



**T.C.
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**YENİ ATEİZM: MATERİYALİST ONTOLOJİDEN
POLİTİK DÜNYA GÖRÜŞÜNE**

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf SİNCAR

İZMİR-2025

T.C.
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

**YENİ ATEİZM: MATERİYALİST ONTOLOJİDEN
POLİTİK DÜNYA GÖRÜŞÜNE**

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf SİNCAR

Danışman: Prof. Dr. Bülent SÖNMEZ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Özcan Yılmaz SÜTÇÜ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Berfin Kart TEPE

İZMİR-2025

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Yeni Ateizm: Materyalist Ontolojiden Politik Dünya Görüşüne” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

26/06/2025

Yusuf SİNCAR

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

YENİ ATEİZM: MATERYALİST ONTOLOJİDEN POLİTİK DÜNYA GÖRÜŞÜNE

Yusuf SİNCAR

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Bu tez, felsefi düşüncenin en kadim meselelerinden biri olan “madde ve idea” ayrımını yeni ateizmin ontolojik bir temeli olarak ele almakta ve bu ayrımın tarihsel gelişimi içerisinde nasıl din-bilim çatışmasına evrildiğini incelemektedir. Madde ve idea meselesi yalnızca felsefi bir ayrım değil; aynı zamanda bu dünya ile öte dünya, fiziksel olan ile aşkın olan arasındaki gerilimin ifadesidir. Bu gerilim, özellikle Orta Çağ’da bilim ile din arasında bir çatışma olduğu iddiasıyla zirveye çıkmış görünse de bu tezde savunulan görüşe göre esas çatışma bilim ile din arasında değil; materyalizm ile din arasında, dolayısıyla madde-idea veya bu dünya ile öte dünya arasındadır. Zira modern dönemde bilim, tarafsız bir yöntem olmaktan çıkmış; her biri materyalist teoriden türemiş olan pozitivizm, natüralizm ve fizikalizm gibi ideolojilerin etkisiyle dogmatik ve seküler bir inanç sistemine dönüşmüştür. Böylece, madde-idea tartışmasından neşet eden metafizik ayrım, din ile ideolojik bilim arasında daha katmerli bir mücadeleye zemin hazırlamıştır.

Bu tarihsel zemin üzerinde yükselen ve biricik hedefi “bütün dinlerin kökünü kazımak ve pozitif bilimleri hâkim kılmak” olan “yeni ateizm” olarak adlandırılan akım, daha pek çok kez isimlendirilmiş olmasına rağmen, bu çalışmada farklı bir kavramsallaştırmayla yeniden ele alınır: poli-militer ateizm. Bu kavram, tarafımdan önerilmiş olup, söz konusu akımın hem politik hem de militan doğasını daha isabetli bir şekilde ifade etmeyi amaçlar. Öyle ki akımın düşünsel kökenleri bu iki ana hat üzerinden izlenebilir: ‘militarist’ mirasını materyalist ideolojilerden, özellikle Marksizm’den alırken; polemikçi, saldırgan ve alaycı üslubunu ise Nietzscheci

söylemden devralır. Akımın şu iki temel özelliği bunun kanıtı sayılır: Birincisi temsilcilerinin tavırlarındaki militarist öfke; ikincisi ise felsefi açıdan zayıf ve yüzeysel akıl yürütmelere dayanan sloganik argüman yapısıdır. Bu iki temel unsur, akımın zamanla kendi zıttına, yani eleştirdiği köktendinci (*fundamentalizm*) tavra benzer bir yapıya dönüşmesine yol açmıştır. Amacım, hızla zıttına dönüşen bu akımın bilimin imajına zarar verdiği ve dindarlara yönelik fiziki bir saldırının felsefi zeminini hazırladığı tehlikesine dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: yeni ateizm, polimiliter ateizm, din ve bilim, madde ve idea, bilimcilik, materyalizm.



ABSTRACT

Master's Thesis

New Atheism: From Materialist Ontology to Political Worldview

Yusuf SİNCAR

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

This thesis addresses the “matter and idea” distinction (one of philosophy’s oldest questions) as an ontological basis and explores how it evolved historically into a religion-science conflict. The issue is not only a philosophical dichotomy but also expresses the tension between this world and the otherworld, the physical and the transcendent. Though this tension appeared to peak in the Middle Ages with claims of conflict between science and religion, the thesis argues that the true conflict lies between materialism and religion—hence between matter and idea, or this world and the beyond. In the modern era, science has lost its neutrality and, under the influence of materialist ideologies like positivism, naturalism, and physicalism, has become a dogmatic and secular belief system. This has intensified the metaphysical divide rooted in the matter-idea debate, fueling a deeper struggle between religion and ideological science.

Within this context, the movement known as “new atheism,” whose goal is “to eliminate all religion and establish science’s dominance,” is redefined in this study with a new conceptualization: poly-military atheism. This term aims to more precisely reflect the political and militant nature of the movement. Its intellectual roots follow two main lines: it inherits its militarist legacy from materialist ideologies, especially Marxism, and its polemical, aggressive tone from Nietzschean discourse. Two features highlight this: first, the militaristic tendencies of its representatives; second, its use of philosophically weak, slogan-like arguments. These aspects have led the movement to resemble the very fundamentalism it opposes. The aim here is to highlight the danger

this transformation poses: it harms the image of science and lays a philosophical foundation for potential physical aggression against religious individuals.

Keywords: new atheism, polymilitary atheism, religion and science, matter and idea, scientism, materialism.



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	vii
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
KADİM BİR TARTIŞMA: MADDE VE İDEA.....	6
1.1. MADDENİN TANIMLARI.....	6
1.1.1. Maddenin Pozitif ve Negatif Tanımı.....	7
1.1.2. Maddeyi “İlişkileri” ile Tanımlamak.....	9
1.1.3. Maddeyi Tanımlayamamak.....	10
1.2. MADDE-RUH HİYERARŞİSİ.....	12
1.2.1. Ruhun Maddeye Üstünlüğü.....	14
1.2.2. Maddenin Ruha Üstünlüğü.....	15
1.2.3. Maddenin Dirimselliği.....	18
1.2.4. İndirgemecilik.....	20
1.3. MADDEDEN MATERYALİZME.....	23
1.3.1. Materyalizmin Kökeni ve Ateizm İlişkisi.....	25
1.3.2. Yeni Materyalizm.....	30
1.3.3. Yeni Materyalizm’de Din.....	33
İKİNCİ BÖLÜM.....	35
DİN VE BİLİM.....	35
2.1. DİN DEDİĞİMİZ.....	36
2.1.1. Tanrı Varsayımları.....	36
2.1.2. Dinin Anlamı ve Sınıflandırılması.....	40
2.1.3. İlerlemecilik Bağlamında Dinin Kökeni.....	42

2.2. BİLİM DEDİĞİMİZ.....	51
2.2.1. Bilimin Tanımı ve Anlamı.....	51
2.2.2. Bilimin Gelişimi.....	54
2.2.3. Bilimin Kapsamı ve Sınırları.....	57
2.2.4. Bilimdeki Varsayımlar.....	60
2.2.5. Bilimdeki İdeolojiler.....	62
2.3. BİLİM-DİN KARŞITLIĞI.....	70
2.3.1. Karşıtlığın Kökeni.....	70
2.3.2. Karşıtlığın Geleceği.....	75
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	79
YENİ ATEİZM'İN POLİ-MİLİTER GÖRÜNÜMÜ.....	79
3.1. ATEİZMLER.....	79
3.1.1. Tanrılı Ateizm.....	82
3.1.2. Ateizmin Maddeci Kökeni.....	83
3.1.3. Bir Tavır Olarak Ateizm Tipleri.....	85
3.2. YENİ ATEİZM: İSİM, KÖKEN VE TAVIR MESELESİ.....	87
3.2.1. Bazı Ateist-Materyalist Grupların Militarist Geçmişi.....	94
3.2.2. Akımın İki Özsel Eğilimi: Propaganda ve Devrim.....	97
3.3. POLİ-MİLİTER ATEİZM ELEŞTİRİSİ.....	102
3.3.1. Akıl Yürütme Eleştirisi: On iki Örnek.....	103
3.3.2. Zıttına Dönüş.....	120
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA.....	129

ÖN SÖZ

İnsanın anlam arayışı, daima hakikat iddiasıyla başlar. Tarih boyunca yapılan tüm tartışmaların temelinde, tarafların kendi hakikatini mutlaklaştırma çabası vardır. Kimilerine göre madde, varoluşun değişmez temelidir; kimilerine göre ise hakikat ideada tecelli eder. Bu ikili kavrayış, zamanla farklı isimlerle karşımıza çıkmıştır: din ve bilim, aşkın ve içkin, dünya ve ahiret... Her çağ, bu kavramlara kendi ruhunu işlemiş, onları kendi diliyle yeniden yorumlamıştır.

Bazı çağlar, bu ayrımları derinleştirerek daha metafizik anlamlara taşımış; bazıları ise daha radikal anlamlar yükleyerek onları ideolojik çatışmaların merkezine yerleştirmiştir. Düşünce dünyası, her dönemde bu ikilik etrafında şekillenmiş; hakikatin yeri, anlamı ve sınırları yeniden sorgulanmıştır.

Bu sorgulamanın farklı bir perspektiften yeniden işlendiği bu çalışmayı, değerli eşim ve gelişile yönüme can veren biricik kızım, Arya'ya atfediyorum.

Ayrıca bu çalışmamda, kıymetli desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Bülent Sönmez'e; savunmamda değerlendirmeleriyle sürece eşlik eden jüri üyeleri Prof. Dr. Özcan Yılmaz Sütçü ve Prof. Dr. Berfin Kart Tepe'ye teşekkür ederim.

Yusuf SİNCAR

İzmir-2025

GİRİŞ

Bir zamanlar beden ötelenir ve aşağılanırdı çünkü beden duyusaldı; duyular ise yanıltıcı, kusurlu ve eksikti. Günümüzde ise ilişki tersine dönmüş gibi görünüyor: beden artık tam aksine “duyusal” olduğu için övülmektedir; zira çağımızın hâkim ‘bilim’ anlayışına göre gerçek olan duyusal olandan (maddi) ibarettir. Buna bağlı olarak ruh, duyusal olmadığı için aşağılanmakta ve yok sayılmaktadır, bu yönüyle “ruh” bir hurafedir artık. Acaba eskiler, ruhu ‘açık’ olan manevi gözleriyle görebildikleri için mi görüyor ve övüyorlardı? Keza yeniler, bu gözden yoksun kaldıkları için mi ruhun ontolojik statüsünü göz ardı etmektedirler? Ya da bu ilişkinin tersine dönmüş olmasında bir başka gerekçe, bir felsefi derinlik mi aranmalıdır? Bu sorular böylece devam edebilir... Örneğin ateizmin bazı temsilcileri, bu ilişkinin tersine dönmüş olmasını bilimin gelişimine¹ bağlamaktadırlar. Buna göre bilim ilerledikçe, ruhsal ve dinsel olanın açıklama gücü, yerini maddi açıklama biçimlerine bırakmıştır. Çünkü bilimsel araştırmanın nesnesi bizzat maddenin kendisi olduğu için, artık tanrının bir şey açıklamasına ihtiyaç yoktur. Bu teori, ‘boşlukların tanrısı’² (*God of the Gaps*) ismiyle kavramsallaştırılmıştır. Öyleyse bu görüşe göre ilişkinin tersine dönmüş olmasındaki temel gerekçe bilimin ilerlemesidir. Ancak burada şöyle bir soru sorulabilir: Burada konuşan bilim midir yoksa bilim adına vaaz eden ideolojiler midir? Enikonu, konuşan kim olursa olsun, kimilerine göre söylemin bizzat kendisi, bir ateizm propagandasıdır. Ateizmin bu türden bir talebi olup olmadığı ise bir başka kritik tartışmanın başlangıç noktasıdır.

Her kavram, kendi zıddını içinde taşır. Bu yönüyle çalışmanın konusu olan ‘ateizm’ daha en başta ‘teizm’de içerilmektedir. Ancak teizm, yalnızca tanrının

¹ Bu görüşün en bilinen örneği, Auguste Comte’un *Pozitivist* anlayışından neşet eden ‘İlerlemecilik’ (*Progressivism*) fikriyle ortaya konmuştur. Comte’un *Üç Hal Yasası* ile açıkladığı bu görüş ikinci bölümde işlenecektir (Daha fazlası için bkz: Comte, 1853).

² *Boşlukların Tanrısı* görüşü, özellikle 18. ve 19. yüzyılda bilimin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. İnsanların açıklayamadığı doğa olaylarını Tanrı’ya atfetmesi şeklinde özetlenebilir. Teoriye göre bilim ilerledikçe bu “boşluklar” azalır ve Tanrı’ya atfedilen alanlar giderek daralır.

varlığını ileri süren metafizik bir önerme değil; aynı zamanda bu önerme üzerinden anlam, ahlak ve toplum düzeni inşa edebilen sosyal ve kurucu bir çerçevedir. Bu yönüyle teist bir toplum, teorik olarak mümkün olduğu gibi, tarihsel olarak da toplum yapılanmalarında kurucu bir rol oynamıştır. Buna karşılık ateizm, kurucu değil ‘doğası gereği’ yadsıyıcıdır. Bu bağlamda ontolojik bir yokluk iddiası, kendi başına ne bir etik sistem ne de bir toplum modeli ortaya koyabilir.³ Teorik olarak bu mümkün olmadığı gibi, tarihsel olarak da bu gerçekleşmemiştir. Bu nedenle ateizm, pozitif bir ideolojiye eklenmediğinde, yani bir başka temele yaslanmadığında, bireysel bir ret konumundan ibaret kalır.⁴ Bu yüzden ateizmin doğasından ileri gelen bu engelin aşılması adına, ateizmi ontolojik (materyalizm gibi) ve ideolojik (komünizm gibi) temellere yaslama girişimleri ortaya çıkmıştır.

Ateizme sağlam temeller bulma arayışları, modern dönemde sıklıkla bilim üzerinden yürütülmüştür. Oysa yöntemsel sınırlılığa sahip olan bilim, metafizik iddialarda bulunabilir mi? Bu sınırın ihlal edilmesi halinde bilim, nesnel karakterini yitirip ideolojik bir forma bürünmez mi? Madde-idea tartışmasından neşet eden fizikalizm, pozitivism ve natüralizm gibi materyalist yaklaşımların, bilimi tarafsız bir bilgi üretim süreci olmaktan çıkararak belirli bir dünya görüşünü yansıtan bir araca dönüştürdüğü iddia edilebilir. Bu bağlamıyla ele alındığında bazı ideolojiler, bilimi değil, bilim adına konuşan bir “tavır” temsil etmektedir. Bu ideolojik tavrın, bilimin prestijini kullanarak öne sürdüğü en bilinen iddia, ‘bilim geliştikçe din yok olacaktır’ şeklindeki argümandır. Peki, bu argüman bilimsel midir? Bazı gruplar bu soruya ‘evet’ yanıtını vermektedir.

Bu grupların karakteristiğini açığa çıkaran en kritik soru şudur: Dinin tamamen ortadan kalktığı ve yalnızca bilimin hâkim olduğu bir dünya nasıl bir yer olurdu? Bu soru, özellikle modern seküler düşünce içinde zaman zaman yeniden gündeme gelir. Bugün dünya nüfusunun büyük çoğunluğu hala bir dine mensupken, bu tür bir dünya

³ Burada, tüm ateistlerin bir toplum fikri ortaya koymak istediği gibi anlama işaret edilmemektedir. İfade edilen yalnızca şudur: ateistler eğer bir toplum fikri ortaya koymak isterlerse, salt ateizme dayanarak, yani bir başka pozitif ideolojiyi işe koymadan bunu gerçekleştirmeleri, en azından mantıksal bir koşul olarak mümkün görünmemektedir. Çünkü ateizm, buna elverişli ya da yetenekli değildir.

⁴ Evet, ateizm kavram incelemesi bakımından tanrıculuğun (teizm) ve dolayısıyla tanrının (teo) reddidir. Bu ateizm türü, tanrıyı tümünden reddeder. Ancak kimi ateistlere göre bu yadsıma, doğrudan tanrıya değil, teistlerin tarif ettiği tanrılara yöneliktir. Örneğin, bir teist “şu ağaç tanrıdır” dediğinde, ateist ağacın varlığını değil, ona yüklenen aşkın anlamı reddedebilir.

düzeni, gerçekliği göz ardı etmeden kurgulanabilir mi? Bu soruya ‘evet’ cevabını veren küçük ama etkili gruba “Yeni Ateistler” denmektedir. Bu hareketin savunucuları, dinin artık işlevini yitirmiş, geçmişe ait bir inanç biçimi olduğunu; insanlığın ise *bilimsel ilerleme* ile dinsel olanı aştığını veya aşacağını iddia ederler. Bu yaklaşım, Auguste Comte’un dinin insanlık tarihindeki çocukluk evresi olduğu yönündeki düşüncesiyle de büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak kimilerine göre bu ideal, ütöpik bir yaklaşımın ifadesidir. Örneğin LeDrew (2016, s. 7) ve daha pek çok düşünür, Yeni Ateizmi, bilimsel aklın mutlak otoriteye sahip olduğu “modern bir ütopya” tasarımı olarak değerlendirir. Ütöpik tasarımların, dinlerin “cennet vaadi” anlayışından ne ölçüde farklılaştığı ise henüz tartışma konusudur.

Yeni Ateizmin bilim ilerledikçe dinin doğal olarak ortadan kalkacağına dair temel varsayımının yalnızca teorik bir arzu olarak mı kalacağı, yoksa zamanla daha sert, dışlayıcı ya da müdahaleci biçimlere mi bürüneceği meselesi, kritik bir tartışmanın başlangıç noktasıdır. Zira bazı eleştirmenler, bu tavrın bir noktada seküler bir köktencilığe dönüşme riski taşıdığını ileri sürmektedir.

Örneğin genellikle dini gruplarla özdeşleştirilen “*fundamentalizm*” kavramı, aslında yalnızca dine özgü değildir. Grace Davie ve LeDrew (2016, s. 6) gibi araştırmacılar, bazı seküler ideolojilerin de aynı şekilde dogmatik, dışlayıcı ve tahakkümcü özellikler taşıyabileceğini belirtir. Onlara göre *fundamentalizm* (köktendincilik) ister dini ister seküler temelli olsun, kesinlik arayışıyla birlikte alternatif düşünce biçimlerine karşı sert bir tavır gösterme biçimidir. Bu çerçeveden bakıldığında, Yeni Ateizmin bilimi mutlak bir hakikat kaynağı olarak yüceltmesi ve diğer inanç sistemlerini radikal bir tavırla dışlaması, onu modern bir seküler fundamentalizme yaklaştırabilir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, Yeni Ateizm hareketini yalnızca din karşıtı seküler bir söylem olarak değil, kökeni materyalist ideolojilere dayanan, ideolojik ve potansiyel olarak *fundamentalist* bir yapı olarak ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, Yeni Ateizmin “bilimsel” söylemi nasıl mutlaklaştırdığını, dinin yerini alacak yeni bir otorite inşa etme arzusunu nasıl dile getirdiğini ve bu yönüyle modern bir ‘seküler fundamentalizm’ biçimine evrilme potansiyelini ortaya koymaktır. Bu bağlamda

çalışma, Yeni Ateizmin yalnızca teorik düzlemde kalıp kalmadığını ve düşünsel temellerinin pratikte dışlayıcı, tahakkümcü ve militan bir karaktere bürünüp bürünmediğini incelemeyi hedeflemektedir. Ayrıca, materyalist ideolojiler bağlamında *fundamentalizm* kavramının yeniden düşünülmesi ve bu kavramın din dışı yapılar için de geçerli olabileceği fikri araştırmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Çalışmanın Yöntem ve İşlenişi

Bu çalışma, nitel bir araştırma yöntemi benimseyerek Yeni Ateizmin söylemsel yapısını ve ideolojik yönelimlerini çözümlmeyi hedeflemektedir. Araştırma, literatür taraması ve metin çözümlemesi (*discourse analysis*) yöntemlerine dayanmaktadır. Bu çerçevede, Yeni Ateizmin önde gelen temsilcileri olan Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens ve Daniel Dennett gibi figürlerin eserleri ile bu akıma ilişkin akademik incelemeler, eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilecektir.

Ancak bu çalışmada eleştiriler, bireylere değil, belirli bir düşünce tarzına yöneliktir. Örneklerde bazı isimler kullanılsa da yeni ateist figürlerin ayrıntılı tanıtımından özellikle kaçınılmıştır. Bunun nedeni, bu konuda zaten çok sayıda çalışma bulunması ve asıl eleştiri odağının kişiler değil, ideolojik bir tavır olduğunu vurgulamaktır. Nitekim bu tez, madde-idea tartışmasından hareketle, bilim kisvesi altındaki ideolojik dönüşümleri, ateizmin politikleşme sürecini ve yeni ateizmin entelektüel zafiyetlerini eleştirel bir bakışla ortaya koyar.

Birinci bölümde, yeni ateizmin arka planında yer alan madde-idea ayrımı ele alınmıştır. Tartışmanın odağında, varlığın önceliğine ilişkin kadim bir soru yer alır: Maddenin mi, yoksa zihinsel ya da ruhsal olanın mı asli olduğu meselesi. Platoncu gelenek ve onun devamı olarak Farabi ve diğer Orta Çağ düşünürleri, çoğunlukla bu soruda ideaya öncelik tanımıştır. Lovejoy'un "büyük varlık zinciri" tespiti, bu hiyerarşinin tarihsel sürekliliğini göstermektedir.

İkinci bölümde, söz konusu ayrımın modern dönemde din ile bilim çatışmasına dönüştüğü iddiası sorgulanmıştır. Bu sorgulamadan hareketle, tartışmanın asıl zemini, din-bilim değil, din ile materyalizm arasındaki gerilim olduğu iddia edilmiştir. Ancak yine de bilimsel alana taşınan ideolojik yönelimler, bu gerilimi derinleştirerek yeni ateizmin bilimin karizma ve otoritesini kullanarak yükselişine zemin hazırlamıştır.

Üçüncü bölümde, yeni ateizmin retorığı ve düşünsel yapısı incelenmiştir. Hareket, materyalist geleneğe teorik olarak bağı, felsefi derinlik açısından yüzeyseldir. Marksizm'den miras aldığı militarist ve devrimci yapı, Nietzscheci yıkıcı ve sert söylemle birleşmiş; bu sentez, akımın teistlere yönelik olumsuzlayıcı karakterini belirginleştirmiştir. Argüman yapısı, sık sık sloganlara indirgenmiş, sonuçta akım, eleştirdiğı inanç biçimlerine benzer bir katılığa evrilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

KADİM BİR TARTIŞMA: MADDE VE İDEA

1.1. MADDENİN TANIMLARI

Madde ve idea, felsefe tarihinde, varlık ve gerçekliğin doğasını anlamaya yönelik birçok tartışmanın odağı olmuştur. Bu tartışmalardan en önemlilerinden biri de şüphesiz, ontoloji çerçevesinde yapılan, varlığın özünde maddenin mi yoksa ruhun mu olduğu tartışmasıdır. Antik Yunan filozofları, evrenin temelini maddeye dayanıp dayanmadığını sorgularken, onun özüne dair farklı görüşler vaaz etmişlerdir. Örneğin, Demokritos atomları, evrenin bölünemez yapı taşları olarak işaret ederken, Platon ise maddeyi, ideal formların bir yansıması olarak salık vermiştir. Bu düşünceler, materyalizm ve idealizm gibi önemli felsefi akımların geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Materyalist görüş, tüm gerçekliğin maddeye dayandığını ve evrendeki her şeyin maddi süreçlerle açıklanabileceğini ileri sürer. Buna karşılık, idealist düşünce, asıl gerçekliğin zihinsel ve manevi unsurlar olduğunu iddia eder.

Madde ve idea temelinde yapılan tartışmalar derin ve bir o kadar da sert tartışmalar olmuştur. Materyalistler ve idealistler arasındaki felsefi çatışmanın büyüklüğünü göstermek isteyenler, Platon'un materyalistlere karşı öfkesine dair bir öykü anlatırlar. Bu öyküye göre Platon, materyalistlere duyduğu büyük bir öfke anında Demokritos'un tüm eserlerini satın alıp yaktırmıştır (Lange, 1982, s. 8). Elbette bu anlatının gerçekten yaşandığı şüphelidir ancak burada vurgulanmak istenen olayın gerçekten yaşanıp yaşanmadığı değil, tartışmanın büyüklüğüne işaret etmektir.

Bana kalırsa, bu süreçte tek bir tarafın mutlak üstünlüğünden söz etmek yakışık almaz. Haddizatında bazen idealizm bazen de materyalizm kendi çağının ruhuna uygun olarak parlamıştır. Örneğin, 18. yüzyıl materyalistlerine göre artık idealizmin sonu gelmişti. Çünkü, *“eski metafizik sonlanmıştır ve akıl bunun hakkında daha*

fazlasını duymak istemiyordu” (Plehanov, 2022, s. 79). Ancak Plehanov’a göre (2022, s. 90) bu düşünce geçerliliğini henüz 19. yüzyılın başlarında yitirmiştir. Almanya’da 19. yüzyılın ilk yarısında idealizmin yeniden canlanmasıyla birlikte, materyalizm felsefi ve edebi çevrelerde etkisini kaybetmiştir. Goethe gibi dönemin önemli figürleri materyalizmi “sıkıcı”, “kasvetli” ve “cansız” olarak görmüş, hatta Plehanov’a göre bu öğretiyi insanları bir “hayalet” gibi ürkütmüştür. Plehanov, idealizmin bu şöhretinin Hegel’in ölümünden 10 yıl sonra sönmeye başladığını ve materyalizmin şahlanarak idealizme karşı yeniden üstünlük elde etmeyi başardığını aktarır.

Enikonu, tüm bu tartışmalar madde-ruh hiyerarşisine dayanmakta ve buradan çıkarsanan sonuç ise ontolojik ve teolojik bir probleme işaret etmektedir: madde mi üstün ruh mu, bu dünya mı gerçek öte dünya mı, hakikatin temeli içkin olanda mıdır, aşkın olanda mı, bilim mi güvenilir din mi? Özetle, bir tarafta doğa, bir tarafta tanrı yer alır. Nietzsche (2017, s. 31), bu konuya şöyle dikkat çekiyordu: “*Bir kez "doğa" kavramı, "Tanrı" kavramının karşıtı haline getirilince, "doğal" sözcüğü de mecburen "menfur" anlamına geldi.*” Çünkü, ona göre doğaya karşı duran tanrı, büyük ölçüde Platon’dan etkilenmiş olan Hristiyanlığın icadıdır. Doğayı düşmanlaştıran da budur. Zira kimi zaman, Hristiyanlığın bu ruhu “*doğa, şeytanın kilisesidir*” (LaVey, 1969) anlayışıyla vurgulanmak istenmiştir. Sokrates’in ölümü bir kurtuluş olarak görmesinin sebebi de budur, çünkü ölüm, doğadan kurtuluştur. Dahası, Spinoza’nın (2023) tanrı veya doğa (*deus sive natura*) düşüncesi, bu anlamda belki de tanrı ile doğayı barıştırmak arzusunun bir ürünüdür. Ancak bugün, bu başarılmış mıdır? Bu meseleyi daha iyi anlamak için epey geriye gitmemiz gerekir: madde-idea problemine.

1.1.1. Maddenin Pozitif ve Negatif Tanımı

Maddeyi tanımlamanın çeşitli yolları vardır. Öyle ki, madde *pozitif* bir şekilde (kendisiyle) tanımlanabileceği gibi onu *negatif* bir şekilde (zıttı ile) tanımlamak da mümkündür. Bunun yanı sıra madde, *ilişkiselliği* bağlamında tanımlanabileceği gibi onun aslında *tanımlanamaz* bir şey olduğunu iddia etmek de mümkündür.

Latincesi *materia* olan ve Arapçadan Türkçe’ye (*heyula* veya *özdek* olarak da karşımıza çıkabilir) geçen *madde* sözcüğüne yönelik yapılan tanımlamalar, öncelikli olarak, birincisi pozitif (ne olduğu) ikincisi negatif (ne olmadığı) olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkar. Örneğin, kimileri maddenin "*maya, cevher, elle tutulur ve*

gözle görülür şey, cisim" (Çankı, 2021, s. 701) olduğunu pozitif bir şekilde ifade ederken, diğer bazı düşünürler maddeyi "*tinsel/ruhsal olmayan*" (Cevizci, 1999, s. 558) veya "*bilincin dışında, bilinçten bağımsız var olan*" (Frolov, 1991, s. 308) olarak zıttı ile tanımlamışlardır. O halde net bir şekilde anlaşılmaktadır ki zıttı ile tanımlandığında madde, *idea* veya ruhsal/tinsel bir şey değildir.

Eğer *idea* "maddi olmayan şey" olarak tanımlanıyorsa, bu tanım aynı zamanda kendi içinde madde-*idea* dışında üçüncü bir ontolojik kategorinin olmadığı sonucunu içerir. Çünkü "bir şey ya maddedir ya da madde olmayan" şeklinde yapılan ayırım, üçüncü⁵ bir kategoriye izin vermez. Ancak "varlık" dediğimiz şey madde ve ideadan ibaret olabilir mi? Bu, yapılan ayırımın isabetli olup olmadığına yönelik henüz sonuçlanmamış açık bir problemdir.

İdeanın tanımı maddenin zıttı olmaya işaret etmekle birlikte, bununla sınırlı değildir. Daha pek çok tanım yapılmıştır. Bilhassa *idea* denince akla ilk gelecek filozof Platon olmalıdır. Bu anlamda Platon ile özdeşleşen ve Türkçe'ye *düşünce* veya *fikir* olarak çevrilen (Türk Dil Kurumu [TDK], 2024) "*idea*" kavramı etimolojik olarak Yunanca "görmek" anlamına gelen "*idein*" kökünden türemiştir (Oxford Dictionary, 2024). İdeanın görmek (*idein*) fiilinin kökünden gelmesinin nedeni şöyle açıklanır: bir düşünceyi kavramak, esasında "*onu kafanızın içinde görmektir*" (TDK, 2024). Görmek (*idein*) fiilinin bu bağlamda *soyut* bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Platon (2010, s.223) "*idealarsa kavranır, görünmez*" ifadeleriyle ideaların gözle görülmez doğasına vurgu yapmıştır.

Evet, *idea* kavramı daha çok Platon ile özdeşleşmiştir ancak bununla sınırlı değildir. Cevizci, Platon öncesi Yunan felsefesinde *idea* kavramının "*form, şekil, doğa, sınıf ya da tür*" olarak kullanıldığını ileri sürer. Ancak Platondan hareketle *idea* kavramı, "*tanrının zihnindeki içerik ve doğru bilginin kaynağı*" (Cevizci, 1999, s. 444), "*şeylerin ilk örneği ve değişmez özü*" (Akarsu, 1984, s. 90) ve aynı zamanda "*her biri*

⁵ Bu argüman, Aristoteles'in *Metafizik*'te Platon'un idealar kuramına yönelttiği "Üçüncü Adam" (*tritos anthropos*) eleştirisine konu olabilir (1996, s. 127-129). Zira, eğer türlerin soyutlamasından veya 'gerçek' var olanların yansımalarından "yeni" ontolojik kategoriler türetilenirse, yeni bir varlık türü mümkün olur. Ancak Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, bu akıl yürütmeyi sonsuza dek devam ettirmek mümkün olmadığı için argüman hatalıdır. Çünkü sonsuz "ulaşılabilir" değildir.

değişmez gerçekliklere denk düşen tözsel varlıklar” (Timuçin, 2004, s. 26) olarak da tanıtılmıştır.

1.1.2. Maddeyi “İlişkileri” ile Tanımlamak

Aristoteles maddeye *form* ve *bilim* ile kurduğu ilişki üzerinden bir tanımlama getirmiştir. Buna göre madde, “*ancak bilim yoluyla gerçeklik kazanacak olan, henüz belirsiz olanak durumundaki şey*” (Akt., Akarsu, 1984, s. 138) olarak düşünülmelidir. Maddenin “belirsiz” olarak tanımlanması bizi, Aristoteles’in madde-form ayrımına götürecektir. Buna göre madde, belirsiz bir olanaktır ve ancak form ile birleştiğinde bilfiil bir belirlenim ve tanıma sahip olabilir (Aristoteles, 1996, s. 407). Aristoteles bu düşünceyi, sistemli hale getirerek, *hylemorfizm* kavramıyla karşılar. Buna göre form, Platon’un iddia ettiği gibi maddenin ötesinde değil, aksine madde ile zorunlu bir birlikteliğe sahiptir. Bununla beraber söylenmelidir ki madde-form ayrımı, bu kadarıyla sınırlı değildir; bu tartışma çok daha derin ve teferruatlıdır ancak konuya katkısı ve başlığın çerçevesi bakımından ben bu kadarını ifade etmekle yetineceğim.

Haricen, madde, kimi zaman mekanla kurduğu ilişki üzerinden tarif edilir. Örneğin Kant, maddeyi *uzay* ile kurduğu zorunlu ilişkisi ve kalıcı olmaması bağlamında ortaya koyar. Buna yönelik Kant, “*özdek kavramında onun kalıcılığını değil ama yalnızca kapladığı uzaydaki bulunuşunu düşünürüm*” (Kant, 1993, s. 44) ifadelerini kullanır. Benzer olarak Descartes, *boşluk* fikrinin reddini desteklemek amacıyla maddeyi *uzam* olarak tanıtlar (Akt., Timuçin, 2004, s. 347). Uzam olarak tanımlanan maddede bulunan renk, boyut ve hareket gibi özelliklerin bilinmesini de duyular mümkün kılmaktadır. Descartes'a göre ruh; düşünce, isteme ve bilme gibi nitelikler taşır ancak hem ruhta hem maddede bulunan *ortak nitelikler* de vardır. Bunlar *varoluş*, *birlik* ve *süre* gibi hem maddeye hem de ruha ait ortak kavramlardır (Descartes, 2019, s. 99). Zira maddenin de varoluşu, birliği ve süresi vardır; ruhun da. Bu “ortak kavramlar” hem madde hem ruhu kapsadığı için aynı zamanda akıl yürütmenin temelini oluşturur.

Antik Yunanda kimi düşünürlerce madde, “parçaları arasındaki ilişki” ile tanımlama yoluna da gidilmiştir. Örneğin Lange’a göre (1982, s. 17) Empedokles, maddeyi hava, su, toprak ve ateş olarak dört öğeye ayırarak tanımlayan ilk düşünürdür. Bu anlamda madde, kendi özsel parçaları olan hava, su, toprak ve ateş ile kurduğu

özel ilişki ile tanımlanmıştır. Ancak Empedokles'in varlık anlayışı bu dört öge olarak maddeden ibaret değildir. O, aynı zamanda evreni harekete geçiren iki temel ruhsal kuvvet olarak *Sevgi* ve *Nefreti* gösterir. Böylelikle Empedokles, maddeyi harekete geçiren kuvvetin ruhsal varlıklar olduğunu vaaz etmektedir. Bu anlamda bir madde-idea birlikteliğinden ve bunun da ötesinde maddeye kıyasla ideanın daha üst bir makamı temsil ettiğinden söz edilebilir. Öyleyse ruhun maddeye üstünlüğü düşüncesinin antik izlerinden birine rastlamış oluruz.

1.1.3. Maddeyi Tanımlayamamak

Madde veya dış dünya bilinebilir bir şey midir? Cevizci, epistemolojik açıdan “realist filozoflar” olarak tanımladığı düşünürlerin “*insanın bilgisine sınır getirilemeyeceğini*” (2011, s. 70) düşündüklerini ifade eder. Bu anlamda, madde ile insan zihni arasında bir engel yoktur; dolayısıyla madde olduğu şekliyle kavranabilir ve tanımlanabilir. Bu yoruma göre, bilim yapmak bu noktada büyük değer kazanır. Çünkü bilim yapmak, (konusu veya içeriği madde olduğundan) maddeyi tanıyabilmenin biricik yoludur. Ancak, idealist filozoflara göre, insan, dış dünyayı ancak zihnindeki temsilleri aracılığıyla bilebilir. Örneğin Cevizci'ye göre George Berkeley (1685-1753), insanın ancak zihnindeki temsiller aracılığıyla dış dünyaya yöneldiğini, dolayısıyla doğrudan dış dünyayı tanımamasının mümkün olmadığını, dahası, bu mümkün olmadığı için de bilime mutlak bir güven beslemenin insanı maddeciliğe götüreceğini ve en nihayetinde bu yolculuğun ateizm ile sonuçlanacağını iddia ediyordu (2011, s. 71). Bu anlamda madde ile tanrıtanımazlık arasında bir ilişki kurulduğu görülür.

Maddenin bilinmezliğine yönelik en kadim iddia Aristoteles'in madde-form öğretisidir. Çünkü Aristoteles daha en baştan maddeyi “belirsiz” olarak vaaz etmişti (1996, s. 407). Ancak maddenin kendi başına olan bu belirsizliği form ile birleşmesinden sonra bozuluyordu. Bu anlamda maddeyi kendi başına değil ancak “ilişkileri” ile tanımlayabilmek mümkündü. Öyleyse, madde-form öğretisinde “madde” belirsiz bir olanaktır; bu anlamda maddeyi tek başına, formundan kopuk bir şekilde tanımlayabilmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda, eğer madde sadece form sayesinde açığa çıkabiliyorsa, bilinen şey madde değil, maddenin görüngüsü (formu) olmalıdır. Fenomenalistler Aristoteles'in bu öğretisini devralır ve bilinen tüm

şeyleri, görüngülere indirgerler. Söz gelimi Kant'ın fenomen-numen ayrımından hatırlayacağımız gibi, bir varlık türü olarak maddenin veya şeylerin ancak görüntüsü/görüngüsü bilinebilir, bizzat kendisi değil. Çünkü insanın bilme yetisi deneyim ve duyular ile sağlanır. Ancak maddenin kendisi direkt olarak algılanmaz; Kant için “*algılanan şey maddenin bizdeki görünüşüdür*” (Akt., Cevizci, 2011, s. 118).

Haricen, Holbach'ın teorisine göre “kendinde şeyler”in tamamen bilinebilmesi mümkün değilse bile en azından onların bazı özelliklerini bilmek mümkündür. Örneğin, aklımız ve bilgimiz, “kendinde nesne”nin en azından bazı özelliklerini keşfedecek donanımdadır. Holbach bu iddiayı, aynı zamanda duyularımızın bize yalnızca nesnelerin dışını (görüngüsünü) gösterdiği ve bu anlamda “maddenin bilinmeyeceği” düşüncesinden hareketle tanrıya olan muhtaçlığımızı ve bunun da ötesinde sınırlı aklımızın tanrıyı görmemesinin, tanrının yokluğu ile ilgili değil de aklımızın sınırları ile ilgili bir problem olduğunu iddia edenlere karşı kullanır ve devamında “*kabul edelim ki böyle; ancak bu duyular bize tanrısallığın dışını bile göstermez*” (Akt., Plehanov, 2022, s. 17) ifadeleriyle argümanımı güçlendirir. Plehanov'un buradan çıkardığı sonuç şudur: maddenin üzerimizdeki etkisi yoluyla bazı özellikleri bilinebilir ancak “*maddenin ne özünü ne de gerçek doğasını*” (Plehanov, 2022, s. 16) bilebilmek mümkün değildir.

Öyleyse, madde kendisine tamamıyla nüfuz edebileceğimiz bir şey değildir ancak bu problem maddenin ulaşılmaz olması ile değil de insan bilgisinin ve zihninin sınırları ile ilgili bir problemdir. Bu, Kant'ın ‘kendinde şey’ (*ding-an-sich*) (Kant, 1993, s. 60-63) dediği kavramdır. Çünkü maddenin ‘ulaşılmaz’ olduğunu söylemek, anlama kapasitesini insan zihni ile sınırlamak anlamına gelir ki ‘tanrı’ ve benzeri aşkın varlık türleri, onların bilgilerine sınır çizemiyor oluşumuzdan dolayı bu tanımın dışında kalırlar.

Bu zeminden hareketle ve sonuç olarak maddeye yönelik yapılan tanımlamalar şu vargıları açığa çıkarır: Birincisi, maddenin *pozitif* tanımı insan için mümkün değildir. İkincisi, maddenin *negatif* tanımı mümkündür ancak negatif veya zıttı ile yapılan tanımlar kavrama dair bilgi vermez, tanımlanmak istenen kavram bu yüzden açık bir biçimde anlaşılır. Üçüncüsü, maddeyi ilişkileri ile tanımlamak mümkündür ancak bu tanımlama biçimi bizlere ancak madde hakkında ipucu verebilir; maddenin kendisini değil. Haddizatında bu yolla maddeye sadece yaklaşabiliriz,

kendisine ulaşamayız. Dördüncüsü, maddeyi tanımlayabilmenin tek bir yolu vardır ve bu yolu bize teistler verir. Buna göre, mutlak bilgi sahibi bir tanrı, yaratıcısı olduğu maddeye nüfuz edebilir, onu tanıyabilir, hasılı; fenomenin ötesinde, numen alanı bilebilir. Ancak mantık örgüsü bununla sınırlı kalmaz, tanrı eğer isterse, numenin bilgisini bir şekilde insana vahyedebilir. İnsan için maddenin tanımı ancak bu şekilde mümkün olabilir. Ancak beşinci aşamada, Holbach'ın eleştirisi devreye girer: Buna göre, eğer tanrı olsaydı veya en azından tanrıyı madde kadar bile tanıyabilseydik, maddeyi bilebilmek için tanrıya ihtiyaç duyabilirdik ancak Holbach'a göre tanımlayamadığımız maddeyi bile tanrıdan daha fazla tanıdığımız için, böyle bir yol geçersizdir.

O halde, tüm bu savlardan şunu vargılıyoruz: maddenin tanımlanabilir olup olmaması, esasında madde-idea karşıtlığında hangisinin daha üstün olduğuna gönderimde bulunur. Enikonu, tüm bu tartışmaların esas amacı, birini diğerine öncelemektir. Çünkü “iyi” ve “gerçek” olana yakın olma iddiası neticesinde “madde-idea arasında yaşanan “kadim” gerilimden çıkarsanan sonuç, aynı zamanda ateizm-teizm tartışmasında, güçlenen tarafa meşruiyet kazandıracaktır. Ancak, madde-idea geriliminin tek zemini onların bilgisine ulaşmadaki yetkinlik ile ölçülmez. Bu kavranın gerçekleştiği başka arenalar da mevcuttur. Şimdi, madde ile idea (veya ruh) arasındaki bir başka kıyaslama türüne eğilelim.

1.2. MADDE-RUH HİYERARŞİSİ

Felsefe tarihinde, madde ve ruha yönelik yapılan tartışmalar en nihayetinde bir statü gerilimine dayanır demiştik. Söz gelimi, madde mi üstündür yoksa idea veya ruh mu? Belki de tüm problem şu soruda açığa çıkar: tanrı var mı yok mu? Madde ruhtan üstün olduğu vakit, kendisi de ruhsal bir varlık olarak tanımlanan tanrının o yüce kudretinden daha yüce bir kudret varsayılmış olacaktı. Bu durumda tanrıya da ihtiyaç kalmayacaktır. Ancak eğer ruh üstün ve madde aşağı ise bu durumda tanrıya olan ihtiyaç daha bir anlam kazanacaktı. İşte, belki de tüm o madde-idea tartışmalarının “ruhu” burada aranabilir.

Arthur Lovejoy (2023) ontolojik kategoriler olarak madde ve ruhu, İlk Çağ'dan günümüze bir varlık zinciri ilişkiselliği temelinde ele alır. Buna göre, var olan her

şeyin evrende kendine has bir yeri vardır ve tüm varlıklar hiyerarşik olarak bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır.

Felsefe tarihinde “*Büyük Varlık Zinciri*” olarak ortaya konan yaklaşımı Lovejoy üç temel ilkeye dayandırır; bunlardan biri “çokluk/tamlık”⁶ (*plenitude principle*) ilkesi Platon’un idealar öğretisinde ve diğer ikisi olarak “süreklilik ilkesi”⁷ (*continuity principle*) ve “derecelilik ilkesi”⁸ (*gradation principle*) ise Aristoteles’in varlık hiyerarşisi anlayışında bulunur (Akt., Kaya, 2022, s. 43-44). Bu anlamda üç ilkenin de kaynağı Antik Yunan’dır. Örneğin Platon ve Aristoteles’te her şey doğal yerine doğru yönelir veya oraya doğru hareket eder. Varlık skalası Platon’da “iyi” ideasından maddeye doğru ve Aristoteles’te ise “varlık” veya “tanrı” kavramından maddeye doğru bir yol izler. Bu anlamda her şeyin kendine ait bir mertebesi vardır ve her şey yerli yerindedir (Lovejoy, 2023, s. 71-77). Ancak hem Platon hem Aristoteles’te en tepede bulunan varlık tanrısal bir şeydir; madde ise daima aşağıdır. Orta çağa geldiğimizde benzer bir durum söz konusudur. Öyle ki her şey mutlak bir ilahtan taşmaktadır (bkz: südur teorisi) ve her varlığın tanrıya yakın olduğu ölçüde bir mertebesi ve bir değeri vardır (Lovejoy, 2023, s. 175-179). Lovejoy, büyük varlık zincirine dair bu inancın Aydınlanma’ya kadar devam ettiğini söyler. Öyle ki, rasyonalist felsefenin önalanda olduğu bu yeni dönemde modernitenin evrensellik ve nesnellik iddiası bu varlık zincirine işaret eder (Lovejoy, 2023, s. 426). Lovejoy’a göre aydınlanmanın bu bakış açısı Leibniz’in *olası dünyalar kuramı* ve Pope’un şiirlerinde açıkça görülür (Lovejoy, 2023, s. 250-254). Haddizatında aydınlanma döneminde de *varlık zinciri* anlayışı bozulmamıştır, sadece daha rasyonel bir biçim kazanmıştır. Ne var ki “*Büyük varlık zincirine inanç nihayette Romantik idealizmin, Darwin’in evrim teorisinin ve Einstein’ın görelilik teorisinin etkileriyle büyük oranda yok oldu*” (Lovejoy, 2023, s.

⁶ Bu ilkeye göre, var olabilecek her şey mutlaka bir biçimde var olmalıdır. Yani, mümkün olan her tür, form veya varlık evrende yerini alır. Lovejoy, bu ilkenin köklerini özellikle Plotinus, Augustinus ve Orta Çağ düşünürlerinde bulur. Tamlık ilkesi, tanrının mükemmelliğiyle ilgilidir: tanrı her mümkün olanı yaratmış olmalıdır, aksi takdirde eksik olurdu.

⁷ Varlıklar arasında ani kopuşlar yoktur; her tür, bir sonrakine dereceli biçimde bağlanır. En basitten en yetkine uzanan kesintisiz bir varlık dizisi vardır.

⁸ Tüm varlıklar hiyerarşik bir düzende sıralanmıştır. Bu düzen, "en az yetkin"den "en yetkin"e doğrudur. Her varlık, ontolojik değeri bakımından belirli bir dereceye sahiptir. Bu da evrende bir "üstten alta doğru" derece farklılığı yaratır.

490). Zira, evrim teorisi sabit türleri ve hiyerarşiyi reddederek, doğayı tarihsel, amaçsız ve dallanan bir süreç olarak tanımladı. Öyleyse Lovejoy'a göre bu dönemde varlık zincirinin söz konusu üç ilkesi sekteye uğramıştır.

Lovejoy'un *Büyük Varlık Zinciri* olarak ortaya koyduğu bu teori haddizatında ruh ve madde arasındaki bir hiyerarşiye işaret eder ve bu hiyerarşiden hareketle tarih boyunca çoğu zaman ruhun madden üstün olduğu, dolayısıyla ilahi (dinsel) olanın, maddi (seküler) olana galip geldiği vurgulanır.

1.2.1. Ruhun Maddeye Üstünlüğü

Maddeye yönelik tanımlamaların işaret ettiği ortak nokta maddenin ruh, bilinç ve düşünceye olan uzaklığıdır. Bu bağlamda, Antik Yunan'dan Orta Çağ'a maddenin ruha olan uzaklığı çoğunlukla maddenin aleyhine sonuçlanmıştır. Öyle ki yüceltilen varlık "ruh" ve aşağı görülen varlık ise çoğu zaman "madde" olmuştur. Haddizatında Platon (2010, s. 224-225) varlık hiyerarşisinin en tepesine "iyi" ideasını ve en aşağı ise gölgeler dünyasında var olan maddeyi koymuştur. Söz gelimi, Platon için beden (madde) aşağı türden bir varlıktır çünkü ruhu kirleten bir şeydir (2016, s. 100-101). Böylelikle beden, ihtiyaçları ve tutkularıyla ruhu sürekli meşgul ederek hakikati anlamayı engellemektedir. Savaşlar ve çatışmalar bile bedeninin arzularından kaynaklanır. Gerçek bilgiye ulaşmak ancak bedenden kurtulup, ruhun özgürleşmesi ile mümkündür; bu da ancak ölümden sonra gerçekleşebilir.

Benzer olarak Farabi de (2017, s. 39) *İdeal Devlet* kitabında "*Tanrısal Varlıklar ve Maddi Cisimlerin Derecelendirilmesi Hakkında*" başlıklı bölümde yazarken, varlık hiyerarşisinin en altına maddeyi, en üste ise manevi bir varlık olarak "ilk akıl"ı yani Allah'ı yerleştirmektedir.

Maddenin aşağı görülmüş olmasının bir sebebi de duyular ile algılanmasıdır. Çünkü Platon'dan bu yana süregelen görüşe göre duyular yanıltıcıdır ve hiçbir zaman hakikatin bilgisini bize vermezler (Platon, 2016, s. 98). Bizi yanıltan bir şeyin aşağı olarak görülmesi bu anlamda anlaşılabilir görünmektedir. Bu anlamda Lange, "*dış dünyada maddenin oynadığı rolü, insanın iç dünyasında duyum oynar*" (Lange, 1982, s. 20) ifadelerini kullanır. Lange burada şunu ima eder: Bizim düşüncelerimiz, inançlarımız ve zihinsel içeriklerimiz; nasıl ki dış dünyada nesnelere maddeden

oluşuyorsa, iç dünyada da duyular (algılar, izlenimler) tarafından şekillendirilir. Yani Lange, insan zihninde duyumun temel ve yapısal bir rol oynadığını, tıpkı maddenin dış dünyayı oluşturması gibi duyumun da içsel dünyamızı yapılandırdığını söyler. Duyular yanıltıcı olabilir, ama buna rağmen zihinsel yaşantının temel malzemesidirler. Bu nedenle aşağı görülmeleri, ancak onların doğası gereği yanıltıcılığı ile ilişkilidir.

Ruhun üstünlüğü görüşünü savunan en dikkat çekici filozoflardan biri de kendisi bir atomcu materyalist olmasına rağmen Demokritos'tur. Ancak Demokritos, ruhun bu üstünlüğünü —idealistlerden farklı olarak— ruhu, bedenın veya maddenin daha “*ince ve daha mükemmel*” bir formu olmasından yola çıkarak, ruhu maddenin bir biçimine indirgemek suretiyle vaaz eder. Ona göre de ruh, “*İnsanın temel parçasıdır. Beden, ruhun bir kabından başka bir şey değildir. İlgimiz kaygımız ilk plandan ruha yönelmelidir. Çünkü mutluluğun yeri ruhtur.*” (Akt., Lange, 1982, s. 14). Öyleyse, ruhun üstünlüğü daima madde-ruh arasındaki karşıtlığa dayanmaz, bilhassa ruhu maddeleştirerek yüceltmek, yani maddeyi aşağılamadan ruhu yüceltmek de mümkündür. Demokritos görünürde tam olarak bunu yapar.

Bu noktada cevaplanması gereken kritik bir soru açığa çıkar: Demokritos'un bu anlayışında yüceltilen madde midir ruh mu? Kanaatimce Demokritos, ruhu kendi içerisine almak, daha doğrusu, ruhu maddeye yutturmak suretiyle maddeyi ruhun boyunduruğundan kurtarmaktadır. Haddizatında bu girişim, maddenin ruha üstünlüğü olarak okunmalıdır. Ancak, bu perspektif bununla sınırlı değildir. Maddenin üstünlüğüne yönelik daha farklı teoriler de ileri sürülmüştür.

1.2.2. Maddenin Ruha Üstünlüğü

Ruhun ontolojik üstünlüğüne karşıt olarak kimi düşünürler, doğanın veya maddenin sürekli bir değişim ve etkileşim içerisinde olmasından hareketle, maddenin ruhu aştığını iddia eder. Buna göre, doğanın hızına yetişemeyen zihin veya ruh doğayı veya maddeyi daima geriden takip eder. Terry Eagleton bu düşüncüyü şöyle vaaz eder:

“... gerçeklik uçucu ve değişkendir, durmadan başkalaşır; dünyayı daha çok artritik kategorilere bölme eğiliminde olan zihin ise bu sürekli akışı takip etmekte zorlanır. Bilinç, Doğa'nın giriftlikleriyle baş etmekte pek beceriksiz ve hantal bir

yetidir. Zihnin maddenin ataletini aşmasına binaen, madde artık zihni geride bırakan ele avuca sığmaz bir şeydir” (Eagleton, 2024, s. 18)

Metinden anlaşıldığı gibi, gerçeklik (madde) sürekli değişim ve başkalaşım içindedir; ancak insan zihni, dünyayı sabit kategorilere ayırdığı için bu akışı anlamakta zorlanır. Bilinç, *Doğa*'nın karmaşıklığını kavramada yeterince yetkin değildir. Başlarda, maddenin durağanlığını aşan zihin, bu noktada artık maddeyi anlamakta yetersiz ve maddenin gerisinde kalan bir durumdadır.

Evet, doğanın hareketine yetişemeyen zihin veya ruh, maddeyi daima geriden takip eder. Ancak bu durum, zihnin maddeyi anlamada yetersiz olduğu anlamına mı gelir? Aslında zihin, doğrudan maddeyi değil, madde olarak tanımladığı kavramsal çerçeveyi takip etmektedir. Dolayısıyla, zihnin maddeyi anlama iddiası, maddeyi kendi kavramsal sınırları içinde yeniden üretmesiyle sınırlıdır. Çünkü maddenin, zihnin bir ürünü değil de bağımsız bir varlık olduğunu düşünürsek; bu durumda zihnin maddeyi sadece anlamlandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu sistem, önde olmak, ilerde olmak, dolayısıyla üstün olmak olarak anlaşılmamalıdır.

Bu noktada bir başka soru açığa çıkmaktadır: Madde, yalnızca kendisine içkin yasalarla mı tanımlanmalıdır, yoksa yalnızca fenomenal olarak algılanan bir gerçeklik midir? Eğer madde kendi yasalarıyla özdeş ise, o halde onun bilgisi nesnel yasalar çerçevesinde kavranabilir mi? Yoksa madde, yalnızca algılanan bir görünüşler toplamı olarak mı ele alınmalıdır? Önceki bölümde de gördüğümüz üzere, maddeyi henüz tanımlayamıyorken, ya da başka bir ifadeyle kendinde bir şey olarak maddeyi henüz kavrayamamışken, insan zihninin doğa ve maddeyi geriden takip etmesi ne anlama gelmektedir? Burada, kavranamayan şeyin takibi söz konusu olabilir mi? Enikonu, maddenin görüngüsünün takip edildiği iddia edilebilir. Bu durumda da ilk eleştirim devreye girer: maddeyi takip etmek ile onu anlamlandırmak arasındaki fark, maddenin zorunlu olarak üstün olduğu görüşünün üstünü çizebilir.

Ancak yine de Eagleton, Antik Yunan'dan Orta Çağ'a maddenin çoğu zaman aşağılanmasına karşılık olarak “*madde, madde olmanın aşağılanmasından kurtarılmalıdır*” (Eagleton, 2024, s. 29) ifadeleri ile bu köklü görüşü ters düz etme niyetindedir. Keza benzer bir eleştiriyi maddenin aşağılanması için de yapabiliriz. Öyle ki ontolojik açıdan maddenin “aşağı” olarak konumlandırılması, onun değersiz ya da aşağılık olduğu anlamına gelmez. Örneğin, bir tırnağın parmağa kıyasla daha az

önemli olması, tırnağın tamamen değersiz olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde, kolun kesilmesi ile başın kesilmesi arasındaki önem farkı, kolun önemsiz ve aşağılık olduğunu göstermez. Bu anlamda Terry Eagleton Hristiyan teolojisinin maddeyi aşağılamasına yönelik şu ifadeleri kullanır: “*Aziz Paulos eti aşağılayarak kaleme aldığında, fiziksel doğamızdan değil, bedenın ve arzularının kontrolden çıkıp canavarca asileştiği belirli bir yaşam tarzından söz eder. Bu varoluş biçimine onun verdiği isim günahtır*” (Eagleton, 2024, s. 29). Buradan anlaşılmaktadır ki Terry Eagleton’ın iddiası şudur: Hristiyan teolojisinde maddenin aşağı olarak görülmesinin esas sebebi “günah” kavramıyla yakın ilişkili olması bakımından ‘ontolojik’ değil, dinsel kaygılara dayanmaktadır. Bu anlamda bedenın, günahın müsebbibi olmasından dolayı aşağılanıp dışsallaştırıldığını söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü arzuların muhatabı bedendir. Öyleyse Antik Yunan’dan Orta Çağ’a bedenın aşağı görülmesinin sebebi bu durum olarak görülebilir. Belki de “ruh” tam da bu noktada yücelmeye başlamıştır. Çünkü beden ne zaman günaha yönelirse, bize bunun kötü bir şey olduğunu vaaz eden bir “iç sesin” varlığından söz ederiz. İç sesimizin doğası gereği görünmeyen bir varlık olmasından dolayı ruh olarak algılanmış olması ve bunun da ötesinde bize günahı kaçınmayı ve dolayısıyla bedene uymamayı vaaz etmesi açısından daha yüce veya daha ilahi bir varlık türü olarak algılanmış olması mümkündür. Çünkü “ruh” adı verilen “iç sesimiz” sınırsız arzulara bir sınır biçtiği için, doğal olarak ilahi bir kaynakla ilişkilendirilir. Çünkü bu ses maddenin, doğanın veya bedenın yönelimleriyle görüleceği üzere zıtlık içerisindedir. Bu durumda, günahla ilişkilendirilen madde, doğa veya bedenın “değili” olarak, ruh kavramı insanı, günahı alıkoyan bir varlık türü olarak açığa çıkar. Beden günaha yöneldiği için, günaha yönelmeyi engelleyen şey bu durumda bedensel olamaz. İlk bölümde de tanımlandığı gibi, maddenin negatifi, yani zıttı, doğrudan ruha işaret etmektedir. Öyleyse günahı alıkoyan, ruh veya ruhsal bir varlık türüdür. Ruh ile bedenın bu ilişkisi, bir baba ile çocuğu ya da bir öğretmen ile öğrencisi arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Bir tarafta arzular, istekler, duygular; diğer tarafta akıl, kontrol ve itidal. Bu yüzden ruh bedenden daha değerli, daha yüce görülür. Dahası, bununla sınırlı kalınmaz, kurulan bu değer hiyerarşisinden ontolojik bir hiyerarşiye geçilir. Ancak bu geçiş meşru mudur?

Esas mesele, varlık hiyerarşisi ile değer hiyerarşisi arasında bir ayrımın olduğu ve madde-ruh probleminde çoğu zaman bu ikisinin (varlık ve değer) birbiri yerine kullanılarak bir anlam karmaşasının oluşturulmuş olmasıdır. Öyleyse varlık içindeki hiyerarşi, insanın ‘varlık’ olması dışında bir açıklama sunduğunda, bu durum değer hiyerarşisini ontolojik bir zorunluluk gibi görme eğilimini doğurur. Oysa böyle bir yaklaşım, maddenin ve fiziksel dünyanın bağımsız değerini göz ardı ederek, onu indirgemeci bir perspektifle yargılar. Bu iki kavramın (madde-idea) karşı karşıya getirilmesi de madde ve ruhun doğaları gereği karşıt⁹ olmalarından değil, onlara yüklenen anlamların karşıt olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim madde ve ruhun birbirini tamamlayıcı rolleri olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Ancak çalışmanın devamında, karşıtlık içeren bu anlamların, daha sonra din-bilim çatışmasında bilime yüklendiğini, maddeye yüklenen anlamın bilim üzerinden yeniden gündeme getirildiğini göstermeye çalışacağım.

Şimdi, madde-ruh hiyerarşisinin varlık merdivenine dayanan kavgasının dışında, maddenin cansız/ölü bir varlık olup olmadığı üzerinden yürütülen tartışmaya bakalım.

1.2.3. Maddenin Dirimselliği

Madde-idea tartışmasının seyri, onların iki zıt kutup olduğu ya da onların bu zıtlıktan kurtarılıp birbirlerine indirgenmeleri ile sınırlı değildir. Tartışmanın en önemli çerçevesi maddenin ölü ya da diri olması ile ilgilidir.

Maddenin ölü mü diri mi olduğu tartışması önemlidir. Çünkü bu tartışmadan çıkarılacak sonuç, hangisinin muteber olduğunu da belirleyecektir. Bu gerilimin bir bölümü, yukarıda işlendiği gibi, madde ve ruhun iyilik ve hakikat ile ilişkisi bakımından ele alınmıştı. Şimdi, madde ile ruh arasındaki hiyerarşik gerilim, maddenin canlı veya cansız oluşuna bağlı olarak yeniden belirlenim kazanacaktır.

Eagleton’a göre Isaac Newton, maddenin cansız, akılsız ve boş olduğunu düşünüyordu (Eagleton, 2024, s. 14). Bu yüzden cansız ve akılsız olan maddeyi harekete geçirecek tanrısal veya ruhsal bir hamleye ihtiyaç vardı. Newton’a göre doğa

⁹ Bu noktada belirtilmelidir ki iki şeyin birbirine “zıt” olması ile “karşıt” olması arasında bir ayrım gitmek gerekir. Madde-idea doğaları gereği birbirine zıt olabilirler, gece ve gündüz gibi, ancak her zıtlık doğal olarak karşıtlık-düşmanlık içermez. Madde ve idea arasındaki zıtlık ontolojiktir, karşıtlıkları ise onlara yüklenen anlamlar çerçevesinde çoğu zaman ideolojik olarak okunmalıdır.

veya madde işte bu şekilde ruhsal güçler tarafından yönetilmekteydi. Ancak bu düşünceye karşıt olarak, kökeni Spinoza'ya dayandırılan akıma göre, madde ölü değil diridir. Öyle ki madde: “*sadece diri de değildir, aynı zamanda demokratik bir devletin halkı gibi, kendi kaderini tayin eder. Onu harekete geçiren yüce bir gücü önermek gereksizdir.*” (Eagleton, 2024, s. 15). Anlaşılacağı gibi bu ifadelerden maksat, maddeyi ruhun boyunduruğundan kurtarmaktır. Böylece madde, kendi başına yeten bir varlık olması sebebiyle bir iradeye sahip olarak anlaşılmaktadır.

Bu yaklaşımla Eagleton, maddeyi diri olarak kabul edenleri “dirimselci materyalistler” olarak tarif etmektedir. Onlara göre her madde diridir. Ancak Eagleton bu görüşü eleştirir: “*Dirimselcilik, dilsiz madde ile ölümsüz tin arasındaki yanlış ikilemi reddetmekte haklıdır. Ancak bunu her maddenin diri olduğunu iddia ederek yapar ki bu da yalnızca sehpa ları insan seviyesine yükseltir*” (Eagleton, 2024, s. 21). Sehpa ları insan seviyesine yükseltmek veya insanları sehpa seviyesine indirmek, her iki anlamda da ya sehpa lar gereksiz yüceltilmekte veya insan hak etmediği şekilde alçalmaktadır.

Haricen, maddenin canlılık kazanması, onun hayvanlaşması¹⁰ olarak tarif edilir ve bu hayvanlaşma potansiyel olarak her maddede mevcuttur. Bu anlamda Plehanov, “*bir maddeyi hayvanlaştırmak, onun aktif ve duyarlı olmasını önleyen engelleri ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir*” (Plehanov, 2022, s. 14) diye vaaz eder. Öyleyse Plehanov, maddenin potansiyel olarak canlı olduğunu, gereken şeyin, bu potansiyeli açığa çıkarmak olduğunu iddia eder. Bunu aynı bölümde, hali hazırda her gün etin, sütün ve yumurtanın insan bedenine girdiğinde nasıl canlılık kazandığına şahitlik etmekteyiz düşüncesiyle destekler. Buna göre, eğer bir fidanın yeşermesi, yani canlılık kazanması, cansız maddeye, örneğin güneşe, toprağa, suya vb. bağlıysa, o halde, burada maddenin can kazanması, yani maddenin canlılığının önündeki engellerin ortadan kalkması söz konusudur. Peki bunun önemi nedir?

Madde veya doğayı pasif ve cansız olarak görmek, hareket ve değişimlerin kaynağını madde dışında aramak zorunda kalmak anlamına gelmektedir. Ancak doğanın canlı, aktif ve dinamik bir sistem olduğu iddia edilirse; o halde doğa,

¹⁰ Maddenin canlılık kazanması, onun *hayvanlaşması* dışında *bitkileşmesi* olarak da yorumlanması mümkündür, zira “hayvanlık” canlılığın tek türü değildir. Ancak Plehanov maddenin canlılık kazanmasını, onun *hayvanlaşması* şeklinde tarif ettiği için bu kavramsallaştırmaya sadık kalıyorum.

parçalarının çeşitli özellikleri ve hareketleriyle sürekli bir etkileşim ve değişim içerisinde olduğunu söylemek gerekecektir. Buradan ise şöyle bir sonuç cümlesine ulaşılır: Bu sistemin işleyişi, doğaüstü güçlere başvurmayı gerektirmez; her şey doğal süreçlerle açıklanabilir (Plehanov, 2022, s. 13). O halde, anlaşılacağı gibi maddenin diri ya da ölü oluşuna yönelik tartışmaların aslında salt hiyerarşik bir mücadele olmanın ötesinde, bu hiyerarşinin zemini olarak tartışmanın dinsel bir boyutu vardır. Eğer madde, diri ise tıne ve dolayısıyla tanrıya ihtiyaç yoktur. Ancak madde ölü ise o halde bir hareket ettirici güce ihtiyaç vardır. Örneğin, Aristoteles’in terminolojisinde bu güç “*hareket etmeyen hareket ettirici*” (Aristoteles, 1996, s. 503) olarak ifade edilmiştir.

1.2.4. İndirgemecilik

Madde, doğa veya bedeni, ruh, tin, zihin, bilinç veya düşünce¹¹ ile yakınlaştırmak, onları birbirine indirgemek ve hatta iç içe geçirmek de mümkündür. Bu görüşün en güncel ifadelerini yeni materyalizmde (*new materialism*) görebiliriz. Sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, yeni materyalizm, maddeye ruhsal özelliklerin de atfedebileceğini savunur ve bu iddiayı bilimsel deneylerin kanıtlarıyla desteklemeyi amaçlar. Bu bağlamda, madde artık yalnızca klasik anlamda ele alınan ‘sınırları dar’ bir varlık değil, bütün nitelikleriyle genişletilmiş bir kavramdır (Feibleman, 1970, s. 41-43). Öyleyse yeni materyalizm, maddeyi ‘ruhu’ kapsayacak şekilde genişletir fakat burada ruhun kabulü, madde dışı bir anlayışla değil de maddenin bir türü olarak algılanır. Elbette yeni materyalizm bununla sınırlı değildir; bu tartışmaya sonraki bölümlerde daha detaylı değinilecektir.

Hatırlayacağımız üzere, bu çeşit bir görüşün (indirgemeci) en eski izlerine İlk Çağ Yunan filozofu Demokritos’un atomcu materyalizminde rastlamıştık. Şöyle demişti Demokritos: “*Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır*” (Akt., Lange, 1982, s. 14). Görüldüğü gibi Demokritos, ruh ile madde arasında bir zıtlık görmenin aksine, ruhu maddeye indirgeyecek kadar onları birbirine

¹¹ Bu kavramlar duyuşsal olanı ifade etmek için kullanılmıştır çünkü madde, doğa ve beden, fiziksel ve duyuşsal olarak gözlemlenebilir olanın farklı adlarıdır; ontolojik olarak aynı düzleme, yani somut gerçekliğe aittirler. Ruh, bilinç, zihin, tin, idea ve düşünce, maddi olmayan, içsel ve soyut varlık alanını ifade eder; hepsi özünde aynı metafizik düzlemin farklı kavramlaştırmalarıdır.

yakınlaştırmıştır. Demokritos'tan günümüze bu yaklaşım tarzının çok çeşitli ifadeleri ortaya çıkmıştır. Kimileri maddeyi ruha indirgemiş, kimileri de ruhu maddeye indirgemıştır. Bunun bir diğer örneğini de Wittgenstein'in dil felsefesinde görebiliriz. Örneğin 'semantik materyalizm' ekolü, Wittgenstein'in dil teorisinden yola çıkarak anlam ve düşüncenin maddi bir temele sahip olduğunu vaaz eder (Eagleton, 2024, s. 25). Bilindiği üzere Wittgenstein, dil ile düşünce arasında bir birlik görmektedir: “*dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır*” ünlü sözü buna işaret eder. Bu bağlamda, her biri bir madde türü olan işaretler, sesler ve jestler düşüncenin bir ifadesidir. O halde düşünce maddi bir temele dayanması açısından bir madde türü (örneğin daha hafif ve saf) olarak görülebilir. Benzer olarak, Eagleton'ın aktardığına göre, dil ile düşünce/bilinç arasındaki ilişkiyi Karl Marx da incelemiş ve “*dil, bilinç kadar eskidir*” ifadesiyle Wittgenstein'in teorisine yakın bir iddia ortaya koymuştur. Buna göre “*dil ... pratik bilinçtir*” (2024, s.26). Eagleton aynı sayfanın devamında, Marx'ın bu argümanını her ne kadar üstünkörü olsa da Wittgenstein'in bir habercisi olarak görür ve bu iddiayı şöyle devam ettirir: “*Dil pratik bilinçse ve onu karşılayan göstergeler maddi ise, o zaman bilincin maddeselliğinin genişlemesinden söz edebiliriz*”. O halde dil teorisinden yola çıkarak bilinç, dile indirgenmekte ve dil de maddi bir sürecin sonucu olarak açıklanmaktadır. Bu anlamda bilinç, maddi bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer bir görüşü Althusser (2000) de dile getirir. Ona göre düşünceler, klasik görüşteki şekliyle 'maddenin soyut yansımaları' değil, doğrudan maddenin kendisi olarak anlaşılmalıdır. Düşünceler ve inançlar, toplumsal uygulamalarla şekillenir. Yani bir bireyin ne düşündüğü, bu tür pratiklere nasıl katıldığı ile doğrudan ilgilidir. Çünkü bir düşünce, maddenin salt soyut bir ürünü olmasının ötesinde, doğrudan yaşamın pratiğinde var olan nesnel bir gerçekliktir.

Madde ve ruh arasındaki ilişkinin ontolojik zeminine dair örneklerin ardından şimdi, madde ile ruhu birbirine yakınlaştırmayı, salt ontolojik bir problem olmaktan kurtarıp bu yakınlaşmanın 'sanat' yoluyla nasıl gerçekleştiğine bakalım.

Söz gelimi Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), tanrı-evren, özne-nesne ve insan-doğa ikilemini kullanarak madde ve ruhu sanat felsefesinde birbiri içine geçirmiştir. Ama nasıl?

Bilindiği gibi modern felsefenin kurucusu olarak anılan Descartes'ın zihin-beden düalizminde insanın iki farklı töz olarak görülmesiyle birlikte, karşımıza çıkan bir başka sorun, bu düalist anlayışın insan ve doğa arasında bir yarılmaya yol açmasıdır.

Bu anlamda Schelling, “*Modern Dünya, insan kendini doğadan çekip kopardığında başlar*” (2020, s. 119) ifadelerini kullanır. Bu anlayışta, insan doğanın bir parçası iken, doğanın karşıtı haline gelmiştir. Immanuel Kant'tan sonra gelenler ise, ya bu iki dünyayı birleştirmek istemiş ya da birini diğerine feda etmişlerdir. Schelling ise söz konusu ayrımı ortadan kaldırmış; doğa ve insanı estetik aracılığıyla bir ve aynı kılmak istemiştir. Bu bağlamda Schelling yazmış olduğu “*Transandantal İdealizm Sistemi*” (2022) kitabında aslında tüm amacının, 'özne ile nesnenin özdeşliği' olduğunu belirtmiştir. Haddizatında bu amacın, madde ile ruhun birleşmesi biçiminde bir sav olarak okunmasının önünde herhangi bir engel görünmemektedir.

Büyük ölçüde Spinoza'dan etkilenen Schelling, Spinoza'nın tanrı ya da doğa (*deus sive natura*) kavramını takiple “*Tanrı ve evren birdir ya da bir ve aynı şeyin farklı görüntüleridir*” (2020, s. 59) ifadelerini kullanır. Bu anlamda tinsel olan tanrı ile maddi olan evren birleştirilmiş olur.

Schelling'in amacı doğadaki akıl veya nesnedeki özne ile akıldaki doğa; yani öznedeki nesneyi birleştirmektir. Bu da sanatla olacaktır. Örneğin, doğada gördüğün bir ağacı resmederken hem doğadan hem de kendinden bir şeyler katmış olursun, bu da özne ve nesnenin birleşimi demektir.

Öyleyse, Schelling'e göre insan doğayla birlikte var olur. Bu varoluşun en güzel şekilde ifade edilmiş şekli sanattır. Doğayı tasvir etmek, bir anlamda Schelling'e göre, kendini/insanı tasvir etmek demektir. Çünkü insan ve doğa aynı şeydir; özne ve nesne birdir.

İşte, tinsel olan ile maddi olanı ‘bir ve aynı şey’ şeklinde iddia etmenin bir yolu budur: sanat. Bu noktada bir Alman idealisti olan Schelling'in tıpkı Hegel gibi madde ve tını (ruhu) birbirine bağımlı kıldığı görülür. Bilindiği gibi Hegel'e göre (2018, s. 335-339) madde ile tin, birbirinden kopuk ya da zıt iki ayrı varlık alanı değildir; aksine, birbirlerinde kendilerini açığa vuran, alması ve karşılıklı bir ilişki içindedirler. Bu anlayışta madde, kendi başına donuk ve anlamsız bir töz değil, tin'in dışavurumudur; aynı şekilde tin de salt soyutlukta kalan bir varlık değil, maddi gerçeklikte kendini gerçekleştiren bir süreçtir. Böylece Hegel'in diyalektiğinde madde tinleşir, tin

maddileşir; her biri ötekisinde kendi hakikatini bulur ve bu bütünlük, gerçekliğin hem düşünsel hem de maddi birliğini gizinden sıyrır.

Ancak bu yönelimin daha yumuşak versiyonları vardır. Bunlardan biri, madde ve tini özdeş kılmaktan ziyade, onları iki zıt kutup olmaktan kurtarıp yakınlaştırma amacını taşır. Örneğin John Locke’a göre düşüncenin maddede içerildiğini söylemekte herhangi bir çelişki yoktur (Akt., Plehanov, 2022, s. 13). Bu anlamda düşünceden kasıt tinsel bir şey olduğu için Locke, madde ile tini birbirine yakınlaştırmıştır.

1.3. MADDEDEN MATERİYALİZME

Terry Eagleton’a göre, materyalizm çok boyutlu bir kavramdır. “...ödin vermez versiyonları olduğu gibi yumuşak karınlı olanları da vardır” (Eagleton, 2024, s. 13). Haricen, materyalizm, yalnızca zihin-beden problemi gibi felsefi tartışmalarla sınırlı kalmayıp, devletin özel mülkiyeti koruma işlevi gibi politik ve toplumsal meseleleri de içine alır. Bu anlamda materyalizmin (kültürel, semantik, dirimselci, spekülâtif, mekanik, diyalektik, tarihsel, somatik (bedensel), antropolojik gibi) birçok biçiminden söz etmek mümkündür (Eagleton, 2024, s. 36). Ancak bununla sınırlı değildir. Çünkü materyalizmin birçok çeşidi olduğu gibi; birbirinden farklı perspektife sahip birçok “materyalist” de vardır. Eagleton bu materyalistleri; analitik, ampirist, radikal, hümanist, politik, ahlaki, İslami ve postmodern materyalistler (Eagleton, 2024, s. 14-21) şeklinde sıralar.

Bu çeşitliliğin aynı zamanda materyalistler arasında bir fikir çatışması doğurduğunu söylemek zor olmayacaktır. Örneğin, Eagleton, “*diyalektik materyalizmi idealizmin gizlenmiş bir biçimi ya da felsefi saçmalık olarak gören birçok Marksist vardır*” (Eagleton, 2024, s. 17) demektedir. Görüldüğü gibi diyalektik materyalizm, Marksizm’in bir öğretisi olmasına rağmen, bazı Marksistler arasında diyalektik materyalizm kabul görmemektedir. Bu sadece bir örnektir ki bu örnek de materyalizmin içinden, Marksist materyalistlerin kendi arasındaki bir anlaşmazlıktır.

Tüm bu tanım ve kategorilere karşın, materyalizmin anlamı felsefi tanımıyla sınırlı olmayıp ‘gündelik kullanımda’ ortaya çıkan bir anlama da sahiptir. Materyalizmin bu anlamı, halk arasında ‘maddenin veya eşyanın aşırı ve ölçsüzce önemsenmesi’ olarak algılanmaktadır. Eagleton, bu noktada (2024, s. 35) Friedrich

Engels'in eleştirilerinden yola çıkarak, materyalizm teriminin “*yontulmamış zihinler tarafından oburluk, ayyaşlık, göz ve et şehveti, kibir, hırs, açgözlülük, tamahkârlık, kâr avcılığı ve borsa üçkâğıtçılığı*” gibi davranışları ifade etmek amacıyla kullanıldığını vurgular. Ayrıca, ekonomik refaha ulaşmış bireylerin, sahip oldukları fazla mala rağmen ruhsal bir boşluğu doldurmak amacıyla, “*ağaç perileri, sihirli kristaller, teozofi veya dünya dışından gelen uzay aracı*” gibi inanç sistemlerine yönelmeleri, Eagleton’ın perspektifinde, dünyevi eksikliklerden kaçışın ve maddi dünyanın yarattığı anlamsızlığın bir yansımasıdır. Modern kültürde tarot, paketlenmiş okültizm ve yüzeysel aşkınlık biçimlerinin popülerleşmesi de bu durumun göstergesi olarak ele alınır. Bu anlamda Eagleton, tinselliğin bu biçiminin, “*açları doyurma, yabancıları ağırlama, âşık olma, dostluğu yüceltme ve adalet savunuculuğu*” (2024, s.35) gibi toplumsal ve etik değerlerden uzaklaşma olduğunu; dolayısıyla bu yeni tarzın maddi dünyadan kaçış için yüzeysel bir araç haline getirildiğini vaaz etmektedir.

Öyleyse materyalizmin gündelik kullanımdaki anlamı, Engels’e göre¹² mutlak olarak yanlıştır ve materyalizmden anlaşılması gereken şey bu değildir. Ancak, materyalizmin anlamı ve tanımı gündelik kullanımından ayrı bir anlama sahip olsa da tarih boyunca madde merkezli düşüncenin çoğu zaman dinsel olan ile bir karşıtlık içinde olması nedeniyle bir anlam boşluğu ve arayışına neden olduğu söylenemez mi? Haddizatında ‘anlam boşluğu’ ile ‘ateizm’ arasında yakın bir ilişki sezmek mümkündür. Çünkü dinler, büyük ölçüde hatta tamamen ‘anlam’ sistemleridir. Yukarıda, Engels’in de eleştirdiği, materyalizmin ‘dünya/madde/eşya sevgisi’ veya ‘hazcılık’ olarak anlaşılması, insanın ‘anlam’dan uzaklaşmasına, dolayısıyla dinden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Nitekim, kutsal kitaplar da bunu yasaklar: “*Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah’ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanlardır*” (Münafikûn, 63, 9). Benzer olarak İncil’de şu ifadeleri görürüz: “*Dikenler arasına ekilen tohum, Tanrı sözünü işiten ama bu dünyanın kaygıları ve servetinin aldaticılığı yüzünden bu sözü boğan kişiyi simgeler*” (Matta, 13: 22). Bunun anlamı, tanrı kelamı insan kalbine ekilir ama dünya işleri ve mal tutkusu, bu kelamı boğar, yani dini unutturur. Özetle, Engels’e göre materyalizm,

¹² Engels’in bu görüşleri, yukarıda kaynak gösterilen Eagleton’ın aktardığı ifadelerden hareketle ortaya konmuştur.

halk arasında anlaşıldığı gibi hazcılık ya da madde sevgisi değildir. Ancak tarih boyunca madde merkezli anlayış, insanı anlamdan ve dinden uzaklaştırmış, bu durum kutsal kitaplarda mal ve dünya tutkusuna yönelik eleştirilerle örtüşmüştür.

1.3.1. Materyalizmin Kökeni ve Ateizm İlişkisi

Maddenin tek gerçek varlık olduğu, tüm varoluşun maddeyle açıklanabileceği fikri sistemli bir öğreti haline gelince, bu düşünceye “materyalizm” adı verildi. Söz gelişi Lange, materyalizmin felsefe kadar eski olduğunu ancak felsefeden daha eski olmadığını söyler (1982, s. 1). Eagleton bu noktada Lange ile aynı fikirdedir. Ancak ona göre materyalizmin bir ‘terim’ olarak ortaya çıkışı henüz çok yenidir. Öyle ki kökenini Karl Marx’ın da doktora tezinin konusu olan Antik Yunan düşünürü Epiküros’a kadar dayandırabileceğimiz “materyalizm” kavramı esasen 18. yüzyılda ortaya atılmıştır. Ancak Marx’ın materyalizmi Epiküros’a kadar götürmesinin anlamı bu kavramın günlük kullanımının dışındadır. Eagleton’a göre Epiküros, günümüzde anlaşıldığı gibi maddeye ‘madde’ olmasından dolayı değer verdiği için değil; rahiplerin dayattığı hurafelere karşı somut dünyayı önerdiği için materyalist olarak anılmaktadır. Terry Eagleton (2024, s. 14) bu yönüyle Epiküros’u “aydınlanma” düşünürlerine benzetir.

Ancak Epiküros’tan önce Epiküros materyalizminin temellerini oluşturan Demokritos’a değinmek gerekir. Lange, “*Epiküros’un atomculuğunun ana çizgilerinin Demokritos’tan geldiğini kabul etmek için her türlü nedene sahibiz*” (1982, s. 12) diye yazar. Peki nedir Demokritos’un öğretisi?

Lange’a göre (1982, s. 8), Demokritos’un öğretisinin temeli, kendisinin ortaya koymadığı ancak önceki düşünürlerce yeterince kavranmamış olan *atomculuktur*. Bu öğretiye ‘atomcu materyalizm’ denmektedir. Demokritos’un atomcu materyalizminin ana öğretileri şunlardır:

“... (1) Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Var olan hiçbir şey yok edilemez. ... (2) Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez. Her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır. ... (3) Atomlar ve boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Geri kalan her şey sadece varsayımdır. ... (4) Atomlar sonsuz sayıdadırlar ve biçimleri de sonsuz bir çeşitlilik gösterir. ... (5) Şeylerin birbirlerinden farklılığı, atomlarının sayı, büyüklük, biçim ve düzenlenişlerinin (coordination) farklılığından ileri gelir. ... (6) Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır. Bu

atomlar en hareketli atomlardır ve onların bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden yaşam olayları doğar” (Lange, 1982, s. 8-14)

Anlaşıldığı gibi Demokritos, günümüz materyalistlerinin hoşuna gitmeyecek biçimde, ruh ile beden arasında bir ayırım yapar ve ruhu insanın özü olarak görür.

Beden sadece bir kabuktur; asıl önem verilmesi gereken ruhtur, çünkü mutluluk onda bulunur. Bu kuramdan yola çıkarak “*Demokritos’a bir ‘tanrısal evren ruhu’ kuramı mal edilmiştir*” (Lange, 1982, s. 14). Buradan anlaşılmaktadır ki *materyalizm* kavramı Antik Yunan’dan günümüze bir anlam kaymasına uğramıştır. Çünkü günümüzde anlaşıldığı şekliyle materyalizm ruhu ve dolayısıyla ruhsal varlıkları katı bir biçimde reddeden bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda maddede ruhun içerildiğini iddia etmek metafizik bir iddia olarak ayıplanacaktır. Ancak görüldüğü gibi Antik Yunan’da maddeciliğin anlamı bu kadar katı değildir. Ruh, maddede içerilebilir ve bu iddia tanrısal bir evren ruhunu kabul etmeye kadar ileri götürülebilir. Elbette materyalizmin bu anlamı Demokritos ile sınırlı değildir. Bunun ilk örneğini Miletli filozof Thales’te görmek mümkündür.

Yunan dünyasında mitlerin güvenilirliğinin gözden düşmesi, Miletoslu filozofların zamanına denk gelmiştir. Hatta Werner Jaeger’a göre *Thukydides* eski Yunan anlatımlarını gözden düşürmek için özellikle ‘mitsel’ sözcüğünü kullanır (2019, s. 39). Bu bakımdan, Jaeger’a göre Anaksimandros evrenin varoluşu üzerine düşündüğünde, mitsel açıklamaların ona gülünç gelmiş olması gayet olası gibi görünüyor. Ancak gerçekten öyle mi?

Jaeger (2019), Miletli filozoflara ilişkin seküler yorumlamaların çeviri hatalarından kaynaklı olabileceğini düşünür. Örneğin Jaeger, *physis* sözcüğünü ‘doğa’ olarak çevirmenin veya *physikoi* sözcüğünü ‘doğa filozofu’ olarak çevirmenin hatalı olduğunu not eder. Ona göre *physis* sözcüğü sonuna aldığı bir tamlayan ekiyle beraber; Yunanca’da soyut bir anlama dönüşür ve bu ekle birlikte ‘büyüme ve oluşma süreci’ anlamına gelen bir fiil oluşturur. Bu yüzden Yunanlılar *physis* sözcüğünü sürekli olarak bir tamlayan ekiyle birlikte kullanmışlardır. En yaygın kullanımı ise *physis* sözcüğünün ‘var olanların kökeni ve gelişmesi’ anlamında kullanılmasıdır. Var olanların kökeni demek bir bakıma ‘var olanların doğası’ demek olduğu için *physis* sözcüğü burada ‘köken, kaynak’ anlamına gelir. Yunanca’da *physis* ile köken ve kaynak anlamına gelen bir sözcük de *genesis* sözcüğüdür. Jaeger’a göre (2019, s. 39-

42) işin ilginç noktası ise *genesis* sözcüğünün Homeros'un metinlerinde *okeanos* sözcüğüne gönderimde bulunmasıdır. Yani Homeros her şeyin kökenini yani her şeyin *genesis*'ini 'okeanos' olarak görmüştür. Jaeger'a göre *Okeanos*'un her şeyin *genesis*'i olduğunu söylemek ile onun her şeyin *physis*'i olduğunu söylemek arasında bir fark yoktur çünkü bu kullanımıyla iki kelime de aynı anlama gelmektedir (2019, s. 40). Peki buradan çıkarılacak sonuç nedir? Bildiğimiz gibi *Okeanos* sözcüğü okyanus veya su anlamına gelir. Thales, her şeyin 'genesis'i, 'physis'i veya arkesi olarak 'suyu' seçmiştir. Her şeyin kökenini 'su' olarak görmekle, *okeanos* olarak görmek pek farklı şeyler değil gibidir ancak; yine de arada bir fark vardır: Thales her şeyin arkesi sudur derken herhangi bir mitsel hikâyeye başvurmadan, duyularla algılanabilen suya gönderimde bulunmuştur. Ancak Thales "*her şey tanrılarla doludur*" sözüyle, suyun fiziksel olan yanı sıra beraber metafizik bir yanına da gönderimde bulunmuştur (Jaeger, 2019, s. 41). Peki, her şey sudan gelmiştir veya her şeyin kökeninde su vardır demek; aynı zamanda, her şey suyla doludur demek değil midir? Thales'in suyu tanrısal bir varlık olarak gördüğünü varsayarsak; her şey tanrılarla doludur cümlesi ile her şey suyla doludur cümlesi aynı anlama gelecektir.

Dahası, Thales "*her şey tanrılarla doludur*" sözüyle aynı zamanda Yunan'ın alışlagelmiş tanrı anlayışının da dışına çıkmaktadır. Homer dininde tanrılar *Olympos*'ta yaşarlardı, ancak Thales¹³ tanrılarını her şeyde var kılar. Bu bakımdan Thales'in tanrılarını, Homer tanrılarını gibi dünyadan el etek çekmiş dağda yaşayan varlıklar değil, bizzat hayatın içinde etkin olarak vardırırlar. Buradan şöyle bir sonuca da ulaşıyoruz: Tanrı artık bizzat hayatın içinde ise, o halde direkt doğayı incelemek, bize *tanrı hakkında* yeni bir bilgi kaynağı oluşturacaktır. Bu anlamıyla doğa filozoflarının doğa incelemeleri esasında bir tanrı incelemesi olarak da okunması mümkün görünmektedir.

Thales'in suya atfen söylediği "*her şey tanrılarla doludur*" sözüne benzer bir sözü Herakleitos da söylemiştir. Bildiğimiz gibi Herakleitos her şeyin arkesini 'ateş' olarak görmekteydi. Anlatıldığına göre; Herakleitos evinin içinde ateş başında oturmuş ısınırken; kapısının önünde içeri girmekte tereddüt eden misafirlerinin

¹³ Tıpkı Thales gibi, Spinoza da (2023) tanrıyı içkin ve her şeyde etkin görür. Spinoza'da tanrı-doğa özdeşliği, panteizmin temelini oluşturur: tanrı, doğanın dışında değil, doğanın ta kendisidir. Bu yüzden her doğa incelemesi aynı zamanda bir tanrı incelemesidir.

olduğunu fark ederek şöyle seslenmiş: "*İçeri girin, Tanrılar burada da var.*" (Akt., Jaeger, 2019, s. 42). Jaeger'a göre bu sözüyle Herakleitos, ateşe göndermede bulunmuştur.

Buna benzer bir yaklaşımı yine Miletli bir filozof olan Anaksimandros'ta da görebiliriz. Bilhassa Thales, her şeyin *arkesi* olarak suyu görmüştü. Takipçisi Anaksimandros ise Thales'e tamamen mantık temelinde karşı çıkar. Çünkü *su* özünde tek yanlıdır, tek yönlü olan su, ateş, toprak veya havayı oluşturamaz. Anaksimandros aynı itirazın diğer bütün maddeler için de geçerli olduğunu düşünür. O halde her şeyin *arkesi* var olan maddelerin hiçbirisiyle özdeş olmayan bir şey olmalıdır. Anaksimandros'a göre *arke*, var olan sınırsız maddelerin hepsini oluşturabilecek nitelikte bir şey olmalıdır. O halde arkenin ayırt edici özelliği 'sınırsız' olmasıdır. Anaksimandros buna uygun olarak *apeiron* kavramını seçmiştir. Jaeger'a göre Aristoteles ile Antik Çağ'ın birçok düşünürü *apeiron* sözcüğünün sonsuzluğu ifade eden birçok anlamı olduğu konusunda hemfikirdir (2019, s. 43-44). Dahası, Aristoteles fizik kitabında Anaksimandros'un *apeiron* kavramından söz ederken "*sonsuzluk tanrısal bir şey olsa gerek, çünkü Anaksimandros ile çoğu doğa bilimcisinin dediği gibi, ölümsüz ve ortadan kalkmayan bir şey*" (Akt., Jaeger, 2019, s. 49) ifadelerini kullanır. Görüldüğü gibi *apeiron* da tanrısal bir imaj çizmektedir. Jaeger'a göre Anaksimandros *apeiron* ile kozmolojisinin başına sınırı olmayan bir şeyi geçirmiştir. Onun *apeiron* 'u elimizdeki tek fragmana göre; her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine döneceği bir şeydir. Dolayısıyla, *apeiron* her şeyin başlangıcı ve sonudur. İşin ilginç tarafı ise benzer bir düşünceye Orpheus'a atfedilen şu ünlü dizelerde rastlarız: "*Zeus başlangıç, orta ve sondur.*" (Jaeger, 2019, s. 47-48). Bilhassa *apeiron* kavramı her şeyi kuşatan ve her şeyi yöneten güce işaret ediyorsa, bu kavramın semavi dinlerin 'tanrı' öğretisinden ne farkı vardır? Dahası, Jaeger, Anaksimandros'ta hesap gününe benzer bir temanın bulunduğunu not eder. Bu noktada Jaeger, Anaksimandros'un "*şeyler zamanın hükmüne göre yok olur ve adaletsizliklerinin cezalarını çeker ve birbirlerine kefaretlerini öderler*" (2019, s. 53) sözlerini hatırlatır.

Bu değerlendirmeler Jaeger'in de itiraf ettiği gibi yeni ve keşfedilmemiş tespitler değildir. Modern Çağ'da Antik Yunan filozoflarının ezici çoğunluğunun seküler veya materyalist (çünkü bu iki kavramın çoğu zaman birbirini doğurduğunu göreceğiz) olarak nitelendirilmesi tarihsel verilerle uyumsuz ve yeni bir iddiadır. Bu iddianın

yanlılığını Cicero ve Augustinus'un metinlerde görmek mümkündür der Jaeger: *“Cicero De Natura Deorum'da ve St. Augustinus De Civitate Dei'de, Thales'ten Anaksagoras'a kadar doğa araştırmacılarını ilk teologlar olarak kabul ederken aslında sadece eski Yunan kaynaklarında buldukları görüşü tekrar ediyorlardı”* (2019, s. 21).

Öyleyse bu bakış açısında antik Yunan filozoflarının tümünden materyalist ve seküler (ateist) olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Ancak Jaeger'in bu yaklaşımının aksine Lange'a göre Antik Yunan'da ruhtan uzaklaşma söz konusudur. Bu bağlamda Lange, Antik Yunan'da akıl ve bilimin bir yöntemi olarak materyalizmin ortaya çıkışını, dinsel bir öge olması bakımından ruhtan uzaklaştıktan sonra gerçekleştiğini vaaz eder. Bu anlamda Lange şu ifadeleri kullanır:

“Yunan'da her şeyden önce söz konusu olan, olağanüstünün bulutlarını dağıtmak, dinsel ve şiirsel görüşlerin efsanevi kaosundan doğa incelemesini açığa çıkarmak, aklın ve acımasız gözlemin alanına ayak basmaktı. Bu ise her şeyden önce materyalist yöntemin yardımıyla başarılabilirdi. Çünkü dış nesnelere, doğal bilincimize “Ben”imizden daha yakındırlar. Ve “Ben”in kendisi ilkel toplulukların anlayışına göre gölgemsi, yarı düşlenen yarı tasarlanan bir şey olan ve bedende bulunduğu varsayılan ruhtan ziyade bedende bulunur” (Lange, 1982, s. 5)

Bu durumda ‘uzaklaşma’ kavramı dış dünyanın varlığının daha açık seçik bir biçimde algılanabilmesinin bir sonucu olarak ifade edilmiştir. Zira, eğer bilincimiz, dış nesnelere veya maddeyi, ‘ben’imiz veya ruhumuzdan daha açık bir şekilde kavırıyorsa, o halde ‘doğa incelemeleri’ dinsel (ruhsal) bulanıklığın boyunduruğundan kurtarılıp, akıl ve gözlem zemininde açık ve de seçik bir şekilde kavranan maddeye ve dolayısıyla materyalizme teslim edilmeliydi. O halde materyalizmin bu bakış açısından ortaya çıkan anlamı, din karşıtlığı ile ifade edilebilir. Çünkü bu anlamda materyalizm, bilimi ‘sekülerize’ eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Materyalizmin bu özelliği, Berkeley'in de ifade ettiği gibi bilimi ateizm ile doldurmaya karşılık gelir. Çünkü Berkeley *“bilime sarsılmaz bir inanç beslemenin ... Avrupa uygarlığını materyalizme götüreceğine inanmıştı”*. Daha sonra Berkeley, materyalizmin de kaçınılmaz olarak insanları ateizme sürükleyeceğini vaaz etmiştir (Akt., Cevizci, 2011, s. 71). Berkeley'in “bilim-materyalizm-ateizm” üçlüsü arasında kurduğu ilişki sıralaması, bu anlamda Lange'ın Antik Yunan'da materyalizmin gelişmesiyle ortaya koyduğu sıralama ile örtüşmektedir. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi Lange, Antik Yunan'da

önce bilimin, sonra bilimin bir yöntemi olarak materyalizmin ve en nihayetinde bu yöntemin din karşıtlığı ile sonuçlandığını göstermişti.

Materyalizmin ateizmle olan bu ilişkisi Eagleton'ın da dikkatini çekmiştir. Söz gelimi Terry Eagleton, tarihsel materyalizmin tanrının reddini zorunlu kılmamasına rağmen çoğu tarihsel materyalistin ateist olmasını hayretle karşılamaktadır. Bu anlamda Eagleton, "... *tarihsel materyalizm ontolojik bir mesele değildir. Her şeyin maddeden yapıldığını ve bu nedenle Tanrı'nın bir mantıksızlık olduğunu iddia etmez. Diyalektik materyalizmin olmayı arzuladığı gibi Her Şeyin Kuramı da değildir*" (2024, s. 18) diye yazar. O halde, materyalizmin bir türü olarak 'tarihsel materyalizm' öz meselesi olmadığı halde ilginç bir şekilde tanrıyı reddetme eğilimi göstermiştir.

Enikonu, materyalizm, tanrının varlığıyla ilgili bir probleme işaret eder. Bu problemde tanrı, kavramsal bir varlık olmanın ötesine geçemez, çünkü var olan her şey, madde türünden olmak durumundadır. Ancak materyalizmin bu katı tutumu, çağımızda "yeni materyalizm" ile bozulmuştur.

1.3.2. Yeni Materyalizm

Yeni materyalizm, klasik materyalizmden temelde iki noktada ayrılır: Birincisi, klasik materyalizmin bazı teorilerinin çağın yenilikleri karşısında yetersiz kaldığını ve bu nedenle yeni bir materyalist yaklaşıma ihtiyaç olduğunu savunur. İkincisi ise, klasik materyalizmin 'dinsel olan'a doğrudan karşıt bir tutum sergilemesini eleştirir ve materyalist bir teorinin tanrıyla zorunlu bir karşıtlık içinde olmak zorunda olmadığını öne sürer.

James K. Feibleman *The New Materialism* eserinin (1970) önsözünde, son yarım yüzyılda fizik alanında tamamen yeni bir madde teorisi ileri sürüldüğünü ancak buna denk olarak yeni bir materyalist teorinin ortaya konmadığını söyleyerek, yeni materyalizmin (*new materialism*) bu eksikliği gidereceğini ümit etmektedir. Bu anlamıyla Feibleman'ın eleştirisi klasik materyalizme yöneliktir. Ona göre klasik materyalizm, bilimin gelişiminde etkili olmuş ancak bilimin ilerleyen karmaşıklığı karşısında yetersiz kalmıştır. Öyle ki İlk Çağ'dan bu yana süregelen hâkim anlayışa göre madde 'bölünemez, sert ve durağan' olarak görülürken, modern bilim maddenin aynı zamanda dinamik ve analiz edilebilir olduğunu göstermiştir. Özellikle Einstein'ın

‘enerji-madde dönüşüm teorisi’ maddenin statik, enerjinin ise dinamik bir yapı taşıdığını kanıtlamış, bu da materyalizmin yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır (Feibleman, 1970, s. 42). Öyleyse yeni materyalizmin anlamı da böyle bir gereklilikten hareketle ortaya çıkmaktadır. Çünkü yeni materyalizm, maddeyi sadece fiziksel nesnelere sınırlamaz; atomlardan yıldızlara kadar tüm varlıkları kapsayan bir kavram olarak ele alır ve doğa bilimlerindeki gelişmelerin de etkisiyle maddenin durağan ve pasif olmadığını, karmaşık ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu iddia eder.

Öte yandan, yeni materyalizm klasik Kartezyen-Newtoncu madde anlayışını reddeder ve ruh-madde ikiliğini aşarak bir tür monizmi benimser (Rieger & Waggoner, 2016, s. 3-4). Burada, ruhun maddeye indirgenmesi söz konusudur ve bu bakış açısı kendisini bilime ve bilimsel çalışmalara dayandırmaktadır. Zira modern fizik, maddenin karmaşık, bölünebilir, ortalama olarak dağıtılmış, nadir bulunan ve evrensel olarak benzer niteliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlayışa göre maddenin karmaşıklığı, keşfedilen çok sayıda atom altı parçacık ile kanıtlanmıştır. Feibleman’a göre, ‘hidrojen atomu’ temel yapı olarak görülse de daha ağır atomlar ek parçacıklar ve süreçler içerir. Maddenin bölünebilirliği, ‘atom altı’ düzeyde yeni parçacıkların keşfi ve *dalga-parçacık ikiliği* gibi olgularla desteklenmektedir. *Astronomi*, evrendeki ‘maddenin dağılımını’ gözler önüne sererek, maddesel yapıların büyük boşluklarla ayrıldığını ancak her yerde benzer özellikler gösterdiğini ortaya koymuş; *kimyasal* analizler, dünyada bulunan elementlerin yıldızlarda da bulunduğunu göstermiş ve maddeyi oluşturan temel bileşenlerin evrensel olduğunu kanıtlamıştır. Maddenin sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğu, enerjinin maddeye dönüşebilirliği de bu sürecin bir parçasıdır (Feibleman, 1970, s. 44-45). Öyleyse maddenin doğası fizik, astronomi, kimya ve biyoloji bilimleriyle incelendiğinde, aynı temel özelliklerin giderek daha karmaşık yapılar oluşturduğu görülmektedir. İnsan da doğadaki yerini maddeyle olan ilişkisi üzerinden belirler ve insanın karmaşıklığı arttıkça daha fazla etki taşıyan bir varlık hâline gelir. Feibleman’a göre (1970, s. 53) insanın evrendeki etkisi sınırlıdır; sözgelimi, sadece maddesel nesnelere şekli ve konumunu değiştirebilir. Öyleyse madde üzerinde bir tahakküm söz konusu değildir. Bu bir anlamda insanın kendi üzerindeki tahakkümünü de belirler. Çünkü bu anlayışa göre insanın kendisi de (canlılık, irade, ruh ve zihin dahil) maddi süreçlere indirgenir. Burada bir başka önemli soru açığa çıkmaktadır: canlı, cansız, ruhlu ve ruhsuz tüm

varlıklar aynı öze mi sahiptir? Feibleman'a göre (1970, s. 46-47) bu soru şöyle cevaplanabilir: canlı organizmalar, karmaşık kimyasal bileşiklerden oluşur ve yaşamın inorganik maddelerden spontane türemesi mümkündür. Laboratuvar deneyleri bunu destekler, evrendeki yaşam koşullarının tekrarlanabilir olması, başka gezegenlerde de yaşamın var olabileceğini düşündürmektedir. Maddenin yapısı atom altı parçacıklardan galaksilere kadar uzansa da tüm bu oluşumlar aynı maddesel temele dayanır, bu yönüyle evrenin birliği maddeseldir. Öyleyse zıtlar olarak görülen canlı ve cansız, ruhlı ve ruhsuz tüm varlıklar aynı maddi temele dayanmaktadır.

Bu temelden hareketle yeni materyalizm, maddenin yalnızca fiziksel özellikleri değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal olarak kabul edilen nitelikleri de taşıyabileceğini savunmaktadır. Geleneksel olarak madde ile ilişkilendirilmeyen zihin, bilinç, ruh, amaç, iyilik ve güzellik gibi kavramlar, yeni materyalizmde modern bilim ışığında yeniden ele alınmaktadır. Buna göre zihin ve bilinç, beyindeki sinirsel süreçlere bağlıdır ve fiziksel temellere sahiptir. Söz gelimi, iyilik ve güzellik, geleneksel olarak spiritüel kabul edilse de maddeye içkin olabilir. Örneğin iyilik, nesnelere arasındaki çekim gücüyle, güzellik ise maddi unsurların uyumlu düzenlenmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu düşünceden hareketle Feibleman'a göre (1970, s. 48-51) yeni materyalist anlayış, maddenin yalnızca nicel değil, nitel yönler de barındırabileceğini öne sürmektedir. Zira bu anlayışa göre ruhsal değerler bile maddeden ayrı değil, bilakis onun içinde yer almaktadır.

Böylece yeni materyalizm, özgürlüğü de bu anlamda yeniden yorumlar. Öyle ki klasik materyalist anlayışın katı ekonomik determinizmini aşarak, maddeyi sabit ve değişmez bir yapı olarak görmek yerine, hareketli ve dönüşebilen bir varlık olarak ele alır. Örneğin, Marx'ın eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde, ekonomik güçlerin insan davranışlarını tamamen belirlediği görüşüne karşı çıkan yeni materyalizm, özgürlüğün ve direnişin maddeye içkin olduğunu savunur (Rieger & Waggoner, 2016, s. 160-161). Bu çerçevede, yeni materyalizmde özgürlük, yalnızca insan ve toplumsal yapılarla sınırlı değil, maddenin doğasında bulunan bir özellik olarak karşımıza çıkar.

Görüldüğü gibi, Rieger ve Waggoner'in aktarımıyla yeni materyalizm, aşkınlık fikrini reddederek, ama aşkın olarak görülen şeyleri de maddeye dahil ederek, her şeyi 'maddeye içkin' bir sistem içinde ele alır ve madde ile düşünce arasındaki karşıtlıkları reddeden monist bir bakış açısına hizmet eder. Bu yönüyle Rieger ve Waggoner'a göre

(2016, s. 8) yeni materyalizmde Spinoza ve Deleuze'ün etkisi söz konusudur. Ancak Deleuze, klasik materyalist yaklaşımdan farklı olarak, *yaşamı* yalnızca maddi varlıkların biyolojik süreçleriyle açıklamaz. Ona göre 'yaşam' maddeden bağımsız bir biçimde, yaratıcı ve dönüştürücü bir güçtür. Bu yüzden, Eagleton'a göre Deleuze'ün düşüncesi 'yeni materyalizm' gibi "*maddeye etkinlik kazandıran*" görüşlerden bile farklıdır; çünkü o, yaşamı doğrudan maddeden kopararak neredeyse ruhanileştirilmiş bir güç olarak görür (Eagleton, 2024, s. 23). Eagleton bu bakış açısını, *dirimselci materyalistlere* benzetir. Zira Deleuze'ün akıl hocası Spinoza'nın tanrı veya doğa (*deus sive natura*) anlayışına benzer olarak dirimselci materyalistler tanrıyı bile bir 'süper-nesne' olarak görme eğilimindedirler (Eagleton, 2024, s. 23). Bu anlamda "*tin sadece daha kusursuz daha saf bir madde çeşidi*" (Eagleton, 2024, s. 24) olarak tarif edilir. Zira yeni materyalizmin tanrı ve ruha bakış açısı, tam olarak böyle bir düşünceden hareketle ilerler. Bu ilerleme bizi, "yeni materyalizmde dinin yerinin ne olduğu" sorusuna yöneltecektir.

1.3.3. Yeni Materyalizmde Din

Yeni materyalizm, din konusunu doğrudan ele alan fazla çalışma içermez ancak düşüncesinde dini ve ruhani çağrışımlara rastlanır. Örneğin, Rieger ve Waggoner'a göre (2016, s. 9) Heidegger'in 'teknolojik düşünce' eleştirisine bir alternatif olarak, yeni materyalizm, gerçekliği hesaplamacı ve sömürücü bir şekilde kavramaya karşı çıkıp, daha içkin ve dünyasal bir düşünme biçimi önermeye çalışır. Ancak, burada bu içkin düşünceyi nasıl dini bir bağlamda ele alabileceğimiz sorusu, cevaplanmaya açık kalır.

Haricen, Crockett ve Robbins, Feuerbach'ın materyalist din anlayışına dayanarak, yeni materyalizmin din ile ilişkilenebileceğini öne sürer. Feuerbach'a göre din, insanın kendi ideallerini aşkın bir varlık olarak yansıtmamasından ibarettir; yani din, özünde insana dair bir fenomendir. (Rieger & Waggoner, 2016, s. 10). Bu anlayış, dini, insanın kendini anlamasının bir aracı olarak türettiğini iddia eder. Bu anlamda Feuerbach'a göre din, insanın kendi doğasını dışsallaştırmasıdır; ki yeni materyalistler ise bu fikri, dinin maddi dünyayla iç içe olduğu şeklinde yeniden ele almaktadır.

Bu anlamda yeni materyalizmde insan, varoluşun gizemini kabul etmektedir. Bilhassa yeni materyalizm, tanrının varlığıyla materyalizmin çelişmediğini, maddeye

dayalı bir dünya görüşü içinde din, sanat ve bilim gibi alanların da yer bulabileceğini vaaz eder (Feibleman, 1970, s. 54). Böylece yeni materyalizm, klasik anlayışla yerleşmiş din algısından farklı olarak, din ile alışılmadık bir ilişkiye sahiptir.

Geleneksel materyalist eleştiri dini ‘yanlış bilinç’ olarak görmüştür; buna karşıt olarak dinsel ve ruhani düşünceler de materyalizmi tüketim kapitalizmi ile özdeşleştirerek reddetmiştir (Rieger & Waggoner, 2016, s. 157). Örneğin, Papa Benedict ve Papa Francis, materyalizmi tüketim kapitalizminin bir ürünü olarak ele alarak, onu teolojik ve ahlaki açıdan sorunlu görür. Dalai Lama da materyalizmi, insanı bencil ve doyumsuz bir varlığa indirgediği için eleştirir ve bu durumdan kurtulmanın ancak ruhsal bir devrimle mümkün olduğunu öne sürer. Ancak Rieger ve Waggoner’in (2016, 158) anlatımıyla ‘yeni materyalizm’ maddeyi yalnızca insanın yüzeysel ihtiyaçlarını karşılayan bir şey olarak görmez; maddi olanın zaten (iyilik, güzellik, hoşgörü, dua vs) ruhsal eğilimleri de içerdiğini savunarak bu ikiliği ortadan kaldırmayı amaçlar. Bunun da ötesinde yeni materyalizm, insan merkezli değil, dünya merkezli bir bakış açısını benimseyerek, insanı hakikatin tek belirleyicisi olmaktan çıkardığı ve onu evrenin yalnızca bir parçası olarak konumlandığı (Rieger & Waggoner, 2016, s. 159-160) için idealistlerin, tüketim kültürü, bencillik ve hazcılıkla ilişkilendirdiği klasik materyalizm eleştirisinden sıyrılır çünkü yeni materyalizm bu anlamda insanı kendinden ziyade evrene yönlendiren bir bakış açısı ileri sürer.

Ancak, yeni materyalizmin tanrı, ruh, din, özgürlük, güzellik ve iyiliğe yönelik bu ‘ruhani’ bakış açısı, kimi düşünürler tarafından bu anlayışın materyalizmden çok idealizme yakın olduğu şeklinde eleştirilmiştir. Örneğin, Terry Eagleton yeni materyalizmi “*maddi olmayan bir materyalizm*” olarak vaaz eder. Buna yönelik Eagleton, Slavoj Žižek’in “*Tolkien’in Orta Dünyası*” örneğini hatırlatarak; bu dünyanın sihirli ve tanrısal güçlerle dolu olmasına rağmen aynı dünyanın *materyalist* ve *tanrısız* bir dünya olmasını yeni materyalistlerin materyalizmine benzetir (Eagleton, 2024, s. 19).

Öyleyse, materyalizmin bu ‘yeni’ biçimi, madde (dolayısıyla bilim) ve ruh (dolayısıyla din) arasındaki ikiliği ortadan kaldırma iddiasındadır. Peki, ‘bilim’ ve ‘din’ kavramlarını nasıl anlamalıyız ve kökeni madde-idea tartışmasında bulunan bilim-din karşıtlığına yönelik hangi türden çözümlere sahip olmalıyız?

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE BİLİM

Bilim ve din arasında ne türden bir ilişki olabilir sorusu üzerine düşünelim. Acaba ikisi uyumlu mudur, yoksa karşıt mıdır? Eğer uyumlu olduklarını düşünürsek, yöntem ve teknikleri arasında varsayılan uyumsuzlukları açıklamak zorunda kalabiliriz. Ancak iki zıt kutup olduklarını düşünürsek, birbirlerine dönüşme ihtimali üzerine eğilebiliriz. Şüphesiz bu ihtimalin gerçekleşmesi tahayyülü muğlak değildir ve bu yüzden sorulması gerekir: din bilime, bilim de dine dönüşebilir mi? Ruse, buna ihtiyaç olmadığını söyler, çünkü ona göre bilim ve din, farklı sorular sorar ve farklı cevaplar verir, ancak yine de karşıt değildir; yalnızca alanları farklıdır (2015, s. 362). Bundan kasıt nedir? Bilim ve dinin alanlarının farklı olması ne ifade etmektedir?

Çoğu zaman bilimin “nasıl” ve dinin ise “neden” sorusuna cevap verdiği vaaz edilir. Buna bağlı olarak bilimin görevinin “açıklama” dinin ise “anlam” vermek olduğu savlanır. Zira açıklama bilgiye, anlam ise inanca atfedilir. Gerçekten de bilim bilgiye, din inanca mı dayalıdır? Bilim ve dine atfedilen bu nitelikleri topladığımızda; bilim, “nasıl” sorusuna “açıklama” ve “bilgi” çerçevesinde cevap veren fizik (madde) temelli bir disiplinken, din ise “neden” sorusuna “anlam” ve “inanç” temelinde cevap veren metafizik bir alan olarak karşımıza çıkar. Peki, bilime ve dine atfedilen bu kavramlar, yerleri değiştirilemeyecek kadar mutlak bir zemine mi sabitlenmişlerdir? Söz gelimi din bilgiye, bilim inanca karşı mıdır? Dinde bilgi, bilimde inanç varlık bulabilir mi? Dinde bilgi, bilimde inanç bulursa bile bilgi ve inanç türleri arasında bir ayrım yapabilir miyiz? Eğer öyleyse bilimdeki inanç türünü dindeki inanç ile ve dindeki bilgiyi bilimdeki bilgi türü ile karıştırmak, bizleri sonu gelmez hesaplaşmalara sürükleyebilir.

O halde bizim olabildiğince analitik, net ve basit bir şekilde, kullanılan kavramların ve sıralanan önermelerin karşı taraftaki belirlenimine dikkat etmemiz gerekecektir. Belki de tüm tartışmaların kazanımdan yoksun, düzensiz ve aynı zamanda estetikten uzak olarak sonuçlanmasının sebebi burada yatmaktadır.

2.1. DİN DEDIĞİMİZ

Din dediğimiz, etimolojik kökeni ve kavramsal tanımını dışında, tanrının varlığını, bir ibadet ve ritüeller sistemini içeren, dahası insanların psikolojik ve manevi ihtiyaçlarına cevap veren bir manevi kurum olarak karşımıza çıkar. Bu kurumun, “teo-antropolojik” bir yaklaşımla, insanlık tarihi kadar köklü olduğu (Tetik, 2023) itiraf edilir. Haddizatında bu kurumun doğuşuna dair teoriler de gerek felsefi gerekse bilimsel yöntemlerle doğal süreçlerle açıklanmak istenmiştir. Dolayısıyla iddiasını vahiy ile temellendiren dine karşıt olarak, bilimin vahiy-dışı (doğal) açıklamaları, din ile bilim arasında bir gerilime yol açtığı iddia edilmiştir. Aslında bu gerilim mantıksal bir koşul olarak neşet etmez. Zira din ve bilimin iki ayrı hakikat alanı olarak birbirine karşıt olmaları mantıken zorunlu değildir. Ancak madde-idea karşıtlığının devamı olarak bilimin içine yerleşen materyalist yaklaşımlar, bu karşıtlığı din-bilim çatışması şeklinde yeniden ortaya koymuştur. Bu durum, asıl meselenin din ile bilim arasında değil, din ile materyalist yaklaşımlar arasında olduğunu gösterir.

Bu bağlamda, madde-idea, aşkın-içkin, bu dünya-öte dünya ya da din-bilim ikilikleri çerçevesinde teizm karşıtı olarak materyalist yaklaşımların ve dolayısıyla ateizmin neyi yadsıdığını anlayabilmek için, teistlerin nasıl bir tanrıya inandığını ortaya koymak gerekir. Teistlerin nasıl bir tanrıya inandığı ise, nasıl bir tanrıyı kanıtladıklarında açığa çıkar. Bu aynı zamanda, “tanrı” nasıl bir şeydir sorusunun da cevabını içerir.

2.1.1. Tanrı Varsayımları

Düşüncesini, *Kabil*'in tanrıyla olan anlaşmazlığından hareketle geliştiren Jose Saramago, "*İnsanların tarihi, tanrı'yla anlaşmazlıklarının tarihidir*" (Saramago, 2011, s. 30) demektedir. Ancak bu düşünceye karşıt olarak insan yine de tarih boyunca evrende ve düşüncede tanrıyı aramıştır. Tanrının varlığına dair öne sürülen teorik ve pratik kanıtlama biçimlerinin zenginliği, bunun alameti olarak okunabilir.

Bu noktada belirtmelidir ki tanrının varlığına dair savlar çoğu zaman, *Semavi* veya *İbrahimi* dinlerin “mükemmel” tanrı anlayışına dayanır. Ancak tarihte tanrının anlamı bununla sınırlı olmamıştır. Örneğin, İbrahimi dinlerin soyut tanrı anlayışına Vikingler’de rastlanmamaktadır. Onların tanrıları daha çok somuttur; doğar ve ölür,

yaralanır ve iyileşirler. Korunmak için tılsımlara ihtiyaç duyabilir ve kahinlere danışabilirler (Crow, 2006, s. 148). Bu anlamda onların tanrıları kusursuz ve soyut olmaktan çok uzaktır.

Öte taraftan, din ile tanrıyı birbirinden ayırmak gerekir. Bilhassa tanrısız dinler (örneğin Budizm) olduğu gibi, din göndermeyen bir tanrı (Deizm gibi) inancı geliştirmek de mümkündür. Ancak, buna rağmen dinin kökeni ile tanrı kavramı sıkı bir anlam ilişkisine sahiptir. Bu noktada din ve tanrıdan kastedilen şeyi ortaya koymak yararlı olabilir. Öyleyse tanrı varsayımlarına yönelik bir analiz, tanrıdan kastedilen şeyin ne olduğunu anlamamıza olanak sağlayabilir. Çünkü ‘nasıl’ bir tanrının kanıtlandığını görmek, tanrıdan ‘nasıl’ bir şeyin kastedildiğini açığa çıkaracaktır. Bazı düşünürler bu kanıtlamaları *teorik* ve *pratik* kanıtlar olarak iki kategoriye ayırmıştır.

Teorik kanıtlara dair en çarpıcı örnek, ilk olarak *Canterbury*’li Anselm’in “*Tanrının Varlığı Üzerine Söylem*” olarak çevrilen *Proslogion* (1077) eserinde karşılaştığımız ‘ontolojik argüman’dır. Bu argüman daha sonra Molla Sadra, Descartes, Leibniz ve Plantinga tarafından genişletilmiş ve savunulmuştur. Amacım söz konusu argümanı uzun uzadıya tartışmak değildir ancak iddiayı kısaca şöyle ifade etmekle yetinebilirim: tanrı, tanım gereği en mükemmel varlık ise; onun var olması var olmamasından daha mükemmel olduğu için (çünkü var olmamak eksiklik ve mükemmelde eksik barınmaz) tanrı kesinlikle var olmalıdır. İşte, tanrının varlığının *teorik* ve aynı zamanda hiçbir dışsal veriye dayanmaması açısından ‘apriori’ kökenine dair görüşlerden birisi budur.

İkinci bir kanıt olarak ‘kozmozolojik delil’den söz edilir. Bu ve sonraki kanıtlama biçimleri, dışsal verilerden yola çıkması bakımından ontolojik argümandan ayrılır. Bu anlamda kozmozolojik delil, evrenin başlangıcı olduğunu ve başlangıcı olan her şeyin bir nedene ihtiyaç duyduğunu vaaz eder. Öyleyse her varlığın diğerinin nedeni olduğu gibi sonsuza giden bir zincir (teselsül) yerine, nedensiz bir nedene, hareketi başlatan bir nedene ihtiyaç vardır ve ilk nedensiz neden olan tanrı (Aristoteles, 1996, s. 236) evrenin var edicisi olarak varlık zincirini teselsülden kurtarır.

Teorik delillerden bir diğeri olarak ‘teleolojik kanıt’ zikredilir. *Amaçlılık* ya da *gayecilik* olarak anlaşılan bu kanıt, evrendeki düzen ve intizamdan hareketle, her düzenin bir düzenleyicisi olması gerektiğini iddia eder. Örneğin Aristoteles, “*düzensizden ... tanrıdan ileri gelen bir şey gibi söz etmektedir*” (1996, s. 72). Teorik

kanıtlara yönelik temellendirmeler kısaca bunlardır ancak bununla sınırlı değildir. Amacım tüm delilleri sıralamak da değildir. Şimdi, pratik deliller olarak karşımıza çıkan *Ahlak Kanıtı* ve *Dini Tecrübe Delili*'ne de kısaca değinelim.

Pratik kanıtlardan ilki Immanuel Kant'tan hareketle ortaya konan ahlak delilidir. Kant'ın tanrıyı pratik akla havale etmesi, tanrının teorik akılla bilinmesinin mümkün olmadığı düşüncesine dayanır. Çünkü ona göre bilgi özne (*suje*) ve nesne (*obje*) ilişkisidir ve tanrı asla bir nesne olmayacağı için onun bilgisinden söz edilemez. Bu yüzden Kant, tanrıya yönelik tüm “teorik” kanıtlama biçimlerini teleolojik, kozmolojik ve ontolojik olarak üç kategori ile sınırlar (1993, s.290). Kant aynı zamanda bu üç teorik kanıtlama biçimini eleştirir. Zira ona göre tanrı teorik bilginin konusu değildir çünkü tanrı bir nesne değildir. Bu anlamda tanrının varlığı ancak pratik akılda yani ‘ahlak’ söz konusu olduğunda ortaya konabilecek bir imkandır. Buna yönelik Kant, “... olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlaksal kullanımında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım” (1999, s. 5) ifadelerini not eder. Bu yüzden herkes için ortak bir ahlak yasası varsaymak gerekecektir. Örneğin, “insanda bir ahlak kanununun olduğunu Aristoteles de belirtmektedir. Aristoteles buna erdem demektedir” (Akt., Sönmez, 2024, s. 68). Bu bağlamda Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi ve Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserlerinde ahlakın, ‘en mükemmel iyi’ye yönelimli olduğunu belirtir. Bu yüzden, insanın ahlaki ödevi, bu ‘en üstün iyi’ amacına ulaşmak olmalıdır. Kant bu amaçtan ‘evrensel ödev’ (Kant, 2012, s. 79) diye söz eder. Öyle ki Kant’a göre ahlak, en üstün iyiyi gerçekleştirme misyonudur; ancak bu dünyada ‘adalet’ gibi idealler her zaman sağlanamaz. Mazlum hakkını alamaz, zalim cezalandırılmayabilir. Bu durumda adaletten vazgeçmek yerine, ahlakı tanrı ve öte dünya ile temellendirmek gerekir (Kant, 2008, s. 173-174). Böylelikle Kant, ahlakın varlığını tanrının kanıtı sayar.

Tanrı fikrinin varlığına yönelik pratik delillerden bir diğeri de *Dini Tecrübe Delili* olarak bilinir. İsminden de anlaşılacağı gibi bu kanıtlamaya göre; dinin temelinde dinsel tecrübe vardır, bu tecrübe olmazsa tanrı ve dine inanmak güçleşir. Bu kurama göre, ilk olarak insanın içinde ‘iyilik’ hissi olduğu kabul edilmelidir. Mesela, yalan söyleyen biri bile kendisine yalan söylenmesini istemez; bu, iyilik hissini bizde var olduğunu gösterir. Sönmez’e göre bunun bir kanıtı da tarihte hep iyilerin övülmüş,

yalancılara ya da zalimlerin yerilmiş olmasıdır. İkinci olarak, ‘iyi insan’ olarak işaret edilen örnek şahsiyetler vardır: Kendi çıkarını değil, başkalarını önceleyen bu kişiler (azizler, veliler gibi) tanrısal görülür, çünkü davranışları maddi bir açıklamaya sığmaz (Sönmez, 2024, s. 70). Örneğin, başkasının iyiliği için kendini feda eden kişilerin varlığı bunu destekler. Bu, dinsel bir tecrübeye delalet eder ve bu tecrübenin insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülürse, bu tecrübe açıklanmaya muhtaç evrensel bir nitelik kazanır. Ayrıca insanın *çaresizlik* hissi ve *olağanüstü* olaylar karşısındaki acziyeti ile, *dua etmeye* ve *yüce bir güce sığınmaya* olan eğiliminin de dinsel tecrübeyi desteklediğini iddia etmek mümkündür.

Bu zeminden yola çıkarak şunu söyleyebilirim: tanrıya dair bu kanıtlama türleri, tanrı fikrinin doğuşuna değil, aksine var olan tanrı inancını felsefi olarak kuvvetlendirme olarak da yorumlanabilir. Zira tanrıya dair kanıtlamalar tanrının keşfi değil, bir şekilde keşfedilen tanrının rasyonel bir zemine oturtulma çabasıdır da denilebilir. Ancak yine de tanrının kökenine ilişkin görüşler kadim bir geçmişe dayanır. Söz gelimi İlk Çağ felsefesinde, tanrının kökenine dair farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Aristoteles, tanrı kavramının insanın içsel doğasından ve evrendeki kozmik düzenden kaynaklandığını savunmuştur. Bu bağlamda Aristoteles’e göre insan, birincisi kendi ruhundan ve ikincisi yıldızların hareketlerinden yola çıkarak tanrıyı keşfetmiştir. (Akt., Sönmez, 2024, s. 24). Bu görüş, doğa ile insan arasındaki ilişkiye işaret eder ve bunun da ötesinde bu anlayış evrensel düzenin insanın düşünsel yapısına yansıdığını vaaz eder. Böylece, tanrıyı sadece aşkın bir varlık olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşsal ve kozmik bir yansıması olarak görmek de mümkündür.

Sönmez, Kant ile paralel olarak, tanrıyı tanımlamanın başlı başına bir sorun olduğunu vaaz eder; çünkü tanrı bir obje değildir. Eğer bilgi, özne ile nesne arasındaki bir ilişkiye dayanıyorsa, bu durumda tanrıyı bir bilgi nesnesi olarak nasıl tanımlayabiliriz? Ayrıca, tanrı karşıtlığı olarak ortaya atılan bazı fikirler genellikle dinsel teolojinin tanrı anlayışına yönelik itirazlardan oluşur. Ancak, tanımladığımız bir tanrıya karşı çıkmak doğrudan tanrı karşıtlığı olarak değerlendirilemez. Zira tanrıyı kabul eden kişi, tam olarak nasıl bir tanrıyı kabul etmektedir; aynı şekilde, tanrıyı reddeden kişi de nasıl bir tanrıyı reddetmektedir? (Sönmez, 2024, s. 33). Bu nedenle, öncelikle tanrı ile neyin kastedildiğini net bir şekilde ortaya koymak gerekir. Dolayısıyla, ‘tanrı var mı, yok mu?’ sorusunu tartışmadan önce, ‘tanrıdan ne

anlaşıyor' sorusunu ele almak daha önemlidir. Gerçekten de herhangi bir yöntemle kanıtlanan tanrı ile "kendinde tanrı"¹⁴ arasında birebir bir özdeşlik olmayabilir. Ancak yine de reddedilen tanrının, "hangi tanrı" olduğuna yönelik sorulacak sorunun, "kanıtlanan tanrı" olarak cevap bulması aklen muhal değildir. Hasılı, tanrı veya en azından kanıtlanan tanrı, böyle bir yolla yadsınabilir.

Bu zeminden hareketle, belirtilmesi gereken bir diğer nokta, tanrıdan anlaşılan şey ile tanrılardan anlaşılan şeyin aynı olup olmadığıdır. Bu tartışma bizi ilk inananların tek tanrı mı (*monoteist*) yoksa çok tanrı mı (*politeist*) olduğu sorusuna yönlendirecektir. Ancak bu türden bir tartışmanın, dini inanç bağlamında anlaşılmasının daha yararlı olduğunu düşündüğüm için, bunu sonraki başlıkta işleyeceğim. Ondan önce, dinin anlamı ve türlerine eğilmek faydalı olabilir.

2.1.2. Dinin Anlamı ve Sınıflandırılması

Arapça'da "borç, yükümlülük" anlamındaki *deyn* (دَيْن) kökünden türediği kabul edilen (Tümer, 1994, s. 312); ayrıca Latince'de "bağlanmak" anlamındaki *religare* kökünden türeyip İngilizce'ye *religion* olarak geçmiş olan "din" kavramı (Kulak vd., 2024, s. 278) genellikle vahiy, tanrı ve peygamber gibi unsurlarla birlikte tanımlanır. Öyle ki Hüseyini, dini şöyle tanımlar: "*İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş, peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır*" (Hüseyini, 2015, s. 11). Bu noktada, teorik bilgiden kasıt saf vahiyken, pratik bilgi ise vahyin uygulanmış numunesi olarak peygamberlerdir. Öyleyse dinin esas özünü teşkil eden en önemli üç unsur; *tanrı*, *vahiy* ve *peygamber*'dir. Kanaatim, buna ek iki unsur olarak 'ahlak' ve 'ritüel' kavramları eklenmelidir. Zira bizler, bir dini veya dinsel bir topluluğu çoğu zaman kendine has bir ahlak anlayışı ve ibadet şekli ile özdeşleşmiş olarak tanırız.

Bir başka açıdan ise politik dinlerden söz edebiliriz. Örneğin Gray, Marksizm'in de 'politik bir din' olduğunu (2020, s. 13) iddia eder. Dahası, dinin "*bir kişinin son derece hevesli olduğu ve düzenli olarak yaptığı bir etkinlik*" (*an activity that someone*

¹⁴ *Kendinde tanrı* ifadesi ile, Kant'ın "kendinde şey" (*ding-an-sich*) kavramına gönderimde bulunuyorum. Kant'a göre (1993, s. 61) kendinde şeyler bilinemez. Dahası, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi düşünürler buna yönelik "Allah'ın zatı bilinmez, sıfatları bilinir" şeklinde bir tanımlama getirmiştir. Daha fazlası için bkz: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>

is extremely enthusiastic about and does regularly) olarak tanımlanması durumunda, *Futbol*'un bile bir din olarak görülebileceği örnekleme Cambridge Üniversitesi sözlüğünde yapılmıştır.¹⁵ Bu bağlamda Althusser (2000) bu probleme uygun bir kavram bulmuştur: *Devletin İdeolojik Aygıtları*. Althusser'e göre çağımızda toplumsal tahakküm, artık ordu gücüyle değil, ideolojik baskıyla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda ideolojiler, (toplumları uyutan bir afyon gibi)¹⁶ birer “din” görevi görmektedir.

Görüldüğü üzere dinin anlamı ve tanımına dair birbirini dışlayan ve birbiriyiyle örtüşen ifadeler olmakla birlikte bu tanımlar dinin tarihsel ve toplumsal gelişimi içerisinde nasıl çeşitlendiğini ve sınıflandırıldığını anlamak açısından da önem taşımaktadır. Haddizatında şu soruyu sormak gerekir: bağlanmak (*religare*) ve borçlanmak (*deyn*) olarak karşımıza çıkan ‘din’ kavramının elemanları olan dinler, nitelik ve niceliklerine göre nasıl kategorize edilebilir?

Dinlerin sınıflandırılmasına dair *tanrı sayısı, kronolojik sıralamaları, köken yapısı, gelişim düzeyi, inanç biçimi, coğrafi kökeni* ve benzeri pek çok bakış açısı geliştirilmiştir. En bilindik ayırım olarak dinler, ‘tek tanrılı’ ve ‘çok tanrılı’ şeklinde ‘inanç biçimi’ temelinde sınıflandırılmış olsa da bu yöntem yeterince kapsayıcı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Tümer’in notuna göre (1994, s. 318) Joachim Wach, dinleri ‘kurucusu olan’ ve ‘geleneksel’ dinler olarak ikiye ayırırken; A. Schimmel ‘ilkel dinler’ ‘milli dinler’ ve ‘dünya dinleri’ şeklinde *üçlü* bir tasnif önermiştir. Bu bakış açısına göre ilkel dinler, animizm, totemizm gibi teorilere değil, somut kabile dinlerine (örneğin *Nuer, Ga, Ainu* dini) işaret eder. Milli dinler ise belirli halklara özgü olup ‘kurucusu olmayan’ geleneksel yapıya sahiptir (örneğin eski Yunan, Roma, Mısır dinleri). Dünya dinleri de evrensel mesaj taşıyan ve çeşitli halklara yayılan dinlerdir; İslam, Hristiyanlık ve Budizm bu gruba girer. Ayrıca *sakramental* (ayin ve törene dayalı), *profetik* (peygamber temelli) ve *mistik* (tasavvufi

¹⁵ Bkz: Cambridge University, Religion. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/religion>

¹⁶ Burada Karl Marx’ın dini “halkın afyonu” olarak tarif etmesine (Frolov, 1991, s. 115) vurgu yapılmıştır ancak bu ifade bilindiği gibi dine yönelik bir *olumsuzlama* olarak anlaşılır. Marx, dini “afyon” olarak nitelerken, onun kapitalist sistemde ezilen sınıfların acılarını hafifletici ve teselli edici işlevine vurgu yapmaktadır (Bilgili, 2017, s. 38-39). Dinin bir olumsuzlama olarak “afyon” şeklinde nitelenmesi, Marx’tan ziyade Marksizm’de rastlanan bir tutumdur. Zira bilindiği üzere Marx ve Marksizm arasında daima bir ayrıma gidilir.

deneyime dayalı) gibi sınıflandırmalar da yapılmıştır (Tümer, 1994, s. 318-319). Coğrafi tasniflerde ise dinler, Ortadoğu dinleri (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam), Hint dinleri (Hinduizm, Budizm, Jainizm) ve Çin-Japon dinleri (Konfüçyüsçülük, Taoizm, Şintoizm) şeklinde kategorize edilmiştir (Tümer, 1994, s. 319). Tümer aynı zamanda, tüm bu verilere dayanarak dinleri ilkel kabile, milli ve evrensel dinler şeklinde üç ana sınıfa ayırmanın en uygun yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir. Benim de kanaatim, dinleri ilkel, milli ve evrensel şeklinde sınıflandırmak, tarihsel kökenleri, toplumsal kapsayıcılığı ve evrensel iddiaları dikkate alarak din olgusunu daha sistematik ve kavranabilir hale getiren analitik bir yaklaşımdır.

2.1.3. İlerlemecilik Bağlamında Dinin Kökeni

Tarih boyunca din üzerine düşünen ve en nihayetinde dinin kökenine doğru geri gitme ihtiyacı hisseden düşünürler, dini düşüncenin kökenine dair çeşitli teoriler ileri sürmüştür. Örneğin, önceleri ‘animizm’ (her şeyin ruhu olduğu inancı), dinin en ilkel biçimi olarak kabul ediliyordu. Ancak antropolog R. R. Marett, bu görüşe karşı ‘animatizm’ kuramını geliştirdi. Bu kurama göre, insanlar animizmin iddia ettiği gibi başlangıçta her varlığa ayrı ayrı ruh atfetmemiştir. Bunun yerine, evrenin her yerinde bulunan gizemli bir güce (mana) inanmışlardır (Tümer, 1994, s. 316). Benzer olarak bu yaklaşıma karşı çıkan ilkel monoteizm tezi, Andrew Lang tarafından savunulmuş, Lang, bazı yerli topluluklarda animizme rastlanmadığını, fakat gökte bulunan ve ahlaki davranışları denetleyen bir tanrı inancının mevcut olduğunu ortaya koymuştur (Tümer, 1994, s. 317). Bu görüşler, ilerleme fikrinin bir yansıması olan ‘animizm’ inancına karşı ciddi bir eleştiri olmuştur.

Öte yandan Herbert Spencer (1820-1903), dinin başlangıcını evrimin ilk aşaması olarak ‘atalara tapınma’ ile ilişkilendirirken; James Frazer (1854-1941), büyüün ilk aşama olduğunu savunmuş, büyü yoluyla doğaya hükmetmeye çalışan insanın başarısız olunca dine yöneldiğini belirtmiştir (Akt., Tümer, 1994, s. 316).

Totemizm, ilk olarak W. R. Smith tarafından dini bir sistem olarak ele alınmıştır. Ancak zamanla bu anlayışın arkasında ekonomik gerekçelerin yattığı, yani belirli hayvan ve bitkilere yönelik tüketim yasaklarının dinsel biçimler kazandığı ortaya konmuştur (Tümer, 1994, s. 317). Freud ise (2021) bu konuya psikoanalitik bir açıdan yaklaşarak *Totem ve Tabu* adlı eserinde, totemizmin dini duygunun kökeninde yer

aldığını savunmuştur Her iki yaklaşım da totemizmin dinin oluşumundaki rolünü vurgulamaktadır. Ancak benzer olarak her iki yaklaşım da ‘spekülatif’ olmakla eleştirilmiştir.

Dinin kökenine dair ileri sürülen en yaygın kanaatler bunlardır, ancak bununla sınırlı değildir. En temelde bu kuramları iki kategoriye ayırabiliriz: teistik yaklaşımlar ve non-teistik (materyalist-pozitivist) yaklaşımlar. Söz gelimi teistik yaklaşımlar, dinin aşkın bir varlık tarafından insanı doğru yolda tutmak için gönderildiğini savunur ve dolayısıyla dinin kökenini tanrının insan ile ‘gerçekten’ iletişime geçmesine dayandırır. Materyalist ve pozitivist anlayışlar ise dini, insanın arzuları, cehaleti veya toplumsal koşullarıyla açıklayan ‘uydurulmuş’ bir olgu olarak görür (Sönmez, 2024, s. 22). Bu anlamda, bu iki temel bakış açısı, gerçek din ile uydurulmuş din ayrımına işaret eder. Zira teistler dinin gerçek olduğu olgusuna dayanırken, seküler bakış açısı dinin uydurulmuş olduğu olgusundan hareket eder.

Uydurulmuş bir olgu olarak din, kimi zaman psikolojik ihtiyaçlarla açıklanmak istenmiştir. Söz gelimi John Gray dini, ‘insanın dünyadaki yolculuğuna anlam verme çabası’ olarak tanımlar. Ona göre kabileci animistlerden, dünya dinlerinin mensuplarına, uçan daire tarikatlarına ve seküler inançlar uğruna ölen fanatiklere kadar herkes bu anlam arayışına örnektir. Hatta Gray, insan türünün ilerleyişine saygı ve hayranlıkla duyulan seküler inancın bile bu içsel ihtiyacı yansıttığını söyler (Gray, 2020, s. 9). Bu anlamıyla din, evreni açıklamak için değil, yaşanan olaylara anlam vermek içindir. Çünkü doğum ve ölüm arasında sıkışıp kalmış insan için din, bir çıkış yolu ya da bir ideal olarak garanti altına alınmak istenen gelecek tasavvurunun sunduğu konfor ve boşlukta sallanan yaşamı anlam ile sabitlemenin rahatlığını sunan mutedil bir nefes alma biçimi olarak psikolojik bir gerekçeye indirgenir.

Görüldüğü üzere, dinin tanımı çoğu zaman dinin kökenine başvurularak açıklanmaya çalışılır. Zira din üzerine konuşan düşünürler dini tanımlarken, genellikle dinin kökenini işe koşarlar. Bu düşünürlerden bir tanesi de David Hume (1711-1776) olmalıdır.

David Hume, dinin kökenini iki kategorik zeminde sorunsallaştırır: Birincisi, dinin akıldaki temeli; ikincisi, dinin insan doğasındaki kökenidir. Ona göre ilk soru kolayca çözüme kavuşturulabilir: Örneğin, kainattaki düzen ve intizam (kozmozolojik delil) zeki bir yaratıcının varlığına işaret edebilir ve akli başında her araştırmacı,

tanrıya ve dinin temel ilkelerine bu yolla inanır. Ancak Hume, insanın korku, sevgi, hayranlık ve bilinmezlik karşısındaki aciziyetinden hareketle ortaya çıkan ikinci sorunun daha karmaşık olduğunu vaaz eder. Buna göre, tanrıya inanmak her yerde ve her zaman yaygın olsa da ‘tamamen’ evrensel değildir ve bu inançlar arasında büyük farklılıklar vardır (Hume, 1995, s. 33-34). Söz gelimi, bazı toplumlarda din duygusu hiç olmamakla birlikte, sıradan iki kişi arasında bile aynı duygular tam olarak paylaşılmamaktadır.

Hume, dinin kökenine dair ortaya koyduğu iki temel olan dinin akıldaki zemini ile insan doğasındaki kökeni arasında bir ilişki kurar. Buna göre, dinin insan doğasındaki izleri, dinin akıldaki temelinden önce gelir çünkü ilk insanlar evrendeki düzenden yola çıkarak bir tanrı fikrine ulaşabilecek kadar olgunlaşmış akli yetilere sahip değillerdi. Bu anlamda Hume şöyle vaaz eder: "*Fakat ben, evrenin düzenli yapısının iyice incelenince, insanı böyle bir kanıtlamaya götürebileceğini teslim etmekle birlikte, insanlar din üstüne ilk kaba anlayışlarına yeni yeni erişmişlerken, bu düşüncenin onları etkilemiş olabileceğini hiç sanmıyorum*" (Hume, 1995, s. 36). Hume’un “böyle bir kanıtlama” ifadesinden kastı, evrendeki düzenin akıl yoluyla keşfedilmesi durumunda tanrının rasyonel olarak ortaya konabileceğidir. Bu kanıtlama biçimi de dinin akıldaki temeline işaret eder. Bilhassa dinin insan doğasındaki yeri daha önce gelir, çünkü ilkel insanın evrendeki düzen üzerine düşünecek kadar boş zamanı yoktur fakat bir çocuk doğduğunda, bu olay onun merakını cezbeder, çünkü tek düze ilerleyen doğanın aksine bu yenilik onu korkutur, "*hemen titremeye, kurbanlar kesmeye, dualar etmeye koyulur*" (Hume, 1995, s. 36). Bu bağlamda ilkel insan her gördüğü olağanüstü olaya ilahi bir sıfat atfeder, bu yüzden dinler çok tanrıcılık ile başlar.

Anlaşılabacağı üzere Hume’un bu düşüncesi tek tanrıcılık (*monoteizm*) ve çok tanrıcılık (*politeizm*) tartışmasının zeminini oluşturur. Çünkü, eğer ilk insanlar tanrıyı, evrendeki düzenden yola çıkarak bulsalar, mutlak anlamda ‘tek tanrı’ olurlardı. Ancak onlar, böyle bir yetkinliğe sahip olmadıkları için evreni bütünsel düzeniyle algılamak yerine, daha basit bir yol olan ‘evreni parçalarıyla anlamak’ ya da başka bir ifade ile tümelden değil tikelden hareketle ‘çok tanrı’ olma yoluna girmişlerdir (Hume, 1995, s. 39). Çünkü doğadaki olaylar tek tek incelendiğinde, güneşin buzu erittiğini, hastalığın sağlığı bozduğunu, savaşın barışı yok ettiğini ve gece ile gündüzün

sırasıyla birbirine galip geldiğini görürüz (Harris, 2022, s. 49). Bu yüzden, ilkel insan, doğa olayları arasındaki rekabetten ve her doğa olayının sunduğu nimetlerin farklı oluşundan hareketle, her olguya birer tanrısallık atfetmiştir.

Haddizatında Hume, dinin insan doğasındaki kökenini “umut ve korku” gibi duygulara kadar geri götürür:

“Öyleyse, çok tanrıcılığı benimsemiş olan bütün uluslarda ilk din fikirlerinin, doğada olup bitenleri seyretmekten değil, yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygıdan ve insan zihnini işleten bitmek tükenmek bilmez umut ve korkulardan doğduğu sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla da, bütün puta taparların tanrılarının alanlarını ayırarak, herhangi bir anda bir şey yaparlarken, o türlü eylemleri gözetmenin yetki alanına girdiği ve gücüne doğrudan doğruya tâbi olduğu görünmez varlığa başvurduklarını görüyoruz. Juno evlenmelerde yardıma çağrılır, Lucina doğumlarda; denizcilerin duaları Neptunus’a yönelir, savaşçıları Mars’a... Çiftçi tarlasını Ceres’in koruması altında sürer, tüccar Mercurius’un yetkesini tanır” (Hume, 1995, s. 39-40)

John Gray ise bu noktada Hume ile aynı görüşe sahiptir. Ona göre dini eğilim kadim bir tarihe ve evrensel bir anlama sahip olsa da ‘tektanrıcılık’ yerel bir kültürün ürünüdür. Söz gelimi, çoğu ilkel kültürde evrenin nasıl oluştuğuna dair mitler vardır; ama bu hikâyelerde evreni yaratan bir tanrı nadirdir. Ancak buna rağmen tanrısız değillerdir. Öyle ki tanrılar ya da ruhlar olabilir ama doğaüstü değil, doğaldırlar. Zira Gray’e göre insanlığın ilk dini olan animizmde, doğa ruhlarla doludur (Gray, 2020, s. 9-10). Ancak Gray’in bu görüşü, Hume’dan ayrı olarak bir “ilerleme” fikrine işaret etmez. Gray’in ‘animizim’ tespiti, ilerleme fikrinin bir sonucu değildir.

Hume’un (1711-1776) insanlığın ilk dininin çok tanrıcı olduğuna dair tezi yeni değildir, nitekim Hume’un çağdaşı olan Voltaire (1694-1778) kendisinden önceki bazı düşünürlerin bu iddiayı ortaya koyduğunu vaaz eder ve aynı zamanda, insanların ilkin çok tanrıcı olduklarına dair tezi çürütmeye girişir. Öyle ki Voltaire, dinin çok tanrıcılık ile değil tek tanrı anlayışı ile başladığını iddia eder (Voltaire, 1995, s. 305). Ona göre insanlar, doğa olaylarından duydukları korku nedeniyle başlangıçta tek bir üstün güce inanmış ve bu gücü yatıştırmak amacıyla ona armağanlar sunmuştur. Bu bağlamda insanlar doğaya değil, korktukları olaylara tapınmışlardır. Bu üstün güce de ‘efendi’ anlamına gelen isimler vermişlerdir: *Baal, Adonai, Knef* gibi (Voltaire, 1995, s. 305-308). Bu anlamda Voltaire, ilk insanların doğa olaylarını açıklayacak bilgiye sahip olmadığını, dolayısıyla çok tanrıcılığın sonradan ortaya çıktığını savunur. Farklı

kültürler zamanla kendi tanrılarını yaratmış olsalar da çoğu toplumun başlangıçta tek bir tanrıya taptığını ima eder.

Öyleyse Voltaire, Hume'dan ayrı olarak ilk insanların başlangıçta tek bir tanrıya inandığını, ancak Hume ile benzer olarak da bu inancın felsefi bir akıl yürütmeden değil, duygulardan kaynaklandığını vaaz etmiştir. Zira ona göre her köy, zayıflığını hissedip güçlü bir koruyucuya ihtiyaç duyuyordu. Bu koruyucu, ormanda, dağda ya da bulutta yaşayan, tek ve maddi bir varlık olarak hayal ediliyordu. Bilhassa civar köylerin birbirinden farklı tanrıları olmasına rağmen, bir köy, kendi tanrıları dışında bir başka tanrıya inanan başka köylerin bu inancına hayret ediyordu (Voltaire, 1995, s. 307-308). Voltaire için antropolojik verilerin sunduğu bu örnek, ilkel insanın 'tek tanrılı' zihin yapısını anlamak açısından önemlidir.

Voltaire devamında, zamanla insanların doğayı inceledikçe tanrı sayısını arttırdıklarını söyler. Elementler, denizler, ormanlar ve gök cisimleri için ayrı tanrılar yaratıldı. Güneşe tapınma gibi inançlar yaygınlaştı; sonunda soğan ve kedilere kadar tanrılar türedi. Ancak akıl geliştikçe filozoflar, Babilliler'den Romalılar'a, tek bir yüce tanrıya geri dönmeye başladı. Bu fikir halka açıkça söylenmedi, çünkü geleneksel inançlara karşı çıkmak tehlikeliydi. Voltaire'e göre Orpheus gibi kişiler, tek tanrıya tapınmayı gizli törenlerle yaydı. Roma'da *Deus optimus maximus*, Yunan'da *Zeus* gibi yüce tanrılar kabul gördü; diğer tanrılar ise ikinci derecede sayıldı. Yahudiler ise İskender'den beri açıkça tek tanrıya tapıyordu (Voltaire, 1995, s. 308-310). Voltaire'in bu eleştirisi, 'ilerleme' fikrine bir karşı çıkış olarak görünse de aslında ilerleme fikrini desteklemektedir. Çünkü burada da tek tanrıdan çok tanrıya ve en nihayetinde tek tanrıyla sonuçlanan bir gelişim ve ilerleme süreci söz konusudur.

Bu zeminden hareketle, Hume'un ifade ettiği ve Voltaire'in de dolaylı olarak katkıda bulunduğu görüşe göre, tarih boyunca din tahayyülü bir gelişim ve ilerleme içerisinde seyretmiştir. Dahası, kimi düşünürler, ilerleme fikrinin bizzat kendisini spesifik bir dinden çıkarsamaktadır. Deyim yerindeyse, ilerleme fikri dinlerin de doğuşunu açıklama iddiasında olan bir teoridir ancak buna mukabil, ilerleme fikrini de açığa çıkaran yine bir dindir. Yani, dinlerin doğuşunu açıklama iddiasında olan teori, esasında yine bir dine dayanır. Burada sözü edilen din, Hristiyanlıktır.

Gray'e göre ilerleme fikrinin temeli Hristiyan teolojisinde aranmalıdır. Örneğin kötülüğün ancak kıyametle birlikte nihai olarak ortadan kalkacağı yönündeki Hristiyan

inancı, zamanla yerini, kötülüğün tarihsel süreç içerisinde insan çabasıyla kademeli olarak azaltılabileceği düşüncesine terk etmiştir (2020, s. 31-32). Mesih figürü olarak İsa'nın yeryüzüne dönüşü inancı korunmuş; ancak bu dönüş, artık ilahi bir müdahale sonucunda değil, dünyanın insan eliyle dönüştürülmesinden sonra gerçekleşecek bir olay olarak tahayyül edilmiştir.

Tanrının insanların ruhlarını yaratması, Hristiyan ilahiyatına göre, onun kendini tanıma arzusuna dayanıyordu; insanlık, tanrının kendini görebildiği bir aynaydı. Gray'e göre bu anlayış, tanrının kendini çok sayıda parçaya bölerek dünyayı yaratması ve tarihin de bu parçaların yeniden birleşme süreci olması fikrini doğurdu. Bu mistik çerçeve, zamanla Hegel'in dünya tını felsefesiyle ve Marx'ın diyalektik materyalizm inancıyla felsefi ve seküler bir biçim kazandı. Her ikisi de tarihi, ilerledikçe mükemmelleştiren ve insanın kendini bilinçli bir özneye dönüştürdüğü diyalektik bir süreç olarak gördü. Bu anlamda Gray, "*tarihi insan ergisinin bir süreci sayan modern felsefeler Orta Çağ ilahiyatçılarının mistik kurgularının yan ürünleridir*" (Gray, 2020, s. 36) diyerek, Modern Çağ'ın Orta Çağ'dan aşağı kalır bir yanının olmadığını ve dolayısıyla ilerleme fikrinin bir mit olduğunu iddia eder.

Buna mukabil Gray'e göre Whitehead, Alexander ve Teilhard de Chardin evreni, bilinçli bir sona doğru evrimleşen bir süreç olarak yorumlamış; bu görüşler, ilerleme fikrini evrimle temellendirmiştir. Ancak Darwin'in kuramı, evrimi herhangi bir bilinç ya da amaç yönelimi taşımayan, teleolojiden arınmış bir süreç olarak tanımlar. Doğal seçimde, Darwin'in ifadesiyle, "*rüzgârın esişinden daha fazla bir tasarım yoktur*" (Akt., Gray, 2020, s. 61-62).

Hristiyanlıktan kök alan ilerleme fikrinin Modern Çağ'daki en güncel uzantısı ise insan evriminin en nihayetinde bilim ve teknoloji sayesinde yüce bir varlıkla kemâle ereceğini salık vermesidir. *Transhümanizm* ismi verilen bu anlayış, insanın kendini ilahlaştırma yönündeki modern projenin teknolojik uzantısıdır. Günümüz savunucuları, tanrısal nitelikler olarak, ölümsüzlüğe ve mutlak güce ulaşabileceklerine inanır. Gray'e göre Harari, *Homo Sapiens* ve *Homo Deus*'ta bu ilerleyişin insanı tanrı benzeri bir varlığa dönüştüreceğini, fakat aynı zamanda kendi varlığını da tehlikeye attığını (Gray, 2020, s. 76) not eder.

Görüldüğü üzere aydınlanma sonrası anlayışlar, ilkelik ve gelişmeyi ilerleme fikriyle temellendirir. Bu görüşe göre, insanın organik ve ruhsal gelişimi birbirine

paraleldir. Bu anlamda *ilerleme* düşüncesi, tarihi iyiye ve kötüye ayrılmış bir çizgi olarak görür. Bu bakış açısına göre, yeni olan her zaman daha üstün, eski olan ise geri kalmıştır. Zamanın kendisi bir ölçüt haline gelir ve ilerledikçe insanlık daha aydınlık bir çağa ulaşır. Bu yüzden Yeni Çağ'a *Aydınlanma* denmiş, Orta Çağ ise *karanlık* olarak tanımlanmıştır (Sönmez, 2024, s. 23). Orta Çağ karanlığından kasıt, bilimle birlikte fikrî gelişmelerin de geride kaldığı, hatta bu gerilemenin sadece Modern Çağ'a kıyasla değil de İlk Çağ'a kıyasla bile bir anlayış ve hoşgörü geriliğine işaret ettiği savıdır (Arslan, 2006, s. XV). Bu noktada, tarih ilerledikçe ve bilim geliştikçe, pozitif bilimlere paralel olarak sosyal bilimlerde de ilerleme yaşandığı savında bir çelişki görülür. Eğer eski olan kötü, yeni olan hep iyi olarak görülecek ise, bu durumda Orta Çağ'ın İlk Çağ'dan bile daha geri olduğunu iddia etmemiz kötü bir fikir olabilir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, Orta Çağ bazı durumlarda İlk Çağ'dan daha geri olduğu düşünülür.

Öte yandan dini pozitif bilimlerin yöntemleriyle anlamaya çalışmak, bu yöntemin Yeni Çağ'da fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilimlere sağladığı başarının bir benzerini sosyal bilimlere de aynı şekilde uygulanabileceğine duyulan inançtan kaynaklanır. Bu türden bir anlayış, manayı veya ruhsal olanı, maddi olanın yöntemleriyle anlamaya çalışmak ve dolayısıyla ruhu bedene indirgemeye çalışmak anlamına gelir ki problem tam olarak burada başlar ve bunun neticesinde ruhsal olanın 'maddi olan hiçbir yönetime' karşılık gelmemesinden dolayı 'materyalizm' temelinde 'ateizm' inancı güç kazanır. Bu yöntem sapmasından kaynaklanan hatalı vargıyı şuna benzetebiliriz: Düşünün ki tüm hayatı tek bir duyu (tatma) yoluyla anlamaya çalışıyorsunuz. Temas ettiğiniz her şeyi sadece tatlarına göre kategorize ediyor ve anlamlandırıyorsunuz. Hava, ateş, su, toprak, sevgi, öfke, ritim ve diğer her şey ancak tatları varsa sizin için ontolojik bir statü kazanıyor. Böyle bir durumda, diğer işitme duyularından biri (örneğin görme) ile kolayca varlığına şahit olacağınız bir şeyin renginin ne olduğu hakkında inceleme yapılması sizden istendiğinde, renklerin hiçbir tadı olmadığı gerekçesiyle ya renkleri tatsızlaşmış birer tada indirgiyor ya da renk inkarcılığına eğilim gösteriyorsunuz. Böylelikle, dünyayı tatlar üzerinden algılamaya yönelik başarılarınızın, renklere yönelik de devam edeceğine inanıyorsunuz. Ancak görülmelidir ki, her 'yöntem' kendi sınırları içerisinde 'başarılı' olmaktadır. Eğer, benzer bir başarı yakalanmak isteniyor ise bunun 'nevi şahsına münhasır' tek bir

yöntemle olmayacağı ve yöntem değiştirmenin elzem olduğu görülmelidir. Öyleyse, pozitif bilimlere dair başarılı bir açıklama sunan ilerleme fikrinin doğrudan sosyal bilimlere uygulanması daima doğru sonuçlar vermeyebilir.

Bu anlamda, dinin kökeni ve oluşumu üzerine geliştirilen ve özellikle Batı'da ortaya çıkan materyalist-pozitivist yaklaşımların din olgusunu dayandırdığı ilerleme fikrinin gözden geçirilmesi gerektiği açıktır.

Öte taraftan, antropologlar ve sosyologlar, ilkel dinleri incelerken üç temel eğilimle karşılaşır. Bunlar, *naturizm* (doğacılık) *animizm* (ruhçuluk) ve *totemizm* (sembolcülük) olarak karşımıza çıkar.

Naturizm, dinin doğadaki nesnelere ve olaylardan kaynaklandığını savunur. İnsanlar, nehri sonsuzlukla, ateşi vazgeçilmezlikle, aslanı güçle bağdaştırarak bu unsurlara tanrısallık atfetmiştir. Söz gelimi doğadaki büyüklük ve heybet, tanrı fikrini doğurmuştur. Örneğin, ufuk sonsuzluk hissini, dolayısıyla ezeli-ebedi bir tanrı kavramını tetiklemiştir. Bu düşünceye, Descartes'in argümanı ile karşı çıkılabilir: ona göre böyle yüce ve sonsuz bir varlık fikri, bizim gibi sınırlı varlıklar tarafından üretilemez, dahası dış dünyadan da türetilemez çünkü dış dünya da kusurludur (Descartes, 2019). Sönmez'e göre de ufuk neden sonsuzluğu, güneşin sıcaklığı neden tapınmayı gerekli kılsın ki, diye sorulabilir. Aşkın bir duygu, sıradan ve sınırlı bir olgudan nasıl doğar? Başka bir görüş, dinin korkudan kaynaklandığını ve korkulan nesnelere tanrılaştırıldığını savunur. Oysa Sönmez'e göre korku, ümit olmadan var olamaz ve aksine korku düşünceyi köreltebilir. Eğer korku dinin kökeniyse, dağlar veya denizler ilk tapınılan varlıklar olması beklenirdi; ama basit bitki ve hayvanlara da iman ve ibadet edilmiştir (Sönmez, 2024, s. 100-102). Bu, korkunun dinin temeli olamayacağını gösterir; bilhassa korkunun putperestlikte etkisi olsa da dinin özü salt korkuya dayandırılması yeterince açık bir argüman olarak görülemez.

Örneğin animizmi ele alalım. Animizm, doğayla bir bağ kurar ve yaşamın yok edilemezliğini savunur. E. B. Taylor, animizmin rüyalar, hayaller ve gök cisimlerine tapınma ile şekillendiğini belirtirken, Spencer, sudaki yansımanın ruh fikrini doğurduğunu ve dinin atalara tapınmayla başladığını söyler. Vico ise ilkel insanın gökyüzünü tanrılaştırdığına dikkat çeker (Sönmez, 2024, s. 114-119). Bu anlamda, Latince *anima* (ruh, can) kelimesinden türemiş olan ve evrenin manevi ruhlar tarafından canlandırıldığını salık veren animizme göre, ruhlar bedenden bağımsızdır

ve doğaya canlılık kazandırır. İlk dinin, ölümlerin ruhlarına tapınmayla başladığı düşünülür; mezarlar bu yüzden kutsal kabul edilir. İnsan, ölümsüzlük arayışı ve güçsüzlük hissiyle bu inancı geliştirmiş olabilir.

Durkheim ise dinin kökenini animizm ve natürizm ile açıklamayı reddeder ve totemizmin ilk dinsel anlayış olduğunu savunur. *Totem*, bir klanın kimliğini temsil eden toplumsal bir semboldür; dolayısıyla din, bireysel değil, toplumsal bir olgudur. Durkheim'a göre insan, hiyerarşi ve değer kavramlarını (üst-alt, kıymetli-kıymetsiz) toplumdan öğrenir ve bunlar *totem* aracılığıyla sembolize edilir (Sönmez, 2024, s. 122-125). Totemizm, toplumsal birlik ve iletişim ihtiyacından doğmuştur. Dövmeler gibi semboller de bu yönelimi gösterir. Totem, mutlak bir güç olarak görülür ve tanrı fikriyle ilişkilendirilir. Bu anlayışta Güneş ve Ay gibi gök cisimlerine tapınma da bu güce yöneliktir.

Öte yandan, dinin kökenine dair bir başka teori de maddi-manevi çıkar veya suistimal odaklıdır. Buna göre dinin zeki çıkar çevreleri veya din adamları tarafından insanları kandırmak için icat edilmiştir. Bu bağlamda 18. yüzyıl felsefecileri, dinin rahiplerin aldatmacası olduğunu savunmuştur (Sönmez, 2024, s. 131-132).

Görüldüğü üzere dinin kökeni oldukça zengin bir kavram çerçevesine sahip teorilerden oluşur. Ancak yine bununla sınırlı değildir ve dinin kökenine yönelik çok daha çeşitli teoriler de ileri sürülebilir. Buna göre dinin ortaya çıkmasının nedeni; Sönmez'e göre, özetle, Feuerbach'ta "*insanın kendisini yüceltmesinden*", Nietzsche'de "*insanın zayıflığından*" ve Freud'da "*insanın ruhsal rahatsızlığından*" kaynaklanır (Sönmez, 2024, s. 137-163-196). Bu yaklaşımları uzun uzadıya açıp tartışmak, tezin sınırlarını ve hedefini aşacaktır. Çünkü esas amacım, yalnızca tanrı ve dinin kökenine yönelik tartışma zeminine işaret etmekten ibarettir.

Ancak, özetle belirtmelidir ki, tanrı ve dinin kökenine yönelik tüm "uydurulmuş" din teorilerinin ortak noktası, ilerleme fikrine dayanır ve bilim geliştikçe, yani bilgi arttıkça, daha doğrusu insanlık, olgunlaşma evresine yaklaştıkça, doğal olarak çocukluk dönemine ait olan din fikrinden kopacaktır. Öyleyse bu olgunlaşma ve kopuş, bilim ile sağlanacaktır (Comte, 1853; Nietzsche, 2017, s. 63; Marx & Engels, 1976, s. 189; Oldmeadow, 2012, s. 117-119). Yani, dini yok edecek olan bilimin bizzat kendisidir. Böylece, din ile bilim arasında bir zıtlık ve düşmanlık olduğuna işaret edilir. Bu zıtlığın kökeni, madde-idea problemine dayanır. Kadim

tartışma, en nihayetinde din-bilim karşıtlığıyla yeni bir biçim kazanmıştır. Bu noktada, bilimin anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Acaba bilim, zorunlu olarak madde ile özdeşleştiği için mi dine (ideaya) karşıttır, yoksa bilimin içine gizlenmiş ideolojilerin mi bir hüneridir bu?

2.2. BİLİM DEDİĞİMİZ

2.2.1. Bilimin Tanımı ve Anlamı

Her şeyden önce belirtilmelidir ki Yeni Çağ'dan önce bilimden anlaşılan şey felsefeydi. Daha doğrusu, bilim felsefenin bir alt kategorisiydi. Ancak zamanla, özellikle “*modern deneyciliğin ortaya çıkışı*” ile, bilimler tek tek felsefeden ayrıldılar (Akarsu, 1987, s. 239). Bu anlamda, İlk Çağ ve Orta Çağ hakkında konuşurken, bilimden kastın felsefe olduğu ve felsefeden söz edilirken bilimin de işe dahil olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

‘Bilim nedir?’ sorusu pek çok kez sorulmasına rağmen, üzerinde herkesin anlaştığı bir tanım hâlâ ortaya konmamıştır; çünkü bilim, durağan bir alan olmaktan çok, hızla evrilen ve değişen bir süreçtir, aynı zamanda konuları ve yöntemleriyle sınırları tam çizilemeyen, çok boyutlu ve girift bir yapıya sahiptir, bu yüzden basit şeyleri bile tarif etmekte zorlanırken, böylesine dinamik ve karmaşık bir olguyu net, herkesçe kabul edilen bir ifadeyle açıklamak oldukça güçtür (Yıldırım, 1996, s. 16). Ancak yine de denenmiştir. Söz gelimi, Hüseyini’ye göre bilim, nesnel olup herkes tarafından test edilebilir, hipotezlerle başlar ve teorilere dayanarak olguları açıklar. Sadece belirli yönleri inceler, genellemeler yaparak kalıcı yasalar belirler ve geleceğe dair öngörülerde bulunur. Ayrıca, yanlışlanabilir olup yeni verilerle test edilip çürütülebilir (Hüseyini, 2015, s. 11). Quine’a göre ise bilime atfedilmesi gereken biricik amaç, sadece doğru öndeyilerde bulunmak değil, aynı zamanda, entelektüel merakın da giderilmesidir (Akt., Putnam, 1992, s. 270). Böylece bilim, bu özellikleriyle diğer bilgi türlerinden ayrılır.

Ancak bilimi anlamının başka yolları da vardır. Örneğin, bilimi niteleyen özelliklerden söz etmek, bilimi tanımlamaktan daha kolay olabilir. Bu anlamda bilimin olgusal, mantıksal, nesnel, eleştirel, genelleyici ve seçici gibi niteliklere sahip olduğu ileri sürülmüştür (Yıldırım, 1996, s. 19-21). Nitekim bilimin bu özellikleri, onun ayrıt

edilebilir olmasını sağlar. Ancak bu ayrımların mutlak belirleyici olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu özelliklerin bir kısmını başka disiplinlere de atfedebiliriz. Örneğin mantıksal, eleştirel, genelleyci ve seçici olmayı felsefeye ve dahi ‘nesnel’ olmayı dine mal etmek mümkündür. Zira dinler veya en azından İbrahimi dinler, her şeyi bilen, gören ve doğru sözlü bir tanrı anlayışına sahip olduklarından dolayı ‘nesnel’ olma sıfatını en çok kendilerinin hakkettiğini vaaz edeceklerdir.

Bilim veya bir başka disiplin de nesnelliği başka gerekçelerle sahiplenebilir. Bu mümkündür ve açıkçası bu tez açısından önemli de değildir. Çünkü esas meseleyi bu çerçeveye hapsetmek niyetinde değilim. Kısaca ifade etmek istediğim; sıfatların, disiplinlerin cevherleri değil ancak arazları oluşudur. Bu yüzden, bir sıfatın tek bir disiplinde sabitlenmesi bir zorunluluk değildir. Zira bir sıfatı birden çok disiplinin niteliği arasında bulmamız mümkündür. Yukarıda örneksendiği gibi, ‘eleştirel olmak’ sıfatı hem felsefe hem bilimin konusuna aynı anda dahil olabilir. Bu yüzden, örneğin “bize nesnelliği (veya başka bir niteliği) ancak bilim (veya bir başka disiplin) verir” şeklinde kurulan önermelerin mantıksal geçerliliği yoktur. Çünkü bir nitelik bir disipline dahil olabilir, ancak mutlak anlamda ona ait olamaz. Yine de çoğu ideoloji, niteliklerden güç ve prestij devşirmek adına genellikle “aitlik” iddiasına bulunma eğilimindedir.

Öyleyse, bilimi tanımlamanın zorluğu kadar, bilimi niteleyen özelliklerden söz etmenin de oldukça güç olduğu görünmektedir. Çünkü bilime atfedilen bir niteliğin bir başka disiplinde olması nedeniyle kafa karışıklığına veya bir anlam sapmasına sebep olması mümkündür. Bu noktada bilinmesi gereken en önemli ayrımlardan bir tanesi, her sıfatın her disiplinde eşit şiddette var olmamasıdır. Söz gelimi, eleştirel olmak hem bilimi hem felsefeyi niteleyen bir özelliktir ancak bu sıfat her iki disiplinde eşit şiddette var olmayabilir. Çünkü bir sıfat, bir disiplinde merkezi bir role sahip olup, bir başka disiplinde tali bir öneme sahip olabilir. Bu vargı, sıfatların disiplinler arasında dolaşabilmesi anlamında arazlar oluşunu imlediği kadar, sıfatların kendi içinde azalıp artmaları anlamında da arazlar oluşlarına işaret eder. O halde, diğer tüm kavramlar gibi bilimi de anlamaya çalışırken, bu farkı göz önünde bulundurmamak faydalı olabilir. Peki bilimi nasıl anlamalıyız? Bu soru, tarih boyunca pek çok kez cevaplanmaya çalışılmıştır.

Bilhassa, bilimin hangi disiplinleri kapsadığı ve nasıl kategorize edildiği de tartışmalı bir konudur. Kimileri, (mantıkçı pozitivistler gibi) bilimi her türlü metafizik kalıntıdan azade pozitif bilimlerden (fizik, kimya, biyoloji vb.) ve sadece doğrulanabilir önermelerden ibaret bir alan olarak tanımlar (Demir, 1992, s. 15). Bu anlayış, bilimi inançsızlık türlerine (ateizm, agnostisizm vb.) yakınlaştırır. Ancak kimileri de bilimi sosyal bilimlere kapsayacak şekilde genişletir. Daha da ileri gidersek, felsefenin de bir bilim olduğu veya olması gerektiği önerilmiştir. Söz gelimi, Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (Alm. *Philosophie als strenge Wissenschaft*) adlı eserinde, felsefenin fenomenolojik yöntemi temel olarak bir bilim olması gerektiğini ileri sürmüştür (1995, s. 16). Bu düşünceye ek, dinin de bilime dahil edilebileceğini söyleyebiliriz. Zira üniversitelerde ‘ilahiyat’ bölümü olarak çevrilen ‘teoloji’ disiplini, Yunanca kökenli olup, *theos* yani ‘tanrı’ ve ‘logos’ yani ‘bilim’ kavramlarını içeren birleşik bir kelimedir ve tanrı-bilim olarak ifade edilir. Bu anlamda, dinin ve hatta tanrının bile halihazırda (en azından isimlendirme olarak) bilime dahil edildiği söylenebilir. Benzer tartışmalar, psikoloji, sosyoloji ve tarih için de yapılmaktadır.

Ancak kimileri, tek bir bilim olmadığı, aksine bilimlerin olduğunu söyleyerek bir başka ayrıma gitmiş ve bilimlere nitelik ve yöntemlerine göre tasnif etmişlerdir. Söz gelimi Cevizci, bilimi mantık ve matematiği kapsayan formel bilimler (buna ideal bilimler de denir), fizik, kimya, biyoloji ve benzeri bilimlere işaret eden doğa bilimleri (olgusal bilimler de denir) ve psikoloji, sosyoloji, tarih ve benzeri bilimlere içine alan insan-toplum bilimleri (Cevizci, 2011, s. 76) olmak üzere üç kategoride inceler. Bu ayrıma göre, bilimin kapsamı oldukça geniştir.

Hüseyini ise daha genel bir ayrıma gider. Buna göre ‘bilim’ üç şekilde anlaşılmalıdır: Birincisi, cehalete karşı her türlü bilgiyi kapsar ve bu anlamda din de bilime dahildir (Hüseyini, 2015, s. 9). Görüldüğü üzere bu tanım, bilimin en genel tanımlarından biri olup, bilim yapmanın imkanını kolaylaştırmakta ve bilimi seçkin bir gruba ayrılmış özel uğraş alanı olmaktan kurtarmaktadır. İkincisi, daha özel olarak, insanın akıl, deneyim ve aktarımla elde ettiği tüm bilgileri içerir; ahlaktan matematiğe, tarihten astronomiye ve kelimadan sanata tüm bilimsel bilgiye sahip alanlar bu gruba girer. Üçüncüsü ise yalnızca deney ve gözleme dayalı bilgiyi ifade eden bilimin en özel ve dar tanımıdır. Bilhassa bilim-din tartışmalarında genellikle bu son anlam öne çıkar; ancak bunun yalnızca doğa bilimleriyle mi sınırlı olduğu, yoksa insan bilimlerini

de içerip içermediği konusunda görüş ayrılıkları vardır (Hüseyini, 2015, s. 9-10). Örneğin, kimilerine göre bu alana tarih, psikoloji (bazı yöntemleri hariç) ve sosyoloji giremez, çünkü fizik ve kimyada olduğu gibi laboratuvarında gözlenmeleri mümkün değildir.

Bilimin bu üç farklı anlamına rağmen, din-bilim tartışmaları genellikle üçüncü tür (pozitif) bilim anlayışı etrafında şekillenir. Çünkü bu yönüyle din, nesnel bilgi sunan bilimsel bilgidен oldukça uzak kalır. Böyle olunca din-bilim iki rakip olarak düşünülür ve her devrin fanatikleri rakiplikten düşmanlık devşirip bu iki alanın holiganları haline gelir. Esasında bilimin, özü itibari ile bir inanç sistemine ne yakın ne uzak olması beklenirken, şaşırtıcı bir biçimde, bilimden politik ve holigan bir din karşıtlığı temelinde ‘ateizm’ çıkarılır. Ancak ateizmin de farklı versiyonları olduğu için, bilimden çıkarılan her ateizm, zorunlu olarak din karşıtlığına işaret etmez. Bunu sonraki bölümlerde daha detaylı göreceğiz.

Bilimi dinin karşısında konumlandıran bir düşünür de Fransız filozof Ernest Renan’dır (1823-1892). Renan’a göre bilimin yalnızca tek bir sonucu vardır: Bilmeceyi çözmek, insanlığa varlıkların anlamına dair nihai açıklamayı sunmak, insanı kendisine açıklamak, ona –dinlerin hazır bir şekilde sunduğu ancak artık kabul edemeyeceği– inancı, insan doğasının bütünü olarak meşruiyetin tek otoritesine dayanarak vermek (Renan, 1891, s. 17). Öyle görünüyor ki Renan’ın “*bilmeceyi çözmek*” ifadesiyle kastettiği şey ‘dinin inkârı’ ile bu tatsız oyunun sonlanmasıdır. Buna göre, bilim geliştiği için, insanlık artık dinlerin hazır bir şekilde sunduğu hurafeleri kabul edecek durumda değildir. Çünkü bilginin tek meşru otoritesi bilimdir artık. Bu bakış açısı, Renan’ın çağdaşı olan Comte’un (1853) ilerlemecilik fikrinden neşet eden ‘bilim geliştikçe din yok olacak’ iddiasının bir başka ifadesidir.

2.2.2. Bilimin Gelişimi

Günümüzde, ‘bilim’ ile kastettiğimiz şeyden çok önce (ve belki de hâlâ) ‘ilkel bilim’ vardı. Söz gelimi büyü veya ilkel bilimlerden oluşan *maji* (doğüstü güçler aracılığıyla doğa yasalarını etkileme amacına dayanan büyü, sihir ya da gizemli ritüeller) tarihsel süreçte modern bilimin ilkel bir biçimi olarak değerlendirilmiştir; nitekim astroloji, astronominin; simya ise kimyanın öncülü konumundaydı ve bu tür okült uygulamalar, zamanla doğüstü inançlardan arındırılarak, Francis Bacon’ın

(1561-1626) temellendirdiği tümevarımsal yöntemeye dayanan bilimsel ilkelere tabi hâle gelmiştir (Crow, 2006, s. 12). Ancak Bacon'ın bu devrimine rağmen, 1800'lü yıllara değin astroloji dersi üniversitelerde astronomiyle birlikte verilmeye devam etti (Crow, 2006, s. 14). Ancak yine de ilkel bilimden kopuşun ve modern bilimin başlangıcının Francis Bacon olduğu söylenebilir.

Bernard Russell'a göre ise modern bilimin başlangıcı Galileo'dur. Zira Galileo, deney ve gözlemi öne çıkararak otoriteye dayalı düşünce yapısını sarsmış ve yaklaşık üç yüz yıllık bilimsel evrimin temelini atmıştır (Russell, 1969, s. 11). Burada başlangıçtan kasıt Galileo'nun modern bilimin karakteristiği olan deney ve gözlemi öne çıkarması açısından başlangıç olmasıdır, yoksa bilimsel yöntemde başka unsurların ön plana çıktığı dönemler daha geriye götürülebilir. Buna bağlı olarak Rosenberg daha genel olarak bilimi batı ile başlatır:

“Hoşumuza gitsin ya da gitmesin bilim, Avrupa uygarlığının dünyanın geri kalanına yaptığı (her yerde kabul gören) biricik katkısı gibi gözükmektedir. Bilim Avrupa'da gelişip de diğer bütün toplumların, kültürlerin, ülkelerin, nüfusların ve etnik toplulukların bu kıtadan alıp benimsedikleri biricik şeydir. Batı'nın resmi, müziği, edebiyatı, mimarisi, iktisadi düzeni, hukuksal düzenlemeleri, etik ve politik değer sistemleri evrensel bir kabul görmemiştir” (Rosenberg, 2014, s. 52)

Görülebileceği üzere bilim, batının biricik mucizesi olarak görülmekte ve bilim dışında batının evrensel bir değer ortaya koyamadığı vaaz edilmektedir. Renan'ın da düşüncesi Rosenberg ile bu anlamda örtüşür. Ancak Renan bu düşüncüyü daha retorik bir dil ile şöyle ifade eder:

“Sanıyorum ki burada da 15. yüzyılda Avrupa'da yaşanana benzer bir Rönesans gerçekleşecektir. Ancak bu, edebiyatımız sayesinde değil—çünkü edebiyatımız, Doğu dünyası için ne anlam ifade ediyorsa, 9. ve 10. yüzyıldaki Araplar için de Yunan edebiyatı ancak o kadar anlam ifade edebilirdi—bilakis bilimimiz sayesinde olacaktır. Çünkü bilimimiz, tıpkı Yunanlıların bilimi gibi, hiçbir ulusal damga taşımayan, saf insan aklının ürünü olan bir çalışmadır” (Renan, 1891, s. 43)

Görüldüğü gibi bilim, batı ile özdeşleştirilmekte ve aynı oranda diğer disiplinler konusunda batının eksikliğine işaret edilmektedir. Bu noktada çözülmesi gereken bazı açmazlar belirlemektedir: Batı, deneysel bilimler dışında dünyanın geri kalanından daha geride ise sanat, siyaset, ahlak ve dini anlama noktasındaki eksikliklerini neyle açıklamalıyız? Buna bilim mi engel olmuştur yoksa bu disiplinler bilime engel olduğu

için mi bilim kadar geliştirilememişlerdir? Dahası gerçekten de bilim, batıya özgü bir şey olabilir mi? Acaba, bilimi üreten 'saf akıl' başka dünyanın hiçbir yerinde var olmamış mıdır? Bu gerçekten büyük bir iddia olurdu. Ancak ne Renan ne Rosenberg'in iddiasının bu olduğu söylenemez. Zira Rosenberg'e göre tarihte başka uygarlıklarda da bilimin izlerine rastlanır ancak arada bir fark olması şartıyla: bu farka göre bilim, 2.500 yıl önce Grekler'de ortaya çıkmış ve Batı dışında başka hiçbir yerde eşzamanlı olarak gelişmemiştir. Bilhassa barut ve matbaa gibi bazı teknolojiler Çin'de doğsa da bu yenilikler bilimsel değil, teknik başarılarıdır. Öte yandan, astronomi kayıtları tutan uygarlıklar olsa da bunlar ussal kavrayışa dayanmıyordu. Bu anlamda Rosenberg, bilimin, Greklerden İslam dünyasına, Rönesans ve modern seküler dünyaya uzanan kurumsal bir süreç olduğunu vaaz etmektedir (2014, s. 52-53). Öyleyse, bilim her ne kadar batı merkezli olsa da başka uygarlıklar da bilime katkı sağlamış ancak bu katkılar çoğu zaman ussal kavrayış veya saf akla değil pratik gerekçelere dayanmıştır.

Belki de burada sorulması gereken en önemli soru bilimin 'nerede' başladığından çok 'neden orada' başladığına yönelik olmalıdır. Rosenberg bu sorunun cevabını coğrafi özelliklere mal eder.

Rosenberg, her ne kadar bilimin antik Yunan'da başladığını ve daha sonra müslümanlar tarafından korunduğunu ve yaşatıldığını; Rönesans ile ise Avrupa uygarlığının bilimsel gelişmenin merkezi olup bilimin ilerlemesine büyük katkı sağladığını (2014, s. 53) ifade etse de bilim sevgisinin doğuştan olmadığını, Avrupalıların DNA'larında bulunan genetik kodlardan kaynaklanmadığını (bu benim benzetmem) ileri sürer. Peki ya neden? Rosenberg'in Jared Diamond'tan aktardığına göre bilimin pratik faydaya dayalı olarak Yakın Doğu'da ve saf akıl zemininde Batı'da gelişmesinin temel nedeni, coğrafi ve ekolojik avantajlardır. Örneğin bu bölgelerde evcilleştirilebilir bitki ve hayvan türlerinin bol olması, tarımın erken başlamasını sağladı. Bu da nüfus artışı, yazının ortaya çıkışı ve teknolojik ilerlemeyi tetikledi. Avrasya'nın doğu-batı eksenindeki uygun iklimi, teknolojik yeniliklerin yayılmasını kolaylaştırdı. Avrupa'nın denizcilik avantajları da küresel yayılımı hızlandırdı. Buna karşılık, Rosenberg diğer kıtalardaki coğrafi engellerin (Sahra Çölü, Panama Berzahi) benzer gelişmeleri engellediğini (2014, s. 54-55) öngörmektedir.

Bilimin kökeni en nihayetinde bu değerlendirmeler ile sınırlı değildir, ancak dahası çerçevemizi aşacağından bu kadarı ile sınırlı kalıyorum. Özetleyecek olursak, Russell, modern bilimi Galileo ile başlatırken; Rosenberg ve Renan, bilimin Batı'ya özgü olduğunu savunur, ancak buna ek olarak Rosenberg, bu üstünlüğün genetik değil, Antik Yunan'dan İslam dünyasına, oradan da modern Batı'ya uzanan tarihsel süreçte coğrafi ve ekolojik avantajlarla geliştiğini vaaz eder.

2.2.3. Bilimin Kapsamı ve Sınırları

Tanım terimi, yöneldiği kavrama sınır çizdiği kadar, o kavram dışındaki her şeye de sınır çizmiş olmaktadır. Bu anlamda, yukarıda bilimi tanımlarken, esasında sınırlarını da belirlemiş durumdaydık. Ancak 'tanım' terimi *tanımı* gereği kısıtlı olduğundan, bu kısıtlılığı aşmak adına özellikle bilimin kapsamı ve sınırlarına ek bir parantez açmak faydalı olacaktır. Bu durumda, bilim ile bilimin anlamına yakın olan disiplinler arasına belirgin bir çizgi çekmek gerekir. Kanaatimce bu çizgi, çok defa — bilerek veya bilmeyerek— bilimin yerine kullanılan veya bilim ile karıştırılan bilimin felsefesine yönelmelidir.

Aradaki ilk fark, öncelik-sonralık ilişkisinde açığa çıkar. Zira bilim felsefesi, bilimden sonra gelir ve dolayısıyla bilim olmadan bilim felsefesi olmaz. Çünkü, felsefe "refleksif" bir disiplindir (Cevizci, 2011, s. 77). Örneğin, önce iyi-kötü vardır, sonra iyi kötü üzerine düşünme anlamında ahlak felsefesi (etik) vardır. Keza, önce bilim vardır, sonra bilim üzerine düşünce anlamında bilim felsefesi vardır. Öte yandan, nasıl ki bilim, bilim felsefesini önceler, aynı şekilde, teknik de bilimi önceler. Zira teknik, insanların pratik sorunlarını çözmek için geliştirdiği yöntemler ve araçlardan oluşur. Öyleyse "*pratik teoriden, teknik de bilimden önce gelir*" (Cevizci, 2011, s. 74). Kısacası teknik, bilimin tarihteki ilk kıvılcımı ve bilimin başlatıcı sebebidir. Böylece bilim; teknik ile bilim felsefesinin tam ortasında durmaktadır. Bilimin gerisinde başlatıcı sebep olan teknik varken, ilerisinde ise geliştirici sebep olan bilim felsefesi bulunur.

Öte yandan, bilimin gerisinde tekniğin bulunması, onun temelinde pratik ihtiyaçların (fayda) olduğunu gösterir. Ancak bu iddianın, her toplumda geçerli olmadığını, yani bilimsel gelişmenin, bazı toplumlarda faydadan çok 'bilme arzusundan' kaynaklandığını ileri süren düşünürler de vardır. Arslan, bu düşünürlere

örnek olarak John Burnet'ı gösterir. Burnet'a göre, Mısır'da geometrinin gelişmesi, Nil nehrinin taşması sonucu tarlaların tekrardan ölçülmesi gibi pratik bir faydaya bağlıydı. Ancak Yunan'da durum daha farklıydı ki onlar pratikten çok teoriye veya faydadan çok bilme isteğine değer veriyorlardı. Burnet bu vargısını, Antik Yunan'ın çok daha az bilgiyle Mısır'dan çok daha fazla isabetli bilimsel yasalara ulaşması ile desteklemektedir (Arslan, 2006, s. 33-34). Bu büyük ve bir o kadar da sorgulanması gereken bir iddiadır. Örneğin, Yunan'ın teorisinin, Mısır ve Mezopotamya'nın pratik mirası üzerine kurulu olduğunu iddia edersek; Yunan 'bilmek için bilmek', diğerleri 'fayda için bilmek' olarak özetleyebileceğimiz vaaz, Batı yüceltici bir mite dönüşmez mi? Haddizatında Platon dahi Mısır uygarlığının bilgeliği karşısında büyülediğini, bilhassa kendini çok cahil hissettiğini *Yasalar*'da itiraf eder (2021, s. 274-276). Dahası, Atina'nın gelişmesi (örneğin müzik ve geometri gibi alanlarda) için Mısır'ın yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade eder. Benzer bir övgüyü Aristoteles de tekrar eder:

“Ne zevk vermeyi ne de hayatın ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bilimlerin, tüm bu buluşların varlıklarını ortaya koymalarından sonra bulunmuş olmalarının ve onların ilk kez boş zamana sahip olmuş ülkelerde ortaya çıkmış olmalarının nedeni de budur. Bundan dolayı matematik sanatlar Mısır'da doğmuştur. Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır” (Aristoteles, 1996, s. 79)

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre Mısır'da özellikle rahip sınıfının boş zamanı olduğu için, matematik gibi bilimler orada doğmuştur. Dahası, bunu pratik fayda için değil, bilim sevgisinden dolayı yaptıkları ima edilir. Çünkü onlar ne zevk verir ne de pratik ihtiyaçları karşılar. Ancak yine de yapılır. Bu anlamda, bilimin “Yunan mucizesi” olarak sunulması, daha en başta Yunan'ın en büyük iki filozofu tarafından yanlışlanmaktadır.

Bilimin kapsamı ve sınırlarına dair dikkate değer en önemli özelliklerinden bir tanesi de bilimin yönteminin diğer disiplinlerin yöntemleri ile ne şekilde ayrıştığı meselesidir. Tekrar Renan'a dönecek olursak aradaki fark şöyle özetlenir: bilim, sonuçlarını dogmatik teoloji gibi sunmaz; inanç ilkelerinin sayısını belirlemez, belli bir madde sayısına ulaştığında durmaz. Bilimin kazandığı hakikatler, kaba zihinlere gösteriş yaparak sergilenen ağır teoremler değildir (Renan, 1891, s. 46). Öyleyse Renan'a göre, bilimin yöntemi, diğer disiplinlerden, dogmatik teoloji gibi sonuçlarını

dayatmama, inanç ilkelerini sınırlamama ve belirli bir noktada durmama özellikleriyle ayrışır. Ancak bu gerçekten böyle mi olmuştur? Bu düşünce, sonraki bölümlerde eleştirilecektir.

Russell'e göre ise bilimsel yöntem, aslında çok basit olmasına rağmen büyük zorluklarla geliştirilmiş ve çok az kişi tarafından kullanılmaktadır. Üstelik, bu kişiler bile yöntemi yalnızca belirli meselelerde uygularlar. Russell, bu düşünce için örnek bir test teklif eder.

Russell, eğer en küçük nicelik farklarını titizlikle değerlendiren ve bundan kesin sonuçlar çıkarabilen bir bilim insanı tanıyorsanız, onu küçük bir teste tabi tutabilirsiniz demektedir. Onu siyaset, teoloji, vergi sistemi, emlakçılar veya işçi sınıfı gibi konulara yönlendirirseniz, laboratuvarında asla kullanmadığı dogmatik ve temelsiz fikirleri büyük bir coşkuyla savunduğunu göreceksiniz. Bu da bilimsel düşüncenin insan için pek de doğal olmadığını gösterir (1969, s. 14-15). Öyle görünüyor ki Russell'e göre bir bilim insanı, laboratuvarında titizlikle objektif sonuçlar çıkarırken, siyaset veya teoloji gibi konularda dogmatik ve temelsiz fikirleri coşkuyla savunabilir, bu da bilimsel düşüncenin insan için doğal olmadığını ve sadece laboratuvarında işe yaradığını savlar. Buradan çıkan bir başka sonuç, bilim adamına sadece laboratuvarında güvenilmesi gerektiği midir? Acaba, kendi ideolojisi ve inancını laboratuvara taşıyan bilim insanları yok mudur? Örneğin, Hitler'de¹⁷ olduğu gibi ideolojik tezini, laboratuvarında kanıtlamaya zorlamak, ya da laboratuvarı ideolojik amaçları için bir üs olarak kullanmak, Russell'in tarifinin dışında mı kalmaktadır? Henüz açık bir soru.

Tüm bunlara rağmen Russell, bilimin doğası ve insanın kısıtlılıkları gereği bilim yapmanın her alanda mümkün olmadığını vaaz eder. Çünkü hareketlerimizi yönlendiren tüm inançları rasyonel bir deneye tabi tutacak vaktimiz yoktur. Eğer her bilgiye eleştirel yaklaşacak olursak, hayatta kalmamız zorlaşır. Bu yüzden bilimsel yöntem, doğası gereği, yalnızca en ciddi ve meslekle en ilgili konulara uygulanmalıdır. (Russell, 1969, s. 15). Buna dair şöyle bir örnek verilebilir: bir akşam yemeği için bir dostumla buluşmaya gideceğim, dostumun beni öldürmeyeceğinin bilimsel kanıtı var

¹⁷ Hitler dönemi Almanya'sında bilim, ideolojik bir araç hâline getirilerek Nazi ırkçılığının meşrulaştırılmasında kullanıldı. Sözde bilimsel ırk teorileriyle Aryan ırkı yüceltilirken, öjeni temelli uygulamalarla Yahudiler, Romanlar ve engelliler hedef alındı. Genetik, tıp ve antropoloji, kitlesel şiddet ve soykırımların bilimsel gerekçesi olarak sunuldu. Daha fazlası için bkz. Nazi eugenics. (2025, Haz 15). Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Nazi_eugenics

mıdır? Bilimsel yöntem ile doğrulanmamış ya da yanlışlanmamış bu buluşmaya gitmek bilimselliğe aykırı mıdır? Dahası, bilim yapmak için laboratuvara gitmem gerekir, öncesinde taksiye binmem gerekir. Ancak taksi şoförünün sarhoş ya da bir katil olmadığına dair bilimsel bir kanıt aramak, aslında laboratuvara hiç gidememek, dolayısıyla bilim yapamamak demektir. Hasılı, her şeye bilimsel yöntem ile yaklaşmanın bedeli, bilim yapamamaktır.

Öyleyse, yaşamın tamamını bilimsel yönteme göre düzenlemenin mümkün olmaması, bilim yapmanın daima seçkin bir azınlığın işi olması gerektiğini ilan eder. Örneğin, bir hekimin beslenme konusunda verdiği tavsiyelerin, bilimin bu alandaki tüm bilgilerinin ışığında olması gerekir. Ancak bu tavsiyelere uyacak kişi, her bilgiyi tek tek araştırarak zamana sahip değildir. Bu yüzden kişi “*bilime değil, başvurduğu hekimin bir bilim adamı olduğu inancına bel bağlamak zorundadır*” (Russell, 1969, s. 15). Görüleceği üzere, bilim tüm insanlara mal edilemeyeceğinden, çoğu insanın bilimden bilim insanına inanması gerektiği vaaz edilmektedir. Bir bilim insanına duyulan inanç ile bir din adamına duyulan inanç arasındaki fark nedir? Bu soru da cevaplanmaya açıktır. Ancak, bilimdeki inançlar bununla sınırlı değildir. Daha yumuşak versiyonları olduğu gibi, iman derecesinde katı olanları da vardır. Bu inançlar *bilimdeki varsayımlar* ile *bilimdeki ideolojiler* şeklinde ikiye ayrılmalıdır. Birincisi, yani bilimdeki varsayımlar, bilim yapmayı mümkün kılan inançlardır. Bu inançlar olmadan bilim yapılamaz. İkincisinin ise bilimle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Bunlar bilimden prestij devşiren ideolojilerdir. Şimdi bu ikili ayrıma daha detaylı eğilelim.

2.2.4. Bilimdeki Varsayımlar

Russell, Modern Çağ'da bilimi ‘yeni bir güç’ olarak görmektedir. Ona göre bu güç (bilim), bilgece (*wise-sage*) kullanıldığında insana fayda sağlar, ancak akılsızca kullanılırsa zarar verir. Bilimsel bir uygarlığın iyi bir uygarlık olabilmesi için bilgiyle birlikte *kemâl* (*wisdom-sagesse*) de artmalıdır. Russell’e göre ‘kemâl’ kavramı, hayatın amaçlarına dair isabetli bir görüş sahibi olmak demektir ve bilim bunu kendiliğinden sağlayamaz. Bu nedenle, bilimin ilerlemesi tek başına gerçek ilerlemeyi garanti edemez (Russell, 1969, s. 13). Öyleyse bilim, sadece bilimsel gelişmelerden ibaret olarak ilerlerse veya başka bir ifade ile bilim sadece ‘bilimsel bulguların

artmasından' ibaret olarak gelişirse, bu gelişme ilerlemenin bazı şartlarını karşılasa da mutlak anlamda bir ilerlemeyi garanti etmeyecektir. Bu yznden, bilimle birlikte, hayata ynelik isabetli grruşler (kemâl) de gelişmelidir.

Nitekim bilime gvenilmezse, bilimsel ilerlemeye ya da bilimin gttrereceği yere de gven duyulmaz. Bu endişeler, bilim eleştirisi iin başlangıç noktasıdır. Bu problem cözölmezse, bilim meşruyetini garanti edemeyecektir.

Örneğin Habermas, bilimin meşruyetini felsefeye dayandırır. Ona göre matematiksel biçimle deneysel yöntemi başarıyla birleştiren modern fizik, “açık ve seçik” bilginin modeli olsa da bilim, bilgiyle özdeşleşmiş değildir (1972, s. 3). Bu yznden, bilimin felsefeye ihtiyaçı vardır. Zira Habermas'ta felsefenin bilim karşısındaki tutumu, bilime meşruyetini ancak felsefi bilgi sayesinde vermesiyle belirlenmektedir. O halde, felsefeden yoksun bilim, daima eksik kalacaktır.

Öte yandan bilim adına konuşanlara göre bilim, her ne kadar cesurca *nesnellik* iddiasında bulunsa da bilimin temelindeki inançlar veya varsayımlar, bu büyük iddianın gözden geçirilmesi gerektiğini salık verir. Örneğin bilim, dış dünyanın ‘gerçek’, ‘anlaşılabilir’ ve onu anlamamın ‘değerli’ olduğunu varsayar. Çünkü dış dünyanın gerçekten var olduğu bilgisi, bilimsel yolla kanıtlanmış değildir. Dış dünyanın var olduğuna, anlaşılabilir olduğuna sadece “inanmak” gerekir. Bu inanç olmadığı takdirde, en azından mantıksal bir koşul olarak “bilim” yapılamaz. Buna ek olarak bilim aynı zamanda, evrenin ve parçalarının ‘düzenli’, ‘tutarlı’ ve ‘nedensellik yasasına uygun’ hareket ettiğine inanır (Yıldırım, 1996, s. 22). Dahası, bilimsellik iddiasında bulunanlar tüm bu özelliklerin sadece ve sadece gözlemlenebilir dünya dahilinde incelenebileceğini, bunun dışındaki yöntemlerin metafizik iddialar olmasından dolayı geçersiz olacağını varsayar. Bu anlamda, bu dünyada gerçekteşen bir olgunun sebebinin mutlaka bu dünyada aranması gerektiğini; başka bir ifadeyle, her olayın mutlak anlamda doğal bir nedeni olduğu inancına dayanan bilimsel anlayış, doğa üstü tüm bilgi türlerinin hurafe olduğuna inanır. Bilhassa bilimin bizzat bu iddiası bile bilimin temel inançları arasında yer almasından dolayı gözlemlenebilir ve kanıtlanabilir değildir; dolayısıyla bu iddianın bilimsel olmadığını söylemek pekâlâ mümkündür.

Görüldüğü üzere, bilimin temelinde metafizik iddialar veya inançlar vardır ve bilimin, imkanını dahi reddettiği ‘inanç veya metafizik’ olmadan, bilimin var olması en azından mantıksal bir koşul olarak mümkün görünmemektedir.

Bilim, çoğu zaman tarafsız, nesnel ve evrensel bir bilgi biçimi olarak sunulur; oysa gerçekte modern uygarlığın kurucu değerlerinden biridir. Sadece bir bilgi türü değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve siyasal düzenin de taşıyıcısıdır. Demir’e göre bugün “*bilimsel olarak...*” diye başlayan bir cümle, içeriği sorgulanmaksızın doğruluk payesi kazanır (1992, s. 9-11). Bilim, yıldızlardan evliliğe, çevreden tarihe kadar her konuda konuşur; çünkü artık sadece gerçekleri değil, gerçekliğin sınırlarını da o çizer. Bir bilgiyi bilim diye adlandırmak, onu dokunulmaz kılar. Bu yüzden bilimsel bilginin içerdiği gücü anlamak için, onun doğasını değil, ait olduğu medeniyetin değerlerini sorgulamak gerekir. Bilim konuşmaz; konuşturulur. Ve ona bu mutlak sesi veren, bilimin içerisine gizlenmiş ideolojilerdir. Bu ideolojiler, bilimin temelindeki varsayımlar (dış dünyanın gerçekliği, nedensellik ve düzen vb) kadar yumuşak, nötr ve zararsız değildir. Aksine, bilimi politikleştiren, aktif, katı ve bir o kadar da ‘zararlı’ kılan ideolojilerdir. Peki nedir bunlar?

2.2.5. Bilimdeki İdeolojiler

Görüldüğü gibi, içerisine ideoloji karışmamış saf bilimsel anlayışta dahi inançlar varlık bulabilmektedir, dahası bu inançlar olmadan bilim yapmanın imkânı ortadan kalkmaktadır. Şimdi, bu inançlara ek olarak, bilimde gizlenen natüralizm, pozitivism ve fizikalizm (bunlar aynı zamanda ‘materyalizm’ ortak kümesinde buluşur) olmak üzere üç ideolojiden söz edeceğiz. Materyalizm, görece çok daha eski bir fikir olmasına karşın buradan çıkan söz konusu üç ideoloji¹⁸ özellikle bilimin gelişimiyle paralel olarak ortaya çıkmıştır.

¹⁸ Natüralizm, pozitivism ve fizikalizm kavramlarının “ideoloji” olarak ele alınmasının gerekçesi, yaşamın bütününe yönelik sistematik bir “açıklama” iddiasında bulunuyor oluşlarıdır. Bu üç ideoloji arasında belki de “ideoloji” olmaya en az layık olan kavram fizikalizmdir. Çünkü henüz Natüralizm ve Pozitivism kadar siyasileşmemiştir. Ancak üç açıklama biçimi de madde temelli olduğu için, aynı zamanda “materyalist” ontolojiden kök alan ideolojilerdir. Bilindiği gibi materyalizmin, özellikle Marksizm ile birlikte ideolojik çehresi güç kazanmıştır. Bkz: tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm, bilimsel materyalizm.

Örneğin ‘Fizikalizm’ terimi, felsefe literatüründe ilk kez mantıksal pozitivizmle de ilişkili olarak 1931 yılında Otto Neurath ve ardından 1932’de Rudolf Carnap tarafından kullanılmaya başlanmış olup, özellikle *Viyana Çevresi* üyeleri tarafından savunulan ve tüm olguların nihai olarak fiziksel terimlerle açıklanabileceğini öne süren bir ontolojik görüş (Yardımcı & Çam, 2021, s. 4) olarak karşımıza çıkar.

Günümüzde ise zihin felsefesinin bir konusu olarak sıklıkla işlenen zihin-beden probleminde, zihin adını verdiğimiz fenomenin aslında bir et veya bez parçası olarak beynin hareketlerine veya işlevlerine indirgenebilir olduğunu iddia eden fizikalizm (Çelebi, 2015, s. 128), bu özel anlamıyla birlikte, aynı zamanda ve daha genel olarak doğal dünyada var olan her şeyin de fiziksel olduğu görüşünü savunur (Yardımcı & Çam, 2021, s. 4-5). Bu bağlamda ontolojik ve metafizik bir problem olarak işlenen fizikalizm, aynı zamanda epistemolojik bir yöntem olarak, fiziksel yasaların doğal dünyadaki her şeyi açıklayabileceğini salık verir (Yardımcı & Çam, 2021, s. 1). Öyleyse, fizikalizmin en nihayetinde tüm bilimsel bilgiyi tek bir birleşik dile indirgeme çabası güttüğü (Frolov, 1991, s. 177) iddia edilebilir. Bu dil, bir şey açıklanacaksa, bunun mutlaka fiziksel bir dille ifade edilmesi gerektiği, bunun dışındaki bilgilerin, fiziksel olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi gerektiği inancını açığa çıkarır. Oysa saf bilimin böyle bir şartı yoktur. Bu anlamda, fizikalizm bilimde olmayan bir şeyi bilimin nihai amacıymış gibi göstermesi açısından, bir ideoloji olarak karşımıza çıkar. Epistemolojik bir problem olarak da “Var olan her şeyin fiziksel bir açıklaması olmalıdır” ya da ontolojik bir belirlenim olarak “var olan her şeyin fiziksel olduğu” yönündeki görüşün bilimsel yöntemle test edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla fizikalizm hem epistemolojik hem ontolojik açıdan bilimsel değil; bilimin içine gizlenmiş “metafizik bir iddia” şeklinde bir yoruma gidilmesi mümkün görünmektedir.

Fizikalizmin epistemolojik iddiasına yönelik en ciddi ve en popüler eleştiri, Frank Jackson’ın, “Mary’nin Odası” düşünce deneyidir. Mary, siyah-beyaz bir odada renklerle ilgili tüm fiziksel bilgileri öğrenmiştir. Ancak odadan çıkıp ilk kez kırmızıyı gördüğünde yeni bir şey öğrenir: kırmızı görmenin nasıl bir deneyim (*qualia*) olduğunu. Jackson’a göre bu bilgi, fiziksel bilgiye indirgenemez. Bu da gösterir ki, Mary tüm fiziksel bilgileri bilse de tüm gerçekliği bilmeyebilir (Jackson, 1982, s. 130).

Öyleyse Jackson'a göre buradan çıkan nihai sonuç, fizikalizmin eksik ve yanlış olduğudur. Jackson, bu itirazına ek olarak, Thomas Nagel'in *Yarasa Olmak Neye Benzer? (What Is It Like To Be a Bat?)* adlı makalesindeki hiçbir fiziksel bilginin bize bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu anlatamayacağı ve hatta biz insanların, bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal dahi edemeyeceğimiz savından hareketle iddiasını desteklemektedir (1982, s. 131).

Burada amaç, fizikalizme yöneltilen tüm eleştirileri ele almak değildir, zira böyle bir şey tezin hacmini aşırı şişirecektir. Esas amacım, söz konusu teorilerin neden 'bilim' değil de bilim görünümlü 'ideoloji' olduklarına yönelik bir tartışma başlatmaktır.

Fizikalizme benzer olarak natüralizm de bilim görünümlü ideolojiler arasındadır. Hatta en popüler ve bilimi kendi politik hedefleri için işe koşan kişilerin en sık başvurduğu ideolojidir natüralizm. Şerebiyani'ye göre natüralizmden anlaşılan şey genellikle ontolojik bir belirlenim olarak 'gerçek'in doğayla eşdeğer olduğudur. Zira bu anlayış, evrende 'madde' ve 'doğa' dışında hiçbir gerçeklik olmadığını salık verir (Şerebiyani, 2022, s. 109). Bu noktada dikkat çeken husus, natüralizmin, doğa ile özdeşleştirilmesine ek olarak bir de madde ile, birbirini gerektiren ifadeler olarak kullanılmasıdır. Şüphesiz, bu yanlış bir kullanım değildir. Bilhassa madde ve doğa çoğu zaman aynı anlamda birbiri yerine kullanılır (Plehanov, 2022, s. 11). Bu anlamda, materyalizm ile natüralizm arasında belirttiğim üzere sıkı bir ilişki varsayabilirim. Ancak yine de materyalizm ile natüralizm arasında kısmi farklılıklar söz konusudur. Söz gelimi Orta Çağ İslam filozofu Gazali, materyalist filozoflar ile natüralist filozofları birbirinden ayırır. Ona göre, materyalist filozoflar ateisttir. Çünkü onlar, evrenin ve maddenin ezeli olduğunu, kendi canlılığında doğal bir şekilde devam ettiğini düşünürler. Natüralist filozoflar ise deisttir. Zira onlar, doğayı, canlıları ve bitkileri incelemeye odaklanan düşünürlerdir. Gazali, natüralistlerin deist olduğuna gerekçe olarak, onların özellikle anatomi bilimiyle uğraşarak organların yapısını araştırmalarını ve bu sayede Allah'ın yaratmasındaki muhteşem sanatı ve hikmeti görmelerini gösterir. Gazali'ye göre bu gözlemler, onları her şeyin bir amaçla yaratıldığını bilen, kudretli ve hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeye yöneltti (2020, s. 22-24). Şüphesiz Gazali'nin yaptığı bu ayırım, natüralizmin kendi içinde daha spesifik türlere ayrılmadığı ve yeterince incelenmediği eski bir çağa ait

olduğu için oldukça yüzeysel kalmıştır. Çağımızda, natüralizm çeşitlenmiş ve tek bir bakış açısıyla sınırlı kalmamıştır.

Öyleyse Gazali'nin bu görüşünün çağımızda değişime uğradığını söyleyebiliriz. Örneğin Enis Doko ve Caner Taslaman'a göre bütün natüralistler ateisttir ancak bütün materyalistler ateist olmak zorunda değildir. Bu yaklaşım, Gazali'nin tezinin tam zıttı olduğu için gerçekten ilginçtir. Ancak Taslaman ve Doko, bu yaklaşımı şöyle gerekçelendirir: Onlara göre ateizm, bilindiği gibi tanrının varlığını reddeden bir görüştür; natüralizm ise doğa, yani madde, enerji ve uzay-zaman dışında herhangi bir gerçekliğin bulunmadığını savunur. Bu doğrultuda natüralistler, fiziksel olarak doğrulanamayan hiçbir varlığı kabul etmez ve bu nedenle tanrının varlığını da zorunlu olarak reddeder. Materyalizm ise doğanın temelini maddenin oluşturduğunu ve bilinç dahil tüm zihinsel ve fiziksel süreçlerin maddi kökenli olduğunu savunan bir görüştür. Bu anlayışa göre materyalizm, natüralizmle büyük ölçüde örtüşse de doğrudan ateizmi zorunlu kılmaz; teorik olarak bir kişi tanrıya inanırken evrendeki tüm süreçlerin maddi olduğunu da kabul edebilir. Ancak Taslaman ve Doko'ya göre tanrı maddi bir varlık sayılmadığı için, bu tür bir ayırım nadiren görülür ve materyalistler genellikle aynı zamanda ateisttir (2015, s. 18-19). Ancak bu görüşte de bazı problemler olduğu söylenebilir. Söz konusu iddia, tüm natüralistlerin zorunlu olarak ateist olduğu ancak tüm materyalistlerin ateist olmak zorunda olmadığı yönündeydi. Buna gerekçe olarak da natüralistlerin doğa dışında bir gerçeklik kabul etmediği ancak materyalistlerin doğanın temelini maddeden ibaret olduğuna inanması gösterildi. Natüralizm tüm gerçekliği doğadan ibaret görmesine karşın materyalizm de tüm gerçekliği maddeden ibaret görmektedir. Ancak yine de natüralizmin ateizmi zorunlu kıldığı yerde materyalizmin ateizmi zorunlu kılmadığı iddia edildi. Kanaatim, burada (birazdan göreceğimiz üzere) Taslaman ve Doko, materyalizmin salt metodolojik olarak anlaşılabilmesini imkân dahilinde görürken, aynı imkânı natüralizme göstermemişlerdir. Eğer materyalizm kişinin felsefi dünya görüşünden bağımsız olarak sadece bir metot olarak kullanılacaksa, gerçekten de materyalizm ateizmi zorunlu kılmaz. Ancak, aynı imkân natüralizm için de geçerlidir. Bilhassa şimdi bu ayrımı netleştirmek gerekecektir.

Natüralizmi türlerine ayıracak olursak, üç kategoriden söz edebiliriz: (1) ontolojik/metafizik veya felsefi natüralizm, (2) metodolojik natüralizm ve (3)

epistemolojik natüralizm. Bu bağlamda tartışmanın zemini, doğrudan varlıkla ilgili olan ontolojik yani felsefi natüralizmdir. Şehbazi'ye göre ateistlerin ve genel olarak materyalistlerin önemli bir kısmı, bu kavramları açıkça ayırmak yerine, kasıtlı olarak bulanıklaştırır. Özellikle felsefi natüralizmi, metodolojik natüralizmin içinden çıkartıyormuş gibi göstererek bu iki yaklaşım arasında bir bağ kurarlar. Oysa metodolojik natüralizm, bilimsel araştırma yöntemlerinde kullanılan ve doğaüstü açıklamaları dışarıda bırakan bir yöntemden ibarettir. Bu yöntem, tanrının varlığı ya da yokluğu hakkında herhangi bir yargıda bulunmaz; bu konuda tarafsız ve nötrdür. Dolayısıyla bir insan hem bir yaratıcıya inanıp hem metodolojik natüralist olabilir. Çünkü yalnızca faydalı veya işe yaradığı gerekçesiyle, evrendeki yasaları doğaüstü açıklamalara başvurmadan açıklayabilir. Ancak materyalist ve ateist söylem, bu tarafsızlığı göz ardı ederek sanki bilimsel yöntemler doğrudan tanrının yokluğunu gösteriyormuş gibi bir izlenim yaratır (Şehbazi, 2022, s. 79). Bu anlamda 'felsefi natüralizm' yalnızca felsefi bir duruş değil, aynı zamanda bir dinin yerini alabilecek ölçüde bir dünya görüşüne dönüşebilir (Şehbazi, 2022, s. 80). Bu yaklaşım, bir anlamda bilimin içine gizlenmiş bir ideoloji olarak okunabilir. Bilhassa sorulması gereken soru, ateistlerin nasıl olur da bir yöntemden bir inanç ve ideoloji devşirdiğidir. Bunu şuna benzetebilirim: İslam'ın altın çağında, kendi asabiyesini (grup, kabile veya millet) yüceltmek isteyen bir devlet (örneğin Emeviler) ideolojisini İslam'ın bizzat kendisiymiş gibi göstermek suretiyle İslam'ın karizma ve prestijinden yararlanabilir. Tahmin edilebileceği gibi, "Hayır, senin milliyetçiliğin İslam değildir" şeklindeki karşı çıkışlara da devlet, kendi ideolojisinin İslam'ın bizzat kendisi olduğunu kanıtlamak için her yola başvurabilir. Dahası, İslam'ın söylemediği şeylerin zorla İslam'a söylettirilmesi nasıl ki İslam'a zarar veriyorsa; Bilgili'nin de savladığı üzere: *"bilimin sessiz kalması gereken konularda zorla konuşurularak yıpratılmasından ve uzun vadede toplum nezdinde itibarsızlaştırılabileceğinden"* (2017, s. 9) endişe duyulmalıdır. Gerçekten de bunun önü kesilmez ise artık bilimden değil 'bir ideolojiler yığını olarak, itibarsızlaşmış bilimden' söz edilecektir.

Natüralizmden sonra, bilimin içine gizlenmiş bir diğer ideoloji de pozitivistizmdir. Pozitivistizmin sanat, bilim ve hukuk gibi daha çok anlamı olsa da genellikle bu akım felsefi anlamıyla ön plana çıkmaktadır (Hartavi, 2017, s. 10). Bu

anlamda tezin bu çerçevesini bağlamından kopartmamak adına, pozitivistlerin felsefi anlamı ile sınırlı kalacağını belirtmek isterim.

Pozitivist düşüncenin temeli olarak ifade edebileceğimiz Auguste Comte'un "üç hal yasası" insan düşüncesinin evrimini üç temel döneme ayırır: teolojik, metafizik ve pozitif. Teolojik aşamada insanlar olayları doğüstü güçlerle, tanrının iradesiyle açıklar; dünya dini temellere dayalı bir düzen olarak görülür. Ardından gelen metafizik aşamada, doğüstü açıklamalar yerini soyut kavramlara bırakır; insan aklı öne çıkar, evrenin ve yaşamın doğa yasalarıyla açıklandığı düşünülür. Son olarak pozitif aşamada, bilgi yalnızca gözleme ve deneye dayalı olarak elde edilir; bilim, şeyleri anlamada temel araç haline gelir (Giddens, 2012, s. 46). Bu aşama özellikle Rönesans sonrası gelişen bilimsel başarılarla güç kazanmış ve Comte'un sosyolojiyi bir bilim olarak konumlandırmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlamda Giddens'a göre sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte, en başta "toplumsal fizik" kavramını kullanmışsa da benzer terimleri kullanan diğer düşünürlerden ayrılmak için "sosyoloji" terimini seçmiştir. Fransız ve sanayi devrimi gibi büyük toplumsal dönüşümlerle şekillenen düşüncelerinde Comte, bu bağlamda toplum kritiğini doğa bilimlerinde olduğu gibi gözleme ve deneye dayalı yöntemlerle incelemeyi savunmuştur. Comte'un bu minvalde temel aldığı görüş, sadece gözlemlenebilir olgularla ilgilenmeyi salık veren 'pozitivizm'dir (Giddens, 2012, s. 45). Görüldüğü üzere pozitivistlerin temeli Comte'un üç hal yasasına dayanmakla birlikte, tıpkı fizik gibi bir bilim olarak kabul edilmesi istenen sosyolojinin —başta "toplumsal fizik" kavramını kullanması bu yüzdendir— meşrulaştırılmasına yaslanır.

Viyana Çevresi ismiyle tanınan mantıkçı pozitivistler tam bu noktada Comte'un pozitivistlikten hareketle ilkelerini belirleyeceklerdir. Öyle ki pozitivistlik ile mantıksal pozitivistlik, ampirist bir anlayış benimsediklerinden dolayı aynı temelden yola çıkmaktadırlar. Bilhassa mantıksal pozitivistlik, kimi zaman *mantıksal ampirizm* olarak da vaaz edilmektedir (Hartavi, 2017, s. 11). Nitekim mantıkçı pozitivistler teolojik ve metafizik evreyi doğrulanamadıkları için reddetmektedirler (Sel, 2024, s. 20). Bilginin doğruluğu konusunda belirlenen bu ilkelerin belki de en önemli işlevi, bilim ile bilim-dışı olanı birbirinden ayıracak olmasıdır. Öyleyse bu anlayışa göre bilimin nesnel sınırları olmalıdır ki bilim ile bilim-olmayan ayrımı bu minvalde yapılabilir. Bu bağlamda, bilimi, bilim olmayandan ayırmanın ilk yolu, bilimi

metafizik kuruntulardan temizlemektir. Çünkü metafizik, doğrulanabilir bir bilgi sunmadığı gibi, bilgimizi de genişletmemektedir (Sel, 2024, s. 8). Öyleyse, mantıkçı pozitivistler deney-gözlem dışında kalan her türlü bilgiyi yadsıyacak ve bu anlamda bilimi, yalnızca doğrulanabilen önermeler (matematik vb) ve doğa bilimleri (fizik, kimya vb) ile sınırlayacaklardır. Böylece, sosyal bilimler de (tarih, coğrafya, din, felsefe vb) doğrulanabildikleri, dolayısıyla ‘anamlı’ oldukları ve deney-gözleme konu olabildikleri ölçüde dikkate alınacaklardır. Yani dikkate alınmayacaklardır.

Anlaşılacağı üzere mantıksal pozitivistin temel iddiası, özellikle metafiziğin ortaya koyduğu birçok felsefi savın anlamsız olduğudur; çünkü bu tür savlar doğrulanabilirlik ilkesine göre ne doğru ne de yanlış sayılır. Bilim, bilginin yegâne kaynağıdır ve yalnızca deneysel olarak doğrulanabilen önermeler ile analitik zorunluluklar anlamlıdır. Felsefenin görevi ise bilimin dilini çözümlmek, gözlem cümlelerinin doğrulamadaki işlevini açıklamak ve apriori bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermektir (Öztürk, 2008, s. 103). Bu noktada Hilary Putnam, mantıkçı pozitivistlerin en büyük anti-tezi olarak, Karl Popper’ın başlattığı ve daha sonra Willard V. O. Quine’in da savunduğu “yanlışlanabilirlik” kuramından hareketle ileri sürülen “Duhem-Quine” tezini (*Duhem-Quine thesis*) gösterir. Bu kurama göre, bilimsel bilgi “doğrulanarak” değil, “yanlışlanarak” ilerler. Ancak Putnam, her ne kadar Quine’ı mantıksal pozitivistin yıkan kişi olarak görse de aynı zamanda Onu mantıkçı pozitivistlerin de sonuncusu olarak görme eğilimindedir (1992, s. 269). Putnam’a göre bunun nedeni, Quine’in analitik-sentetik ayrımını reddetmesine karşın, yine de evreni bir önermeler sistemi olarak görmesiyle mantıksal pozitivistliğe işaret etmesidir (1992, s. 270).

Pozitivist bilimdeki bir diğer problem, tüm epistemolojinin bilimsel yöntemle indirgenmesidir. Oysa bilim, yalnızca epistemolojik bir kategori olarak —yani mümkün bilgi türlerinden biri olarak— anlaşılabilir. Bilgi “bilimsel yöntem” ile özdeşleştirildiğinde bu epistemolojik perspektif ortadan kalkar. Örneğin Habermas’a göre Pozitivistizm, bilimi mümkün bilgi biçimlerinden biri olarak anlamak yerine, bilgiyi salt bilimle özdeşleştirmiş ve bu anlayışı mutlaklaştırmıştır. Habermas için Comte’un başlattığı bu pozitivist anlayış, *ampirizm* ve *rasyonalizmin* unsurlarını birleştirerek, bilimsel yöntemi sorgulamak yerine onun geçerliliğine koşulsuz inanmıştır (1972, s. 4-5). Habermas, burada “koşulsuz inanmak” tabirini, pozitivist bilimin münhasır

geçerliliğine olan inanç (*belief in its exclusive validity*) anlamında kullanmıştır. Bu türden güçlü inançların, dini inançlara ne kadar benzediği sorusu da bilimsel yöntemin nesnellik iddiasının bir başka problematiği olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan, pozitif bilimin henüz cevaplayamadığı birçok temel soru vardır. Bunlar, sayı, zaman ya da örneğin ‘adaletin ne olduğu’ gibi sorulardır. Rosenberg de bu noktada Pozitivistleri eleştirir. Zira Pozitivistler, bilimi sözde-bilimden ayırmak için basit kurallar koymak istemiş, ama başarılı olamamışlardır. Bu yüzden bilimle sözde-bilim arasındaki sınırı çizmek hala bir problemdir. Bilimsel bilginin ne olduğu ve başka tür bilgiler olup olmadığı hala tartışma konusudur (Rosenberg, 2014, s. 40).

Görüldüğü üzere, Rosenberg, pozitivistlerin henüz bilimi bile sözde bilimden ayıramadıklarını, bilimin sınırlarını çizmekte başarısız olduklarını ve sayı-zaman gibi temel soruları cevaplamayı beceremediklerini vaaz etmektedir. Bu yönüyle, pozitif bilimin nesnellik iddiası zayıflamaktadır.

Bir başka açıdan pozitif bilim, her ne kadar nesnel bilgi sunduğunu ve bilim dışında bir bilgi kaynağına güvenmeyi reddettiğini vaaz etse de Rosenberg’e göre halkı ikna etmeyi başaramamıştır. Söz gelimi, 1990’larda ABD’de alternatif tıp savunucuları, bilimin yavaş ilerlediği gerekçesiyle bilim dışı yöntemler için devlet desteği almıştır. Rosenberg, 2000’lerde İngiltere’de de benzer şekilde homeopatiye (bilimsel tedavinin benzeriyle tedavi anlayışı) devlet desteği verildiğini (2014, s. 41) not eder. Ona göre, insanlar her zaman kolay çözümler, mucizevi tedaviler ve kestirme yollar arar. Bu eğilim, bilimsel devrimden yüzyıllar sonra bile, yani bilimsel devrime rağmen günümüzde hala devam etmekte ve bilimin nesnellik iddiasına olan inancın evrensel bir geçerliliğe sahip olmadığını göstermekle birlikte, insan zihninin pozitivist ve materyalist bilimin tüm çabalarına rağmen neden hala metafiziğe eğilimli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Öyleyse, bilimin içine gizlenmiş ideolojilerin tüm çabalarına rağmen, dini eğilimin gelecekte de var olmaya devam edeceği iddiasını elde tutarak, belki de daha önce bilim-din karşıtlığının, madde-idea tartışması dolayımında ele alınabilecek daha yeni ve çağdaş nedenlerine göz gezdirmek ve bu bağlamda “bilimin dini yok edeceği” görüşünün geçerliliğini incelemek gerekir. Bu inceleme, aynı zamanda madde-idea tartışmasının ‘ne zaman’ ve ‘hangi sebeple’ din-bilim problemine evrildiğine yönelik bir araştırmaya işaret etmektedir.

2.3. BİLİM-DİN KARŞITLIĞI

2.3.1. Karşıtlığın Kökeni

Bilim ve din arasındaki karşıtlık, tarihsel bir süreç içinde şekillenmiştir ve farklı dönemlerde farklı biçimler almıştır. Örneğin, İlk Çağ'da Aristoteles, evreni teleolojik (gayeci) yasalarla işleyen, ancak tanrının doğrudan müdahale etmediği bir sistem olarak gördü; dolayısıyla bu türden bir bilim anlayışı, bilimle din arasında bir çatışma yaratmadı (Hüseyini, 2015, s. 13). Öyle ki Aristocu bilim anlayışı Orta Çağ'a kadar hâkim görüş oldu. Bu anlamda bilim ve din arasında bir çatışma zemini İlk Çağ'dan miras olarak Orta Çağ'a geçemezdi. Orta Çağ'a geldiğimizde bilim ve din arasında yeni bir karşıtlık da söz konusu değildi. Zira “Orta Çağ düşüncesinde tanrı, ilk sebep, dünyanın kudretli ve alim yaratıcısı, doğayı sürekli idare eden Rab olarak kabul ediliyordu. ... İnsan da yaratılmışlar aleminin merkezi ve ekseni; tabiat ise beşerin varlığına tabiydi.” (Hüseyini, 2015, s. 14). Böyle bir zeminden hareketle bilimin konusu olan doğayı, tanrıdan ve dolayısıyla dinden koparıp karşıt hale getirmek oldukça zordu. Bir başka örnek olarak, XI. yüzyılda Gazali, bilimi Allah'ın bir kanunu saydı. Ona göre bilim, dinle çelişmek bir yana, Kur'an'ın içeriğinde temellenir; tüm ilimlerin ana hatları vahiyde bulunur ve iyice incelendiğinde bu bilimlerin ayrıntılarına ulaşmak mümkündür (Hüseyini, 2015, s. 23). Zira Gazali, din adına bilimi inkâr edenlerin, dine karşı büyük bir cinayet işlediklerini vaaz etmenin ötesinde bu türden kişileri, İslam'a hiçbir faydası olmayan “cahil insanlar” olarak görüyordu (2020, s. 29). Benzer olarak İbn-i Rüşd de bilim (felsefe) ve dinin doğaları gereği yoldaş ve süt kardeş olduklarını vaaz etmişti (2011, s. 88).

Bu noktada, Orta Çağ'a yönelik bu ifadeler, kilisenin bilim insanlarına karşı tutumu çerçevesinde eleştirilebilir. En bilindik örnek olarak, akla ilk önce Galileo'nun yargılanması gelecektir. Ancak Russell, bu durumu din-bilim karşıtlığına dayandırmamaktadır. Russell'e göre Galileo ve Engizisyon arasındaki anlaşmazlık, bilim ve din çatışmasından çok, *tümdengelim* ve *tümevarım* arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Tümdengelim yöntemini benimseyenler, bilgiyi kutsal kitaplardan çıkarırken, Galileo dini metinlere karşıt bir tavır içinde olmadan, yalnızca doğayı anlamının yöntemi olarak tek tek olguları incelemeyi seçti. Bilhassa Russell'e göre Galileo ve onun takipçileri, doğayı gözlem ve deney yoluyla anlamaya çalıştı. Orta

Çağ düşüncesi ise evrenin işleyişini ve metafizik sırları mantıksal çıkarımlarla açıklayabileceğine inanıyordu (Russell, 1969, s. 31-32). Böylece doğal olarak skolastik otorite, geleneksel bilgi sistemlerinin sarsılmasına tepki gösterdi ve bu değişime karşı sert bir tavır aldı. Ancak Russell'e göre bu tavır, din-bilim çatışması olarak görülmemelidir. Zira Galileo'nun metinleri tanrıya atıflarla doludur. Ona göre tanrı, doğadaki eylemleriyle de Kutsal Kitap'taki kutsal ifadelerle olduğu kadar mükemmel bir şekilde kendini açığa vurmuştur. Galileo bu düşüncesini Tertullian'dan aktardığı şu pasaj ile destekler: “*We conclude that God is known first through Nature, and then again, more particularly, by doctrine; by Nature in His works, and by doctrine in His revealed word*” (Galileo, 1957, s. 183). Bunun anlamı, tanrının önce ‘doğa’ aracılığıyla, ardından daha açık biçimde ‘öğreti’ ile tanındığını ve doğada eserleriyle, öğretilerde ise vahyedilmiş sözüyle kendini açığa vurduğudur. Yani, Gazali, İbn Rüşd ve diğer İslam düşünürlerinde görülen bilim ve dinin iki ayrı hakikat olduğu iddiası, Galileo tarafından tekrarlanmaktadır.

Öte yandan Galileo, kutsal kitapların bilim kitapları ile kıyas edilmemesini vaaz etmektedir. Çünkü, Galileo'ya göre eğer kutsal metinler, örneğin, gök cisimlerinin düzeni ve hareketleri hakkında insanlara bilgi vermeyi amaçlamış olsalardı ya da böyle bir bilgiyi Kutsal Kitap'tan elde etmemizi istemiş olsalardı, bu konularda, o bilimin ortaya koyduğu sonsuz sayıdaki harika sonuca kıyasla bu kadar az şey söylemekle yetinmezlerdi (1957, s. 184). Bu anlamda, kutsal metinlerin sonsuz sayıdaki tikelin bilgisini vermeyi amaçlayan bilim ile yarışmayı kendine görev edinmesi zaten saçma olacaktır. Nitekim böyle bir yarış iki kapak arasına sığmayacağı için ilahi buyruğun öz mesajını gölgeleyecektir. Görüleceği üzere, Galileo'da ve daha genel olarak Orta Çağ'da din-bilim çatışması gözle görülür bir nitelikte değildir. Aksine din-bilim arasında bir uyumun olduğu salık verilmektedir.

Öte yandan Hüseyini, din-bilim arasındaki karşıtlığın aksine, ikisi arasındaki uyuma dair bir görüşü de Spinoza'dan nakleder (2015, s. 15-16). Ona göre bu görüşün en açık alameti, Spinoza'nın tanrı ile doğayı (*deus sive natura*) özdeşleştirip, tanrıyı düşünen doğa, doğayı da uzamlı tanrı olarak ifade ederek, bilim ile dini birbiri içine geçirmesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda iç içe geçecek kadar yakınlaşmış iki olgudan zıtlık çıkarmak uygun olmayacaktır. Peki bu uyum ne zaman ve nasıl bozulmaya başlamıştır?

Hüseyini'ye göre (2015, s.16) din-bilim karşıtlığının ilk nüveleri Sir Isaac Newton ile açığa çıkmaya başlamıştır. Benzer bir görüşü LeDrew (2016, s. 15-16) iddia eder. Ancak ondan önce Newton'u tanımakta fayda vardır.

Russell, Newton ile Galileo arasında bir kıyaslamaya gider. Newton, Galileo'nun öldüğü yıl (1642) doğmuş ve 1727'de hayatını kaybetmiştir. Bu iki büyük bilim insanının çalışmaları arasındaki kısa sürede, bilim dünyası köklü bir değişim geçirmiştir. Russell'e göre Galileo, hayatı boyunca hem din hem bilim insanlarıyla çatışmak zorunda kalmış, özellikle ömrünün son yıllarında büyük baskılara maruz kalmış ve eserlerinin kınanmasının acısını yaşamıştı. Buna karşın, Newton daha 18 yaşında Cambridge'de öğrenci olduğu dönemde bile büyük bir takdirle karşılanmış ve evrensel kabul görmüştür (Russell, 1969, s. 33-34). Bu resimden hareketle Russell, Newton'un Galileo kadar zorluklarla karşılaşmamış olmasına rağmen, düşüncelerinden dolayı cezalandırılmaktan çok korktuğunu belirtmektedir. Öyle ki, Newton'un dönemi çok daha sakin ve bilimsel düşüncenin değer gördüğü bir dönemdi.

Newton, oldukça hassas ve sinirli bir mizaca sahipti; çabuk öfkelenir ve eleştirilmekten korkardı. Eserlerini bile ancak yakın dostlarının ısrarıyla yayınlıyordu. Örneğin, "*Opticks*" adlı eserinin yayımlanması sırasında Leibniz'e yazdığı bir mektupta, tartışmalardan duyduğu rahatsızlığı dile getirerek, bilim uğruna huzurunu feda ettiğinden dolayı kötü hissettiğini belirtmişti (Russell, 1969, s. 34). Russell'in ifadelerine göre öyle görünüyor ki eğer Newton, Galileo'nun karşılaştığı sert tepkilerle yüzleşmek zorunda kalsaydı, muhtemelen hiçbir eserini yayımlamazdı. Russell devamında, Newton'a gösterilen saygının, yalnızca bilimsel çalışmalarından değil, aynı zamanda dönemin siyasi koşullarından da kaynaklandığını vaaz etmektedir. Ona göre Galileo'nun yaşadığı dönemde Avrupa, *Otuz Yıl Savaşı*'nın yıkıcı etkileri altındaydı. Bu çalkantılı ortam, onun bilimsel çalışmalarına karşı daha sert tepkiler doğururken, Newton daha istikrarlı bir dönemde çalışmalarını sürdürme fırsatı bulmuştu (Russell, 1969, s. 36). Bu anlamda Newton, her anlamda Galileo'dan daha şanslıydı ancak Galileo da her anlamda Newton'dan daha cesurdu.

Böyle bir karakteristiği olan Newton, din ile bilim arasındaki karşıtlığın başlatıcısı olmayı asla istemeyecekti. Nitekim Newton, tanrıya inanmaktaydı, dahası evrenin işleyişine dair bir kısım açmazları tanrı ile ilişkilendirmekteydi. Ancak yine de evreni sabit yasalarla işleyen bir makine olarak tanımladığı ve determinist-

materyalist bilim anlayışı dolayımında evreni tanrıya başvurmadan açıklanabilirlik fikrini güçlendirdiği için istemeden de olsa din ile bilim arasındaki karşıtlığın temelini oluşturmuştur (Hüseyini, 2015, s. 16). İstemeden ifadesini kasıtlı kullanıyorum, zira Newton istese dahi hem dönemin şartları hem kendi karakteristiğinden dolayı bunu eyleme geçirmeye muktedir değildi. Buna rağmen, din-bilim karşıtlığının başlangıcı Newton'un makine-evren veya (mekanist-materyalist) modeli ile başlar ve bu başlangıcın Newton veya Newton'un yasaları olması, onun dini inancıyla hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, dini inancıyla ilgili olsaydı, muhtemelen "Newton fiziği" kavramı bugün hayatımızda olmayacaktı.

Din-bilim karşıtlığı Newton ile başladı çünkü Newton'un mekanik evren tasarımı, madde-idea tartışmasında maddeci tarafın iddiasına dökülen can suyu oldu. Bu iddia, Newton yasaları gibi 'bilimsel' yasalarla dile getirildiği için, artık maddeci anlayış, kendisini yeni bir biçimde, 'bilimin' bizzat kendisi olarak sunabilirdi. Ancak bunu yaparken, elbette doğal olarak idea karşıtlığını da bilime yerleştirecek ve dine karşı *yeni ve bilimsel* bir cephe alacaktır.

Öyleyse, Newton'dan sonra artık madde-idea tartışması yeni bir boyut kazanmakta, bu kazanım din-bilim tartışması olarak açığa çıkmaktadır. Haddizatında Newton'dan sonra din-bilim tartışması çok daha belirginleşmiştir. Benzer bir görüşü LeDrew destekler. Ona göre (2016, s. 15) Newton'un ortaya koyduğu kuramsal çerçeve, evreni anlama biçimimizde köklü bir dönüşüme yol açmış; uzun süre teolojinin sınırları içinde değerlendirilen sorulara bilimin rasyonel yöntemlerle yanıt üretebileceği fikrini güçlendirmiştir. Bu yaklaşım, evreni mistik ve ulaşılmaz bir yapı olmaktan çıkararak, belirlenebilir ve hesaplanabilir güçler sistemine indirgemıştır. LeDrew (2016, s. 16) bu devrimin aynı zamanda ateizmin *ideolojik* temelini oluşturduğunu iddia eder. Çünkü mekanik devrimle beraber bilim, artık tanrıya başvurmadan evrene dair tutarlı açıklamalar üretebiliyordu. Nitekim artık evrenin her tarafında geçerli sabit yasalara sahipti insan. Ancak yine de o dönemdeki çoğu bilim insanı hala bir dine inansa da bilimin maddi gerçekliğin kökenine dair açıklamaları dinsel metinlerin yerini tutuyordu.

Bilhassa XVIII. yüzyıla geldiğimizde dönemin Aydınlanması ve Fransız Devrimi ile determinist görüş, tanrıyı evrenden dışlayarak, artık net bir biçimde bilimin karşısına koymuştur; zira fenomenler fizik yasalarıyla açıklanmakta, vahye

gerek duyulmamaktaydı. Haricen, bu ayrımı netleştiren Immanuel Kant (1993) olmuştur: tanrı metafiziğe hapsedilip bilginin değil, inancın konusu yapılmıştır. Dahası, XIX. yüzyılda Darwin'in evrim teorisi, semavi dinlerin ilk insan anlayışına darbe vurmuş ve din-bilim çatışması doruğa ulaşmıştır. Kimi dindarlar teoriyi dinle uzlaştırmaya çalışırken, kimileri reddetmiştir (Hüseyini, 2015, s. 17-18). Bilgili'ye göre (2017, s. 20) evrim teorisinin dindar kesim arasında kabul edilmemesinin sebebi, teoriyi savunanların özellikle bu teorinin dinin 'yaratılış' anlatısını geçersiz kıldığını vurgulamalarıdır. Oysa, 'tanrı, evrim yoluyla yaratılışı mümkün kılmış olabilir' gibi basit bir yorum bile 'yapılabilir' olduğu halde, özellikle dindarların inançlarına vurgu yapılması, bilimin değil, ancak bilimin içine gizlenmiş bir ideolojinin propagandası olarak okunmalıdır.

Darwin'den önceki biyologlar, doğadaki her türün Cennet'te bulunan mükemmel bir örneğin eksik bir kopyası olduğuna inanıyordu. Onlara göre, her tür tanrının iradesinin farklı bir yansımasıydı ve ayrı ayrı yaratılmıştı. Bu yüzden, bir türün başka bir türe dönüşmesi mümkün değildi. (Russell, 1969, s. 42). Hatırlayacağımız üzere, bu görüş Lovejoy'un Platon ve Aristoteles'ten hareketle *büyük varlık zinciri* ismiyle ortaya koymak istediği teoriydi. Evet, gerçekten de Platon'un etkisini görmek mümkündür. Platon şöyle vaaz ediyordu:

"İşte, nesnelere gerçekliğini, zihne de bilme gücünü veren, iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsun, şunu bil ki iyi ideası onlardan ayrı ve onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi; kavranan dünyada da bilim ve gerçeği iyiliğe yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir" (Platon, 2010, s. 225)

Pasajdan anlaşılacağı gibi Platon, burada temel tezi olan idealar dünyasından söz etmekte ve nesnelere (kopyalar alemi) gerçekliğini veren şey olarak ideaları (asıl formları) göstermektedir. Bilhassa Platon, bilimin kaynağının "iyi ideası" olduğunu, ancak bilimin iyinin kendisi olmadığını vaaz ediyor. Bu bakış açısıyla bilim, ancak iyi ideasına yakınlaşarak değer kazanır. Yani bilim, kendi başına en yüksek hakikat değil, daha yüce bir idealin yansımasıdır. Hakikatin bir yansıması olarak bilimin inceleme konusu olan tek tek tüm maddi ve canlı varlıklar, iyi ideasının birer yansıması olduğu için kendi başlarına ayrı ve özerk varlıklardır. Birbirlerine dönüşmeleri (evrimde

olduğu gibi) mümkün değildir. Bu anlamda, Lovejoy’un da iddia ettiği gibi, ‘büyük varlık zinciri’ Darwin ile sekteye uğramıştır.

Bu noktada ulaşılması gereken esas vargı, belki de şudur: Bazıları evrim teorisini diğer hayvanlar için kolayca kabul edebilirdi, ancak Darwinizm halk arasında insanın maymundan geldiği fikriyle özdeşleşti. Bu düşünce, Kopernik’in dünyanın evrenin merkezi olmadığını söylemesi kadar ağır geldi. Halk bu iddiayı, kendi değerlerine yönelik bir saldırı tehdidi olarak algıladı. Böylelikle, evrim düşüncesi dinsel çevrelerce oldukça sert bir tepki gördü. Bilgili’nin de (2017, s. 19-22) belirttiği üzere, evrim teorisinin özellikle dini duyarlılıklara sahip insanlar tarafından kabul görmekte zorlanmasının sebeplerinden biri, teorinin ateist çevrelerce din karşıtı bir söylemle ilişkilendirilmiş olmasıdır.

Hüseyini’ye göre son olarak, XX. Yüzyılda dil felsefesi, din-bilim ilişkisini yeniden ele aldı: Buna göre bilimin dili araçsal, öngörü ve kontrol odaklı; dinin dili ise ahlak, hidayet ve kendini tanıma amaçlıdır (2015, s. 20). Zira itiraf edilmelidir ki her iki tarafı da en fazla mutlu eden görüş buydu. Çünkü her ikisine de elle tutulacak kadar somut değerler yüklendi, böylece birinin diğerini aşağılama girişimlerinin n kısmen de olsa tıkanıdı. Çünkü “anlam” ve “açıklama” insanın en temel ihtiyaçlarından ikisidir. Haddizatında insan, bilimden kopmadan ‘dindar’ olabilmenin ve dinden kopmadan ‘bilim’ yapabilmenin imkânsız olmadığını hissetti. Bu düşünceyi takiple, Modern ağ’da dil felsefesinin bu girişimi ile en nihayetinde din-bilim arasındaki karşıtlık tamamen olmasa da kısmen, daha yumuşak bir alternatif ile ötelenmiştir. Ta ki 21. yüzyılda ‘radikal’ ve ‘seküler’ bir akımın ortaya çıkışına kadar.¹⁹

2.3.2. Karşıtlığın Geleceği

Sönmez’e göre en ilkel insanlarda bile görülen tabular, yasaklar, büyüler, kurban sunmalar ve ahlaki buyruklar, din olgusunun insan hayatındaki kadim yerine işaret eder. Öyle ki:

“Daha ava çıkmadan önce avcılarının çok defa oruç tuttukları, dua ettikleri, rüya ve kimi alametler görmeleri gerektiğini görüyoruz. Av hayvanlarını belli ilkeler

¹⁹ nc bölüm, bu akıma ayrılmıştır.

ışığında öldürmeleri, (evde kalan) kadınların belli kurallara riayet etmeleri gibi hususlar var. İlkel insan, hurafeci, mit ve put imalatçısıdır.” (Sönmez, 2024, s. 20-21).

O halde, ‘kutsal’ın insan hayatındaki yeri, ilk insandan bu yana yaşamın doğal ve kuşatıcı tarafını simgeler. Zira insan doğası değışmedikçe dinin daima insanın hayatında olacağı ve bilimin gelişmesiyle dinin bir şey kaybetmeyeceği pasajın aktarmak istediği ana temadır. Peki alternatif görüşler iddialarını ne şekilde temellendirmektedir?

Örneğin Marksist-Leninist çizgi dinin, geleceğin dünyasında yerinin olamayacağını iddia eder. Zira bu çizginin diyalektik iddiasına göre tarih, komünizmin hâkim olduğu bir dünyaya kavuşacağı için, dine ihtiyaç da kalmayacaktır. Çünkü komünist teoriye göre din, ilkel toplumların düşük üreticiliğinin bir yansıması olarak, üretimden alınamayanı üst bir güçten dileme ihtiyacından türemiştir (Frolov, 1991, s. 115). Bu anlamda, komünist ütopya da üretim ve tüketime dair problemler ortadan kalkacağı için, dine ihtiyaç da kalmayacaktır.

Auguste Comte da Marksizmin bu öngörüsüne katılır ancak gerekçeleri aynı değildir. Comte’tun vurgusu daha çok dine karşı ‘bilimin galip geleceğine’ yöneliktir. Hatırlayacağımız üzere Comte’da insan düşüncesi üç aşamadan geçer: teolojik (dinsel), metafizik (soyut) ve bilimsel (pozitif). Büyü, din ve metafizik, insanlığın çocukluk evresine aittir; bilim ise olgunluk aşamasıdır (Gray, 2020, s. 15). İnsanlık, olgunluk aşamasına (bilimsel, pozitif aşama) yaklaştıkça, (geleneksel) dinlerden kopuş yaşanacaktır; zira doğru bilgi ve ahlaki ilkeler noktasında bilimden daha iyi bir rehber bulunamayacaktır. Comte, bunu bir ateist olarak değil, bir dindar olarak iddia eder. Zira Gray’e göre (2020, s. 16) Comte, ateizme eğilim sağlayan pozitif felsefenin öncüsü olmasına karşın tuhaf bir şekilde dindardır. Ancak onun “insanlık dini” (bu dini sistematik olarak sunan ilk kişi Saint Simon’dur) ismini verdiği yeni dininde, bilim insanları rahiplerin yerini alacak, yönetim sadece “işlerin idaresi”ne indirgenecek, din ise insanın kendini yüceltmesine veya “kendine tapınmasına” dönüşecektir. Nitekim Comte’un dinden uzaklaşmaktan kastı belki de tam olarak budur: geleneksel (seküler olmayan) dinlerden uzaklaşmak.

Gray, Comte’un bu düşünceleri alıp bir tarikat gibi örgütlediğini söyler. Dahası Comte, günlük ritüeller, hac yerleri, özel kıyafetler ve hatta “İnsanlık Başrahibi” gibi

dini figürler oluşturmuştur. Aşkına karşılık bulamadığı bir kadını “Bakire Anne” (Meryem Ana) ilan etmiştir (Gray, 2020, s. 16-17). Böylece Comte, geleceğin dünyasında dinin yerinin olmadığını vaaz ederken, bir taraftan da —insanın doğasındaki dini eğilimi tespit etmiş olmalı ki— kendi dinini (insanlık dini) kurmuş ve bir nevi kendi dinin peygamberi olmuştur. Hatta platonik âşık olduğu bir kızı da *Meryem Ana* ilan etmiştir.

Gray’e göre Comte’un bu dini, günümüzde “*bütün evanjelik ateistlerin savunduğu seküler hümanizmin şablonunu oluşturdu*” (2020, s. 16). Bu gerçekten ilginç bir iddia. Bilhassa Comte’un dinine ateistlerin de dahil olabilmesi, belki de sadece ateistlerin dahil olması, bilimden hareketle dini öteleyen ateizm anlayışından oldukça farklı bir iddiadır. Başka bir açıdan bakacak olursak, belki de ateistlerin Comte’a benzer biçimde din ile değil “geleneksel” dinler ile bir problemi vardır.

Renan da geleceğin dinine yönelik bir öngöründe bulunur. Onun iddiası ise geleceğin dininin “saf hümanizm” olacağıdır; yani, insana dair her şeyin kutsallaştırıldığı ve tüm yaşamın ahlaki bir değere yükseltildiği bir inanç (Renan, 1891, s. 90). Bu bir anlamda Comte’un “insanlık dini” dediği inanca yakındır. Zira, kanaatim, Renan, Comte’a benzer olarak, insanın doğasındaki dini eğilimi keşfetmiş, bu yüzden dini eğilimin daima var olacağını ancak artık bunun geleneksel dinlerle yürümeyeceğini, bunun yerini hümanizm dinin alacağını daha en baştan fark ederek, bunun öncülerinden olmayı murat etmiştir.

Öte yandan, din ile bilim arasındaki karşıtlıktan söz ederken, belki de geleceğin dünyasında, —en azından diyalektik bir sonuç olarak— ya din, bilimin yerini dolduracak kadar kendini açacaktır ya da bilim dinin yerini alacak şekilde yumuşayacaktır. Gray’e göre (2020, s. 18), bilim, dinin yerini alamaz çünkü “*bilimsel bir dünya görüşü*” yoktur. Bilim, sabit bir görüş değil, bilgi ilerledikçe değişen bir araştırma yöntemidir. Bilhassa Hegel de dinin bıraktığı boşluğun bilimle doldurulamayacağını ve bu güçlü etkinin kolayca yok edilemeyeceğini söyler (Akt., Sönmez, 2024, s. 25). Renan ise bu konuda çok daha iddialı davranıp, bırakalım bilimin ‘din’ hakkında bilgili olup olmamasını; bilimin bizzat bir din olduğunu veya olabileceğini vaaz etmiştir. Zira ona göre düşünce dünyasında tekelleşmeye meyleden her şey, —ki bugün bu bilimdir— anlaşılacak için söz gelimi özel bir vahiy gerektiren, insanlığın geneline ait olmayan bir duyarlılık isteyen her şey, kaçınılmaz olarak

aşırılığa sürüklenecektir. Bu nedenle, bilim bir dindir; artık yalnızca bilim inançları oluşturacak, yalnızca bilim insanın doğasının zorunlu olarak cevap aradığı ebedi sorunları çözebilecektir (Renan, 1891, s. 97).

Dahası Renan devamında, eğer bilim bir din ise o halde dine gösterilen saygının ve verilen değer bilime de verilmesi gerektiğini söyler. Ona göre eğer bilim yalnızca hoş bir eğlence, tembeller için bir tür oyalanma, pahalı bir süs, amatörler için bir hobi, kısacası boş şeylerin en az boş olanı olsaydı, o zaman bilgin bazen şairin şu sözlerini söylemek zorunda kalabilirdi: “*Roma yanarken şarkı söyleyene yazıklar olsun.*” Ama eğer bilim ciddi bir mesele ise, eğer insanlığın kaderi ve bireyin mükemmelliği ona bağlıysa, eğer bilim bir dinse, o zaman din gibi onun da hayatımızın her günü, her anı bir değeri vardır (Renan, 1891, s. XXI). Renan bu anlamda, bilimsel araştırmaya ve entelektüel gelişime yalnızca huzurlu ve boş zamanlarımızda vakit ayırmak, insan zekasına ve bilime hakaret olduğunu; bunun, gerçekte hakikatin peşinden gitmekten daha önemli bir şeyin olduğunu zımnen kabul etmek anlamına geldiğini telkin etmektedir. Zira ona göre bir din olarak bilimden daha kıymetli bir şey yoktur.

Hasılı, Renan’ın bu düşüncelerini anakronizme düşmeden okursak, yapılacak en sağlıklı yorum belki şu olabilir: Renan, yaşadığı dönemde dinin çok fazla değer görmesinden dolayı, bilimin gelişmesi adına onu din kadar yüceltmek istemiştir. Bu anlamda Renan, gerçekten bilimi bir din olarak görmemektedir. Bilhassa o, doğa üstü güçlere inanmamaktadır. Dahası, doğa üstünü inkara varan düşüncesini, yalnızca tek bir argümandan değil, modern bilimin bütününden hareketle ortaya çıkardığını söylemektedir (1891, s. 40). Öyleyse, her ne kadar bilimin ‘din’ kadar yücelmesini talep etse ve hatta bunun bedeli olarak bilimin dine dönüşmesini kabul etse de en nihayetinde Renan’ın da bilimden hareketle dini reddettiği sonucuna ulaşmaktayız. Çünkü bilimin, dinin yerine geçmesini talep etmek, bir anlamda dinin yok olmasını istemeye karşılık gelir. Ya da en azından “saf hümanizm” gibi bir dine razı gelmek demektir. Bu istek görece masumdur, ya da en azından salt felsefi bir teoriden ibarettir ancak bu isteğin, bir tebliğ hareketine, bir kampanyaya, ya da politik ve ideolojik bir dünya görüşüne dönüşmesi, hiç de masum olmayan fanatik bir din karşıtı grubun doğuşuna neden olabilir. Belki de gelecekte karşılaşacağımız manzara, “insanlık dini” ve “saf hümanizm” dini ya da “bilim” dininin bir köktendinciliğe dönüşümüdür. Bu dönüşümün 21. yüzyıldaki görünümü “Yeni Ateizm” olarak isimlendirilen akımdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ ATEİZM'İN POLİ-MİLİTER²⁰ GÖRÜNÜMÜ

İlk iki bölümde ateizm-teizm karşıtlığının kökeni olarak madde-idea tartışmasından başlayıp daha sonra bu problemin din-bilim tartışmasına nasıl evrildiğini konu edindik. Şimdi, yeni ateizme ayrılan üçüncü bölümde; yeni ateizmin din-bilim tartışmasında bilimi natüralizm, fizikalizm ve pozitivism gibi materyalist ideolojiler ekseninde nasıl sahiplenip politik bir hedefe dönüştürdüğü analiz edilecektir. Bu analiz çerçevesinde, yeni ateizmin militarist mirası devraldığı yapılar incelenerek, bu yapıların yeni ateizmin karakterini belirlemesi ve bu karakterin söylem tarzına yansımaları, akıl yürütmedeki zayıflıklar ve zıttına dönüşün eleştirisi yapılacaktır. Bu yönüyle yeni ateizmin poli-militer bir görünüme sahip olduğu vurgulanacaktır. Ancak ondan önce, ateizmin türlerine değinmek, ateizmin bir başka formu olan yeni-ateist veya polimiliter-ateist hareketi anlamaya katkı sağlar bir içerik sunacaktır.

3.1. ATEİZMLER

Etimolojik olarak teizmin 'değili' olan ya da teizme karşı bir 'anti-tez' olarak ortaya çıkan 'a-teizm' veya 'anti-teizm' Türkçe'de *tanrı-tanımazlık* olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle ateizm, teizme koşullu olarak varlığını sürdürür. Öyle ki "*her türden ateizm tartışması aynı zamanda teizm tartışmasıdır*" (Poidevin, 2003, s. 21) denmiştir. Yani, teizm olmadan, ateizmin bir tartışma başlatması hatta varlığını koruması bile mümkün görünmemektedir. Bu mantık aynı zamanda ateizmden bir toplum düzeninin çıkmamasına (eğer ateistlerin böyle bir talebi varsa) işaret eder. Çünkü, ateizm bir 'olumsuzlama' ya da 'yadsıma' refleksidir; bu yönüyle varlığını karşıtına borçludur.

²⁰ Bu kavram, *Yeni Ateizm* isimlendirmesinin akımı yeterince açıklamadığından hareketle tarafımdan önerilmiştir. Öyle ki bu bölümde, akımın hem 'politik' hem 'militarist' bir görünüme sahip olduğu vurgulanacaktır.

Gray'in "ateist dünya görüşü" diye bir şeyin olmadığına yönelik iddiası (2020, s. 10) bu anlamda geçerlidir. Çünkü ateizm en temelde, evrenin bir yaratıcı tanrı tarafından 'yapılmadığına' yönelik bir 'yadsıma' fikridir. Bir toplum, kişilerin yalnızca 'neyi reddettiği' üzerinden inşa edilemez. Bu bağlamda ateizm psikolojiktir; dolayısıyla kişiseldir. Nitekim bu psikolojik refleksi (ateizm) sistemleştiren (örneğin hümanizm, komünizm, pozitivism gibi) ideolojilere gereksinim duyar. Tarihte, ateist toplumlara rastlanmamasının, ya da salt ateizmin 'kurucu unsur' olduğu bir toplumun hiç var olmamasının sebebi budur. Çünkü ateizm, bir dünya görüşü değil, bir dünya görüşüne karşı psikolojik bir 'mesafe' alma biçimidir. Örneğin Durkheim, dinin toplumun kolektif bilincini kuran ana yapı olduğunu belirtir. Tanrıya inanç yerine başka kutsallar konabilir ama hiçbir kutsal²¹ olmaması toplumu bir arada tutmaz. Bu anlamda Durkheim'in şu sözü dikkate değerdir: "*Eğer din toplumdaki tüm gerekli kurumların doğmasına neden olduysa, bunun sebebi toplum olgusunun, dinin ruhu olmasıdır*" (2016, s. 203-204).

Öyleyse, ateizmden 'bir toplum teorisi' türetilebileceğine dair her iddianın içerisinde, muhtemelen onu sistemleştiren bir inanç sistemi (ideoloji) olduğuna dair temkinli olmakta fayda vardır. Enikonu, bu bölümün konusu olan 'yeni ateizm' tam da bu iddiayı²² taşıması açısından eleştirilecektir. Ancak onun öncesinde, ateizmi biraz daha açmakta yarar var. Evet, 'ateizm' bir 'yadsıma' olarak 'tanrıtanımaz' bir anlama sahiptir ancak 'ateist' sıfatı kimi zaman bu anlamının dışında 'benim-dinimden-olmayan' şeklinde de anlaşılmıştır. Örneğin, Spinoza, Yahova'dan daha geniş bir tanrı anlayışı (*panteizm*) ortaya koyduğu için 'ateist' olmakla suçlanmıştır (Aydın, 1981, s. 188). Ancak bu suçlama türü yeni değildir, zira daha İlk Çağ'da, örneğin Antik Yunan'da "ateist" yakıştırmaları, sadece tanrı kavramını reddeden kişileri değil, özellikle 'sitenin tanrılarını reddeden' kişileri niteliyordu (Korlaelçi, 2007, s. 12). Bu nazarla Anaksagoras ve Sokrates'in aynı suçlamayla karşılaştığını hatırlayabiliriz. Sokrates, gençleri yoldan çıkarma ve 'tanrıtanımazlık' (*ateizm*) ile suçlanırken (Platon,

²¹ Bu ifadeler, "ateistlerin hiçbir kutsalı yoktur" şeklindeki bir argümana dayanmaz. Pekâlâ ateistlerin de kutsalları olabilir. Ancak "ateizm" kavramı "ateist" kavramından ayrışır. Ateizm, kutsalın reddi üzerine kuruludur, ancak ateistler çoğu zaman belirli türden kutsalları yadsır.

²² Söz konusu iddia şudur: Yeni Ateizm, ateizmden bir toplum düzeni çıkabileceğini iddia eder ancak söz konusu toplum düzenini ateizmin ilkelerine göre değil materyalist ideolojilerin belirlenimlerine göre belirler. Bu iddiayı ise bilime yükleyerek yapar ki burada materyalist ideolojilerle desteklenen ateizmin "bilim" olarak gösterilmesi söz konusudur.

2016, s. 43), Anaksagoras'ın da benzer olarak tanrıtanımazlık suçundan yargılandığı dava 50 yıl sürmüştü. Bilhassa bu davadaki en önemli suçlama ise halkın tanrısı olan 'güneş' için 'kızgın kaya' ifadesini kullanmış olmasıdır (Platon, 2016, s. 186).

Orta Çağ'a geldiğimizde de benzer bir tavır söz konusudur. Nitekim bunun en açık örneğini Kilise'nin tavrında görebiliriz. Öyle ki Hristiyan dünyasında tanrıtanımaz (*ateist*) sıfatı çoğu zaman *Hristiyan olmayanlar* için kullanılırdı. Dahası, Hristiyanlıktaki mezhepler arasında sert çatışmalar yaşandığında, taraflardan en az biri diğerini *ateist* olmakla suçlardı. Katolikler ve Protestanlar birbirlerine *ateist* derdi. Kalvinistler, Arminyenlere *ateist* diyordu ve benzeri örnekler mevcuttur (Martinich, 1995, s. 31-32).

Haricen, kimilerinin, ateizmin doğuşunu kilisenin baskıcı tavrına dayandırdığını düşünürsek (Akdemir, 2005, s. 349), kilisenin kiliseyi reddedenleri inançsızlık veya tanrıtanımazlık ile suçlaması şaşılacak şey olmayacaktır. Çünkü bu çeşit bir yakıştırma, aynı zamanda aşağılama amaçlı kullanılıyordu. Kiliseyi mi reddediyorsun? O halde sen (aşağılayıcı bir ifadeyle) ateistsin!

Benzer olarak, bu çeşit bir görüş Müslümanlar için de iddia edilebilir. Nitekim Müslüman düşünürler kimi zaman ateistleri "Allaha inanmayanlar" olarak tarif etmişlerdir. Örneğin İsmail Fenni *Lügatçe-i Felsefe* eserinde ateistleri "zındık" ve "Allah'ın varlığını inkâr edenler" olarak tarif eder (Akt., Korlaelçi, 2007, s. 13). Rıza Tevfik de (2015, s. 358) *Kâmûs-ı Felsefe* (felsefe sözlüğü) eserinde 'ateist' terimini "Allah'ı inkâr eden kimse" şeklinde not eder. Haddizatında "Allah" kavramının bir cins-isim değil de özel isim olduğu düşünüldüğünde, ateizmi *Allahsızlık* olarak tarif etmek, benzer bir tutumun Müslümanlarda da görüldüğünün en açık işareti olmalıdır.

Her halükârda durum gerçekten böyle olsa da vurgulanması gereken bir not vardır. Buna göre 'ateist' kavramı, en nihayetinde dinin mensupları tarafından kendi dinlerini inkâr edenleri imlemek için kullanılmışsa da bu düşünürlerin ateizme kattıkları anlam bununla sınırlı değildir. Çünkü bu söylem özellikle din-egemen bir çağda kendi dininden olmayan kişileri veya akımları hedef göstermek, aşağılamak ve dışlamak için de kullanılmış olabilir. Bunu yukarıda kilisenin tavrı için de önermiştim. Öyleyse otorite, ateizmin 'kendi dinlerini inkardan fazlası' olduğunu bildiği halde bir retorik tarzı olarak özellikle 'ateist' suçlamasıyla birlikte kendi dinlerinin ismini

(örneğin, bu ateist Allah'ı veya Mesih'i inkâr ediyor) zikretmekten çekinmiyorlardı ki halk bu tür görüşlere eğilim göstermesin.

3.1.1. Tanrılı²³ Ateizm

'Tanrılı (veya dinli) ateizmler' ifadesi, kendileri tanrı-tanımayan olduğu halde, bir tanrı fikri kurmak istediklerini gerçekten 'itiraf' eden ve bunun için fiili olarak çalışan kimseleri vurgular. Yoksa, aslında 'komünizm de bir din gibi hareket ediyor' yakıştırmaları yapılması anlamında bir suçlamayı kastetmiyorum. Pekâlâ ikinci grup da tanrılı ateizme örnek gösterilebilir ve gösterilmiştir de (Gray, 2020) ancak bu bölümde kastettiğim grup, ilk gruptur. İlk grup ateizme verilebilecek ilk örnek, ikinci bölümde de gördüğümüz, Renan'ın "bilim" veya "saf hümanizm" dini ve Auguste Comte'un "insanlık dini" projesidir. Nitekim, Renan ve Comte'un bu projesi, tanrılı bir ateizme işaret etmektedir. Kendileri tanrı-tanımayan olduğu halde, seküler bir tanrı veya din kurmak istemektedirler.

İkinci olarak, "Tanrı-Kuruculuk" fikri (Frolov, 1991, s 457) tanrılı bir ateizme işaret eder. Tanrı-Kuruculuk, 1905-1907 Rus Devrimi'nin yenilgisinden sonra ortaya çıkan, özgün bir dinsel-ideolojik akımdır. Başlıca temsilcileri arasında Lunaçarski, Bazarov ve Yuşkeviç yer alır. Maksim Gorki de bir dönem bu çevreye yakın olmuş, ancak Lenin'in etkisiyle onlardan uzaklaşmıştır.

Bu akım, Bogdanov'un kolektivist düşüncelerinden esinlenerek, insanı ve evreni yücelten bir "din" kurmayı amaçlıyordu. *Tanrı-Kurucular*, Marksizm'i sadece bir siyasal teori olarak değil, halkı harekete geçirecek bir tür sosyalist inanç sistemi olarak görüyordu. Onlara göre, dini bir biçim kazanan Marksizm, kitlelerce daha kolay benimsenebilir ve örgütlenme süreci hızlanabilirdi.

1909'da Capri'de kurulan okul ile bu fikri yaymaya çalıştılar. Ancak Lenin bu yaklaşımı sert biçimde eleştirdi. Lenin'e göre, tanrı düşüncesi ne şekilde savunulursa savunulsun, gericiliği meşrulaştırmaktan başka bir işe yaramazdı. Birinci dünya Savaşı'nın başlaması ile, "Tanrı-Kuruculuk" etkisini kaybederek tarih sahnesinden silindi. Kanaatim, bu fikirlerin bugün pek görünmemesinin nedeni, bu projenin halk

²³ *Tanrılı* ateizmin karşısında *tanrısız* ateizmin bulunması beklenir. Ancak ateizm kavramı zaten doğası gereği 'tanrısız' olduğu için, tanrılı ateizmin karşısına ekstra tanrısız ateizmin konulmasına ihtiyaç duyulmamaktadır.

nezdinde kabul görmemesidir. Ancak daha örtük bir biçimde bu fikrin “ideoloji” kavramıyla devam ettirildiğini 2.1.2 numaralı bölümde Althusser’de görmüştük.

3.1.2. Ateizmin Maddeci Kökeni

Kimi düşünürler, ateizmin kökeni olarak materyalizmi gösterir ve ateizm ile materyalizm arasında doğrudan bir ilişki kurar.²⁴ Frolov, “*tanrı-tanımazlık, maddeci doğa görüşlerine yakından bağlıdır*” (1991, s. 458) derken bunu vurgular. Keza Plantinga’ya göre, “*Eğer materyalizm doğruysa, Tanrı diye bir şahsın var olması elbette muhtemel değildir. Aslında materyalizm, mantıksal olarak, Tanrı diye bir şahsın bulunmamasını gerektirir*” (2009, s. 185). Bu anlamda ateizm ile materyalizm arasında güçlü bir ilişki varsayılabilir çünkü her şeyin maddeden ibaret olduğu bir evrende madde ile sınırlanmayan ‘tanrı’ anlayışları doğal olarak metafizik bir ön kabul olarak görülür. Ancak buna karşı çıkmıştır. Çünkü, ateizm veya tanrı-tanımaz felsefe, tek bir paradigmayla sınırlanmış değildir. Gray açısından nasıl ki tek bir din yoksa, tek bir ateizm de yoktur. Bilhassa günümüz ateizmini genel olarak ‘materyalist’ olarak gören Gray, bunu, ateistlerin benimsediği tek görüş olarak değerlendirmez. Örneğin Gray’e göre ateist olan Schopenhauer maddeyi bir yanılsama, gerçekliği ise ruhsal olarak görüyordu (2020, s. 10). Dahası, bazı materyalistlerin, tanrıyı maddi evrenin dışında kalan bağımsız bir varlık olarak değil, ona içkin bir nitelik atfederek, bir bakıma *tanrı* kavramını maddi bir temele indirgeyerek kabul ettiklerini (Daşdemir, 2007, s. 65) görebiliriz. Ancak bu türden bir görüşü, klasik materyalizmden çok, — birinci bölümde de gördüğümüz gibi— yeni materyalizme atfetmek daha doğru olacaktır. Zira yeni materyalizmde madde temelli bir dünya dahilinde tanrı ve din gibi kavramların varlığı çelişkili kabul edilmez (Feibleman, 1970, s. 54). Ancak yine de Plantinga ve benzeri aykırı görüşler vardır. Hatta kimi düşünürler ‘ateizm’ kavramının eş anlamlıları arasında *materyalizmi* de zikretmektedir (Korlaelçi, 2007, s. 12). Bunun nedeni belki de İsmail Fenni’nin, özetle, ‘tanrıyı doğaya (maddeye) indirgemenin bedeli, tanrının yavaş yavaş yok olmasıdır’ (Akt., Daşdemir, 2007, s. 70) görüşünün dayattığı korkuda gizlidir. Çünkü eğer tanrı, yalnızca “doğa” ise, bu durumda “tanrı”

²⁴ Bu güçlü ilişki daha önce birinci bölümün 1.3.1. ve ikinci bölümün 2.2.5 numaralı bölümlerinde farklı perspektiflerden işlenmişti.

kavramı zamanla gereksiz hale gelir. Dahası bu indirgeme sonucunda, doğa bilimleri artık tanrının yerini alır ve tanrının bir şey açıklaması gerekmez; buna ihtiyaç duyulmaz, tanrının konuşması için bilim yapmak yeterli hale gelir. Böylece hem “tanrı kavramı” hem “tanrı kelamı” ya tamamen ortadan kalkar ya da gündelik dilde kullanılan ancak hiçbir ontolojik statüye işaret etmeyen mitsel, sembolik, beylik ve içi boşaltılmış sözcüklerden ibaret kalır.

Bu yönüyle ateizm ile materyalizm arasında zorunlu bir ilişki olduğu veya olması gerektiği savlanır. Kanaatim, bu görüş, her ne kadar klasik materyalizme atıfla ortaya atılmışsa ve gerçekten de eskiler, ateizmin maddeciliğin zorunlu bir sonucu olduğunu düşünmüşseler de maddenin tanrının reddini mantıksal bir koşul biçiminde dayattığını söyleyemem. Çünkü tanrı kavrayışları, tek bir dinin vaaz ettiğiinden ibaret değildir. Nitekim kimi zaman tanrının *madde* cinsinden olduğu bile düşünülmüştür. Bu düşünceyi şöyle açabiliriz:

Bildiğimiz anlamda, madde kusurludur ve tanrı ise kusursuz. Var olan her şey ‘kusurlu’ maddeden ibaret ise ‘mükemmel tanrı’nın maddi evrende var olabilmesi oldukça zor bir hâl alır. Bu zorluk, tanrı ile madde arasında kurulan yakın ilişki ile aşmaya çalışılmıştır. Bu yakınlaşma da ancak iki şekilde mümkün olmuştur: (1) ya tanrı, maddeye indirgenerek kusurlu hale getirilmiş (2) ya da madde, tanrıya yükseltılarak mükemmelleştirilmiştir. Bu iki seçeneğin örneklerini tarihte görmek mümkündür.

Örneğin Antik Yunan tanrısı Zeus, ya da diğer tüm putçu kavimlerin somut (maddi) tanrıları... Ya da daha aşağı bir tanrı formunun maddi bir temele dayandığını düşünmek, aklen muhal değildir. Zira bu tür tanrılar maddi olmakla beraber, maddenin en kusursuz halini de yansıtmazlar. Her ne kadar kusurlu bir tanrı anlayışı geleneksel anlamda tanrıyla uyuşmayan hatalı bir tanımlı yansıtsa da tarihsel örnekler bu hatanın kimi zaman tekrarlandığını göstermektedir. Zira, tarihsel hiçbir örnek olmasa dahi, bu türden bir tanrı düşünülebilir. Ancak, bu anlayış pek çok zor soru karşısında güç duruma düşecektir. Örneğin, ‘kusurlu olan şey nasıl tanrısal olabilir?’ Ya da tanrı kusurlu olabilir ise, bu durumda tanrı ile diğer varlıklar arasında nasıl bir ayırım yapabiliriz?

İkinci yol ise daha da zorluk çıkarır, çünkü biz daima maddenin eksik ve kusurlu örnekleriyle karşılaştığımızdan dolayı, maddenin mükemmel bir formunu

düşünme becerisi göstermekte pek yetenekli olmayabiliriz. Ancak, bu aklen muhal değildir ve Hume’cu bir anlamda; bu, bir ‘alışkanlık’tan kaynaklanıyor olabilir. Zira ilk bölümde de gördüğümüz gibi, kimileri tanrıyı maddenin inceltilmiş en mükemmel formu olarak tanımlıyordu. Hatırlarsak bunun en açık örneğini Demokritos’ta gördük: “*Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır*” (Akt., Lange, 1982, s. 14).

Bu zeminden hareketle, ateizmler arasındaki bir ayrımı —zorunlu olmasa da— ateizmin bir *köken-ilişkisel* türü olarak materyalist ateizmin ardı sıra; natüralist, fizikalist ve pozitivist ateizm şeklinde devam ettirmek gerekir. Zira bu kavramlar, aynı anlamsal kökten (materyalizm) zemin alır. Aslında, ateizmin bu paradigmasını, ‘bilimsel ateizm’ başlığı altında da toplayabiliriz. Çünkü bilimsel ateizm, doğa bilimlerini temel alan bir yaklaşıma işaret ettiğinden dolayı, yukarıdaki madde, fizik ve doğa eksenli tüm görüşleri kapsamaktadır. Bilimsel ateizmin karşısına ise daha çok beşerî bilimlerden hareketle pozisyonunu inşa eden ‘hümanist ateizm’ yerleştirilmiştir (Sevinç, 2017, s. 119). Ancak Hashemi, “bilimsel ve hümanist ateizm” şeklindeki ayrımın eskide kaldığını ve dolayısıyla bu ayrımın günümüzde geçerliliğini yitirdiğini ifade ederek, çağdaş ateizmi “hacı ateizmi” ve “turist ateizmi” olmak üzere ikiye ayırır. Sevinç’in aktardığına göre bu yeni tipoloji, Bauman’ın *hacı* ve *turist* karakter tiplemesinden esinlenilerek oluşturulmuştur. Hacı ateizmi, bilimsel ve hümanist ateizmin devamı niteliğindedir; dinin doğasını açıklarken pozitivist-bilimsel yöntemlerden ve beşerî bilimlerin verilerinden yararlanır. Bu yaklaşıma göre din, evrimsel süreçte ortaya çıkmış, artık işlevini yitirmiş sosyal bir olgudur. Turist ateizmi ise post-modern bağlamda kendini gösterir; dine yönelik kesin bir reddiyeden ziyade, yüzeysel ilgi, bireysel haz ve özgürlük arayışıyla biçimlenir. Öyleyse bu yaklaşım, dine bilimsel veya epistemolojik temelli bir eleştiri sunmaktan ziyade, kültürel bir miras olarak bakar ve bireysel deneyimi nesnellığe önceler.

3.1.3. Bir Tavır Olarak Ateizm Tipleri

Öte taraftan ateizm, köken-ilişkisel anlamı dışında, bir tavır ölçüsü ya da tavır tiplemesi çerçevesinde tarif edilebilir. Örneğin Ahmet Arslan, bir programda şu ifadeleri kullanır:

“Ateizmin iki türü var her zaman söylerim: bir, agresif olabilirsin, saldırgan olabilirsin, militan olabilirsin, yani ateizmi bir din gibi savunursun: Marksizm. İkinci bir ateizm türü var, işte benim yaptığım. Ben tanrıyla işimi çoktan hallettim. ... Ancak tanrıya duyulan ihtiyacı da inkâr etmiyorum” (Teke Tek Bilim, 2024)

Görüldüğü üzere Arslan, bir tavır tipi olarak ateizmi ikiye ayırmaktadır. Marksizm’de görülen birinci ateizm tiplerini militan, saldırgan ve hatta bir din şeklinde ifade edilebileceğini vaaz etmektedir. İkinci tür ateizm ise teorik bir mesele olmaktan daha fazla bir şey değildir.

Daha detaylı bir tanıma başvurmak gerekirse ateizm, teorik; pozitif-negatif ve pratik; aktif-pasif şeklinde kategorize edilebilir.

Teorik ateizm, tanrının varlığını aklen reddetmeye yönelik salt entelektüel bir çabadır; pozitif ve negatif olarak ikiye ayrılır: Pozitif ateizm, tanrının var olmadığına inanmak ve bunu net bir şekilde iddia etmektir. Ateizmin en yaygın biçimidir ve *pozitivist* anlayışla ilişkilidir. Buna karşın ‘negatif ateizm’ ise yukarıda Ahmet Arslan’ın kendini ait hissettiği paradigmadır; tanrıya inanmamakla yetinir, ancak bu onun için bir iddia değildir ve herhangi bir ek inanç da devşirmez. Pratik ateizm de *aktif* ve *pasif* olarak ayrılır: Aktif ateist, tanrı inancına ve dine karşı eylem düzeyinde mücadele verirken; pasif ateist, tanrıyı reddetmese de dini yaşamı benimsemeden seküler biçimde yaşar (Sevinç, 2017, s. 117). Özetle, bir kişi pozitif ateist olup aynı zamanda hem aktif hem negatif ateist olabilir. Çünkü pozitif ateist “tanrı yoktur” iddiasını bir kampanya şeklinde eyleme dökebilir veya dökmeyebilir. Öte yandan, negatif ateist de hem aktif hem pasif ateist olabilir. Negatif ateist “aktif” olabilir çünkü “tanrı yoktur” türünden kesin bir iddiası olmasa dahi, örneğin eğitim sisteminin laik olmasına yönelik veya dinsel baskıya karşı aktif bir kampanya yürütebilir. Keza negatif ateist “pasif” de olabilir çünkü inanç durumunu veya siyasi yorumunu herhangi bir yerde gündeme getirmek zorunda değildir.

Bir tavır olarak ateizmin dikkat çeken bir diğer ayrımını John Gray’in yedili ayrımında görebiliriz. Gray’in ‘Ateizmin Yedi Türü’ (*Seven Types of Atheism*) adlı yapıtındaki ilginç ve bir o kadar da iddialı ayrımı, bir tavır ölçüsü olması bakımından kategorize edilmelidir. Bu, hangi tür ateistlerin dine ve yaşama karşı nasıl ve hangi ölçüde veya hangi şiddette bir tavır takındıklarıyla ilgilidir.

İsminden de anlaşılacağı gibi Gray, yedi tür ateizmden söz etmektedir. Bunlardan birincisi, popüler ama tekrar temelli ezberlerden oluşan ‘Yeni Ateizm’ (*new*

atheism); ikincisi, tanrısız bir kurtuluş öğretisi vaaz eden ‘Seküler Hümanizm’ (*secular humanism*); üçüncüsü, evrimcilik, trans-hümanizm ve diyalektik materyalizmi de kapsayan ‘Bilimi Dinleştiren Ateizm’ (*Atheism that Makes a Religion from Science*); dördüncüsü, dini sistemler gibi işleyen ve Jakobencilik, Nazizm ve Komünizm gibi ateist ideolojileri içine alan ‘Modern Siyasi Dinler’ (*Modern Political Religions*); beşincisi, Karamazov Kardeşler romanının baş karakteri olan Ivan Karamazov tipolojisinden hareketle yaşam nizamını tanrı-nefreti zemininde inşa eden ‘Tanrı Nefreti Temelli Ateizm’ (*Atheism of God-Haters*); altıncısı, ne insanı ne tanrıyı yücelten ‘Tanrısız Ama İnsancıl Olmayan Ateizm’ (*Atheism Without Piety Towards Humanity*) ve son olarak yedincisi, sessizlik, bilinmezlik ve mistik bir yaklaşımın önalanda olduğu, tanrıyı insan kavrayışının ötesinde gören; Spinoza ve Schopenhauer’ın da dahil olduğu ‘Mistik ve Olumsuz Teolojik Ateizm’ (*Mystical Atheism and Negative Theologies*) türüdür (Gray, 2020, s. 12-13).

Kanaatimce Gray, yeni ateizmi ayrı bir kategori olarak ele alsa da onun yaptığı yedili kategorizasyonun ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci tür ateizm tiplemesi, ‘yeni ateizm’ kapsamı altında değerlendirilebilir. Zira yeni ateizm —birazdan göreceğimiz üzere— tanrısız kurtuluş öğretilerinden evrimcilik, trans-hümanizm ve diyalektik materyalizme; dini sistemleri taklit eden Jakobencilik, Nazizm ve Komünizmden tanrı nefretine dayanan ateizme kadar tüm bu görüşleri kendi içerisinde barındırır.

O halde, yeni ateizmin de karakteristik özellikleri ateizmin türlerinden hareketle belirlemektedir: özetleyecek olursak; yeni ateizmi köken ilişkisel olarak, materyalist teori ekseninde natüralizm, fizikalizm, ve pozitivistliğe dayandırmak mümkün olduğu gibi, yeni ateizmi tavrındaki ölçü bakımından bilimsel ateizm, hacı ateizmi, pozitif ve aktif ateizmle ilişkilendirmek de mümkündür. Yukarıda da belirtildiği gibi yeni ateizm bir tavır olarak aynı zamanda Gray’in iki, üç, dört ve beşinci tür ateizminin özelliklerini taşımaktadır. Öyleyse, yeni ateizm, sayılan bu türlerin bir sentezi olarak karşımıza çıkacaktır.

3.2. YENİ ATEİZM: İSİM, KÖKEN VE TAVİR MESELESİ

Yeni ateizm teriminin ilk defa 2006 yılında Gary Wolf’un ‘İnançsızlar Kilisesi’ (*The Church of the Non-Believers*) başlıklı yazısında kullanıldığı iddia edilir (Yağcı, 2021, s. 19). Ancak bir başka iddiaya göre “Yeni Ateizm” ifadesi, kavramsal bir kalıp

olarak ilk kez 2005 yılında Ronald Aronson tarafından *BookForum* dergisinin “*Is God Still Dead?*” başlıklı sayısında kullanılmıştır (Turan, 2022, s. 6). Benim kanaatim, ikinci iddianın sunduğu tarih, şüpheyeye yer bırakmaksızın daha geçerli bir tespit olduğu için hakikate daha yakındır.

Öte taraftan “Yeni Ateizm” terimi, akımın öncülerince değil, dış çevrelerce ortaya atılmıştır. Ne yeni ateizmin temsilcileri kendilerine bu ismi vermiştir ne de dine yönelik eleştirilerinde yeni bir yöntem geliştirdiklerini iddia etmişlerdir. Zamanla bu ad yerleşmiş ve onlar da benimsemiştir. Şehbazi’nin anlatımına göre (Şehbazi, 2022, S. 76) onlar kendilerini daha çok “ateist”, “dinsiz”, “tanrısız” veya “din eleştirmeni” gibi terimlerle tanımlarlar.

Dahası, yeni ateizm bu isminin dışında daha pek çok isimle anılmaktadır. Bunlardan bazıları “bilimsel, militan, agresif, post modern, holigan, pozitif, doğalcı ve aydınlanmacı” ateizm olmakla birlikte; “sokak ateizmi ve ateist aktivizm” gibi isimlendirmeler de yapılmıştır.

Akımın ismine dair dikkat çeken bir problem de ‘Yeni Ateizm’ isimlendirmesinin, akımın içerdiği anlamı karşılayıp karşılamadığıdır. Başka bir ifadeyle, yeni ateizm gerçekten “yeni” midir? Bu soruya hem evet hem hayır şeklinde cevap vermek mümkündür. Öyle ki LeDrew’e göre “Yeni Ateizm” yalnızca güncel olduğu ölçüde “yeni”dir; savunduğu ideoloji ise, on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanma akılcılığı ile Viktorya dönemi Darwinizminin birleşiminden doğan bilimsel ateizmden farklı değildir (LeDrew, 2016, s. 3-4). Bu anlamda yeni ateizm yenidir çünkü *güncel*dir ancak aynı zamanda yeni değildir çünkü aydınlanma akılcılığı ile Viktoryen Darwinizm’in sentezidir. Bilhassa akımın düşünürlerinden Richard Dawkins de isimlendirmeyi yeterli bulmaz. Ona göre, “yeni ateist” terimi, onları önceki ateistlerden hangi yönüyle ayırdığı konusunda açık bir anlam taşımaz (Akt., Turan, 2022, s. 4). Bu anlamda yeni ateizmin gerçekten de “yeni” bir isme ihtiyacı vardır. Benim ise yukarıda sayılan tüm etiketlere ek olarak bu akıma en uygun bulduğum isim ‘poli-militer’ ateizmdir.²⁵ Çalışmanın devamında, bu ismi kullanacağım. Poli-militer’deki “militarizm” bir suçlama olarak algılanmamalıdır, nitekim yeni-ateist

²⁵ *Poli-militer* kavramını, “kamusal ya da siyasal alanın militanı, yani belirli bir siyasal ideoloji ya da toplumsal düzen adına sert, radikal, mücadeleci bir biçimde kamusal alanda faaliyet gösteren, etkin propaganda süreci yürüten kişi/ler” anlamında kullanıyorum.

akımın temsilcilerinden biri olan Lawrence Krauss “militan” tabirinin yeni ateistlere uygun olduğunu, bunun gizlenmesi gereken bir tabir olmadığını, dahası, yeni ateistlerin militan olmaları gerektiğini itiraf etmektedir (Akt., Bilgili, 2017, s.36). Bu anlamda, Krauss’un itirafına ve Dawkins’in de hoşnutsuzluğuna uygun olarak, *polimiliter ateizm* isimlendirmesi son derece uygun ve ayırt edici görünmektedir.

Akımın isminin kökeni dışında, akımın en popüler figürlerini temsil eden “Dört Atlı” isimlendirmesinin de kökeni bir o kadar ilginçtir. Zira bu isimlendirme, akımın en önde gelen dört figürü olan Richard Dawkins (1941), Sam Harris (1967), Christopher Hitchens (1949–2011) ve Daniel Dennett (1942) için kullanılmıştır. Bu ifade, İncil’deki *Mahşerin Dört Atlısı* anlatısından esinlenmiş, özellikle eleştirmenler tarafından aşağılayıcı bir etiket olarak kullanılmak istenmiştir. Dawkins, bu adlandırmaya yönelik, “*Bir süre için Sam, Dan ve ben “Üç Silahşörler” lakabı edindik. Sonra Christopher bize bordaladığında [katıldığında] “Dört Atlıya” genişledik*” (Hitchens, vd., 2019, s. 23) şeklinde bir açıklamaya başvurmakta; devamında ise bu lakapları kendilerinin bulmadığını ancak karşı da çıkmadıklarını not düşer.

30 Eylül 2007’de Christopher Hitchens’in Washington’daki evinde gerçekleşen ve Richard Dawkins, Daniel Dennett ve Sam Harris’in katılımıyla düzenlenen iki saatlik bir sohbet, “*The Four Horsemen*” adıyla yayınlanmış, 2019’da ise kitaplaştırılarak okurlara sunulmuştur (Turan, 2022, s. 3). Ayrıca, 2010 yılında Hitchens ile *Dinesh D’Souza* arasında yapılan “Tanrı Tartışması” başlıklı etkinlikte bu dörtlüye “Kıyamet-Dışının Dört Atlısı” yakıştırması yapılmış, karşıtları tarafından da “Evanjelist Ateistler” olarak küçümseyici şekilde (Turan, 2022, s. 4) etiketlenmişlerdir.

Kanaatime göre “Dört Atlı” isminin kaynağına yönelik bir başka yorum da şöyle olabilir: Buna göre “Dört Atlı” isimlendirmesi, *baba-oğul-kutsal ruh* şekline yapılan Hristiyan üçlemesine (*teslis*) karşıt bir ironi olması için seçilmiştir. Söz gelimi, dörtlünün ilk defa toplandığı Christopher Hitchens’in Washington’daki evinde, toplantı esnasında Sam Harris’in “*Üç kola ayrılarak donmuş bir çağlayan onun zihninde Üçlemenin gerçekliğini kanıtlamış*” sözüne cevaben C. Hitchens şu ifadeleri kullanır: “*Hepimiz şu veya bu şekilde üçü bir aradayız. Bunun için programlandık. Bu*

çok açık. Dört başlı bir tanrı kesinlikle ve asla var olamazdı. [Kahkahalar] Bunu deneyimden bilirsiniz” (Hitchens, vd., 2019, s. 79).

Görüldüğü gibi, “Dört Atlı” olmanın, teslise bir karşı çıkış ya da teslisi “bozma” anlamına geldiği ima edilmektedir. Çünkü *dört başlı bir tanrı var olamaz*. Böylece kutsal üçleme, seküler dörtleme tarafından yapı-söküme uğratılır. Daha retorik bir dil ile ifadeyi güçlendirecek olsam, “Dört Atlı” isimlendirmesinin, teslisin üçlü ilahi senfonisine eklenen *disonans* (ahenk bozan ses) bir nota olduğunu söyleyebilirdim. Bu dört başlı ses, uyumu bozmak için vardır. Kutsal üçlüye karşı seküler dörtlü: slogan, saldırı, aşağılama ve devrim. Üç başlı tanrının armonisine bilinçli bir kakofoni. En azından, bu diyalog (söylemi abartıyor olsam da) böyle bir yoruma açık gibi görünmektedir.

Akımın ismi ve dört üyesine verilen ismin kökeni haricinde, polimiliter ateizmin hangi gerekçeye dayalı olarak 2000’den sonra bir anda parladığı veya sahneye sürüldüğünü soruşturmak gerekir.

Polimiliter ateizmin doğuşuna dair çok çeşitli teoriler ileri sürülür. Örneğin LeDrew polimiliter ateizmi, çağımızda ortaya çıkan ‘iki önemli’ gelişmeye karşı *siyasileşmiş* bir tepki olarak analiz etmektedir: birincisi, köktendinciliğin (*fundamentalizm*) yükselişi ve ikincisi de postmodernizmin epistemik görelilik anlayışıdır (LeDrew, 2016, s. 7). Zira bu iki gelişme, bilimin evrensel otoritesi için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Köktendincilik ile postmodernizm bu noktada “modernlik” ve dolayısıyla “evrensel bilgi” karşıtı olmakta birleştiği için, LeDrew, akımın bu iki nedenden dolayı, modernizmin teminatı veya koruyucusu olarak ortaya çıktığını iddia eder.

Öte taraftan polimiliter ateizmin, ateizmin imajını sarsmak veya onu terörize etmek için karşıtları tarafından bilinçli bir şekilde ortaya çıkarıldığını iddia etmek de mümkündür. Zira gelinen aşamada, ateizmin en fazla bu akım üzerinden eleştiri konusu olması da iddiayı destekleyebilir. Ancak bu görüşün tam zıttını savunmak da mümkündür. Buna göre, polimiliter ateizm, *ateizmi makul göstermek adına* ortaya çıkmış da olabilir. Bu iddiamın, belki de en destekleyici işaretini Daniel Dennett’in şu ifadelerinde bulabilirsiniz:

“Bu benzeşimden çıkarılacak politik ders açıktır: Eğer örneğin bir ABD senatörü veya temsilcisiyseniz; veya (herhangi bir ölçüde veya yönde) aşırıca olduğunuza

dair bir ün yüzünden etkinizin ciddi zarar göreceği bir görevliyseniz, sizden daha aşırı görünen birilerinin etrafınızda görünmesi son derece faydalı olacaktır. Bulduğunuz ortamda, geçim yolu ve güvenliği böylesi bir ünden (çok fazla) etkilenmeyeceği için “çok radikal” olarak ünlenmeyi kaldırabilecek birilerinin olması size yarayacaktır” (Hitchens, vd., 2019, s. 55)

Görüldüğü gibi Dennett, eğer aşırılıkla suçlanıyorsan, daha aşırı kişilerin senin yanında bulunması, ‘seni makul gösterecek ve politik açıdan da aldığın desteği arttıracaktır’ demektir. Bu ifadelerden hareketle, ateizmin köktenci veya aşırı bir formu olarak kabul edilen polimiliter ateizmin, ateizmin etrafında dolaşması, ateizmi makul gösterme politikası olarak okunması önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Çünkü Dennett’in özetle, ‘yanında görünen daha aşırı formların, seni daima daha makul gösterecektir’ teorisinden hareketle, polimiliter ateizmin doğuşu, ateizmi makul gösterme politikasına dayandırılabilir. Bu teoriye göre, karşıtların tüm eleştirilerini polimiliter ateizm göğüsleyecek, ateizmin eleştiri yükü hafifleyecektir. Nitekim öyle de olmuş, kısmen bu başarılıdır da. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, eleştirilenler çoğu zaman, polimiliter ateizme kıyasla, klasik ateizmin daha makul olduğunu ifade etmişlerdir.

Polimiliter ateizmin doğuşu, genel kabul gören iddiaya göre, dünyada gelişen sarsıcı siyasi terör olaylarına dayandırılır. Öyle ki, bu akımın ilk belirtileri Russell’e kadar dayandırılrsa da asıl başlangıç olarak 11 Eylül saldırıları kabul edilir (Yağcı, 2021, s. 19). Bu bağlamda, akımın ortaya çıkmasının asıl sebebi köktendinciler olarak görülmekte ve dolayısıyla akımın var olması siyasi/politik bir gerekçeye dayandırılmaktadır.

Ancak, polimiliter ateizmi ortaya çıkaran veya ortaya çıkmasını tetikleyen sebep gerçekten de 11 Eylül saldırısıyla bağlantılı olarak aşırı dinciler midir, yoksa aşırı dinciler olmasaydı da bu grup var olur muydu, sorusu üzerine düşünelim. Bu soruya verilecek cevap, polimiliter ateistlerin kendi argümanlarından okunabilir. Zira onların, —birazdan savlanacağı üzere— dinin ve dindarlığın her türlüşünün —en ılımlı formunun dahi— zararlı ve yok edilmesi gerektiğini iddia etmeleri (Harris, 2014, s. 16; Dawkins, 2009, s. 292), varoluşlarının aşırı dincilere bağlı olmadığının kanıtı sayılabilir. Bu anlamda bu hareket, politik bir hedef olarak, dinin en ufak bir izinin dahi yeryüzünde kalmaması gerektiğine inandığı için, çok da büyük siyasi ya da radikal gerekçelere ihtiyaç duymadan da pekâlâ var olabilir. Çünkü asıl karşı oldukları

köktendinciler değil, bizzat dinin kendisidir. Ancak yine de polimiliter ateistler, bu türden büyük çaplı terör saldırılarına işaret ederek, politik teorilerini güçlendirmekte veya meşrulaştırmakta bir sakınca görmezler.

Bu zeminden hareketle, akımın en ayırt edici iki niteliğinden söz edilebilir: birincisi, aksiyoloji, ontoloji ve epistemolojileri tamamen bilime dayanır, bilim dışında ikinci bir otorite kabul etmezler. Bu anlamda etik, varlık ve bilgi namına ne varsa ancak bilimin sınırları dahilinde meşruiyet kazanabileceğini vaaz ederler. Bu noktada bilim, hayatın her alanına yönelik sistematik açıklamalar sunan bir ideoloji veya teoloji gibi anlaşılır. Klasik ateizm de bilimi kullanmıştır ancak polimiliter ateistler bilimi adeta kutsal bir otorite olarak konumlandırmaları ve ideolojik bir dünya görüşü olarak bu inancın misyonerliğine soyunmaları bakımından seleflerinden ayrılırlar. Bu bağlamda, bilimle neredeyse dinsel bir ilişki kurdukları ve Darwin'i seküler bir aziz konumuna yerleştirdikleri yönünde eleştiriler almışlardır (Dorman, 2019, s. 484). Örneğin Feyerabend'in (2017) "Özgür Bir Toplumda Bilim"²⁶ eserine göre bu türden bir bilim, yerel bilgi biçimlerini dışlayarak evrensellik iddiası taşıyan bir dogma ve ideolojiye dönüşmüştür (Feyerabend, 2017, s. 318). Bu anlamda Feyerabend (2017, s. 262) bu türden bir bilim anlayışının, "*ortaçağın hoşgörüsüzlük geleneğini devraldığını*" ve Orta Çağ'da kilise dini nasıl dayatıyorsa aynı şekilde modern bilimin de iradesini topluma öyle dayattığını (Feyerabend, 2017, s. 127) not eder.

Öyleyse, bu noktada artık bilimden değil, bir ideolojiden ya da deyim yerindeyse, bir ideoloji olarak "bilimcilik"ten söz etmek gerekecektir. Haddizatında polimiliter ateizmin en belirgin birinci niteliği "bilimcilik" paradigmasını politik bir pankart olarak gururla taşımasında açığa çıkmaktadır.

İkinci ayırt edici nitelikleri ise bilim dışı her türlü bilgi kaynağına karşı kuşandıkları sert, katı ve "militarist" tavidir. Bilhassa bu saldırgan reflexlerinden dolayı bu akıma "militan ateizm" ismi de verilmiştir (Yağcı, 2021, s. 20). Zira Özkan şu ifadeleri aktarır: "*Yeni ateistler geleneksel ateistler gibi ilk etapta Tanrı'ya olan inancın yanlış olduğunu öne sürmezler. Onların ilk kaygısı daha ziyade Tanrı'ya olan inancın tehlikeli ve zararlı olduğudur*" (Özkan, 2019, S. 136). Bu görüş, topluma ve

²⁶ Feyerabend'in bu eseri (1991), Türkçeye "*Bilim kilisesi: Özgür bir toplumda bilim*" ismiyle de çevrilmiştir.

insanlara zarar veren şeylerin yok edilmesi (tıpkı komünizm için burjuvazinin zararlı olduğundan dolayı yok edilmesi gerektiği görüşü gibi) görüşünü dayatan agresif, saldırgan ve ideolojik bir çizgiye işaret eder.

Bu çerçevede, polimiliter ateizmin klasik ateizme kıyasla açıkça politik bir boyut kazandığı iddia edilebilir. Klasik ateistler tanrının yokluğunu savunmakla yetinirken, polimiliter ateistler dindarların dini inançtan arındırılmasını amaçlar. Nitekim Turan'ın aktardığına göre Hitchens, dinin her şeyi zehirlediğini ve bu yüzden ona karşı kampanya yürütülmesi gerektiğini savunur (Turan, 2022, s. 10). Öyle ki Hitchens, dinin yalnızca işlevsiz değil, insanlık için zararlı bir yapı olduğunu vurgulamak amacıyla kendisini ateist değil, *anti-teist* olarak tanımlar (Turan, 2022, s. 51). Bu anlamda ateizm terimini yetersiz bulan Hitchens'a göre gerçek bir karşı duruş anti-teizmdir, çünkü bu tutum yalnızca tanrının var olmadığını değil, var olmaması gerektiğini de savunur (Turan, 2022, s. 53). Ona göre Modern Çağ'ın bilimsel araçları –mikroskop, teleskop vb.– sayesinde dinin açıklayıcılığı sona ermiştir. Artık dini gerekçelerin akıl ve bilim karşısında bir geçerliliği kalmamıştır (Turan, 2022, s. 32). Dinin zehirleyici etkisini vurgulayan Hitchens, bireyleri geleneksel ritüellerden, korkuya dayalı ibadetlerden ve yeraltı mezarlarına yönlendiren kültürel kalıplardan özgürleştirmeyi savunur (Turan, 2022, s. 50). Bu yüzden ki “*İlgilendiğim tek şey bu aşırı dincileri yok etmenin yöntemlerini rafine etmek. Bu arada insanın bu iş için çok az laik destek aldığı bir görev bu*” (Hitchens, vd., 2019, s. 139) ifadelerini kullanır. Görüldüğü gibi Hitchens, dindarları yok etmeyi kendine bir “görev” addetmekte ve aşırı dincileri (tabi Hitchens'ın “aşırı dinciler” ile kastettiği şey çok daha keyfi ve geniş bir anlama sahiptir) yok etmek için laik kuruluşlardan fon talep etmektedir.

Polimiliter ateistlerin en ayırt edici iki niteliğinden sonra, en zayıf yönlerinden biri belki de din eleştirilerini felsefe yerine bilimsel argümanlara dayandırmalarıdır; zira bilimin tanımını ve sınırlarını keyfi biçimde genişleterek (Vidinlioğlu, 2021, s. 210) dini inançları hedef alan bu yaklaşımın ne bilimsel metodolojinin ilkeleriyle ne de eleştirel aklın ciddiyetiyle bağdaştığı söylenebilir. Nitekim bu “tavır militarizmi” ateist düşünürler tarafından dahi eleştirilmiştir. Örneğin akıma “*ateist düşünürlerin getirdiği eleştirilerden birisi bu görüşün bilimsel olmadığı yönündedir*” (Dorman, 2019, s. 482). Dahası, yalnızca bilimsel argümanlara dayalı akıl yürütmeye çalışan bu

akımın, bu yaklaşımlarından ötürü iki dezavantajı açığa çıkacaktır: birincisi, akıl yürütmedeki başarısızlıkları, ikincisi ise tavırlarındaki yakışıksız dildir.

3.2.1. Bazı Materyalist-Ateist Grupların Militarist Geçmişi

İnsanlık tarihinin en kanlı ve dramatik yüzyılı hiç kuşkusuz 20. yüzyıl olmalıdır. Oldmeadow, haklı olarak, bu kanlı yüzyılın zihinsel ya da entelektüel izini sürmekte ve birinci ve ikinci dünya savaşından önce 19. yüzyılın düşünce dünyasına damgasını vuran Sigmund Freud (1856–1939), Charles Darwin (1809–1882), Karl Marx (1818–1883) ve Friedrich Nietzsche’ye (1844–1900) işaret etmektedir (Oldmeadow, 2012, s. 111). Bu düşünürleri “*modernitenin sahte peygamberleri*” olarak tanımlayan Oldmeadow’a göre 20. yüzyılda gerçekleşen tüm acıların tohumu, modernitenin sahte peygamberlerinin sahte mitolojileri (*pseudo-mythologies*) vasıtasıyla 19. yüzyılda ekilmiştir. Bu iddianın bir nüvesi, belki de Oldmeadow’un René Guénon’dan yaptığı şu alıntı ile netleşebilir: “*On dokuzuncu yüzyıl materyalizmi, insanın zihnini üstündekilere kapattı; yirminci yüzyıl psikolojisi ise altındakilere açtı*” (Oldmeadow, 2012, s. 105). Kanaatim, bu ifadelerden kasıt, bir yüzyıl önce Marx’ın yeniden gündeme getirdiği ve Darwin’in büyük güç kazandırdığı madde temelli anlayışın, insanı kutsalın ve aşkınlığın anlam dünyasından uzaklaştırması; sonraki yüzyılda da, Freud’un da etkisiyle, aşkından yoksun kalan insanı gölge dünyasına, bilinçaltındaki kaotik ve karanlık iç alanlara yöneltmesidir. Her iki durumda da insan, hem “üst”e hem de “alt”a dair dengeli, bütünlüğü bir anlam dünyasından mahrum kalmıştır. Bu paradigma bir anlamda Max Weber’in “insanlığın demir kafesi” (Weber, 1999, s. 155) ve “büyüsü bozulmuş dünya” (Weber, 1919, s. 150) anlayışıyla beraber düşünüldüğünde, ruhandan koparılmış dünyanın bıraktığı boşluğu kapatma görevinin maddeye yüklenemeyeceği anlaşılır hale gelir. Daniel Dennett’in 2006’da kaleme aldığı “Büyüyü Bozmak” (*Breaking the Spell*) kitabı buna gönderme yapar. Ona göre, Weber’in iddiasındaki gibi büyü henüz bozulmamıştır; ancak bozulmalıdır, yani dinler yok olmalıdır.

Büyük yıkımların yaşandığı bir dönemin entelektüel arka planı, savaşlardan sonra yerini bir başka yıkıma; din düşmanlığına terk etmiştir. Bilhassa ateizmin, özellikle 20. yüzyılda ideolojik bir çehre kazandığı örnekler incelendiğinde, din karşıtlığının organize şiddet biçimlerine dönüştüğü görülmektedir. Gray’e göre

Fransız Devrimi'nde akıl ve insanlık adına yürütülen seküler kült inşası, ibadethanelerin yıkımıyla sonuçlanmıştır. Sovyetler Birliği'nde 1918'de yürürlüğe giren *Haklar Bildirisi* ile ruhban sınıfı yurttaşlıktan çıkarılmış; izleyen yıllarda yüz binlercesi "bilimsel ateizm" politikaları çerçevesinde infaz edilmiş ya da kamplarda ölmüştür. Mao Çin'inde tapınaklar tahrip edilmiş, Tibet uygarlığı büyük ölçüde yok edilmiştir (Gray, 2020, s. 30). Gray'in aktardığı bu örnekler, polimiliter ateizmin öncüsü olarak bilimsel-ateist ideolojilerin de tarihsel bağlamlarda ciddi bir Şiddet mirasına sahip olduğunu göstermektedir.

Nitekim polimiliter ateizmin doęuŖu, Şiddet olaylarına (11 Eylül Saldırıları) dayandırılmıştır. Kimi dŖnrler tarafından, Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett ve Christopher Hitchens'in 2000'li yılların baŖında yayımlanan eserleriyle planlı ve örgütlü bir biçimde ortaya çıktıkları iddia edilir. Bu dönemde küresel terör olaylarının artıŖına paralel olarak, klasik ateist argümanlar sanki ilk kez dile getiriliyormuŖ gibi yeniden ve daha sert bir üslupla gündeme taŖınması dikkat çekicidir (Akın, 2024, s. 482). Hatırlarsak, polimiliter ateizm, teröre iŖaret ederek (11 Eylül olayı) var olmuŖtu; sözlerinde de dinsel terör olaylarını varoluŖ gerekçeleri olarak aıklamıŖlardı. Bazı araŖtırmacılar ve eleŖtirmenler, 11 Eylül 2001 saldırılarını, ABD'nin Orta Doğu'daki jeopolitik müdahalelerini meŖrulaŖtırmak için bir gerekçe olarak kullandığını ya da doğrudan bu müdahaleleri mümkün kılacak biçimde önceden kurgulamıŖ olabileceğini ileri sürmektedir. Bu grŖe göre, özellikle Irak'ın iŖgali sürecinde 11 Eylül olayları, ABD'nin askeri müdahalelerini kamuoyuna kabul ettirebilmek amacıyla stratejik bir araç iŖlevi grmŖtr (Dunmire, 2007; Bamford, 2004; Triki, 2021). Eğer 11 Eylül bir iŖgal gerekçesi ya da senaryo ise polimiliter ateizmin eŖ zamanlı olarak aynı dönemde, genelde dinlere ve özelde İslam'a karŖı radikal saldırının felsefi ve siyasi zeminini hazırlaması ŖaŖırtıcı olmamalıdır.

LeDrew'e göre polimiliter ateizm, dinleri doğası gereği Şiddet üreten irrasyonel inançlar olarak tanımlayan indirgemeci bir *ideoloji*dir. LeDrew bu söylemin, özellikle İslam'ı hedef aldığını ve Batı'nın seküler değerlerini evrensel standart olarak dayattığını vaaz eder (LeDrew, 2016, s. 8). Öyleyse akımın, aslında Batı'nın sömürgeci politikalarını meŖrulaŖtırmaya hizmet ettiğini söylemek, halk nezdinde bunun dŖnsel zemin hazırlayıcısı olduğunu iddia etmek büyük bir suçlama olarak mı algılanmalıdır?

Bu zeminden hareketle dine karşı yapılan —biri politik (felsefi, teorik) diğeri fiziksel (pratik) olmak üzere— iki türlü saldırıdan söz edilebilir. Polimiliter ateizm fiziki saldırının politik ön aşaması veya zemin hazırlayıcısı olarak görülebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi, söylem tarzı bu zemini kurmaktadır. Yine yukarıda, bu bölümün hemen girişinde, 20. yüzyılın getirdiği fiili yıkımların teorik ve felsefi zeminine dair Oldmadow’un iddiası bu örneklemeye benzetilebilir. Nitekim kasıtlı ya da kasıtsız olsun, her yıkımın gerisinde, o yıkımın üzerine yükseldiği düşünsel bir zemin olmalıdır.

Öyleyse, fiili bir saldırı ile güç kullanarak dini ortadan kaldırma girişimleri yeni değildir. Nitekim polimiliter ateizmin ideolojik akrabaları sayılabilecek materyalist akımlar bunu çok önce denemiştir. Örneğin, daha çok Engels’in eleştirileri sayesinde tanınan Eugen Dühring (1833-1921) dini askeri bir güçle, bir ordu gücüyle ortadan kaldırmak istediğini belirtmişti. Ancak Engels buna pek olumlu yaklaşmaz. Dinin var olmasını istediğinden değil; yöntemi beğenmez. Çünkü Engels dini “*günlük yaşamın egemen güçlerinin fantastik yansıması*” olarak tanımlıyordu. Tarihin başlarında bu yansımalar doğa güçlerini, sonraları ise toplumsal güçleri temsil eder hale gelmiştir. Kapitalist üretim ilişkileri de bu yabancı güçlerin bir yansımasıdır. Bu anlamda Engels’e göre dinin ortadan kalkması için yalnızca bilgi değil, toplumsal eylem de (üretim araçlarının toplumun denetimine alınması) gerekir. Dühring ise bu doğal çözülmeyi beklemeden dini doğrudan yasaklamayı savunur, tüm dinleri baskı altına almayı önerir. Engels’e göre bu tutum, dini yok etmektense ona şehitlik ve direniş gücü kazandırır; yani dinin ömrünü uzatır (Marx & Engels, 2000, s. 186-190). Ancak yine de dinin ortadan kalkması noktasında fikir birliği vardır; sadece yönetimleri farklılık gösterir.

Dühring’in anlayışına benzer, bir kısa örnek daha sunulabilir. Örneğin Gray, 18. yüzyılda Fransız devrimiyle birlikte etkisini gösteren Jakobenleri de dine karşı fiziki saldırının bir temsilcisi olarak karşımıza çıkarır (2020, s. 88-89). Jakobenler, devrimci ideolojilerini yalnızca siyasal yapıların dönüşümüyle sınırlı tutmamış; aynı zamanda toplumsal tahayyülün temelini oluşturan dinsel inançlara da yönelmişlerdir. Gray’e göre, Jakobenler için tanrı düşüncesi, yalnızca irrasyonel bir inanç değil, kökünden sökülmesi gereken ideolojik bir tehditti. Ortadan kaldırılması için askeri ve politik her yol denenmeliydi.

Tüm bu görüşlerden hareketle, politik, siyasal ve militarist akımları tanıyabileceğimiz iki ortak karakteristiğın yol gösterici olduğu iddia edilebilir. Birincisi, tıpkı bir fanatik bir holigan gibi kullandıkları gürültülü politik dil, ikincisi ise politik dillerinin içeriği olan ‘devrim’ vurgusudur. Şimdi, bu iki niteliğın, polimiliter ateizmde içerilip içerilmediğini soruşturabiliriz.

3.2.2. Akımın İki Özsel Eğilimi: Propaganda ve Devrim

Kökeni ontolojik bir problem olarak materyalizme dayanan ve en nihayetinde politik ve militarist bir dünya görüşüne dönüşen polimiliter ateizmin hem politik hem militarist olmasına işaret eden iki temel gerekçeye sahibiz: propaganda ve devrim. Akımın politik olmasının izleri propaganda şekline işaret ederken, militarist olmasının işaretlerini ise devrimciliğinden okuyabiliriz. Nitekim *Dört Atlı* kitabının arka kapağında, “Tanrı, Hayır!” kitabının yazarı olan Penn Jillette, akımı şu ifadelerle alkışlar: “*Bir ateist devriminin başlangıç noktasını söylemek imkânsız olsa da, bu sohbetten daha iyi bir aday zor*” (Hitchens, vd., 2019).

Görüldüğü üzere, ateist bir *devrimin* gerçekleşeceğinin sinyalleri daha en başta verilmektedir. Bu devrim, dine karşı yapılacaktır. Bu anlamda Dawkins şu ifadeleri kullanır: “*Dine karşı savaşı kazanınca bilime veya üzerinde çalıştığımız şey her neyse ona geri dönüp onu tartışabilir ve üzerinde mantık yürütebiliriz*” (Hitchens, vd., 2019, s. 141). Anlaşılacağı gibi ilk iş dine karşı başlatılan savaşı kazanmak, devrimi gerçekleştirmektir. Öyleyse Dawkins, ateist devrimin dine karşı savaşı olarak gerçekleşeceğine inanmaktadır. LeDrew ise daha yumuşak bir şekilde bu savaşın “*ruhani bir savaş*” (LeDrew, 2016, s. 8) olduğunu ileri sürer. Burada, dikkatin değmesi gereken nokta “savaş” ve “devrim” kavramlarıdır. Savaş ve devrim hem ‘ruhani’ hem ‘fiziki’ olabilir. Polimiliter ateizmde her iki türe yönelik bir eğilim görmek mümkündür. Örneğın, dört atlıdan biri olan Harris bu devrimi dine karşı yapılmış bir savaş olarak tanımlar ve onun da bu savaşı kazanacaklarına dair “inancı” tamdır. Şöyle söyler: “*E-postalarımın çıkardığım sonuca bakarsak, kazanabiliriz. Sürekli olarak inançlarını kaybetmiş ve aslen inançlarının yanlış olduğu onlara gösterilmiş insanlardan e-postalar alıyorum*” (Hitchens, vd., 2019, s. 127).

Görüldüğü üzere Harris, insanların inançlarını kaybetmiş olmasından duyduğu mutluluğu dile getirmektedir. Zira bu (fiziki ya da ruhani) bir savaştır onun için, dinin

zayıflaması, güç kaybetmesi ateizmin zaferini getirecektir. Ancak Dennett'e göre bu daha başlangıç: “Biz, insanların inançlarını açık açık sarsma girişimlerinin yeni dalgasının sadece başlangıcıyız” (Hitchens, vd., 2019, s. 132). Bu anlamda, dinsiz bir dünyanın en nihayetinde geleceğinin sinyalleri vardır. Özünde salt bir ‘yadsıma’ fikrinden ibaret olan ateizm, bu ‘yeni’ formuyla sanki dinsel bir tebliğ misyonu yüklenmiş gibi görünmektedir. Tanıdık bir ifade ile: ‘dinsizlik veya tanrıtanımazlık, adeta bir hayalet gibi dünyada gezinmektedir’ bu anlayışa göre. Polimiliter ateist devrimin öncülü olarak, tanıdık bir devrim sinyalini Engels ve Marx’ın *Komünist Manifesto*’sunun hemen girişindeki “Avrupa’da bir hayalet dolaşüyor: Komünizm hayaleti” (2013, s. 33) sloganında bulabiliriz. Bu anlamda polimiliter bir ateist, çekinmeden tekrarlayacaktır: *Dünyada bir hayalet dolaşıyor, ateizm hayaleti*.

Yine benzer bir söylem tarzı olarak: Dawkins, Marksizmin “zincirlerinizden başka kaybedecek bir şeyiniz yok” (Marx & Engels, 2013, s. 87) mottosuna öykünerek, hayali arkadaşınızdan (tanrı) başka kaybedecek bir şeyiniz yok (Hitchens, vd., 2019, s. 50) diye vaaz etmektedir. Dawkins bu tavrı “ateist cesareti” olarak isimlendirir. Bu cesareti gösterebilenlerin kaybedeceği tek şey hayali bir arkadaştan (tanrı) fazlası değildir. Anlaşılabacağı üzere, taraftarlarını motive etmek konusunda benzer bir dil kullanılmaktadır.

Dahası, bir komünistin “burjuvazinin kökünü kazıyacağız” sloganını, rahatlıkla polimiliter ateistlerin “dinlerin kökünü kazıyacağız” söyleminde bulabiliriz. Nitekim, Dennett ile Hitchens, *Dört Atlı* oturumunda, özetle, ‘acaba dindarların kökünü mü kazısak yoksa onları imha mı etsek’ tartışmasını başlatmışlardı (Hitchens, vd., 2019, s. 140). Devamında ise “köklerini kazımak” ifadesinde hemfikir olurlar ve bunu da “bir evrimsel salgın bilimcinin düşüneceği gibi ... zararlı türden kurtulmak istiyoruz” (Hitchens, vd., 2019, s. 145) benzetmesiyle dile getirmektedirler. Zararlı türlerin yok edilmesine dayanan bir devrim, evrime öykünerek gerçekleşecektir yani. Bu anlayışa göre, evrimsel süreçte doğa daima zararlı türleri elemiştir ve bu bağlamda dindarlar da “zararlı” bir tür oldukları için, onların kökünü kazıma eğilimi, doğal (evrimsel) bir süreçtir. Gayet tabiidir. Acaba, birileri de ateistleri zararlı bir tür olarak görüp onları ortadan kaldırma girişiminde bulunursa bu girişim de gayet tabii sayılacak mıdır? Ya da belki bir dindar şöyle bir soru sorabilir: İnsanlık tarihi boyunca ateistlerin

daima azınlık oluşu, doğanın zararlı türlerin yayılmasına engel olduğu şeklinde yorumlanabilir mi?

Öte taraftan, söz konusu eserin tam adının “*Dört Atlı: Bir Devrimi Ateşlemiş Söyleşi*” olarak kayıtlara geçmesi, polimiliter ateizmin, açıkça devrimciliğine gönderimde bulunur. Bir devrimi ateşlemiştir bu söyleşi: ateist devrimi. Bu devrimin, propagandası ise hiç şüphesiz politikacılara has ‘kaba’ ve ‘gürültülü’ olarak yorumlanabilecek bir retoriğe teslim edilmiştir. Politik ve militarist olan bu grubun tanınmasını sağlayan ikinci özsel niteliktir bu: propaganda.

Öyle ki polimiliter ateizm, en temelde bir üslup problemine işaret eder. Örneğin Daniel Dennett, üsluplarındaki kabalığın farkındadır ve bu üslubun bu kadar saldırgan olmasının suçunu bile dine yıkmaktadır. Bu retorikte her kötülüğün kaynağı din olduğu gibi, akımın üslubundaki çirkinliğin de kaynağı dindir elbette: Dennett’a göre “*Dinler, onlarla eleştirel biçimde karşıt fikirde olmayı kaba olmadan gerçekleştirebilmeniz için imkânsız olacağı şekilde uydurulmuştu*” (Hitchens, vd., 2019, s. 68). Dahası Dennett, kendisinin din eleştirisi konusunda aşırı saldırgan ve holigan olduğunu söyleyenlere karşıt olarak, aynı şeyleri “*büyük ilaç şirketleri veya petrol endüstrisi için söylüyor olsaydım ... sınırı aşmış olur muydum?*” sorusunu sormakta ve yine kendisi buna cevap olarak: “*Hayır*” demekte; devamında ise Dawkins, “*Elbette aşmamış olurdu*” (Hitchens, vd., 2019, s. 75) diyerek ikrar etmektedir. Bu anlamda Dennett, dinin verdiği zararı ilaç ve petrol şirketlerin verdiği zarara benzetmektedir ve onlara yapılan muamelenin aynısının dine yapılmasını talep etmektedir. Benzer şekilde Hitchens, dindarlara karşı kaba, saldırgan ve kibirli üslubundan hiç rahatsız olmadığını, dahası, buna mecbur olduğunu (Hitchens, vd., 2019, s. 99) itiraf etmektedir. Çünkü ona göre saldırgan bir dil kullanmaksızın dinlerin eleştirilmeleri mümkün değildir.

Polimiliter ateistlerin bu üslubunun çok popüler bir öncülünü zikredebilirim: Friedrich Nietzsche. Bu üslubun en açık örneklerini Nietzsche’nin Hristiyanlığa olan nefret dilinde bulmak mümkündür. Ancak çok esaslı bir fark vardır: Nietzsche’nin tüm saldırgan ve kaba sözlerine rağmen, argümanları zayıf değildir ya da en azından iyi işlenmiş gerekçelere dayalı bir retorik kurmaktadır. Polimiliter ateizm bu anlamda Nietzsche’den ayrışır. Hatta felsefi birikim, entelektüel kapasite ve yaratıcı zekâ

noktasından bakıldığında, böyle bir kıyas yapmak, kanaatimce Nietzsche'ye hakaret sayılacaktır.

Bilindiği gibi Nietzsche'nin dili yoğun olarak şiirsel ve retorik bir temayla açığa çıkar. Bu anlamda retorikle özdeşleşen Antik Yunan düşünürlerine, yani Sofistlere işaret edilebilir. Benzer olarak Polimiliter ateistler de sıklıkla retorik kullanmaları bakımından kimi zaman Sofistlere benzetilmişlerdir (Yağcı, 2021, s. 15). O halde kullanılan dil anlamında retorikte benzeşme vardır.

Nietzsche'nin Hristiyanlığa yönelik saldırgan retorik, polimiliter ateistlerde rastlanan agresif dilin tarihsel bir öncülü olarak değerlendirilmelidir. Nietzsche *Deccal*'de Hristiyanları “*sürünge*” (2017, s. 55), “*yalancı, yobaz*” (2017, s. 56), “*sefil*” (2017, s. 54), “*iğrenç ve psikolojik seviyesiz*” (2017, s. 37), “*yapmacıklığıyla maymunlara benzer*” (2017, s. 50), “*iki yüzlü*” (2017, s. 60), “*tüm yozlaşma biçimlerinin en yozlaşmış*”, “*sinsi kurtçuklar*”, “*kadını ve şeker tatlısı çete*” (2017, s. 82) şeklinde aşağılarken; İncil'in de “*aşağılık şeyler*” (2017, s. 76) içerdiğini, kilisenin ise yalnızca “*delileri ya da büyük sahtekarları aziz ilan ettiğini*” (2017, s. 66) vaaz eder. Aynı zamanda “*Kutsal kitap sahtekârlık*”, içerirken rahipler “*pisboğaz*”, “*bozguncu*” ve “*kutsal asalaklardır*” (2017, s. 34) ona göre. Görüldüğü gibi tavır son derece yıkıcı ve saldırgandır. Benzer olarak Dawkins'in Eski Ahit'in tanrısı için kullandığı ifadeler bakalım:

*“Eski Ahit'in Tanrısı, tartışmaya açık olarak, tüm literatürün en tatsız karakteridir. Kıskanç ve bundan gurur duyan, dar kafalı, adaletsiz, bağışlamak bilmez bir hakimiyet bağımlısı, kindar, kana susamış bir etnik temizlikçi, homofobik, ırkçı, bebek katili, soykırımcı, evlat katili, bir salgın hastalık gibi tehlike saçan, megalomanyak, sadomazoşist, kötücül, döne*k bir zorba ve bir kadın düşmanıdır” (Dawkins, 2009, s. 36)

Görüldüğü üzere polimiliter bir ateist olan Dawkins'in dine saldırıda kullandığı retorik Nietzsche'den alıntı gibidir. Ancak yine de arada bir fark vardır. Nietzsche, tüm ağır üslubuna rağmen öfkesini özel olarak sadece Hristiyanlara yöneltmekte ancak Hristiyanlar dahil hiçbir dindarı yok edilmesi gereken bir hedef olarak görmemektedir. En azından eserlerinde bu türden “militarist” bir saldırı ve doğrudan bir hedef saptama görmemekteyiz. Polimiliter ateistlerin bu noktada etkilendiği kişi Nietzsche değil daha çok Karl Marx'ın dine ve kapitalistlere yönelik “militarist” tutumu olabilir. Bu

anlamda, polimiliter ateizmin politik dili Nietzsche'ye dayanırken, militarist tavrı ise Marksizm'e öykünecektir.

Marx'a göre burjuvazi sultası kati bir zorunlulukla yok edilecektir çünkü "...burjuvazi en başta kendi mezar kazıcısını üretir" (Marx, 2011, s. 730). Zira bağınazlık ve diktatörlük tarihsel miadını doldurmuştur. Bu anlamda "bu düzenin yok edilmesi gerekir ve yok edilir" (Marx, 2011, s. 728) diyen Marx'ın düzenin yok edilmesinden kastı, burjuvazinin tüm mallarına zorla el konulması ve karşı çıkanların kökünün kazınmasıdır. Bu tutuma yönelik eleştirilere şöyle cevap verir: "...bizi kendi mülkiyetinizi kaldırmak istemekle suçluyorsunuz. Tastamam öyle, işte biz bunu istiyoruz" (2014, s. 103). Çünkü Engels ve Marx'a göre insani olan değerli olan ne varsa burjuvazi yok etmiştir (2014, s. 73). Keza polimiliter ateizme göre de insani olan değerli olan ne varsa dinler yok etmiştir; "çünkü dinler her şeyi zehirlemektedir" (Hitchens, 2007).

Bilindiği gibi, burjuvazinin yok edilmesi noktasında Marksizmin en ufak bir tereddüdü bile yoktur. Buna benzer bir bakış açısını, polimiliter ateistlerin dine ve dindarlara karşı tutumlarında görürüz. Yağcı'nın aktardığına göre Sam Harris, "Bir sihirli değnekle tecavüz veya dini yok edebilseydim, dinden kurtulmakta tereddüt etmezdim" (Yağcı, 2021, S. 60) demektedir. Bir başka yerde Sam Harris, tıpkı salgın hastalıklarla mücadele ettiğimiz gibi dinsel inançlarla mücadele etmemiz gerektiğini vaaz eder (Harris, 2014, s. 48). Bu anlamda Eagleton'ın "... materyalizm, geleneksel olarak siyasal radikalizm ile ittifak halinde olmuştur" (2024, s. 14) söylemi, materyalist ontolojiden kök alan polimiliter ateizmin, üslubundaki militarist öfkeyi anlamamız açısından yardımcı olabilir.

Polimiliter ateistlerin, Marksist devrimcilerle olan benzerliği sanıldığından daha ileridedir. Bu anlamda, tarihsel bir öncül olarak Joseph Dietzgen'i (1828–1888) örnek gösterebiliriz. Dietzgen, kendini yetiştirmiş bir işçi filozof olup, Lenin tarafından "Alman sosyal demokrat felsefecilerinin en parlaklarından biri" olarak övülmüştür. Feuerbach'ın maddeciliğinden etkilenmiş ve maddeci diyalektiği geliştirmiştir. Ancak diyalektiği sistematik bir bilgi kuramı düzeyine çıkaramamış; bu nedenle zaman zaman görecelilik ve kaba maddecilik eğilimleri göstermiştir. Frolov, onun için, "Dietzgen, militan bir tanrı-tanımayan olduğu kadar, Marx ve Engels'in öğretisinin ateşli bir yayıcısı da olmuştur" (1991, s. 114) ifadelerini kullanır. Evet,

“tanrı-tanımayan bir militan” ifadesi polimiliter ateizme uygun düşen bir tabirdir, zira Dietzgen’in ateşli bir Marksist oluşu da tesadüf değildir; çünkü “kaba” bir materyalisttir aynı zamanda.

Öyleyse, polimiliter ateizm ile Marksizm (ve tabii materyalizm) arasında gerçekten de yakın bir ilişki vardır. Şehbazi bu ilişkiyi çok keskin bir tarzla ifade eder. Ona göre polimiliter ateistlerin “*natüralist ve materyalist dünya görüşüne bağlılıkları mutlak ve sorgusuz sualsizdir*” (Şehbazî, 2022, S. 77). Nitekim, dünyada kurulacak bir cennet hayali vardır her iki akımda da ve her iki akım için de bu cennet vaadi zorunlu olarak gerçekleşecektir. Marksistler, en nihayetinde kapitalizmin, sınırların ve sınıfların ortadan kalktığı bir tarih anlayışı ile herkesin eşit ve mutlu olduğu bir dünya cenneti vaat ederken; benzer şekilde, polimiliter ateistler bunu inançların ve dinlerin ortadan kalktığı bir dünya için kurgulamaktadırlar. Çünkü Marksizm’de tüm kötülüklerin kaynağı kapitalizmdir. Kapitalizm zıttı ile yok edilmeli; yani komünizmle, çünkü ancak tüm kötülüklerin kaynağı yok edilirse dünya iyilikle dolacaktır. Polimiliter ateizmde ise tüm kötülüklerin kaynağı dindir. Din de ancak zıttı ile yani bilimle (ve tabii ateizm ile) yok edilirse ancak dünyanın bitki örtüsü iyiliğe bürünebilir. Bu anlamda tüm kötülüklerin kaynağına karşı verilecek savaş, herkesin barış ve huzur içinde yaşadığı bir dünya anlamına gelir. Ancak Gray’e göre bu bir yanılsamadır. Bilhassa “*Pozitivizm ve Marksizm gibi dinin yok olacağını öne süren sistemler defalarca yanlışlanmıştır*” (2020, s. 19). Kanaatimce, ‘yanlışlanmak’ bir problem değildir onlar için. Bunun nedeni de kolayca yanlışlanabilecek argümanları çocuksu bir özgüvenle ve ısrarla tekrarlamalarında açığa çıkar. Bu anlamda, bu çocuksuluktan kaynaklanan akıl yürütmedeki başarısızlıkları çok defa tekrar edilen bir iddiadır. Nitekim bu başarısızlık, radikal bir şekilde eleştirdikleri köktendincilerin kötü bir kopyası olmak ile sonuçlanacaktır. Bu yüzden sonraki başlık, bu iki meseleye ayrılmıştır.

3.3. POLİ-MİLİTER ATEİZM ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde akımın iki temel ve belirgin eksikliğine dikkat çekmem, sadece bir eleştiri değil aynı zamanda bu eksikliğin fark edilmesi adına bir tavsiye niteliğindedir. Birinci eleştiri, birçok filozofun da gündeme getirdiği, polimiliter ateistlerin akıl yürütme konusunda oldukça başarısız olmalarına yöneliktir. İkincisi ise radikal bir

şekilde eleştirdikleri köktendincilerin (fundamentalizm) kötü bir kopyası olma yoluna girdikleri ve akıl yürütmedeki zayıflıkları neticesinde bunu göremiyor olmalıdır. Köktendinciler ile aynı çizgiye savrulmalarındaki bir tehlike de yukarıda gördüğümüz, tarihte örneklerine şahit olduğumuz gibi gelecekte de kendilerini “inançlı” olarak tarif eden topluluklara karşı fiziki bir saldırı tehlikesine dikkat çekmektir. Polimiliter ateistler böyle bir amaçları olduğunu reddedebilir, ancak “din her şeyi zehirler” ve “bütün kötülüklerin kaynağı dindir” dahası, önceki bölümde gördüğümüz gibi “bütün dinlerin kökünü kazıyacağız” şeklinde, bu akımla özdeşleşmiş popüler söylemler, her ne kadar kendileri böyle bir maksatları olmadıklarını iddia etseler de (gerçekten de böyle bir maksatları olmayabilir) bu tavır, söz konusu tehlikeye zemin hazırlamakta, dahası, bilimin itibarını da zedelemektedir.

3.3.1. Akıl Yürütme Eleştirisi: On iki Örnek

Polimiliter ateist düşünürlerin, özellikle din ve felsefe özelinde akıl yürütmedeki zayıflıkları birçok düşünürün eleştiri konusu olmuştur. Akıl yürütmedeki bu başarısızlığın bir nedeni de din ve felsefe konusundaki bilgi eksikliklerine dayandırılabilir.

Örneğin Eagleton’a göre (Akt., Dorman, 2019, S. 490-491) polimiliter ateistler, din hakkında temel düzeyde bilgiye dahi sahip olmadan rahatlıkla hüküm vermektedirler. Güney Asya jeopolitiği gibi bir konuda konuşmadan önce araştırma yapacak kadar temkinli olan bu kişiler, din söz konusu olduğunda benzer bir özeni göstermemekte; çoğu zaman yetersiz ve yanlış kanaatlerle hareket etmelerine rağmen yine de fikir beyan etme cesaretini kendilerinde görmektedirler.

Benzer şekilde, sosyolog Rodney Stark’a göre, sadece yeni-ateist metinlerle teoloji öğrenmek, *Robin Hood* hikayeleriyle Orta Çağ’ı anlamaya çalışmak gibidir (Stark, 2008, s. 120). Plantinga ise eleştiriyi bir adım ileri götürerek, *Tanrı Yanılgısı* adlı eserin “çok az bilim ihtiva ettiğini” (2009, s. 180) vaaz eder. Plantinga, eserin felsefedeki başarısızlığını ise çok daha sert bir üslupla eleştirir:

“Kitabı felsefe ağırlıklı olmasına karşılık Dawkins filozof değil, biyologdur. Bu husus göz önüne alındığında bile onun sunduğu felsefenin çoğu son derece yavandır. Onun felsefeye saldırılarının bir kısmının acemi/çocuksu olduğunu söyleyebilirsiniz, ancak bu acemiliğe haksızlık olacaktır. Onun iddialarının çoğu,

felsefe lisans 2. sınıfında bile (bol not verilmediği sürece) geçer not alamayacaktır. Bu, kitabın küstah, her şeyi ben bilirim üslubu ile birleşince can sıkıcı olabilir” (Plantinga, 2009, s. 180)

Plantinga'nın “çocuksu” ve “lisans 2. sınıf” vurguları yerindedir; Dawkins'in argümanlarının felsefeye dair en temel kavrayıştan bile yoksun olduğu birazdan gösterilecektir. Nitekim onun biyolojideki otoritesini felsefeye taşıma çabası, ciddi kavramsal hatalarla maluldür. Benzer bir eleştiri ise Ruse'a aittir. Ona göre (2015, s. 362-363) *Tanrı Yanılgısı* adlı eser, argümanlarının dağınık, zayıf ve yüzeysel oluşu sebebiyle, temel felsefe ve din derslerinde dahi başarılı sayılmayacak bir düzeydedir.

Bu noktada eleştiri sadece Dawkins'e yönelik değildir, burada bir bütün olarak polimiliter ateizm eleştirilmektedir. Çünkü aşağı yukarı hepsinin tarzı aynıdır. Haddizatında, polimiliter ateizmden anlaşılan şey, belirli isimlerden ziyade, bir tavidir. Bu anlamda “isimler” değil, bir “tavır” eleştirilmektedir. Nitekim akımın tüm temsilcilerini detaylıca ele almak tezin hacmini aşacaktır, esasen buna gerek de yoktur. Çünkü burada tek bir tavır eleştirilmektedir, dolayısıyla bu tavrı sergileyen herkes eleştirinin muhatabı kabul edilmelidir. Dolayısıyla eleştiri Dawkins veya bir başkasına değil, bütün olarak bir tavra yöneliktir.

Şimdi, akıl yürütmedeki zayıflıkları daha somut kılmak adına akımın bu zaafına yönelik eleştirilerimi on iki problem ile sınırladım. Daha da ileri gidebilirdim, açıkçası bunun dört katı daha not topladım ve daha da toplayabilirdim. Ancak bariz yapılmış birkaç hata bile söz konusu akımın felsefe ve din bilgisi düzeyini ele vereceği için örnek çoğaltmada bir zaruret göremedim. Her eleştirinin başında örnek numarası yer almaktadır. Şimdi, ilkiyle başlayalım.

(1) Dawkins, *Tanrı Yanılgısı* eserinin “ciltsiz baskıya önsöz” bölümünde eleştirmenlerin kendisini felsefe bilmemekle suçladığını itiraf eder. Ancak aynı zamanda oldukça çocuksu bir savunma yapar. Dawkins, eğer ben “*Aquinas ile Duns Scotus arasındaki epistemolojik farklara derinlemesine girseydim; Eriugena'nın öznellik anlayışını, Rahner'in lütuf kavramını ya da Moltmann'ın umut üzerine düşüncelerini hakkıyla inceleyseydim...*” (Dawkins, 2016) diyerek felsefenin gereksiz ayrıntılarla dolu olduğunu, bunu bilmenin, kendisini entelektüel hissettirmek dışında bir işe yaramayacağını söyler. Kısacası, bu kadar derin ve akademik bir felsefe bilgisine gerek yok, çünkü felsefe gereksiz ve saçma demektedir. Aynı bölümde

benzer ifadeleri kendisini din bilgisi hakkında eleştirenlere yönelik kullanır ve az önceki savunmasına benzer bir savunmayla din konusundaki bilgisizliğiyle de övünmeye devam eder. Buna yönelik savunması da şudur: Dawkins, herkesin ‘uçan spagetti canavarını’ kafalarını ‘makarna ilahiyat kitapları’na daldırmadan reddettiği yerde, kendisinin de benzer şekilde, tanrıyı ‘ilahiyat bilmeden’ reddetmesinin saçma olmadığını söyler. Öyleyse Dawkins, sonuç olarak hem felsefe hem de din için, detaylı bilmeme gerek yok, çünkü bu tür uğraşlar gereksiz ve saçma demektedir. Şimdi bu ifadeleri analiz edelim:

Birincisi, eleştirmenler Dawkins’e “derin akademik bir bilgiye sahip olmalısın” şeklinde bir dayatma yapmamıştır. Yukarıda gördüğümüz üzere, Ruse, Plantinga, Eagleton ve Stark’ın eleştirileri, polimiliter ateistlerin *asgari düzeyde* dahi felsefe ve din bilgisine sahip olmadıklarına yönelikti. Bu anlamda onlar sadece, ‘eğer eleştireceksen en azından “temel düzeyde” felsefe ve din bilgisi sahibi olmalısın’ demektedirler. Ancak Dawkins, argümanı laubali göstermek için retoriğe başvurup karşı tarafın iddiasını dezenformasyona uğratmaktadır.

İkincisi, Dawkins sonuç cümlesinde kanıtlamak istediği yargıyı en başta verili kabul ederek totolojiye (döngüsel mantık hatası) düşmektedir. Söz gelimi, *Tanrı Yanılgısı* kitabının yazılma amacı, Dawkins için (2016) dinin saçma olduğunu göstermektir. Ancak eleştirmenler, özetle, ‘dini bilmeden dini çürütemezsin’ itirazını yapınca, Dawkins, ‘bilmeme gerek yok çünkü saçma’ demektedir. Bu mantık hatasını biçimsel olarak inceleyelim. Dawkins’in temel iddiası:

1. Din saçmadır (P).
2. Saçma olanı anlamaya gerek yoktur ($P \rightarrow \sim Q$).
3. O hâlde dini anlamaya gerek yoktur ($\sim Q$).

Şimdi bu çıkarım geçerli midir? Değildir, çünkü sorun, P önermesinin yani “din saçmadır” iddiasının, sonuçta tekrar gerekçe olarak kullanılmasıdır. Zira eleştirmenlerin, “Dini anlamadan nasıl saçma olduğunu bilebiliyorsun?” sorusuna Dawkins’in cevabı şu şekildedir: Dini anlamaya gerek yok çünkü saçma ($\sim Q$ çünkü P).

Bu noktada şunu gözlemleriz: P önermesi $\sim Q$ sonucunu doğurmak için kullanılmıştır. Ancak $\sim Q$ önermesi tekrar P'nin doğruluğuna gerekçe yapılmaktadır. Yani:

1. $P \rightarrow \sim Q$
2. $\sim Q \rightarrow P$
3. O hâlde: $P \leftrightarrow \sim Q$

Bu durumda “din saçmadır” önermesi ile “dini anlamaya gerek yoktur” önermesi “karşılıklı koşullu” hale gelir, biri diğerini hem gerekçeliyor, hem de ondan gerekçeleniyor. Daha da kötüsü, bu yapı sonsuz döngüye neden olmaktadır:

P varsayılır $\rightarrow \sim Q$ çıkarılır

$\sim Q$ varsayılır $\rightarrow P$ çıkarılır

Ve bu böyle sonsuza dek sürer: $P \rightarrow \sim Q \rightarrow P \rightarrow \sim Q \rightarrow P \dots$

Görüldüğü gibi, “Din saçmadır” (kanıtlanması gereken sonuç) öncül olarak alınır. Bu öncüle dayanarak “dini anlamaya gerek yok” sonucu çıkarılır. Ardından bu sonuç, “dini anlamaya gerek yok çünkü saçma” biçiminde tekrar ilk öncüle gerekçe yapılır. Ancak yukarıda da ifade ettiğim gibi, muhtemelen Dawkins kendi argümanının bu şekilde formel mantık yoluyla çürütüldüğünü görse, yapacağı tek şey bizimle alay etmek olacaktır.²⁷

(2) Akımın en bariz hatalarından biri de din ile bilim arasında kaldığımız (*dilemma*) yanılısamasını oluşturmaktır. Örneğin Hitchens'a göre (Akt., Turan, 2022, s. 51–52) bilimin başarıları, dinin tarihsel rolünü gereksiz kılmış, doğa olaylarını açıklamak için artık inanca başvurma zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Geçmişte yaşamış dindar filozofların inançlarını bilimsel gelişmeler ışığında artık savunmak mümkün değildir. Bu yüzden Aquinas ya da Maimonides gibi figürlerin inancı Hitchens'a göre bugün ikna edici olmaktan uzaktır. Böylece Hitchens, modern dönemde bilimle uğraşp da hala dine bağlı kalanlar için küçümseyici bir tutum sergiler. Buna göre ya bilimden tarafız ya da dinden; üçüncü bir seçenek yoktur.

²⁷ *Alay etmek* tabiri rastgele kullanılmamıştır. Dört numaralı eleştiride Dawkins, savını mantık yoluyla çürüten düşünürlerle alay etmektedir.

Benzer bir tutum, Alpler Bilgili'nin (2017, s. 12) Türkiye'deki 'yeni ateist' olarak nitelediği Jeolog Celal Şengör'de görülür. Bilgili, Şengör'ün günümüzde hala yaşayan bilim insanlarına ya dini ya da bilimi seçmeleri gerektiğini dayattığını ve çağdaş dünyada hâlâ dine inanan bilim insanlarının varlığına şaşırıldığını belirtmektedir. Dahası, Şengör'ün bu propagandasına birebir maruz kalmış bir bilim insanı, bundan büyük üzüntü duyduğunu itiraf etmiştir.

Mantıkta bu hataya “yanlış dilemma” (*false dilemma*) denir (Sullivan, 2013, s. 158-159). Söz gelimi, “ya bizdensin ya onlardan” şeklinde sunulan hatalı dilemmaların üç ayrı şekilde yanlışlanması mümkündür: Buna göre (1) “Sokrates ya buradadır ya da ölmüştür” ifadesi yanlış bir dilemdir, çünkü Sokrates başka bir yerde olup hâlâ hayatta olabilir. Bir başka çıkış yolu ise (2) bu yöntemde çok katı bir ayırım (*disjunction*) olduğu kabul edilir; yani başka bir seçenek olmadığı kabul görür. Ancak, iki koşullu önermeden (minörlerden) en az biri reddedilebilir.²⁸ Yani ayırım doğru olabilir ama koşullardan biri ya da her ikisi yanlış olabilir. Son olarak (3) orijinal ayırım temel alınarak karşıt bir dilemma kurulup, orijinal sonucu çürütecek farklı bir sonuç ortaya konur. Antik Yunan'dan klasik bir örnek birçok mantık metninde yer alır: Bir anne oğlunu siyasete girmekten vazgeçirmeye çalışır ve şöyle der: “Eğer doğruyu söylersen insanlar senden nefret eder, eğer doğruyu söylemezsen tanrılar senden nefret eder; öyleyse her durumda senden nefret edilecek.” Oğlu ise karşıt bir dilemma kurarak cevap verir: “Eğer doğruyu söylersem tanrılar beni sever, eğer doğruyu söylemezsem insanlar beni sever; öyleyse her durumda sevileceğim.” Bu yöntemde orijinal argüman geçerliliğini korur; ancak dikkat başka bir sonuca yöneltilir. Öyleyse, “ya dini seçeceksin ya da bilimi” şeklinde sunulan yanlış dilemma üç ayrı şekilde yanlışlanmaktadır. Çünkü, (1) hem dindar hem bilim insanı olunabilir, (2) ne dindar ne bilim insanı olunabilir ve (3) hem bilimin hem dinin kötü tarafları atılıp iyi tarafları alınabilir. Böylece orijinal argüman geçerliliğini korur ancak odak noktası bir başka sonuca yönlendirilir.

Haddizatında, Pelikan'a göre insanlar din ile bilim arasında kaldıklarında, bir tarafı seçme zorunlulukları bulunmaz. Ya da monoteizm ile politeizm arasında

²⁸ Örneğin, “dini seçersen, bilimi seçemezsin” şeklinde sunulan her önermede, önermelerden sadece biri reddedilebileceği gibi, ikisini birden reddetmek de mümkündür. Yani, önerme sunulduğu kadar çok katı bir ayırım içermemektedir.

kaldıklarında... Örneğin, Goethe'nin dediği gibi: “*Bilim yaparken panteist, şiirle ilgilenirken çok tanrılı, ahlaki konularda ise tek tanrılı*” (Akt., Pelikan, 1997, s. 19) olmak gibi bir seçenek de sunulamaz mı? Nitekim çoğu inançlı bilim insanı, metodolojik natüralizmi bir yöntem olarak benimsemektedir. Bu anlamda bilimsel yöntem, teknoloji veya bir maddenin bilgisine ulaşmada bir “yöntem” olarak benimsenebilir. Bu bakış açısı, bilimin insanın her adımını belirleyen bir ideoloji olmak zorunda olmadığını göstermek için yeterlidir. Aynı şekilde din de sadece bir dünya görüşü olarak benimsenip, doğadaki elementlerin hangi sıra düzeni içinde hareket ettiği noktasında başvuru kaynağı olmayabilir. Nitekim, çoğu dinin de böyle bir iddiası yoktur. Öyleyse ikisi birden seçilebileceği gibi, ikisi birden yadsınabilir. Ancak polimiliter ateistlere göre üçüncü bir seçenek olmasa gerek.

Benzer hatalı ikileme düşen Dawkins, bu defa evrim ile din arasında bir seçim yapılması gerektiğini belirtir (2009, s. 261-262). Ona göre “ya evrimcisindir ya da dindar.” Bu da tam bir “yanlış dilemma” örneğidir. Bir teist bu dilemmayı üç ayrı şekilde çürütecek onlarca senaryo sunabilir. Örneğin bir teist, kutsal metinlerdeki yaratılış anlatılarını mecazi kabul ederek evrimi tanrının yaratma yöntemi olarak savunabilir; dahası yaratılış anlatıları mecazi olmasa bile evrimsel süreç, tanrının doğaya koyduğu yasalarla işliyor diyebilir, insan bedeni bu süreçle oluşmuş, ruh ise ilahi bir müdahaleyle verilmiş olabilir. Örneğin Plantinga'ya göre Dawkins'in *Kör Saatçi* eserinde, evrim kuramının bilinçli bir yaratıcıyı dışladığını iddia etmesi (Plantinga, 2009, s. 181) zayıf bir akıl yürütmedir. Plantinga haklı olarak soruyor: “*Nasıl böyle oluyor?*” Evrimsel kanıtların, tüm canlı türlerin ilkel yaşam formlardan türediği iddiasını kabul etsek bile, bu durum evrenin tasarısız olduğunu nasıl gösterebilir? Evrimsel süreç tanrı tarafından rehberlik edilerek yürütülmüş olamaz mı? (2009, s. 182). Ona göre Dawkins'in burada sergilediği şey, temellendirilmemiş bir varsayımı kanıtmış gibi sunmasıdır; başka bir deyişle, bu iddia rasyonel gerekçelendirmenin değil, hatalı bir akıl yürütmenin ürünüdür.

Bunun da ötesinde, milyonlarca yılı kapsayan evrimsel süreç, tarihin belirli bir noktasında doğa yasalarını bir süreliğine değiştirecek, “Karbon-14”²⁹ yönteminin

²⁹ Karbon-14 tarihleme yöntemi, bir zamanlar canlı olan organizmaların öldükten sonra bünyelerindeki radyoaktif C-14 izotopunun zamanla bozulması ilkesinden hareket eder. Canlı öldükten sonra vücuttaki C-14 oranı zamanla azalmaya başlar. Bu azalma sabit bir hızla olduğu için, bulunan fosillerin yaşı böyle

varsayımlarını geçersiz kılacak büyük bir doğa olayı (örneğin büyük bir yıldız patlamasıyla dünyaya gelen çok büyük enerji dalgaları) vasıtasıyla varsayılan tüm matematiksel hesaplamaları alt üst edebilir. Böylece evrimsel biyoloji ile teolojik inançlar arasında zorunlu bir çelişki bulunmayabilir ve benzeri. Yani, iki koşullu önermeden yine ya biri ya da ikisi birden reddedilebilir.

(3) Bir başka akıl yürütme hatasını Gray açığa çıkarır. Gray'e göre (2020, s. 15) bu akım, dinin yalnızca dar bir kesimine saldırmış ve onu bile tam olarak anlayamamıştır. Dini hem bir inançlar sistemi olarak görüp, hem de sanki geçersiz bilimsel bir teoriymiş gibi eleştirmişlerdir. Bu eleştiride iki temel hataya işaret edilir. Birincisi, polimiliter ateistlerin dinin yalnızca bir yorumuna saldırarak, sanki tüm yorumlama biçimlerini çürütüyor gibi kampanya yürütmeleri; ikincisi, dini hem bir inanç sistemi olarak kabul edip hem de bilimsel bir teori gibi eleştirerek, bilimsel metotla çürütüldüğünü iddia etmeleridir. Ancak bilindiği gibi, bilimsel teoriler sadece bir başka bilimsel teori ile çürütülebilir. Hem *doğrulamacı* hem *yanlışlamacı* kuram³⁰ içim metafizik önermeler ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olduğu için onlar hakkında bir yargı belirtilemez.

Akıl yürütmedeki her iki hata da mantıkta “Saman Adam Safsatası” (*Straw Man Fallacy*) denilen, asıl argümana “benzer” ama asıl argümandan daha “güçsüz” bir argümana saldırarak, asıl argümanın çürüdüğü sanısına dayanır (Sullivan, 2013, s. 203). Oysa dinler, tek bir yorumlama biçiminden (mezhepten) ibaret olduklarını iddia etmedikleri gibi, bilimsel bir teori olduklarını da öne sürmezler. Nitekim, polimiliter ateistler de dinlerin bilimsel bir teori olduğunu iddia etmez, aksine bilimsel teori olmadıkları için dinleri olumsuzlarlar ancak buna rağmen yine de eleştirirken, sanki dinlerin böyle bir iddiası varmış gibi eleştirirler. O halde bu tutum, iddia sahibinin, iddiası dışında bir argümana saldırıldığına açık bir örneğidir.

Görülmelidir ki polimiliter ateistlerin en sık yaptıkları mantık hatası, sorulan asıl sorudan kaçıp, başka bir soruya cevap vererek, asıl soruya cevap verildiği algısını yaratmak istemeleridir. Bu türden bir hata karşısında iddia sahibi, “ama ben bunu iddia

hesaplanır. Bu yöntem de evrim teorisi için büyük önem taşır (Marra, 2019). Ancak bu yöntem mutlak bilgi sunmaz, sadece varsayımlar değişmediği sürece bilgi geçerlidir. Ancak varsayımlar değişebilir. Örneğin tarihin bir noktasında karbon-14 oranlarını ciddi şekilde etkileyen bir olay yaşanmışsa, bu durum karbon-14 (C-14) tarihlendirme yönteminin kesin bilgi veriyor olduğu varsayımını geçersiz kılabilir.

³⁰ Bkz: Doğrulamacılık: Mantıkçı Pozitivistler ve Yanlışlamacılık: Karl Popper.

etmedim ki, neden benim olmayan bir iddiayı çürütmeye çalışıyorsun?” diye sormalıdır. Örneğin Hitchens, John Donne ile George Herbert’in dindar olmalarına rağmen çok muazzam şiirler yazdıklarını, dahası bu şiirlerin Kiliseyi memnun etmek için yazılmayacak kadar mükemmel olduğunu ileri sürdüğünde; Dawkins karşılık olarak “*ama bu onların gerçeği temsil ettiğini göstermez*” demektedir. Ne var ki Hitchens, "dindarların muazzam sanatı onların dinlerinin doğruluğuna delildir" biçiminde bir iddiada bulunmamıştır. Bu nedenle, bu tür bir savununun Hitchens’a atfedilmesi, onun görüşlerine yönelik yanlış bir temsil teşkil eder. Bu bağlamda, sorulmamış bir soruya cevap vermekle eleştirilmesi yerinde olacaktır.

(4) Bir başka örneğe bakalım. Dawkins, ‘Tanrı Yanılgısı’ (*The God Delusion*) kitabında (2009, s. 82) ‘Ontolojik Kanıt’a karşı, Avustralyalı düşünür Douglas Gasking’in eleştirisinde yaptığı akıl yürütmeyi son derece başarılı bulur. Bu eleştiri kısaca şöyledir: Eğer mükemmellik sıfatı var olmayı gerektiriyorsa ve var olmamak tanrı için bir eksiklik olduğundan dolayı tanrının var olması gerekiyorsa; o halde, ‘olmayan bir tanrının’ her şeyi var etmesi, tanrı için daha büyük bir mükemmelliktir. O halde, “*tanrı yoktur*”.

Bu noktada çok temel bir mantık ilkesi (üçüncü halin olanaksızlığı) ötelenmiştir. Anselm’in ontolojik argümanı, “var olan bir tanrının her şeyi yarattığı” yönünde mantığa aykırı olmayan bir iddiaya dayanırken, Dawkins ise Antik Yunan’dan günümüze bir mottoya dönüşmüş olan “hiçbir şey vardan yok olmaz, yoktan da var olmaz” temel mantık kuralına muhalefet etmektedir. Deyim yerindeyse Dawkins, mantık ilkelerini ihlal eden bir argüman yoluyla mantığı ihlal etmeyen bir argümana karşı çıkmaktadır. Bu durumda, Dawkins, “bir şey ya vardır ya da yoktur” şeklindeki katı ayrımı çiğneyerek, üçüncü bir hal varsaymaktadır. Hâsılı, Dawkins, burada mantıksal olarak çelişik olmayan bir önermenin yanlışlığını göstermek için, mantıksal olarak çelişik bir önerme kullanarak tekrar *saman adam safsatasına* başvurmuştur. Öyleyse, Dawkins bir argümanda, iki hata birden yapmaktadır. Birincisi, üçüncü halin olanaksızlığı, ikincisi ise saman adam safsatası.

Dahası, Dawkins bir toplantı sırasında ontolojik argümanı savunan inançlı düşünürlere karşı “*ontolojik kanıttan hareketle domuzlar da uçabilir*” dediği için, bunun böyle olmadığını mantık kurallarıyla ispatlamak isteyen toplantıdaki düşünürlere “mantık kurallarına” başvurdukları için alay etmektedir (2009, s. 82).

Buradan çıkarılması gereken sonuç nedir? Dawkins teorik bir bilim olan mantığı inkâr mı etmektedir, yoksa bilim ‘bilimcilik’ten taraf olmadığı durumlarda, bilimciliği bilime tercih mi etmektedir? Kanaatim, bu sorunun cevabı ikinci seçenekte aranmalıdır. Bunun bir kanıtını da Dawkins’in önceden ateist olan ama sonradan teizme geçen Anthony Flew’e “satılmış ve delirmiş” (Akın, 2024, s. 487) şeklinde hakaret etmesinde bulabiliriz. Zira Dawkins nazarında mantık kurallarına başvurmanın alay konusu hâline gelmesi de ‘satılmış’ ve ‘delirmiş’ gibi nitelermelere maruz kalmak da karşı tarafta yer alıyor olmanızla ilgilidir.

(5) Bir diğer hata ise Hitchens’in İslam’ın bilime ve araştırmaya karşı olduğunu düşünmesidir. Ona göre İslam “daha fazla hiçbir araştırmaya gerek yok” (Hitchens, vd., 2019, s. 151) diye emretmektedir. Ancak bu iddia gerçekten de ilahiyat birinci sınıf öğrencilerinin dahi alay konusu olabilecek kadar zayıftır. Zira İslam dinine mensup kişilerin İslam’ı övmek için en sık tekrarladıkları ayetler bilime ve düşünmeye yönlendiren buyruklardır. Öyle ki Hüseyini şöyle bir tespit yapmıştır:

“Kur’an-ı Kerim’de yaklaşık 750 ayet (yani Kur’an’ın tamamının aşağı yukarı sekizde biri) müminleri tabiat üzerinde düşünmeye, tefekküre, akıl, zekâ ve basireti kullanmaya, ilim ve bilgiyi talep etmeye yönlendirmekte; ilim öğrenmenin peşine düşmeyenleri kınamaktadır” (Hüseyini, 2015, s. 21)

Bu ifadelere benzer ayet ve hadisleri çoğaltmak mümkündür.³¹ “İlim Çin’de de olsa ona tâlip olun. Çünkü ilim her Müslümana farzdır” (Akt., Sorularla İslamiyet, 2021) hadisi, bu örneklerden bir tanesidir. Bunlar çoğaltılabilir ancak tezin amacı bu değildir, nitekim literatürde bu türden kanıtları sıralayan binlerce kaynak bulunabilir.

Dolayısıyla Hitchens’in bu hatası, bir ‘akıl yürütme’ hatasından çok, temel düzeyde İslam’ı bilmemesinden kaynaklıdır. Nitekim başta belirtildiği gibi, birçok filozof, akımın felsefe ve ilahiyat konusunda oldukça yüzeysel bir bilgiye sahip olmalarını eleştirmişti.

Benzer olarak Harris, dindarlara yönelik şöyle bir suçlama not eder: "*yatağının yanında tuttuğu kitabın görünmez bir ilah tarafından yazıldığını, eğer içindeki evrenle*

³¹ Bazıları, yalnızca İslam’dan örnekler vermenin nesnellikten uzak olduğunu ve tüm dinleri kapsayıcı bir yaklaşım gerektiğini savunabilir. Ancak yeni-ateist eleştiriler genelde “din”i bütünsel bir yapı varsayımıyla hedef aldığından, bu çerçevenin dışında kalan tek bir örnek dahi genel iddiayı çürütmek için yeterlidir. Popper’ın da vurguladığı gibi, tek bir *falsifikasyon*, evrensel bir önermeyi geçersiz kılmaya yeterlidir.

ilgili en uçuk iddialardan bir tanesini bile kabul etmezse ilahın sonsuza dek onu ateşte yakacağını sözlerseniz ne kanıt ister ne bir şey" (Harris, 2014, s. 21) demektir. Ancak inanç, salt duygusal bir refleks değil; asırlardır ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlaki argümanlarla desteklenmiş rasyonel bir tavırdır. İman sahipleri kanıt aramamak bir yana, tanrının varlığına ilişkin sistemli düşünceler üretmiş ve felsefi akıl yürütme geleneğine önemli katkılar sunmuştur. Bu kanıtlama biçimleri bilinen bir şeydir. Duyulmamış değildir. Dahası bunun çok popüler bir ismi vardır: *Hikmet*. Allah'ın ayetlerini sorgulamanın adıdır bu. Nitekim, *hikmet* kavramı *felsefe* olarak çevrilmiştir çoğu zaman. Yani ayetleri sorgulamayı *felsefe* (ya da *felasife*) olarak adlandırmışlardır. Örneğin, felsefe sözcüğü Arapça'da "*ilmu'l-hikme*" ve Farsça'da "*hikmet*" olarak karşılık bulur (Sarı, 2000). Ancak Harris'in bu yaklaşımı, düşünsel basitleştirmeye dayalı olduğu için bunları görmezden gelir ve dolayısıyla başarısız bir akıl yürütmeyle sonuçlanır. Ancak tutarsızlıklar bununla sınırlı değildir.

Kanaatim, her biri kendi alanında kendini geliştirmiş kişiler olan polimiliter ateistlerin, din ve felsefe konusunda hayret verici derecede bilgisiz olmalarının bir sebebi de çok fazla gürültülü konuşma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Zira, tribündeki holiganlara göre, kim daha fazla bağırırsa, diğer grubu bastırır, yani kazanan en çok bağırandır. Bu anlamda, sloganın içeriğinin pek bir önemi yoktur, önemli olan, sloganın şiddetidir. Zayıf iddialarda bulunmayı ve çürütülmeyi pek önemsemeyiz. Dolayısıyla, ses yükseldikçe, sloganların bilgi ve mantıkla ters orantılı hareket etmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

(6) Dawkins, Russell'in ünlü "çaydanlık" örneğiyle tanrının varlığı problemini aştığını iddia eder. Russell'e göre, Dünya ile Mars arasında, gözlemlenemeyecek kadar küçük bir porselen çaydanlığın varlığını kimse kanıtlayamaz; dolayısıyla, ona inanmayanları kınamak anlamsızdır. Ancak ona göre bu çaydanlığa ilişkin inanç, eski metinlerle desteklense ve ritüellerle kutsansa, şüphecilik sosyal baskıyla bastırılabilir. Dawkins, tanrı inancının benzer biçimde kültürel olarak dayatıldığını öne sürer. Buradan hareketle, görünmez bir varlığın yokluğunu ispat yükümlülüğü ateistlere değil, iddiada bulunan inananlara aittir (Başbüyük, 2023, s. 14-15). Ancak Russell'den hareketle ortaya konan Dawkins'in bu akıl yürütmesi hatalıdır. Çünkü Russell'in çaydanlık benzetmesi, tanrı kavramıyla gözlemlenebilir bir nesneyi aynı epistemik düzleme indirger; oysa tanrı, fiziksel değil, aşkın bir varlık olarak tanımlanır

ve bilimsel yöntemle sınınamaz. Zira bu, kategori hatasına yol açar. Bu noktada, Russell'in çaydanlık için "gözlemlenemeyecek kadar küçük" ifadesini kullanması eleştirimi çürütmez, çünkü eleştirinin odağı "gözlemlenebilir" oluşuyla ilişkilidir.

Nitekim, bilinemez (ya da gözlemlenemez) olanı yok saymak mantıksal bir koşul değildir; tanrı inancı yalnızca ampirik delillere değil, ontolojik, kozmolojik ve ahlaki argümanlara da dayanır. Dolayısıyla, görünmezliği nedeniyle tanrıyı çürütmek, inancın felsefi temellerini dikkate almamak demektir. Dahası, Dawkins'in yaptığı, tarihte ve günümüzde, büyük filozof ve bilim adamlarının inandığı ve bin bir türlü gerekçelendirme ile ortaya koyduğu tanrı ile Mars'taki çaydanlığı bir tutmaktır ki bu analoginin hatalı olduğu anlamına gelir. Bu bir anlamda, çoğu bilim insanının kabul ettiği doğal bir fenomeni (örneğin suyun 100 derecede kaynaması) daha 'hiç kimsenin kabul etmediği, dahası üzerine hiçbir tezin yazılmadığı, yani henüz sağlam bir kanıt ile gerekçelendirilmemiş olası ama "görünmeyen" bir yasa' ile bir tutmak gibidir. Bu anlamda, tarihsel ve felsefi gerçeklik göz ardı edilerek yanlış bir analogi kurulmaktadır. Buradaki laubalilik şuna benzer: sen suyun 100 derecede kaynağına inanıyorsan, ben de dünya ile Mars arasında gözlenemeyecek kadar küçük bir bölgede suyun -5 derecede kaynadığı bir yasaya inanıyorum. Görüldüğü gibi, böyle bir argüman, suyun 100 derecede kaynadığına dair sunulan devasa bir bilgi birikimini ve bilimsel gerekçelendirmeyi yok saymaktadır. Dawkins bu hatayı sık tekrarlamaktadır. Birinci eleştiride gördüğümüz, Dawkins'in günümüz tanrı anlayışını "uçan spagetti canavarı" ile ve kutsal kitapları da "makarna ilahiyat kitapları" inancı ile eş örnekler olarak sunmuştu. Görüleceği üzere, hatalı analogiler kurma noktasında Dawkins oldukça beceriklidir.

(7) Dawkins'in akıl yürütmedeki başarısızlığına yönelik örnekler bununla sınırlı değildir. Hatta sadece Dawkins'in mantık hatalarına ayrılmış muteber bir makale yazılmıştır. Oradan bir örnek verelim: makalenin müellifi Sonnur Günaydın Asan, Dawkins'in tanrısız ahlakı temellendirme biçimindeki tutarsızlığını net bir biçimde açığa çıkarır. Dawkins, "sen bana iyi davran, ben de sana iyi davranayım" ilkesine dayalı karşılıklı çıkar ilişkisini ahlaki davranışın evrimsel temeli olarak savunur ve bunu meşru bir etik zemin olarak sunar. Ancak aynı Dawkins, tanrının rızasını kazanmak ya da cennete girmek gibi motivasyonlarla yapılan iyiliği küçümseyerek "yağcılık" ve "dalkavukluk" gibi ifadelerle değersizleştirir. Asan'a

göre bu yaklaşım, mantıkta gördüğümüz bariz bir *çifte standart* 'tır.³² Çünkü Dawkins, hem çıkar temelli ahlakı meşrulaştırırken hem de ilahi bir referansa dayanan çıkar temelli ahlaki davranışı gayrimeşru görmektedir. Dolayısıyla, Asan'ın da dediği gibi: “Eğer kişiler insanlara yaranmak yâda başka çıkar ilişkilerinden dolayı iyilik yapılabilecekse Tanrı'ya yaranmak için niye iyilik yapılmasın?” (2020, s. 184).

Dahası, “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” olarak özetlenebilecek bu anlayış, birçok aykırı örneği dışarıda bıraktığı için geçersizdir. Örneğin, yapılan klasik bir eleştiri, özetle, “o halde mazoşistler başkalarına işkence edebilir mi?” şeklindedir. Haricen, bu ilke, hali hazırda birçok canlıya kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyleri (örneğin, et tüketimi veya bakteriler ölsün diye kullandığımız ilaçlar) yaptığımız için tutarsızdır.

Aynı makalede Dawkins'in benzer bir tavrı söz konusudur. Dawkins, konu din olunca parçaların kabahatini bütüne yayma eğilimi gösterip, konu ateizm olunca parçaların kabahatinin parçalarla sınırlı olduğunu vaaz etmektedir (Günaydın Asan, 2020, s. 175-176). Ona göre Stalin'in vahşeti kişiseldir, ateizmi bağlamaz ancak bazı dinsel terör eylemleri dinin bütününe kapsar.

Sam Harris'in de benzer hataları söz konusudur. Örneğin, bir pasajda dinlerde iyi şeyler bulunsa da özlerinde iyi olmadıklarını kanıtlamak için şöyle bir akıl yürütme (analoji) kullanmaktadır:

“Bilinç, özne/nesne ikiliğinden zaten bağımsız olduğuna göre, bir Eckhart veya Mevlana'nın ortaya çıkışı sürpriz sayılmamalıdır. Öte yandan bu gibi ışık saçan ruhsal bilgelerin varlığı, İncil'in veya Kuran'ın tefekkür el kitapları olarak uygunluğunu göstermez. Tren altında kalmış veya bir korsan gemisinin pruvasından fırlamış birilerinin de aydınlanma yaşadığı olmuştur belki. Bundan, bu tür kazaların ruhsal gelişim için uygun yöntemler olduğu sonucunu çıkartabilir miyiz?” (Harris, 2014, 307).

Görüldüğü üzere ilk okuyuşta belki mantıksal görünebilecek bu akıl yürütme biçimi, fazla değil, çok az üzerine düşünüldüğünde hatalı olduğu açığa çıkacaktır çünkü tren kazası örneği, rastlantısal bir olayın istisnai bir iyi sonucuna işaret ederken, kutsal kitapların bilinçli olarak inşa edilmiş, tarih boyunca tekrar eden, sistematik ve

³² *Çifte standart* hatası, aynı durumlara taraflı ölçütler uygulayarak yapılan çarpık bir akıl yürütmedir. Kişi, kendisine ya da yakınlarına tanıdığı hoşgörüyü, başkalarına çok görür. Bu tutum, mantığı araçsallaştırarak adaleti bozar ve tartışmayı ahlaki zeminden koparır.

yaygın olumlu etkileri, bu analogiyi bozmaktadır. Nitekim iyi sonuçlar, bir şeyin özünün iyi olduğuna delil sayılamayacaksa, o halde aynı mantıkla, bilim, hukuk ya da sanat gibi alanların da ürettikleri iyi sonuçlar, onların özsel olarak iyi olduğuna kanıt oluşturamaz. Bu da analoginin tersine çevrilebilir olduğunu ve tek yönlü yargıların tutarsızlık üreteceğini gösterir. Bilhassa Dawkins, katıldığı bir programda “*bilimsel yöntemin doğru olduğunu nereden biliyorsunuz?*”³³ şeklinde sorulan soruya, “*çünkü çalışıyor, uçaklar uçuyor, arabalar gidiyor*” şeklinde, sonuçlardan öze doğru giderek bir çıkarım yapmıştır. Çifte standardın bir başka örneğidir bu. Çünkü bu tutum, kendi ideolojinin ile ilgili durumlarda destekleyici olarak kullandığın argümanı, karşıt ideoloji için kullanılmasını reddetmek demektir.

Bu anlamda hem Harris hem Dawkins’in eleştirisi hem tren kazasının amaçsız, rastlantısal ve istatistiksel olarak çok düşük bir oranla gerçekleşiyor oluşu hem de benzer alanlarda “*sonuçtan öze dair çıkarımda bulunmanın*” (örneğin bilimde) irrasyonel olarak karşılanmadığı savından hareketle tutarsızdır.

(8) Bir başka örneğe bakalım: Sam Harris, “*İbrahim’in tanrısının gıcık bir herif olduğunu (maymun iştahlı, fevri ve acımasız) ve onunla yapılan anlaşmaların sağlık ya da mutluluk garantisi taşımadığını...*” (2014, s. 188) söyleyerek tanrıyı beğenmediğini vaaz eder. Bu bir anlamda, tanrının yokluğunu değil, tanrıyla anlaşamamanın bir alametidir. Söz gelimi, Jose Saramago, *Kabil* romanında, “*İnsanların tarihi, tanrı’yla anlaşmazlıklarının tarihidir; o bizi anlamaz biz de onu anlamayız.*” (2011, s. 30) ifadelerini kullanır. Bu anlamda polimiliter ateistlerin tavrının altında yatan psikolojik sebep, tanrıya inanmamak değil de tanrıyla anlaşamamak gibidir. Öyle ki bu harekette de *Kabil*’de olduğu gibi daima tanrıyı suçlayıcı bir üslup görürüz. Tanrıya inanmamaktan çok, beğenmemeye daha yakındır bu tavır.

Gray bu tavrı, *Karamazov Kardeşler* romanındaki Ivan Karamazov’a benzetir. “*Ivan Karamazov, iyiliğin bedeli eziyet gören bir çocuk olacaksa, bu dünyaya giriş biletini tanrıya iade edeceğini*” (2020, s. 12) belirtir. Gray bu türden ateizmin, tanrı-reddi değil, tanrı-nefretine dayandığını söyler. Zira haklıdır da çünkü bir şeyi

³³ “*In Conversation with Richard Dawkins - Hosted by Stephen Law*” adlı program, 15 Şubat 2013 tarihinde Oxford’daki Sheldonian Theatre’da gerçekleştirilmiştir. Programın Youtube Linki: [In Conversation with Richard Dawkins - Hosted by Stephen Law](#) Erişim Tarihi: 10.05.2025.

beğenmemek ile ontolojik statüsünü reddetmek arasında bariz bir fark bulunur. Örneğin, babamı sevmiyor oluşumun mantıksal çıkarımı, onun yok olduğunu iddia etmek değildir. Polimiliter ateizmin argüman yapısıdır bu, tanrının yokluğuna delil olarak, genellikle tanrıda beğenmedikleri özelliklere başvururlar. Burada iki hata vardır. Birincisi, yukarıda belirttiğim gibi, bir şeyi beğenmemek, onun yok olduğunu göstermez. İkincisi, birilerinin bir şeyini beğenmemek, o şeyin birilerinin bir şeyinden ibaret olduğunu göstermez. Yani Allah'ı beğenmemek, Zeus'un yok olduğuna delil olarak sunulamaz. Dolayısıyla, tikel bir reddin mantıksal sonucu, tümel bir ret olamaz.

(9) Öte yandan Harris, kutsal kitapları itibarsızlaştırmak için geçmişte yaşayan insanların cehaletine —kutsal kitaplar da geçmişte yazıldığı için— vurgu yapmakta ve şu ifadeleri not düşmektedir: “*Şu bir gerçek ki günümüzdeki en eğitimsiz insan bile bundan iki bin yıl önce yaşamış herkesten belirli konularda daha fazla şey biliyor*” (2014, s. 21). Yani, kutsal kitaplar geçersizdir çünkü, günümüzde en sıradan insanın bile bilgi düzeyinden “belirli konularda” daha aşağı düzeyde bulunan insanlar tarafından yazılmışlardır. Bunun anlamı nedir?

Bu tür bir akıl yürütme karşısında hayrete düşmemek güçtür. Özellikle “belirli konularda” ifadesi dikkat çekicidir; zira bir konuda başkalarından daha fazla bilgi sahibi olmak için antik çağa başvurmaya gerek yoktur. Günümüz dünyasında dahi herkes, bazı konularda başkalarından daha az ya da daha çok bilgiye sahiptir.

Dahası, “*günümüzdeki en eğitimsiz insan bile*” ifadesindeki insanlar, Aristoteles ya da Newton'dan daha mı bilgilidir? Eğer *yeni* daima *eskiden* daha iyi ise, o halde günümüzde yazılan tüm eserlerin, örneğin Immanuel Kant'ın eserlerinden daha iyi olması beklenirdi. Bugün, yazılan kaç eser Kant'ı aşabilmiştir? Henüz açık bir soru. Dahası, dindarlar kutsal kitapları peygamberlerin yazdığını mı iddia etmektedir? Geçmişin ve geleceğin tüm bilgisine sahip bir yaratıcının sözleri olarak düşünülen ayetler için, “bilgisiz insanlar yazmış” demek ya dini bilmemek olarak okunabilir ya da gerçekten akıl yürütme konusunda ciddi bir başarısızlık olduğu söylenebilir. Nitekim hatırlarsak, her iki suçlama da birçok düşünür tarafından yapılmıştı.

(10) Kanaatim, polimiliter ateistlerin en açık tutarsızlıklarından birisi, bir yandan dinin kökünü kazımak istemeleri ancak diğer taraftan kendileri, doğamızdan kaynaklanan kutsala yönelik eğilimimiz olduğunu itiraf etmeleridir. Harris şöyle der:

“...yaşamlarımızda kutsal olan için bir yer var ama herhangi bir zirvalığın bu yeri doldurması gerektiği çıkmaz bu durumdan” (Hitchens, vd., 2019, s. 161). Benzer ifadeler Hitchens’da da görülür: “İnsanların bir kısmı buradaki [dünyadaki] varlıklarını biyoloji kanunlarına atfederken, diğer bazılarının buradaki varlıklarını onlara yönelik bir amacı olan ilahi bir plana atfetmeleri her zaman geçerli bir durum olacaktır.” (Hitchens, vd., 2019, s. 141).

Görüldüğü üzere hem dinlerin her zaman geçerli olacağı ifade edilir hem de dinlerin tarih ilerledikçe (ilerlemecilik) yok olacağı iddia edilir. Ancak çelişki bununla sınırlı değildir. Asıl çelişki ilerlemecilik fikrinin kendisindedir. Zira polimiliter ateizmin en büyük pankartı olan “bilim ilerledikçe din yok olacak” iddiası ilerlemecilik fikrinden ödünç alınarak sahiplendikleri bir iddiadır. Akımın temsilcilerinin bu iddiayı yeterince tetkik etmeden kullanmaları, holiganca tavra bir örnek olduğu kadar akıl yürütmeye yetersizliğin de bir alameti olabilir. Zira bir miktar üzerine düşünüldüğünde ilerlemecilik fikrinin kendisinde birtakım çelişkiler bulmak zor olmayacaktır.

Söz gelimi Albert Einstein’a atfedilen “Üçüncü Dünya Savaşı’nda hangi silahların kullanılacağını bilmem, ama Dördüncü Dünya Savaşı taş ve sopalarla yapılacak” iddiasını, ilerleme fikrine yönelik ciddi bir karşıt düşünce deneyi olarak kullanabilirim. Zira yüksek teknolojik silahların insanlığı binlerce yıl geriye götürme olasılığı düşünüldüğünde, bu tarihin düz bir çizgi şeklinde ilerlediği savını zayıflatır. Bilhassa bu anlamda bir ilerleme, kendi içinde gerileme potansiyelini barındıran bir felaket makinesine dönüşecektir.

Bir diğer açık, *İlerleme* fikri ile evrim teorisinin çelişkili oluşuna dairdir. LeDrew’a göre yeni ateistlerin doruk noktasına ulaşmış bir bilimsel uygarlığa doğru toplumsal ilerleme yönündeki ideolojik vizyonlarının aksine, Darwinizm teleolojik değildir. (2016, s. 4). Bu anlamda hem ilerlemeci hem Darwinist olmak çelişkili görünmektedir. Çünkü ilerlemede ereksellik söz konusuysa, evrimcilikte “adaptasyon” söz konusudur; daha fazlası değil.

Dahası, Plantinga (2009, s. 190-191), Darwinizm’in materyalizm/natüralizm ile çeliştiğini iddia eder. Bu eleştiri, esasında Darwinizm ve materyalizm üzerinden polimiliter ateistlere yöneliktir. Ona göre, yeni ateistler insanı yalnızca maddi bir varlık olarak görür; ruh ya da maddi olmayan bir öz kabul etmez. Bu durumda

inançlarımız, beynimizin evrimsel süreçte hayatta kalmaya yönelik adaptasyon sürecinin bir ürünüdür. Ancak bu yapıların doğru inançlar üretip üretmediği belirsizdir. Çünkü *fayda* ile *doğruluk* eş anlamlı değildir. Plantinga, teistler için bu türden bir problemin olmadığını vaaz eder. Zira tanrı, insanı doğru düşünebilecek şekilde yaratmıştır. Ama materyalizm ve natüralizmde böyle bir güvence yoktur. Evrim, hayatta kalmaya yardım eden düşünceleri seçer; doğru olanları değil.³⁴ Bu da natüralistin kendi düşünce sistemine güvenmesini zorlaştırır. Çünkü kendi düşünce gücüne güvenemeyen biri, natüralizme de güvenemez. Sonuç olarak hem evrimi hem natüralizmi birlikte savunmak mantıklı değildir. Bu bağlamda Plantinga'ya göre gerçek çatışma din ile bilim arasında değil, natüralizm ile evrim (bilim) arasındadır.

(11) Bir diğer hatayı yine Plantinga ortaya koyar. Plantinga, *Tanrı Yanılgısı*'ndan alıntılar yaparak, Dawkins'in akıl yürütmedeki beceriksizliğine dair bir eleştiri geliştirir. Bu eleştiri, Dawkins'in tanrının karmaşık bir varlık olduğunu ve karmaşık olduğu için de var olmasının muhtemel bile olmadığını iddia etmesine yöneliktir. Plantinga'ya göre, Dawkins'in iddiası şudur: tanrı gibi *bilinçli* ve *kişisel* bir varlık var olsaydı, bu varlık olağanüstü derecede karmaşık bir yapıya sahip olmak zorunda kalacaktı; oysa bir varlık ne kadar karmaşıkta, onun var olma ihtimali de istatistiki olarak o denli düşüktür (Plantinga, 2009, s. 181). Ancak bu görüş, Plantinga açısından hem klasik teolojinin tanrı anlayışıyla hem de Dawkins'in kendi karmaşıklık tanımıyla çelişir. Zira Thomas Aquinas gibi pek çok geleneksel düşünür için tanrı, en yüksek düzeyde *basit* bir varlıktır; onda öz ile varlık, aktüellik ile potansiyellik gibi ayrımlar yoktur. Öyle ki John Toland, " *basitlik, hakikatin en soylu süsü*" (Akt., Lovejoy, 2023, s. 18) sözüyle tanrının basit oluşunu övüyordu. Ayrıca Dawkins'in " *Kör Saatçi*" adlı eserinde sunduğu tanıma göre, 'karmaşıklık' maddi parçalardan oluşmuş, şans eseri meydana gelmeyecek biçimde düzenlenmiş yapılara işaret eder. Ancak Plantinga'ya göre tanrı, fiziksel bir yapı ya da parçalı bir varlık değil, tinsel ve

³⁴ Evrimsel süreçte, işe yarayan ama yanlış olan inançlar da seçilebilir. Örneğin, bir toplum, tanrı olarak gördüğü güneşten korktuğu için cinayet işlemiyorsa, bu yanlış inanç sosyal düzeni koruyabilir. Dolayısıyla, düşüncelerimizin doğruluğu evrimsel olarak garanti altında değildir. Asıl önemli olan, o düşüncenin organizmanın hayatta kalma ve üreme başarısını artırıp artırmadığıdır. Bunun tam tersi örnekler de verilebilir: doğru ama hayatta kalmaya zarar veren inançlar da evrimsel olarak elenebilir. Örneğin, ilk insanlarda UV ışığını algılayabilen görsel pigmentler bulunmaktaydı. Ancak evrimsel süreçte bu özellik korunmamış, bunun yerine kırmızı-yeşil renk ayırımına olan duyarlılık seçilmiştir. Çünkü olgun meyveleri ve genç yaprakları ayırt etmede bu renk ayırımı daha işlevseldi. Böylece daha "doğru" değil, çevresel koşullarda daha "faydalı" olan görsel sistem evrilmiştir (Jacobs, 2009).

bölünemez bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu durumda, Dawkins’in kendi ölçütlerine göre bile tanrı karmaşık sayılamaz (2009, s. 183–184).

(12) Dawkins ve akımın diğer temsilcilerine göre genler, kendi kopyalarını taşıyan diğer bedenleri (çocuklarını) tanır ve bencilce onları destekler. Bu yüzden anne, tehlike anında kendi yaşamını feda ederek çocuğunu kurtarır; çünkü çocuğun hayatta kalması, genlerin varlığını sürdürmesi demektir. Bu eğilim, ruhsal zırvalar değil genetik çıkarın stratejisidir. Dawkins evrimsel biyolojide bu mekanizmanın, “akraba seçilimi” adıyla tanımlandığını söyler (Akt., Başbüyük, 2023, s. 56). Ancak, çocuğunu hiç görmemiş bir annenin durumu bu savı zayıflatır. Düşünce deneyi şudur: bir annenin iki çocuğu vardır: biri genetik ama hiç tanımadığı çocuğu, diğeri ise genetik zannettiği (hastanede bebekler karışmış olabilir) ve büyüttüğü çocuğu. Bir tesadüfle iki çocuk denizde boğuluyor. Anne hangisi kurtaracaktır? Eğer genler bencilce kendi kopyalarını tanıyor ve koruyor olsaydı, annenin genleri otomatik olarak başka bedende olan kendi genini tanır ve bu fedakarlığı yapardı. Ancak annenin hiç tanımadığı, ama genetik olarak kendi çocuğu olan biri tehlikeye düştüğünde, anne otomatik olarak canını ortaya koymaz. Öyleyse fedakârlık, genetik benzerlikten çok tanıma, bağ kurma ve sosyal etkileşimle ortaya çıkar. Bu, Dawkins’in akıl yürütmedeki yeteneksizliğinin bir başka örneğidir.

Bu örnekler oldukça fazladır, ancak hepsini teze işlemeye gerek yoktur, zira tezin hacmi de buna müsait değildir. Bu hataları göstermekteki amaç, ancak din ve felsefe konularıyla henüz yeni yeni ilgilenmeye başlamış genç zihinlerin yapacağı hataları, belirli bir eğitim seviyesine ulaşmış ‘olgun’ zihinlerin tekrar ediyor olmasıdır. Bu gerçekten şaşırtıcıdır. Haddizatında polimiliter ateistlerin dindarlara yönelik eleştirileri, onların cahil, bilgisiz ve düşük zekalı olduklarına yöneliktir. Çünkü din, ilerlemecilik fikrinin de dayattığı gibi, insanlığın çocukluk evresine ait bir olgudur. Bu anlamda, polimiliter ateistlere göre de din fikrini savunanların argümanları çocuksudur, henüz olgunlaşmamış fikirlerdir. Ancak yukarıda birçok düşünürün şahitliğinde savlandığı gibi, asıl çocuksu argümanların polimiliter ateistlere ait olduğu görülmektedir. Bu noktada, akımın en çok eleştirdiği olgunun kendilerinde ortaya çıkması da ilginç bir ironi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zıttına dönüşün ironisidir bu. Ancak “zıttına dönüş” görüldüğü kadar masum değildir.

3.3.2. Zıttına Dönüş

Geleneksel olarak, eskiler kişinin zıttına dönüşebilme ihtimalini salık veren “kişi kendinden bilir işi” deyimini kullanırdı. Ya da başka bir ifade ile genellikle anonim bir şekilde aktarılan “gecenin en zifiri olduğu an, sabaha en yakın andır” veya “en karanlık an, şafaktan hemen öncedir” deyimini de şeylerin kendi zıtlarıyla kurduğu yakın ilişkiye işaret eder. Ancak bununla sınırlı değildir. Tasavvufa atfedilen bir başka anonim söz şöyledir: “Aşırı gülen kişinin bir süre sonra gözünden yaş akar, aşırı ağlayan kişi bir süre sonra güler, çok hızlı dönen tekerlek tersine dönüyor gibi görünür; hâsılı, haddini aşan her şey zıttına dönüşür.” Dahası, geleneksel olarak işlenen bu realite, psikolojide “yansıtma” teorisi olarak bilinir. Yansıtma, Sigmund Freud tarafından ortaya atılan ve belirli psikopatolojik süreçleri ifade eden bir kavramdır. Bu savunma mekanizması, kişinin saldırgan veya cinsel duygularını dış dünyaya yansıtarak, istenmeyen yönlerini başkalarında dışa vurarak gizlemeyi amaçlar (Abeles, 2025). İrrasyonel bir süreçtir bu, dolayısıyla bilinçdışıdır. Bu anlamda, bu eylemde kişinin kasıtlı bir eylemi gerekmez. Öyleyse, ‘zıttına dönüş’ fikri, geleneksel zeminiyle beraber, psikoloji bilimiyle ilgili bir gerçeği de ortaya koyar.

Bu zeminden hareketle, polimiliter ateizmi kadim kültür ve “psikopatolojik” bir açıdan eleştirmek de mümkündür. Buna göre, akımın zıttına dönüştüğünü ya da en azından zıttı ile aynı karakteristik özelliklere sahip olduğunu söylemek gerekir. Bunun en açık belirtisi ise şeyleri, zıtları ile aynı perspektiften yorumlama biçimleridir. Örneğin, çok popüler düşünceyi deneyi olarak, yarısı boş yarısı dolu bir bardağın bir kötümser bir iyimser bir realist ve bir idealist tarafından farklı yorumlama biçimleri gösterilebilir. Kötümser bardağın yarısı boş, iyimser yarısı dolu diyecektir; ya da bir katil bardağı bir cinayet nesnesi olarak görecektir ve benzeri... Bu deneyden çıkarılacak bir sonuç da aynı bakış açısına sahip kişilerin veya grupların böyle bir yöntemle ‘tespit edilebilir’ oluşudur. Bu anlamda, polimiliter ateistlerin zıtlarıyla aynı bakış açısına sahip oldukları aşağıdaki örneklerden anlaşılacaktır.

Bu gerçeği Eagleton da itiraf eder. Eagleton, 2010 yılında Columbia Üniversitesi’nde yaptığı bir konuşmada yeni ateistleri, cehaletle suçladıkları kesimlerin söylem tarzını benimsemeleri nedeniyle ikiyüzlülükle itham eder; onları, eleştirdikleri dinsel dogmatizmin diliyle konuşmakla eleştirir (Akt., Yağcı, 2021, s.

87–88). Benzer biçimde Jürgen Habermas, yeni-ateistleri “militan seküler” olarak nitelendirir; (Akt., Bilgili, 2017, s. 46-47) zira onlar, klasik ateistlerin mesafeli tutumunu aşarak, dinin toplumsal ve bireysel yaşamdan tasfiyesi için çatışmacı bir tutum benimsemişlerdir. Bu noktada, eleştirdikleri “militanlar” ile benzer bir tutum sergilemektedirler. Çünkü bilindiği gibi akımın, dine yönelik en sık yaptığı eleştiri, dindarların saldırgan, anlayışsız ve kendi dışındaki inançlar ile bir savaş halinde olduklarıdır. Görüldüğü gibi benzer eleştiriler aynı zamanda polimiliter ateistlere yönelmiştir. Zira Turan’ın aktardığına göre Wolf, bir yazısında bu grubun tanrıya karşı sistematik bir “savaş” yürüttüğünü ileri sürmektedir. Ona göre polimiliter ateist söylem, yalnızca tanrı inancını hedef almakla kalmaz, aynı zamanda bu inanca yönelik toplumsal saygıyı da açıkça aşağılar (Turan, 2022, s. 7). Öyleyse akımın kendi karşıtlarında en fazla eleştirdiği konulardan birisini (Hitchens, vd., 2009; Harris, 2014; Dawkins, 2009) belki de daha radikal bir biçimde kendileri gerçekleştirmeleri, dikkate değer bir tespittir.

Bunun en açık belirtisi, belki de dini yorumlama biçimlerinin aynı olmasıdır. Bu yorum tarzı farklılıkları, mezheplerin ortaya çıkışına (çünkü “mezhep” dini yorumlama tarzıdır) işaret eder. Her mezhep, zihinsel yönelimleri aynı olan üyeleri içerir. Bu anlamda, polimiliter ateistlerin, köktendinci (*fundamentalizm*) mezheplerle aynı zihinsel temaya ya da aynı karakteristik mizaca sahip oldukları gösterilecektir. Örnek olarak, zihinsel tema olarak onların İslam’da Haricilik ve Yahudilikte Siyonizm mezheplerine dahil oldukları iddia edilebilir. Çünkü Hariciler ve Siyonistler gibi polimiliter ateistler de Kur’an ve Tevrat’ı yıkım, savaş, saldırı ve şiddet parantezinde algırlar. Nitekim Harris’e göre dini “*metinler yoruma pay bırakmayacak kadar kesin bir dille yazılmış: en ufak bir kusur barındırmıyorlar*” (Harris, 2014, s. 23). Böylece bu akım tarafından, dinin şiddete eğilimli yönünü aslında radikal dincilerin (örneğin hariciler ya da başka radikal bir mezhep) doğru anladığı ve dindeki tüm barış ve merhamet söylemlerinin ise ayetlerin pratik sorumluluklarını almaktan çekinen ılımlı ve korkak dindarların uydurması olduğu ileri sürülür. Bu bakış açısı aynı zamanda klasik “din kusursuzdur Müslümanlar değil” anlayışını ters-düz ederek, esasında “din

kusurludur, Müslümanlar değil”³⁵ ayıyışına çevirmiştir. Bu noktada Harris, radikal dincilerde bir problem olmadığını, onların tek yaptığının samimi bir şekilde dinlerini yaşamak olduğunu (2014, s. 22) söyler. Yani sorun inananda değil, inançtadır.

Öyleyse, polimiliter ateistlerin eleştirdikleri köktendincilerle aynı zihinsel bitki örtüsüne sahip olduklarına yönelik iddia gerekçelendirilmiş görünmektedir. Tabi her iki grubun azınlık olduğu unutulmamalıdır. Söz gelimi, hariciler ve onlarla aynı zihinsel koda sahip polimiliter ateistler hem din hem de bilim alanında küçük bir azınlığı temsil ederler. Ancak yine de marjinal yorumlarına evrensellik atfederler. Deyim yerindeyse, sadece katiller bir bardağa baktığında —çoğunluğun bir su içme nesnesi gördüğü yerde— bir cinayet aleti görür. Örneğin Kur'an'da insanların çoğunluğunun barış ve merhamet gördüğü yerde, hariciler ve polimiliter ateistler savaş ve zorbalık görmektedir. Bu anlamda ayrı kutuplardan konuşuyor gibi görünseler de aslında aynı dogmatik dilin farklı lehçelerini kullanıyorlar. LeDrew’a göre her ikisi (köktendinciler ile yeni ateistler) de karşıt dünya görüşlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan bütüncül ideolojilerdir (LeDrew, 2016, s. 9). Bu bakımdan, birinci grubun kendi dayanağını vahye, ikinci grubun ise iddiasını adeta mikroskoptan vahiy alır gibi oradan gelen veriye dayandığını söylemek biraz retorik, fakat konunun getirdiği yer açısından, yerinde bir ifade olacaktır.

Öyleyse, nasıl ki *Haricilik* ve *Siyonizm* gibi radikal mezhepler, kendi yorumları dışındaki tüm anlayışları reddeder ve “tekfir” pratiğini merkeze alırsa, polimiliter ateistler de bilimin tek doğru yorumunun kendi materyalist, pozitivist, natüralist ve fizikalist yaklaşımları olduğunu savunarak benzer bir dışlayıcılığa yönelirler. Bu bağlamda, polimiliter ateist söylem, yalnızca dindarları değil, bilimsel çoğulculuğa açık sekülerleri de aforoz eden bir dogmatizme dönüşmektedir. Öyle ki Antony Flew (Akt., Yağcı, 2021, s. 88) bu keskinliğe dikkat çekerek, bu grubun üslubunu, eleştirdikleri radikal din adamlarının söylemiyle benzeştirir.

Özetle, polimiliter ateizmin sloganik ve militarist tavrının bazı çevrelere rahatsızlık verdiği açıktır. Örneğin Ruse, Richard Dawkins’in materyalist yaklaşımı ve polemikçi, sert üslubunun rahatsız edici olduğunu belirtir (2015, s. 363). Dahası bu

³⁵ Polimiliter ateistler elbette Müslümanların kusursuz olduğunu iddia etmez, ancak Harris burada bütün suçu dine yıkmak adına böyle bir retoriğe başvurduğu açıkça görülmektedir.

üslup sadece inananlara yönelik değildir. Bilhassa ateistler dahi bu hareketi eleştirirken inançsızlıklarını özellikle vurgulama gereği duymaktadır. Dorman'ın aktardığına (2019, s. 488) göre, Elsdon-Baker, ateist olmasına rağmen yeni ateizmi eleştirdiği için evrim karşıtlığıyla ve hatta bağnazlıkla suçlandığını belirtir. Bir nevi tekfir edilir. Ona göre bu tür tepkiler, polimiliter ateist çevrelerin eleştiriye karşı ciddi bir hoşgörüsüzlük sergilediğini ortaya koymaktadır.

Vidinlioğluna göre de (2023, s. 210-211) polimiliter ateistler, dini aşırılık yanlılarını hedef göstererek tüm dini bu uç biçimle özdeşleştirirken, söylemlerindeki hoşgörüsüzlük ve dışlayıcılıkla adeta aşırı dinciler gibi aşırı bilimci bir çizgiye savrulmuşlardır. Bu anlamda Ruse'un polimiliter ateist düşünürleri okudukça ateist olduğunu açıklamaktan utandığını söylemesi (Akt., Dorman, 2019, S. 491) haklı bir gerekçeye dayanmaktadır.

Dahası, Kanaatlı'ya göre (2021, s. 61) geçmişteki ateizm daha çok bireysel bir tavır olarak tezahür ederken, kişinin kendine özgü bir inançsızlık biçimi geliştirmesi şeklinde açığa çıkardı. Ancak günümüzde polimiliter ateizm, bireysellikten çıkarak kolektif bir yapıya bürünmüş; belirli entelektüel çevreler ve gruplar aracılığıyla geleneksel teizm anlayışına karşı açık bir saldırganlık ve düşmanlık geliştirmiştir. Bu akıma mensup kişiler, farklı ülkelerde yürüttükleri kampanyalarla (metro çıkışlarında gazete tutan devrimciler ya da dini tebliğ broşürleri dağıtan dindarlar gibi) radikal ve militarist fikirlerini sistematik biçimde propagandalaştırmaktadırlar (Kanaatlı, 2021, s. 61).

SONUÇ

Yeni Ateizmin kökeni, yalnızca modern döneme ait bir olgu (örneğin 11 Eylül saldırısı) olarak değil, felsefi temelleri çok daha eskilere uzanan bir düşünsel sürecin sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bu sürecin başlangıç noktası, klasik felsefenin temel tartışmalarından biri olan madde-idea problemidir. Zira bu problem yalnızca ontolojik bir ikilik sunmakla kalmaz; aynı zamanda aşkın olan ile içkin olan, bu dünya ile öte dünya ve nihayetinde din ile bilim arasındaki ayrımın felsefi zeminini oluşturur.

Bu bağlamda, Yeni Ateizm doğrudan bu felsefi tartışmayı (madde-idea tartışması) merkeze almamış olsa da madde-idea probleminden türeyen ayrımların modern versiyonları üzerinden kendini şekillendirmiştir. Özellikle akımın ısrarla öne çıkardığı din-bilim karşıtlığı, bu ontolojik ayrımın çağdaş izdüşümü olarak karşımıza çıkar. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Yeni Ateizmin savunduğu “bilim” anlayışının, katıksız ve ideolojiden arınmış bir bilim olmayışıdır. Aksine, bu anlayış; maddeci perspektifin bilimin alanına sızmasıyla oluşmuş, ideolojik bir forma bürünmüş bilimdir. Bu ideolojik form ise madde-idea probleminin bir devamı olarak dine karşı konumlanmak suretiyle bilimin içine sızan materyalizmdir. Yani, esas problem din-bilim problemi değil, materyalizm-din problemidir. Materyalizmin bir ideoloji olarak bilimin içine yerleşmesinin zemini ise Newton’un mekanik evren anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışın, her şeyin açıklamasının (her ne kadar Newton bunu amaçlamamış olsa da) madde (veya fizik) dahilinde aranması gerektiği ve var olan her şeyin madde türünden olduğuna dair bir dünya görüşü sunması, maddeyi aşan *tanrı* inancını zayıflatmış ve ateist dünya görüşüne büyük bir dayanak oluşturmuştur. Spinoza’nın doğa ile tanrıyı özdeşleştiren yaklaşımı bile, aşkınlığı içkinliğe indirgeyerek materyalizme kapı aralamıştır. Materyalist dünya görüşüne bağlı kalarak evrim teorisini sunan Darwin ile seküler görüş büyük bir dayanak daha elde etmiştir. Böylece, Newton’dan sonra Darwinizm, materyalizmin ikinci büyük dayanağı olmuş; zamanla bu anlayış bilimin içine sızmış ve madde-idea tartışmasının bir devamı olarak din-bilim problemi şeklinde yeniden karşımıza çıkmıştır. Bu yeni versiyonun en radikal savunucuları olan yeni ateistler ise sadece teorik zeminlerini değil, aynı

zamanda karakteristik özelliklerini ve söylem tarzlarını da bu geleneklere yaslanan akımlardan devralmışlardır. Öyle ki yeni ateizmin militarist eğilimi Marksizm'e ve radikal üslubu da yer yer özellikle Nietzsche'ye benzemektedir.

Bilimin ideolojiye dönüşümü yalnızca materyalizmle sınırlı kalmamış; materyalizm ekseninde natüralizm, pozitivism ve fizikalizm gibi akımlar, bilimi farklı biçimlerde yeniden anlam sapmasına uğratmıştır. Haddizatında bilimin içine gizlenen veya bilimin doğasına karışan bu akımlar, bilimi sadece salt yöntemsel bir araştırma türü olarak değil, aynı zamanda politik bir dünya görüşü inşa eden bir ideolojiye dönüştürmüştür. Bu süreçte bilim, tarafsız bir bilgi üretim aracı olmaktan çıkmış; adeta ideolojik eğilimlerin birikim noktası, hatta bir “ideolojiler çöplüğü” hâline gelmiştir. Bu yönüyle bilimin son evrede büründüğü yapı, *bilimcilik* olarak isimlendirilmiştir.

Bilimin bilimciliğe dönüşmesinde büyük pay sahibi olan Yeni Ateizm, yalnızca fikir düzeyinde kalan seküler bir tavır olmaktan çıkmış; materyalizmin ideolojik uzantıları olan natüralizm, fizikalizm, pozitivism ve bunlara bağlı ilerlemecilik ve evrimcilik anlayışlarını benimseyerek, bilimcilik üzerinden bu söylemlerin adeta militan savunuculuğunu üstlenmiştir. Bu yönüyle bilimsel olan ile ideolojik olan arasındaki çizgi iyice silinmiştir. Hasılı, akım, bilimi ideolojileştirmiştir. Bu ideolojileştirmeye karşı duran kim varsa, isimleri ‘bilim düşmanı’ olarak kara tahtaya yazılmıştır. Ancak bilimi ideolojileştirme girişimi yeni değildir. Yeni ateizm, devrimci ve militarist karakterini materyalist ontolojiye dayanan Marksizm'den aldığı gibi, bu görevi de oradan devralmıştır.

Marksist düşünür Frolov'a göre “*bilimi ve felsefeyi ‘ideolojisizleştirme’ yönündeki girişimler ... Marksist yaklaşımca reddedilir*” (1991, s. 241). Çünkü bilimin ideolojisizleştirilmesi aslında burjuvanın bir ideolojisidir; bilime burjuva ideolojisinin yerleştirilmesidir.

Buradan çıkan bir başka sonuç ise şudur: Marksizm, aynı zamanda bilimsel bir teoridir. Akımın “bilimsel sosyalizm” (Bottigelli, 1976) olarak adlandırılması bu nedene dayanır. Benzer biçimde, polimiliter ateizm de “bilimsel ateizm” (LeDrew, 2016; Bilgili, 2017; Dorman, 2019) adını almıştı. Ancak “bilimsel ateizm” tabirinin mimarları, yine Marksizm'de görülür (Sovyet Felsefeciler Kurulu, 1974). Bu anlamda hem Marksizm hem de polimiliter ateizm, kendi ideolojilerini bilim-dışı görmedikleri için, bilimin ideolojisizleştirilmesine karşı çıktıkları söylenebilir. Çünkü, kendi

ideolojileri bilim olduğu için, ideolojik tüm sloganları da bilimseldir. Öyleyse “*bilim geliştikçe din yok olacak*” iddiasını da bilimsel bir teori olarak kabul ettikleri iddia edilebilir.

Benzer ifadeleri polimiliter ateizmi söylem düzeyinde oldukça etkilediğini düşündüğüm Nietzsche’de görmekteyiz. Öyle ki “*insan bilimselleşince rahiplerin ve tanrıların işi biter!*” (2017, s. 63) diye haykırıyordu Nietzsche. Benzer olarak Engels, bilimin din karşısında güç kazandığını ve eninde sonunda dinin bilim yoluyla yok olacağını vaaz ediyordu (Marx & Engels, 1976, s. 189). Bilhassa Freud da dine bilim temelinde karşı çıkıyordu. Oldmeadow’a göre (2012, s. 117) Freud, bilimin otoritesine karşı, yalnızca dini ciddi bir düşman olarak nitelemiş; bu yaklaşımı, dinin hem muazzam bir güç olduğunu hem de insanlığın bilimsel aydınlanmasının önünde ciddi bir engel teşkil ettiğini ortaya koymuştur. Dahası, Freud “bilim geliştikçe dinin yok olacağı” iddiasının ilk nüvelerini taşıyor ve “*dini öğretiler insanlığın çocukluk döneminin bilgisizliğini yansıtır*” (Akt., Oldmeadow, 2012, s. 119) diye vaaz eder. Bu görüş, aynı zamanda Freud’dan önce Comte’un ‘üç hal yasası’nı içeren, ilerlemecilik (*progressivism*) ismiyle (Comte, 1853) ortaya koyduğu teoriye dayanır. Bu görüşe göre, insanlık büyüdükçe çocuksu kuruntularından kurtulacaktır; yani din yok olacaktır. Bilim çağı ismi verilen günümüzde dahi hâlâ dünyanın ezici çoğunluğunun bir dine mensup olması ise bu teori dahilinde iki ihtimali ortaya koyar: (1) ya bu teori yanlıştır, (2) ya da insanlık henüz çocukluk evresini aşamamıştır. Ancak eğer çağımız, gerçekten bilim çağıysa, büyük olasılıkla birinci ihtimal geçerlidir.

Bilimcilik platformunun temelinde yatan en önemli ilke, modern bilimin dünya üzerine yapılacak her türlü araştırma için hem gerekli hem de yeterli araçları sunduğu inancıdır (Oldmeadow, 2012, s. 130). Bu inanç, polimiliter ateizmin amentüsü olmuş ve kesinlikle bu inançlarına *şirk*³⁶ bulaştırmamaya ant içmiş gibidirler. Oysa bilimin böyle bir amentüsü yoktur. Bilim, en basit haliyle, bir araştırma yönteminden ibarettir. Oldmeadow’a göre (2012, s. 130) bilim, bir araştırma yöntemi olarak kendi sınırlarını kabul etmeyi reddettiğinde; kapsamı dışındaki herhangi bir otoriteyi geçersiz saydığı ve her şeyi açıklama iddiasıyla bütüncül bir sistem kurmaya yöneldiğinde,

³⁶ *Şirk* kavramı burada, ‘bir başka görüşü kendi görüşlerine ‘ortak’ kabul etmemeleri, tek mutlak görüşün kendi görüşleri olduğu’ anlamında kullanılmıştır.

artık bir yöntem olmaktan çıkar ve “bilimcilik” adını alan bir ideolojiye dönüşür. Gerçekten de kendi sınırlarını aşan her fikrin ideolojiye dönüşmesi kaçınılmazdır. Dahası, kendi kapsamını aşıp hayatın bütününe ve hatta geçmişe ve geleceğe yönelik sistematik ve “kesin” açıklamalar sunma iddiasında olan her ideolojinin de teolojiye dönüşme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. O halde, bilimin ideolojiye ve ideolojinin de teolojiye, dolayısıyla bilimin teolojiye dönüşmesi tehlikesine karşı, bilimi, bilimin sınırlarını aşırarak ideolojilerden temizlemek, böylece bilimin kendi sınırlarına sadık kalmasını sağlamak gerektiği açıktır. Ahmet İnam, bu konuya şu samimi ifadelerle dikkat çeker:

“Yaşananın anlaşılıp açıklanması için (adına bilimsel diyelim, demeyelim) sayısız yollar vardır, iyi ki de vardır; bu, insanın önüne açılmış ne büyük bir olanaktır! Üstelik, bilimde de, aynı araştırma nesnesine yönelmiş bir yığın model, farklı kavrama, anlama yolları vardır (örneğin fizikte). Hele sosyolojide, psikolojide kuramların (teorilerin), modellerin bolluğunu yaşıyoruz. Felsefeyi ise hiç sormayın. Bunlara bir de sanatın, mizahın, folklorun, dinlerin, mitolojilerin anlama biçimlerini ekleyin; bu denli engin anlama ummanında, olanca genişliğiyle önümüze açılan mana ufkunda yaşamaya çabalayan insana, “bilimsellik budur, farklı düşünürsen bilim düşmanı olursun” demek, hangi psikolojinin, hangi ideolojinin sonucudur?” (İnam, 2016, s. 18)

Pasajdan anlaşılacağı gibi, hayatı anlamının birçok yolu varken, bunu tek bir yöntem ile sınırlamak, insana yapılabilecek en büyük kötülüklerden birisidir. Ne var ki bilimin bu türden bir iddiası yoktur, iddia tamamen bilim adına vaaz eden materyalist ideolojilere aittir. Haricen, bilimde olduğu gibi, ateizmin de bu türden bir amentüsü yoktur. Zira Gray’e göre (2020, s. 10) “ateist dünya görüşü” diye bir şey yoktur. Bu bakımdan ateizm yalnızca, dünyanın bir yaratıcı tanrı tarafından (ya da bazı teistik görüşlerin tanrıları tarafından) yapılmadığını kabul eder. Gray’in “ateist dünya görüşü” ifadesinden kastı, bir insanın ideolojik eğilimlerine işaret etmektedir. Bu anlamda ateizmden hiçbir ideolojik eğilime davetiye çıkarmaması beklenir. Çünkü ateizm, en saf haliyle, kişisel ve dolayısıyla psikolojik bir tanrı-tanımsızlık inancından ibarettir. Salt “elma yoktur” inancından bir toplum fikri, bir dünya görüşü çıkmayacağı gibi, kişisel bir “tanrı” reddinden de bir toplum düzeni (ki ateistlerin böyle bir talepleri varsa) çıkması beklenemez. Ancak bu inanca pozitif bir ideolojinin (natüralizm, materyalizm, pozitivizm vb.) eşlik etmesi gerekir. Ne ki polimiliter ateizm, ateizmin doğasından kaynaklanan bu sınırı aşarak doğasını bozmuş; militarist ve politik bir harekete dönüşerek, buradan bir toplum düzeni çıkacağını iddia etmiştir. Bu iddiasını

ise dini bir buyruk almışçasına bir tebliğ hareketine dönüştürmüş, böylece ateizmin misyonerliğini üstlenmiştir. Bu yönüyle polimiliter ateizm, ateist bir devrimin gerçekleşeceğine ve bunun da bizzat bilim sayesinde başarılacağına *iman*³⁷ etmiştir. Bu imanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu bir tarafa, bunun “nasıl” gerçekleşeceği de kritik bir başka tartışmanın başlangıç noktasıdır.



³⁷ *İman* kavramı burada, ‘inancın çok daha güçlü bir biçimi; kuvvetlendirilmiş inanç’ anlamında kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

Akarsu, B. (1984). Felsefe terimleri sözlüğü. Savaş Yayınları.

Akarsu, B. (1987). Çağdaş felsefe: Kant'tan günümüze felsefe akımları (2. baskı). İnkılâp Kitabevi.

Akdemir, F. (2005). Ateizmin tarihi üzerine kısa bir deneme. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18(18–19), 347–363. <https://doi.org/10.17120/omuifd.15212>

Akın, M. (2024). Yeni ateizmdeki ideolojik bilim anlayışının kelâmî açıdan kritiği. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, 12, 479–504. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1469644>

Althusser, L. (2000). İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları (Y. Alp & M. Özışık, Çev.). İletişim Yayınları. (İlk baskı 1978, Birikim Yayınları)

Anselm of Canterbury. (1998). Proslogion (T. Williams, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work published 1077)

Aristoteles. (1996). Metafizik (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınlar.

Arslan, A. (2006). İlkçağ felsefe tarihi: Sokrates öncesi Yunan felsefesi (1. baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aydoğan, H. (2012). Naturalizm çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in felsefi temelleri ve teistik eleştirisi. Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 2(1), 109–117.

Aydın, M. (1981). Ateizm ve Çıkmazları - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Ankara: (187-204).

Bamford, J. (2004). A pretext for war: 9/11, Iraq, and the abuse of America's intelligence agencies. Doubleday.

Başbüyük, E. (2023). *Evrin teorisi ateizm ilişkisi: Richard Dawkins örneği* [Yüksek lisans tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

<https://earsiv.odu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11489/3708/10523383.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Bilgili, A. (2017). *Bilim ne değildir? Yeni-Ateist bilim anlayışının felsefi ve sosyolojik analizi*. Doğu Kitabevi.

Bottigelli, E. (1976). *Bilimsel sosyalizmin doğuşu* (K. Somer, Çev.; 1. baskı). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Cambridge University (t.y.). *Religion*. Cambridge University. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/religion>

Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2011). *Felsefeye giriş* (2. cilt). Nobel Akademik Yayıncılık.

Comte, A. (1853). *The positive philosophy of Auguste Comte* (H. Martineau, Trans.). Calvin Blanchard. (Orijinal eser 1830–1842 yılları arasında yayımlanmıştır)

Crow, W. B. (2006). *Büyünün, cadılığın ve okültizmin tarihi* (F. Yavuz, Çev.; 2. baskı). Dharma Yayınları.

Çankı, M. N. (2021). *Büyük felsefe lûgatı* (2. cilt). İz Yayıncılık.

Çelebi, V. (2015). Zihinsel süreçlerin fiziksel olarak açıklanması problemi ve fizikalizm eleştirisi. *Felsefe Dünyası*, (61), 127–152.

Abeles, N. (2025). *Psychological projection*. EBSCO Bilgi Hizmetleri. https://www-ebSCO-com.translate.google/research-starters/psychology/psychological-projection?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=tr&_x_tr_hl=tr&_x_tr_pto=wa (E.T. 14.05.2025).

Daşdemir, Y. (2007). *İsmail Fennî Ertuğrul'un materyalizme eleştirel yaklaşımı* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dawkins, R. (2009). *Tanrı yanılgısı* (T. T. Bilgin, Çev.). Kuzey Yayınları.

Dawkins, R. (2016). *The God delusion* (10th Anniversary ed.). Black Swan.

Demir, Ö. (1992). *Bilim felsefesi*. Ağaç Yayıncılık.

Descartes, R. (2019). *Meditasyonlar* (E. Sunar, Çev.). Say Yayınları.

Dorman, E. (2019). “Bilimsel Ateizm”e ateist düşünürler tarafından getirilen eleştiriler. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 18(2), 480–497. <https://doi.org/10.20981/kaygi.612803>

Dunmire, P. L. (2007). Fixing the meaning of 9/11: Hegemony, coercion, and the road to war in Iraq. *Discourse & Society*, 18(3), 297–322. <https://doi.org/10.1177/0957926507075477>

Durkheim, E. (2016). *Ahlak ve toplum* (D. Çenesiz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

Eagleton, T. (2024). *Materyalizm* (S. Gündüz, Çev.). Tellekt.

Farabi. (2017). *İdeal devlet* (A. Arslan, Çev.). Kültür Yayınları.

Feibleman, J. K. (1970). *The new materialism*. Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-3165-3>

Feyerabend, P. (1991). *Bilim kilisesi: Özgür bir toplumda bilim* (C. Cerit, Çev.). Pınar Yayınları. (Orijinal eser 1978)

Feyerabend, P. (2017). *Özgür bir toplumda bilim* (A. Kardam, Çev.; 3. baskı). Ayrıntı Yayınları.

Freud, S. (2021). *Totem ve Tabu* (Kamuran Ş. Çev.) Say Yayınları.

Frolov, I. (1991). *Felsefe sözlüğü* (A. Çalışlar, Çev.). Cem Yayınevi.

Galilei, G. (1957). *Discoveries and opinions of Galileo* (S. Drake, Trans.). Doubleday. https://www.mercaba.es/renacimiento/escritos_menores_de_galileo.pdf

Gazali, M. (2020). *El-Münküzü mine'd-dalâl: Dalâletten çıkış yolu* (O. Arpaçukuru, Çev.). Beyan Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (H. Özel, A. Sönmez vd., Çev.). Kırmızı Yayınları.

Gray, J. (2020). *Ateizmin yedi türü* (N. Elhuseyni, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Günaydın Asan, S. (2020). Richard Dawkins'in Tanrı Yanılgısı kitabındaki mantık yanlışları. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 153–182.

Habermas, J. (1972). *Knowledge and human interests* (J. J. Shapiro, Trans.). Beacon Press.

Harris, S. (2014). *İnancın sonu* (T. T. Bilgin, Çev.). Kuzey Yayınları.

Harris, W. (2022). *Heraclitus: The complete fragments: Translation and commentary and the Greek* (1. baskı). Middlebury College.

Hartavi, M. (2017). *Mantıkçı pozitivistimin mantık ve dil anlayışı* [Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Hegel, G. W. F. (2018). *The phenomenology of spirit* (T. Pinkard, Trans.). Cambridge University Press.

Hitchens, C. (2007). *God is not great: How religion poisons everything*. Atlantic Books.

Hitchens, C., Harris, S., Dawkins, R., & Dennett, D. (2009). *Dört Atlı: The Four Horsemen – Bir devrimi ateşlemiş söyleşi* (M. Miller & B. E. Güner, Çev.). Kuzey Yayınları.

Hume, D. (1995). *Din üstüne* (M. Tunçay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.

Husserl, E. (1995). *Kesin bir bilim olarak felsefe* (T. Mengüşoğlu, Çev.; 2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.

Hüseyini, L. C. (2015). *Bilim ve din*. *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 4(10), İstanbul.

İnam, A. (2016). *Bilimin binbir yüzü*. Vadi Yayınları.

Jaeger, W. (2019). *İlk çağ Yunan filozoflarında tanrı düşüncesi* (G. Ayas, Çev.). İthaki Yayınları.

Jackson, F. (1982). *Epiphenomenal qualia*. *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.

Jacobs, G. H. (2009). *Evolution of colour vision in mammals*. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1531), 2957–2967. <https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0301>

Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.

Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi* (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk & F. Akatlı Çev.) (3. Baskı). Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2008). *Pratik usun eleştirisi* (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.). Say Yayınları.

Kant, I. (2012). *Saf aklın sınırları dahilinde din* (S. B. Çağlan, Çev.). Literatürk Yayınları.

Kanaatlı, H. (2021). *Ateizm ve agnostisizm nedir? MİSBAH: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi*, 10(18), 1–15.

Kaya, A. (2022). Arthur O. Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin kökeni ve Batı düşüncesindeki izdüşümleri. *Felsefe Arkivi*, 57, 39–62. <https://doi.org/10.26650/arcp.1174687>

Kulak, R., Çakır, Z., & Nebil, T. (2024). Din nedir? İslam dinin özellikleri. *Premium E-Journal of Social Sciences (PEJOSS)*, 8(39), 276–292. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10760403>

Korlaelçi, M. (2007). Ateizm ve çeşitleri. *Felsefe Dünyası*, 46, 12–44.

Lange, F. A. (1982). Materyalizmin tarihi ve günümüzdeki anlamının eleştirisi (A. Arslan, Çev.). Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

LaVey, A. S. (1969). *The Satanic Bible*. Avon Books.

LeDrew, S. (2016). *The evolution of atheism: The politics of a modern movement*. Oxford University Press.

Martinich, A. P. (1995). *A Hobbes dictionary*. Blackwell.

Marra, J. F. (2019). *Hot carbon: Carbon-14 and a revolution in science*. Columbia University Press.

Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi politiğin eleştirisi, Cilt I – Sermayenin üretim süreci* (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap.

Marx, K., & Engels, F. (1976). *Din üzerine* (K. Güvenç, Çev.). Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2000). *Din üzerine* (İ. Yarkın & M. A. İnci, Çev.). İnter Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2013). *Komünist manifesto* (T. Eraslan, Çev., 3. bas.). Sis Yayıncılık.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *Komünist manifesto* (L. Kavas, Çev., 5. bas.). İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *Deccal: Hıristiyanlığa lanet* (A. Kaya, Çev., 4. bas.). Say Yayınları.

Oppy, G. (2017). An argument for atheism from naturalism. In L. Clapp (Ed.), *Philosophy for us* (pp. 3–14). Cognella. <https://philpapers.org/archive/OPPAAF.pdf>

Oxford University Press. (2025). *Idea*. Oxford English Dictionary. <https://www.oed.com>

Oldmeadow, H. (2012). Touchstones of the spirit: Essays on religion, tradition & modernity. World Wisdom.

Öztürk, F. S. M. (2008). Carnap, Quine ve natüralizm. FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 6, 101–116.

Özkan, M. Ş. (2019). Yeni ateizmde din eleştirisi. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7(89), 130–149.

Plehanov, G. (2022). Materyalizmin tarihi üzerine denemeler (A. B. Yiğit, Çev.). Dorlion Yayınları.

Platon. (2010). Devlet (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Kültür Yayınları.

Platon. (2016). Sokrates'in savunması (A. Çokona, Çev.). Kültür Yayınları.

Platon. (2021). Yasalar (F. Akderin, Çev., 1. bas.). Say Yayınları.

Putnam, H. (1992). Realism with a human face. Harvard University Press.

Pelikan, J. (1997). Faust the theologian. Yale University Press.

Plantinga, A., & Erdem, E. (2009). Dawkins karmaşası: Natüralizm saçmalığı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 50(1), 179–192.

Poidevin, R. L. (2003). Ateizm: İnanma, inanmama üzerine bir tartışma (A. Yılmaz, Çev., 2. bas.). Ayrıntı Yayınları.

Renan, E. (1891). The future of science: Ideas of 1848 (Translated from French). Cassell & Company. <https://archive.org/details/futureofsciencei00rena>

Rieger, J., & Waggoner, E. (Eds.). (2016). Religious experience and new materialism: Movement matters. Palgrave Macmillan.

Rosenberg, A. (2014). Bilim felsefesi: Çağdaş bir giriş (İ. Yıldız, Çev.). Dipnot Yayınları.

Russell, B. (1969). Bilimden beklediğimiz (A. Yakalıoğlu, Çev.). Varlık Yayınları.

Rüşd, İ. (2011). Din-felsefe tartışması (H. Portakal, Çev.). Cem Yayınevi.

Ruse, M. (2015). Why I am an accommodationist and proud of it. Zygon, 50(2), 361–375.

Saramago, J. (2011). Kabil (I. Ergüden, Çev., 2. bs.). Kırmızı Kedi Yayınevi.

Sarı, M. (2000). Türkçe-İngilizce-Arapça-Farsça sözlük. İstanbul: Gonca Yayınevi.

Schelling, F. W. J. (2020). Sanat felsefesi (M. Ertene & S. Arslan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Schelling, F. W. J. (2022). Transandantal idealizm sistemi (M. Ertene, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Sel, M. (2024). *Alfred Jules Ayer açısından mantıkçı pozitivizm ve Karl Popper'da bilimin sınırlarını çizme sorunu* [Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi].

Sevinç, K. (2017). Ateizmin boyutları ve tipleri. İslâmî İlimler Dergisi, 12(3), 101–132. https://isamveri.org/pdfdrg/D02917/2017_3/2017_3_SEVINCK.pdf

Sorularla İslamiyet (2021). *Hadis*. 19 Mayıs 2025 tarihinde [https://sorularlaislamiyet.com/ilim-cinde-de-olsa-aliniz-hadisinin-ravi-zincirinin-yer-aldigi-kaynagi-verir-misiniz#:~:text=Malik%20%2D%20Resulullah%20\(a.s.m\)%E2%80%9D,1410%2C%20%2F253](https://sorularlaislamiyet.com/ilim-cinde-de-olsa-aliniz-hadisinin-ravi-zincirinin-yer-aldigi-kaynagi-verir-misiniz#:~:text=Malik%20%2D%20Resulullah%20(a.s.m)%E2%80%9D,1410%2C%20%2F253) adresinden edinilmiştir.

Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi. (1974). Bilimsel ateizm (Kolektif, Çev.). Sol Yayınları.

Sönmez, B. (2024). Modern Batı düşüncesi, Hristiyanlık ve dinin kökeni. Tire Kitap.

Spinoza, B. (2023). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.

Şehbazî, A. (2022). Modern ateizm: Niteliği, temelleri, alanları. Misbah, 10(18).

Şerebiyani, M. S. Â. (2022). Naturalizm ve fizikalizm: Yeni ateizmin bâtil önermeleri. Misbah, 10(18).

Taslaman, C., & Doko, E. (2015). Kur'an ve bilimsel zihnin inşası. İstanbul Yayınevi.

Teke Tek Bilim. (2024, Ağustos 25). *Din ve mitoloji arasındaki fark nedir? / Prof. Dr. Ahmet Arslan & Fatih Altaylı - Teke Tek Bilim* [Video]. YouTube. https://youtu.be/ORyhG95EWRA?si=_dU_BDhgC96QEJkm

Tetik, Y. (2023). İnsanın kaderi: Teo-antropolojik bir yaklaşım. In M. Aydın (Ed.), Ankara: İlahiyat Yayıncılık, 147–153.

Tevfik, R. (2015). Kâmûs-ı felsefe: Felsefe sözlüğü (R. Alpyağıl, Ed.). Doğubatı Yayınları.

Timuçin, A. (2004). Felsefe sözlüğü. Bulut Yayınları.

Triki, A. (2021). The Bush administration's invasion of Iraq: A case of ontological insecurity? E-International Relations. <https://www.e-ir.info/2021/09/07/the-bush-administrations-invasion-of-iraq-a-case-of-ontological-insecurity/>

Turan, S. (2022). *Christopher Hitchens'in ateizm anlayışı* [Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi].

Tümer, G. (1994). Din. In TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 9, ss. 312–320). <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/9/C09015883.pdf>

Türk Dil Kurumu (t.y.). *Türk Dil Kurumu sözlükleri*. 20 Ekim 2024 tarihinde <https://sozluk.gov.tr> adresinden edinilmiştir.

Vidinlioğlu, S. (2023). Mehmet Şükrü Özkan, Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik—Bilimci natüralist dünya görüşünün eleştirisi. *Uludağ İlahiyat Dergisi*, 32(1), 205–212. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1258575>

Voltaire. (1995). Felsefe sözlüğü II (Batı Klasikleri 82). MEB Yayınları.

Weber, M. (1919). Meslek olarak bilim (M. M. Şahin, Çev.). Academia.edu. https://www.academia.edu/31125614/Max_Weber_Meslek_olarak_Bilim

Weber, M. (1999). Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu (Z. Gürata, Çev.). Ayraç Yayınları.

Yağcı, N. (2021). *Çağdaş din felsefesi problemi olarak yeni ateizm: Sam Harris örneği* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi].

Yardımcı, A. B., & Çam, A. V. (2021). Fizikalizm, bilgi argümanı ve felsefi düşünce deneyleri. *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (8), 1–11.

Yıldırım, C. (1996). *Bilim felsefesi* (5. bs.). Remzi Kitabevi.