerektiğini düşünmemelidir. Bu eserde Locke ayrıca, barışın ve huzurun sağlanması ve dinî uygulamaların düzene sokulması için bağımsız bir yargıcın görevlendirilmesi gerekliliğinden de söz etmiştir.<sup>484</sup>

Locke’a göre, her insan eşit ve bağımsız olduğu için hiç kimse diğerrinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar, her şeye gücü yeten kudret sahibinin ve sınırsız bilge yaratıcının eserleridir.<sup>485</sup> Locke, Ortodoks olanların kendi inançlarının doğruluğu konusunda övünmelerinin, İsa’nın kilisesinin bir özelliği olmadığını belirtmektedir. Bu mezheplerden birisinin üstün olduğu kabul edilse bile, eğer onlar Hıristiyan olmayanlar da dâhil olmak üzere bütün insanlığa; merhamet, tevazu ve iyi niyet göstermezlerse, iyi bir Hıristiyan

<sup>479</sup> Timuçin, s. 261.

<sup>480</sup> Nejat Bozkurt, *Felsefe Işığıyla Arayışlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 330.

<sup>481</sup> Neşet Toka, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 127.

<sup>482</sup> Dunn, s. 77.

<sup>483</sup> Locke, “A Letter Concerning Toleration”, s. 5.

<sup>484</sup> Dunn, s. 41.

<sup>485</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 7, 81.

olamayacaklardır.<sup>486</sup> Din, insanların hayatını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek için kurulmuştur. İsa'nın sancağının altında olan insanlar da, kendi hırs ve kötülükleriyle savaşa girmelidirler. Hayatında kutsallık, davranışlarında ihlas, ruhunda şefkat ve tevazu olmadan Hıristiyan adını zorla almak bir insan için boşunadır. Hıristiyanlığı kalplerinde gerçekten benimsemeyenlerin, kendilerini başka insanları Hıristiyan yapmaya samimiyet ve istekle hasretmeleri imkânsızdır. İnsanlar eğer İncil'e ve Havarilere inandırılacaksa, bunun merhametsizlik ve zorla değil de sevgiyle yapılması gereklidir.<sup>487</sup>

Locke'un, hoşgörü konusunda görüşlerini ortaya koymasındaki asıl amacın Hıristiyanlık içerisindeki mezheplerin birbirlerine karşı hoşgörülü olmasını sağlamak olduğunu ve önerme merkezli vahiy anlayışını kabul eden bir filozof olmasını göz önünde aldığımızda, onun "dinde çoğulculuk" anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz. Locke'un, Aydınlanma dönemi ve sonrasında ortaya çıkan kişi merkezli vahiy anlayışını benimsemeyeceğini söylememiz mümkündür. Çünkü kişi merkezli vahiy anlayışında dinin Kutsal Kitabı, Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşen olaylara şahit olan insanların kendi yorumlarına dayanmaktaydı. Oysa Locke, başta Teslis olmak üzere Kutsal Kitap'taki bazı inanç esaslarını eleştirmekteydi. Hatta o, Kutsal Kitabı insanların kendilerinin anlaması ve yorumlaması gerektiğini düşünmektedir. Kutsal Kitap yorumlanırken özellikle İsa'nın anladığı mananın aranması gerektiğini söyleyen Locke, esinlenmiş yazarların yorumlarının kabul edilmesinin İsa yerine, bu yazarların konulması anlamına geldiğini belirterek, bir bakıma kişi merkezli vahiy anlayışını eleştirmiştir diyebiliriz.

Locke'a göre, İncil ve insan aklı, dinî konularda başkalarından farklı olanlara hoşgörülü olmayı kabul eder.<sup>488</sup> Dolayısıyla siyasî yönetimler, insanların inancına müdahale etmemelidir. Locke, siyasî yönetimlerin üç açıdan insanlara müdahale etmemesini öngörmektedir. Birincisi, siyasî yönetimler insanların ruhlarının kurtuluşunu sağlayamaz. Çünkü Tanrı, onlara böyle bir yetki vermemiştir. Dolayısıyla hiç kimse, bir başkasını kendi dinini kabul etmeye zorlayamaz.<sup>489</sup> İkincisi, gerçek dine ulaşmak, aklın samimi bir şekilde ikna edilmesine bağlı olduğu için ruhların iyiliği siyasî yönetime ait olamaz. Tanrı bile, insan aklının kullanılmadığı hiçbir şeyi kabul

<sup>486</sup> Locke, "A Letter Concerning Toleration", s. 5.

<sup>487</sup> Locke, s. 6.

<sup>488</sup> Locke, s. 9.

<sup>489</sup> Locke, s. 10-11.

etmemektedir. Dolayısıyla insanlar baskı ile hiçbir inanişaya mecbur edilemez. Ayrıca yönetimde bulunanlara, kanunlar aracılığıyla, imanın şartlarını değiştirme yahut ibadet formlarını kabul ettirme yetkisi de verilemez. Zaten böyle bir şey yapılırsa bile hiçbir şekilde başarılı olamaz. Üçüncüsü, kanunların sertliği ve cezaların şiddeti, insanları ikna etmeye ve fikirlerini değiştirmeye yetse bile, bu onların kurtuluşuna yardımcı olamayacağı için bu görev siyasî yönetime ait olamaz.<sup>490</sup>

Locke, siyasî yönetimlerin insanların dinine müdahale etmesine karşı çıkmasına rağmen, tek bir kurtuluş yolu olduğunu özellikle vurgulamaktadır.<sup>491</sup> Locke'un burada kastettiği kurtuluş yolunun Hıristiyanlık olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre kurtuluş ya da lanetlenme İsa'nın Mesih olduğuna inanmaya ya da inkâr etmeye bağlıdır.<sup>492</sup> Locke, bu görüşüyle diğer dinlerin, insanları kurtuluşa götürmeyeceğini kabul etmektedir. Locke, bu görüşlerini günümüzde ortaya koysaydı onun dinî dışlayıcılık öğretisini savunduğunu rahatlıkla söyleyebilirdik.

Locke, kilisenin, Tanrı katında kabul gören ve kendi ruhlarının kurtuluşu için Tanrı'ya toplu halde ibadet etmek için kendi istekleriyle bir araya gelmiş gönüllü insanlar topluluğu olduğunu düşünmektedir. Hiç kimsenin bir kilisenin üyesi olarak dünyaya gelmediğini söyleyen Locke'a göre, herkes Tanrı katında gerçekten kabul olan inancı ve ibadeti bulduğuna inandığı bir topluluğa gönüllü olarak katılmaktadır. Eğer katıldığı bu kilise doktrininde yanlış olan bir şey varsa bu topluluğu terk etmekte de serbesttir.<sup>493</sup> İsa'nın bir sulh hâkimi olmadığını ve bundan dolayı insanlara siyasî cezalar vermediğini<sup>494</sup> söyleyen Locke'a göre, İsa'nın Kilisesinin başkalarına zulmedip, ateş ve kılıç ile onlara kendi inancını ve doktrinini benimsemeye zorlaması gerektiği de, Yeni Ahit'in hiçbir kitabında bulunmamaktadır.<sup>495</sup> Bunun yanı sıra insanların farklı kiliselere mensup olanlara zarar verme hakları yoktur. İster bir Hıristiyan ister bir putperest olsun, ona hiçbir şiddet yöneltmemeli ve kötülük edilmemelidir. Çünkü İncil'in ve aklın emrettiği budur. Eğer bir insan doğru yoldan ayrılırsa, bu onun kendi talihsizliğidir, bu durumun başkalarına hiçbir zararı yoktur. Zaten bu kişi yaptıklarının karşılığını ahiret

<sup>490</sup> Locke, s. 11-12.

<sup>491</sup> Locke, s. 12.

<sup>492</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 26.

<sup>493</sup> Locke, "A Letter Concerning Toleration", s. 13.

<sup>494</sup> Locke, s. 440.

<sup>495</sup> Locke, s. 15.



hayatında görecektir.<sup>496</sup> Locke, özellikle havarilerin halefi olan ve öğretim işinin sorumluluğunu üzerine alan kilise görevlilerinin şiddet ve zulümden kaçınmaları ve insanlara öğüt vermeleri gerekliliğinden söz etmektedir.<sup>497</sup>

Locke, ruhların iyiliğiyle ilgilenmenin siyasî yöneticiye ait bir iş olmadığını söylerken, kilise adamlarının da siyasî yöneticilerin yetki alanı içine girmemeleri gerektiğini savunmaktadır.<sup>498</sup> Bir kralın kendi akıl yürütmelerinden hareketle, bir kimsenin dini konusunda hak iddia edip, bağlayıcı emirler vermesiyle, bunu ruhanî otoriteye ve diğerlerinin tavsiyelerine dayanarak yapması aynı şeydir.<sup>499</sup> Locke, siyasî yöneticinin inancı dince sağlam ve gittiği yol hakikaten İncil'e göre olsa bile, insanların ikna edilmemesi durumunda, bu düşünceyi takip etmeyeceğini söyleyerek, insanların kendi vicdanlarına göre karar vermelerinin önemine vurgu yapmaktadır. Şüphe duyulan bir din ve ibadet aracılığıyla kurtuluş mümkün değildir. Hükümdarların, insanları kurtarma iddiasıyla kendi kilise topluluğuna girmeye zorlamaları boşunadır. Onlar eğer inanıyorlarsa, zaten kendiliklerinden geleceklerdir, inanmıyorlarsa girmeleri kendileri açısından hiçbir işe yaramayacaktır. Kısacası iyi niyet ve şefkat iddiası ne kadar büyük olursa olsun, insanlar isteseler de istemeseler de, kurtulmaya zorlanamazlar. Dolayısıyla insanlar vicdanlarıyla başbaşa bırakılmalıdır.<sup>500</sup>

Locke'a göre, siyasî yönetim dinî topluluklara hoşgörü göstermeli ve ibadetlerin şekli konusunda da insanlara baskı yapmamalıdır.<sup>501</sup> Siyasî yönetimin yasalar yoluyla bir kiliseye herhangi bir ayin ve dinî töreni empoze etme veya herhangi bir kilise tarafından uygulanmakta olan ayin ve dinî töreni yasaklama gücü bulunmamaktadır. Böyle bir şeyin yapılması, kuruluşundaki amacın Tanrı'ya özgürce ibadet edilmesi olan kilisenin yıkılması demektir.<sup>502</sup> Locke, başkalarına zarar verilmediği ve ahlakî açıdan kötü olmadığı takdirde siyasî yönetimin bütün dinî uygulamalara izin vermesi gerektiğini belirtir. Örneğin bazıları çocuklarını kurban edecek olurlarsa buna hoşgörüyle yaklaşamaz. Ancak dinî sebeple bir araya gelmiş ve bir dana kurban edecek insanlara hoşgörü gösterilmelidir. Bu eylemleri hiç kimseye bir zarar vermeyecektir. Ancak eğer

---

<sup>496</sup> Locke, s. 17.

<sup>497</sup> Locke, s. 21.

<sup>498</sup> Locke, s. 23.

<sup>499</sup> Locke, s. 27.

<sup>500</sup> Locke, s. 28.

<sup>501</sup> Locke, s. 29.

<sup>502</sup> Locke, s. 33.

devletin çıkarlarıyla ilgili olağanüstü bir durum olursa, örneğin, bir salgınla sığır stokları çok azalmışsa o zaman siyasî yönetim buzağı kesilmesini yasaklayabilir. Bunun haricinde buzağı kesilmesi kesinlikle yasaklanamaz. Locke'a göre, siyasî yönetim dinî kurallar açısından bir karar verecekse, bu kararın politik bir sorundan dolayı alınması gereklidir.<sup>503</sup>

Locke'a göre, bir insanın hatalı inanışlarının ve aykırı ibadet şekillerinin, başka bir insanın haklarını çiğnemek anlamına gelmediği ve onun cehennemlik oluşunun başka insanların işlerini etkilemediği düşünülürse, her insanın kurtuluşu sadece kendisini ilgilendirir. Ancak Locke, kendi düşüncesine ve inancına göre en doğru din olan Hıristiyanlığın temsilcilerinin yükümlülüklerini yerine getirmelerinin önemini de vurgulamaktadır. Ona göre her Hıristiyan, insanları hatalarından uzak tutmak için öğütler vermelidir. Fakat bunda her türlü baskı ve zorlamadan sakınılmalıdır.<sup>504</sup>

Locke'a göre, insanların pazar yerlerinde Latince konuşmalarına izin veriliyorsa, kilise'de de konuşmalarına izin verilmelidir. Bir kimsenin kendi evinde diz çökmesi, ayakta durması, oturması veya diğer hareketleri yapması, istediği renk ve modelde elbiseler giymesi ne kadar kanuna uygunsa, kilise'de ekmek yemek, şarap içmek veya suyla yıkanmak da kanunlara o kadar uygundur. İnsanların günlük hayatlarında yapmaları gereken ve kanunla serbest olan her şey, ilahî ibadette de her kiliseye serbest sayılmalıdır. Eğer herhangi bir kilise'de yapılan toplantıda, kamu huzurunu bozacak bir eylem gerçekleşirse, bunun panayırda veya pazar yerinde olmuş bir olaydan hiç farkı yokmuş gibi cezalandırılması gerekir. Dini yüzünden ne putperest ne Müslüman ne de Yahudi devletteki medenî haklarından mahrum bırakılabilir. Çünkü İncil, böyle bir şey emretmemektedir.<sup>505</sup>

Put tapanların, putperestlerin Tanrı'nın doğru bilgisine ulaşamamış kimseler olduğunu<sup>506</sup> söyleyen Locke, putperestliğin hoşgörü ile karşılanıp karşılanmaması gerektiği konusunda da daha önceki görüşlerine benzer bir tavır sergilemektedir. Putperest olduğu için bir kilise, siyasî yönetim tarafından yasaklanamaz. Çünkü siz siyasî yönetime bu yetkiyi verirseniz, siyasî yönetim bu yetkisini bir gün Ortodoks kiliseyi yok etmek için de kullanabilir. Yasalar aracılığıyla dine müdahale edilmeye başlanırsa, artık bunun sınırlarını hiç kimse belirleyemez. Siyasî yönetimler kendi istekleri doğrultusunda her

<sup>503</sup> Locke, s. 33-34.

<sup>504</sup> Locke, s. 41.

<sup>505</sup> Locke, s. 51-52.

<sup>506</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 26.

türlü müdahaleyi yapabileceklerdir.<sup>507</sup> Putperestliğin günah olduğunu ve bundan dolayı yasaklanması gerektiğini düşünenlere cevap olarak da Locke şunları söylüyor: “Günah olduğu için putperestliğin siyasî yönetim tarafından cezalandırılması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Tanrı’ya karşı günah olarak kabul edilen her şeyin, hiçbir ayırım gözetmeksizin, adaletin kılıcı tarafından cezalandırılması siyasî yöneticilere düşen bir görev değildir. Açgözlülük, merhametsizlik, tembellik ve pek çok şey, insanların ortak kanaatiyle günah kabul edilirler; fakat hiç kimse bunların siyasî yönetim tarafından cezalandırılması gerektiğini söyleyemez. Bunun sebebi, bunların diğer insanların haklarına zarar vermemeleri ve huzurunu kaçırmamalarıdır.”<sup>508</sup>

Locke, hoşgörü anlayışını, dinler veya inançlarla sınırlandırmaktadır. Çünkü Locke’un, diğer din ve mezheplere gösterdiği veya en azından teoride savunduğu hoşgörülü tutumu ateistlere karşı gösterdiğini söyleyemeyiz. O tam tersine ateizme ve ateistlere şiddetle karşı çıkmıştır. Tanrı’nın mevcudiyetini inkâr edenlerin hoş görülmemeleri gerektiğini söyleyen Locke’a göre, insan toplumunun bağlarını oluşturan sözler, akitler ve yeminler bir ateist üzerinde hiçbir etki yaratamaz. Düşüncede bile olsa, Tanrı’yı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılıp çözülmesine yol açmaktadır. Ateistlerin kendileri, hoşgörü ilkesini reddederler ve dinin yapabileceği her şeyi tahrip ederler.<sup>509</sup>

Locke, Hıristiyanlığın açgözlülüğe, ihtirasa, uyumsuzluğa, kavgaya ve her çeşit ölçüsüz tutkuya karşı çıkan, en ılımlı ve en barışçıl din olduğunu, bu dine atfedilen kötülüklerin sebeplerinin araştırılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, din adına Hıristiyan dünyasında süregelen bütün faaliyetler ve savaşlar dinin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bunun sebebi, doymak bilmeyen hâkimiyet ihtiraslarıyla hareket eden kilise liderleri ve sivil yöneticilerin aşırı hırslarıdır. Locke’a göre, diğer bir yanlış da, yapıları bakımından birbirinden farklı olan iki şeyin, yani kilise ve devletin birbirleriyle kaynaştırılıp karıştırılmasıdır.<sup>510</sup> Böylece Locke’un hoşgörü anlayışındaki en önemli noktalardan birisi de, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak görünmektedir. Siyasî yöneticilerin din işlerine, kilise adamlarının da siyasî yöneticilerin yetki alanı içine girmemeleri gerektiğini söyleyen Locke’a göre, başkalarına zarar verilmediği ve ahlakî açıdan kötü olmadığı takdirde siyasî yönetim bütün dinî uygulamalara izin vermelidir.

<sup>507</sup> Locke, “A Letter Concerning Toleration”, s. 35.

<sup>508</sup> Locke, s. 36-37.

<sup>509</sup> Locke, s. 47.

<sup>510</sup> Locke, s. 52-54.

Ateistler hariç, putperestler de dâhil olmak üzere hangi din mensubu olurlarsa olsunlar bütün insanlara hoşgörülü davranmanın gerekliliğine inanan Locke, en doğru din olarak kabul ettiği Hıristiyanlığı baskı ve zorlama olmaksızın diğer insanlara anlatmanın önemini de vurgulamaktan geri kalmamıştır.

### 1.7. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ VE COŞKUNLUĞA YÖNELİK ELEŞTİRİ

Locke'un vahiy ile ilgili görüşlerini açıklamadan önce, bazı insanların Tanrı'dan doğrudan vahiy aldıkları iddiasında buldukları ve coşkunluk (enthusiasm) adı verilen durum ile ilgili düşüncelerinin açıklanması yerinde olacaktır. Çünkü Locke, Tanrı'dan gelen vahiy ile sahte vahyin birbirinden ayrılması gerektiğinin önemi üzerinde özellikle durmaktadır. “Bir düşünceyle, güzelle dolu olup yücelme; ruhun kendini aşır yükselmesi, insanın Tanrı ile dolu olması durumu”<sup>511</sup> demek olan coşkunluk, “Antik Yunan'da Platon, Phytagoras ve Plotinos gibi filozoflarda ve bu arada tek tanrılı dinlerde görülen ve bireyin, uzun hazırlıkların ardından, gizemli bir esrime, kendinden geçme ve coşum hali içinde Tanrı'ya ulaştığını, bütün bir tanrısal hakikati sezdiğini ve gerçekliğin özünün doğrudan ve aracısız olarak kavradığını öne süren anlayış”tır.<sup>512</sup> İslâm Tasavvuf literatüründe bu durum için kullanılan vecd kavramı, insanın herhangi bir çabası olmadan, onun kalbine tesadüf eden ilham, his ve feyz anlamına gelmektedir.<sup>513</sup> “Sûfî hakikati gördüğü zaman onun görüşü özel bir halde özel bir idrak olayıdır; bu hal insanın normal şuur hali değildir, idraki de bizim anladığımız cinsten (duyu organlarıyla) bir idrak değildir.”<sup>514</sup> John Locke ise, Tanrı'nın insan zihnine, ışık kaynağından doğrudan gönderdiği bir ışınla anlama yetisini aydınatabileceğini kabul ettiğini<sup>515</sup> şu sözleriyle açıkça ortaya koymaktadır: “Tanrı'nın, Kutsal Ruhun doğrudan etkisi ve yardımıyla, buna olağanüstü işaretler katmadan, insanların zihinlerini belli doğrulukları kavramalarını sağlayacak ve iyi eylemlere yöneltecek biçimde aydınlattığı ya da aydınatabileceğini inkâr etmekten oldukça uzağım.”<sup>516</sup> Akıl ve vahiy dururken coşkunluk adı verilen şey ile elde edilecek bilgilere gerek olmadığını düşünen, bu duruma şüpheli bir yaklaşım sergileyen ve birçok eleştiri getiren Locke, bunun gerçekleşme ihtimalini de göz ardı

<sup>511</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 43.

<sup>512</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.64.

<sup>513</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 560.

<sup>514</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2011, s. 121.

<sup>515</sup> Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, Vol. III, s. 150.

<sup>516</sup> Locke, Vol. III, s. 158.

etmemiştir. Ancak onun bu noktada asıl cevabını aradığı şey, bunun kaynağının Tanrı olup olmadığı veya şayet kaynağı Tanrı ise bunun nasıl ispatlanacağıdır. Şimdi Locke'un bu konudaki görüşlerine geçebiliriz.

Kimi insanların inanç ya da akıl kadar güvenilir ve aynı yetkide gördükleri bir onaylama derecesi olduğunu söyleyen Locke, onların coşkunluk adı verdikleri bu durumun akli bir kenara atıp onsuz bir vahiy meydana getirdiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre, aslında bu insanlar hem akli hem de vahiy bir kenara bırakıp, kendi beyinlerinin temelsiz kurgularını koyarak, bunları hem davranış hem de görüşlerinin temeli yapmaktadırlar.<sup>517</sup>

Tanrı'nın insanlara verdiği akıl, insanları doğruluklara ulaştıran doğal bir vahiydir. Vahiy ise, Tanrı tarafından doğrudan iletilen yeni bir bulgular grubuyla genişletilmiş doğal akıldır. Akıl, bunların Tanrı'dan geldiklerine ilişkin tanıklığı ve kanıtları sayesinde doğruluklarını onaylar. Öyle ki akli bir kenara bırakıp vahiy yolunu açmak isteyen birisi, her ikisini de söndürür ve bu durum tıpkı bir insanın, gözlerini kapatması durumunda, görünmeyen bir yıldızın çok uzaktaki ışığını bir teleskopla daha iyi görebileceğine inandırılmaya çalışılması gibidir.<sup>518</sup>

Locke, doğrudan vahiy denilen şeyin, insanların görüşlerini oluşturma ve davranışlarını düzenlemesi açısından sıkıcı ve kimi zaman başarısız olan akıl yürütme çabasına göre çok daha kolay bir yol olduğundan, bazı insanların, vahiy iddiasında bulunmaya ve kendilerini, özellikle olağan bilgi yöntemleri ve akıl ilkeleriyle açıklayamadıkları eylemleri ve görüşlerinde, Tanrı'nın özel rehberliğinde olduklarına inandırma eğiliminde olmalarına şaşmamak gerekir, diyor. Aslında dindarlıkla melankolinin karıştığı ya da kibirleri yüzünden başkalarına göre Tanrı'yla daha yakınlaştıkları ve onun gözdesi oldukları düşüncesine saplanan insanların, Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurdukları ve İlahî Ruh'tan sürekli haberler aldıkları inancı ile övünmeleri her çağda rastlanan bir durumdur.<sup>519</sup>

Locke, Tanrı'nın insan zihnine, ışık kaynağından doğrudan gönderdiği bir ışınla anlama yetisini aydınlatabileceğinin inkâr edilemez olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu tür insanlar, bunu yapmaları için Tanrı'nın kendilerine söz vermiş olduğunu düşündükleri

---

<sup>517</sup> Locke, Vol. III, s. 149.

<sup>518</sup> Locke, Vol. III, s. 149.

<sup>519</sup> Locke, Vol. III, s. 149-150.

için, zihinlerini bu düşünceye hazırlamışlardır. Dolayısıyla herhangi bir temelsiz görüş ortaya çıktığı anda da, bunun Tanrısal bir çağrı ya da emir olduğu sonucuna varıp buna uymaları gerektiğine karar verirler. Locke'a göre coşkunluk, akıl ya da ilahî vahye dayanmayıp, coşkun ve kibirli bir beynin tuhaf düşüncelerinden doğduğundan, bir kez kök saldıği yerde insanların eylemlerini ve inanışlarını akıl ya da vahyin ya da her ikisinin birden yaptığından bile daha güçlü etkiler. Locke'a göre, coşkunluk insanları, inanç ve davranışlarında yanlış yönlendirmeye çok elverişlidir. Çünkü onlar için akıl yok olmuştur ve kendilerine göre aklın üstüne çıkmışlardır. Orada her şey gün gibi açıktır ve kolayca görülebilir; her şey kendini gösterir ve kendi açıklığından başka kanıtı gerek yoktur. Bu insanlar Tanrı'nın, kendi içlerinde onları harekete geçiren elini ve ruhun itici gücünü duyumsarlar ve duyumsadıklarında da yanılmış olamazlar. Dolayısıyla içlerinde gördükleri ve duydukları konusunda akıl yürütmenin yapabileceği bir şey yoktur.<sup>520</sup> Locke, bu durumun ciddi bir şekilde incelenmesi gerektiğini söyleyerek coşkunluk hakkında eleştirilerini sıralamaktadır. Bu insanlar parlak bir ışık taşıdıklarını ya da gördüklerini söylemektedirler. Ve kendileri bunu tartışma konusu yapmazlar. Bir insan bir şeyi gördüğünü ya da hissettiğini söylediği zaman buna hiç kimsenin karşı çıkamayacağını söyleyen Locke, ancak bu görme, acaba önermenin doğruluğunun mu yoksa Tanrı'dan bir vahiy olduğunun mu algısıdır, diye sormaktadır. Yine bu duygu, bir şeyi yapma hayali ya da eğiliminin mi yoksa bu eğilimi güdüleyen Tanrı'nın ruhunun mu algısıdır? Bir önermenin doğruluğunun algılanabileceğini ancak bunun Tanrı'nın doğrudan vahyi olduğunun anlaşılamayacağını belirten Locke, insan zihnine nasıl olduğunu bilmeden giren bir önermenin, Tanrı'dan gelmiş olduğunun algılanamayacağını savunmaktadır. Bu insanlar vahiy olarak gördükleri önermenin doğruluğunu bilmemekte, sadece doğru olarak kabullenmektedirler. Zaten bir önermenin doğruluğu biliniyorsa bu konuda vahyin bilgi vermesine gerek yoktur. Bu bilginin Tanrı tarafından vahyedildiğini, insan zihnine Kutsal Ruh ile bıraktığını ve dolayısıyla ona uyulması gerektiğini bilemediğimiz için, kendimizden ne kadar emin olursak olalım temelsizdir ve bu durum coşkunluktur. Bu bilgiyi vahyedenin Tanrı olduğunun ispatlanması da, bu görüşü savunanlara düşmektedir. Eğer bunu yapamazlarsa bütün inançları bir zandan öteye geçmeyecektir.<sup>521</sup>

---

<sup>520</sup> Locke, Vol. III, s. 150-151.

<sup>521</sup> Locke, Vol. III, s. 151-153.

Locke, Tanrı'nın aldatmayacağını ve aldatılamayacağını söyleyerek, ilahî vahyin ürünü olan bir şey için Tanrı'nın bildirimini dışında bir kanıtı gerek duyulmayacağını düşünmektedir. Ancak coşkunluk iddiasında bulunan kişilerin zihinlerindeki herhangi bir önermenin, Tanrı tarafından ilham edilmiş bir doğruluk olup olmadığını nasıl bileceğimiz hakkında coşkunluk bir açıklama getirememektedir. Coşkunluk iddiasında bulunan insanların elde ettikleri bilgiler eğer doğruysa, bunun doğruluğunu akıl kanıtlarına borçludurlar. Eğer bunun doğru olduğunu Tanrı'nın bir vahyi sonucu bildiklerini söylerlerse Locke'a göre bu iyi bir gerekçedir, ancak o zaman da bunun Tanrı'nın vahyi olduğunu nasıl bildiklerini açıklamaları gerekecektir. Locke, bu soruların cevabını coşkunluk iddiasında bulunanlardan almamış olacak ki St. Paul'un Hıristiyanlara yaptığı zulmü örnek vermektedir. St. Paul, yanlış yolda olduğunu düşündüğü Hıristiyanlara zulmettiği zaman, kendisinin iyi bir şey yaptığına ve bunun için kendisine bir çağrıda bulunulduğuna inanıyordu. Ancak burada onun yanıldığını ve bu durumda olduğu gibi insanların, kimi zaman zihinlerinde en güçlü ışıkla parlayan ilahî doğruluklar olarak görülen şeylere şiddetle bağlanılabileceğini Locke, belirtmektedir.<sup>522</sup>

Locke, insanların ilahî vahiy ile sahte vahiy veya coşkunluğu birbirinden akıl yetileriyle ayıracıklarını söyleyerek akla verdiği önemi ortaya koymaktadır. Tanrı, peygamber yaratırken insanı yok etmez diyen Locke, Tanrı'nın, insanın esinlerinin ilahî kaynaklı olup olmadığını yargılayacak yetileri kendisine verdiğini belirtmektedir. Tanrı bir önermeyi onaylamamızı isterse ya doğruluğunu doğal aklın olağan yöntemleriyle gösterir ya da bizi aklın yanılgıya düşmeyeceği kimi belirtiler aracılığıyla bunun kendisinden geldiğine inandırır. Akıl, her şey için son yargıcımız ve yol göstericimiz olmalıdır diyen Locke'a göre, bir önermenin Tanrı'dan gelen bir vahiy olup olmadığını anlamak için akla başvurulmalıdır. Akıl, bunun Tanrı'dan geldiği sonucuna varırsa, başka doğrular gibi bu da kabul edilir. Akıl, inanışların doğruluğunu irdelemeyecek olursa esinler, aldanmalar, doğruluk ve yanlışlıklar aynı ölçütlere sahip olacak ve bunların ayırt edilmeleri de olanaksızlaşacaktır.<sup>523</sup>

Locke'a göre, Tanrı'nın kendilerine vahyettiği peygamberlerin, ortaya koydukları öğretinin Tanrı'dan geldiğine dair dışsal işaretlere sahip olduğunu belirtmektedir. Locke'un burada mucize'ye başvurduğunu görmekteyiz. Musa'nın asasının yılanı

<sup>522</sup> Locke, Vol. III, s. 153-155.

<sup>523</sup> Locke, Vol. III, s. 156-157.

dönüşmesi, Tanrı'dan alınan görevin doğruluğunu görülür işaretlerle kanıtlamaya güzel bir örnektir. Dolayısıyla insanların kendilerine inanmalarını sağlamak için, peygamberlerin bazen mucizelere gereksinim duydukları da bir gerçektir. Aslında mucizeler sanıldığı kadar çok sık gerçekleşmemiş ve insanlar da sürekli olarak mucize istememişlerdir.<sup>524</sup>

Locke, sonuç olarak bu gibi durumlarda önermelerin Tanrı'dan gelip gelmediğini insanlara bildirecek kaynağın akıl ve Kutsal Kitap olduğunu belirtmektedir. Benimsenen doğruluk, aklın buyruklarıyla ya da Kutsal Kitap ile uyumlu ise onu kabul etmekte hiçbir tehlike yoktur.<sup>525</sup> Coşkunluk adı verilen durumun Locke tarafından kesin bir şekilde reddedilmediğini ve böyle şeylerin gerçekleşme ihtimalini göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Locke, geçmiş dönemlerde Tanrı'dan vahiy aldığını iddia eden insanların yani peygamberlerin, bunu ispatlamak üzere mucizeler gösterdiğini belirtmektedir. Aslında coşkunluk ile vahiy birbirine benzer ögeler içermektedir. Ancak Tanrı'dan vahiy aldığını iddia eden peygamberler bunu çeşitli mucizelerle ispatlamışlardır. Coşkunluk denilen şeyin de doğruluğunun ölçütü olarak aklın kullanılması ve Kutsal Kitap'a uygun olup olmadığının karşılaştırılması gerektiğini belirten Locke'un mucize hakkındaki görüşlerinin açıklanması bu konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

### **1.8. VAHYİN KANITLANMASININ BİR ARACI OLARAK MUCİZE**

İlahî vahyin kanıtlanmasının en önemli aracı mucizedir. Bütün ilahî dinlerde peygamberlerin göstermiş olduğu mucizeler geniş yer tutmaktadır. Bundan dolayı filozoflar da felsefî sistemlerinde mucizeye yer ayırmışlardır. Bunlardan bazıları mucizeyi kabul etmezken bazıları da mucizeyi kabul etmiş ve mucizenin olabilirliğine dair kanıtlar getirmeye çalışmışlardır. John Locke da mucizeyi kabul eden bir filozoftur. Hatta o, ilahî vahyin sahte veya şeytanî vahiyden dolayısıyla coşkunluk adı verilen şeyden ayırt edilmesi için mucizenin tanıklığına başvurmaktadır.

Mucize, “doğa yasalarına aykırı düşen ve doğaüstü bir gücün eyleminin sonucu olan, doğal kavramlarla açıklanmayan ve insanın kavrayışını aşan olay ya da oluşum” olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda mucize, Tanrı'nın doğal olayların akışına bir müdahalesidir. Mucize doğal nedenlerle değil de, dinî inanca dayanan bir oluşumdur.

<sup>524</sup> Locke, Vol. III, s. 157-158.

<sup>525</sup> Locke, Vol. III, s. 158.



Doğa yasalarının dışına çıktığı için mucizelerin düşünce ilkeleriyle açıklanması mümkün değildir.<sup>526</sup> Mucizeyi, alışılmış doğa olaylarının aksine gerçekleşen bir durum olarak tanımlayanlar mucizenin varlığını kabul eden filozoflardır. Mucizeyi kabul etmeyenler ise genel olarak doğa yasalarına karşı çıkmaktadırlar.

Geleneksel olarak vahyi doğrulamak için başvuru delillerden birisi de mucizedir. Dolayısıyla Tanrı'dan vahiy aldığı iddia eden bir peygamberin, bu iddiasının doğru olduğunu kanıtlanması için insanlara mucize göstermesi gereklidir. Tanrı'nın tarihe, özel olarak müdahalesine vahiy; tabiata müdahalesine ise, mucize denilmektedir. Vahyin doğrulanması, mucizelere bağlı olduğu için, mucizelerde ortaya çıkacak bir problemin, doğal olarak vahiy için de bir problem oluşturacağı kesindir. Bundan dolayı mucize kavramı, vahye göre daha önemli bir hale gelmektedir. Teist sistemlerde Tanrı'nın tabiata müdahale etmesi doğal hatta gerekli bir durum olarak görülmektedir. Çünkü insanların yaptıkları ibadet ve duaların anlam kazanması, Tanrı'nın her şeye müdahale etmesine bağlıdır.<sup>527</sup> Mucize, ilahî vahyi doğrulayıcı bir belge olmasının yanı sıra Tanrı'nın varlığını, iradesini ve kudretini göstermesi açısından da önemlidir.<sup>528</sup> Dolayısıyla semavi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininde mucizelerin önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.<sup>529</sup>

Locke, ilk önce mucizenin tanımlanması gerektiğinden söz ederek, mucizenin tanımı yapılmadan ortaya konulacak görüşlerin bir değerinin olmadığını belirtmektedir. Ona göre mucizenin, ilahî kaynaklı olduğunun kabul edilmesi için izleyicinin anlayışının üstünde olan ve izleyicinin gözünde doğanın düzenli akışının aksine gerçekleşen hissedilir bir iş olması gereklidir. Locke, yapılan bu tanıma iki açıdan itiraz edilebileceğini belirtmektedir. Birincisi, burada mucize izleyicinin görüşüne bağlı olarak çok şüpheli bir şekilde gerçekleşmiştir. Bundan dolayı da birisinin mucize olarak kabul ettiği bir şeyi başka birisi mucize olarak kabul etmeyebilir.<sup>530</sup> İkincisi ise, mucizeler bazen olağanüstü ya da doğaüstü bir şey içermeksizin yürürlükte olan kanunlara uygun olarak meydana

<sup>526</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1123.

<sup>527</sup> Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 174-176.

<sup>528</sup> Kılıç, s. 177.

<sup>529</sup> Vahdettin Başcı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996, s. 9.

<sup>530</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 256.

gelebilmektedir ve bu yüzden de ilahî vahyin kanıtlanması için mucizelerin kullanılması geçersiz kalmaktadır.<sup>531</sup>

Locke, birinci itirazın aslında çok güçlü bir itiraz olmadığını düşünmektedir. Zaten bu itiraz, yapılan mucize tanımına da aykırı düşmektedir. Çünkü mucize, sebep ve sonuçların sabit kanunlarına göre kurulmuş olan doğanın gücünü aşması gereken bir şeydir. Dolayısıyla bu yasaları aşmayan hiçbir şey mucize olarak kabul edilemez. Bundan dolayı her insan kendi bilgisiyle doğa kanunlarını yargılayabilir. Sonuçta birisi için mucize olan bir şeyin başka birisi için mucize olmaması mümkün değildir.<sup>532</sup> İkinci itiraza ise Locke, şöyle cevap vermektedir: “Tanıklığını mucizelerden alan ilahî vahiy doğru bir şekilde göz önünde bulundurulduğunda bu soruya cevap vermeye bile gerek yoktur.” Locke, mucize ile ilgili görüşlerinin tamamında aslında ikinci itiraza cevap vermektedir. Ona göre, herhangi bir vahyin Tanrı’dan geldiğini bilmek için elçinin Tanrı tarafından gönderildiğinin bilinmesi gereklidir. Zaten Tanrı, elçisini tanıksız bırakmayacak ve insanları ikna edecektir.<sup>533</sup> Böylece Locke, vahyin kanıtlanmasını mucizeye, mucizenin kanıtlanmasını da Tanrı’ya bağlamaktadır.

Locke’a göre, vahyin doğrulanması için mucizelere ihtiyaç duyulması tahmin edilenden daha azdır. Putperest dünyayı örnek veren Locke, onların tanrıların, masalların ve ibadetlerin sınırsız ve belirsiz işlerinin arasında diğerlerine karşı herhangi bir ilahî tanıklığa yer vermediklerini belirtmektedir. Birçok Tanrı’ya sahip olanların ibadetlerinde özgür olduklarını ve onların hiçbirinin sadece kendilerinin doğru Tanrı’ya sahip olduklarını iddia etmediklerini söylemektedir. Bundan başka pagan inancına sahip insanlar, kendi ibadetlerini kanıtlamak ya da diğerlerini ortadan kaldırmak için mucize kullanımına da gerek duymamaktadırlar. Hatta onlar iman esaslarını doğrulamak için mucizelere ihtiyaç duymadıkları gibi, başkalarına inanmaları gereken şeylerle ilgili hiçbir teklifte dahi bulunmazlar. Bundan dolayı Locke, Yunan ve Roma yazarlarında kendi misyon ve öğretilerini kanıtlamak için herhangi bir mucizenin kayıtlı olduğunu hatırlamadığını söylemektedir.<sup>534</sup>

Locke, Yahudilerin mucizeye gereksinim duyduklarını, fakat Yunanlıların başka bir şey aradıklarını belirtmektedir. Yunanlılar herhangi bir dini tavsiye etmek için

<sup>531</sup> Locke, s. 257.

<sup>532</sup> Locke, s. 256.

<sup>533</sup> Locke, s. 257.

<sup>534</sup> Locke, s. 257.

mucizelerin kullanımına, gerçekleşmesine ihtiyaç duymamaktadırlar. Locke'a göre, putperestlerin ve Yunanlıların mucize istememeleri aslında çok ilginçtir. Çünkü Locke, akla dayanmayan bir dini kabul edip benimseyen Yahudi olmayan dünya göz önüne alındığında, bu dünyanın tanrısının, vahyin kaynağından emin olmayan insanların zihnini kör etmesinin çok şaşırtıcı olduğunu düşünmektedir. Onlar bu dinin aslını, yaratıcısını ve nereden geldiğini bilmemektedirler. Ayrıca inançlarını doğrulamak için mucizelerin kullanımına gerek duymazlar.<sup>535</sup>

Locke, Musa, İsa ve Muhammed'in tarihteki açık hikâyelerine sahip olduğumuzu belirtmektedir. Bunun yanı sıra Ferslerin Zerdüştünün ve Hintlilerin Bramasının söylemiş oldukları şeylerin açıklama yapılamayacak kadar anlaşılmaz ya da olağanüstü olduğunu sözlerine eklemektedir. Locke'a göre, Muhammed misyonunu ispatlamak için mucizeler yapmış gibi görünmemektedir. Musa ve İsa'nın gösterdiği mucizelerin birbirlerini doğruladıklarını söyleyen Locke, maddî gerçeklik içerisinde ortaya çıkmış olan mucizelerin işlevinde herhangi bir zorluğun söz konusu olmadığını, en vicdanlı veya en kuşkucu kişilerin bile İncil'in ilahî yönüne karşı mucizelerden en küçük bir şüphe bile duymayacaklarını düşünmektedir.<sup>536</sup> Locke, Hz. Muhammed'in misyonunu kanıtlamak için mucize göstermediğini söyleyerek İslam dini hakkında önyargılı düşüncesini açıkça ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in hissî mucizeler gösterip göstermediği İslam dünyasında da tartışılan bir konu olmasına ve asıl mucizenin Kur'an-ı Kerim olduğu kabul edilmesine rağmen, Locke'un burada Kur'an-ı Kerim'e hiç yer vermemesi düşündürücüdür. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın göstermiş olduğu mucizelerle ilgili bilgi verilmektedir. Locke ise sadece, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mucizelerinin birbirlerini doğruladıklarını söyleyerek mucizenin var oluşunu kanıtlamaya çalışmış ancak Kur'an-ı Kerim'de anlatılan bilgilere hiç yer vermemiştir.

Locke, İsa Mesih'in Tanrı tarafından gönderildiğini söyleyerek, onun gösterdiği mucizelerden örnekler vermektedir. İsa'nın, bir sözü ile denizdeki fırtınayı sakinleştirdiğini söyleyen Locke, bunun bir mucize gibi görüldüğünü ve bu nedenle bu mucizenin onun doktrinini doğruladığını belirtmektedir. Bu durumun bir tesadüf ya da İsa'nın hava tahmini konusundaki bir yeteneğinin sonucu olabileceği söylenip buna itiraz edilebileceğini söyleyen Locke, İsa'nın göstermiş olduğu diğer mucizelerden de örnekler

---

<sup>535</sup> Locke, s. 258.

<sup>536</sup> Locke, s. 258.

vererek itirazlara karşı çıkmaktadır. Locke şöyle devam etmektedir: “Ancak bundan sonra aynı insan, bizim Kurtarıcımızın bir sözü ile felçli hastaları iyileştirdiğini, kör birisinin gözlerini açtığını, ölüyü dirilttiğini görmüştür ve böylece onun doktrinini Tanrı’dan gelen bir vahiy olarak kabul etmiştir. Bunların mucize olduğu açıktır ve bu doktrin artık reddedilemez.”<sup>537</sup>

Hız. İsa’nın mucizelerinden örnekler veren Locke’un, mucizelerin ispatlanması noktasında, mucizelerin sayısı ile tanıklık değeri arasında bir ilişki kurduğunu görüyoruz. Ona göre, iki doğüstü iş bir taneden, üç doğüstü iş de iki taneden daha güçlü etki yapacaktır. Locke, bununla ilgili Musa’nın Tevrat’ta geçen mucize örneklerini vermektedir. Eğer onlar, Musa’nın göstereceği birinci mucizeye yani asanın yılanı dönüşmesine inanmazlarsa, Tanrı, Musa’nın ikinci mucizesini göstermesini istemiştir. Musa’nın ikinci mucizesi ise, elini göğsüne koyup çıkardığında, elinin bir deri hastalığına yakalanmış gibi, kar gibi bembeyaz olmasıydı. Bu iki mucizeye de inanmamaları durumunda Musa’nın üçüncü mucizeyi göstermesi gerekli olacaktır. Bu mucize ise, Musa’nın Nil nehrinden biraz su alıp kuru toprağa dökmesiyle ırmaktan alınan bu suyun toprakta kana dönüşmesidir.<sup>538</sup>

Mucizelerin sayısı ile tanıklığı arasında doğrudan bir ilişki kuran Locke’a göre aslında mucizeler zannedildiği gibi çok sık meydana gelmemektedir. Çünkü mucizelerin çok sık meydana gelmesi, hem mucizelerin etkisinin azalmasına hem de tabii olanla tabiatüstü olan şeylerin birbirine karışmasına neden olacaktır. Tanrı, gerçekleştirmek istediği amacını mucizelerden ziyade, kendi tabiatlarına uygun faaliyette bulunan vasıtalarla gerçekleştirmektedir. Mucizeler sadece görevin kendisinden geldiğinin ortaya konulması yani vahyin kanıtlanmasının söz konusu olduğu durumlarda kullanılmaktadır.<sup>539</sup> Mucizelerin sanıldığı kadar çok sık gerçekleşmediğini söyleyen Locke, Tanrı’nın bildirdiği şeylerin rasyonel ve insanlar tarafından kabul edilebilir olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Zaten Locke, Tanrı’nın insanlara din ve ahlak kurallarına aykırı olan şeyleri bildirmeyeceğini düşünmektedir.

John Locke’un mucizelerin sık sık tekrarlanmadığı şeklindeki görüşlerine Berkeley’in de katıldığını görüyoruz. Berkeley de, mucizelerin sıklıkla gerçekleşmediğini

<sup>537</sup> Locke, s. 259.

<sup>538</sup> Locke, s. 263.

<sup>539</sup> Locke, “A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity”, s. 84-85; Çetin, s. 161.

söylemektedir. Eğer mucizeler çok sık tekrarlanırsa, insanlar üzerinde gerekli etkiyi yaratamayacaktır.<sup>540</sup>

Locke, mucizelere karşı konulmasının mümkün olmadığına inanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın gücü her şeyin üstündedir ve Tanrı'ya denk bir güç ile karşı çıkılamaz. Ayrıca Tanrı'nın saygınlığından ve iyiliğinden dolayı kendi elçisinin acı çekmesine izin vermesi de düşünülemez. Locke, mucize ve sahte harikalar karşılaştırması yaparak, sahte harikaların insanları hayrete düşürmesine ve insanların bu olayların nasıl meydana geldiğini keşfetmelerinin zorluğuna rağmen, bunların mucize olmadıklarını anlayabileceklerini şöyle savunmaktadır: “Doğal sebepler ve sonuçların ötesinde olması nedeniyle kendilerini endişeye sürükleyen ‘sahte harikaların’ nasıl meydana geldiğinin keşfedilmesi, bilgisiz insanın kapasitesinin üstünde ve sıklıkla çok bilgili izleyicinin kavramasının üstünde olsa da, büyük ve üstün gücün açık işaretlerini taşıyan mucizelerin karşısında yer alan sahte harikaların doğruluğunu kanıtlamak için Tanrı tarafından yapılmış bir garantisinin olmadığı bilinir. Dolayısıyla bunlar Tanrı tarafından desteklenen birinin otoritesini hiçbir biçimde sarsamaz.”<sup>541</sup>

Locke'a göre, Tanrı'nın kendisinden gelen bir gerçeğin karşısında duran ve yalan olan bir şeye izin vermesi düşünülemez. Ayrıca Tanrı, inanılması için vahyettiği bir doktrinin doğrulanmasını ve yayılmasını sağlamanın ötesinde ona üstün bir güç ile destek olmaktadır. Örneğin, Mısırlı sihirbazların ve Musa'nın; yılanlar, kan ve kurbağalar üretmesi izleyicilerin önünde aynı derecede mucizevî olarak görülebilir. Eğer bu durum böyle kalsaydı hangisinin misyonunun Tanrı'dan geldiği ve hangisinin gerçek olduğu belirlenemezdi. Fakat Musa'nın yılanı diğerlerinin yılanlarını yiyip bitirince ve onlar da bunun karşısında hiçbir şey yapamayınca karar vermek kolaylaşır. Locke'a göre, sihirbazların işleri ne kadar hayret verici ve olağanüstü olsa da, onlar hiçbir şekilde Musa'nın misyonuna bir şüphe getirememişlerdir.<sup>542</sup>

<sup>540</sup> George Berkeley, “A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge”, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. II, Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Kraus Reprint, Nendeln 1979, s. 68.

\* Bu eser *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998) adıyla Halil Turan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>541</sup> Locke, “A Discourse of Miracles”, s. 260.

<sup>542</sup> Locke, s. 260.

Locke'a göre, İsa Peygamberin doktrinini doğrulamak için getirdiği mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğü olağanüstü ilahî gücün güçlü işaretlerini taşımaktadır. Bundan dolayı İsa'ya karşı çıkan herhangi birisi, İsa'nın ve onun havarilerinin yaptığından daha büyük mucizeler yapıncaya dek İsa'nın misyonunun doğruluğu derin ve sorgulanamaz olarak kalacaktır. Aslında bunlar bütün insanlığın karar verdiği apaçık gerçeklikler ve yargılardır. Onun kesinliğine ulaşmak için bilginin yardımına ve derin düşünmeye de gerek yoktur.<sup>543</sup>

Locke, vahyin kanıtlanması için mucizelerin haricinde Tanrı'nın insanlara bir başka yardımından da söz etmektedir. Tanrı, vahyin kendisinden geldiğini anlamamız ve ondan emin olmamız için gözlerimizi açmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın üstün gücünün işaretleri de buna eşlik etmektedir. Bu nedenle Locke, İncil'in Şeytan'ın güçlü etkisini yere sererek galip geldiğini ve süper gücün tanıklığını kendi içinde taşıyan gerçek mucizelerin, şeytan'ın sahte harikalarını kovarak karanlığın prensinin gücünü yerinden oynattığına inanmaktadır.<sup>544</sup>

Mucize ile vahyin ilişkisini değerlendiren Locke, vahyin kapsamını ortaya koyarak mucize ile bağlantısını açıklamaktadır. Şöyle ki, Tanrı'nın insanlara bildireceği şeylerin bazı özelliklere sahip olması gereklidir. Eğer vahiyde bu özellikler varsa insanlar da doğal olarak hem vahyi hem de mucizeyi kabul edeceklerdir.

Locke'a göre vahiyde olması gereken daha doğrusu olmaması gereken birinci özellik şudur: Tanrı'nın kendi saygınlığını azaltacak veya doğal din ve ahlak kuralları ile bağdaşmayan herhangi bir şeyi söylemesi düşünülemez. Eğer böyle bir şey olursa bu, ilahî kaynaklı olarak kabul edilemez. Locke'un burada da insan aklına verdiği değeri görüyoruz. Çünkü ona göre, Tanrı'nın birliği ve ebedî Tanrılığının görkemi, doğal dinin ve ahlakın hakikatleri insanlar tarafından akıl ışığıyla keşfedilebilir.<sup>545</sup>

İkinci olarak, Tanrı'nın ilgisiz ve önemsiz olan şeyleri ya da insanların doğal yeteneklerini kullanarak bilebilecekleri şeyleri bildirmek amacıyla herhangi birisini dünyaya göndermesi beklenilmez.<sup>546</sup> Locke, burada vahyin içeriğini belirlemenin yanı sıra peygamberlerin gönderilme amacını da ortaya koymaktadır.

---

<sup>543</sup> Locke, s. 261.

<sup>544</sup> Locke, s. 261.

<sup>545</sup> Locke, s. 261.

<sup>546</sup> Locke, s. 262.

Tanrı'dan görev alan birisinin yani peygamberin, misyonunun Tanrı'dan geldiğini anlayabilmemiz için vahiyde bulunması gereken üçüncü özellik ise, vahyin Tanrı'nın şanı ile ilgili olan bazı doğüstü gerçekliklerin ve insanların bazı önemli kaygılarının bilgisini içermesidir.<sup>547</sup>

Locke, böylece vahiyde bulunması gereken üç özelliği belirterek, bu özelliklere sahip olan vahyin, kendi aleyhinde olmak üzere, hâkim ve üstün gücün işaretlerini taşıyan ve vahiy olmadığını belirten daha güçlü bir işaretin bulunmaması durumunda vahyin ve dolayısıyla mucizenin kabul edilmesi gerekliliğinden söz etmektedir. Zaten Tanrı, ilahî otoritesinin işaretlerini, kendisinden daha güçsüz bir varlığın ele geçirmesine de izin vermez. Ayrıca bu işaretlerin Tanrı'dan zorla alınmış olabileceği de düşünülemez. Çünkü Tanrı'nın gücüne denk hiçbir güç yoktur. Bütün bunlardan dolayı daha üstün bir güç tarafından yapılmış olan işler yani mucizeler, daha öncekinin yanlış olduğunu kanıtlamadığı sürece, haklı olarak etkili kalmalı ve ilahî kaynaklı olduğu kabul edilmelidir.<sup>548</sup>

Hıristiyan teolojisinde ortaya konulan mucize anlayışını aynı şekilde benimseyen Locke, mucizelerin kabulünü Tanrı'nın varlığına, gücüne ve otoritesine bağlamaktadır. Bundan dolayı Locke, insanların vahyedilen dinleri sorgulamaları ve Tanrı'dan geldiğini kabul etmeleri için ikna olmaları konusunda kendilerine rehberlik eden ilahî vahyin açık ve kesin rehberi olarak üstün gücün işaretlerinin her zaman olduğunu ve olacağını belirtmektedir.<sup>549</sup> Zaten Locke, Tanrı'nın, üstün gücünün işaretlerinin, izleyicilerin zihin ve inançları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasına doğal olarak izin verdiğini de<sup>550</sup> söyleyerek mucize kabulünde Tanrı'yı ön plana aldığını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Locke'un mucize anlayışının klasik Hıristiyan mucize öğretisi olduğunu söylemiştik. Bunun en önemli göstergesi onun hem Tevrat'tan hem de İncil'den mucize örnekleri vermesidir. Bunun yanı sıra, Ortaçağın önemli Hıristiyan teologlarından birisi olan Thomas Aquinas'ın mucize hakkındaki görüşleri de Locke ile aynıdır. Aquinas'a göre, Tanrı varlıklarda belirli sebep ve sonuçlara dayalı bir düzen meydana getirmiştir. Bu düzeni de Tanrı istediği zaman değiştirebilir. Varlıklarda görülen bu düzenin sürekli

<sup>547</sup> Locke, s. 262.

<sup>548</sup> Locke, s. 262.

<sup>549</sup> Locke, s. 262-263.

<sup>550</sup> Locke, s. 263-264.

olmadığını söyleyen Aquinas, tabii sebeplerin kendi sonuçlarını aynı tarzda meydana getirdiklerini ancak bunun her zaman böyle işlemeyeceğini belirtmektedir. Düzenle görülen bu değişiklik sürekli değildir ve bundan dolayı da genel kuralı etkilemez. Ayrıca bu değişikliklerin sebebi Tanrı'nın takdiridir.<sup>551</sup> Tanrı'nın bazen kudretini göstermek için mucizeler gösterebileceğini belirten Thomas Aquinas'a göre, eşyaya konulmuş olan düzenden ayrı, zaman zaman ilahî bir tarzda meydana gelen olaylara mucize denir.<sup>552</sup> Dolayısıyla Aquinas, geleneksel Hıristiyan anlayışına uygun olarak mucize için iki şart koymuştur. Birincisi, mucize doğa düzeninin dışında doğa kanunlarını aşan nitelikte olmalıdır. İkincisi ise mucizenin, ancak Tanrı tarafından gerçekleştirilebilecek bir şey olması gereklidir.<sup>553</sup>

Hıristiyan teolojisindeki klasik mucize anlayışına karşı çıkan filozofların da olduğunu görüyoruz. Örneğin Paul Tillich, mucize kavramının klasik tanımına karşı çıkarak, bu tanımın kullanımının artık yanıltıcı ve mahzurlu hale geldiğini belirtmektedir. "Tabiat olaylarına aykırı olan bir olay" olarak tanımlanan mucize Tillich'e göre, "hayret ve şaşkınlık uyandıran şey" tanımıyla değiştirilmelidir. Mucizeleri, tabii süreçler içinde tabiatüstü bir müdahale ile açıklamanın yanlışlığına vurgu yapan Tillich'e göre, bu durumun doğru olarak kabul edilmesi durumunda varlığın yapısı bozulacaktır ve Tanrı kendi içinde ikiye ayrılmış olacaktır. Ona göre böyle bir mucizeyi şeytanî olarak isimlendirmek daha uygundur. Tabiatüstü mucize teorisi Tanrı'yı büyücü konumuna getirmektedir. Tillich, gerçek mucizenin üç şartının olduğunu söylemektedir. Birincisi, mucize realitenin rasyonel yapısını ihlal etmeyen, hayret verici, olağanüstü ve sarsıcı bir olay olmalıdır. İkincisi, varlığın gizemine delalet etmelidir. Üçüncüsü ise, vecd tecrübesi esnasında bir işaret olay olarak algılanmalıdır.<sup>554</sup> Tillich, vahyin gizemini ortaya koyan bir işaret olay anlamındaki mucizenin hem realitenin hem de insan zihninin rasyonel yapısını bozmayacağını belirterek<sup>555</sup>, mucizelerin sadece mucizeleri kendileri için işaret olaylar olarak gören ve onlara inanan insanlar için sunulduğunu savunmaktadır.<sup>556</sup>

<sup>551</sup> St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", (çev. H. İbrahim Bulut), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Sakarya 2003, s. 103.

<sup>552</sup> Aquinas, s. 104.

<sup>553</sup> Başçı, s. 49.

<sup>554</sup> Paul Tillich, "Vahiy ve Mucize", (çev. Mustafa Akçay), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Sakarya 2003, s. 99-102.

<sup>555</sup> Tillich, s. 100.

<sup>556</sup> Tillich, s. 102.



Locke'un mucize anlayışını ortaya koyduktan sonra onun akıl ve vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

### 1.9. GENEL OLARAK AKIL VE VAHİY

Akıl, “insana has düşünme tarzı”,<sup>557</sup> “genel olarak insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma, çıkarsama yapabilme”,<sup>558</sup> “bazı inançların doğruluğundan başka inançların doğruluğu yönünde çıkarımlar yapabilme, hakikatleri keşfedebilme, doğruları formüle edip eleştirebilme kapasitesi”<sup>559</sup> ve “gerçekliği tanıma yetisidir.”<sup>560</sup> Akıl kavramının anlamı temelde aynı olmasına rağmen, bu anlam çağın ilkelerine ve koşullarına göre farklılıklar göstermektedir. Örneğin, ilkçağ'da akıl zihinden bağımsız olarak varlığı bilmekteydi. Ortaçağ'da inancın hizmetinde kullanılan akıl, modern dönemde bilimsel düşüncüyü kurmakla yükümlü olmuştur.<sup>561</sup>

Vahiy ise, Tanrı'nın kendini tanıtmayı,<sup>562</sup> “bir düşünce ya da bir buyruğun Tanrı tarafından elçisine ilham edilmesidir. Tanrı'nın yüksek öneme haiz mesajlarını; kendi var oluşu, sıfatları, iradesi vb. ile ilgili temel bilgileri insanlığa peygamber aracılığıyla iletme yoludur.”<sup>563</sup> İnsanlar, Tanrı'nın doğasını, sıfatlarını, dünya ile olan ilişkisini, ahlakî yükümlülüklerini vahiy yoluyla öğrenirler. Vahiy konusunda iki farklı anlayış bulunmaktadır. Bunlar klasik ve vahye dayalı teoloji ile doğal ve rasyonel teolojidir. Birincisinde, vahiy Tanrı'nın peygamberine ilettiği kutsal mesaj olarak kabul edilirken; ikincisinde, vahiy Tanrı'nın kendisini doğal dünya ve ondaki yasallık ve düzen üzerinden açıklaması olarak kabul eder.<sup>564</sup> Vahiy yoluyla Tanrı, kendisiyle ilgili bilginin bir bölümünü insan için anlaşılır kılar, böylelikle insana aklın kendiliğinden kavrayamayacağı şeyleri tanıtmış olur. Ancak Tanrı bilgisinin büyük bir bölümü insana kapalı kalacaktır.<sup>565</sup>

<sup>557</sup> Bolay, s. 8.

<sup>558</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 8.

<sup>559</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 20.

<sup>560</sup> Timuçin, s. 477.

<sup>561</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 49.

<sup>562</sup> Timuçin, s. 7.

<sup>563</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 351.

<sup>564</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 439.

<sup>565</sup> Timuçin, s. 7.

Din felsefesi açısından vahiy ile ilgili en temel problem ise, Tanrı ile insan arasındaki iletişimin açıklanmasıdır. Çünkü vahiy, insana ve doğaya ait sıfatlarla nitelendirilemeyen mutlak bir Varlık olan Tanrı ile kendisinden bütünüyle farklı bir varlık olan insan arasında gerçekleşmektedir.<sup>566</sup>

Vahyin, terim olarak çok farklı şekillerde kullanıldığını söyleyebiliriz. En genel kullanımları ise şunlardır: a. Büyük ve küçük vahiy, b. Tabii vahiy, c. Özel vahiy.<sup>567</sup> Şimdi bunları açıklayalım. Büyük vahiy, teolojik ve felsefi açıdan tartışmaların neredeyse tamamının kaynağı olan, ilahî dinlerin klasik anlamda kabul ettiği vahiy anlayışıdır. Dinin uygulanması açısından önemli olan mesajların bildirilmesi bu vahye göre olmaktadır. Küçük vahiy ise, ilham ile aynı anlama gelmekte ve kişilere doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında verilen özel mesajları içermektedir.<sup>568</sup>

Genellikle Batı düşüncesinde kullanılan tabii vahye, farklı zamanlarda farklı anlamların yüklendiği görülmektedir. Birinci anlamında tabii vahiy ile, güneşin batışı, deprem, kar fırtınası ve çöl rüzgârları gibi olaylar vasıtasıyla Tanrı'nın iradesini açığa vurması kastedilir. Bu anlamda tabii vahiy, dinî içerikli olarak kullanılmamaktadır. İkinci anlamında, klasik anlamdaki vahyin genel karakterine vurgu yapılmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın insanlar tarafından bilinebilmesi için O'nun kendisini bilinir kılması gereklidir. Tanrı'nın kendisini herkese bilinir kılacağı alan ise tabiattır. Üçüncü anlamında, doğuştan verilmiş anlamına gelen tabii vahiy ile, insanların Tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları bilgi kastedilmektedir.<sup>569</sup>

Özel vahiy ise, “insanların kendi yetileriyle keşfetme imkânları olmayan konularda Tanrı'nın vahyetmiş olduğu önermeler bütünü şeklinde tarif edilir. Özel vahyin önermeleri bir kitap halinde toplanır. Önermelerin kaynağı ‘kutsal’ kabul edildiği için, bu önermelerden oluşan kitap da aynı şekilde kutsal olarak kabul edilir.” Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim bu vahiy anlayışını ihtiva eden kitaplardır. Burada da hangisinin gerçekten “kutsal” olduğunu belirleme işi dinler arasında temel ayrılık noktalarından

<sup>566</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1580.

<sup>567</sup> Kılıç, s. 22.

<sup>568</sup> Kılıç, s. 23.

<sup>569</sup> Kılıç, s. 23-25.

birisini oluşturmuştur.<sup>570</sup> Çünkü her din mensubu doğal olarak, kendi kutsal kitabı'nın doğru diğerlerinin yanlış olduğunu iddia edecektir.

Din fenomenolojistleri vahyin, insanlara yönelik ilahî bir bildirim şeklinde yapılan genel tanımından hareket ederek, beş unsurundan söz etmektedirler. Bunlar, vahyin kaynağı, vahyin vasıtası, vahyin muhtevası veya konusu, vahyin alıcısı veya muhatapları, alıcı üzerinde vahyin bıraktığı tesir veya sonuç.<sup>571</sup> Akıl ve vahiy hakkında genel olarak bilgi verdikten sonra Locke'un bu konulardaki görüşlerine geçebiliriz.

### 1.9.1. Aklın Önemi ve Vahyin Temellendirilmesi

Aklı, insanı diğer varlıklardan ayıran ve onlara üstün kılan bir yeti olarak kabul eden<sup>572</sup> Locke'a göre, bilgi ve düşünce ile ilgili olan akıl, insanların tüm entelektüel yetileri için zorunlu olarak gereklidir. Akıl, tüm ideler ya da kanıtlar arasındaki zorunlu ve kesin bağlantıyı algılar ve onaylar. Kavrama ve sonuç çıkarma için de akla gereksinim vardır. Bundan dolayı insanlar bilgilerini geliştirmek ve onaylamalarını düzenlemek için akla ihtiyaç duymaktadırlar.<sup>573</sup> Locke, akla olan gereksinimi açıkladıktan sonra aklın yetersiz kaldığı durumlar hakkında da bilgi vermektedir. Maddî varlığın gerçek uzantısına akıl yetişemez ve birçok noktada yetersiz kalır. İdelerin olmadığı yerde ise akıl bütünüyle başarısızlığa uğrar. Akıl, idelerden öteye gidemediği için idelerin olmadığı yerde akıl yürütme biter ve bu noktada durulur. Hiçbir ideye karşılık gelmeyen sözcüklerle akıl yürütme yapıldığı zaman, sadece o sesler üzerine akıl yürütülmüş olur. Bundan başka eğer aklın, ele aldığı ideler bulanık, karışık ya da yetersiz ise bu durumda akıl karışır ve çıkmaza girer. Oysa tam, açık ve seçik sayı idelerine sahip bulunduğu zaman akıl, bu alanda aşılmaz güçlüklerle karşılaşmaz ve çelişkiye de düşmez. İnsan zihninin yanlış ideler nedeniyle düşeceği çelişkiler ve zorluklar konusunda da aklın herhangi bir yardımı olamaz.<sup>574</sup> Böylece Locke, ideler olmaksızın aklın tek başına bilgi edinmede hiçbir işe yaramayacağını ve zihnin ideleri yanlış bir şekilde algılaması nedeniyle ortaya çıkan ilkelerin akıl tarafından düzeltilmesini mümkün görmemektedir.

<sup>570</sup> Kılıç, s. 27.

<sup>571</sup> Kılıç, s. 30-31.

<sup>572</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 113.

<sup>573</sup> Locke, Vol. III, s. 114-115.

<sup>574</sup> Locke, Vol. III, s. 130-131.

Locke'un kabul ettiği bilgi türlerinden birisinin de kanıtlamalı yani rasyonel bilgi olduğunu görmüştük. Herhangi iki idenin, bir ya da daha fazla ide aracılığıyla kesin uyum ya da uyumsuzluğunun algılanması olan rasyonel bilgide<sup>575</sup> akıl dört derecede faaliyet göstermektedir: Birinci ve en yüksek derecesi, doğrulukların keşfi ve ortaya çıkarılması; ikincisi, bağlantıların ve güçlerinin açıkça ve kolayca algılanabilmesi için bunların bir düzen ve yöntem içine konulması ve açık ve uygun bir sıraya dizilmesi; üçüncüsü, bağlantıların algılanması; dördüncüsü de doğru bir sonuç çıkarımıdır.<sup>576</sup> Bilgi kuramının temelinde deneyim bulunmasına rağmen Locke, kanıtlamalı bilgi türünde aklın işlevlerini öne çıkararak, akla verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Ayrıca Locke, nesnelere akla uygun, akıl üstü ve akla aykırı olanlar şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Akla uygun olanlar, dış ve iç duyumdan edinilen ideleri irdeleyip izlemek yoluyla bunların doğru ya da olası olduklarını bulabiliriz. Akıl üstü olanlar; doğruluk ya da olasılıklarını akıl yürüterek çıkarsayamadığımız önermelerdir. Akla aykırı olanlar; kendi açık ve seçik idelerimizle uyuşmaz ya da uzlaşmaz olan önermelerdir. Buna göre bir Tanrı'nın var oluşu akla uygun; birden fazla Tanrı'nın varoluşu akla aykırı; ölümlerin yeniden dirilişi akıl üstüdür.<sup>577</sup> Burada da Locke'un, akla verdiği önemi bir başka açıdan tespit edebiliriz. Locke'un kabul ettiği deneyim, dış duyumla başlayıp iç duyumla sona ermekteydi. Onun dış ve iç duyumdan edinilen ideleri akla uygun olarak nitelendirmesi akla verdiği değer bir göstergesidir. Bunun yanı sıra bir Tanrı'nın var oluşunu akla uygun olarak değerlendiren Locke'un akla ve teolojiye bakış açısı da net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

### 1.9.2. Vahiy ve Gerekliliği

Vahiy, Tanrı'nın bir kişiye doğrudan doğruya bildirimini<sup>578</sup> olarak tanımlayan Locke, dinî bilgilerin kaynağının vahiy olduğunu<sup>579</sup> ve dinin insanlara ilahî vahiy yoluyla öğretildiğini kabul etmektedir.<sup>580</sup> İnsanlar doğru dini keşfetmek için ilahî vahye muhtaçtırlar.<sup>581</sup> Hıristiyanlığa ait kuralların kaynağının vahiy olduğunu kabul eden Locke,

<sup>575</sup> Locke, Vol. II, s. 321; Locke, Vol. III, s. 134.

<sup>576</sup> Locke, Vol. III, s. 115.

<sup>577</sup> Locke, Vol. III, s. 136.

<sup>578</sup> John Locke, "A Paraphrase and Notes on St. Paul's First Epistle to the Corinthians", *The Works of John Locke*, Vol. VIII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s.160.

<sup>579</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 31.

<sup>580</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 55.

<sup>581</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 424.

Tanrı'nın insanlara bir gerçeği bildirmesinin vahiyle olduğunu ve bu şekilde de insanların bilgilerini geliştirdiğini söylemektedir. Vahiy yoluyla Tanrı, bilgiyi insanlara doğrudan sunar ve söylediklerinin gerçekliğini de yine Tanrı'nın mükemmel dürüstlüğünde buluruz.<sup>582</sup> İnsanlara bir önermenin doğruluğunu, diğer kanıtlayıcı yolları kadar, Tanrı'nın dürüstlüğü de gösterir.<sup>583</sup> Locke'a göre, Tanrı, insanların doğal yetileriyle yani akıl ve duyuları aracılığıyla bilebilecekleri şeyleri öğretmesi için herhangi birisini dünyaya göndermez. Dolayısıyla vahiy bilgisinde, Tanrı'nın yüceliği ve insanları ilgilendiren bazı önemli konular ve doğüstü doğrular bulunmalıdır.<sup>584</sup> Tanrı'nın insanlara vahiy yoluyla bilgiler gönderdiğini ve Hıristiyanlığın kaynağının vahiy olduğunu kabul eden Locke, bu bilgilerin insanların kendi yetileriyle keşfedebilecekleri bilgiler olmadığını söyleyerek, dinî konularda imana yer açmış olduğunu söyleyebiliriz.

Locke, sık sık kendisinin Kutsal Kitap'a kesinlikle inandığını,<sup>585</sup> Kutsal Kitap dışında herhangi bir şeye inanması için yapılacak tekliflere karşı çıkacağını,<sup>586</sup> Kutsal Kitap içerisinde Tanrı'nın açık istek ve düşüncelerinin bulunduğunu ve bunların doğru ve hakikat olarak kabul edilmesi gerektiğini,<sup>587</sup> hatta ortaya koyduğu görüşlerinden Kutsal Kitap'a aykırı bir hükmün bulunması halinde o görüşünü terk edeceğini,<sup>588</sup> İncil'in insanlara öğretilmesi gerektiğini<sup>589</sup> ve hayatını İncil'in kurallarına göre düzenlediğini belirtmektedir.<sup>590</sup> Tanrı tarafından insanlara öğretilen bu hakikatler, insanların zihnini aydınlatmakta ve imanlarını doğrulamaktadır.<sup>591</sup> Tanrı'nın istediği her şeye açıkça inanıncaya kadar, imanın tam ve mükemmel olmayacağını söyleyen Locke, Kutsal Kitap'taki bütün vahyin, imanın uygun ve tam amacı olduğunu ve insanların imanının, bütün bu ilahî vahyi kapsayan Kitab-ı Mukaddes'in gerçek amacına uygun oluncaya kadar tam ve mükemmel olmayacağını savunmaktadır.<sup>592</sup>

<sup>582</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 31.

<sup>583</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 281.

<sup>584</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 262; Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 140.

<sup>585</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 96; Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 341.

<sup>586</sup> Locke, s. 342.

<sup>587</sup> John Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 228.

<sup>588</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 96.

<sup>589</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 217.

<sup>590</sup> Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 359.

<sup>591</sup> Locke, s. 228.

<sup>592</sup> Locke, s. 342-343.

Locke, bilgi ile inanma arasında ayrım yaparak insanların inandıkları şeyden şüphe duymaksızın emin olduklarını ve inandıkları şeyi de bildiklerini fakat hiç kimsenin inanmanın bilmek olduğu sonucunun çıkarılamayacağını belirtmektedir.<sup>593</sup> Dolayısıyla bilgi ile inanmayı birbirinden ayırmak gereklidir. Güvenin en yüksek noktasında olan inanma, bilgi değildir. Bilgi kesinlik, inanç ise güven içermektedir.<sup>594</sup> İman, insanın ikna olmasıdır. Nesnenin en yüksek doğası olan iman, vahyedilen dinin içeriğine girmemize olanak verir ve bunlar imanın konuları diye adlandırılır.<sup>595</sup> İman'ın bilgi olmadığını ancak bilgiyi de içine aldığı,<sup>596</sup> bazı konularda evrensel açık önermelere varmanın insanlar için mümkün olmadığını ve insanların birçok konuda imanın apaçıklığıyla yetinmek zorunda olduğunu söyleyen<sup>597</sup> Locke'un, inanç esasları ve ibadet konusunda vahyi ilk plana aldığı söyleyebiliriz. İnsanlar ne Tanrı'nın kendilerinden istediği şeyleri tahmin edebilirler ne de bu dünyada kurtuluş için inanılması gereken hakikatlerin bir kısmını bulabilirler.<sup>598</sup> Locke, insanın yetilerinin keşfedemeyeceği, var oluşlarına ilişkin hiçbir bilgisinin bulunmadığı ve aklın üzerinde olan şeylerin de bulunduğunu belirterek bunların imanın konuları olduğunu söylemektedir. Buna göre, meleklerin bir kısmının Tanrı'ya karşı gelmeleri ve bu yüzden önceki mutluluklarını yitirmeleri, ölümlerinin dirilip yeniden yaşama kavuşmaları vb. şeyler aklın keşfinin ötesinde kaldıklarından dolayı, bunlar aklın doğrudan çözümlemeyeceği konulardır.<sup>599</sup> Tanrı, yeniden dirilme sonrasında insanların bedenlerinin, ruhları ile birlikte, ebedî bir hayat yaşayacaklarını vahiyle bildirmiştir.<sup>600</sup> Ruh konusunda da en temel bilgi aracı vahiydir. Ruhun tinsel ve ölümsüz olduğunu insanların akıllarıyla keşfetmeleri olanaksızdır. Ruh konusunda da temel bilgileri Tanrı bizlere vahiyetmiştir.<sup>601</sup> Locke, insanların inanç ve ibadet esaslarını kendilerinin bulmalarının mümkün olmadığını düşünmektedir. Örneğin, öldükten sonra insanların bedenlerinin ruhları ile birlikte yeniden diriltilmesi ve ondan sonra da ebedî hayat yaşamaları hakkında insanların vahiy olmaksızın bilgi elde etmeleri mümkün değildir.

<sup>593</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 281.

<sup>594</sup> John Locke, "A Fourth Letter for Toleration", *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 558.

<sup>595</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 144.

<sup>596</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 275.

<sup>597</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 76.

<sup>598</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 424.

<sup>599</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 144.

<sup>600</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 477.

<sup>601</sup> Locke, s. 476.

Tanrı'nın iradesiyle insanların taşıdığı sorumluluğun ve yerine getirmeleri gereken görevlerin belirlendiğini söyleyen Locke'a göre,<sup>602</sup> ibadet Tanrı'ya yapılır ve dolayısıyla bu ibadet şeklini de Tanrı belirlemiş olmalıdır. İnsanların, Tanrı'ya nasıl ibadet edeceklerini kendi akıllarıyla bulabilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı da insanlar, Tanrı'nın istek ve emirlerinin doğrudan bilgisini sağlamanın zorunlu olduğunu düşünürler. İbadetlerin yapılmasıyla ilgili her türlü bilgi vahye dayanmak zorundadır. Hiç kimse kendi varsayımına dayanarak Tanrı'ya yapması gereken ibadetin ne olduğuna karar veremez.<sup>603</sup> İnsanlar Tanrı'ya yapılacak ibadetleri kendileri belirleyemez. Çünkü buna ne yetkileri ne de bilgileri vardır. Zaten insanların kendi yetileriyle Tanrı'nın kabul edeceği ibadetleri keşfetmeleri ve Tanrı tarafından, insanlara tavsiye edilen dinî törenleri bulmaları ve uygulamaya koymaları mümkün değildir. Locke, kendini Hıristiyan olarak adlandıran her insanın ebedî kurtuluşa ulaşmasının yolunun, Tanrı'nın bütün öğütlerini açıkladığı vahye dayandığını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>604</sup>

İnsanların akıllarını kullanmaları gerektiğini<sup>605</sup> ancak sadece akla dayanılarak doğru Tanrı inancının bulunamayacağını savunan Locke, bir dönem tek Tanrı'ya inanç ve ibadeti uygulayanların sadece Yahudiler olduğunu, bu esasların onlara vahiy yoluyla bildirildiğini ve desteklendiğini, dünyanın geri kalan bölümünün ise Mısır karanlığında olduğunu yani dünyalarında Tanrı'nın bulunmadığını belirtmektedir. Örneğin, aklın kullanılmasına rağmen Atinalılar içerisinde, onların politeizmine ve Tanrı hakkındaki yanlış görüşlerine karşı çıkan sadece Sokrates olmuştur.<sup>606</sup> Ona göre, gerçek Tanrı'dan habersiz olunan durumlarda, kötülük ve batıl inançlar dünyayı kaplayacaktır.<sup>607</sup>

Doğru dinin Hıristiyanlık olduğunu, Tanrı'nın insanların kurtulmasını istediğinin İncil'de yazılı olduğunu<sup>608</sup> söyleyen Locke'a göre, bu karanlık durumdan insanları İsa, açık vahiyle kurtarmış ve insanlara gerçek Tanrı'yı tanıtmıştır. Böyle bir durum karşısında da politeizm ve putperestlik hiçbir şey yapamamıştır yani İsa'nın vahyine karşı koyamamıştır. Gerçekte İsa döneminde, "tek Tanrı'ya inancın" dünya üzerinde hüküm

<sup>602</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 68.

<sup>603</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 156.

<sup>604</sup> Locke, s. 157.

<sup>605</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 275.

<sup>606</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.136.

<sup>607</sup> Locke, s.135.

<sup>608</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 144.

sürdüğünü ve yayıldığını görmekteyiz diyen Locke, İslâm dininin de bu öğretiden kaynaklandığını ve alıntı yaptığını sözlerine eklemektedir.<sup>609</sup>

Locke, İslam'ın Hıristiyanlıktan kaynaklandığını söylerken, hangi konularda etkilendiğini ortaya koymamaktadır. Hıristiyanlıkla İslam'ın benzer yönlerinin olması normal görülebilirse de, Locke'un İslam'ı kurumsal olarak kabul etmeyip sadece Hıristiyanlık kaynaklı olduğunu söylemesi önyargılı bir durum arz etmektedir. Oysa İslâm dini, başta Tanrı inancı olmak üzere, Hıristiyanlığın inanç esaslarındaki yanlışlıkları ortaya koymaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki Hıristiyan öğretisini reddetmiştir.<sup>610</sup> Tarafsız ve önyargısı olmayan bir kişinin bu konular hakkında da bilgi vermesi gerekirdi.

### 1.9.3. Akıl-İman İlişkisi

Locke, sınırlarını belirlemek şartıyla hem akla hem de vahye büyük önem vermiştir. Akıl veya vahiyden birisi dışlandığı zaman ne akıl ne de vahiy tek başına bir işe yarayacaktır. Dinin insanlara ilahî vahiyle öğretildiğini ve buna da inanmanın zorunlu olduğundan söz eden<sup>611</sup> Locke için, akıl ve vahyin doğru kullanımı çok önemlidir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın birliği, dinin ve ahlakın hakikatleri akıl ışığıyla keşfedilir. Burada Locke'un, aklın keşfetmesiyle kastettiği şey, aklın kullanılması sonucunda; ilahî vahiy ile şeytanî hile'nin birbirinden ayrılmasıdır. Eğer akıl kullanılmazsa ilahî vahiy ile şeytanî hile birbirinden ayrılamaz. Akıl ile ilahî vahiy arasında bir zıtlık, aykırılık yoktur.<sup>612</sup> Locke, insanlara aklın ve inancın nereye kadar rehberlik etmesi gerektiğinin çözümlenmesi gerektiğini belirterek, bunun yapılmaması durumunda tartışmanın ve dinî konularda başka birini ikna etmeye çalışmanın boşuna bir uğraş olacağını savunmaktadır.<sup>613</sup> Yalnızca Tanrı, insanların inanması zorunlu olan şeyleri tayin edebilir. Tanrı'nın kabul ettiği iman tamamen kendisinin sağlam iradesine dayanmaktadır. Hiçbir insan, imanın temel sözleşmesine ekleme yapamaz. İman öğelerini değiştirme yetkisi de sadece Tanrı'ya aittir.<sup>614</sup> Locke, açık inancın gerektirdiği her şeyin İncil'de açıklandığını

<sup>609</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 137.

<sup>610</sup> "Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir)." (112. İhlâs: 3)

<sup>611</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 55.

<sup>612</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 261-262.

<sup>613</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 138.

<sup>614</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 155.



ve çözüme kavuşturulduğunu,<sup>615</sup> her bir Hıristiyan'ın yapması gereken şeylerin bildirildiğini,<sup>616</sup> İsa Mesih'in iman kanununun temel maddelerini açıklayarak insanlara birçok hakikati öğrettiğini ve bunları bilen hiçbir Hıristiyan'ın bunları inkâr edemeyeceğini<sup>617</sup> çünkü gayet açık ve anlaşılır bir şekilde anlatılan esasların insanların çoğu tarafından anlaşıldığını<sup>618</sup> söyledikten sonra konu hakkında kendi görüşlerini açıklamaya başlamaktadır.

Locke'a göre, insanlar aklın yardımını gördükleri sürece onu memnuniyetle kullanırlar, ancak aklın yetersiz kaldığı yerlerde, "bunun bir iman sorunu ve aklın üstünde olduğunu" söylerler. Bundan dolayı iman ve akıl arasındaki keskin sınırlar saptanmalıdır. Aksi takdirde bir inkârcının ikna edilmesi mümkün değildir. Bu imanı ilgilendiren birincil sorundur. Akıl, imandan bütünüyle farklı olarak, zihnin dış duyum ya da iç duyum olmak üzere doğal yetilerini kullanarak edindiği idelerden yaptığı çıkarımlarla vardığı önermelerin ve gerçekliklerin, kesinlik ya da olasılığını keşfeder. İman ise aklın çıkarımlarına değil de olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı'dan gelmiş olduğunu bildiren kimseye duyulan güvene dayalı önermelere verilen onaydır. İnsanlara gerçekleri keşfetmelerini sağlayan bu yola vahiy denir.<sup>619</sup>

Locke, Tanrı'dan esinlenen hiç kimsenin, daha önce iç duyum ya da dış duyum ile edinmemiş olduğu yeni yalın ideleri başkalarına yine vahiy yoluyla iletemeyeceğini söylüyor. Çünkü Tanrı'dan dolaysız olarak edindiği izlenimler ne olursa olsun bu vahiy, eğer yeni yalın ideleri içeriyorsa, sözcükler ya da başka işaretlerle bir başkasına iletilemez. Sözcükler, bizdeki dolaysız etkileri sonucu, kendi doğal seslerinden başka ideler üretemezler. Zihnimizdeki saklı ideleri uyaran canlandırmaları da, işaretler olarak kullanımlarına olan alışkanlıktan dolayıdır. Uyarılanlar da zihinde önceden bulunan idelerdir. Çünkü görülen ya da işitilen sözcükler, düşüncelerimize yalnızca işaretleri olmalarına alıştığımız ideleri geri getirir; yoksa tamamen yeni ve önceden bilinmeyen yalın ideleri sunmazlar. Tüm diğer işaretler için de aynı durum geçerlidir. İşaret olarak kullandıklarımız, bize daha önce hiçbir idesini edinmediğimiz şeyleri bildiremezler.<sup>620</sup>

<sup>615</sup> Locke, s. 155.

<sup>616</sup> John Locke, "A Vindication of the Reasonableness of Christianity", *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 176.

<sup>617</sup> Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 228.

<sup>618</sup> Locke, "A Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 176.

<sup>619</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 138.

<sup>620</sup> Locke, Vol. III, s. 138-139.

Locke, buna örnek olarak St. Paul'ü veriyor. O göğün üçüncü katına yükseldiği zaman kendisine gösterilen şeyler, orada zihnine aldığı yeni ideler ise, onun, o yer hakkında başkalarına anlatacağı şey şudur; “orada gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insan aklının alamayacağı şeyler var.” Bu durum görme duyusundan tamamen yoksun olan bir insana herhangi bir renk idesinin anlatılamaması gibidir. Tüm kavram ve bilginin temeli ve yapıtaşı olan yalın idelerde tümüyle akla bağlı olduğumuzu söyleyen Locke, bunları hiçbir şekilde geleneksel vahiy yoluyla elde edemeyeceğimizi ve kavrayamayacağımızı savunuyor. Locke'un burada, Tanrı'nın bir kimsenin zihninde doğrudan bıraktığı izlenim olan vahiy haricinde, geleneksel vahiy adını verdiği bir başka vahiy türünü kullandığını görüyoruz. Geleneksel vahiy ise, Tanrı'dan vahiy alan kişinin, ilk izlenimleri yani vahiy bilgilerini diğer insanlara sözcükler ve kavramlar kullanarak aktarmasıdır.<sup>621</sup> Locke'un, vahiy (original and traditional revelation) ikiye ayırmasını Hıristiyan kültürü içerisinde değerlendirmemiz gereklidir. Günümüzde dört farklı İncil'in bulunduğu bu dinde, ilk başlarda daha fazla İncil'in var olduğunu gözönüne aldığımızda, onun sadece tek bir “vahiy” kavramıyla görüşlerini açıklayamayacağı kesindir. Çünkü her İncil'de farklı ifadeler yer almaktadır. Dolayısıyla Locke, burada vahyin kaynağının aynı yani Tanrı olduğunu, ancak İncil'deki farklılıkların normal bir durum olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca, bu durumu Locke'un bilgi kuramıyla da ilişkilendirebiliriz. Çünkü bilgi, deneyime yani idelerin algılanmasına bağlıdır. Locke'un kendisinin de belirttiği gibi Tanrı'dan doğrudan vahiy alan kişilerin bu vahiy insanlara iletmeleri, ancak kendilerinde daha önceden var olan ideler aracılığıyla gerçekleşecektir. Çünkü vahiy, insanlara yeni bir ide öğretmemektedir.

Locke'a göre, bilginin malzemeleri olan idelerin kendileri bilgi değildir. Zihin, idelerden hareket ederek birtakım faaliyetlerde bulunmakta ve ideler arasındaki ilişkileri kavramaktadır. Vahiy, insanlara yeni ideler öğretmese de insanların bilgisinde bir artış meydana getirmektedir. Vahyin bildirdiği hakikatler, insanlara ancak deneyimin sağladığı bilme kalıpları ile aktarılabilir. <sup>622</sup> Yukarıda St. Paul örneğinde de gördüğümüz gibi kendisine vahiy yoluyla verilen bilgilerde daha önce sahip olmadığı ideler var ise onun söyleyeceği şey, “orada gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insan aklının alamayacağı şeyler vardır.” olacaktır. Locke, insanların akıl ve duyular yoluyla keşfedebildiği

<sup>621</sup> Locke, Vol. III, s. 139-140.

<sup>622</sup> Çetin, s. 96.

gerçekliklerin, vahiy yoluyla da keşfedilebileceğini ancak bunlar için vahye gerek olmadığını belirtiyor. İnsanların, doğal yetilerini kullanarak bulabilecekleri Euclid doğruluğunu Tanrı, vahiy yoluyla da bildirebilir. Ancak Tanrı, bizi bunların bilgisine ulaştıracak doğal ve daha güvenilir araçlarla donattığına göre, bu tür şeylerde vahiy gereksizdir. Çünkü kendi idelerimizin bilgisi ve iç gözlemiyle açıkça gördüğümüz doğruluk ne olursa olsun bize geleneksel vahiy ile iletilenden daha kesindir. Bu vahyin Tanrı'dan gelmiş olduğuna dair bilgimiz, kendi idelerimizin uyum ya da uyumsuzluğuna ilişkin açık ve seçik algısına dayalı bilgimiz kadar güvenilir olamaz. Örneğin, bir üçgenin üç açısının iki dik açısına eşit olduğu birkaç asır önce vahyedilmiş olsaydı, aktarılan vahye güvenerek bu önermenin doğruluğunu onaylayabilirdim. Ancak bu, bir üçgenin iki dik açısı ve üç açısına ilişkin kendi idelerimi karşılaştırma ve ölçme yoluyla edindiğim bilgi kadar kesinlik içermezdi. Duyularımızla bilebileceğimiz şeyler için de aynı durumun söz konusu olduğunu belirten Locke, buna örnek olarak da Nuh Tufanı'nı veriyor. Tufanın öyküsü, bizlere kaynağını vahiyden alan yazılar aracılığıyla iletilmiştir. Ancak hiç kimse tufan hakkında, onu görmüş olan Nuh kadar kesin ve açık bir bilgiye sahip değildir. Çünkü bu öykünün esinlenmiş Musa'nın yazmış olduğu kabul edilen kitapta geçtiğine güveni, duyularının sağladığı güvenden daha büyük değildir. Bu kitabı Musa'nın yazmış olduğuna güvenebiliriz, ancak Musa'nın bu kitabı yazdığını gözlerimizle görseydik bu daha sağlam bir güven olacaktı. Öyleyse, insanın bunun bir vahiy olduğuna olan güveni, kendi duyularının sağlayacağından daha zayıf olacaktır.<sup>623</sup> Tanrı'nın şahitliğinin olduğunu bildiğim yerde, Tanrı'nın şahitliğinin kesin olduğunu düşünürüm diyen Locke, Tanrı'nın şahitliğinin sadece inanmasına vesile olmakla kalmayacağını, doğru anlaşılması durumunda, o konu hakkında kendisini bilgilendireceğini ve kesinliğe ulaştıracağını belirtmektedir.<sup>624</sup> Locke, burada vahyin kendisinin güvenilirliğini sorgulamamaktadır. O, vahiyle aktarılan bilgilerin ne derece güvenilir olduğunu yani o bilgilerin vahiy mahsulü olup olmadığını anlamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı da akıl ve duyu organları aracılığıyla elde edilebilecek bilgiler için vahye gerek olmadığını vurgulamıştır.

Locke'a göre, aklın apaçık çıkarımları ile ulaşılmış olan önermelerde vahyin yardımı zorunlu değildir. Çünkü insanlar doğal bilgi yolları ile o bilgileri elde edebilirler.

<sup>623</sup> Locke, Vol. III, s. 140-141.

<sup>624</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 281.

Bu durum Tanrı'nın insanlara doğrudan bildirdikleri dışında varılabilecek en büyük kesinliktir. Locke, vahiy adı altındaki hiçbir şeyin açık bilgiyi sarsamayacağını ve geçersiz kılamayacağını savunmaktadır. Ona göre, insanların açık sezgisel bilgilerine aykırı olan hiçbir önerme, ilahî vahiy olarak kabul edilemez. Örneğin, aynı cismin aynı zamanda iki ayrı yerde olacağını bildiren bir önermeyi, her ne kadar ilahî vahiy otoritesine sığınmış olsa bile, doğru olarak kabul edemeyiz. Bu tür önermelerin doğru olarak kabul edilmesi durumunda, tüm bilgi ve onay ilkeleri altüst olurdu. Eğer kuşkulu önermeler, apaçık önermelerin yerini alacak olsaydı, dünyada güvenilirlik ve güvenilmezlik ölçüleri, doğruluk ve yanlışlık ayrımı adına bir şey kalmazdı.<sup>625</sup> Böylece Locke, en üst derecede bilgi türü olarak kabul ettiği sezgisel bilginin, vahiy tarafından geçersiz kılınmayacağını savunmaktadır. Zaten Locke, insanların kendi yetileriyle bilgi elde edebilecekleri konularda Tanrı'nın vahiy göndermeyeceğini söylemekteydi. Dolayısıyla ona göre, eğer vahiy bilgisi açık sezgisel bilgiye zıt öğeler içeriyorsa bu vahiy, Tanrı'dan gelmiş bir vahiy değildir.

Locke'a göre iman, bilgimize karşıt olan bir şeyi insanlara kabul ettiremez. İnanç, bir önermeyi vahyeden Tanrı'nın tanıklığına dayanıyorsa da, bunun bir ilahî vahiy oluşunun doğruluğuna güvenimiz, kendi bilgimizin sınırlarını aşamaz. Bu noktada kesinliğin tüm gücü, Tanrı'nın o önermeyi bize vahyettiğine ilişkin bilgimize bağlıdır. Tanrı'nın vahyetmiş olduğu kabul edilen önerme, bilgimize karşıt öğeleri içeriyorsa ve insanlar da bunu doğru olarak kabul ederlerse, o zaman Tanrı'nın insanlara verdiği anlama yetisi yok edilmiş ve insan diğer varlıklardan daha aşağı bir seviyeye düşmüş olur. Locke, Yüce Yaratıcının insan aklını çelişkiye düşürecek bir önermeyi insanlara bildirmesinin mümkün olmadığını belirterek, akıl ilkelerinden daha büyük bir açıklık taşımayan bir önermeyi kabul etmenin, akla sırt çevirmek demek olduğunu savunmaktadır.<sup>626</sup> İyi ve merhametli olan Tanrı, bütün insanlığa vahiy aracılığıyla bilgi vermiştir. İnsanlar da akıl ışığını kullanarak, merhametli, yardımsever ve şefkatli Yaratıcının rızasını kazanma yollarını görmüşlerdir. Dolayısıyla insan kendi sorumluluğunu bulmak için Tanrı'nın Kandilinden faydalanır. Eğer insan bu yolda aklını kullanmazsa ya bu ışığı söndürür ya da unuttur.<sup>627</sup> Aklın doğru incelemesi, insanlara

<sup>625</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 141-142.

<sup>626</sup> Locke, Vol. III, s. 142.

<sup>627</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 133.

vahyin hükmünü öğretir.<sup>628</sup> Locke'a göre, insanlar akıllarının kullanarak ilahî vahyi bilirler ve ilahî vahyi sahte vahiyden ayırt ederler. Bundan başka ilahî vahyin hükümlerinin anlamını da insanlar akılları sayesinde kavramaktadırlar.<sup>629</sup>

Locke, insanların kendilerine bildirilen doğrudan ve asıl vahiyde bile, akıllarını kullanmalarını istemektedir. Ancak doğrudan vahiy iddiasında olmayıp da kendilerine yazılı metinler ve söylenenler yoluyla iletile gelmiş olan daha önce vahyedilmiş doğruluklara bağlılık göstermesi ve onay vermesi gereken kişiler için akıl, bu doğrulukları kabul etme anlamında yeterli bir yoldur. Locke, imanın konusunun yalnızca ilahî vahiy olduğunu ve kendisinin de imanı, ilahî iman anlamında kullandığını söyleyerek, bu imanın ilahî vahyin dışındaki önermelerle ilgili olmadığını belirtmektedir. Vahiy olmaksızın herhangi bir önerme ya da kitabın ilahî otoriteye dayandığına inanma ya da inanmama imanın değil aklın konusudur. Aklın kendisine aykırı gelen bir şeyi onaylamaya yönelmesi imkânsız olduğundan dolayı, böyle bir önerme ya da kitaba inanmadan önce akla başvurmak gereklidir. Akıl en uygun yargıçtır ve vahiy, aklın emirlerini destekleyebilir ancak aklın hükümlerini çürütemez. Bundan dolayı insanların, aklın kesin ve apaçık kararı karşısında iman konusudur diye aykırı bir görüşü kabul etmeleri ve aklın kullanımını terk etmeleri beklenemez.<sup>630</sup> Akıl, insanlar için, Tanrı tarafından kabul edilecek güzel hayatı keşfeder.<sup>631</sup>

Locke, insanın doğal yetilerinin kesin olarak karar veremediği ancak olası bir bilgi elde ettiği bazı durumlarda da Tanrı'nın vahiy gönderebileceğini savunmaktadır. Tanrı, insanlara aklın ışığını verirken, kendisinin uygun gördüğü zamanlarda, doğal yetilerimizin olası bir belirleme sağladığı konularda da vahiy gönderebilir. Bu durumda da vahiy, aklın olası varsayımlarından üstün olmalıdır. Çünkü insan zihni burada, açık bir şekilde bilmediği bir şeyin doğruluğundan emin olmayıp yalnızca bir olasılığa göre karar verdiğine göre, yanılmayan ve aldatmayan birinden geldiğine yeterince inandığı bir tanıklığa onay verme durumundadır. Ancak bunun bir vahiy olduğuna ve doğruluğuna karar verecek olan da yine akıldır. Locke burada da akla ne kadar önem verdiğini ortaya

<sup>628</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 341.

<sup>629</sup> Çetin, s. 92.

<sup>630</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 143.

<sup>631</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 156.

koymakta ve bu durumda bile, bunun sadece bir iman konusu olarak kabul edilmeyip aklın kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>632</sup>

Locke, aklın ve vahyin kendi alanları ile ilgili üç temel görüş ortaya koymaktadır: Birincisi, insan zihninin doğal yetileri ve kendi kavramlarıyla doğruluğuna karar veremediği her vahyedilmiş önerme sadece iman konusudur ve aklın üstündedir. İkincisi, zihnin, doğal yetilerini kullanarak doğal yollarla edindiği idelere göre belirleyip yargılayabildiği önermelerin hepsi akıl konusudur. Üçüncüsü ise, zihnin kesin apaçıklık bulamadığı, açık bir şekilde bilemediği bir şeyin doğruluğundan emin olmayıp da yalnızca bir olasılığa göre karar verdiği durumlarda, bu olasılığa karşı olsa bile, onayımızı açık bir vahiy belirlemelidir. Akıl ilkeleri bir önermenin kesinlikle doğru ya da yanlış olduğunu göstermediği bir yerde, diğer bir doğruluk ilkesi ve onay zemini olarak bu belirlemeyi açık vahiy yapabilir. Böylece bu önerme iman konusu olabilir ve aynı zamanda akıl üstüdür. Belli bir noktada aklın bu açığını iman kapatmıştır ve doğrunun ne olduğunu vahiy bildirmiştir.<sup>633</sup>

Locke, akıl ve vahyin sınırlarının ayrılmasının akla önem verilmediği anlamına gelmediği aksine Tanrı'dan gelen bilgilerin, aklın daha da gelişmesine yardımcı olduğunu savunur. Tanrı'nın vahyetmiş olduğu her şey doğrudur. Locke, vahiyle gelen bilgilerin doğruluğundan şüphe duymaz. Ancak imanın asıl nesnesi olan vahiyle gelen bilgilerin, ilahî vahiy olup olmadığına yine akıl karar verecektir. Locke'un vahyi "doğrudan vahiy" ve "geleneksel vahiy" diye ikiye ayırdığını görmüştük. Doğrudan vahyin insanlara bildirdiği bilgilerin kesinliğinden şüphe etmeyen Locke, geleneksel vahiy konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Geleneksel vahiyle bildirilen herhangi bir şey aklın açık ilkelerine aykırı ise, bu konularda akıl yetersiz kalsa bile, bunların bir iman konusu olarak kabul edilip onaylanmalarına Locke karşı çıkmaktadır. İlahî vahye dayalı olan her şey tüm görüşlerimizi, önyargılarımızı ve çıkarlarımızı hükümsüz kılmalıdır. Aklın, imana bu şekilde teslim olması bilginin önemli noktalarını alıp götürmez. Bu durum, aklın temellerini de sarsmaz. Aksine yetilerimizi amaçları doğrultusunda kullanmamızı sağlar.<sup>634</sup>

<sup>632</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 144-145.

<sup>633</sup> Locke, Vol. III, s. 145.

<sup>634</sup> Locke, Vol. III, s. 145-146.

Locke, iman ve aklın sınırlarının ayrılmaması durumunda, dinî konularda akıl için hiç yer kalmayacağına vurgu yapmaktadır. Tüm insanlığı saran ve hemen hemen her dinde görülebilen yanlışlıkların sebebi Locke'a göre, akla aykırı imanın övülmesi yani aklın kullanılmamasıdır. İnsanlar dinî konularda akıllarına başvurmamaları gerektiği düşüncesi ile yetiştirilirlerse, onların yanlış boş inançlara ve davranışlara yönelmeleri kaçınılmaz olacaktır.<sup>635</sup> İnsanların genellikle dinlerini sorgulamaksızın kabul ettiklerini belirten Locke, daha sonra onların önyargılarının arttığını ve kendilerini uyarmanın da bir işe yaramayacağını belirterek, eğer Tanrı'nın inayeti olmazsa bu insanların yanlış yola gireceklerini söylemektedir. Ona göre, insanların bu durumdan kurtulmalarını sağlamak için, kendilerine baskı yapılmadan, hayatın ve ölümün amacını düşünmelerini sağlamak gereklidir.<sup>636</sup>

Locke'un, vahiy konusunda insan aklına verdiği önem, sonraki yıllarda kilise'nin otoritesinin sarsılmasında büyük bir rol oynamıştır. Bunun yanı sıra, vahyin akıl ile test edilmesi gerektiğini de söyleyen Locke, böylece İncil tenkitçiliğinin başlamasına da neden olmuştur.<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup> Locke, Vol. III, s. 146-147.

<sup>636</sup> John Locke, "A Second Letter Concerning Toleration", *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823, s. 83.

<sup>637</sup> Çetin, s. 94-95.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DAVID HUME'DA BİLGİ KURAMI VE DİN

#### 2.1. BİLGİ KURAMI

Modern düşünceye çok önemli katkılar sağlamış olan İngiliz düşünürü David Hume, bilginin deneyden geldiğini öne sürmüştür. Hume'a göre, deneyin en basit şekli duyu izlenimleridir ve bu izlenimler insan zihninde idelere ve kavramlara yol açmaktadır.<sup>638</sup> Dolayısıyla Hume, insan zihnini bilgi bakımından analiz ettiği zaman, onun bütün içeriklerinin bize duyular ve deneyim tarafından sağlanan malzemeye indirgenebileceğini görmüştür; bu malzeme ise, algılardan başka bir şey değildir.<sup>639</sup>

Hume'a göre, akıl ve algı, deneyin yardımı olmazsa, gerçek varlıkla olguya ait şey hakkında, hiçbir zaman hiçbir çıkarım yapamaz. Zihin yetileri sağlam olsa bile insanlar, sadece suyun akıcılık ve şeffaflığına bakarak, suyun kendilerini boğabileceği ve ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, ateşin kendilerini yakabileceği sonucunu çıkaramazdılar.<sup>640</sup> Doğanın bütün kanunlarını ve cisimlerin bütün özelliklerini bize yalnız ve ancak deney tanıtır.<sup>641</sup> Kristalin sıcaklığın, buzun da soğğun neticesi olduğunu akıl yürütme yoluyla keşfetmek için pek büyük bir anlayış sahibi olmak gerekir.<sup>642</sup> Hume, en canlı düşüncenin, en zayıf duyudan bile daha aşağıda olduğunu kabul etmektedir. Örneğin, bir şiiri düşünelim. Bu şiirde, kelimeler aracılığıyla kullanılan renkler ne kadar parlak olursa olsun insanlara hiçbir zaman, doğal nesnelere gerçek şekliyle bildiremeyecektir.<sup>643</sup> Dolayısıyla insan bilgisinin tümü son çözümlemede deneyimlere ve dış dünyaya ilişkin izlenimlere dayanmaktadır.<sup>644</sup>

Hume'un bilgi felsefesinin en temel kavramları izlenim ve idedir. Dolayısıyla onun bilgi felsefesinin anlaşılması bu kavramların ve kullanımlarının anlaşılmasına

<sup>638</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 214-215.

<sup>639</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 794.

<sup>640</sup> David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 24-25.

\* Bu eser *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1945) adıyla Selmin Evrim ve "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" (Hume [Çinde], Say Yayınları, İstanbul 2010) adıyla Oruç Aruoba tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>641</sup> Hume, s. 26, 134-135.

<sup>642</sup> Hume, s. 28.

<sup>643</sup> Hume, s. 13.

<sup>644</sup> West, s. 41.



bağlıdır. Hume, insan zihninin tüm algılarını, kuvvet ve canlılık derecelerine göre izlenim ve ide olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bunlar insan zihnine girişlerinde, düşünce veya bilincimizde iz bırakmalarındaki kuvvet ve canlılık açısından farklılık arz etmektedir. İnsan zihnine büyük bir kuvvet ve şiddetle giren algılara “izlenim” denir. İzlenimler ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdiği için Hume, izlenim kavramıyla tüm duyu, tutku ve duyguları anladığını belirtmektedir. İde ise, bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk görüntüleridir. Her insan algılama ile düşünme arasındaki farkı kolayca anlayabilir ve bunları birbirinden ayırt edebilir. Buna karşın bu ikisinin birbirine benzemesi de olanaksız değildir. Bundan dolayı uykuda, yüksek ateşte, cinnet durumunda veya şiddetli bir ruhsal sarsıntı yaşandığında idelerimiz, izlenimlerimize yaklaşabilir. Diğer taraftan izlenimler bazen idelerden ayırt edilemeyecek kadar silik ve zayıf olabilirler.<sup>645</sup> Hume’un, izlenim kavramıyla kastettiği şey, işitme, görme, dokunma, aşk, kin, arzu veya irade gibi canlı algıların tümüdür. Bu izlenimleri idelerden ayırdığını söyleyen Hume’a göre, yukarıda geçen duyu veya hareketlerden biri üzerinde düşünce yürütüldüğü ve bunların bilincine varıldığı zaman nispeten daha az canlı olan algılar ortaya çıkar ki işte bunlar idelerdir.<sup>646</sup>

Hume, insan zihninin algılarını izlenim ve ide olmak üzere iki kısma ayırmıştı. Ona göre, Locke ide sözcüğünü tüm algıları karşılar bir halde kullanarak yanlış yapmıştır. Dolayısıyla Hume, kendisinin ide ve izlenim terimlerine doğru anlam yüklediğini savunmaktadır.<sup>647</sup> Hume’un da belirttiği gibi Locke, ide kavramıyla insanın düşünürken anlayışının nesnesi haline gelen her şeyi simgelediğini belirtmekteydi.<sup>648</sup> Hume’un burada ide’nin haricinde “izlenim” adı altında yeni bir kavram ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Hume, Locke’un ide kavramını yanlış kullandığını belirttiikten sonra Locke’un bir başka yanlışını da ortaya koymaktadır. Doğuştan ideleri inkâr edenlerin amacının, belki de, bütün idelerin izlenimlerin kopyaları olduklarını kastetmekten başka bir şey

<sup>645</sup> Hume, s. 13-14; David Hume, “A Treatise of Human Nature”, *The Philosophical Works*, Vol. I, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 311.

\* Bu eser *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009) adıyla Ergün Baylan tarafından ve *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İdea Yayınevi, İstanbul 1997) adıyla Aziz Yardımlı tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>646</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 13-14.

<sup>647</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 312.

<sup>648</sup> Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, Vol. I, s. 6.

olmadığını söyleyen Hume, Locke'un ortaya koyduğu şekliyle “doğuştan ideler” düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre, Locke'un, gerek bu konuda gerekse başka birçok konuda yürüttüğü düşünce ve akıl yürütmelerde karışıklık hüküm sürmektedir. Hume'a göre, eğer doğuştan demek tabii demekse, bu durumda zihnin bütün algı ve idelerinin, doğuştan ve tabii (tabii kelimesi ile ister alışılmış olmayan suni veya mucize türünden bir anlam kastedilsin) oldukları kabul edilmelidir. Eğer doğuştan'dan maksat doğuşumuzla bir ve aynı zamanda demekse, tartışmaya ve düşüncenin doğuşumuzdan önce mi yoksa sonra mı başladığını araştırma zahmetine gerek yoktur. Hume, kişinin kendini beğenmesinin ve hakaretlere karşı duyulan alınmanın veya iki cins arasındaki tutku ve sevginin doğuştan olmadığının iddia edilmesindeki amacın ne olabileceğini bilmek isterdim, diyor. Hume'a göre, izlenim ve idelerin kendi açıkladığı anlamda kabul edilmesi durumunda, “doğuştan” kavramıyla kastedilen şeyin, asıl olan veya hiçbir önceki algıdan kopye edilmemiş olan ise, o zaman, bütün izlenimlerimizin doğuştan oldukları, bütün idelerimizin ise, doğuştan olmadıkları ileri sürülebilir.<sup>649</sup>

Hume, izlenimlerin ve idelerin güç ve canlılık dereceleri dışında kalan tüm konularda büyük oranda birbirlerine benzediklerini söylemektedir. İkisinden biri, bir şekilde diğerrinin yansıması olarak görülebilir ki, bu durumda zihnimizdeki tüm algılar çift olur ve hem izlenim hem de ide olarak görülürler. Gözlerinizi kapattığınızda düşündüğünüz bir adam hakkında; hem oluşturulan ideler hem de hissedilen izlenimler birebir aynıdır. Birinde olup da diğerrinde olmayan hiçbir ayrıntı yoktur.<sup>650</sup> Hume, “tüm ideler ve izlenimler benzerdir” genel yargısını sınırlandırmak için yalın ve karmaşık ayırımından yararlanmaktadır. Birçok karmaşık ide, hiçbir zaman onlara karşılık gelen izlenimlere sahip değildir. Karmaşık izlenimlerin çoğunun hiçbir zaman idelerde birebir kopyalanmadığı gözlemlenmektedir. Örneğin, bir insan hiç görmediği halde, kaldırımları saf altın, duvarları yakut olan Kudüs şehrini hayal edebilir. Ancak bu kişinin düşüncesinde ve hayal gücünde bulunan Kudüs şehrinin hiç bir izlenimi yoktur. Bunun aksine bir başka kişinin de, Paris'i gördüğü halde, Paris'in tüm sokaklarını ve evlerini eksiksiz bir şekilde, gerçek ve tam boyutları ile temsil eden bir ide

<sup>649</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 17.

<sup>650</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 312.

oluşturulabileceği iddia edilemez.<sup>651</sup> Karmaşık izlenimler ve ideler arasında genel anlamda büyük benzerlikler olsa da, bunların birebir sureti olduğu kuralı genel geçer bir doğru değildir, diyen Hume, yalın algıları incelemeye başlıyor. Her yalın idenin kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın idesi vardır ki bu kural istisnasız bir şekilde işleyişini sürdürmektedir. Karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı idesiyle gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğalarında bir fark yoktur, bunların yalnızca şiddetleri farklıdır.<sup>652</sup>

İzlenim ve idelerden hangisinin sebep, hangisinin sonuç olduğuna bakalım. Hume burada genel bir önerme ortaya koymaktadır: “Tüm yalın idelerimiz ilk ortaya çıkışlarında, karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden meydana gelirler.” Hume, bu önermeyi ispatlayacak iki fenomen olduğunu söylüyor. Birincisi, bu bağımlılığın hangi tarafta olduğunu öğrenebilmek için ilk ortaya çıkışlarının sırasını inceler, yapacağım sürekli deneylerle de yalın izlenimlerin her zaman için karşılıkları olan idelerin öncülü olduğunu ve hiçbir zaman bu sıranın tersine dönmediğini görürüm. Bir çocuğa kırmızı veya turuncu, tatlı veya ekşi idelerini vermek için ona nesnelere sunarım, diğer bir deyişle, bu izlenimleri iletirim; ancak ideleri uyararak izlenimleri ortaya çıkarmaya çalışmak gibi yanlış bir yol izlemem. İkincisi, izlenimleri ortaya çıkaran yetilerin işlemleri, birinin kör veya sağır doğması gibi, bir şekilde kazayla engellenirse, yalnızca izlenimler değil onun karşılığı olan ideler de kaybolur. Böylelikle insan zihninde ikisinden de en ufak bir iz kalmaz. Tadına bakmadan bir ananasın doğru bir idesini oluşturamayız.<sup>653</sup>

Hume, izlenimleri; dış duyum/duyum izlenimleri ve iç duyum/derin düşünme izlenimleri olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Dış duyum izlenimleri, bilinmeyen nedenlerden dolayı ilk olarak ruhta ortaya çıkar. İç duyum izlenimleri ise büyük ölçüde idelerden türetilir ve şu sırayı takip ederler. Bir izlenim öncelikle duyulara çarpar ve sıcaklığı, soğukluğu, susuzluğu, açlığı, zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu izlenimlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim ide diye adlandıracağımız bir suretini çıkarır. Zevk ve acı idesi ruha döndüğünde yeni yeni arzu,

<sup>651</sup> Hume, Vol. I, s. 312-313; Ali Taşkın, *Gazâli ve David Hume'un Şüphencilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 136-137.

<sup>652</sup> Hume, Vol. I, s. 313.

<sup>653</sup> Hume, Vol. I, s. 313-315.

ümit ve korku izlenimleri oluşturur; bunları da bu şekilde türedikleri için iç duyum izlenimleri olarak adlandırmak doğru olacaktır. Bunlar bellek ve imgelem tarafından tekrar kopyalanır ve ide olurlar; bu ideler de belki sırayla başka izlenimleri ve ideleri meydana getirir. Bu durumda iç duyum izlenimleri, bir tek onların karşılığı olan idelerin öncülüdürler; nitekim iç duyum izlenimlerinin ardılı olup onlardan sonra türerler.<sup>654</sup> Hume izlenimleri bir de asıl ve ikincil olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırım, bir önceki ayırma şekli olan dış duyum ve iç duyum ayırımı ile aynıdır. Asıl izlenimler ya da dış duyum izlenimleri, önceden gelen bir algı olmaksızın beden yapısından, canlılığından dolayı ruhta ya da nesnelere harici araçlar üzerine uygulanmasından ortaya çıkarlar. Duyu izlenimleri, bedensel acı ve hazlar buna örnek olarak verilebilir. İkincil ya da derin düşünme izlenimleri ise bazı asıl izlenimlerden ya doğrudan ya da idelerin araya girmesi yoluyla ortaya çıkan izlenimlerdir. Tutkular ve bunlara benzeyen heyecanlar da ikincil izlenimlere örnektir.<sup>655</sup>

İdeler, izlenimlere bağlıdır ve her şeyden önce izlenimleri temsil etmek durumundadır. Bundan da öte ideler, izlenimlerin kopyalarıdır.<sup>656</sup> İnsanlar herhangi bir izlenimi zihinlerine sunduklarında, bu izlenim orada bir ide olarak ortaya çıkar. İzlenim, ide oluşturmak için, bellek ve imgelem yetilerini kullanmaktadır. İzlenim, belleği kullandığı zaman, yeni görünüşünde ilk canlılığını büyük ölçüde korur ve böylece izlenimle ide arasında bir şey olur. Bellek, nesnelere kendisine sunulduğu şekliyle özgünlüğünü korur. İzlenim eğer imgelemi kullanırsa canlılığını tümüyle kaybeder ve tam bir ide olur. İnsanın belleğinde bulunan ideler, imgelemdekilerden çok daha güçlüdürler. İmgelemde ise algı silik ve durgundur. Hume, burada bilgi teorisi için çok önemli olan bir saptama yapmaktadır. Karşılığı olan izlenimler, önden gidip kendileri için yolu hazırlamadığı sürece ne belleğin ne de imgelemin ideleri, ne canlı ne de soluk ideler ortaya çıkabilirler.<sup>657</sup> Bu açıklamalarıyla Hume, bilginin kaynağının deneyim olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Deneyim gerçekleşmediği sürece herhangi bir

<sup>654</sup> Hume, Vol. I, s. 316-317.

<sup>655</sup> David Hume, "A Treatise of Human Nature", *The Philosophical Works*, Vol. II, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 75.

\* Bu eser *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009) adıyla Ergün Baylan tarafından ve *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İdea Yayınevi, İstanbul 1997) adıyla Aziz Yardımlı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>656</sup> Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.176.

<sup>657</sup> Hume, Vol. I, s. 317-318.

izlenimin ortaya çıkması mümkün değildir. Ayrıca Hume, ideleri bellek ve imgelemde bulunanlar şeklinde iki kısma ayırarak, kendi terminolojisindeki asıl idenin imgelemde bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü bellek'te bulunduğu şekliyle ide, ilk özgün şeklini korumaktadır. Dolayısıyla buradaki ideler, izlenime yakındır. İmgelemde bulunan ideler ise, izlenimlerden bütünüyle farklılaşmakta ve böylece bilgi edinme süreci tamamlanmış olmaktadır.

Hume'a göre, insan düşüncesi ilk bakışta uçsuz bucaksız görünmektedir. Dolayısıyla insan düşüncesinin hem doğanın hem de gerçekliğin de sınırlarını aşabileceği düşünülmektedir. Ayrıca insanın hayal gücü için çok garip şeyler yaratmak ve birbirine aykırı şekil ve hayalleri birleştirmek zor görünmemektedir. Hatta insan düşüncesinin, hayal gücünün hiç kimsenin asla görüp işitmediği şeyleri bile tasarlayabileceği kabul edilir. Oysa Hume, insan düşüncesinin, ne kadar bağımsız görünürse görünsün, gerçekte çok dar sınırlar içerisinde sıkışmış olduğunu ve zihnin bütün yaratıcı kudretinin duyularla deneyin insanlara sağladığı malzemeyi birleştirmek, değiştirmek, çoğaltmak veya azaltmak gücünden daha fazla bir şey olmadığını söylemektedir. Örneğin aklımıza altından bir dağ getirdiğimiz zaman, altın ve dağ gibi bize zaten yabancı olmayan ve birbirleriyle uyuşabilen iki ideyi birleştirmekten başka bir şey yapmış olmuyoruz. Yani Hume'un bilgi felsefesine göre ifade edecek olursak, bütün idelerimiz, yani nispeten zayıf olan algılarımız, izlenimlerimizin yani daha canlı olan algılarımızın kopyalarıdır.<sup>658</sup> Bu durumun kanıtı olarak da Hume şunları söylemektedir: İlk önce biz idelerimizi incelediğimiz zaman bunlar ne derece karmaşık ve yüce olurlarsa olsunlar, görürüz ki bu ideler, duyuların veya önceki duyguların kopyaları olan basit idelere geri götürülürler. İlk bakışta bu kaynaktan en uzak görünen idelerin bile, daha derin bir inceleme yapılıncaya, aynı kaynaktan geldiği anlaşılır. Sonsuz derecede kavrayışlı, zeki, iyi bir varlık olan Tanrı hakkındaki ide, zihnimizin kendi işlevleri ile iyilik ve akıl niteliklerine uyguladığımız sonsuz çoğalma üzerinde yürüttüğümüz düşünceler neticesidir. Hume, ortaya koyduğu bu önermenin evrensel olarak doğru olmadığını iddia edecek olanlara da, kendi görüşlerine göre bu kaynaktan ortaya çıkmayan ideyi ortaya koymalarını istemektedir.<sup>659</sup>

<sup>658</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 14.

<sup>659</sup> Hume, s. 15.

İkinci kanıt olarak ise Hume, herhangi bir organı olmayan insanları örnek vermektedir. Eğer bir kişinin herhangi bir duyu organında eksiklik, bozukluk varsa o kişi bu duyu organlarına bağlı olan ideleri üretemez. Örneğin bir kör, renkler hakkında, bir sağır da sesler hakkında hiçbir ide edinemez. Bu kişilere kendilerinde eksik olan organları verilirse, duyularına bu yeni geçit açılmış olacağından dolayı, aynı zamanda idelere de bir geçit açılmış olacaktır. Buna benzer bir durumu duyu organları sağlam olan insanlarda da görebiliriz. Herhangi bir kişiye duyu organları sağlam olsa bile, organlarında duyuyu doğurmaya elverişli olan konu, duyu organlarına gösterilmemiş ise, bu kişinin de o konu hakkında herhangi bir ide elde etmesi düşünülemez. Şarabın tadını bilmeyen bir kişinin şarap idesi edinmemesi gibi.<sup>660</sup> Hume, savunduğu tezlerini çürütecek bir olayın olduğunu söylemektedir. Karşılığı olan bazı izlenimlerden ayrı olarak, bağımsız idelerin doğmasının tamamen imkânsız olmadığını da vurgulamaktadır. Göz aracılığıyla elde edilen idelerin, kendi aralarında ne kadar benzerlik gösterirlerse gösterebilirler, birbirlerinden ayrı oldukları kolayca kabul edilebilir. Çeşitli renkler için geçerli olan bu durumun, aynı rengin nüansları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki her nüans diğer idelerden ayrı olan bir ide meydana getirir. Otuz yıl boyunca görme kabiliyetine sahip olan bir kimsenin karşısına, tesadüfen hiç görmediği mavi rengin bir tonu çıkmış olsun. Mavi rengin diğer tonlarını da çok iyi tanıyan bu kişinin önüne, sözü edilen mavi rengin tonu hariç olmak üzere, en koyusundan en açığına kadar mavi rengin çeşitli tonlarını koyalım. Bu kişi eksik olan yerdeki tonu hissedecektir ve bu kişi hayal gücünü kullanarak eksik olan o belirli tonun idesini kendi kendine oluşturabilecektir. Hume, bunun çok istisnai bir durum olduğunu ve bu örneğin genel ilkeyi değiştirmeye yol açacak kadar önemli olmadığını da belirterek, üzerinde durmaya gerek olmadığını ve basit idelerin, bütün durumlarda karşılığı olan izlenimlerden çıkmış olmadığını da sözlerine eklemektedir.<sup>661</sup>

Görülüyor ki Hume, izlenimlerin idelerden önce geldiğini, izlenimlerin sebep, idelerin ise sonuç olduğunu savunmaktadır. Ona göre, insan zihninin bütün yaratıcı kudreti, duyularla deneyin insanlara sağladığı malzemeyi birleştirmek, değiştirmek, çoğaltmak veya azaltmak gücünden daha fazla bir şey değildir. O, bunu genel bir kural kabul etmesine ve bu önermenin evrensel olarak doğru olmadığını iddia edecek olanlara

<sup>660</sup> Hume, s. 15.

<sup>661</sup> Hume, s. 16; Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 315-316.

da, kendi görüşlerine göre, bu kaynaktan gelmeyen ideyi ortaya koymalarını istemesine rağmen, bu düşünceleriyle çelişen ve cevabını da tatmin edici bir şekilde veremediği bir örnek verdiğini söyleyebiliriz.

Hume, yalın idelerin karmaşık ideler haline gelmesi için, ideler arasında üç bağlantı prensibi olduğunu söylemektedir.<sup>662</sup> Ona göre, idelerin birbirleriyle birleşmesinin ve başka bir ideye dönüşmesinin yani birbirleri arasında bağ kuran veya çağrışım yapan özelliklerinin olmaması durumunda yalın idelerin düzenli bir şekilde karmaşık ideler haline gelmeleri imkânsızdır. Buna göre, çağrışımların kaynağı ve bu yolla zihnin bir ideden diğerine geçmesini sağlayan özellikler üç tanedir: Benzerlik, Zamanda veya Mekân'da Bitişiklik ve Neden-Sonuç.<sup>663</sup>

Zihnin türlü türlü düşünce ve ideleri arasında bağlantı prensiplerinin bulunduğu ve bu düşünce ve idelerin bellek veya hayal gücünün karşısına, biri ötekini çağırarak suretiyle, metotlu ve düzenli bir şekilde çalıştıkları açıktır. Düşüncelerimizde ve konuşmalarımızda bu durumu görebiliriz. İnsanlar, idelerin düzenli yürüyüş veya zincirlenmesini bozan başıboş düşünceleri hemen fark ederler ve bu durumu düzeltirler. Çeşitli ideler arasında bir bağ bulunduğu görülmektedir. Örneğin, önceden yapılmış olan bir konuşmanın tekrarlanma ihtimali olsa, buradaki bir sözden diğer söze geçişteki bağlantı prensipleri fark edilebilirdi. Bağlantı prensipleri gözle görülme de, konuşmanın akışını bozmuş olan bir kimse kendisinin yapmış olduğu bu yanlış fark edecektir.<sup>664</sup>

Benzerlik, zamanda veya mekân'da bitişiklik ve neden-sonuç prensiplerinin ideleri birbirine bağladığından şüphe edilemeyeceğini belirten Hume, bu durumu bir örnekle açıklamaktadır: Bir portre gördüğümüz zaman, doğal olarak bunun aslını düşünürüz ki bu "benzerlik"tir; bir evin odalarının birinden söz edilirse, diğer odalar üzerinde de bilgi edinme veya söz açılma fırsatı olur ki bu "bitişiklik"tir; eğer aklımıza bir yara getirecek olursak, bu yaranın peşinden acıyı düşünmemek adeta elimizden gelmez ki bu "sebeple sonuç"tur.<sup>665</sup>

<sup>662</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", Vol. s. 18.

<sup>663</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 319; Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 18.

<sup>664</sup> Hume, s. 17-18.

<sup>665</sup> Hume, s. 18.

Düşüncelerin ilerleyişinde ve idelerin kesintisiz bir şekilde dönüp durmasında, imgelemin bir ideden ona benzeyen bir diğer ideye kolayca geçtiği ve bu özelliğin imgelem için tek başına yeterli bir bağ ve çağrışım olduğu açıktır. Yine duyular, nesnelere değiştirirken, nesnelere düzenli bir şekilde değiştirmek ve onları birbirlerine bitişiklermiş gibi algılamak zorunda olduğu için, imgelem güçlü bir alışkanlık sonucu aynı düşünme yöntemini kazanıp, nesnelere tasarlarken zaman ve mekân parçaları arasında neden-sonuç parçaları üzerinden gitmek zorundadır. Nesnelere arasında neden-sonuç ilişkisinden daha kolay bir şekilde bir idenin diğer bir ideyi çağrıştırmasını sağlayan başka bir ilişki yoktur. En kapsamlı olan ilişki neden-sonuç'tur.<sup>666</sup>

Hume, çağrışım prensiplerinin tümünü ortaya koymuş ve sınıflara ayırmış herhangi bir filozof tanımadığını ve bu çağrışım prensiplerinin dışında da prensipler olabileceğini belirterek, bunun zor bir durum olduğunu ancak, bu durum karşısında çeşitli örnekler getirilerek, çeşitli ideleri birbirine bağlayan prensipleri dikkatle incelemek ve ilk örnekleri içine alacak kadar geniş olan prensiplere ulaşılmadıkça araştırmanın bırakılmaması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin, “zıtlık” da, ideler arasında bulunan bir bağdır ancak bunu belki de neden-sonuç ile benzerliğin bir birleşimi gibi kabul etmek mümkündür.<sup>667</sup>

Hume, insan algılarını iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırım hem izlenimleri hem de ideleri kapsamaktadır. Yalın algılar (Yalın izlenimler ve ideler) ve karmaşık algılar (Karmaşık izlenimler ve ideler). Yalın olanlar, ayırma ve ayrılmaya izin vermeyen algılardır. Karmaşık olanlar ise parçalara ayrılabilenlerdir. Örneğin, bir elmada renk, tat ve koku birleşen nitelikler olsa da, bunların aynı olmadıklarını ve en azından birbirinden ayırt edilebilir olduklarını algılamak kolaydır.<sup>668</sup>

Son olarak idelerin reel varlığı hakkında Hume'un görüşlerinin aktarılmasının önemli olduğunu düşünmekteyiz. Hume'un bu konudaki görüşleri George Berkeley'e bir eleştiri niteliğindedir. Berkeley'e göre idelerin ya da ilk örneklerin algılanmaksızın var olmaları mümkün değildir.<sup>669</sup> Maddenin ya da maddî cevherin var oluşu kabul edilse bile hangi türden olursa olsun hiçbir tikel cismin algılanmadığı sürece var olmadığı

<sup>666</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 319-320.

<sup>667</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 18-19.

<sup>668</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 312.

<sup>669</sup> Berkeley, s. 59.



sonucu çoğunluğun kabul ettiği ilkelerden zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>670</sup> Duyu nesnelere algılanmaksızın var olamayacak idelerden başka şeyler değildir. Ancak Berkeley'e göre, bu nesnelere insanların algılamadığı zamanlarda da varlığını sürdürmektedir. Çünkü o nesnelere algılayan başka bir ruh vardır.<sup>671</sup> Hume'a göre ise, açık ve seçik bir ide yoluyla kavranan her şey zorunlu olarak var oluş olanağını içerir.<sup>672</sup> Bir ide bir nesneye bağlıdır ve ona hiçbir şey katmaz.<sup>673</sup> Örneğin, beyaz olduğunu gördüğümüz ve sert olduğunu hissettiğimiz bir masanın, zihnimizden bağımsız olarak var olduğuna ve kendisini kavrayan zihnimizin dışında bir şey olduğuna inanılır. Bizim varlığımız ona varlık vermediği gibi, var olmamız da onu yok etmez. Böylece bu masa, kendisini kavrayan veya izleyen zeki varlıkların durumundan bağımsız olarak varlığını sürdürür.<sup>674</sup> Karşımızda gördüğümüz masadan uzaklaştığımız zaman küçülür gibi olur; fakat bizden bağımsız olarak var olan gerçek masanın kendisi hiçbir değişikliğe uğramaz. Bu da demek oluyor ki bizim zihnimizde var olan, masanın görüntüsünden başka bir şey değildir.<sup>675</sup>

Görülüyor ki Hume, bilgi teorisinde katı bir deneyci tavır ortaya koymaktadır. Locke, algılanmadığı halde maddî ve tinsel tözü kabul etmekteydi. Aynı şekilde Berkeley'de maddî tözü yok sayarken tinsel tözü onaylamaktaydı. Hume, bu konuda hem Locke hem de Berkeley'i eleştirmekte ve her iki tözün de algılanamayacağını, algılanan şeyin sadece görüntüler olduğunu belirterek fenomenalizmi savunmakta ve tam bir empirist tavır ortaya koymaktadır. Bundan sonra ele alacağımız konuların, Hume'un bu özelliğini belirttikten sonra daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

## 2.2. DİN ANLAYIŞI

### 2.2.1. Din'in Gerekliliği ve Önemi

Hume'a göre, dinden bütünüyle yoksun olan bir millet, hayvanlardan ancak birkaç basamak yukarıda olacaktır.<sup>676</sup> Hume'un, dine bakış açısını *Doğal Din Üstüne*

<sup>670</sup> Berkeley, s. 60.

<sup>671</sup> Berkeley, s. 61.

<sup>672</sup> Hume, Vol. I, s. 348.

<sup>673</sup> Hume, Vol. I, s. 370.

<sup>674</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 124.

<sup>675</sup> Hume, s. 125.

<sup>676</sup> David Hume, "The Natural History of Religion", *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 362.

*Söyleşiler* adlı kitabının onikinci bölümünde Philo ve Cleanthes aracılığıyla açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Bu bölümden önce Demea'nın tartışmayı terk etmesinin de önemli olduğunu belirtmek istiyoruz. Çünkü Demea'nın bu konuşmayı bırakması demek, genel kabule göre Hume'u temsil eden Philo'nun görüşlerini daha da açık bir şekilde ortaya koymasını kolaylaştırmıştır.

Philo, gerçek dine saygısının olduğunu, bayağı ve batıl inançlardan da hoşlanmadığını belirtmektedir.<sup>677</sup> Yaşamının akışını rastlantıların yönettiği insanlar arasında batıl inançlara bağlılığın aynı oranda arttığını belirten Hume,<sup>678</sup> batıl inançların bazen saçmalık bazen de inançsızlık olduğunu düşünmektedir.<sup>679</sup> Bunun yanı sıra Hume, *Essays, Moral, Political and Literary* adlı eserinde dini doğru din ve yanlış din olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Batıl inanç ve coşkunluk'un doğru dinin bozulmuş şekilleri yani yanlış din olduğunu söyleyen Hume, böylece en doğru olan şeylerin yozlaştırılarak en kötü şeylerin ortaya çıkarıldığını belirtmektedir.<sup>680</sup> Cleanthes ise, ne kadar yozlaşmış olursa olsun, dinin olmasının hiç olmamasından iyi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü öbür dünya öğretisi, ahlak için güçlü ve gerekli bir güvencedir. Bundan dolayı din bir kenara bırakılmamalıdır. Gündelik yaşamda görüldüğü gibi sonlu ve geçici ödül ve cezaların bile insanlar üzerinde önemli etkileri oluyorsa, sonsuz ve ebedî olanlardan beklenebilecek etki daha da büyük olacaktır.<sup>681</sup> Philo, burada Cleanthes'in sözlerine itiraz etmektedir. Ona göre, eğer batıl inançlar toplum için yararlı olsaydı, toplum üzerinde olumlu etkileri görülürdü. Aksine batıl inançların kamu işleri üzerindeki zararlı etkilerinden dolayı; hizipleşmeler, iç savaşlar, zulümler, fesat, baskı, kölelik vb. durumlar ortaya çıkmıştır. Herhangi bir tarihî olay içerisinde din ile ilgili bir durum söz konusu olduğunda, bunun ardından onunla ilgili mutsuzluk içeren ayrıntıların gelmesi kesindir. Bunun tersi durumlarda ise mutluluk ve refah söz

\* Bu eser *Din Üstüne* (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004) adıyla Mete Tunçay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>677</sup> David Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", *The Philosophical Works*, Vol. II, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 460.

\* Bu eser *Din Üstüne* (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004) adıyla Mete Tunçay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>678</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 317-318.

<sup>679</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 460.

<sup>680</sup> David Hume, "Essays, Moral, Political and Literary", *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. III, Printed for Adam Black, William Tait, Charles Tait, London 1826, s. 81; Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 91.

<sup>681</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 460.

konusudur. Cleanthes ise buna cevap olarak, dinin asıl alanından uzaklaşmış olması durumunda bu tür olumsuz durumların ortaya çıkabileceğini ancak, dinin asıl alanında kalması durumunda, insanların gönüllerini denetim altına alacağını, davranışlarını insancıllaştıracığını, ölçülülük, düzen ve söz dinleme ruhu aşılacağını belirtmektedir.<sup>682</sup>

Philo, Cleanthes'in sözünü ettiği dinin olumlu etkilerinin, sadece felsefi ve rasyonel dinlerde bulunacağını kabul etmektedir. Ona göre, sonlu ve geçici olan ödül ve cezaların insanlar üzerinde etkileri var diye, sonsuz ve ebedî olanların daha büyük etkileri olacağı çıkarımını yapmanın doğru olmadığını savunmaktadır.<sup>683</sup> Akıl ve düşünceyi işleyen filozoflar, ahlakın sınırlaması altında durmak için, bu gibi güdülerini daha az göz önüne alırlar. Bunları yerine getirecek olanlar sıradan insanlardır, onlarsa, Tanrı'yı hoşnut kılmak için, insan davranışında erdemden başka hiçbir şey aramayan saf bir dine inanma konusunda tümüyle yeteneksizdirler. Tanrı'nın hoşuna giden davranışların genellikle gerçek değerden yoksun uygulamalar, coşkulu kendinden geçmeler ya da bağınazca bir şeye inanma olduğu düşünülür. Bu yozlaşmanın örneklerini bulmak için eski çağlara uzanmak ya da uzak bölgeleri dolaşmaya da gerek yoktur. Philo, birçok dinî uygulamanın görünüşte coşkulu bir şekilde yapıldığını, oysa kalbin o sırada soğuk ve ilgisiz olduğunu söylemektedir. Bunun sonucunda da insanlar yavaş yavaş duygularını gizleme alışkanlığını edinirler. Dolayısıyla sahtecilik ve yalancılık onların en temel ilkeleri olur. Dinde en büyük coşkunlukla en derin ikiyüzlülüğün çoğu kez ya da genellikle aynı kişide birleşmiş buldukları yolundaki gözleminin sebebinin de bu durum olduğunu Philo, belirtmektedir. Bu gibi alışkanlıkları kazanan insanların günlük yaşamda nasıl kötülükler yapabilecekleri de ortadadır. Yani batıl inançların insan davranışları üzerinde pek bir etkisi yoktur. Batıl inançların etkilerinin görüldüğü yerlerde de bu durumun ahlakî davranışlarla bir bağlantısı yoktur.<sup>684</sup>

Cleanthes, Philo'ya, yanlış dine karşı duyduğu öfkenin, doğru dine olan saygısını kaybetmemesi gerektiği konusunda uyarı yaparak, insan için en önemli şeyin iyiliği, bilgeliği ve gücü yetkin olan bir varlığın yapıtları olarak gösteren gerçek teizm

<sup>682</sup> Hume, s. 460.

<sup>683</sup> Hume, s. 460-461.

<sup>684</sup> Hume, s. 462-463.

düşüncesi olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı, insanları mutlu olmaları için yaratmış ve onların iyiliğe ulaşmaları isteğiyle donatmıştır. Bundan dolayı da insanlar, Tanrı'nın gözetimi ve koruyuculuğu altında olduklarını kabul etmelidirler. Philo, buna da itiraz etmekte ve bu durumun sadece bir görüntü olduğunu ve görüntülerin de aldatıcı olduğunu savunmaktadır. Dinin yol açtığı korkular sağladığı avuntulardan daha fazladır. İnsanlar en çok bir kederle sarsıldıkları ya da hastalıktan bunaldıkları zaman bir dine sarılırlar. Bu da din ruhunun sevinçten daha çok üzüntüye yakın olduğunun bir kanıtıdır.<sup>685</sup> İnsanlar neşeli oldukları zamanlarda herhangi bir iş yapmaya, dostluk kurmaya ya da eğlenmeye daha yatkındır ve bundan dolayı da dini düşünmezler. Hüzünlü ve kederli zamanlarda ise, görünmez dünyanın korkutucu durumlarını düşünmek ve kendisini daha derin üzüntülerin içine atmaktan başka yapacağı başka bir şey yoktur.<sup>686</sup>

Philo, dinin herhangi bir kimsenin sağlığını ya da yaşama koşullarını değiştirebileceğini, bundan dolayı o kimsenin iyi bir ruh haline girebileceğini, geleceğe ilişkin umut besleyebileceğini belirtmesine rağmen, dinin temel ilkelerinin korku ve üzüntü olduğunu ve dolayısıyla da insanların kısa süreli de olsa sevinç yaşamalarına da bu tutkunun sebep olduğunu savunmaktadır.<sup>687</sup>

Bu bilgiler ışığında Hume'un gerçek teizm ve dinin temel ilkelerine gerçekten saygılı olup olmadığının araştırılması biyografik ilgi alanına giren sorular olduğu söylenebilir. Norman Kept Smith'e göre, Hume'un inancının olumlu içeriği hakkında söyleyebileceğimiz şeyler çok sınırlıdır.<sup>688</sup> Hume'un dine bakış açısı hakkında olumlu olarak söylenebilecek belki de en önemli şey Tanrı'nın varlığını kabul etmesidir. Ona göre Tanrı'nın varlığı kadar açık bir hakikat yoktur.<sup>689</sup> Yaratan ve düzeni sağlayan da yine Tanrı'dır.<sup>690</sup> Doğanın bütün yapısı zeki bir yaratıcıya tanıklık etmektedir ve akıllı inceleme yapan herkes gerçek teizm ve dinin temel ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.<sup>691</sup> Bunun yanı sıra Hume, Philo aracılığıyla gerçek dine saygısının olduğunu, gerçek dini kabul ettiğini, bunun aksine bayağı ve batıl inançlardan da

<sup>685</sup> Hume, s. 464.

<sup>686</sup> Hume, s. 465.

<sup>687</sup> Hume, s. 464-465.

<sup>688</sup> H. E. Root, "Dinin Doğal Tarihi Üstüne", (çev. Mete Tunçay), *Din Üstüne* (İçinde), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, s. 18.

<sup>689</sup> Hume, s. 378.

<sup>690</sup> Hume, s. 318, 361.

<sup>691</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 309.

hoşlanmadığını belirtmektedir.<sup>692</sup> Batıl inançların Tanrı'yı, insanlığın düzeyinden çok daha aşağılara indirdiğini ve O'nu, gücünü akıldan ve insanlıktan yoksun olarak kullanan kaprisli bir şeytan gibi gösterdiğini<sup>693</sup> söyleyen Hume'un batıl inançları reddetmesinin asıl amacının, insanların Tanrı'yı yanlış tasvir etmelerini engellemek ve onlara Tanrı'yı doğru bir şekilde tanıtmak olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre rahipler bile insanların Tanrı hakkındaki bu yanlış düşüncelerini düzeltmemektedirler. Çünkü Tanrı ne kadar muhteşem gösterilirse insanlar da kendilerine o derece boyun eğeceklerdir.<sup>694</sup>

Hume üzerine araştırma yapanların onun hakkında üç farklı görüş ortaya koyduklarını görüyoruz. Onun dindar olduğunu veya en azından dinî olaylara içerden biri olarak baktığını kabul edenlerin yanı sıra, din düşmanı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bir başka görüş ise onun din konusunda verdiği bilgilerin karmaşık ve çelişkili olduğudur.<sup>695</sup> Bütün bunlardan dolayı aslında Hume'un dine bakış açısını ortaya koymak çok zor görünmektedir. Hume'un, din ile tek bağlantısı Tanrı'nın varlığını kabul etmesidir. Ancak onun Tanrı hakkında ortaya koyduğu görüşlerinde de bazı tezatların olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Hume'un din düşmanı olduğu veya din konusunda ortaya koyduğu görüşlerinin karmaşık ve çelişkili olduğu yönündeki görüşlerin haklılık payının yüksek olduğunu düşünmekteyiz.

Hume'un en azından din içerisinde olduğunu ve dine içerden bakarak görüşlerini ortaya koyduğunu ileri sürenlerin bir nebze de olsa haklılık payları olabilir. Şöyle ki Hume, Hıristiyanlığın, antroporfizmin çelişkilerinden arınmış bir din olduğunu düşünmektedir.<sup>696</sup> Ayrıca o, "çok kutsal olan dinimiz" cümlesiyle kendisinin Hıristiyan olduğunu ima etmektedir.<sup>697</sup> Acaba Hume, gerçekten samimi bir şekilde bu dine inanıyor muydu, yoksa içinde bulunduğu şartlardan dolayı mı Hıristiyan olduğunu söylemek zorunda kalmıştır, bunun cevabını bulmak oldukça zordur. O, Tanrı'nın insanlara vahiy yoluyla, kendi inançlarının kutsal amaçlarını, niteliklerini ve işleyişlerini keşfettireceğini belirterek sadece felsefenin yardımıyla eksiksiz bir teoloji sistemi kurulabileceğine inanmış olan kibirli dogmacının ise buna karşı çıkacağını,

<sup>692</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 460.

<sup>693</sup> Hume, s. 466.

<sup>694</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 360.

<sup>695</sup> Çevik, s. 74-76.

<sup>696</sup> Hume, s. 332.

<sup>697</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 107-108.

felsefi septik olmanın, sağlam ve inanan bir Hıristiyan olma yolunda ilk ve en önemli adım olduğunu söylemektedir.<sup>698</sup> Sonuç olarak Hume'un kendi anlayışına göre doğru olan din konusunda açık ve kesin bilgiler vermediğini, genellikle kendisine göre yanlış olan durumları belirtmekle yetindiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında Hume'un gerçek din konusunda açık fikirler sunmamasına rağmen dinin gerekli olduğunu söylemesi de önemlidir.

### 2.2.2. Tanrı'nın Sıfatları ve Antropomorfizm Eleştirisi

Bir Kalvinist olarak yetiştirilen Hume, oldukça genç yaşlarda kendisine öğretilmiş olan bu öğretileri bir yana atmıştır. Çünkü o, Kalvinizm'den açık bir şekilde nefret etmekteydi. Bunun doğal bir sonucu olarak da Hume için din, kendi iç dünyasında çok az bir yanıt uyandıran ya da hiç uyandırmayan dışsal bir olay oldu. Dahası dinin etkisinin yararlı olmaktan çok uzak olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>699</sup> 1748 yılında "Mucizeler Üstüne" adlı denemeyi yayınlayan Hume, kendi dinsel düşüncesini kamuoyuna açıklamakta artık geri dönülemeyecek bir noktayı aştığını fark etmiş ve "bir inançsız karakteri"ni benimsemeye de razı olmuştur.<sup>700</sup> 1757 yılında Kaptan James Edmonstone'a yazdığı mektubunda bu durumu mizahlı bir biçimde şöyle anlatmaktadır: "Sanırım artık tarih yazamayacağım, doğrudan doğruya İsa'nın öğrettiği duaya, on emre ve Hıristiyanlığın tek ilmihaline saldıracağım. İntiharı ve zinayı tavsiye edeceğim ve Tanrı canı isteyip de beni kendi yanına alıncaya kadar böyle devam edeceğim."<sup>701</sup> Görülüyor ki Hume, Tanrı canı isteyip beni yanına alıncaya kadar şeklindeki ifadesiyle, aslında Tanrı'nın varlığına inandığını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Peki, Hume'un yapmaya çalıştığı şey nedir?

O halde diyebiliriz ki, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyen David Hume, zihninde canlandırdığı Tanrı'nın özellikle ilahî dinlerin ortaya koyduğu Tanrı görüşüne uymadığı için, kendi tabîî dini çerçevesinde elde ettiği Tanrı görüşünü ortaya koyan delillerle hem

<sup>698</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 467.

<sup>699</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, (Berkeley-Hume)*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, 5, s. 111-112.

<sup>700</sup> Ernest C. Mossner, "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı", (çev. Mete Tunçay), *Din Üstüne (İçinde)*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, s. 137.

<sup>701</sup> David Hume, *New Letters of David Hume*, Edited by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford University Press, New York 1954, s. 43; Mossner, s. 137.

Tanrı'nın varlığı hakkındaki farklı görüşleri çürütmeye çalışır, hem de o görüşlerin delillerinin tutarsızlığını ortaya koymak ister.<sup>702</sup>

Hume'un başlıca sorununun, Hıristiyanlık olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi Hıristiyan inancına açıkça karşı çıkmayı sakıncalı bulduğu için söyleşilerinde, Hıristiyanların da cephe aldıkları, kimi aydınlar arasında yaygın olan deizm düşüncesini eleştirerek, dolaylı yoldan Hıristiyanlığın Tanrı inancının akla dayanmadığı sonucuna varmaya çalışmaktadır. Onun bir başka taktiği de, Tanrı'nın varlığını değil, niteliklerini tartışıyormuş izlenimini vermektir.<sup>703</sup>

Hume, Tanrı ve din hakkındaki düşüncelerinin büyük bir bölümünü *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde; Demea, Cleanthes ve Philo'nun konuşmalarıyla ortaya koymaktadır. Bundan dolayı bu üç kişiden hangisinin Hume'un görüşlerini yansıttığı tartışma konusu olmuştur. Bu şekilde yazmasının amacını Hume, konunun basmakalıplığını ve sıkıcılığını gidermek, konuşmayı daha da canlandırmak, farklı kişilerin sundukları çeşitli görüşlerle konuyu, usandırıcı ve yararsız olmaktan çıkarmak olduğunu söylese de belki de o dönemde doğrudan söyleyemediği bazı düşüncelerini üçüncü ağızdan aktarmak ve böylece tepki çekmemek olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserini yazarken Cleanthes, Philo ve Demea'nın konuşmalarını aktardığını, kendisinin de genç olmasından dolayı bu tartışmalarda dinleyicilikten başka bir şey yapmadığını da belirtmektedir.<sup>704</sup>

Hume, ömrü boyunca, özellikle de kendi ülkesi İskoçya'da toplumsal eleştiriye katlanmak zorunda kalmıştır. Hume'un yazarla özdeşliği hemen hemen kesin olan *Söyleşiler*'in kuşkucusu Philo'yu tartışmayı kazanıyor gibi göstermeyip de, kanıtları ve inançları o zamanın kişilerine çok daha yakın olan Cleanthes'i galip ilan etmesi, bu bilgi ışığında değerlendirilmelidir.<sup>705</sup> Hume, arkadaşı Gilbert Elliot'a yazdığı 10 Mart 1751 tarihli bir mektupta, Philo'nun kendisini temsil ettiğini açık bir şekilde söylemiştir.<sup>706</sup> Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Philo'ya, Cleanthes ve Demea'ya ayırdığından daha fazla yer vermiştir. Ernest C. Mossner'e göre, Philo'ya

<sup>702</sup> Mustafa Yıldırım, *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1990, s. 32.

<sup>703</sup> Mete Tunçay, "Din Üstüne Önsöz", *Din Üstüne*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 10.

<sup>704</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 378-379.

<sup>705</sup> Hume, s. 468; Mossner, s. 113.

<sup>706</sup> Mossner, s. 117.

tartışmayı kazandıracak yeterince olanak sağladıktan sonra, Hume'un Cleanthes'i galip ilan etmesi de aslında bir aldatmacadır.<sup>707</sup> Hume'un, bu eseri çok dikkatli bir şekilde okunmalıdır. Çünkü eser ironik bir karmaşa içermektedir. Bu durumun başlıca nedeni de Hume'un kendi sözcüsü kuşkucu Philo'nun rolünü küçültmek ve deneyci teizm'in savunucusu Cleanthes'in rolünü abartmak yönündeki ihtiyatlı davranışıdır.<sup>708</sup> Üç konuşmacının kimlikleri ise şöyledir: Hume'un sözcüsü Philo'dur. Cleanthes Piskopos Joseph Butler, Demea ise Dr. Samuel Clarke'dır. Butler, 18. yüzyıl Britanyasının en ileri gelen empirist din bilgini, Clark ise en ileri rasyonalist din bilginidir.<sup>709</sup>

Teolojinin ve dolayısıyla kendisinin de kabul ettiği Tanrı'nın en önemli evrensel özellikleri O'nun görünmez ve zeki bir güç olmasıdır. Hume'a göre, insanların görünmez ve zeki bir güç olan Tanrı'ya inanmaları evrensel bir eğilim, özgün bir güdü değilse bile Tanrı, insanları kendisine inanmaya meyilli olarak yaratmıştır. Diğer yaratılan varlıklar arasından insanın seçilmesi de Hume'a göre önemli bir noktadır. Üstün Yaratıcısına erişme yeteneğiyle donatılmış olmak, insan aklı için çok önemli bir ayrıcalıktır.<sup>710</sup> Bunun yanı sıra hemen hemen bütün bilimler, insanları zeki bir ilk yaratıcıyı kabul etmeye götürmektedir.<sup>711</sup> Hume'un, sonsuz ve mükemmel ruh,<sup>712</sup> üstün Varlık diye nitelendirdiği<sup>713</sup> Tanrı'nın yaratıcı olma ve düzeni sağlama ve sürdürme özelliğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>714</sup> Çünkü Rönesans'tan önce de Avrupa'daki atalarının, kendisinin de kabul ettiği şekliyle günümüzde olduğu gibi, doğa'nın yaratıcısı, tek bir üstün Tanrı'ya inandıklarını belirtmektedir.<sup>715</sup> Evrendeki her şeyin tek parça olduğunu ve evrendeki her şeye bir tasarımın egemen olduğunu belirten Hume, bu tek biçimliliğin de doğal olarak insan zihnini tek bir yaratıcı fikrine götürdüğünü savunmaktadır.<sup>716</sup> Bunun yanı sıra Hume, Tanrı'nın; en üstün akıl, sürekliliği ve sonsuz yetkinlikleri olan yüce varlık olduğunu da söylemektedir.<sup>717</sup> Bilgelik, düşünce, tasarım ve bilgi gibi nitelikler Tanrı için kullanılmakta ve bunlardan herhangi birisinin Tanrı

<sup>707</sup> Mossner, s. 120.

<sup>708</sup> Mossner, s. 131.

<sup>709</sup> Mossner, s. 124-125.

<sup>710</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 362.

<sup>711</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 455.

<sup>712</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 318.

<sup>713</sup> Hume, s. 360, 362.

<sup>714</sup> Hume, s. 318, 361.

<sup>715</sup> Hume, s. 320.

<sup>716</sup> Hume, s. 314.

<sup>717</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 390.



için kullanıldığı zaman insanlara benzediğini düşünmekten de kaçınmak gereklidir.<sup>718</sup> *Söyleşiler* de Hume’u temsil eden Philo da Tanrı’nın sınırsız gücünü ve sonsuz bilgeliğini kabul ettiğini söylemektedir. Tanrı’nın gücü sonsuzdur, O ne isterse o olur. Tanrı’nın bilgeliği de sonsuzdur, O herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmaz.<sup>719</sup> Philo ayrıca, Tanrı’nın iyi niyetli ve güçlü olmasından da şüphe duymadığını belirtmektedir.<sup>720</sup> Görünmez zeki bir gücün var olduğunu kanıtlama yoluyla öğrenen bir kimsenin, mutlaka doğal nesnelere hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle akıl yürütmüş olduğunu ve dünyanın ilk nedeni olan o kutsal varlığın eseri olduğunu düşünmüş olması gerektiğini belirten Hume,<sup>721</sup> evrendeki her şeyin tek parça olduğunu ve evrenin bütününe tek bir tasarımın egemen olduğunu ve bu tek biçimliliğin de insanı tek bir yaratıcı fikrine götürdüğünü belirterek,<sup>722</sup> tek ve eşsiz olan Tanrı’nın, evrenin eserleriyle belli olduğunu, evrendeki eserlerden de Tanrı ile ilgili bazı niteliklerin öğrenilebileceğini ancak bu niteliklerden daha fazlasının analoji yoluyla elde edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Örneğin evren, insanlara bilgelik ve iyilik göstermektedir ve bundan dolayı insanlar, bilgelik ve iyilik sıfatlarını Tanrı hakkında düşünebilirler. Ancak insanların, bu sıfatları temel alarak analoji yoluyla bunlardan daha fazlasını çıkarmaları mümkün değildir. Doğanın eserleri üzerine varsayılan herhangi bir ekleme, doğanın yaratıcısının sıfatlarına da bir şeyler katar ve bu yüzden de, dayanacak hiçbir sebep ve hiçbir kanıtı tam olarak sahip olmadığı için ancak tahmin ve varsayım olarak kabul edilebilir.<sup>723</sup>

Hume’un eserlerinde yer alan Tanrı hakkındaki ifadeleri aslında kendisinin Tanrı’nın sıfatları hakkındaki kesin görüşünü belirleme açısından yetersiz daha doğrusu karışık görünmektedir. Çünkü aynı konu içerisinde hatta bazen aynı cümle içerisinde bile Tanrı hakkında olumlu ve olumsuz ifadeleri bir arada kullandığını görmekteyiz. Hume’un Tanrı ve Tanrı’nın sıfatları hakkındaki olumsuz sayılabilecek görüşlerini ise şöyle özetleyebiliriz:

Hume’a göre, teolojinin, bütün insanlarca evrensel olarak kabul edilen tek noktasının dünyada görünmez ve zeki bir gücün olduğunu onaylamasıdır. Ancak bu güç

<sup>718</sup> Hume, s. 391.

<sup>719</sup> Hume, s. 440.

<sup>720</sup> Hume, s. 443.

<sup>721</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 325.

<sup>722</sup> Hume, s. 314.

<sup>723</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 119.

en üstün müdür, bir başkasına bağımlı mıdır, bu güç tek bir varlığa mı aittir yoksa birçok varlığa mı dağılmıştır; bu varlıklara hangi sıfatlar, nitelikler, ilişkiler ya da davranış ilkeleri yakıştırılması gerektiği konularında yaygın teoloji sistemleri arasında farklılıklar bulunmaktadır.<sup>724</sup>

Hume, Tanrı'nın varlığı kadar açık olan herhangi bir hakikat olmadığını, bütün umutların dayanağı, ahlakın en güvenli temeli, toplumun en sağlam desteği ve düşüncelerimizden, aklımızdan bir an bile çıkmaması gereken tek ilkenin Tanrı olduğunu söylemektedir. Ancak bu en önemli hakikati incelerken, Tanrısal varlığın doğası ile ilgili olarak sıfatları, emirleri ve tasarıları üstüne anlaşılmasız soruların ortaya çıktığını ve insanların bunları her zaman tartışıp durduklarını söylemektedir. Bu sorular hakkında da insan aklı herhangi bir kesin karara varamamıştır.<sup>725</sup>

Hume, Tanrı'nın var oluşu ile ilgili bir tartışma içerisine girmemiştir. O'nun sorun olarak gördüğü şey Tanrı'nın doğası ile ilgili görüşlerdir. Tanrı'nın sıfatlarının bilinmesinin imkânsız olduğunu söyleyen Hume,<sup>726</sup> Demea, aracılığıyla Tanrı'nın varlığından hiç kimsenin şüphe beslemeyeceğine emin olduğunu belirttikten sonra, aslında sorunun Tanrı'nın varlığıyla ilgili olmadığını, O'nun doğasına ilişkin olduğunu savunmaktadır. İnsan aklının kusurları nedeniyle, Tanrı, bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şeydir. Bu en üstün aklın özüne, niteliklerine, var oluş biçimine, sürekliliğinin özelliğine kısacası yüce bir varlığın herhangi bir özelliğine insan aklı hiçbir zaman erişemez. Sonlu ve zayıf yaratıklar olarak insanlar, Tanrı'nın huzurunda boyunlarını bükmeli ve O'nun sonsuz yetkinliklerine sessizlik içinde hayran olmalıdırlar. Tanrı'nın sonsuz mükemmelliklerini, hiçbir göz görmemiş ve hiçbir insan gönlü kavrayamamıştır. Bu kutsal bilinmezliklerin içine girmeye çalışmak Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.<sup>727</sup> Görünen o ki Hume'un karşı çıktığı şey Tanrı'nın sonsuz niteliklerinin resmedilmesidir.

Zaten Demea'nın, Tanrı'nın var oluşu hakkındaki görüşlerini Hume'u temsil ettiğini düşündüğümüz Philo da onaylamakta, hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağını, bu evrenin ilk nedenine Tanrı denildiğini ve bu varlığa her türlü mükemmelliği yakıştırdığını belirtmektedir. Yalnız Tanrı'ya atfedilen bu mükemmellikler, insanda

<sup>724</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 320.

<sup>725</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 378.

<sup>726</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 107.

<sup>727</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 390.

bulunan özelliklere benzemediği için bu kutsal varlığın niteliklerinin kavranılabileceği sanılmamalıdır. Bilgelik, düşünce, tasarım ve bilgi gibi nitelikler Tanrı için kullanılır. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, insanlar bu kavramları, Tanrı'ya karşı duydukları saygı ve hayranlıklarını ifade etmek için kullanırlar. İnsanların ortaya koyduğu bu düşüncelerin Tanrı'yı tam anlamıyla tanıttığını ve O'nun sıfatlarından herhangi birisinin, insanlara benzediğini düşünmekten de kaçınmak gereklidir. Çünkü Tanrı, insanların sınırlı görüş ve kavrayışının çok üstündedir. Ayrıca Tanrı, tartışma konusu yapılmamalıdır.<sup>728</sup> Bu alanda insanların yanılmalarının en büyük sebeplerinden birisi de insanların kendilerini Üstün Varlığın yerine koymalarıdır.<sup>729</sup> Tanrısal varlığın insanlara benzetilmesi, inanan insanların da kabul edeceği gibi, Tanrı'nın aşağılanması anlamına gelmektedir.<sup>730</sup> Tanrısal varlığı, anlaşılabilir ve kavranabilir insan zihnine benzetmek bir suçtur ve bu durum insanları bütün evrenin bir örneği olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Minnettarlık, kızma, sevgi, dostluk, beğenme, suçlama, acıma, özenme, kıskançlık vs. gibi duygular insana ait olan özelliklerdir ve bu duygular insanın yaşamını sürdürmesinde etkin olarak rol oynamaktadırlar. Bu tür duyguları Tanrı'ya aktarmak ya da Tanrı'nın bu duygularla harekete geçtiğini sanmak akla aykırıdır. Duyulardan gelmiş olan bütün ideler, akli karıştıran bir şekilde yanlış ve aldatıcıdır ve bundan dolayı da, zekâların en üstünün de yer almaları düşünülemez. İnsan zekâsı hiçbir zaman ilahî zekâyı benzeşmez. Düşünme biçimi olarak, Tanrı ve insan zekâsının karşılaştırılması yapılamaz. Çünkü insanın düşünceleri, kesinlikten yoksundur, gelip geçicidir, art arda sıralanır ve bileşiktir. İnsanlar için kullanılan deyimlerin Tanrı için de kullanılması saygılı bir davranış gibi görünebilir. Ancak ilahî nitelikleri, insanların kullandığı deyimlerle ortaya koymanın imkânsızlığı da kabul edilmelidir.<sup>731</sup>

Hume'un hem Demea'ya hem de Philo'ya Tanrı'nın doğasının bilinemez olduğunu söylemesi, bu konu hakkındaki kesin görüşünü anlamamız açısından önemlidir. Hume'un yine, Tanrı'nın özelliklerinin insanlara benzetilmemesi gerektiğini ve insanlara ait özelliklerin de Tanrı'ya verilemeyeceğini söylemesi, onun antropomorfizme karşı çıktığının bir göstergesidir. Ayrıca bilgi felsefesinde kesin bilgi

<sup>728</sup> Hume, s. 391.

<sup>729</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 119-120.

<sup>730</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 395.

<sup>731</sup> Hume, s. 404-405.

kaynağı olarak kabul ettiği duyuların Tanrı'nın özelliklerinin bilinmesi konusunda, insan zekâsını yanıltacağını ve Tanrı'yı bilemeyeceğini de sözlerine eklemektedir.

Hume'un, antropomorfizm'e karşı çıkmasını Hıristiyan kültürü içinde yetişmesine bağlayabiliriz. Bilindiği gibi Hıristiyanlık bünyesinde antropomorfik öğeleri barındıran bir dindir.<sup>732</sup> Hume da, doğal olarak bu durumdan rahatsızlık duymuş olabilir. Hıristiyanların, Allah'a bir mekân izafe etmelerini antropomorfizm'e bir örnek olarak verebiliriz. Onlar teslisin üç unsurundan birisi olan Baba'nın gökyüzünde olduğuna<sup>733</sup> inanmaktadırlar. Tanrı'nın bir mekânda olması da doğal olarak O'nun bir cisim olmasını ve cisimlerin maruz kaldıkları tesirlere tabi bulunmasını gerekli kılar.<sup>734</sup> Bunun yanı sıra Hıristiyan kilisesinin, Tanrı'nın İsa aracılığıyla insanlara görüldüğünü söylemesi bir başka antropomorfizm örneğidir.<sup>735</sup> Hıristiyanlık için bu örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Burada dikkatimizi çeken nokta ise Hume'un, sanki dünyadaki bütün dinlerde antropomorfik öğeler varmış gibi düşünmesidir. Hıristiyanlıkta antropomorfik öğelerin bolca bulunduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilen bir gerçektir.<sup>736</sup> Ancak bu durumun diğer dinlerde de bulunduğunu söylemek bir önyargıdır.

Doğal Din Üstüne *Söyleşiler*'in dördüncü bölümünde Cleanthes, Tanrısal Varlığın, mutlak kavranılmazlığını savunmanın, her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve anlaşılabilir olmadığını söylemenin septiklerden ya da tanrıtanımlılardan bir farkının olmadığını söylemektedir.<sup>737</sup> Demea ise, Cleanthes'i antropomorfist olmakla suçlamaktadır.<sup>738</sup> Philo da, Cleanthes'in savunduğu ve bağlandığı antropomorfizm'in başka çelişkilerini göstermeye başlıyor. *Benzer etkiler benzer nedenlere kanıttır* kuralı gereği deneyci kanıtlama yolunu kullananların tek tanrıbilimsel kanıtlama yolunun bu olduğunu söyleyen Philo, görülen etkiler ve çıkarılan nedenler ne kadar benzer olursa kanıtlamanın da o denli güçlü olacağını belirtmektedir. Bunların herhangi birinden

<sup>732</sup> Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 52-53; David Hume, Tanrı'nın doğasının, insanlar tarafından kendi anlayışlarına göre antropomorfik öğelerle doldurulduğundan ve Tanrı'nın insanlara benzetilmesinin yanlışlığından söz etmektedir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s. 33 vd.

<sup>733</sup> "Bunun için siz şöyle dua edin: 'Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın.'" (Matta: 6/9)

<sup>734</sup> Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", s. 266.

<sup>735</sup> Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997, s. 282.

<sup>736</sup> İmamoğlu, s. 52-53.

<sup>737</sup> Hume, s. 405.

<sup>738</sup> Hume, s. 406.

uzaklaşmak, olasılığı azaltır ve deneyi daha az kesin kılar. Doğanın uçsuz bucaksız görkem ve ululuğunu kanıtlayan astronomideki bütün yeni keşifler, aslında teizm için, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir o kadar ek dayanak demektir. Bu tür görüşlerin etkisi eski çağlarda vardı, günümüzde de vardır ve bundan sonra da olacaktır. Konunun en can alıcı noktasını Philo şöyle açıklamaktadır: “Doğanın sınırlarının böylesine sonsuzca genişletildiği ve önümüzde böylesine görkemli bir görünümün açıldığı günümüzde (bu etki) ne çok büyümüş olmalıdır? Böylesine sınırsız bir neden hakkındaki idemizi, insan tasarısının ve bulgusunun dar ürünleri üstüne deneyimizden yola çıkarak biçimlendirmemiz daha da akla aykırıdır.”<sup>739</sup> Bu dünya mükemmel bir eser olsa bile, bu eserin yapanına yakıştırılıp yakıştırılmayacağı da belirsiz kalmak zorundadır. Örneğin, bir gemiyi incelersek, böylesine karmaşık, yararlı ve güzel bir yapıyı kuran marangozun zekâsı hakkında güzel şeyler düşünürüz. Ancak, onun başkalarını örnek alan, uzun yıllar boyunca tekrarladığı denemeler, yanlışlar, düzeltmeler, düşünceler ve çatışmalar sonucu yavaş yavaş gelişmiş bir sanatı taklit eden akılsız bir işçi olduğunu görünce bir şaşkınlık duyulması da normaldir. Bu sistem bir rastlantıyla ortaya çıkarılıncaya dek, belki de, uzun bir süre boyunca, pek çok emek boşa harcanmış, verimsiz kalan birçok deneme yapılmış ve böylece uzun bir süre ve çaba sonucunda dünya bugünkü durumuna gelmiş olabilir. Belki de bu dünyayı meydana getirmek için birçok Tanrı bir araya gelmiş de olabilir. Çünkü bir gemiyi yapmak için, bir kenti meydana getirmek için çok sayıda insan bir araya gelmektedir.<sup>740</sup>

Burada Demea'nın da Philo'yu destekleyen tarzda düşünceler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Tek bir Tanrı'nın mı yoksa birçok Tanrı'nın mı var olduğu, varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz Tanrı'nın ya da tanrıların mükemmel olup olmadığı ve ölü mü diri mi olduğu konularında kararsız kaldığını ve onlara nasıl güvenilebileceğini sormaktadır. Bütün bunların sonucu olarak da din kuramının tümüyle faydasızlaştığını savunmaktadır.<sup>741</sup>

İlk çağlardan itibaren doğanın düzeni üzerinde filozoflar akıl yürütmüşler ve o dönemlerde yapılan deneylerin, gözlemlerin sonuçlarına göre, Tanrı'yı kanıtlamaya veya Tanrı'nın sıfatları hakkında görüşlerini ortaya çalışmışlardır. Hume'a göre, bu

<sup>739</sup> Hume, s. 411-412.

<sup>740</sup> Hume, s. 413.

<sup>741</sup> Hume, s. 415.

yöntemin eksik tarafı ise şudur: Bilimin sürekli gelişmesi, doğanın insanlar tarafından bilinemez birçok özelliğinin keşfedilmesi sonucunda insan bilgisi hızla ilerlemektedir. Buna rağmen günümüze göre çok daha az bilgi seviyesinin olduğu dönemlerde de Tanrı ile doğa arasında bir bağ kuruluyordu. Kısacası bilim ne kadar ilerlemiş olursa olsun, insanların dar ve sınırlı görüşlerinden, deneyimlerinden yola çıkılarak, Tanrı hakkında görüşler ortaya koymak yanlıştır. Geçmişe göre ilerlemiş olan bilgimiz, geleceğe göre belki de çok geridir. Bundan dolayı herhangi bir dönemde Tanrı hakkında ortaya konulan düşünceler ne kadar ileri bilgi seviyesine dayansa da, bu bilginin eksik olma ihtimali her zaman bulunmaktadır.

Doğal Din Üstüne *Söyleşiler*'in onuncu bölümünde, insanların mutsuzluklarından, dünyadaki kötülüklerden söz edildikten sonra Philo, Tanrı'nın ahlakî özellikleri olarak kabul edilen; adalet, iyilik, merhamet ve dürüstlüğün ne insanlarda ne de doğadaki diğer varlıklar üzerinde görüldüğünü belirtmektedir. Şöyle ki, insanlar mutlu değiller, öyleyse Tanrı onların mutlu olmasını istemiyor demektir. Bunun yanı sıra doğanın akışı, insanların ve diğer canlıların mutluluğuna da yönelmemektedir.<sup>742</sup> Dünyada mutsuzluğun var olduğunu herkes kabul etmektedir. Öyleyse bunun sebebi nedir? Bir rastlantı sonucu mutsuzlukların ortaya çıktığını söylememiz mümkün değildir. Tanrı'nın iyi niyetli ve güçlü olmasından da şüphe duymayız diyen Philo, bu konuların her türlü insan kavrayışını aştığını ve insanların olağan doğruluk-yanlışlık ölçülerinin bu konulara uygulanamayacağını söylemektedir. İnsan yaşamı ya da insanın durumu konusunda, büyük bir zorlama olmaksızın, sonsuz güç ve bilgeliğin yanı sıra ahlakî nitelikleri çıkaracağımız, sonsuz iyiliği öğrenebileceğimiz herhangi bir görüş yoktur. Bu konuyu ancak inancın gözleriyle keşfetmemiz gerekir.<sup>743</sup> Evreni hiç bilmeyen sınırlı zekâ sahibi birisine, bu evrenin çok iyi, bilge ve güçlü bir varlığın ürünü olduğu söyleneceydi, bu evrenin yaratıcısı hakkında kendisine verilen bu önbilgiden dolayı, evrendeki kötülükler, yoksulluklar ve düzensizlikleri asla göremezdi. Hatta bunları görseydi bile, belki hayal kırıklığına uğrardı ama inancından vazgeçmezdi. Bunun aksine, bu kişi iyilik sahibi, güçlü, üstün bir zekâyâ önceden inandırılmamış ise, eşyanın görüntülerinden bu inanca varması bekleniyor olsun, bu kişi için durum tümüyle değişir ve o üstün güçlerin iyiliği

<sup>742</sup> Hume, s. 439-440.

<sup>743</sup> Hume, s. 443.

hakkında bir sonuç çıkaramaz. Çünkü insanlar normal olarak çıkarımlarını bildiklerinden yaparlar, bilmediklerinden değil.<sup>744</sup> Burada da Hume, Philo aracılığıyla, insanların körü körüne inandıklarını ve bir kez inandıktan sonra da, onların görüşlerini değiştirmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu konuları imanın gözleriyle keşfetmemiz gerekir derken de, iman'ı nispet ettiği sınırlı zekâ sahibi insan örneğinden de anladığımız kadarıyla, kendisi gibi düşünmeyen insanların belki de sınırlı zekâyâ sahip olduklarını düşünmektedir. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak kötülük problemi başlığı altında ele alıp inceleyeceğiz.

Philo, insanlara görüldüğü haliyle bu dünyanın, çok güçlü, bilge ve iyiliksever bir Tanrı beklentisine uygun olmadığını söylemektedir.<sup>745</sup> Tanrı'nın insan tutkularından bazılarına sahip olduğuna bazılarında da sahip olmadığına inanmak tutarsızlıktır. Örneğin, Tanrı'nın beğenilme isteği olduğuna inanılır. Ancak insanlara ait olan bu tutkunun Tanrı'da olduğuna inanılırken diğer tutkuların olmadığına inanılmaktadır.<sup>746</sup>

Bu noktada Tanrı hakkında teşbîhî (antropomorfik) bir dil kullanılıp kullanılmayacağı konusunda hem İslâm düşünce tarihinde hem de Hıristiyan ve Yahudi düşünce tarihinde uzun tartışmaların olduğunu belirtmemizde fayda vardır. Örneğin, Allah'ın el, yüz, göz vs. gibi zatî nitelikleri ile, iniş, kurulma, kaplama, oturma gibi fiilî nitelikleri Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir. Buna benzer ifadeler diğer kutsal kitaplarda da bulunmaktadır.<sup>747</sup> Dil, doğal olarak insanî var oluşa derinden kök salmıştır. Bundan dolayı insanların konuşmalarındaki her şeye insanî kategorileri empoze etmesi kaçınılmazdır.<sup>748</sup> Öyleyse Tanrı hakkında nasıl konuşmalıyız? Nasıl bir dil kullanmalıyız?

Tanrı hakkında konuşmanın zorluğu aslında ortadadır. Çünkü Tanrı'nın bulunuşu nesnelere bulunuşuyla aynı değildir. O, insan sözüyle doğrulanamaz. Fakat Tanrı olmadan da söylemi tamamlamak mümkün görünmemektedir. Zaten bizzat Tanrı, insanlara kendisini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanmıştır ki bu da insana has bir dilin kullanılmasını gerekli kılmıştır.<sup>749</sup> Tanrı'yı tasvir etmek için kullanılan

<sup>744</sup> Hume, , s. 444-445.

<sup>745</sup> Hume, s. 446.

<sup>746</sup> Hume, s. 466.

<sup>747</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 57.

<sup>748</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı (Modern Mantık ve İman)*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999, s. 89.

<sup>749</sup> Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 15-16.

araç, sonlu objeleri incelemeye yönelik bir dildir.<sup>750</sup> Bu nedenle Tanrı hakkında teşbihî bir dil kullanmadan konuşmak aslında mümkün değildir. Buradaki teşbihî dilden kastedilen, katı antropomorfik bir tarzda konuşmak değildir. Çünkü katı antropomorfik tarzda konuşmak günlük dilde kullanılan kelimelerin aynı şekliyle Tanrı için kullanılması demektir ki, Tanrı hakkında bu şekilde konuşmak doğru ve uygun değildir. Katı antropomorfizmin aksine Tanrı hakkında tenzihî bir dil kullanılması da mümkün görünmemektedir. Çünkü tenzihî dil ile Tanrı'nın ne olduğundan çok ne olmadığı hakkında bilgi verilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir şeyin ne olmadığıнын söylenmesi aslında, o şeyin ne olduğu konusunda açık bir bildirimde bulunmamak anlamına gelmektedir. Olumsuz dil örnekleri Kur'an-ı Kerim'de de<sup>751</sup> geçmesine rağmen, sadece olumsuz dil kullanılarak Tanrı'yı insanlara tanıtmak mümkün değildir. Tanrı hakkında konuşmanın çözümü ise katı antropomorfizm ile tenzihî dil arasında yer alan ılımlı antropomorfizm dili yani temsilî dil (analojik dil) kullanımında ortaya çıkmaktadır. İşte temsilî dil, bize antropomorfizm ile agnostisizm arasında bir çözüm sunmaktadır. Böylece hem Tanrı'nın aşkınlığını vurgulayan hem de insanların tecrübelerine dayanan bir dil anlayışı ortaya konulmuş olacaktır.<sup>752</sup> Analoji mantığı, insanların Tanrı'yı, sonlu varlıklar sayesinde, bir dereceye kadar meşru bir biçimde anlayabileceklerini ortaya koymaktadır.<sup>753</sup> Hume'un görüşlerine bakıldığı zaman, onun katı antropomorfizme karşı çıktığı görülmektedir.<sup>754</sup>

Hume'un Tanrı hakkındaki görüşlerine genel olarak baktığımızda, onu katı antropomorfizm ile agnostisizm arasında bir yerde düşünmemizin doğru olacağı kanaatindeyiz. Tanrı'nın doğasının bilinemez olduğunu söylediği için agnostisizme yaklaşan Hume, Tanrı hakkında ortaya konulan klasik sıfatların antropomorfik öğeler içermesi nedeniyle kabul edilmemesi gerektiğini söylemesiyle de katı antropomorfizme karşı çıkmaktadır. Tanrı konusunda dikkatimizi çeken bir başka nokta ise Hume'un Tanrı'dan söz ederken Hıristiyanlıktan ve bu din tarafından kabul edilen Tanrı'nın sıfatlarına hemen hemen hiç atıfta bulunmaması oldu. Bu konudaki görüşlerine genel

<sup>750</sup> Ferre, s. 90.

<sup>751</sup> "O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur." (112. İhlâs: 3,4); "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (42. Şûrâ: 11)

<sup>752</sup> Koç, s. 58-74.

<sup>753</sup> Ferre, s. 92.

<sup>754</sup> İmamoğlu, s. 28.



olarak bakıldığı zaman onun söz ettiği Tanrı'nın, Hıristiyanlıkta dâhil olmak üzere herhangi bir dine ait olan Tanrı değil, genel bir Tanrı olduğu söylenebilir.

### 2.2.3. Tanrı ile ilgili Yanlış Tasarımlar ve Eleştirisi

Hume'a göre, çoktanrıcılık ve puta tapıcılık eğitim görmemiş insanların ilk dinidir.<sup>755</sup> Düzenin ve devletlerin kurulmasından önceki insan yaşamının rastlantılara bağlı olduğunu söyleyen Hume, medenî olmayan dönemlerde batıl inançların her yerde egemen olduğunu ve insanların da mutluluk ya da mutsuzluklarını belirleyen görünmez güçler hakkında en içten bir arayışa yönelmelerinin doğal olduğunu belirtmektedir.<sup>756</sup> Ona göre, çoktanrıcı bir insan, evrenin her parçasını tanrılaştırır ve doğadaki göz alıcı her şeyin gerçek tanrılar olduğuna inanır. Bu kişilerin kurdukları sistemde güneş, ay, yıldızlar vb. birer tanrıdır.<sup>757</sup> Bu insanların hem eğitim seviyelerindeki yetersizlik hem de buldukları yaşam şartları gereği Tanrı ve doğanın düzeni hakkında doğru bilgilere ulaşmalarının mümkün olmadığından söz eden Hume, bu insanların ulaştıkları Tanrı anlayışının bir tür insanî özellikler taşıyan varlık olduğu kanaatindedir.<sup>758</sup> Aynı ayrı yetki alanlarının çeşitli tanrılara dağıtılmasının bir sonucu olarak, savaş tanrısı doğal olarak öfkeli, acımasız ve zorlu biri diye gösterilecektir. Şiir tanrısı zarif, kibar ve sevimlidir. Ticaret tanrısı hırsız ve yalancıdır. Bir Tanrı'nın bir tutkuyu, bir olayı ya da belirli eylemleri yönettiği varsayılınca, bu tanrının kendisine uygun sıfatlar ve maceralar bulmak kaçınılmaz bir durum olmaktadır.<sup>759</sup> Gözle görünmez bir ruhsal zekâ, sıradan kişilerin kavrayışının çok üstünde olan bir durum olduğundan dolayı, insanlar doğal olarak onun duyulanabilir bir tasvirini yaparlar.<sup>760</sup> Dolayısıyla o dönemlerde yaşayan insanların dar görüşlü olmaları nedeniyle, doğanın bütün yapısına düzen veren, sonsuz ve mükemmel ruhu tanımları mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da doğadaki olay çeşitliliğini açıklayabilmek için, her yer yerel tanrılarla dolmuştur. Hatta Hume'a göre bu durum eğitim görmemiş toplumlarda bugün bile devam etmektedir.<sup>761</sup> Sıradan insanların tanrılarının, insanlardan üstünlüğü o kadar azdır ki, insanlar herhangi bir kahraman ya da topluma yararlı olan bir kişiye hayranlık duydukları zaman onu bir

<sup>755</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 315.

<sup>756</sup> Hume, s. 318.

<sup>757</sup> Hume, s. 325.

<sup>758</sup> Hume, s. 318.

<sup>759</sup> Hume, s. 325-326.

<sup>760</sup> Hume, s. 328.

<sup>761</sup> Hume, , s. 318.

tanrıya dönüştürmüşlerdir. Eski dünyanın tanrılarının çoğunun bir zamanlar insan oldukları ve onların tanrılaştırılmalarının, halkın onlara duyduğu hayranlık ve sevgi olduğunu Hume belirtmektedir. Hume, burada kendisine göre önemli bir tespit daha yapmaktadır. O, eski dönemlerde ressam ve heykeltıraşların olmamasının, insanların bitkileri, hayvanları ve düzene sokulmamış maddeyi tanrılaştırmalarına neden olduğunu belirterek ilerleyen dönemlerde sanatın gelişmesi sonucunda ressam ve heykeltıraşların insan biçiminde tanrılar yaparak halkın dinî bağlılığını artırdıklarını ve bu bağlılığın yöneldiği nesnelere belirlediklerini söylemektedir.<sup>762</sup> Hatta Hume'a göre, tanrılar yapılmış olduğu malzeme ne kadar değersiz olursa, onlara inanmış olan insanların gönüllerinde daha büyük bir bağlılık uyandırması da olasılığı artmaktadır.<sup>763</sup> Görünen o ki Hume, başlangıçta insanların çoktanrılı bir anlayışa sahip olduğu kanaatindedir. O bunu Tanrı hakkında çarpık bir tavır olarak değerlendirmektedir.

Eğitim görmemiş ve ilk dönemlerde yaşayan insanların yanlış Tanrı tasarımlarına ek olarak Hume, yaşadığı dönemdeki dünyada yaygın olan dinlerde bile Tanrı hakkında yapılan tasvirler nedeniyle, Tanrı anlayışının çarpıtıldığını belirtmektedir. Ona göre Tanrı'ya geçici hevesler, saçmalıklar ve ahlaksızlıklar yakıştırılmıştır. Hatta günlük hayatta akıllı ve erdemli bir insana doğal olarak atfedilen kişilik özelliklerinin bile altına inilmiştir. Ulusların çoğunda uygulamada egemen olan dinler araştırıldığında, bunların hasta insanların rüyalarından başka bir şey olmadığı da görülebilir.<sup>764</sup> Hume'un, yaygın dinlerdeki Tanrı hakkındaki yanlış tasarım örneği olarak, İslâm dinine hakaret içeren sözlerini görmekteyiz. Onun iddiasına göre, İslâm dininde Tanrı, bazen yerin ve göğün yaratıcısı olarak yüceltilmekte bazen de Tanrı'nın güç ve yetileri insanlarla aynı düzeye indirilmektedir. Ayrıca Tanrı'ya ahlakî açıdan zayıflıklar ve tutkular da yakıştırılmaktadır. Hume, Hıristiyanlığın bu tür çelişkilerden arınmış bir din olduğunu da sözlerine eklemektedir.<sup>765</sup>

Hume, Hıristiyanlığın bu tür çelişkilerden uzak bir din olduğunu söylerken bu dindeki çok önemli bir inanç esasına yani Teslis'e hiç değinmemektedir. Teslisin en önemli unsurlarından birisi olan "Oğul"un yani İsa'nın "insan şeklinde bir ilah" olarak kabul edildiği Hıristiyanlığa göre, Allah İsa'da bedenleşmiştir. İnsanlara sevgi ve

<sup>762</sup> Hume, s. 327.

<sup>763</sup> Hume, s. 346.

<sup>764</sup> Hume, s. 362.

<sup>765</sup> Hume, s. 332.

merhametini göstermek amacıyla İsa suretinde onların arasında yaşamıştır.<sup>766</sup> Bundan dolayı Hume'un Hıristiyanlık hakkında yapması gereken bu yorumları İslâm dini için söylemesini de düşündürücü bulduğumuzu belirtmekte fayda vardır. Hume'un İslâm dini hakkındaki bu düşüncelerinin ya onun İslâm dini hakkındaki bilgisizliğine ya da batılı düşünürlerin birçoğunda olduğu gibi İslâm'a karşı oluşturdukları önyargılara dayandığını söyleyebiliriz. Yaygın ve ilahî dinler içinde tevhit ilkesine bağlı tek din olan İslâm'ın, antropomorfik ögeler içerdiğini söylemek bir önyargıdan başka bir şey değildir.

Hume, insanların Tanrı hakkındaki yanlış tasarımlarının sebeplerinden en önemlilerinin onların korkuları ve herhangi bir şeyi aşırı övme veya yaranma eğilimi olduğuna inanmaktadır. İnsanların doğal korkuları, şeytanca ve kötü niyetli bir tanrısal varlık ortaya koymaktadır. Bunun aksine insanların aşırı övgü eğilimleri de, kendilerini üstün ve kutsal bir varlığı kabul etmeye götürmektedir. Güç ve bilgi üstüne ayrıntılı fikirler oluşturamayan Afrikalılar, Hintliler ve Japonlar gibi pek çok medenî olmayan ve bilgisiz toplumlarda, kendilerinin de itiraf ettikleri gibi, kötü yürekli ve tiksindirici bir varlığa tapılabilir. Ancak Hume, onların taptıkları bu varlık hakkındaki olumsuz düşüncelerini herkesin önünde veya tanrılarının kendilerini duyacaklarını düşündükleri yerlerde yani tapınaklarında dile getirmekten de kaçındıklarını belirtmektedir.<sup>767</sup>

Hume'a göre, insanların Tanrı hakkındaki yanlış tasarımlarının sebeplerinden bir diğeri de, onların bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, her nesneye yakından görüp bildikleri ve içlerinden duydukları nitelikleri yüklemek yolunda evrensel eğilimleridir. Örneğin ayda insan yüzleri, bulutlarda ordular görebiliriz. Deney ve düşünce bunları düzeltmezse, doğal bir eğilimle, bizi üzen ya da sevindiren her şeye kötü veya iyi niyet yakıştırırız. İşte bundan dolayı insanların doğalarında, Tanrısal varlığa insan tutkularını ve kusurlarını yüklemek, onu kıskanç, oç alıcı, geçici hevesleri olan ve taraf tutan bir varlık olarak düşünmek gibi özellikler bulunmaktadır. Böyle olunca insanların Tanrı'ya üstün güç ve otoritesi dışında her açıdan kötü ve akılsız bir insan gibi göstermeleri de normal bir durum olmaktadır.<sup>768</sup>

---

<sup>766</sup> Tümer, Küçük, s. 284.

<sup>767</sup> Hume, s. 353.

<sup>768</sup> Hume, s. 317.

Tanrı hakkındaki saygısız ve noksan düşüncelerin bütün puta tapıcılarda uzun zaman sürüp gittiğini söyleyen Hume, Yunanlıların bu durumdan hiçbir zaman kurtulamadıklarını Sokrates örneğiyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Sokrates, tanrıların bazı şeyleri bilip bazı şeyleri de bilmediği şeklindeki yaygın görüşü kabul etmemiş ve tanrıların her şeyi bildiklerini ileri sürmüştür. Fakat Sokrates'in bu görüşü içinde yaşadığı toplumun anlayış seviyesinin çok üstünde olan bir görüştü. Bunun yanı sıra Hume, Herodotos'un tanrılara, kıskançlık duygusunu yakıştırdığını da sözlerine eklemektedir. Bütün bu olumsuz görüşlerine rağmen onlar tapınma ayinlerindeki pagan ilahilerinde tanrıları için övgü dolu sözleri söylemekten de geri kalmamaktadırlar.<sup>769</sup>

Hume, Homeros ve Hesiodos'dan tanrıların tarihini okuyan bir kişinin tanrıların kendi aralarında yaptıkları ve toplum içerisinde suç olarak kabul edilen bazı davranışların tanrılar tarafından yapıldığında doğal karşılandığını göreceğini söylemektedir. Örneğin, adaletsizlik, zina ve diğer ahlakî olmayan birçok davranış tanrılar tarafından yapıldığında normal karşılanmasına rağmen, toplum içerisinde yaşayan insanlar tarafından bunların yapılması suç olarak kabul edilmektedir.<sup>770</sup> Yine Homeros'ta tanrıların insanlara, insanların da tanrılara birçok kötülük yaptığı bilgisi yer almaktadır.<sup>771</sup>

Hume yanlış Tanrı tasarımlarına başka örnekler de vermektedir. Çinliler, duaları yerine gelmeyince putlarını dövmektedirler. Laponların tanrıları, buldukları, alışılmamış biçimdeki rastgele seçtikleri bir taşdır. Mısır efsaneleri incelendiğinde, onların hayvanlara taptıklarının görüleceğini ve bunun nedeninin de, tanrıların, düşmanları olan yeryüzü doğumlu insanların dehşetinden kaçmak amacıyla kendilerini hayvan şekline sokarak saklanmak zorunda kalmaları olduğunu söylemektedirler. Karyahlar da, kendi tanrılarının arasına yabancı tanrıları sokmamak için düzenli olarak, belli dönemlerde silahlanıp, mızraklarıyla havayı döverek kendi sınırlarına kadar ilerlemekte ve böylece yabancı tanrıları kovduklarına inanmaktadırlar.<sup>772</sup>

Hume, bilgili bir çağda yaşamış ve filozoflardan dünyanın yaratılış ilkelerini öğrenmiş olan Ovidius'un, tanrılar hakkındaki ortaya konan bu görüşlerin yanlışlığını fark ettiğini ve bu konular hakkında görüş belirtmekten kaçındığını belirterek, teolojinin

<sup>769</sup> Hume, s. 353-354.

<sup>770</sup> Hume, s. 355-356.

<sup>771</sup> Hume, s. 321.

<sup>772</sup> Hume, s. 321.

ona hiçbir şey öğretmediğini ve onun da bu sorunu açıklamamış olduğunu söylemektedir. Sicilyalı Diodoros da, dünyanın kökenine ilişkin görüşlerinde tanrıdan hiç söz etmemektedir. Bu durumu inançlı bir dindarın kabul etmesinin mümkün olmadığını söyleyen Hume'a göre, eski dönemlerde dünyanın kökeni sorusunun din sistemlerine girmesi ya da teologlarca incelenmiş olması yalnızca bir rastlantıdır. Yalnızca filozofların bu sistemleri ortaya koymaya çalıştıklarını belirten Hume, bunların da her şeyin ilk nedeni olarak bir zihne ya da üstün zekâyâ başvurularının sonraki dönemlerde olduğunu söylemektedir. Çünkü eski dönemlerde şeylerin kökenini Tanrı olmadan açıklamak günah sayılmamaktaydı. Bundan dolayı da Thales, Anaksimenes, Herakleitos ve diğerlerine hiç kimse hesap sormamıştır. Bunun aksine filozoflar arasında teist olarak kabul edilebilecek olan Anaksagoras ise tanrıtanımazlıkla suçlanan ilk kişi olmuştur.<sup>773</sup>

Hume sıradan insanların araştırmalarını bu denli ileriye götürmeleri ve kendi din sistemlerini akıl yürütmelerden çıkarmalarının hiçbir zaman olası olmadığını ve filolog ve mitologların böylesi bir kavrayışa hemen hemen hiç erişemediklerini savunmaktadır. Bu konularla uğraşan filozoflar bile tanrılarla insanların ortak kökenini ateşte, suda, havada ya da her neyi geçerli element olarak kabul etmişlerse onda bulmuşlardır. Tanrıların doğa güçlerine dayandıklarının sanılması sadece ilk kökenleri bakımından da değildir. Bütün var oluş dönemlerinde tanrılar kader ya da alinyazısının egemenliği altında bulunmaktaydılar. Hume, bu tür eksik ve kusurlu teoloji sistemlerine din adının verilmesinin hata olduğunu belirtmektedir.<sup>774</sup> Görülüyor ki Hume, insanların oluşturdukları Tanrı tasavvurlarını kendi kültürlerine ve psikolojilerine bağlayarak, bunun da çarpık bir anlayış olduğunu söyleyerek eleştirmektedir.

#### **2.2.4. Tanrı İnançının Kökeni ve Çoktanrıcılık**

İnsanların ilk dinlerinin ya da Tanrı inançlarının, gelecek olaylar hakkındaki duyulan kaygılı bir korkudan ve umut'tan kaynaklandığını<sup>775</sup> ve zor duruma düştükleri zaman bilinmeyen nedenlere başvurduklarını söyleyen Hume,<sup>776</sup> görünmez ve zeki bir güce inanmanın her yerde ve her çağda, insanlar arasında yaygın olduğunu, fakat bu

<sup>773</sup> Hume, s. 322-324.

<sup>774</sup> Hume, s. 324-325.

<sup>775</sup> Hume, s. 318, 352-353.

<sup>776</sup> Hume, s. 336.

inanma tarzlarının evrensel olmadığını ve tek biçimlilik göstermediğini belirtmektedir.<sup>777</sup> İnsanların günümüzde bile zor duruma düştükleri dönemlerde bilinmeyen nedenlere başvurduklarını söyleyen Hume'a göre, insanlar yöneldikleri bu varlıkları soyut olarak algılamaktan tedirgin oldukları için, giderek onları daha belirgin hale getirmeye ve kendi doğal kavrayışlarına daha uygun biçimlere büründürmeye ve böylece onları sevgi ve nefretle harekete geçen, armağan ve kurbanlarla etkilenen, insanlar gibi zeki varlıklar gibi görmeye başlamaktadırlar. Hume, insanların din düşüncesinin bu durumdan kaynaklandığını ve doğal olarak puta tapıcılığın ve çoktanrıçılığın kökeninin de bu durum olduğunu savunmaktadır.<sup>778</sup> Gezginci ya da tarihçiler de hiçbir din duygusu olmayan kimi ulusların bulunduğunu belirtmekte, dolayısıyla din duygusunun, bir evlat sevgisi, benlik sevgisi vs. gibi, insanın özgün doğasında bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. İlk din duygusu, inancı doğuran rastlantı ve etkenlerin neler olduğu Hume'un araştırmasının temel konusunu oluşturmaktadır.<sup>779</sup>

Bu noktada Hume'un deist olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Aslında Hume'un deist olup olmadığına karar vermek zor bir durumdur. Onun deist olarak kabul edilmesi için birkaç neden vardır. Örneğin Hume, eserlerinde vahyedilmiş dinlere veya bu dinlerin iddialarına çok fazla yer vermemiştir. Ayrıca bütün dinleri insan ürünü olarak kabul etmiş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Onun özellikle mucize konusundaki eleştirileri Tanrı'nın evrene müdahalesini ortadan kaldırmaya yönelik olarak anlaşılmalıdır. Ancak Hume'un deist olmadığına dair görüşler de ortaya konulabilir. Mucize konusunda da göreceğimiz gibi Hume, aslında neden ve sonuç bağlantısını zorunlu olarak görmemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın evrene müdahalesi şeklinde düşünülebilecek olayların imkânını bütünüyle inkar etmemektedir. Ayrıca Hume, evrenden ahlak ve din çıkarılabileceği şeklinde bir görüş de ortaya koymamıştır.<sup>780</sup> Bunun haricinde Tanrı'nın, ilerleyen dönemlerde dünyaya müdahale edebileceğine dair görüşleri Hume'un, deist olmadığına bir kanıt olarak gösterilebilir. O, *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserinde dünyada görülen bazı düzensizliklerin veya kötülüklerin

---

<sup>777</sup> Hume, s. 309.

<sup>778</sup> Hume, s. 336-337.

<sup>779</sup> Hume, s. 309-310.

<sup>780</sup> Çevik, s. 104, 288.

ilerleyen bir dönemde Tanrı'nın müdahalesi ile düzelebileceğini ima eden görüşlere yer vermektedir.<sup>781</sup>

Sonuç olarak Hume'un Tanrı'nın temel niteliklerini kabul etmesini, her ne kadar herhangi bir dine vurgu yapmasa ilahî vahiyden ve gerçek Hıristiyanlığa ulaşmanın gerekliliğinden söz etmesini göz önüne aldığımızda, onun teizm ile deizm arasında bir yerde olduğunu, görüşlerine bir bütün olarak baktığımız zaman ise teizme biraz daha yaklaştığını söyleyebiliriz.

İnsan topluluğunun geçmişten günümüze gelişerek daha yetkin bir duruma geldiğinden hareket eden Hume, insanlığın ilk dininin de çoktanrıcılık ya da puta tapıcılık olduğunu savunmaktadır. 1700 yıl kadar önce bütün insanların çoktanrıcı olduğunun inkâr edilemeyecek bir olgu olduğunu, tarihin açık tanıklığına bakıldığında zaman eski çağlara gidildikçe, çoktanrıcılığa da o denli yaklaşmış olunabileceğini belirten Hume, eski çağlarda şimdikinden daha yetkin bir dinden hiçbir iz ve belirti olmadığını söylemektedir. Yazının ya da tarihin erişebildiği kadarıyla insanların tümünün eski zamanlarda çoktanrıcı oldukları görünmektedir. Hume, bu noktada dikkat çekici bir tespit yapmaktadır. Ona göre yazının bulunuşundan itibaren elde edilen bilgiler insanların çoktanrıcı bir inanişaya sahip olduklarını gösteriyorsa yazının bulunmasından önceki dönemlerde insanların salt teizm ilkelerine bağlı oldukları da söylenemez. Hume, burada yazının bulunmasıyla insanların bilgilerini daha da artırdığını ve medenileştiğini düşünmekte, yazının bulunmasından önceki dönemlerde ise insanların daha bilgisiz ve ilkel bir yaşam sürdürdüklerini kabul etmektedir. Din konusunda da buna benzer bir paralellik kuran Hume, insanların eski dönemlerde daha gelişmiş bir dine inanmalarının mümkün olmadığını savunmaktadır.<sup>782</sup>

İnsanların politeizm'den monoteizm'e doğru ilerlediğini kabul eden Hume, Tanrı hakkındaki düşüncelerinde de bir gelişim ve değişim olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insan düşüncesinin doğal ilerleyişine paralel olarak, ilk başlarda üstün güçler hakkındaki alçaltıcı ve ciddiyetsiz olan düşünceleri, daha sonra gelişerek doğanın bütün yapısını düzenleyen mükemmel Varlığa ulaşmışlardır. Hume bu görüşünü kanıtlamak için de, insan düşüncesinin aşağı olandan üstün olana doğru yavaş yavaş ilerlediği ilkesini ortaya koymaktadır. Örneğin, insanların kulübelerde yaşamadan önce saraylarda

<sup>781</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 118.

<sup>782</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 310.

yaşadığını söylemek veya tarım yapmadan önce geometri çalıştıklarını düşünmek yanlıştır. Hiçbir şey insan düşüncesinin bu doğal ilerleyişini değiştiremez.<sup>783</sup>

Hume insanların ilk dinlerinin politeizm ve Tanrı hakkındaki ilk düşüncelerinin de yanlış ve eksik olduğu yönündeki düşüncelerinden sonra, Hıristiyanlığın da Tanrı'nın yaratmış olduğu ilk insan olarak kabul ettiği Hz. Âdem hakkında bir şeyler söylemesi kaçınılmaz olmuştur. Ancak Hume'un bu bilgileri, İncil'den değil de edebiyatçı John Milton'un adını vererek, onun aracılığıyla aktarması düşündürücüdür. Hume, Âdem'in yetilerinin mükemmelliğiyle Cennet'te ortaya çıktığında, doğanın, göğün, havanın, yerin, kendi bedeninin görkemli görünüşlerine doğal olarak şaşıracağını ve bunun sebebini öğrenmek isteyeceğini söylemektedir. Fakat toplumun ilk doğuşu sırasındaki insanın yaptığı gibi o da çeşitli istek ve tutkularının baskısı altında bulunduğundan, doğanın düzenli görünümüne hayran olacak ya da çocukluğundan beri göre göre alıştığı o nesnelere ilişkin soruşturmalar yapacak boş vakit bulamaz. Doğa ne kadar düzenli ve tek biçimli yani mükemmel görünürse ona o kadar alışmış olacağından dolayı doğayı inceleyip araştırmaya da istek duymayacaktır. Korkunç bir şeyin (korkunç, görülmedik, alışılmadık bir varlık) ortaya çıkması böyle birinin merakını uyandırır ve bunu pek olağanüstü bir şey sayar. Yeniliğinden dolayı bundan korkar ve kurbanlar kesmeye ve dualar etmeye koyulur. Fakat tüm bedeni ve organları düzenli olan bir canlı onun gözünde olağan bir görüntüdür ve bu onda hiçbir dinsel görüş ya da duygu uyandırmaz. Ona bu canlının nereden ortaya çıktığı sorulduğunda ise, ana babasının çiftleşmesinden meydana gelmiştir cevabını verecektir. Bu canlının asıl nereden geldiğini yani ilk kaynağını, evrenin yapısının nereden kaynaklandığını da hiç araştırmayacaktır. Kendisine bu konularda soru sorulsa bile o kişi bu sorulara kafa yorup da cevap vermeyecektir.<sup>784</sup>

Hume'a göre, eğer insanlar başlangıçta, çoktanrıci bir anlayışın aksine, doğanın yapısından yola çıkarak akıl yürütme yoluyla Üstün Varlık inancına ulaşmış olsalardı, bu durumda bu inancı bırakıp da çoktanrıci bir inancı benimsemezlerdi. İnsan aklı eğer tek Tanrı inancını ilk önce keşfetseydi, bu inancı korumayı ve sürdürmeyi de daha kolaylıkla başarabilirdi. Çünkü herhangi bir öğretinin ilk olarak bulunması ve kanıtlanması daha zordur. Bunun aksine bu öğretinin sonraki süreçleri yani

<sup>783</sup> Hume, s. 311.

<sup>784</sup> Hume, s. 311-312.



desteklenmesi ve sürdürülmesi daha kolaydır.<sup>785</sup> Dolayısıyla teizmin insanların ilk dini olması ve sonradan bozularak çoktanrıci ve puta tapıcı bir inanış doğurması Hume'a göre imkânsızdır.<sup>786</sup>

Eğitim görmemiş insanların ilk dininin çoktanrıcilik olduğunu savunan Hume, çoktanrıcilğin kökenini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, çoktanrıcilği benimsemiş insanların ilk dinî düşünceleri, doğada olup bitenleri izlemekten değil de, kendi yaşantılarıyla ilgili bir kaygı ve bitmek tükenmek bilmeyen umut ve korkulardan kaynaklanmıştır. Yani ilk dinin kaynağı insanın kendi psikolojisidir. Çünkü eğer insanlar doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çaba gösterseydiler, bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren tek bir varlık fikrine ulaşabilirlerdi. Doğadaki bu düzeni, üstün bilgiğe sahip olan birbirinden bağımsız birçok varlığın elbirliği ile meydana getirmiş olduklarını düşünmek yanlıştır. Oysa insanlar doğada olup bitenleri bırakarak, insan yaşamındaki çeşitli ve karşıt olayların izlerini sürerek çoktanrıcilğe ve birçok sınırlı ve kusurlu tanrısal güçlerin varlığına ulaşmışlardır. Örneğin, güneşin yetiştirdiği ürünleri bir fırtına yok edebilir. Yağmurların beslediği ürünleri de güneş kasıp kavurabilir. En büyük bollukların ortasında, hastalık ve salgınlar bütün insanları kırıp geçirebilir. Bütün bu durumlar öylesine çeşitlilik ve belirsizlik içermektedir ki, bunların zeki varlıklarca düzenlendiği varsayılırsa, bu varlıkların tasarım ve niyetlerinde aykırılık ve karşıt güçler arasında bir çatışma olduğunun düşünülmesi de doğaldır. Bunun sonucu olarak da her ulusun ayrı bir tanrısının veya tanrılarının olduğu ve bu tanrıların da her birinin egemenlik alanlarının farklı olduğu bir durum ortaya çıkmıştır. Hume, bütün bunların sonucu olarak da, puta tapan insanların herhangi bir iş yaparken, bu iş hangi tanrının yetki alanına giriyorsa o tanrıya başvurduklarını ve her doğal olayın zekâ sahibi olan bir etmen tarafından yönetildiği sonucuna ulaştıklarını belirtmektedir.<sup>787</sup> Aslında Hume bu görüşleriyle, insanların ilk dinlerini doğaya, doğanın düzenine değil de, kendi arzu ve tutkularına bakarak bulduklarını ve dolayısıyla yanlış bir inanışı benimsediklerini ortaya koymaktadır. Ona göre, insanlar kendi kaygı, umut ve korkularına değil de doğada olup bitenleri izleyerek doğadaki düzeni anlayabilseydiler çoktanrıcilik yerine tektanrıci bir inanışı benimseyecektiler. Hume'un bu görüşlerini, ilk insanların gerçekleştirme

<sup>785</sup> Hume, , s. 312.

<sup>786</sup> Hume, s. 313.

<sup>787</sup> Hume, s. 313-315.

ihtimalleri de çok zayıf görünmektedir. Çünkü ona göre, ilk insanlar eğitim görmemiş ve bilgisiz insanlardır. Dolayısıyla bilgisiz insanların, doğadaki düzeni görmeleri ve anlamaları mümkün olmayacaktır.

Görülüyor ki, Hume, insanların ilk dinlerinin çoktanrıcılık ve puta tapıcılık olduğunu savunmaktadır. Ancak o zaman zaman insanların puta tapıcılıktan teist anlayışa, zaman zaman da teist anlayıştan puta tapıcılığa döndüklerini yani inançlarında bir gel git yaşadıklarını söylemektedir. İnsanların tanrıları hakkındaki övgülerinin, tanrısal varlıkları yetkinliğin en son sınırlarına doğru yücelterek, sonunda birlik ve sonsuzluk, yalınlık ve ruhsallık sıfatlarına eriştiklerini ve böylece teist anlayışa geldiklerini aktaran Hume, daha sonraki dönemlerde bu anlayışlarını koruyamayan insanların tekrar puta tapıcı bir anlayışa yöneldiklerini savunmaktadır. İnsanların doğalarında puta tapıcı bir eğilim olduğunu ve bundan dolayı bazı dinlerin kendi sistemlerini korumak için önlemler aldığını belirten Hume, Yahudi ve Müslümanları örnek olarak göstermektedir. Ona göre, Yahudiler ve Müslümanlar, bu durumun farkında oldukları için, insanların bu genel zayıflığının puta tapıcılığa yönelmesini engellemek amacıyla resim ve yontu sanatlarını yasaklamışlardır.<sup>788</sup>

David Hume'un insanlığın ilk dininin çoktanrıcılık olduğunu söylemesi özellikle batı düşüncesinde çokça tartışılmıştır. Örneğin, Fransız Aydınlanma filozoflarından birisi olan Voltaire'in, Hume'un bu görüşüne karşı çıktığını görmekteyiz. Deizmin Tanrı anlayışını savunan, ateizme ve Hıristiyanlığın dogmalarına karşı çıkan Voltaire'e göre, insanlar başlangıçta tek Tanrı'ya inanmaktaydılar.<sup>789</sup> Voltaire, bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: "Ben, önce bir tek Tanrı'ya inanmakla işe başladığımı, sonradan insanlığın zayıf yönüyle birçok Tanrı'nın benimsendiğini sanmaya yelteniyorum."<sup>790</sup> Rousseau ise, Hume'un görüşlerini desteklemiş ve insanların ilk dininin çoktanrıcılık

<sup>788</sup> Hume, s. 335-336.

<sup>789</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Lûtfi Ay), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2011, II, 368; Başcı, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, s. 59; R. Pettazoni, "Monoteizmin Teşekkülü", (çev. Fuat Aydın), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Sakarya 2000, s. 286; Ramazan Adıbelli, "Monoteizm ve Yüce varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50(2), Ankara 2009, s. 116-117.

<sup>790</sup> Voltaire, 368.

olduğunu teyit etmiştir. Rousseau'ya göre, insanlar düşüncelerini genelleştirinceye kadar tek bir Tanrı'yı kabul etmemişlerdir.<sup>791</sup>

İskoçyalı antropolog Andrew Lang, 1893 yılında yazdığı *The Making of Religion* adlı eserinde ilkel kabilelerin dinî inançları ve hayatlarında önemli rolü olan bir Yüce Varlık düşüncesinin bulunduğunu ortaya koymuştur.<sup>792</sup> Lang'in, Yüce Varlık düşüncesine sahip olduklarını söylediği ilkel kabileler ise şunlardır: Avustralya'nın güney ve güney doğusunda yer alan kabileler, Andaman adaları, Güney Afrika'da yaşayan Bushmen kabilesi, Kuzey Amerika yerlileri, Güney Amerika Kızılderilileri.<sup>793</sup> Lang'in ortaya koyduğu görüşlere İngiltere'de birçok antropolog karşı çıkarak, onun bir roman yazarı ya da gazeteci olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Lang'in görüşleri başka ülkelerde ciddiye alınıp incelenmiştir. Örneğin Alman Katolik din adamı, etnolog ve dilbilimci Wilhelm Schmidt, Lang'in görüşlerini kabul etmiş ve bu görüşleri savunmuştur.<sup>794</sup>

İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni ise, Lang'in bu görüşlerine karşı çıkmıştır. Pettazzoni'ye göre, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm ve Zerdüştlük politeist bir çevre içerisinde politeizmi reddederek ortaya çıkmış olan monoteist dinlerdir.<sup>795</sup> Bu dinlerin ortaya çıktığı ortama bakıldığında hepsinin politeist bir geleneğe karşı çıktığı görülecektir. İslâm Arapların politeist geleneğine, Zerdüş İnan halklarının politeist dinlerine, Hıristiyanlık ise Grek ve Roma politeizminin tanrılarına karşı çıkmıştır.<sup>796</sup> Pettazzoni, ilkel kabilelerde antropolog ve etnologların keşfettikleri şeyin aslında bir monoteizm olmadığını, bunun sadece bir Yüce Varlık düşüncesi olduğunu ve bu düşüncenin de gerçek monoteizm ile özdeşleştirilmesinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Pettazzoni, monoteizmin politeizm'den sonra olduğunu söylemesine rağmen, monoteizmin politeizm'den türediği şeklindeki görüşe de karşı çıkmıştır. Ona göre monoteizm, evrim ile değil dinî bir devrimle ortaya çıkmıştır.<sup>797</sup>

Pettazzoni ayrıca, Hume ve Rousseau'nun, kilisenin geleneksel görüşlerine aykırı olan bu öğretiyi, rasyonalist felsefeden almadıklarını belirtmektedir. Çünkü rasyonalist

<sup>791</sup> Pettazzoni, s. 286; Adibelli, s. 116-117.

<sup>792</sup> Pettazzoni, s. 287.

<sup>793</sup> Adibelli, s. 128.

<sup>794</sup> Adibelli, s. 121-122.

<sup>795</sup> Adibelli, s. 138.

<sup>796</sup> Pettazzoni, s. 290-291.

<sup>797</sup> Pettazzoni, s. 293; Adibelli, s. 138-139.

felsefenin temsilcilerinden birisi olan Voltaire, Hume ve Rousseau'nun aksine monoteizm'i savunmuştur. Aslında Hume ve Rousseau'nun, insanların ilk dininin çoktanrıcılık olduğu görüşünü ortaya koyarken yararlandıkları kaynak etnolojidir. Özellikle Hume'un, Amerika, Afrika ve Asya'nın ilkel kabilelerinin dinlerine müracaat ederek ve bunlardan örnekler vererek görüşlerini ortaya koyması bu görüşü haklı çıkarmaktadır.<sup>798</sup>

İnsanlığın ilk dininin çoktanrıcılık değil, tektanrıcılık olduğu genel kabul gören bir anlayıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininde ilk insan ve ilk peygamber olarak Hz. Âdem kabul edilmektedir. Dolayısıyla dünyanın büyük bir çoğunluğunu oluşturan bu üç din mensuplarına göre ilk din monoteizm'dir. İnsanların belirli dönemlerde monoteizm'den uzaklaşıp politeizme yöneldikleri de bir gerçektir. İşte bu dönemlerde Pettazzoni'nin ifadesiyle bir devrim yapılmış yani peygamberler aracılığıyla politeizm inancı düzeltilmeye çalışılmıştır.

Hume'un, insanların ilk dininin çoktanrıcılık olduğunu söylerken verdiği örneklere bakıldığında, Pettazzoni'nin deyimiyle, etnolojinin sağladığı verilerden yararlandığı görülecektir. Çoktanrıcılık'tan, tek Tanrı inancına geçişte Pettazzoni'nin "devrim" görüşü de ilahî dinler açısından uygun bir açıklama olarak kabul edilebilir. Çünkü peygamberlerin, gönderildikleri toplumlarda büyük değişiklikler meydana getirdiklerini görüyoruz. Bu noktada Pettazzoni'nin, ilkel dinlerde bulunan Yüce Varlık fikrinin, gerçek monoteizm olmadığını söylemesi de bir bakıma doğrudur. Çünkü bu Yüce Varlık yanında başka tanrıların varlığı da kabul edilmektedir. Ancak bu düşüncenin, insanların ilk dininin monoteizm olduğunu kanıtlaması açısından da çok önemli olduğunun kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim Hz. Peygamberin, Mekkeli müşrikleri putlara tapmaktan vazgeçirmek için büyük bir çaba sarf ettiğini görüyoruz. Mekkeli müşriklerin putlara tapmalarının yanı sıra göklerin, yerin ve insanların yaratıcısı olarak Allah'ı kabul ettiklerini de Kur'an-ı Kerim (29. Ankebut: 61, 31. Lokman: 25, 43. Zuhuruf: 87) bizlere bildirmektedir.

Tanrı düşüncesinin de deneyle elde edildiğini kabul eden Hume, insanların ilk dinlerinin çoktanrıcılık olduğunu kendi deneyci felsefesinin bir gereği olarak görmektedir. Çünkü ona göre, değişik toplumlarda değişik Tanrı anlayışlarının

---

<sup>798</sup> Pettazzoni, s. 286-287.

bulunması insanların Tanrı'yı farklı deneyimlediklerinin bir göstergesidir.<sup>799</sup> Ancak Hume'un ortaya koyduğu şekliyle politeizm'den monoteizm'e geçişin hiçbir rasyonel ve bilimsel dayanağının olmadığını görüyoruz. Zaten dinler tarihi alanında yapılan araştırmalar da Hume'un görüşlerinin aksini ortaya koymaktadır. Hume'un görüşünün aksine insanların monoteizm'den politeizm'e geçmiş oldukları düşüncesi daha akla yatkın bir düşüncedir. Eğer insan düşüncesi bir gelişme gösteriyorsa çoktanrıçılığın da gelişmesi ve daha fazla sayıda Tanrı'nın ortaya çıkmasına neden olması gerekmez miydi? İnsan düşüncesinin gelişmesi monoteizm'in ortaya çıkmasına neden olmuştur diyen Hume'a göre, monoteizm iyi ve kabul edilebilir bir şeydir. Ancak Hume'un felsefesindeki çelişkilerden birisini burada da görüyoruz. Hoşgörü konusundaki görüşlerinde de göreceğimiz üzere Hume, çoktanrılı inançların daha hoşgörülü olduklarını, hiç kimsenin inançlarına karışmadıklarını vs. söylerken politeizm'in aslında monoteizm'den daha iyi olduğunu düşünmektedir. Bunun aksine monoteizm'in, politeizm'den gelişerek ortaya çıktığını söylerken de monoteizm'in daha iyi olduğuna dair vurgu yapmaktadır.

### 2.2.5. Tanrı'nın Varlığına Yönelik Deliller ve Eleştirisi

Hume, Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Ancak o, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konulan delilleri yanlış ve eksik bulup eleştirmektedir.

Hume'a göre, doğanın eserleri, medenî olmayan ve eğitim görmemiş insanların akıllarının yetersizliğinden dolayı, egemen bir yaratıcıyı göremeyecekleri kadar büyük olmakla birlikte, iyi anlayışlı herhangi bir kimseye bu düşünceler anlatılınca onun yaratıcıyı inkâr etmesi pek olanaklı değildir. Her şeyde bir amaç, niyet ve tasarı olduğu açıktır ve insan kavrayışı bu akla yatkın sistemin ilk ortaya çıkışını düşünebilecek ölçüde genişleyince de, güçlü bir inanışla bütün bunların zeki bir nedeni ya da yaratıcısı olduğu fikrini benimsemesi gerekir.<sup>800</sup>

Hume'un Tanrı'nın kanıtlanması için en fazla üzerinde durduğu iki delili, kozmolojik ve teleolojik delili inceleyeceğiz. Delilleri işlerken de göreceğimiz üzere, Hume'un Tanrı'nın varlığından daha çok, Tanrı'nın kanıtlanması için ortaya konulan delillere yönelik olumsuz bir tavrının olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu konulardaki görüşlerini genel anlamda *Doğal Din üstüne Söyleşiler ve Dinin Doğal Tarihi* adlı

<sup>799</sup> İmamoğlu, s. 46.

<sup>800</sup> Hume, s. 361.

eserlerinde ortaya koyan Hume, eserlerinde delillerin ortaya konulma tarzından daha sert bir şekilde ortaya koyduğu eleştirilerle delilleri geçersiz bırakma çabası içerisinde olduğunu gördük.

### 2.2.5.1. Kozmolojik Delil ve Eleştirisi

Kozmolojik delille ilgili genel bilgi tezimizin birinci bölümünde verildiği için burada Hume'un bu konuyla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

Hume'un, Kozmolojik delilin iki meşhur şeklinden biri olan imkân delilini kullandığını görmekteyiz. Hume, *Doğal Din üstüne Söyleşiler* adlı eserinde Demea aracılığıyla bu kanıtı dile getirmektedir. Demea'ya göre, herhangi bir şeyin kendi kendisini meydana getirmesi ya da kendi var oluşunun nedeni olması kesinlikle olanaksızdır. Bundan dolayı var olan her şeyin var oluşunun bir nedeni ya da sebebi olması gerekir. Sonuçlardan nedenlere doğru giderken ya herhangi bir en son nedene rastlamadan sonsuz bir art arda geliş çizgisini izleyip duracağız ya da en sonunda bir yerde zorunlu olarak var olması gereken bir en son nedene başvuracağız. Sonsuz bir şekilde art arda gidiş şeklindeki önerme mantıksal açıdan doğru değildir. Çünkü zaman içinde başlayan herhangi bir nesnenin bir neden ya da sebebe ihtiyaç duyduğu kesindir. Dolayısıyla bu sebebin bulunması gereklidir. *Dış nedenlerin, rastlantıların ve hiçbir şey'in* herhangi bir varlık meydana getirmeleri mümkün değildir. Bütün bu nedenlerden dolayı var oluşunun sebebini kendi içinde taşıyan ve var olmadığı düşünülemeyecek olan zorunlu olarak var olan bir varlığa başvurmamız gereklidir ki işte bu Tanrısal bir varlıktır.<sup>801</sup>

Demea'nın bu düşüncesine Cleanthes itiraz ederek, bir olguyu a priori kanıtlar getirerek kanıtlamaya çalışmanın yanlışlığına dikkat çekmektedir. İnsanların yetilerinin bu şekilde kalması halinde Tanrısal varlığın doğal yapısını asla bilemeyeceğimiz kesindir. Bunun yanı sıra daha önce var olduğunu düşündüğümüz bir şeyin var olmadığını da düşünmemiz mümkündür. İnsan zihni herhangi bir şeyin her zaman varlık durumunda bulunduğunu varsaymak zorunluluğu altında da değildir. Bundan dolayı da Cleanthes, zorunlu var oluş sözünün hiçbir anlamı ve tutarlı yanının olmadığını belirtmektedir. Ayrıca maddî evrenin kendisinin de var oluşu zorunlu olabilir. İnsanlar maddenin bütün niteliklerini bilmemektedir ve maddî dünyanın zorunlu varlık olmadığı

<sup>801</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 431-432.

da kanıtlanmamıştır. Yine nesnelere sonsuz bir art arda gelişini izlerken, buna genel bir neden ya da ilk yaratıcı aramak da çok saçmadır. Zamanın başından beri var olan bir şeyin nedeni olamaz. Çünkü nesnelere art arda gelişinin kabul edildiği durumda, her parça kendisinden önce gelenin sonucu, kendisinden sonra gelenin de nedeni olmaktadır.<sup>802</sup> Cleanthes'in maddî evrenin de zorunlu olma ihtimalini söylemesine, zorunlu var oluş sözünün hiçbir anlamı ve tutarlı yanının olmadığını belirtmesine rağmen, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'in başka bir yerinde bu düşüncelerine zıt görüşleri sürdürdüğünü görmekteyiz: "Bazen dinî kanıtların medenî olmayan ve bilgisiz insanlar üstünde gerekli etkiyi gösteremediklerini biliyorum. Ama bunun nedeni, kanıtların karanlık ve anlaşılması güç olması değil, bu kişilerin kendilerine bu gibi konularda hiçbir soru sormamalarıdır. Bir hayvanın ilginç yapısı nereden çıkar? Ana babasının çiftleşmesinden. Ya onlar? Onlar da kendi ana babalarından mı? Birkaç hamlede soruların konusu öyle uzaklaşır ki, o karanlık ve karışıklıkta kaybolup gider, zaten onun da bunları daha öteye götürecek merakı yoktur..."<sup>803</sup> Cleanthes bu sözleriyle canlı varlıkların ortaya çıkmalarının bir zorunlu sebebinin olması gerektiğini vurgulamaktadır.

İmkân deliline Philo da karşı çıkmaktadır. Aritmetikten örnekler veren Philo, yüzeysel bir gözlemcinin sayılardaki harika düzenliliği anlamasının mümkün olmadığını ancak usta bir cebircinin bu harika düzeni anlayabileceğini belirtmektedir. Philo'nun konuyu ayrıntılarıyla bilen bir cebircinin, sayıların doğal yapısından her zaman bu sonucun çıkması gerektiğini kanıtlayacağını ve sayılardaki bu düzenin bir zorunluluk eseri olduğu sonucuna karar verebileceğini belirterek, Demea'nın görüşlerine itiraz ettiğini görmekteyiz. Yüzeyden gözlem yapan insanlar ise böylesi bir harika düzenliliğe ya rastlantının ya da tasarının eseri olduğu sonucuna varacağını söyleyen Philo'ya göre, cisimlerin doğal yapılarının en gizli yönlerini keşfedebilseydik başka bir şekilde olmalarının mümkün olmadığını açıkça görebilirdik. Philo, akli başında ve dine yatkın olan insanların bu gibi kanıtlamalarda, belki tam olarak anlayamaları da, her zaman bir aksaklık bulunduğunu hissettiklerini belirterek, bu insanların dinlerini her zaman bu tür akıl yürütmelerin dışındaki kaynaklardan

---

<sup>802</sup> Hume, s. 432-433.

<sup>803</sup> Hume, s. 403.

çıkardıklarını belirtmektedir.<sup>804</sup> Philo ayrıca, Doğanın Yaratıcısı sayılan Varlığın nedeni konusunda doyurucu bir çözüme ulaşılmamasının da imkânsızlığını vurgulamaktadır. Aynı neden, ideal dünyanın ya bir başka ideal dünyadan ya da bir başka zekâdan meydana geldiğini düşünmemizi sağlayabilir. Eğer nedeni bulmak için bir yerde duracak ve daha ileriye gitmeyeceksek, niçin oraya kadar gitmemiz gereklidir, diye soran Philo buna cevap olarak, niçin maddî dünyada durmayalım diyerek, maddeyi ilk neden olarak kabul etmektedir.<sup>805</sup> Philo'nun da *Söyleşiler*'in ikinci bölümünde burada yaptığı itirazlarla çelişen görüşler ileri sürdüğünü görüyoruz. Tanrı'nın varlığının kuşkulanamayacak ve doğruluğu kendinden belli olan bir hakikat olduğunu söyleyen Philo, hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağını ve evrenin ilk nedenine de Tanrı denildiğini ve ona her türlü yetkinliğin yakıştırıldığını belirterek, bunu kabul etmeyenlerin de aşağılanma ve kınanmayı hak ettiklerini sözlerine eklemekte,<sup>806</sup> böylece aslında kendisi de zorunlu varlık kavramını kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Cleanthes'in ve Hume'un kendisini temsil ettiği kabul edilen ve din karşıtı görüşleriyle ön plana çıkan Philo'nun, Demea'nın Tanrı'yı kanıtlamak için ortaya koyduğu görüşlere itiraz etmesi dikkat çekicidir. Çünkü *Söyleşiler*'de Cleanthes, klasik din görüşlerini ortaya koyan kişi olarak lanse edilmekteydi. Özellikle Cleanthes'in bu kanıtı itiraz etmesi, maddenin ezelf olabileceğine vurgu yapması, nedenler zincirinde en son nedenin aranmasının yanlışlığını söylemesi Hume'un genel görüşlerinin anlaşılması açısından çok anlamlıdır.

Batı felsefesinde bu delili Hume'dan sonra Kant eleştirmiştir. "Tanrı'nın Var Oluşunun Evrenbilimsel Bir Kanıtının Olanaksızlığı" başlığı altında kozmolojik delili değerlendiren Kant'a göre bu delilde bir hile vardır. Çünkü bu kanıt, zorunlu bir varlığın var oluşunu yalnızca kavramlar yoluyla a priori kanıtını geçiştirebilmeyi amaçlamaktadır.<sup>807</sup> Dolayısıyla kozmolojik delil son noktada ontolojik delile dayanmaktadır. Tecrübeden hareket eden bu delil, bütün inandırıcılık gücünü gerçekte yalnızca kavramlardan yola çıkan ontolojik kanıttan almaktadır. Dolayısıyla tecrübeye başvurması sadece sözde kalmaktadır. Zaten delilin ilerleyen aşamalarında tecrübenin verilerinden yararlanmak da mümkün değildir. Burada zorunlu varlığın özellikleri,

<sup>804</sup> Hume, s. 433-434.

<sup>805</sup> Hume, s. 408.

<sup>806</sup> Hume, s. 391.

<sup>807</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2008, s. 577, 583.



mümkün şeyler ile karşılaştırılarak yani kavramlardan yararlanılarak bulunmaya çalışılmaktadır.<sup>808</sup> Yine kozmolojik delil tecrübeye dayalı bir akıl yürütme iddiasına rağmen, tecrübe alanındaki terim ve ilkeleri aşkın bir alana taşımaktadır. Yani âlem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'nın âlemin sebebi olarak ortaya konulması doğru değildir.<sup>809</sup>

Kozmolojik delile yapılan bu eleştirilere verilen cevapların tümüne kapasitesini aşacağı için çalışmamızda yer vermemiz mümkün değildir. Burada sadece sebeplilik ilkesinin yerinde kullanılmadığı şeklinde eleştiriye verilen cevaba değinelim. Herhangi bir sebep, sürecin içinde yer alabilir. Ama sürece varlık veren sebebin sürecin içinde düşünülmesi imkânsızdır. İslâm âlimlerinin âlemin muhdisi olarak, sebep-sonuç zincirinde son büyük halkayı değil de, mahiyeti itibariyle onlardan tamamen farklı olan “irade sahibi bir Varlık”ı kabul ettiklerini de unutmamak gerekir.<sup>810</sup>

Burada şunu belirtmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Tanrı hakkında getirilen delillerle Tanrı inancı var olmadığı gibi, bu delillere getirilen eleştirilerle de insanların Tanrı'ya olan inançları yok olmamıştır. Dinler tarihine baktığımızda peygamberlerden mucize isteyenlerin büyük çoğunluğunun inanmayan kişiler olduklarını görüyoruz. Daha da ilginç olanı, bu kişilerin mucizeye şahit olmalarına rağmen inanmamış olmalarıdır.

Bütün bunlardan dolayı Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konulan kanıtları, kesin kanıt yerine, Tanrı'nın varlığına işaret eden ipuçları diye kabul etmek gereklidir. Zaten Mutlak ve Aşkın olanı, kendisi dışında kanıtlamak imkânsızdır.<sup>811</sup>

### 2.2.5.2. Teleolojik Delil ve Eleştirisi

Doğanın bütün yapısının, zeki bir yaratıcıya tanıklık ettiğini,<sup>812</sup> evrenin düzen ve yapısının iyice incelendiği zaman insanı böyle bir kanıtlamaya götürebileceğini söyleyen Hume'un,<sup>813</sup> Tanrı'nın kanıtlanmasında en çok teleolojik delil üzerinde durduğunu görmekteyiz. Doğanın eserlerinden ve görünür işlerinden Üstün Varlığın

<sup>808</sup> Taylan, s. 68-69.

<sup>809</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 57.

<sup>810</sup> Aydın, s. 58.

<sup>811</sup> Taylan, s. 70-71.

<sup>812</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 309.

<sup>813</sup> Hume, s. 311.

bilgisine ulaşma yeteneğiyle donatılmış olan<sup>814</sup> insanların büyük çoğunluğunun, bilgisiz ve eğitim görmemiş olmalarından dolayı doğanın her parçasına düzen veren üstün bir zihni ya da Tanrısal takdiri keşfedecek kadar derinliğine düşünemediklerini ve hayranlık uyandırıcı eserleri dar ve bencil bir gözle gördüklerini belirten Hume'a göre,<sup>815</sup> insanların doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çalışmaları durumunda, bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren, bütün parçalarını ayarlayan tek bir varlık fikrinden başkasını akıllarını getirmeleri mümkün olmazdı. Evrendeki her şey tek parçadır. Her şey her şeye uyarlanmıştır ve bütününe bir tasarım egemendir. Bu tek biçimlilik insanı tek bir yaratıcı düşüncesine götürmektedir.<sup>816</sup> Astronomiden, bitki ve hayvanların anatomilerinden habersiz olan insanların, son nedenlerin hayran olunacak uyarlanışını gözlemlemek için yeterince merakları olmadığı durumlarda, doğanın bütün yapısına düzen getiren sonsuz mükemmel ruhu tanımalarına imkân kalmamaktadır.<sup>817</sup> Hatta Hume, bugün bile Avrupa'da insanların her şeye gücü yeten bir yaratıcı'ya niçin inandıkları şeklindeki soruya gerekli cevabı veremeyeceklerini belirterek, insanların bu konulardaki bilgisizliğinin hâlâ devam ettiğini savunmaktadır. Bu insanların en basit şekliyle kendi ellerinin yaratılma şekli ve işlevi hakkında hiç düşünmediklerini ve bu duruma kayıtsız kaldıklarını söyleyen Hume'a göre, onlardan parmaklarındaki esnekliği, eklemlerin çeşitliliğini, el ayasının yumuşaklığını yani kısacası organların yaratılma amacına uygun olup olmadığını anlamalarını beklemek boş bir çaba olacaktır.<sup>818</sup>

Her şeye gücü yeten Yaratıcı, maddî dünyayı yönetmek için en büyük gezegenden en küçük parçacığa kadar tüm nesnelere uygun alanlarında ve uygun işlevleriyle hareket etmelerini sağlayan genel ve değişmez kurallar oluşturmuştur. Cansız nesnelere ve yaşayan varlıkların çeşitli güçlerinin karışımı, birliği ve karşılığında bize üstün bilgeliğin en kesin kanıtını sunan uyum ve oran ortaya çıkmaktadır. Tanrısal takdir her işlemde doğrudan görülmez ancak her şeyi zamanın başlangıcında oluşturulan genel ve değişmez yasalarla yönetir. Tüm olaylar bir anlamda Tanrı'nın eylemleri olarak düşünülebilir. Bunların hepsi Tanrı'nın yarattıklarına verdiği

---

<sup>814</sup> Hume, s. 362.

<sup>815</sup> Hume, s. 334.

<sup>816</sup> Hume, s. 313-314.

<sup>817</sup> Hume, s. 318.

<sup>818</sup> Hume, s. 328-329.

güçlerden kaynaklanmaktadır.<sup>819</sup> Doğadaki her şeyde bir amaç, niyet, plan ve tasarım olduğunun çok açık olduğunu söyleyen Hume, insan kavrayışının bu akla yatkın olan sistemin ilk ortaya çıkışını düşünebilecek bir seviyeye gelmesi halinde, en güçlü bir inanişla bütün bunların zeki bir nedeni ya da yaratıcısı olduğu fikrinin benimsenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Doğadaki karşıtlıklarda bile, ne kadar açıklanılmaz ve kavranılmaz olursa olsun, tek bir amaç ve planın varlığı, kendisini her yerde göstermektedir.<sup>820</sup> Hume'un, evrendeki gaye ve düzeni kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde bu delili Hume'u temsil etmesi en uzak kişi olan Cleanthes'in savunması bir çelişki gibi görünebilir. Ancak Hume'un evrendeki gaye ve düzeni kabul etmesi, Cleanthes'in Tanrı hakkında antropomorfik ögeler kullanarak savunduğu bu delili kabul etmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim Cleanthes'in bu delili savunma şekline hem Philo hem de Demea itiraz etmektedirler.

Cleanthes, a priori delillerle Tanrı'nın kanıtlanmasına karşı çıkararak kozmolojik delili kabul etmemiştir. Buna karşın Cleanthes'in a posteriori delil olarak nitelendirdiği teleolojik delille Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştığını görüyoruz. Her şeyin kökeninde Tanrısal bir amaç ve niyet bulunduğunu söyleyen Cleanthes'e göre,<sup>821</sup> dünyaya bakıldığı zaman, onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlaşılacağını ve bu makinenin sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölündüğünün görüleceğini belirtmektedir. Bunları derinlemesine düşünen bütün insanlar, birbirine titizlikle uyarlanmış ve kendisine hayran kalacakları bir düzeni keşfedeceklerdir. Doğanın bütününde, araçların amaçlara uygun olması, insan aklının, tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine benzemektedir. Bundan dolayı etkiler birbirine benzediğine göre, analojinin kuralları gereği, bu durum, nedenlerin de birbirine benzediği ve yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip olmakla beraber Doğayı Yaratanın, insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürmektedir.<sup>822</sup> Gözün yapısını ve düzenini incelediğimizde, gözü tasarlayıp yaratan olduğu fikrini insanlar kesinlikle kabul edecektir. Her canlı türünün erkek ve

<sup>819</sup> David Hume, "Unpublished Essays", *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964, s. 407-408.

\* Bu eser "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" (Hume [İçinde], Say Yayınları, İstanbul 2010) adıyla Ergün Baylan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>820</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 361.

<sup>821</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 400.

<sup>822</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 392.

dişisine bakıldığı zaman, bunların içgüdülerinin, tutkularının ve üremeden önceki ve sonraki yaşam akışlarının akla dayanan bir şey olmadığını hiç kimse söyleyemez. Türlerin üremesinin Doğa'nın niyeti gereği olduğunu da hiç kimse inkâr edemez.<sup>823</sup> Sonuç olarak Cleanthes, bu a posteriori delille hem Tanrısal bir varlığın olduğunu hem de onun insan zihin ve zekâsına benzerliğinin kanıtlanmış olduğunu savunmaktadır.

Demea'nın bu delilin kendisine itiraz etmemesine rağmen, Cleanthes'in Tanrısal varlığın insanlara benzediğine ilişkin çıkardığı sonucu kabul etmediğini görüyoruz.<sup>824</sup> Ona göre Tanrısal Doğa'nın birliğini yalnızca doğanın eserlerine bakarak onlardan çıkarmak, olanaksız olmasa bile çok güçtür. Sonsuz bir nedeni kanıtlamak için sonlu etkiler kullanmak doğru değildir.<sup>825</sup> Demea'ya göre, bir kitabı okurken, yazarın niyetini anlayabiliriz ve bir bakıma yazarla kendimizi bir tutabiliriz. Dolayısıyla yazarın düşüncelerini dolaysız bir biçimde kavrayabiliriz. Ancak Tanrısal varlığa bu ölçüde yaklaşamayız. Çünkü O'nun gittiği yollar bizim yollarımız değildir. Ve doğa kitabı her türlü konuşma ve akıl yürütmeden çok, büyük ve açıklamasız bir bilmece içerir. Tanrısal varlığın anlaşılabilir, kavranabilir ve insan zihnine benzer bir şekilde gösterilmesi bir suçtur ve insanın kendisini evrenin örneği sayması demektir.<sup>826</sup> Demea'nın bu delile itiraz etmesinin asıl nedeninin Tanrı hakkında antropomorfist ögeler içermesi<sup>827</sup> olduğunu söyleyebiliriz.

Teleolojik delile asıl itiraz eden ve bu delili çürütmeye çalışan Philo'dur. Philo, Cleanthes'in bütün dinî kanıtları deneye indirgemesine karşı çıkmamasına rağmen, bu konuda verilen örneklere karşı çıkmaktadır. Karşılaşılan örneklerin birbirine tam olarak benzedikleri durumlarda, diğer benzer durumlar için de bir güvence verir. Bunun tersi bir durumda yani örneklerin birbirine benzemediği yerlerde, bununla doğru orantılı olarak kanıtlamanın gücü de azaltılmış olur. Örneğin, bir ev gördüğümüzde kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız. Çünkü bu örnekte, neden ve sonucu deneye görmekteyiz. Ancak evrenin aynı şekilde ve kesinlikle benzer bir neden çıkarmamıza elverişli biçimde eve benzediğini ve analojinin tam kurallarına göre

<sup>823</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 402-403.

<sup>824</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 392.

<sup>825</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 430-431.

<sup>826</sup> Hume, s. 404.

<sup>827</sup> Hume, s. 406-407.

işlediğini söylemek tutarlı değildir.<sup>828</sup> Tanrısal varlıkla insanlar arasında yapılacak olan benzetme, Tanrı'ya içtenlikle inanan insanlar için çok aşağılayıcı bir durumdur.<sup>829</sup> İnsanlar dünyanın kökeni hakkında deneyime sahip değillerdir<sup>830</sup> ve onlar sadece bu büyük sistemin çok küçük bir parçasını, çok kısa bir süre boyunca ve yetkinlikten uzak bir şekilde görmüşlerdir. İnsanların buna dayanarak bütünün kökeni hakkında karar vermesi doğru değildir.<sup>831</sup> Bir evin yapısıyla bir evrenin türeyişi arasında bir benzerlik olduğu öne sürülemez. Çünkü doğanın düzenlenmesini ve dünyanın oluşumunu hiçbir insan gözlemlememiştir.<sup>832</sup>

Philo, Yüce Varlığın aklını oluşturan çeşitli idelerin kendiliklerinden ve kendi yapılarının bir gereği olarak düzene girdiklerini söylemenin aslında bir anlamı olmadığını belirttikten sonra, bu durumun doğru olarak kabul edilmesi halinde, maddî dünyanın parçalarının da kendiliklerinden ve kendi yapılarının bir gereği olarak düzene girdiklerini söylemenin de doğru olması gerektiğini belirterek,<sup>833</sup> aslında evrenin kendi düzenini kendisinin sağladığını savunmaktadır. Hayvan ve bitkilerdeki bütün bu düzenin en sonda bir tasarıdan kaynak aldığını söylemenin, doğrulanmış bir şey olarak kabul edilebileceğini söyleyen Philo, ancak evrendeki düzenin maddede olmadığını kanıtlamaksızın bu konunun aydınlatılamayacağını<sup>834</sup> ve bundan dolayı daha öteye bakmadan bütün araştırmaları bu dünyayla sınırlandırmanın bilgece bir şey olduğunu belirtmektedir.<sup>835</sup>

Eğer bu dünyayı yetkin bir ürün olarak kabul edersek, bunun bütününün yapanına yakıştırılıp yakıştırılmayacağı da belirsiz kalmak zorundadır. Örneğin bir gemiyi incelediğimiz zaman, böylesine karışık, yararlı ve güzel bir yapıyı yapan marangozun zekâsı hakkında çok güzel şeyler düşünürüz. Ancak bu durumun aksine bu marangozun başkalarını örnek alan, uzun yıllar boyunca denemeler yapmış, yanlışlar ve düzeltmeler sonucunda yavaş yavaş bu aşamaya gelmiş akılsız bir işçi olduğunu görünce de şaşkınlık duyarız. Philo, bu örneği verdikten sonra bu durumu dünyanın yapısı ile de karşılaştırmaktadır. Ona göre, bu sistem bir rastlantı sonucu ortaya

<sup>828</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 392-393.

<sup>829</sup> Hume, s. 395.

<sup>830</sup> Hume, s. 398.

<sup>831</sup> Hume, s. 397.

<sup>832</sup> Hume, s. 400.

<sup>833</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 409.

<sup>834</sup> Hume, s. 423.

<sup>835</sup> Hume, s. 409.

çıkarılıncaya kadar, birçok derme çatma dünya kurulmuş ve bozulmuş olabilir, pek çok emek boşa harcanmış ve verimsiz kalan birçok deneme de yapılmış olabilir ve belki de en sonunda bize göre düzenli görünen bu sistem meydana gelmiştir. Bundan dolayı bu gibi konularda bu şekilde ortaya konulan varsayımların hangisinin doğru olacağını da hiç kimse belirleyemeyecektir. Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek ve bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan bir araya geliyorsa, bu dünyayı oluşturmak için birçok Tanrısal varlık bir araya gelmiş de olabilir.<sup>836</sup> Yine bir çocuk Tanrı'nın ilk kaba denemesi olabilir, aksak işçiliğinden utanıp belki de onu sonra yüzüstü bırakmıştır. Yalnızca bağımlı ve aşağı düzeyde bir Tanrısal varlığın eseri de olabilir. Yahut çok yaşlanmış bir Tanrı'nın bunaklık çağının ürünü de olabilir. Philo, bu görüşlerin aslında Cleanthes gibi Tanrı ile insanlar arasında benzerlik kuran kişilerden kaynaklandığını belirterek, böyle bir teoloji sisteminin olmamasının olmasından daha iyi olacağını belirtmektedir.<sup>837</sup> Görünen o ki, burada Philo'nun eleştirisi insana benzeyen Tanrı kanıtıdır.

Bir önceki delilde Cleanthes'in birbiriyle çelişen görüşlerini aktarmıştık. Teleolojik delilde de Philo, delili çürütmek amacıyla ortaya koyduğu görüşleriyle çelişen bazı görüşlerini *Söyleşiler*'in bir başka bölümünde şöyle ortaya koymaktadır: “Doğanın açıklanamayacak beceri ve ustalığı üstüne kendini akıl yürüten durumda bulan birine oranla hiç kimsenin zihninde daha derinlemesine iz bırakmış bir din duygusu yoktur ve hiç kimse Tanrısal Varlık önünde ondan daha büyük saygıyla eğilmemektedir. En dikkatsiz düşünürün bile her yerde gözüne bir maksat, bir niyet, bir tasarısı çarpar ve hiç kimse onu her zaman inkâr edecek kadar yanlış sistemlere katılıp kalmış olamaz. Hemen hemen bütün bilimler insanları hissettirmeksizin zeki bir ilk yaratıcıyı kabul etmeye götürür.” Ayrıca Philo, Galenos'un insan vücudunun yapısı hakkındaki açıklamalarını zevkle dinlediğini belirtmektedir. İnsan vücudunda ayrı ayrı altı yüzden fazla kas bulunduğunu ve insan vücudunun çeşitli hareketleri yapabilmesi için bu kasların altı binden fazla hareket yaptığını, çeşitli sinirlerin ve damarların tam yerlerinde bulduklarını aktaran Philo, yüksek zekânın varlığından hiçbir düşünürün kuşkulananması gerektiğini belirtmektedir.<sup>838</sup>

---

<sup>836</sup> Hume, s. 413.

<sup>837</sup> Hume, s. 414-415.

<sup>838</sup> Hume, s. 455-456.

Cleanthes, Philo'nun ortaya koyduğu bu örneklerle aslında evrendeki tasarı varsayımından kurtulamadığını ve eninde sonunda yine ona başvurduğunu,<sup>839</sup> ayrıca teistlerin doğanın işleriyle insan yapısı işler arasındaki benzerliği kanıtlamalarının zorunlu olmadığını çünkü bu benzerliğin kendiliğinden belli ve inkâr edilemeyecek bir gerçeklik olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bunların aynı madde ve tek biçim olduğunun altını çizen Cleanthes'e göre, nedenler arasında bir analogi olduğunu göstermek ve her şeyin kökeninin Tanrısal bir amaç ve niyet kaynağından doğduğunu belirtmek için daha fazla bir şeye de gerek yoktur.<sup>840</sup> Bunun yanı sıra ne kadar karşı çıkılırsa çıkılsın yine de bu düzenli dünya, tasarı ve niyetin kesin bir kanıtı olarak kabul edilecektir.<sup>841</sup> Ayrıca Cleanthes, doğanın düzeninin zekâ sahibi bir yaratıcıyı gösterdiğini, Philo'nun ortaya koyduğu bu bulanık düşüncelerin uyumu bozduğunu söyleyerek, kendisine aslında nedenin nedeninin sorulduğunu, bu sorunun cevabını da bilmediğini ve arayışını bu noktada bitirdiğini belirterek<sup>842</sup> bu kanıt hakkında Philo'nun ortaya koyduğu itirazlara etkili cevaplar veremediğini görmekteyiz.

Hume'un aslında diğer eserlerinde düzen ve gaye delilini kabul ettiğine dair birçok örnek vardır. Doğanın bütün yapısının zeki bir yaratıcıya tanıklık ettiğinden,<sup>843</sup> insanların doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çalışmaları halinde bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren tek bir varlık fikrinden başkasını akıllarına getiremeyeceklerinden,<sup>844</sup> insanların anlayışını görünmez zeki güç hakkında bir çıkarım yapmaya yönlendirmenin gerekliliğinden,<sup>845</sup> görünmez zeki bir gücün var olduğunu kanıtlama yoluyla öğrenen bir kimsenin, mutlaka doğal nesnelerin hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle akıl yürütmüş ve dünyanın da, her şeyin ilk nedeni olan kutsal varlığın eseri olduğunu düşünmüş olması gerektiğinden söz eden Hume'un<sup>846</sup> dünyanın zekâ sahibi bir ilk varlık tarafından yaratıldığını benimsediğini<sup>847</sup> rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak *Söyleşiler* adlı eserinde bu delili Cleanthes'e savundurup, Demea ve Philo'nun bu delile itiraz etmesi ve Cleanthes'in,

---

<sup>839</sup> Hume, s. 416.

<sup>840</sup> Hume, s. 400.

<sup>841</sup> Hume, s. 403.

<sup>842</sup> Hume, s. 410.

<sup>843</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 309.

<sup>844</sup> Hume, s. 313-314

<sup>845</sup> Hume, , s. 315.

<sup>846</sup> Hume, s. 325.

<sup>847</sup> Yıldırım, s. 47.

özellikle Philo'nun bu delile yaptığı itirazlara yeterli cevap verememesi, Hume'u Philo'nun temsil ettiğini de göz önüne aldığımızda, evrendeki düzen ve gayeden Tanrı'nın kanıtlanılmasına karşı çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü insanların ellerinde herhangi bir kozmogoni sistemini kurmaya yarayacak verilerin bulunmadığını belirten Philo, sadece varsayımlardan herhangi birisinin seçildiğinden söz etmektedir.<sup>848</sup> Philo, dünyanın bir saat ya da dokuma tezgâhından daha çok, bir hayvan ya da bitkiyi andırdığını, bundan dolayı da nedeninin, bunların nedenini andırmasının daha olası olduğunu söyleyerek, dünyanın nedeninin üreme ya da bitmeye benzer bir şey olduğunu çıkarsamanın daha doğru olduğunu vurgulamaktadır.<sup>849</sup> Dünyanın bir başka dünyanın saçtığı tohumdan bitmeyle çıktığını söylemek, onun Cleanthes'in kullandığı anlamda Tanrısal bir akıldan ya da beceriden çıktığını söylemeye oranla ne daha az anlaşılır ne de deneye daha az uygun olduğunu da sözlerine eklemesi,<sup>850</sup> Hume'un kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği deneyim alanına girmeyen bu gibi konularda, bir delil getirilerek Tanrı'nın kanıtlanılmasının yanlışlığına dikkat çekmeye çalıştığının açık bir göstergesidir. Çünkü Hume, herhangi bir varlığın var oluşunun, ancak bu varlığın sebebinden veya sonucundan çıkarılan kanıtlarla kanıtlanabileceğini ve bu kanıtlamanın da tamamen deneye dayandığını savunmaktadır.<sup>851</sup> Sonuç olarak Hume'un, dinî inançların ister gaye ve düzen isterse mucizelerin sağladığı sözde veriler şeklinde olsun, dünyaya ilişkin deneyimlere dayandırma yönündeki tüm girişimlere meydan okuduğunu<sup>852</sup> söyleyebiliriz.

Hume, deneyci bir filozof olduğu için, Tanrı'nın kanıtlanması noktasında da kendi felsefî görüşleriyle tutarlı bir sonuca ulaşmaya çalıştığı söylenebilir. İnsanın âlemle ilgili deneyimi, buradaki düzeni görmesi ve bu düzen içinde yaşaması, inancın doğmasına sebep olabilir. Fakat Hume'a göre, inancın empirik bir delille kanıtlanması mümkün değildir.<sup>853</sup>

Hume'un teleolojik delil eleştirisi, Tanrısız bir evren yorumu yönünden çağdaş ateizm için bir çıkış noktası oluşturmuştur.<sup>854</sup> Ancak Hume'un bu delil için ortaya

<sup>848</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 422.

<sup>849</sup> Hume, s. 421.

<sup>850</sup> Hume, s. 423.

<sup>851</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 134-135.

<sup>852</sup> West, s. 39.

<sup>853</sup> Aydın, s. 74-75.

<sup>854</sup> Taylan, s. 85.



koyduğu eleştirilere felsefe tarihinde yeterli cevapların verildiğini görüyoruz. Örneğin Hume'un, bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek ve bir devleti oluşturmak için çok sayıda insanın bir araya gelmesi gibi bu dünyayı oluşturmak için birçok Tanrısal varlığın bir araya gelmiş olabileceği şeklindeki<sup>855</sup> görüşlerine şu cevap verilebilir: Eğer evrenin düzeni bir tek Tanrı'dan değil de, daha çok Tanrı'nın elinde çıkmış olsaydı, o zaman evrenin farklı bölümlerinde değişik tanrıların eylemlerine göre farklı durumların ortaya çıktığı açık bir şekilde görülürdü. Kur'an-ı Kerim'deki ifadeyle söylenecek olursa, yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, bunların düzeni bozulurdu (21. Enbiya: 22).<sup>856</sup>

Bu sistemin bir rastlantı sonucu ortaya çıkarılmış<sup>857</sup> olabileceği şeklindeki itiraz da tutarlı değildir. Çünkü evrendeki çok karmaşık ve mükemmel düzen, rastlantı ve şans kavramlarıyla açıklanmasına imkân vermeyecek gibi görünmektedir.<sup>858</sup>

Hume'un Tanrı'nın kanıtlarına yönelik ortaya koyduğu eleştiriler kendinden sonra gelen Kant tarafından daha da geliştirilmiştir. Dolayısıyla bu delile en büyük eleştiriyi Kant'ın yaptığını görüyoruz. Kant'ın başta teleolojik olmak üzere Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri eleştirmesindeki temel neden, bu delillerin Tanrı'nın varlığını bir bilgi meselesi olarak görmeleridir.<sup>859</sup> Kant, Tanrı'nın varlığına içtenlikle inanan bir filozoftur. Onun teleolojik delili eleştirmesindeki temel amacı, bu delille aslında hiçbir şey yapılmadığını ortaya koymak ve böylece bilgi temelinde Tanrı'nın varlığının ispatlanmasına engel olmaktır.

Kant aslında teleolojik delil hakkında olumlu görüşler ortaya koyarak, sanki bu delili kabul ettiği izlenimini vermektedir. Bu delilden her zaman saygı ile söz edilmesi gerektiğinden söz eden Kant'a göre, bu delil en eski, en açık ve sıradan insan aklına en uygun olanıdır.<sup>860</sup> Kant, "Fiziksel-Tanrıbilimsel Kanıtın Olanaksızlığı" başlığı altında bu delili değerlendirmektedir. Kant, bu delilin başarısız olma ihtimaline karşı endişe duymakta ve görüşlerini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Eğer bu girişim de olanaksız çıkacak olursa, o zaman ne olursa olsun aşkınsal ideamıza karşılık düşen bir varlığın var

<sup>855</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 413.

<sup>856</sup> Taylan, s. 86-87.

<sup>857</sup> Hume, s. 413.

<sup>858</sup> Taylan, s. 87.

<sup>859</sup> Aydın, s. 94.

<sup>860</sup> Taylan, s. 88-89; Aydın, s. 75-76.

oluşu için yalnızca kurgul ustan sağlam temelli hiçbir kanıtın olanaklı olmadığı anlaşılacaktır.”<sup>861</sup> Ancak felsefi sistemi içerisinde tutarlı olan Kant’ın, teleolojik delili de eleştirdiğini görüyoruz. Ona göre, kozmolojik delil gibi, teleolojik delil de Tanrı’nın varlığını dış dünyadan çıkarmaya çalışmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Kant, insanın evren hakkındaki tecrübe ve bilgisinin sınırlı olduğunu, evrenden elde edilecek bilgilerin de insana ancak sınırlı bir düzen ve gaye fikrini vereceğini belirtmektedir. Dolayısıyla insanlar, buradan hareketle her şeye gücü yeten, sonsuz derecede bilgelik sahibi bir Tanrı’nın varlığına değil de, ancak kendi bilgilerine uygun bir etken sebebin varlığına ulaşabilirler.<sup>862</sup>

Teleolojik kanıtın, Tanrı’nın kanıtlanması için kullanılmasının yanı sıra, kötülük ve acının varlığından yola çıkan bazı düşünürlerin Tanrı’nın aleyhinde kullandıklarını da görüyoruz. Bu kanıtta düzen kuramı, her şeye gücü yeten ve kusursuz derecede iyi olan bir Tanrı’ya işaret olarak ele alınmaktadır. Ancak kanıtın, iyiliğin var olduğu kadar kötülüklerle de işaret ettiğini ileri sürenler olmuştur.<sup>863</sup> “Tanrı ve Kötülük” başlığı altında bu konuyu ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

### 2.3. TANRI VE KÖTÜLÜK

Kötülük problemi, tarih boyunca filozofların üzerinde durduğu en önemli konulardan birisidir. Bu problem, teolojik sistemlerin ve Tanrı’ya inananların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir problem olmuştur. İnanmayanlar açısından kötülük probleminin ateizmin en önemli dayanaklarından biri olarak ileri sürüldüğünü görüyoruz.<sup>864</sup> Kötülüklerin varlığı bazen dünyanın güzel olmadığını göstermek bazen de Tanrı’nın var olmadığını kanıtlamak için kullanılmıştır. Bu durumun bazı dönemlerde çok etkili olduğunu ve insanların zihinlerini meşgul ettiğini de söyleyebiliriz.<sup>865</sup> Teist sistemlerde ise bu problemin çözümü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları David Hume’un kötülük hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra ele alacağız. Hume, felsefesinde klasik teolojii eleştirmekteydi. Ancak onun kötülük problemi hakkındaki görüşlerinin, diğerlerine göre çok daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>861</sup> Kant, s. 590.

<sup>862</sup> Taylan, s. 90-91.

<sup>863</sup> William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu Felsefi Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 186-187.

<sup>864</sup> Taylan, s. 205; Necip Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12, İstanbul 1993-1994, s. 47.

<sup>865</sup> Topaloğlu, s. 109.

Hume'a göre, insanlar bu dünyaya, gerçeğin kendilerinden bütünüyle gizlendiği büyük bir sahneye çıkarılır gibi yerleştirilmişlerdir. İnsanların kendilerini durmadan tehdit eden kötülükleri önceden kestirmelerine yetecek bilgileri ya da bu kötülükleri önleyecek güçleri yoktur. İnsanlar yaşama ölüm, sağlıkla hastalık, bollukla yokluk arasında sürekli olarak gider gelirler.<sup>866</sup> *Söyleşiler* adlı eserinde Hume, Demea ve Philo aracılığıyla kötülük problemi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Demea'ya göre, bütün yeryüzü lanetlenmiş ve kirletilmiştir. Bütün canlı yaratıklar arasında bir savaş sürüp gitmektedir. İhtiyaç, açlık, yokluk güçlü ve cesurları gayrete getirirken, korku, endişe ve dehşet zayıfları ve sakatları telaşlandırmaktadır. Yaşamın başlangıcında ve her aşamasında zayıflık, güçsüzlük ve umutsuzluk bulunmaktadır. En sonunda da yaşam ıstırap ve korkuyla bitmektedir. Philo ise, doğanın ilginç desiselerinin her canlı varlığın yaşamını zorlaştırdığını söyleyerek; güçlülerin zayıflara saldırdığını ve onları sürekli bir dehşet ve kaygı içinde bıraktığını, zayıfların da çoğu kez güçlülere saldırarak onları tedirgin ettiklerini belirtmektedir.<sup>867</sup> İnsanlar ise baskı, adaletsizlik, aşağılama, hakaret, şiddet, ayaklanma, savaş, iftira, ihanet ve hile ile birbirlerine işkence etmektedirler. Doğaya ve vahşi hayvanlara egemen olsalar da insanların en büyük düşmanı yine insanlardır. Demea, bu durumu biraz daha ileriye götürüp dış tehditler dışında insanın kendisinden yani zihninden ve vücudundan kaynaklanan uyumsuzluklara dikkat çekerek bu acıların dış tehditlerden daha da etkili olduğunu söylemektedir. Hastalıklardan dolayı acı çeken insanlar buna en güzel bir örnektir. Her insan hayatında pişmanlık, utanç, kaygı, korku ve umutsuzluk duymaktadır. Rahatlık ve zenginlik içinde yaşayan insanlar da aslında gerçek mutluluğa erişememişlerdir. Yaşamın bütün iyilikleri bir araya gelse bile çok mutlu bir insan meydana getiremez. Bunun aksine tüm kötülükler bir araya geldiği zaman zavallı durumuna düşmüş insanları ortaya çıkarır.<sup>868</sup>

Hume'u temsil eden Philo, dünyadaki kötülüklerden ve insanları rahatsız eden bu durumlardan sonra, Tanrısal Varlığın ahlakî sıfatlarının yani adaletinin, iyiliğinin, merhametinin ve dürüstlüğünün sorgulanması gerektiğini düşünmektedir. Tanrı'nın gücünün sonsuzluğunu kabul ettiğini ve O'nun istediği her şeyin gerçekleştiğini söyleyen Philo, ancak bunun sonucunda ne insanların ne de hayvanların mutlu

<sup>866</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 316.

<sup>867</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 436.

<sup>868</sup> Hume, s. 437-438.

olduklarını belirterek bu durumda Tanrı'nın, onların mutluluklarını istemediği sonucunu çıkarmaktadır. Yine Tanrı'nın bilgisinin sonsuz olduğunu ve O'nun herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmadığını da kabul ettiğini ancak doğanın akışının hem insanların hem de diğer varlıkların mutluluğuna yönelmediğini savunmaktadır. Philo, bütün bunların sonucunda doğanın bu amaçla kurulmamış olduğu çıkarımını yapmanın da yanlış olmayacağını vurgulamaktadır.<sup>869</sup>

Philo, bu görüşlerinden sonra kötülük probleminde Epikür'ün gündeme getirdiği ve bu problemin temelini oluşturan soruların hâlâ cevaplanamadığını belirtmektedir: “Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir. Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü önlemek istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”<sup>870</sup>

Bu sorulara cevap vermeye çalışan Demea, bu konuda bir çözüm önerisi getirmektedir. Ona göre evrene oranla bu yaşam sadece bir andan ibarettir ve şu anda insanlara kötü görünen şeyler başka yerlerde ve var oluşun gelecek bir döneminde düzeltilebilecektir. O zaman, insanlar her şeyi daha da iyi anlayabilecek seviyeye gelecekler, genel yasalar arasındaki ilişkilerini görecek ve Tanrısal Varlığın iyilik ve dürüstlüğüne anlayacaklardır. Demea'nın bu konudaki çözüm önerisini de Cleanthes kabul etmemektedir. Herhangi bir neden, bilinen sonuçlarından başka bir şeyle bilinemez. Herhangi bir varsayım da görünen olgulardan başka bir şeyle kanıtlanamaz. Tanrı'nın iyiliğini kanıtlamanın tek yöntemi, insanın mutsuzluğunu ve kötülüğünü reddetmektir. Ortaya konulan bu tablonun çok abartılı olduğunu düşünen Cleanthes, görüşlerin hayal ürünü, olguya ve deneye aykırı olduğunu belirtmektedir. Sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk çaresizlikten daha olağandır.<sup>871</sup>

Philo ise, insanların hayatlarında yaşadıkları acıların, hazdan daha az olduğunu kabul edilmesi halinde bile, bu acıların daha şiddetli ve sürekli olduğunu savunmaktadır. Örneğin bir saatlik acı, herhangi bir hazzın bir gününe, bir haftasına veya bir ayına fazlasıyla denk gelmektedir. Ayrıca insanların ve diğer canlıların bu dünya hayatında karşılaştıkları sıkıntılar, sonsuz bilgelik ve iyilik sahibi Tanrı'dan bekledikleri bir şey değildir. Dünyada hiç olmaması gereken çaresizliğin var olduğunu

<sup>869</sup> Hume, s. 439-440.

<sup>870</sup> Hume, s. 440.

<sup>871</sup> Hume, s. 441-442.

ve bunun nedeninin açık bir şekilde ortaya konulması gerektiğinden söz eden Philo'ya göre, bu çaresizliklerin bir rastlantıdan dolayı ortaya çıkmadığı kesindir. Tanrısal Varlığın niyetinden dolayı ortaya çıktığı söylendiği zaman O'nun iyilik sahibi olduğu söylenmektedir. Niyetine aykırı olarak ortaya çıktığı söylendiği zaman da O'nun sonsuz kudretinden söz edilmektedir.<sup>872</sup> Philo'nun, sorduğu bu iki soruya nasıl cevap verilirse verilsin, sorular bu şekliyle kaldığı sürece, bu sorunun çözülmesi mümkün görünmemektedir. Onun aşağıda aktaracağımız görüşleri de bizim bu düşüncemizi desteklemektedir.

Philo'ya göre, bu dünya insanların çok güçlü, bilgili ve iyilik sahibi bir Tanrısal Varlıktan beklentilerine aykırıdır. Örneğin, kapıları, pencereleri, merdivenleri vs. aşırı sıcaklık, soğukluk, karanlık ve gürültü kaynağı olan bir ev düşünün. Yapılan bu evden dolayı ilk önce mimarını suçladınız. Eğer bu mimar becerikli ve iyi niyetli olsaydı, bu rahatsızlıkların hepsini ya da birçoğunu ortadan kaldıracak bir biçimde bir plan yaparak evi uyumlu bir şekilde yapabilirdi.<sup>873</sup> Tanrısal Varlık da bütün kötülükleri yok edebilirdi veya sadece iyilikleri yaratabilirdi. Bunun yanı sıra doğanın akışının düzenli olduğu kabul edilmekle birlikte asıl durum bunun tersidir. Birçok olay belirsizdir, birçoğu insanların beklentilerini boşa çıkarmaktadır. Tanrı isteseydi evrenin bütününü mutlu kılabilirdi. Yine Tanrı isteseydi bütün varlıklara istedikleri her şeyi fazlasıyla verebilirdi. Eğer Tanrı'nın bütün bunlara yetecek gücü yok idiyse o zaman da gücünün yettiği kadarıyla daha sınırlı varlıklar yaratarak onların her türlü ihtiyacını kolaylıkla karşılayabilirdi.<sup>874</sup>

Doğa'yı bir makineye benzeten Philo, bu makinenin özensiz bir işçilik eseri olduğunu söylemektedir. Sanki bu büyük yaratılışa yapıcısı son eli vurmamıştır. Örneğin, su buharlarını yerkürenin yüzeyinin her yanına taşımak için gerekli olan rüzgârlar sık sık fırtına ve tayfun şekline dönüşerek insanlara ve diğer canlılara zararlı hale gelmektedir. Yağmurlar da bazen yetersiz bazen de aşırı yağmaktadır. Doğa her türlü düzensizlik ve karmaşaya karşı kendini koruyamamıştır. Bu düzensizlikler hiçbir zaman herhangi bir türü bütünüyle yok edecek kadar büyük olmasa da çoğu kez bireyleri yıkıma ve çaresizliğe sürüklemektedir.<sup>875</sup> Hume'un burada Philo'ya

<sup>872</sup> Hume, s. 442-443.

<sup>873</sup> Hume, s. 445-446.

<sup>874</sup> Hume, s. 447-449.

<sup>875</sup> Hume, s. 450-451.

sordurduğu soruların cevabını, *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserinde kendisinin verdiğini görüyoruz: Biz taş, harç ve bütün yapı araçları ile çevrili yarı bitmiş bir yapı gördüğümüzde buradan hareketle bunun bir yapıcısı olduğunu çıkarabiliriz. Yine bu eserin yakın zamanda bütün düzenlemelerinin yapılp bitirileceği sonucuna varırız. O zaman bu akıl yürütme yöntemini doğanın düzeni üzerine de uygulayabiliriz. Deniz kıyısında bir insan ayağı izi gördüğümüzde, buradan bir insanın geçtiği sonucuna varırız. Bundan dolayı bu akıl yürütmenin aynısını doğa üzerinde de yapabiliriz. Dünyayı ve şimdiki hayatı, varlıklarından üstün bir zekâ çıkarabileceğimiz eksik kalmış bir yapı olarak düşünebiliriz. Buradan hareketle hiçbir şeyi eksik bırakmayacak bu üstün zekâyâ dayanan bir kanıtlama ile zamanın veya mekanın herhangi bir noktasında tam uygulamasını ve yapılmasını bulacak olan bir tasarım veya daha mükemmel bir plan çıkarmamıza engel bulunmamaktadır.<sup>876</sup> Dolayısıyla Hume, bu görüşleriyle evrende şu anda görülen düzensizliğin veya kötülüklerin ilerleyen bir dönemde düzelmeye ihtimali olduğunu kendisi de kabul etmektedir. Buna benzer bir çözümü Demea da ortaya koymuştu.

Doğal kötülükle ilgili yaptığı açıklamalardan sonra Philo, ahlakî kötülükler konusunda da düşüncelerini aktarmaktadır. Doğal kötülükler hakkındaki düşüncelerini aynısının ahlakî kötülükler için de geçerli olduğunu söyleyen Philo, daha da ileriye giderek Yüce Varlığın ahlak duygularının bulunmadığını düşünmek için nedenlerinin olduğunu ve doğal kötülüklerin doğal iyiliklerden daha fazla olması gibi ahlakî kötülüklerin de, ahlakî iyiliklerden daha fazla olduğunu savunmaktadır.<sup>877</sup> Hume'un, burada insanın ahlakî sorumluluğunu göz önüne almadığını görüyoruz. İnsanla ilgili olarak ortaya çıkan kötülüklerin tarih boyunca var olduğunu ve ahlakî kötülüğün insan yaşamıyla beraber devam edeceğini de söyleyebiliriz. Ayrıca insanların evren hakkındaki bilgileri de çok sınırlıdır. Bu nedenle evrendeki kötülüklerin gereğinden fazla olup olmadığını da söylememiz mümkün değildir. Kötülüğün yaygınlaşmasını Tanrı'dan çok insana atfetmek daha akla yatkın görünmektedir. Doğal kötülükler olarak nitelendirilen deprem, sel, yangın vs. ise insanların çalışmaları ve bilimsel ilerlemelere paralel olarak büyük ölçüde önlenmiştir.<sup>878</sup>

<sup>876</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 118.

<sup>877</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 452-453.

<sup>878</sup> Aydın, s. 214.

Philo'nun bu konudaki görüşlerine Demea itiraz ederek onun inançsız insanların düşüncelerini dile getirdiği uyarısını yapmaktadır. Cleanthes de insan aklının zayıf olması, Tanrısal Doğanın mutlak kavranılmazlığı, insanların çaresizlikleri ve diğer kötülüklerin din adamları tarafından hoşnutlukla benimsenmeyecek konular olduğunu söylemesine rağmen hem Demea hem de Cleanthes'in, Philo'nun görüşlerini çürütecek bilgiler ortaya koyamadıklarını görmekteyiz.<sup>879</sup> Kötülük problemi konusunda daha çok Philo'nun konuşturulması ve onun görüşlerine Demea ve Cleanthes'in yeterli cevaplar verememesi Hume'un kötülük problemi konusundaki görüşlerini, dine ve dolayısıyla Tanrı'ya bakış açısını anlamamız açısından önemlidir.

Ancak Hume'un bu konuda da çelişkili görüşler ileri sürdüğünü görmekteyiz. *Söyleşiler* adlı eserinde Hume, Philo aracılığıyla Tanrı'nın sınırsız gücünü ve sonsuz bilgeliğini kabul ettiğini, Tanrı'nın gücünün sonsuz olduğunu, O'nun istediği her şeyin gerçekleştiğini, Tanrı'nın bilgisinin de sonsuz olduğunu ve O'nun herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmadığını,<sup>880</sup> Tanrı'nın iyi niyetli ve güçlü olmasından da şüphe duymadığını belirtmesine<sup>881</sup> rağmen kötülük problemi hakkında görüşlerini açıklarken Tanrı hakkında çelişkili açıklamalarda bulunması ve Tanrı'nın ahlak duygusunun bulunmadığını<sup>882</sup> söylemesi çok ilginçtir. Yine Tanrı'nın yaratıcı olma ve düzeni sağlama ve sürdürme özelliğini kabul eden Hume'un,<sup>883</sup> evrene düzensizlik ve kötülüğün hâkim olduğunu söylemesi de bir çelişkidir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın kanıtlanması konusunda teleolojik delile Philo'nun itiraz etme sebebini, kötülük probleminde kendisinin kullandığını görmekteyiz. Philo, bir ev görüldüğü zaman, bunun bir mimarının ya da yapıcısının olduğunu düşünmenin normal bir durum olduğunu belirtmekteydi. Çünkü burada evi yani sonucu ve nedeni yani mimarı ya da yapıcısını deneyle görmekteyiz. Ancak bu örneği evren için uygulamamız mümkün değildir. Çünkü evrenin, eve benzediğini ve analojinin kurallarına göre işlediğini söylemek tutarlı bir yaklaşım değildir.<sup>884</sup> Böylece Philo, Tanrısal varlıkla insanlar arasında yapılacak olan bir benzetmenin Tanrı'ya içtenlikle inanan insanlar için

---

<sup>879</sup> Hume, s. 453.

<sup>880</sup> Hume, s. 440.

<sup>881</sup> Hume, s. 443.

<sup>882</sup> Hume, s. 452-453.

<sup>883</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 318, 361.

<sup>884</sup> Hume, s. 392-393.

aşağılayıcı bir durum olduğunu<sup>885</sup> olduğunu, bir evin yapısıyla bir evrenin yapısı arasında bir benzerlik olduğunun öne sürülemeyeceğini<sup>886</sup> söylemesine rağmen, kötülük problemi konusunda buna benzer bir örnekle kendi görüşlerini ispatlamaya çalışmaktadır: “Örneğin, kapıları, pencereleri, merdivenleri vs. aşırı sıcaklık, soğukluk, karanlık, gürültü kaynağı olan bir ev düşünün. Yapılan bu evden dolayı ilk önce mimarını suçladınız. Eğer bu mimar becerikli ve iyi niyetli olsaydı, bu rahatsızlıkların hepsini ya da birçoğunu ortadan kaldıracak bir biçimde bir plan yaparak evi uyumlu bir şekilde yapabilirdi.”<sup>887</sup> Yine, insanların doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çalışmaları durumunda, bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren, bütün parçalarını ayarlayan tek bir varlık fikrinden başkasını akıllarına getirmelerinin mümkün olmayacağını, evrendeki her şeyin tek parça olduğunu, her şeyin her şeye uyarlandığını ve bütününe bir tasarımın egemen olduğunu<sup>888</sup> söyleyen Hume, kötülük problemi konusunda Philo aracılığıyla doğa’yı yine bir makineye benzetmekte ancak bu makinenin özensiz bir işçilik eseri olduğunu söyleyerek, bu büyük yaratılışa yapıcısının son elini vurmadığını belirtmektedir.<sup>889</sup> Hume’un kötülük problemi hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra, problemin çözümü konusundaki görüşlere geçebiliriz.

Kötülük genel olarak doğal ve ahlakî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>890</sup> Doğal kötülük, ilahî takdir ya da doğal nedenler sonucunda ortaya çıkan yıkıcı olayları kapsamaktadır. Ahlakî kötülük ise insanın iradesine ve kendi eylemlerine bağlanmaktadır.<sup>891</sup> Geleneksel teizm, dünyadaki kötülüğün varlığını inkâr ederek problemi çözdüğünü kabul etmektedir. Geleneksel teizm, görünüşteki tüm kötülüklerin, nihaî bir perspektiften iyi için bir araç olduğunu ve bundan dolayı gerçekte kötülüğün bulunmadığını kabul etmektedir. Tanrı’nın, dünyanın her ayrıntısından sorumlu olduğunu kabul etmelerine rağmen, bu kötülüklerden dolayı Tanrı’nın suçlanmayacağını ve her şeyin, iyi bir şey için birlikte eylemde bulunduğu

<sup>885</sup> Hume, s. 395.

<sup>886</sup> Hume, s. 400.

<sup>887</sup> Hume, “Dialogues Concerning Natural Religion”, s. 445-446.

<sup>888</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 313-314.

<sup>889</sup> Hume, “Dialogues Concerning Natural Religion”, s. 450-451.

<sup>890</sup> Aydın, s. 155.

<sup>891</sup> Tuncay İmamoğlu, “Seneca ve Kötülük,” *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 24, Erzurum (Yaz 2005), s. 87.



inanmaktadır. Bu anlayış, Augustine'den, Aquinas'a, Calvin'den Schleiermacher'e kadar tüm geleneksel teistlerde görülmektedir.<sup>892</sup>

Kötülük probleminin çözümü konusunda "kimileri kötülüğün reel varlığını inkâr ederek sorunu görmezlikten gelirken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispetteki kötülüğün, estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunuştur. Yaygın olan bir başka yaklaşım da şeylerin zıtları ile bilinebileceğini, kötülüğün, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğunu dolayısıyla evrende iyinin var olması için mantık bakımından kötünün de bulunması gerektiğini söyleyerek, epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilmesi için, belli miktarda kötülüğün orada var olması gerektiğinden söz etmiştir."<sup>893</sup> Örneğin Augustinus, kötülüğün kendi başına bir varlığa sahip olmadığını, kötülük denilen şeyin aslında iyiliğin bulunmaması olduğunu belirtmektedir. Evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması uyumsuzluğu değil, aslında uyumu doğurur. Kötülük gibi görünen şeyler, evrenin yapısına zorunlu ve tamamlayıcı bir parça olarak katılır. Bundan dolayı evrenin yapısında var olduğu iddia edilen kötülük, Tanrı'nın iyiliğine ve kudretine zarar veremez. Burada Tanrı'yı kusurlu görüp O'nu savunmaya da gerek yoktur. Bunun yanı sıra Augustinus, ahlakî kötülüğün Tanrı'dan değil de insandan kaynaklandığını belirtmektedir. Ahlakî kötülük, insanın iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanmaktadır. Doğal kötülük gibi ahlakî kötülüğün de kendi başına varlığının söz konusu olmadığını söyleyen Augustinus'a göre, kötülük evrende insanla birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>894</sup>

Doğal kötülüğe oranla ahlakî kötülüğün açıklanması daha kolay görünmektedir. Çünkü ahlakî kötülüğün sebebi olarak insanın akli ve iradesi ön plana çıkarılmakta ve bundan insan sorumlu tutulmaktadır. Ayrıca Tanrı, insana iyinin ve kötünün ne olduğunu da öğretmiş ve ahlaklı olması tavsiyesinde bulunmuştur. Bundan dolayı J. L. Mackie, kötülüklerin nedeninin Tanrı değil de insanın irade hürriyetine sahip olması ve dolayısıyla insanın bu iradesini kötüye kullanmak olduğunu söylemenin, problemin çözümünde ileri sürülen en önemli öneri olduğunu düşünmektedir.<sup>895</sup> Örneğin George

<sup>892</sup> Ruhattin Yazoğlu, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 29, Erzurum (Güz 2006), s. 136-137.

<sup>893</sup> Taylan, s. 47-48.

<sup>894</sup> Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999, s. 170-171.

<sup>895</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 52; Topaloğlu, s. 110.

Berkeley, ahlakî kötülükleri Tanrı'ya değil de insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlere bağlamaktadır. İnsanlar özgür iradeli varlıklardır. Bundan dolayı ortaya çıkan kötülükler onların özgür iradelerinin doğal bir sonucu olmaktadır. Eğer hareketleri Tanrı yönlendirseydi, o zaman insan atıl bir durumda kalacaktı.<sup>896</sup> Seneca ise, aklın ilkelerine uygun olarak hareket eden bir insanın ahlakî olarak kötü eylemlerde bulunmasının ve başka insanlara zarar vermesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre, iyi eylemlerin ve mutluluğun kaynağı akla uygun yaşamaktır.<sup>897</sup> Seneca, doğal kötülüğün nedenini ise doğa kanunlarında görmektedir. Doğada meydana gelen depremler, volkanik patlamalar vs. bir kötülük olarak değil de doğa kanununun bir gereği olarak düşünülmelidir.<sup>898</sup>

İslam düşüncesinde de filozofların bu konu hakkında çözüm önerilerinde bulduklarını görmekteyiz. Farabi, İbn Sina ve onları takip eden filozoflarda kötülük problemi genel olarak iki temel ilke üzerinde yorumlanmıştır. Birincisi, kötülük iyiliğin eksikliğidir. Buna göre kötülüğün reel bir varlığı olmayıp, nisbî ve görelî bir varlığı söz konusudur. İkincisi ise, kötülüğün arızî bir şey olduğudur. Varlığın genel düzeninde kötülüğün de bir yeri ve hatta gerekliliği vardır.<sup>899</sup> İbn Sina'ya göre, Tanrı, tasarlanabilecek en mükemmel evreni yaratmıştır. Ayrıca İbn Sina, evrendeki var olan kötülüğü, bu mükemmelliğin var olması için zorunlu görmektedir. Kötülük olmadan iyiliğin olması da mümkün değildir. Ayrıca kötülük iyiliğe göre çok daha azdır.<sup>900</sup> Farabi'ye göre ise, kötülük, maddenin ilahî düzeni tam olarak kabul edip yansıtabilecek bir kuvvete sahip olmamasından doğmaktadır. Varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım afetler, maddenin tam bir düzeni kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Farabi, asıl olanın hayır ve düzen olduğunu söyleyerek kötülüğün eşyada bulunmasının arızî olduğu görüşündedir.<sup>901</sup>

<sup>896</sup> İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, s. 210.

<sup>897</sup> İmamoğlu, "Seneca ve Kötülük," s. 88.

<sup>898</sup> İmamoğlu, s. 92.

<sup>899</sup> Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 136.

<sup>900</sup> İbn Sina, *Necât II*, (Tahkik: Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992, s. 147'den ve İbn Sina, *eş-Şifâ*, (İlahiyat, Tahkik: Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâyid), Tarihsiz, s. 418'den naklen Metin Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001, s. 27.

<sup>901</sup> Farabî, *Et-Ta'likât*, Haydarabat 1346, s. 9'dan naklen Aydın, *Din Felsefesi*, s. 152.

Leibniz ise, İbn Sina gibi düşünmekte ve Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini meydana getirdiğini belirtmektedir. Ayrıca Tanrı, kötülüğün nedeni değildir.<sup>902</sup> Leibniz, bazı filozofların, Tanrı'nın eserlerinin en son yetkinlikte olmadığını ve Tanrı'nın daha iyisini yapabileceği şeklindeki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Mümkün olduğu halde daha az yetkinlikte eylemde bulunmak, yetkinsiz eylemde bulunmak demektir.<sup>903</sup> Kötülüğün maddeye nispet edilmesinin, maddenin yaratılmamış olduğunu kabul etme anlamına geldiğini öne süren Leibniz, kötülüğün maddeye mal edilmesine de karşı çıkmıştır. Ona göre, kötülük yaratılan varlıkların sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>904</sup> Aslında Tanrı, insanları zorlamaksızın, onların en iyi görünen şeyleri seçmelerini istemektedir. Dolayısıyla insanlar günah işlemeyi istememelidir.<sup>905</sup>

Süreç teolojisi ise, kötülük probleminde çok farklı bir çözüm önerisi getirmiştir. Temel olarak Tanrı'nın gücünün sınırlandırılması yoluyla bu probleme çözüm bulmaya çalışan süreç teolojisinde Tanrı, zorlayıcı değil ikna edicidir. Dünyadaki yaratıkların yaşamları için iyi ve kötü olanı seçmelerine imkân veren güçleri bulunmaktadır. Tanrı, insanları iyi olan şeyleri seçmeleri konusunda zorlayamaz. Süreç felsefecileri, Tanrı'nın kötülükten sorumlu olduğunu kabul etmelerine rağmen kötülükten dolayı Tanrı'nın suçlanamayacağını belirtmektedirler.<sup>906</sup> Süreç teizmi, Tanrı'nın iradesinin her zaman gerçekleşeceği garantisini vermez. Dünyada ne kadar büyük kötülük olursa olsun, Tanrı'nın sadece ikna edici olarak eylemde bulunduğunu düşünür. Tanrı, insanları ikna etmeye çalışır ancak insanların O'nu dinleyip dinlemeyeceğinin herhangi bir garantisi yoktur.<sup>907</sup> Zaten dünyayı yaratmayan ve âlemin bir şairi gibi düşünülen ve müşfik bir sabırla âleme kılavuzluk eden<sup>908</sup> bir Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu tutulmaması bu felsefi sistem için normal görünmektedir.

Dünyanın başlangıcında tertemiz olan denizleri ve atmosferi kirleten insanlardır. Ormanları yakan, doğaya zenginlik katan canlıların neslinin tükenmesine neden olan,

<sup>902</sup> Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 84; Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, s. 57-58.

<sup>903</sup> Leibniz, s. 85; Yazoğlu, s. 86.

<sup>904</sup> Yazoğlu, s. 89-90.

<sup>905</sup> Leibniz, s. 82-83.

<sup>906</sup> Yazoğlu, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", s. 137.

<sup>907</sup> John B. Cobb, Jr. David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, (çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.141.

<sup>908</sup> Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 66.

atmosferi kirleten ve teknolojiyi canlıların zararına kullanan da yine insanlardır.<sup>909</sup> Bu açıdan bakıldığında ahlakî kötülüklerin sebebi olan insanların doğal kötülüklerin ortaya çıkmasında da önemli rolünün olduğunu kabul etmemiz gereklidir. Çünkü doğaya insan müdahalesinin olmadığı yerlerde doğal ortamın kendi dengesini mükemmel bir şekilde devam ettirdiğini görmekteyiz.

#### 2.4. ÖLÜM SONRASI HAYAT VE ELEŞTİRİSİ

Hume, bilgi anlayışının bir gereği olarak ruh konusunun deneyim alanına girmediğini ve ruhun ölümsüzlüğünün akıl ile ispatlanmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. O, yaşam ve ölümsüzlüğe dolayısıyla ruh hakkındaki bilgilere ışık tutan şeyin yalnızca İncil<sup>910</sup> olduğunu, insanların sadece ilahî vahiy ile bu büyük ve önemli doğruya ulaşabileceklerini<sup>911</sup> söylese de, İncil'in ortaya koyduğu şekliyle, ruhun ölümsüzlüğü doktrinine inanmamaktadır. Çünkü Hume, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olarak metafizik, ahlakî ve fiziksel olmak üzere üç kanıtlama türünün ortaya konulduğunu söyleyerek, bunların hiçbirisinin ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamadığını aksine bu delillerden üçüncüsünün ruhun ölümlü olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ayrıca, ilk iki kanıtlama türü hakkında da eleştiriler yapan Hume, bunların da kabul edilemez olduğunu savunmaktadır. Burada Hume'un, ruh hakkında bilgi kaynağının vahiy olduğunu söylemesiyle bir durum tespiti yaptığı da söylenebilir. Yani, insanlar ruh hakkında kendi deneyimlerine göre değil de vahyin verdiği bilgileri kullanarak görüşlerini ortaya koymaktadırlar.

Hume, ayrıca ruhun maddî olup olmadığının tartışılmasını da gereksiz görmektedir. Çünkü ne idelerin ilk kökenlerinin incelenmesi ne de bir tanım aracılığıyla herhangi bir cevher kavramına varılacaktır. İnsanlarda bir algıdan başka hiçbir şeyin idesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla insanların bir cevhere ilişkin herhangi bir ideleri de yoktur.<sup>912</sup> Böylece Hume, ruh ve cevher kavramlarının deneyim sonucu elde edilemeyeceğini, akıl kullanılarak metafizik, ahlakî veya fiziksel kanıtlamalarla ruhun ölümsüzlüğünün ortaya konulmasının imkânsızlığını düşünmekte ve bunu da kanıtlamaya çalışmaktadır.

<sup>909</sup> Topaloğlu, s. 112.

<sup>910</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 399.

<sup>911</sup> Hume, s. 406.

<sup>912</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 518.

Hume, üç kanıtlama çeşidini kullanarak ruhun ölümsüz olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlardan birincisi olan metafizik kanıtlamalar, ruhun maddî olmadığı ve düşüncenin de maddî cevhere ait olmasının olanaksız olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa Hume'a göre, cevher ve ruhun ikisi de bilinmezdir. Dolayısıyla bunların hangi niteliklere sahip olduğunu insanlar belirleyemez. Doğadaki yargılarımızın tek kaynağı deneyimdir. Soyut akıl yürütmeler hiçbir olgu ya da var oluş sorusuna yanıt veremez. Doğru metafizik, cevher kavramının tamamen karışık ve kusurlu olduğunu ve bilinmeyen bir şeyde var olan belirli niteliklerin toplamının dışında başka hiçbir cevher kavramımızın olmadığını öğretir.<sup>913</sup> Doğanın genel akışını göz önüne alıp akıl yürüttüğümüzde ve felsefeden her zaman dışlanması gereken en Üstün Nedenin yeni bir müdahalesini de varsaymadığımız sürece, bozulamaz olanın aynı zamanda üretilemez olması gerekir. Öyleyse ruh eğer ölümsüz ise bizim doğumumuzdan önce de vardı ve eğer ruhun önceki var oluş durumu bizi hiçbir şekilde ilgilendirmiyorsa sonraki de ilgilendirmez.<sup>914</sup>

İkinci olarak, ahlakî kanıtlamalar kullanılarak ruhun ölümsüzlüğünün ortaya konulmasına Hume, karşı çıkmaktadır. Çünkü teolojinin kullandığı tüm kanıtlar kendi aleyhlerine de kullanılabilir.<sup>915</sup> Ahlakî kanıtlamada, Tanrı'nın adaletinin zorunluluğundan yola çıkılarak kötülerin cezalandırılması ve iyilerin de ödüllendirilmesi için ruhun ölümsüz olması gerektiği ortaya konulmaktadır. Hume'a göre, insanlar burada Tanrı adına karar vermektedirler. Bir şeyi Tanrı'nın yaptığını biliyorsak, onun yapılanların en iyisi olduğuna karar verebiliriz. Ancak insanların en iyi olarak gördükleri şeyleri Tanrı'nın yapması gerektiğinden söz etmek çok tehlikeli bir durumdur.<sup>916</sup> Hume'un, insanların ahiret hayatındaki ödül ve cezalarla ilgili görüşlerinin, Tanrı adına konuşmak olduğunu söylemesi vahiyle çelişmektedir. Çünkü ilahî dinlerdeki şekliyle ahiret hayatı, buradaki ödüllendirme ve cezalandırma ile ilgili bilgileri insanlar vahiy yoluyla öğrenmektedirler. Yani insanlar Tanrı adına değil de Tanrı'nın verdiği bilgilere göre konuşmaktadırlar. Oysa Hume, belki de kasıtlı olarak bu durumu görmezlikten gelmektedir.

<sup>913</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 399.

<sup>914</sup> Hume, s. 400.

<sup>915</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 523.

<sup>916</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 400.

Ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamada kullanılan ahlakî delilin ayrıca ahiret hayatı ile de bağlantısı bulunmaktadır. Örneğin John Locke, ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak için bu delili kullanmaktadır. Ona göre, insanın ahlakî davranışlarının karşılığını göreceği gelecek hayatı yaşaması ruhun ölümsüz olmasına bağlıdır.<sup>917</sup> Bundan dolayı her insan ebedî mutluluk ya da mutsuzluğu elde edebileceği ölümsüz bir ruha sahiptir.<sup>918</sup> Dinin ve ahlakın yüce amaçları ruhun ölümsüzlüğü ile güvenceye alınır.<sup>919</sup> Tanrı, yeniden dirilme sonrasında insanların bedenlerinin ruhları ile birlikte, ebedî bir hayat yaşayacaklarını vahiyle bildirmiştir.<sup>920</sup> Bunun en güzel örneği de İncil aracılığıyla insanlara vahiy yoluyla bildirilen İsa Mesih'in hayatı ve ölümsüzlüğüdür.<sup>921</sup> Ancak Hume, ahlakî kanıtlama kullanılarak ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamanın kabul edilemez olduğunu söylemesiyle aslında Locke'un bu konudaki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Gelecek yaşam inancının ortaya koyduğu bazı görüşlerin hoş olduğunu ve insanları büyülediğini ancak o yaşamdaki dehşetlerin insan zihninde daha sağlam ve sürekli bir yer ettiğini ve bu güzel duyguların kaybolduğunu söyleyen Hume'un, ahiret hayatına olumsuz bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz.<sup>922</sup> İnsanların akıllarını kullanarak doğanın işlerindeki amaca baktıkları zaman insan yaşamının sadece bu dünya ile sınırlı olduğunu anlayacaklarını ve dolayısıyla da ahiret hayatının olmayacağını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Doğanın herhangi bir amacı belirlenecekse, insanın yaratılmasının arkasındaki tüm maksat ve niyetin doğal akıl ile yargılayabildiğimiz ölçüde şimdiki hayatla sınırlı olduğunu ileri sürebiliriz."<sup>923</sup> "Sonsuz öneme sahip bir başka sahne daha bizi bekliyorsa, doğada nasıl bir zalimlik, haksızlık ve adaletsizlik vardır ki bizim tüm kaygı ve bilgilerimizi bu hayatla sınırlasın. Bu acımasız aldatmacayı iyi ve zeki bir Varlığa mı atfetmemiz gerekiyor?"<sup>924</sup> "Uygun bir amaç ya da hedefe hizmet etmeyen cezalandırma ile bizim iyilik ve adalet idelerimiz arasında tutarsızlık vardır. Sahne tamamen kapandığında cezalandırma hiçbir amaca hizmet edemez."<sup>925</sup>

---

<sup>917</sup> Çetin, s. 198.

<sup>918</sup> Locke, "A Letter Concerning Toleration", s. 41.

<sup>919</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 34.

<sup>920</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 477.

<sup>921</sup> Locke, "An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding", s. 188.

<sup>922</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 363.

<sup>923</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 400.

<sup>924</sup> Hume, s. 401.

<sup>925</sup> Hume, s. 402.

Bazı zihinlerde gelecek ile ilgili açıklanamayan bazı korkuların ortaya çıktığını söyleyen Hume, bunların ahlak kuralları ve eğitimle yapay bir şekilde büyütüldüğünü, bu korkuların büyütülmemesi durumunda insanların hayatlarında herhangi bir etkilerinin de olmayacağını belirtmektedir. Aslında insanların bu korkularını kullanarak güç ve zenginlik elde etmeye çalışanlar vardır. Bu kişilerin yaptığı sadece bir akıl yürütmedir.<sup>926</sup> Ahlakî idelerin esas kaynağının insan toplumunun çıkarları üzerine yapılan derin düşünceler olduğunu belirten Hume, bu kısa ömürlü ve önemsiz çıkarların sonsuz ve sınırsız cezalandırmalar tarafından korunmasına gerek olmadığını savunmaktadır.<sup>927</sup> Bunun yanı sıra insanların anlayış seviyelerine göre, cezalandırma ile suç arasında bir orantı olmalıdır. İnsanların geçici suçlarına karşılık sonsuz cezalandırma olmamalıdır. Cennet ve cehennem iyi ve kötü olmak üzere iki farklı insan türü varsayar. Oysa insanların çok büyük bir kısmı erdem ve erdemsizlik arasında gidip gelirler.<sup>928</sup>

Bu görüşlerinden hareketle Hume'un ahiret hayatını kabul etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü insanın yaratılma amacının sadece bu dünya ile sınırlı olduğunu,<sup>929</sup> dünya hayatının sona ermesinin ardından yapılacak cezalandırmanın hiçbir amaca hizmet etmeyeceğini,<sup>930</sup> bu kısa ömürlü ve önemsiz çıkarların sonsuz ve sınırsız cezalandırmalar tarafından korunmasına gerek olmadığını,<sup>931</sup> insanların geçici suçlarına karşılık sonsuz cezalandırma anlayışının yanlış olduğunu<sup>932</sup> düşünen Hume, doğal olarak ahiret hayatını reddedecektir.

Hume, üçüncü olarak fiziksel kanıtlamaların kullanılarak ruhun ölümsüzlüğünün ispatlanmasına karşı çıkmaktadır. İlk iki kanıtlamayı kabul etmeyen Hume, felsefî açıdan kabul edilebilir tek kanıtın, fiziksel kanıtlama olduğunu söylemektedir. Ancak Hume, bu kanıtın iddia edildiği gibi, ruhun ölümsüzlüğünü değil de ruhun ölümlü olduğunu ortaya koyduğunu savunmaktadır. Hume'a göre, herhangi iki nesne birbirleriyle çok yakından bağlantılı olduğunda, birinde görülen değişimlerin diğerinde de aynı şekilde görülmesi gereklidir. Örneğin beden üzerinde çok küçük bir etkiye sahip

---

<sup>926</sup> Hume, s. 401.

<sup>927</sup> Hume, s. 403.

<sup>928</sup> Hume, s. 402.

<sup>929</sup> Hume, s. 400.

<sup>930</sup> Hume, s. 402.

<sup>931</sup> Hume, s. 403.

<sup>932</sup> Hume, s. 402.

olan uyku, geçici bir yok oluş ya da en azından ruhta büyük bir karışıklık meydana getirir.<sup>933</sup> Doğanın genel analojisinden yapılan yargılama sonucuna göre, hiçbir yaşam biçimi, yerleştirildiği ilk düzenden çok daha farklı bir yaşam koşuluna taşındığında varlığını sürdüremeyeceğini ortaya koymaktadır. Örneğin ağaçlar suda, balıklar havada yok olurlar. Hatta çok küçük bir iklim değişikliği bile çoğu zaman ölümcül olmaktadır. Ruh ve beden arasında her şeyin ortak olduğunu söyleyen Hume, birinin organlarının diğerinin de organları olduğunu ve birinin var oluşunun diğerinin var oluşuna dayandığını belirtmektedir. Hume'a göre, bu kanıtlamanın kullanımında bir çelişki de bulunmaktadır. Şöyle ki, insanların ruhlarıyla çok yakın benzerliklerinin bulunmasına rağmen hayvanların ruhlarının ölümlü olduğu kabul edilmektedir. Oysa burada yapılacak bir analogi çok güçlü bir kanıtlama meydana getirecektir. Dolayısıyla bu dünyadaki hiçbir şey sonsuz değildir.<sup>934</sup>

Sonuç olarak Hume'un, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret hayatını kabul etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü o, metafizik ve ahlakî kanıtlamaların ruhun ölümsüzlüğünü ortaya koymadığını, fiziksel kanıtlamaların ise ruhun ölümlü olduğunu ispatladığını düşünmektedir. Onun, sadece bu kanıtlarla ruhun ölümsüzlüğünün ispatlanamayacağı, ancak kendisinin ruhun ölümsüz olduğuna inandığı şeklindeki bir yorum da bize göre tutarlı olmayacaktır. Çünkü Hume, üç kanıttan ikisini kabul etmemekte, birisini de ruhun ölümlü olduğunu ispatlamak için kullanmaktadır. Ayrıca kendisi ruh konusunda İncil'i işaret etmesine rağmen, İncil'den herhangi bir örnek vermemektedir. Aksine ilahî dinlerin ortaya koyduğu şekliyle ruh ve ahiret hayatı ile ilgili bilgilere aykırı görüşler öne sürmektedir.

## 2.5. DİN VE HOŞGÖRÜ

Hume, hoşgörü konusuna da genel felsefesine uygun bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Politeizm ve teizm arasında karşılaştırma yapan Hume, teizm'in kabul ettiği esasların hoşgörüyü ortadan kaldırdığını söylemektedir. Çünkü tek bir Tanrısal varlık ve tek bir dinî bağlanma konusu kabul eden dinler, diğer dinlere inanmanın saçma ve dinsizce bir davranış olduğunu telkin etmektedir.<sup>935</sup> İnsanların ilk dininin

<sup>933</sup> Hume, s. 403.

<sup>934</sup> Hume, s. 404.

<sup>935</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 336-337.



çoktanrıcılık ya da puta tapıcılık olduğunu kabul eden Hume,<sup>936</sup> puta tapıcılığın açık bir yararı olduğunu savunmaktadır. Puta tapan insanlar herhangi bir iş yaparken, bu iş hangi tanrının yetki alanına giriyorsa o tanrıya başvurmaktadırlar.<sup>937</sup> Aynı ayrı yetki alanlarının çeşitli tanrılara dağıtılmasından dolayı<sup>938</sup> puta tapıcılar kendi tanrılarının güç ve işlevlerini sınırlandırmaktadırlar. Bunun sonucunda da, öteki din ve ulusların tanrılarına da, tanrısallıktan bir pay verirler ve böylelikle hem ayinleri, törenleri, gelenekleri hem de türlü türlü tanrıları birbirleriyle bağdaşabilir bir hale getirirler. Bunun aksine teistler, kendi inanç ve ibadet sistemlerinin daha doğru olduğunu iddia edecekleri için diğer din mensuplarıyla çatışma içerisine girecekler ve birbirlerine düşman olacaklardır.<sup>939</sup>

Tarihçilerin ve seyyahların yazılarını okuyan herkesin, hem eski dönemlerde hem de modern zamanlarda puta tapıcıların hoşgörü ruhunu göreceklerini iddia eden Hume, buna örnek olarak Antik Yunan kentlerinden Delphi'yi vermektedir. Bu kentte ayrı ayrı yerlerde tanrılar için yasal olarak kabul edilen farklı ayin ve tapınmalar bulunmaktaydı. Mısırlı puta tapıcıların dinî savaşları ve baskılarının kendi genel kuralında bir istisna olduğunu söyleyen Hume, bu durumu da eski yazarların açıklamalarından alıntı yaparak haklı göstermeye çalışmaktadır. O dönemlerde Mısırlılar arasında ayrı ayrı türlerden hayvanlar, ayrı ayrı mezheplerin tanrıları olduğu için, bu tanrısallıkların sürekli savaş durumunda olmaları kendilerine bağlı olan insanların da çatışma içerisinde olmalarına yol açıyordu. Örneğin köpeklere tapanların, kedilere tapanlarla uzun süre barış içinde kalmaları mümkün değildi.<sup>940</sup>

Hume'a göre, Tanrı'nın birliğine inanan hemen bütün dinlerde var olan hoşgörüsüzlük, çoktanrıcı inanışa sahip olanların hoşgörüsü kadar belirgindir. Yahudilerin uzlaşmaz ve dar kafalı olduğunu, Müslümanların kanlı ilkelerle işe başladığını, Zerdüştlerin göğün kapısını Mecusilerden başka herkese kapattığını söyleyen Hume, Hıristiyanlar arasında sadece İngiliz ve Hollandalıların hoşgörü ilkesini benimsediğini vurgulamaktadır. Zaten Hume, adı geçen ülkelerdeki hoşgörüyü dinin

---

<sup>936</sup> Hume, s. 310.

<sup>937</sup> Hume, s. 315.

<sup>938</sup> Hume, s. 325-326.

<sup>939</sup> Hume, s. 336.

<sup>940</sup> Hume, s. 337.

kendisine değil de, yöneticilerin iyi niyetine bağlayarak<sup>941</sup> yaygın dinlere bakış açısını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Hume, hoşgörü konusunda dinleri eleştirirken özellikle İslâm dini hakkında önyargılı bir tavır ortaya koyması dikkat çekicidir. Oysa Müslümanlar geçmişte, Alman yazar Sigrid Hunke'ye *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi* adlı kitabı yazdıracak kadar yüksek bilim ve uygarlık seviyelerine ulaşmış bir dinin mensuplarıdır.<sup>942</sup> Bunun yanı sıra Müslümanlar, bir insanı yaşatmanın bütün insanları yaşatmak ve bir insanı öldürmenin de bütün insanları öldürmek (5. Mâide: 32) olduğunu çok iyi bilen insanlardır. Ayrıca İslâm dini, hiçbir insanı Müslüman yapmak için zorlamamıştır. Çünkü bu durum Kur'an-ı Kerim'de çok net bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>943</sup> Müslüman toplumlarda özellikle Hıristiyanlar ve mabetleri hoşgörüyle karşılanmıştır. Mabetlerinde bulunan heykellerine, mozaiklerine ve resimlerine, özel merasimde taşıdıkları haçlarına, mabetlerindeki çanlarına müdahale edilmemiş, mezarlıkları ve cenaze törenleri hoşgörü ortamında günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>944</sup> Müslümanların bu hoşgörülü tutumlarının aksine Batı dünyasında farklı inanç sahipleri asırlarca baskı görmüşlerdir. Engizisyon işkenceleri katoliklerle protestanlar arasında devam eden kanlı savaşlar, inanç hürriyetinin bu ülkelerde bulunmadığının açık bir göstergesidir. Dolayısıyla Batı dünyasında ancak 19. yüzyılda başlayan din hürriyeti İslâm dünyasında İslâm'ın geldiği gündenberi vardı.<sup>945</sup> Zaten Hume'un, Hıristiyanlık hakkında özellikle kendi ülkesi İngiltere'nin yöneticilerine atıfta bulunarak bu ülkenin diğer dinlere karşı hoşgörülü bir ülke olduğunu söylemesi de felsefi görüşlerinin tarafsızlığı konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Hume, *Söyleşiler* adlı eserinde Philo aracılığıyla, siyasette rahiplerin hem sayılarının hem de yetkilerinin çok dar sınırlar içerisinde tutulmasını ve yöneticilerin kendi güç ve yetkilerini böyle tehlikeli ellere hiçbir zaman vermemeleri gerektiğini tavsiye etmektedir. Gerçekte bilge bir yöneticinin yaygın dinler açısından yapacağı en doğru şey, onlardan mümkün olduğu kadar uzak durmaktır. Çünkü belirsiz bir huzur

<sup>941</sup> Hume, s. 337-338.

<sup>942</sup> Beyza Bilgin, "İslâm ve Hoşgörü", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXIV(1), Ankara 1998, s. 122.

<sup>943</sup> "Dinde zorlama yoktur..." (2. Bakara: 256)

<sup>944</sup> Talat Sakallı, "Hz. Peygamber ve Dinî Hoşgörü", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)-Özel Sayı-, Ankara 1998, s. 410.

<sup>945</sup> Vahdettin Başçı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996, s. 15-16.

sağlama ümidiyle halkı için sadece tek bir dini doğru olarak kabul ederse her türlü kamusal özgürlüğü, bilimi, aklî çalışmayı ve hatta kendi bağımsızlığını feda etmesi gerekir. Daha bilgece bir kurala uyararak, birçok mezhebin olduğunu kabul ederse hepsine karşı kayıtsız bir tutum takınmalı ve en ağır basan mezhebin taleplerini de sınırlamalıdır. Eğer bunu yapmazsa bitip tükenmek bilmeyen çatışmalardan, zulümlerden ve toplumsal karışıklıklardan kurtulması da mümkün olmayacaktır.<sup>946</sup>

Hume'un hoşgörü hakkındaki görüşlerinde doğru dine bakış açısı arasında bir tutarsızlık bulunmaktadır. Hume dini, doğru din ve yanlış din olmak üzere iki kısma ayırmaktaydı.<sup>947</sup> Gerçek dine saygısının olduğunu ve batıl inançlardan hoşlanmadığını belirten Hume'a göre, batıl inançlar bazen saçmalık bazen de inançsızlıktır. Ayrıca batıl inançlar toplumda bölünme, iç savaş, zulüm, fesat, baskı ve kölelik gibi kötü durumların ortaya çıkmasına da neden olmaktadır.<sup>948</sup> Hume'un yanlış din veya batıl inançlar hakkında yaptığı olumsuz eleştirilerden sonra çoktanrıci inanışa sahip toplumların daha hoşgörülü olduklarını, tek Tanrı anlayışına dayalı teizm sisteminin ise hoşgörüsüz olduğunu savunması ilginçtir.

## 2.6. DİN-AKIL İLİŞKİSİ

Hume, insanların Üstün Varlığın bilgisine ulaşma ve doğanın görünür işlerinden yüce Yaratıcısını çıkarsama yeteneğiyle donatılmış olduklarını belirterek bunun, insan aklı için bir ayrıcalık olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla insanlar Tanrı'yı bilme ve Tanrı'ya inanmaya yetenekli olarak yaratılmışlardır. Evrensel Yaratıcı bütün diğer varlıklar içerisinde insanı seçmiştir ve böylelikle de insanları onurlandırmıştır. İnsan doğasına bakıldığı zaman, kutsal işçinin yarattığı varlığı kendisine inanma özelliğiyle donatmış olması insanlar için çok önemli bir ayrıcalıktır. Ancak Hume, bu şekilde yaratılan insanların aslında yeteneklerini yanlış bir şekilde kullandıklarını ve insanların büyük bir bölümünün yanlış inanç esaslarını benimsediklerini kabul etmektedir. Milletlerin çoğunluğu ve dünyaya egemen olan dinî ilkeler incelendiği zaman bu durumun çok açık bir şekilde görülebileceğini söyleyen Hume'a göre, bunlar hasta insanların rüyalarından başka bir şey değildir.<sup>949</sup> Eğitim görmemiş insanların doğanın

<sup>946</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 463.

<sup>947</sup> Hume, "Essays, Moral, Political and Literary", s. 81.

<sup>948</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 460.

<sup>949</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 362.

eserlerine bakarak egemen bir yaratıcının varlığını çıkaramayacaklarını belirten Hume, anlama yeteneği iyi olan insanların da Tanrı'yı inkâr etmelerinin olanaksız olduğunun altını çizmektedir.<sup>950</sup>

İnsanların inanmaya eğilimli bir şekilde yaratıldıklarını kabul eden Hume, doğru inancın akıl ile elde edilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü inanç, aklın ya da imgelemin herhangi bir yeni işlemi olmaksızın doğrudan ortaya çıkmaktadır.<sup>951</sup> İnanç, insan kavrayışına eklenen yeni bir ideye dayanmamaktadır. Eğer böyle olsaydı dilediğine inanmak insanın elinde olurdu. Bundan dolayı inanç yalnızca iradeye bağlı olmayan ve denetlenilemeyen bazı belirlenmiş nedenler ve ilkelerden doğan bir duygu ya da histir. Bu duygu sadece inanca aittir<sup>952</sup> ve inancın kavrayış tarzını ve duygusunu açıklamak da imkânsızdır.<sup>953</sup> İncanın yeni bir ideye dayanmadığını söyleyen Hume böylece bilgi kuramının dışına çıkmaktadır. Ona göre, inancın deneyimle elde edilmesi mümkün değildir.

*An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserinde mucizeler hakkında bilgi verdikten sonra, Hıristiyanlığın akıl üzerine değil de iman üzerine kurulu olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “Çok kutsal olan dinimiz, akıl üzerine değil de, iman üzerine kuruludur.”<sup>954</sup> Hume'a göre, Hıristiyanlığın iman üzerine kurulmuş olması bu dinin doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü eğer akıl üzerine kurulmuş olsaydı din tehlikeye atılmış olabilirdi. Eski ve Yeni Ahit'in incelenmesi tavsiyesinde bulunan Hume, özellikle Tevrat'a Tanrı'nın sözü olarak değil de bir yazarın veya tarihçinin eseri olarak bakıldığında kendi kendisini onaylayan ve başka hiçbir tanıklığa dayanmayan her milletin kendi kaynağı hakkında ortaya koyduğu efsanevî menkıbelere benzeyen bir kitap olduğunu söyleyerek,<sup>955</sup> sadece akıl yürütme yoluyla bu kitaplara inanmanın imkânsızlığını dile getirmektedir. Bunun yanı sıra Hume, Hıristiyanlıktaki bazı ilkelerin akıl ile açıklanamayacağını bildiği ve genel olarak din hakkında ortaya koyduğu görüşlerine olumsuz bir tepki gelmemesi için akla değil de imana öncelik vermiş olabileceğini de söyleyebiliriz.

<sup>950</sup> Hume, s. 361.

<sup>951</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 403.

<sup>952</sup> Hume, Vol. I, s. 555; Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 41.

<sup>953</sup> Hume, s. 42.

<sup>954</sup> Hume, s. 107-108.

<sup>955</sup> Hume, s. 108.

Hıristiyanlığın sürekli olarak mucizelerle beraber gittiğini, bu durumun sadece dinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde olmayıp günümüz için de geçerli olduğunu vurgulayan Hume'a göre yalnızca akıl, insanları Hıristiyanlığın doğruluğuna inandırmaya yetmez. Dolayısıyla Hıristiyanlığı kabul etmek isteyen herhangi bir kimse sürekli olarak mucizeye ihtiyaç duyacaktır.<sup>956</sup>

Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde de Philo ve Demea aracılığıyla imanın gönüllerde hissedilen bir şey olduğunu, Tanrı ve diğer dinî konularda imanın gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre, ahlakî nitelikler ve sonsuz iyilik ancak imanın gözleriyle keşfedilebilir.<sup>957</sup> Bunun yanı sıra evrenin yaratılış ve oluşumuna, ruhların varlığı ve özelliklerine, her şeyi bilen, yapabilen, değişmez, sonsuz ve kavranılmaz tek evrensel ruhun özellikleri hakkındaki bilgiye de insan yetilerinin ulaşması mümkün değildir. İnsanların herhangi bir konuda şüpheye düşmesi durumunda sağduyuya ve deneye başvurup o konu hakkında ayrıntılı inceleme yaparak doğru sonuca ulaşma imkânları bulunmaktadır. Ancak teolojik akıl yürütmelerde bunun yapılması mümkün değildir.<sup>958</sup> Zaten herkesin kendi gönlünde hissettiği şeyi kanıtlamaya gerek yoktur. Demea da dinin bir gönül işi olduğunu belirterek Philo'nun görüşlerini onaylamaktadır. İnsanlar Tanrı'nın esirgeyişini, akıl yürütmeden daha çok kendi mutsuzluklarının bilinciyle aramaya yönelmektedirler. Bütün insanların kendi duygu ve deneylerine dayanarak söyleyebilecekleri bir şeyden de şüphe edilmeyecektir.<sup>959</sup>

Din eğitimi ve Tanrı hakkında Philo ve Demea'nın ortaya koyduğu görüşlere baktığımızda aklın ikinci plana atıldığını görebiliriz. Her ikisi de çocuklara diğer bilgiler verilmeden önce dinî bilgilerin verilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Çünkü felsefe ve diğer bilgilerin verilmesinden önce dinî bilgilerin verilmesi dünya derdine düşmüş ve dinden uzaklaşmış bir çağda yaşayan insanların yapabilecekleri en doğru şeydir. Eğer bu yapılmazsa çocukların dinden uzaklaşma ihtimalleri artacaktır. Philo, günlük yaşamdan ve deneyden uzak olan konularda insan aklının zayıflığının ve dar sınırlarının iyice farkına varılması gerektiğinden söz etmekte ve özellikle de dünyanın kökeni gibi konularda aklın karar vermesinin veya doğru bilgiye ulaşmasının

<sup>956</sup> Hume, s. 108.

<sup>957</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 443.

<sup>958</sup> Hume, s. 384-385.

<sup>959</sup> Hume, s. 434-435.

imkânsızlığını savunmaktadır.<sup>960</sup> Ayrıca Philo, insanların ideleriyle Tanrı'nın yetkinliklerinin anlaşılmasının mümkün olmadığını, çünkü idelerin deneyimden öteye erişemediğini, insanların da Tanrısal sıfatlar ve işleyişler üzerine hiçbir deneyiminin olmadığını söyledikten sonra Tanrı'nın okullarda tartışma konusu yapılmasından vazgeçilmesi ve Tanrı'nın tartışma konusu olmaktan çok mabetlerde tapınma konusu olması gerektiğini savunmaktadır.<sup>961</sup> Demea ise Tanrı'nın varlığını kesinlikle kabul ettiğini belirttikten sonra insan aklının kusurları nedeniyle, Tanrı'nın herhangi bir özelliğine hiçbir zaman erişemeyeceğini söylemektedir.<sup>962</sup>

Dinî inancın akıl ile elde edilemeyeceğini söylemesine rağmen Hume'un, akılı bütünüyle dışlamadığını da görüyoruz. *Söyleşiler*'in birinci bölümünde Philo aracılığıyla insan aklına güvensizlik gösterilmesi durumunda, insanların elinde kendilerini dine götürecek başka bir ilkenin kalmayacağını söyleyen Hume, imanın yanı sıra akla da önem verdiğini ortaya koymuştur. Çünkü eğer akıl bütünüyle devre dışı bırakılırsa belirli dönemlerde egemen olan sistemler, insanları etkileri altına alacak ve bu anlayışlar da dönem dönem değişikliğe uğrayacağından dolayı bu sistemler insanların üzerinde bulunacaktır.<sup>963</sup> Bundan dolayı Hume'un karşı çıktığı şey sadece akla dayanılarak dinî inancın kurulmasıdır.

Hume'a göre din konusundaki bilgi kaynağı vahiydir. Hume, din konusunda aklın yetersizliğini vurguladıktan ve dinî konularda imana öncelik verilmesi gerektiğinden söz ettikten sonra imanın kaynağının da vahiy olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "İyi niyetli bir aklın hissedeceği en güzel duygu, Tanrı'nın insanlığa daha belirli bir takım vahiyler sağlayarak ve imanımızın kutsal amacının doğal yapısını, niteliklerini ve işleyişlerini keşfettirerek bu kopkoyu bilgisizliği dağıtmak, hiç değilse azaltmak lütfunda bulunması yolunda özlem dolu bir istek ve umuttur."<sup>964</sup> Bundan dolayı insanların yükümlülüklerini ilahî vahyin dışında hiçbir şey ortaya koyamaz.<sup>965</sup> Doğal aklın eksikliklerini tam olarak anlayan bir kimse, vahiyle açıklanmış olan gerçeğe koşacaktır. Sadece felsefenin yardımıyla eksiksiz bir teoloji sistemi kurulabileceğine inanmış olan kibirli dogmacı, dışarıdan gelen bu öğretiyi inkâr eder.

<sup>960</sup> Hume, s. 381-382.

<sup>961</sup> Hume, s. 391.

<sup>962</sup> Hume, s. 390.

<sup>963</sup> Hume, s. 389.

<sup>964</sup> Hume, s. 467.

<sup>965</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 406.

İnanan bir Hıristiyan olma yolundaki en önemli adım felsefî septik olmaktır.<sup>966</sup> Sonuç olarak Hume'un, Tanrıbilim ya da teolojinin aklî bir temelinin de olduğunu belirtmesine rağmen bunun en iyi ve en sağlam yolunun iman ve ilahî vahiy olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>967</sup>

## 2.7. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ: AHLAKIN KAYNAĞI VE DİNİN AHLAKA ETKİSİ

Ahlak ilkeleri akıldan mı yoksa duygudan mı kaynaklanmaktadır? Ahlak bilgisini akıl yürütme ve tümevarımlar yoluyla mı yoksa dolaysız bir hissediş ve daha ince içsel bir duyu yoluyla mı kazanırız? Ahlak bilgisi de diğer bilgiler gibi bütün insanlar için aynı mıdır? Şeklindeki sorularla Hume, ahlakî bilginin kaynağını araştırmaktadır. Hume'a göre eski çağ felsefecileri, erdemin akla uygunluktan başka bir şey olmadığını öne sürseler de, genel olarak ahlakın var oluşunu beğeni ve duyguya dayandırmışlardır. Modern araştırmacılar ise erdemin güzelliğinden, erdemsizliğin çirkinliğinden sıklıkla söz etseler de ahlakî ayrımların sebebini yaygın olarak metafiziksel akıl yürütmelerle ve anlama gücünün en soyut ilkelerinden çıkan tündengelimlerle açıklamaya çalışmışlardır.<sup>968</sup>

Hume, problemin her iki tarafının da aldatıcı kanıtlamalara açık olduğunu kabul etmektedir. Her iki görüşü savunanların kendi görüşlerini haklı çıkarmak için kanıtlar zinciri oluşturduklarını, aldatıcı kavramlar saptadıklarını, çıkarımlar ileri sürdüklerini<sup>969</sup> ve ortaya koydukları kanıtların da inandırıcı olduğunu belirten Hume, ahlakın kaynağının akıl mı yoksa duygu mu olduğuna karar vermede şüpheye düşme eğiliminde olduğunu söylese de akıl yerine duyguyu tercih ettiğini görmekteyiz.<sup>970</sup> Hume'a göre, ahlaklılık duygunun konusudur. Aklın ahlakî değer yargılarının kurulmasında ikinci dereceden rolü bulunmaktadır.<sup>971</sup>

<sup>966</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 467.

<sup>967</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 135.

<sup>968</sup> David Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London, 1964, s. 169-170.

\* Bu eser *Ahlâk* (Dergâh Yayınları, İstanbul 2010) adıyla Nil Şimşek tarafından ve "Ahlak İlkeleri Üzerine", (Hume [İçinde], Say Yayınları, İstanbul 2010) adıyla Ergün Baylan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

<sup>969</sup> Hume, s. 170-171.

<sup>970</sup> Hume, s. 172.

<sup>971</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 166.

Bazıları ahlakî ayrımların salt “akıl” ile fark edilebileceğini söyleyebilirler. Hume’a göre, doğruluk tartışılabilir bir şeydir ancak beğeni tartışılmaz. Geometrideki önermeler kanıtlanabilir, fizikteki sistemlere itiraz edilebilir ancak bir şiirin ahengi, bir tutkunun sıcaklığı ve bir zekânın parlaklığı doğrudan zevk vermelidir. Hiçbir insan başka birinin güzelliği ile ilgili akıl yürütemez fakat onun eylemlerinin adil olup olmadığına dair akıl yürütme yapabilir.<sup>972</sup> Böylece Hume, sadece aklın ahlakın kaynağı olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü zihnin farklı bir yetisinin bir başka yetinin düzene sokulmasında kullanılması doğru değildir.<sup>973</sup> Zaten *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde ahlakî ilkelerin akıldan ortaya çıkmadığı<sup>974</sup> görüşünü uzun uzadıya anlatmaktadır. Felsefenin teorik ve pratik olarak iki kısma ayrıldığını söyleyen Hume’a göre, tutkuları ve eylemleri etkileyen ahlak her zaman pratik felsefe içerisinde ele alınmaktadır ve insanların tutku ve eylemlerini tek başına yönlendiremeyen akıl, ahlakın kaynağı olamaz. Akıl tamamen durağan olduğu için hiçbir zaman bir eylem ya da duyguyu üretmez ve önleyemez. Ahlakın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi bulunmaktadır. Bunun aksine akıl, insan tutkuları ve eylemleri üzerinde hiçbir etkide bulunamamaktadır ve aklın bu durumu kabul edildiği sürece ahlakın bir tek aklın çıkarımlarıyla keşfedilebileceğini savunmak boş bir çabadır.<sup>975</sup> Akıl, doğruluğu ve yanlışlığı keşfeder. Doğruluk ve yanlışlık ise gerçek ide ilişkilerine veya gerçek varoluşa ve olgularla anlaşmaya ya da anlaşmazlığa dayanır. Bu anlaşma ya da anlaşmazlığa açık olmayan hiçbir şey doğru ya da yanlış olmaya yetenekli değildir ve bundan dolayı hiçbir zaman insan aklının nesnesi olamaz. İnsanların tutkuları, istekleri ve eylemleri böyle bir anlaşmaya ya da anlaşmazlığa kapalıdır. Eylemler övgüye değer veya kusurlu olabilirler ancak akla uygun ya da akla karşıt olamazlar. Akıl etkin bir ilke değildir ve dolayısıyla hiçbir zaman bilinç ya da ahlak duygusu gibi etkin bir ilkenin kaynağı olamaz<sup>976</sup> ve ahlakî iyi veya kötü arasındaki ayrımı yapamaz.<sup>977</sup> Dolayısıyla akıl bir ahlakî suçlamayı veya onamayı üretmek için tek başına yeterli değildir.<sup>978</sup>

<sup>972</sup> Hume, s. 170-171.

<sup>973</sup> Hume, s. 171.

<sup>974</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. II, s. 233.

<sup>975</sup> Hume, Vol. II, s. 235.

<sup>976</sup> Hume, Vol. II, s. 236.

<sup>977</sup> Hume, Vol. II, s. 239-240.

<sup>978</sup> Hume, “An Enquiry Concerning The Principles of Morals”, s. 259.



Bunun yanı sıra bütün ahlakî belirlenimleri “duygu” içinde çözümleyen kişiler ise bu türden sonuçları çıkarmanın akıl için imkânsız olduğunu gösterme çabasında olabilirler. Bunlar erdemın hoş olana ait olduğunu ve erdemsizliğin de nefret uyandırıcı olana ait olduğunu söylemektedirler. Hume’a göre, erdemleri destekleyen bütün olumlu hisleri ve erdemsizliğe yönelik bütün isteksizliği yani olumsuz hisleri ortadan kaldırdığımızda ve insanları bunlara karşı ilgisiz kıldığımızda ahlak artık pratik bir çalışma alanı olmaktan çıkacak ve insan yaşamını ve eylemlerini düzenleyen herhangi bir eğilime sahip olmayacaktır.<sup>979</sup> Erdem ve erdemsizlik sadece akıl ya da idelerin karşılaştırılması yoluyla keşfedilemezler. Bundan dolayı bunların belli bir izlenim ya da his aracılığıyla ortaya konulmaları gereklidir. Bu izlenimlerin insanlar üzerinde etkisine göre ahlakî açıdan bir karar verilmektedir. Şöyle ki erdemden doğan izlenimler insanlar üzerinde hoş bir etki bırakırken, erdemsizlikten doğanlar ise rahatsız edici olurlar. Zaten yaşanan deneyimler de bunu ortaya koymaktadır. Örneğin, asil ve yüce gönüllü bir eylem kadar zarif ve güzel bir görünüş yoktur. Bunun aksine zalim ve haince bir eylemden daha çok nefret uyandıran bir şey de yoktur. İnsanlar için en büyük ceza yaşamlarını nefret ettikleri kişilerle birlikte geçirme zorunluluğudur. Ancak hiçbir haz da sevdiği insanlarla bir arada olmanın verdiği doyuma eşit değildir.<sup>980</sup> Bu sözleriyle Hume, ahlakın kaynağı olarak “duygu”yu kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. *An Enquiry Concerning The Principles of Morals* adlı eserinde ahlakî ilkelerin kaynağı olarak duyguyu<sup>981</sup> kabul eden Hume, *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde de ahlakın yargılanmaktan daha çok duyumsandığı ve ahlakî ayrımların ahlak duygusundan kaynaklandığı<sup>982</sup> saptamasını yaparak bu görüşünü güçlendirmekte ve ahlakın kaynağı olarak duygunun çok önemli bir yerinin olduğunu söylemektedir.<sup>983</sup>

Hume, insan zekâsının işlemlerini idelerin karşılaştırılması ve olguların çıkarılması olarak iki kısma ayırmaktadır. Eğer erdem, kavrama gücü tarafından ortaya çıkarılmış olsaydı bu işlemlerden birinin nesnesi olması gerekirdi. Çünkü kavrama gücünün erdemi ortaya çıkarabilecek üçüncü bir işlemi bulunmamaktadır.<sup>984</sup> Kasten cinayet gibi erdemsiz sayılan bir eylem ele alınıp incelendiğinde onda erdemsizlik

<sup>979</sup> Hume, s. 171-172.

<sup>980</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. II, s. 246-247.

<sup>981</sup> Hume, “An Enquiry Concerning The Principles of Morals”, s. 172.

<sup>982</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. II, s. 246.

<sup>983</sup> Hume, “An Enquiry Concerning The Principles of Morals”, s. 259.

<sup>984</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. II, s. 240.

denilen olgunun ya da olgusal var oluşun bulunup bulunulmayacağına bakılsın. Ne şekilde ele alınırsa alınsın onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulunacaktır. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesne incelendiği sürece erdemsizlik insandan sürekli kaçacaktır ve o hiçbir zaman bulunamayacaktır. Ancak insan düşüncesini kendi yüreğine çevirirse kendisinde bu eyleme karşılık ortaya çıkan bir onaylama hissi bulacaktır. Burada bir olgu vardır ama bu aklın değil duygunun nesnesidir. Nesnede değil insanın kendi içindedir.<sup>985</sup>

Hume'a göre, dünyada hiçbir zaman ahlakî hislerden tamamen yoksun olan ve herhangi bir durum karşısında en ufak bir beğeni ya da hoşnutsuzluk sergilemeyen bir ulus veya tek bir insan olmamıştır. Bu hisler insanların yapı ve mizaçlarında öylesine kökleşmişlerdir ki hastalık ya da delilik nedeniyle insanlar zihin yetilerini kaybetmediği sürece bu hislerin ortadan kaldırılması mümkün değildir.<sup>986</sup> Böylece ahlak hislerinin doğal olduğunu, ahlakî niteliği bulmak için içeriye bakılması gerektiğini ve içeriye bakılmanın da doğrudan yapılmasının mümkün olmamasından dolayı insanların dikkatlerini harici işaretler olan eylemlere yönelttiklerini<sup>987</sup> ve sık sık veya nadiren rastladıkları örneklere bakarak bir yargıda bulduklarını belirten Hume,<sup>988</sup> bilgi felsefesine uygun olarak ahlak alanında deneyime de yer vermektedir. Ahlakın kaynağı duygu olmasına rağmen pratik ilkelerin ortaya çıkarılmasında deneyim gereklidir.

Hume, ahlakın soyut bir bilim olmadığını düşünmektedir. Bundan dolayı başarıya ulaşmanın tek yolu deneysel yöntemi takip etmek ve belirli örneklerin karşılaştırılmasından genel kurallara ulaşmaktır. İnsanlar da olgu ve gözleme dayanmayan bütün ahlak sistemlerini reddetmelidirler.<sup>989</sup> Deneysel felsefenin ahlakî konulara uygulanması gerektiğini savunan Hume,<sup>990</sup> ahlakî hissin insanlarda doğuştan bulunduğunu kabul etmektedir. İnsanlar bu hisleri yardımıyla deney metodunu kullanarak neyin iyi neyin kötü olduğuna karar vermektedirler.

Hume, ahlak ilkelerinin ortaya çıkmasında aklın tek başına bir rolünün bulunmadığını kabul etmektedir. Çünkü akıl, ahlak alanında yeteneksiz olduğu için ahlakî

<sup>985</sup> Hume, Vol. II, s. 245.

<sup>986</sup> Hume, Vol. II, s. 249-250.

<sup>987</sup> Hume, Vol. II, s. 252.

<sup>988</sup> Hume, Vol. II, s. 250.

<sup>989</sup> Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", s. 174.

<sup>990</sup> West, s. 105.

iyi ve kötü arasında ayrım yapması olanaksızdır. Ancak Hume, aklın bir tutkuyu harekete geçirerek ve yönlendirerek bir eylemin dolaylı nedeni olabileceğini de kabul ederek<sup>991</sup> ahlak konusunda akli bütünüyle devre dışı bırakmamıştır. Ona göre özellikle ahlakî açıdan insanların eğitilmesinde ve ahlak ilkelerinin faydalı ve zararlı şeklindeki ayrımında ve toplum için yararlı sonuçlarına işaret etmesi açısından akla gereksinim vardır.<sup>992</sup> Kişilerin karakterlerinin ve eylemlerinin iyi veya kötü, övgüye değer veya suçlanabilir, onur veya alçaklık, onama veya kınama olduğunu belirleyen ahlakî etkin bir ilke olarak gösteren ve erdemi mutluluk ve erdemsizliği de mutsuzluk olarak tayin eden hükmün bir çeşit içsel duyuya veya hisse dayandığını söyleyen Hume, işin içerisine akli da katmaktadır. Böyle bir duyguya yol açmak ve nesnesine uygun bir anlayış vermek için çok miktarda akıl yürütmenin yapılması gereklidir. İnsanlar bazı güzellik türlerini, özellikle de doğal olanları, ilk gördükleri zaman severler ve beğenirler. Ancak ilk görüşte sevgi ve beğeni duyguları oluşmadığı zaman herhangi bir akıl yürütme yöntemiyle bu duyguları oluşturmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra bazı güzellik türlerinde, özellikle güzel sanatlarda, uygun olan duyguyu hissetmek için birçok akıl yürütme yapılması gerekebilir ve bunun sonucunda da insanlar hissedilmesi gereken doğru duygulara ulaşabilirler.<sup>993</sup> Akıl yürütmenin hedefi de her iki tarafta da ortak olan koşulları keşfetmek; saygı duyulacak niteliklerin bir tarafta, suçlanacak niteliklerin ise diğer tarafta ortak olduğu özellikleri gözlemlemek ve böylece ahlakın temeline ulaşmak ve tüm kınama ve onaylamanın en son olarak türetildiği evrensel ilkeleri bulmaktır.<sup>994</sup>

David Hume, ahlakın kanıtlanabilir bir bilim olduğu şeklindeki görüşlere de karşı çıkmaktadır. Bazı felsefecilerin ahlakın kanıtlanmaya açık bir bilim olduğunu ve ahlak biliminin geometri ve cebir gibi kesinlik taşıdığına inandıklarını belirterek bunların hiçbirisinin ahlakı kanıtlamak için tek bir adım bile atmadıklarını söylemektedir.<sup>995</sup> Bize göre Hume, burada John Locke'a bir gönderme yapmakta ve onun ahlak biliminin ispatlanabilir olduğunu söylemesine rağmen ispatlamamasını eleştirmektedir. Locke, ahlaksal bilginin matematiksel bilgi kadar gerçek kesinliğe sahip olduğunu savunmaktaydı.<sup>996</sup> Locke, ahlakın ispatlanabilir bir bilim olduğunu

<sup>991</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 239-240.

<sup>992</sup> Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", s. 258-259.

<sup>993</sup> Hume, s. 172.

<sup>994</sup> Hume, s. 173-174.

<sup>995</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 240-246.

<sup>996</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 387-388.

söylemesine rağmen bunu yapmamıştı. Hatta o, kendisine bu konuda yapılan eleştirilere bunu ispatlayacağına dair herhangi bir söz vermediğini söyleyerek cevap vermişti.<sup>997</sup>

Bizim araştırmamız açısından önemli olan nokta ise, ahlakın kaynağı hakkında Hume'un herhangi bir dine veya vahiy bilgisine başvurmamasıdır. Ahlakî duyguların insanlarda doğal olarak bulunduğunu ve insanların bu duygu sayesinde örneklere bakarak deneyim yoluyla ahlakî hükümleri çıkardıklarını söyleyen Hume, burada da Tanrı'ya hiç işaret etmemekte ve genel felsefesine uygun olarak din karşıtı tutumunu sürdürmektedir. Bunun yanı sıra Hume'un, ahlak ve din ilişkisi hakkında da olumsuz düşünceler ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.

Hume, ahlakî konuların kaynağı konusunda herhangi bir dinî argüman kullanmamasına rağmen dünyadaki yaygın dinlerin insan ahlakı üzerinde olumsuz tesirleri olduğuna inanmaktadır. Çünkü bu dinlere mensup olanlar Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak için ahlakî ilkeleri esas almamaktadırlar. Hume, her dinde inananların birçoğunun hatta büyük çoğunluğunun Tanrı'nın lütfunu hâlâ Tanrı katında daha geçerli olan erdem ve iyi ahlak göstererek değil de boş dinî törenlerle, aşırı çabalarla, coşkulu vecdlerle ya da gizemli ve anlamsız görüşlere bel bağlayarak sağlamaya çalıştıklarını söylemektedir. Örneğin Tevrat'ın en küçük bölümü ahlak kurallarından oluşmasına rağmen her zaman en az saygı duyulan ve uygulanan da bu bölüm olmuştur. Romalılar kendi yaptıkları kötülüklerden dolayı başlarına bir felaket gelince pişman olmayı, bu yanlışları düzeltmeyi akıllarına getirmezlerdi. Kendi hırsları ve açgözlülüklerinin yeryüzünü kırıp geçirdiğini, zengin milletleri yoksulluk ve dilencilığe düşüren bütün dünyanın baş soyguncuları olduklarını hiç düşünmezlerdi.<sup>998</sup>

Hume, dünyada Tanrı'nın lütfuna sadece erdem ve ahlakî davranışlarla ulaşılabileceğini bildiren hiçbir dinin olmadığını ancak böyle bir dinin olduğunu varsayarak insanlara bu dinin en etkili şekilde anlatılması halinde bile insanların önyargılarının kökleşmiş olmasından dolayı onların erdem ve iyi ahlaklı olmak yerine sadece bu öğütleri dinlemekle yetineceklerini belirterek dünyadaki yaygın dinlere olumsuz bakış açısını çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Erdemli davranışlar bir sevap kazanma aracı değildir, aksine bu davranışları yerine getirmek insanların kendilerine ve topluma karşı bir borcudur. Batıl inançlı insanlar Tanrı'ya hizmet etmenin en doğru yönteminin

<sup>997</sup> Locke, "An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding", s. 187.

<sup>998</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 357.

onun yarattıklarının mutluluğunu sağlamak olduğunu akıllarına getirmezler. Onlar sürekli olarak duydukları korkulardan kurtulmak için üstün Varlığa doğrudan ulaşabilecekleri bir dinî tören yolu ararlar. İnsanlar aslında yaşamlarında hiçbir işlerine yaramayacak olan şeyleri reddetmeleri gerekirken bunları benimserler ve bunlar herhangi bir dürtü ya da düşüncenin karışmasından meydana çıkmadığı için de onlara dine ait şeyler gibi görünür. Örneğin, herhangi bir insan ödünç aldığı bir parayı geri verirken ya da bir borcunu öderken Tanrı'yı göz önünde bulundurmaz. Çünkü evrende Tanrı olmasaydı da birçok insan bu adil hareketleri ister istemez yapacaktı. Fakat bir kişi bir gün oruç tuttuğu zaman bunu doğrudan doğruya Tanrı'ya hizmet yolunda bir davranış olarak görecektir. Kişi Tanrı'ya bağlılığını bu somut örnekle göstermiş olmaktadır ve artık bu dünyada koruma ve güvenlik, öbürüneyse sonsuz mutluluk umabilir.<sup>999</sup>

Hume, Müslümanların sıcak mevsimlerde, güneşin doğuşundan batışına kadar oruç tuttıklarını belirterek, bunun zor bir ibadet olduğunu da kabul etmektedir. Ancak ona göre, bu zor ibadet aslında boşu boşuna yapılmaktadır. Bunun aksine Müslümanlar da dâhil olmak üzere diğer din mensuplarının, alçakgönüllü olma ve iyilik yapma gibi erdemleri yerine getirmediğini ima eden Hume, oruç ibadetini ve diğer dinlerdeki uygulamaları batıl inanç olarak değerlendirmektedir.<sup>1000</sup> Hume'un, burada da İslam dini hakkındaki önyargılı tutumu çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Müslümanların oruç ibadetini sadece sabahtan akşama kadar bir şey yememek ve içmemek şeklinde değerlendirmek en basit ifadeyle önyargıdan başka bir şey değildir. Çünkü Hume, oruç ibadetinin bireysel ve toplumsal açıdan faydalarını ve bu ibadetin asıl anlamını göz ardı etmiştir. Biz burada oruç ibadeti hakkında ayrıntılı bilgi verecek değiliz. Ancak Hume, eğer ahlakî davranışın ve Tanrı'ya hizmet etmenin en doğru yönteminin onun yarattıklarının mutluluğunu sağlamak olduğunu iddia ediyorsa önyargılı olmadan bu ibadeti inceleydi kendi anlayışını da destekleyen yönlerini çok rahat bir şekilde görebilirdi.

İnsanlarda ahlak duygusunun doğal olarak bulunduğunu ve deney metodu kullanılarak ahlakî ilkelerin ortaya konulduğunu belirten Hume, ahlak konusunda da

---

<sup>999</sup> Hume, s. 357-359.

<sup>1000</sup> Hume, s. 358.

dine cephe almıştır. Hatta onun anlayışına göre dünyadaki yaygın olan dinler insanların ahlakı üzerinde olumsuz etkiye sahiptir.

## 2.8. DOĞA KANUNLARININ BİR KIRILMASI OLARAK MUCİZE

Mucizeyi Tanrı'nın kendine özgü iradesiyle ya da görünmeyen bir etkenin araya girmesiyle sağlam ve değişmez bir deney tarafından ortaya konulmuş olan tabiat kanunlarının bozulması olarak tanımlayan Hume, tabiat kanunlarına uygun görünen olayların, aynı şekilde meydana gelmelerine ancak bir mucizenin engel olabileceğini belirtmektedir. Örneğin, ateşin odunu yakması veya ateşin su ile söndürülmesi tabiat kanunlarına uygundur. Tabiatın alışlagelmiş gidişatı boyunca meydana gelen hiçbir şey mucize sayılmaz. Görünürde sağlıklı olan bir adamın ansızın ölmesi bir mucize değildir. Çünkü bu çeşit ölümler sıklıkla olmaktadır. Ancak ölmüş bir insanın yeniden dirilmesi mucizedir.<sup>1001</sup>

Mucizeleri Hıristiyanlığın temeli olarak nitelendiren Hume,<sup>1002</sup> Hıristiyanlığın akıl üzerine değil de iman üzerine kurulu olduğunu,<sup>1003</sup> insanların sadece akıl yoluyla bu dine inanmalarının mümkün olmadığını ve dolayısıyla iman yoluyla bu din kabul edilmeye devam edildiği sürece mucizelere ihtiyaç duyacaklarını belirtmektedir.<sup>1004</sup> Bu da göstermektedir ki insanların Hıristiyanlığın doğruluğu hakkındaki kanıtları, kendi duyularının kanıtlarından daha zayıftır. Çünkü bu kanıt, bu dinin ilk yazarlarında bile kendi duyularından üstün olmadığı gibi, bir de kendilerinden öğrencilerine geçerken büsbütün azalmış olacağı da kesindir. Dolayısıyla insanların bu öğrencilerin şahitliğine güven duymayacakları kesindir. Daha zayıf olan bir kanıt daha kuvvetlisini hiçbir zaman yok edemez. Böylece Hume, bilgi kaynağı olarak kabul ettiği deneyim alanına girmeyen mucizeler konusunda ve özellikle de mucizelerin kanıtlanması noktasında şüpheci bir yaklaşım sergilemektedir. Dr. Tillotson'un yazılarında “gerçek hazır bulunma” adlı bir kanıt kullandığını, bu kanıtın Hz. İsa'nın mucizelerini kanıtlamak için havarilerin şahitliğine dayandığını söyleyen Hume, Eski ve Yeni Ahitlerde açık bir şekilde ortaya konulmuş olmasına rağmen bu delilin Kutsal Ruhun doğrudan bir etkisiyle insanların kalplerine işlemediği ve duyuların verdiği bilgi gibi kesinlik

<sup>1001</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 93.

<sup>1002</sup> Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. II, s. 249.

<sup>1003</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 102.

<sup>1004</sup> Hume, s. 103.

taşımadığı için kabul etmediğini görüyoruz.<sup>1005</sup> Hume'un, insanın kendi deneyimiyle doğrulayamadığı ve bilgisine doğrudan ulaşamadığı mucizeleri bilgi felsefesine uygun olarak kabul etmediğini söyleyebiliriz.

Olguya ait şeylerde tek yol gösterici olarak deneyi kabul eden Hume'a göre, deney de hiç yanılmaz değildir hatta bazı durumlarda insanları hataya bile düşürebilir. Örneğin, Haziran ayında havaların daha iyi olacağına alışmış olan insanların bu durumu sürekli olarak beklemeleri deneye uygun bir davranıştır. Ancak bazen insanların umduğunun aksine Haziran ayında havalar iyi olmayabilir. Hume, burada havanın kötü gitmesini de insanlara bildiren şeyin yine deney olduğunu ve varsayılan sebeplerin sürekli olarak aynı sonuçları meydana getirmediğini kabul etmektedir. Akıllı insanlar da inançlarını bu alandaki yanılmaz bir deney üzerine kurulmuş bulunan sonuçlara göre ayarlarlar. Yapılan deneylerde eğer aynı sebepler aynı sonuçları doğuruyorsa, buradaki olguyu insanlar tam bir kanıt olarak kabul ederler. Bunun tersi durumlarda da yapılan deneylerden hangi sonuç daha fazla çıkmışsa tereddütlü bir şekilde onu kabul ederler ve bu sonuç da ancak olasılık değerinde olur.<sup>1006</sup>

Hume, deney ile insanların şahitliği arasında bir bağlantı kurarak her ikisinin de benzer yönleri olduğuna dikkat çekmektedir. Deneyden ortaya çıkan sonuçların kanıt veya olasılık değeri taşıması gibi insanların şahitliğinde de aynı durum söz konusudur. İnsanların şahitliğine güvenip güvenmeme konusunda da en büyük yardımcı yine deneydir. İnsanların anlattığı şeyler hakkında tereddüt edilen zamanlarda onların söylediklerinin doğru ve yanlış olup olmadığı araştırılır ve buna göre karar verilir. Herhangi bir olay karşısında şahitlerin birbirlerine zıt görüşler ileri sürmeleri, sayıca az olmaları, güvenilecek karakterde olmamaları ve iddialarının kendi çıkarlarına olduğu durumlarda şüpheye düşülmesi normaldir.<sup>1007</sup> Örneğin, kendisine don ve kırağı olayının neden ve sonuçları ilk defa anlatılan bir Hintli Prens, anlatılanlara inanmadığı zaman doğru bir akıl yürütme yapmış olmaktadır. Çünkü kendisi bu konu hakkında bilgi sahibi değildir ve bulunduğu şartlarda deney ile doğrulama imkânı da yoktur. Bundan dolayı böyle bir olguya sıcak iklimlerde yaşayan insanları inandırmak için çok güçlü şahitlere ihtiyaç vardır.<sup>1008</sup> Hume, tabiatın bütün kanunlarını ve cisimlerin bütün özelliklerini

<sup>1005</sup> Hume, s. 88-89.

<sup>1006</sup> Hume, s. 89-90.

<sup>1007</sup> Hume, s. 90-91.

<sup>1008</sup> Hume, s. 92.

insanlara tanıtan deneyin<sup>1009</sup> bütünüyle yanılmaz olmadığını ve insanların şahitliği söz konusu olduğunda mucizelerin kanıtlanmasında da deneyin çok önemli bir yerinin olduğunu kabul etmektedir. Birbirlerine benzer görünen sebeplerden birbirlerine benzer neticeler beklenmesinin doğal olduğunu söyleyen Hume,<sup>1010</sup> deneyden elde edilecek sonuçların zıt ögeler içerebileceğini de kabul etmektedir. Ona göre, “deneyden çıkarılan kanıtların geçmişle geleceğin benzerliğini ispatlaması imkânsızdır. Olup biten şeylerin seyrinin şimdiye kadar ne derece düzenli olduğu kabul edilirse edilsin, bu kabulün kendisi, gelecekte de seyrin böyle gideceğini ispatlamaya yetmez.”<sup>1011</sup> Örneğin, bir insanın önceden yediği bir ekmek onu beslemiş olabilir. Ancak başka bir zamanda yiyeceği başka bir ekmeğin kendisini yine beslemesi ve aynı hissedilir niteliklere sahip olması hiçbir şekilde zorunlu değildir.<sup>1012</sup>

Hume, mucizenin kanıtlanmasında kullanılan insan şahitliği hakkında dört sebep ileri sürerek bu şahitliğin sağlam olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. İlk olarak bütün tarih boyunca sayı bakımından yeterli, başkalarını aldatmayacak kadar dürüst, saygı ve şeref sahibi kimseler tarafından ortaya konulmuş herhangi bir mucize örneği yoktur. İkinci olarak, insan doğasından kaynaklanan bir nedenden dolayı insanların şahitliklerine güven azalmaktadır. Şöyle ki kendilerine mucize türü şeyler anlatıldığı zaman, insanların bu mucizelere hayret etmeleri ve hayran kalmaları nedeniyle hissettikleri hoş bir duygudan dolayı bu olgulara inanma yolunda güçlü bir eğilim gösterdikleri görülmektedir. Bu olağanüstü örneklerle bir de dindarlık hissi karıştığı zaman sağduyu tamamen elden gitmektedir. Dolayısıyla bu şartlar altında bulunan insanların şahitliği etki ve yetkisini kaybedecektir.<sup>1013</sup> Bütün çağlarda sahte mucizeler ve yalancı peygamberler ortaya çıkmıştır. Bunların ortaya çıkma sebepleri aslında insanların olağanüstü şeylere ve mucizevî olaylara karşı duydukları kuvvetli eğilimdir. Üçüncü olarak, tabiatüstü olaylar ve mucizeler en çok bilgisiz ve medenî olmayan milletlerde çokça bulunmaktadır. Aydınlanmış çağlara yaklaştıkça buna benzer olaylar azalmaktadır. Dolayısıyla insanlar da bu gibi olaylarda esrarlı ve tabiatüstü denebilecek bir yön bulunmadığını ve her şeyin insanların olağanüstü eğiliminden

---

<sup>1009</sup> Hume, s. 26.

<sup>1010</sup> Hume, s. 32.

<sup>1011</sup> Hume, s. 33.

<sup>1012</sup> Hume, s. 30.

<sup>1013</sup> Hume, s. 94-95.



kaynaklandığını görürler.<sup>1014</sup> Dördüncü olarak, mucizelerin hepsi aksi iddialarla yok edilmiştir. Mucizeler rakip bir sistemi ve bu sistemin dayandığı mucizelerin itibarını da yok etmektedir. Şöyle ki dinlerin herhangi birinde meydana geldiği varsayılan mucizeler kendi sistemini kanıtlamaya çalışırken diğer dinlerin sistemlerini de ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Aynı ayrı dinlerde bulunan mucizelerin hepsi birbirlerine zıt olgular içermektedir.<sup>1015</sup>

Hume'un mucizelerin gerçekleşmediği iddiasını ispatlamak için ortaya koyduğu delillerin kabul edilmesi mümkün değildir. Aydınlanmış çağlara yaklaştıkça mucizelerin azaldığını söyleyen Hume, kendi deyimiyle, daha önceki dönemlerin aydınlanmamış olduğu veya insanların ilkel bir yaşam sürdükleri bilgisini insan şahitliğinden almamış mıdır? Bundan başka Hume, Homeros ve Hesiodos'dan tanrıların tarihi ile ilgili örnekler vermekte,<sup>1016</sup> tanrıların insanlara, insanların da tanrılara birçok kötülük yaptığı<sup>1017</sup> bilgisini aktarmaktadır. Acaba milattan birkaç yüzyıl önce yaşamış olan Homeros ve Hesiodos'un verdiği bilgiler kendi eleştirdiği bilgi türleri içerisinde yer almıyor mu? Aynı ayrı dinlerde bulunan mucizelerin hepsinin birbirlerine zıt olgular içerdiğini söyleyen Hume, bu kanıtlamasında da tutarlı değildir. Çünkü Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininde mucizeler konusunda ortak noktalar bulunduğunu da göz ardı etmiştir. Örneğin, Nuh Tufanı farklılıklarıyla beraber üç dinin Kutsal Kitabında da yer almaktadır.

Hume, mucizelerin insan şahitliğine dayanması nedeniyle bu şahitliğin güvenilir olmadığı konusunda kendine göre kanıtlarını sıraladıktan sonra, mucizelerle birinci dereceden ilgili olan peygamberleri de kabul etmediğini de şu sözleriyle açıkça ortaya koymaktadır: “İnsan için örneğin bir misyoner, bir peygamber ve cennetin temsilcisi şeklinde görünmekten daha cezbedici bir şey olabilir mi? Hele bir kişi, bir yandan kibirliliği, diğer taraftan da hararetleli hayal gücünün sayesinde kendisini de inandırmaya başlamış ve bu hayale kendisi de kapılmışsa, bu kadar yüksek ve değerli bir dava yolunda böyle kutsal hilelere başvurmakta kim tereddüt edebilir ki?”<sup>1018</sup>

<sup>1014</sup> Hume, s. 96-97.

<sup>1015</sup> Hume, s. 98-99.

<sup>1016</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 355-356.

<sup>1017</sup> Hume, s. 321.

<sup>1018</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 104.

David Hume, hiçbir şahit ya da şahitliği mucizeyi kanıtlamada yeterli görmemektedir.<sup>1019</sup> Bundan dolayı Hume, mucizelerin olasılığı açısından kanıt değerine yükselmiş bir şahitliğin bulunmadığını kabul etmektedir. Hatta bu şahitliğin kanıt değerine yükselmiş olduğunun kabul edilmesi halinde bile, bu şahitliğin ortaya koymaya çalıştığı olgunun kendi doğasından gelen bir başka kanıt ile yok edileceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre insan şahitliğine otorite kazandıran ve insanları da tabiat kanunlarından emin kılan şey yalnızca deneydir. Sonuç olarak hiçbir insan şahitliği bir mucizeyi kanıtlamak ve onu bu din sistemlerinin herhangi bir meşru temeli saymak için yeterli bir güce sahip değildir. Din sistemlerinin mucizelerle kanıtlanamayacağını ve insan şahitliğinin mucizeleri kanıtlamak için kullanılamayacağını söyleyen Hume, insan şahitliğinin kanıt değerinde olduğu ve tabiatın her zamanki seyrinin bozulabileceği yani mucize sayılabilecek şeylerin var olmasının da mümkün olabileceğini söyleyerek, mucizelerin gerçekleşme ihtimalini de göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, 1 Ocak 1600 tarihinden itibaren dünya üzerinde sekiz gün boyunca tam bir karanlığın hüküm sürmüş olduğunu varsayalım. Eğer bu olay halk arasında hâlâ canlılığını koruyorsa, hatta yabancı ülkelerden gelen gezginler bile bu olayı aynı şekilde aktarmışsa, filozoflara düşen görev, bu olgudan şüphe edecek yerde, olguyu gerçek sayarak, bunu meydana getiren sebepleri araştırmaktır. Hume, bu konuda bir başka örnek vererek bu durumun gerçekleşme ihtimalini kesinlikle kabul etmemektedir. 1 Ocak 1600 tarihinde kraliçe Elizabeth'in öldüğünü, onun ölümünü bütün doktorlar ve saray halkının görmüş olduğunu, parlamentonun onun yerine bir başkasını kraliçe atadığını varsayalım. Ancak kraliçenin ölümünden bir ay sonra tekrar ortaya çıkarak, İngiltere'yi üç yıl daha idare ettiğinin söylenmesi durumunda, Hume bu olaya kesinlikle inanmayacağını ve bu ölümün gerçek bir ölüm değil de sahte bir ölüm olduğunu kabul edeceğini ve tabiat kanunlarının böyle apaçık bir bozulmasının mümkün olamayacağını vurgulamaktadır.<sup>1020</sup> Hume'un burada verdiği örneklerden anladığımız kadarıyla, tabiat kanunlarında meydana gelebilecek bir değişmeyi kabul etmektedir. Zaten o, yapılan deneylerde aynı sebeplerin her zaman aynı sonuçları ortaya çıkarmayabileceğini de kabul etmekteydi. Ancak insan yaşamıyla ilgili olağanüstü durumların gerçekleşmesi ona göre mümkün değildir. Örneğin, her gün dünyayı aydınlatan güneş belki bir gün doğmayabilir ancak bir insanın yaşamı sona ermişse onun yeniden dirilmesi mümkün

<sup>1019</sup> Başcı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, s. 73.

<sup>1020</sup> Hume, s. 105-106.

değildir. Böylece Hume, özellikle ilahî dinlerde örneğini gördüğümüz yeniden dirilme ile ilgili mucizeleri üstü kapalı bir şekilde kabul etmediğini ortaya koymaktadır.

İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden birisi olan Gazâlî'nin, Hume'un nedensellik ilkesine benzer bir düşünceyi, asırlarca önce ortaya koyduğunu görüyoruz. Ancak Gazâlî, Hume'un aksine bunu mucizeleri kanıtlamak için kullanmıştır.<sup>1021</sup> Gazâlî, filozofların aynı sebeplerin aynı sonuçları meydana getirmesinin zorunlu olduğuna ve herhangi bir sebep olmaksızın bir sonucun meydana gelmesinin mümkün olmadığına dair ortaya koydukları görüşlerin yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre, tabiat kanunları aslında alışılmış bir durumdur. Sebep ve sonuç olarak ortaya konulan şeylerin yan yana bulunması zorunlu değildir. Birinin varlığı diğerinin var olmasını gerekli kılmadığı gibi, birinin yokluğu da diğerinin yok olmasını gerekli kılmamaktadır. Su içmekle susuzluğun giderilmesi, ateşe dokunmakla yanmak, güneşin doğması ile aydınlık olması, ilaç kullanmakla iyileşmek gibi sebep ve sonuç gibi görünen şeylerin hiçbiri arasında bir zorunluluk bulunmamaktadır. Gazâlî, sebep-sonuç gibi görünen şeylerin yan yana bulunmasının zorunlu olmadığını söyledikten sonra, bunların bir arada bulunma nedeninin Allah'ın takdiri olduğunu belirtmektedir. Yani bunları yaratan Allah'tır. Bu sebeplerin birisi olmadan sonuçları ortaya çıkarmak da Allah'ın kudreti dâhilindedir. Örneğin, Hz. İbrahim ateşe atıldığı zaman, ateş onu yakmamıştır. Aslında burada ateşin yakıcı olma özelliği devam etmesine rağmen, ateş peygambere bir zarar verememiştir.<sup>1022</sup> Gazâlî, sebep ve sonuç arasındaki bağlantının zorunlu olmadığını, bu sebepleri ve sonuçları yaratan'ın Allah olduğunu belirterek mucizenin varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Gazâlî'nin bu düşüncelerinin, birçok düşünürü etkilediğini de belirtmemizde fayda vardır.

Hume, mucize ve Tanrı'nın sıfatları arasında da bir bağlantı kurmakta ve mucizenin olasılığını reddetmektedir. Şöyle ki, mucizelerin atfedildiği varlık her şeye gücü yeten bir Varlık olsa bile, insanlar bu Varlığın sıfat ve eylemlerini ancak eserlerinden yani tabiatın her zamanki seyri içinde elde ettikleri deneyden öğrenmektedirler. Bunun dışında insanların bir bilgileri yoktur. Hume, buradan insanların şahitliğine göre gerçeğin bozulması ve mucizeler nedeniyle de tabiat kanunlarının bozulması durumlarının bir karşılaştırmasını yaparak, insan şahitliğinin

<sup>1021</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s. 95-96.

<sup>1022</sup> el-Gazzâlî, s. 181, 186.

herhangi bir olguya ait şahitlikten daha çok dinî mucizelerle ilgili olduğunu ve bunun da mucizelerin sebep olduğu tabiat kanunlarının bozulması yönündeki otoriteyi azalttığını belirtmektedir.<sup>1023</sup>

David Hume'un, Eski ve Yeni Ahitlerin insanlara haber verdiği mucizelerden sadece Tevrat'taki mucizeleri incelemesi ve İncil'de yer alan mucize örnekleri hakkında yorum yapmaması da dikkat çekicidir. Oysa bize göre asıl incelenmesi gereken din Hıristiyanlık olmalıydı. Çünkü mucizeleri Hıristiyanlığın temeli olarak nitelendiren<sup>1024</sup> ve Hıristiyanlığın sürekli olarak mucizelerle beraber gittiğini söyleyen Hume genelde yaptığı gibi, burada da Hıristiyanlığı eleştirmemek gibi bir tutum içerisinde görünmektedir. Ona göre, Tevrat'ta yer alan mucize örnekleri her milletin tarihinde yer alan efsanelere benzemektedir. İnsanların Tufandan kurtulmalarını, Tanrı'nın Yahudileri seçmesini ve Yahudilerin olağanüstü durumlarla karşılaşarak esirlikten kurtulmalarını anlatan Tevrat'ın, vicdanlı bir şekilde düşünülmesi halinde, insanların şahitliğine dayanması nedeniyle sahte olduğunun kabul edilmesi gereklidir.<sup>1025</sup> Bunun yanı sıra Hume'un, İslâm dini için önyargılı tavrını aynı şekilde tekrarladığını görüyoruz. Ona göre, Muhammed'in veya ondan sonra gelenlerin herhangi bir mucizesine inanıldığı zaman bu inancın kefil bir avuç barbar Arabın şahitliğidir.<sup>1026</sup>

Richard Swinburne, Hume'un mucizelerin özellikle cahil ve barbar milletler arasında yoğun olarak meydana geldiğinin gözlemlediğine dair görüşünü eleştirmektedir. Swinburne'a göre, burada "cahil" ve "barbar" bir milletle ne kastedildiğinin açıklanması gereklidir. "Eğer Hume'un iddiası, aydınlatıcı/bilgilendirici olmaksızın, o cahil bir milletle 'iddia edilen mucizelere inanmaya meyleden bir (millet)'i kastetmemelidir. Çünkü bu durumda onun iddiası ancak analitik açıdan doğru olacaktır (doğru, yani, kullanılan terimlerin anlamı bakımından doğru, 'bekâr evli olmayandır gibi'). Şayet Hume, cahil (kelimesiyle) 'bizim bugün sahip olduğumuz bilimsel inançlara sahip olmamayı' kast ediyorsa, bu özellikle çok ilginç bir iddia olurdu, çünkü açıkçası modern batı milletlerinin dışındaki çoğu millet o zaman cahil olarak tanımlanacaktır ve dolayısıyla da çoğu inançların önceki milletlerin (sayısının) daha fazla olması sebebiyle onların arasında bolca bulunması açıkça muhtemeldir. Fakat

<sup>1023</sup> Hume, s. 107.

<sup>1024</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 249.

<sup>1025</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 107-108.

<sup>1026</sup> Hume, s. 99.

şayet Hume, ‘cahil’ kavramıyla bilimsel literatür eksikliği veya bilimsel bilgi yetersizlik kavramını kastediyorsa, Hume’un iddiasının tarihsel açıdan oldukça tartışmalı olduğu görülür. Birçok millet, mesela Orta Çağda birçok millet, ilerici olmamasına rağmen, hatırı sayılır sağlam bilimsel bilgi ve literatürün yanında oldukça fazla sayıda mucize nakillerine sahiptir.”<sup>1027</sup>

Hıristiyanlığın mucizeler üzerine kurulmuş bir din olduğunu söyleyen Hume, Hıristiyanlıkla İslâm dinini aynı kategoride değerlendirmektedir. Oysa mucizenin Hıristiyanlıktaki konumu ile İslâm dinindeki konumu birbirinden farklıdır. Hıristiyanlık Hume’un da ifade ettiği gibi mucizeler üzerine kuruludur. Hatta Hıristiyanlık İsa’nın yeniden dirilişini kabul etmektir. Yani bu dine girişte en azından bir mucizenin kabul edilmesi gereklidir. Oysa İslâm dininde mucizeler kabul edilmesine rağmen, mucizelerin din içerisinde merkezi bir rolü yoktur. İslâm’da temel inanç esasları mucizeler üzerine kurulmamıştır.<sup>1028</sup>

Mucize hakkında filozof ve teologlar farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri açıklamamız Hume’un mucizelere bakış açısını ortaya koymak için faydalı olacaktır. Çünkü Hume mucizeleri, sağlam ve değişmez bir deney tarafından ortaya konulmuş olan tabiat kanunlarının bir bozulması<sup>1029</sup> olarak tanımlamaktaydı. Aslında Hume, kendi tanımıyla çelişen görüşlere sahiptir. Çünkü aynı deneyin bazen aynı sonuçları ortaya çıkarmayacağını kendisi de kabul etmekteydi. O zaman deney tarafından bir tabiat kanununun ortaya konulması da çok zor görünmektedir. Ayrıca, mucizeyi sadece tabiat kanunlarının değişmesi şeklinde tanımlamak mucizeleri dar bir kalıba sıkıştırmak anlamına gelmektedir. Örneğin, Aziz Augustine’e göre, mucizenin kendine özgü özel bir zorluğu bulunmamaktadır. Aslında dünyadaki her şey bir mucizedir. İsa Mesih’in suyu şaraba dönüştürmesi herkesi şaşırtmış olabilir, ancak yağmur asma üzümünü her gün şaraba dönüştürmektedir. Ancak insanlar bunu sıradan bir olay olarak kabul etmektedirler. Yağmuru, asma üzümünü ve şarabı yaratan Tanrı’dır ve Tanrı bunları düzenli olarak yapmaktadır. İnsanlar bu duruma o kadar

<sup>1027</sup> Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, (çev. Aydın Işık), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 54-55.

<sup>1028</sup> Kılıç, s. 199.

<sup>1029</sup> Hume, s. 93.

alışmışlardır ki, buna hayret etmemektedirler. İsa, ölü bir kimseyi dirilttiğinde herkes buna şaşırır. Ancak her gün insanlar doğmaktadır.<sup>1030</sup>

Hume'un görüşlerinin kendisinden sonra gelen bazı düşünürleri de etkilediğini görüyoruz. Hume'un mucize eleştirilerinden etkilenen teologlara örnek olarak Rudolf Bultman ve Paul Tillich'i verebiliriz.<sup>1031</sup> Tillich'in mucize ile ilgili görüşlerine John Locke'un mucize anlayışı bölümünde değinmiştik. Hatta bazıları Hume'un görüşlerini daha da ileri götürerek, tabiat kanunlarında herhangi bir bozulmanın mümkün olmadığını savunmuştur. Örneğin, çağdaş düşünürlerden Alastair McKinnon'a göre, mucizenin, tabiat kanununun geçici olarak iptalini gerektiren bir olay olması ve insanların tabiat anlayışıyla çelişen bir olay olması olarak iki anlamı bulunmaktadır. McKinnon, bu iki tanıma da karşı çıkarak mucize denilen olağanüstü olayların gerçekleşme ihtimalini mümkün görmemektedir. Birinci anlamına göre, tabiat kanunları asla değişmez. Çünkü doğru anlaşılmiş tabiat kanunlarının istisnaları olamaz. İkinci anlamında da mucize olarak kabul edilen şeylerin gerçekleşme imkânı yoktur. Burada mucize denilen şey, tabiatın kendisinden değil de insanların kendi anlayışlarından kaynaklanmaktadır. McKinnon, bu durumun bir noktada kabul edilebilirliğini de öngörür. Şöyle ki, mucize olarak kabul edilen bir şeyle karşılaşan bir insan bu kanunları bilmediği için bu durumu olağanüstü bir şey gibi kabul edebilir. Bu da ancak kendisi için doğrudur.<sup>1032</sup>

McKinnon'un bu görüşlerine Richard Swinburne'un itiraz ettiğini görüyoruz. Swinburne, McKinnon ve tabiat kanunlarının ihlal edilmesinin mantıki olarak mümkün olmadığını iddia edenlerin görüşlerinin doğru olmadığını ve reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Tabiat kanunları olarak kabul edilen formüllerin tahminlerine aykırı olayların sıklıkla gerçekleştiğini söyleyen Swinburne, aslında bunların tabiat kanunları olmadığına dikkat çekmektedir. Gerçek tabiat kanunu olarak kabul edilen bir durumun aksine gerçekleşen bir olay meydana geldiğinde, bu kanunlar artık eski kanunlar olacaktır. Tabiat kanunları için "varsayılmış tabiat kanunları" ifadesini kullanan Swinburne'a göre, varsayılmış tabiat kanunları birçok desteğe sahiptir. Ancak günün birinde bunların doğru olmadığını ortaya çıkma ihtimali de bulunmaktadır. Ona göre,

<sup>1030</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2005, s. 331-332.

<sup>1031</sup> İmamoğlu, s. 84.

<sup>1032</sup> Alastair McKinnon, "Mucize", (çev. Mustafa Akçay), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Sakarya 2002, s. 209-212.

tabiat kanunları gerçekleşen olayları ancak belli bir düzen içinde ve tahmini olarak açıklar.<sup>1033</sup> Swinburne, mucizelerin Tanrı tarafından gerçekleştirilen ve dinî açıdan önemi olan bir olay olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, mucizeler doğaya zıt bir olay değil, fakat doğanın üstünde olan bir olaydır. Örneğin denizin doğasına aykırı olarak yarılması ve insanların karşıya geçmesi ve bunun da İsraililerin Mısır'dan kaçışı esnasında vuku bulması insanlar için ilahî bir planın parçasıydı ve aslında bu oldukça doğal bir olaydı.<sup>1034</sup>

Sonuç olarak Hume'un, mucize konusunda ileri sürdüğü görüşlerin tümüne yönelik eleştiriler yapıldığını görüyoruz. Aslında Hume, bir kanıt da ortaya koymamaktadır.<sup>1035</sup> Onun yaptığı tek şey, mucizelerin ortaya çıktığına inanmak için yeterli ve güvenilir kanıtın bulunmadığını ileri sürmektir.<sup>1036</sup> Örneğin Hume, tarih boyunca sayı bakımından yeterli ve başkalarını aldatmayacak kadar dürüst, saygı ve şeref sahibi kimseler tarafından ortaya konulmuş herhangi bir mucize örneği olmadığını savunmaktaydı.<sup>1037</sup> Acaba Hume'un, mucizeye inanması için kaç kişinin tanıklığı gereklidir? Yine onların dürüst, saygı ve şeref sahibi olduklarını nasıl anlayacağız? Mucizeleri aktaran insanların, bizleri aldatmadığını gösteren belgelere sahip olmadığımız gibi, onların bizi aldattığına dair de bir belgemiz yoktur. İnsanları güvenilir veya güvenilirmez şeklinde bir kategori içerisinde değerlendirmek bilimsel bir yaklaşım değildir.<sup>1038</sup>

Mucizelerin, empirik yöntemlerle doğrulanmasının ya da yanlışlanmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz.<sup>1039</sup> Ancak Hume, insanların şahitliğine güvenip güvenmeme konusunda en büyük yardımcının deney olduğunu kabul etmekteydi. Ona göre, insanların söylediklerinin doğru ve yanlış olup olmadığının araştırılması ve buna göre karar verilmesi gereklidir.<sup>1040</sup> Acaba Hume, bu araştırmayı yapmış mıdır? Hume'un, kendi bilgi kuramına uygun olarak bu araştırmayı yapmış olması mümkün görünmemektedir.

<sup>1033</sup> Richard Swinburne, "Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)", (çev. Mustafa Akçay), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II(2), 2004, s. 108, 109, 114.

<sup>1034</sup> Swinburne, *Mucize Kavramı*, s. 40-45.

<sup>1035</sup> İmamoğlu, s. 105-106.

<sup>1036</sup> Blackstone, s. 185.

<sup>1037</sup> Hume, s. 94-95.

<sup>1038</sup> İmamoğlu, s. 106-107.

<sup>1039</sup> İmamoğlu, s. 115.

<sup>1040</sup> Hume, s. 90-91.

Sonuç olarak Hume'un, kendi bilgi anlayışına uygun olarak mucize anlayışını temellendiremediğini söyleyebiliriz. Çünkü onun ortaya koyduğu görüşler, Swinburne'un ifadesiyle, felsefî analizden ziyade tarihsel bir araştırma meselesidir.<sup>1041</sup> İnsanların mucizelere inanmalarını sağlayacak delillerin bulunmadığını söyleyen<sup>1042</sup> Hume, mucizeleri bir çeşit tarihî bilgi olarak kabul edip eleştirirken, aynı zamanda kendi görüşlerini kanıtlamak için daha eski tarihlerden örnekler vermektedir.

---

<sup>1041</sup> Swinburne, s. 55.

<sup>1042</sup> Başcı, s. 80.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### LOCKE VE HUME'UN FELSEFE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

#### 3.1. BİLGİ FELSEFELERİ AÇISINDAN

Locke ve Hume, insanların tüm bilgilerinin deneyime, duyu algısına dayandığını savunmaktadır. Bilindiği gibi empirizm, duyu deneyimine bilgide önemsiz bir rol veren ve dolayısıyla aklın önemine vurgu yapan rasyonalizme karşıt bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Empirizm aynı zamanda doğuştan bilgilerin var olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı empirizm anlayışında bilginin tek kaynağının deneyim olduğu ve deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağı savunulur.<sup>1043</sup> Buradan hareketle her iki düşünür de, insanların doğuştan bilgilere sahip olmadığını ortaya koymaktadırlar. Locke'a göre, insanların doğuştan hiçbir bilgileri bulunmamaktadır ve insanlar sadece deneyimle bilgi edinmektedirler.<sup>1044</sup> İnsan zihnini yazılmamış düz beyaz bir kâğıt'a (tabula rasa) benzeten Locke'a göre,<sup>1045</sup> insanların bilgileri, duyularının kendisine bildirebildiğinden öteye geçmemektedir.<sup>1046</sup> Ona göre, ideleri ya da terimleri doğuştan olan tek bir önerme gösterilemez.<sup>1047</sup> Örneğin, bir çocuk yetişkin olana dek siyah ve beyaz dışında hiçbir şey göremeyeceği bir yere kapatılsa, hiç yemediği bir istiridye ya da ananasın tadını hiç bilemeyeceği gibi kızıl ya da yeşil idelerine de sahip olamaz.<sup>1048</sup> Gökkuşağını ne kadar iyi tasvir ederseniz edin bu durum kör bir insanın onu anlamasına yetmeyecektir.<sup>1049</sup>

David Hume da, insanların doğuştan bilgilere sahip olduğunu kabul etmemektedir. Hume'un da bu konuda herhangi bir organı olmayan insanları örnek verdiğini görüyoruz. Şöyle ki, eğer bir kişinin herhangi bir duyu organında eksiklik, bozukluk bulunursa bu kişi doğal olarak o duyu organlarına bağlı olan ideleri üretemeyecektir. Örneğin kör bir insan renkler hakkında, sağır bir insan da sesler hakkında hiçbir ide edinemez. Bu kişilere kendilerinde eksik olan organları verirseniz, duyularına bu yeni geçidi açmış olacaklarından dolayı aynı zamanda idelere de bir geçit açmış olursunuz.

<sup>1043</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 557.

<sup>1044</sup> Çüçen ve diğerleri, s. 307.

<sup>1045</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 82.

<sup>1046</sup> Locke, Vol. III, s.18.

<sup>1047</sup> Locke, Vol. I, s. 28.

<sup>1048</sup> Locke, Vol. I, s. 84-85.

<sup>1049</sup> Locke, Vol. II, s. 192-193.

Buna benzer bir durumun duyu organları sağlam olan insanlarda da görülebileceğini söyleyen Hume, bu durumun nedeni olarak da bu kişinin organlarında duyuyu doğurmaya elverişli olan konunun duyu organlarına gösterilmemiş olmasını göstermektedir. Örneğin, şarabın tadını bilmeyen bir kişinin şarap idesi edinmemesi gibi.<sup>1050</sup> Görülüyor ki Hume da, Locke gibi doğuştan ideler görüşünü kabul etmemektedir. Hatta ikisinin bu konuda verdikleri örneklerin de birbirine benzer olduğunu ve duyu deneyimine dayanmayan herhangi bir şeyin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını savundukları görülmektedir.

Her iki düşünür de Tanrı idesinin insanlarda doğuştan olmadığını savunmaktadır. Locke, doğuştan diye düşünülebilecek bir ide varsa bunun ancak Tanrı idesi olabileceğini söylemekteydi.<sup>1051</sup> Ancak Locke, Tanrı idesinin bile insanlarda doğuştan olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre, tarihî bilgiler tüm insanların Tanrı kavramına sahip olmadığını göstermektedir. Zaten tüm insanlığın Tanrı kavramına sahip olduğu kabul edilse bile, bu duruma dayanarak Tanrı idesinin doğuştan olduğu sonucu çıkarılamazdı.<sup>1052</sup> Locke'a göre Tanrı, insanlara doğuştan kavramlar yerleştirmekten daha büyük lütuflarda bulunmuştur. Yani insanlara bilgi yetilerini bağışlamıştır.<sup>1053</sup> David Hume da, Locke gibi Tanrı idesinin doğuştan olmadığına inanmaktadır. Ona göre, sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık olarak Tanrı idesi kendi zihnimizin işlemleri üzerinde düşünmemizden ve iyilik ile bilgelik özelliklerini sınırsızca büyütmemizden çıkar.<sup>1054</sup>

Locke ve Hume, “ide” kavramı hakkında farklı düşünmektedirler. Zaten Hume'un, Locke'un ide kavramını yanlış kullandığını belirterek ona karşı çıktığını söylemiştik. Locke'a göre, ide kavramı insanın düşünürken anlayışının nesnesi haline gelen her şeyi simgelemektedir. Dolayısıyla Locke; hayal, kavram, tür ya da başka herhangi bir şey ile söylenilmek istenenin dile getirilmesinde bu kavramı kullanmaktadır.<sup>1055</sup> Bir örnek verecek olursak, bir kartopunun insanlarda beyaz, soğuk ve yuvarlaklık idelerini üretme gücü bulunmaktadır. Locke, insanlarda bu ideleri üreten güçlere, kartopundaki biçimleriyle “nitelik”; bunların anlama yetisindeki algıları ya da

<sup>1050</sup> Hume, s. 15.

<sup>1051</sup> Locke, Vol. I, s. 60.

<sup>1052</sup> Locke, Vol. I, s. 62-64.

<sup>1053</sup> Locke, Vol. I, s. 67.

<sup>1054</sup> Hume, s. 15.

<sup>1055</sup> Locke, Vol. I, s. 6-7.

duyumlarına ise “ide” adını vermektedir.<sup>1056</sup> Locke’un, insan algıları için sadece ide kavramını kullandığını söyleyebiliriz. Locke’un felsefesindeki ide kavramının içeriği geniştir. İde bir yandan düşüncenin ögeleri olarak değerlendirilebilecek kavramları kapsarken, diğer yandan da algının içeriği olan duyu deneylerini kapsar. Yani Locke hem algı hem de kavram için “ide”yi kullanmaktadır. Böylece Locke’un idesi hem maddî hem de zihinsel içeriği barındırmaktadır.<sup>1057</sup>

Hume ise, insan algılarını izlenim ve ide olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>1058</sup> Hume, izlenim ve ide ayrımını yaparken kuvvet ve canlılık derecelerini temel almaktadır. Çünkü bunlar insan zihnine girişlerinde, düşünce veya bilinçte iz bırakmalarındaki kuvvet ve canlılık açısından farklılık arz etmektedirler. İnsan zihnine büyük bir kuvvet ve şiddetle giren algılara “izlenim” adını vermektedir. İzlenimler ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirmektedirler ve bu kavramla tüm duyu, tutku ve duygular anlaşılmalıdır. İde ise, bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleridir. Hume’un, izlenim kavramıyla kastettiği şey iştme, görme, dokunma, aşk, kin, arzu veya irade gibi canlı algıların tümüdür. Bu izlenimleri idelerden ayırdığını söyleyen Hume’a göre, yukarıda geçen duyu veya hareketlerden biri üzerinde düşünce yürütüldüğü ve bunların bilincine varıldığı zaman nispeten daha az canlı olan algılar ortaya çıkar ki işte bunlar idelerdir.<sup>1059</sup> Hume’un, izlenimlerden kastettiği şey aslında bizzat algıların kendisidir. İdeler ise izlenimlerin birer kopyaları olan daha az canlı ve kuvvetli olan şeylerdir.<sup>1060</sup> Arda Denkel’e göre, Hume, modern felsefede duyu deneyi ve kavram arasındaki ayrımı yapan ilk düşünürdür. Buna göre Hume, duyu deneyimi alanında “izlenim”, kavram alanında ise “ide”yi kullanmıştır.<sup>1061</sup>

Dolayısıyla Hume, kendisinin ide ve izlenim terimlerine doğru anlam yüklediğini,<sup>1062</sup> Locke’un ise sadece ide kavramını kullanmakla yanlış yaptığını savunmaktadır.<sup>1063</sup> Hume’un, burada ide’nin haricinde “izlenim” adı altında yeni bir

<sup>1056</sup> Locke, Vol. I, s. 119.

<sup>1057</sup> Naciye Ertürk, *John Locke ve Immanuel Kant’ta Bilginin Sınırı Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2004, s. 20.

<sup>1058</sup> Copleston, s. 72.

<sup>1059</sup> Hume, s. 13-14; Hume, “A Treatise of Human Nature”, Vol. I, s. 311.

<sup>1060</sup> Emin Çelebi, *David Hume’da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 18.

<sup>1061</sup> Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 174-175; Çelebi, s. 18.

<sup>1062</sup> Hume, Vol. I, s. 312.

<sup>1063</sup> Locke, Vol. I, s. 6.

kavram ortaya koyduğunu görmekteyiz. Hume'u, empirizm'in en üst noktasına çıkmasını sağlayan durumun bu ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Locke'un kullandığı şekliyle ide kavramı bütün algıları kapsarken, Hume, izlenim ve ide ayrımıyla duyu algısı alanında kendisine yeni bir kavram daha bulmuştur. Hume, izlenimi ön plana çıkararak, deneyciliği tam anlamıyla uygulamaya çalışmıştır.

Locke, deneyimi; dış duyum ve iç duyum olmak üzere ikiye ayırmaktaydı. Dış duyum, duyular aracılığıyla; sarı, beyaz, sıcak, soğuk, yumuşak, sert, acı, tatlı vb. tüm duyulur niteliklerin idelerini anlama yetisine aktarma işidir. İç duyum ise, zihnin idelerle ilgili olarak yaptığı algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma, akıl yürütme, bilme, isteme vb. çeşitli zihinsel faaliyetlerle anlama yetisine açık ideler katmasıdır. İç duyum'da, zihin kendi işlemlerini anlama yetisinde bunların idelerini üreten akıl yardımıyla yorumlar. Locke'a göre, dış duyumun nesnelere dışımızdaki somut şeyler, iç duyumun nesnelere ise zihnimizdeki işlemlerdir ve bunlar tüm idelerin doğduğu kaynaklardır.<sup>1064</sup> Böylece Locke'un, deneyimin dış duyum aşamasında duyuları; iç duyum aşamasında ise aklın fonksiyonunu ön plana çıkardığını görüyoruz. Çünkü Locke'da, deneyimin tamamlanması yani bilginin meydana gelmesi için aklın da kullanılması gereklidir. Hume ise, Locke'un aksine izlenim kavramını ön plana çıkararak ve izlenimin kaynağının insan zihnine büyük bir kuvvet ve şiddetle giren algılar olduğunu belirtmektedir. İdeler ise, izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleridir.<sup>1065</sup> Zaten Hume'un, izlenimleri; dış duyum izlenimleri ve iç duyum izlenimleri olarak iki kısma ayırırken Locke'dan etkilendiği<sup>1066</sup> açıkça ortaya çıkmaktadır. Böylece Hume'un, ide kavramını ikinci plana attığını ve duyu deneyimini ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Kısaca söylemek gerekirse, Locke'un dış duyum olarak ortaya koyduğu şey Hume'da izlenim olarak ortaya çıkmıştır. Locke'un iç duyumunu ise Hume'un, ide olarak nitelendirdiği şeydir.

Her iki düşünür de doğuştan ideler olmadığını kabul etmekteydi. Ancak Hume, Locke'un ortaya koyduğu şekliyle doğuştan ideler düşüncesine karşı çıkmaktadır. Hume'a göre, doğuştan ideleri inkâr edenler, bütün idelerin izlenimlerin kopyalarından başka bir şey olmadığını kastetmişlerdir. Hume'a göre, eğer doğuştan demek tabii

<sup>1064</sup> Locke, Vol. I, s. 82-84.

<sup>1065</sup> Hume, Vol. I, s. 311.

<sup>1066</sup> Denkel, s. 175.

demekse, bu durumda zihnin bütün algı ve idelerinin, doğuştan ve tabii oldukları kabul edilmelidir. Eğer doğuştan'dan maksat doğuşumuzla bir ve aynı zamanda demekse, tartışmaya ve düşüncenin doğuşumuzdan önce mi yoksa sonra mı başladığını araştırma zahmetine gerek yoktur. Hume, izlenim ve idelerin kendi açıkladığı anlamda kabul edilmesi durumunda, “doğuştan” kavramıyla kastedilen şeyin, asıl olan veya hiçbir önceki algıdan kopye edilmemiş olan ise, o zaman, bütün izlenimlerimizin doğuştan olduklarını, bütün idelerimizin ise doğuştan olmadıklarını ileri sürmektedir.<sup>1067</sup> Frederick Copleston'a göre, Hume'un, izlenimler doğuştandır sözünü söylemesindeki amacı, Locke'un ortaya koyduğu şekliyle doğuştan bilgilerin olmadığı görüşüne karşı çıkmak değildir. Onun kastettiği şey, yalnızca onların izlenimlerin kopyaları olmadığıdır.<sup>1068</sup> Aslında Hume'un ortaya koyduğu düşünceler Locke'un görüşleriyle aynıdır. Ancak Hume, bilgi kuramında duyu algılarını, “izlenim” ve “ide” olarak iki kısma ayırdığı ve izlenimin ideden daha önce oluşması gerektiği için, burada izlenim kavramı üzerinden açıklama yapmak zorunda kalmıştır. Çünkü bilginin ilk ortaya çıkma şekli izlenim olduğu için idelerin doğuştan olup olmasının hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla Hume'un, “bütün izlenimlerimiz doğuştandır derken” kastettiği şey, bunların daha önce hiçbir algıdan kopyalanmamış olmasıdır.

### 3.2. DİNİN KAYNAĞI AÇISINDAN

Locke, dinin kaynağı olarak vahyi kabul ederken, Hume'un bu konudaki görüşlerini belirlemenin güç olduğunu söylememiz gerekir.

Tanrı'nın bir olduğunu özellikle vurgulayan<sup>1069</sup> ve çok tanrıci inanişe sahip olan toplumların, kılık değiştirmiş ateistler olduğunu düşünen Locke'a göre, birden çok Tanrı'nın olması aslında Tanrı'nın olmaması kadar imkânsız bir şeydir. Çünkü Tanrıların sayısını artırmak, aslında uluhiyyeti ortadan kaldırmak demektir. Ayrıca o, her insanın kendisi için özel bir Tanrı seçtiği ve bu Tanrıya dilediği gibi ibadet ettiği bir dinin, insanların hayatlarında uygulamaları gereken hiçbir kuralı öğretemeyeceğini düşünmektedir.<sup>1070</sup> Locke'un bu görüşlerinden hareketle onun, insanların ilk dininin tektanrıci bir inanış ve din olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.

<sup>1067</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 17.

<sup>1068</sup> Copleston, s. 76.

<sup>1069</sup> Çetin, s. 135.

<sup>1070</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 60-61.

Locke'un aksine Hume, insanların ilk dininin çoktanrıçılık ya da puta tapıcılık olduğunu savunmaktadır. Buna göre insan topluluğu geçmişten günümüze gelişerek daha yetkin bir duruma gelmiştir. Yani çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa doğru bir gelişim yaşanmıştır.<sup>1071</sup> Hume, bu görüşleriyle ilk dönem insanların bilgisizliğine vurgu yaparak, kendi anlayışına göre bir durum tespiti yapmaktadır. Bundan dolayı Hume'un çoktanrıçı bir anlayışa sahip olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim aşağıda ifade edeceğimiz görüşleri bizim bu kanaatimizi doğrular niteliktedir.

Locke'a göre, doğru din Hıristiyanlıktır. Tanrı, İncil'de insanların kurtulmasını istediğini açıkça yazmıştır.<sup>1072</sup> İnsanların kurtulması için de İsa'yı açık bir vahiyle göndermiş ve İsa insanlara gerçek Tanrı'yı tanıtmıştır. Böyle bir durum karşısında da politeizm ve putperestlik İsa'nın vahyine karşı koyamamıştır. İsa döneminde, "tek Tanrı'ya inancın" dünya üzerinde hüküm sürdüğünü söyleyen Locke,<sup>1073</sup> dinî bilgilerin kaynağının vahiy olduğunu<sup>1074</sup> ve dinin insanlara ilahî vahiy yoluyla öğretildiğini kabul etmektedir.<sup>1075</sup> Ona göre, insanlar doğru dini keşfetmek için ilahî vahye muhtaçtırlar.<sup>1076</sup> Bunun yanı sıra, insanlar imanlarını Kitab-ı Mukaddes'e göre düzenlemeleri gereklidir.<sup>1077</sup> Görülüyor ki Locke, dinin kaynağının vahiy olduğunu ve insanların bu vahye göre imanlarını düzenlemeleri gerektiğini söylemektedir.

Hume'un, Locke gibi dinin kaynağının vahiy olduğunu ortaya koyan görüşleri de bulunmaktadır. Ona göre, insanların yükümlülüklerini ilahî vahyin dışında hiçbir şey ortaya koyamaz.<sup>1078</sup> Tanrı, insanlara vahiy aracılığıyla imanlarının kutsal amacını keşfettirmekte, insanların bilgisizliğini gidermektedir. Hume, doğal aklın eksikliklerini tam olarak anlayan bir kimsenin, vahiyle açıklanmış olan gerçeğe koşacağını belirterek, sadece felsefenin yardımıyla eksiksiz bir teoloji sistemi kurulabileceğine inanmış olan kibirli dogmacının, dışarıdan gelen bu öğretiyi inkâr edeceğini söylemektedir. Ona göre inanan bir Hıristiyan olma yolundaki en önemli adım felsefî septik olmaktır.<sup>1079</sup> Hume,

<sup>1071</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 310.

<sup>1072</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 144.

<sup>1073</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 137.

<sup>1074</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 31.

<sup>1075</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 55.

<sup>1076</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 424.

<sup>1077</sup> Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 342-343.

<sup>1078</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 406.

<sup>1079</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 467.

“çok kutsal olan dinimiz” cümlesiyle kendisinin Hıristiyan olduğunu ima etmektedir.<sup>1080</sup> Ayrıca o, Hıristiyanlığın antropomorfik öğeler içermediğini ve bu tür çelişkilerden arınmış bir din olduğunu söylemektedir.<sup>1081</sup> Sadece bu görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda Hume’un, dinin kaynağı olarak vahyi kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu noktada, felsefesine bir bütün olarak baktığımızda, Hume’un kabul ettiği vahyin nasıl bir vahiy olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Hume’un, Tanrı’nın, insanların kendi yetileriyle keşfetme imkânları olmayan konularda vahyetmiş olduğu önermelerden oluşan ve bir kitap halinde toplanan özel vahyi kabul ettiğini söylememiz çok zordur. Çünkü Hume’un, Hıristiyanların da Kutsal Kitap olarak kabul ettikleri Tevrat’ı, efsanevi menkıbeler içeren bir kitaba benzetmesi<sup>1082</sup> ve Hz. Âdem’le ilgili verdiği bir örneği bile Tevrat veya İncil’den değil de İngiliz Edebiyatçısı John Milton’un kitabından aktarması<sup>1083</sup> bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Bunun yanı sıra dinî konularla ilgili bilgi verdiği yerlerde genel olarak Hıristiyanlığa yer vermemektedir.

Hume, ayrıca insanların ilk dinlerinin ya da Tanrı inançlarının, gelecek olaylar hakkındaki duyulan kaygılı bir korkudan ve umut’tan kaynaklandığını söylemektedir.<sup>1084</sup> Yani ona göre, ilk din duygusu insanın psikolojisine dayanmaktadır. Bunun aksine insanlar, doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çaba gösterseydiler, bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren tek bir varlık fikrine ulaşabilirlerdi.<sup>1085</sup> Dinin kaynağının insan psikolojisine dayandığını söyleyen Hume, aslında bunun doğru olmadığını da ortaya koymuştur. Çünkü insanlar kendi korku ve umutlarına değil de doğadaki düzene bakıp düşünseydiler doğru Tanrı inancına ulaşabilirlerdi. Hume’un bu düşünceleri doğrultusunda aklımıza, bir başka vahiy çeşidi olan tabiî vahiy gelmektedir. Bu vahye göre, Tanrı, insanlar tarafından bilinebilmesi için kendisini bilinir kılmaktadır. Tanrı’nın kendisini herkese bilinir kılabileceği alan ise tabiattır. Dinin kaynağı ve din hakkındaki genel görüşlerini göz önüne aldığımız da Hume’un kabul ettiği vahyin, tabiî vahiy olduğu da söylenebilir. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi Hume hakkında araştırma yapan batılı düşünürler, onun dine yaklaşımı konusunda birbiriyle zıt görüşler ortaya koymuşlardır.

<sup>1080</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 107-108.

<sup>1081</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 332.

<sup>1082</sup> Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, s. 108.

<sup>1083</sup> Hume, “The Natural History of Religion”, s. 311-312.

<sup>1084</sup> Hume, s. 318, 352-353.

<sup>1085</sup> Hume, s. 313-314.

Bize göre, Hume'un bu konularda ortaya koyduğu görüşlerinde bir belirsizlik bulunmaktadır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi David Hume'un, insanların çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa doğru evrim geçirdiği şeklindeki görüşleri doğal din çerçevesinde değerlendirilebilir. Şöyle ki, insanlar ilk dönemlerde doğada karşılaşmış oldukları problemlerin arkasında gizil bir güç aramışlardır. Bunun yanında kendi arzu ve tutkularından da hareketle Tanrı düşüncesini doğal yoldan çıkarmaya çalışmışlardır. Hume, bu yaklaşım tarzlarının her ne kadar bilgisizce bir çıkarım olduğunu söylese de onun burada eleştirdiği asıl şey doğadan tektanrının değil de çoktanrının çıkarılmasıdır. Kanaatimizce bu insanlar doğadan hareketle tek bir Tanrı'nın varlığını çıkarsaydılar Hume'un 'anlayış seviyeleri düşük' suçlamasına maruz kalmayacaklardı. Nitekim Hume, *The Natural History of Religion* adlı eserinin giriş bölümünde, doğanın zeki bir yaratana tanıklık ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Hume, Tanrı'nın varlığının doğadan hareketle çıkarılabileceğini onaylamakta ancak vahyin de gerekli olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak Hume'un, Tanrı'nın doğa aracılığıyla bilinebileceğini ve kanıtlanacağını söylemesiyle doğal dine yaklaştığını ancak vahyin gerekliliğini kabul etmesiyle ondan uzaklaştığını söyleyebiliriz.

### 3.3. DİN-AKIL İLİŞKİSİ AÇISINDAN

Her iki düşünür de, din alanında aklın gerekliliği konusunda aynı düşünceleri paylaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra akıl ve dinin alanlarının ayrı olduğunu da kabul etmişlerdir. Locke'a göre, akıl veya vahiyden birisi dışlandığı zaman ne akıl ne de vahiy tek başına bir işe yarayacaktır. Din, insanlara ilahî vahiyle öğretilmektedir.<sup>1086</sup> Ancak burada aklın kullanılması gereklidir. Çünkü Tanrı'nın birliği, dinin ve ahlakın hakikatleri akıl ışığıyla keşfedilmektedir. Yani insanlar akıllarını kullanarak, ilahî vahiy ile şeytanî hile'yi birbirinden ayırmaktadırlar. Dolayısıyla aklın kullanılmadığı durumlarda ilahî vahiy ile şeytanî hilenin birbirinden ayrılması mümkün olmayacaktır.<sup>1087</sup> Hume da, din alanında aklın kullanılmasının önemini kabul etmektedir. İnsanların yükümlülüklerini ilahî vahyin ortaya koyduğunu söyleyen<sup>1088</sup> Hume'a göre, insan aklına güvensizlik gösterilmesi durumunda, insanların elinde kendilerini dine götürecek başka bir ilke

<sup>1086</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 55.

<sup>1087</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 261-262.

<sup>1088</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 406.



kalmayacaktır. Eğer akıl bütünüyle devre dışı bırakılırsa, belirli dönemlerde egemen olan sistemler, insanları etkileri altına alacak ve bu anlayışlar da dönem dönem değişikliğe uğrayacağından dolayı bu sistemler insanların üzerinde bulunacaktır.<sup>1089</sup> Hume da, Locke gibi dinî ilkelere insanların yanlış düşmemeleri için aklın kullanımını gerekli görmüştür.

Akla verdikleri bu önemin yanı sıra her iki düşünür de, din konusunda sadece akla dayanılmasının yanlış olduğunu ortaya koymaktadırlar. Locke'a göre, akıl idelerden daha öteye gidemediği için idelerin olmadığı yerde akıl yürütme bitecektir.<sup>1090</sup> Locke, insanların sadece akıllarını kullanarak, Tanrı'nın kendilerinden istediği şeyleri tahmin etmelerinin ve inanç esaslarını bulabilmelerinin mümkün olmadığını düşünmektedir.<sup>1091</sup> Buna benzer konular aklın üzerindedir. Dolayısıyla meleklerin bir kısmının Tanrı'ya karşı gelmeleri ve bu yüzden önceki mutluluklarını yitirmeleri, ölümlerinin dirilip yeniden yaşama kavuşmaları vb. şeyler aklın keşfinin ötesinde kaldıklarından dolayı bunlar aklın doğrudan çözümleyemeyeceği sadece imanın konularıdır.<sup>1092</sup> Bundan dolayı Tanrı, yeniden dirilme sonrasında insanların bedenlerinin, ruhları ile birlikte, ebedî bir hayat yaşayacaklarını vahiyle bildirmiştir.<sup>1093</sup> Zaten insanların doğal yetileriyle yani akıl ve duyular yoluyla bulabilecekleri gerçeklikler için vahye gerek yoktur.<sup>1094</sup> İman esaslarının yanı sıra, ibadet konusunda da vahye gerek bulunmaktadır. Çünkü ibadet Tanrı'ya yapılır ve dolayısıyla bu ibadet şeklini de Tanrı'nın belirlemiş olması gereklidir. İnsanların, Tanrı'ya nasıl ibadet edeceklerini kendi akıllarıyla bulabilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı ibadetlerin yapılmasıyla ilgili her türlü bilgi vahye dayanmak zorundadır. Hiç kimse kendi varsayımına dayanarak Tanrı'ya yapması gereken ibadetin ne olduğuna karar veremez.<sup>1095</sup> Locke, kendini Hıristiyan olarak adlandıran her insanın ebedî kurtuluşa ulaşmasının yolunun, Tanrı'nın bütün öğütlerini açıkladığı vahye dayandığını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>1096</sup> Din alanında sadece akla dayanılmasının yanlış olduğunu düşünen Locke, Atina örneğini vermektedir. Atinalılar akıllarını kullanmalarına rağmen

<sup>1089</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 389.

<sup>1090</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 130-131.

<sup>1091</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 424.

<sup>1092</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 144.

<sup>1093</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 477.

<sup>1094</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 262; Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 140.

<sup>1095</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s. 156.

<sup>1096</sup> Locke, s. 157.

Tanrı hakkında yanlış bilgilere ve çoktanrıci bir inanışa sahiptiler. Bu duruma karşı çıkan ise sadece Sokrates olmuştur.<sup>1097</sup>

Locke gibi Hume da, doğru inancın akıl ile bulunamayacağını düşünmektedir. Ona göre inanç, aklın ya da imgelemin herhangi bir yeni işlemi olmaksızın doğrudan ortaya çıkmaktadır.<sup>1098</sup> İnanç, insan kavrayışına eklenen yeni bir ideye de dayanmamaktadır. Eğer inanç insan kavrayışına eklenen yeni bir ideye dayansaydı, dilediğine inanmak insanın elinde olurdu. Bundan dolayı inanç yalnızca iradeye bağlı olmayan ve denetlenilemeyen bazı belirlenmiş nedenler ve ilkelerden doğan bir duygu ya da histir. Bu duygu da sadece inanca aittir.<sup>1099</sup> Ayrıca inancın kavrayış tarzını ve duygusunu açıklamak da imkânsızdır.<sup>1100</sup> Hume da, Locke gibi bazı inanç esaslarının akıl tarafından kavranılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Örneğin, evrenin yaratılış ve oluşumu, ruhların varlığı ve özellikleri, her şeyi bilen, yapabilen, değişmez, sonsuz ve kavranılmaz tek evrensel ruhun özellikleri hakkındaki bilgiye insan yetilerinin ulaşması mümkün değildir.<sup>1101</sup> Bu konularda insanların bilgisizliğini ortadan kaldırmak için<sup>1102</sup> ilahî vahyin yardımı gereklidir.<sup>1103</sup> Zaten Hume, Hıristiyanlığın iman üzerine kurulmuş bir din olduğunu kabul etmektedir. Hıristiyanlık iman üzerine değil de akıl üzerine kurulmuş olsaydı din tehlikeye atılmış olabilirdi. Hume'a göre yalnızca akıl, insanları Hıristiyanlığın doğruluğuna inandırmaya yetmeyecektir. İlk dönemlerde mucizeler aracılığıyla insanların bu dini kabul ettiklerini ima eden Hume, bu dini kabul etmek isteyen birisinin aslında sürekli mucizelere ihtiyaç duymasının da doğal olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1104</sup>

Sonuç olarak Hume'un, Tanrıbilim ya da teoloji alanında aklın kullanılmasını dışlamadığını hatta aklın kullanılmasını bir noktaya kadar gerekli gördüğünü ancak bu alanda aklın iman ve vahiy ekseninde kullanılmasını öngördüğünü söyleyebiliriz.<sup>1105</sup>

<sup>1097</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.136.

<sup>1098</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 403.

<sup>1099</sup> Hume, Vol. I, s. 555; Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 41.

<sup>1100</sup> Hume, Vol. IV, s. 42.

<sup>1101</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 384.

<sup>1102</sup> Hume, s. 467.

<sup>1103</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 406.

<sup>1104</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 108.

<sup>1105</sup> Hume, s. 135.

### 3.4. DİNÎ HOŞGÖRÜ AÇISINDAN

Locke, Aydınlanma dönemine damgasını vuran en önemli düşündürdür. Onun hoşgörü hakkındaki görüşleri modern topluma yol gösterici olmuştur. Hume'un, hoşgörü konusunda Locke kadar öne çıkan görüşlerinin bulunmadığını söyleyebiliriz.

Locke, hoşgörü anlayışının temelini Hıristiyanlığın öğretilerini yerleştirmektedir. Locke, Tanrı'nın yaratması nedeniyle her insanın eşit ve bağımsız olduğunu düşünmektedir.<sup>1106</sup> Bundan dolayı İncil, dinî konularda kendilerinden farklı olanlara hoşgörülü olmayı tavsiye etmektedir.<sup>1107</sup> Ona göre kilise, Tanrı katında kabul gören ve kendi ruhlarının kurtuluşu için Tanrı'ya toplu halde ibadet etmek için kendi istekleriyle bir araya gelmiş gönüllü insanlar topluluğudur. Aslında hiç kimse bir kilisenin üyesi olarak dünyaya gelmemiştir. Dolayısıyla insanlar Tanrı katında, gerçekten makbul olan inancı ve ibadeti bulduğuna inandığı herhangi bir topluluğa gönüllü olarak katılmaktadırlar.<sup>1108</sup> İsa'nın Kilisesinin başkalarına zulmederek ve zor kullanarak, onlara kendi inancını ve doktrinini benimsemeye zorlaması gerektiği Yeni Ahit'in hiçbir kitabında yer almamaktadır.<sup>1109</sup> Hume ise, tam aksine teizmin ortaya koyduğu esasların hoşgörüsüzlüğü ortaya çıkardığını savunmaktadır. Çünkü burada tek bir Tanrısal varlık ve tek bir dinî bağlanma konusu kabul edilmektedir. Dolayısıyla diğer dinlere inanmanın saçma ve dinsizce bir davranış olduğu telkin edilmektedir. Hume'a göre, Tanrı'nın birliğine inanan bütün dinlerde hoşgörüsüzlük bulunmaktadır. Bu dinlerdeki hoşgörüsüzlük çoktanrıci inanışa sahip olanların hoşgörüsü kadar belirgindir. Örneğin, Yahudiler uzlaşmaz ve dar kafalıdır. Teistler, doğal olarak kendi inanç ve ibadet sistemlerinin daha doğru olduğunu iddia edeceklerinden dolayı diğer din mensuplarıyla çatışma içerisine gireceklerdir.<sup>1110</sup> Oysa puta tapanlar, her tanrının ayrı bir yetki alanı olduğunu kabul ettiği için<sup>1111</sup> kendi tanrılarının güç ve işlevlerini sınırlandırmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak, öteki din ve ulusların tanrılarına da tanrısalıktan bir pay verirler ve böylelikle hem ayinleri, törenleri, gelenekleri hem de türlü türlü tanrıları birbirleriyle bağdaşabilir bir hale getirir.<sup>1112</sup> Hume, buna örnek olarak Antik Yunan

<sup>1106</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 7, 81.

<sup>1107</sup> Locke, "A Letter Concerning Toleration", s. 9.

<sup>1108</sup> Locke, s. 13.

<sup>1109</sup> Locke, s. 15.

<sup>1110</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 336-338.

<sup>1111</sup> Hume, s. 325-326.

<sup>1112</sup> Hume, s. 336.

kentlerinden Delphi'yi vermektedir. Çünkü burada ayrı ayrı yerlerde tanrılar için yasal olarak kabul edilen farklı ayin ve tapınmalar bulunmaktaydı. Hume, hoşgörü konusunda Hıristiyanlığa doğrudan değinmemektedir. Ancak İngiltere ve Hollanda örneğini veren Hume, buradaki yöneticilerin hoşgörülü bir tutum sergilediklerini söylemektedir.<sup>1113</sup>

Her iki düşünür de siyasî yönetim ile kilisenin işlerinin birbirinden ayrılması noktasında aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ancak Hume'un burada siyasî iktidar lehine olmak üzere Locke'tan farklı düşündüğünü de söylememiz gerekir. Locke'a göre, ruhların iyiliğiyle ilgilenmek siyasî yöneticiye ait bir iş değildir. Bunun yanında kilise adamları da siyasî yöneticilerin yetki alanı içine girmemelidirler.<sup>1114</sup> Kilise ve devletin birbirleriyle kaynaştırılıp karıştırılması en büyük yanlışlardan birisidir.<sup>1115</sup> Hume ise, siyasette rahiplerin sayılarının ve yetkilerinin çok dar sınırlar içerisinde tutulması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, yöneticiler kendi güç ve yetkilerini böyle tehlikeli ellere hiçbir zaman vermemelidir.<sup>1116</sup>

Görüldüğü gibi Hume, tek taraflı olarak rahiplerin siyasetten uzaklaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, yöneticilerin din üzerindeki otoritesinin ortadan kalkmasını istememektedir. Çünkü Hume, kralın birçok mezhebin varlığını kabul etmesinin en uygun iş olacağını söylemesine rağmen, bu mezheplerden birisinin taleplerinin diğerlerine göre fazla olması halinde sınırlandırılması gerektiğini düşünmektedir. Bunun dışında yaygın dinler açısından bir yöneticinin yapacağı en doğru şey, onlardan mümkün olduğu kadar uzak durmaktır. Çünkü belirsiz bir huzur sağlama ümidiyle halkı için yalnız tek bir dini doğru olarak kabul ederse her türlü kamusal özgürlüğü, bilimi, aklî çalışmayı ve hatta kendi bağımsızlığını feda etmesi gerekir.<sup>1117</sup> Hume'un, gerekli olduğu hallerde, dinî konulardaki bazı taleplerin siyasî yöneticiler tarafından sınırlandırılabilmesi şeklindeki görüşlerini Locke'un kabul etmediğini görmekteyiz. Locke'a göre, yönetimde bulunanlara, kanunlar aracılığıyla, imanın şartlarını değiştirme yahut ibadet formlarını kabul ettirme yetkisi verilemez. Tanrı bile insan aklının kullanılmadığı hiçbir şeyi kabul etmemektedir. Zaten böyle bir şey yapılsa bile hiçbir şekilde başarılı olamaz. Dolayısıyla hakiki ve kurtarıcı dine

<sup>1113</sup> Hume, s. 337-338.

<sup>1114</sup> Locke, s. 23.

<sup>1115</sup> Locke, s. 52-54.

<sup>1116</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 463.

<sup>1117</sup> Hume, s. 463.

ulaşmak, aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlıdır. İnsanlar dış baskı ile hiçbir inanışa mecbur edilemez. Ayrıca o toplumda yaşayan insanların kendileri razı olsalar bile böyle bir güç yönetime verilemez.<sup>1118</sup>

### 3.5. TANRI'NİN VARLIĞI VE KANITLARI AÇISINDAN

Tanrı'nın varlığını kabul etme açısından her iki düşünür de aynı görüşleri paylaşmaktadır. Locke, Tanrı'nın varlığını tartışmasız olarak kabul etmektedir.<sup>1119</sup> Ona göre, insanlar Tanrı'nın varlığını bilme yeteneğine sahiptirler. Tanrı kendisini tanıksız bırakmamıştır.<sup>1120</sup> Dolayısıyla Tanrı, yaratılış itibarıyla insanları yeryüzündeki etkilerini gözlemleyerek kendi varlığını keşfedebilecek şekilde donatmıştır.<sup>1121</sup> Hume da, Tanrı'nın varlığının açık bir hakikat olduğunu,<sup>1122</sup> tartışma konusu yapılmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, Tanrı sadece mabetlerde tapınma konusu olmalıdır.<sup>1123</sup> Ayrıca Hume, Tanrı'nın var oluşu ile ilgili bir tartışma içerisine girmemiştir.<sup>1124</sup> Locke gibi Hume da, insanların, Tanrı'yı bilme ve Tanrı'ya inanmaya yetenekli olarak yaratıldıklarını kabul etmektedir. Bundan dolayı Hume, anlayışlı bir insanın doğanın eserlerine baktığı zaman her şeyin zeki bir nedeninin ya da yaratıcısının olduğunu kabul etmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>1125</sup>

Locke ve Hume'un Tanrı'nın varlığının ispatlanması için ortaya konulan delillere bakış açıları ise şu şekildedir: Locke, özellikle kozmolojik ve teleolojik delili kullanarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Hume'un ise, kozmolojik delili kabul etmediğini, teleolojik delil ile ilgili olarak hem olumlu hem de olumsuz görüşlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Teleolojik kanıt yani evrendeki düzen hakkında olumlu görüşlerine rağmen Hume'un, Philo aracılığıyla bu delili şiddetli bir şekilde eleştirmesinden, kötülük problemi konusunda da gördüğümüz gibi dünyada düzensizliğin düzene üstün geldiği şeklindeki görüşlerini bir bütün olarak düşündüğümüzde, onun bu delil ile Tanrı'nın ispatlanmasına karşı çıktığını da söyleyebiliriz.

<sup>1118</sup> Locke, s. 10-12.

<sup>1119</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 38.

<sup>1120</sup> Locke, Vol. III, s. 55-56.

<sup>1121</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 47.

<sup>1122</sup> Hume, s. 378.

<sup>1123</sup> Hume, s. 391.

<sup>1124</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 107.

<sup>1125</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 361-362.

Locke, ilk önce maddenin ezeli olmadığını ortaya koyarak, evrendeki varlıkların ilk nedeninin madde olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Hatta maddenin ezeli olduğu kabul edilse bile maddede; hareket, düşünme ve bilme gibi özellikler olmadığı için, maddenin insanı ve diğer varlıkları meydana getirmesi mümkün değildir.<sup>1126</sup> Locke'a göre, evrendeki bütün varlıkların var olmalarının bir sebebi bulunmalıdır.<sup>1127</sup> Ezelden gelen bir şeyin olması gerektiğini söyleyen Locke, kesin olarak hiçbir şeyin bulunmadığı bir zamanın olduğunu kabul etmenin de çelişki içerdiğini savunmaktadır. Locke, evrenin ve insanların bir rastlantı sonucu meydana geldiğini söyleyenlere ise cevap bile vermeye gerek görmemektedir.<sup>1128</sup> Locke'un kozmolojik kanıtı kabul ettiğini ve bu delil ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştığını görüyoruz.

Hume ise, *Doğal Din üstüne Söyleşiler* adlı eserinde Demea aracılığıyla bu kanıtı dile getirmektedir. Teleolojik delili savunan Demea'nın görüşleri Locke'un görüşlerine benzerlik göstermektedir. Ona göre, herhangi bir şeyin kendi kendisini meydana getirmesi ya da kendi var oluşunun nedeni olması mümkün değildir. Bundan dolayı var olan her şeyin var oluşunun bir nedeni ya da sebebi olması gerekir. Dış nedenlerin, rastlantıların ve hiçbir şey'in herhangi bir varlık meydana getirmeleri mümkün değildir. Bütün bu nedenlerden dolayı var oluşunun sebebini kendi içinde taşıyan ve var olmadığı düşünülemeyecek olan zorunlu olarak var olan bir varlığa başvurmamız gereklidir ki işte bu tanrısal bir varlıktır.<sup>1129</sup> Demea'nın, Hume'u temsil etmediğini biliyoruz. Dolayısıyla Hume'un bu delili kabul etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten bu delile hem Cleanthes'in hem de Philo'nun itiraz etmesi bu düşüncelerimizi desteklemektedir. *Söyleşiler*'de Hume'u temsil etmesi en uzak kişi olan Cleanthes'in görüşlerini burada tekrarlamaya gerek olmadığını düşünüyoruz. Buna karşın Philo'nun itirazlarına kısaca değinmemiz faydalı olacaktır. Locke'un aksine, Hume'u temsil eden Philo, maddenin ezeli ve ilk neden olduğunu düşünmektedir.<sup>1130</sup> Yine evrendeki bu düzen, cisimlerin doğal yapılarından yani evrenin kendisinden kaynaklanmaktadır.<sup>1131</sup>

<sup>1126</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 59-66.

<sup>1127</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 44-45.

<sup>1128</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 57-59.

<sup>1129</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 431-432.

<sup>1130</sup> Hume, s. 408.

<sup>1131</sup> Hume, s. 433-434.

Philo'nun dolayısıyla Hume'un bu delile itiraz etmesi, Tanrı'nın varlığını inkâr anlamında düşünülmemelidir. Philo'ya göre, buna benzer delillerde her zaman bir aksaklık bulunmaktadır. Buna karşın Philo'nun, *Söyleşiler*'in başka bir yerinde kozmolojik delilin ortaya koyduğu şekliyle zorunlu varlığı<sup>1132</sup> kabul ettiğine dair görüşlerinin de bulunduğunu belirtmeliyiz.

Teleolojik delil hakkında da her iki düşünürün görüşlerine kısaca değinelim. Locke'a göre, evrende bir düzen vardır ve bu düzen de Tanrı'nın bir eseridir.<sup>1133</sup> Evrenin bu olağanüstü yapısının büyük bölümleri arasında, birbirlerine olan etki ve işlemleri açısından büyük bir bağımlılık vardır. Buradaki düzen ve dengenin bozulması, evrenin bütünüyle yok olmasına sebep olacaktır. Örneğin, yıldızlar ya da büyük cisimlerden biri varlığını ya da olağan hareketini yitirirse, yaşadığımız bu evren parçasındaki şeyler, belki de bütünüyle başka bir görünüm alırlar ve artık var olmazlar.<sup>1134</sup> Evrenin, tesadüfen ve sebepsiz olarak böylesine düzenli, her bakımdan mükemmel ve ustaca hazırlanmış bir yapı haline gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insan aklı, varlıkların kaynağı hakkındaki bu araştırmasından, bütün varlıkların güçlü ve hâkim, bütün evreni ve insanları yaratan bir yaratıcısının var olması gerektiği sonucunu tereddütsüz olarak çıkarabilir.<sup>1135</sup> Locke, ayrıca evrenin gayesiz bir şekilde yaratılmadığına inanmaktadır. Çünkü Tanrı, herhangi bir gaye olmaksızın faaliyette bulunmaz. İnsanlar evrende görülen bu gayelilikten yola çıkarak kendi var oluşlarını borçlu oldukları Tanrı'ya ulaşabilirler.<sup>1136</sup> Böylece Locke, hem dünyadaki düzeni kabul etmiş hem de bu düzenden Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.

Hume ise, *The Natural History of Religion* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleriyle teleolojik delili kabul ettiği izlenimini vermektedir. Hatta o, insanların doğru Tanrı inancına ulaşmalarının en önemli yolunun doğayı, doğadaki düzeni gözlemlemek olduğunu kabul etmekteydi. Ancak Hume'un, *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde bu delili Cleanthes savunmaktadır. Bunun karşısında Demea ve özellikle Philo bu delile itiraz etmektedirler. Bundan dolayı Hume'un teleolojik delili kabul edip etmediği tartışma konusu olmuştur. Hume'a göre, evrendeki her şey tek parçadır. Her

<sup>1132</sup> Hume, s. 391.

<sup>1133</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 17.

<sup>1134</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 17.

<sup>1135</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 44-45.

<sup>1136</sup> Locke, s. 48.

şey her şeye uyarlanmıştır ve bütününe bir tasarım egemendir. Bu tek biçimlilik insanı tek bir yaratıcı düşüncesine götürmektedir.<sup>1137</sup> Her şeye gücü yeten Yaratıcı, maddî dünyayı yönetmek için en büyük gezegenden en küçük parçacığa kadar tüm nesnelere uygun alanlarında ve uygun işlevleriyle hareket etmelerini sağlayan genel ve değişmez kurallar oluşturmuştur. Cansız nesnelere ve yaşayan varlıkların çeşitli güçlerinin karışımı, birliği ve karşılığında bize üstün bilgeliğin en kesin kanıtını sunan uyum ve oran ortaya çıkar.<sup>1138</sup> Bu görüşlerine baktığımız zaman Hume'un teleolojik delili kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak burada karşımıza bu delile Philo'nun yaptığı itirazlar çıkmaktadır. Philo'nun yaptığı itirazları ayrıntılı bir şekilde açıklamıştık. Burada kısaca belirtmemiz gerekirse Philo, evrendeki düzenin ilk önce maddede olmadığını kanıtlanması gerektiğini düşünmektedir. Eğer bu yapılmazsa ortaya konulacak görüşlerin hiçbir önemi olmayacaktır.<sup>1139</sup> Bundan dolayı insanların araştırmalarını bu dünyayla sınırlandırmaları gereklidir.<sup>1140</sup> Bunun yanı sıra, Tanrısal varlıkla insanlar arasında yapılacak olan benzetmenin, Tanrı'ya içtenlikle inanan insanlar için çok aşağılayıcı bir durum<sup>1141</sup> olduğunu söyleyen Philo, antropomorfizme karşı çıkıyor izlenimi verse de, doğanın düzenlenmesini ve dünyanın oluşumunu hiçbir insanın gözlemlemediğini,<sup>1142</sup> evrenin düzenini kendisinin sağlamış olabileceğini,<sup>1143</sup> bu dünyanın yetkin bir ürün olarak kabul edilmesi halinde, bunun bütününe yapanına yakıştırılıp yakıştırılmayacağını belirsiz kalmak zorunda olduğunu, belki de bu sistemin bir rastlantı sonucu ortaya çıkarılıncaya kadar, birçok derme çatma dünyanın kurulmuş ve bozulmuş olabileceğini<sup>1144</sup> belirterek bu delile karşı çıkmaktadır.

Burada Hume hakkında yapılabilecek en iyimser yorum şu olabilir: Hume, kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği deneyim alanına girmeyen bu gibi konularda, bir delil getirilerek Tanrı'nın kanıtlanılmasının yanlışlığına dikkat çekmeye çalışmıştır. Çünkü Hume, herhangi bir varlığın var oluşunun, ancak bu varlığın sebebinden veya sonucundan çıkarılan kanıtlarla kanıtlanabileceğini ve bu kanıtlamanın da tamamen

<sup>1137</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 313-314.

<sup>1138</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 407-408.

<sup>1139</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 423.

<sup>1140</sup> Hume, s. 409.

<sup>1141</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 395.

<sup>1142</sup> Hume, s. 400.

<sup>1143</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 409.

<sup>1144</sup> Hume, s. 413.



deneye dayandığını savunmaktadır.<sup>1145</sup> Dolayısıyla Tanrı hakkında da deneyim yoluyla bilgi elde edilmesi mümkün olmadığından, bu şekilde kanıtlar kullanılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanılmasına karşı çıkmıştır diyebiliriz. Sonuç olarak Hume'un, Locke gibi kozmolojik ve teleolojik delil kullanılarak Tanrı'nın varlığının ispatlanmasını kabul etmediğini söylememiz mümkündür.

Hume'un, teleolojik delili eleştiren bir filozof olmasının yanı sıra, teleolojik delili savunan bir filozof olduğu da söylenebilir. Çünkü Hume'un görüşlerinden her iki sonucu da çıkarmak mümkündür. Hume'un teleolojik delil eleştirileri aslında Tanrı'nın bilinmesi hakkındaki görüşleriyle de çelişmektedir. Şöyle ki Hume, ilk dönemlerde insanların kendi arzu ve tutkularına değil de doğaya bakmaları halinde gerçek Tanrı inancını bulabileceklerini savunmaktaydı. Oysa doğanın düzeni hakkında ortaya koyduğu eleştirilere baktığımızda, kendi deyimiyle, insanları bilgisizlikle ve çoktanrıci bir inanışa sahip olmakla suçlaması tutarsızlıktır. Çünkü ona göre, doğada düzen yoktur. Doğada bir düzen yoksa Hume'un savunduğu şekliyle insanlar kendi arzu ve tutkularına değil de, doğaya baksaydılar bile onların tektanrı inancına sahip olmaları mümkün olmayacaktı.

### 3.6. TANRI'NIN SIFATLARI AÇISINDAN

Genel olarak baktığımızda her iki düşünürün de Tanrı'nın sıfatlarını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Locke'un Tanrı anlayışının klasik teizmin Tanrı anlayışı olduğunu söylemiştik. Hume da, Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Ancak Hume'un Tanrı anlayışını, Tanrı tasavvurları içerisinde net bir yere yerleştirmenin mümkün olmadığını ve onun Tanrı anlayışının teizm ile deizm arasında bir yerde olması gerektiğini söylemiştik.

Locke ve Hume'un Tanrı'nın sıfatları konusundaki görüşlerini karşılaştırdığımızda şunları görmekteyiz: Locke'a göre, Tanrı birdir<sup>1146</sup> ve O, görünen hiçbir nesneye benzemez. Her şeyi yaratan ve yaşatan,<sup>1147</sup> her şeyin sahibi ve kaynağı olan<sup>1148</sup> Tanrı, gayri maddî<sup>1149</sup> ve zorunlu varlıktır. Dolayısıyla Tanrı'da bilgelik ve

<sup>1145</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 134-135.

<sup>1146</sup> Çetin, s. 135.

<sup>1147</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 136-137.

<sup>1148</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 208.

<sup>1149</sup> Locke, Vol. III, s. 61.

gücün bulunması zorunludur.<sup>1150</sup> Tanrı, ezeli, en güçlü ve en bilgili varlık'tır.<sup>1151</sup> Tanrı, her şeyi bilir ve O'nun bilgisi sonsuzdur.<sup>1152</sup> Tanrı, irade ve kudret sahibidir.<sup>1153</sup> Görüldüğü gibi Locke, klasik teizme uygun olarak Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmektedir.

Locke gibi Hume da, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmektedir. Hume'a göre, Tanrı görünmez ve zeki bir güçtür. Tanrı, üstün yaratıcı,<sup>1154</sup> sonsuz ve mükemmel ruh,<sup>1155</sup> en üstün akıl, sürekliliği ve sonsuz yetkinlikleri olan<sup>1156</sup> üstün Varlıktır.<sup>1157</sup> Bunların yanı sıra Hume, bilgelik, düşünce, tasarım ve bilgi gibi nitelikleri de Tanrı için kullanmaktadır. Ancak onun özellikle dikkat ettiği nokta, bu sıfatlardan herhangi birisinin Tanrı için kullanılması halinde, bu sıfatların insanlara benzediğini düşünmekten kaçınmak gerektiğidir.<sup>1158</sup> *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Hume'u temsil eden Philo'ya göre de, Tanrı sınırsız güç ve sonsuz bilgelik sahibi,<sup>1159</sup> iyi niyetli ve güçlü bir varlıktır.<sup>1160</sup>

Tanrı'nın doğasının tam olarak bilinemeyeceği konusunda da Locke ve Hume aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Locke'a göre, Tanrı'nın doğasının anlaşılması olanaksızdır.<sup>1161</sup> *Söyleşiler*'de hem Demea hem de Philo, Tanrı'nın doğasının tam olarak bilinemeyeceğini ortaya koymaktadırlar. Demea'ya göre, Tanrı, insanlar için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şeydir. Çünkü Tanrı'nın sonsuz mükemmelliklerini hiçbir göz görmemiş ve hiçbir insan gönlü kavrayamamıştır. Bu kutsal bilinmezliklerin içine girmeye çalışmak Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.<sup>1162</sup> Philo ise, insanların ortaya koyduğu bu düşüncelerin Tanrı'yı tam anlamıyla tanıtmadığını düşünmektedir. Çünkü Tanrı, insanların sınırlı görüş ve kavrayışının çok üstündedir.<sup>1163</sup>

<sup>1150</sup> Locke, "A Third Letter for Toleration", s.165.

<sup>1151</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 57.

<sup>1152</sup> Locke, "An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God", s.250.

<sup>1153</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 66.

<sup>1154</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 362.

<sup>1155</sup> Hume, s. 318.

<sup>1156</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 390.

<sup>1157</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 360, 362.

<sup>1158</sup> Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", s. 391.

<sup>1159</sup> Hume, s. 440.

<sup>1160</sup> Hume, s. 443.

<sup>1161</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 156

<sup>1162</sup> Hume, s. 390.

<sup>1163</sup> Hume, s. 391.

Her iki düşünür de insanlara ait özelliklerin Tanrı'ya benzetilmesine yani antropomorfizme karşı çıkmıştır. Tek bir Tanrı'yı kabul eden Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların, kendi müntesiplerine Tanrı'yı doğru tanıtmak için uğraşmalarına rağmen özellikle İslâm ve Hıristiyanlık içerisinde Tanrı'nın maddî ve insan biçiminde olduğunu kabul eden tarikatların bulunduğunu söyleyen Locke'a göre,<sup>1164</sup> birçok insan, Tanrı'yı kendilerine benzeterek ya da kavrayamayarak batıl inançların ya da inançsızlığın tutsağı olmuştur.<sup>1165</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın yapabileceği şeyler, insanların kavrayabildikleriyle sınırlandırılmamalıdır. Böyle bir şeyin yapılması ya insanların kavrama gücünü sınırsız ya da Tanrı'yı sonlu görmek demektir.<sup>1166</sup> Ayrıca antropomorfik özellikleri bünyesinde barındıran bir din, insanların hayatlarında göz önünde bulunduracakları hiçbir kuralı öğretemez.<sup>1167</sup> Locke gibi Hume da, Tanrı'nın insanlara benzetilmesine karşı çıkmıştır. Hatta Hume'un antropomorfizmle mücadelesi genel felsefesinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Hume, *Söyleşiler*'de Philo aracılığıyla insanlara ait özelliklerin Tanrı'ya verilmesine karşı çıkmaktadır. Philo, Tanrı'ya atfedilen mükemmelliklerin insanda bulunan özelliklere benzemediğini söylemektedir.<sup>1168</sup> Tanrısal varlığın insanlara benzetilmesi aslında Tanrı'nın aşağılanması anlamına gelmektedir.<sup>1169</sup> Böylece hem Locke hem de Hume, Tanrı'nın insanlara benzetilmesine karşı çıkmışlardır. Ancak Hume'un, antropomorfizm eleştirisini çok ileri boyutlara taşıdığını da söylememiz gereklidir.

### 3.7. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ VE MUCİZE ANLAYIŞLARI AÇISINDAN

İlahî dinlerde vahyi doğrulamak için başvurulmuş delillerden en önemlisi mucizedir. Dolayısıyla vahiy ve mucize arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Mucize konusunda her iki düşünür farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Locke, mucizeyi vahiyle ilişkilendirerek, vahyin kanıtlanması için mucizelerin gerçekleştiği görüşünü savunmaktadır. Hume ise, mucizeleri vahiyle ilişkilendirmeden, mucizelerin özellikle insan şahitliğine dayanması nedeniyle kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemektedir.

<sup>1164</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. I, s. 70.

<sup>1165</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 156.

<sup>1166</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s 67-68.

<sup>1167</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 60-61.

<sup>1168</sup> Hume, s. 391.

<sup>1169</sup> Hume, s. 395.

Her iki düşünür de mucizenin, tabiat kanunlarının bozulması olduğunu kabul etmektedirler. Locke'a göre mucize, izleyicinin anlayışının üstünde olan ve izleyicinin gözünde doğanın düzenli akışının aksine gerçekleşen hissedilir bir iştir.<sup>1170</sup> Hume ise, mucizeyi Tanrı'nın kendine özgü iradesiyle ya da görünmeyen bir etkenin araya girmesiyle sağlam ve değişmez bir deney tarafından ortaya konulmuş olan tabiat kanunlarının bir bozulması<sup>1171</sup> olarak tanımlamaktadır.

Mucize tanımları birbirine benzese de Locke ve Hume'un, mucizelere ve dolayısıyla Kutsal Kitap'ta geçen mucize örneklerine bakış açıları birbirinden tamamen farklıdır. Locke, hem Tevrat'tan hem de İncil'den mucizelerle ilgili örnekler vererek, mucizelerin gerçekleştiğini ispatlamaya çalışmaktadır. İsa'nın, denizdeki fırtınayı sakinleştirmesini, felçli hastaları iyileştirmesini, kör birisinin gözlerini açmasını ve ölüyü diriltmesini açık mucize örnekleri olarak nitelendiren Locke, bunların doğruluğunda herhangi bir şüphenin olmadığını vurgulamaktadır.<sup>1172</sup> Asanın yılanı dönüşmesi, elini göğsüne koyup çıkardığında, elinin bir deri hastalığına yakalanmış gibi bembeyaz olması ve Nil nehrinden biraz su alıp kuru toprağa dökmesiyle ırmaktan alınan bu suyun toprakta kana dönüşmesi<sup>1173</sup> gibi Musa'nın gösterdiği mucize örneklerine de değinen Locke, böylece bu konudaki görüşlerini daha da sağlamlaştırmaktadır. Locke'un aksine Hume, bu tür örneklerle yer vermemektedir. Locke, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan mucize örneklerini vererek dinlerin birbirlerini doğruladıklarını ortaya koymaya çalışırken, Hume, bu durumun tersini yapmaktadır. Hume'a göre, dinlerin herhangi birinde meydana geldiği varsayılan mucizeler kendi sistemini kanıtlarken diğer dinlerin sistemlerini de ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Farklı dinlerde bulunan mucizelerin hepsi birbirlerine zıt olgular içermektedir.<sup>1174</sup> Hume, Hıristiyanlığı mucizeler üzerine kurulmuş bir din diye nitelendirerek<sup>1175</sup> aslında bu dinin yanlış temeller üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Hume, İncil'deki mucize örneklerine hiç değinmemesine rağmen Tevrat'ta geçen mucize örneklerini her milletin tarihinde yer alan efsanelere benzetmektedir. Hatta daha da ileri giderek insanların şahitliğine dayanması nedeniyle Tevrat'ın sahte olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun haricinde

<sup>1170</sup> Locke, "A Discourse of Miracles", s. 256.

<sup>1171</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 93.

<sup>1172</sup> Locke, s. 259.

<sup>1173</sup> Locke, s. 263.

<sup>1174</sup> Hume, s. 98-99.

<sup>1175</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 249.

Hume'un, verdiği bazı örneklere baktığımızda, bunların mucize olarak kabul edilmesine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Hume, bir kişinin öldükten sonra tekrar dirilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Hatta bu konuda kraliçe Elizabeth örneğini vermesi çok ilginçtir.<sup>1176</sup> Çünkü herkesin tanıdığı ve hayatından haberdar olduğu bir kişinin bile ölümünden sonra dirildiğine dair bir örneği kabul etmeyen Hume, doğal olarak Kutsal Kitaplarda geçen ölümlerin diriltilmesi şeklindeki mucizelere de inanmayacaktır.

Burada Hume'un, doğanın bütün kanunlarını ve cisimlerin özelliklerini tanıtan deney hakkındaki görüşlerine de kısaca değinmemizde fayda vardır. Hume, aslında deneyin her zaman aynı sonuçları vermeyeceğini<sup>1177</sup> hatta bazı durumlarda zıt sonuçlar ortaya koyabileceğini<sup>1178</sup> örnekleriyle beraber açıklamaktadır. Buna göre Hume'un, mucizelerin gerçekleşme ihtimalini bütünüyle dışlamadığı şeklinde bir yorum da yapılabilir. Zaten onun doğa ile ilgili verdiği örneklere baktığımızda, bunların mucizelere benzediği görülecektir.

Locke, mucizelerin sayısı ile tanıklık değerinin artması arasında doğru bir orantı olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki, iki mucize bir mucizeden, üç mucize de iki mucizeden daha etkili olacaktır. Dolayısıyla sayının artması mucizenin güvenilirliğinin bir belgesi olmaktadır.<sup>1179</sup> Tanrı'nın gücüne denk bir gücün olmadığını belirten Locke'a göre, ilahî otoritesinin işaretleri olarak mucizeleri Tanrı'dan başka bir varlığın gerçekleştirmesine imkân yoktur.<sup>1180</sup> Musa ve İsa peygamberin gösterdiği mucizeleri örnek olarak veren Locke, bu mucizeleri gören insanların, peygamberlere ve vahyin Tanrı'dan gelmiş olduğuna tam olarak inanacaklarını belirtmektedir.<sup>1181</sup> Ayrıca Locke, mucizelerin kesinliğine ulaşmak için bilginin yardımına ve derin düşünmeye de gerek olmadığını, çünkü bunların bütün insanlığın karar verdiği apaçık gerçeklikler olduğunu belirtmektedir.<sup>1182</sup> Locke'un aksine Hume ise, mucizeleri aktaran insanların sayı bakımından yetersiz olduklarını ve bu insanların dürüst olmadıklarını, mucizelerin daha çok bilgisiz ve medenî olmayan toplumlarda ortaya çıktığını söyleyerek, mucizelerin

<sup>1176</sup> Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", s. 106-108.

<sup>1177</sup> Hume, s. 32.

<sup>1178</sup> Hume, s. 30.

<sup>1179</sup> Locke, s. 259, 263.

<sup>1180</sup> Locke, s. 262.

<sup>1181</sup> Locke, s. 259, 263.

<sup>1182</sup> Locke, s. 261.

gerçekleşme imkânını kabul etmemektedir. Zaten Hume, insanların olağanüstü şeylere karşı aşırı bir ilgileri bulunduğunu, dolayısıyla kendilerine anlatılan bu olaylara bir de dindarlık hislerinin karışması sonucunda sağduyularını kaybettiklerini ve mucizeleri kabul ettiklerini düşünmektedir.<sup>1183</sup> Burada Locke ve Hume'un, insan şahitliği konusunda tam zıt görüşlere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Locke, insan şahitliğini kabul ederken, Hume, insan şahitliğini reddetmektedir.

Mucizeleri gerçekleştirenler görünürde peygamberler olsa da, mucizelerin yaratıcısı Tanrı'dır. Mucizelerin Tanrı ile bağlantısı konusunda da her iki düşünürün farklı görüşleri bulunmaktadır. Locke, mucizelerin kabulünü Tanrı'nın varlığına, gücüne ve otoritesine bağlamaktadır. Bundan dolayı insanların vahyedilen dinlerin Tanrı'dan geldiğini kabul etmeleri için ikna olmaları konusunda kendilerine rehberlik eden ilahî vahyin açık ve kesin rehberi olarak üstün gücün işaretlerinin her zaman olduğunu ve olacağını belirtmektedir. Zaten Locke, Tanrı'nın, üstün gücünün işaretlerinin, izleyicilerin zihin ve inançları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasına doğal olarak izin verdiğini de<sup>1184</sup> söyleyerek mucize kabulünde Tanrı'yı ön plana aldığını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hume ise, insanların Tanrı'nın sıfat ve eylemlerini ancak eserlerinden yani tabiatın her zamanki seyri içinde elde ettikleri deneyden öğrendiklerini belirtmektedir. Ona göre, insanların bunun dışında bir bilgileri yoktur.<sup>1185</sup> Dolayısıyla Hume, tabiatın genel bir düzeni olduğunu ve bu düzenin Tanrı tarafından sağlandığını, Tanrı'nın bu düzeni, mucize örneklerinde olduğu gibi değiştirmeyeceğini düşünmektedir.

Mucizelerle bağlantılı olarak Locke ve Hume'un peygamber inancı hakkında da bir karşılaştırma yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Locke, Tanrı'nın saltanatına girmek için yani Hıristiyanlığı kabul etmek için İsa'nın Mesih olduğuna inanmanın gerekli olduğunu belirtmektedir.<sup>1186</sup> Ayrıca Locke, İsa'nın Tanrı tarafından gönderilmiş Mesih olduğuna kesinlikle inandığını ve imanının ve hayatının kurallarını İncil'deki onun isteklerinden aldığını da açık bir şekilde belirtmektedir.<sup>1187</sup> Bunun aksine Hume'un, peygamberlere ve dolayısıyla İsa peygambere inanmadığını ima eden

<sup>1183</sup> Hume, s. 94-97.

<sup>1184</sup> Locke, s. 262-264.

<sup>1185</sup> Hume, s. 107.

<sup>1186</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.104.

<sup>1187</sup> Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", s. 359.

düşünceleri bulunmaktadır. Ona göre, insan için bir misyoner, bir peygamber ve cennetin temsilcisi şeklinde görünmekten daha cezbedici bir şey yoktur. Bunun yanında insanlar bu kişiye inanmaya da başlamışlarsa ve bu hayale kendisi de kapılmışsa, kutsal hilelere başvurmasının da doğal bir durum olduğunu belirtmektedir.<sup>1188</sup> Ayrıca Hume'un, "İsa'nın öğrettiği duaya saldıracam"<sup>1189</sup> şeklindeki sözleri de, onun peygamberlere dolayısıyla İsa peygambere inanmadığı şeklinde yorumlanabilir.

### 3.8. AHLAKIN KAYNAĞI AÇISINDAN

Ahlakın kaynağı konusunda her iki düşünürün farklı görüşleri bulunmaktadır. Locke, ahlakın kaynağı olarak vahyi kabul ederken, Hume ise ahlakın kaynağının duygu olduğunu savunmaktadır. Locke, ahlakın kaynağını dine dayandırırken, Hume'un dine hiç değinmediğini ve dolayısıyla din dışı bir ahlak anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Locke, Hıristiyan vahyini ve İncil'i tam anlamıyla kabul ederken, Hume, ahlak ile başta Hıristiyanlık olmak üzere herhangi bir din arasında bağlantı kurmamakta hatta yaygın dinlerin ahlak üzerinde olumsuz etkileri olduğunu ortaya koymaktadır.

Locke, ahlakın kaynağını vahye, dolayısıyla İncil'e dayandırmaktadır. Ona göre, İncil'in prensipleri insanların tüm ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılamaktadır.<sup>1190</sup> Zaten ahlak bilimi İncil'in yazılmasıyla tamamlanmıştır.<sup>1191</sup> Ahlak alanında insanların zihnini aydınlatan Tanrısal ışık'tan söz eden<sup>1192</sup> Locke'a göre, ahlak ilmi açısından ayrı bir çalışma yapılması zorunlu ya da övgüye değer değildir. Çünkü İncil mükemmel bir ahlak içermektedir ve insanlar görevlerini daha açık ve kolay bir şekilde vahiyden öğrenebilirler.<sup>1193</sup> Tanrı, insanlara mutlu olmalarını sağlayacak bilgileri vermiştir. Bu konuda insanların bilgisizliğinden söz edilemez.<sup>1194</sup> Bundan dolayı insanları eğitmenin en iyi yolu onları İncil'in kural ve prensipleriyle baş başa bırakmaktır.<sup>1195</sup>

<sup>1188</sup> Hume, s. 104.

<sup>1189</sup> Hume, *New Letters of David Hume*, s. 43; Mossner, s. 137.

<sup>1190</sup> Locke, "Mr. Locke to Mr. Molyneux (Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends)", s. 377.

<sup>1191</sup> Akarsu, s. 157.

<sup>1192</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 372.

<sup>1193</sup> Locke, "Mr. Locke to Mr. Molyneux (Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends)", s. 377.

<sup>1194</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. III, s. 55.

<sup>1195</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s.146.

Hume ise, ahlakın kaynağının duygu olduğunu belirtmektedir.<sup>1196</sup> Ahlakî ayrımlar ahlak duygusundan kaynaklanmaktadır.<sup>1197</sup> Ahlakın kaynağı olan bu hisler, insanların yapı ve mizaçlarında kökleşmişlerdir. Bundan dolayı insanlar zihin yetilerini kaybetmediği sürece de bu hislerin ortadan kaldırılması mümkün değildir. Ahlak hislerinin insanlarda doğal olarak bulunmasına karşın, ahlakın hayata uygulanmasında insanlar, kendi dışlarındaki işaretlere bakmaktadırlar.<sup>1198</sup> Böylece insanlar örneklere bakarak yargıda bulunmaktadırlar.<sup>1199</sup> Burada Hume'un bilgi felsefesine uygun olarak ahlakın asıl kaynağı olarak duygunun yanında deneyime de yer verdiğini görmekteyiz. İnsanlar deneysel yöntemi takip ederek, belirli örnekleri karşılaştırırlar ve böylece genel kurallara ulaşırlar. Bundan dolayı Hume, olgu ve gözleme dayanmayan bütün ahlak sistemlerinin reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>1200</sup> Kısaca ahlakın kaynağını duygu olarak belirleyen Hume, ahlakın pratik bir bilim haline gelmesini, deneysel felsefenin ahlakî konulara uygulanmasında görmüştür.<sup>1201</sup>

Locke'un, ahlak alanında Hıristiyan öğretisine bağlılığına karşın Hume, ahlak alanında Hıristiyanlık da dâhil olmak üzere hiçbir dine atıfta bulunmamaktadır. Hatta Hume, dünyadaki yaygın dinlerin insan ahlakı üzerinde olumsuz etkileri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bu din mensupları, Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak için ahlakî ilkeleri esas almamaktadırlar. Tevrat'ın en az uygulanan ve en az saygı duyulan bölümü, ahlak kurallarının anlatıldığı yerdir. Hume, ayrıca dünyada Tanrı'nın lütfuna sadece erdem ve ahlakî davranışlarla ulaşılacağını bildiren hiçbir dinin olmadığını ifade etmektedir.<sup>1202</sup>

Locke, her ne kadar bu kanıtlamayı yapmamış olsa da, ahlakın matematik gibi kanıtlanabilir bir bilim olduğunu düşünmekteydi.<sup>1203</sup> Ona göre ahlakî bilgi, matematiksel bilgi kadar gerçek kesinliğe sahiptir.<sup>1204</sup> Hume ise, ahlakın kanıtlanabilir bir bilim olduğu şeklindeki görüşlere dolayısıyla Locke'a karşı çıkmaktadır. Bazı felsefecilerin ahlakın kanıtlanmaya açık bir bilim olduğunu ve ahlak biliminin geometri

<sup>1196</sup> Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", s. 172.

<sup>1197</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 246.

<sup>1198</sup> Hume, Vol. II, s. 252.

<sup>1199</sup> Hume, Vol. II, s. 249-252.

<sup>1200</sup> Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", s. 174.

<sup>1201</sup> West, s. 105.

<sup>1202</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 357-358.

<sup>1203</sup> Locke, "An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding", s. 187.

<sup>1204</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 387-388.



ve cebir gibi kesinlik taşıdığına inandıklarını söyleyen Hume, bunların hiçbirisinin ahlaki kanıtlamak için tek bir adım bile atmadıklarını belirtmektedir.<sup>1205</sup>

Ahlakın kaynağı, kanıtlanması ve din ile bağlantısı konusunda farklı görüşleri olsa da her iki düşünür, ahlak alanında akla ve aklın kullanımına verdikleri değer açısından aynı görüşleri paylaşmaktadır. Locke, rasyonel temele dayalı bir ahlak anlayışı da ortaya koymaya çalışmışsa da sonuçta ahlak alanında İncil'in öğretilerinin yeterli olduğunu düşünmüştür. Locke'un tabiat kanunu hakkındaki görüşlerini açıklarken değindiğimiz gibi, onun tabiat kanunu ile amaçladığı şeylerden birisi de ahlak ilmi arasında bağlantı kurarak ahlakın rasyonel temellerini ortaya koymaktır. Ona göre, tabiat kanunu insanlar üzerinde bağlayıcı bir güce sahiptir. Bu bağlayıcılığın kaynağı da Tanrı'dır.<sup>1206</sup> Dolayısıyla insanlar yerine getirmeleri gereken görevlerin neler olduğunu evrende görülen bu gayelilikten anlayabilirler.<sup>1207</sup> Tabiat kanununun anlaşılmasında aklın önemli bir rolü vardır. Çünkü çocuklar ve aklî dengesi yerinde olmayan insanlar tabiat kanununu anlayamayacaklardır.<sup>1208</sup> Tabiat kanunu, akıl ile anlaşılmasına rağmen Locke, bu kanunların kaynağının da Tanrı olduğunu belirtmektedir.<sup>1209</sup> Dolayısıyla akıl sadece bu kanunların anlaşılmasında insanlara yardımcı olacaktır.

Hume ise, ahlakî alanda insanların eğitilmesinde ve ahlak ilkelerinin faydalı ve zararlı şeklindeki ayrımında ve toplum için yararlı sonuçlarına işaret etmesi açısından akla gereksinim olduğunu düşünmektedir.<sup>1210</sup> İnsanların deneyim yoluyla uygun ahlakî ilkeleri benimsemeleri için çok miktarda akıl yürütme yapmaları gereklidir.<sup>1211</sup> Locke gibi Hume da, aklın, ahlakın kaynağı olmadığını düşünmektedir.<sup>1212</sup>

### 3.9. RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK AÇISINDAN

Ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı açısından her iki düşünürün görüşleri birbirinden tamamen farklıdır. Görüşlerindeki bu farklılığa rağmen Locke ve Hume, ruh konusunda bilgi kaynağı olarak vahyi kabul etmektedir. Onlara göre, akıl bu gibi konularda insanlara bilgi veremez. Locke, ruhun tinsel ve ölümsüz olduğunu hiç

<sup>1205</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 240-246.

<sup>1206</sup> Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 65.

<sup>1207</sup> Locke, s. 48.

<sup>1208</sup> Locke, s. 82.

<sup>1209</sup> Locke, s. 70-71.

<sup>1210</sup> Hume, "An Enquiry Concerning The Principles of Morals", s. 258-259.

<sup>1211</sup> Hume, s. 172.

<sup>1212</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. II, s. 235.

kimsenin anlayamayacağını ve kanıtlayamayacağını düşünmektedir. Ruhun ölümsüz olduğunu insanlara bildiren Tanrı'dır. Ayrıca Tanrı'nın, insanlara ruh hakkında verdiği bilgiler, delil getirilmesine de gerek bırakmamıştır. Zaten ruhun tinsel ve ölümsüz olduğunun akıl tarafından kanıtlanması da mümkün değildir.<sup>1213</sup> Locke gibi Hume da, ruhun ölümsüzlüğünün akıl ile ispatlanmasını mümkün görmemektedir. Ruh hakkındaki bilgilere ışık tutan şey yalnızca İncil'dir.<sup>1214</sup> Dolayısıyla insanların ruh konusunda bilgi kaynağı ilahî vahiydir.<sup>1215</sup> Her iki düşünür de, ruhun deneyim alanına girmediğini kabul etmektedir. Locke, ruh hakkında bilgi kuramının prensiplerine göre bir inceleme yapılamayacağını düşünürken,<sup>1216</sup> Hume da, deneyim alanına girmeyen bu konuda insanların herhangi bir idesinin bulunmadığını savunmaktadır.<sup>1217</sup> Hume'un, ruh hakkında bilgi kaynağı olarak vahyi kabul etmesine rağmen, görüşlerindeki tutarsızlığı ortaya koymuş ve aslında vahyi kabul etmediğini üçüncü bölümde açıklamıştık. Bundan dolayı onun bu görüşlerini burada tekrarlamaya gerek duymuyoruz.

Her iki düşünür, ruh hakkında bilgi kuramının prensiplerine göre bilgi elde edilemeyeceğini söylese de ruhun ölümsüzlüğü konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Şöyle ki Locke, ruhun ölümsüzlüğünü mutluluk ve ahiret hayatı ile ilişkilendirerek kanıtlamaya çalışmaktadır. Kısaca Locke, ruhun ölümsüzlüğünü Tanrı'ya<sup>1218</sup> bağlamaktadır. Bunun aksine Hume, ruhun ölümsüzlüğü konusunda ortaya konulan kanıtları eleştirmekte ve ruhun ölümsüz olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Hume, insanların ruhun ölümsüz olduğu şeklindeki görüşlerini, Tanrı adına konuşmak<sup>1219</sup> olarak nitelendirmektedir.

Locke, ahlak kanıtını kullanarak ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret hayatını ispatlamaya çalışmaktadır. Locke'a göre, insanların bu dünyadaki ahlakî davranışlarının karşılığını görebilmeleri için hem ruhun ölümsüzlüğünün hem de ahiret hayatının kabul edilmesi gereklidir.<sup>1220</sup> Locke, her insanın ebedî mutluluk ya da mutsuzluğu elde edebileceği ölümsüz bir ruha sahip olduğuna inanmaktadır.<sup>1221</sup> İnsanların sonsuz

<sup>1213</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 476.

<sup>1214</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 399.

<sup>1215</sup> Hume, s. 406.

<sup>1216</sup> Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 216-217.

<sup>1217</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 518.

<sup>1218</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 476.

<sup>1219</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 400.

<sup>1220</sup> Çetin, s. 198.

<sup>1221</sup> Locke, "A Letter Concerning Toleration", s. 41.

mutlulukları Tanrı'nın hoşnut olmasına ve onayına bağlıdır.<sup>1222</sup> Dinin ve ahlakın yüce amaçları ruhun ölümsüzlüğü ile güvenceye alınır.<sup>1223</sup> Tanrı, yeniden dirilme sonrasında insanların bedenlerinin, ruhları ile birlikte, ebedî bir hayat yaşayacaklarını vahiyle bildirmiştir.<sup>1224</sup> Bunun en güzel örneği de İncil aracılığıyla insanlara vahiy yoluyla bildirilen İsa Mesih'in hayatı ve ölümsüzlüğüdür.<sup>1225</sup> İsa Mesih'in yeniden dirilmesi diğer insanların ölümlerinden sonra yeniden dirilmeleri ve ebedî yaşamları için bir kanıttır.<sup>1226</sup> İnsanları dünyaya gönderen ve yaşamlarını sağlayan Tanrı, onların aynı şekilde ahiret hayatında da yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacaktır.<sup>1227</sup> Zaten insanlar ölümsüz mutluluğa kavuşma olasılığının bu dünyada değil de ahiret hayatında olduğunun farkındadırlar.<sup>1228</sup> Locke'un aksine Hume, ahlakî kanıtlamalar kullanılarak ruhun ölümsüzlüğünün ortaya konulmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu kanıt teolojinin aleyhine de kullanılabilir.<sup>1229</sup> Ayrıca ahlakî kanıtlamada insanlar Tanrı adına karar vermektedirler. Çünkü Tanrı'nın adaletinin zorunluluğundan yola çıkılarak, kötülerin cezalandırılması ve iyilerin de ödüllendirilmesi için ruhun ölümsüz olması gerektiği ortaya konulmaktadır. Bir şeyi Tanrı'nın yaptığını biliyorsak, onun yapılanların en iyisi olduğuna karar verebiliriz. Ancak insanların en iyi olarak gördükleri şeyleri Tanrı'nın yapması gerektiğinden söz etmek çok tehlikeli bir durumdur.<sup>1230</sup> Hume, aslında burada vahyi kabul etmediğini dolaylı bir şekilde göstermektedir. Çünkü vahyin verdiği bilgileri gerçekten kabul etmiş olsaydı, cezalandırma ve ödüllendirme ile ilgili bilgileri insanlara Tanrı'nın bildirdiğini göz ardı etmezdi.

Ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmemenin yanı sıra Hume, ahiret hayatını da kabul etmemektedir. Hume'a göre, gelecek yaşam inancının ortaya koyduğu bazı görüşler insanların hoşlarına gitmekte ve onları büyülemektedir. Bunun aksine, gelecek yaşamda karşılaşılabilecek olumsuz durumlar söz konusu olduğunda da insanların

---

<sup>1222</sup> Locke, s. 43.

<sup>1223</sup> Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester", s. 34.

<sup>1224</sup> Locke, "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter", s. 477.

<sup>1225</sup> Locke, "An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding", s. 188.

<sup>1226</sup> Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures", s. 20.

<sup>1227</sup> Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", Vol. II, s. 360.

<sup>1228</sup> Locke, Vol. I, s. 264-265.

<sup>1229</sup> Hume, "A Treatise of Human Nature", Vol. I, s. 523.

<sup>1230</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 400.

zihinlerindeki güzel duygular kaybolmaktadır.<sup>1231</sup> Aslında Hume, burada ahiret hayatındaki ödül ve cezaların insan psikolojisine dayandığını ima etmektedir. Dolayısıyla insanlar kendi psikolojilerinden arınarak, doğayı gözlemledikleri zaman insan yaşamının sadece bu dünya ile sınırlı olduğunu anlayacaklardır.<sup>1232</sup> İnsanların geçici suçlarına karşılık sonsuz cezalandırma anlayışı yanlıştır. Zaten bu dünya hayatının sona ermesinden sonra yapılacak ödüllendirme ve cezalandırmanın hiçbir amacı yoktur.<sup>1233</sup> Ayrıca bu kısa ömürlü ve önemsiz çıkarların sonsuz ve sınırsız cezalandırmalar tarafından korunmasına da gerek yoktur.<sup>1234</sup>

Locke ve Hume'un, ruh konusunda bilgi kaynağı olarak vahyi kabul ettiklerini söylemiştik. Locke, kabul ettiği bu kaynaktan yani İncil'den örnekler vererek, düşüncelerini açıklarken, Hume'un İncil'den herhangi bir örnek vermemesi dikkatimizi çekmektedir. Aslında Hume, insanların hayatının bu dünya ile sınırlı olduğunu söyleyerek materyalizme yaklaşmaktadır. Locke ise, ahiret hayatının deneyimle ortaya konulmasının mümkün olmadığını biliyordu. Bundan dolayı o, İncil'in verdiği bilgilerden hareket ederek ahiret hayatının onaylanacağını ifade etmiş ve böylece teist bir yaklaşım sergilemiştir.

---

<sup>1231</sup> Hume, "The Natural History of Religion", s. 363.

<sup>1232</sup> Hume, "Unpublished Essays", s. 400.

<sup>1233</sup> Hume, s. 402.

<sup>1234</sup> Hume, s. 403.

## SONUÇ

Çalışmamızın sonunda gördük ki, Aydınlanma felsefesinin iki önemli düşünürü olan Locke ve Hume, Aydınlanma döneminde tartışılan bütün konularla ilgili görüşler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla başta Locke olmak üzere, iki düşünürün bu döneme birçok katkısı olmuştur. Siyaset, yönetim, din ve hoşgörü olmak üzere Locke Felsefesinin Aydınlanma'da birinci dereceden rol oynadığı kesindir. Locke'un yanı sıra Hume da, din ve metafiziği eleştirmiş, dinî ve ahlakî değerleri bu dönemin ruhuna uygun bir şekilde yorumlamış ve böylece birçok Aydınlanmacı düşünür için yol gösterici olmuştur.

John Locke ve David Hume'un felsefe anlayışlarında benzer noktaların olduğu kadar birçok farklılığın bulunduğunu da tespit ettik. Hume'un Locke'tan ayrılan en önemli yönü, Hıristiyan öğretilerine ve kurumlaşmış dinlere karşı çıkması olduğunu söyleyebiliriz. Hume, aslında felsefesini oluştururken Locke'tan etkilenmiştir. Ancak Locke, teslis gibi bazı konular hariç olmak üzere Hıristiyanlık öğretisine bağlı kalmış hatta felsefesinin temeline, Hıristiyanlık öğretisini yerleştirmiştir. Locke, İsa döneminde dünyada tek Tanrı'ya inancın hâkim olduğunu düşünmektedir. Hume ise, yaygın dinlere olumsuz bakış açısına rağmen, insanların 1700 yıl önce, yani İsa'dan önce, çok tanrılı bir inanca sahip olduklarını söyleyerek Hıristiyanlığın insanları çok tanrı inancından kurtardığına dair bir imada bulunmaktadır.

Felsefî anlayışlarının bir gereği olarak deneyimin yanı sıra aklın kullanımına büyük önem veren her iki düşünür de, sadece akıl ile doğru dine ulaşılmasının mümkün olmadığını söyleyerek, bir bakıma Aydınlanma düşüncesindeki akla verilen değeri sınırlandırmaya çalışmışlardır. Her iki düşünürün bir başka ortak noktası ise, insanların doğuştan bilgilere sahip olmadıklarını savunmalarıdır. Onlara göre, Tanrı idesi de dâhil olmak üzere insanlarda doğuştan hiçbir bilgi yoktur. Dolayısıyla insanlar deneyim yoluyla bilgi edinmektedirler. Hume, özellikle bilgi kuramı açısından Locke'u takip etmişse de, onun İngiliz empirizmini en üst noktaya taşıyan düşünür olduğunu da söyleyebiliriz. Locke, deneyim alanına girmediği halde vahyin vermiş olduğu bilgileri çok net bir şekilde kabul etmektedir. Oysa Hume, Tanrı hariç olmak üzere deneyim alanına girmeyen hiçbir şeyi kabul etmemiştir.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz diğer bir husus ise şudur: Locke ve Hume, dinin kaynağının vahye dayandığını belirtmelerine rağmen, onların vahiy anlayışları

birbirlerinden farklıdır. Locke, İncil'in öğretilerine özel bir önem vermiş hatta eserlerinde İncil'e aykırı bir durumun gösterilmesi durumunda bu düşüncelerinden vazgeçeceğini de açık bir şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla Locke'un, önerme merkezli vahiy anlayışını kabul ettiğini çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Hume'un ise, olumlu veya olumsuz manada İncil'e hiç değinmemesi dikkate değer bir durumdur. Dolayısıyla Hume'un kişi merkezli vahiy anlayışını ya da tabii vahiy anlayışını benimsediği söylenebilir. Zaten Hume hakkında araştırma yapan kişiler, onun hakkında çok farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Tevrat'ı çok keskin bir dille eleştiren Hume, İncil konusunda sessiz kalmaktadır. Vahiy, insanlara peygamberler aracılığıyla bildirilmektedir. Dolayısıyla her iki düşünürün peygamberlere bakış açısında da farklılıkların olduğunu gördük. Locke, İsa'nın peygamberliğini kabul ettiğini net bir şekilde açıklarken, Hume, özel olarak İsa'yı belirtmese de peygamberlerin ortaya koydukları görüşlerin hayal mahsulü olduğunu düşünmektedir.

Her iki düşünür de tartışmasız bir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul etmektedirler. Bunun yanı sıra Hıristiyan kültüründe yetişen Locke ve Hume antropomorfizme karşı çıkmıştır. Locke, insanları antropomorfizmden kurtarmanın yolunun, onlara iyi bir eğitim verilmesi olduğunu söylerken, Hume'un bu konuda bir çözüm önerisi ortaya koymadığını söyleyebiliriz. Her iki düşünür, Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan kanıtlar konusunda farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Locke, teleolojik ve kozmolojik delil ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışırken, Hume kozmolojik delili acımasız bir şekilde eleştirmiştir. Teleolojik delil konusunda ise Hume'un görüşlerini tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Çünkü Hume, *The Natural History of Religion* adlı eserinin giriş bölümünde doğadaki düzen ve amacın, insanları tek bir Tanrı'nın varlığına götüreceğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Oysa Hume, *Söyleşiler* adlı eserinde bu delili Philo aracılığıyla eleştirmektedir. Bu ise bizde doğal olarak Hume'un teleolojik delil hakkında çelişkili görüşlere sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Doğadaki düzenden hareket etmeyen insanların ilk dinlerinin çoktanrıçılık olduğunu Hume'un bizatihi kendisi ifade etmektedir. Aynı Hume, insanların doğadaki düzene bakmaları halinde buradan tek Tanrı inancının çıkarılabileceğini de ifade etmekteydi. Şöyle ki, eğer dünyada bir düzen yoksa insanlar, Hume'un deyimiyle, tek Tanrı inancına ulaşamayacaklardır. Çünkü o, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tek Tanrı'ya ulaşmanın yolunu doğadaki düzenin gözlemlenmesine bağlamaktaydı. Teleolojik delil ile bağlantılı

olarak Hume'un gündeme taşıdığı kötülük probleminin ateizme bir dayanak noktası oluşturduğunu da söylememiz gerekir. Çünkü Hume, belki de unutulmuş olan Epikür sorusunu tekrarlayarak, bu konunun meşhur olmasını sağlamıştır.

Locke, Tanrı'nın sıfatlarını klasik teist anlayışa dolayısıyla Hıristiyanlığa göre açıklamaktadır. Zaten Locke, Tanrı ile ilgili görüşlerini İncil'den almaktadır. Hume ise, Tanrı'nın tek, yaratıcı, üstün güç ve üstün akıl olduğunu kabul etmesine rağmen, genel manada Tanrı'nın sıfatlarının bilinemeyeceğini çünkü Tanrı'nın sıfatları hakkında konuşmanın antropomorfizme yol açacağını savunmaktadır. Bunun yanı sıra Hume, Tanrı hakkında başta İncil olmak üzere herhangi bir dine atıfta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hume'un kabul ettiği Tanrı'nın herhangi bir dine ait olmadığını da söyleyebiliriz. Tanrı konusunda her iki düşünürün paylaştıkları görüş ise, Tanrı'nın doğasının gerçek manasıyla insanlar tarafından bilinemeyeceğidir.

Çalışmamızın sonucunda şunu da söyleyebiliriz ki, Aydınlanma döneminde geleneksel dine karşı çıkılması, aklın kullanımının ön plana alınması ve din konusunda tabiata vurgu yapılması doğal olarak mucizeler hakkında görüş bildirilmesi gerekliliğini doğurmuştur. Bu dönemde ve bu dönemden sonra birçok düşünürün klasik mucize anlayışını kabul etmediklerini ve farklı tanımlar yaparak mucize hakkında görüşler ortaya koyduklarını görmekteyiz. Locke, klasik mucize anlayışını, Tevrat ve İncil'den de örneklerle açıklamaya ve mucizeleri ispatlamaya çalışırken, Hume, mucizelerin gerçekleşmeme ihtimalinin gerçekleşme ihtimalinden daha fazla olduğunu savunmuştur. Çünkü Hume'a göre, mucizeler insan şahitliğine dayanmaktadır. İnsan şahitliği de mucizelerin ispatlanmasına yeterli bir neden değildir. Hume, mucizelerin insan şahitliğine dayandığı için kabul edilemez olduğunu söylemesine rağmen, kendi görüşlerini de insan şahitliğine dayandırarak çelişkiye düşmüştür. Hume'un mucize eleştirisi, kendisinden sonra birçok düşünürü etkilemiş ve mucize konusunda farklı anlayışlar da ortaya çıkmaya başlamıştır.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz diğer bir husus da, dinin insan hayatına yansımaları ve insanların toplumda güven içerisinde yaşamalarını sağlamanın en büyük göstergesi olan ahlak hakkında her iki düşünürün farklı yaklaşımlar sergilemeleridir. Locke, her ne kadar tabiat kanunu öğretisiyle, rasyonel bir temele dayalı ahlak bilimi oluşturmaya çalışmışsa da, ahlakın kaynağını İncil'e ve Tanrı'ya dayandırmıştır. Locke'un, ortaya

koyduğu tabiat kanunları görüşlerinin özellikle deizm için güçlü bir dayanak oluşturduğunu da söylememiz gereklidir. Locke'un yaşadığı dönemin ruhuna uygun bir biçimde akli ve deneyimi temele alarak rasyonel bir ahlak anlayışı oluşturmaya çalışması belki de kendisinin hiç düşünemediği bazı sonuçlara neden olmuştur. Hume ise, ahlakın kaynağının duygu olduğunu söyleyerek, ahlak alanında hiçbir din ile bağlantı kurmamış hatta kurumlaşmış dinlerin insanların ahlakını bozduğunu söyleyerek ahlakın din ile olan ilgisini kesmeye çalışmıştır. Hume'un ahlakî konularda verdiği örneklere baktığımızda, ahlakî olarak kabul edilen eylemlerin kaynağını insanın doğasına bağladığını da söyleyebiliriz. Çünkü ona göre, insanlar bu davranışları Tanrı olmasaydı da yapacaklardı.

İlahî dinlerdeki en önemli iman esaslarından birisi ahiret hayatının varlığıdır. Çalışmamızda gördük ki, Locke ve Hume, bu konuda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Locke, ahiret hayatının varlığını, ruhun ölümsüzlüğü ile bağlantı kurarak açıklamaya çalışırken, Hume, ruhun ölümsüz olmadığını, ayrıca ahiret hayatının da insan psikolojisine dayandığını belirterek, insanların hayatının sadece bu dünya ile sınırlı olduğunu ortaya koymuştur. Locke, özellikle ahlakî kanıtlama ile ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatının varlığını ispatlamaya çalışırken Hume, başta ahlakî kanıtlama olmak üzere ruhun ölümsüzlüğünün ve ahiret hayatının bu tür delillerle ispatlanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Hume'a göre, ahiret hayatının kaynağı aslında insanların kendi psikolojilerine dayanmaktadır.

Aydınlanma döneminin en önemli kazanımlarından birisinin de hoşgörü olduğu bilinmektedir. Yaptığımız çalışmanın sonucuna göre, Aydınlanma'ya bu konuda kaynaklık eden düşünürün Locke olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Locke'un görüşleri birçok düşünürü derinden etkilemiştir. Hume da, hoşgörü ilkesini kendi felsefî anlayışına uygun olarak açıklamıştır. Hume'a göre, tek Tanrılı dinler hoşgürsüzlüğü ortaya koymaktadır. Çoktanrılı dinler ise hoşgörü açısından daha tutarlıdır. Çünkü bu dinlerin kendi doğruluklarını başkalarına empoze etme gibi bir düşünceleri bulunmamaktadır. Bundan başka her iki düşünür, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla günümüzdeki laik devletlerin ortaya çıkmasında bu iki düşünürün katkısı büyüktür.

Araştırmamız açısından söyleyebileceğimiz en önemli sonuç ise şudur: Her iki düşünür, dinî konularda düşüncelerini ortaya koyarken kendi mensubu oldukları



Hıristiyanlığı eleştirmemek gibi bir tutum içerisinde olmuşlardır. Locke'un, başta teslis olmak üzere İncil'e aykırı olduğunu düşündüğü bazı inanç esaslarını kabul etmemiş olsa da, İslâm dininde antropomorfik öğelerin bulunduğunu söylemesi, Hume'un ise, felsefesinde genel anlamda eleştirdiği antropomorfizmin Hıristiyanlıkta bulunmadığını vurgulaması bizde bu kanaati uyandırmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlıkla ilgili yapmaları gereken eleştirileri diğer dinler hakkında yapan her iki düşünür de felsefi açıdan taraflı ve önyargılı bir tutum sergilemişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan, “Monoteizm ve Yüce varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50(2), Ankara 2009.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- Aquinas, St. Thomas, “Mucizeler”, (çev. H. İbrahim Bulut), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Sakarya 2003.
- Arıcan, M. Kazım, “Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV(1), Sivas 2011.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, “Ruh Üzerine”, (çev. Zeki Özcan), *Aristoteles (İçinde)*, Yayına Hazırlayan: Kaan H. Ökten, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, (çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.
- Aslan, Adnan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, “Mevlana’da Dini Çoğulculuk”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, Motto Project Yayını, c. I, İstanbul 2010.
- Aydın, Mahmut, “Paradigma’nın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk,” *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları (İçinde)*, der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Aydın, Mehmet S., *Âlemden Allah’a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.
- Aydın, Mehmet, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 5, Ankara 1982.
- Başcı, Vahdettin, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2002.
- \_\_\_\_\_, *Felsefî Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996.

- \_\_\_\_\_, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996.
- Baykan, Erdal, “Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi-S. Hüseyin Nasr Örneği-“, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, İzmir 2002.
- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Berkeley, George, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (çev. Halil Turan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- \_\_\_\_\_, “A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge”, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. II, Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Kraus Reprint, Nendeln 1979.
- Bilgin, Beyza, “İslâm ve Hoşgörü”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXIV(1), Ankara 1998.
- Birand, Kâmuran, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(I-IV), Ankara 1956.
- \_\_\_\_\_, “İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV(I-II), Ankara 1955.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Bozkurt, Nejat, *Felsefe Işığıyla Arayışlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Buhr, M. ve diğerleri, *Aydınlanma Felsefesi*, (çev. Veysel Atayman), Yenihayat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Cassirer, Ernst, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, (çev. Doğan Özlem), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

- \_\_\_\_\_, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cobb, John B., Griffin, Jr. David Ray, *Süreç Teolojisi*, (çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, (Berkeley-Hume)*, (çev. Aziz Yardımlı), c. 5, İdea Yayınevi, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Tarihi, (Hobbes-Locke)*, (çev. Aziz Yardımlı), c. 5, İdea Yayınevi, İstanbul 1998.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Press Ltd., U.S.A. 1980.
- Çelebi, Emin, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Çuçen, A. Kadir, Zafer, Melek Zeynep, Esenyel, Adnan, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul 2011.
- Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Bilginin Temelleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. İbrahim Ethem Mesut), Babil Yayınları, Erzurum 2000.
- Destain, Christian, *Aydınlanma*, (çev. İsmail Yerguz), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010.
- Dunn, John, *Düşüncenin Ustaları Locke*, (çev. Fatoş Dilber), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2008.
- Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er yayınları, Konya 2000.
- Ertürk, Naciye, *John Locke ve Immanuel Kant'ta Bilginin Sınırı Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2004.
- Ewald, Oskar, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, (çev. Gürsel Aytaç), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.

- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Et-Ta'likât*, Haydarabat 1346.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı (Modern Mantık ve İman)*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999.
- Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?", (çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000.
- İmam el-Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı-Tehâfütü'l-Felâsife*, (çev. Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, (çev. Sıtkı Güllü), c. I, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2005.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2011.
- Hanratty, Gerald, *Aydınlanma Filozofları-Locke, Hume ve Berkeley*, (çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Hazlitt, Henry, *Ahlâkın Temelleri*, (çev. Mehmet Aydın, Recep Tapramaz), Liberte Yayınları, Ankara 2006.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.
- Hick, John, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (İçinde), der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Hof, Ulrich Im, *Avrupa'da Aydınlanma*, (çev. Şebnem Sunar), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Hume, David, *Ahlâk*, (çev. Nil Şimşek), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, "Ahlak İlkeleri Üzerine", (çev. Ergün Baylan), *Hume* (İçinde), Yayıma Hazırlayan: Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, "Dialogues Concerning Natural Religion", *The Philosophical Works*, Vol. II, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.

- \_\_\_\_\_, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.
- \_\_\_\_\_, “An Enquiry Concerning The Principles of Morals”, *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.
- \_\_\_\_\_, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.
- \_\_\_\_\_, “Essays, Moral, Political and Literary”, *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. III, Printed for Adam Black, William Tait, Charles Tait, London 1826.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (çev. Selmin Evrim), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1945.
- \_\_\_\_\_, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma”, (çev. Oruç Aruoba), *Hume* (İçinde), Yayına Hazırlayan: Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, “The Natural History of Religion”, *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.
- \_\_\_\_\_, *New Letters of David Hume*, Edited by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford University Press, New York 1954.
- \_\_\_\_\_, “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine”, (çev. Ergün Baylan), *Hume* (İçinde), Yayına Hazırlayan: Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, “A Treatise of Human Nature”, *The Philosophical Works*, Vol. I, II, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.
- \_\_\_\_\_, “Unpublished Essays”, *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, London 1964.
- İbn Rüşd, *Menâhicu 'l-Edille*, nşr. M. Kâsım, Kahire 1964.
- İbn Sina, *Necât II*, (Tahkik: Abdrurrahman Umeyra), Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifâ*, (İlahiyat, Tahkik: Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâyid), Tarihsiz.
- İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, “Jean Jacques Rousseau'nun Siyaset Felsefesi ve Din Kuramı”, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji*, Sayı: 4, Isparta 2002.

- \_\_\_\_\_, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, “Seneca ve Kötülük,” *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 24, Erzurum (Yaz 2005).
- \_\_\_\_\_, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, “Whitehead ve Heidegger Düşüncesinde İnsanın Anlamı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 39, Erzurum 2009.
- Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt (1784), (çev. Nejat Bozkurt), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_, “Katkısız (Salt: Duru) Aklın Eleştirisi”, (çev. Nejat Bozkurt), *Kant (İçinde)*, Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- \_\_\_\_\_, “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, Ankara 2004,
- \_\_\_\_\_, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kıllıoğlu, İsmail, “Aydınlanma Sorununa Giriş Denemesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, İstanbul 2011.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Hece Yayınları, Ankara 2002.
- Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
- Locke, John, “An Answer to Remarks upon an Essay Concerning Human Understanding”, *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Discourse of Miracles”, *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, (çev. Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003.

- \_\_\_\_\_, “An Essay Concerning Human Understanding”, *The Works of John Locke*, Vol. I, II, III, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “An Essay for the Understanding of St. Paul’s Epistles”, *The Works of John Locke*, Vol. VIII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “An Examination of P. Malebranche’s Opinion of Seeing all Things in God”, *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Fourth Letter for Toleration”, *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (çev. Melih Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme)*, (çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık Ankara 2004.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (çev. Meral Delikara Topçu), Öteki Yayınevi, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, “A Letter Concerning Toleration”, *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester”, *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “Mr. Locke to Mr. Molyneux (Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends)”, *The Works of John Locke*, Vol. IX, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “Mr. Locke’s Reply to the Bishop of Worcester’s Answer to His Second Letter”, *The Works of John Locke*, Vol. IV, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Paraphrase and Notes on St. Paul’s First Epistle to the Corinthians”, *The Works of John Locke*, Vol. VIII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.



- \_\_\_\_\_, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures”, *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Second Letter Concerning Toleration”, *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity”, *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (çev. İsmail Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, “A Third Letter for Toleration”, *The Works of John Locke*, Vol. VI, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- \_\_\_\_\_, “A Vindication of the Reasonableness of Christianity”, *The Works of John Locke*, Vol. VII, edit. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, Dublin 1823.
- McKinnon, Alastair, “Mucize”, (çev. Mustafa Akçay), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Sakarya 2002.
- Mossner, Ernest C. “Hume ve Söyleşiler’in Kalıtı”, (çev. Mete Tunçay), *Din Üstüne* (İçinde), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Özcan, Zeki, *Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesi’nde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Pettazoni, R., “Monoteizmin Teşekkülü”, (çev. Fuat Aydın), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Sakarya 2000.
- Root, H. E., “Dinin Doğal Tarihi Üstüne”, (çev. Mete Tunçay), *Din Üstüne* (İçinde), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, (çev. Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul 2010.

- Sakallı, Talat, “Hz. Peygamber ve Dinî Hoşgörü”, *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)-Özel Sayı-, Ankara 1998.
- Subaşı, Necdet, “Dinlerin Kaderi, Ulema ve Aydınlanma”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Van 1994.
- Swinburne, Richard, “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”, (çev. Mustafa Akçay), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II(2), 2004.
- \_\_\_\_\_, *Mucize Kavramı*, (çev. Aydın Işık), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Taşçı, Serdar, “Aydınlanma(ma)nın Felsefesi”, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı: 11, İstanbul 2000.
- Taşkın, Ali, *Gazâlî ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Taylan, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12, İstanbul 1993-1994.
- \_\_\_\_\_, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, (çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002.
- Tillich, Paul, “Vahiy ve Mucize”, (çev. Mustafa Akçay), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Sakarya 2003.
- Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004.
- Timuçin, Afşar, Timuçin, Ali, *50 Soruda Aydınlanma*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2010.
- Tokat, Latif, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(2), İstanbul 2007.
- Toku, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Tunçay, Mete, “Din Üstüne Önsöz”, *Din Üstüne*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.

- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Lûtfi Ay), c. II, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2011.
- Vural, Mehmet “Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII(2), Ankara 2002.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault ve Derrida'ya*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yazoğlu, Ruhattin, İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, *Ekev Akademi Dergisi*, I(2), Erzurum (Mayıs 1998).
- \_\_\_\_\_, “John Hick’in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı,” *Dinî Çoğulculuk John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar* (İçinde), der. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 29, Erzurum (Güz 2006).
- Yıldırım, Cemal, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara 2004.
- Yıldırım, Mustafa, *David Hume’da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1990.
- Zeitlin, Irwing M., “Aydınlanma: Felsefî Temeller”, (çev. Mustafa Tekin), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XIII, Konya 2002.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Kişisel Bilgiler</b>	
Adı Soyadı	Habib ŞENER
Doğum Yeri ve Tarihi	Tortum - 01/12/1973
<b>Eğitim Durumu</b>	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
<b>İş Deneyimi</b>	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı
<b>İletişim</b>	
E-Posta Adresi	habibsener@hotmail.com.tr
<b>Tarih</b>	