

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

*ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN*



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIV



**Yayın Komisyonu**

Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Doç. Dr. Günay TÜMER

Doç. Dr. Rami AYAS

*Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

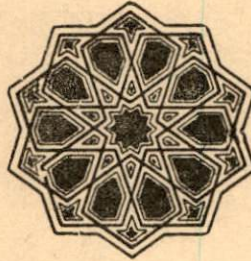


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIV







## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>İslamda Hayır İşleri</i> .....	1
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Medreselerin Gerilemesi</i> .....	15
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Temizlik ve Çeşitleri</i> .....	57
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Garânik Meselesinin İstismar- cuları</i> .....	69
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>İnsan Olma Yolu</i> .....	93
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Terbiye Kuralları</i> .....	127
Prof. Dr. Hikmet TANYU, <i>Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri</i> .....	151
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, <i>Anayasanın Sosyo-Juri- dik Eleştirisi</i> .....	163
Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Okulda Çocuğun Düşünce ve Davra- nışını Etkileyen Faktörler ve Rehberlik</i> .....	167
Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Çocukluk Dönemi Dini</i> .....	175
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Ateizm ve Çıkmazları</i> .....	187
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Din ve Felsefeye Göre Tanrı</i> .....	205
Doç. Dr. Mehmet DAĞ, <i>Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Ku- ramı</i> .....	221
Doç. Dr. Ethem RUHİ FIĞLALI, <i>İbn Sadru'd-din Eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi</i> .....	249
Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, <i>Tercümânü'l-Ümem</i> .....	277
Doç. Dr. Kemal IŞIK, <i>Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl B. Ata ve Büyük Günah Meselesi</i> .....	337
Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Anadolu Selçukluları Devrinde Ti- cari Hayat</i> .....	359
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi</i> .....	375



	<u>Sayfa</u>
Doç. Dr. Cihad TUNÇ, <i>Töbe Hakkında Bazı Meseleler</i> .....	389
Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Tasavvuf</i> .....	413
Ass. Münir ATALAR, <i>Osmanlı Padişahları</i> .....	425
Dr. Mehmet BAYRAKDAR, <i>Yeni Felsefe ve Yeni Felsefeciler</i> .	461
Doç. Dr. Beyza BİLGİN, <i>Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri</i>	469
Ass. Ruhi KALENDER, <i>15. Yüzyılda Arapça Musiki Terimleri ve Türkçe Karşılıkları</i> .....	485
Esat KILIÇER, <i>İslâmda Aile Plânlaması</i> .....	491
Dr. M. Cemal SOFUOĞLU, <i>Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri</i> .....	533
I. GOLDZİHER, <i>İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühd.</i> Çev. Dr. Hayrani ALTINTAŞ .....	539
Afif Abdu'l-Fettah TABBARA, <i>Hz. İbrahim (A.S.) Çeviren Dr. Mehmet AYDIN</i> .....	547
Antoine VERGOTE, <i>Ergenlikte Din.</i> Çev. Dr. Erdoğan FIRAT ..	583
Muhammed TALBI, <i>Bid'atlar</i> Çev. Dr. Mehmet ŞİMŞEK ....	593
Louis GARDET, <i>İslâm "Din İlimleri" İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler</i> Çev. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU .	609

#### KİTAP TANITMA

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslamic Medicine</i> .....	621
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>Fıkhü'l-İmam el-Evzâ'i Evzâ'i. Evvelu Tedvin Li-Fikhi'l-İmam</i> .....	623
Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Problemi (Mutezile Çözümü)</i> .....	627
Ahmet KOCA, <i>Fakültemiz Kütüphanesine Gelen Kitap ve Dergiler</i>	631



## DİNE VE FELSEFEYE GÖRE TANRI\*

Yazan: Charles Hartshorne

Çeviren: Doç. Dr. Mehmet AYDIN

Büyük dinlerin çoğunda Tanrı, prensip olarak diğer bütün faal varlıkların üstünde tutulan bir Fâ'il-i Muhtar, Mutlak Yaratıcı ve her şeyi kontrolü altında bulunduran bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Fakat Tanrı ne kadar yüceltilirse yüceltilsin ve bu konuda P. Tillich ve onun gibi düşünenler ne derse desinler, O, yine de kendisine, analogi yoluyla da olsa, Kişilik atfedilen ferdî bir varlıktır. Öyle ki, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı söylenmektedir. İnsanla Tanrı arasında bir analogiye başvurulmadığı takdirde din, sahip olduğu önemli özelliklerinden birini kaybetmiş olur. Yalnız Yahudilikten kaynaklanan inançlarda değil, Zerdüşlükte, hatta Hinduizm ve Budizmin öne sürmüş oldukları bazı inançlarda da sözü edilen analogi önemli bir rol oynamaktadır.

Buna rağmen, Hindistanda hatta Batıda genellikle şöyle bir kanaat vardır: Her ne kadar ibadetin objesi olarak mutlak bir Kişilik kabul edilmekte ise de bu Kişilikle mutlak gerçek (realite) arasında bir ayırım yapmak gereklidir. *Işvara* veya ilâhî şahsiyet, bu görüşe göre, ne sadece gerçektir, ne de gerçek-değil. O, daha çok, sağduyunun "alacakaranlık" şeklinde nitelendirdiği orta bir durumda olup gerçeklik statüsünü kazanma noktasında bulunan bir varlıktır; yani Maya'dır. Rüya veya kuruntu dünyasıyla karşılaştırılınca *Işvara*, yani kendisine kişilik atfedilen Brahman, Saguna Brahman, gerçektir. Fakat onu, özellikleri iyice belirtilmemiş olan Nirguna Brahman-ki bu, tam anlamıyla gerçektir- ile karşılaştırılınca gerçek-değildir. Bu görüşe benzer bir görüşü İngilterede Bradley öne sürmüştür.

Semitik dinlerde ve Zerdüştlükte Tanrıdan daha gerçek ve tapınmaya lâyık olan bir varlık düşünmek küfür sayılır. Benim bu konudaki görüşüm ise şudur: Tanrı Kişiliğe sahip bir varlık olup başka hiçbir varlık O'nun üstünde yer alamaz. Bazı Hindu mezhepleri de bu görüşü ka-

\* Türkçe çevirisini sunduğumuz bu makale, G.N.A. Vessey'in yayınladığı "The Talk of God" (The Royal Institute of Philosophy Lectures, 1969 Vol.II.) adlı eserde yer almaktadır.



bul etmektedir. Fakat ortodoks Hindular veya Advaita Vedantistleri, kanaatimce şöyle bir görüş öne sürmekte haklıydılar: Eğer “en yüksek realite”den maksat, filozofların “mutlak” veya Aristo ve Skolastik düşünürlerin “hareketsiz muharrik” dedikleri şeyse, bu durumda kendisine Kişilik atfedilen Tanrı en yüksek realite değildir. Kişilik atfedilen varlıklarla her yönüyle mutlak, kendi kendine yeterli, sonsuz ve değişmeyen bir Varlık arasında herhangi bir analogi kurulamaz.

Bana kalırsa Ortaçağ filozofları ve birçok bakımdan bu filozofların bir devamı olan Kant, Tanrı ile diğer varlıklar arasında yukarıda temas edilen şekilde bir analogi kurmaya çalıştıkları için hata etmişlerdir. Tanrıdan daha üstün bir realitenin varlığını düşündüklerinden dolayı Vedantistler de hata etmişlerdir. Dinin Tanrısı, felsefenin “Mutlak”ından aşağı bir düzeyde bulunmadığı gibi O’nunla aynı da değildir. Hume’un Claenches’i kendisini bu hataya düşmekten kurtarmak üzereydi; fakat Kant, “Saf Akılın Ideali” diye adlandırdığı şeyde onu tekrar ortaya koydu. Bu görüş, günümüzde, savunma çizgisinde yer almakla beraber, hâlâ yaşamaya devam etmektedir.

Söz konusu bu hatanın kökleri, “mutlak” veya “hareketsiz muharrik” gibi ifadelerin sadece son derecede soyut olana atıfta bulunduğu takdirde açık ve tutarlı bir anlam ifade edebileceğinin anlaşılmasında yatmaktadır. Matematikte kullanılan çarpım cetveli, yeteri kadar soyut ve sâbittir. Onu ne değiştirebilir? Tanrı, mutlaktır; fakat mutlaklık O’nun yegâne karakteri değildir. O, mutlakdan fazla bir varlıktır; mutlaklık O’nun tabiatının sadece bir yanındır. Mutlaklık kadar mutlak izafiliğin de O’na ait olması gerekir. Hatta O’nun karakteri, bir bütün olarak mutlak izafâliktir. Nasıl ki somut, soyuttan fazla bir şeyse ve onu içine alıyorsa, izafilik de izafi-olmayandan fazla bir şey olup onu içine almaktadır. Ancak son derece soyut olan bir şey, somut olandan büsbütün bağımsız olabilir. Aslında somutla olan her çeşit ilişkiden yoksun olma, somutluğun da yoksunluğu demek olur. Somutun, hem başka somutlarla hem de soyut olanla ilişkisi vardır. Tam anlamıyla bağımsızlık olumsuzluk demektir; gerçekten yokluk demektir. İspat etmek, bilgide, bilenle bilineni ilişki içine sokmaktır. Biz, uzayın uzak köşelerinde “yaşayan”(!) çağdaşlarımızdan bağımsız olarak varız; onları tanıyamaktayız. Eğer onların varlığını ve onlara bağlı olduğumuzu farketseydik, onların bizim üzerimizdeki etkilerini hemen duyardık.

Fechner’in çok önceden müşahade ettiği gibi, Tanrıyı yücelten, O’nun değişmezliği ve kendi-kendine yeterliği değil, yaratılışın her basamağını kendi varlığına dahil ederek bütün varlıkları aşabilen yetkin bir



kapasiteye sahip olmasıdır. Bu görüşü daha ayrıntılı olarak geliştirmeye koyulmadan önce, Tanrının "Kişi" şeklinde nitelendirilen vasfını daha açık bir şekilde görmeğe çalışalım.

Tanrı-insan analogisinde, ilişkinin her iki tarafında görülen büyük farka rağmen, Tanrıdan söz ederken daha aşağı bir düzeydeki varlıklarla ilişkisi olan, onları yöneten şuurlu bir varlıktan söz ederiz. Teoride olmasa bile pratik dinî hayatta bu böyledir. Akla yatkın birçok din anlayışlarında Tanrı, insanlara hiçbir konuda söz hakkı tanımayan sinirli bir despot gibi düşünülmez. Tam tersine, O, makul bir ölçü içinde insanlara kendi başlarına karar verme imkânını tanıyan akıllı ve cömert bir yönetici, bir ebeveyn gibidir. Bu tür analogilerin yorumlanması, şüphesiz, bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Fakat makul ölçüler içinde yapılabilen yorumlar sayesinde dinî bir terim olan "Tanrı"nın, ne anlama geldiği kısmen de olsa belirlenebilir. Tanrı, şahsiyete sahip bir varlık olarak sevilmelidir. Çünkü O da kendisinden, kayıtsız şartsız seven bir varlık olarak söz eder. Tanrı, bir matematikçinin sağlıklı bir muhakeme tarzını veya bir filozofun, kendi düşünce sistemini sevdiği gibi değil, bir baba, bir yönetici ve yüksek meziyetlere sahip olan bir dost gibi sevilmelidir. Acaba Tanrının insanları sevmesini nasıl ifade edebiliriz? O, yağmurun veya güneşin -ya da Platon'un İyi İdesi'nin- hiçbir amaç gütmeyen yaratıklara yarar sağladığı şekilde değil, şuurlu bir değerlendirme giderek veya yaratıkların mutluluklarını dikkate alarak sevgisini gösterir. Başka bir deyişle, sosyal anlamda sevgiyle ne anlatılmak isteniyorsa o anlamda sever.

Bir de Tanrının her şeyin yapıcısı ve yaratıcısı olduğu söylenir. Ancak bununla ne anlatılmak istendiği çok kere açık değildir. Sevginin varlığını kendi hayatımızda, yönetenle yönetilen arasında müşahede etmekteyiz. Acaba bir varlığın, diğer varlıkları yaratmasında da sevginin ortaya çıktığı söylenebilir mi? Bir örnek verelim: Çinicî çini yapmaktadır. (Acaba Tanrının yaratması, bu türden bir yapma mıdır?) Bu analogi, problemin çözümüne pek yardımcı olmamaktadır. Her şeyden önce yapılan çini, oldukça uzak anlamda bir "fert"tir. Çini, insan gibi, hatta kendisini oluşturan moleküller gibi dinamik bir varlık değildir. Kaldı ki, çininin yapıldığı çamuru etkileyen, çinicinin kafasından çok elleri ve kullandığı araçlardır. Tanrının eli yoktur. O, ancak saf bir ruh olarak fizikî varlıklara etki eder. Aynı problem, doğurma ve üretme analogisi için de söz konusudur. Denebilir ki, Tanrı, şekil verdiği maddenin de yaratıcısıdır. Eğer bu noktadan hareket edersek, o zaman teolojik ifadelere beşerî anlamlar vermek için kullanılan analogilerden hiçbir yardım



göremeyiz. Çinicinin elleri, kendi varlığının bir parçasıdır; (dolayısıyla oanların yardımı ile ortaya çıkan yapma fiili bütünüyle çiniciye gider). Böyle bir açıklama da problemin çözümünü kolaylaştırmamaktadır. İnsanın kafasındaki amacıyla bu amacın gerçekleşmesini sağlayan bedenî organları arasındaki sırlı ilişkinin mahiyeti nedir? Eğer *bunun* ne olduğunu bilebilseydik Tanrının yaratıcı gücü hakkında ortaya atılan analogiler için bazı dayanak noktaları bulabilirdik.

Bu konuyla ilgili olmasına rağmen ruh-beden ilişkisini temel alan analogi, genel olarak din dilinde pek yer almamaktadır. Bunun neden böyle olduğunu tahmin etmek zor değildir. Şöyle ki, Tanrının, yüce fakat buna rağmen yer kaplayan bir bedene sahip olan güçlü bir insan veya başka türden bir varlık gibi düşünülmesini teşvik etmemek, din için hayatî bir önem taşır. Böyle bir düşünce, Tanrının dış etkenlere açık olduğunu, doğmaya, ölmeğe, hastalanmaya, ruhî bozukluklara v.b. mahkûm olduğunu düşünmeğe yol açardı. Böyle bir düşünceye meydan vermemek için varlığında bütün evreni içine alan kozmik anlamda bir beden fikri icad etmek gerekirdi. Bu şekilde bir varlığın imkânından, sıradan insanlar bir yana, modern astronomi bilginleri bile söz edememektedirler. Başka canlıları gördüğümüz ve onlara dokunduğumuz gibi evreni görüp ona dokunamayız. İnsan, ne evrenin dışına çıkarak onu seyredebilir, ne de onun sınırlarını görebilir. Bundan dolayı halk seviyesindeki din anlayışında Tanrının, ruha sahip bir organizm şeklinde düşünülmemesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Her şeye rağmen, ruh-beden analogisi, Platon ve daha sonra Hindistanda Ramanuja tarafından kullanılmıştır. Fakat bu çabalar sadece birer istisnadır. Gerçek şu ki bu analogi, bugün bile kolayca yorumlanamamaktadır. Böyle olmakla beraber ben, bu analoginin bir yana itilmesine taraftar değilim; çünkü ancak ruh-beden ilişkisinde fizikî -yani görülebilen ve dokunulabilen -bir alanla doğrudan ilgilenen ruhî bir güçle karşı karşıyayız. Ruhla fizikî şeyler arasında yer alan bütün etkiler - ruh çağırma olayında masanın hareket etmesi gibi anormal ve tartışma konusu durumlar hariç - dolaylı bir yolla da olsa, ruh-beden ilişkisi aracılığıyla faaliyet göstermektedir.

Dindeki Tanrı anlayışı için önemli olan fakat pek açık olmayan bir başka analogi de ölümsüzlük problemiyle ilgili olan analogidir. Şüphesiz Tanrı, ölüm ve yok olma karşısında bir teminat olarak düşünülen bir varlıktır. Birçok dinlere göre, insanlar da ölümsüzdür. Fakat ilk Yahudiler ve bazı Yunan düşünürleri, kendi varlıklarını gerçek anlamda ölümlü görmekte, ölümsüzlüğü ise Tanrıya ait bir imtiyaz olarak kabul



etmekteydiler. Bu şekilde düşünmek mümkün müdür? Eğer ölüm tam anlamıyla bir yokolma ise ve bütün insanlar böyle bir yokolmayla karşı karşıya iseler, onlar, gösterdikleri bütün çabalarının sonunda ne elde edeceklerdir? İnsan hayatının kalıcı değeri nedir? Modern şüpheciler, "sosyal" ölümsüzlüğe veya hayatımızın, insanlığın refah ve mutluluğuna yapacağı katkıya işaret ederek bu soruyu cevaplandırmaya çalışmaktadırlar. İlk Yahudilerin, kendi toplumlarının geleceği konusunda ciddi olarak düşündükleri doğrudur. Ancak "sosyal ölümsüzlük", ölümün karşısında yeterli bir denge oluşturamamaktadır. İnsanlığın refah ve mutluluğu için yaptıklarımız, oldukça değişik ve keyfi bir durum arz etmektedir. Bu yolla, yaşadığımız hayatın geçici olmayan değerinin tam olarak ölçülebileceği oldukça şüphelidir. Kaldı ki, insan soyunun sonsuza değin sürüp gideceğine dair elimizde hiçbir kanıt da yoktur. Doğru, cins tek tek varlıklardan daha uzun ömürlüdür; fakat öyle görünüyor ki bu konuda bildiğimiz ve bilebileceğimiz tek şey de budur.

Ferdin ve insan cinsinin, kabul edilegelen şekliyle, sonsuza değin yaşayacağını düşünmeden hayata anlam vermenin bir başka yolu daha vardır. Sosyal ölümsüzlük, biz öldükten sonra yaşayacak olanların hayat tecrübelerine etki yapmak ve bu tecrübelere değer katmak demektir. Fakat bütün insanlar, hatta bütün canlılar öldükten sonra yaşamaya devam edecek olan tek varlık Tanrıdır. Tanrının bizi bildiğine ve sevdiğine inanılmaktadır. Bu demektir ki biz, ne kadar önce ölmüş olursak olalım, Tanrı bizi bilmeğe devam edecek ve bizimle ilgili her şeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına bir değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde bilen, takdir eden Tanrının şuurunda yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir. Birkaç şâirin bu tür bir ölümsüzlük düşüncesini terennüm ettikleri bir yana bırakılırsa, dinî düşüncenin bu yönünün genellikle ihmal edildiğini söyleyebiliriz.

Ruh-beden analojisine gelince, onun değeri, kendisi için harcanmış olan çabalarla ölçülemez. Bu analogi, Tanrıya inanmanın yanında başka hiçbir inancı şart koşmayan ve ölümün karşısında duran yegâne denge fikridir. Kabul edilegelmiş olan ferdî ölümsüzlük fikri ise tam tersine insana gelecekte sürekli olan bir mutlaklık, bir sonsuzluk atfetmektedir. Öyle bir sonsuzluk ki, bu ölçü içinde ele alındığında, Tanrı bile onun ötesine geçemez. Hiç kimse sonsuzun ötesine geçerek yaşamaya devam edemez. Burada, her yönüyle zaman ve mekân içinde sonlu olan bir varlık, kendisi için müstakbel bir sonsuzluk iddiasında bulunmaktadır.



Oysa o, bir mü'min olarak bu sonsuzluğu Tanrıya atfetmelidir. Niçin insan kendisinin böyle bir sonsuzluğa lâayık olduğunu düşünmesin? İnsan nerede durmalıdır ki Tanrının karşısına bir muhalefet unsuru olarak çıkmasın?

Bütün bu söylediklerinden dolayı, ben, kendilerini ilâhî ve ölümsüz bir statüye lâayık görmeyen eski insanları çok takdir ediyorum. Herhalde onlar, açıkça olmasa da, şu şekilde bir ölümsüzlüğü mümkün görüyorlardı: Tanrı, kendilerini dünyada iken nasıl bildi ve sevdiyse öldükten sonra da aynı şekilde bilecek ve sevecektir. Tanrıya insanı unutturacak hiçbir karşı kuvvetin varolabileceği düşünülemez. O halde hem Tanrıya inanmak hem de O'nun yarattıklarına, şekli ne olursa olsun, ölümsüzlük atfetmemek mantıken imkânsızdır. Şüphesiz yalnız insan değil, hiçbir yaratık sonsuz olan ilâhî bilgi ve dikkatin dışında kalmaz. Arada bir fark varsa o da sadece insanın böyle bir sonsuzluğa şuurlu olarak inanmış olmasıdır. İnsan daha şimdiden Tanrının varlığındaki sonsuzluğu ile mutlu olabilir ve böyle bir sonsuzluğu kendi mukadderatı olarak görebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, analogik bir ifade kullanacak olursak, Tanrı, sadece bir yaratıcı, bir yönetici, bir dost ve evrenin ruhu değil, aynı zamanda gelecekteki mutlak varolmanın ve sosyal ölümsüzlüğün gerçeklik kazandığı bir varlık sferidir. Fakat şu kadarını söyleyelim ki Tanrıya inanmanın bu yönü üzerinde pek durulmamıştır.

Bu konuyla ilgili bir başka mes'ele de genellikle tek yanlı olarak ele alınan Tanrı ile diğer yaratıklar arasındaki karşılıklı ilişkidir. Tanrının bizim için bir şeyler yaptığı kabul edilen bir gerçektir. Ancak bizde kendi sıramızda Tanrı için bir şeyler yapmakta mıyız? Bu sorunun cevabı genellikle olumsuz olmuştur. Zayıf ve muhtaç bir varlık olan insan, ancak Tanrıdan yardım isteyebilir; bu haliyle onun Tanrıya ne gibi bir yararı olabilir? Şüphesiz dinî hayatın ilk şekillerinde Tanrıya bir takım kurbanlar sunulmakta ve kurbanların, insanların Tanrıya ya da tanrılara verdikleri armağanlar olduklarına inanılmaktaydı. Hatta dinin ileri safhalarında bile Tanrıya "hizmet"ten söz edilmektedir. Eğer hizmet, hizmet edilene yararlı bir iş yapmak değilse bu kelimenin anlamı nedir? Israrla üzerinde durulan bir başka görüş de şudur: Yaratıklar, "Tanrının iradesini" yerine getirirken aslında kendilerine ve dolayısıyla birbirlerine hizmet etmektedirler; çünkü onların yaptıklarında Tanrı bir şey kazanmaz. Fakat bu görüş dış anlamıyla alınır ve harfiyen kabul edilirse, dinin Tanrı anlayışını yıkar.



İbadet edenlerle ibadet edilen arasındaki ilişkinin tek yönlü olduğunu, Tanrının daima veren, yaratıkların ise ortaya konan değerleri kabul etmekle yetinen varlıklar olduğunu öne süren bazı felsefi görüşler bulunabilir. Fakat böyle bir görüş, dinin kabul ettiği Tanrı anlayışını dile getiremez. Buber, "I and Thou" (Ben ve Sen) adlı eserinde, haklı olarak böyle bir anlayışın dinin Tanrı anlayışını ifade etmediğini açıkça söylemiş, Berdyaev ve başka çağdaş düşünürler de aynı görüşe katılmışlardır. Fakat teolog ve din filozoflarının önemli bir kısmı, yüzyıllar boyunca Tanrı-insan ilişkisini tek yönlü bir ilişki olarak ele almıştır. Bize öyle geliyor ki bu insanlar, ibadet eden kişiler olarak değil nazariyeler kuran düşünürler olarak konuya bakmış ve ibadeti kendi önyargılarına göre yorumlamaya çalışmışlardır.

Din, yaratanla yaratılan arasında karşılıklı olarak yer alan bir ilişki üzerinde durmakta ve sadece bir tarafın diğer taraf üzerine etki ettiği fikrine itibar etmemektedir. Dinî faaliyetler arasında seçeceğimiz herhangi birine dikkat ediniz; ortada karşılıklı bir ilişkinin olduğunu hemen görürsünüz. Eğer böyle bir ilişkinin varlığını bir yana iterseniz, daha önce sözünü ettiğimiz baba, arkadaş ve ruh-beden analogileri, güçlerini tamamen yitirirler. Bütün bunları kaldırıp attıktan sonra bile hâlâ "Tanrı" kelimesini kullanmaya devam edebilirsiniz; ama artık dinî bir ifade kullanıyor sayılmazsınız. Yönetilenin, çocuğun ve dostun iyilik ve mutluluklarından samimi olarak memnunluk duymayan, onların başlarına gelecek felâketlerden acı hissetmeyen hiçbir yönetici, baba ve dost iyi olamaz. Bir şeyden memnunluk ve zevk duymak ise, bir tür yarar elde etmektir. "Acı duyma"nın ise bu durumun zıttına işaret ettiğini söylemek mümkündür, fakat bu bir abartma olur. Acıyla karışık bir sevgi, umursamazlıktan daha iyi ve daha çok tatmin edici olsa gerek. Beden-ruh analogisi de aynı sonucu daha bir açıklıkla gözler önüne sermektedir. Şöyle ki, vücudumuzdaki hücrelerin sağlıklı olması, bize yarar sağlamaktadır. Şüphesiz, hücrelerin hastalanmasıyla elde edilen yararın miktarında bir azalma olur. Fakat yine de onlar, bize daima yarar sağlamaktadırlar.

Ramanuja, muayyen bir ruha ait olan bedeni, ruhun sürekli olarak yönettiği ve kontrolü altında tuttuğu şeylerin toplamı olarak tanımlar. Bu tanıma göre, Mutlak Tanrı, kozmik organizmin ruhu durumundadır. Fakat öyle görünüyor ki, Ramanuja, ruhun bedene etki ettiği gibi bedenin de ruha etki ettiğini unutmakta, hatta onu inkâr etmektedir. Bu şekilde, bazı noktaların gözden uzak tutulması veya tek yanlı bir tutumun izlenmesi, farklı dinî geleneklere bağlı filozofların belirgin bir niteliği olmaktadır.



Tanrı-insan ilişkisinin tek yanlı olarak ele alınmasının birçok tehlikesi vardır. Eğer biz, Tanrı karşısında güçsüz isek ve değerler alanına herhangi bir katkımız yoksa, eğer sadece Tanrı bizim üzerimizde faaliyet göstermekte ve biz O'nun için hiçbir şey yapamamakta isek, insanların diğer yaratıklar üzerindeki etkilerini nasıl anlayacağız? Bu, "ikinci" veya "tâli sebebler" diye adlandırılan çok eski bir felsefe problemidir. Tanrı mutlak Sebep'tir; yani sonsuz kudretiyle âlemde varolan her şeyi tespit ve tayin eden O'dur. Fakat eğer tespit ve tayin eden Tanrı ise bizim yapabileceğimiz hiçbir şey yok demektir. Malebranche ve diğer bazı filozoflar, fizikî değişmelerin sebebinin Tanrı olduğunu söylerlerken yüzyıllardır dinde zaten varolan bu tek yanlılığı daha tutarlı bir şekilde ortaya koymaktaydılar.

Günümüz felsefesinin gözde bir aracı durumunda olan dil tahlilleri, bu problemi açıklığa kavuşturabilecek bir güce sahiptir. Şöyle ki, eğer Tanrı, her şeyi tespit ve tayin ediyor ve her şeye karar veriyorsa, bu durumda biz insanları kullandıkları "tespit etme", "karar verme" gibi ifadelerin anlamları nedir? Bu kelimelerin nasıl kullanılacağını Tanrının yaptıklarına mı yoksa insanın yapıp-ettiklerine mi bakarak öğreneceğiz? Eğer söz konusu kelimeleri, öncelikle insanın yapıp-etmeleri hakkında kullanmıyorsak, Tanrının fiillerinden nasıl söz edebileceğiz? Keza, eğer bu kelimelerin anlamları, insanın yapıp-etmelerinden alınıyorsa, aynı kelimeleri, bütün faaliyeti tekelinde bulunduran Tanrıya nasıl atfedebiliyoruz?

Kutsal Kitabın "Eyup Bölümü"nde ilâhî kudretin felsefi bir tartışmasının yapıldığı, en sonunda Eyup'a dünyayı yaratan ve kontrol eden Tanrı hakkında alışlagelmiş tarzda kullanılan kelimeleri anlamadığı söylenmektedir. Eyub Bölümü hakkında öne sürülen yorumlara göre, Eyup, Tanrının kudreti karşısında kendisini o kadar güçsüz ve alçak gönüllü hissetmiştir ki, ilâhî adalet meselesi üzerinde daha fazla ısrar edememiştir. Fakat böyle bir yorum, açıktan açığa olmasa da, mes'elenin çözümünde uzaklaşmaktadır. Eyup, sadece Tanrının ne büyük bir güce sahip olduğunu öğrenmekle kalmıyor, ilâhî kudretin bizimkinden tam anlamıyla farklı olduğunu ve dolayısıyla biz insanların bu kudreti anlayamayacağını da öğrenmiş oluyor. Eyup, güçsüzlüğünü fark ederek ilâhî adalet meydan okumaya cesaret edemeyeceğini anladığı için değil, "Tanrı bunu ya da şunu yapar" dediğinde bunun anlamını kendi sınırlı gücüyle tam olarak anladığını sandığı ve böyle bir cesareti gösterebildiği için mağrur bir tavır takınmıştır. Burada işlenen hata, ilâhî gâye ve adalet yüzünden işlenmemiştir; çünkü kasırgadan gelen ses,



adaletten söz etmemekte, gâye hakkında ise hemen hemen hiçbir şey söylememektedir. Bu olayın sırrı, ilâhî fiillerle ilâhî adalet arasındaki ilişkide değil, bizzat bu fiillerin mahiyetinde ve hikmetindedir.

Modern terminoloji ile ifade edilecek olursa, denebilir ki, Eyup, kendi bildiği “kudret” ve “yaratma” kavramlarının, herhangi bir çıkarıma iletmeyecek kadar muğlak ve esrarengiz olduklarını anlamaya başladı. Antony Flew ve onun gibi düşünenler, Tanrı fikrinin ancak “kudret” fikriyle ayakta durabileceğini ve bu sonuncu kavramı açık ve seçik bir kavram olarak görüp ona dayanarak bazı sonuçlara varmanın mümkün olacağını öne sürmeleri, söz gelişi hasta olan bir insanın hastalığının bizzat Tanrı tarafından verildiğini veya en azından o kişinin Tanrının ihmaline uğradığını söylemeleri, doğrusu, çok tuhaf görünüyor. İnsanın hastalığı konusunda Tanrı mutlak fail olmakla beraber yegâne fail değildir. Eğer O, yegâne fâil olsaydı günlük dilimizde ki “faaliyette bulunma” sözünün kullanılması mümkün olmazdı. Mutlak Fâil’in her şey karar verdiğini ve diğer “fâiller”in sadece verilen kararların ayrıntılarını tekrar ettiklerini” söylemek, “karar verme” sözüyle düşünmeden oynamak anlamına gelir. Eğer ben X’e karar veriyorsam, bunu kararlaştıran benim, Tanrı değildir. Eğer ben hiçbir konuda karar vermiyorsam “karar” kelimesi dilime nasıl girdi? Benim, “Kötülük Problemi” hakkında öne sürdüğüm linguistik tahlil de bundan ibarettir. Bence bu problem, dil tahlili açısından doğru olarak ortaya konamamış bir problemdir.

Hastalığa, bakteriler dahil, birçok etkenler sebep olabilir. Mademki kudret ve faaliyet gibi ilâhî sıfatlar evrenseldir, o halde her yaratık, mütevazi bir ölçü içinde de olsa, bu sıfatlardan kendi payına düşeni alacaktır. Kudret kavramının odak noktası olan “karar verme”, geniş anlamda sadece Tanrıya hasredilemez. Hatta o, ne sadece Tanrıya, ne insana, ne de diğer hayvanlara hasredilebilir; o, bütün realitenin dokusuna sinmiştir. Eğer “Mutlak Fâil daha küçük ve önemsiz faillerin insana getirecekleri zararları önleyebilirdi” şeklinde bir itiraz söz konusu olursa buna şöyle bir cevap verilebilir: Yaratıklar ne ölçüde kukla düzeyine indirilebilir ve buna rağmen yaratık olma sıfatını koruyabilirler? (Unutmayınız ki bir kuklanın molekülleri kukla değildir; kukla, faal bir fert değil sadece istatistikî bir taslaktır). Flewin bu konuda Eyup’tan daha akıllı bir tutum içinde olup olmadığını doğrusu merak ediyorum.

Şimdiye kadar sanki bir tek dinî Tanrı fikri varmış gibi konuştum. Bazı ayrılıkları dikkate almak şartıyla ben, bunun böyle olduğuna inanıyorum. Pek tabii burada yüksek dinleri dikkate almak ve hayalî



şeylerle dolu politeist şeytan ve yarı-tanrı figürlerini bir tarafa bırakmak gerekir. Bu yapıldığı takdirde, "Tanrı" kelimesinin, sanskritçedeki Işvara'nın, Arapçadaki Allah'ın ve ibranicedeki Kutsal Bir'in oldukça kesin ve evrensel bir dinî anlam ifade ettiğini görüyorum. Aslında Tanrı kavramlarının çoğaltılıp yayılmasında kısmen filozoflar sorumludur. Tanrı fikri, sezgiye dayanan bir kavramdır. Felsefe, bu fikri açıklamak için bir takım şekiller ve yollar bulmaya çalışmıştır. Bu bakımdan filozofların tutumları pek şaşkıncı görülmemelidir. Dinî sezgi, mantıkî şekillere sokulmak istenince bazı hatalara kolaylıkla düşülebilir. Bilindiği gibi, her zaman gerçeğe parmak basmak kolay olmuyor. Bir kez hata işlenince de onu düzeltmek büsbütün zordur; çünkü din, muhafazakâr bir nitelik taşımaktadır. İlahiyatçılar, mensup oldukları dini, felsefî bir tarzda ifade etmeye çalışınca -ki bunu genellikle yapmışlardır- bu konuda yapılan hatalar, felsefenin ilkeleri vb. dinî geleneğin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Böyle bir durumun hem Batıda hem de Asyada ortaya çıktığına tanık olmaktadır. Gerek felsefe, gerekse din, teologların varmış oldukları sonuçlarla bugün bile mücadele edip durmaktadır.

Sözünü ettiğimiz mantıkî çözüm yolları genellikle ilk sebep, hareket etmeyen muharrik, sonsuzluk, mutlaklık, zorunluluk, yetkinlik ve yoktan varetme gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Dine göre Tanrı, gerçek anlamda Yaratıcı'dır. Filozoflar, kanaatimce biraz da acele ederek, bunu, Tanrının, yaratılana nispetle İlk Sebep olduğu anlamında aldılar. Bu görüşe göre, Tanrı, evrensel Sebep, *her şeyin* Sebep'i olmaktadır. Öyle görünüyor ki bu şekilde düşünülen Tanrı, gerçekte hiçbir şeye etki edemekteydi.

İncil, Tanrının yetkin bir varlık olduğundan söz etmekte ve bazı ayetlerde, O'nun hiç değişmediği ifade edilmekteydi. Filozoflar, bunu Platon'un Cumhuriyet'inde veya Aristo'nun metafiziğinde görülen "mutlak değişmelik" ve "mutlak yetkinlik" kavramlarıyla bir ve aynı şeymiş gibi gördüler. Bilindiği gibi, Platon ve Aristo'ya göre, Tanrı, elde edilmeye değer her şeye ezelden sahip olup O'nun, yaratıklardan veya başka bir kaynaktan alacağı hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan Tanrıya değişme atfetmek anlamsız ve yararsız olur. Öyleyse bu konuda Yunan felsefesiyle Kutsal Kitabın ifadeleri arasında tam bir uygunluk vardır. Bu, ne büyük bir yanılmadır; İsa, İncilde, inananları Tanrıyı taklit etmeğe ve bu yolla mükemmel olmaya çağırırken acaba "hareket etmeyen muharrik"ten mi, yoksa hiçbir etki edemeyen bir "ilk sebep"ten mi söz ediyordu? İsa'nın yolunda giden bir kimseyi, Aristo'nun hareket etmeyen Aristokrat'ını taklit etmeğe çalışan bir kimseye nasıl benzetebiliriz?



Spinoza, bu konuda daha kestirmeden gitti. Ona göre felsefenin (o, bununla Yunan felsefe geleneğini kast ediyor) İncilde bir takım doktrinler bulmuş olması, daha işin başında iken işlenen en büyük bir hata olmuştur. Çünkü her ikisinin söyledikleri birbirleriyle uzlaşamayan farklı fikirlere. Ben, bir Spinoza'cı değilim; fakat bana öyle geliyor ki o, bu konuda, rüya görenler dünyasında uyanık kalabilen bir insan gibidir.

Eğer Yunan felsefesinin değişmezlik ve mutlaklık kavramları, dinin Tanrı görüşünü anlatmaktan acizse, filozoflar nasıl bir yol izleyerek bu görüşe felsefî bir ifade bulacaklardır? Daha doğrusu dinin Tanrı görüşünü, mantıkî bir derli topluluk içine sokmak mümkün müdür? Belki bu konuda P. Tillich'in yaptığı gibi dinî ifadeler için lafzî değil de "sembolik" bir nazariye geliştirmek zorunda kalacağız. Felsefe, dinin yararına olmasa bile, kendi yararı için Tanrı hakkında mantıkî ve lafzî bir şekilde söz edebilme ümidinden vazgeçmemelidir. Eğer bu konuda rasyonel açıdan söylenecek bir şey varsa bu işi yapacak birilerinin bulunması gerekir. Bunu filozof yapmayı kim yapacak?

Düşünce tarihi bize gösteriyor ki, dinin Tanrı düşüncesi, insanlığın temel bir kavramıdır. Felsefî bir teizme varma imkânı sonuna kadar denenmeden makul girişimlerden vazgeçmek uygun olmaz. Böyle bir imkân gerçekten denenmiş midir? Belki. Fakat bu standart ders kitaplarında ve tarih kitaplarında yapılmamıştır. Bu kitaplarda felsefenin değişmez varlık fikrinin, dindeki adının Tanrı olduğu şeklindeki Yunan dogması, ciddiyetle ele alınan yegâne yaklaşım olmuştur. Bu dogmanın zıttı olan sonlu ve izafî bir Tanrı görüşüne sadece birkaç yerde dokunulmuştur. Zaten bu şekilde sınırlı ulûhiyet anlayışı, yüksek dinlerin öne sürdükleri Tanrı fikrini ifade etmeğe muktedir olamamıştır.

Ben şunu teklif edeceğim: Din felsefesinin standart terimleri-mutlak, sonsuzluk, değişmezlik, ezellilik, yeterlilik, zorunluluk, evrensel sebep-dindeki Tanrı anlayışına da uygulanabilir; fakat alışlagelmiş olandan daha az iddialı olmak şartıyla. Tanrı, bir anlamda mutlak, sonsuz, değişmez ve nihai sebeptir. Fakat başka bir anlamda da "izâfî", "sonlu", "değişen" ve "nihai netice"dir. Tanrı, bu asli zıtlıkların her iki yönüyle de tavsif olunabilir. Ancak, Tanrı her iki yönde de prensip olarak diğer varlıklardan tamamen farklıdır. O, kendine özgü bir şekilde veya daha "ulvî" anlamda Sebeb'tir; aynı ölçü içinde de neticedir. O, başka varlıkların olamayacağı bir anlamda sonludur. Ben buna "ikili aşkınlık ilkesi" diyeceğim. Bu konuda ciltler dolusu şey söyleyebilirim; hatta söyledim de. Fakat "ikili aşkınlık ilkesi" son zamanlarda aklıma geldi. Bu ilke hakkında düşündüklerimin hepsini şu anda size söyleyemem.



Buna rağmen, ilgili fikirlerin oluşturduğu sistem hakkında bir iki şey söyleyebilirim.

Batılı filozof ve teologların çoğu, dünyadan habersiz, yalnız kendi bildiğini bilen (bilinen nedir o da belli değil ya) Aristo'cu Tanrı anlayışını reddetmişlerdir. O halde Tanrının dünyayı bildiğini öncelikle kabul ederek işe koyulalım. Bana öyle geliyor ki O'nun bilgisi bir anlamda sonsuz, bir anlamda da sonlu olacaktır. Şu anda varolan dünya, varolması muhtemel olan yegâne dünya değildir. Tanrı, varolması muhtemel olan dünyalardan hangisinin gerçekten varolduğunu bilir. O, mümkün olan evrenleri de bilmektedir; ama sadece mümkün olarak. Çünkü Tanrının onları varolduklarından dolayı bildiğini söylemek O'na ilim değil yanlışma atfetmek demek olur. O halde Tanrının gerçek hakkındaki bilgisi, sadece gerçeklik kazanmış olanların bilgisine inhisar etmektedir. Eğer başka imkânların gerçekleşmesi söz konusu olsaydı Tanrı onları da bilecekti. Fakat madem ki ortada böyle bir şey yoktur, o halde Tanrının onları bilmesi diye bir şey de yoktur. Bu, ilâhî bilgide bir sonluluğun bulunduğunu tazammun eder.

Fakat ilâhî bilgi başka bir açıdan da kesin ve kendine özgü bir şekilde sonsuzdur. Dünyanın içinde bulunabileceği bütün muhtemel durumların oluşturduğu bütünlüğü düşünelim. Eğer "sonsuz" kelimesinin ifade ettiği bir anlam varsa, bu söylediğimiz sonsuzdur. Tanrı sadece bu sonsuz bütünlüğü bilmekle kalmaz; O, eğer gerçeklik kazanacak başka bir imkân varsa onu da bilecektir. O halde O'nun *potansiyel* haldeki bilgisi, tasavvur edilebilen en kesin anlamda sonsuzdur.

Yaratıklara gelince, onların sadece bilgileri değil, muhtemel bilgileri de sınırlı olacaktır. Söz gelişi, insan, içinde yaşayamayacağı bir dünyanın durumunu bilemez. Hiç birimiz, fil olmanın ne demek olduğunu canlı ve açık olarak tasavvur edemeyiz; ama Tanrı böyle bir şeye kadirdir.

Yukarıda sonlu-sonsuz şeklinde bir zıtlık söz konusu olunca Tanrının, zıtlığın her iki yönünü de kendine özgü bir şekilde içine aldığı söyledim. Eğer Tanrının bilgisi, bizim bilgimiz gibi sınırlı ise, nasıl "kendine özgü" olabilir? Bu soruya vereceğim cevap şu olacaktır: Bizim gerçekler hakkındaki bilgimiz sadece sonlu değil, aynı zamanda bizden daha akıllı ve şanslı olanlarca daha ileriye götürebilen türden bir bilgi; eksik, bölük-pörçük ve kesinlikten uzak bir şuur halidir. Tanrının gerçek hakkında ki bilgisi ise, tam tersine, kesin ve tamdır. Çünkü O, bütün gerçekler alanını ideal bir apaçıklık içinde ihata etmektedir.

Başka bir zıtlığı, söz gelişi, sebep-sonuç, ya da etkileyen-etkilenen çiftini düşünelim. Biz yaratıklar, sadece *bazı* varlıklara etki edebiliriz;



bütün varlıklara değil. Hangimiz daha var olduklarını bile düşünmeğe vakit bulamadığımız ölmüş insanlara etki edebiliriz? Ya da uzayın uzak köşelerindeki çağdaşlarımıza? İlahî etkinin farklılığı, en azından onun evrenselliğinden ileri gelir; hiçbir şey bu etkinin dışında kalmaz. Acaba bu şekilde bir etki etmeye denk evrensel bir etkilenmeden de söz edebilir miyiz? Fezânın uzak köşelerindeki çağdaşlarımıza etki edemeyeceğimiz gibi onlardan herhangi bir etki de alamayız. Etki etme gücümüzle ilgili sınırlılık, etki alma durumu için de aynen geçerlidir. Ancak cehâlet ve tutarlı düşünememe, "izafi" olanı bir şey, mutlak ve bağımsız olanı da tamamen ayrı bir şey olarak görebilir. İnsan, bir tek şey karşısında olmasa bile, normal olarak hem bağımlı hem de bağımsızdır. Tanrının evrensel olarak etki etme imkânına sahip olduğu nasıl düşünüyorsak, O'nun evrensel olarak etkilenme imkânına da sahip olabileceğini de, bir an için, düşünelim. Bana öyle geliyor ki sadece Tanrı, her iki imkâna da aynı ölçüde sahip olabilir. Şimdi "ikili aşkınlık ilkesi"nin varmak istediği hedefi belki daha iyi görmekteyiz. Şuna kesinlikle inanıyorum ki, dinin Tanrı anlayışını, geleneksel olarak kabul edilmiş olan kavramlar değil, ancak "ikili aşkınlık ilkesi" teknik bir dille açıklayabilir.

Bu ilke için bir orjinallik iddia etmediğimi söylememe izin veriniz. Bu ilkeye böyle bir pâyeye veren kimse çıkmadığı gibi onu ayrıntılı olarak inceleyen bir kimse de çıkmamıştır. Bu fikrin özünü sayısı bir düzineyi geçen bazı filozof ve teologların eserlerinde bulmak mümkündür. Whitehead, bunlar arasında en önde gelir. Fakat ben, bu fikrin ilk ipuçlarını Harvard Üniversitesinde hocam W.H.Hocking'de ve daha sonra Alman psikologu Fechner'in eserlerinde buldum. Tarihçilerimizin dikkatlerini çekmemiş olmasına rağmen, Fechner, geçen yüzyılın en orijinal ve derin teologlarından biridir. Ayrıca Almanyada Pflaiderer, Fransada Jules Lequier, Amerikada W.P.Montagne, Martin Buber ve daha başkaları olmak üzere en azından beş ayrı ülkede burada sözünü ettiğimiz görüşler üzerinde durulmuştur.

Şimdi tekrar Yaratıcı Tanrı düşüncesine dönelim. Söz gelişi, Tanrının, "ışık varolsun" diye buyurduğu söylenir. Eğer ilahî hayatta bir karar verme söz konusu değilse "ışık varolsun" sözünün anlamı ne olacak? Dine göre, bu karar hür bir iradeyle verilmiştir. Fakat bu, yaratıcı hürriyetle, gelişigüzel bir şekilde hareket etmeği birbirine karıştıran deterministlerin anladığı anlamda bir hürriyet değildir. Spinoza'nın aksi yöndeki iddiasına rağmen, Tanrının kararları sebep-sonuç zincirine tâbi değildir. Eğer nedensellik, klasik determinizmin anladığı şekilde değil de daha zayıf ve farklı bir anlamda alınırsa ona da bir şey diyeceğim yok. İnsanın



fikirlerinin beşerî kaynağı hakkında söylediklerim doğruysa, insanın kararlarında da Tanrınınakilere benzer bir yönün bulunması gerekir. Mütevazi bir şekilde de olsa bizim de daha önceden hiçbir sebebin (Tanrı dahil) tespit ve tayin etmediği veya zorunlu kılmadığı bir şeyi yapma gücüne sahip olmamız gerekir. Kısacası, dil tahlili açısından bakıldığında, klasik anlamda determinizmin teolojide yeri yoktur. Hatta böyle bir determinizmin varlığı fizikte bile bir tartışma konusudur. Tanrının varlığına inanan bir kimse, “ana sebep” ilkesini, sebep-sonuç ilişkisine eşitmiş gibi görmemelidir. Bir sonuç, kendisinden önce gelen sebepler zincirinden daha fazla şey ihtiva etmektedir. Akar su kendi kaynağını aşar. Sebep olma, yaratmak demektir. Gerçekler alanını zenginleştirmek, kendi kendini aşmak demektir. Kendi şartları içinde daha sonra ortaya çıkacak olan sonucu önceden göstermek, nedensellik ilkesinin sadece tâli bir yönüdür.

Yaratıcı Tanrının kararlarını, O'nun zorunlu ve sonsuz gerçekliğine eklenen şeyler olarak görmek gerekir. Başka deyişle, ilâhî yaratmanın ilk safhası, Tanrının varlık alanı içinde yer alan bir artış olup zımnem de olsa bir değişmeğe işaret eder. Karl Barth, bu görüşü kabul edenlerden biridir. Tanrının yaratması, bir anlamda, ilâhî varlık içinde yer alan bir kendi-kendini yaratmadır. İkhnaton, çok önceleri “benim Tanrım kendi varlığına şekil verir” şeklinde konuşmuştu. İspanyalıların gelişlerinden önce Meksikada yaşamış olan bir şair şöyle diyor: “Her şeyi yaratan kendi kendini yaratır.” Görebildiğim kadarıyla bu konu hakkına başka bir görüş öne sürmek pek fazla bir anlam ifade etmemektedir.

İnsanın yapma fiilini ele alalım. Biz, “karar verme”den “azmetme”den söz ederiz. Yetişkin bir insanın karakteri, onun eskiden vermiş olduğu kararların toplamından başka nedir? Sartre ve Whitehead'den daha önce Lequier'in de açıkça gördüğü gibi, insanlar, büyük ölçüde kendi kendilerini yaratırlar. O şöyle der: “Tanrım, Sen beni kendi yaratıcım olarak yarattın”. Lequier, bundan fazlasını da gördü. Ona göre, Tanrı, bizim hür irademizi kullanarak neye karar verdiğimizizi bildiği için bizim kararımız O'nun bilgisi dahilinde olur. Biz yalnız kendi varlığımızda değil, ilâhî varlıkta da sürekli olarak bir takım özler ve anlamlar yaratırız. Ayrıca diğer hemcinslerimizin, hakkımızda edindikleri tecrübelerle katkıda bulunuruz. O halde yaratılan her şey, başkalarının kendi kendilerini yaratmalarında önemli bir unsur olmaktadır.

Mademki Tanrı mutlak bir açıklama ilkesidir ve yaratma önemli bir ilâhî vasıftır, O'ndan gayri varlıkların da kendilerine uygun düşen mütevazi yaratıcı güçlere sahip bulunmaları gerekir Yaratılmış olanların



özellikleri, kaynağını ilâhî vasıflardan alan ve bu vasıflardan daha mütevazî olan yaratma şekilleridir. Bu, bazı Rönesans düşünürlerinin ve Leibniz'in üzerinde durdukları fakat yeterli ölçüde geliştirilmedikleri eski bir görüştür.

Sonsuz hürriyete yalnız Tanrı sahiptir. İnsanın hürriyeti beşerî anlamda bir hürriyettir. Bu açıdan bakılınca köpeğin de hatta atomun da kendilerine göre hürriyetleri vardır. Bugün fizikçiler bile bunu imkân dahilinde görmektedirler. Öyleyse din felsefesinin, bu gerçeği kabul etmesi gerekmez mi?

Bu doktrine göre, dünyada görülen kötülüklerden hareket ederek Tanrının, kötülüklerin ortaya çıkmasını istediği hükmüne varmak doğru olmaz. Tanrı kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili somut kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararların kendileri verirler. Tanrının bütün kudreti kendi tekelinde toplama arzusu, insanlarınkinden daha güçlü değildir. Dahası var: Tanrı, karar verme yetkisini isteyerek başkalarına verme konusunda önde gider.

Şimdiye kadar Tanrının varlığına inanmanın sebepleri üzerinde hiç durmadım. Bu, bir başka vesile ile ele alınması gereken bir konudur. Ancak eğer filozoflar, dinin Tanrı görüşü hakkında benim burada göstermeğe çalıştığım kadar kötü bir yanılma içinde iseler, bu demektir ki onlar çabalarında bu fikrin doğruluğunu gösterememişlerdir. Sanıyorum bu, yeniden ele alınması gereken bir konudur.

Bu konudaki kanaatimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Dindeki Tanrı bir şahsa atfedilen vasıflara (analojik olarak) sahip bir varlıktır. Felsefenin Tanrısı ise, gayrı-şahsî olup mutlaktır. Bu ikisi eşit olamaz. Mutlak, sonsuz, hareket etmeyen muharrik gibi şeyler yoktur; bunlar sadece soyut kavramlardan ibarettir Buna rağmen dindeki Tanrının mutlak ve sonsuz olan hareket etmeyen bir yönü vardır. Başka bütün varlıkların üstünde olan böyle bir Varlık'ı, en iyi "ikili aşkınlık ilkesi" ile açıklayabiliriz. Tanrı, tamamen kendi varlığına has bir şekilde bağımsız ve bağımlı, sonsuz ve sonlu, değişmeyen ve değişen, cüz'î ve evrenseldir. İzaî yön, somuttur; soyut ancak somut olanda gerçeklik kazanır. Tanrının aşkın izafîliği, O'nun bir hususiyetidir. Tıpkı başka varlıklar gibi O da kendisine yönettilen çağrılarını mukabelede bulunur. Hürriyetin ve sevginin en yüce anlamı olan ortaklaşa yaratma sürecinde Tanrı, ulvî bir ortak olarak başkalarıyla işbirliğine koyulur.