

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

BORDEN PARKER BOWNE'UN TANRI ANLAYIŞI

MUSTAFA ATEŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. BAYRAM DALKILIÇ

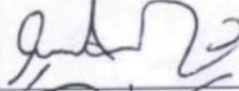
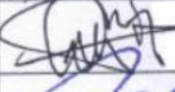

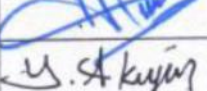
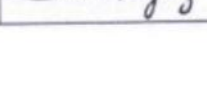
KONYA-2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa ATEŞ
	Numarası	058102033002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ
	Tezin Adı	Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı* başlıklı bu çalışma 22/02/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Danışman: Prof. Dr.	Bayram DALKILIÇ	
2	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
3	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
4	Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Yakup AKYÜZ	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa ATEŞ		
	Numarası	058102033002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Borden Parker BOWNE'un Tanrı Anlayışı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Mustafa ATEŞ

01.04.2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa ATEŞ		
	Numarası	058102033002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ		
Tezin Adı	Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı			

Boston Personalizmi adlı felsefi ekolün kurucusu olan Amerikalı filozof Borden Parker Bowne (1847-1910), felsefeci kişiliğinin yanı sıra bir teolog ve kendisini Hristiyan-Metodist imanını dünyaya hakim kılmaya adanmış bir misyonerdir. Bowne'un teizm üzerine yaptığı çalışmaları hazırlarken temel amacı; zihnindeki Tanrı tasavvurunu felsefenin imkânlarından yararlanarak aşama aşama sistematik bir şekilde temellendirebilmektir. Bowne, bu amacına ulaşabilmek için ontolojik delile yaslanarak zihnindeki Tanrı tasarımı, önce Tanrı'nın teklifi, zekâsı, kişiliği, kudreti, değişmezliği, ezeliği, ebediliği ve ilminden oluşan "metafiziksel" yönünü, sonra o metafiziksel yönle birleşerek onun "dinin Tanrısı" haline gelmesini sağlayan ahlâkî yönünü inşa eder.

Bowne'a göre Tanrı'nın zekî oluşu, Onun hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına gelir. Kişilikli oluşu ise, Tanrı'nın zekâsının yanı sıra iradesinin de olması yani hem kendisini hem de faaliyetlerini bilinçli bir şekilde belirleyip yönetmesi anlamına gelir.

Teslis inancını rasyonalize etme arzusunda olan Bowne, bu hedefine ulaşabilmek için, Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığıyla mutlak ve biricik teklifinin bağdaşmayacağı probleminin gerçekliği varsayımı üzerine bina ettiği görüşlerle bizi teslis inancının makul olduğunun kabulüne ikna etmeye gayret eder. Bowne'a göre ahlâkî hayat, topluluğu ima ettiği için mutlak tek olan bir Tanrı ahlâkî değerlere sahip olamaz. Bu yüzden mantık, Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlak Tanrı olması için ezeli refakatçi ya da refakatçilere sahip olması gerektiğini ima eder. Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığını tesis eden bu ezeli refakatçiler ise, Tanrısal doğanın teklifi içerisinde tasavvur edilen kişiler yani Oğul ve Kutsal Ruh'tur.

Bowne'un felsefesi, teolojik bir apolojetik yani dinî inançların savunulması olarak tasvir edilebilir. Zira düşünürün felsefesi ile teolojisi, mahiyet itibarıyla yakın benzerlik arz etmekte ve o, felsefenin olanaklarından faydalanarak aklındaki teolojiye ulaşmaya gayret etmektedir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA
Tel: 0 332 201 0060 Faks: 0 332 201 0065 Web: www.konya.edu.tr E-posta: sosbil@konya.edu.tr



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mustafa ATEŞ		
	Student Number	058102033002		
	Department	Felsefe ve Din Bilimleri		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ		
Title of the Thesis/Dissertation	Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı (Borden Parker Bowne's Conception Of God)			

American philosopher Borden Parker Bowne (1847-1910) who is the founder of the philosophical school named Boston Personalism, besides his philosophical career, is a theolog and a missioner who dedicated himself to dominate his methodist-christian faith on the world. The main aim of Bowne's studies in theism is to substantiate the conception of God in his mind gradually and sistematically by using the devices and potentialities of philosophy. To achieve his goal, depending on the ontological argument, Bowne constructs firstly the metaphysical dimension of his conception of God which consists of the unity, intelligence, personality, omnipotence, unchangeability, eternity and omniscience of God and secondly the ethical dimension of his conception of God which unites with that metaphysical dimension and forms the "God of Religion".

According to Bowne, the intelligence of God means that He knows both himself and His objects. His personality means that besides His intelligence God has self-control namely He determines and directs both Himself and His activities consciously.

Bowne who wishes to rationalize the belief of trinity, applying to the thoughts which he built upon the assumption of the problem that the ethical absoluteness of God is incompatible with His absolute unity is real, tries us to accept the belief of trinity is reasonable to achieve his goal. According to Bowne, because ethical life implies plurality and community, a God who is absolutely single cannot have ethical values. That's why logic requires that God must have His adequate eternal companions in order to be the ethically absolute God. These eternal companions who constitute the ethical absoluteness of God are the persons who are conceived in the unity of the nature of God namely the son and the holy spirit.

Bowne's philosophy can be described as a theological apologetics that is a defense of the religious beliefs. For his philosophy and theology have resemblance to each other and he tries to reach the theology in his mind by using the potentialities of philosophy.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA
Tel: 0 332 201 0060 Faks: 0 332 201 0065 Web: www.konya.edu.tr E-posta: sosbil@konya.edu.tr

İÇİNDEKİLER	6
ÖNSÖZ	8
KISALTMALAR	11
GİRİŞ: BORDEN PARKER BOWNE'UN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFESİ	12
I- Borden Parker Bowne'un Hayatı ve Eserleri	12
A) Hayatı	12
1- Çocukluğu	12
2- Öğrenim Hayatı	13
a) Amerika'daki Öğrenim Hayatı	13
b) Avrupa'daki Öğrenim Hayatı	14
3- Öğretim Üyeliği ve Akademik Faaliyetleri	15
4- Sapkınlıkla Suçlanması ve Yargılanışı	17
5- Dünya Seyahati	19
a) Japonya'yı Ziyareti	20
b) Çin'i Ziyareti	20
c) Hindistan'ı Ziyareti	21
d) Mısır'ı Ziyareti ve Türkiye'ye Olan İlgisi	22
B) Bowne'un Eserleri	23
1- Kitapları	23
2- Makaleleri	26
II- Bowne'un Felsefî Anlayışı: Personalizm	27
A) Personalizmin Tarihsel Gelişimi ve Anlamı	28
B) Bowne'un Personalizmi	34
BİRİNCİ BÖLÜM: BOWNE'DA TANRI'NİN METAFİZİKSEL YÖNÜ	40
I- Bowne'un Tanrı Problemine Genel Yaklaşımı	40
II- Tanrı Kavramı	43
III- Evrenin Sebebi'nin Tekliği	46
IV- Evrenin Sebebi'nin Zekâsı	57
A) Evrenin Sebebi'nin Zekâsını Destekleyen Deliller	70
1- Tümevarımsal Deliller	71
a) Evrendeki Düzen Delili	73
b) Teleolojik Delil	81
i. <i>Teleolojik Delile Yönelik Mekanist İtiraz</i>	87

ii. <i>Tasarımla Evrimin Çatıştığı İtirazı</i>	98
iii. <i>Teleolojik Delile Yönelik “Sanki” İtirazı</i>	104
c) Sonlu Zekâ Delili	109
2- Kuramsal Deliller	112
a) Epistemolojik Delil	112
b) Metafizik Delili	121
V- Tanrı'nın Kişiliği Problemi	131
A) Kişiliğin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi	131
B) Bowne'a Göre Kişiliğin Anlamı	133
C) Çağdaş Felsefede Tanrı'nın Kişiliği	134
D) Bowne'da Tanrı'nın Kişiliği	138
VI- Tanrı'nın Metafizik Sıfatları	145
A) Kudret (Omnipotence)	146
B) Değişmezlik (Unchangeability)	157
C) Ezelilik-Ebedîlik (Eternity)	160
D) İlim (Omniscience)	171
İKİNCİ BÖLÜM: BOWNE'DA TANRI'NIN AHLÂKÎ YÖNÜ	183
I- Tanrı'nın Ahlâkî Doğası	183
II- Tanrı'nın Ahlâkî Doğası'nın Teslise İşaret Etmesi	187
III- Ahlâk Delilleri	193
A) Beşerî Ahlâkî Doğa Delili	194
B) Tarih ve Toplumsal Yapı Delili	198
IV- Kötülük Problemi ve Tanrı	205
A) Bowne'un Kötülük Problemini Tasviri	207
B) Bowne'un Kötülük Problemine Getirdiği Çözüm	212
C) Bowne'un Kötülük Problemine Yaklaşımının Tenkidi	221
D) Ateist Ahlâkın Yetersizlikleri ve Hristiyan Ahlâkı	226
SONUÇ	232
BİBLİYOGRAFYA	240

ÖNSÖZ

Bu doktora tezi çalışmamızda, Din Felsefesi'nin ana meselelerinden birisi olup felsefe tarihi boyunca çeşitli felsefî ekoller ve filozoflar tarafından irdelenmiş ve irdelenmeye devam etmekte olan Tanrı problemi üzerinde düşünmüş olan Amerikalı teist-personalist filozoflardan Borden Parker Bowne'un (1847-1910) Tanrı anlayışını ele aldık. Doktora tezimizin konusunu belirlememizde; danışman hocam Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'ın, beni İngilizce kaynaklardan yararlanarak daha önce hiç çalışılmamış orijinal bir konuyu ve bu çerçevede batılı filozoflardan birisinin bir Din Felsefesi problemine yaklaşımını araştırmaya teşvik etmesi etkili oldu.

Çalışılacak konunun özgünlüğü üzerindeki hassasiyetimiz, felsefî bir akımın ya da ekolün kurucusu pozisyonundaki bir filozofu ele almamızın uygun olacağı ve böylelikle o ekolün temsilcileri hakkında daha sonra yapılması muhtemel bir takım araştırmalara da zemin hazırlanabileceği düşüncesine yol açtı. Bu düşünceden hareketle tez konumuzu tayin edebilmek için yaptığımız literatür incelemesi esnasında, özellikle modern idealizmin bir türü olan personalizmin ve personalist filozofların din felsefesi meselelerine yaklaşımlarının oldukça bakir denilebilecek sahalarda yer aldığı kanaatine vardık.

Çağdaş Felsefe'de Tanrı problemini kendisine konu edinen felsefî akımlar arasında, idealizmin bir kolu olup kökleri 18. ve 19. Yüzyıllardaki Avrupa Personalizmi'ne dayanan ve asıl gelişimini 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılda gösteren *Amerikan Personalizmi*'nin kayda değer bir yeri vardır. Amerikan Personalizmi'nin inşa sürecinde önemli bir rolü olan *Boston Personalizmi* adlı felsefî ekolün ise, Amerikan Personalizmi bünyesinde ortaya konulmuş olan Tanrı tasavvurlarına ciddi katkıları olmuştur. Bu çalışmamızda, *Boston Personalizmi* okulunun kurucusu olan Borden Parker Bowne'u ülkemize tanıtmayı ve onun Tanrı problemi hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla dünyanın çeşitli ülkelerinde, pek çok personalist filozofun Tanrı tasavvuru hakkında araştırmalar ve tezler hazırlanmış olduğu halde, Boston Personalizmi'nin öncüsü olan Bowne'un Tanrı anlayışı konusunda ciddi bir boşluk bulunmaktadır. Yurt dışında Bowne'un genel felsefî görüşlerini ele alan ve başka bir konuda yazılmış olup Bowne'un ulûhiyyet anlayışına da temas eden çeşitli araştırmalar yapılmış olmakla birlikte, onun Tanrı tasavvurunu tez düzeyinde ele alan müstakil bir çalışma mevcut değildir. İngilizce'de düşünürün Tanrı tasavvurunu makale düzeyinde ortaya koymaya çalışan araştırmalar; Warren E. STEINKRAUS'un (1922-1990), Thomas O. BUFORD ve Harold H.

OLIVER tarafından yayınlanan *Personalism Revisited; Its Proponents And Critics* (Amsterdam ve New York, 2002) adlı eserin içinde yer alan “*A Century Of Bowne’s Theism*” adlı makalesi, Peter Anthony BERTOCCI’nin (1910-1989), Paul DEATS ve Carrol ROBB tarafından yazılan *The Boston Personalist Tradition In Philosophy, Social Ethics And Theology* (USA, 1986) adlı kitabın içinde yayınlanan “*Borden Parker Bowne And His Personalistic Theistic Idealism*” başlıklı makalesi ve Rufus BURROW’un, “*Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God*” adlı makalesidir.

Ülkemizde ise, Bowne’un hayatı, felsefesi ya da Tanrı anlayışı hakkında şu ana kadar herhangi bir tez ya da makale hazırlanmamış ve filozofun herhangi bir eseri dilimize kazandırılmamıştır. Bowne’un Amerikan Personalizmi’nin teşekkülüne katkı sağlamış olan Boston Personalizmi’nin kurucusu olduğu göz önüne alındığında, bu alandaki boşluk daha iyi anlaşılmalı ve bu konuyu araştırmamızın önemini ortaya koymaktadır. Zira, Boston Personalizmi ekolünün başlatıcısı olan Bowne’un Tanrı tasavvurunun ve savunucusu olduğu kişilikçi felsefenin bu tasavvurun oluşumu üzerindeki etkilerinin iyi anlaşılması, Bowne’un halefi olan Boston personalistlerinden Albert Cornelius Knudson (1873-1953), Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), Ralph Tyler Flewelling (1871-1960) ve Peter Anthony Bertocci gibi felsefecilerin genel felsefî sistemlerinin yanısıra Tanrı tasavvurlarının anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Bowne’un Tanrı anlayışını tez ya da makale formatında ele alan Türkçe herhangi bir çalışmanın mevcut olmayışının, tezimizi hazırlama esnasında karşılaştığımız en büyük zorluk olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple, tezimizde kendilerinden yararlandığımız kaynakların büyük bir çoğunluğunu yurt dışından getirtmek mecburiyetinde kaldık. Bunun yanısıra, konunun anlaşılması için epeyce tercüme yapmak zorunda kalmamız, tezimizin hazırlanma sürecinin uzamasına yol açtı.

Tezimiz, bir Giriş ve iki Bölüm olmak üzere toplam üç kısımdan oluşmaktadır. “Borden Parker Bowne’un Hayatı, Eserleri ve Felsefesi” başlığını taşıyan Giriş kısmında, Bowne’un felsefesinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle önce hayatını kronolojik olarak takdim ettik. Daha sonra eserleri ve felsefesi hakkında tanıtıcı bilgi verdik.

“Bowne’da Tanrı’nın Metafiziksel yönü” başlıklı Birinci Bölüm’de önce, “Bowne’un Tanrı Problemine Genel Yaklaşımı” başlığı altında Bowne’un Tanrı problemini ele alırken izlediği yöntem ve prosedürün safhaları hakkında bilgi verdik. Ardından düşünürün Tanrı kavramı hakkındaki görüşlerini ele aldık. Daha sonra düşünürün Tanrı tasavvurunun metafiziksel boyutunu oluşturan konulardan evrenin sebebi’nin tekliği, zekâsı, kişiliği ve

Tanrı'nın metafiziksel sıfatları hakkındaki görüşlerini inceledik. "Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü" başlığını taşıyan İkinci Bölümde ise, Bowne'un Tanrı anlayışının ahlâkî boyutunu ele aldık. Böylece Bowne'un Tanrı anlayışının metafiziksel ve ahlâkî yönlerinin, onun "dinin Tanrısı" (*the God of religion*) ifadesiyle kastedtiği ve "dinî Tanrı anlayışı" (*religious conception of God*) olarak nitelediği zihnindeki Tanrı tasavvurunu nasıl oluşturduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Konunun seçiminden sonuçlanmasına kadar, teklif, talimat ve yönlendirmeleri ile çalışmanın olgunlaşması ve nihayete erdirilmesindeki her türlü katkılarından dolayı danışman hocam sayın Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a, tez sürecinin başından itibaren değerli görüş, tavsiye ve tenkitleriyle bana destek olan muhterem hocalarım Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM'e, Prof. Dr. İsmail TAŞ'a ve Prof. Dr. Naim ŞAHİN'e, düşüncelerinden yararlandığım hocalarım Prof. Dr. Asım YAPICI ile Prof. Dr. Hasan AKKANAT'a, kaynak temini konusunda yardımcı olan arkadaşım Behlül SATILMIŞ'a ve tezin teslimi esnasındaki yardımlarından dolayı dostum Dr. Ömer Faruk ERDEM'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca yetişmemde ve bugünlere gelmemde emeği geçen babam Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ'e, annem Süreyya ATEŞ'e, değerli fikirlerinden ve öğütlerinden istifâde ettiğim dedem Mustafa ATEŞ'e, yüksek lisans dönemimin başından itibaren kıymetli rehberliğiyle bana destek olan dayım Doç. Dr. Ahmet ARAS'a ve her türlü fedâkârlığından ötürü eşim Hatice ATEŞ'e çok teşekkür ederim. Son olarak, yol gösterici eleştiri ve nasihatleriyle bana kılavuzluk eden merhum dedem Mehmet Özgü ARAS'ı da hayırla yâd ederim.

KISALTMALAR

ABD	:	Amerika Birleşik Devletleri.
a.g.e.	:	adı geçen eser.
a.g.m.	:	adı geçen makale, madde.
a.g.y.	:	adı geçen yer.
bkz.	:	bakınız.
çev.	:	çeviren.
DEÜ	:	Dokuz Eylül Üniversitesi.
dr.	:	doktor.
haz.	:	hazırlanmış.
ltd.	:	limited.
m.ö.	:	milattan önce.
m.s.	:	milattan sonra.
no.	:	number of.
prof.	:	profesör.
s.	:	sayfa.
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ss.	:	sayfalar arası.
T.C.	:	Türkiye Cumhuriyeti.
UK	:	United Kingdom.
USA	:	United States Of America.
vb.	:	ve benzeri.
vd.	:	ve devamı.
vol.	:	volume
yay.	:	yayınlayan, yayınları.

GİRİŞ

BORDEN PARKER BOWNE’UN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFESİ

Önsözde de belirttiğimiz gibi Borden Parker Bowne, ülkemizde hiç çalışılmamış, hayatı, eserleri ve felsefesi hakkında herhangi bir araştırma yapılmamıştır. Tezimiz, Bowne’u ülkemize tanıtan ilk akademik çalışma olma hüviyeti taşıdığından, tezimizin “Giriş” kısmında, düşünürün Tanrı problemine yaklaşımının anlaşılması için araştırılması zorunlu olan genel felsefi anlayışının yanısıra hayatını ve eserlerini de kısa ve özlü bir şekilde anlatmak zorunluluk arz ediyordu. Bu yüzden “Giriş” kısmını, “I- Borden Parker Bowne’un Hayatı ve Eserleri” ve “II- Bowne’un Felsefi Anlayışı: Personalizm” olmak üzere iki ana başlık halinde ele aldık. İlk olarak Bowne’un hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

I- BORDEN PARKER BOWNE’UN HAYATI VE ESERLERİ

Bowne’un hayatı ve eserleri konusunu; A) Bowne’un Hayatı, B) Bowne’un Eserleri adlı iki başlık halinde ele alacağız. Filozofun doğumu, çocukluğu, öğrenim hayatı, öğretim üyeliği ile akademik faaliyetleri, sapkınlıkla suçlanıp yargılanışı ve dünya seyahati hakkında A) Bowne’un Hayatı konu başlığı, kitapları ve makaleleri hakkında ise B) Bowne’un Eserleri başlığı altında fazla detaya girmeden bilgi vermeyi düşünüyoruz. Öncelikle Bowne’un hayatından söz edeceğiz.

A) HAYATI

1- ÇOCUKLUĞU

Borden Parker Bowne, 14 Ocak 1847’de ABD’de sonradan Atlantic Highlands olarak adlandırılmaya başlanan New Jersey yakınlarındaki Leonardville’de doğmuştur.¹ Çocukluğu bu sahil kasabasında mütevazı bir çiftlik evinde geçen Bowne’un ailesinin soyu, 1631’de Massachusetts Monmouth County’ye göç eden İngiliz Püritenleri William ve Ann Bowne’a kadar takip edilebilmektedir.²

¹ McConnell, Francis John; *Borden Parker Bowne: His Life And His Philosophy*, yay. The Abingdon Press, New York, USA, 1929, s. 9; Marsh, Daniel L.; *The Charm of the Chapel*, yay. The Boston University Press, Boston, Massachusetts, USA, 1950, s. 130; Winn, Ralph B., *American Philosophy*, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1955, s. 283.

² McConnell, a.g.e., s. 9.

Bowne'un babası Joseph Bowne ve annesi Margaret Parker Bowne, Hristiyanlığın Metodizm (*Methodism*) hareketine mensup olup, şekilcilikten ve dünyaya önem vermekten uzak duran, ahlakı merkeze alan bir dindarlık anlayışını benimseyen mütevazı bir ailedir. Ailesinin bu öze dönük dindarlık ve ahlak anlayışı, çocukluğunda Bowne üzerinde çok önemli tesirler bırakmış, ileriki hayatında Metodist yaşantıdaki yanlış gördüğü bazı tutumları eleştirmesine sebep olmuştur.¹

Bowne'un çocukluk ve gençlik döneminin parçası olup, onun akademik kariyerine zemin hazırlayan en önemli süreç, düşünürün öğrenim hayatıdır.

2- ÖĞRENİM HAYATI

a) Amerika'daki Öğrenim Hayatı

Bowne 16 yaşına kadar mahalledeki ilköğretim okuluna devam eder, o zamanki geleneğe uygun olarak sonradan aynı okulda bir kış öğretmenlik yapar.² Bowne, 1865 yılında üniversiteye gitmeye karar verir. Kitap, araç-gereç ve her türlü eğitsel malzemeyi tedarik açısından oldukça elverişli bir ortamı sağlaması ve coğrafi bakımdan da kendisine oldukça yakın olması nedeniyle New York Üniversitesi'ni kazanmayı hedefleyen Bowne'un babası, oğlunu, üniversiteye giriş sınavlarına hazırlanabileceği uygun bir ortama sahip olan Pennington Papaz Okulu'na başlatabilmek için zorunlu olan miktarda parayı temin eder.³

Bowne, Pennington Papaz Okulu'nda kurslara katılıp özel ders alarak ve kendi başına bir yıldan az bir çalışma ile üniversiteye giriş imtihanlarına hazırlanır.⁴ Giriş sınavlarını kazanarak 17 Eylül 1867'de New York Üniversitesi'ne kayıt yaptırır.⁵ Bowne'un Pennington Papaz Okulu'nu bitirmesi üniversiteye hazırlanmasının yanısıra mahalle vaizliği yapabileceğine dair yetki belgesi almasını da sağlar.⁶ İlk vaazını, ailesinin de mensubu olduğu Navesink Metodist Kilisesi'nde 29 Aralık 1867'de verir.⁷

Bowne, üniversite yıllarını oldukça başarılı bir öğrenci olarak geçirir. 1871 Haziran'ında New York Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden pekiyi derece ile mezun olan

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 9.

² Howie, John; "Borden Parker Bowne", *Dictionary of Literary Biography, Volume 270: American Philosophers Before 1950*, Dematteis, Philip B. & Mchenry, Leemon B.; yay. The Gale Group, USA, 2003, s. 6.

³ McConnell, a.g.e., s. 23.

⁴ a.g.y.

⁵ McConnell, a.g.e., s. 25; Shriver, George H.; *Dictionary of Heresy Trials in American Christianity*, yay. Greenwood Press, Westport/Connecticut, USA, 1997, s. 39.

⁶ McConnell, a.g.e., ss. 21-22.

⁷ McConnell, a.g.e., s. 22.

Bowne'un bütün öğrenim süreci'nin genel not ortalaması 96.3% dür. 1876'da Üniversite'den Yüksek Lisans Derecesini, 1909'da ise Hukuk doktoru payesini alır.¹

New York Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarında Bowne, bol bol kitap okuma fırsatı bulur. Üniversitedeki öğrencilik dönemi, Bowne'un felsefeye karşı ilgisinin geliştiği bir zaman dilimidir.² Düşünür, çeşitli ahlâkî kuralların ve sistemlerin karşılıklı ilişkilerini çözmeye çalıştığı ve 1892'de ortaya çıkan *The Principles of Ethics* (Ahlâkın İlkeleri) adlı kitabının taslağını, 1869 ve 1870'de çizer ve o taslağı arkadaşı Francis John McConnell'a da okur.³

b) Avrupa'daki Öğrenim Hayatı

Bowne, New York Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Metodist Episkopal Kilisesi'nin hizmetine girmeye karar verir. 1872'de başpiskopos Simpson tarafından yerel papaz yardımcısı olarak atanır ve o sıralarda 2-3 bin civarında sakini olan Long Island'daki Whitestone'da bir metodist kilisesine gönderilir. Papaz yardımcılığı görevinde ilk yılını doldurmadan önce Bowne'un yurtdışına çıkmak için bir fırsatı olur ve 1 Kasım 1872'de Avrupa'ya, Paris'e gider.⁴

Bowne, Avrupa'da en çok Paris'teki, Prusya'da Halle'deki ve Gottingen'deki üniversitelerde öğrenim görür, araştırma yapar.⁵ O tarihlerde Paris, Halle ve Gottingen, çeşitli felsefi idealizm türlerinin öğretildiği yerlerdir.⁶ Avrupa'da bulunduğu dönemde Almanca'nın yanısıra Fransızca da öğrenen Bowne,⁷ felsefi kariyerine, Almanya'nın Halle kentinde bulunduğu 1873 yılı sonlarında materyalist bir evrimci olan Herbert Spencer (1820-1903) hakkında sert bir eleştiri kaleme alarak başlar.⁸

Bowne Avrupa kentlerindeki üniversitelerin herhangi birisinde yüksek lisans veya doktora türü bir akademik çalışma yapmaz. Onun Avrupa üniversitelerindeki öğrenimi, ders

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, ss. 28-29.

² Winn, *American Philosophy*, s. 283.

³ McConnell, a.g.e., s. 30.

⁴ McConnell, a.g.e., ss. 31-32.

⁵ McConnell, a.g.e., s. 34; bkz. Marsh, *The Charm of the Chapel*, s. 130; Sherman, Charles Colebrook; Gilmore, George William; Jackson, Samuel Macauley; *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 2; yay. Funk and Wagnalls, New York, USA, 1908, s. 242.

⁶ Porterfield, Amanda; *The Transformation of American Religion: The Story Of A Late Twentieth Century Awakening*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2001, s. 100.

⁷ McConnell, a.g.e., s. 35.

⁸ Smith, James Ward; Jamison, A. Leland; *The Shaping of American Religion Vol.1*, yay. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA, 1961, s. 288; Copleston, Frederick; *A History Of Philosophy, Volume 8 Modern Philosophy: Bentham To Russell, Part II*, Yay. Image Books, New York, USA, 1967, s. 47.

ücreti ödeyerek dışarıdan üniversitedeki derslere katılma yoluyla gerçekleşmiştir. Bowne, yurtdışında geçirdiği iki yıl boyunca geçimini sağlamak için çoğunlukla özel ders verir.¹

Bowne, Almanya'daki çalışmasını Professor Ulrici ve Profesör Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) ile birlikte yapar. Ulrici, Bowne'a çalışmalarını bilhassa da *Gott und die Natur*'u İngilizce'ye tercüme ettirmek ister ancak muhtemelen, Bowne'un bütün zamanını bağımsız çalışmaya ayırmaya başlaması yüzünden bu plan hiçbir zaman gerçekleşemez. Metafizik yayımlandıktan sonra Ulrici, Bowne'a, Bowne'un felsefi konumunun esas itibariyle kendisine ait olduğunu yazar, ama Bowne, *Studies in Theism*'in önsözündeki 1-2 satırın haricinde minnet borcu olduğunu kabul etmez.²

Bowne, Almanya'daki araştırmaları ve öğrenim hayatı sırasında, özellikle ileride oluşturacağı *kışı* teorisi konusunda kendisinin Gottingen'de öğrenim gördüğü akıl hocası olan Lotze'un etkisi altına girer.³ O sıralarda Lotze, Alman üniversitelerinin Amerikalı doktora adayları nezdinde şöhret sahibi olması sebebiyle Amerikan personalizminin gelişimi üzerinde büyük tesiri olan bir filozoftur.⁴ Pek çok düşünürden etkilenmekle birlikte esas itibariyle Lotze'un öğrencisi olan Bowne,⁵ felsefi bakımdan büyük ölçüde Lotze'a bağımlı olduğunu kesin olarak kabul eder. 1882 tarihinde basılan *Metaphysics* adlı eserinin önsözünde, düşünmesinin sonuçlarının aslında Lotzecu olduğu hakkında bir şüphe olmadığını söylemektedir.⁶ Lotze, Bowne'a kendi nezâreti altında doktora çalışması yaptırmayı çok ister, ama Bowne gereken zamanı ve parayı bulamayacağı ayrıca doktora olmadan da akademik bir pozisyon elde edebileceği düşüncesiyle bu teklifi kabul etmez.⁷

3- ÖĞRETİM ÜYELİĞİ VE AKADEMİK FAALİYETLERİ

Bowne henüz Almanya'dayken, Amerika'ya dönüşünde yapabileceği bir öğretmenlik görevi aramaya başlar.⁸ Avrupa'dan 1874'te döner.⁹ Hemen tatmin edici bir öğretmenlik teklifi

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, ss. 34-35.

² McConnell, a.g.e., s. 37.

³ Copleston, *A History Of Philosophy, Volume 8 Modern Philosophy: Bentham To Russell, Part II*, s. 47; ayrıca bkz. Dorrien, Gary John; *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony and Postmodernity: 1950-2005*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2006, s. 10.

⁴ Flewelling, Ralph Tyler; "Personalism", *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1947, s. 333.

⁵ Simkhovitch, Mary Kingsbury; *Neighborhood: My Story Of Greenwich House*, yay. W. W. Norton & Company Inc., New York, USA, 1938, s. 35.

⁶ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, yay. Harper & Brothers, New York, USA, 1882, Preface, s. vii.

⁷ McConnell, a.g.e., s. 37; bkz. Dorrien, Gary John; *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2001, s. 373.

⁸ McConnell, a.g.e., s. 87.

⁹ Howie, "Borden Parker Bowne", s. 7.

gelmemesi üzerine bir New York gazetesi olan *The Independent*'in yayın kurulunda bir görevi kabul edip, aynı zamanda New York Üniversitesi'nde yabancı diller öğretimini yürüterek bir yıllığına kendisini gazetecilik çalışmasına verir. 1875 yılı boyunca *The Independent*'in yayın kurulunda görev yapar.¹

Bowne, New York Üniversitesi'ndeki lisansüstü akademik çalışmalarını tamamlamasının ardından, 1876'da, 1869 tarihinde kurulmuş bulunan Boston Üniversitesi'nde felsefe profesörü olur.² Bowne'un bu üniversitede felsefe hocası olmasıyla birlikte, Boston Üniversitesi de personalist düşünce ekolüne katkı sunmaya başlar.³ Bowne, Boston Üniversitesi'nde göreve başladıktan kısa bir süre sonra Yale Üniversitesi'nin rektörü Porter, onu Yale Üniversitesi'ne transfer etmeye çalışır; ayrıca Chicago Üniversitesi'nin kurulması sebebiyle Dr. William Rainey Harper, Bowne'a o zaman için oldukça cazip bir ücret olan aylık 7 bin dolar maaşlı bir profesörlük teklif eder. Ancak Bowne, bu tekliflerin hepsini reddederek sonuna kadar Boston Üniversitesi'nde kalır. Bowne'un bu cazip profesörlük tekliflerini reddetmesinde, Boston Üniversitesi'nin Tanrıci idealistlerin ve metodistlerin yoğun olarak görev yaptığı bir üniversite olmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bowne, Boston Üniversitesi'nde 1876'dan 1910'a kadar hocalık yapar.⁴ Öğretim üyeliği esnasında 1888'den ölümüne kadar Boston Üniversitesi'ndeki yüksek lisans okulunun kurucu dekanı olarak hizmet veren Bowne'a,⁵ 1882'de, başpiskopos Simpson tarafından papazlık pâyesi verilir.⁶ 1904'de St. Louis Dünya Fuarı'nın felsefe bölümünde kürsü başkanlığı yapar.⁷

Düşünür, kendisini derinden etkileyen bazı olaylar da yaşamıştır. Bunlardan birisi, 1895 yılı civarında Eski Ahit'in kitapları hakkında alışılmışın dışında yani geleneksel olmayan görüşleri savunduğundan şüphelenildiği için sapıklıkla suçlanıp profesörlüğünün elinden alınmasıyla tehdit edilen Boston Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Hinckley G. Mitchell adında sevdiği bir meslektaşına yönelik saldırı sürecinin başlaması ve sapkınlıkla suçlanmasıdır. 1895 ve 1900'de Bowne, Mitchell'in görevden uzaklaştırılmasını savunanların sözlü saldırılarını gerçekleştirdikleri toplantılara ve Mitchell'in savunmalarına katılır.⁸ Bu

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 87.

² McConnell, a.g.e., s. 91; Porterfield, *The Transformation of American Religion*, s. 100; Marsh, *The Charm of the Chapel*, s. 130.

³ Porterfield, a.g.y.

⁴ McConnell, a.g.e., s. 91; Noll, Mark A.; *America's God: From Jonathan Edwards To Abraham Lincoln*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2005, s. 363; Marsh, *The Charm of the Chapel*, s. 130.

⁵ Howie, "Borden Parker Bowne", s. 7.

⁶ McConnell, a.g.e., s. 32.

⁷ Sherman & Gilmore & Jackson; *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge-vol. 2*; s. 243.

⁸ McConnell, a.g.e., ss. 179-182; Howie, a.g.e., s. 10.

toplantılar Bowne'un yol göstericiliği ve ağırlığını koymasına sayesinde Mitchell'in aleyhinde bir sonuç vermeden sonuçlanırlar.¹

En son çatışma, Bowne'un doğu ülkelerinde seyahatte olduğu 1905 yılında meydana gelir ve Mitchell görevden uzaklaştırılır.² 1905'teki bu son kavgayla ilgili olarak Bowne'un yapabilecek bir şeyi yoktur. Ancak bu çekişmenin meydana gelmesi, Bowne'un kilisenin örgütlenme biçimi aleyhindeki tutumunu sertleştirmesine yol açar.³

4- SAPKINLIKLA SUÇLANMASI VE YARGILANIŞI

Yakın dostu Mitchell'e ilk defa 1895 yılında yöneltilen sapkınlık suçlaması bir süre sonra Bowne'a da yöneltilir ve Mitchell'in fakülteden atılmasından 1 yıl kadar önce 1904 ilkbaharında Bowne, kendisinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik bütün girişimlerine rağmen sapkınlıkla suçlanır ve mahkemeye çıkarılır.⁴ Bowne'un üyesi bulunduğu Metodist Piskopos Kilisesi (Methodist Episcopal Church)'nin New York Doğu Birliği'nin toplantısında başka bir Metodist Birliğin bir temsilcisi tarafından Bowne'a, Kitab-ı Mukaddes'in bazı ifadelerini farklı yorumladığı için küfrü gerektiren öğretiyi benimsediği suçlaması yöneltilir.⁵

Metodistlerin önde gelen kanaat önderlerinden birisi ve o zamanki ifadesiyle “yaşça kıdemli başkan” olan Dr. Charles S. Wing, Metodist Birliği'nin bizzat ağırlığını koymasına için, suçlamaların mahkemeye gitmesi gerektiği görüşünü savunur. Metodist Birliği'nin suçlamaları destekleme yönünde oy kullanmayacağını tahmin ettiği için, Bowne'a şüpheleri ve gerginliği gidermek için mahkemede yargılanarak Kiliseye iyilik yapmasını tavsiye eder. Bowne'un kendi rızasıyla başlayan mahkeme süreci 6-12 Nisan 1904 tarihleri arasında devam eder.⁶

Mahkemede, kitaplarından alıntı parçalarla desteklenerek kendisine bazı suçlamalar yöneltilir. Bu suçlamalar arasında en çok dikkat çekici olanlar, Bowne'un üniteryenizmi yani tevhitçi bir Tanrı tasavvurunu benimseyip teslisçi Tanrı kavramını inkâr ettiğini, Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını reddettiğini, mucizeler üzerine öğretisinin Eski ve Yeni Ahit'in büyük bir bölümüne imanı zayıflattığını öne süren suçlamalardır.⁷ Kanaatimizce Bowne'un sapkınlıkla suçlanmasına yol açan sebepler şunlardır:

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 180.

² McConnell, a.g.e., ss. 180-181; ayrıca bkz. Mathisen, Robert R.; *Critical Issues in American Religious History: A Reader*, yay. Baylor University Press, Waco, Texas, USA, 2001, s. 453.

³ McConnell, a.g.e., s. 181.

⁴ McConnell, a.g.e., s. 188.

⁵ McConnell, a.g.e., s. 189.

⁶ McConnell, a.g.e., ss. 188-190.

⁷ McConnell, a.g.e., ss. 189-190.

1- Bowne'un görev yapmakta olduğu ilahiyat fakültesinin yer aldığı Boston şehrinin, kuruluşundan itibaren üniteryanizmin merkezi olarak bilinmesinin, düşünürre sapkınlık ithamının yöneltmesinde etkili olması ihtimal dahilindedir.¹

2- Bowne'un, çocukluğunda ailesinden aldığı, ahlâkı merkeze alıp şekilciliğe karşı duran öze dönük metodist dindarlık anlayışının etkisiyle, bazı eserlerinde, metodizmin geleneksel şekilci anlayışı içerisinde yer aldığını düşündüğü bazı görüşleri reddedip metodizmi liberal bir yoruma tâbî tutması, onun şekilci olarak telâkkî ettiği o geleneksel metodist görüşleri dinin esasından sayan bazı metodistleri rahatsız etmiş ve bu durum, düşünürün dinden çıkmakla suçlanmasında etkili olmuş olabilir. Bowne'un çağdaşları arasında yer alan ve arasına görüşüp etkilendiği bir filozof olan William James'in (1842-1910), Bowne'un eserlerinde Metodizmin eski ruhunun adeta buharlaştığını ifade etmesi,² Bowne'un bir başka çağdaşı olan Gerald Smith Birney'nin de "personalizmde, Hristiyanlık'ı kiliseye ait atalardan kalma geleneksel düzenin terimleriyle yorumlamak yerine, genel mânevî kültür açısından ele alıp yorumlama konusunda güçlü bir eğilim bulunduğunu" söylemesi,³ bu tahminimizi güçlendirmektedir.

3- Bowne, kendisini dinin özünü ihmal eden şekilci dindarlık anlayışına karşı duran bir düşünür olarak konumlandığı için, böyle bir yanlışa düştüğünü düşündüğü dinî bürokrasiye sert eleştiriler yöneltmiştir. Düşünürün bu tavrının, onun sapkınlık ithamına maruz kalmasını kolaylaştırdığı söylenebilir. Meselâ Bowne, öncelikle öze dönük temel hususların korunmasını arzu ettiği için, Metodist Genel Kongre/Birlik seçimlerini, kurullarını ve kilise toplantılarını karanlık ve esrarengiz bir mahiyet taşıyan verimsiz çalışmalar olarak niteler. Düşünür, bu tür kongre ve toplantılarda hristiyanların, Hristiyan düşünce ve tecrübesi üzerine söylevleri dinlemek için zaman bulamayacak derecede lobcilikle haşır neşir olmalarını tenkit eder.⁴

Bowne, duruşmada, *Metafizik ve Teizm Felsefesi* adlı eserlerinden yapılan alıntılarla kendisine yöneltilen suçlamaları desteklemek için okunan pasajları dinledikten sonra bu görüşlerin; kendisini Tevhit inancını benimsemekle itham etmede kullanılabildiği kadar at hırsızlığıyla suçlamada da kullanılabilecek kadar temelsiz olduğunu ifade eder.⁵ Mahkeme

¹ Rowe, Henry Kalloch; *Modern Pathfinders Of Christianity: The Lives And Deeds Of Seven Centuries Of Christian Leaders*, yay. Books For Libraries Press, 2. baskı, Freeport, New York, USA, 1968, s. 250.

² James, William; *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, yay. Longmans, Green; New York, USA, 1912, s. 502.

³ Birney, Gerald Smith; *Religious Thought in the Last Quarter-Century*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1927, s. 98.

⁴ Bkz. Bowne, Borden Parker; *The Immanence Of God*, Yay. Houghton Mifflin And Company, New York, USA, 1905, ss. 102-104.

⁵ Howie, "Borden Parker Bowne", ss. 10-11; McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, ss. 190-191.

süreci Bowne'un beraat etmesiyle sonuçlanır.¹ Bowne, mahkemenin kendisinin beraatiyle sonuçlanmasını, savunduğu öğretilerin teyit edildiğinin ilanı olarak niteler ve bunun büyük bir kazanım olduğunu söyler.² Bowne'un duruşması, metodistlerin kendi üyelerinden bazılarına yönelttikleri sapkınlık suçlamalarını konu alan son soruşturma olduğu için,³ Amerikan Metodizmi açısından bir dönüm noktası olur ve Metodist Birliği ya da diğer adıyla Genel Konferans, Mitchell davasının temyiz başvurularıyla da bağlantılı olarak Metodist Kilisesi'ndeki sapkınlık davalarına kesin bir biçimde son verir.⁴

Bizim gözlemimize göre, Bowne'un sapkınlıkla suçlanıp yargılandığı Metodist Birliği'nin mahkemesinde Bowne'a yöneltilen *tevhidi benimseyip teslisi reddettiği* ithamının gerçeklerle örtüşmediği şüphe götürmeyecek derecede kesin bir husustur. Bu iddia muhtemelen, ya Bowne'un rakibi olan bazı metodistlerin bilinçli bir şekilde Bowne'u safdışı etme düşüncesinden ya da Bowne'un eserlerini yüzeysel bir şekilde incelemekten kaynaklanmaktadır. Zira Bowne'un eserlerinden, onun bir üniteryen olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Düşünürün ister teolojik olsun ister felsefî, bütün yazılarında Tanrı'nın tekliği vurgulanmakla beraber, bu vurgu teslis akîdesiyle çelişmemeye özen gösterilerek yapılır ve Bowne'un Tanrı'yı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde bir bütün olmanın haricinde başka türlü tasavvur etmediğini gösterecek bir sadakatle desteklenir. Düşünürün teslis akîdesine olan sadakatini tezimizin "Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü" adlı 2. bölümünün "Tanrı'nın Ahlâkî Doğası'nın Teslise İşaret Etmesi" başlığı altında ayrıntılı olarak ele almayı planlıyoruz.

Bowne'un hayatında derin izler bırakan ve dönüm noktası sayılabilecek önemli olaylardan birisi de düşünürün dünya seyahatidir.

5- DÜNYA SEYAHATI

Bowne'un dünya seyahati 1905 sonbaharının başlangıcında başlar ve aşağı yukarı 11 ay kadar sürer. Bowne'un gemiyle yaptığı yolculukta izlediği güzergâh, Amerika'nın Büyük Okyanus (Pasifik) kıyılarından başlayarak batıya doğru yani Japonya, Çin, Hindistan ve oradan

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 189; Olmstead, Clifton E.; *History of Religion in the United States*, yay. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, 1960, s. 472; Szasz, Ferenc Morton; *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, yay. The University Of Alabama Press, Alabama, USA, 1982, s. 27.

² McConnell, a.g.e., s. 189.

³ Bowden, Henry; *Dictionary Of American Religious Biography*, yay. Greenwood Press, Westport, Connecticut, USA, 1977, s. 59.

⁴ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, s. 389; Marsden, George M.; *Fundamentalism and American Culture*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2006, s. 104.

da Avrupa istikametinde bir seyir takip eder.¹ Söz konusu gezi, Bowne'un görüş alanını genişletmesi ve insânî değerlere bakışını derinleştirmesiyle Bowne'un hayatının önemli tecrübeleri arasında yer alır. Bowne, bu geziye başlamadan önceki hayatında, Hristiyanların “kâfir” olarak adlandırmayı alışkanlık edindiği halklara karşı fazla bir sabır göstermiyordu ve sempati beslemiyordu. Hristiyan olmayan halkların ya dönüştürülmesi ya da yok olması gerektiğinden söz ediyordu. Ancak bu geziden sonra, misyonerlik davasını destekleme konusundaki eski tutumunda ve görüşlerinde pek bir değişiklik olmasa da, Hristiyan olmayan halklara bakışında bir yumuşama ve üslubunda değişiklik olduğu gözlemlenmeye başlar.²

a) Japonya'yı Ziyareti

Bowne Japonya'ya 1905 yılının Eylül ayında ulaşır. Japonya'da, kuzeydeki Sendai'den güneydeki Nagasaki'ye kadar olan bölgeyi dolaşır toplam 41 konuşma yaparak iki aydan fazla kalır. 29 Eylül'den 16 Ekim'e kadar Tokyo'da kalır.

Bowne dünya turunun ilk durağı olan Japonya seyahatinin başlangıcından itibaren üniversite çevrelerinde iyi karşılanır ve ağırlanır. *Personalism* adlı eseri o sıralarda Japonca'ya henüz çevrilmiş ve oldukça yayılmış durumdadır. Bowne Japonya'yı terk etmeden önce İmparatorluk Eğitim Topluluğu tarafından kendisine eğitime hizmetlerinden dolayı oldukça güzel bir altın madalya hediye edilir³ ve Japon İmparatorluğu Eğitim Topluluğu'nun şeref üyesi yapılır.⁴

b) Çin'i Ziyareti

Bowne Japonya'dan sonra Çin'e geçer ve orada 1905 Kasım'ının başından Aralık'ın 12'sine kadar kalır. Çin'de tecrübesini daha da derinleştiren bazı olaylar yaşar ve bu doğrultuda gözlemlerde bulunur.⁵ Bowne, Çin'deki konferanslarından, eğer profesyonel kariyerine 1906'da başlamış olsa, Çin'de hocalık yaparak en üst seviyede başarı gösterebileceğine kesin kanaat getirecek şekilde olumlu bir izlenim edinerek ayrılır.⁶

Bir filozof olmanın yanısıra kendisini Hristiyanlık'ın dünya üzerindeki tüm insanlar tarafından benimsenmesine adanmış bir misyoner olma özelliğini de taşıyan Bowne, dünya

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 252.

² McConnell, a.g.e., ss. 252-253.

³ McConnell, a.g.e., ss. 255-256.

⁴ Sherman & Gilmore & Jackson; *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge-vol. 2*; ss. 242-243.

⁵ McConnell, a.g.e., ss. 256-257.

⁶ McConnell, a.g.e., s. 257.

seyahati esnasında gözlemediği bazı olayları misyonerlik görüşü doğrultusunda yorumlar. Bunlardan birisi, Bowne'un, Çin'de bulunduğu günlerde, hayran olduğu bir kişi olan Protestan Piskopos Kilisesi'nin misyoner piskoposu Samuel I. J. Schereschewsky'yi ziyaretidir. Bowne Amerika'ya dönüşünden bir süre sonra *Youth's Companion* adlı bir derginin 3 Ocak 1907 sayısında piskopos hakkında "Dünyanın Kahramanlarından Birisi" başlığıyla imzasız bir makale yazar. Bu makalede piskoposun İncil metinlerini Çince'nin Mandarin Şivesi'ne tercüme etmek için harcadığı 8 yıllık emek ve çabadan hayranlık dolu ifadelerle söz eder.¹

c) Hindistan'ı Ziyareti

Bowne'un Çin'den sonraki durağı Hindistan olur. Hindistan'da 1905 Aralık'ının ikinci yarısından 17 Mart 1906'da Bombay'dan Avrupa'ya doğru deniz yolculuğuna başlayınca kadar kalır. Hindistan'da önce Kalküta'da konferanslar veren düşünür, bu konferanslarından Japonya ve Çin'de olduğu kadar olumlu izlenim edinmez. Çinlilerden ve Japonlardan farklı olarak Hintli dinleyicilerin umursamazlığından ve ilgisizliğinden yakınan Bowne, Hintli dinleyicilerin sürekli dikkat verme gücüne çok fazla sahip olmadığı intibasını edinir.²

Bowne, kendisinde oluşan bu olumsuz kanaatten sonra Hindistan'da artık sistematik düşünmeyi gerektiren bir konferans vermeyeceğini belirterek konferans vermesi için kendisine yapılan çağrılarını geri çevirir ve Amerika'ya dönmek amacıyla yol hazırlıklarına başlar. Ancak Bombay Üniversitesi'nin o zamanki rektörü Dr. MacKichan tarafından yeniden konuşma yapması için ikna edilir. Bowne, Bombay Üniversitesi'nde "geleceğin dini" konulu bir konuşma yapar. Bowne o konferansında, ulûhiyyet anlayışını bütünüyle ortaya koymasa da geleceğin dininin Tanrı tasavvurunun tek, zekî, kutsal, hayırsever, aşk/sevgi Tanrısı ve evrensel olmak sıfatlarını taşıması gerektiğini anlatır.³ Bowne'un bu konuşmasında Tanrı'ya atfettiği sıfatlar hakkında ortaya koyduğu görüşleri, tezimizde yeri geldikçe ele almaya çalışacağız.

Bombay Üniversitesi'ndeki konuşmasının son kısmında Bowne, geleceğin dininin Tanrısı olarak tasvir ettiği Tanrı'yı, sadece kendi inancının bir ifadesi olarak İsa Mesih'in şahsında, karakterinde, hayatında ve öğretilerinde vahyedilmiş olarak bulduğunu ifade eder. Konuşmasının hevesle, alkışlı ve tezahüratlı bir şekilde karşılanması üzerine Bowne, Kalküta'da iken Hindistan'da bir daha asla konuşma yapmamaya karar verdiğini ama şimdi bu konuda oldukça farklı düşündüğünü, Hindistan'a yeniden gelmek istediğini ifade eder.

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, ss. 257-258.

² McConnell, a.g.e., ss. 258-260.

³ McConnell, a.g.e., s. 260.

Hindistan'daki tecrübelerinden edindiği izlenimle Bowne'da, "Hindistan'da iletişim sağlamada felsefenin faydalı olmayacağı, Hindistan'ın yalnızca İsa'ya entellektüel yaklaşımla kurtarılamayacağı, bunun yanısıra İsa'ya ve Onun öğretilerine imanla kurtarılabileceği kanaati" oluşur¹ ki bu düşünceleri de Bowne'un biraz önce sözünü ettiğimiz misyonerlik yönüne işaret etmektedir.

Bowne'un dünya seyahatinin son safhası, Mısır'ı ziyaretidir.

d) Mısır'ı Ziyareti ve Türkiye'ye Olan İlgisi

Bowne, 17 Mart 1906'da Bombay'dan deniz yoluyla Avrupa'ya doğru hareket eder. Kızıldeniz üzerinden Süveyş Kanalı yoluyla Mısır'a ulaşır. Burada kısa bir süre kalan Bowne, 1906 İlkbaharında Kahire'deki el-Ezher İslam Üniversitesi'ni ziyaret eder. Burada kendilerini Kur'an'ı ezberlemeye adanmış kişilerin eğitim-öğretimlerine şahit olur ve bir süre onları dinler. Düşünür, hafız ve hafız adaylarının Kur'an öğretimi sırasında çıkardıkları sesleri "monoton" olarak niteleyerek, Kur'an taliminin ve hıfz çalışmalarının insan enerjisinin heba edilmesi olduğu izlenimini edinir.²

Borden Parker Bowne, Türkiye'ye daha doğrusu o zamanki Osmanlı ülkesine hiç uğramaz. İstanbul'u ziyaret etme arzusu olsa da bu arzusunu ömrü elvermediği için gerçekleştiremez. Bowne'un Türkiye'ye olan ilgisi, İstanbul yakınındaki Amerikan Kız Koleji Mütevelli Heyeti Başkanlığı'na verdiği randevuyla başlar. Bowne, 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildiğinde Türkiye hakkında büyük umutlar besler. Amerikan Kız Koleji'nin faaliyetleri hakkında edindiği malumat, Bowne'un, Hristiyanlık eğitimi yoluyla Hristiyanlık hakikatinin yayılmasının insanlığın durumunu düzelterek kurtuluşunu sağlayacağını hissetmesine yol açar.³ Bowne, dünya seyahatini 1906 yazının sonlarında yeni akademik yıl başlamak üzereyken tamamlayarak ülkesine döner ve Boston Üniversitesi'ndeki vazifesine kaldığı yerden devam eder.⁴

Bowne, 1 Nisan 1910 Cuma günü hayata gözlerini yumar.⁵ Bowne'un ölümünden sonra, savunuculuğunu yaptığı kişilikçi idealizm türü, hocalık yaptığı Boston Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde güçlü bir şekilde devam ettirilir.⁶ Sistemi, İlahiyat Fakültesi'nden Profesör Albert

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, ss. 261-262.

² McConnell, a.g.e., s. 262.

³ McConnell, a.g.e., ss. 262-263.

⁴ McConnell, a.g.e., s. 264.

⁵ McConnell, a.g.e., s. 268.

⁶ MacKinnon, Barbara; *American Philosophy—A Historical Anthology*, yay. State University Of New York Press, Albany, New York, USA, 1985, s. 287.

Cornelius Knudson tarafından yeni bir yoruma tâbî tutulur. Knudson'un yanısıra Knudson'un öğrencisi Profesör Edgar Sheffield Brightman tarafından da Bowne'un felsefesinin farklı bir yorumu geliştirilir.¹ Knudson ve Brightman, Bowne'un felsefi mirasçılarındandır. Brightman aynı zamanda, 1925 yılında Boston Üniversitesi'nin Graduate School'unda tesis edilen Borden Parker Bowne kürsüsünün ilk sahiplerindedir.² Bowne'un öğretisini en fazla yayan kişi ünvanını ise, kendi kitaplarında ve Personalist adlı süreli yayında yapmış olduğu hizmetten dolayı Dr. Ralph T. Flewelling kazanır.³

Bowne'un hayatından söz ettikten sonra şimdi eserleri hakkında kısa ve özlü bir biçimde bilgi vermek istiyoruz. Bowne'un eserlerini 1- Kitapları ve 2- Makaleleri olmak üzere iki başlık halinde ele almanın uygun olduğunu düşünüyoruz.

B) BOWNE'UN ESERLERİ

1- KİTAPLARI

1- *The Atonement* (1900): Bowne'un, Metodist anlayışı doğrultusunda Hristiyanlık'ın "kefâret" ve "Tanrısal Lütuf" öğretilerini farklı bir bakış açısıyla ele aldığı teolojik eserlerinden birisidir. Bu eserinde Bowne, ilâhî lütuf öğretisine ilişkin doktrinleri, avamın din anlayışında çokça yer aldığı söylediği sözlü ve şekilci yanlış anlamalardan kurtarmaya çalışır.

2- *The Christian Life* (1899): Bowne'un *Zion's Herald* adlı dergide yayınlanan makalelerinden oluşmuştur.⁴ Bowne bu çalışmasında, *The Atonement* adlı eserine benzer şekilde, avamın din algısında ve konuşma biçiminde rastlandığını düşündüğü kafa karışıklıklarını düzelterek dindeki samimiyetin ve doğallığın güçlenmesine hizmet etmeyi amaçlar.

3- *The Christian Revelation* (1898): Bowne, bu kitabını da *The Atonement* ve *The Christian Life* isimli kitaplarını yazarken güttüğü amaçla oldukça benzeşen bir maksatla telif etmiştir. Düşünür, bu eserini inkârcılara dönük olarak yazmadığını, avama özgü din tasavvurunda bolca yer aldığı söylediği güçlükleri tashih etmek için kaleme aldığını ifade eder. Düşünürün vahiy anlayışına göre vahyi, mutlak ve dikte edilmiş bir kitap gibi algılanan

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 270; Bowden, Henry; *Dictionary Of American Religious Biography*, s. 58.

² Lavelly, John H.; "Biographical Sketch: Edgar Sheffield Brightman", *Personalism Revisited—Its Proponents And Critics*, edited by Buford, Thomas O. & Oliver, Harold H.; yay. Rodopi, Amsterdam and New York, 2002, s. 23; Howie, "Borden Parker Bowne", s. 12.

³ McConnell, a.g.e., s. 270.

⁴ McConnell, a.g.e., s. 244.

İncil'den ibaret görmek doğru değildir. Bilakis Tanrı, tarihte ve kutsal insanların düşünce ve hissiyatında kendisini sürekli vahyeder.

4- *The Essence of Religion (1910)*: Bu eser, Bowne'un ölümünden sonra vaazlarının, karısı tarafından derlenmesiyle oluşturulmuş bir kitaptır.¹

5- *The Immanence of God (1905)*: Bowne, bu eserinde, Tanrısal içkinlik doktrini olarak adlandırdığı öğretiyi anlatmaktadır. Bowne'a göre Tanrı'nın içkinliği, Tanrı'nın tüm sonlu varlığın ve faaliyetin her yerde hâzır ve nâzır sebebi olduğu anlamına gelir. İçindeki canlı-cansız varlıklarla birlikte âlem, Tanrı'dan bağımsız olarak kendi başına varlığını sürdüren bir yapı olmayıp, aralıksız olarak Tanrı'ya muhtaç olan, hep var olan, her yerde mevcut ve hep faal olan Tanrı tarafından varlığı devam ettirilen bir yapıdır.

6- *Introduction to Psychological Theory (1886)*: Bowne, Boston Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bu isim altında düzenli olarak verdiği dersleri 1902 yılında kitaplaştırarak neşreder.² Bowne, kitabın "*The Factors Of The Mental Life*" başlıklı 1. bölümünde; kişinin, zihinsel yaşamın vazgeçilmez şartı olan bir gerçeklik olduğundan söz ederek, duyum, yeniden üretim mekanizması, düşünme, duygular, irade, faaliyet, bilinç ve özbilinçlilik konularındaki tesbit ve görüşlerini ortaya koyar. "*The Factors In Combination*" başlıklı 2. bölümünde ise, algı, yeniden üretim biçimleri, düşünme süreci, ruh-beden ilişkisi, uyku ve anormal zihinsel olgular hakkındaki bilgi birikimini ve fikirlerini ifade eder.

7- *Kant and Spencer—A Critical Exposition (1912)*: Bowne'un Boston Üniversitesi'nde verdiği derslerin bir bölümü, 1912 yılında, *Kant and Spencer: A Critical Exposition* adıyla biraraya getirilerek yayınlanır.³ Bu eser, Bowne'un kendi felsefî perspektifinden hareketle Immanuel Kant (1724-1804) ve Spencer'ın felsefî sistemlerini eleştirel bir değerlendirmeye tâbî tuttuğu bir eserdir.

8- *Metaphysics—A Study In First Principles (1882) ve Metaphysics (1898)*: Bowne'un 1898 tarihinde bastırıldığı *Metaphysics* adlı eseri, 1882 tarihli *Metaphysics* 'inin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Bu eserlerinde Bowne, varlık kavramı, şeylerin doğası, değişim ve özdeşlik, nedensellik, Âlemin Sebebi, mekan, zaman, madde, kuvvet, hareket,

¹ Howie, "Borden Parker Bowne", s. 12.

² McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 91.

³ Howie, a.g.e., s. 12.

tabiat, ruh, ruh-beden ilişkisi, zihinsel mekanizm, hürriyet ve zorunluluk konularındaki görüşlerini etraflıca açıklar.

9- *Personalism (1908)*: Bowne'un Personalizm hakkındaki kitabı Northwestern Üniversitesi'ndeki N. W. Harris Vakfı'nda verilen konferanslar serisinin ürünüdür.¹ Bu eser, Bowne'un akademik hayatının ve felsefi sisteminin özeti sayılabilecek bir eserdir. Aynı zamanda onun *Theory Of Thought And Knowledge* ve *Metaphysics* adlı eserlerinin bir sentezi durumundadır.

10- *The Philosophy of Herbert Spencer—Being An Examination Of The First Principles of His System (1874)*: Bowne henüz Halle'de öğrenciyken ortaya çıkan bu eser, Bowne'un 1872'de New Englander adlı dergi için yazdığı makalelerin bir derlemesiydi. Bu çalışma Spencer'in materyalist metafiziğine karşı sert bir saldırıdır.²

11- *Studies in Theism (1879)*, *Philosophy of Theism (1887)* ve *Theism (1902)*: Bu eserler, Bowne'un Tanrı tasavvurunu tüm yönleriyle ortaya koyan çalışmalardır. Bowne'un zihinsel tekâmülüne bağlı olarak aralarında çok az denilebilecek miktarda farklılık bulunsa da, Bowne'un bu eserlerdeki teistik anlayışı esas itibarıyla değişmemiştir.

12- *The Principles of Ethics (1892)*: Bu çalışmasında Bowne, din ve ahlâkın birbirinden ayrılmaz olduğunu vurgular. Düşünüğe göre din ile ahlâk arasında derin bir ilişki bulunduğu için, birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmamaları gerekir. Din ve ahlâk derinlemesine araştırıldığında, dinin ahlâkı ihtiva ettiği anlaşılır.

13- *Representative Essays of Borden Parker Bowne (1979)*: Bowne'un çeşitli tarihlerde gazete ve dergilerde yayınlanmış olan makalelerinden ondördünün, eserin başına bir önsöz ilave eden ve önsözün ardına Herbert Wallace Schneider'in (1892-1984) "Bowne's Radical Empiricism" adlı makalesini yerleştiren editör Warren E. Steinkraus tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir çalışmadır.

14- *Studies in Christianity (1909)*: Bowne, daha önce yayınlanmış bulunan *The Christian Revelation*, *The Atonement* ve *The Christian Life* adlı eserlerini derleyip onlara "The Modern Conception Of The Kingdom Of God", "The Church And Moral Progress" ve "The

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 131.

² Howie, "Borden Parker Bowne", s. 7.

Church And The Truth” adlı bölümleri ekleyerek bu eseri vücuda getirmiştir. Bowne’un kendi liberal teoloji anlayışını ortaya koyduğu eserlerinden birisidir.

15- *The Theory of Thought And Knowledge (1897)*: Bowne’un epistemolojisini ortaya koyduğu eserlerinden birisidir. Düşünür, bu çalışmada, aklın nesnelere kavrayış şekli, kategoriler, kavram, yargı, çıkarım, kanıt, tümdengelim, tümevarım, açıklama, mantık yanlışları, felsefî şüphecilik, düşünce ve şey, realizm ve idealizm, apriorizm ve deneycilik, bilgi ve inanç konularındaki tesbit ve kanaatlerini ifade eder.

2- MAKALELERİ

- 1- “An American Philosophy”, *The Independent*, 38 (1886), 134.
- 2- “Aspects Of Theism”, *New Englander*, 31 (1872), 447-468.
- 3- “Concerning Liberality”, *Zion’s Herald*, 63 (1886), 25.
- 4- “The Divine Foreknowledge”, *Zion’s Herald*, 56 (1879), 73.
- 5- “Divine Immanence”, *The Independent*, 50 (1898), (June 30, 1898), 841.
- 6- “Faith in Our Immortality”, *The Independent*, 48 (1896), (2 Nisan 1896), 439.
- 7- “Immortality And Pessimism”, *The Independent*, 27 (1875), (7 Ocak 1875), 16.
- 8- “The Materialistic Gust”, *The Independent*, 26 (1874), (30 Temmuz 1874), 2-3.
- 9- “The Mind Cure”, *The Independent*, 38 (1886), 875-876.
- 10- “Morals And Life”, *Methodist Review*, 91 (1909), 708-722.
- 11- “The Natural And Supernatural”, *Methodist Review*, 77 (1895), 9-24.
- 12- “On Evolving Something From Nothing”, *The Independent*, 40 (1888), 1332.
- 13- “Philosophical Idealism”, *Methodist Review*, 71 (1889), 395-412.
- 14- “Realistic Philosophy”, *Zion’s Herald*, 64 (1887), 121.
- 15- “Recession Of Mechanism”, *The Independent*, 55 (1903), 245-248.
- 16- “Religion And Theology”, *The Independent*, 38 (1886), 1296.
- 17- “Religious Experience”, *Zion’s Herald*, 81 (1903), 74-75.
- 18- “Some Objections To Theism”, *Methodist Review*, 31 (1879), 224-246.
- 19- “Some Popular Mistakes Respecting Evolution”, *Methodist Review*, 75 (1893), 849-866.
- 20- “The Speculative Significance Of Freedom”, *Methodist Review*, 77 (1895), 681-697.
- 21- “Supernatural In Religion”, *Zion’s Herald*, 81 (1903), 42-43.
- 22- “Theology And Reason”, *Zion’s Herald*, 66 (1888), 401.
- 23- “What Is Truth?”, *The Independent*, 36 (1884), 1185.

Tezimizde ulûhiyyet anlayışını ele aldığımız ve hakkında hiçbir araştırma yapılmamış olan Bowne’u ülkemize tanıtılabilmek amacıyla Bowne’un hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra şimdi, onun Tanrı öğretisinin anlaşılabilmesi için ele alınması gerekli olan genel felsefî anlayışını ana hatlarıyla takdim etmek istiyoruz.

II- BOWNE’UN FELSEFÎ ANLAYIŞI: PERSONALİZM

Bowne, kendisinin felsefî pozisyonunun ne olduğunu soran bazı kişilere 1909’da karısı Kate Bowne’a yazdığı bir mektupta cevap vererek, kendisini nasıl tanımladığını ve felsefî anlayışını nasıl tasvir ettiğini şu sözlerle ifade eder:

“Beni tam anlamıyla ve kesin olarak bir sınıfa yerleştirmek zordur. Tanrıcı bir idealistim, personalistim, transendental empiristim, idealist realistim ve realist idealistim; fakat bütün bu ifadelerin yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Onlar sözlük yardımıyla iyi bir şekilde anlaşılabilirler. Herhangi bir kimsenin öğrencisi olarak da adlandırılmam. Büyük ölçüde Lotze’la hemfikirim, ama onu aşıyorum. Kant’ın sisteminin yarısını savunuyorum ancak keskin bir biçimde diğer yarısıyla görüş ayrılığı içindeyim. Üzerimde Berkeley’in felsefesinin güçlü bir izi var, bununla birlikte onun bilgi teorisini tamamıyla reddediyorum. Ben bir personalistim (kişilikçi), kelimenin tam anlamıyla kabilenin ilkiyim.”¹

Bowne’un, kendisiyle övünerek felsefî duruşunu anlatırken pek çok kavramdan yararlandığı ancak felsefî pozisyonunu tasvir ederken asıl başvurduğu ve vurguladığı kavramın *personalizm* olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple tezimizin bütününde olduğu gibi şu an ele almakta olduğumuz konunun başlığında da Bowne’un kendi felsefesi hakkında ağırlıklı olarak kullandığı nitelemeyi esas alarak, düşünürün genel felsefî anlayışının *personalizm* öğretisi olduğuna dikkat çektik. Bu bağlamda tezimizde Bowne’un gerek genel felsefesinden gerekse Tanrı anlayışından söz ederken, *person* terimini “kişi”, *personal* terimini “kişilikli” ve “*personalism*” terimini de “kişilikçilik” terimleriyle karşılamaya çalıştık. Düşünürün personalist felsefesinin anlaşılabilmesi, personalizmin çağdaş felsefedeki anlam ve öneminin idrakine bağlı olduğu için, şimdi, personalizmin tarihsel gelişimini ve “personalizm” kavramının içerdiği anlamları irdelemeye çalışacağız. Bu çabamız, Bowne’un personalizminin yanısıra, düşünürün oldukça kendinden emin bir şekilde kendisinin personalizmin ilk ve tek

¹ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 280.

kurucusu olduğunu ima eden “bir personalist ve kabilenin ilki olduğu” tesbitinin de doğru olup olmadığının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

A) PERSONALİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE ANLAMI

Çağdaş felsefede sıkça sözü edilen “personalizm” terimi, *person* kelimesinden türemiştir. *Person* terimi, maske, aktör ya da “aktörün maskesi” anlamına gelen Latince *personadan* gelmektedir. Bir role ve bir insanın diğer insanlar nezdindeki itibarına atıfta bulunur.¹

Personalizm terimi modern bir terim olsa da kişiyi fenomenolojik tecrübenin bir parçası olarak yorumlama girişiminden beslenen eski bir düşünüş biçimini simgeler. Felsefe tarihi boyunca modern personalizmin altyapısının oluşumuna katkıda bulunan filozof ve doktrinler var olagelmıştır. Meselâ Eski Yunan felsefesinde kişilikçi öğelerin ifadesini bulduğu filozoflardan birisi, Herakleitos (M.Ö. 540-480)’dur. Herakleitos, “insanın öz karakteri daimonudur” sözü ve “değişen bir dünyada kalıcı süreklilik prensibi olarak Logos” iddiasıyla personalizmin temelini oluşturmasına hizmet eden öncü fikirler ortaya atar. Bu kişilikçi öğelere, aklın “tüm şeylerin ne olmaları gerektiğini, geçmişte ve şimdi ne olduklarını düzenleyip rehberlik yapan bir güç olduğunu” doğrulayarak felsefeye antroposentrik bir yön kazandıran Anaxagoras’ın (M.Ö. 500-428) kozmogonisinde de benzer şekilde rastlanır. Protagoras (M.Ö. 480-410) “insan herşeyin ölçüsüdür” sözüyle bilginin kişilikçi karakterini vurgular. Grek Felsefesi’nde kişi doktrini, ruhun ya da kişinin, insanın bütün faaliyetlerinin kendisinden neşet ettiği merkez olduğunu farkederek Sokrates’te (M.Ö. 469-399) zirve noktasına ulaşır. Platon (M.Ö. 427-347), kişiyi, ruh öğretisinde farkederek ama mutlak İdea düşüncesinin hakimiyetine doğru felsefesinin yönünü değiştirir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) yalnızca somut ve bireysel olanın gerçek olabileceğinde ısrar ederek katkı sağlar.²

Ortaçağdaki skolastik düşüncede de kişiye belirli bir önem atfedilir. Meselâ St. Augustine (354-430) düşüncenin ve bu nedenle de düşünürün tüm şeylerin en kesini olduğunu öne sürer. Boëthius’a (475-525) göre “kişi, akılsal bir doğanın bireysel cevheridir.” Thomas Aquinas’ın (1225-1274) çalışmalarında da kişilikçi öğelere rastlanır.³

Kişilikçi düşünceler, geriye doğru Anaxagoras, Platon ve Augustin’e dek izlenebilmelerine karşın, çağdaş personalizmin Yakın Çağ’daki temelleri, Berkeley’in,

¹ Lavelly, John H.; “Personalism”, *The Encyclopedia Of Philosophy*, vol. 6, editor: Edwards, Paul; yay. Macmillan Publishing Co., New York, USA, 1972, s. 107, Runes, Dagobert D.; *The Dictionary Of Philosophy*, s. 229.

² Runes, Dagobert D.; *The Dictionary Of Philosophy*, s. 229.

³ Runes, a.g.y.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)'in ve Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'in (1768-1834) kuramlarına, özellikle Berkeley'in nihâî olgusallığın düşünceler ve algılar meydana getiren tinsel güçlerden oluştuğu varsayımına, Leibniz'in etkin bir ilke olarak olgusal kavramına yani monadlar öğretisine,¹ personalizm kavramını teizmle eşanlamlı olarak kullanan Schleiermacher'in felsefesine² ve kişiliğın, teizmi materyalizmden, panteizmden ve Tanrı'nın doğası hakkındaki diğer felsefî görüşlerden ayıran temel kategori haline geleceği şekilde Tanrı'nın kişilik sahibi olduğu iddiasının önemini vurgulayanların görüşlerine dayanır.³

Modern personalizmin kurucusunun kim olduğu konusunda ise bir mutabakat yoktur. Brightman'a göre modern personalizmin kurucusu, ortaya koyduğu monadoloji öğretisi aracılığıyla evreni, en az derecede bilinçli olanlarından başlayıp Tanrı'nın yüce bilincine doğru silsile halinde dizilen basit ruhsal monadlardan oluşan bir varlık olarak tasvir eden Leibniz'dir.⁴ Personalizmi tanıtıcı mahiyette kapsamlı çalışma yapan felsefecilerden birisi olan Bengtsson, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'i (1775-1854) personalizmin kurucuları ve başlatıcıları olarak takdim etmekte,⁵ Geddes MacGregor ise personalizmi Schleiermacher'e dayandırmaktadır.⁶ Personalizmin kurucusunun kim olduğu meselesi ihtilafli olmakla beraber, modern anlamda personalizmin başlangıcının, Alman felsefesine dayandığı görülmektedir. Bizim tercihimiz; Leibniz, Jacobi ve Schelling'i modern personalizmin kurucusu değil, teşekkülüne çok ciddi katkıları olan filozoflar olarak kabul edip, çağdaş personalizmin başlatıcısının Schleiermacher olduğunu benimsemekten yanadır.

Schleiermacher kavram ve terim olarak "personalizm"ın isim babasıdır. Zira felsefe tarihinde *personalizm* terimini ilk kez o, 1799 tarihinde *Reden* adlı eserinde kullanır.⁷ Schleiermacher, "personalizm" kavramını ilk kez kişilikli bir Tanrı fikrine işaret eden bir terim olarak kullanır.⁸

Schleiermacher'den sonra Almanya'da personalizmi daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde ele alan filozoflar yetişmiştir. Bunlardan birisi Borden Parker Bowne'un hocası olan

¹ Sahakian, William S.; *Felsefe Tarihi*, İngilizce'den çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 3. baskı, İstanbul, 1997, s. 245.

² Brightman, Edgar Sheffield; "Personalism", *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 576.

³ MacGregor, Geddes, *Dictionary of Religion and Philosophy*, yay. Paragon House, New York, USA, 1989, s. 479.

⁴ Brightman, Edgar Sheffield; "Personalism Including Personal Idealism"; *A History Of Philosophical Systems*, FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1950; s. 342.

⁵ Bengtsson, Jan Olof; *The Worldview Of Personalism; Origins And Early Development*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2006, ss. 273-274.

⁶ MacGregor, a.g.e., s. 479.

⁷ Sahakian, a.g.e., s. 245; Brightman, a.g.y.

⁸ Bengtsson, *The Worldview Of Personalism*, s. 32.

19. asır Alman filozoflarından Rudolf Hermann Lotze (1817-1881)'dur. *Metaphysik* ve *Mikrokosmos* adlı eserleriyle personalist felsefesini ortaya koyan Lotze,¹ Hegel sonrası Alman metafiziğinin etkili temsilcilerindendir. Lotze, *aklın bize kişilik sahibi bir Tanrı'yı ve Onun doğadaki teleolojik faaliyetlerini gösterdiği* iddiasını merkeze alarak sistemini ortaya koymaya çalışır.²

Personalizm, Almanya'dan, önce Avrupa'nın diğer ülkelerine sonra Amerika'ya sirayet eder. 1863'te Amerikalı bir felsefeci olan Thomas Bronson Alcott, personalizmi bir sisteme işaret eden bir terim olarak telaffuz eder.³ Alcott, personalizmi, "dünyanın en son olgusallığının yani nihâî gerçekliğinin, onu sürekli yaratıcı bir irade fiili ile destekleyen kişilik sahibi bir Varlık olduğunu öne süren öğretisi" olarak tanımlar. Bowne'un personalizm öğretisini daha sistemli ve özenli bir şekilde ele almasından çok önce Alcott, personalizmi kısmen geliştirir ve ona bir ölçüde geçerlilik kazandırır. Bowne'un personalizmi ile Alcott'un kişilik öğretisi arasında, nedensel bir ilişki bulunduğunu öne sürmeye yetecek kadar benzerlik vardır. Personalizmin kaynakları hakkındaki araştırmalar derinleştikçe, Bowne'un kararlı bir biçimde "personalizm" diye söz ettiği doktrinin kısmen Alcott'un kişilik öğretilerinden kaynaklandığı anlaşılır.⁴ 1868'de Walt Whitman'ın denemesi *Personalizm*, 1903'te Fransız filozofu Renouvier'nin *Kişilikçilik* başlıklı çalışması, 1908'de Bowne'un *Personalizm* adlı eseri yayınlanır. Amerikan personalizmi en büyük gelişmesini Borden Parker Bowne'un, Bowne'un çağdaşı olan Kaliforniya Üniversitesi'nden George Holmes Howison (1834-1916)'ın, Bowne'un Boston Üniversitesi'nden öğrencileri olan Albert Cornelius Knudson ve Edgar Sheffield Brightman'ın yaşamları sırasında gösterir.⁵

Personalizmin bir düzine kadar çeşidinin olduğu söylene de, en çok bilinen türleri şunlardır:

1- *Tipik Teist Personalizm*: Kişilikçi felsefenin ana akımını oluşturur. Aralarında Borden Parker Bowne, Albert Cornelius Knudson, Edgar Sheffield Brightman, Hastings Rashdall, Peter Anthony Bertocci ve Ralph Tyler Flewelling'in de bulunduğu kişilikçilerin büyük çoğunluğu teist idiler.

¹ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 246.

² Audi, Robert; *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, yay. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1997, s. 449.

³ Bengtsson, *The Worldview Of Personalism*, s. 54.

⁴ Pochmann, Henry August; *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, yay. Carl Schurz Memorial Foundation, Philadelphia, USA, 1948, s. 143; ayrıca bkz. Pochmann, Henry August & Schultz, Arthur R.; *German Culture In America, 1600-1900: Philosophical And Literary Influences*, yay. University Of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, USA, 1957, s. 660.

⁵ Sahakian, a.g.e. ss. 245-247.

2- *Ateist Personalizm*: Kişilikçilerin çok az bir bölümü bu ekole mensuptur. Başlıca savunucusu, Cambridge Üniversitesi felsefecilerinden John McTaggart'tır. McTaggart, Tanrı'nın varlığını inkâr ederken kişilerin ölümsüzlüğünü doğrulamaktadır.

3- *Realistik Personalizm*: Kişiliğin en yüksek varlık tipi, biricik hür ve yaratıcı varlık biçimi olduğu kuramını kabul eder ama bilinçsiz varlığın ya da maddenin de var olduğunda ısrar eder. Bu bakış açısı, Douglas Clyde Macintosh (1877-1948), James Bissett Pratt (1875-1944) ve ayrıca Jacques Maritain (1882-1973) gibi kişilikçiler tarafından ortaya konulmuştur.

4- *Rölativist Personalizm*: Charles Renouvier tarafından geliştirilmiştir. Kişilik kaynaklı tecrübenin nihâî gerçekliğine, insan özgürlüğü ve ölümsüzlüğü gibi konulara ve Tanrı'nın sonlu doğasına vurgu yapar.¹

Bowne'un savunduğu tarz kişilikçilik genellikle tipik kişilikçilik, tipik teist kişilikçilik ve Boston Personalizmi gibi adlarla anılır.² Tipik teist personalizmi karakterize eden bellibaşlı ilkeleri 9 maddede ifade etmek mümkündür: (1) hem metafiziksel hem de ahlâkî olarak kişinin merkezîliği; (2) Tanrıca olma; (3) yaratılışçı olma; (4) hürriyetçi olma; (5) radikal olarak deneyci olma; (6) hakikatin ölçütü olarak tutarlılık ilkesi; (7) sinoptik-analitik yöntem; (8) eylemci ve düalist epistemolojiye sahip olma; ve (9) gerçekliğin tamamen sosyal ve etkileşime dayalı olması. Bunlar teist kişilikçiliğin asgarî müşterekleridir.³

Personalizmin idrakini kolaylaştırmak için şu tesbitimizin göz önünde tutulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz: Bilindiği üzere felsefe tarihi boyunca evren ile insanı anlamaya ve anlatmaya çalışan filozoflar, oluşturdukları gerçeklik tasavvurlarını; diğer tüm varlıkların ve olayların kendisi sayesinde meydana geldiği, anlam kazandığı ve açıklandığı, varlığın ve hakikatin özünü teşkil eden veya varlık ile gerçekliğin kendilerine indirgendiği bir takım temel ilkeler üzerine bina etmişlerdir. Meselâ Thales, her şeyin menşeinin, ana maddesinin, ilkesinin ve nedeninin “su”,⁴ Anaximandros “apeiron”,⁵ Anaximenes “hava”,⁶ Demokritos “atomlar”⁷ olduğunu belirtir. Descartes, gerçekliği cevherlerle, Leibniz monadlarla açıklar. Materyalistler, hakikati madde ile, idealistler akıl veya ruh ile izah etmeye çalışırlar.

¹ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, ss. 245-246.

² Sahakian, a.g.e., s. 12.

³ Sahakian, a.g.e., s. 35.

⁴ Erdem, Hüsamettin; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., 4. baskı, Konya, 2000, s. 79.

⁵ Erdem, a.g.e., ss. 82-83.

⁶ Erdem, a.g.e., s. 87.

⁷ Erdem, a.g.e., s. 160 vd.

İstisnasız bütün modern personalist ekoller ise gerçekliği; bilinçli zekâ ve iradede oluşmuş kişi ya da kişilere indirgeyerek, hakikatin kökeninin ve temel açıklayıcı ilkesinin kişileri ya da kişilik olduğunu savunur.

Personalizm felsefesi esas itibarıyla bir metafiziktir. Yani, gerçekliğin ve deneyimin bütünü hakkında bir düşünme yolu, herşeyin birbiriyle nasıl irtibatlı olduğunu anlamaya çalışmadır.¹ Personalizmin temel postülası kişinin gerçekliğidir.² Kişilikçilik, kişinin varlıksal temel ve kişiliğin temel açıklayıcı ilke olduğu felsefî bakış açısidir. Personalizmin özü, hakikatin kişilerle ilgili, kişiler sayesinde ve kişiler için olmasıdır.³ Kişilikçilik, nihâî ontolojik gerçekliğin kişilik olduğunu, kişiliğin tüm şeylerin var olmalarını sağladığını öne sürer. Personalizme göre herhangi bir varlığın var olabilmesi ancak, ya bir kişi, ya da bir kişinin fiili veya deneyimi olması sayesinde mümkün olabilir.⁴

Personalistlerin çoğu, kişi kavramını, teistik görüşleri kişilerin bağımsızlığını tehdit eden monist görüşlerden ayırt etmek için kullanırlar.⁵ Zira kişilikçilik kısmen mutlak idealizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ve kişinin, ister Tanrı ister başka herhangi bir varlık olsun, mutlak bir bütünün bir özelliğinden ibaret olduğu düşüncesine itiraz eder. Bunun yerine, kişinin başka bir varlığa ya da ilkeye indirgenemez ve başka bir varlığın içinde eritemez nihâî gerçek olduğunu ve değerli olduğunu ileri sürer.⁶ Bu yüzden kişinin veya kişiliğin başka bir varlığa ya da ilkeye indirgenemeyecek nihâî gerçeklik olduğunu inkâr eden bir kimse personalist olamaz.⁷

Personalizm yalnızca metafizik bir doktrin değildir, ahlâkî imaları da bulunan bir öğretilerdir. Personalizm kişiyi kendisinin merkezî yorumlayıcı ilkesi yaptığı için, ahlâkî açıdan bütün kişilerin değerini ve kutsallığını vurgular.⁸ Personalizmin, metafizikçinin faaliyetinin kişilerin canlandırılması ve geliştirilmesine yönelik en önemli faaliyet olduğunda ısrar etmesinin bir sonucu olarak, ahlâkî personalizmin amaçlarından birisi, kişilerin değerini alçaltan ve ortadan kaldıran bütün davranışların ve uygulamaların kökünü kazıma konusunda bizi motive edecek bir yaşama ve düşünme yolu inşa etmektir. Personalizme göre, herhangi bir

¹ Burrow, Rufus, *Personalism—A Critical Introduction*, yay. Chalice Press, St Louis, Missouri, USA, 1999, s. 1.

² Dorrien, Gary John; *The Making Of American Liberal Theology: Idealism, Realism And Modernity 1900-1950*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, London, UK, 2003, s. 307.

³ Bkz. Deats, Paul; "Introduction To Boston Personalism", *The Boston Personalist Tradition In Philosophy, Social Ethics And Theology*, edited by DEATS, Paul & ROBB, Carrol; yay. Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 1986, s. 2.

⁴ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 247.

⁵ Long, Eugene Thomas; *Twentieth Century Western Philosophy Of Religion (1900- 2000)*, yay. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht & Boston & London, 2003, s. 204.

⁶ Burrow, a.g.e., s. 1.

⁷ Dorrien, a.g.e., s. 307.

⁸ Burrow, a.g.e., s. 1.

kişiyeye atfedilen kıymet ve değerye, ırk, cinsiyet, sınıf veya yaş ayrımı gözetilmeksizin zorunlu olarak bütün kişilere de aittir.¹

Personalist filozoflardan birisi olan Brightman'a göre personalizm, başlıbaşına orijinal bir sistem olmayıp, geçmişte kendisini monadoloji, spiritüalizm, yeni eleştirelçilik (neo-criticism), kişilikçi idealizm (personal idealism) ya da teleolojik idealizm gibi çeşitli isimler aracılığıyla gösteren bir anlayışa verilen son isimdir.² Brightman'ın bu tesbitini kısmen haklı buluyoruz. Zira yukarıda felsefe tarihi boyunca çağdaş personalizmin muhtevasının oluşumuna katkıda bulunan filozof ve anlayışlardan söz ederken de dikkat çektiğimiz gibi, çağdaş felsefedeki kişi kavramının içeriğini oluşturan bilinçli zekâ, akıl, irade vb. kavramlara "personalizm" bir terim olarak ortaya çıkmadan çok önce de temas edilmiş ve onlar ya da onları ima eden çeşitli kavramlar gerçekliğin özünü oluşturan temel ilke kabul edilmişlerdir. Kişilikçilik, felsefe tarihinde var olan bu kavram ve ilkelerin sistematize edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak personalizmin çağdaş felsefeye yaptığı katkılar gözardı edilerek, isim değişikliğinden ibaret kabul edilmesini de doğru bulmuyoruz.

Personalizmin tarihsel gelişimi incelendiğinde açıkça görülmektedir ki Bowne, kendi ifadesiyle "kabilenin ilki"³ yani personalizmin ilk kurucusu değildir. Az önce işaret ettiğimiz gibi personalizmin kurucusu ya da kurucuları 18-19. asır Alman filozoflarıdır. Böylece Bowne bir yandan, Almanya'da kendisinden dersler aldığı personalist filozof Lotze'la büyük ölçüde hemfikir olduğunu itiraf ederken, diğerye yandan hiç kimsenin öğrencisi sayılamayacağını beyan ederek kendisiyle çelişmektedir.⁴ Bowne'un personalizmini oluştururken beslendiği Avrupalı ve Amerikalı kaynaklar göz önünde tutulduğunda, Bowne'un ne dünyadaki personalizmin ne de Amerikan personalizminin başlatıcısı addedilemeyeceği âşikâr hale gelir. Bowne ancak, Amerikan Personalizmi'nin teşekkülünde rolü bulunan Boston Personalizmi adlı felsefe ekolünün kurucusu ve Amerika'da personalizmi sistem haline getiren kişilerden birisi olarak nitelendirilebilir.

Bowne'un kendisini yanlış tanıtmasına benzeyen bir başka hatalı tesbit, personalizmi kuran ve sistematize eden ilk kişinin Edgar Sheffield Brightman olduğu iddiasıdır.⁵ Ancak bu iddia da tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Brightman, Bowne'un talebesi olan Albert

¹ Burrow, *Personalism—A Critical Introduction*, s. 2.

² Brightman, Edgar Sheffield; "Personalism And The Influence Of Bowne", *The Personalist*, vol. 8, issue 1, yay. The University Of Southern California, Los Angeles, USA, January 1927, ss. 25-32.

³ McConnell, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, s. 280.

⁴ McConnell, a.g.e., s. 280.

⁵ Bkz. Gökalp, Nurten; *Edgar Sheffield Brightman'ın Personalizmi*, Atatürk Üniversitesi SBE Felsefe Anabilim Dalı'nda haz. basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1992, s. 1.

Cornelius Knudson'un öğrencisidir. Dolayısıyla Brightman ancak, kişilikçi felsefeyi Amerika'da sistemli bir şekilde ele alan akademisyenlerden birisi olarak nitelendirilebilir.

Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Bowne'un personalizminin anlaşılabilmesi, personalizmin çağdaş felsefedeki anlam ve öneminin idrakine bağlı olduğu için, bu konu başlığı altında şu ana kadar personalizmin tarihsel gelişimi, "personalizm" in ima ettiği anlamlar ve Bowne'un personalizminin çağdaş personalizm içindeki konumu hakkında bilgi vermeye çalıştık. Şimdi, düşünürün Tanrı anlayışının kavranabilmesi için ele alınması gerekli olan personalist felsefesinin içeriğini tanıtmaya gayret edeceğiz.

B) BOWNE'UN PERSONALİZMİ

Bowne'un felsefî sistemi; René Descartes'ın (1596-1650), Leibniz'in, Berkeley'in, Rudolf Hermann Lotze'un, Schleiermacher'in, William James'in ve bilhassa Kant'ın görüşlerinin terkibi mahiyetindedir. Bowne, Descartes'ın mutlak beden ve ruh düalizmini reddetmiş olsa da, Descartes'ın etkisiyle, ruhun varlığının doğrudan doğruya bilincin deneyimi olarak bilindiğini savunur. Leibniz'den ruhçu bireycilik ve özü itibarıyla aktif olan ruh teorisini alır. Berkeley'in aksine bilincin dışında bir nesnelere dünyasının varlığını tasdik edip, Lotze'un aksine iradenin özgürlüğüne ve ruhun ölümsüzlüğüne güçlü bir şekilde inansa da Berkeley'in ve Lotze'un etkisiyle, özbilinçliliğin bütün düşünmenin ve nesnelere dünyasının zorunlu önvarsayımı olduğunu iddia eder. Schleiermacher'in tesiriyle Bowne, dinin kaynağının dinsel tecrübe olduğunu söyler; William James'in metafizik karşıtı tutumundan sakınsa da, James'in etkisiyle pragmatik deneyime hakikatin bir ölçütü olarak değer biçer. O, Kant'ın bilinemez "kendinde şey"ini kararlı bir şekilde reddetmekle birlikte, onun eleştirel idealist epistemolojisini ve ahlâkî anlayışını alır.¹

Bowne'un temel ilgisi, bilimsel olmayan natüralizmin temelini sarsacak, hatalı doğaüstüçülüğü ortadan kaldıracak ve sonunda hem bilimin hem de dinin hakkını gözetecek bir felsefe ve din sistemini ayrıntılarıyla hazırlayıp ortaya koymaktır. O, bu görevin üstesinden gelmek için iki aşamalı bir yöntem kullanır. Bowne, metafiziğin problemleriyle ilgilenirken teorik düşünme dışında başka hiçbir araştırma vasıtasına sahip olmadığımızı kabul eder. Ona göre, anlaşılabilir dünya bir düşünce dünyasıdır yani düşüncede ve düşünme için var olur ve

¹ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony and Postmodernity: 1950-2005*, ss. 9-10.

insan düşüncesinin kategorileri, kozmik varlığın ilkeleriyle özdeştir.¹ Bu nedenle gerçeklik hakkında oluşturduğumuz kavramlar dışında onunla ilgilenmemizi sağlayacak hiçbir yöntem ve araca sahip değiliz.² Ancak, ahlakî ve dinî (teolojik) problemlerimizle ilgili olarak Bowne, tek başına akademik tefekkürün yeterli olamayacağı düşüncesinden hareketle teorik düşünmenin yanısıra ve o tefekkürden daha fazla pratik tecrübelerimize başvurmamız gerektiğini savunur.³ Bowne'a göre, gerçekliğin başka bir şeye indirgenmesi mümkün olmayan nihâî doğası son tahlilde teorik düşünme vasıtasıyla belirlenmek zorundadır.

Bowne'un bize bildirdiğine göre sağduyu her zaman, bir illüzyonlar değil gerçekler dünyasında yaşadığımızı gösterir. "Felsefenin, hayatı, tarihi, umutları, korkuları, çabaları ve duyguları olan bu beşerî dünyayla başlaması gerekir."⁴ Bu tecrübe dünyası, güvenilir olma ya da herhangi bir şeyin pratik açıdan üzerine bina edilebilmesi anlamında gerçektir.⁵ O, bizim ona verdiğimiz isim tarafından değiştirilmez,⁶ çünkü o, her ne ise odur.⁷ Bununla birlikte deneyim hakkında düşündüğümüzde, kendimizi deneyimle sınırlandıramayacağımızı ve düşünmenin zorunlulukları tarafından tecrübenin gerçekliğini ya da güvenilirliğini tesis etmek için değil fakat açıklanması ve anlaşılması için onun ötesine geçmeye zorlandığımızı anlarız.⁸ Tecrübeye tatmin edici bir açıklamayı ancak tecrübeyi aşan bir düşünce sistemi getirebilir ve onu anlaşılabilir bir bütüne entegre edebilir.

Bowne'un anlayışına göre tecrübemizi inceledikçe, şeylerin çeşitli yollarla birbirlerine bağlı olduklarını ve olayların belli kurallara göre biraraya geldiklerini keşfederiz. Bu tekdüzelikler gözlem ve deneyle araştırılabilir, onlar hakkındaki malumat da hayatımıza rehberlik eden en yüksek pratik değer bilgisidir.⁹ Şeylerin çeşitli yollarla ayrılmaz bir şekilde mekânda ve zamanda birlikte var olduğunu keşfettikten sonra onların ne anlama geldiğini ve evrendeki sürecin altında yatan sebebin ne olduğunu bilme ihtiyacı hissederiz.¹⁰ Bu yüzden deneyimin daha yüksek seviyeli yorumu olan felsefe, deneyimin anlam ve öneminin tam olarak

¹ Bowne, Borden Parker; *Theism*, yay. American Book Company, New York, USA, 1902, s. 138, 132; ayrıca bkz. Kawaguchi, Ukichi; *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God—A Study In Contemporary Interpretations Of God In Terms Of The Doctrine Of Evolution*, yay. The University Of Chicago Libraries, Chicago, USA, 1916, s. 48.

² Bowne, Borden Parker, *Metaphysics*, yay. Harper and Brothers, New York and London, 1898, s. 3.

³ Bowne, a.g.e., s. 411 vd., 427, 429; *Theism*, s. 261 vd., 320-321; bkz. Kawaguchi, a.g.e., s. 48.

⁴ Bowne, *Personalism*, yay. Houghton Mifflin And Company, Boston and New York, USA, 1908. s. 24; ayrıca bkz. Werkmeister, William Henry; *A History Of Philosophical Ideas In America*, yay. The Ronald Press Company, New York, USA, 1949, s. 118.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 27, 29; Werkmeister, a.g.y.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 31; Werkmeister, a.g.y.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 25; Werkmeister, a.g.y.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 32; Werkmeister, a.g.y.

⁹ Bowne, a.g.e., s. 37; Werkmeister, a.g.y.

¹⁰ Bowne, a.g.e., s. 40; Werkmeister, a.g.y.

anlaşılması için kaçınılmazdır.¹ Tecrübeyi felsefi açıdan derinlemesine düşündüğümüzde doğrudan tecrübenin gelip geçici olup devamlılık göstermediğine dair izlenimin, süreklilik arzeden ve kalıcı bir dünya olarak yorumlanabilmesinin ancak akla dayalı ilkeleri ya da kategorileri olan kalıcı bir kişi sayesinde mümkün olabileceğini ve kişi ortadan kalkarsa geriye sadece akla uygun bir içerikten yoksun anlaşılmaz bir izlenimler yığınının kalacağını keşfederiz.² Başka bir deyişle kişi, tüm bilginin ve tüm yorumlamanın zorunlu önvarsayımdır.

Düşünre göre kişinin tecrübeyi yorumlama görevi esnasında kullandığı kategoriler, aslında kendi içlerinde zihinsel düzenleme biçimlerinden ibarettir ve yalnızca ortaya konulan tecrübenin kendisi aracılığıyla düzenlendiği formun reçetesini sunarlar. Kategoriler, tecrübenin içeriğini meydana getirmezler, konuştuğumuz zaman nasıl konuşacağımızı formüle eden ama kendi başlarına somut hiçbir muhtevası olmayan gramer kuralları gibidirler.³ Bu kategorilerin kendi kendimizi canlı bir şekilde tecrübe edişimizde gerçekleştiklerini ancak onlar biçimsel anlamları dışında başka bir anlam kazandıkları ya da sözlü karşılıklardan ibaret olma durumunu aşan bir şeye dönüştükleri zaman keşfederiz.⁴

Bowne, metafiziğini böyle bir epistemoloji üzerine inşa ederek bilginin imkânı ve tabiat hakkındaki o görüşten hareketle personalist öğretisini destekleyen deneyim olgularına ulaşmaya çalışır. Düşünür, biz insanlar açısından deneyim dünyasının yalnızca onu kendisi aracılığıyla düşünmemiz için yeniden ürettiğimiz akıl sayesinde var olduğu ve o deneyim dünyasının bizden bağımsız bir şekilde ancak temelindeki Zekâ ve ifade ettiği zekâ ürünü tabiat sayesinde var olduğu tesbitinde bulunur.⁵ Bu husus Bowne'un felsefesinde çok önemlidir ve onun personalizminin can alıcı noktasını oluşturur. Bowne, bu tesbitini tesis edebilmek için öncelikle, gerçekliğin idrak edilebilmesi için önümüzde sadece iki temel düşünce olduğunu savunur. Gerçeklik ya bir "mekân-zaman varlığıdır" ya da kendi kendisinin bilincinde olan bir varlıktır. Bunun haricinde başka herhangi bir kavram, karşılığı olmayan bir söz yığınınından ibarettir. Daha sonra Bowne, Kant'ı izleyerek, mekân ve zamanın aslında gerçek olmadığını ve bu yüzden mekân-zaman varoluşunun sadece zekâ için ve zekâ sayesinde var olan görüngüsel (phenomenal) bir varlık ileri sürer. Böylelikle personalizmi destekleyen delillerden birisi inşa edilmiş olur.⁶

Bowne'un personalist anlayışını temellendirebilmek için izlediği yöntemlerden birisi de

¹ Bowne, *Personalism*, s. 45; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 118.

² Bowne, a.g.e., s. 69; Werkmeister, a.g.e., s. 119.

³ Bowne, a.g.e., s. 100; Werkmeister, a.g.y.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 102; Werkmeister, a.g.y.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 110; Werkmeister, a.g.y.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 158; Werkmeister, ss. 119-120.

nedensellik kavramına müracaat etmektir. Bu kavramın Bowne'un felsefesinde özel bir yeri vardır. Bowne'un bildirdiğine göre nedensellik yani sebep-sonuç ilişkisi, âlemdeki değişimlerin gerekçesidir¹ ama olgular arası karşılıklı bağımlılıkla ilgili olan tümevarımsal yani bilimsel anlamdaki nedensellikle tüm olguların kaynağı ve kökeni olan dinamik anlamdaki nedenselliğin yani üretken verimliliğin birbirinden ayrılması gerekir.² Bilimsel ya da mekanik sebep-sonuç ilişkisinde “olmuş olan”, “olan”ı belirler; iradeye dayalı sebep-sonuç ilişkisinde ise hür zekâ olacak olanları seçer ve onların gerçekleşmesi için çalışır. Bu anlayışlar arasında bir karar vermek durumundayız.³

Bowne'un tesbitine göre, söz konusu kararı vermek zor olamaz çünkü nedensel düşünce, eğer azamî öneme sahip olması gerekiyorsa şartlar dizisi içinde kusursuzluğu gerektirir, halbuki mekanik anlayışlarda nedensel düşünce asla kusursuz hale gelip mükemmelleşemez.⁴ Mekanik neden-sonuç ilişkisinde kesinlikle gerçek bir ilk olamaz; zira sebep-sonuç silsilesi, geçmişe doğru gidildiğinde de geleceğe bakıldığında olduğu kadar sonsuzdur. Ancak iradî nedensellikte eylemi kişiliğe ait amaca ve iradeye dayandırırız ve geriye doğru gidiş orada son bulur.⁵ Bu sebeple hür iradeden kaynaklanan sebep-sonuç ilişkisi olaylar zincirine gerçek bir başlangıç temin eden yegâne başlangıçtır. Dahası, iradî sebep-sonuç ilişkisi, hakkında tecrübe sahibi olduğumuz ve bu nedenle somut ve anlaşılabilir bir fikir oluşturabileceğimiz biricik sebepliliktir.⁶ Burada çokluğu teklik içerisine yerleştiren ve buna rağmen hâlâ tek kalmaya devam eden bir teklik vardır. Burada plan kuran, sonuçları önceden gören ve onların gerçekleştirilmesi uğrunda kendi kendisini yöneten kalıcı bir güç vardır. Burada kendi kendisiyle özdeş bir zekâ olup, neden olduğu ve yönettiği değişimler karşısında aynı kalan bir sebep vardır. İşte bu, sebep düşüncesinin taleplerini karşılayan,⁷ tüm evrene tatmin edici bir açıklama getiren, hürriyete ve hür iradeye izin veren yegâne anlayıştır; özgürlük, aklın kendi kendisini mahvetmesini engelleyen tek çözümdür.⁸ Hata bile yalnızca hürriyet temeli üzerinde mümkündür, özgürlüğün imkânı olmazsa hakikat anlamını kaybeder.

Bowne'un, personalizmini destekleyen bir başka delili, evrenin tek ve kendi kendisiyle özdeş olduğu iddiasından yola çıkar. Bowne, şey dünyasında rastladığımız özdeşliklerin mantıksal anlamın biçimsel özdeşliklerinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır.

¹ Bowne, *Personalism*, s. 165; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 120.

² Bowne, a.g.e., s. 116; Werkmeister, a.g.e., s. 120.

³ Bowne, a.g.e., s. 180; Werkmeister, a.g.y.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 185, 191; Werkmeister, a.g.y.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 191; Werkmeister, a.g.y.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 196; Werkmeister, a.g.y.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 197; Werkmeister, a.g.y.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 200; Werkmeister, a.g.e., s. 121.

Onların varoluşsal bir gerçekliği yoktur. Herhangi bir yerde bulabileceğimiz yegâne somut özdeşlik, bilinçli öznenin kendisiyle olan özdeşliğidir. Fakat bu özdeşlik, herhangi bir varlığın sabit ve değişmez özü olarak değil, zekânın tecrübesi sayesinde gerçekleşen kendi kendisiyle özdeşliği olarak görülmelidir.¹ Bu özdeşlik anlayışı nihâî bir varlık kategorisinin ihtiyaçlarını tek başına karşılar. Bowne'a göre kişilikçi olmayan anlayışlarda değişim ve ayniyet probleminin çözümü yoktur. Fakat eğer nihâî gerçeklik kişilik açısından yorumlanırsa, güçlükler ortadan kalkar.

Bowne'a göre âlemi anlamamızın anahtarı olan kişi, soyut bir şekilde ele alınmamalıdır. O, kendisiyle birlikte yönettiği, egemen olduğu ve kontrol ettiği tecrübelerinin tam ortasında yer alan canlı bir kişidir. O, şifâhî bir soyutlamalar meselesi değildir, “ben” ya da “benim” dediğimizde tecrübe ettiklerimizin tümüdür.² O, kendiliği, kendi kendisinin bilincinde olmayı, iradeyi ve bilme gücünü ima eder.³

Düşünürün bakış açısına göre yaşadığımız dünya, kişilikli yani Üstün Kişilik'in tezahürü olan ve sosyal bir dünyadır. Biz ve komşularımız gerçekliği sorgulanamayacak olan olgularımız⁴ ve dünya bizim ortak tecrübemizdir. Dünya, karşılıklı anlamanın yer aldığı ve hayatın o büyük faaliyetinin devam ettiği yerdir.⁵ O, insanları yani kişileri meydana getiren bir dünyadır.

Kısacası Bowne'a göre gerçekliğin düşünme tarafından keşfedilen temel doğası bilinçli zekâ veya kişiliktir. Ona göre, “dünyanın tamamı düşünülen bir dünyadır yani yalnızca zekâ aracılığıyla ve zekâ ile ilişkili olarak var olan bir dünyadır. Zekâ yegâne ontolojik gerçekliktir.⁶ Bu bilinçli zekâ, akıl ya da kişilik tüm gerçekliğin açıklanamaz önvarsayımdır,⁷ o, evrenin temel doğasını oluşturur. Evrenin en son ve en yüksek doğası, sonsuz bir akıl ve sonlu akıllardan meydana gelir. Burada; nihâî gerçekliğin, başında bulunan bir Üstün Kişiyile birlikte bir kişiler dünyası olduğu teorisinde, Bowne'un kişilikçi idealizmi ortaya çıkar.⁸ Bowne'un sistemi; bütün gerçekliğin kişiliğe bağlı olduğunu kabul ettiği için idealist, gerçekliği bir kişiler

¹ Bowne, *Personalism*, s. 123; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 120.

² Bowne, a.g.e., ss. 262-263; Werkmeister, a.g.e., s. 121.

³ Bowne, a.g.e., s. 266; Werkmeister, a.g.y.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 20; Werkmeister, a.g.e., s. 119.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 21; Werkmeister, a.g.e., s. 119.

⁶ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 423; *Theory of Thought and Knowledge*, yay. Harper & Brothers, New York, USA, 1897, s. 50; ayrıca bkz. Kawaguchi, a.g.e., s. 49.

⁷ Bowne, *Theism*, ss. 152-153, 168-169; bkz. Kawaguchi, a.g.y.

⁸ Bowne, *Personalism*, s. 277 vd.; ayrıca bkz. Kawaguchi, a.g.y.

topluluğu olarak tasavvur ettiği için de pluralisttir.¹ Bu gerçeklik anlayışından hareketle Bowne, Tanrı öğretisini kurar.

Önsözde de belirttiğimiz gibi Bowne, benimsemiş olduğu Tanrı tasavvurunu dinin Tanrısı diye tavsif ederek,² zihnindeki dinî Tanrı anlayışının metafiziksel ve ahlâkî boyutları hâiz bir tasavvur olduğunu vurgular. Bowne'un Âlemin Sebebi'nin tekliği, zekâsı, kişiliği, kudreti, değişmezliği, ezelilik ile ebedîliği ve ilmi hakkındaki görüşleri, onun ulûhiyyet anlayışının metafiziksel yönünü, ahlâkîliği hakkındaki kanaatleri ise onun dinsel Tanrı tasavvurunun ahlâkî yönünü oluşturur.³ Tezimizde, Bowne'un Tanrı anlayışını mümkün merteye onun tasnifine ve konuları işleyiş biçimine uygun olarak ele almak istediğimiz için, Bowne'un Tanrı tasavvurunu; "1. Bowne'da Tanrı'nın Metafiziksel Yönü" ve "2. Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü" adlı iki ayrı bölüm halinde inceleyeceğiz. Düşünürün Evrenin Sebebi'nin tekliği, zekâsı, kişiliği ve Tanrı'nın metafizik sıfatları olarak nitelediği kudret, değişmezlik, ezelilik-ebedîlik ve ilim sıfatları hakkındaki görüşlerini "Bowne'da Tanrı'nın Metafiziksel Yönü" adlı 1. bölümde, Tanrı tasavvurunun ahlâkî boyutunu ise "Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü" adlı 2. bölümde irdelleyeceğiz. Planımıza uygun olarak öncelikle, tezimizin, filozofun Tanrı problemine genel yaklaşımını ve Tanrı tasavvurunun metafiziksel yönünü anlatmaya çalışacağımız "Bowne'da Tanrı'nın Metafiziksel Yönü" başlıklı 1. bölümünü ele alacağız.

¹ Farrell, James J.; *The Spirit Of The Sixties: Making Postwar Radicalism*, yay. Routledge, New York, USA, 1997, s. 12.

² Bowne, *Theism*, s. 248.

³ Bowne, a.g.e., ss. 248-249.

BİRİNCİ BÖLÜM

BOWNE'DA TANRI'NIN METAFİZİKSEL YÖNÜ

Tanrı problemi, sistematik felsefenin ontoloji bölümünün en önemli kısmını meydana getirmektedir. Bunun yanı sıra, bilgi ve ahlâk felsefesinin de konuları arasına girmiştir. Genel anlamda “dinin felsefi açıdan ele alınması” ya da “din hakkında bir düşünme ve tartışma” olan din felsefesinin de ana problemlerinden birisidir.¹

Bowne'un Tanrı tasavvurunun anlaşılabilmesi için, öncelikle düşünürün Tanrı problemini ele alırken izlediği yöntem ve prosedürün safhaları hakkında bilgi verilerek, onun Tanrı Problemine ilişkin genel perspektifinin ortaya konulması önem arz etmektedir.

I- BOWNE'UN TANRI PROBLEMİNE GENEL YAKLAŞIMI

Bowne, insan aklının kendisini gerçekleştirebilmesi, koruyabilmesi ve varlığını sürdürdürebilmesi için teleolojik karakterli bir takım postülaların kabul edilmesinin zorunlu olduğu görüşündedir.² Bowne'a göre hayatımızı her bakımdan ilgilendiren bu temel postülalardan birisi teizm postülasıdır. Teizm postülası; her ne kadar ispatlanamıyor olsa da mükemmel bir varlığın yani “zekî, kişilikli ve ahlâklı bir Tanrı'nın var olduğu”nun kabulüdür.³

Bowne, Kant'ın tesiriyle ilkesel olarak kozmolojik ve teleolojik delillerin ontolojik delile dayandığını ve Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir şey ispat etmediklerini kabul eder. Zaten ona göre teizmin temel amacı da Tanrı'nın varlığını ispat etmek değildir. Teizmin temel amacı; hayatın ve evrenin yalnızca teizm postülası sayesinde anlam kazanacağını dolayısıyla teizm postülasına dayanmaksızın metafiziğin, epistemolojinin, ahlakın ve hayatın diğer problemlerinin çözülemeyeceğini göstermektir.⁴ Teizm bir postüla olarak her türlü ilgi alanımızın temeline yerleştirilmediği takdirde yaşamın ve kâinâtın anlamsızlaşıp hayata ve bileşenlerine dair problemlerin çözümsüz kalmasının sebebi ise; ahlâkî ve dinî ilgilerimiz kadar teorik yani bilimsel ve felsefi ilgilerimizin de varlıklarını teizme borçlu olmalarıdır. Bowne, bu tesbitleri doğrultusunda Kant'tan farklı olarak, teist imanın temelsiz olduğu ve teistik delillerin hiçbir işe yaramadığı sonucuna varmak yerine, “teizmin bütün hayatımızın, inkâr edildiği

¹ Bkz. Dalkılıç, Bayram; *20. Yüzyılda Bir Ateist: Bertrand Russell*, Kendözü Yay., Konya, 2000, s. 45.

² Bowne, *Theism*, s. 147.

³ Bowne, Borden Parker, *Philosophy Of Theism*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1887, Preface, ss. iii-iv; *Theism*, Preface, ss. iv-v.

⁴ Bowne, *Theism*, Preface, ss. iv-v; *Philosophy Of Theism*, Preface, ss. iii-iv; ayrıca bkz. Burnell, H. Pannill; *The Religious Faith Of John Fiske*, yay. Duke University Press, Durham, USA, 1957, s. 211.

takdirde tüm ilgilerimizin mahvına yol açacak ve her şeyde içkin olan temel postülası olduğu” tezini temellendirmeye çalışır.¹ Bu bağlamda, ispat edemediğimiz yerde inanma tutumu ile gizli bir inanma ve irade ögesinin sadece dinde değil, ister bilimsel ister felsefî olsun bütün teorik düşünmemizde mevcut olduğunu gösterme çabası, Bowne’un teizmde önemli bir yer işgal eder.²

Düşünür, teizm postülasının hayatımızın ve bütün ilgi alanlarımızın temelini oluşturan bir postüla olduğu tezini benimsetme hedefine ulaşabilmek için, Tanrı’nın var olduğuna inanan bir kimsenin, inancını destekleyen ve açıklayan bazı gerekçeler öne sürme hakkının var olduğunu savunur.³ Ancak Bowne’un teistlerin teizm postülasını destekleyen gerekçeler öne sürme hakkına sahip oldukları düşüncesinin, bazen onu kendi kendisiyle çelişme pahasına, Tanrı’nın, hakkında bir şeyler bilinebilecek bir varlık olduğunu savunmaya sevkettiği görülmektedir. Nitekim Bowne bazı eserlerinde, sonlu, eksik ve yetersiz olsa da Tanrı’ya dair bazı gerçekleri bildiğimiz tezini ortaya atar.⁴ Bu kanaat, onun Tanrı tasavvuru içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu inancı nedeniyle düşünür, Tanrı hakkında hiçbir şey bilinmeyeceğini iddia eden anlayışlara karşı çıkar. Bunlar arasında en çok da Spencer’a ve onun Tanrı’nın zekâ ve kişilik de dahil olmak üzere her türlü sıfattan yoksun bir bilinemez olduğu görüşüne hücum eder. Bowne, Spencer’ın, hakkında hiçbir şey bilinemeyen Tanrı anlayışına zıt olarak, evren tarafından bildirilen zekî ve bilinebilir bir Tanrı anlayışı ortaya koyar. Ancak Bowne, Tanrı’nın bilinebilir bir varlık olduğunu söylerken Tanrı’ya dair herşeyi bilebileceğimizi iddia etmez. Düşünür, gerçeklik hakkındaki bilgimizin eksik, kusurlu ve yetersiz olduğunu kabul eder ancak hakikate dair bilginin tamamen yanlış olduğunu ilan etmenin de dine zararlı ve din açısından ölümcül olduğunda ısrar eder. Bu yüzden Tanrısal doğa hakkında herşeyi bilebileceğimiz iddiasını da hiçbir şey bilemeyeceğimiz görüşünü de reddeder.⁵

Bowne, insanoğlu tarafından benimsenen Tanrı tasarımlarını; dinî ve dinî olmayan Tanrı öğretileri olmak üzere iki kategori halinde tasnif ederek, dinî olmadığını belirttiği Tanrı

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, Preface, ss. iii-iv; *Theism*, Preface, ss. iv-v.

² Bowne, *Theism*, Preface, s. v.

³ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 64.

⁴ Bkz. Bowne, Borden Parker, *The Philosophy Of Herbert Spencer: Being An Examination Of The First Principles Of His System*, yay. Nelson and Phillips, New York, USA, 1874, s. 72, *Kant And Spencer—A Critical Exposition*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston and New York, USA, 1912, s. 251, 254-256, 285; *Metaphysics*, 1898, s.115.

⁵ Bowne, *The Philosophy Of Herbert Spencer*, ss. 72-76; Burrow, Rufus; “Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, editor: Williamson, Clark M.; yay. Christian Theological Seminary, Autumn 1992, Indianapolis, Indiana, USA, s. 383.

doktrinlerini bazen felsefî,¹ bazen kuramsal,² bazen de metafiziksel Tanrı anlayışları olarak adlandırır.³ Bowne'a göre dinsel olmayan Tanrı anlayışları, Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını gözardı edip yalnızca metafiziksel sıfatlarını dikkate alan doktrinlerdir. Dinî Tanrı anlayışları ise Tanrı'nın hem metafizik hem de ahlâkî sıfatlarını ihtiva eden tasavvurlardır.⁴

Bowne, savunduğu felsefî Âlemin Sebebi (Tanrı) anlayışının, benimsediği dinî Tanrı anlayışına yaklaşmakla başladığını⁵ ve dinin Tanrısı'na ulaşmayı arzu ettiğini belirterek,⁶ eksiksiz olduğunu düşündüğü zihnindeki dinsel Tanrı anlayışını felsefenin imkânlarından yararlanarak inşa etmeyi hedefler.⁷ Düşünür, bu hedefine ulaşma çabasında bilinçli bir şekilde sistemli ve yöntemlidir. O, ilk olarak felsefenin Bir'ini kurmaya ve ardından Onun bölünmez ve tek olduğunu göstermeye çalışır. Bu aşamada söz konusu "Bir" için Tanrı kavramını kullanmanın yanlış olduğunu düşünmese de, Tanrı yerine "Evrenin Sebebi" demeyi tercih etmektedir. Zira o, diğer nitelik ve sıfatları göz ardı edilip sadece tekliğine vurgu yapılan bir Tanrı'yı, felsefenin "temel sebep", "içgüdü", "Bir" vb. kavramlarından ayırt etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.⁸

İkinci aşamada, Evrenin Sebebi'nin metafiziksel bir Tanrı olarak adlandırılabilmesi için, zekâsını ve zekâsına bağlı olarak kişilikli oluşunu temellendirmeye çabalar.⁹ Düşünüre göre bu aşama sona erdiğinde artık kuramsal düşünmenin Bir'i, Tanrı kavramıyla anılmayı hak etmeye başlar. Bu nedenle Bowne, Evrenin Sebebi ve Tanrı kavramlarını birbirinin yerini alabilir bir şekilde yani eş anlamlı olarak kullanmaya başladığını ilan eder.¹⁰

Filozof, üçüncü safhada Tanrı'nın diğer metafizik sıfatlarını saptamaya çalışır.¹¹ Ancak Bowne, bu aşamaya kadar ilerlettiği Tanrı tasavvurunun metafiziksel bakımdan "Tanrı" olarak adlandırılabilmesi görüşünde olsa da, Onun dinsel anlayışın ibadete lâyük Tanrısı olabilecek yeterliliğe henüz ulaşmadığı kanaatindedir. Çünkü Tanrı'nın, dinî boyutu da haiz bir Tanrı olabilmesi için; teklik, zekâ, kişilik ve diğer metafizik sıfatları ihtiva eden metafiziksel boyutunun yanısıra, ahlâkî bir Tanrı olma vasıflarını da taşıması yani dürüstlük ve sevgi gibi

¹ Bowne, *Theism*, s. 172.

² Bowne, a.g.e., s. 172.

³ Bowne, a.g.e., ss. 248-249.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 248-249, *Philosophy Of Theism*, ss. 211-212.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 172.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 248.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. iv-v, 248-249.

⁸ Bkz. Bowne, a.g.e., ss. 44-63; *Philosophy Of Theism*, ss. 41-62.

⁹ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 64-171; *Philosophy Of Theism*, ss. 62-139.

¹⁰ Bowne, *Theism*, ss. 172-173.

¹¹ Bkz. Bowne, a.g.e., ss. 172-198; *Philosophy Of Theism*, ss. 139-171.

bütün ahlâkî değerlere duyarlı bir Tanrı olması lazımdır. Düşünür, bunun için dördüncü adımda Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını ve dolayısıyla dinî anlayışın Tanrısının doğasını tesbit etmeye teşebbüs eder. Tanrı, şimdiye kadar zikredilen tüm nitelik ve sıfatlarıyla birlikte tasavvur edilirse Bowne'un Tanrı anlayışı, yani onun "dinin Tanrısı"¹ olarak nitelediği kavram ortaya çıkar. Artık bu Tanrı tasarımını, felsefede yer alan ve Tanrı'nın ahlâkî boyutunu ihmal eden yani din dışı diğer Tanrı tasavvurlarından ayırt etmek mümkün hale gelmiştir.²

Tezimizde Bowne'un yöntemini takip ederek önce düşünürün ulûhiyyet anlayışının metafiziksel yönünü ele almayı tasarlıyoruz. Bu konuya temas edebilmek içinse öncelikle Bowne'un din felsefesinde "Tanrı" kavramının yerine değinmemizin uygun olacağını düşünüyoruz.

II- TANRI KAVRAMI

Kavram; bir objenin, o nesneyi o nesne yapan temel niteliği ile zihinde meydana getirilen tasavvurudur. Kavram, bir ide, bir fikirdir; o düşünülebilen herhangi bir şeydir. Bu yönüyle kavram, bir şeye, yani objeye delâlet ve işaret eder.³ Başka bir tarife göre de kavram; bir varlığın özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da özelliklerin bir sözcükte düşünülmüş olan birleşimidir.⁴ Tanrı kavramı ise; Tanrı'nın özünü belirleyen, birbiriyle bağlantılı Tanrısalsal nitelik ve özelliklerin "Tanrı" sözcüğü içerisinde biraraya getirilmesidir.

Bowne, Tanrı kavramının evrensel bir kavram olduğu görüşündedir. Filozofa göre Tanrı terimiyle ifade edilmese de insanın mevcut olduğu her yerde doğaüstü kişilik kavramının bir çeşidine rastlanmaktadır. Tarih bize bunu göstermektedir.⁵ Evrensel bir kavram olduğu için Tanrı kavramının açıklanması önem arz etmektedir. Ancak düşünüre göre Tanrı kavramının aydınlatılması kolay bir iş değildir, başta Hristiyan vahyi olmak üzere pek çok ögenin dahil olduğu uzun ve karmaşık bir süreçtir. Bu sürecin tam ve kesin amacı; kendisinde doğamızın iradî, estetik, duygusal ve zihinsel tüm taleplerinin tanınıp gerçekleştirileceği dinî bir anlayışa ulaşmaktır. Çok çeşitli hisler, ilgiler ve yetiler Tanrı inancına ve dinî anlayışa sevkeder.⁶

Bowne'un anlayışına göre Tanrı fikrinin içeriği oluşturulurken, Tanrı kavramı, çok yönlü insan doğasının tüm taleplerini karşılayacak şekilde tanımlanmalıdır. Böyle şümüllü bir

¹ Bowne, *Theism*, s. 248.

² Bowne, a.g.e., ss. 248-249, *Philosophy Of Theism*, ss. 211-212.

³ Dalkılıç, *20. Yüzyılda Bir Ateist: Bertrand Russell*, s. 46.

⁴ Akarsu, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yay., 6. baskı, İstanbul, tarihsiz, s. 114.

⁵ Bowne, *Introduction To Psychological Theory*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1886, ss. 210-211.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 213.

tanımlama faaliyetinin gerçekleşmesi için, karmaşık doğamızın tüm unsurlarının hep beraber çalışması gerekir. Bowne, karmaşık doğamızı oluşturan unsurlar ifadesiyle beşerî tabiatımızı oluşturan akıl, vicdan, estetik doğa ve kalp yetilerini kasteder. Ona göre her bir yetinin kendi özel ideali vardır. Zihin teklifi talep ederek *Mükemmel Akıl* idealini, vicdan *Mükemmel Dürüstlük ve Kutsallık* idealini, estetik doğa *Mükemmel Güzellik ve Ahenk* idealini, kalp ise iyilik ve sevgi idealini ortaya koyar. Bütün bunlar, sahip olabileceğimiz diğer mükemmellik düşünceleriyle beraber hep birlikte ideallerin ideali, üstün ve eksiksiz tek bir Mükemmel Varlık kavramında yani Tanrı idealinde birleşirler. Tanrı ideali, tüm doğamızın idealidir yani ideallerin idealidir.¹

Bowne, insânî doğamızın taleplerinin, bilge ve kutsal bir sevgi Tanrısı idealinde birleştirilmesinin, yetilerimizin taleplerinin farkına varılıp güvence altına alınmalarına neden olacağı, bunun da bütün tabiatımızın barış halinde olmasını sağlayacağı görüşündedir. Düşünürüne göre böyle bir durumda zihin, kendisinin en yüksek desteğinin ve güvencesinin şeylerin kökeni olan Ezeli Akıl düşüncesinde olduğunu keşfeder. Vicdan, sarsılmaz bir doğruluk tahtı ve asla meydan okunamayacak ve taklit edilemeyecek bir Kutsal İrade düşüncesi içerisinde güvende olur. Estetik doğa, tam anlamıyla mutmain olur ve kalp, ölümsüz bir aşkın nesnel değerine yani Tanrı'ya sahip olur.² Bowne'un Tanrı kavramının içeriğinin oluşum süreci hakkındaki açıklamalarından, Tanrı kavramının meydana gelişini, akıl, vicdan, estetik doğa ve duygusal yapı gibi yeti ve ilgilerle yani kısacası insanın psikolojik yapısıyla izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Düşünürün bu tutumu, onun bu konuda Berkeley'den etkilenmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Berkeley, Tanrı hakkında sahip olduğumuz tüm kavramların, mükemmel hale getirilerek bizzat kendi ruhumuz üzerinde derinlemesine düşünmekle elde edildiğini savunur.³

Bowne'un eserlerinde, Tanrı kavramına ve Tanrı'nın niteliklerine işaret eden birçok terime rastlamak mümkündür. Infinite (Sonsuz), One (Bir), Absolute (Mutlak), Supreme Intelligence (Üstün Zekâ), Supreme Reason (Üstün Akıl), Creator (Yaratıcı), World-Ground (Dünya-Sebebi) kavramları, Bowne'un Tanrı'yı ifade etmek üzere sıkça kullandığı kavramlardır. Düşünür bazen de, "Supernatural Personality" (Doğüstü Kişilik)⁴ ile "The Great

¹ Bowne, *Introduction To Psychological Theory*, ss. 212-213; *Philosophy Of Theism*, ss. 20-21; ayrıca bkz. Steinkraus, Warren E.; "A Century Of Bowne's Theism", *Personalism Revisited-Its Proponents And Critics*, Buford, Thomas O.; Oliver, Harold H.; yay. Rodopi, Amsterdam & New York, 2002, s. 18.

² Bowne, *Introduction To Psychological Theory*, ss. 212-213.

³ Steinkraus, a.g.e., s. 18.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 210-211.

And Everlasting Worker” (Yüce ve Ebedî İşçi) terimlerini Tanrı’ya işaret etmek amacıyla kullanır.¹

Bunlar arasında düşünürün en fazla kullandığı kavram, (World-Ground) kavramıdır. Bowne’un bu kavramı benimserken hocası Lotze’dan etkilenmesi kuvvetle muhtemeldir çünkü Lotze da Bowne gibi “World-Ground” kavramını Tanrı’yı ifade etmek amacıyla kullanmaktadır.² “World-Ground” kavramı Türkçe’ye birebir çevrildiğinde “Dünyanın Sebebi” şeklinde ifade edilebilir. Ancak düşünürün buradaki “world” kelimesini evren anlamında, “ground” kelimesini de sebep, gerekçe anlamında kullanması ve Bowne hakkında araştırma yapan bazı felsefecilerin, Bowne’un “World-Ground” terimini “İlk Sebep” (The First Cause) anlamına gelecek şekilde kullandığı tesbitinde bulunması³ nedeniyle, tezimizde world-ground terimini “Evrenin/Âlemin Sebebi” terimiyle karşılamayı uygun bulduk.

Bowne’un anlayışına göre Tanrı, evrenin sebebidir ancak felsefî literatürde yer alan her “evrenin sebebi” kavramı, Tanrı değildir. Çünkü felsefede evrenin sebebi olarak nitelendirilen ama Bowne’un anladığı anlamda Tanrısal niteliklere sahip olmayan temel sebep ya da ilk sebep kavramları da mevcuttur. Evrenin Sebebi (World-Ground), evrenin nedeni ve açıklayıcı ilkesidir yani tüm varlıkların kendisi sayesinde meydana geldikleri temel sebeptir.⁴ O, tüm varlıkların temel ilkesidir, sonlunun kendi kendisine yeten kaynağıdır. Diğer herşeyin sebebi bu varlıktadır. O, evrendeki düzenin ve bütün yasalarının, ilkelerinin, bütün tezâhürlerin ve bütün hareketin kaynağıdır⁵ ve mekânsal ya da mekanik olarak düşünülemez.⁶ Düşünür, Tanrı hakkındaki görüşlerini çoğu kez bu sözünü ettiğimiz World-Ground (Evrenin Sebebi) kavramı aracılığıyla açıklar.

Bowne’un felsefesinde Tanrı kavramının nasıl ele alındığına temas ettikten sonra şimdi onun Tanrı tasavvurunun metafiziksel boyutunu ve safhalarını ele almayı planlıyoruz. Bowne’un Tanrı’ya atfettiği sıfatlardan Tanrı’nın ahlâkî doğasını ilgilendiren nitelikler haricindeki sıfatların, düşünürün Tanrı tasavvurunun metafiziksel yönünü başka bir ifadeyle Bowne’un zihnindeki Tanrı’nın metafizik doğasını oluşturduğuna⁷ daha önce dikkat çekmiştik.

¹ Bowne, Borden Parker; *The Essence Of Religion*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston and New York, USA, 1910, s. 254; ayrıca bkz. MacQuarrie, John; *Twentieth Century Religious Thought; The Frontiers Of Philosophy And Theology, 1900-1960*, yay. Harper & Row, New York, USA, 1963, s. 66.

² Brightman, Edgar Sheffield, “Absolute”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: Ferm, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 2.

³ Bkz. a.g.y.; Bertocci, Peter Anthony; *Introduction To The Philosophy Of Religion*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1951, s. 280.

⁴ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 94-96, 104-107.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 131, 132-133; *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882, s. 144.

⁶ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 341.

⁷ Bowne, *Theism*, ss. 248-250.

Düşünürün Tanrı tasavvurunun metafiziksel yönünü tesis etme sürecinin ilk evresini; onun, felsefenin Bir'ini kurma ve ardından Onun bölünmez ve tek olduğunu gösterme çabalarının teşekkül ettirdiği “Âlemin Sebebi'nin Tekliği” meselesine yaklaşımı oluşturur. Bu yüzden Bowne'un planına uygun olarak, öncelikle onun “Evrenin Sebebi'nin Tekliği” hakkındaki görüşlerini ortaya koymağa çalışacağız.

III- EVRENİN SEBEBİ'NİN TEKLİĞİ

Düşünür, bu aşamada söz konusu “Bir” için Tanrı kavramını kullanmanın yanlış olduğunu düşünmese de, Tanrı yerine “Evrenin Sebebi” demeyi tercih etmektedir. Zira o, yalnızca tekliğinden söz edilip diğer sıfatları görmemezlikten gelinen bir Tanrı tasavvurunun, henüz felsefedeki “temel sebep”, “içgüdü”, “Bir” vb. kavramlardan ayırt edilebilecek durumda olmadığını düşünmektedir.¹

Evrenin Sebebi'nin tekliği kavramına pek çok anlamın yüklenmesi mümkün olmakla birlikte, kanaatimizce bunlardan Bowne'un benimsediği ve aşağıda ortaya koyacağımız anlama en yakın olanı, John Dewey (1859-1952) tarafından ifade edilmiş olanıdır. Dewey'e göre biçimsel olarak teklik; kendisinin failliği sayesinde, türetilmiş varlıkların varlıklarını sürdürdüğü ve tek, bölünmez bir gerçeklik olarak var olan ya da düşünülen her şey anlamına gelir.²

Bowne'un anlayışına göre gerek antik çağın gerekse modern çağın düşünürlerinin çoğunluğu, evreni ya da tüm varlığı tek ilke veya sebeple açıklama anlamına gelen bir monizmi benimsemiş, pluralizmi reddetmiştir. Ancak düşünüre göre, her ne kadar kendilerini monizm olarak nitelendirse de modern çağın teist ya da ateist sistemlerinin çoğu, gerçek bir monizmin nasıl olması gerektiği konusunda doğru bir yaklaşım ortaya koyamamışlardır.³ Hatalı monizm anlayışlarına örnek olarak monizmi panteizm ya da materyalizm anlamına gelecek şekilde yorumlayan öğretileri veren ve bu tür doktrinlerden sakınılması gerektiğini düşünen Bowne, doğru ve makbul bir monizmin, evrenin sebebini evrene bağımlı kılmaksızın ve onunla özdeşleştirmeksizin âlemin sebebini tekliğini güçlü bir şekilde savunması gerektiği görüşündedir.⁴

¹ Bowne, *Theism*, ss. 50-63; ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 48; Burrow, *Personalism—A Critical Introduction*, s. 140.

² Dewey, John; “Unity (and Plurality)”, *Dictionary of Philosophy and Psychology—vol. 2*, editor: Baldwin, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 734.

³ Bowne, *Theism*, s. 50; *Philosophy Of Theism*, ss. 46-47.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 50-51.

Bowne'un yaklaşımına göre, âlemin sebebinin evrenden bağımsız olduğunu bildiren bir monizm üzerinde uzlaşan felsefeciler, evrenin bir sebebinin var olduğu ve bu sebebin tek olduğu anlayışına ulaşmanın yöntemleri konusunda uzlaşmamışlardır. Kant'ın etkisiyle, başarısız birer örnek olarak nitelediği geleneksel teistik delillerin terk edilmesi gerektiğine inanan Bowne, bu gerekçeyle bizi evrenin sebebinin varlığına ve birliğine ulaştırabilecek en uygun hareket ya da başlangıç noktasının başka bir ifadeyle yöntem ya da delilin bulunması gerektiği görüşündedir.¹ Bowne'a göre bu en uygun başlangıç noktası, Alman personalizminin önde gelen isimlerinden Lotze'dan aldığı² ve Lotze kadar esaslı hale getirdiği³ etkileşim delilidir.⁴ Bowne'a göre, geleneksel şekilleri bakımından kozmolojik delil pek çok itiraza açık olduğu için, yapısında değişikliğe gidilmiş ve kozmolojik delilin modern bir üslupla ele alınmış bir biçimi olan etkileşim delili ortaya çıkarılmıştır.⁵

Etkileşim delilinin hareket noktası kabul edilip önemli addedilmesi, sadece Bowne ve hocası Lotze'a mahsus bir tavır olmayıp, personalist felsefenin karakteristik özellikleri arasında yer alır. Personalist metafizik genellikle, etkileşen ve iletişim halinde bir evren tasarımı ortaya koyar.⁶ Nitekim 26 Aralık 1940'da Philadelphia'da personalistlerce düzenlenen bir toplantıda, personalizmin ilkeleri olarak kararlaştırılan prensipler arasında "etkileşim ilkesi"nin yer alması personalizm ekolünün bu niteliğine verilebilecek güzel bir örnektir. Söz konusu toplantıda personalizmin ilkeleri arasında, "etkileşim ilkesi"nin yanısıra, "yaratılmış kendilerin etkileşimlerinin, birbirlerine yönelik nedensel etkilere değil, kendisi sayesinde faaliyette buldukları Tanrı'ya bağlı olduğu" şeklinde tarif edilen "occasionalism ilkesi"nin de zikredilmesi,⁷ etkileşime önem atfetmenin personalizmin karakteristik bir özelliği olduğu tesbitimizi doğrulayan bir tutumdur.

Bowne'a göre etkileşim delilinin hareket noktası, nesnel bilme sürecinin postülalarında bulunur.⁸ Düşünürü göre "bilme" olarak adlandırılan etkinliğin ve sürecin gerçekleşebilmesi için; bilme faaliyetinin varlığının ve devamlılığının, her ne kadar kendilerini deneysel olarak ispatlayamasak da belirli postülaların varlığına bağlı olduğunu şartsız kabul etmemiz gerekir. Aksi takdirde bilme dediğimiz teorik düşünme eylemi meydana gelemez. Nesnel bilme

¹ Bowne, *Theism*, ss. 50-51; *Philosophy Of Theism*, s. 47.

² Bkz. Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 47; Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 49.

³ Brightman, Edgar Sheffield; *A Philosophy of Religion*, yay. Prentice-Hall, New York, USA, 1940, s. 206.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 51 vd.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 49-50; *Philosophy Of Theism*, s. 46.

⁶ Ferm, Vergilius; *A History Of Philosophical Systems*, s. 347.

⁷ Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, ss. 326-328.

⁸ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 47; *Theism*, s. 51.

sürecinin birinci ve en temel postülası, düzenli ve sistematik bilginin üretilebilmesi için kabul edilmesi şart olan “şeylerin bir sistem meydana getirdiği ve bu sistemin tek olduğu” varsayımdır. Bu sistem içerisinde tüm şeyler; karşılıklı ilişkiler içinde belirlenir ve bu karşılıklı ilişkilerde her bir şeyin yeri ve içinde bulunduğu hal, onun bütünle olan ilişkilerinden kaynaklanır. Bu sistem deneyimde ortaya konulmaz, aklın tek ve bölünmez doğasının bir yansımasıdır ve herhangi bir nesnel bilgi tasarımı ima edilir. Sistem varsayımı, dünya, evren, kozmoz ve şeyler düzeni gibi terimler sayesinde ifade edilir ve açıkça görünür hale gelir.¹ Düşünürü göre bir sistem olarak evren ya da doğa, Tanrı'nın dinsel doğanın bir ideali olmasına benzer şekilde bilişsel doğanın bir idealidir ve onun kuramsal olarak ispatlanması beklenmeksizin şartsız bir şekilde kabul edilmesi gerekir, zira aksi takdirde bilme faaliyeti gerçekleşemez.²

Ancak Bowne'a göre akıl, tek, bölünmez ve sistemliyen, duyu deneyimi çok çeşitli ve çoğulcudur. Bu nedenle, aklın tek bir sistem talebiyle tecrübedeki çokluk olgusu arasında bir arabuluculuk ihtiyacı hasıl olur. Hem bilim hem de ortak akıl açısından bu sorunun çözümü; şeyler arasında, kendisi sayesinde çokluğun tek bir sistem içerisinde birleşeceği ve o çokluğun mantıksal bağıntılarının meydana geleceği dinamik bir etkileşim varsaymaya bağlı bulunur. “Şeyler arasında bir etkileşim bulunduğu” varsayımı ise, nesnel bilme sürecinin 2. postülasıdır. Dolayısıyla bilmenin gerçekleşebilmesini sağlayan postülalardan “sistem” postülasının temelinde, yine bilme eyleminin dayanaklarından birisi olan “etkileşim” postülası yer alır.³

Bowne'a göre etkileşimin çağrıştırdığı ilk anlam; şeylerin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri veya birinin diğerini belirlemesidir.⁴ Şeyler arasındaki karşılıklı değişim olgusu, onların etkileşimidir.⁵ Etkileşim gerçekte deneyimin ve gözlemin bize sunduğu bir olgu değildir. Etkileşimin varlığı ancak akılla anlaşılabilir. Gözlemin işaret ettiği olgu, şeyler arasında onlara eşlik eden bir çeşitlilik bulunduğudır. Meselâ A değiştiğinde B, C vb. de sırayla ve belirli bir düzeyde değişir.⁶ Etkileşim olmasaydı, her bir olay mutlak ve bağlantısız bir başlangıç olurdu. Evren parça parça, bağlantısız ve nedensiz birimlere bölünürdü ve bireysel bilinç kendisinden başka bir şeye yönelemez hale gelirdi. Etkileşim, bütün şeylerin birbirini etkilediği anlamına geldiği için, hiçbir varlık etkileşim gibi bir nedensellik ilişkisinin dışında

¹ Bowne, *Theism*, s. 51.

² Bowne, a.g.e., s. 53; *Philosophy Of Theism*, s. 49.

³ Bowne, *Theism*, s. 51.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 52.

⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 93.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 56.

yer alamaz.¹ Personalist filozoflardan Flewelling de bu konuda Bowne’la benzer görüşlere sahiptir. Flewelling’e göre evren, ayrı, bağımsız parçalardan meydana gelmiş olsaydı karşılıklı bir etkileşim olmazdı. Etkileşim nedeniyle, A’da vukû bulan şeyin B’de bir netice meydana getirdiğini ve böylelikle her fenomenin sıkı sıkıya bir sebebe bağlı olup başka bir şeyden meydana geldiğini biliyoruz. Tüm şeyler bir diğerinden bağımsız olsaydı hiçbir netice hasil olmazdı.²

Bowne’a göre etkileşimin çağrıştırdığı ikinci anlam, yasa ve istikrar fikridir. Zira tesadüfî bir etkileşim, müdrikenin talep ve ihtiyaçlarını karşılamaz. Bu sebeple sonraki aşamada, nesnel bilme sürecinin 3. postülası olan “yasa ve istikrar” fikrini başka bir deyişle aynı şartlar altında aynı şeyin meydana geleceği düşüncesini ilave etmemiz gerekir. Tüm varlıklarda var olan yasa egemenliği, doğanın tüm öğeleri arasında etkileşim olduğunu gösterir.³ Yasa ve istikrar olmasaydı, farklı sebepler benzer sonuçlara ve aynı sebepler farklı sonuçlara sahip olurdu, bu yüzden teorik kavrama ve bilme eylemi gerçekleşemezdi. O halde, şeyler arasında etkileşim ve kanun bulunmalıdır.⁴ Şeyler arasındaki karşılıklı değişimin yasaları, aralarındaki etkileşimin kanunlarıdır.⁵ Bunun bir sonucu olarak bu şeyler tercih ettikleri ve yaptıkları şey olamazlar, hepsi genel bir plan içerisinde sıkı sıkıya birbirlerine bağlıdır. Sistem var olduğu için herşey diğer her bir şeyle tam ve her şeyi kuşatan bir düzenleme içerisinde irtibatlıdır.⁶

Görüldüğü gibi Bowne’un felsefesinde, bilme faaliyetinin imkânının kendisine bağlı bulunduğu 2. postüla yani “etkileşim” varsayımı ile 3. postüla yani “kanun ve istikrar” varsayımı bir sentez oluşturup, bilme etkinliğinin 1. postülası olan “varlıklar arasında bir sistem olduğu” varsayımını genişleterek, “varlıklar arasında yasaya bağlı etkileşimli bir sistem olduğu”nu öne süren yeni ve daha geniş kapsamlı bir postüla meydana getirmektedir. Bowne’a göre tüm nesnel bilme faaliyetinin kendilerine bağlı olduğu bu postülalar, bilginin yapısı içinde ima edildikleri için haklarında genel bir mutabakat vardır, yani onlardan şüphe edilmez.⁷ İşte Bowne, geleneksel teistik delillerin saf dışı edilmesinden ötürü bizi evrenin sebebinin varlığına ve birliğine ulaştırabilecek yeni bir delil olarak nitelediği etkileşim delilinin temelinde, nesnel

¹ Bowne, *Theism*, s. 52; *Philosophy Of Theism*, ss. 47-48.

² Eucken, Rudolf; Introductory Chapter I: “The Work Of Borden Parker Bowne”, *Personalism And The Problems Of Philosophy-An Appreciation Of The Work Of Borden Parker Bowne*, Flewelling, Ralph Tyler; yay. The Methodist Book Concern, New York, USA, 1915, s. 22.

³ Bowne, *Theism*, s. 52; Eucken, a.g.e., ss. 21-22.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 52; *Philosophy Of Theism*, ss. 48-49.

⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 93.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 52; *Philosophy Of Theism*, ss. 48-49.

⁷ Bowne, *Theism*, ss. 52-53; *Philosophy Of Theism*, s. 49.

bilme sürecinin yukarıda zikredilen üç postülasının sentezi durumundaki bu daha geniş kapsamlı postülanın yani “yasaya göre etkileşim halinde bulunan şeyler anlayışı ve anlaşılabilir bir sistem kurma fikri”nin olduğunu ifade eder. Yani düşünüre göre evrenin temel sebebinin tek ve bölünmez olduğunu destekleyen delil, sistematik etkileşim olgusunun kabul edilmesiyle başlar.¹

Bowne, etkileşimin imkânını kabul eden görüşleri iki kategoriye ayırır:

1- Evrenin sebebinin evrene bağımlı kılan ya da onunla aynîleştiren hatalı monizm öğretilerinin başvurduğu kaynaklardan birisi olup, şeylerin birbirinden bağımsız olduklarını kabul ederek etkileşimi açıklamaya çalışan spontane düşünme kaynaklı görüşler,

2- Şeylerin birbirinden bağımsız olmadıklarını savunarak etkileşimi izaha çalışan görüşler. Bowne’un tercihi, ikinci kategoriden yanadır. Düşünüre göre spontane düşünme, bütün nesnelere reel varlıklar olarak kabul eder ve onları karşılıklı olarak bağımsız bir şekilde düşünmenin zorunlu olduğunu zanneder. Bu düşünme biçiminde varlıkların tümünün beraberce uzayda var gibi göründükleri ve hiçbirinin bir diğerini içermediği varsayılır. Spontane düşünme tarzında şeylerden herhangi birisinin, ötekilerin hepsi yok olsa bile yine de var olmaya devam edeceği sanılır ve şeylerin karşılıklı olarak birbirlerine kayıtsız ve birbirlerinden bağımsız olduklarına inanılır. Böylece karşılıklı olarak bağımsız, birbirlerine ilgisiz ve kayıtsız olan bu şeyleri, birinin diğerine göre davranmasını sağlayarak biraraya getirmeye teşebbüs edilir.²

Bowne’a göre, şeyleri bağımsız kabul ederek ya da şeyler arasında onlardan bağımsız bazı faktörler bulunduğunu varsayarak etkileşimi izah etme teşebbüsleri; birincisi, olguları yanlış yorumlayarak onlarla ters düşmeleri, ikincisi, karşılıklı olarak bağımsız şeylerin zorunlu etkileşimi kavramındaki iç tutarsızlık nedeniyle başarısızlığa mahkumdur. Söz konusu hatalı etkileşim açıklamalarının olgularla ters düştüğünü gösteren ilk örnek, etkileşimi transfer kavramıyla açıklama girişimidir. Bu anlayış, bağımsız bir şeyin kendi halini ya da şartını kendisi üzerinde faaliyet icra edilen diğer bağımsız şeye transfer ettiğini ve bu transferin etkileşim faaliyeti olduğunu söyler. Burada etkileşim, bağımsız bir varlıktan diğerine iletilebilen bir şey olarak tasavvur edilir. Fakat Bowne’a göre durumlar ve şartlar, şeylerin doğaları içinde sıfat niteliğinde olup öznenen bağımsız olarak var olamayacakları için, hallerin ya da koşulların bağımsız varlıklar arasında transferi diye bir şey söz konusu olamaz. Nitekim varlıklar arasında hareket eden kuvvetler veya bir varlıktan diğerine geçen etkiler yoktur.

¹ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 51-53; *Philosophy Of Theism*, s. 47, 49; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 113; Knudson, Albert Cornelius; *The Doctrine Of God*, yay. Abingdon Press, New York, USA, 1930, ss. 238-239.

² Bowne, *Theism*, s. 53; *Philosophy Of Theism*, s. 50.

Şartların varlıklar arasında transfer edildiği düşüncesini doğrulamak amacıyla en çok örnek gösterilen olgular, iletilen ısı ve hareket olgularıdır; ancak burada olgular hatalı bir şekilde tasvir edilmektedir; çünkü ısı ve hareket olgularının bize gösterdiği şey, iletilme değil, yayılmadır.¹ Etkileşimde, failer arasında geçiş yapan bir şey yoktur. Her bir fail bizzat kendi doğasına göre tepki ortaya koyar, böylece o tepki her hâlükârda failin doğasına dışarıdan taşınan birşey değil aksine failin doğasının mevcut şartlar altındaki bir ifadesi olur.²

Düşünüre göre varlıkların bağımsızlığı ve varlıklar arasında bağımsız ilişkiler bulunduğu varsayımı üzerine bina edilen hatalı etkileşim izahlarının olgularla çatıştığını gösteren ikinci örnek, fizikçiler arasında rastlanılan ve kuvvetlerin şeyler arasında rol oynayıp sonuçlar ürettiğini savunan görüştür. Ancak filozofun bakış açısına göre dinamik akıl yürütmenin ortaya koyduğu kuvvetler tamamen denklemsel ilişkilerden ibarettir ve kendi içlerinde nedensel olan hiçbir şey taşımazlar. Şeyler arasındaki karşılıklı değişim düzenini açıklamak için şeylerin arasına yerleştirilen kuvvetler, olgulara yapılmış ilâvelerdir, bizzat olgunun kendisi değildir. Kuvvetler sadece şeylerin faaliyetlerinden türetilen soyutlamalardır, şeyler arasında ya da onlardan bağımsız olarak hiçbir şeydirler. Bu yüzden söz konusu görüş, hayalgücünün bir ürünüdür ve hiçbir şeyi çözmez.³

Bowne'a göre şeyleri bağımsız kabul ederek etkileşimi açıklama teşebbüslerinin olgularla bağdaşmadığını gösteren üçüncü misal, tüm etkileşimin bağımsız şeyler arasındaki ani çarpışmanın neticesi olarak açıklanmasıdır.⁴ Çarpışma yoluyla hareket, mekânsal teması gerektirir ve bağımsız şeyler arasındaki uzaktan ani etkileşim kadar anlaşılmazdır. Eğer şeyler bağımsız olursa, yani başka herhangi bir şeyi hesaba katmaksızın şu an oldukları şey olurlarsa, bir şeyin başka bir şey tarafından etki altında bırakılmasını sağlayacak herhangi bir neden kalmaz. Bu tür varlıklar, eğer uzaydaysalar, aynı noktada iken dahi, sonsuz boşluk tarafından birbirlerinden ayrıştırıldıklarında olduğu kadar birbirlerine ilgisiz olurlar.⁵ Mekânsal bir temas olan çarpışmada, cisimler arasında çekim ve itme gücü meydana getiren daha derin bir metafiziksel ilişki bulunduğu varsayılmadıkça, çarpışmanın sonuçlarını açıklayabilecek hiçbir şey yoktur. Zira hem mekân reel bir varlık olarak kabul edilir hem de o mekândaki varlıklar birbirinden bağımsız şeyler gibi telâkki edilirse, birbirinden bağımsız bu varlıklar arasındaki ayrılıkların ve ilgisizliklerin giderilmesi imkânsız olur.⁶

¹ Bowne, *Theism*, s. 54.

² Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 52.

³ Bowne, *Theism*, ss. 55-56.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 55.

⁵ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 52; *Theism*, s. 55.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 55-56.

Bowne'un, birbirinden bağımsız şeyler arasındaki etkileşimi "ânî çarpışma" olarak nitelendiren anlayışı reddederken ortaya koyduğu görüşlerden, düşünürün "ânî çarpışma" kavramıyla tesadüfi ya da rastgele çarpışmaları kastedtiği anlaşılmaktadır. Düşünür, tesadüfi çarpışma kavramına başvurarak birbirinden bağımsız ve birbirlerine kayıtsız olduğu varsayılan varlıkların aralarındaki etkileşimi yani birbirlerini belirleyip tesir altında bırakmalarını izah etmenin imkânsızlığına dikkat çeker. Nitekim Bowne'a göre etkileşim, şeyler arasındaki karşılıklı değişimler düzenidir ve bu da nedensel bir açıklamayı gerektirir. Ama karşılıklı olarak bağımsız şeyler arasında bir nedensellik ilişkisi var olamaz çünkü bağımsız şeyler arasında etkileşim bir çelişkidir¹ ki bu da Bowne'un, bağımsız şeylerin etkileşimi anlayışını reddetmesine gerekçe olarak gösterdiği ikinci sebeptir.²

Bowne'un tesbitine göre karşılıklı olarak birbirinden bağımsız şeylerin zorunlu etkileşimi anlayışındaki tutarsızlığa, bağımsızlık ve etkileşim kavramlarının apaçık bir çelişki oluşturması yol açar. Nitekim etkileşim kavramı bir şeyin diğerleri tarafından belirlenmesini ifade eder. Bağımsızlık kavramı ise, eşyanın diğer şeyler tarafından belirlenmediğini aksine kendilerini belirleyen sebep ve niteliklerin tümünün bizzat kendi içlerinde olduğunu ima eder.³ Halbuki varlıkları belirleyen sebepler ve nitelikler sadece o varlıklarda bulunmaz, diğer varlıklarda da bulunur yani varlıkların diğer varlıklarla olan ilişkilerinden ve evrendeki düzenin üyeleri olmalarından kaynaklanırlar.⁴ Bir sistemin ya da bütünün varlığı, kendisini oluşturan parçalar arasında bir etkileşim bulunmasını gerektirir ve bu etkileşim, şeylerin karşılıklı ilgisizliğini imkânsız kılar: Her şeyin diğer her bir şeyi belirlediği ve diğer şeylerce belirlendiği bir etkileşen şeyler sisteminde, "her bir şey yalnızca evrendeki düzenin bir üyesi olarak diğer varlıklarla olan ilişkisinde her ne ise ondan ibarettir ve yapmakta olduğu şeyi yalnızca evrendeki sistemin bir unsuru olduğu yani diğer varlıklarla ilişkili olduğu için yapar".⁵ Varlıkların şu an yaptıkları şeyi yapmalarının sebebi, diğer varlıkların şu an yaptıkları şeyi yapmalarıdır. Varlıkların şimdi içinde buldukları hal de, diğer varlıkların şimdi içinde buldukları halden kaynaklanır. Bütün faaliyetleri ve nitelikleri programlanmış olduğu için, herhangi bir şey, bağıntıları dışında hiçbir şekilde var olamaz. Varlığı onun bağıntıları kapsamında yer alır ve onlarla birlikte yok olur.⁶ Başka bir deyişle, şeyler yalnızca evrendeki

¹ Bowne, *Theism*, s. 56, 54.

² Bowne, a.g.e., s. 57.

³ Bowne, a.g.e., ss. 57-58.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 57.

⁵ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882; s. 105, 111, ayrıca bkz. Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 113.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 57.

düzen içerisinde birbirleriyle ilişki kurarak var olurlar.¹ Bu yüzden, bir etkileşim sistemi içerisinde yer alan tüm şeyler zorunlu olarak bağıntılı, göreceli ve bağımlıdır.²

Bowne, varlıkların birbirlerine olan bu bağımlılığını ve izâfililiğini cebirsel bir denkleme benzetir: Cebirsel bir denklemde niceliklerin her birisi bir bütün olarak hepsinin birer işlevidir ve hepsi de her birisinin işlevleridir. Nasıl ki bir denklemde karşılıklı olarak birbirinden bağımsız niceliklerin var olması saçma ise, şeyler arasında bağımsızlık bulunduğundan söz etmek de işte öylece saçmadır.³ Düşünürü göre, şeyler bağımsız kabul edildiği sürece, hiçbir kuvvet veya etki akışı aradaki uçurumu kapatmada işe yaramayacak ve etkileşim gerçekleşmeyecektir.⁴ Varlıklar ve nitelikleri karşılıklı bir belirlenim ve etkileşim sistemi içerisinde olduğu için, değişmez, mutlak ya da karşılıklı olarak bağımsız değildir.⁵ Eğer her bir şey tek ve bağımsız olsaydı, zorunlu olarak diğer her şeyle ilgisiz olurdu. Böyle bir araya getirilen pek çok şey, bir sistemle değil bir toplama, bir bütünle değil bir yığınla sonuçlanır ve bir âlem meydana getiremez. Toplam ile yığın bile gerçek anlamda şeylerin doğasında var olmaz, sadece gözlemlerde bulunan akıllar açısından var olur.⁶ Şeylerin birbirleriyle etkileşmesi, şeylerin birbirine bağımlı oldukları anlamına geldiği için; “bağımsız varlıkların birbirleriyle etkileştiği” varsayımı, “hiçbir şeye bağımlı olmayan bağımlı varlıkların etkileşmesi”nden söz etmek olur ki bu da kendi içerisinde çelişkili bir yargıdır.⁷ Bu sebeple, spontane düşünme tarzından beslenen yaklaşımlardan farklı olarak şeylerin birbirinden bağımsız olmadıklarını savunarak etkileşimi izaha çalışmak gerekmektedir.⁸ Kısacası Bowne, etkileşim ve bağımsızlık birbiriyle bağdaşmadığı için, şeylerin bağımsızlığından vazgeçme pahasına etkileşimi elde tutmağa çalışır.⁹

Düşünürün bakış açısına göre, “bağımsız şeylerin etkileşimi” varsayımının yetersiz kalması üzerine panteizm ve materyalizm gibi hatalı monizm anlayışları, evrenin sebebini evrene bağımlı kılabilmek ya da evrene indirgeme hedefine ulaşabilmek için, başka bir görüşe başvururlar. Bu görüşe göre, evrendeki düzeni oluşturan üyeler o düzen içerisinde birbirlerine bağımlı ve muhtaç olmalarına rağmen bizzat evrendeki düzen, hiçbir şeye bağlı değildir yani

¹ Bowne, *Theism*, s. 58.

² Bowne, a.g.e., ss. 57-58.

³ Bowne, a.g.e., s. 57.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 58; *Philosophy Of Theism*, ss. 52-53.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 58.

⁶ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882; s. 101.

⁷ Bowne, *Theism*, ss. 57-58.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 56, 54.

⁹ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882; s. 126; ayrıca bkz. Murphy, Arthur Edward; *Men and Movements in American Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1952; s. 203.

bağımsızdır.¹ Ancak düşünür'e göre, evrendeki düzeni oluşturan şeylerin birbirlerine bağımlı olup evrenin düzeninin bağımsız olması; bağımlıları biraraya toplayıp bağımsız elde etmek anlamına gelir. Bağımlıların toplamından oluşan bir bağımsız ise, tıpkı "bağımsız şeylerin etkileşimi" kavramı gibi tutarsızdır. Eğer A, B, C, D ayrı ayrı bağımlı ise, o halde A+B+C+D'nin de aynı şekilde bağımlı olması gerekir. Burada bağımlılığını bağımsızlığa dönüştürebilecek ilave hiçbir işaret yoktur.² Dolayısıyla evrendeki düzen ya da sistem, kendi başına var olan ve diğer tüm varlıkların kendisinde ve kendisi sayesinde var hale geldikleri "bağımsız bir temel gerçeklik" değildir.³

Bu durumda Bowne'un önerdiği çözüme göre, karşılıklı olarak birbirinden bağımsız şeylerin zorunlu etkileşimi anlayışında ve bağımlı şeyleri biraraya toplayarak bağımsız bir varlığa ulaşma düşüncesinde yer alan tutarsızlıktan kurtulabilmek için; göreceli ve bağımlı olanın alanını aşılıp, mutlak, bağımsız ve varlığının bütünlüğü ve tekliği içerisinde etkileşim diye adlandırdığımız faaliyetin mümkün hâle geldiği temel bir gerçekliği doğrulamamız gerekmektedir.⁴ Bowne, tıpkı etkileşim teorisinden yararlanarak "çokluk"un, sadece Bir'in koordinasyonu ve aracılığı sayesinde mümkün olduğunda ısrar eden hocası Lotze gibi,⁵ böyle etkileşen bir sistemin nasıl mümkün olabileceği sorusunu cevaplandırırken, onun, koordine edici tek bir varlık olmaksızın imkânsız olacağı tesbitinde bulunur.⁶ Düşünür'e göre metafizik, aslında kendisi tek olup çokluğu üreten ve koordine eden temel bir gerçekliği doğrulamadan, çokluğun varlığını ve topluluk halinde oluşunu açıklayamaz.⁷ Bu nedenle şeylerdeki karşılıklı değişimlerin sebebi, bağımsız şeyler arasında var olduğu sanılan geçişken bir nedensellik değildir, herşeyi kuşatan tek ve bölünmez varlıktaki içkin nedenselliktir.⁸ Çokluğun etkileşimi, aslında Bir'deki içkin faaliyettir⁹ yani çok olanın etkileşimi ancak tek temel gerçekliğin âlemde içkin eylemi sayesinde mümkündür.¹⁰ Karşılıklı olarak birbirini etkileyen bir üyeler düzeni sadece, her yerde mevcut olan içkin varlığında onları biraraya getirerek bir konuma yerleştiren

¹ Bowne, *Theism*, s. 58.

² Bowne, a.g.e., s. 58.

³ Bowne, a.g.e., ss. 58-59.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 59.

⁵ Bengtsson, *The Worldview Of Personalism*, s. 237.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 51-52; ayrıca bkz. Bertocci, Peter Anthony; "Borden Parker Bowne And His Personalistic Theistic Idealism", *The Boston Personalist Tradition In Philosophy, Social Ethics And Theology*, edited by Deats, Paul and Robb, Carrol; yay. Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 1986, ss. 71-72.

⁷ Bowne, *Personalism*, s. 278.

⁸ Bowne, *Theism*, ss. 59-60.

⁹ Bowne, a.g.e., ss. 52, 227; *Philosophy Of Theism*, s. 49.

¹⁰ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 92-93.

ve devamlılıklarını sağlayan bu tek ve bölünmez varlık sayesinde mümkün olur.¹ Bu yüzden bilimsel ve felsefî inançlar; etkileşim halindeki şeylerden oluşan anlaşılabilir bir sistem ya da doğanın tekliği sayesinde, doğanın tekliği de doğanın sebebinin tekliği sayesinde mümkün hale gelir.² Böylece spontane düşünmenin çoğulculuğunun yerine bir ilk ilke monizmi ikâme edilmiş olur.³

Bowne, temel varlık olan Tek'in çoklukla genel ilişkisi konusunda iki tez ortaya atılabileceği görüşündedir.⁴ Birinci teze göre çokluğun etkileşimi, şeylerin etkileşimini düzenleyip onlara aracılık eden bir "herşeyi kuşatan Tek" in birliği sayesinde mümkündür. Bu durumda çokluk yani şeyler, kendilerinden ayrı, onları düzenleyen ve karşılıklı ilişkilerine ya da etkileşimlerine aracılık eden Tek'e bağımlıdır. Şeylerin koordinasyonunun asıl sebebi; çokluğun kendiliğinden yaptığı bir şey olmayıp, çokluk için ve çoklukla birlikte koordine edici Tek tarafından yapılan bir şeydir. Bu yüzden şeyler karşılıklı olarak belirlemezler, aksine karşılıklı olarak belirlenirler.⁵ İkinci teze göre de çokluğun etkileşimi, herşeyi kuşatan Tek'in birliği sayesinde mümkündür ancak birinci tezden farklı olarak burada şeyler, kendilerinin dışındaki bir şeye bağımlı değildir, kendi içlerindeki bizzat kendilerine ait bir gerçeklik olan ve bir anlamda kendisinin yalnızca evreleri veya değişimleri oldukları bir varlık olan Tek'e bağımlıdır. Bu durumda şeyler, ontolojik gerçeklik taşımayan ve yalnızca varlığı kabul edilen fenomenler olabilir. Bowne'a göre her iki görüş de bizi, şeylerin kendi kendilerine yeterli olmadıklarını kabule ve tek ve bölünmez bir Evrenin Sebebi'ni tasdike mecbur etmektedir.⁶

Bowne, çokluk dünyasını karşılıklı etkileşim ilişkisi içerisinde ayakta tutan ve tüm varlıkların sebebi olarak düşündüğü bu tek birimli bölünmez varlığı; temel gerçeklik, Evrenin Sebebi, Mutlak, Sonsuz ve Bağımsız olarak adlandırır.⁷ Düşünür, evrenin açıklaması olduğu için o varlığı genellikle 'Evrenin Sebebi' diye anar.⁸ Zira ona göre diğer her şeyin sebebi ve gerekçesi bu varlıktadır. Evrendeki doğru, akla uygun ya da gerçek ne varsa hepsinin,

¹ Bowne, *Theism*, s. 53; *Philosophy Of Theism*, s. 50; *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882; s. 126, 128; ayrıca bkz. Murphy, *Men And Movements in American Philosophy*; s. 203.

² Bowne, *Theism*, s. 63.

³ Bowne, a.g.e., s. 62.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 60.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 59-60.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 59-60; bkz. *Philosophy Of Theism*, s. 56.

⁷ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 92-93; *Theism*, ss. 60-61; ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 49-50; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 114; MacKinnon, *American Philosophy—A Historical Anthology*, s. 287.

⁸ Bowne, *Theism*, s. 61.

kendilerinin kaynağı ve belirleyici kökeni olan bu varlığa ulaşmaya kadar izinin sürülmesi gerekir.¹

Filozof bazen Âlemin Sebebi'ni, kendi kendisine yeterli olduğu yani kendisindeki belirlenim ve niyetlerin sebebi kendisinde olduğu için 'Mutlak' ve 'Bağımsız' diye isimlendirir. Düşünürü göre Evrenin Sebebi'nin Mutlak olması, O'nun her türlü ilişkinin dışında yer aldığı anlamına gelmez, sadece kendisini mecbur edici ilişkilerden münezzeh olduğu anlamına gelir. Dışarıdan yönlendirilip kısıtlanmak ve belirlenmek mutlaklıkla tezat arzeder ama Mutlak tarafından özgürce oluşturulan ve sürdürülen ilişkiler mutlaklıkla çatışmaz.² Mutlak olması sebebiyle bu varlık, serbestçe dünya ile olan ilişkisini belirler. Bowne bazen de kendisinin haricinde bir varlıkça sınırlandırılmadığı için Âlemin Sebebi'ni 'Sonsuz' olarak adlandırır. Ancak düşünürü göre bu temel gerçekliğin Sonsuz olarak adlandırılması ve çokluğun etkileşiminin bu tek temel gerçeklikteki içkin faaliyet olması; O'nun panteizmdeki gibi her şey olduğu anlamına gelmez yani Âlemin Sebebi'nin sonsuz olması, sonlu dünyanın varlığının inkârını gerektirmez ve Onun sonluyla âhenkli bir şekilde yaşamasını imkânsız kılmaz. Evrenin Sebebi'nin sonsuz olması sadece, Onun sonlunun bağımsız gerekçesi olduğu anlamına gelir. Nitekim Âlemin Sebebi, mekâna muhtaç değildir, O, varlıkların kendisinden imal edildiği bir hammadde de değildir, evrenin kendisi aracılığıyla meydana getirildiği ve sürdürüldüğü temel nedensellik ilkesidir.³ Bowne'un Evrenin Sebebi'nin sonsuz oluşuna yüklediği bu anlam, onun, panteizmi hatalı bir monizm olarak ele alışıyla⁴ birlikte değerlendirildiğinde, düşünürün, Evrenin Sebebi'nin çoklukla ilişkisi konusunda yukarıda zikrettiği iki tezden "çokluğun, şeylerden ayrı, onları düzenleyen ve karşılıklı ilişkilerine ya da etkileşimlerine aracılık eden Tek'e bağımlı olduğu" tezini tercih ettiği anlaşılır. Bununla birlikte düşünürün, "çokluk içindeki etkileşimin, Bir'deki içkin faaliyet olduğunu belirtmesi,⁵ Evrenin Sebebi'nin aşkınlığı kadar içkinliğine de önem atfettiğini göstermektedir.

Bowne, Âlemin Sebebi'ni evrene bağımlı kılmayıp onunla özdeşleştirmeyen ve etkileşim delilini Evrenin Sebebi'nin varlığı ve tekliğine ulaşmada bir yöntem olarak kabul eden doğru ve makbul bir monizmin bu şekilde ortaya konulabileceği görüşündedir. Bowne'a göre kendisinin savunduğu bu monizmin önemi, aklın nihâi yani en yüce teklikle ilgili talebini

¹ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 92-93.

² Bowne, *Theism*, ss. 60-61.

³ Bowne, a.g.e., s. 60-61, 52, 227; *Metaphysics*, 1898, ss. 92-93; ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 49-50; Werkmeister, *A History Of Philosophical Ideas In America*, s. 114.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 50-51.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 52; *Philosophy Of Theism*, s. 49.

ifade etmesinden ve “bağımsız şeyler arasındaki karşılıklı etkileşim” varsayımının altında yatan çelişkiyi ortadan kaldırmasından kaynaklanır¹ ve dikkatli bir tefekkür neticesinde akıl bundan başka bir sonuç çıkaramaz.² Bu monizmin bizi ulaştırdığı noktada artık çoktanrıcılığın savunulamaz olduğu açıktır, bu yüzden monoteizmin kabul edilmesi gerekir.³

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bowne, eksiksiz ve kusursuz bir Tanrı tasavvurunu bir çırpıda ifade etmez, sistemli bir şekilde adım adım ilerleyerek zihnindeki Tanrı tasavvurunu inşa etmeye çalışır. Bu süreç esnasında o, ilk adımda felsefenin Bir’ini tesis etmeye çalışır ki düşünürün, Evrenin Sebebi’nin Tekliği başlığı altında şimdiye kadar ortaya koyduğumuz görüşleri, onun bu çabasının ürünüdür. Düşünür, zihnindeki mükemmel Tanrı tasavvurunu felsefi yöntemlerle oluşturma çabasının ilk aşamasında, şu an itibariyle Evrenin Sebebi’nin tek olduğunun anlaşıldığı tesbitinde bulunur. Ancak düşünüre göre Sonsuz’un doğasını anlama konusunda bir miktar ilerleme kaydedilmiş olsa da, bu, mükemmel ve eksiksiz Tanrı tasavvuru olmaktan oldukça uzaktır.⁴ Bu nedenle Bowne, kuramsal düşünmenin Bir’ini dinin Tanrısı ile aynılaştırma hedefine ulaşabilmek için, bu temel varlık hakkında daha ileri bazı tesbitlerde bulunmaya teşebbüs etmeyi gerekli görmektedir.⁵ Bu teşebbüs, düşünürün, benimsediği Tanrı tasavvurunu felsefi yöntemlerle inşa sürecinin ikinci safhasına geçmesini sağlar. Bu aşamada Bowne, Tanrı’nın zekî bir varlık olduğunu temellendirmeye çabalar.

IV- EVRENİN SEBEBİ’NİN ZEKÂSI

Bowne’a göre teizmin en temel meselesi, Evrenin Sebebi’nin zekâsı ve müdrik bir varlık oluşudur. Teizmin merkezinde Evrenin Sebebi’nin zekâsı ile ilgili sorular yer alır.⁶ Düşünürün teizmin temel problemi olarak gördüğü Evrenin Sebebi’nin Zekâsı meselesine yaklaşımını incelemek için önce, felsefede evrenin nedensel açıdan izahı çerçevesinde evrenin sebebinin zekâsının varlığı problemini ele alan yaklaşımlara, sonra zekâ kavramına yüklenen anlamlara, en sonunda da felsefe tarihinde ve çağdaş felsefede âleme ve âlemin sebebine zekâ atfetme probleminin inceleniş biçimine değinmemiz yararlı olacaktır.

Evrene bir zekâ ya da bilincin yol açıp açamayacağı başka bir deyişle âlemin nedensel bakımdan açıklanabilmesi konusunda 4 farklı anlayışın hüküm sürdüğü söylenebilir:

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, ss. 57-58; *Theism*, s. 62;.

² Bowne, *Theism*, s. 61.

³ Bowne, a.g.e., ss. 62-63; *Philosophy Of Theism*, s. 58.

⁴ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 58; *Theism*, s. 62.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 63; *Philosophy Of Theism*, s. 58.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 64.

1- Evrenin bir zekâ ya da bilinç tarafından yaratılıp yaratılmadığının bilinemeyeceği görüşü.

2- Evreni, kendisine bir zekâ ya da bilincin sebep olabilme ihtimalini bütünüyle dışlayacak şekilde mekanizm terimleriyle açıklayıp âlemin sebebinin olmadığını ya da evrenin sebebinin yine evrende olduğunu savunan mekanist-materyalist anlayış,

3- Evrenin zekâ ya da bilinç ve amaç terimleriyle açıklanması,

4- Hans Vaihinger (1852-1933)'in “sanki” felsefesinin esas alınarak hem mekanik açıklamanın hem de zekâ ve amaca dayalı açıklamanın terimlerinin, organize edici tecrübeye yer alan kullanışlı kurgular olmaları nedeniyle nesnel açıdan doğru olmayan sahte açıklamalar olduğunu savunan anlayış.¹

Bu görüşlerden ilk 3 üne burada temas edeceğiz, Hans Vaihinger'in “sanki” öğretisini ise “Teleolojik Delil” başlığı altında ele alacağımızdan burada ayrıca üzerinde durmayı gereksiz görüyoruz.

Âlemin bir sebebinin olup olmadığı veya eğer varsa zekâ sahibi olup olmadığı konusunda şüpheler öne süren felsefecilere örnek olarak Durant Drake'i (1878-1933) ve Herbert Spencer'ı (1820-1903) verebiliriz. Durant Drake'e göre evrenin nasıl var hale geldiğini ya da dâimâ var olup olmadığını bilemeyiz. Zekî bir varlık tarafından yaratılma tasavvur edilebilir bir açıklamadır ancak bununla aynı derecede tasavvur edilebilir pek çok açıklama da mevcuttur ve sırf evrenin varlığının bunlardan herhangi birisini doğrulayacak kanıt sağlamaya gücü yetmez. Âlemin “objektif aklı”nın ya da “rasyonelliği”nin, kendisinin kaynağı olan sübjektif bir aklın ya da zekânın var oluşuna dayandığı görüşü, kelimeler üzerinde oynanan bir oyundur.²

Herbert Spencer, Durant Drake'den farklı olarak, âlemin bir sebebinin olduğunu kabul eder ama bu sebebin mahiyetinin dolayısıyla da zekî olup olmadığının bilinemeyeceğini öne sürer. Spencer, antropomorfizme yol açacağı gerekçesiyle Evrenin Sebebi'ne herhangi bir kavram veya sıfat atfedilmesine karşı çıkar.³ Spencer'ın bakış açısına göre Evrenin Sebebi'ne her ne olursa olsun sıfat atfetmek, Onun için yücelme değil alçalma anlamına geleceğinden

¹ Gamertsfelder, Walter Sylvester & Evans, Daniel Luther; *Fundamentals Of Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1930, s. 410.

² Drake, Durant; *Problems of Religion—An Introductory Survey*, yay. The Riverside Press, Boston, USA, 1916, s. 298.

³ Bkz. Spencer, Herbert; *First Principles*, yay. D. Appleton and Company, 4. baskı, New York, USA, 1899, ss. 111-112.

Âlemin Sebebi'ne zekâ kavramını da atfetmemek gerekir.¹ Zira, zekânın mekanik hareketi aşması gibi, Evrenin Sebebi'nin de zekâyı aşan bir varlık olması ihtimal dahilindedir.²

Evrene bir zekâ ya da bilincin sebep olup olmadığı konusunda varlığını sürdüren ikinci anlayış; evreni, kendisine bir zekâ ya da bilincin sebep olabilme ihtimalini bütünüyle dışlayacak şekilde mekanizm terimleriyle açıklayıp âlemin kendisinden başka bir sebebinin olmadığını ileri süren mekanist ve materyalist öğretiler tarafından ortaya konulur. Mekanizm, evrenin bir hedef ya da gayeyi gerçekleştiren bir süreç olmadığını, doğadaki yaratıcı canlı süreçlerin sebebinin bilinçli bir varlık olmadığını ve bilinçli olduğu varsayılan bir varlık tarafından desteklenmediklerini iddia eder. Mekanizm ister fiziksel olsun ister canlı ya da akla dayalı olsun, tüm gerçeklikleri doğaya, maddenin davranış şekillerine indirger.³

Âlemi bilinçdışı bir sebebe dayandırma tavrı bakımından mekanizmle mutabakat halinde olan materyalizm de, sadece algılanabilir varlıkların, süreçlerin ya da içeriğin gerçek olup, tıpkı natüralizm gibi doğüstü hiçbir şeyin var olmadığını kabul eden bir doktrin olduğu için, âlemin zekâ, amaç ya da gâyî sebepler tarafından yönetilmediğini savunur.⁴ Materyalist teorinin iki temel karakteristik özelliğinden birisi, bütün niteliksel farkların boyut, şekil ve miktar gibi niceliksel farklara indirgenmesi, diğeri de zekânın, amacın ya da gâyî sebebin inkârıdır.⁵

Evrenin bilinçli ya da bilinçsiz bir sebebinin olmadığını düşünen filozoflara örnek verilebilecek olan Hume'a göre evren, kendisindeki düzen ve tasarımın ilkesini kendi içerisinde taşımaktadır. Evrendeki düzenin ve görünürdeki tasarımın Tanrısal zekâ tarafından açıklanması, sonu gelmeyen bir açıklama ihtiyacına neden olacağı için saçma ve sonsuz bir teselsüle yol açar. Bu sorundan uzak durabilmek için evrenin sebebinin bizzat âlemde olduğunun kabulü şarttır.⁶

Paul Henri Thiry Baron d'Holbach (1723-1789), evrenin kendisinden başka bilinçli ya da zekî bir sebebinin dolayısıyla da Tanrı'nın olmadığını savunan filozoflar arasında yer alır. Holbach'a göre, doğa kıvılcıdamayıp duran bir şey değildir, hareket maddenin temel niteliğidir.

¹ Spencer, *First Principles*, ss. 110-111.

² Spencer, a.g.e.; s. 111.

³ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 411.

⁴ Keeton, Morris T.; "Materialism", *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1942; s. 189.

⁵ Pringle-Pattison, Andrew Seth; "Materialism", *Dictionary of Philosophy and Psychology—vol. 2*, editor: Baldwin, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 45.

⁶ Pereboom, Derk; "Early Modern Philosophical Theology on the Continent", *A Companion To Philosophy Of Religion*, Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L.; yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010; s. 120.

Şayet maddî evren edilgen ve kendi kendine hareket edemez olsaydı, o zaman Tanrı gibi mânevî bir nedene başvurmak gerekli olurdu. Ama “mânevî nedenler”i işe karıştırmak, olsa olsa bilgisizliğimizin bir belirtisidir. Zira insanoğlu daimâ bilmediği şeyi bildiği şeyle değerlendirir ve bildiği şeye göre bilmediği şey hakkında hüküm verir. Nerede doğal neden bulamazsa, orada işin içine hep Tanrı’yı karıştıırır. Bu ise, ilkel insanın, doğa olaylarını, cinleri perileri işe karıştıırarak açıklamasından arta kalmış bir şeydir. İşte bu yüzden evrenin sebebi olduğu zannedilen Tanrı’ya beşerî zekâ ve anlamayı, beşerî tasarımlarla amaçları atfetmek de cehâletten kaynaklanır.¹

Evreni açıklamak için bilinçli bir zekâya başvurmayı gereksiz gören felsefecilerden birisi olan Laura L. Garcia’ya göre ise Darwin’in teorisi, canlılarla çevreleri ve canlı organlarla işlevleri arasındaki uyumu başarılı bir şekilde açıkladığı için tasarımcı bir zekâ ya da düzen kurucuya başvurmayı gereksiz hale getirmiştir. Darwinizm’e göre, tamamen tesadüfî olan mutasyonlar ve doğal ayıklama süreçleri aynı sonuçları üretebilir, bu yüzden eldeki verilere dair teistik bir açıklama mümkün ise de gerekli değildir.²

Evrene bir zekâ veya bilincin sebep olup olamayacağı ya da âlemin nedensel bakımdan açıklanması problemine değinen 3. anlayış, âlemi zekâ ya da bilinç ve amaç terimleriyle izah eden ve bu konunun başında Bowne tarafından da benimsendiğini ifade ettiğimiz anlayıştır. Felsefede Evrenin Sebebi’ne atfedilen zekâ kavramının İngilizcesi “intelligence” terimidir. “Intelligence” terimi, Latince “anlamak” anlamına gelen intellegere kelimesinden türemiş olan “intelligentia” kaynaklı bir sözcüktür. Intelligence (zekâ); aklın, hafızayı, hayal gücünü ve kavramsal düşünmeyi görevlendirerek, karşılaştığı teorik ve pratik problemlerle etkin biçimde yüzleşme kapasitesidir. Bu bakımdan zekâ, sadece kavramsal olan müdrikeden daha kuşatıcı bir kavramdır.³ Bu tanıma oldukça benzeyen bir başka zekâ tarifine göre zekâ, teorik ve pratik problemleri verimli ve esnek bir şekilde ele alma kapasitesidir.⁴

Felsefe tarihinde zekâ kavramının içeriğine işaret eden ama “zekâ” kelimesiyle ifade edilmeyen bazı terimler kullanılmıştır. “Nous”, “logos” ve “anima mundi” terimleri, “zekâ” diye adlandırılmamakla birlikte zekâ kavramının muhtevasıyla benzerlik arzeden terimlere

¹ Bkz. Pünjer, Bernhard; *History of the Christian Philosophy of Religion From the Reformation to Kant*, Almanca’dan çev. Hastie, William; yay. T. & T. Clark, Edinburgh, 1887, s. 464; ayrıca bkz. Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., 9. baskı, İstanbul, 1998, s. 315.

² Garcia, Laura L.; “Teleological And Design Arguments”, *A Companion To Philosophy Of Religion*, Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L.; yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010, s. 375.

³ Wood, Ledger; “Intelligence”, *The Dictionary Of Philosophy*, edited by Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, s. 147.

⁴ Blackburn, Simon; “Intelligence”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996, s. 195.

örnek olarak verilebilir. “Nous” kavramı, zekâ (intelligence) kavramının Grekçe ve Latince’deki karşılığı olarak önerilen ve içerik bakımından zekâ kavramıyla kısmen benzeşen bir kavramdır. Akıl, düşünce anlamlarına da gelen nous’un teleolojik öneme sahip olduğu düşünülür.¹ Zekâ kavramının içeriğine işaret eden kavramlardan bir başkası, “evrenin ruhu” anlamına gelen “anima mundi” kavramıdır. Evrenin ruhu; insan ruhunun bireyin diğer kısmı olan bedeni desteklemesine benzer bir şekilde evrenle irtibatlı olan zekî, hareket ettirici güç ya da yönetici ve organize edici ilke olarak kabul edilir.² Grekçe “logos”un felsefede kendisine başvuru en önemli anlamı ise, evrene düzen ve anlaşılabilirlik kazandıran kozmik bir akıldır.³

Bowne’un bakış açısına göre Tanrıca bir temele dayanılmadığı takdirde kozmik bir akla şahitlik eden deneyimi akla uygun bir şekilde yorumlamak mümkün değildir. Teistik bir prensip esas alınmadığı takdirde tecrübeyi mâkul bir biçimde yorumlamanın imkânsız olduğunu gösterme hedefine ulaşabilmek içinse iki metafiziksel ilkenin ortaya konulması gerekir.

Bu ilkelere birincisi, Evrenin Sebebi’nin, bağımsız konumu sayesinde, sonlunun ve onun tüm nitelik ve faaliyetlerinin kaynağı olduğunun kabul edilmesidir. Âlemin Sebebi’ni bilinçsiz veya bilinçli, belirlenmiş veya özgür olarak düşünelim de düşünmesek de, yine de sonlu hiçbir şeyin kendi içerisinde herhangi bir varoluş sebebi taşımadığını, bilakis varlığını, doğasını ve tarihini bütünüyle Evrenin Sebebi’nin onun üzerinde gerçekleştirdiği fiillere borçlu olduğunu kavramamız gerekir. Şeylerin belirleyici nedenini bu temel gerçekliğin doğasında aramalıyız.⁴

İkincisi, Âlemin Sebebi’ni madde ya da hammadde olarak değil sebep veya fail olarak düşünmeliyiz.⁵ Evrenin Sebebi, cevher yani evrenin kendisinden imal edildiği bir şey değil, evreni meydana getiren bir faildir, sebeptir,⁶ hareket ve eylem içerisinde bulunan tek temel varlıktır.⁷ Bu yüzden evrenin sebebi, evreni bize en fazla anlaşılır kılabilen kavramdır.⁸ Bowne, böylelikle âlemin hareketsiz ve durağan bir varlıktan pasif bir şekilde sudûr ettiğini ima

¹ Dewey, John; “Nous”, *Dictionary Of Philosophy And Psychology-vol.2*, editor: Baldwin, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 185.

² Tufts, James Hayden; “World-Soul”, *Dictionary Of Philosophy And Psychology-vol.2*, editor: Baldwin, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 822.

³ Morrow, Glenn R.; “Logos”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942; ss. 183-184.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 64, 261; *Philosophy Of Theism*, s. 62.

⁵ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 62; *Theism*, s. 64, 261.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 64; *Metaphysics: A Study In First Principles*; 1882, s. 133.

⁷ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*; 1882, s. 144.

⁸ Bowne, *Theism*, s. 160.

eden panteist ya da panteist eğilimli görüşlere kapıyı kapatarak, evrenin, aktif bir fail olan Âlemin Sebebi tarafından bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde meydana getirildiğini savunur.¹

Bowne'a göre Tanrı hakkındaki tartışmayı güdüleyen en önemli faktör, âlemin ontolojik kökeninin açıklanmasına yönelik arzudur.² Bu arzunun teşvikiyle evrenin ve hayatın nihât açıklamasını yapmak isteyen insan aklının önünde yalnızca iki nedensel açıklama ilkesi bulunmaktadır: 1- mekanik sebepler tarafından yönetilen zorunlu veya mekanik faillik, 2- kendi kendisini yöneten ve gelecekte ne olacağını bilip amaçlarını özgürce gerçekleştiren zekâ sahibi faillik. İster mekanik faillik olsun ister zekî faillik olsun, her iki durumda da insan düşüncesi bir açıklama ilkesine başvurmak zorundadır. Bu iki ilke dışında öne sürülebilecek sözde ilkeler, karşılığı olmayan boş ifadelerden ibarettir.³ Bowne'un karşılığı olmayan boş ifadelerden ibaret olduğunu söylediği sözde ilkeler, evrenin sebebini zekî ya da zekâdan yoksun bir varlık olarak değil, ne olduğu asla anlaşılamayan ve bilinmeyen esrarengiz bir aşkın varlık olarak kabul eder.⁴ Burada, Bowne'un, âlemin sebebinin bilinemezliği problemi karşısındaki tutumunu hatırlatmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Bowne, Evrenin Sebebi'nin bütünüyle bilinmeyen bir varlık olarak kabul edilmesine karşı çıkararak kısmen bilinebilir bir varlık olduğuna inanılması gerektiğini savunur. Zira Bowne'a göre evrenin sebebi bütünüyle bilinmeyen ve dolayısıyla evrenle irtibatsız bir varlık olursa, düşüncemizin kanunları o Bilinmeyen Sebebe yabancı olur ve o yasaların nasıl ortaya çıktığını ya da onlarla ölçülemez ve anlaşılamaz olan Bilinmeyen'e nasıl uygulandıklarını anlamamanın ve anlatmanın hiçbir yolu olamaz. Evrenin mahiyeti kısmen bilinmeyen sebebi, bir ölçüde bilginin kapsamı içerisinde yer almalıdır aksi takdirde var olması imkânsız hale gelir.⁵ Eğer âlemin sebebini yani Üstün Varlık'ı anlayamazsak ve düşünce gizem içerisinde kaybolursa, teizm yavaş yavaş agnostisizme dönüşür ve yaptığımız çalışma hiçbir işe yaramaz.⁶

Bowne'a göre Evrenin Sebebi'nin bilinemez olduğunu savunanlar, şeyleri bilmenin başlıca yolunun onların görünümlelerinden değil etkilerinden geçtiği gerçeğini gözden kaçırmazlar. Varlıkların etkileri aracılığıyla bilinmesi; varlıkların doğasının, ürünleri ve faaliyetleri aracılığıyla keşfedilmesidir. Nitekim ruh, görünüş tarzıyla bilinmez zira hiçbir biçimde görünmez. Ruh daha çok, kendisini çeşitli yollarla tecrübe eden, çeşitli etkinlikler ortaya koyan ve ortaya koyduğu o etkinlikler sayesinde bilinen canlı, görünmez kişiliktir. Aynı şekilde

¹ Bowne, *Theism*, s. 64.

² Bowne, a.g.e., s. 65.

³ Bowne, *Theism*, ss. 65-66; *Philosophy Of Theism*, s. 63.

⁴ Bowne, *Philosophy Of Theism*, ss. 76-77, 124; *Theism*, s. 153-154, 156.

⁵ Bowne, *Kant And Spencer*, s. 285, 251.

⁶ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 115.

doğanın güçleri, faaliyetlerinin şekilleri ve kanunları aracılığıyla bilinirler. Yerçekimi ve ayrıca kimyasal birleşme eğilimi, elektrik vs. de bu yöntemle bilinir. Âlemin Sebebi de bu örneklerdeki duruma benzer şekilde etkileri, ürünleri ve faaliyetleri aracılığıyla bir dereceye kadar bilinebilir.¹

Bowne'un Evrenin Sebebi'nin zekâsının tanımlanıp açıklanması ve tezimizin şu an ele almakta olduğumuz "Tanrı'nın Varlığı ve Mahiyeti" başlıklı 1. bölümüne başlarken de dikkat çektiğimiz üzere Âlemin Sebebi'nin bilinmesi konusunda bazen kendi kendisiyle çeliştiği görülmektedir. Bowne'un bazen dile getirdiği "tüm açıklamaların ilkesi olan Evrenin Sebebi'nin zekâsının hiçbir zaman açıklanamayacağı", "Evrenin Sebebi'nin mahiyetini bilme konusunda yeter-sebep ilkesine uygun hiçbir yöntem bulunmadığı"² ve "mantığın bir gereği olarak Tanrı'nın dahilî ve ezeli düşünce hayatını yorumlamak ve onu mantıksal bir sonuç halinde çıkarmak mümkün olmadığı için Tanrısal Akıl'ın yapısını araştırmamızın başarısızlıkla sonuçlanacağı"³ tezleri; yine kendisine ait olan "Evrenin Sebebinin bir ölçüde bilginin kapsamı içerisinde yer alması gerektiği aksi takdirde var olmasının imkânsız hale geleceği",⁴ eğer Âlemin Sebebi'ni anlayamazsak teizmin yavaş yavaş agnostisizme dönüşeceği⁵, Âlemin Sebebi'nin doğasının, Onun etkileri ve faaliyetleri aracılığıyla bilinebileceği⁶ ve Evrenin Sebebi'nin zekâsının Evrenin Sebebi'nin bilme gücü anlamına geleceği⁷ görüşleriyle çatışmaktadır. Ancak Bowne'un eserleri dikkatlice tetkik edildiğinde, düşünürün genellikle, birbiriyle çelişen bu görüşlerden "Âlemin Sebebi'nin zekâsının tanımlanıp açıklanabileceği ve kısmen de olsa bilinebileceği" görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Bowne'a göre, âlemin nihâi açıklamasını yapabilecek iki ilkedен birisi olan bilinçsiz ve zorunlu mekanik failliği açıklama ilkesi olarak benimsediğimiz takdirde, olguların, öncüllerinden kaynaklanan zorunlu sonuçlar olduğunu öne süreriz. Bu durumda doğanın mekanizminin ve kuvvetlerinin o olguları zaten açıkladığı ve bu yüzden onların ötesine ya da arka planına gitmeye ihtiyaç duymadığımız yargısı meydana getirilir.⁸ Ancak Bowne'a göre amaçsız ve bilinçsiz bir gücün anlaşılır gayeler için çalışması, zekâdan yoksunluğun zekâyı, bilinçsizliğin bilinci, zorunluluğun hürriyet ve görev düşüncelerini meydana getirdiği anlayışı;

¹ Bowne, *Kant And Spencer*, s. 254-256, 251.

² Bowne, *Theism*, ss. 152-153.

³ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 316.

⁴ Bowne, *Kant And Spencer*, s. 285, 251.

⁵ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 115.

⁶ Bowne, *Kant And Spencer*, ss. 254-256.

⁷ Bowne, *Theism*, s. 161; *Metaphysics*, 1898, ss. 117-118.

⁸ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 63; *Theism*, ss. 65-66.

anlaşılması ve anlatılması mümkün olmadığı için hiçbir işe yaramayan bir görüşür.¹ Bu yüzden Bowne, olayları mekanik bir açıklamanın evreleri olarak kendi hallerine bırakmaktansa, canlı akıldaki kökenlerine doğru izlerini sürdüğümüzde daha iyi ikna olacağımız, böylece olayların doğasının ve başlangıcının içyüzünü daha iyi anlayacağımız kanaatindedir. Yani Bowne, evrenin ontolojik bakımdan izahı için kendilerine müracaat edilen iki açıklama ilkesi arasında zekâ sahibi faillik ilkesini tercih ederek ateist-mekanist evren anlayışının yerine zekî bir tasarımcı tarafından meydana getirilen âlem tasavvurunu benimsemektedir.² Düşünürü göre insanlarda varlıkların teleolojik bir tarzda açıklanmasına yönelik evrensel bir arzu vardır ve bu arzu ancak zekâ üzerinde temellendirilen kişilikçi bir mekanizme tatmin edilebilir.³

Bowne'un düşüncesine göre zekâ kavramının tek bir anlamı yoktur, farklı anlamları ve tanımları vardır. Bu tanımlardan birisine göre zekâ, içsel bağıntılarla dışsal bağıntılar arasında uyum sağlama yetisidir. Zekânın bazı tanımları ise gelişim kavramını zekânın unsuru haline getirmeye çalışır. Zekâ, bilme gücü olarak da tarif edilmiştir.⁴ Bowne'a göre, zekânın tanımlarından sadece "bilme gücü" Evrenin Sebebi'nin zekâsına uygun bir tariftir, diğerleri beşerî zekânın tanımlarıdır.⁵

Bowne'a göre Âlemin Sebebi'nin yalnızca zekâsının olduğunu söylemek yeterli değildir, onun bilinçli bir zekâyı sahip olduğunun da vurgulanması gerekir. Bilinçli zekâ; bilincinde ideal amaçlar halinde gayeler taşıyan zekâ demektir. Eğer zekâ gayesiz yani bilinçsiz olursa, ortada zekâ diye bir şey olmaz, sadece akla dayalı etkinliği taklit edebildiği zannedilen zorunlu faillik olur. Bu yüzden "bilinçsiz zekâ" kavramı, ateizmle eşanlamlıdır. Bilinçsiz zekâ da ateizm de aynı şekilde, bütün olguların temelini oluşturan ve zorunlu olarak devam eden bir süreç içerisinde diriltlen ve öldüren şüursuz zorunlu gerçekliği ima eder. Bowne, bilinçsiz zekâ kavramının bilinçli zekâ kavramının yerine ikâme edilebilmesi için bazı teşebbüslerde bulunduğu belirterek bu teşebbüslere örnek olarak içgüdü kavramını verir. Bowne'a göre, bilinçsiz zekâ kavramını temellendirebilmek için öne sürülen içgüdü kavramı, başarısız bir örnektir çünkü içgüdüsel davranışların amaç ve bilinç olmaksızın icra edildiği farzedilirse, onlar kesinlikle zekânın değil, zekâyı taklit ettiği varsayılan bir mekanik zorunluluğun sonuçları olurlar. Ancak düşünürü göre gerçekte göstermelik bir zekâ var olamayacağı ve mekanik zorunluluk da Yaratıcı'nın zekâsına bağlı olduğu için, içgüdüsel davranışlar da aslında Evrenin

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 266; *Theism*, s. 319.

² Bowne, *Theism*, s. 153; ayrıca bkz. Toulouse, Mark G. & Duke, James O.; *Makers Of Christian Theology in America*, yay. Abingdon Press, Nashville, USA, 1997, s. 297.

³ Bowne, *Theism*, s. 147.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 161; *Metaphysics*, 1898, ss. 117-118.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 151.

Sebebi'nin zekâsına bağlı olan mekanik zorunluluğun neticeleridir. Sözde içgüdüsel davranışlar basitçe, varlığın çevresine karmaşık bir şekilde uyum sağlamasının sonucudur. Bilinçli zekânın karşısında konumlandırılmaya çalışılan içgüdü aslında bir hiçtir.¹ O halde Evrenin Sebebi olan Zekî Fail, kendi kendisini yöneten ve gelecekte ne olacağını bilip amaçlarını özgürce gerçekleştiren bir varlıktır.²

Bazı düşünürler, Bowne'un evrendeki tüm varlıklarda anlam ve amaç bulunduğu konusunda ısrarcı olduğunu iddia etseler de,³ Bowne'un tam olarak bu görüşte olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bowne'a göre Tanrı'nın doğada tasarımları ve amaçları vardır.⁴ Ancak Bowne, bir bütün olarak evrende amaç bulunduğunu söyler, onun, evrendeki tek tek bütün olaylarda amaç bulunduğu ve var olan amaçların tümünün tarafımızdan bilinebileceği konusunda ciddi şüpheleri vardır. Filozofa göre evrendeki düzenin muhtemel amaçlarının hepsini tesbit edip bilebilmemiz ve bütün olguları bir amaç planı içerisinde bağdaştırma işinin üstesinden gelebilmemiz imkânsızdır.⁵ Tanrısal amaçları aceleci ve sanki kendilerine tam anlamıyla vakıf olmuşuz gibi kendimizden emin bir şekilde yorumladığımızda, derinlemesine tefekkür karşısında mahcup düşeriz.⁶ Ancak aynı zamanda, evrendeki düzeni hep akla uygun bir şekilde yorumlayan her türlü ümitten vazgeçmeden de amaca olan inancı terkedemeyiz.⁷

Ancak Bowne'a göre ne yazık ki antropomorfizme yatkın olan avama özgü Tanrı anlayışında sonlunun sınırları dikkatsizce Tanrı'ya transfer edilip Tanrısal amaçlar çok kesin bir dille ifade edilmektedir.⁸ Bu yanlış tutum, zekâ kavramının, sonluluğu ve değişimi gerektirdiği için Âlemin Sebebi'nin Mutlaklığı ve Sonsuzluğuyla bağdaşmayacağı ve bu nedenle Evrenin Sebebi'ne atfedilemeyeceği itirazına yol açmaktadır.⁹ Bu görüşü savunanlara göre, sınırlı, başlangıçlı olan ve gelişen bir varlık olan zihnimiz, kontrolümüzün dışında çok çeşitli durumlar tarafından belirlendiği için varlığı doğrudan doğruya yani vasıtalarla yararlanmaksızın anlamaya güç yetiremez ve bu yüzden yöntemlere, tümevarıma, kanıta vb. ne başvurmak zorunda kalır. Zihnimizin, başlangıçlı olan, gelişen ve sınırlı bir varlık

¹ Bowne, *Theism*, ss. 159-160.

² Bowne, a.g.e., ss. 65-66; *Philosophy Of Theism*, s. 63.

³ Boiler Jr, Paul F.; *American Thought in Transition; The Impact of Evolutionary Naturalism, 1865-1900*, yay. Rand McNally, Chicago, USA, 1969, s. 23.

⁴ Bowne, *Kant And Spencer*, s. 261.

⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 316.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 151.

⁷ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 316.

⁸ Bowne, *Theism*, s. 151.

⁹ Bowne, a.g.e., s. 151, 161.

olması ise doğal olarak, başlamak, gelişim ve sınırlılık gibi olguların, zekâmızın ve bilincimizin de birer unsuru olmasını sağlar. Bu tür durumlar ve nitelikler Sonsuz Varlık'a atfedilemeyeceği için bilinçli zekâ da Sonsuz'a atfedilemez.¹

Düşünüre göre, zekâ kavramının, sonluluğu ve değişimi gerektirdiği için Âlemin Sebebi'nin Mutlaklığı ve Sonsuzluğuyla bağdaşmayacağı ve bu nedenle Evrenin Sebebi'ne atfedilemeyeceği görüşü; Tanrısal zekâ ile beşerî zekâ arasındaki farkların gözardı edilip, zekânın insanlar için geçerli olan “içsel bağıntılarla dışsal bağıntılar arasında tedricen uyum sağlama yetisi olduğu” tanımının, Tanrısal Zekâ için de geçerli zannedilmesinden kaynaklanır. Bu anlamdaki zekâ, başlayan, gelişen ve sonlu bir şey olduğu için elbette mutlak ve sonsuz kabul edilemez ve Tanrı'ya atfedilemez.² Ancak zekânın temel anlamı, başlamak zorunda oluşu ya da tekâmülü değil, bilme gücüdür. Zekâ için lüzumlu ve esas olan biricik şey, bilmek zorunda oluşudur.³ Bilme gücü hem Tanrı hem de insanlar için ortak bir özellik olsa da, beşerî zekâ, konudan konuya geçen, tutarsız eğilimlere ve kusurlu bir kavrayışa sahip olan aklın yöntemleri ve prosedürleriyle hareket eden, tedricî olarak gelişen ve içsel bağıntılarla dışsal bağıntılar arasında uyum sağlayan bir “bilme gücü”dür. Tanrısal Zekâ ise sadece bilme gücüdür, Tanrı, konudan konuya geçen akıldan farklı olarak, şeyleri yöntemlere ve prosedürlere başvurarak değil vasıtasız olarak ve doğrudan bilen akıldır. Tanrı'nın bilgisi doğrudan ve hemendir.⁴ Bu yüzden zekânın, “bilme gücü” anlamına gelen tanımı esas alınır, Tanrı'yı Zekî olarak düşünmek sorun teşkil etmez. Bu bilme gücü, Evrenin Sebebi için bir sınırlama değil, aksine bir mükemmelliktir. Asıl kısıtlama ve eksiklik, bilmeye güç yetirememektir.⁵ Benzer şekilde, beşerî düşüncenin ve bilincin kusurları da kesinlikle her türlü düşünme ve bilincin kusurları gibi gösterilmemelidir. Çünkü bilincin temel unsuru, başlamak ya da dışarıdan belirlenmek zorunda oluşu değil, sadece müdrük olmasıdır. Dolayısıyla ezeli bir şeyin tasavvuru ne kadar mümkünse, ezeli bir bilincin tasavvuru da o kadar mümkündür.⁶

Bowne'a göre evrenin nihâî açıklamasını yapmak için zekî bir faili açıklayıcı ilke olarak benimserseniz, olguları zekânın faaliyeti olarak görürüz.⁷ Bowne, zekî bir faili kabul ettiğimiz takdirde olguları nasıl zekânın faaliyeti olarak gördüğümüzü; “evrenin anlaşılabilir ve

¹ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 117-118.

² Bowne, *Theism*, s. 161.

³ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 118.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 155.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 161.

⁶ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 118.

⁷ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 63; *Theism*, ss. 65-66.

akledilebilir olduğu” postülasının insan zihnindeki ilgi ve yetilerden müdrikenin gelişimini ve tatminini sağlamak üzere oluşturulduğunu ve bizi evrenin bir zekânın ürünü olduğu yargısına ulaştırdığını ileri sürerek açıklar. Düşünüre göre insan zihni, bir makinadan farklı olarak türlü türlü ilgileri ve idealleriyle yaşayan bir canlıdır. İnsan aklındaki ilgiler, insan zihninin gelişmesinin taslağını çizer ve çalışma gücünü sağlar. Zihinsel gelişmedeki asıl amaç, bu ilgileri, her birisi kendisine uygun alana ve nesneye sahip olacak şekilde fark etmek ve onlara yer açmaktır. Aklımız, ilgilerimizi uygun bir alana kanalize edip onların önünü açmak ve gelişmelerini sağlamak için, zihnimizdeki ilgi ve yetilerin idealleri olan nesnelere ya da başka bir deyişle postülalar meydana getirir. Böylece zihinsel hayatımızda bir idealler dizisi ortaya çıkar. Zihnimizdeki ilgi ya da yetilerden birisi de müdrikedir. İdrak gücümüzün sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi ve tatmini için, evrenin anlaşılabilir, akla uygun ve akledilebilir olduğu postülasını oluştururuz. Evrenin birçok unsuru bizim için anlaşılmaz ve kontrol edilemez olmasına rağmen, yine de kendiliğinden ve bilinçsizce ortada bulunan her şeyin düzen olduğunu ve evrende bulunanın tamamının zekâ tarafından net bir şekilde anlaşılabilir olduğunu farzederiz. Böylece zihnimizde, anlaşılabilir, âhenkli, her parçası ölümsüz Akıl tarafından üretilen, korunan ve desteklenen bir düzen kavramı ortaya çıkar. Bu, deneyimin kendisine çok az destek verdiği bilişsel bir ideal olsa da, ideale sıkıca tutunur ve ona aykırı olarak meydana gelen olguları henüz anlaşılmamış şeyler olarak bir kenara bırakırız.¹

Bowne’un anlayışına göre tecrübemizin bize sunduğu haliyle fiilî evren anlaşılabilir değildir; anlaşılabilir olan, fiilî evrenin arkasında olduğunu varsaydığımız öteki ideal evrendir. Ancak düşünüre göre anlaşılabilir evren varsayımı bir postüladan ibaret olsa da, yine de onun gerçekliği üzerinde ısrar ederiz çünkü akla aykırı ve kavranabilir olmayan bir âlemin kabulü, bilişsel yeteneklerimizi bozar, akli bir nesne veya anlamdan mahrum bir şekilde septisizme ve çaresizliğe terk eder.² Aklın bu tür bir yıkımdan kendisini koruması ve kendi kendisini gerçekleştirmesi için teleolojik bir karaktere sahip olan temel postülalar meydana getirmeliyiz.³ Bunun için tecrübeyi akla uygun bir biçimde yorumlamalı, bunu yapabilmek içinse teistik bir prensibi esas almalıyız.⁴

Bowne’a göre söz konusu teistik prensip esas alındığı takdirde evrenin, kendisinde hem aşkın hem de içkin üstün bir Zekâ’nın düşüncesinin cisimleştiği bir varlık olduğu anlaşılır.⁵

¹ Bowne, *Theism*, ss. 22-23; *Philosophy Of Theism*, ss. 19-20.

² Bowne, *Theism*, s. 20; *Philosophy Of Theism*, ss. 16-17.

³ Bowne, *Theism*, ss. 147, 22.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 64, *Philosophy Of Theism*, s. 62.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 322.

Başka bir deyişle Bowne, evrende anlaşılabilir gayelere yönelik olarak akla dayalı yöntemlere göre devam eden akla dayalı bir faaliyet bulunduğunu, sınırlı olsa da mevcut bilginiz doğrultusunda aşkın, Tanrısal bir bilgeliğin işaretlerine rastladığımız görüşündedir. Düşünür bu nedenle dünyanın zekâ üzerine kurulu olduğunu varsaymamız gerektiği düşüncesindedir.¹ Düşünürün felsefesinde “dünyanın zekâ üzerine kurulu olması”, evrenin, kendisinde anlam ve amaç bulunan² ve gerisinde zekî bir sebebin yer aldığı bir varlık olduğu anlamına gelir. Filozofa göre evren anlaşılabilir yani kendisinde anlam bulunan ve amacın izlerine rastlayacağımız bir varlık olarak tasarlandığında, âlemin hem varlığının ve düzeninin hem de anlamlı oluşunun sebebi olan üstün bir zekâyâ ulaşırız çünkü bir anlamlar dünyası zekânın varlığını icap ettirir.³ Zekâ var olduğu ve etkinlikte bulunduğu için şeylerin anlaşılabilir düzeni meydana gelir.⁴ Bowne’a göre evrenin anlaşılabilirliği, evrenin düşünce üzerine kurulu olduğunun bir göstergesidir. Evren, kendi içindeki akla benzeyen bir akıl sayesinde var olur. Eğer âlem, düşünce üzerine kurulu yani düşünceden kaynaklanan ve kendisinin sebebi olan bir düşünürün düşüncesini açıklayan bir âlem olmasaydı, aklımızla şeyler arasında hiçbir bağlantı kurulamazdı yani varlıklar düşünülemez ve anlaşılamazdı.⁵ “Tabiat, kendisinin arka planında yer alan bir düşünürün düşüncesini ifade ettiği için, onda düşünme etkinliğini bulmamız oldukça inandırıcıdır”, başka bir deyişle doğada düşünme etkinliğinin varlığını keşfetmemiz, doğanın arka planında bir düşünürün yer aldığını ima eder.⁶ Evrenin şekli ve anlamı Tanrısal düşüncede yer alır ve Tanrısal irade sayesinde bilfiil gerçeklik haline gelir yani âlem, aktif ve üstün bir zekâ sayesinde var olur ve sonsuza dek o zekâ sayesinde varlığını devam ettirir.⁷

Ne var ki Bowne’a göre, ateizme temel teşkil eden kaba realist ontolojiyi benimsemiş olan düşünürler, şeyler dünyasının yani tabiatın her çeşit zekâ ve düşünmeden bağımsız olduğunu iddia etmektedirler. Fakat varlıkların her türlü düşünmenin dışında yer aldığına dair bir kanıt da sunamamaktadırlar. Kaba realist düşünürün buradaki hatası, varlıkların kendi düşünmesinden, zekâsından, bilincinden, beşerî zekâlardan ve beşerî bilinçlerden bağımsız olmasını; her türlü düşünme, zekâ ve bilinçten bağımsız olarak var olma zannetmesidir. Ancak eğer varlıklar her türlü düşünme ve zekâdan bağımsız ve soyutlanmış bir şekilde kendi başına var olsaydı, bilinmeleri imkânsız olurdu ve dolayısıyla da bilginin oluşumu mümkün olmazdı

¹ Bowne, *Theism*, s. 148.

² Bkz. Boiler Jr, Paul F.; *American Thought in Transition; The Impact of Evolutionary Naturalism*, s. 23.

³ Bowne, *Theism*, s. 141.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 153.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 130, 132; ayrıca bkz. Murphy, *Men And Movements In American Philosophy*, s. 204.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 134.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 141; *Metaphysics*, 1898, s. 115.

çünkü bilmek zekânın ve düşünmenin bir faaliyetidir. Nitekim görüngüsel olan uzaydaki şeyler dünyası yani bilinen gerçek yalnızca zekâda ve zekâ için var olabilir, şeyler dünyası zekâyâ atıfta bulunulmaksızın bir hiçtir. Ancak evren bizim zekâmıza dayanmadığına göre, evrenin varlığının dâimî dayanağı ve şartı olup evrenin sadece kendisine atıfla bir anlam kazanabileceği kozmik bir zekânın var olması gerekir.¹ Bowne'a göre şeylerin kendisine dayandığı en yüce sebep, hür zekâyâ sahip olan Evrenin Sebebi'dir. Âlemin Sebebi, her şeyin biricik gerçek izahıdır.² Şeyler dünyasının yani doğanın yanısıra, bireysel zekâlar topluluğunun da kendi başına var olması mümkün değildir. O topluluk sadece herşeyi kuşatan bir Zekâ sayesinde mümkün olabilir.³

Bowne'a göre şeylerin amacıyla onların mekânda ve zamanda meydana geliş şekli arasındaki farklılık da kesinlikle gözardı edilmemelidir. Bu farklılığın gözardı edilmesi, her ikisi de tam anlamıyla zihinsel tatminimiz için zorunlu iki ayrı saha olan bilim ile dinin birbirine karıştırılmasına ve bu yüzden birbirleriyle çatışmalarına yol açmıştır.⁴

Netice itibariyle Bowne'un felsefesi baz alındığında, evrenin kökenine dair ontolojik bir açıklama yapmaya teşebbüs edenlerin "iradeye bağlı neden-sonuç ilişkisi ya da hiçlik" ikilemiyle karşı karşıya kalmaları kaçınılmazdır. İradeye dayalı nedensellik yani bizzat faaliyet halinde olan zekâ, kendisini dayanak kabul edebileceğimiz yegâne metafiziksel nedensellik kavramıdır. Sonsuz teselsülün uçurumundan kurtulmamız için, bu irâdî nedenselliğin kendiliğinden karar verebildiğini yani hür olduğunu kabul etmemiz gerekir.⁵ Bowne'un düşüncesine göre evrenin zekâ üzerine kurulu olduğunu varsaydığımızda, olguların bu varsayımımızla bağdaştığını görürüz.⁶ Herşey doğal olarak anlam kazanmaya başlar ve mükemmel bir model ortaya koyar. Bilgimiz sınırlı olsa da aşkın bir bilgeliğin alâmetlerini keşfederiz.⁷ Ancak eğer Evrenin Sebebi'nin zekâ sahibi olduğunu inkâr eder ve evrenin zekâdan yoksun bir ilke üzerine kurulu olduğu varsayımını meydana getirirsek, ümit edebileceğimiz hiçbir şey bulamayız. O zaman akıldışı bir gücün akılsal bir iş yaptığını, bilinçsiz bir gücün bilinç ürettiğini, zekâsızlığın zekâ meydana getirdiğini, zorunluluğun hürriyeti daha doğrusu hürriyetin illüzyonunu oluşturduğunu ve amaçsız olanın amaca uygun bir şekilde faaliyet sergilediğini kabul etmek zorunda kalırız.⁸ Bu durumda, "olgular, kâinatın zekâdan yoksun bir

¹ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, ss. 342, 284; *Theism*, s. 144; *Metaphysics*, 1898, s. 115.

² Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 233.

³ Bowne, a.g.e., s. 276.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 170.

⁵ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 92.

⁶ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 119; *Theism*, s. 148.

⁷ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 119; *Theism*, s. 148.

⁸ Bowne, *Philosophy Of Theism*, ss. 119-120; *Theism*, s. 148.

ilke üzerine kurulu olduğu varsayımına karşı önlenemeyen ve gittikçe artan bir karşıtlık içerisinde ortaya çıkar".¹ Bu yüzden evrenin düzeni, kendisinin sebebi olan zekâ olmaksızın anlaşılabilir. Evrenin ve evrenin düzeninin, kendilerinin sebebi olan zekâ olmaksızın anlaşılabilirliği gösterildiğinde, Tanrı postülasının, olguların anlaşılması için zorunlu bir varsayım olduğu ortaya çıkar.²

Bowne'a göre, şeylerin yegâne yeterli sebebi ve dayanağı olarak kendi kendisini yöneten, kendi kendisine hakim olan Akla inanan bir kimse, imanını destekleyen çeşitli gerekçeler ileri sürer.³ Bowne'un, evrenin ve evrenin düzeninin, kendilerinin sebebi olan zekâ olmaksızın anlaşılabilirliğini gösterme amacına ulaşmak ve inancını desteklemek için öne sürdüğü bu gerekçeleri, *Evrenin Sebebi'nin Zekâsını Destekleyen Deliller* başlığı altında ele almayı düşünüyoruz.

A) EVRENİN SEBEBİ'NİN ZEKÂSINI DESTEKLEYEN DELİLLER

Bowne, Tanrı'nın zekî olduğunu göstermek için *tümevarımsal* (inductive) ve *kuramsal* (speculative) olmak üzere iki çeşit delil ortaya koyar.⁴ Tümevarımsal delilleri; *evrendeki düzen delili* (the argument from order),⁵ *teleolojik delil* (the argument from teleology)⁶ ve *sonlu zekâ delili* (the argument from finite intelligence)⁷ olmak üzere üç sınıfa ayırır. Kuramsal delilleri ise *epistemolojik delil* (epistemological argument) ve *metafizik delili* (metaphysical argument) diye iki kategori halinde ele alır. Düşünür, felsefî ve mantıksal açıdan bakıldığında kuramsal delillerin tümevarımsal delillerden daha ikna edici olduğunu ileri sürer. Ancak felsefe eğitimi almamış kişilerin, anlaşılabilirlikleri için belirli bir seviyede eğitim ve derinlemesine muhakeme gücü gerektiren kuramsal delilleri anlama imkânından mahrum olduğunu düşündüğü için, felsefî tefekkürden uzak geniş halk kitlelerinin daha fazla rağbet gösterdiği tümevarımsal kanıtları, onların itibar etmediği kuramsal kanıtlardan önce ele alır.⁸ Bu yüzden biz de Bowne'un planına uygun bir şekilde önce onun tümevarımsal deliller hakkındaki görüşlerini ortaya koyacağız.

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 120; *Theism*, s. 148.

² Bowne, *Theism*, s. 40.

³ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 64.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 65.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 67.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 75.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 119.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 65.

1- TÜMEVARIMSAL DELİLLER

Bazı felsefeciler, teleolojik delilleri, tıpkı kozmolojik deliller gibi evrende görülen tasarım ya da amaçtan yola çıkarak evrenin sebebi olan Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalıştıkları gerekçesiyle kozmolojik delillerle birlikte nedensel delil olarak adlandırılırlar.¹ Bazı felsefecilerse teleolojik delillere, temelinde, çok az sayıda kişinin öncüllerinin doğruluğundan şüphe edip tartışma konusu yaptığı tecrübemize özgü düzenin yer alıp, natüralistik bir model çerçevesinde âlemin açıklanması güç özelliklerini kalkış noktası yaparak evrendeki tasarım ve gayelilik örneklerinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan deliller oldukları gerekçesiyle “tümevarımsal deliller” adını verirler.² Bowne da aynı gerekçelerle gaye ve nizam delillerini “tümevarımsal deliller” olarak nitelendiren felsefecilerle mutabakat halindedir.³ Bowne'un tümevarımsal olarak nitelendirdiği teleolojik delillere bakışını izaha başlamadan önce, teleoloji kavramının etimolojik yapısı, anlamları ve teleolojik delilin işlevleri hakkında kısaca malumat vermek istiyoruz.

Teleoloji kelimesi; Grekçe “gaye” anlamına gelen “telos” ve “akıl, kelim” anlamlarına gelen “logos” kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir.⁴ Teleoloji kavramının muhtevası, teleoloji kelimesinden daha eskidir. İlkçağ filozoflarından Anaxagoras, teleolojik delili kullanan filozoflardan ilkidir.⁵ Ancak her ne kadar “teleoloji” kelimesinin anlamı antik Yunanlılar kadar eski olsa da, teleoloji terimi ilk kez 1728'de Christian Wolff tarafından, mekanik sebeplerden ayrı olarak gayelerle veya gâyi sebeplerle meşgul olan doğal felsefe branşına işaret etmek için tasarlanıp kavram haline getirilmiştir.⁶ Teleolojik delilin modern çağda klasik şekliyle formüleştirilmesi ise, her biyolojik türün bizzat kendi ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere tasarlanmış kabul edilebileceğini savunan William Paley (1743-1805) tarafından gerçekleştirilmiştir. O, bu öncüden hareketle zekî ve gayeleri olan bir Yaratıcıya ulaşır.⁷ Paley, doğal organizmaların düzenekler ve makinalar gibi olup reddedilemez bir şekilde akıllı tasarımın ürünleri olduğunu iddia eder.⁸

¹ Knudson, Albert Cornelius; “God”, *An Encyclopedia Of Religion*, Ferm, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945; s. 302; Lacey, Alan R.; *A Dictionary Of Philosophy*, yay. Routledge, 3. baskı, London, UK, 1996, s. 80; Knudson, *The Doctrine Of God*, s. 238.

² Garcia, “Teleological And Design Arguments”, s. 375.

³ Bowne, *Theism*, ss. 65-66.

⁴ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, ss. 411-412.

⁵ Harris, William Glenn; “teleology”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: Ferm, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 763.

⁶ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, ss. 411-412; Harris, a.g.m.

⁷ MacGregor, *Dictionary Of Religion And Philosophy*, s. 603.

⁸ Blackburn, “Paley, William (1743-1805)”, *The Oxford Dictionary Of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996, s. 275.

Teleoloji kozmik anlamda, evrende gerçekleşmekte olan amaç ya da amaçları bulup ortaya çıkarmaya adanmış bir gayeler disiplini ya da faaliyetidir. Teleoloji, evrenin kısmen ya da bütünüyle gaye gerçekleştirici bir süreç olduğunu öne sürerek mekanizmin nihâî bir görüş olduğunu reddeder.¹ Bununla bağlantılı olarak teleolojik delil de, gözle görülür evrendeki düzen ve adaptasyonun varlığından, varlıkların özünde amaç ile anlam bulunduğuna ve buradan hareketle amacı olan zekî bir tasarımcıya inanmak için sebepler elde etmeye çalıştığımız anlamına gelir.² Aralarında Bowne'un da bulunduğu çağdaş felsefecilerin büyük bir çoğunluğunun benimsediği yaklaşıma göre teleolojik deliller, âlemin Zekî ve bilinçli bir tasarımcının eseri olduğunu mutlak bir kesinlikle ispat etmezler, sadece, Teizmin “Zekî bir tasarımcı” varsayımının, natüralizmin “evrenin özelliklerinin kör doğal kuvvetlerden kaynaklandığı” faraziyesinden daha üstün bir varsayım olduğunu iddia ederler.³

Bowne'a göre ateizm, olguların, evrenin sebebinin bilinçli ve zekî bir varlık olduğunu ya da evrenin kendisinden başka bir sebebinin olduğunu iddia etmeksizin pekâlâ başka türlü de açıklanabileceğini ileri sürer. Ancak düşünürü göre ateizmin iddiaları, sözlü illüzyonlardan ve mantıksal prensiplerle çözüm bekleyen sorunlar hakkındaki cahilliğinden kaynaklanır. Söz konusu sorunları lâıykıyla çözüme kavuşturup ateizmin iddia ve delillerini yok olmaya mahkum etme ve evrene açıklama getirme amacını taşıyan teizm, tümevarımsal bir düşünce zemini üzerinde hareket ederek, deneyimin olgularının evrenin sebebinde zekâ bulunduğunu tasdik etmeden açıklanamayacağını savunur.⁴

Bowne, tümevarımsal bir düşünce zemini üzerinde hareket edip evrenin sebebinde zekâ bulunduğunu göstermeye çalışan delilleri tümevarımsal deliller olarak nitelendirir. Bowne'un yaklaşımına göre tümevarımsal deliller; evrenin düzeninde, doğal süreçlerin gayelere yönelik olduğu anlaşılan terkiplerinde ve beşerî zekânın çeşitli tezahürlerinde bulunan zekâ belirtilerinden hareketle Evrenin Sebebi'nin zekâ sahibi olduğu hükmüne ulaşırlar. Bunlardan her birisi, evrenin sebebinin, kendisinin yegâne yeterli açıklaması olan zekâyâ sahip olduğunu gösterir. Bowne'un iddiasına göre karşı konulamayacak bir kanıt yığını meydana getiren tümevarımsal deliller, evrende bol miktarda bulunup amacı hatırlatan olgulardan yola çıkarak Evrenin Sebebi'nin zekâsına ulaşmaya çabaladıkları için empirik karakterli delillerdir.⁵

¹ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 412; bkz. Blackburn, Simon; “teleology”, *The Oxford Dictionary Of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996, s. 374.

² Nevius, Warren Nelson; *Religion as Experience and Truth: An Introduction to the Philosophy of Religion*, yay. Westminster Press, Philadelphia, USA, 1941, s. 246.

³ Garcia, “Teleological And Design Arguments”, s. 376; ayrıca bkz. Bowne, *Theism*, s. 40, 148; *Philosophy Of Theism*, s. 64, 119-120.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 122.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 65-66.

Düşünür, felsefede genellikle “teleolojik delil” ya da “tasarım delili” çatısı altında incelenen delilleri *evrendeki düzen delili*, *teleolojik delil* ve *sonlu zekâ delili* şeklinde alt başlıklara ayırarak, tümevarımsal delilleri açıklamaya evrendeki düzen deliliyle başlar.¹

a) Evrendeki Düzen Delili

Bowne’a göre evrenin bilinebilirliği onun düzenli, akla uygun ve sistematik yapısını ima eder.² Âlemdeki nizam, kendisinden hareketle zekânın var olduğu sonucuna ulaşabileceğimiz bir olgudur, başka bir deyişle zekânın varlığına işaret eden bir alâmettir.³ Evrendeki düzen, kâinattaki tüm varlıkları kuşatan ve varlıklar arasında kusursuz bir âhengini yer aldığı bir etkileşim ve kanun sistemidir. Eğer kâinatta böyle bir etkileşim ve kanun sistemi mevcut olmasaydı, ya her bir şey, diğer her şey tarafından takip edilir ya da hiçbir şeyce izlenmezdi. Gök katmanlarının, kuvvet kanunlarının, enerjinin dönüşümünün, organik ürünlerin benzer matematiksel yasalara işaret etmesi, evrendeki âhengi ve doğal süreçlerdeki sayısal mükemmelliği açıklayan örnekler arasında yer alır. Evrendeki matematiksel bağıntılar, evrendeki çok sayıda formun ve sürecin belli matematiksel kavramları temsil edeceği ve çok kesin olarak rakamla ölçülüp ifade edilebileceği şekilde her şeye nüfuz etmiştir. Söz konusu matematiksel bağıntıları matematiksel ilişkiler mucizesi olarak adlandıran Bowne’a göre şayet evren durağan bir varlık olsaydı, belki şeylerin matematiksel bağıntılar içerisinde ezelî-ebedî olarak bulunduğu ve bu gerçeğin ardında başka bir şey olmadığı söylenebilirdi.⁴ Ancak, zinde bir güç tarafından meydana getirilen evren, monoton ve değişmez bir varlık değil, anlaşılabilir kurallara göre işleyen bir süreçtir; ve bu süreçte akla uygun düzen aralıksız olarak sürdürülür ve yenilenir. Ölçüp tartma sürekli devam eder. Her kimyasal değişiklikte bir elementin belirli bir miktarı diğer elementin belli bir miktarıyla birleştirilir. Her yer değişikliğinde çekme ve itme kuvvetleri derhal karşılıklı uyumu sağlayacak şekilde ayarlanır. Her molekül, muhteşem bir ondalıklı ölçü sisteminin damgasını çok güçlü bir şekilde üzerinde taşır. Bir atomun kıl payı kadar ara ile yerinden oynatılması, diğer her bir atomda buna karşılık gelen bir yeniden ayarlamayı gerektirir. Hepsi dâimâ hareket halindedir ve bundan dolayı yeniden düzenleme sürekli ve anidir.⁵

¹ Bowne, *Theism*, s. 67.

² Bowne, a.g.e., s. 67.

³ Bowne, a.g.e., s. 67; *Philosophy Of Theism*, s. 66.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 67-68; *Philosophy Of Theism*, ss. 66-67.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 68-69; *Philosophy Of Theism*, ss. 67-68.

Bowne'un evrendeki düzen hakkındaki bu gözlem ve tesbitleri, onu, evrende anlaşılabilir bir şekilde, her bir şeyin diğer her şeye oldukça hassas bir denge ile intibak ettirildiği ve bu dengenin aralıksız olarak yeniden üretildiği yasaya göre faaliyet gösteren bir güç bulunduğunu düşünmeye sevkeder. Filozofa göre evrendeki düzen, evreni kuran ve evrenin kendisi sayesinde varlığını devam ettirdiği bu güce bağlıdır.¹ Evrenin Sebebi, şeyleri önceden belirlenmiş nicelik ve nitelik prensiplerine göre mükemmel bir uyum ve sayısal ayarlama ile düzenleyip yönetir.² Bu gücün yani evrenin sebebinin mahiyetinin ne olduğu probleminin çözümü için zekâ ve zekâdan yoksunluk, kendisini yöneten akıl ve şuursuz zorunluluk şeklinde yalnızca iki ilke bulunmaktadır. Teist düşünür bu gücün akıllı/müdrük olduğu sonucuna varır, ateist ise onun böyle olmadığı sonucuna varır. Teist, akla uygun ve anlaşılır olan eserin akla ve zekâyâ işaret ettiğini savunur. Ateist ise, akla uygun ve anlaşılır olanın anlamsızlığa ve zekâsızlığa işaret ettiği kararına varır.³ Âlemin Sebebi'nin mahiyeti probleminin çözümü için birinci seçeneği yani Evrenin Sebebi'ne zekâ atfedilmesini tercih eden düşünürü göre, evrendeki sayısal mükemmelliğin, uyumun ve matematiksel bağıntıların ardında başka bir şeyin olmadığı söylenemez çünkü matematiksel kavramlar, zekâdan bağımsız olarak hiçbir açıklaması olmayan akılsal bağıntılardır.⁴

Bowne'un, evrende anlaşılabilir bir şekilde her bir şeyin diğer her şeye oldukça hassas bir denge ile intibak ettirildiğinden ve bu dengenin aralıksız olarak yeniden üretildiğinden söz ederken kullandığı "hassas denge" ifadesi,⁵ günümüzde tasarım delilinin savunucusu olan pek çok felsefeci tarafından dile getirilen "ince ayar" (fine-tuning) kavramını hatıra getirmektedir. "İnce ayar" (fine-tuning) ile; tabiat kanunlarındaki yerçekimi sabitesi gibi olgular ve çeşitli oranlar çerçevesinde varlığı tesbit edilen güncel sayısal değerlerin; kendilerinden ufak sapmaların evreni hayata elverişsiz hale getireceği bir halde bulunmaları ya da hayata izin veren değerler alanının kapsamının, tüm sayısal değerler alanına nazaran oldukça dar ve sınırlı olması kastedilir. İnce ayarın yokluğunda sadece maddenin veya kimyanın mevcut olmamasıyla kalınmaz, kendilerinde hayatın meydana geleceği gezegenlerin varlığından da söz etmek mümkün olmaz. Bowne'dan sonra fizik biliminde kaydedilen gelişmeler, evrenin başlangıcı olarak kabul edilen big bang'teki şartların, zekî yaşamın başlamasına ve gelişmesine izin

¹ Bowne, *Theism*, ss. 69-70, 75; *Philosophy Of Theism*, s. 74.

² Bowne, *Theism*, s. 72; *Philosophy Of Theism*, ss. 72-73.

³ Bowne, *Theism*, ss. 69-70, 75; *Philosophy Of Theism*, s. 74.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 68.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 69-70, 75; *Philosophy Of Theism*, s. 74.

verecek şekilde ne kadar da karmaşık ve hassas bir şekilde irtibatlandırıldığını ortaya koymuştur.¹

Tasarım delilinden yararlanan çağdaş felsefeciler, Bowne'un âlemdeki "hassas denge" bağlamında sözünü ettiği "evrenin sayısal mükemmelliği"ne,² evrenin kökenlerine ilişkin olarak özellikle Astrofizik alanında son 20-30 sene zarfında ortaya konulan bilimsel gelişme ve bilgilerden geniş ölçüde istifade ederek güçlü kanıt örnekleri sunarlar. Bu felsefecilerden birisi olan Michael Anthony Corey (1957-2011), nedensel açıdan birbirinden bağımsız olan çok sayıda faktörün hayatı mümkün kılmak için muazzam derecede çeşitlilik arzettiğini iddia eder. Corey'e göre söz konusu faktörlerin herhangi birisinde meydana gelebilecek ince sapmalar bile hayatı imkânsız kılar. Böylece, ya evrenimizde gerçekten de hayrete düşürecek miktarda çok fazla şanslı tesadüfle karşı karşıyayız ya da evrene hayatı meydana getirmeyi amaçlayan bir varlıkça sebep olunmuştur. Modern haliyle tasarım delilinin öne sürdüğü bilimsel argümanlardan bazıları şunlardır:

Eğer big bang patlamasının başlangıçtaki gücü, sadece 1/1060 daha kuvvetli ya da daha zayıf olsaydı, hayat imkânsız olurdu.

Bir yıldızdaki kütle çekim gücüyle elektromanyetizma kuvveti arasındaki dengede neredeyse inanılmaz denilebilecek ölçüde bir hassasiyet vardır. Hesaplamalar, her iki kuvvetin de direncinde meydana gelebilecek 1/1040'lik değişimlerin Güneş gibi yıldızlar için felâketle sonuçlanacağını göstermektedir.

Eğer güçlü nükleer kuvvet diğer kuvvetlere nazaran %2 daha güçlü olsaydı, tüm hidrojen helyuma dönüşmüş olurdu. Eğer % 5 daha zayıf olsaydı, hidrojenden başka bir şey olmazdı. Her iki durumda da hayat mümkün olmazdı.

Elektro manyetik kuvvet % 4 daha zayıf olsaydı, hidrojen olmazdı. Hidrojen, güneş de dahil olmak üzere yıldızların yakıtını sağladığı için hidrojen olmadığı takdirde yıldızlar dolayısıyla da hayat da var olmazdı. Bunun gibi veriler, evrenin gerisindeki zekî bir amacın varlığına dair güçlü destek sunuyor görünmektedir.³

Bowne'a göre, akla uygun ve anlaşılır olanın anlamsızlığa ve zekâdan yoksunluğa delâlet ettiğini öne sürdüğü için aslında zayıf bir doktrin olan ateist öğretisi, bazı nedenlerden dolayı pek çok kimse tarafından güçlü bir doktrinmiş gibi algılanmaktadır. Düşünürün anlayışına göre ateizmin zayıflığını gizleyen iki sebep vardır: Bunlardan ilki, ateizmin

¹ Craig, William Lane; "Theism and Physical Cosmology", *A Companion To Philosophy Of Religion*, Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L; yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010; s. 544.

² Bowne, *Theism*, s. 68.

³ Garcia, "Teleological And Design Arguments", ss. 378-379.

temelinde yer alan kaba duyu realizmi anlayışının yol açtığı, “sebeplerin görüldüğü ve maddenin kesin ve gerçek bir sebep olduğu” kuruntusudur. Bu yanlış zanna istinaden ateizm; madde daha fazla açıklandıkça Tanrı’ya gitgide daha az ihtiyaç duyulacağını varsayarak, teizmi, varsayım niteliğinde bir neden olan Tanrı’yı, gerçek bir neden olan maddeye karşı korumakla itham eder. Böylece zorunluluk ve akıldan yoksunluğun neden-sonuç ilişkisi içerisinde birleştiklerini ve bu nedenle onlara sınır konulamayacağını öne sürer.¹

Bowne, sebepler hakkında doğrudan doğruya herhangi bir şey bilmediğimizi, sadece nedenlere atfettiğimiz belirli sonuçları tecrübe ettiğimizi ve nedenlerin doğasının sonuçlardan mantıksal çıkarımda bulunularak öğrenildiğini savunarak ateizmin bu iddiasını reddeder. Düşünürü göre maddenin evrenin sebebi olduğuna dair herhangi bir gözlem yoktur çünkü evrensel fenomenlerin sebebini gözlemlemek imkânsızdır. Evrenin ve evrendeki olguların sebebi hakkında mümkün olan biricik soru “o sebebi nasıl düşünmeliyiz?” sorusudur. Teist düşünür, fenomenler arasındaki yasayı ve düzeni inceleyerek onları kendisini ve ne yaptığını tam olarak bilen bir güce atfeder. Ateist ise onları kendisine ya da yaptığı işe dair hiçbir şey bilmeyen bir güce atfeder.²

Filozofa göre ateizmin zayıflığını gizleyen ikinci sebep, hatalı doğa yasası tasavvurudur. Bu yanlış tasavvur, soyut terimleri âdetâ Tanrısal ilkeler haline getirme eğiliminden kaynaklanır ve varlıkları yasanın sözde mutlak egemenliğine tâbî kılar. Tamamen hayal ürünü olan doğa yasalarının zorunluluğu gibi birtakım soyutlamaları varlıklarla karıştırır, açıklama zanneder ve kanunları, her şeyi açıklayan ama kendileri sanki fazla açıklanmaya muhtaç olmayan varlık öncesi ontolojik zorunluluklarmış gibi varlıkların ardına taşır. Böylelikle yasayı, varlıkların dışında, onlara hükmeden ve tüm yaptıklarını belirleyen bir şey olarak kabul eder. Meselâ çekim kanunu varlıklardan ayrı ve kendisine varlıkların boyun eğdiği bir şey olarak tasarlanır.³

Bowne’un anlayışına göre, mekanizme dayalı ateizmin, doğa kanunlarını zorunlu ve âleme tahakküm eden gerçek birer varlık gibi kabul eden hatalı doğa yasası tasavvurunu benimsemesinin sebebi; kozmik düzenin zekâ ve bilinç sahibi bir sebebinin olduğunu reddetmesini haklı çıkarma niyetidir. Bu niyet doğrultusunda hareket eden mekanist-ateist öğretiler, evrenin bütün kanunları ve üyeleriyle birlikte zorunlu temel gerçekliğin imaları olduğunu göstermeye çabalar. Böylece, nasıl ki matematiğin doğruları uzay ve sayıya dair

¹ Bowne, *Theism*, ss. 70-71; *Philosophy Of Theism*, ss. 69-70.

² Bowne, *Theism*, s. 71; *Philosophy Of Theism*, s. 70.

³ Bowne, *Theism*, s. 71; *Philosophy Of Theism*, ss. 70-71.

sezgilerimizin dolaylı anlatımları olup, kendilerini destekleyici delil aramaya gerek kalmaksızın geçerliliklerini koruyorsa, benzer tarzda evrenin de tüm özellikleriyle birlikte her şeyin temelini oluşturan bağımsız gerçekliğin dolaylı anlatımı olarak gösterilmesi gerektiği ve onun için de bir sebep aramamak gerektiği öne sürülür. Bunun ardından da teleolojinin, fizik bilimlerinde matematikte olduğu kadar lüzumsuz olduğu vurgulanır.¹

Bowne'un az önce naklettiğimiz "her şeyin temelini oluşturan bağımsız gerçekliğin dolaylı anlatımı olduğu için evrene bir sebep aramamak gerektiği" görüşünü benimseyen ateist-agnostik felsefecilere örnek olarak David Hume'u verebiliriz. Nitekim Hume, teleolojik delilin mantıksız ve sonsuz bir geriye doğru gidişe yol açtığını ve bundan sakınmak için maddî evrenin düzen ilkesini kendi içerisinde barındırdığının kabul edilmesi gerektiğini iddia eder.²

Bu anlayışa itiraz eden Bowne, tabiat kanunlarının varlık olmadıklarını, sadece ya olgunun ya da bir failin kendisine göre davrandığı kuralın genel açıklamaları oldukları tezini savunur. Düşünürü göre yasanın egemenliği ifadesi, tamamen sahte anlamlı bir tabirdir. Örneğin, varlıkların biri diğerini çekim kanunu gerektirdiği için çekmez; çekim hadisesi meydana gelir ve pek çok durumun karşılaştırılmasından bu çekimin şiddetinin belirli bir kurala göre değiştiğini keşfederiz. Fakat bu kural olguyu temellendirmez sadece açıklar. Aynı şey diğer doğa yasaları için de geçerlidir. Doğa yasaları, olguları ne meydana getirir ne de bir şey olmaya zorlarlar, sadece ifade ederler. Tabiat kanunlarının zorunlu ve varlıklar üzerinde mutlak hakimiyet sahibi oldukları anlayışı, eğitilmemiş zihnin zorunluluk formunun etkisi altında düşünme eğilimi taşımasından kaynaklanır. Halbuki evrendeki düzenin bilinçsiz zorunluluk tarafından meydana getirildiği iddiası, tıpkı o düzenin bir bilinç tarafından meydana getirildiği iddiası gibi gözlemlenemez. Hem bilinç hem de bilinçsiz zorunluluk gözleme sonradan eklenmiştir. Gözlemlenen şey aslında, kanuna göre değişimden ibarettir.³

Bowne, tabiat kanunu kavramının, ateizmin zayıflığını gizleyen yanlış içerikten arındırılıp doğru bir muhteva ile ele alındığı takdirde, doğa yasalarının zorunlu olmadıklarının anlaşılacağı kanaatindedir. Filozofa göre doğa bilimlerinin kanunları hep aynıdır fakat sonuçları uygulamalarıyla birlikte çeşitlilik arzeder. Kanunlara imkân verildiğinde sonuçları her bakımdan farklı olabilir. Çünkü kanunlar tek başlarına sonucu belirlemezler. Sadece kendilerinin etkisi altında eylemde buldukları şartlarla birlikte ele alındıklarında sonucu belirlerler. Şartlar farklı olduğunda aynı yasalar başka sonuçlar üretirler. Ancak bu şartların

¹ Bowne, *Theism*, ss. 72-74; *Philosophy Of Theism*, s. 73.

² Pereboom, "Early Modern Philosophical Theology on the Continent", s. 120.

³ Bowne, *Theism*, ss. 71-72; *Philosophy Of Theism*, ss. 71-72.

hepsi mümkündür. Evrende veya kanunlarında zorunluluğun hiçbir izi bulunamaz.¹ Doğada hüküm sürdüğü düşünülen ve mutlak olduğu zannedilen zorunluluk aslında mazur görülemez bir şekilde zorunluluğa dönüştürülmüş tekdüzeliktir ve düşünmemizin ürettiği bir hayaldir.²

Bu noktada Bowne, yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinden hatalı çıkarımlarda bulunulması ihtimalini bertaraf etmek için, mekanizme dayalı ateizmin tabiat kanunlarını mutlak zorunluluklar haline getiren hatalı doğa yasası tasavvurunu reddedişinin; kesinlikle evrende geçerli herhangi bir yasa bulunmadığının iddia edilmesi anlamına gelecek şekilde yanlış anlaşılmasında gerektiğini vurgular. Bowne'a göre mekanist-ateist zorunluluğun alternatifi, âlemdeki olayların rastgele ve tesadüfen meydana gelmesi değildir. Mekanik zorunlulukçu doğa yasası anlayışının alternatifi, doğa yasalarının; anlaşılmasız metafiziksel zorunluluklar yerine, hür ve zekî bir Yaratıcı'nın akla uygun gayelere dayalı planındaki özgürce tercih edilip yönetilen yöntem istikrarı ve tekdüzelikleri şeklinde anlaşılmasıdır. Bu planda, olayların hepsi de bütünüün amacıyla uyumlu olarak meydana geleceği için hiçbir kanunsuz ve tesadüfî olay yoktur. Mekanist öğretilerdekinden farklı olarak tabiat kanunları, biz insanlar için bağlayıcı ve zorunludur, hür ve Zekî bir varlık olan Âlemin Sebebi için değil. Doğa yasalarının zaruriliği, yalnızca evrendeki düzenin tekdüzelikleri ile olan ilişkimizde mevcuttur. Kendileriyle ilişkili olduğumuz ölçüde sabit olmalarından dolayı o yasaları zorunlu olarak adlandırırız. Evrenin tekliği, bütünlüğü ve sistematik ilişkisi, ancak hür Yaratıcı'nın Zâtının ve planının tekliği ile hep faaliyette bulunan iradesi sayesinde gerçekleşir.³

Kanaatimizce, Bowne'un ateizmin temelinde mekanist zorunlulukçu hatalı tabiat kanunu tasavvurunun yer aldığını söyleyerek⁴ ateizme yönelttiği yukarıda zikrettiğimiz tenkidi, güçlü yanlara sahip olmakla birlikte bazı zayıflık ve yetersizlikleri de barındırmaktadır. Bowne'un, doğa yasalarının varlıklara hükmeden ontolojik zorunluluklar ve hakikatler gibi telakki edilemeyeceği görüşünü isabetli buluyoruz. Ancak düşünür, bu haklı tezini savunup ateizme hücum ederken, büyük bir yanılğı içerisinde, bütün ateist öğretiler ve felsefecilerce doğa yasalarının mutlak zorunluluğu anlayışının benimsendiği varsayımını esas almaktadır. Halbuki doğa yasalarının mutlak zorunluluğu görüşünü savunan ateist yaklaşımlar bulunduğu gibi, tabiat kanunlarının, tıpkı Bowne'un düşündüğü gibi olaylar silsilesi içerisinde yer alan tekdüzeliklerden ibaret olduğu tezini savunan ateist yaklaşım da vardır. Hattâ bu yaklaşımı

¹ Bowne, *Theism*, s. 74; *Philosophy Of Theism*, ss. 73-74.

² Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 111.

³ Bowne, "The Speculative Significance Of Freedom", *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by Steinkraus, Warren E.; yay. Meridian Publishing Company, New York, USA, 1979, s. 35; ayrıca bkz. Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 418.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 71; *Philosophy Of Theism*, ss. 70-71.

benimseyen ateist felsefecilerden bazıları, Bowne'un ateizmi zayıflatmak için ileri sürdüğü “ateizmin temelinde mutlak zorunlulukçu tabiat kanunu tasavvurunun yer aldığı” ithamını teizme yöneltip, doğa yasalarının zorunluluğu anlayışının aslında teizm için geçerli olduğunu belirterek teizmi yıpratmaya çalışmaktadır. Bu görüşteki ateist-agnostik felsefecilerden birisi olan Durant Drake'e göre teologlar, evrendeki mekanizmin bir zekâ tarafından yaratılmış olduğu yargısını yerleştirmek için, doğa yasasının bir kanun koyucuyu gerektirdiğini söylerler. Ancak düşünür'e göre bu ifade, kelimeler üzerinde yapılan bir oyundur. Çünkü “doğa yasası” terimi sadece, olaylar dizisi içerisinde bulduğumuz tekdüzeliklere yönelik bir mecazdır; davranış tekdüzelikleri de bir kanun koyucuyu ima etmez, bilakis oldukça spontane ya da zekâdan mahrum sebeplerce meydana getirilmiş olabilirler. Evrende var olduğu söylenen sözde “rasyonellik” aslında, âlemin pekâlâ bir şekilde ona dışarıdan dayatılmaması da muhtemel olan düzenliliği ve mekanik karakteridir. Evrenin, bir dereceye kadar aklımızda haritasını oluşturup, anlayıp öğrenebileceğimiz olağanüstü karmakarışık bir yapı olması; karmaşık ve anlaşılabilir olan bu yapının önceden var olan bir akıl tarafından planlanıp biçimlendirildiği hükmünü elde etmeye mantıksal açıdan güç yetiremez. Belki de bu karmaşık evren hayatı, planlanmadan ve beklenmedik bir şekilde, derece derece gitgide daha karmaşık hale gelmiş olan sayısız bileşen parçalarının basit ama tekdüze alışkanlıkları sayesinde evrimleşmiştir.¹

Durant Drake'in teizme yönelik eleştirilerini de içeren yukarıdaki görüşleri incelendiğinde o görüşlerin, Bowne'un az önce dikkat çektiğimiz hatasından daha büyük kusurlar ihtiva ettiği görülmektedir. Herşeyden önce Drake, Bowne'un, tüm ateist anlayışların doğa yasalarının zorunluluğunu savunduğunu iddia ederken işlediği hatanın bir benzerini işlemektedir. Drake, sanki tüm teist anlayışlar tabiat kanunlarının zorunluluğunu ilke edinmiş gibi akıl yürütmekte ve böyle bir zorunluluğu prensip edinmemiş olan teist yaklaşımları görmemezlikten gelerek teizme hücum etmektedir.

İkincisi; Drake, tabiat kanunlarını Bowne'un görüşüne benzer şekilde varlık ya da ontolojik zorunluluk yerine olaylar dizisi içerisindeki davranış tekdüzelikleri olarak nitelendirirken haklı görülse bile, bu, evrende istikrar ve düzen olmadığı anlamına gelmez. Nitekim kendisi de evrenin düzenli ve karmaşık bir yapı olduğundan söz etmektedir. Şu halde evrendeki tekdüzelik ve düzen yani istikrarlı karmaşık yapı nasıl olup da bir bilinçten bağımsız olarak kendi kendine varlığını sürdürebiliyor? Evrende kanun olmadığı ileri sürülerek sorun çözülmüş olmuyor, âlemdeki düzenin, istikrarın ve olağanüstü karmakarışık yapının varlığını

¹ Drake, *Problems Of Religion-An Introductory Survey*, s. 298.

itiraf eden bir felsefeci olarak Drake'in, trilyonlarca tesadüfün en uygun şartlarda ve sentezler halinde buluşarak milyarlarca yıl boyunca bilen ve bilinçli bir varlık tarafından yönetilmeksizin bu düzeni, istikrarı ve kendi ifadesiyle “olağanüstü karmakarışık yapı”yı nasıl olup da meydana getirebildiğini ve devamlılığını sağlayabildiğini izah etmesi kaçınılmazdır. Drake'in teizme yönelen itirazları, onun “bu evren hayatı önceden bir akıl tarafından planlanmadan ve beklenmedik bir şekilde evrimleşmiştir” varsayımını mantıksal açıdan temellendirmeye güç yetirememektedir. Kanaatimizce Drake'in evrendeki düzen deliline yönelik tenkidine yerinde bir cevap olarak, çağdaş teist personalist filozoflardan birisi olan Albert Cornelius Knudson'ın görüşlerine temas etmek yararlı olacaktır.

Knudson'a göre hür ve zekî bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği takdirde evrenin gelişmesi kavramı anlamsızlaşır. Nitekim sonlu bir birey, çevresiyle ilgilenip etkileşerek büyür ve gelişir. Ancak bir bütün olarak evrenin ilgilenip etkileşimde bulunacağı bir çevresi yoktur ve bu yüzden gelişmenin ya da ilerlemenin kâinata tatbiki oldukça anlaşılabilir gözükmemektedir. Akla uygun ve olgusal bir düzen olan evren, yalnızca kendisinin hür ve zekâ sahibi sebebi olan Tanrı sayesinde büyüyüp gelişebilir ve açıklanıp anlaşılabilir.¹

Doğa yasalarını, hür ve zekî bir Yaratıcı'nın özgürce tercih edip yönettiği yöntem istikrarı ve tekdüzelikleri şeklinde anlayan² Bowne'a göre, evrendeki düzeni kuran ve yöneten gücün bilinçsiz bir mekanik zorunluluk olduğu görüşünü benimserseniz o takdirde, kendisi zekî ve akıllı olmadığı halde anlaşılır ve akla uygun olanı meydana getiren bir güç varsaymak zorunda kalırız. Bu güç; bütün varlıklara atıfta bulunarak, kendisi, takip ettiği kurallar, kurduğu düzen ve o düzenin sürdürdüğü görünüşteki amaç hakkında herhangi bir şey bilmeden icraatta bulunur. Niçin bunu yaptığını sorarsak, “çünkü yapmalıdır” diye cevap vermek zorunda kalırız. O gücün böyle davranması gerektiğini nasıl bildiğimizi sorarsak, “varsayım yoluyla” demekten başka bir çaremiz kalmaz. Ama bu, bizi, şeylerin öyle olmaları gerektiğinden dolayı öyle olduklarını söylemeye yani bir totolojiye mecbur eder. Böylece problem tümüyle çözümsüzlüğe terk edilir. Olgular anlaşılabilir ve farazî bir zorunluluğa atfedilir. Bu nedenle teizmdekinin haricinde hiçbir uygun açıklama yoktur.³ Teizmi benimserseniz, tüm olgular birbiriyle uyumlu ve anlaşılır hale gelir. Zekâ, olguları kendimize ait tecrübemize entegre eder ve o tecrübenin bir öneri sunduğu düzenin biricik nedenini bildirir. Yani zekâ, evrendeki düzeni kendisine havale edebilmemiz için gereklidir.⁴

¹ Knudson, *The Doctrine Of God*, s. 256.

² Bowne, “The Speculative Significance Of Freedom”, s. 35; ayrıca bkz. Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 418;

³ Bowne, *Theism*, ss. 69-70; *Philosophy Of Theism*, ss. 68-69.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 69-70.

Bowne'un evrendeki düzen delili hakkındaki fikirlerinden, onun, evrendeki düzen delilinin, doğada görülen düzenin zekî bir ilkeden kaynaklandığını göstermeye çalıştığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Düşünüre göre âlemdeki akla uygun, anlaşılır ve bilinebilir düzen, âlemin zekânın ürünü olduğuna yani kendisinin arka planında zekî ve yaratıcı bir varlığın bulunduğu dair bazı işaretler taşır. Başka bir ifadeyle evrendeki düzen, Evrenin Sebebi'nde zekâ bulunduğuna delâlet eder.¹

Şimdi, tümevarımsal delilleri; *evrendeki düzen delili* (the argument from order),² *teleolojik delil* (the argument from teleology)³ ve *sonlu zekâ delili* (the argument from finite intelligence)⁴ olmak üzere üç sınıfa ayıran Bowne'un tasnifine sadık kalarak, onun tümevarımsal delillerin ikincisi olarak nitelediği teleolojik delile dair görüşlerini irdelemeye çalışacağız.

b) Teleolojik Delil

Bowne, her ne kadar evrendeki düzen delilini ve teleolojik delili, tümevarımsal deliller adını verdiği tasarım delilinin alt kategorileri şeklinde ele alsada, bu ayrımın mutlak ve zorunlu olduğunu iddia etmez ve tartışmaya açık olduğunu kabul eder. Bowne'a göre, hem inorganik hem de organik âlemde görülen nizami ele alan evrendeki düzen delili ile sadece organik âlemde gözlenen teleolojiyi konu edinen teleolojik delili çok kesin hatlarıyla birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Bu yüzden filozof, felsefî bir tefekkür faaliyeti sayesinde onların aynı delil oldukları neticesine ulaşmanın da ihtimal dahilinde olduğunu itiraf eder.⁵ Nitekim düşünüre göre eğer bir Üstün Zekâ varsa, doğanın temel yasalarının ve temel öğelerinin, hayat alanını hesaba katmaksızın belirlendiğini ve organik âlemin kendi içerisinde mükemmel olan inorganik âlemin bir uzantısı ya da inorganik dünyaya nisbetle sanki sonradan akla gelen bir düşünceymiş gibi önemsiz olduğunu varsayamayız. Amaç diye bir şey varsa her iki alanı da kuşatmalıdır. Bu sebeple teist düşünür, evcil hayvanlarda, tahıl tanelerinde, maden filizlerinde ve kömür yataklarında insanlığa ve medeniyete dönük bir hazırlık olduğunu keşfetme eğilimindedir.⁶ Ancak Bowne yine de, evrendeki düzen deliliyle teleolojik delil ve

¹ Bowne, *Theism*, ss. 69 vd.; ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory*, s. 50.

² Bowne, a.g.e., s. 67.

³ Bowne, a.g.e., s. 75.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 119.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 76; *Philosophy Of Theism*, s. 81.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 76.

onların ilgi alanları arasında, her iki delili de tümevarımsal delillerin bağımsız alt kategorileri şeklinde ele almayı haklı çıkaracak kadar farklılık bulunduğu görüşünden vazgeçmez.¹

Bowne'a göre düzen delili kozmiktir; evrenin yapısını ele alır. Ama evrendeki düzenin kanunları gayenin kesin izlerini taşımaz. Onların nasıl meydana gelebildiklerini araştırdığımızda, kendilerinin açıklaması olan zekâyâ yönlendiriliriz. Fakat âlemdeki düzenin kanunlarının niçin var olduklarını sorduğumuzda, onların niçin var olduklarını açıkça anlamadığımız cevabını veririz. Tüm gördüğümüz, kurala göre hareket ve bileşimden ibarettir. Ancak bu belirsizlik organik dünyaya geldiğimiz zaman ortadan kaybolur.² Aslında yasanın egemenliği, biçimsiz bir kayada, kristalde veya canlı formda olduğu kadar mutlaktır. Verimsiz çölde verimli ovadaki kadar mutlaktır. Ancak kâinattaki düzenin organik ve inorganik âlemdeki sonuçları, zekâyâ telkin etme güçleri bakımından epeyce farklılık gösterirler.³ Organik âlemde yalnızca yasaya göre devam eden faaliyeti değil, gelecekteki gayelere atıfla devam eden faaliyeti de keşfederiz. İnorganik dünyada esas itibarıyla olguların kendilerinin neticesi olduğu öncüllerle ilgileniriz. Organik âlemde ise geriye dönük bakışın yanısıra ileriye dönük bakış da vardır. Kısacası evrendeki düzen delili, hem inorganik hem de organik evrende egemen olan düzenin ve o düzenin yasalarının nasıl meydana geldiğini ve halen nasıl meydana gelmekte olduğunu; teleolojik delil ise, inorganik âlemdeki evrensel etkinliğin özelliklerine ilaveten aynı zamanda teleolojik olma vasfını da taşıyan organik âlemdeki faaliyetin niçin meydana gelmekte olduğunu konu edinir.⁴

Düşünüre göre, tasarım ve planın en dikkat çekici örneklerini organik dünyada buluruz. Burada sonuçlar ürün olmaktan ibaret değildir, amaç gibi de gözükürler. Bu âlemde hem düzenek gibi hem de gayelere uygun görünen adaptasyonlar ve bileşimler vardır. Canlıların bünyesinde gözlenen, ayrıca canlı bireylerin birbirleriyle ve çevreyle ilişkilerinden kaynaklanan büyük faaliyet yığını teleolojiktir. Bowne, canlıların yapısında gözlenen teleolojik faaliyet yığına örnek olarak yumurtayı gösterir. Düşünüre göre olayların öncül sebeplerini bulmaya yönelen geriye dönük bakış, sahildeki yuvarlak taşı açıklar; fakat yumurta ileriye dönük bir gaye ile hedefi ima eder ve bu yüzden ileriye dönük bir bakışı gerektirir. Bu sebeple bir gayeyi ya da hedefi ihtiva eden yani ileriye dönük bir bakışı ima eden olgular, teleolojik delilin yararlandığı verilerdir.⁵

¹ Bowne, *Theism*, s. 76.

² Bowne, a.g.e., ss. 75-76; *Philosophy Of Theism*, s. 81.

³ Bowne, *Theism*, s. 77; *Philosophy Of Theism*, s. 82.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 76.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 76-77, 87.

Bowne'a göre tasarım delili, Tanrı'nın mahiyetini ve niteliklerini tam olarak ortaya koymasa da, Âlem'in Sebebi'nin zekâsı için temel kanıt olmaya devam edecektir.¹ Ancak filozofa göre tasarım delilinin bu özelliğine rağmen, bazı kişilerde tasarım deliline karşı bir güvensizliğin mevcut olduğu gözlenmektedir. Bu güvensizliğin altında tasarım delilinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir takım hatalı yargılar ve kanaatler yatmaktadır.² Bu hatalı yargılardan ilki, teleolojik delilin, tasarımın tasarımcıyı ispat etmesi anlamına geldiği yargısıdır. "Burada tasarım vardır. Bu nedenle bu şeylerin bir tasarımcısı vardır." önermesi, en azından biçimsel olarak kanıtlanmış farzetmek anlamına geleceğinden doğru bir teleolojik delil tasavvuru olamaz. Asıl mesele, tasarımın bir tasarımcıyı ispat etmesi değil, "tasarım vardır" önermesinin doğru olup olmadığını bilmektir. Zira hiç kimse şimdiye kadar tasarımın bir tasarımcıyı ima ettiğinden şüphe etmemiştir; ancak pek çok kimse tasarıma havale edilen olguların gerçekten bu aidiyeti haklı çıkarıp çıkarmadığını sorgulamıştır. Bu yüzden doğru anlaşılmalı ve anlatılan bir tasarım delilinin şöyle ele alınması lâzımdır: Tasarımın ve planın izlerini taşıyan, kendilerini bir amaçla ilişkilendirmeksizin açıklayamayacağımız türden olgular vardır. Sorun, evrendeki düzene dayandırılan gayeyi çağrıştıran adaptasyonların ve bileşimlerin bilinçli bir tasarımın ürünü olup olmadıkları problemini çözmektir; teist düşünür, biricik yeterli çözüm olarak onları tasarıma ya da gayeye atfeder.³ Teleolojik delildeki amaç, birilerinin zannettiği gibi tasarım adında felsefî bir teoriyi kanıtlamak olmayıp somut bir problemi çözmektir; tasarım delilinin değeri de öne sürülen çözümün başarısına bağlıdır.⁴

Bowne'un bu son paragrafta ortaya koyduğumuz görüşlerine yakından baktığımızda, düşünürün teleolojik delildeki amacın tasarımı ispatlamak olmadığı tesbitini isabetli buluyoruz. Ne var ki düşünürün burada bu tesbiti dışında ortaya koyduğu diğer görüşlerinde farkında olmadan bir totolojiye düştüğünü de gözlemliyoruz. Bowne, hatalı teleolojik delil tasavvurunu reddederken, "Burada tasarım vardır. Bu nedenle bu şeylerin bir tasarımcısı vardır" önermesinin doğru bir teleolojik delil tasavvuru olamayacağı tezinden hareketle, asıl meselenin tasarım vardır hükmünün doğru olup olmadığını bilmek ve tasarıma havale edilen olguların gerçekten bu aidiyeti haklı çıkarıp çıkarmadığını sorgulamak olduğunu söylemektedir. Ancak kanaatimizce, Bowne'un yukarıda hatalı ve doğru tasarım delili anlayışlarına atfettiği görüşler arasında -ispatlama vurgusu hariç tutulursa- içerik bakımından bir farklılık bulunmamaktadır. Düşünürün doğru teleolojik delil tasavvurunda olması gerektiğini söylediği hususlar, hatalı

¹ Bowne, *Theism*, s. 77.

² Bowne, a.g.e., s. 86.

³ Bowne, a.g.e., ss. 77-78; *Philosophy Of Theism*, s. 84.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 78.

addettiği teleolojik delil modellerinde de zaten ima edilmektedir. Felsefe tarihi boyunca ortaya konulan ve tasarımın bir tasarımcıyı gerekli kıldığını ima eden teleolojik delil türlerinin hepsinde de tasarım vardır hükmünün doğru olup olmadığı, tasarıma havale edilen olguların gerçekten bu aidiyeti haklı çıkarıp çıkarmadığı sorgulanmış ve gayeyi çağrıştıran adaptasyonların ve bileşimlerin bilinçli bir tasarımın ürünü olup olmadıkları problemini çözmek hedeflenmiştir. Bu sebeple düşünürün yukarıdaki paragrafta açıkladığımız görüşleri büyük ölçüde aynı muhtevanın değişik kelimelerle ifadesinden ibarettir.

Bowne'un anlayışına göre teleolojik delilin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan ikinci hatalı yargı, tasarım delilinin, sonuçların nasıl üretildiğiyle ilgilendiği varsayımdır. Halbuki düşünüre göre teleolojik delil, sonuçların üretiliş tarzıyla ilgili olarak herhangi bir şey varsaymaya ihtiyaç duymaz. O sadece karmaşık bir üründe bulunan ideal bir gayeye doğru meyleden bir uyum sağlamanın herhangi bir yerdeki bir tasarıma işaret ettiğini iddia eder.¹ Zihin geleceğe yönelik olarak faaliyette bulunur; bu yüzden onun neden-sonuç ilişkisi gayelidir. Şu halde tabiatta, görünüşte gelecekteki sonuçlara doğru yönünü çeviren süreçler bulunursa, o sonuçlara gaye gözüyle bakılır ve o faaliyet zekî ve amaca yönelik bir faaliyet olarak değerlendirilir. Teleolojik delilin özü budur.²

Bowne'a göre tasarım deliline duyulan güvensizliğin temelinde yer alan üçüncü hatalı teleolojik delil tasavvuru; herhangi bir şeyin özel olarak tasarlandığı düşüncesinden hareketle teleolojik delilin bölük pörçük, parça parça ele alınmasıdır. Bu çarpık anlayışın bir neticesi olarak tasarım, küçük ve önemsiz konulara hapsedilir, ara sıra meydana gelen bir şey olarak sunulur. Bunun yanısıra, evrene bir bütün olarak bakmayı ve bu nedenle her yerde zekânın varlığını keşfetmeyi arzu edenler mahcup edilir. Böylece tasarım ve icat kelimeleri kolayca küçük düşürülür ve aşağılık bir durumdaymış gibi gözükürler.³ Bu hatalı teleolojik delil tasavvurunu reddeden düşünüre göre, teleolojik delilin, tek tek varlıkların tasarımın sonucu olduğu ve bu yüzden bir tasarımcının var olması gerektiği şeklinde bölük pörçük, parça parça ele alınarak yanlış yorumlanması, aslında kesinlikle tasarım delilinin bir niteliği değildir. Tasarım delilinin temel unsuru; canlıya ait özel ayrıntılarda, bütün biyolojik sistemde ya da bizzat evrendeki büyük harekette ileriye dönük bakışın ve işbirliği halinde çaba harcamanın

¹ Bowne, *Theism*, s. 78; *Philosophy Of Theism*, s. 84.

² Bowne, *Theism*, s. 78.

³ Bowne, a.g.e., ss. 81-82.

görülüp görülmediğidir.¹ Bu gerekçeyle Bowne, teleolojik delilin pozitif tasarım delili adını verdiği doğru bir tarzda ele alınması gerektiğini savunur.²

Bowne'un yaklaşımına göre pozitif tasarım delilinde öncelikle doğada gayelere uygun faaliyet bulunup bulunmadığı konusunda tümevarımsal bir araştırma yapılır, ardından o gayelilik zekâya atfedilerek cevaplanır.³ Pozitif tasarım delili doğadaki pek çok sürecin gayelerce belirlendiğini ve pek çok unsurun ortak bir neticede kesiştiğini gösterir. Gözün amacı görmedir, kulağınki işitmedir, akciğerlerinki kanın oksijenlenmesidir, türlü türlü üretken mekanizmalarınki hayatın yeniden üretilmesidir. Bu durumların hepsinde çok sayıda faktörün ortak bir sonuç içerisinde kesişmesi söz konusudur ve hepsinin de yöneldiği bu sonuç onların bu kesişmelerinin nihâi sebebi olarak görülür. İşte bu nokta, gayeye yönelik faaliyettir. Ancak düşünüre göre bir gayenin faal hale gelebilmesi, o gayeyi isteyen bir kişinin bilincindeki bir kavram olmasına bağlı olduğu için, gayelere yönelik etkinlik, kendisinin zorunlu çağrışımı veya şartı olarak peşin hüküm veren akli gerektirir.⁴

Düşünüre göre pozitif tasarım delilinin, evrende ileriye dönük bakışın, işbirliği halinde çaba harcamanın görülüp pek çok sürecin gayelerce belirlendiğini ve pek çok unsurun ortak bir neticede kesiştiğini gösterme niteliğine yerinde bir örnek olarak, organizmanın dünyaya gelmeden önceki inşa süreci gösterilebilir:⁵

“Kuluçka dönemi ya da gebelik süresince inanılmaz sayıda sebebin işbirliği sayesinde, dış dünya ile uyum halinde olmayı sürdürse de ondan kesin olarak bağımsızlaşmış ve bütün aksâmı o dış dünyanın fiziksel şartlarının bir bölümüne olumlu tepki veren canlı bir makine meydana getirilir. Canlı varlığın, aşılması imkânsız perdelerce birbirinden ayrılmış dış dünyası ve dâhilî laboratuvarı inanılmaz bir âhenkle biraraya getirilir. Dışında ışık, içinde ise kendisine adapte edilmiş optik bir makine vardır. Dışında ses ve gürültü, içinde ise akustik bir mekanizm vardır. Dışında besin, içinde ise sindirim organları vardır. Dışında dünya, hava ve su, içinde onlara uyarlanmış motor organlar vardır. Bir mahzene hapsedilen, kol ve bacaklarıyla, en karmaşık kilide uygun olarak tasarlanmış bir anahtar demiri dövmek suretiyle yapmak zorunda

¹ Bowne, *Theism*, s. 82; bkz. Bertocci, “Borden Parker Bowne And His Personalistic Theistic Idealism”, s. 72.

² Bowne, a.g.e., ss. 86-87; bkz. *Philosophy Of Theism*, ss. 89-90; ayrıca bkz. Burrow, *Personalism—A Critical Introduction*, s. 141.

³ Bowne, *Theism*, s. 87.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 86-87; bkz. *Philosophy Of Theism*, ss. 89-90.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 87.

bırakılan kör bir işçiyi hayal edin. İşte bu, canlı varlığı meydana getirirken doğanın yaptığı şeydir.”¹

Bowne’un “pozitif tasarım delil”ini Bowne’dan çok sonra, Bertocci, Frederick R. Tennant’ı takip ederek Tanrı’nın varlığına ilişkin “daha geniş kapsamlı teleolojik delil” (wider teleological argument) olarak adlandırmıştır.² Tıpkı Bowne gibi Bertocci’ye göre de teleolojik delil, çeşitli parçaların özel adaptasyonuna değil, evrenin nihâî bağıntılarına vurgu yapar. Bu daha geniş teleolojik delil, doğa ile beşerî bilişsel güçler, cansızlarla hayat ve canlı organizmanın bütünüyle o bütünü koruyan canlı parçalar arasındaki âhenkli uyumun anlamlılığına dayanır.³

Bowne’a göre, teleolojik delilde ulaşılan, geleceğe işaret eden yani geleceği önceden görüp hazırlık yapan ve bu sebeple zekî olarak kabul edilmesi gereken bir faaliyetin var olduğu neticesi, karşı konulamayacak kadar güçlü bir yargıdır.⁴ Ancak teizm aleyhtarı felsefeciler tarafından bu delile yönelik olarak çeşitli itirazlar ortaya konulmuştur. Bu itirazların ortak noktası; görünürdeki amaçların gerçek olmayıp öncüllerinden zorunlu olarak meydana geldikleri ve asla tasarlanmadıkları inancıdır. Bu anlayış doğrultusunda, gözlerin görme için meydana getirilmediği, aksine gözlerimiz var olduğu için gördüğümüz, hayatın üremesinin hiçbir zaman amaçlanmadığı fakat üretken süreçlerin ve mekanizmaların zaten var olmasının hayatın üremesini sağladığı iddia edilmiştir.⁵

Düşünürce göre tasarım deliline aşağıdaki gerekçelere dayanarak itiraz edilmiştir:

1. Doğanın mekanizmi olguyu açıklar ve bu yüzden onun ötesine gitmeye ihtiyaç duymayız.
2. Evrim, hayatı ve canlılığı açıklar ve bu sebeple onun ötesine gitmeye ihtiyaç duymayız.
3. Evrenin Sebebi’nin sanki tasarımları varmış gibi davranması olgusu, onun tasarımlarının olduğunu ispat etmez.

Bütün ateist itirazların bu başlıklardan birisinin altına dahil edilebileceğini savunan Bowne, ilk olarak teleolojik delile yöneltilen mekanist itirazı ele alır.⁶

¹ Bowne, *Theism*, ss. 87-88.

² Bkz. Burrow, *Personalism—A Critical Introduction*, s. 141.

³ Bertocci, Peter Anthony; “teleological argument for God”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: Ferm, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 763.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 88.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 88; *Philosophy Of Theism*, s. 90.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 88-89; *Philosophy Of Theism*, ss. 90-91.

i. *Teleolojik Delile Yönelik Mekanist İtiraz*

Bowne'un tesbitlerine göre, zorunlulukçu bir mekanik evren tasarımı benimseyen ateist anlayışlarda; âlem, mekanik ve kendi içerisinde kapalı bir sistem üzerine inşa edilip¹ hakkında hiçbir soru sorulamayan ontolojik bir gerçek olarak kabul edildiği için,² tasarımın bir neden olduğu varsayılarak elementlere ve doğa yasalarına amacı dışlayan metafiziksel bir kendi kendine yeterlilik atfedilir.³ Doğa, kökü hiçbir şekilde amaca bağlı olmayıp kendi kendine yoluna devam eden mekanizme dayandırılır.⁴ Âlemin kendi kendisine yeten ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmesi yaklaşımının bir tezahürü olarak, madde, varlığı sunar, kuvvet, neden-sonuç ilişkisini verir ve yasa da düzeni sağlar. Madde, kuvvet ve yasa beraberce evrenin düzenini oluşturur ve bunun ötesinde hiçbir şey olmadığı farzedilir. Madde ve kuvvetin daima çok şey yapmaya muktedir oldukları varsayılarak, hiç kimsenin onların imkânına bir sınır koyamayacağı ileri sürülür.⁵ Madde ve kuvvetin kendi kendilerine yeterli ve muktedir oldukları varsayımının bir sonucu olarak, evrendeki sistemin geçmişteki durumu, oldukça belirgin bir homojenlik halindeki bir nebuladan ibaret olarak tasvir edilir ve ardından amaçsız, belirsiz ve şekilsiz maddenin o homojen yapıdan, sabit, belirli, amacı çağrıştıran ürünler halinde geliştiği sonucuna varılır.⁶ Amaç; yalnızca neden-sonuç ilişkisinin izine rastlanamadığı zaman fark edilir ve nerede olursa olsun doğa yasalarının izine rastlanılan yerde amaç ortadan kaldırılır.⁷

Bowne'un anlayışına göre, mekanik zorunlulukçu ateist evren tasarımı üzerine inşa edilen pozitivist ve evrimci materyalist öğretilerde, kâinattaki amaçlarla mekanik neden-sonuç ilişkisi arasında bir tezat bulunduğu varsayımından hareketle, mekanizmle teleoloji ve bilimle tasarım arasında kaçınılmaz bir çatışma olduğu kabul edilir. Tümevarımsal bilimin kendi başına Tanrı hakkında hiçbir şey bilmediği, bir şey bilme şansının da olmadığı ve tamamen başka bir alanda hareket ettiği tesbitinden yola çıkılarak, tasarımın teknik açıdan bilimsel bir hipotez olmadığı sonucuna varılır. Tasarım karşıtı görüşlere göre, şayet birisi karmaşık bir mekanizmanın parçalarının nasıl birbirinden ayrılmadığını görmeye çabalarsa, ona tasarımı aramasını söylemek oldukça saçma olur. Bir kimse parçalar arasındaki düzenli uyumu araştırdığında, tasarım asla o uyum ve uzlaşmanın ne olduğunu söyleyemez. Evrendeki hareketin formları ve olguların kendilerine bağlı olduğu yasalar araştırılırken de evrensel

¹ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 110.

² Bowne, *Theism*, s. 89.

³ Bowne, a.g.e., s. 85.

⁴ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 282.

⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 111.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 95.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 85.

hareketteki tasarıma atıfta bulunmak aynı derecede saçmadır. Bilimle tasarımın birbirlerini dışladığı konusunda hiçbir şüphe yoktur.¹

Teleolojik delile ve tasarıma yönelik mekanist-ateist itirazları ve onların imalarını bu şekilde tasvir eden Bowne, teleolojik delile muhalefet eden mekanist-ateist öğretilerin hatalarını üç gruba ayırarak ele alır:

1- Mekanist-ateizm, varlığı analiz ve tasvir ederken hayalî tasniflere başvurarak bu hayalî tasnifleri ontolojik gerçeklikler zanneder.

2- Mekanist ateist öğretiler, hür bir zekâyaya dayanmayan mutlak zorunlulukçu yapıları sebebiyle, kaçınılmaz bir şekilde sebep ile sonucun mantıksal denkliğini gerektirirler ve bu da onların bir totolojiye düşmelerine yol açar.

3- Mekanist-ateist doktrinlerin âlemdeki amaçlarla mekanik neden-sonuç ilişkisi arasında bir zıtlık olduğu faraziyesine dayanarak, mekanizmle teleoloji ve bilimle tasarım arasında tezat bulunduğunu öne sürmeleri kabul edilemez bir hatadır.²

Bowne'un düşüncesine göre teleolojik delile itiraz eden mekanist anlayıştaki gafilliklerin başta geleni, şifâhî sadeleştirmeleri ve basitleştirmeleri, şeylerin basitleştirilmesi; şifâhî tasnifleri de varlığın hakiki kategorileri ya da türleri sanmaktır. Bu hatalı zan nedeniyle, şeylerin karmaşıklığı, çoğulluğu ve farklılıkları, sınıf teriminin basitliği ve özdeşliği içerisinde gözden kaybolur; ardından şeylerin basitleştirildiği ve aynı cinsten kılındığı hayal edilir. Bu yöntemle, kendileri yüzünden maddî şeylerin tüm özelliklerinin, farklılıklarının ve enerjilerinin ortadan kalktığı madde ve kuvvet soyutlamalarına ulaşılır. Bu, gerçek varlığın tekliği ve basitliğiyle karıştırılan bir tür kavram tekliği ve basitliğini ortaya çıkarır. Düşünürü göre aslında madde ve kuvvet, basit ve homojen gibi şeyler yoktur.³ Dolayısıyla evreni orijinal bir basitlik ve önemsizlik halinden türetmeyi amaçlayan teşebbüslerin kendileriyle başlangıç yaptığı belirsiz, tutarsız, farklılaştırılmamış homojenlik, madde ya da madde dışı olan her ne varsa, mantıksal bir şaşkınlığın ürünüdür.⁴ Varlıkların tasnifi esnasında kendisine sıkça başvuru alan "genel-geçer sınıf" kavramı, aslında mümkün bir gerçeklik değil, ne bilincimizde ne de mekânda var olan ve çeşitli soyutlamalardan kaynaklanan hayal ürünü bir genellemedir, bir safesatadır.⁵ Asıl ontolojik gerçeklik; kendisine özgü kuvvetleri, yasaları ve ilişkileri olan her bireyin, diğer her bir şeyle, muazzam bir bütün içerisinde kendi rolünü oynamasını sağlayacağı

¹ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 282.

² Bowne, *Theism*, ss. 75-102; *Philosophy Of Theism*, ss. 81-107.

³ Bowne, *Theism*, s. 93.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 94-95.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 98.

ölçüde irtibatlı olduğu devasa bireyler kalabalığıdır.¹ Bu öğelerin her birisinin, bir Zekâ tarafından yönlendirilmeksizin, harikulade çeşitliliğe ve köklü âhenge sahip olan karmaşık bir fiziksel, kimyasal ve organik kanunlar sistemini meydana getirecek ve sürdüreceği şekilde diğer bireylerdeki değişimlere karşılık vermesi mümkün değildir.²

Bowne'un, sınıfların, örnek olaylarından farklı olarak gerçek bir varlığa sahip olamayacaklarını savunması ve bu tesbitinin bir sonucu olarak, doğa biliminin hiçbir ontoloji ortaya koyamayacağı kanaatine ulaşması, filozofun nominalizmin etkisinde kaldığını gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir.³

Bowne'un anlayışına göre mekanist-ateist felsefeleri güçsüz kılan ikinci büyük yanlış; o öğretilerce savunulan zekâyâ dayanmayan yasa temelli mekanik ve zorunlulukçu bir evren düzeni anlayışının, sebep ile sonucun zorunlu mantıksal denkliliğini gerektirmesi, sebep ile neticenin mantıksal denkliliğinin de hürriyeti, gelişmeyi ve ilerlemeyi imkânsız kılarak mekanist açıklamaları totolojiye indirgemesidir.⁴ Düşünürce göre mekanist zorunlulukçu sistemler esas alındığında, yeter sebep kanunu aracılığıyla sonuçlardan sebeplere geçiş yapmak ve neticelerden sebeplere ulaşırken, sonuçları onların bütün özelliğini ve mahiyetini tam ve kesin olarak içeren nedenlere bağlamak zorunludur. Bu durumda da aslında sonucun özgün doğasını açıklamış olmayız, sadece onu bir adım daha kendimizden uzaklaştırmış oluruz. Meselâ A'yı a'nın öncesine atfederiz, a'nın öncesi a'nın öncesinin öncesine atfedilir ve bu böylece sonu gelmeyen bir gerileme içerisinde a'nın sonsuz öncesine kadar devam eder. Eğer a'nın sonsuz öncesi belirlenmişse, o takdirde zamanın geçmesiyle a ortaya çıkacaktır; ama en uzak noktada yani a'nın sonsuz öncesinde, dolaylı ve zorunlu olarak belirlenmiş bir a mevcut olmak zorundadır. Böyle bir sistem, bizi doğru bir açıklamaya ulaştıramaz. Sonraki bütün diziler ve sıralamalar a'nın sonsuz öncesinde içkin oldukça bundan sadece, a'nın, geçmişin herhangi bir noktasında evrendeki düzeni anlayan herkesin a'yı zorunlu bir ima olarak göreceği şekilde ona sebep olan öncüllerde verildiği sonucu çıkar.⁵ Yani olgular, prensip olarak olguları kendi içlerine taşıdığımız öncü sebeplerin talep ettiği kadar açıklama gerektirir.⁶ Başka bir ifadeyle sonuçtan sebebe doğru yapılan tüm çıkarımda sonuca bakarak sebebin içeriğini belirlememiz

¹ Bowne, *Theism*, ss. 93-94.

² Bowne, a.g.e., s. 97.

³ Bkz. Schneider, Herbert Wallace; "Introductory Essay: Bowne's Radical Empiricism", *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by Steinkraus, Warren E.; yay. Meridian Publishing Company, New York, USA, 1979, s. xiii.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 92.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 90; *Philosophy Of Theism*, ss. 92-93.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 91; *Philosophy Of Theism*, ss. 93-94.

gerekir; dolayısıyla o sonucun sebebinden daha fazla bir şeyi de daha az bir şeyi de çıkaramayız, sonuçtan ancak sebebin gerektirdiği kadar çıkarımda bulunabiliriz.¹

Bowne'a göre, sonuçtan ancak sebebin gerektirdiği kadar çıkarımda bulunulabilmesinin doğal bir neticesi olarak mekanik zorunlu bir sistemde, basit olanla başlarsak asla karmaşık olana ulaşamayız; karmaşık olanla başlarsak kesinlikle basit olana ulaşamayız çünkü zorunluluk hiçbir ilerleme ya da farklılaşma ilkesi ihtiva etmez. Eğer zorunluluk diye bir şey varsa o, sadece ezeli imalarını ortaya çıkarabilir; yeni bir şeye ulaşamaz, yeni bir başlangıç da yapamaz. Görünüşe göre yeni ya da farklı bir şeye ulaşıldığında o yeni zannettiğimiz şey mutlaka önceden sistemde ima edilmiştir. Çok gelişmiş olan az gelişmiş olandan, az gelişmiş olanda ima edildikçe meydana çıkar. Heterojene doğru ilerlemesi gereken homojenin, daha başlangıçtayken üstü kapalı olarak heterojen olması gerekir.² Şimdiki zamandan geçmişe doğru yapılan her türlü çıkarım için de aynı hüküm geçerlidir. Bu tür çıkarımlarda, geçmişteki şimdiki zamanı bulmak zorundayız aksi takdirde onu bir sonuç halinde çıkaramayız. Geçmişteki geleceği keşfettiğimizde, geleceği açıklayan geçmiş, geleceği içeren bir geçmiş olur ve mantıksal bir ilerleme ya da kavrayış olmaz.³ Şimdiki zamandan geçmişe doğru yapılan çıkarıma örnek olarak, evrenin günümüzdeki vaziyetinin kendisinden türediği geçmişteki halini araştırmak üzere geriye doğru gidiş verilebilir. Bir nevi geçmişe doğru yolculuk olarak nitelendirilebilecek geçmiş araştırma esnasında evrenin günümüzdeki hali gözardı edilir ve bu yüzden belirsiz ve anlamsız olana ulaşıldığı zannedilir. Ardından günümüze doğru yaklaşırken evrenin günümüzdeki hali hatırlanır ve bu bir çıkarım sanılır. İşte burada yeter sebep ilkesine sadık kalmada bütünüyle başarısız olunmasından ötürü, duyular için söz konusu olan belirsizlik, akıl için geçerli bir belirsizlik zannedilerek evrenin çok uzak geçmişteki halinin belli belirsiz homojenliklerden oluşan bir nebula olduğu ve bunun mekanik zorunlu sistemle bütünüyle bağdaştığı tam bir teslimiyet içerisinde kabul edilir.⁴

Ancak düşünüre göre, mekanik sistemin zorunlulukçu yapısı kaçınılmaz bir şekilde, ateist evren tasarımında kabul edilenin aksine evrenin günümüzdeki halinin kendisinden türeyip evrimleştiği önceki halinin, hepsi aynı gibi gözükten homojen şartlardan oluşmasını imkânsız kılar. Zira homojen oldukları zannedilen o şartlar aslında aynı olmaktan oldukça uzaktılar. Farklılık düzeninin tamamı onlarda gizli bir potansiyel halinde mevcuttu. Belirsiz ve şekilsiz olduğu zannedilen o şartlar sadece duyu ve hayalgücü açısından öyleydiler. Çünkü anlama gücü

¹ Bowne, *Theism*, s. 92.

² Bowne, a.g.e., ss. 92-93.

³ Bowne, a.g.e., ss. 91-92.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 95; *Philosophy Of Theism*, ss. 94-95.

açısından, yasanın egemenliği o esnada, daha sonraki herhangi bir tarihte olduğu kadar evrensel ve mükemmel idi. Ama ateist öğretiler, bu gerçeği gözardı ederek, bazen her şeyi mutlak bir şekilde belirlemeye kalkıştılar, bazen de tesadüfe başvururlar. Bunun yanısıra mekanist ateizm, sonsuz zaman içerisinde bütün olası tasavvur edilebilir sentezler meydana gelip tükendikçe asıl fiilî düzenin tesadüf eseri oluşması gerektiğini varsayarak ihtimaller öğretisini kötüye kullanmaktadır. Halbuki filozofa göre, ihtimaller öğretisinin mekanik bir sisteme uygulanması mümkün değildir. Çünkü mekanik zorunlu bir sistemde herşey belirlenmiş ve sabit olduğu için fiilî olan ve onun zorunlu imaları yegâne mümkün olandır, fiilî olmayan da imkânsız olandır. Mekanizme dayalı ateizmin bu tavrı, kavramsal olanla fiilî imkânı birbirine karıştırmaktadır. Öyleyse hiçbir zaman, şimdiki düzenin, kendisinin dışında mutlu bir tesadüfle ortaya çıktığı bir belirsizlik dönemi yoktu.¹

Bowne'un tesbitine göre mekanik sistem, evrende yasa temelli mutlak zorunlu bir düzen bulunduğunu kabul ettiği için başlangıcından itibaren kesindir ve kendisine engel olunmadıkça bütün geleceği, ilk anının kapsamında barındırır. Bu yüzden, kendisinde başlangıçtan itibaren ima edilmeyen kaos ya da düzensizlik gibi bir niteliğe hiçbir zaman sahip olamaz.² Bu tür kavramlar, mekanist akıl yürütmenin kendisine dayalı olduğu katı determinizm tarafından kesinlikle devre dışı bırakılırlar. Ne kadar uzun olursa olsun, zaman, doğal ayıklama ve en uygun olanın hayatta kalması, varlıkların en erken planı içerisinde bütünüyle önceden belirlenmemiş hiçbir şeyi üretemezler.³

Bowne'un felsefi mekanizm hakkındaki bu tesbitlerinin, çağdaş felsefedeki “evrenin önceki halinin zorunlu olarak sonraki hallerini ima ettiği” kabulüyle uyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim mekanizme göre, tabiattaki her olay meselâ bir taşın düşmesi, bir kara parçasının erozyonu, bir bulutun oluşumu, bir çiçeğin büyümesi, bir hayvanın yaşam tarihi, bir insanın rehberliği, kısacası her olay; çok titiz bir şekilde belirlenmiş, kör gibi hareket eden, fiziksel açıdan birbiriyle ilişkili öğeler ağında meydana gelir. Bilimdeki mekanizm, mükemmel bir kehanet ve kontrol unsurunu ortaya koyar. Doğadaki bir olayın, nesnenin ya da sürecin önceki fiziksel şartlarını keşfedip ölçer ölçmez, onun yeterli düzeyde bir izahına sahip olduğu kabul edilir.⁴

Bowne'un düşüncesine göre teleolojik delile muhalefet eden mekanist ateist öğretilerin kendilerini zayıf ve güçsüz kılan üçüncü hatası; âlemdeki amaçlarla mekanik neden-sonuç

¹ Bowne, *Theism*, ss. 95-96; *Philosophy Of Theism*, ss. 95-96; *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 189.

² Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882, s. 316.

³ Bowne, *Theism*, s. 96.

⁴ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, ss. 410-411.

ilişkisi arasında bir zıtlık olduğu faraziyesine dayanarak, mekanizme teleoloji ve bilimle tasarım arasında tezat bulunduğunu ileri sürmeleridir. Filozofa göre amaç ile neden-sonuç ilişkisi arasında zıtlık olduğu iddiası, entellektüel bir kökene sahipmiş gibi gözükken mekanizme dayalı ateizmin yüzeysel düşünmekten kaynaklanan bir iddiasıdır. Ateist mekanizmin yol açtığı bu amaç ve neden-sonuç ilişkisi çatışmasının üstesinden gelebilmek için onun varsayımlarının sorgulanması gerekir.¹

Düşünürce göre mekanist görüş, tasarımın mekanik bir neden olduğunu varsayar. Halbuki tasarım, üretken yani mekanik neden-sonuç ilişkisi silsilesi içerisindeki bir sebep ya da unsur değil, o silsileyi önceden belirleyen ideal bir normdur ve gerçekleşmesi için mekanik nedenler sistemi gerekir.² Tasarımın nasıl mekanik neden-sonuç zincirini belirleyen ideal bir norm olduğunu ve mekanik sebepler aracılığıyla gerçekleştiğini anlayabilmek için öncelikle tasarımla mekanik nedensellik düzeni arasındaki farkın kavranması gerekir: Hemen hemen her olay hakkında sorulabilecek birbirinden oldukça farklı iki soru bulunmaktadır. Onun kanuna dayalı bir düzen içerisinde nasıl yer almakta olduğunu sorabiliriz; onun gaye temelli bir plan içerisinde ne anlama geldiğini sorabiliriz. Birinci soruya cevap verirken, öncüllerinin bir sonucu olan olayın, o öncüllere hükmeden yasaları baz alarak izini sürmeye çalışırız; ikinci soruya cevap verirken olayın teleolojik önemini tesbit etmeye çalışırız. Bu iki bakış açısı bütünüyle farklı olup kesinlikle karıştırılmaması gerekir. Üretim ya da meydana geliş düzenini araştırırken, tasarımı, sebep sonuç zinciri içerisindeki bir fail gibi keşfetmeyi ümit etmemeliyiz; diğer taraftan, bir olayın amacını araştırırken, onun nasıl meydana getirildiğini söylemek oldukça yersizdir.³

Filozofa göre, olayların mekanik neden-sonuç ilişkisi ya da başka bir ifadeyle meydana geliş düzeni ile teleolojik yorumu, beşerî alanda asla birbirine karıştırılmaz. Beşerî icatlar ancak, tasarım, temel yasaları sayesinde tasarlanmış sonucu üreten fiziksel bir terkipte gerçekleştiğinde var olurlar. Meselâ, bir motorun çalışması esnasında tasarım, sebep-sonuç ilişkileri içerisinde gözükmez, gözükken sadece tabiat kanunları ve bileşen kısımların özellikleridir. Tasarım doğrudan doğruya yalnızca sentezden sorumludur fakat bileşimin faal öğeleri arasında hiçbir yerde görünmez.⁴ Zira tasarım, duylara hitap edecek şekilde mekân ve zamanda sunulamaz, ancak akıl ve zekâ ile anlaşılmalıdır.⁵ Beşerî alanda amaçlarımız yani

¹ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, ss. 110-111.

² Bowne, *Theism*, s. 78; *Philosophy Of Theism*, s. 85.

³ Bowne, *Theism*, ss. 78-79.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 80.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 85; bkz. *Philosophy Of Theism*, s. 87-88.

tasarım, mekanik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirildiği için, sonuç aynı anda hem amacın hem de mekanik zorunluluğun ifadesi olur.¹ Başka bir deyişle beşerî teleolojide, mekanik sebeplerle gayî sebepler birbirini dışlamaktan o kadar uzaktırlar ki gayî nedenler, kendilerinin gerçekleşebilmesi için mekanik sebepleri ima ederler.²

Bowne'un, mekanik ve gayî sebepler arasında yaptığı ayrımın temelinde, Aristoteles'in sebepler tasnifindeki formel ve gayî sebepler ayrımı yer almaktadır. Aristoteles'e göre de her iki açıklama biçimi birbirinin zıddı değildir; anlaşılabilirliğin tamamlayıcı yöntemleridir.³ Bowne'un mekanik sebeple çelişmediğini ve çatışmadığını söylediği gayî sebeple, herhangi bir olayın kendisi uğruna meydana geldiği şey kastedilir; o, sürecin amacı ya da gayesidir. Mekanik nedenle ise, olayın öncüsü olan veya olayı meydana getiren faillik ya da şartlar kastedilir. Bu yüzden, öğrencinin üniversiteye eğitim imkânı elde etmek için gittiğini söylediğimizde *gayî sebepten*; düşen bir tuğlanın bir işçiyi yaralamasından söz ettiğimizde mekanik sebepten söz ederiz.⁴

Bowne'un yaklaşımına göre beşerî alanda geçerli olan gayî sebep-mekanik sebep bağdaşması, kozmik alanda da geçerlidir. Kozmik teleolojide de tıpkı beşerî teleolojide olduğu gibi, mekanik sebepler, tasarımı gerçekleştirmekle görevlendirildiği takdirde, amacın hizmetçisi olarak faaliyette bulunan ve amaç tarafından planlanan formlar içerisinde bulunan mekanizm ortaya çıkar. Üretilen şeyin teleolojik yorumu mantıken üretim düzenini gerektirdiği ve olgular dizisi olarak düşünülen doğanın düzeninin bütün gidişâtı da, ulaşılan teleolojik yargıyı herhangi bir şekilde etkilemeksizin sadece mekanik sebeplerce belirlendiği için,⁵ meydana geliş düzeninin araştırılması mantıksal açıdan asla amaca olan inançla çatışmaz⁶ ve bizi faaliyette amaç bulunduğu inanca inanma konusunda olabildiğince serbest bırakır.⁷ Biz, olayların yasaya uygun olarak meydana geliş düzeni ve şekli hakkında her şeyi ortaya çıkardıktan sonra bile, hâlâ o hareketin amaç taşıdığına inanma hakkımız vardır. İnsanların içinde buldukları durumu etkileyen hastalıklardan öldükleri gerçeği, eşzamanlı olarak Tanrı'nın iradesinin de tecelli ettiğini düşünmemize engel teşkil etmez. O halde, bir olayın mekânsal ve zamansal düzen içerisinde doğa yasalarına uygun olarak meydana gelişini yani üretim düzeni, teleolojik yorumundan oldukça farklıdır.⁸ Hareket tarzında bir amaç olup

¹ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 111.

² Bowne, *Theism*, s. 80.

³ Schneider, "Introductory Essay: Bowne's Radical Empiricism", s. xiii.

⁴ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 412.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 80-81.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 80.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 80; *Philosophy Of Theism*, ss. 85-86.

⁸ Bowne, *Theism*, s. 79.

olmadığı ise sadece sonucun yani ürünün araştırılmasıyla bilinebilir. Eğer o araştırma kozmik süreçlerdeki ileri görüşlülüğü meydana çıkarırsa, mekânsal ve zamansal kanunlar adına bu duruma karşı çıkmak yanlış bir davranış olur.¹ Bu konuda zaman zaman karşılaşılan güçlükler, bütünüyle doğayı Tanrı'nın rakibi haline getiren tefekkürden yoksun realizmden kaynaklanmaktadır.²

Bowne'a göre âlem, Evrenin Sebebi'nden bağımsız olarak kendisini merkeze alan bir gerçeklik değil, Âlemin Sebebi'nin, amacını gerçekleştirdiği yapıdır. Bu yüzden evrenin, Evrenin Sebebi'nin amacının karşısına engel koyan kendisine ait olan yasaları yoktur aksine onun tüm yasaları ve süreçleri yalnızca o amacın ifadeleridir. Başka bir ifadeyle, doğa yasaları gerçekleşmeye doğru akıp giden Tanrısal amaçtan başka bir şey değildirler. Kanunlar da varlıklar da ancak Evrenin Sebebi'ndeki planın taleplerinden ötürü var olur veya değişirler. Eğer Tanrısal amaç, sabitliği gerektirirse onlar sabit olur; değişimi gerektirirse değişirler. Dolayısıyla fizik biliminin kendisi üzerine kurulmuş olduğu doğal süreçlerin devamlılığı, kendi kendisinin sebebi olan veya metafiziksel bir zorunluluğa dayanan bir olgu değildir, aksine, her an Evrenin Sebebi'ne bağlı olan ve Âlemin Sebebi'nin yöntemlerinin tutarlılığını açıklayan bir olgudur.³

Bowne'a göre bu tesbitlerin mantıksal bir sonucu olarak, metafizik ya da ontolojik bir gerçeklik gibi değil, bilimsel açıklamaların temelinde yer alan ve bilimsel açıklamaların takip ettiği bir yöntem ilkesi olarak telakki edilen mekanizmin teleolojiyle ters düşmesi imkânsızdır. Zira bu anlamda mekanik teori, tıpkı bilimsel açıklama gibi, evrende düzenin ve kanunlarının var olduğunu farzeder ve bunların nasıl mümkün olabileceğini ya da hangi amaç için var olduklarını söyleme konusunda hiçbir teşebbüste bulunmaz. Mekanik teori, gâyî sebepler hakkında hiçbir şey söylemez, sadece mekanik sebeplerin meydana getirip sürdürdüğü düzeni ve değişim yasalarını tasvir eder. Hattâ mekanik teori, “esas itibarıyla kanunsuz veya kaotik olan bir düzenin kendiliğinden evrimleşerek düzen ve yasayı meydana getirebileceği” kuruntusunu dışladığı için gayeci anlayışa hizmet bile eder.⁴

Bowne'un gâyî neden yani amaç ile mekanik nedeni ve tasarım ile mekanizmi uzlaştırma çabalarının altında, kendisi bu hususu dile getirmemiş olsa da, Leibniz'in teleoloji ile mekanizmi uzlaştırma fikrinin yattığı kanaatindeyiz. Bilindiği gibi modern dönemde, bir taraftan fizikçilerin ve matematikçilerin başını çektiği bilimadamları tarafından her türlü sorgu

¹ Bowne, *Theism*, s. 85; bkz. *Philosophy Of Theism*, s. 87-88.

² Bowne, *Theism*, s. 79.

³ Bowne, a.g.e., ss. 227-228; *Philosophy Of Theism*, ss. 200-201.

⁴ Bowne, *Metaphysics: A Study In First Principles*, 1882, ss. 311-312, 316.

sualin ötesinde sağlam bir öğreti olarak kabul edilen mekanizm doktrininin fiziksel doğayı açıklamada ve kontrol etmede başarılı bir şekilde kullanılması, diğer taraftan da beşerî alanda her yerde amacın varlığının varsayılması, görünüşe bakılırsa düzeltilmesi gereken bir tezat ortaya çıkarmıştır. Leibniz, bu muammayı monad teorisi ve tabiat evreninin iki türlü okumaya elverişli olduğu önerisiyle çözmeye çalışır. Evrenin, bedensel olandan ruhsal olana doğru dereceler halinde düzenlenmiş monadlardan oluştuğunu düşünen Leibniz, bedensel olan monadlarda mekanizmin ifade edildiğini, ruhsal olanlarda ise gayenin kanıtlarının gözüktüğünü savunur.¹

Çağdaş teleologların hepsi değilse bile çoğunluğu, tıpkı Bowne gibi, doğadaki mekanizmin mevcudiyetini misaller getirerek tasdik ederler. Bu düşünürlere göre, düzenli bir yapıya sahip olan şeylerin meselâ şiir, müzik orkestrası, çiçek ve insanın mekanizmi somutlaştıran olgular oldukları ortadadır. Ancak teleolog, mekanist düşünürden farklı olarak, mekanizm ilkesini amaç ilkesinin emrine verir.² Tanrıci teleolojinin savunucuları arasında yer alan James Ward, L. T. Hobhouse, H. Rashdall, C. C. Webb, W. R. Sorley, G. T. Ladd, G. H. Howison, J. H. Tufts, R. M. Wenley, J. A. Leighton ve Edgar Sheffield Brightman, Bowne'un "evrenin, Evrenin Sebebi'nin amacının kendisini gerçekleştirdiği yapı olduğu" ve "doğa yasalarının gerçekleşmeye doğru akıp giden Tanrısal amaçtan başka bir şey olmadıkları" görüşlerini destekler mahiyette fikirler öne sürmektedir. Tıpkı Bowne gibi bu filozoflara göre de doğada tezahür eden kanun, düzen ve evrim, Üstün Zekâ'nın kendilerine göre icraatta bulunduğu yöntemdir. Tabiatla bilimlerden keşfedilen ve izi sürülen mekanizmler, Üstün Kişi'nin ifadeleridir; İlâhî Amacın gerçekleştirilmesi için görevlendirilen yol ve yöntemlerdir. Leibniz'in teorisinde olduğu gibi, mekanizm doğrudur ama yalnızca göreceli olarak doğrudur; teleoloji daha kapsayıcı bir hakikattir.³

Bowne'un mekanik ve teleolojik bakış açıları arasında var olduğu tesbitinde bulunduğu işbölümü, düşünürüne göre, sık sık ileri sürülen "tasarımın bilim dışı olduğu ve bilimle çatıştığı" itirazına cevabı da ihtiva etmektedir.⁴ Bowne'a göre bilimle tasarımın birbiriyle bağdaşmadığı ve karşılıklı olarak birbirini dışladığı itirazının en önemli hatası; o tezin, fikrî dayanaklarının ima ettiği hususları mantıksal sonuçlarına ulaşıncaya kadar tutarlı bir şekilde takip etmeyerek, yüzeysel ve çarpık bir akıl yürütmeye dayanmasıdır. Teleoloji, teknik açıdan ve sınırlı anlamda bilim dışıdır ama yanlış olma anlamında bilim dışı değildir. Zira tek başına bilimde tasarıma

¹ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 427.

² a.g.e., s. 412.

³ a.g.e., ss. 430-431.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 79.

yer olmadığı doğrudur ancak bilimin kaynağı olan akılda tasarıma yer vardır. Teleolojik açıklamanın bilim dışı ya da karşıtı olduğunda ısrar edenlerin gözden kaçırdığı nokta; metafiziksel kökenine varıncaya dek etraflıca düşünüldüğünde pekâlâ bilimsel açıklamanın da alternatif doktrin olan teleolojik öğreti kadar bilim dışı olduğunun iddia edilebileceği gerçektir. Nitekim sadece teleolojik öğretinin temelinde değil, bilimin ve bilimsel açıklamanın temelinde de evrenin anlaşılabilir olduğu varsayımı gibi bir takım postülalar mevcuttur. Bu nedenle tıpkı teleolojik açıklama gibi, bilimsel açıklama da ayrıntılı olarak ve mutlak surette kanıtlanamaz. Hem bilimsel hem de teleolojik izah tarzları, akla dayanıp akıl tarafından anlaşıldığı, her ikisinin temelinde de evrenin anlaşılabilirliği postülası yer aldığı ve teleolojik açıklama, bilime müdahale etmediği için, bilimsel bir açıklama teleolojik açıklamayı dışlamaz. Teleolojik açıklama yalnızca; organik âlemde meydana gelen olayların ve hayatta kalanların, kendilerine hangi metodu ulaşırsa ulaşılsın amaçtan kaynaklandıkları varsayımı olmaksızın anlaşılabilir olacaklarını iddia eder.¹ Olayların kanuna göre meydana geliş şekli ile teleolojik yorumu arasındaki fark gözetildiği sürece bilim, tasarımı ne doğrular ne de inkâr eder sadece mükemmel nötrlük halindeki fenomenlerin genel kanunlarının takipçisi olur.²

Bowne'a göre yalnızca teleolojik delile muhalefet eden mekanist itirazların zayıf yanlarını göstermekle yetinilmemelidir, tasarımın antropomorfik bir şekilde ele alınmasından da sakınılması gerekir. Nitekim tasarımın antropomorfik yorumları, gâyî sebeplere olan inancı zayıflatmıştır.³ Bu antropomorfik yorumlar sebebiyle tasarımın her yerde içkin bir rehberliği değil hâricî bir yapıyı gösterdiği zannedilmiş ve bu hayalin etkisi altında tasarım delili, “marangoz teorisi” olarak adlandırılmış ve kınanmıştır.⁴

Bowne'un tasarım delilini antropomorfik karakterli olduğu gerekçesiyle reddettiğini belirttiği düşünürlerden birisi olan George Galloway'e göre, tasarımın doğadaki varlığı ilk bakışta oldukça şeffaf gözükür ve tasarımcı ile onun malzemesi arasındaki beşerî kıyas da aynen bu şekilde apaçık kabul edilir. Ancak meselâ Kant'ın teleolojik delile yönelttiği eleştiriye göre, tasarım delilinin imkân dahilinde ispat edebileceğinin tümü, âlemin, üzerinde faaliyette bulunduğu malzemenin intibak kabiliyetiyle fazlasıyla kısıtlanmış bir mimarı olduğu tezinden ibarettir. Bu delilden yola çıkarak böyle bir varlığın üstün, sonsuz kudret sahibi ve âlemin yaratıcısı olduğunu söylemek kabul edilemezdir. İnsan olan tasarımcıya kullandığı maddedeki inatçı bir unsur tarafından güçlük çıkarılır ve bu güçlüğü üstesinden gelebilmek için

¹ Bowne, *Metaphysics*, 1898, ss. 282-283.

² Bowne, *Theism*, ss. 79-80.

³ Bowne, a.g.e., s. 82.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 82-83; *Philosophy Of Theism*, ss. 86-87.

başvurduğu yöntem de onun zekâsının ve ileri görüşlülüğünün belirtisidir. Bu anlayışın; sonsuz kudret sahibi olduğu farzedilen ve bu nedenle insanın kullandığı maddî malzeme tarafından sınırlandırılışına benzer şekilde kullandığı malzeme tarafından sınırlandırılmayan bir Varlık'a tutarlı bir şekilde atfedilemeyeceği besbellidir.¹

Bu görüşe cevap veren Bowne'a göre eğer tasarım, bir marangozun çalışma tarzına benzer şekilde gerçekleşiyor olsaydı, marangoz teorisine yönelik kınamalar haklı bulunabilirdi.² Zira insanî tasarımlar, üzerinde iz bıraktıkları malzemeye göre dışta yer alırlar; fakat bu dışsallık hiçbir şekilde tasarım için gerekli değildir. İnsânî fail, planını verilen malzemeye uydurmak yerine kendi malzemesini tamamen kendisi meydana getirebilir ve tasarımını onun saf varlığı üzerine damgalayabilirse, tasarım şu an olduğu gibi tamamen gerçek ve bütünüyle apaçık olur.³ Tasarım delilinin temel unsuru, geleceğe dönük bakış ile bir gayeye doğru beraberce çaba harcamadır ve bu, dâhilî ya da hâricî tasarım sorunundan oldukça bağımsızdır.⁴ Bu yüzden o delil sadece, içkin tasarımla yani önceden belirlenmiş bir plan veya amacı gerçekleştirmeleri için şeylerin yapısı içerisinde yasallaştırılan tasarımla bağdaşabilir durumdadır.⁵ Tasarımın hâricî tasarım olarak algılanması hatası, fiziksel kanunlar ve etkenler tarafından açıklanabilen şeylerin aklın kontrolünden uzak tutulmasına yol açar.⁶

Bowne, gerek teleolojik delil aleyhindeki mekanist iddia ve itirazların zayıflıkları gerekse mekanizm ile teleolojinin nasıl bağdaştığı konusundaki açıklamalarının; mekanizmin kendiliğinden ilerleyen ve kendi kendisine yeten bir sistem değil, kendisine ait olmayan bir Zekânın enerjisinin olgusal ürünü olduğunu gösterdiği kanaatindedir. Düşünüre göre mekanizm ile genel olarak zorunluluk sistemleri tek başlarına evreni asla açıklayamaz.⁷

Bowne'a göre tasarım deliline yönelik ateist itirazlara gerekçe teşkil eden ikinci varsayım, “evrimin, hayatı ve canlılığı açıkladığı ve bu sebeple onun ötesine gitmeye ihtiyaç duymadığımız” varsayımıdır. Düşünüre göre evrim doktrininin de hiçbir şekilde, teleolojik delile yönelik itirazlar ele alınırken ulaşılan sonuçları yani “evrenin nihâî açıklaması yalnızca kendi kendisini yöneten zekâdadır”⁸ ve “evreni açıklamada alternatif ya teizmdir ya da hiçbir

¹ Galloway, George; *The Philosophy Of Religion*, yay. Charles Scribner's Sons, New York, USA, 1914, ss. 389-390.

² Bowne, *Theism*, s. 83.

³ Bowne, a.g.e., s. 82; *Philosophy Of Theism*, s. 86.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 82.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 83; *Philosophy Of Theism*, ss. 86-87.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 84; *Philosophy Of Theism*, s. 87.

⁷ Bowne, *Theism*, s. 89.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 89.

şeydir¹ hükümlerini etkilemeyeceğini göstermek elzemdir.² Şimdi, Bowne'un bu düşüncesine uygun olarak, onun, tasarım ile evrimin bağdaşmadığını ve birbirleriyle çatışma halinde olduklarını savunan anlayışlar hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

ii. Tasarımla Evrimin Çatıştığı İtirazı

Kanaatimizce, Bowne'un felsefesini ortaya koyduğu 19. asrın son çeyreği ile 20. asrın başlangıç yıllarında evrim-tasarım ilişkisi konusunda görüş beyan eden düşünürleri iki ana gruba ayırmak mümkündür:

1- Evrimin tasarımla bağdaşmadığını savunan felsefeciler.

2- Evrimin tasarımla bağdaşabilir olduğunu savunan ve bu yüzden evrimle teleolojiyi uzlaştırmaya çalışan teistler.

Bowne'un çağdaşı olup evrimin tasarımla bağdaşamayacağını savunan felsefecilere örnek olarak John H. Muirhead (1855-1940)³, George Galloway (1861-1933)⁴ ve Charles Hodge (1797-1878)⁵ verilebilir. Bu düşünürlerden John H. Muirhead (1855-1940)'e göre evrim teorisinin gelişile birlikte tasarım delili gücünü kaybetmiştir. Evrimin gerisinde onun aracılığıyla faaliyette bulunan bir tasarımcı olabilir fakat deneyim bize buna dair hiçbir şey söylememektedir.⁶ George Galloway (1861-1933)'e göre teleolojik kanıt, modern çağdaki evrim düşüncesinin gelişimi ve etkisi sayesinde başlangıçtaki gücünü büyük ölçüde kaybetmiştir. Bunun sonucunda, dıştan gelen tasarım kavramı, yerini içkin adaptasyon kavramına bırakmış ve canlılardaki kısım ve parçaların karmaşık âhengi, daha basit olan türlerin aralıksız devam eden gelişimi olarak kabul edilir olmuştur. Evrende içkin gayelerin mevcudiyeti, evrenin sisteminin üzerinde ya da ondan bağımsız bir zekânın varlığını ispat etmez. Bu dâhilî gayelilik teizmle tutarlıdır ama evrenin biricik mümkün açıklaması olan bir Tanrıca anlayışa kesin olarak işaret etmez.⁷ Evrimin tasarımla bağdaşmadığını hattâ çatıştığını düşünen felsefecilerden Charles Hodge ise, 1870'de verdiği "What is Darwinism?" (Darwinism Nedir?) konulu bir derste, evrim teorisinin ateizmden ibaret olduğunu söyleyerek evrimi kınamıştır.⁸

¹ Bowne, *Theism*, s. 321.

² Bowne, a.g.e., ss. 102-103.

³ Muirhead, John H.; *The Platonic Tradition In Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, yay. George Allen & Unwin, London, UK, 1931, s. 361.

⁴ Galloway, *The Philosophy Of Religion*, s. 390.

⁵ MacKinnon, *American Philosophy—A Historical Anthology*, s. 108.

⁶ Muirhead, *The Platonic Tradition In Anglo-Saxon Philosophy*, s. 361.

⁷ Galloway, a.g.e., s. 390.

⁸ MacKinnon, *American Philosophy—A Historical Anthology*, s. 108.

Bowne'un döneminde teleoloji ile evrim arasında bir karşıtlık veya uyumsuzluk olduğunu ileri süren düşünürlerin yanısıra evrimle teleolojiyi uzlaştırmaya çabalayan mütefekkirler de var olmuştur. Tasarımla evrimi uzlaştırmaya çalışan teistlere örnek olarak, Alexander Winchell (1824-1891), Joseph LeConte (1823-1901),¹ John Fiske (1842-1901), George Harris (1844-1922), Lyman Abbott (1835-1922) ve Warren Nelson Nevius (1877-?) gösterilebilir.²

İsimlerini zikrettiğimiz teistlerden Alexander Winchell, doğal ayıklamanın dolayısıyla da evrimin, bir planlayıcıyı ve tasarımcıyı gerektirdiğini savunur. Joseph LeConte, evrimi, “tabiatta içkin bir irade tarafından gerçekleştirilen kesintisiz bir yaratma süreci” olarak nitelendirir.³ John Fiske (1842-1901), evrimi tasarıma işaret eden bir olgu olarak kabul eder ve evrendeki akla yatkınlığın ve düzenli olaylar silsilesindeki anlamın, evrende amaç bulunduğu delilleri olduğunu savunur.⁴ George Harris ve Lyman Abbott gibi teologlar da tıpkı John Fiske gibi, evrimin Tanrı'nın yaratma yöntemi olduğunu düşünmüşlerdir.⁵ Warren Nelson Nevius da hem evrime hem de evrimi gerçekleştiren tasarımcı bir tür akla inanan felsefeciler arasında yer alır. Nevius'a göre evrim süreci aracılığıyla her şey, varlığın derinliklerinde yer alan ve sadece tasarımcı bir akli postüla olarak koyduğumuzda izah edebileceğimiz gizli bir teleolojiyi harekete geçirmektedir.⁶ Bu çerçevede, tüm içgüdüleri ve talepleriyle birlikte insanın akla dayalı doğası, bizzat evrim sürecinin ürünüdür. Bunun bir sonucu olarak, evrenin bütününe anlaşılabilir ve teleolojik bir tarzda açıklanması talebi de bizzat bu evrim sürecinin ürünüdür. Tennant'ın da belirttiği üzere bu görüşün alternatifi olarak takdim edilen “evrenin evriminin nihâi ya da kendi kendisinin yeter-sebebi olduğu” görüşü, biz akıllı varlıkların da evrimin parçası olduğu ve bu yüzden yeter-sebebe talebimizin bizzat evrenin yol açtığı bir talep olduğu gerçeğini görmemezlikten gelir.⁷

Bowne'un felsefî kariyerinin başlangıcına tekâbül eden 1870'li yıllarda Hristiyan düşünürler, Darwinizmi ateizm olduğu gerekçesiyle kınayanlar ile biyolojik evrimi doğruluğu kanıtlanmış bir olgu olarak kabul edip, teolojik kavramları bu yeni bilgi birikimiyle sentezlemek için gözden geçirip düzeltmeye çabalayanlar olmak üzere aralarında keskin bir

¹ MacKinnon, *American Philosophy—A Historical Anthology*, s. 109.

² Williams, Daniel Day; “Evolution, the Controversy Over”, *An Encyclopedia Of Religion*, edited by Fern, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 266.

³ MacKinnon, a.g.e., s. 109.

⁴ Burnell, *The Religious Faith Of John Fiske*, s. 220.

⁵ Williams, “Evolution, the Controversy Over”, s. 266.

⁶ Nevius, *Religion as Experience and Truth: An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 254.

⁷ Nevius, a.g.e., s. 263.

çekişme olan iki gruba bölünmüş durumdaydılar. Bowne, felsefî açıdan kendisini, evrimle teolojii dolayısıyla da teleolojiyi sentezlemeye çalışanlar safında konumlandırmıştır.¹

Bowne, çağdaş bilimsel gelişmeler neticesinde doğruluğu anlaşılmış bir öğreti olarak kabul ettiği evrimin, teizmin dolayısıyla da teleolojinin muarızını değil destekçisi olduğunu savunur. Hattâ düşünür, Âlemin Sebebi'nin zekâsının delillerinden birisi olduğunu düşündüğü evrimin imana yapılmış değerli bir yardım olduğu kanaatindedir. Ancak Bowne'a göre evrim, teizme hizmet ettiği halde, teistlerin çoğunluğu evrim doktrininden çok fazla rahatsızlık duymuş ve ona ateizmin kanıtı gözüyle bakmıştır.² Bu tepkinin iki sebebi vardır:

1- Evrimin oldukça uzun bir zaman dilimi içerisinde yavaşça gerçekleşmesinin, insanın ömrünün ve zihinsel melekelerinin yetersizliği nedeniyle amacın tesbitini epeyce güçleştirmesi ve bu durumun teleolojik delilleri geçersiz kılacağı endişesi.³

2- Nedensellik sorununun yöntem sorunuyla karıştırılması yani evrimin Evrenin Sebebi'nin gayelerini gerçekleştirdiği bir yöntem değil; evrenin, hayatın ve insanın ontolojik sebebi olarak anlaşılması.⁴

Evrim doktrinine gösterilen şiddetli reaksiyonun ilk sebebi üzerinde akıl yürüten Bowne'a göre evrim, doğal süreçlerin zamanını belirsiz bir şekilde uzatır. Bu da evrimin pek çok kimseye amacın geleneksel delillerini toptan reddediyor gibi gözükmeye yol açar. Amaç ve maksatlı faaliyetin imaları büyük ölçüde pek çok faaliyetin ve failin ortak bir gaye istikâmetinde kavuşmasında açığa çıkar; bu kavuşma yavaş ve karmaşık bir biçimde gerçekleşip zihnin kavrayabileceği alan sınırlı olduğundaysa, amacın net bir izlenimini elde etmede çoğu kez başarısız oluruz ve gayeyi ıskalarız. İster kozmik ister beşerî olsun âlemde cereyan eden faaliyetlerdeki amaçlar karmaşık halde bulunduğu anda, amacın farkına sadece bütünü kapsamlı bir şekilde araştırılması yoluyla varılabilir. Bu gerçek, pek çok teistin, kozmik formların yavaşça gelişimi öğretisi hakkında endişe duymasına yol açmıştır. İnsanın kısa ömürlü bir varlık oluşu, zihninin kavrayış gücünün yetersizliği, bilgisinin erişebileceği alanın sınırlı oluşu ve zamansal değişim hızının yavaşlığı, onun gayeye doğru yönelmiş bir hareketin canlı bir izini ya da işaretini bulmasına imkân vermeyeceği için, insanoğlu tedricen ve yavaşça gerçekleştiği zaman faaliyet yığınındaki amacı görmemezlikten gelebilir, hattâ inkâr edebilir. Zamanı, sadece zihinde yer alan gayelilikle irtibatlandırırsak, hiç durmaksızın çağlar

¹ Williams, "Evolution, the Controversy Over", s. 266.

² Bowne, Borden Parker; "Gains For Religious Thought In The Last Generation", *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by Steinkraus, Warren E.; yay. *Meridian Publishing Company*, New York, USA, 1979, ss. 169-170.

³ Bowne, *Theism*, ss. 83-84; 103-104.

⁴ Bowne, "Gains For Religious Thought In The Last Generation", ss. 169-170.

boyunca gerçekleşme istikâmetinde ilerleyen amacın, bir günde gerçekleşen amaçtan çok daha fazla etkileyici olduğunu görürüz.¹

Bowne'a göre teistlerin çoğunluğunun evrim öğretisinden aşırı rahatsızlık duyup evrimi ateizmin bir delili olarak değerlendirmelerinin ikinci sebebi; evrimin Âlemin Sebebi'nin amaçlarını gerçekleştirdiği bir yöntem değil evrenin ve insanın ontolojik sebebi olarak anlaşılmasıdır.² Filozofa göre eleştiriden uzak zihinler, evrimci öğretiyi, onu özel bir anlama biçimiyle karıştırırlar. Bu yanlış algı nedeniyle amacın kendisi aracılığıyla gerçekleştiği yönetime dair yeni bir anlayış gerektiren evrim, amacın inkârı gibi gözükür. Bu yanlış algının düzeltilmesi için, önce evrimin tanımlarının ve anlaşılma biçimlerinin ele alınması, sonra evrimin anlaşılma biçimleri arasında bir mukayese yapılarak doğru tekâmül tasavvurunun ortaya konulması gereklidir.

Düşünüre göre kozmik bir formül olarak evrimin iki farklı anlamı vardır. Evrim, ya olgusal köken ve gelişim düzeninin bir tasviri olabilir ya da o gelişimin temelinde yer alan metafiziksel nedenlerin yani olguların sebeplerinin bir teorisi olabilir. Birincisi bilimsel anlamda evrimdir; sonraki ise metafiziksel bir doktrindir. Bowne'un anlayışına göre sebep, olayları meydana getiren metafiziksel bir faktördür. Bilimsel anlamda evrim ise, ne kontrol edici bir yasa ne de meydana getiren bir sebeptir, basitçe olgusal düzenin tasviridir. Bilimsel anlamda evrim, bir yaratma yönteminin ifadesidir ve sebep-sonuç ilişkisi konusunda sessizdir. Evrimin metafizik yorumuna ilişkin mutlak bir uyumsuzluk olsa da bilimsel anlamdaki evrim hakkında tam bir fikir birliğinin olabileceği açıktır. Bu yüzden evrimin metafiziksel yorumları arasındaki farklılık, bilimsel bir farklılık değil, felsefeler arası bir çatışmadır. İşte, teorisyenlerin olgular üzerinde ittifak ettikleri halde, bazılarının evrimde imanı destekleyici hususlar bulurken bazılarınınnsa onda ateizmden başka bir şey görememelerinin sebebi, evrimi ve evrimdeki olguları farklı metafizik tasarımlarla yorumlamalarıdır.³ Ancak düşünüre göre yöntem sorunu neden-sonuç ilişkisi sorunundan ayırt edilir edilmez, evrim öğretisinin ateist ve materyalist yorumlarının temelsiz olduğu ve halihazırda evrimin süratle, evrendeki zekânın büyük delillerinden birisi olarak yerini almakta olduğu anlaşılır. Evrim, bir hedefe yönelmiş harekettir ve bu yüzden teleolojiktir. Zekânın teleolojik delili, evrendeki süreçlerde gözlenen bu ileriye dönük bakışa bağlı bulunur.⁴

¹ Bowne, *Theism*, ss. 83-84; 103-104.

² Bowne, "Gains For Religious Thought In The Last Generation", ss. 169-170.

³ Bowne, *Theism*, s. 104.

⁴ Bowne, "Gains For Religious Thought In The Last Generation", s. 170.

Bowne, temelsiz ve yüzeysel bir düşünme tarzı olarak nitelendirdiği metafizik evrim yorumunun en temel hatasının, evrensel aldatmacası ve bu aldatmacanın tezahürü olan hayâlî bir takım genellemeler ve sınıflandırmalar olduğu kanısındadır. Düşünüre göre bu hatalı tasnif ve genellemeler, büyük ölçüde evrim literatürünün bir parçası olan, karmaşığı basite indirgeyen, basiti de karmaşığa doğru evrimleştiren hayalperest yaklaşımlara yol açmıştır. Metafizik evrim anlayışında, dikkat büsbütün türler üzerinde yoğunlaştırılır ve bunların dönüştürülmesi gerektiği söylenerek, önceki ve aşağı türlerin, sonraki ve daha yüksek olan türleri meydana getirdiği zannedilir. Bu yanılığın bir neticesi olarak, yüksek seviyeliler aşağı seviyeliler tarafından meydana getirildiği için, onların, gerçekte daha yüksek ve gelişmiş olmadıkları aksine daha aşağı ve az gelişmiş olanla özdeş oldukları farzedilir. Bu yüzden insanoğlunun dönüşüm veya evrim yoluyla maymundan gelmiş olsa da maymunumsu kökeninden dolayı bir tür maymun olduğu varsayılır.¹

Bu yaklaşıma itiraz eden Bowne'a göre gerçekte bir tür, sadece az çok birbirine benzeyen bireyler topluluğudur ve onlar olmaksızın hiçbir şeydir. Bir türün dönüşümü ancak kuşaklar boyunca gerçekleşen genetik kalıtımla birbirine benzemeyen bireylerin yeni bir grup oluşturacak şekilde meydana getirilmesi anlamına gelebilir. Böyle bir durumda yegâne basit olgu; bireyleri meydana getiren gücün, onları, karmaşıklığın ve heterojenliğin gittikçe artan bir düzeyde gelişmesine uyum sağlayacak şekilde meydana getirmesidir. Ancak böyle bir olguda, bireyleri ya da yüksek ve aşağı türleri tanımlayacak bir şey yoktur; o olgu daha ziyade sınıflandırma sistemlerimizin göreceli olduğunu telkin eder. Varlığın “yüksek” ya da “aşağı” veya “gelişmiş” ya da “az gelişmiş” terimleriyle yapılan sınıflandırmaları ontolojik birer gerçeklik değildir. Gerçek olgu; bireyler ve üreme süreçleri sayesinde bireyleri gittikçe yükselen bir seviyeye uygun olarak sınıflandırılmaya elverişli olacak tarzda üreten metafizik kuvvettir. Metafizik, üretken gücün bizzat evrenin-sebebi olduğu tesbitinde bulunur; epistemoloji de tasniflerimizin hiçbir şey üretmediğini gösterir. O tasnifler, hiçbir kimlik meydana getirmez, farklılıkları da ortadan kaldırmaz. Düşünüre göre ontolojik birer gerçek zannedilen bu hatalı tasnif ve genellemeler, “özel yaratma” kavramına karşı çıkışın da ana nedenidir. Halbuki özel olgular sadece kendilerine karşılık gelen özel fiillerle üretilebildikleri için, onları tek bir sınıfta toplasak da daima gerçekte oldukları gibi bağımsız ve farklı kalmaya devam ederler. Birlikte ya da peşpeşe var olan somut bireyler topluluğu için geçerli olan genel

¹ Bowne, *Theism*, s. 105.

plan dahilinde özel yaratma faaliyeti, hem kendileri hem de ürünleri özel olan faaliyetler sayesinde mümkün olur. Bu anlamda tek tek bütün bireyler ve varlıklar birer özel yaratmadır.¹

Bowne, evrimin metafizik bir nedensellik öğretisi değil, yaratma yöntemi olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için, senfoninin bestelenmesini örnek verir. Eğer “özel yaratma” kavramına “ilgisiz, tesadüfî, benzetilemez ve kanunsuz olma” anlamı yüklenirse, senfonideki herhangi bir özel notanın özel bir yaratma olması imkânsızlaşır zira her bir nota, genel bütünün planına tâbîdir. Ancak “özel yaratma” kavramına “özel notayı içeren bir amaç ve faaliyet olmaksızın özel notanın var olamayacağı” anlamı verilirse, o özel nota özel bir yaratma olur. Böyle özel bir üretimde, hiçbir şey diğer herhangi bir şeyden evrimleştirilemez, yalnızca müziksel bir kavrayış başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilir. Senfonide sonraki kısımlar, ne önceki kısımlardan yapılmıştır ne de onlar tarafından üretilmiştir; bilakis hem önceki hem de sonraki kısımlar ortak bir müzik anlayışına ve kanununa tâbî olup kendilerinin gerisindeki bir nedensellikten kaynaklanırlar. Önceki notalar, sanki kendilerinin dinamik sonuçlarıymış gibi sonraki notaları ima etmezler, hem öncekiler hem de sonrakiler, planla uyumlu olarak bestekâr ve icracı tarafından meydana getirilir. Müzik eserinin sürekliliği, sadece müzisyenin düşüncesinde, iradesinde ve amacında yer alır. Aynı neticeler olgusal olan herhangi bir evren ve evrim anlayışı için de geçerlidir. Evrimin metafizik ateist yorumunda kozmik neden-sonuç ilişkisinin doğal olarak, evrendeki olaylar dizisinin içerisinde yer aldığı ve böylece zamanda yer alan öncülün dinamik bir biçimde zamanda yer alan sonucu belirleyip meydana getirdiği varsayılır. Halbuki evrim, olaylar dizisinin ötesindeki sebep-sonuç ilişkilerinin ardışık tezahüründen ibarettir; evrimin evreleri ve olguları arasındaki ilişkiler, tıpkı birbirini izleyen müzik notaları gibi mantıksal ve teleolojiktir, dinamik değildir. Evrimin her bir aşaması, bütünün yasasına tâbî olmakla birlikte aynı zamanda özel bir yaratmadır ve somut bir olgudur. Bu somut olgulardan oluşan olgusal sistemde aslında hiçbir şey gerçekten evrimleşmez, sadece süreklilikleri ve anlamları kendilerini üreten güçte yer alan olguların ardışık üretimi aracılığıyla amaçlar ortaya konulur. Nasıl ki bir müzik parçasının sürekliliği, müzisyenin düşüncesinde, iradesinde ve amacında yer alıyorsa, evrendeki evrim de Âlemin Sebebi'nin zekâsı, iradesi ve amacı sayesinde gerçekleşir ve devamlılık kazanır.²

Bowne'a göre netice itibariyle teizm, bilimsel anlamda evrimle değil, nedensellik teorisi anlamında evrimle mücadele eder. Nedensellik teorisi anlamında evrim teorisi, kötü mantık tarafından meydana getirilen kötü metafiziğin bir parçasıdır. Tıpkı mekanizmde olduğu gibi

¹ Bowne, *Theism*, ss. 105-106.

² Bowne, a.g.e., ss. 107-108.

evrimde de ne çok olandan teke ne de tek olandan çok olana ulaşabiliriz, ne az gelişmiş olandan çok gelişmişe ne de çok gelişmiş olandan az gelişmişe varabiliriz, ne belirsiz olandan kesin olana ne de kesin olandan belirsiz ulaşabiliriz. Ulaşıyormuş gibi gözüktüğümüzde sadece evrensel safsatasınca aldatılmış oluruz. Zira evrim öğretisi nominalist karakterli bir doktrindir. Evrim, her hâlükârda hiçbir şey yapmaz, bir yöntem şeklinden ibarettir. Evrimi bundan daha fazla bir şey haline getirmek; kelimeleri ve soyutlamaları sağlam bir gerçeklik olarak sunmak ya da faaliyet düzenini failin kendisiyle karıştırmaktır. Halbuki faaliyet düzeni, evrim ve fail de gerçek bir ilerlemeyle tekâmülün şartı olan Hür Zekâdır. Evrim, yaratmanın yöntemine ve tarihine dair anlayışlarımızı değiştirirken, tabiattaki amaç delilini bulunduğu yerde ve her zaman ne ise o şekilde kendi haline bırakır. Zekâ hâlâ, evrenin kolaylıkla görünen teleolojisinin yegâne açıklamasıdır.¹

Bowne'un "Tasarımla Evrimin Çatıştığı İtirazı" başlığı altında ortaya koyduğumuz görüşleri incelendiğinde, düşünürün Tanrı'nın varlığı inancını destekleyen bir delil gözüyle baktığı teleolojik delile yönelik meydan okumalardan birisi olan evrim kaynaklı itiraz ve endişeleri, evrimi teleolojiyle uzlaştırmaya çalışarak gidermeye çabaladığı görülmektedir. Düşünürün evrimle tasarımı telif etme gayretinin altında, evrimin pozitif bilimler tarafından doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış bir öğreti olduğu kabulünün yattığı anlaşılmaktadır. Bu kabulün, Bowne'un yaşadığı dönemde bilimadamlarının henüz günümüzdeki gibi evrimi savunan ve evrimi reddeden bilimadamları şeklinde farklı gruplara ayrılmamış ve evrime güçlü bilimsel itirazlar yöneltilmemiş olduğu göz önüne alındığında normal karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.

Bowne'a göre teleolojik delile yönelik üçüncü ateist itiraz; "Evrenin Sebebi'nin sanki tasarımları varmış gibi davranması olgusunun, onun tasarımlarının olduğunu ispat etmeyeceği" itirazıdır. Düşünürü göre bu itirazın ele alınıp çürütülmesi, evrenin zekî bir tasarımın ürünü olduğu inancını güçlendirmeye hizmet edecektir.²

iii. *Teleolojik Delile Yönelik "Sanki" İtirazı*

Bowne'a göre ateizmin, "Âlem'in Sebebi'nin sanki gayeleri varmışçasına hareket etmesinin O'nun gerçekten gaye sahibi olduğunu ispatlamadığı" itirazı, ciddi kusurları bünyesinde barındırmaktadır. Bu kusurlardan ilki, bu itirazın Evrenin Sebebi'nin amacının olmadığını kanıtlamak"tan uzak ve hattâ böyle bir hedefi de olmayan, sadece Evrenin

¹ Bowne, *Theism*, ss. 108-110.

² Bowne, a.g.e., s. 89, 110.

Sebebi'nin tasarımları varmış gibi faaliyet yürütmesinin onun gerçekten amaçlarının olduğunu kanıtlamadığını ileri sürmekten ibaret bir iddia olmasıdır. Yani söz konusu ateist itirazda, “Âlemin Sebebi'nin gayelerinin olduğu ispatlanamaz” hükmü, “Âlemin Sebebi'nin gayelerinin olmadığı ispatlanır” hükmüyle eşanlamalı zannedilmektedir.¹

Bowne'a göre tasarım deliline yöneltile “sanki” itirazının ikinci kusuru; Evrenin Sebebi'nin, amaçları olduğunu çağrıştıracak şekilde faaliyette bulunmasının göstermelik olup hakikati yansıtmadığını öne sürüp teleolojinin ve dolayısıyla da teizmin tamamen bir sanki üzerine kurulu olduğunu iddia ederken, aslında bütün nesnel bilginin bir “sanki” üzerine inşa edilmiş olduğu gerçeğini gözden kaçırmasıdır. Nitekim düşünürü göre bilim, algının nesnelere konusunda idealizmin tereddütlerine boyun eğmemek için, teorik bir akıl yürütme faaliyeti sonucunda belirli hakikatlerin görünüşlere ait olduğunun varsayılması üzerine kuruludur.² Bilimin görünüşlere ait olduğu farzedilen hakikatler üzerine kurulu olduğu varsayımı, mekanist-ateist felsefeler tarafından abartılarak metafiziksel bir varsayım haline dönüştürülmüştür. Bu önkabul doğrultusunda, olguların en yakın sebeplerinin doğrudan ve inkâr edilemez bir şekilde tesbit edildiği, onların maddî ve zekâdan yoksun olduklarının bilindiği farzedilir. Bu sebeplerin kendiliklerinden faaliyette buldukları ve hep böyle kalacakları kabul edilir. Halbuki sebeplerin ne yaptığını gözlemlemenin haricinde ne yapabileceğini ya da yapamayacağını söyleme imkânımız yoktur.³ Sebepler görülmezler. Onların doğası ancak bir akıl yürütme faaliyeti neticesinde ulaşılan kuramsal çıkarımla anlaşılabilir.⁴

Bowne, sebeplerin görülemeyeceğini, onlara ancak teorik bir çıkarım yoluyla ulaşılabileceğini ve teizm kadar bilimin de bir tür “sanki” kabulü üzerine bina edildiğini anlatabilmek için birtakım misaller getirir. Filozofa göre meselâ, gerçekte bir gökyüzü olduğunu bilmiyoruz, sadece ve sadece görsel fenomenler sanki varmış gibi gösteriyor. Atomların var olduğunu bilmeyiz ancak maddî fenomenler sanki onlar varmış gibi gözükür. Tortul kayaların hep sudan tortulaştıklarını bilmeyiz ama onlar böyle görünür. Şimdiki kara parçalarının bir zamanlar denizin altında olduğu bilinmez, bu yalnızca belli görünüşlere dayalı bir inançtır. Ancak bu hükümlerin hiçbirisi, teleolojik delile yönelik sanki itirazının “bir şeyin sanki varmış gibi gözükmesi onun var olduğunu ispatlamaz” ilkesine göz yumulursa ayakta duramaz. Eğer şeylerin doğası zekânın görünümünü onun varlığı olmaksızın üretebilirse,

¹ Bowne, *Theism*, s. 110, *Philosophy Of Theism*, s. 101.

² Bowne, *Theism*, s. 110, *Philosophy Of Theism*, ss. 101-102.

³ Bowne, *Theism*, s. 100; *Philosophy Of Theism*, ss. 97-98.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 102; *Philosophy Of Theism*, ss. 98-99.

volkanik ve suda meydana gelen faaliyetin de ya suyun ya da ateşin yardımı olmaksızın taklit edilebilmesi gerekir. Eğer cansız şeylerin doğası canlı yapıların üretimini içeriyorsa, aynı zamanda fosillerin doğrudan üretimini de içerebilir. Öyleyse, fosil kalıntılarında, elimizde onların bir zamanlar canlı varlıklara ait olduklarına ve geçmişteki vaziyetlerine dair bir gözlem bulunmadığı için, kendi evrenimizin ve vücudumuzun geçmiş tarihi hakkında herhangi bir sonuç çıkaramayız; çünkü bu bir “sanki”den hüküm çıkarmak olur ve mekanist ateist felsefe, “teistik sanki”den hüküm çıkarmayı yasakladığı için tutarlılık prensibi gereği “bilimsel sanki”den çıkarımda bulunmak da yasaktır. Düşünürce göre bu durumda fosil kalıntılarının buldukları yere nasıl geldiklerini sormak, mekanist ateizmin içine düştüğü tutarsızlığı bertaraf etmeye yetmez zira ihtimaller sonsuz olduğu için şeylerin yalnızca bir tarzda açıklanabilmelerinde ısrar etmek saçmalık olur. Meselâ, fosil kalıntılarının buldukları yerde var olmaları gerektiği için orada mevcut oldukları cevabı verilebilir. Çok sayıda muhtemel açıklamadan herhangi birisini benimseyebiliriz; fakat dar görüşlü bir şekilde şeylerin açıklamasını yapma tarzımızın bizzat evrenin açıklanma tarzı olması son derece imkânsız görülmelidir. Şu halde “teistik sanki”ye yönelik itiraz doğru kabul edilirse, gördüğümüzün ötesinde bir şeyi sonuç olarak çıkarmak tarif edilemez biçimde düşüncesizce olur. Bu akıl yürütmeden çıkan sonuç; “teistik sanki”nin “bilimsel sanki” değerinde olduğudur. Birini reddedip diğerini alıkoyamayız.¹

Bowne’un yaklaşımına göre “teistik sanki”, “bilimsel sanki” değerinde olduğu için doğadaki akli gözden düşüren ve onun hakkında şüphe uyandırmaya çalışan ateist deliller, insandaki akıl hakkında da aynı derecede şüphe uyandırır.² Zira aklın, hiçbir zaman görülmeyen ve mahiyeti anlaşılmayan, sadece tezahürleri sayesinde anlaşılan bir kuvvet olma vasfı, hem Tanrısal akıl hem de insan akli için geçerlidir. Ancak felsefî tefekkürden uzak realizmin sırf duyulara olan bağımlılığımızdan kaynaklanan bir yanlış anlaması, bizi komşularımızın akıllarını gördüğümüz kuruntusuna ulaştırır. Mekanist ateizm bu kuruntuyu akli insanda gördüğümüz ama doğada hiçbir biçimde görmediğimiz şekilde ifade ederek teizme karşı kullanır. Halbuki hemcinslerimizin sadece akıl sahibiymiş gibi hareket etmelerinden ötürü akla sahip olduğunu biliriz yani onların faaliyeti düzen ve amaca delâlet eder.³

Bowne’a göre insanoğlunun yalnızca akıl sahibiymiş gibi davranmasından dolayı aklının olduğunu bildiğimiz tesbitini doğrulayan bir örnek olarak, saati tasarlayan bir işçinin

¹ Bowne, *Theism*, ss. 110-111, *Philosophy Of Theism*, ss. 102-103.

² Bowne, *Theism*, s. 114, *Philosophy Of Theism*, s. 107.

³ Bowne, *Theism*, s. 112, *Philosophy Of Theism*, ss. 103-104.

saat imalatı faaliyetinden söz edilebilir. Bilindiği üzere ateist yaklaşımlar, tasarım delilini reddetmek için sık sık, saatlerin tasarlandığını bildiğimizi ama gözlerin tasarlandığını bilmediğimizi söylerler. Ancak düşünüre göre ateist öğretiler bu noktada büyük bir gaflet içerisine düşmektedir. Zira bir saat yapımıcısı örneğinde, saati tasarlayan kişiyi gözü tasarlayandan daha fazla görmüyoruz. Sadece kendisini çevreleyen maddeyle karmaşık bir etkileşim içerisinde bulunan fiziksel bir canlı görürüz ve o işin sanki bir gayeye yönelikmiş gibi devam ettiğini görürüz, daha fazla bir şey görmeyiz. Yaşayan, düşünen işçi bir “sanki”den sonuç çıkarmadır. Doğada da işler sanki bir gayeye yönelikmişcesine devam eder; ve bu yüzden sankili olma haline en azından ilk söylenen durumdaki kadar işaret edilmektedir. Şu halde, saatler ne yaptığını bilen görünmeyen bir işçiye işaret ediyorsa, doğa da ne yaptığını bilen görünmeyen bir işçiye işaret eder. Birisi hakkındaki şüphe diğerine de yöneltilmelidir.¹ Yani eğer gözler tasarlanmışsa saatler de tasarlanmıştır, eğer gözler tasarlanmamışsa o zaman saatler de tasarlanmamıştır.²

Düşünüre göre cansız şeyler düzeninin insan etkinliğinden daha az düzen ve amaç sergilediği iddia edilemez. Bu sebeple akıl yürütmek için yalnızca bir “sanki” ye sahip olmamız gerekçesiyle doğadaki akli inkâr edersek, “sanki” sahip olduğumuz her şey olduğu için insandaki akli da inkâr etmemiz gerekir. Beşerî faaliyetlerdeki anlaşılabilirliğin zekâyı ispatladığını ama hiçbir şeyin doğanın gerisinde zekâ olduğunu ispatlamadığını savunan yani yalnızca Tanrı’ya atfedilmediğinde nesnel zekâyı bulan mantık, önyargı ve şaşkınlıktan kaynaklanır. Kısacası nesnel zekâ delili ister insan, isterse Tanrı için olsun aynıdır.³

Kanaatimizce Bowne, ateizmin dayanakları arasında zikrettiği “sanki/mış gibi” itirazı ya da öğretisiyle, Hans Vaihinger’in, Kant’ın aynı doğrultuda geliştirdiği bir kuramdan etkilenecek meydana getirdiği “sanki” öğretisini kasetmektedir. Nitekim Vaihinger, tüm düşünmenin, bütün fikirlerin ve her türlü kuramcılığın duyumla hareket arasında yer aldığı görüşünü benimseyerek, mekanizm ve teleoloji gibi kategorilerin sadece işe yarar kurgular olduğu sonucuna varır. Onların pratik değeri vardır, onlar olmaksızın yolumuza devam edemeyiz fakat gerçeklikle ilgisi olmayan beşerî düşünme yöntemleridirler. Üstelik, söz konusu beşerî düşünme yöntemleri, beşerî kavramlarımızla birlikte sürekli değişmektedir. Vaihinger’in kendisinden ilham aldığı Kant da, tecrübede, hem mekanizmin hem de teleolojinin, inşa edici değil düzenleyici ya da pratik bir işleve sahip ama gerçekliğe uygulanamaz kavramlar olduğunu

¹ Bowne, *Theism*, s. 114, *Philosophy Of Theism*, ss. 106-107.

² Bowne, *Theism*, ss. 115-116, *Philosophy Of Theism*, s. 109.

³ Bowne, *Theism*, s. 112, *Philosophy Of Theism*, s. 104.

söylemektedir. Nitekim felsefede Kant'ın zamanından beri, pozitivizm ve fenomenalizm, bu bakış açısını kendi bilgi ve gerçeklik anlayışlarına adapte etmişlerdir.¹

Bowne'a göre mekanist öğretilerin zorunlulukçu yapısı nedeniyle, eğer doğada kontrol edici bir akıl yoksa, insanda da kontrol edici bir akıl olamaz. Çünkü temel kuvvet kör ve zorunlu ise ona bağlı olan ve dayanan her şeyin de zorunlu kılınması gerekir. Bu durumda bütün gelişmeler ve açılımlar zorlamayla yürütülür ve hiçbir şey önceden özgürce yönlendirilemez. Düşünme ve hissetme de bu zorunlu açılımla birlikte geldiği yani düşünme, özgür iradede değil, düşünmeyi belirleyen mekanik öncüllerden kaynaklandığı için ancak ürün olabilir, sebep olamaz. Temel zorunluluk, düşünme tarafından belirlenmemiş olmasına rağmen düşünmeyi her bakımdan kontrol ettiği için düşünmenin hiçbir önemi olmaz. Bundan dolayı irademizin var olduğunu ima eden tüm düşüncelerin de terk edilmesi gerekir.²

Bowne'a göre tüm şeylerin zorunlu olduğunun kabul edildiği bir mekanik-ateist zorunluluk sisteminde düşünme ve iradenin saf dışı edilmesinin bir sonucu olarak teleolojiye de herhangi bir yer kalmaz.³ Bir zorunluluk sisteminde “niçin?”, “amacı, gayesi ne?” gibi teleolojik sorular hiçbir zaman ortaya çıkamazlar. Bu tür sorular şeylerin başka türlü de olabileceklerini ima ettikleri için tüm varlığın tamamen belirlenmiş olmasının inkârını gerektirir. Bu determinasyon bilinçli olarak onaylandığında, niçin herhangi bir şeyin öyle olduğunu sormak, bir doğrunun niçin iki nokta arasındaki en kısa düz çizgi olduğunu sormak gibi olur. Mekanizmin sanki itirazı ve doğadaki zekânın belirtilerinin aleyhindeki delilleri, Tanrısal akıl kadar insan aklının da inkârıyla sonuçlanır.⁴ Dolayısıyla tasarım delili, hem doğada hem de insanda aklın var olduğunu kesin olarak kanıtlar. Bu ikisi ya birlikte geçerlidir ya da birlikte geçersizdir, beraberce ayakta dururlar veya beraberce çökerler.⁵ Bu nedenle eğer komşularımızın zekâsından ve bunun onların zekice hareket etmelerinden kaynaklandığından pratik olarak eminsek, Evrenin Sebebi'nin de aynı nedenle zekî olduğundan emin olabiliriz.⁶

Bowne, “Evrendeki Düzen Delili” ve “Teleolojik Delil” başlıkları altında mekanist ve ateist sistemlerin kusurları hakkında şimdiye kadar ortaya koymuş olduğu tasvir ve tesbitlerin, ateizmin çıkmazlarla dolu olduğunu gösterdiği kanaatindedir. Düşünüre göre bu çerçevede, tesadüfe müracaat, akla dayalı düşünmenin ilkelerince geçersiz kılınır. Yasa ve mekanizmle açıklama totolojiktir. Bunun yanısıra mekanist-ateist felsefelerde, madde kendi kendisine yeten

¹ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 435.

² Bowne, *Theism*, ss. 114-115, *Philosophy Of Theism*, ss. 107-108.

³ Bowne, *Kant And Spencer*, s. 330.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 116, *Philosophy Of Theism*, ss. 109-110.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 118, *Philosophy Of Theism*, s. 111.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 114, *Philosophy Of Theism*, s. 107.

bir şey üzerine inşa edilir. Sonra türlü hayâlî kuvvetlerle donatılır. Bu yöntemle evrenin varlığının ve sebep-sonuç ilişkisinin ihtiyaçları karşılanmış olur. Ardından kanun kavramında bir düzen ilkesi keşfedilir ve daha fazla bir şeye ihtiyaç yokmuş gibi gözükür. Evrensel safatasının yardımıyla, evrendeki düzen, oldukça aşağı ve basit terimlere indirgenir; ondan sonra evrim terminolojisi aslından uzaklaştırılarak evrendeki sistemin düzene doğru evrilmesine neden olunur. Böylece madde, kuvvet ve yasanın egemenliği, aklın egemenliğinin antitezi olacak şekilde tesis edilir; bu yüzden madde, kuvvet ve yasanın egemenlik alanı hep genişletilir. Bowne, mekanist-ateist felsefedeki bu olumsuzluklardan sakınabilmek için, doğanın amacı andıran ve çağrıştıran bileşimleri ve süreçleri problemine çözüm aramamıza izin verildiği takdirde, o çözümü yalnızca teizmde bulabileceğimizi iddia eder. Düşünürü göre teizm, anlaşılabilir sonuçların anlaşılabilir bir nedene işaret ettiğini iddia eder. Akla uygun ve anlaşılır etkinliği zekâyâ atfeder.¹

Bowne'a göre Evrenin Sebebi'nin zekâsının var olduğu inancını destekleyen üçüncü tümevarımsal delil, sonlu zekâ yani beşerî zekâ delilidir.² Şimdi Bowne'un bu delile yaklaşımını ortaya koymağa çalışacağız.

c) Sonlu Zekâ Delili

Çağdaş felsefede bazı düşünürlerin teleolojik deliller bağlamında zaman zaman kendisine müracaat ettiği teistik delillerden birisi de sonlu zekâ ya da diğer adıyla beşerî zekâ delilidir. Meselâ Glenn R. Morrow'a göre, anlaşılabilir evreni kavrayan beşerî zekânın gerçekleşebilmesi için, varlıklardaki bütün anlaşılabilirliğin ve insanda tezahür eden zekânın kaynağı olan daha yüce bir bilgilendirici zekâ gereklidir.³ Robert Boyle, evrendeki beşerî zekânın, düzenin, güzellik ve adaptasyon olgularının, genel olarak, hareketi başlatan Zekî bir yaratıcı ve tasarımcıya işaret ettiğini savunur.⁴ Bowne ise, bireysel zekâlar topluluğunun kendi başına var olmasının imkânsız olduğu, beşerî zekâların ancak herşeyi kuşatan bir zekâ sayesinde mümkün olabileceği görüşündedir.⁵

Bowne'un "sonlu zekâ" delili, kısmen, az önce onun teleolojik delile yönelik "sanki" itirazı başlığı altında ele aldığımız bazı görüşlerinin devamı ve tamamlayıcısı mahiyetindedir.

¹ Bowne, *Theism*, ss. 118-119.

² Bowne, a.g.e., s. 65.

³ Morrow, Glenn R.; "Aristotellanism", *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942; s. 22.

⁴ Hausheer, Herman; "Boyle, Robert", *An Encyclopedia Of Religion*, Ferm, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 86.

⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 276.

Sonlu zekâ ile insan zekâsını kasteden düşünür, insandaki zekânın ancak evrenin temel sebebinin zekâ sahibi olduğu kabul edildiği takdirde temellendirilebileceğini savunur.¹

Bowne, ateist düşünürlerin beşerî zekânın öneminin farkına varmada başarısız oldukları görüşündedir. Ona göre mekanist ateist düşünürlerin ortak özelliği, dikkatlerini sadece fiziksel sistem üzerinde yoğunlaştırarak kendilerini yani insanı görmemezlikten gelmeleri ve zekânın köklerinin evrende olması gerektiği gerçeğini gözardı etmeleridir. Bu yanlışın bir sonucu olarak mekanist-ateist felsefecilerin, bilinçlinin bilinçsizden, zekî olanın zekî olmayandan, amaca yönelik olanın amaçsız olandan ve özgürlüğün zorunluluktan çıkarılmasının mümkün olduğunu ima eden görüşleri, Bowne'un anlayışına göre felsefî olarak temellendirilebilmekten uzaktır. Düşünür, evrenin oluşumunun ve gelişiminin herhangi bir evresinde bilincin ve düşünmenin bilinçsiz varlık ve süreçlerden doğması gerektiğini telkin eden bir analiz ve gözlemin bulunmadığına inanır. Ona göre fiziksel öğelere ve süreçlere daha ayrıntılı bir şekilde nüfuz ettikçe, böyle bir dönüşümün imkânsızlığını daha iyi anlarız.²

Bowne'a göre mekanist bir sistemin zorunlulukçu yapısı, içinde birbiriyle irtibatlı iki tutarsızlık barındıran ciddî bir mantıksal güçlük ortaya çıkarır. Bu güçlük, mekanizmin, bir yandan fiziksel âlemde gayeliliğin olmadığını öne sürerken, diğer yandan içinde amaçların bulunduğu insan hayatını kozmik mekanik zorunluluğun parçası haline getirmek suretiyle kozmik mekanizmin amaçla çatışmadığını göstermeye çalışmasından kaynaklanır. Eğer herşey mekanik olarak açıklanmak zorundaysa, o zaman insan hayatı yani düşünme ve eylem herşeyi kuşatan mekanik zorunluluğun evreleri olmak durumundadır. Bu durumda mekanist anlayışın, iç tutarlılığa sahip olmak istiyorsa, yalnızca fiziksel âlemde değil, insan hayatında da gayeliliği reddetmesi³ ve böylece amacı mekanik sistemden dışlayarak mekanizmin zekâ üzerine kurulu olmadığını ya da zekâ tarafından yönetilen bir öğreti olarak anlaşılamayacağını göstermesi gerekir.⁴ Ancak mekanist düşünürler böyle yapmayarak, tıpkı gayeci düşünürler gibi, muhtemelen pratik bazı gözlemlerin kendilerini mecbur etmesinden dolayı, insanın amaçlar oluşturabildiğini ve kendisini o doğrultuda belirleyebildiğini kabul edip çelişkiye düşerler. Bu görüşün zorunlu bir sonucu olarak, kozmik mekanizmin en azından insan hayatında amaçlar oluşturduğunu ve onları gerçekleştirdiğini kabul ederler. Böylelikle mekanist düşünürler, bizi, kozmik mekanizmin beşerî hayattaki amaçlılıkla çatışmadığını kabullenmeye zorlarlar.⁵

¹ Bowne, *Theism*, ss. 119-120.

² Bowne, a.g.e., s. 120; *Philosophy Of Theism*, ss. 99-100.

³ Bowne, *Theism*, ss. 121-122.

⁴ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 111.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 121-122.

Çağdaş felsefecilerden Gamertsfelder da mekanizmin zikredilen tutarsızlığı konusunda Bowne'la mutabakat halindedir. Gamertsfelder'e göre, eğer mekanizmin kendi başına yeterli olduğu kabul edilirse, bu kabulden insanın hür olmayıp amaca, gayeye ve planlamaya dönük hayatının bir rüya ve illüzyondan ibaret olduğu sonucu çıkar.¹

Bowne'un görüşüne göre mekanist öğretisi tam da bu noktada ikinci bir çelişkiye daha düşer. Eğer kozmik mekanizm insan hayatında amaca uygun bir şekilde hareket ediyorsa, onun fiziksel âlemde de amaca dönük bir biçimde hareket ettiğini itiraf etmemiz gerekir. Ancak bu yapıldığı takdirde de, mekanist anlayış, biraz önce ifade edildiği gibi, insan hayatına ilişkin pratik bazı gözlemlerin dayattığı mecburiyet yüzünden insan yaşamında var olduğunu inkâr edemediği amaçsallıkla evrensel mekanizmi uzlaştırabilmek için; kozmik mekanizmin tasarımlar oluşturan ve kendi kendisini o planları gerçekleştirmek için belirleyen şuurlu bir varlık yani akıl olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Kozmik mekanizme bu anlam yüklendiğinde ise, mekanizm kendi kendisini inkâr ederek mekanizm olmaktan çıkar ve gâyeliliğe dönüşür. Mekanist düşünürlerin bu sonuçtan kurtulabilmek için sığınabilecekleri yegâne kaçış yolu, amacın zihinsel yaşamımızda hüküm sürmediğini söylemektir. Ancak mekanist felsefeciler, amacın, beşerî tecrübemizde karşılaştığımız pratik bir gerçeklik olması nedeniyle bu seçeneği tercih edememekte ve barındırdığı iç tutarsızlıklarla birlikte mekanizmi savunmaya devam etmektedir.²

Bowne, "Sonlu Zekâ Delili" başlığı altında ortaya koyduğu görüşler ile mekanizme dair tespitlerinin; beşerî zekâ olgusu probleminin, tıpkı düzen ve teleoloji problemlerinin ele alınışında olduğu gibi, ateist prensiplere dayanarak çözülemeyeceğini gösterdiği kanaatindedir. Ona göre mekanist ateizm, insanın zihinsel hayatında var olan gayelilik problemi karşısında temelsiz ve tutarsız bir hale düşer.³ Dolayısıyla Bowne'a göre sonlu zeka delili, bilincinde olduğumuz beşerî zekâmızın açıklanabilmesi için onu kozmik bir zekâyâ atfetmemiz gerektiğine işaret etmektedir.⁴

Bowne'a göre "evrendeki düzen delili"ni, "teleolojik delil"i ve "sonlu zekâ delili"ni içeren tümevarımsal deliller, ateizme dayanak teşkil eden bazı ön kabulleri ve önvarsayımları sorgulamaksızın gerçekmiş gibi kabul eder. Örneğin, sağduyu gerçekçiliği başka bir deyişle tefekkürden uzak kaba realizm temeli üzerinde ilerleyen bu delillerde bir maddî varlıklar

¹ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 416.

² Bowne, *Theism*, ss. 121-122; *Philosophy Of Theism*, ss. 100-101.

³ Bowne, *Theism*, s. 122.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 119 vd; bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 50.

sisteminin cevher niteliğindeki varlığı olağan kabul edilir. Yine bu delillerde, epistemolojinin akla uygun çağrışımlarına dair hiçbir bilgi yoktur ve metafizik, ateizmin kendilerine dayandığı bilimsel ve varlıksal varsayımların gerçek olup olmadığı hakkında hiçbir şüphe öne sürmez. Öne sürdüğü bu gerekçeler nedeniyle Bowne, en fazla sonuç verici olan teistik delillerin, daha soyut olan kuramsal deliller olduğunu düşünmektedir.¹

2- KURAMSAL DELİLLER

Bowne'a göre kuramsal deliller, tümevarımsal delillerden farklı olarak ateizmle mücadeleyi; ateizmin temelinde yer alan ve peşin hükümlü bir yaklaşımla doğru olup olmadıkları sorgulanmaksızın gerçek kabul edilen epistemolojik ve ontolojik varsayımlara dayanarak sürdürmek yerine, söz konusu epistemolojik ve ontolojik varsayımları ciddi bir kritiğe tâbî tutarak sürdürmeyi tercih eder. Böylece kuramsal deliller, ateizmle tabir caizse aynı platformda cedelleşmeye çalışmaz, ateizmin epistemolojik ve metafizik kökleriyle temellerini sarsmaya ve bu yolla o öğretiyi bertaraf etmeye çalışır.² Kuramsal deliller, aklın yapısından, bilginin doğasından ve imalarından ve metafizik eleştirinin sonuçlarından hareketle Evrenin Sebebi'nin zekâsını kanıtlamaya çalışırlar. Düşünür, kuramsal delilleri epistemolojik ve metafizik olmak üzere iki kategoriye ayırır³ ve ilk olarak epistemolojik delili ele alır.⁴

a) Epistemolojik Delil

Bowne'un epistemolojik delili; bilgi felsefesinin imkânlarından yararlanmak suretiyle, evrende zekâ bulunduğu kanaatini yani evrenin, yaratıcı, bilinçli ve zekî bir varlık tarafından meydana getirildiğine inanmamıza sebep olacak işaretler taşıdığı inancını desteklemeye çalışır. Düşünürün epistemolojik delili ortaya koyarken izlediği yöntem; ateizmi besleyen mekanist ve zorunlulukçu sistemlerin bilgi meselesine yaklaşımlarını eleştirip, ateizmin temelinde yer alan önkabulleri ve varsayımları sorgulayarak ateizmin haklılığının anlaşılmasını sağlama çabalarından oluşmaktadır. Filozof, ateizmin ve mekanizmin bilgi meselesindeki tutumlarını intihara götürücü olarak nitelendirir. Zira ona göre ateizm, mekanizm ve hürriyeti dışlayan zorunluluk sistemleri, bütünüyle, teorik düşünmenin önvarsayımı olan aklın güvenilirliğini

¹ Bowne, *Theism*, s. 123, 147-148, 65.

² Bowne, a.g.e., s. 123.

³ Bowne, a.g.e., s. 65.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 123.

tahrip etmektedir. Aklın güvenilirliğini tahrip ettikleri için düşünmenin ve bilmenin temellerini de yıkıma uğratmaktadırlar ve bu nedenle de reddedilmeleri gerekir.¹

Düşünürün epistemolojik açıdan teizmin haklılığını ortaya koyma çabalarını anlamak için onun bilgi kuramına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Bowne'a göre beşerî bilginin belirli şartları vardır. Bu şartlar; (1) akla uygun olan bir bilinebilir yani Evren; (2) bilen bir insan aklı; (3) aklın dışsal olanı içsel olana uydurması yani aklın dışsal uyarıcı karşısında kendi doğasına göre tepki ortaya koyarak kendi içerisinde nesnel olguyu gerçeğe uygun olarak yeniden üreten düşünceleri meydana getirmesi, (4) insanların akılsal doğalarının ortak özelliklere sahip olması ve (5) insan düşünmesinin kategorilerinin Evrenin ilkeleriyle özdeşliğidir.²

Düşünüre göre bilginin gerçekleşmesinin ilk şartı kendisinde akıl ve zekâ bulunan bilinebilir bir evrendir. Bowne'un felsefesinde evrende zekâ bulunması; evrenin bize arka planında, amaçları olan yaratıcı bir Zekâ'nın, bilinç sahibi bir varlığın bulunduğunu düşündürtecek şekilde faaliyet, iz ve işaretler barındırması demektir. Bu görüşünün bir sonucu olarak Bowne, evrende zekâ olduğunu kabul etmeyen ya da öngörmeyen bütün öğretileri reddeder. Bowne'un reddettiği bu öğretiler arasında en başta ateizm gelir. Düşünüre göre ateizmin temelinde kendisinin sağduyu gerçekçiliği ya da kaba realizm olarak adlandırdığı, derinlemesine felsefi tefekkürden uzak bir realizm türü yer alır. Bu sağduyu gerçekçiliği, bir maddî şeyler dünyasının her türlü zekâdan uzak bir şekilde mekân ve zamanda var olduğu varsayımına sıkı sıkıya bağlıdır. Bowne, kanıt gerektirmeyecek derecede apaçık olarak gözüktüğü farzedilen bu realist anlayışı, ateist görüşlerin beslenebileceği uygun bir zemin haline geldiği gerekçesiyle reddeder.³

Düşünür, akla uygun bir kâinâtın, nesnel bilmemizin ve kavrayışımızın üzerine bina edildiği vazgeçilmez bir varsayım olduğu görüşündedir. Ona göre ateizme temel teşkil eden realist anlayışın aksine, nesnel gerçeklik üzerine tüm bilimsel araştırmalar, genel bir düzen tasarımı içerisinde her şeyin birbirine evrensel tarzda uyum sağladığını varsayar ve evrende ateizmin açıklamaktan aciz kaldığı anlaşılabilir, akla yatkın bir düzen ve ahenk olduğuna işaret eder.⁴ Bu durumda evrenin, düşünülen, düşünceden kaynaklanan ve düşünceyi ifade eden bir evren olduğunu varsaymamız zorunludur.⁵

¹ Bowne, *Theism*, ss. 123-134.

² Bowne, a.g.e., 132; *Philosophy Of Theism*, ss. 65-66.

³ Bowne, *Theism*, s. 127; *Kant And Spencer*, s. 135; *Theory Of Thought And Knowledge*, ss. 282, 284.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 127; *Philosophy Of Theism*, s. 64.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 130; *Kant And Spencer*, s. 135; *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 314.

Bowne, ateizmin temelinde yer aldığını söylediği sağduyu gerçekçiliğinin yalnızca varlık anlayışını değil bilgi anlayışını da reddeder. Ona göre kaba realizmin hatası, bilme etkinliğini oldukça basite indirgemesidir. Realizm, varlıkların her türlü akıl ve zekâdan bağımsız bir biçimde zaman ve mekânda var olduğu kabulüyle bağlantılı olarak, insan akli tarafından doğal halleri nasılsa aynen öyle yansıtıldıklarını öne sürer. Varlıkların düşünceyi ve bilmeyi kendi suretlerinde yani kendi mahiyetlerinde meydana getirdiğini savunur.¹ Bowne, realizmin bu yargısının, şeyleri bir değişiklik olmaksızın sırf duyu algısında kavrayıp algıladığımız varsayımına dayandığı ve ateizme dayanak teşkil ettiği görüşündedir.²

Ateizmle mücadele etmek için, ateizme kaynaklık ettiğini düşündüğü görüş ve öğretileri çürütme çabası içerisinde olan Bowne, bu çabası doğrultusunda idealist bir bakış açısıyla realist bilgi kuramına itirazlar yöneltir. Düşünür, bu itirazlar çerçevesinde, varlıkları herhangi bir değişiklik olmaksızın sadece duyu algısında kavradığımız varsayımını hedef alır. Ona göre realist anlayışta zannedilenin aksine, nesnel bilgimizin çoğu alma ve kabul değil yorumdur. Duyu olgusu pasif bir biçimde düşünce tarafından yansıtılmaz, duyuya yönelik olan dünya, düşünceye yönelik olan dünyadan oldukça farklıdır. Meselâ bir resme bakarken, renkli yüzeyler ve dış çizgiler duyudadır, anlam ise düşüncededir. Bir kitap okurken basılmış sayfa duyudadır, anlam ise yalnız düşüncededir.³ Bir mûsikî parçasını dinlerken anlamlar nesnel olarak düşünülen, mekânsal ve zamansal bir duyu olgusu olan seste yer almazlar. Ses, sadece bir amaç doğrultusunda akıllar için var olan anlamları ifade etmeye yarayan bir araçtır. Akıldaki anlamların gözardı edildiği bir konuşma sırf gürültüdür ve gürültüyü anlamak da imkansızdır.⁴

Bowne, bilgi felsefesinin, şeylerin varlığının hiçbir suretle onlar hakkındaki bilgilerle aynı olmadığını gösterdiğinden emindir. Bowne'un bilgi kuramına göre varlıkların tam olarak bize gözüktükleri gibi var olmaları söz konusu değildir yani evrendeki asıl düzen, görünüşlerde doğrudan doğruya verilmez. Varlıkların bilgisi ancak akıl bizzat kendi fiiliyle onların içeriğini düşünme için yeniden ürettiğinde meydana gelebilir. Bilgi, pasif bir akla zorla sokulabilecek kullanıma hazır bir şey değildir, aksine akıl; bizzat kendi kanun ve formlarını kendi deneyimi üzerine yerleştirerek aktif olarak bilgiyi kendi içerisinde inşa eder. Bilgi, akıl, tecrübenin verilerinden hareketle akla uygun bir kavramlar dizisi inşa edip onları nesnelleştirdikçe yani zihin görünüşler üzerinde değişiklik yapıp, bu işlemin sonucunda ortaya çıkan kavrayışları

¹ Bowne, *Theism*, s. 129; *Kant And Spencer*, ss. 134-135.

² Bowne, *Theism*, ss. 130-131.

³ Bowne, a.g.e., ss. 131, 133.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 134.

mekân, zaman, madde, nedensellik ve diğer düşünce kategorileri altına yerleştirdikçe meydana gelir.¹

Düşünür, aklın bilgiyi aktif olarak kendi içerisinde inşa ettiği tesbitinin, genel itibariyle bütün bilme etkinliğini açıkladığı görüşündedir. Bu tesbit, filozofu, varlıkları bilmenin onları düşünmek olduğu sonucuna ulaştırır. Ancak düşünür buradaki, *varlıkları düşünmek* sözüyle herhangi bir düşünme tarzını değil, varlıkların içeriğini ya da anlamını doğru bir biçimde yakalayan düşünceler oluşturmayı kasteder. Filozofun, varlıkları bilmeye onları düşünmeyi adeta eşanlamlı kılması, yalnızca bilginin değil, düşüncelerin de kullanıma hazır bir vaziyette akıldan içeri girmediklerini düşünmesine yol açar. Ona göre akıl, akıldaki belirli bir etkinlik ortamına dayalı olarak kendi içerisinde dünya hakkındaki görüş ve bilgiyi oluşturur. Bilgi aklın içerisinde meydana gelir; bilginin yasalarının ve formlarının da esas itibariyle bizzat düşüncenin kanun ve formları olması gerekir.²

Bowne'un, bilginin gerçekleşebilmesi için öne sürdüğü diğer bir şart; insan düşünmesinin kategorilerinin Evrenin ilkeleriyle özdeş olmasıdır. Düşünüre göre bilginin geçerli olabilmesi için, düşünmenin ve şeylerin aynı kanunlara sahip olması gerekir.³ Aksi takdirde akıl tarafından meydana getirilen düşüncelerle akıldan bağımsız olarak var olduğu farzedilen şeyler arasında gittikçe artan bir ölçüde farklı görünüm oluşur. Filozof, bilgi ve düşünce ile evrendeki şeylerin aynı kanunlara sahip olmasını, insanlar arasında bir iletişim vasıtası olarak kullanılan konuşma diline benzetir. Böylece düşünüre göre dil için geçerli olan durum, doğanın bilgisi için de geçerlidir. Düşünme yalnızca kendi dilini konuşabilir ve şeyler de düşünmenin dilini konuşmadığı yani düşüncenin form ve kalıplarında olmadığı takdirde bizim tarafımızdan dâimâ bilinemez olur. Her iki uçta da bir düşünüre sahip olmadığımız sürece, bu süreci yorumlayan hiçbir şey bulunmaz.⁴ Doğa konuşmadır varoluş değildir. Eğer doğa kendisinin gerisindeki bir düşünürün düşüncesini ifade ederse, onda düşünce bulmamız oldukça inandırıcı olur. Yoksa herşey anlaşılmazlık ve karanlıktan ibaret olur. Hiçbir anlamı olmayan sesleri anlamaya çalışıyor oluruz.⁵ Evrenin anlaşılabilirliği, evrenin düşünce üzerine kurulu olduğunun bir göstergesidir. Eğer düşünce üzerine kurulu olmasaydı, aklımızla şeyler arasında hiçbir bağlantı olamazdı.⁶

¹ Bowne, *Theism*, ss. 129, 134; *Philosophy Of Theism*, ss. 64-65.

² Bowne, *Theism*, ss. 129-130.

³ Bowne, a.g.e., s. 130, *Philosophy Of Theism*, s. 65.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 130, 134.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 134.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 130, 132; ayrıca bkz. Murphy, *Men And Movements In American Philosophy*, s. 204.

Düşünür, düşüncenin form ve kalıplarında olmadığı takdirde bizim tarafımızdan dâimâ bilinemez olacağını söylediği şeylerin, akla uygun olan anlaşılabilirde yani akılsal olanda, düzen ve ilişkilerde var olmak zorunda olduğunu belirtir.¹ Zira ona göre anladığımız kadarıyla evren, bir düşünce ilişkileri dünyasıdır; çünkü düşünce başka bir şeyi kavrayamaz. Bowne buradan, evrenin kendisinin gerisindeki bir düşünürün düşüncesinin ifadesi olmasının yani evrende akıl ve düşünce bulunmasının, onu oldukça anlaşılabilir kıldığı sonucuna ulaşır. Filozofun, *dış dünyanın, kendi içindeki akla benzeyen bir akıl sayesinde var olduğu* sözü, onun, bu tesbitimizi doğrulayan diğer bir görüşüdür. Düşünür bu kanaatleri çerçevesinde, hem şey dünyasının hem de düşünce dünyamızın aklın doğasında temellenmiş olduğu yani orantılı olduğu fikrini benimser.²

Bowne'a göre ateist tasarımda, evren her ne olursa olsun kendi içerisinde hiçbir düşünceye sahip değildir. Kâinât bütün düşünmeden bağımsız bir şekilde yalnızca kendi mekanik doğrultusunda var olur. Tanrıca bir akıl postülasının mevcut olmadığı ateist felsefede hiçbir şekilde düşünceye giden bir yol yoktur ve bu nedenle bilginin oluşumuna yönelik bir hazırlık yani bilginin üzerine inşa edilebileceği sağlam bir temel yoktur.³ Bowne'un felsefesinde, beşerî bilginin kendisine dayanabileceği uygun zemini Tanrıca yaratma öğretisi sağlar. Bu uygun zemin de evrenin zekâmızla aynı ölçü ile ölçülebilir olması yani düşünülebilir dolayısıyla da bilinebilir olmasıdır. Düşünüre göre evren düşünceden daha fazla bir şey olsa da, esas itibarıyla bir düşüncenin ifadesidir ve bundan dolayı zekânın etkilerine açık durmaktadır. Eğer âlemin düşünceyi ifade ettiğini varsayar ve kendimizin de akıl ve zekâ sahibi olduğunu göz önünde bulundurursak, kendi düşüncemiz ile evrendeki düzen arasındaki paralelliğin sebebi aşikâr hale gelir ve artık sonlu akılların kozmik gerçeği anlayamaması için kuramsal bir sebep kalmaz. Yaratıcı düşüncenin ürünleri olan şeyler ve zekâmız aynı ölçü ile ölçülebilir bir vaziyette yani düşünülebilir ve bilinebilir olduğu için, beşerî akılların da kozmik şeylerin de, ortak bir kaynak olan yaratıcı düşünce ve iradeye kadar izinin sürülmesi gerekir. Bowne'a göre düşünce ve şey karşıtlığı yalnızca bu şekilde aşılabilir ve araları bulunabilir. Evren, her ne kadar bizim düşüncemizde temellenmemiş olsa da yine de düşünce üzerine bina edilmiştir; bizim irademizden bağımsız olsa da yine de iradeye bağlıdır. Evren, bireyin bir halüsinasyonu değildir ve zekâ ile olan her türlü ilişkiden soyutlanmış olarak kaba bir hantallık içinde var olamaz,⁴

¹ Bowne, *Theism*, s. 132; *Philosophy Of Theism*, s. 65.

² Bowne, *Theism*, ss. 132-133.

³ Bowne, a.g.e., s. 133; *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 313.

⁴ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 314.

bilakis, kendi içindeki akla benzeyen bir akıl sayesinde var olur.¹ Düşünür, mekanizme dayalı ateist öğretilerin evren anlayışını; içerisinde anlaşılabilir bir düşünce yani anlam bulunmadığı için, anlaşılmasız gürültülerden ibaret olan bir konuşmaya benzetir. Tıpkı bunun gibi, evren de kendisinde bilen tarafından anlaşılması gereken düşünce olmadıkça anlaşılmasızlık ve karanlıktan ibaret olur. Teist öğreti dışlanırsa, insan düşüncesi ve evren düalizmi çözümsüz bir gizem halinde kalır.²

Düşünürün ateizme yönelttiği diğer bir tenkit, ateizmin ve mekanizmin aklın güvenilirliğini tahrip ettiği iddiasıdır. Filozof, ateizmin ve mekanist zorunluluk sistemlerinin aklın güvenilirliğini nasıl yıkıma uğrattığını göstermeye çalışırken, inançları yapısal özellikleri bakımından iki ana kategoriye ayırır: 1. kategoride, sebepler tarafından zorunlu olarak meydana getirilen inançlar yer alır. Bowne'a göre bu tür inançlar, sırf belli psikolojik öncüllere bağlı irade dışı zihinsel olaylardır. Bunlar akıldışı inançlar olup, yalnızca bizdeki etkiler, alışkanlık birikimleri, önyargılar, gelenekler, geçici heves vs. dir. Bu tür inançların yeterli psikolojik nedenleri vardır ama kendilerini haklı çıkaran hiçbir akılsal gerekçeleri yoktur. 2. kategoride, mantıksal gerekçelere dayalı mantıksal kanaatler olma özelliğini taşıyan inançlar yer alır. Bu tür inançlar akılsal inançlar olup, kendilerini haklı çıkaran akılsal gerekçeleri vardır. Bowne, mekanist ve zorunlulukçu öğretilerin, akılsal olan inançlarla akıl dışı inançlar arasındaki bu ayrımı iptal ettiğini çünkü bize inançların sebeplerini verip haklı gerekçelerini ortadan kaldırdığını düşünmektedir.³

Düşünür, mekanist ateizme yönelttiği bu eleştirisini temellendirmek için mekanik bir akıl öğretisinde akla ait/akılsal hiçbir olay olmadığını yalnızca psikolojik olaylar olduğunu öne sürer. Onun bakış açısına göre “mekanik bir akıl öğretisinde akılsal olayların değil sadece psikolojik olayların var olduğu” tesbiti, bu tür öğretiler açısından, oluşturduğumuz yargıların ve her türlü zihinsel etkinliğimizin *akıl faaliyetleri değil akılda faaliyetler* olması anlamına gelir. Çünkü mekanik bir akıl öğretisinde sonuç, öncül sebeplerince haklı çıkarılmaz fakat psikolojik öncülleri tarafından zorla dayatılır.⁴

Bowne, mekanizmin bizi bir çıkmaza soktuğu görüşündedir. Düşünüre göre, mekanist bir bakış açısıyla aklın önemini ve gerçekliğini inkâr edersek, ulaştığımız yargılar ve sonuçlar yalnızca fiziksel mekanizmin zihinsel temsilleri olur. Aklın gerçek olmasına izin verir ama zorunluluğa boyun eğdirirsek o zaman ulaştığımız yargılar ve sonuçlar sadece önceki akılsal

¹ Bowne, *Theism*, s. 133.

² Bowne, a.g.e., ss. 133-134.

³ Bowne, *Theism*, s. 123; *Philosophy Of Theism*, s. 112.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 124; *Philosophy Of Theism*, ss. 112-113.

durumların neticesinde ortaya çıkmış olur ki her iki durumda da aklın hür, ben-merkezci faaliyeti, yerini, bütün düşüncelerimizi ve bağlantılarını belirleyen fiziksel ya da akılsal bir mekanizme terkeder. Mekanizmin, akılı ve onun hallerini tamamıyla belirlemesi; bilinçteki düşünme, akıl yürütme, sonuç çıkarma vb.nin sadece görünüş itibarıyla var olduğu ve bilincin, temelinde yer alan mekanik bir sürecin aldatici sembollerinden ibaret olduğu anlamına gelir. Yani mekanizmde hiçbir şey akla dayanmaz yalnızca fiziksel hallere dayanır.¹

Bowne'un mekanizme yönelttiği eleştirilerden, mekanizmin akılı adeta işlevsiz hale getirdiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Filozofun, bu fikriyle bağlantılı olarak, inançların ve kanaatlerin mekanist öğretisi içerisindeki konumlarını adeta bir zincirin birbirinden farksız halkalarına benzettiğini söyleyebiliriz. Onun, mekanizmde inançların etkiler ve sonuçlar içerisinde gömüldüğünü belirtmesi bu görüşümüzü doğrulamaktadır. Nitekim düşünürün göre mekanist öğretisi açısından bir inancın ve kanaatin akılda oluşumu ya da akılı terketmesi onun hür akla bağlı oluşuna değil, sadece birbirinin yerini alan öncüllerin dayanma gücüne bağlıdır. Bu yüzden bir inanç devam ederken diğeri en az onun kadar doğru olur. Ancak onun dayanma gücü bir olgudur, bir hakikat değildir. O, bu durumu kimyasal bir terkipten durumuna benzetir: Nasıl ki bir kimyasal bir terkipte bir element diğerinin yerini aldığı anda, bu onun diğerinden daha doğru olduğu anlamına gelmeyip sadece daha güçlü olduğu anlamına geliyorsa, mekanist bir öğretilerde de fiziksel bir öğe zihinsel bir terkip içerisinde diğerinin yerini aldığı anda, bu onun doğruluğundan değil, direncinden kaynaklanır.²

Bowne'un söylemek istediği şey; mekanist anlayış esas alındığında, sebep ve sonuç düzleminde doğru ile yanlışın anlamsız ayrımlar haline geldiğidir. Çünkü ona göre doğru ve yanlış insan hürriyeti üzerinde temellendirilen bir değerler sistemini gerektirir. Doğru ve yanlış ayrımının anlam kazanabilmesi için özgür irade şarttır, doğru ve yerinde akılsallık yalnızca hürriyetle mümkündür. Rasyonel akıl yani kendi kendisini yönetebilen ve kendisinin bilincinde olan akıl, kendi hallerince kontrol edilmemeli aksine kendisi onları kontrol etmelidir. Kendi düşüncelerinden bağımsız olarak ayakta durabilmeli ve onları sınıyabilmelidir. Alışkanlığın ve çağrışımın etkisine karşı koyabilmeli ve geleneğin akılsal olmayan tesadüf ve bağlantılarını iptal edebilmelidir. Akıl, mekanist bir çerçeve içerisinde kaldığı ve bunları yapamadığı takdirde, bütün inançlar ve kanaatler, etkiler ile sonuçlar içerisinde gömülür yani anlamsız ve

¹ Bowne, *Theism*, s. 124; *Philosophy Of Theism*, s. 113.

² Bowne, *Theism*, ss. 124-125; *Philosophy Of Theism*, ss. 113-114.

temelsiz bir şekilde sıradanlaşır ve bu yüzden akılsal olan ve olmayan, doğru ve yanlış ayrımı ortadan kalkar.¹

Bowne, ateizmi besleyen zorunlulukçu sistemlerin doğru ile yanlış arasında ayırım yapacak bir ölçüte sahip olmadığını düşündüğü için ateizmin, Tanrı, Âhiret vb. inançların yanlış ve tutarsız olduğunu iddia etme hakkının da olmadığını savunur. Düşünüre göre şayet zorunlulukçu ateist sistemlerin iddia ettiği gibi, tüm inançlar doğru değilse ve tamamen tutarsızsa, buradan yanlışın bir olgu olduğu sonucu çıkar. Fakat doğruyu iptal etmeksizin yanlışın varlığı kabul edilemez yani yanlış bir ihtimalse, doğru da bir ihtimal olarak mevcut olmak durumundadır. Bu durumda bir açmazla karşı karşıya kalırız. Bir yandan yetilerimiz hakikate yönelik olarak meydana getirildiği halde hür irade ile doğruyu değiştiremeyeceğimizi kabul etmek zorunda kalırız, diğer yandan zorunlu olarak yanlışla mahkum edilimiz ki bu durum, doğru ile yanlışın zorunlu olarak birbirine benzemesi hattâ aynileşmesi sonucunu ortaya çıkarır. Zira, beşerî hayattaki zihinsel olaylar da dahil olmak üzere evrendeki her olay, herşeyi kuşatan evrensel mekanik kanunların tezahürü olur. Ayrıca düşünüre göre zorunlu olarak yanlışla mahkum edilmemiz, yetilerimizi, özellikle de aklımızı güvenilmez kılacağı için kabul edilemez. Bu güçlüğü çözümlü sadece hürriyet kavramıyla mümkündür.² Eğer hakikati hedeflediği halde dikkatsizce kullanılabilmesi ya da tamamıyla bilinçli bir şekilde yanlış kullanılabilmesi mümkün olan yetilere sahip olursak, hatayı, doğruyu riske atmadan açıklayabiliriz başka türlü açıklayamayız.³ Bowne'un bu görüşlerinden onun, olgulara doğru-yanlış, iyi-kötü gibi değerleri yükleyebilmemiz için, onlar arasında tercihte bulunmamızı sağlayacak bir seçme hürriyetine, bir iradeye sahip olmamızın şart olduğu görüşünü benimsediğini anlıyoruz. Nitekim düşünüre göre ancak hür irade yetisi sayesinde hatayı doğruyu açıklayabiliriz, doğru ve yanlış aynı şekilde zorunlu olursa geriye doğrunun hiçbir ölçütü kalmaz.⁴

Düşünüre göre mekanist ateizmin hürriyete yer vermemesi, yalnızca doğru-yanlış ayrımını değil, bilginin oluşumunu da imkânsız hale getirir. Sadece mekanizmde değil, bütün zorunluluk sistemlerinde ve dolayısıyla da ateizmde hiçbir akılsallık yoktur ve bu nedenle herhangi bir bilgi de yoktur.⁵ Bowne'un, bilgiyi, *varlıkların içeriğini ya da anlamını doğru bir biçimde yakalayan düşünce* olarak tanımladığını⁶ hatırladığımızda, düşünürün bu görüşünü anlamamız kolaylaşır. Zira Bowne, bilginin oluşumu için akılsallığı, daha doğrusu akılsal bir

¹ Bowne, *Theism*, s. 125; *Philosophy Of Theism*, s. 114.

² Bowne, *Theism*, ss. 125-126; *Philosophy Of Theism*, ss. 114-115.

³ Bowne, *Theism*, s. 125, *Philosophy Of Theism*, ss. 114-116.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 125-126; *Philosophy Of Theism*, s. 115.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 125-126; *Philosophy Of Theism*, ss. 115-116.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 129-130.

etkinlik olan düşünmeyi, düşünmenin meydana gelebilmesi için de sonlu bilen yani insanın hür olmasını şart koşar. Filozofa göre bu hürriyet, akla kendi hükümlerini dayatan gücü değil, sadece önceden tasarlanmış standartlara göre aklın kendisini yönetmesini ima eder. Akılda iradenin karışamayacağı ve bizi itaate zorlamayan bir sebep kanunu ile kendimizi o kanuna göre belirlememiz için güç yani iradenin var olması, bu önceden tasarlanmış standartlar arasında yer alır. İkisi de birbirinden vazgeçemez. Bizdeki sebep kanunu, itaate zorlamaz, aksi takdirde hata imkânsız olur. Akılsallığa ancak, akıl o yasayı kabul edip kendisini ona göre belirlediği zaman ulaşılabilir.¹ Halbuki mekanizmde akıl ve zihinsel olayların evrendeki mekanik zorunluluğun parçası olması yani bilginin oluşumu için şart olan insan hürriyetine yer verilmemesi yüzünden düşüncelerimizi belirleyemeyiz; onlar zorunluluk belirledikçe gelir giderler ve bu yüzden düşünme etkinliği neticesinde ortaya çıkan bilgi de tamamen imkânsız olur.²

Bowne'a göre bilginin oluşumu için akla dayalı bir faaliyet olan düşünme, aklın faaliyeti olan düşünme için de hürriyet bir önşart olunca, evreni ve insanı var eden Evrenin Temel Sebebi'nin de hem akla uygun hem de hür olması kaçınılmaz olur. Çünkü insanın özgürlüğü fikriyle Evrenin Temel Sebebi'nin hürriyetten yoksun olduğu düşüncesi birbiriyle bağdaşmaz. Düşünürün, epistemolojik delili açıklarken mekanizm hakkında ortaya koyduğu tesbitleri, onu, bu öğretiyi üzerine inşa edilen ateizmin bilinci hor gördüğü, akla güvenmediği, bütün düşünce yapısını ve hayatı yıkıma sürüklediği kanaatine ulaştırır. Bu kanaatine dayalı olarak, ateizmin, bazı ateistlerin hayal ettiği gibi aklın ve bilimin en yüksek neticesi olmak yerine, her ikisinin birden terkedilmesi ve yıkımıyla sonuçlandığını savunur.³

Özetle belirtmek gerekirse, Bowne'a göre epistemolojik delil, ateizmin aklın güvenilirliğini tahrip ettiğini gösterir. Mekanik bir sistemde aklî hiçbir faaliyet yoktur sadece psikolojik olaylar vardır. Bundan başka, zorunlulukçu, mekanik bir sistem hakikat ile yanlış arasında bir ayrım yapamaz. Ancak biz, yetilerimizin hakikat yapıldığını savunmalıyız. Bu nedenle epistemolojik açıdan teizmin pozisyonuna sürükleniriz. Bilgimize geçerlilik kazandırmak için evrende zekî bir Tanrı'nın varlığının işaretlerinin ve izlerinin bulunduğunu kabul etmeliyiz.⁴ Epistemoloji, akıl ve zekânın sadece hem düşüncenin hem de nesnenin sebebi

¹ Bowne, *Theism*, s. 126; *Philosophy Of Theism*, s. 116.

² Bowne, *Theism*, ss. 125-126; *Philosophy Of Theism*, ss. 115-116.

³ Bowne, *Theism*, ss. 126-127.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 123-134; ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 50-51.

olan ve ikisi arasındaki düalizme çözüm bulan Tanrı'nın varlığı varsayımına dayalı olarak mahvolmaktan kurtulabileceğini gösterir.¹

Bowne'un epistemolojik delili hakkında genel bir değerlendirme yaptığımızda, düşünürün birçok görüşünü haklı bulduğumuzu belirtmekte yarar görüyoruz. Filozofun, bilginin oluşumunun, değerler sistemi oluşturulabilmesinin, doğru ve yanlış gibi kavramların meydana getirilebilmesinin, doğru ile yanlış arasında ayırım yapılabilmesinin düşünme ve akıl yürütme etkinliklerine bağlı olduğu, düşünmenin ve her türlü aklî faaliyetin de ancak insan hürriyetinin varlığıyla mümkün olabildiği görüşüne katılıyoruz. Düşünürün, ateist öğretilerin temelinde yer alan mekanist ve zorunlulukçu sistemlerin, hürriyete yer vermemelerinden ötürü akılsal bir faaliyet olan düşünmeyi, dolayısıyla da doğru-yanlış ayırımını imkânsız hale getirdikleri, bu sistemler üzerine kurulu olan bir ateizmin de doğal olarak o öğretilerin yanlışlarını bünyesinde barındıracağı fikrini de benimsiyoruz. Çünkü mekanist ve zorunlulukçu doktrinleri esas aldığımızda, aynı anda hem bu öğretilerdeki determinizmi hem de insan hürriyetini tutarlı bir şekilde savunamayız. Ancak düşünürün, ateizme ve ateizme kaynaklık ettiğini düşündüğü mekanist ve determinist karakterli öğretilere yönelttiği tenkitleri, gözden kaçırılmaması gereken bir hatayı ihtiva etmektedir. Bowne'un söz konusu tüm eleştirilerini incelediğimizde, bu eleştirilerin bütün ateist öğretilerin mekanist ve determinist karakterli olduğunu varsaydığını anlamaktayız. Halbuki bütün ateist doktrinler determinizm üzerine bina edilmez, temelinde zorunlulukçu olmayan anlayışların bulunduğu ateist doktrinler de vardır. Bu nedenle düşünürün epistemolojik delil çerçevesinde ateizme yönelttiği eleştiriler, yalnızca zorunlulukçu mekanizmi ve mutlak determinizmi esas alan ateist anlayışlar için geçerli olabilir.

Bowne'un, evrende akıl ve zekâ bulunduğu inancını desteklediğini düşündüğü ikinci kuramsal delil, metafizik delildir.

b) Metafizik Delili

Bowne'un metafizik delili ele alışı incelendiğinde, düşünürün metafizik delile yaklaşımının epistemolojik delili işleyişiyle önemli benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Düşünür, kendi kişilikçi metafizik öğretisi doğrultusunda, evrende zekâ bulunduğu kanaatini yani evrenin zekî bir varlık tarafından meydana getirildiğine inanmamıza sebep olacak belirtiler taşıdığı inancını desteklemeye çalışır. Düşünürün metafizik delili ortaya koyarken izlediği yöntem ile epistemolojik delili açıklarken izlediği yöntem arasında da benzerlik vardır: Filozof,

¹ Burrow, *Personalism—A Critical Introduction*, s. 136.

ateizmi beslediğini düşündüğü mekanist, zorunlulukçu, sansualist ve realist öğretileri, sadece duyulara bağlı düşünme tarzının metafizik araçları olarak nitelendirip, bu doktrinlerin varlık meselesine felsefi yaklaşımlarını eleştirerek ateizmin temellerini geçersiz kılmayı ve böylelikle teizmin haklılığının anlaşılmasını sağlamayı hedefler.¹ Bu hedefine ulaşabilmek için, realist öğretilerce bütün akıllardan bağımsız bir şekilde kendi başına varlığını sürdürdüğü varsayılan bir şeyler dünyası kavramının sorgulanabilir olduğunu göstermeye çabalar. Düşünüre göre metafizik delili, ateizmin dayandığı kendi başına kâim mekanik dünyanın yüzeysel duyu düşünmesinin bir ürünü olduğunu göstererek epistemoloji delilini tamamlayıcı bir nitelik arzeder.²

Bowne, hedefine ulaşabilmek için evrendeki varlık hakkındaki tasavvurları, mekân-zaman kavramlarına yaklaşımları bakımından kategorize eder. Ona göre varlığın tasavvuru iki farklı yolla mümkün olabilir. Bunlardan birisi, varlığı mekân ve zaman formları altında, diğeryse bilinçli zekâ formu altında tasavvur etmek olup, üçüncü bir ihtimal yoktur.³ Düşünüre göre, varlığı zaman ve mekân formları altında tasavvur eden görüşler, olgular dünyasının bütün zekâlardan bağımsız olduğunu savunan natüralist ve realist öğretilerdir. Bowne bu tür görüşleri doğal yani realist teizm ve natüralizm olmak üzere iki gruba ayırır. Filozofa göre doğal teizm anlayışı ile ateist natüralizm, evrenin şu anda tüm zekânın yani hem insânî hem de Tanrısal zekânın dışında varlığını sürdürdüğünü savunmaları bakımından hemfikirdirler. Aralarındaki fark; doğal teizmin evrenin zekâda başladığını kabul etmesi, ateizminse bunu reddederek evrenin hem başlangıçta hem de her zaman zekânın dışında yer aldığını iddia etmesidir.⁴

Bowne, olgular dünyasının bütün beşerî zekâlardan bağımsız olduğu görüşünün, natüralist düşünürler ve realist teistler tarafından, insanların zekâlarından bağımsız olarak var olan evrenin bütün zekâlardan da bağımsız olarak var olduğunu göstermek için sık sık dile getirildiği kanaatindedir. Bowne'a göre natüralistler ve realist teistlerce gözardı edilen husus, bizim zekâmızdan bağımsız olarak var olma ile her türlü zekâdan bağımsız olarak var olma arasında büyük bir fark olduğudur. Aslında düşünür, evrenin bazı bakımlardan insânî zekâlardan bağımsız olabileceği fikrine itiraz etmez. Ona göre, evrenin bir dereceye kadar beşerî zekâlardan bağımsız olması, herkes tarafından kabul edilen bir olgudur zira kâinât, insanlar ilk kez onun farkına vardıkları zaman başlamamış, onların gelişen bilgisiyle de gelişmemiştir. Varlığını insanların kendisinin bilincinde olmaları sayesinde de sürdürmez.

¹ Bowne, *Theism*, s. 141.

² Bowne, a.g.e., ss. 134-135.

³ Bowne, a.g.e., s. 139.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 142-143.

Düşünürün itirazı, natüralist ya da teist realizmin evrenin ve dolayısıyla da olgular dünyasının her türlü zekânın dışında yer aldığını öne sürmesinedir. Filozofun bu itirazının iki sebebi vardır: Birincisi, ona göre dünyanın Tanrısal zekâdan bağımsız olarak var olması ve varlığını sürdürmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. İkincisi, dünya bütün beşerî zekâlardan tamamen değil kısmen bağımsız olabilir. Düşünür, bu görüşünü desteklemek için edebiyat dünyasını örnek gösterir: Nasıl ki duyu nitelikleri dünyası A ya da B'nin duyarlılığından ayrı olarak var olabilir ancak bütün duyarlılıktan bağımsız olarak var olamazsa, edebiyat dünyası da birkaç kişinin veya çok sayıda kişinin zekâsından bağımsız olarak varlığını sürdürebilir ama yine de yalnızca zekâ için ve zekâda var olur.¹

Ateist natüralizmin realist evren tasarımını reddeden Bowne, varlığın bilinçli zekâ formu altında tasavvur edilmesi gerektiği görüşünü tercih eder. Düşünürün bakış açısına göre, varlığın bilinçli zekâ formu altında tasavvur edilmesi, evrendeki herşeyin, düşüncenin ürünleri ve ifadeleri olarak düşünce alanı içerisinde yer aldığının kabulü² ve bu kabule dayalı olarak evrenin anlaşılabilir yani kendisinde anlam bulunan ve amacın izlerine rastlayacağımız bir varlık olarak tasarlanması demektir.³ Bowne'a göre evreni anlaşılabilir yani kendisinde anlam bulunan ve amacın izlerine rastlayacağımız bir varlık olarak tasarladığımız takdirde, evrenin hem varlığının hem de anlamlı oluşunun sebebi olan üstün bir zekâyı ulaşıyoruz çünkü bir anlamlar dünyası aklın varlığını icap ettirir. Aklın çeşitli kategorileri altında yer alan geniş bir ilişkiler sistemi olması sebebiyle evren, kendisinin kaynağı ve mevcut olduğu yer olarak zekâyı ima eder. Evren yalnızca Tanrısal zekâ sayesinde vardır. Evren, şeklini ve anlamını Tanrısal düşüncede taşır ve Tanrısal irade sayesinde de bilfiil gerçek haline gelir.⁴ Yani düşünürün göre evren, hem Tanrısal akılda bir kavramdır hem de Tanrısal faaliyetin bir şeklidir. Âlem, hareketsiz bir akıldaki pasif bir kavram olmayıp Tanrısal enerjinin akılsal fikirlere göre ifadesi olduğu için gerçek ve akılsaldır, ayrıca zekânın faaliyeti olduğu için de sonsuza dek beşerî zekânın idrakine açıktır.⁵

Bowne, varlığın bilinçli zekâ formu altında tasavvur edilmesi gerektiğini söylerken yalnızca Tanrısal zekâyı kasetmez, beşerî zekâyı da bilinçli zekâ olarak kabul eder. Bowne'un felsefesinde evrenin düşüncenin ürünü olarak düşünce alanı içerisinde yer alması; sadece bir bütün olarak evrenin Tanrısal zekânın ürünü olduğu ve evrendeki herşeyin yalnızca Tanrısal

¹ Bowne, *Theism*, s. 143.

² Bowne, a.g.e., s. 145.

³ Bowne, a.g.e., s. 141.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 139, 141, 143.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 146.

akılda yer aldığı anlamına gelmez, evrenin kısmen de olsa beşerî akılda da yer aldığı, dünyadaki bazı olguların insanî zekâ tarafından meydana getirildiği ve dünyanın bir dereceye kadar beşerî zekânın kavrayışına açık olduğu anlamına gelir. Düşünür, beşerî zekâ tarafından meydana getirilen ve hem Tanrısal hem de beşerî akılda yer aldığını düşündüğü olgulara örnek olarak konuşmayı, lisanı, edebiyatı, müziği, hükümeti ve devleti verir.¹

Bowne'a göre evrendeki sistemin hakikati; düşünce dünyasının, hem sonlu ruhlar dünyasını hem de şey dünyasını kuran ve koordine eden üstün bir zekânın ifadesi olmasıdır.² Âlemin Tanrısal zekânın ifadesi olması; uzayda ve zamanda var olanın tümünün, uzay ve zamanın kendileriyle birlikte yalnızca zekâ sayesinde ve zekâ için var oldukları yani ontolojik değil sadece görüngüsel (fenomenal) bir varlığa sahip oldukları anlamına gelir.³ Filozof bu fikrini açıklarken, tüm sonlu varlığın, duyu dünyası ve anlaşılabilir dünya olmak üzere iki farklı kategori altında incelenebileceğini söyler. Düşünürü göre anlaşılabilir dünya düşünülen bir dünyadır, başka bir deyişle anlamlar, düşünce içerikleri, düşünce bağıntıları ve onlarla ilişkili nesnelere dünyasıdır. Bu anlamlar ve düşünceler, zekâyâ dayandırılmadıkları takdirde imkânsız olurlar. Anlaşılabilir dünya mekân ve zaman formu altında gösterilebilir; ama ontolojik bir gerçeklik olarak mekân ve zamanda yer alamaz, yalnızca düşüncede ve düşünce aracılığıyla var olur.⁴ Mekân ve zamandaki dünya, düşünceler tarafından belirlenen ve kendisinin arka planındaki ya da içerisindeki düşünceleri ortaya koyan bir harekettir. Mekân ve zamandaki dünya, düşüncenin bir cisimleşmesi olmak bakımından anlaşılabilir ve mümkündür; fakat düşünce gözardı edilirse kendi başına bir şey olarak ne anlaşılır ne de mümkündür.⁵ Bowne'un görüşlerinden, mekân ve zamanın görüngüsel olmasının yanısıra, duyu dünyası ile anlaşılabilir dünyanın birbirinden soyutlanabilecek, birbiriyle ilişkisiz iki ayrı dünya olmadığını ve duyu dünyasının anlaşılabilir dünyaya tâbî yani düşünce dünyası tarafından yönetilen ve belirlenen bir dünya olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Natüralist-realist öğretileri, her türlü akıl, zekâ ve düşünmeyi gözardı eden bir evren tasarımı meydana getirmelerinden ötürü felsefî tefekkürden uzak düşünme tarzı olarak niteleyen Bowne'a göre söz konusu doktrinlerin bu tutumları, bilginin nesnel geçerliliği prensibini şeylerin akıldan bağımsız bir mekân ve zamanda hantal bir şekilde var olduğu

¹ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 136-137.

² Bowne, a.g.e., s. 145.

³ Bowne, a.g.e., s. 139.

⁴ Bkz. Bowne, a.g.e., ss. 135, 138.

⁵ Bkz. Bowne, a.g.e., s. 138.

anlamına gelecek şekilde yanlış yorumlamalarından kaynaklanır. Düşünürü göre bu hatalı yorumlamanın sebebi, yüzeysel düşünmenin varlıkların gerçekliğini görmeyen bu şekilde mümkün olacağını zannetmesidir. Halbuki nesnellığe, varlıkların zaman ve mekânda mutlak bir şekilde var oldukları anlamının değil, insanların ortak deneyimlerindeki nesnelere ve ortak deneyimlerine yönelik kavramların geçerliliği ve evrenselliği anlamının yüklenmesi doğrudur. Nesnelere evrenselliği tecrübe dışında başka hiçbir yerde bulunamaz.¹ Bu da mekân ve zamandaki dünyanın yalnızca zekânın bir işlevi olan tecrübede var olabileceği anlamına gelir. Dahası, Bowne'un felsefesinde bizzat mekân ve zaman, şeylerin akıldan bağımsız olarak kendilerinde var olduğu ya da hızla ilerlediği gerçek birer varlık türü değil, genel tecrübe formudur.² Düşünürü göre insanlar arasında var olan ortak tecrübe sistemi de akıl üstü ya da bütün akıl ve zekâlardan bağımsız kendi başına bir olgu olmayıp, bizzat zekânın bir işlevidir.³ Bowne'un, insanlar arasındaki ortak tecrübe sisteminin zekânın bir işlevi olduğunu düşünmesi, zorunlu olarak, onun bu tecrübe sistemi içerisinde yer aldığını söylediği mekân ve zamanın da zekânın birer işlevi olduğunu düşündüğüne delâlet eder. Bunun yanısıra hem mekân ve zamandaki evrenin hem de mekân ile zamanın, zekâdan bağımsız ontolojik varlıklar olmayıp tecrübede yer alan varlıklar olduğu görüşü, kanaatimizce; filozofun uzayda ve zamanda var olanın tümünün uzay ve zamanın kendileriyle birlikte ontolojik değil sadece görüngüsel bir varlığa sahip oldukları tezine⁴ açıklama getirmektedir.

Bowne'a göre, varlığın kişilikli olmayan düzlemde mekân ve zaman formları altında tasavvuru, mekânın ve zamanın zekâdan bağımsız reel varlıklar olarak kabul edilmesi sonucunu doğurur. Mekân ile zamanın reel kabul edilmesi de bizi çift boyutlu bir felsefi güçlük karşısına bırakır. İlk olarak, mekân reel varlık haline getirildiğinde varlık mekânsal olacağı için hiçbir şekilde bir birliğe sahip olamaz ve varlığın kendisini imkânsız hale getirir. Mekânın sonsuz bölünebilirliği ve onun kısımlarının karşılıklı etkileşimi, herhangi bir şeyin mekânda ontolojik bir gerçeklik olarak var olmasını imkânsız kılar. Filozofa göre böyle bir durumda herşey belirsiz bir çokluk haline gelir, bu nedenle her türlü birlik ortadan kalkar. Her türlü birliğin ortadan kalkması ise tüm varlığın ortadan kalkması anlamına gelir zira Bowne'un felsefesine göre bir varlığın var olabilmesi için öncelikle bir birlik olması lazımdır.⁵

¹ Bowne, *Theism*, s. 135.

² Bowne, a.g.e., ss. 138-139.

³ Bowne, a.g.e., s. 142.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 139.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 139.

Düşünür, yukarıda sözünü ettiği felsefi güçlükteki ikinci sıkıntının, zamanın zekâdan uzak kendi başına kâim reel bir varlık haline getirilmesinde yattığı görüşündedir.¹ Bowne'un, mekânın yanısıra zamanın reel bir varlık olarak kabul edilmesine de karşı çıkmasının sebebi, zamanın ontolojik bir gerçeklik olduğu düşüncesinin, tıpkı mekânın ontolojik bir gerçeklik olduğu düşüncesinde olduğu gibi varlığı imkânsız hale getireceği endişesidir. Düşünür, bu endişesini açıklarken, zincirleme halde birbirini takip eden ardışık anların etkileşiminin zamanda bir birlik ve bütünlük oluşumunu engellediğini öne sürerek, bu zamansal ardışıklık zinciri içerisinde bir şeyin gerçekten var olduğu iddiasının sadece hiçbir şeyin var olamayacağı anlamına geleceğini belirtir. Hattâ düşünüre göre bu iddia esas alındığında bizzat zaman bile var olamaz, çünkü herhâlükârda var olduğu söylenebilecek olan yegâne zaman, geçmiş ve gelecek zaman değil, yalnızca bu ikisi arasında yer alan şimdiki zamandır. Bundan dolayı zaman ontolojik olursa hiçbir şey var olamaz. Bowne, bu tarz düşüncelerin kendisini mekân ve zamanı tecrübe formlarına indirgemeye zorladığını ifade eder. Bowne'un anlayışına göre şeyler mekân ve zamanda değildir aksine tecrübe mekânsal ve zamansal forma sahiptir. Mekânsal ve zamansal kanunlar deneyim için geçerlidir, deneyimden soyutlanıp bağımsız varlıklara dönüştürüldüklerinde saçma ve imkânsız hale gelirler.²

Düşünüre göre varlığın zekâdan bağımsız olduğu varsayıldığı takdirde,³ mekânsal olduğu için hiçbir şekilde bir birliğe sahip olamaz; zamansal olduğu için de ne birliği, ne kimliği ne de sürekliliği olabilir.⁴ Aslında Bowne, duyumcu-realist düşünme tarzının kullandığı bu ve diğer kategorilerin tümünün şekilsel bakımdan zorunlu olduğunu kabul eder. Onun hatalı olduğunu söyleyerek itiraz ettiği şey, kategorilerin duyu formunda gerçekleşebilecekleri varsayımdır. Düşünüre göre gerçekliğin, birliğin, özdeşliğin ve nedenselliğin var olması gerektiği kanaati doğrudur ama onlar hangi forma bağlı olarak mümkün olabileceklerine kendiliklerinden karar veremezler. Derin düşünme onların yalnızca zekâ formu altında veya zekâyla ilişkili olarak mümkün olabileceğini gösterir.⁵ O zamansal ve mekânsal varlığın sahip olduğu o birlik, kimlik ve devamlılık, bütünüyle onu üreten veya anlayan zekânın işidir.⁶ Zamansal ve mekânsal varlık bu niteliklere gerçek anlamda sahip olamaz, sadece sahip oluyor görünebilir. Bowne'un anlamamızı istediği şey, zamansal ve mekânsal varlığın birliğinin ve sürekliliğinin özde değil, şekilde olduğu, mekâna ve zamana bağlı olmayan bir şey yani zekâ

¹ Bowne, *Theism*, s. 141.

² Bowne, a.g.e., s. 139.

³ Bowne, a.g.e., ss. 139-140.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 139-140.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 141.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 140.

var olmadıkça her ne olursa olsun hiçbir şeyin var olamayacağıdır. Düşünüre göre örneğin, dakika, mil ve daire gibi ölçülerde biçimsel olarak var olan bütünlük ve birlik, bütünüyle onu üreten ve anlayan zekânın işidir yani mutlak olduğu varsayılan mekân-zaman tarafından değil akıl ve zekâ tarafından varlığa empoze edilir. Akıl ve zekânın faaliyeti olmasaydı, birlik, bütünlük, kimlik, nedensellik ve devamlılık gibi kavramların var olması ve mekânsal-zamansal varlığa atfedilmeleri mümkün olamazdı.¹

Bowne'un yaklaşımına göre kişilikçi olmayan ve mekanist felsefi anlayışlarda, bu durumun yani zamanın zekâdan bağımsız mutlak bir gerçeklik haline getirilmesinin bir sonucu olarak, mekânsal-zamansal varlığın gözden kaybolması sorunu ortaya çıkar. Bowne, felsefi bir açmaz olarak gördüğü bu sorunu açıklarken, mekanik anlayış bağlamında ele alınan zamandaki nedensellik kavramının önünde izlenebilecek yalnızca iki yol bulunduğu kanaatinde. Düşünüre göre zekâyı reddeden mekanist zamansal nedensellik anlayışı, ya kendisinde nedensellik kavramının kaybolduğu sonsuz teselsül –Bowne'un tabiriyle sonsuz gerileme– içerisinde batıp yok olmak ya da geçmiş ve şimdiki zamanı parçalanıp ayrı düşmekten korumak için imkân kavramına başvurmak zorundadır. Mekanist zamansal nedensellik öğretisi, hangi yolu takip ederse etsin açmazdan kurtulma şansına sahip olamaz.²

Bizim düşüncemize göre filozof, mekanist nedensellik öğretisinin önündeki 1. seçeneğin sonsuz teselsül içerisinde yok olmak olduğunu söylerken haklı görünmektedir. Zaman ontolojik bir realite haline getirilirse, “şimdiki zaman” dediğimiz zaman diliminin yani şu an yaşamakta olduğumuz zamanın var olması asla söz konusu olamaz. Zira, başlangıcı ve sonu olmayan mutlak zaman şeridi içerisinde hangi noktayı seçersek seçelim, o nokta, kendisinden önce sonsuz sayıda zaman diliminin ve anın bulunduğu bir nokta olacaktır. Bu durumda şu an içinde bulunduğumuz ve ontolojik bir gerçeklik olduğu varsayılan şimdiki zamana ulaşabilmek için sonsuz sayıda anın geçmesi gerekecektir ki bu da, şimdinin kesinlikle gelmeyeceği anlamına gelir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Bowne'un felsefesine göre mekanik anlayış bağlamında ele alınan zamandaki nedensellik öğretisinin izleyebileceği ikinci yol, imkân kavramına müracaat etmektir ki düşünüre göre bu da mekanist-ateist öğretiler için bir çıkmaz sokaktır. İmkân kavramını bütünüyle reddetmeyen ancak o kavramın sadece kişilikçi felsefeler tarafından kullanıldığında anlam kazanacağını düşünen filozofa göre, aslında imkân kavramına başvurmak bir ihtiyaçtan kaynaklanır. Düşünür, bu ihtiyacı, geçmiş ve şimdiki zaman arasında

¹ Bowne, *Theism*, ss. 139-140.

² Bowne, a.g.e., s. 140.

dinamik bir bağ bulunmadığı takdirde varlığımızın temelsiz bir hale geleceği tesbitiyle açıklamaya çalışır. Ona göre mantık, şimdiyi açıklamak zorunda olan geçmişin bir şekilde şimdiyi içermesi gerektiğini ortaya koyar. Fakat şimdiki zamanı bütünüyle ve fiilî olarak geçmişe taşıyamayacağımızdan, imkân kavramını, başka bir deyişle şimdiki zamanın geçmişte mümkün yani potansiyel halinde mevcut olduğunu kabul etmemiz gerekir. Kişilikçi bir düzlemde metafiziksel imkân, hür zekânın olası niyet ve belirlemelerine tekâbül eder ve burada bir anlamı vardır; ancak kişilikçi olmayan felsefelerde gerçek bir anlama sahip olmaktan uzaktır. Mekanist ateist doktrinlerde Metafizik imkânın metafizik gerçeklikten farklı olarak ne olabileceği söylenememektedir. Bu nedenle asıl çözüm hür zekâda aranmalıdır.¹ Burada düşünürün, mekanist zamansal nedensellik anlayışının önündeki ikinci alternatifin imkân kavramına başvurmak olduğu görüşünü de haklı bulduğumuzu belirtmemiz uygun olacaktır. Bizim kanaatimize göre de, imkân kavramına zorunlulukçu bir yapıya sahip mekanist öğretilerde yer bulmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü imkânın varlığı, herhangi bir konuda çok sayıda alternatifin mevcudiyetini ve bu alternatifler arasında tercihte bulunacak özgür iradenin ve bilincin varlığını gerektirir. Halbuki hürriyetle mekanist determinasyonu birbiriyle bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir.

Bowne'un, anlaşılabilir evrenin mekân ve zamanda var olamayacağı fikrini desteklemek amacıyla ileri sürdüğü diğer bir örnek, konuşmadır. Düşünüre göre, dakika, mil ve daire gibi ölçülerdeki birlik ve bütünlüğün yanısıra, konuşma hadisesi de zekâ tarafından meydana getirilen bir olgudur. Konuşma dünyası, işitme duyusundan daha çok düşünce alanını ilgilendirir. Konuşmayı konuşma haline getiren ve onun gürültüden ayırdedilmesini sağlayan şey, seslere yüklenen anlam(lar)dır. Seslere yüklenen anlamlar gözardı edildiğinde geriye sadece mekân ve zamanda yayılan bir gürültü kalır. Çünkü gürültü konuşma değildir, yalnızca anlamlar konuşmadır ve anlamlar da mekânda ve zamanda değildir, yalnızca akıl için ve akıl aracılığıyla var olurlar. Anlamlar mekânda ve zamanda değil akılda var oldukları için de ne görülebilirler ne de duyulabilirler.²

Filozofa göre müzik de anlaşılabilir evrenin zamanda ve mekânda var olamayacağını görüşünü kuvvetlendiren bir örnektir. Meselâ senfoni mekânda veya zamanda değil sadece akıldadır. Belirli sayıda sestem oluşan bir ses dizisinin senfoni haline gelebilmesi, duyarlılık aracılığıyla titreşimlerin seslere nitelikli dönüşümüyle değil, sadece bilincin sesler arasında birleştirici ve bağlantı kurucu etkinliği aracılığıyla mümkün olabilir. Bilincin bu etkinliği

¹ Bowne, *Theism*, ss. 140-141.

² Bowne, a.g.e., s. 136.

gözdü edilirse sesin her evresi, ortak bir bilinçte bütünleştirilmemiş olur ve bu nedenle kendi mekân ve zamanı içerisinde dağınık ve bağlantısız olarak var olur. Dolayısıyla senfoni de hiçbir yerde var olamaz. Bowne'a göre mekân ve zamanda var olabilecek olan şey yalnızca senfoniye düşünceden eyleme ya da bir akıldan diğerine aktaran araçtır fakat senfoni yalnızca düşüncede ve düşünce sayesinde anlaşılabilen bir şey olarak var olur. Müzik akıldadır; ve müziğin mekân ve zamanda var olduğunu tasavvur etmek imkânsızdır.¹

Bowne, müziğin yanısıra devlet, hükümet, edebiyat dünyası gibi olguların da mekân ve zamanda akıldan bağımsız bir biçimde var olamayacakları kanaatindedir. Hükümetin ve devletin özü olan, ahlâkî varlıkların iradeli etkileşiminin asla mekânsal olarak gösterilemeyeceğini düşünen filozof, bu nedenle bunları fiziksel gözlerimizle görmeye kalkışmanın yanlış olacağını savunur. Düşünürü göre edebiyat da kütüphanelerde var olmaz aksine sadece zihinlerde ve zihinler için var olur. Bu görüşünün etkisiyle düşünür, anlamların bilimin öznesi olamayacak kadar hayalî ve soyut olup, harflerin ve onların gruplandırılmalarının edebiyatın özü olduğu ve edebî araştırmanın bilimsel yönteminin; harflerin yapısı, türleri, birlikte varoluşları, dizilişler ya da kağıt ve ciltleme biçimleri hakkında araştırmalar yapmaktan ibaret olduğu tezlerini reddeder. Düşünürü göre pozitivist eğilimdeki kişilerin bu tezleri savunma ihtimalleri vardır. Ancak filozof, edebiyatın, harfler, kâğıt veya ciltçilik meselesi olmayıp anlamlar meselesi olduğu görüşünde ısrar eder. Çünkü ona göre edebiyat anlaşılabilir dünyanın bir parçasıdır ve anlaşılabilir dünya yalnızca düşünme için ve düşünme aracılığıyla varlığını sürdürür. Bowne'a göre mekân ve zamanda da birtakım şeyler var olabilir. Ancak mekânda ve zamanda gerçekleşen şey en fazla, düşünceler dünyasını eyleme dönüştüren ve onu sonlu akılların anlayabileceği hale getiren hareket olabilir. Düşünür, bu teleolojik işlev gözdü edildiğinde mekânsal ve zamansal olgunun açık seçik ve anlaşılabilir bir şey olmadığını savunur.²

Düşünürü göre, kendisinin ortaya koyduğu şekliyle kuramsal delil; aklın epistemolojide ve metafizikte herhangi bir başarı ortaya koyabilmesinin, zekî ve amaçlı nedensellik anlayışını üstün bir gerçeklik kategorisi olarak benimsemesine bağılı olduğunu göstermektedir. Ona göre her ne kadar felsefe eğitimi almamış kişilerce anlaşılması zor bir delil olsa da, kuramsal delil, amacın akılsal eylemin başlıca formu olarak aklın ve bilginin yapısına girdiğini gösterdiği için

¹ Bowne, *Theism*, s. 136.

² Bowne, a.g.e., ss. 136-137.

değerlidir. Böylece bu delil, teleolojinin zorunluluğunu kuramsal olarak tesis eder ve deneyime yalnızca onun izini sürme ve onu örneklerle açıklama işlevini yerine getirme görevi kalır.¹

Bowne, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak kendisinin ortaya koyduğu tümevarım, epistemoloji ve metafizik delillerinin, şeylerin hür ve zekî bir sebebine olan teist inancı güçlendirmeye hizmet ettiklerini düşünmektedir.² Düşünürü göre bu inanç, varlığının; felsefenin, bilimin ve akılsallığın ayakta durmalarını mümkün kılacağı, yokluğunun ise hem felsefeyi hem bilimi hem de akılsallığı yıkıma uğratacağı kadar zihinsel hayatımıza derinlemesine girmiş bir inançtır. Varlıkların hür ve zekî bir sebebi olduğu inancının temelinde, evrenin zekâ üzerine kurulu olduğu yani arka planında zekâ olduğunu düşündürtecek iz ve işaretler taşıdığı fikri yer alır. İlk ve temel ilke olarak zorunlu mekanik faillik anlayışının bizi zihinsel bir çöküşe sürükleyeceği kanaati, evrenin sebebi olup zekî ve özgür bir failin bize yol göstermesi için temel kılınabilecek biricik ilke olduğu inancını güçlendirir. Bu zekî ve hür temel sebep, Bowne'a göre Tanrıdır.³

Bowne, dünyanın zekâ dışında başka bir şey üzerine kurulu olduğunu varsaydığımız takdirde, akılsal olmayan bir gücün akılsal bir iş yapması, bilinçsiz bir gücün bilinç üretmesi, zekâdan yoksunluğun zekâyı meydana getirmesi, zorunluluğun hürriyeti ya da hürriyetin illüzyonunu oluşturması, kendisinde amacın izleri hiçbir şekilde mevcut olmayan varlığın görünüşte amaca yönelik olarak faaliyet yürütmesi gibi iç tutarlılıktan tamamen uzak bir takım durumları savunmak zorunda kalacağımızı belirtir. Düşünür, sözünü ettiği bu tutumu, varlıkların ateistçe izah edilmesi olarak nitelendirir.⁴

Özetle belirtmek gerekirse Bowne'un felsefesinde metafizik delili, ateizmin kabul ettiği tarzda kendi kendisine yeten bir sağduyu gerçekçiliği dünyasının filî olarak mevcut olmadığını gösterir. Geçerliliğini hâlâ koruyan biricik dünya, bir düşünce ilişkileri dünyasıdır. Zeki dünya, bir anlamlar ve düşünce içerikleri dünyasıdır ve bunlar zekaya atfedilmeksizin imkansızdır.⁵ Yani evren, anlaşılabilir ve bir kısmını bilebildiğimiz ama bütününün bir ön şart olarak mutlak bir bileni gerektirdiği bir anlamlar sistemidir.⁶ Böyle zekî bir ilke sonlu dünyanın yegane uygun açıklamasıdır.⁷

¹ Bowne, *Theism*, s. 147.

² Bowne, a.g.e., s. 148.

³ Bowne, a.g.e., s. 149.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 148.

⁵ Bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 51.

⁶ MacKinnon, *American Philosophy—A Historical Anthology*, s. 287.

⁷ Bkz. Kawaguchi, a.g.e., s. 51.

Bowne'a göre nasıl ki epistemolojik delil, ateist felsefenin kendi kendisini yıkıma sürüklediğini gösteriyorsa, metafizik delil de kaba realizme dayalı mekanik natüralizm üzerine temellendirilmiş ateist felsefenin zayıflığını gösterir. Metafizik delili, ateizmin temelinde yer alan ve mekanik zorunluluk kavramıyla birleştirildiğinde ateist öğretiye elverişli bir zemin meydana getiren avamî düşünüşün kaba realizminin sağlam dayanaklardan yoksun olduğunu göstererek, ateizmin geçersizliğini ortaya koymaya ve teizmi güçlendirmeye çalışır.¹

Düşünüre göre epistemolojik ve metafizik deliller, kozmik zekânın, düşünce ve bilginin temel yapısının zorunlu bir iması olduğunu gösterdiği için değerlidir. Söz konusu deliller, ateizmin, kendi kendisini yönetme konusunda oldukça yetersiz olup duyularla duyuların spontane önyargılarının esiri olan bir aklın yanlış anlaması olduğunu gösterir. Bu nedenle bilgi kuramıyla ilişkilendirildiğinde, ateizmin yüzeyselliği ve kendi kendisini yıkıcı bir karaktere sahip olduğu açıkça anlaşılır.²

Bowne'un, "Evrenin Sebebi'nin Zekâsı" bölümünde şu ana kadar Evrenin Sebebi'nin bilinçli ve zekî olduğunu göstermek için ileri sürdüğü görüşler, onu, Evrenin Sebebi'nin kişilikli olması gerektiği hükmüne ulaştırır.³ Düşünürün Âlemin Sebebi'nin kişiliği problemine yaklaşımını ise bundan sonraki konumuz olan "Bowne'a Göre Tanrı'nın Kişiliği" konusunda ortaya koymaya çalışacağız.

V- TANRI'NIN KİŞİLİĞİ PROBLEMİ

A) KİŞİLİĞİN TANIMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Kişilik kavramının kökünü oluşturan "kişi" (*person*) kavramı, çağdaş felsefedeki yaygın kullanıma göre "bilinçli bir birey" anlamına gelir.⁴ Kişilik kavramı da modern personalistler tarafından bu anlamla irtibatlı olarak tarif edilmiştir. Örneğin Alman personalistlerinden ve Bowne'un hocası olan Rudolph Hermann Lotze, kişiliği kendisinin bilincinde olan zekâ olarak tasavvur etmiştir.⁵ Lotze'a göre kişilik en yüce metafiziksel gerçektir. Herşey, ya bir kişi ya da bir kişinin özelliği, süreci, parçası veya ilişkisidir.⁶ Fransız personalistlerinden Renouvier,

¹ Bowne, *Theism*, s. vi.

² Bowne, a.g.e., ss. 147-148.

³ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128; *Theism*, s. 160.

⁴ Bkz. González, Justo L.; *Essential Theological Terms*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2005, s. 131; bkz. Hartshorne, Charles & Reese, William L.; *Philosophers Speak Of God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1953; s. 302.

⁵ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, s. 374.

⁶ Brightman, Edgar Sheffield; "idealism, metaphysical", *An Encyclopedia Of Religion*, editor: Ferm, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 356.

Nédoncelle ve Mounier, kişiliği şuur ya da ilişki kavramlarıyla tanımlamaya çalışırlar.¹ Fransız personalistlerinden İvan Gobry de benzer şekilde, kişiliğe akıl anlamını yükler.² Amerikan kişilikçilerinden ve Bowne'un öğrencisi Albert Cornelius Knudson'a göre ise kişiliğin anlamı, "kendilik, özbilinçlilik, irade ve bilme gücüdür."³

Felsefe tarihi boyunca birçok düşünürün, kişilik kavramına modern personalist felsefede yüklenen anlamların oluşumuna zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Bir felsefe problemi olarak ele alındığında, modern personalizmdeki kişilikle ilgili fikirlerin kökleri, felsefe tarihi içerisinde geriye doğru Socrates'ın "kendini bil" meşhur sözüne kadar götürülebilir.⁴ Kişilikçi öğelere, aklın "tüm şeylerin ne olmaları gerektiğini, geçmişte ne olduklarını ve şimdi ne olduklarını düzenleyen ve rehberlik yapan bir güç olduğunu" doğrularak felsefeye antroposentrik bir yön kazandıran Anaxagoras'ın kozmogonisinde rastlamak mümkündür. Protagoras (M.Ö. 480-410) "insan herşeyin ölçüsüdür" sözüyle bilginin kişilikçi karakterini vurgular. Grek Felsefesi'nde kişi doktrini, ruhun ya da kişinin, insanın bütün faaliyetlerinin kendisinden neşet ettiği merkez olduğunu farkederek Sokrates'te (M.Ö. 469-399) zirve noktasına ulaşır. St. Augustine'in (354-430), düşüncenin ve bu nedenle de düşünürün tüm şeylerin en kesini olduğunu öne sürerek, Boëthius'un (475-525) ise "kişinin, akılsal bir doğanın bireysel cevheri" olduğunu söyleyerek katkıda bulunduğu söylenebilir.⁵

Kişilik kavramının modern personalizmdeki muhtevasının oluşumuna İlk ve Orta Çağ düşünürlerinden sonra çağdaş felsefenin temsilcisi ya da öncüsü kabul edilen filozoflardan da katkı sağlayanlar olmuştur. Bunlardan birisi olan Descartes, -her ne kadar bir personalist olarak nitelendirilemese de- kişilik kavramına personalistlerce yüklenen anlamların oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bilindiği gibi Descartes, şüpheyi metod olarak kullanmak suretiyle, kendisini yanıltma ihtimali bulunan, o ana kadar sahip olduğu bütün bilgilerinin doğruluğundan şüphe etme yoluna gider. Bu süreç esnasında şüphe etmenin kendisinden şüphe edemeyeceğini anlar. Şüphe ettiğinden şüphe edemediği için düşündüğünden de kuşkulanamaz. Bu yolun sonunda o, hiçbir şüpheye yer vermeyecek ölçüde açık ve seçik olan bir hakikate ulaşır ki bu hakikat "düşünüyor olması" yani **cogitodur**. Personalist filozofların çoğuna göre, kişi olmanın özü ben olmanın bilincine varmak olduğundan, **cogito** kişiliğin özünü içinde taşımaktadır.

¹ Urhan, Veli; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde haz. basılmamış doktora tezi, İzmir, tarihsiz, özet, s. 9.

² Urhan, a.g.e., s. 73.

³ Knudson, Albert Cornelius; *The Religious Teaching Of The Old Testament*, Abingdon Press, New York, USA, 1918, s. 49.

⁴ Urhan, a.g.e., s. 9.

⁵ Flewelling, Ralph Tyler; "Personalism", *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobet David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, s. 229.

Çünkü “düşünüyorum” derken düşünme eylemini yapan biziz ve bu eylemi yapanın da biz olduğumuzun, o anda bilincinde olamamazlık edemeyiz. Bu sebeple, içine beni koymaksızın **cogito**’yu söylememiz mümkün değildir. Bu durum, düşünen benin varlığını apaçık ortaya koymaktadır. Buradan “cogito ergosum” diyebilen bir varlığın şuur sahibi yani akli olan bir varlık olduğu neticesi çıkar ki kişilik kavramına atfedilen anlamlardan birisinin “bir varlığın bilinçli olması” olduğu hatırlandığında, Descartes’ın, kişilik kavramının çağdaş felsefedeki kullanımına nasıl katkı sağladığı anlaşılmış olur.¹

Descartes’ın yanısıra, modern felsefede çok önemli bir yere sahip olan iki filozofun; Leibniz ile George Berkeley (1685-1753)’in de, çağdaş personalizmdeki kişilik kavramının içeriğini oluşturan düşüncelerin meydana gelmesine ciddi katkıları olmuştur. Berkeley, en son olgusalığın düşünceler ve algılar meydana getiren tinsel güçlerden oluştuğu varsayımıyla, Leibniz ise etkin bir ilke olarak olgusalılık kavramıyla yani monadlar öğretisiyle katkıda bulunmuştur.² Leibniz’in monadolojisinin teist idealist personalizm üzerinde derin etkileri olmuştur. Sözgelimi Bowne’un haleflerinden Brightman, Leibniz’in, evreni en az derecede bilinçli olanlarından başlayıp Tanrı’nın yüce bilincine doğru silsile halinde dizilen basit ruhsal monadlardan oluşan bir varlık olarak tasvir eden monadolojisini teist idealist personalizmle ciddi bir benzerlik arzeden ilk doktrin olarak nitelendirerek, onu modern personalizmin kurucusu olarak kabul eder.³

Yukarıda sözünü ettiğimiz; kişilik kavramının çağdaş felsefedeki özellikle de modern personalizmdeki tanımlarıyla, felsefe tarihi boyunca çeşitli filozofların bu tanımların oluşumuna zemin hazırlayan bazı görüşleri doğal olarak Bowne’u da etkilemiştir. Bu yüzden Bowne’un Tanrı’nın kişiliği hakkındaki görüşlerini anlayabilmemiz için, düşünürün kişilik kavramının muhtevasını nasıl ele aldığını incelememiz zorunludur.

B) BOWNE’A GÖRE KİŞİLİĞİN ANLAMI

Bowne’un kişilik tanımının muhtevasını oluşturmasında hocası Lotze’un ciddi katkıları vardır.⁴ Ancak Bowne, kişiliği tarif ederken, yukarıda zikrettiğimiz çeşitli kişilik tanımlarında yer alan “bilinç” kavramına yer vermekle birlikte, tek başına bilinci kişilik için yeterli görmez, buna ek olarak iradeyi de şart koşar. Düşünür, felsefi kariyerinin erken döneminde “kişilik” ile

¹ Urhan, *Fransız Personalizmi’nde Tanrı’nın Kişiliği*, ss. 10-11.

² Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 245.

³ Brightman, “Personalism Including Personal Idealism”, *A History Of Philosophical Systems*, s. 342.

⁴ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, s. 374.

kendini bilmeyi (self-knowledge) ve iradeyi (self-control) kastedtiğini ifade eder.¹ Kariyerinin orta döneminde kişilik kavramına yüklediği anlamı genişleterek kişiliğin; kendi kendisinin bilincinde olma (self-consciousness), kendisini bilme ve kendisini yönetmek olduğunu söyler.² Kariyerinin son döneminde ise bu içeriğe bireysel özgünlük kavramını da ekleyerek kişiliğin anlamının; bireysel özgünlük (selfhood), öz-bilinçlilik, kendi kendisini yönetme yani irade ve kendisini bilme ile eşanlamli olarak kullanmaya başladığı bilme gücü (power to know) olduğu tesbitinde bulunur.³

Düşünür, kendini bilme ve irade niteliklerinin olduğu yerde kişilikli varlığa sahip olduğunu, aksi halde varlığın kişilikli olmadığını söyler. O'na göre bir varlığın gerek kendini gerekse ne yaptığını bil(ebil)me yeteneği, onun bütün gücü ve bilgisinin hem gerekçesi hem de kaynağıdır.⁴ Bowne, bir varlığın kişilikli olabilmesi için gereken şartlar arasında saydığı bu "kendini bilme" kavramıyla, kişilikli bir varlığın yalnızca kendi zâtını bilmesini değil, aynı zamanda diğer varlıkları da bilmesini kasteder. Bowne'un bu görüşü, idealist anlayışından kaynaklanır. Zira düşünürü göre, kişilikli bir varlığın bilincinin bütünlüğü içerisinde nesnelere her zaman o varlığın temsilleri olarak var olduğu için bizzat akıldan ontolojik olarak farklı değildir. Bu yüzden nesnelere dair bilinç ve onları bilme de, aslında o varlığın kendi hallerine, düşüncelerine vb. ne dair bir bilinçtir ve onları bilmez. Dolayısıyla kişilikli bir varlığın kendisini bilmesi; hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına gelir.⁵

Bowne'un kişilik kavramına yüklediği anlamların ve kişiliğe atfettiği niteliklerin ortaya konulması; Bowne'un Tanrı'nın kişiliği hakkındaki görüşlerini ele almamızı gerektirmektedir. Ancak düşünürün bu konudaki görüşlerini ele almadan önce çağdaş felsefede Tanrı'nın kişi/kişilikli olup olmadığı konusunda ne tür eğilimlerin var olduğuna kısaca temas etmemiz yararlı olacaktır.

C) ÇAĞDAŞ FELSEFEDE TANRI'NIN KİŞİLİĞİ

Bazı kaynaklarda teist filozofların tamamının Tanrı'nın kişi ya da zat olduğu görüşünü benimsedikleri iddia edilse de,⁶ bu iddia bir yanılgıdan ibarettir. Sözgelimi Paul Tillich, teist

¹ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128.

² Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 118.

³ Bowne, *Personalism*, s. 266.

⁴ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128; *Theism*, s. 164.

⁵ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 129.

⁶ Bkz. Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 7.

bir filozof olduğu halde Tanrı'nın bir kişi olmadığını savunur.¹ Bu durum, çağdaş felsefede Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda bir mutabakat olmadığını göstermektedir. Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği problemine temas eden çağdaş düşünürlerin görüşleri incelendiğinde üç ana eğilimin var olduğunu söylememiz mümkündür: 1- Tanrı'nın kişi/kişilikli olup olmadığını bilinemeyeceği görüşü, 2- Tanrı'nın kişi olmadığı ve bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği görüşü. 3- Tanrı'nın kişi olduğu ve bu sebeple de kendisine kişilik atfedilmesinin gerekli olduğu görüşü.

Tanrı'nın kişi ya da kişilikli bir varlık olup olmadığını bilinemeyeceğini öne süren filozoflara örnek olarak Sterling M. McMurrin'i verebiliriz. M. McMurrin'e göre Tanrı'nın bir kişi olup olmadığı sorusunu sadece rasyonel metafiziğe başvurarak çözmemiz mümkün değildir. Bu yüzden Tanrı'nın kişi ya da kişilikli olup olmadığı konusunda kesin bir şey söyleyemeyiz.²

Tanrı'nın kişi/kişilikli olup olmadığı konusunda benimsenen 2. eğilim, kişi olmadığı gerekçesiyle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği tezidir. Bu görüşü savunan düşünörlere örnek olarak, Henry Nelson Wieman, Francis Herbert Bradley, Paul Tillich, Tolstoy, Herbert Spencer verilebilir. Zikrettiğimiz filozoflardan Wieman'ın, Tanrı'ya kişilik izafe edilmesini doğru bulmamasının iki sebebi vardır: Birincisi, ona göre kişilik, hiçbir suretle net ve anlaşılır bir terim değildir.³ İkincisi, Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz ve ideallerimiz kesinlikle Tanrı'yla özdeş değildir. Dolayısıyla Tanrı'ya kişilik atfedip, o kişilik hakkındaki düşüncelerimizin Tanrı'yla özdeş olduğunu da iddia edemeyiz.⁴

Tanrı'ya kişilik atfedilmesini doğru bulmayan diğer bir filozof, Britanyalı idealistlerin önde gelenlerinden Oxford filozofu Francis Herbert Bradley'dir. Bradley'in kişiliğin Tanrı'ya atfedilmesine yönelik itirazı, Tanrı için kişilikli olmanın sonlu olmak anlamına geleceği düşüncesinden kaynaklanır. Aslında düşünür, kişilik kavramının ve muhtevasının Tanrı ile ilişkilendirilmesine ve Tanrı'ya atfedilmesine bütünüyle karşı çıkmaz, sadece kişiliğin Tanrı için yeterli olmayacağı, Tanrı'nın kişiliğin içeriğine sahip olmakla birlikte kişilikle sınırlandırılmayacağı, kişiliği fazlaca aşığı görüşünü benimser. Ona göre eğer “kişilikli” terimi sıradan ve alışılmış anlamına benzer bir içerik taşıyor ise, Tanrı kesinlikle sadece kişilikli

¹ Tillich, Paul; *Systematic Theology, vol. 1: Reason and Revelation & Being and God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1973, s. 245.

² McMurrin, Sterling M.; *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, yay. University Of Utah Press, Salt Lake City, USA, 1982, s. 165.

³ Wieman, Henry Nelson; *Religious Experience And Scientific Method*, yay. The Macmillan Company, New York, USA, 1926, s. 10.

⁴ Bkz. Wieman, a.g.e., s. 278.

değildir. Kişilikli değildir çünkü kişiliktir ve daha fazlasıdır yani kişilik-üstüdür. Tanrı, kendisinin kişilikli olarak adlandırılmasının saçma olacağı kadar kişilikten daha fazla şeye sahiptir. Bu görüşü nedeniyle düşünür, Tanrı'nın kişilikli olarak tasavvur edilemeyeceğini, kişilik-üstü (superpersonal) olarak tasavvur edilmesi gerektiğini savunur.¹

Varoluşçu teist filozoflardan birisi olan Paul Tillich, Tanrı'nın kişi olarak vasıflandırılıp vasıflandırılmayacağı ve Tanrı'ya kişilik atfedilip atfedilemeyeceği konusunda, Tanrı'nın kişi olarak nitelendirilmesine itiraz eden diğer düşünürlerden bir ölçüde farklı olduğunu söyleyebileceğimiz bir tutum sergiler. Tillich, Tanrı'nın kişi olup olmaması problemi ile Tanrı'ya kişilik atfedilmesi meselesi arasında bir ayırım yaparak Tanrı'nın “kişi” olarak nitelenmesine her hâlükârda kesinlikle karşı çıkarken, Tanrı'ya kişilik atfına ise şartlı olarak “evet” der. Kişilikli Tanrı (*personal God*) kavramını, kafa karıştırıcı bir kavram olarak nitelendiren Tillich, “kişilikli Tanrı” kavramına Tanrı'nın bir kişi olduğu anlamının yüklenmemesi ve kişiliğin bir varlık türü olarak değil fakat Tanrı'yı ifade eden bir sembol olarak anlaşılması kaydıyla Tanrı'ya kişilik izafe edilmesine cevaz verir. Bu anlamda kişilikli Tanrı, kişilikli olan her şeyin sebebi olan ve kendisinde kişiliğin ontolojik gücünü taşıyan bir Tanrı'dır. Bu yüzden Tanrı bir kişi değildir ama kişiliktiden az da değildir. Tillich'in Tanrı'nın “kişi” olarak nitelendirilmesine karşı çıkma sebebi ise; “kişi” kavramının, kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceği düşüncesidir. Düşünüre göre Tanrı, kişi olarak adlandırılmaz çünkü kişi kavramı, kişi olmayan her şeyden farklılaşmayı ve kişi olmayan herşeye zıt olmayı ima eder. Halbuki Tanrı'nın Tanrı olabilmesi için evrensel bir katılım ve ortaklık (participation) içerisinde bulunması lazımdır. Tanrı bir kişi olmadığı halde, geleneksel sıradan teizm Tanrı'yı, evrene ve insanoğluna hükmeden bütünüyle mükemmel bir kişi olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle ateizmin, evrenin ve insanoğlunun üstünde bulunup onlara hükmeden böyle bir en yüksek kişi yani Tanrı tasavvuruna karşı protestosu doğrudur.²

Edebiyatçı kişiliğinin yanısıra bir düşünür olma özelliğini de taşıyan Rus mütefekkirlerinden Tolstoy, Tillich'in öne sürdüğü “*kişi* kavramının kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği” iddiasına kısmen benzer bir gerekçeyle Tanrı'nın kişi olmadığı tezini savunur. Tolstoy'a göre, kişilik yalnızca ben anlamına gelip “ben”i içeren, “ben olmayan”ı ise dışarıda tutan bir kavram olduğu için bir kısıtlamadır. Kişiliğin kısıtlama olması ise, Tanrı'nın

¹ Bkz. McMurrin, *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, s. 165; bkz. Bradley, Francis Herbert, *Appearance And Reality—A Metaphysical Essay*, yay. George Allen & Unwin Ltd., London, 1916, ss. 531, 533; *Writings On Logic and Metaphysics*, editors: Allard, James W; Stock, Guy; yay. Clarendon Press, Oxford, UK, 1994, s. 161.

² Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, ss. 244-245.

kişi olmadığı anlamına gelir. Çünkü “ben” bir “ben-değil”i içermediğine göre Tanrı’ya kişilik atfetmek O’nun bir “ben değil”i, bir sınırı kabul ettiğini söylemek anlamına gelir ki bu durumda, kendisinin dışında varlık bulunduğu için Tanrı, artık “En Büyük Bütün” olamaz.¹

Tanrı’nın kişi/kişilikli olup olmadığı konusunda varlığını sürdüren 3. eğilim, Tanrı’nın kişi olduğu ve bu sebeple de kendisine kişilik atfedilmesi gerektiği görüşüdür. Tanrı’nın kişi olduğunu ifade etmek için batı dillerindeki “person” karşılığı olarak Türkçe’de “zat” veya “kişi” terimi kullanılmaktadır. Hristiyanlığın Tanrısı için Türkçe literatürde “kişi” terimi rahatça kullanılabildiği halde, İslam’ın Tanrısı için Kur’an’dan gelen bir etkiyle daha ziyade “Zât” terimi tercih edilir.² Tanrı’nın kişilik sahibi olduğu görüşünü benimseyenler, Tanrısal sıfatların ancak kişi olan bir varlıkta bulunabileceğini düşünürler.³ Tanrı’ya kişilik atfedilmesi gerektiği görüşünü benimseyenlere örnek olarak, Schleiermacher, Thomas Bronson Alcott, Walt Whitman, Charles Hartshorne, Albert Cornelius Knudson, Edgar Sheffield Brightman, Martin Luther King, Renouvier, Nédoncelle, Mounier, İvan Gobry ve Bowne gösterilebilir.

Söz konusu düşünürlerden Schleiermacher, Tanrı’nın panteizm ve mutlak idealizmde tasavvur edildiği gibi olmayıp bir kişi olduğunu ileri sürer.⁴ Thomas Bronson Alcott, Tanrı’nın, evreni sürekli yaratıcı bir irade eylemiyle destekleyen bir kişi olduğunu savunur.⁵ Hristiyanlık’ta Tanrı’nın bir ilke değil, bir kişi olarak kabul edildiği görüşünde olan Charles Hartshorne’a⁶ göre, Tanrı’nın kişiliğe sahip olmadığı düşünülemez çünkü kişilikten mahrum bir Tanrı, ya bilinçten ya bireysellikten ya da her ikisinden yoksun olur.⁷ İvan Gobry, Tanrı’ya kişilik atfedilmesini zorunlu görür çünkü kişi olmayan bir Tanrı’nın insanın kişiliğinden de aşağı bir seviyede bulunacağını düşünür.⁸ Tanrı anlayışını incelemekte olduğumuz Bowne da Tanrı’ya kişilik kavramının atfedilmesi yani Tanrı’nın kişilikli bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan bir filozof olduğu için bu grupta yer almaktadır. Şimdi Bowne’un Tanrı’nın kişiliğine dair fikirlerini irdelemeye çalışacağız.

¹ Urhan, *Fransız Personalizmi’nde Tanrı’nın Kişiliği*, s. 105.

² Urhan, a.g.e., s. 8.

³ Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., 1. baskı, İzmir, 1987, s. 118.

⁴ Brown, Stuart; Collinson, Diané; Wilkinson, Robert; *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, yay. Routledge, London and New York, USA, 1998, s. 225.

⁵ Allen, Gay Wilson; *Walt Whitman Handbook*, Yay. Packard, Chicago, USA, 1946, s. 309.

⁶ Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, s. 330.

⁷ Hartshorne, Charles; “God as Personal”, *An Encyclopedia of Religion*, Ferm, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945; s. 302.

⁸ Urhan, a.g.e., s. 73.

D) BOWNE'DA TANRI'NİN KİŞİLİĞİ

Bowne, Tanrı'nın kişilikli olduğu görüşünü sağlam bir temele oturtabilmek için bazı yöntemlere başvurur. Bu yöntemlerden birisi, düşünürün, yeter-sebeplere ilkesinden hareketle Tanrı'nın kişiliğine ulaşmaya çalışmasıdır. Filozof, yeter-sebeplere ilkesini sorgulayarak hem kişi olmayan varlıklara hem de kişilere ancak kişilikli bir varlığın sebep olabileceği ve bu yüzden en yüce sebep olan yaratıcı Tanrı'nın kişilikli olması gerektiği sonucuna varır.¹

Bowne'un bakış açısına göre âlemin sebebinin kişilikten yoksun olduğunu ileri süren görüşler ya ateisttir ya da panteisttir.² Ateist ve panteist görüşlerde, varlığın temel sebebinin bilinçten dolayısıyla da kişilikten yoksun olarak kabul edilmesinin nedenlerinden birisi, yeter-sebeplere kanununun hakikatin kıstası gibi ele alınması yanılıdır. Yeter-sebeplere kanununun en önemli açığı, bizzat yeter sebebin kendisinin ne olabileceği hakkında bir şey söylememesidir. Bu nedenle, yeter-sebeplere kanunu eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmadığı takdirde, bizi hep bir sebebi başka bir sebebe bağlamaya, açıklamayı açıklamaya teşvik eder, böylece bizi geçmişe doğru sonsuz bir gerilemeye başka bir deyişle sonu gelmeyen bir teselsüle yani çözümsüzlüğe mahkum eder. Halbuki mantık, bir yeter sebep için yeter sebep aramayı bize yasaklar ve derinlemesine düşünüldüğünde yalnızca canlı aklın bir yeter-sebeplere olabileceği anlaşılır. Nitekim akıldan aşağı bir şeyi temel ya da yeter sebep olarak kabul edersek, üstün ve kendi kendisine yeten kişilik kategorisini ancak akıl sayesinde mümkün olan daha aşağı mekanik kategoriler için terketmiş oluruz. Varlığın kişilik kategorisi gözardı edilerek açıklanmaya çalışılması ise, bizi çok ciddi felsefi güçlüklerle karşı karşıya bırakır. Çünkü kişilik kategorisi, bütün kategorilerin varlığının kendisine bağlı olduğu temel kategoridir. Örneğin evrende görülen değişim ve istikrar ancak kişilik sayesinde bir arada var olabilir ve anlamlı bir şekilde izah edilebilir. Başka bir deyişle eğer varlığın temelinde bilinçli düşünme yani kişilik olmasaydı, düşünce de varlık da var olamazdı. Evrenin var ve anlamlı olabilmesi ancak, kendisinin dâimî kaynağı olan bilinçli bir akıl sayesinde mümkün olabileceğinden, bilinçli varlıkların bilinçsiz varlıklar tarafından meydana getirilmeleri imkânsızdır. Bu yüzden, kişilikten yoksun varlıkların mantıksal bir süreç tarafından kişiliğin yeter sebebi haline getirilmesi mümkün değildir. O halde, evrenin temel/yeter sebebi olarak üstün bir Zekâyâ

¹ Bowne, *Theism*, ss. 168-169; *Personalism*, ss. 265-266; ayrıca bkz. Schneider, Herbert Wallace; *A History Of American Philosophy*, yay. Columbia University Press, New York, USA, 1946, s. 467; Lovegrove, Deryck W.; *The Rise Of The Laity In Evangelical Protestantism*, yay. Routledge, London, UK, 2002, s. 247.

² Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 306.

ulaştığımızda geriye doğru gidiş son bulmalı ve evrenin kişilikten yoksun bir altyapıya değil, yaratıcı Tanrı'nın canlı iradesine ve amacına dayandığını kabul etmeliyiz.¹

Bowne'a göre evrenin temel sebebi olarak kendisine ulaşılan bu Üstün Zekâ, Tanrı'dır. Tanrı'nın zekâ bir varlık olması, kişilikli olmasını gerektirir.² Ancak Bowne'un kişilik tanımı gereğince, Tanrı'nın kişilikli bir varlık olması için yalnızca zekâ ya da akıl sahibi olması yeterli değildir, buna ek olarak iradesinin de olması gerekir.³ Yani Tanrı'nın kişilikli olması, Onun kendisini ve faaliyetlerini bilip belirlediği anlamına gelir.⁴ Bowne'un felsefesinde Tanrı'nın "zekâ sahibi olması"yla "kendisini bilmesi" aynı anlama gelir. "Tanrı'nın kendisini bilmesi" ise; –kişilikli bir varlığın kendisini bilmesi, hem kendisini hem de nesnelerini bilmesi anlamına geldiğinden– Tanrı'nın yalnızca kendisini değil, kendi zatiyla birlikte tüm varlığı da bilmesi anlamına gelir.⁵ Bowne'a göre Tanrı'nın kişiliğini oluşturan mutlak aklının yapısı ve zamansız mutlak iradesinin mahiyeti, bizim açımızdan oldukça gizemli ve anlaşılmazdır.⁶

Görüldüğü gibi, Bowne'un anlayışına göre bir Tanrı öğretisindeki Tanrı'nın "kişilikli" olarak kabul edilebilmesi için öncelikle ilim ve irade sahibi olması gerekir. Ancak Tanrı'nın ilim ve irade sahibi olması, Onun, Bowne'un anladığı anlamda kişilikli olarak nitelendirilebilmesi için yeterli değildir. Bir Tanrı tasavvurunun Bowne'un benimsediği şekliyle kişilikli olabilmesi için, Tanrı'nın ilim ve irade sahibi olduğunu kabul etmesinin yanısıra; nihâî gerçekliğin, başında bir Üstün Kişi'nin yani Tanrı'nın bulunduğu ve Tanrı tarafından yaratılan bir kişiler dünyası olduğunu,⁷ bu kişiler dünyasını oluşturan kişilerin hem kendi aralarında hem de Tanrı ile karşılıklı bir etkileşim içinde bulunduğunu ve sonlu kişiler arasındaki etkileşimin ancak Tanrı sayesinde mümkün olduğunu kabul etmesi şarttır.⁸ Bu şartların hepsini taşımayan bir Tanrı öğretisi, ilim ve irade sıfatlarını haiz bir Tanrı tasarımı ortaya koysa bile, Bowne tarzda personalist olamaz. Örneğin; Descartes felsefesinde Tanrı her ne kadar ilim ve irade sahibi kabul edilse de, gerçekliğin temel doğası Bowne'un felsefesinde olduğu gibi kişilik kavramı aracılığıyla değil cevher kuramıyla açıklandığı için, Bowne'un sistemi esas alındığında Descartes'ın Tanrı öğretisi kişilikçi bir doktrin kabul edilemez.

¹ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 168-169; *Personalism*, ss. 265-266.

² Bowne, *Theism*, s. 150.

³ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128.

⁴ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 116.

⁵ Bkz. Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 129.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 171.

⁷ Bowne, *Personalism*, ss. 277 vd.

⁸ Bowne, *Theism*, ss. 51-52; 59-60.

Bowne'un Tanrı'nın kişilikli olduğu görüşünü temellendirebilmek için başvurduğu diğer bir yöntem; kişiliğin kısıtlılık anlamına geldiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunan tezleri ele alıp çürütmeye çalışmaktır. Bu çerçevede Bowne'un eserlerinde, isimleri zikredilmese de, yukarıda Tanrı'nın kişilikten yoksun olduğu tezini savunan düşünürlerden bahsederken kısaca görüşlerine değindiğimiz bazı felsefecilerin iddialarına cevap mahiyetinde bazı görüşlerin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bowne'un yazılarında örneğin, Tolstoy'un ileri sürdüğü "kişiliğin yalnızca ben anlamına gelip 'ben'i içeren, 'ben olmayan'ı ise dışarıda tutan bir kavram olmasından ötürü kısıtlama anlamına geldiği ve bu sebeple Tanrı'nın kişi olarak tasavvur edilemeyeceği"¹ iddiasının içeriğinin eleştirildiğini gözlemlemekteyiz. Yine, Tillich tarafından dile getirilen "kişi" kavramının; kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği yani kişi olmayan her şeyden farklılaşmayı ve kişi olmayan herşeye zıt olmayı ima ettiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceği"² tezinin muhtevastaki görüşlerin Tillich'ten çok önce tenkide tâbî tutulduğunu görmekteyiz.

Bowne'un düşüncesine göre, ben-ben olmayan ya da kişi-kişi olmayan karşıtlığı varsayımından hareketle Tanrısal kişiliğin reddedilmesi kabul edilemez. Çünkü bir kavramın anlamlı olabilmesi için diğerinden bağımsız pozitif bir anlamının olması gerekir. Ancak ben-olmayan, anlamı beni inkâr etmekten ibaret ve pozitif bir içerikten yoksun olan salt bir değillemedir. Bu durumda "ben ve ben-olmayan" meselesinde, ben, pozitif kavramdır. Ben, doğrudan doğruya tecrübe eden kişidir ve ben-olmayan yalnızca zihinsel temsillerin ve sunumların bir toplamıdır ya da benin bilinçte kendisinin nesnesi olarak kendisinin karşısında konumlandığı şeydir.³ Bu nedenle kişiliğin veya özbilincin imkânı hiçbir şekilde tözsel bir ben olmayan ya da kişi-olmayan varlığına bağlı değildir.⁴ Kişiliğin ya da özbilincin imkânı, öznenin kendi hallerini, düşüncelerini vb.ni kendisinin olarak anlama yeteneğine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın nesnelere dair bilinci ve onları bilmesi de, kendi hallerine, düşüncelerine dair bir bilinçtir ve onları bilmedir. Tanrı kendisini bilir ve bu yolla kendisini nesnesi haline getirir ya da kozmik faaliyeti aracılığıyla nesnelere kendisine verir. Tanrı bu nedenle, kendisinin nesnesi olarak kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz.⁵ Bowne'un bu görüşlerinden, düşünürün, Tanrı'nın ilminden ve iradesinden bağımsız bir nesnelere dünyası olmayacağı için, nesnelere dünyasının ben-olmayan veya kişi-olmayan olarak nitelendirilip, söz

¹ Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

² Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, s. 244.

³ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 130, *Theism*, ss. 165-166.

⁴ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 131; *Theism*, s. 166.

⁵ Bowne, *Philosophy Of Theism*, ss. 131, 129; *Theism*, s. 166.

konusu ben-olmayan ya da kişi olmayanın Tanrı'yı kısıtladığının iddia edilemeyeceği kanısında olduğu anlaşılmaktadır.

Bowne'un anlayışına göre kişiliğin "ben-ben olmayan ya da kişi-kişi olmayan karşıtlığı"nı içermesinden ötürü Tanrı'ya atfedilemeyeceği tezi, kendisinin mantıksal bir sonucu ve devamı olan, "kişiliğin sonsuzluk kavramıyla bağdaşmadığı, bu yüzden kişi olduğu takdirde Tanrı'nın sonsuzluğunu kaybedeceği" iddiasını doğurmaktadır. Bu iddiayı savunanlara örnek olarak Bowne'un çağdaşlarından Tolstoy verilebilir. Nitekim Tolstoy, daha önce de aktardığımız üzere, " 'ben'in bir 'ben-değil'i içermediğini, bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfetmenin O'nun bir 'ben değil'i yani bir sınırı kabul ettiğini söylemek anlamına geleceğini, bu durumda da, kendisinin dışında varlık bulunduğu için Tanrı'nın artık 'En Büyük Bütün' yani 'Sonsuz' olamayacağı"nı ileri sürmektedir.¹

Bowne, kişi olduğu takdirde Tanrı'nın sonsuzluğunu kaybedeceği iddiasında bir anlam çarpıtması olduğu görüşündedir. Bu iddiadaki çarpıtma, *Sonsuz*'a "sayısal bir bütün" anlamının yüklenmesidir.² Tanrı'nın sonsuzluğuna "sayısal bütünlük" anlamının yüklenmesi, *Sonsuz*'un, *her şeyi kuşatan ve kendisinin haricinde hiçbir şeyin var olmadığı bir varlık* olarak tasavvur edilmesine yol açmaktadır. Ancak düşünürün bakış açısına göre, gerçek *Sonsuz* kendisinden başka bir varlığın bulunmadığı en büyük sayısal bütün yani herşey değildir. Bu anlamdaki *sayısal bütün*, düşüncemizin dışında bir şeyi temsil etmeyen tamamen hayalî bir üründür. Tanrı'nın *Sonsuz* olması; Tanrı'nın, kendileriyle sınırlı olmaksızın sonlu varlıkların ve sonlu varlıkların sınırlarının bağımsız kaynağı olması anlamına gelir. *Sonsuz* yalnızca şeylerin bağımsız ilk sebebi ve gerekçesi anlamına gelir. Bu anlamda *sonsuz* ve ilk sebep kavramları arasında uyumsuzluk yoktur ve karşılıklı olarak birbirlerini ima ederler hatta aynı şeyin farklı görünümüdürler.³

Kişiliğin *sonsuz* kavramıyla ters düşmesinden dolayı Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiğini ileri süren felsefecilerin yanısıra, Tanrı'ya kişilik atfetmenin Tanrı'nın sonsuzluğuna zarar vermeyeceğini düşünen ve bu konuda Bowne'u destekleyen felsefeciler de vardır. Örneğin Arthur E. Murphy'e göre, Bowne'un Tanrı tasavvurunun kişilik sahibi bir Tanrı'yı ortaya koyması, Tanrı'nın sonsuzluğuna herhangi bir kısıtlama getirmez çünkü onun tanımladığı şekliyle kişi olmak basitçe, kendisinin ve faaliyetlerinin bilgisine sahip olmak ve kendisini kendisine ait bu bilgiye (self-knowledge) göre belirlemek demektir.⁴ Personalist felsefecilerden

¹ Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

² Bowne, *Theism*, s. 163.

³ Bowne, *Philosophy of Theism*, ss. 135-137, *Theism*, ss. 163-164; ayrıca bkz. *Metaphysics*, 1898, s. 116.

⁴ Murphy, *Men and Movements in American Philosophy*, ss. 203-204.

Martin Luther King ise, “insan kişiliğinin” sınırlı olduğunu ama tam ve mükemmel haliyle kişiliğin kısıtlılıkla bir ilgisinin olmadığını savunur. Aksine, başka hiçbir terimin kişilikten daha çok Mutlak’a uygulanabilir ve Onunla bağdaşabilir olmadığını söyler.¹

Bowne’un anlayışına göre kişiliğin kısıtlılık anlamına geldiği için Tanrı’ya atfedilemeyeceğini savunan tezler, insan kişiliği için geçerli olan kısıtlılıkların Tanrı’nın kişiliğini de sınırladıkları yanılığından kaynaklanır. Bu yanılığın temelinde de kişiliğin antropomorfik olduğu zannı yatar. Dinsel kavramları anlaşılır kılmak amacıyla söylemlerini her zaman bedensel ve mekânsal tasvirlerle süsleyen antropomorfik anlayış, avamî düşünce tarzının mahsûlü olup kişiliğin bedensellikle karıştırılmasından kaynaklanır.² Kişilik kavramını Tanrı’ya atfetmenin antropomorfizme yol açacağı zannedilmesi; hem kişilik hem de antropomorfizm kavramlarının tanım ve muhtevaları hakkındaki yanlış bilgiden kaynaklanır.³ Maddesellik, mekânsallık, bedensellik ve bedenselliğe ait kısıtlılıklar kişiliğin değil, antropomorfizmin muhtevalarını oluşturur.⁴ Kişilik; antropomorfizmdeki anlayıştan farklı olarak oldukça soyut bir anlama sahiptir. Nitekim insan bu nedenle, asıl kişiliği içerisinde Tanrı kadar tasvir edilemez ve şekilsizdir. Kişiliğin asıl anlamı; bireysel özgünlük (selfhood), kendisinin bilincinde olma, kendi kendini yönetme yani irade (self-control) ve bilme gücüdür. İster sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlık kişilik sahibidir; çünkü bu terimin başka bir anlamı yoktur.⁵ Kişilik kavramı, bedensellik ya da bağımlı sınırlılığa dair hiçbir ima taşımadığı için, antropomorfizme yöneltilen eleştirilere muhatap olmamalıdır.⁶

Düşünürce göre, kendini bilme ve irade yetilerine sahip olduğu için Tanrı’nın yanısıra insan da kişilikli bir varlık olmakla birlikte, Tanrı’nın kişiliğiyle insanın kişiliğinin bütünüyle aynı olduğu iddia edilemez. Kişilik; tam yani mükemmel kişilik ve sonlu ya da eksik kişilik olmak üzere iki ayrı kategori halinde ele alınmalıdır. Bu ayrıma göre tam/mükemmel kişilik yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı açısından mümkündür. Tanrı, kusursuz bir şekilde kendisini yönetir ve kusursuz bir şekilde kendisini bilir. Mükemmel ve eksiksiz kişiliğin şartları olan mutlak ilim ve irade, yalnızca bütün şeylerin kendisine bağımlı olduğu Mutlak ve Sonsuz

¹ Burrow, Rufus; *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, yay. University Of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 2006, s. 94; ayrıca bkz. Bowne, *Theism*, ss. 167-168.

² Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Philosophy Of Theism*, s. 128; *Metaphysics*, 1898, ss. 115-116.

³ Bowne, *Personalism*, ss. 266-267; *Theism*, s. 162.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Metaphysics*, 1898, ss. 115-116.

⁵ Bowne, *Personalism*, s. 266.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Philosophy Of Theism*, s. 128; *Metaphysics*, 1898, s. 116.

Varlık'ta bulunabilir. Sonlu kişilik ise insanoğluna mahsustur.¹ Beşerî kişiliğin sonlu ve eksik olması; insanın, sonlu bir varlık olmasından ötürü var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olmasından kaynaklanır.² Bu zorunlu bağımlılığı ve boyun eğmesi nedeniyle insanoğlunun her zaman kusurlu ve eksik bir kişiliği vardır. İşte insanlara özgü olan bu sonlu kişilik, Tanrı'nın kişiliğinin en zayıf ve en soluk bir kopyasından ibarettir.³

Bowne, antropomorfizmden sakınabilmek için, Tanrı hakkında düşünürken ve konuşurken kendi beşerî kişiliğimizin kesinlikle kişilik kavramının zarurî öğeleri olmayan kısıtlılıklarını ve kusurlarını Tanrı'ya transfer etmekten kaçınmamız gerektiği görüşündedir. Bu doğrultuda, Tanrısal kişilik kavramının temel öğeleri olarak sadece, bireysel özgünlüğün, bilginin, gücün ve iradenin mükemmelliğini düşünmemizi tavsiye eder.⁴

Bowne'un, kişiliği mükemmel ve sonlu ya da eksik kişilik olarak sınıflandırıp, mükemmel kişiliğin yalnızca Tanrı'da bulunduğu ve insana özgü sonlu kişiliğin Tanrı'nın kişiliğinin soluk bir imajı olduğu düşüncesi, hocası Rudolph Hermann Lotze'un görüşüdür. Nitekim Lotze da, kişiliği mükemmel ve eksik kişilik diye ikiye ayırmaktadır. Lotze'a göre mükemmel kişilik sonsuzdur, sonlu varlık eksik bir biçimde sonsuz varlık olan Tanrı ise tam anlamıyla kişidir. Mükemmel kişilik sadece Tanrı'da bulunur, bu kişiliğin tüm sonlu akıllarda o akıllara paylaştırılmış solgun kopyaları vardır."⁵

Bizim gözlemimize göre Bowne'un Tanrı'nın kişiliği ile insanın kişiliği arasındaki münâsebet hakkındaki görüşlerinin itiraza açık bazı yönleri bulunmaktadır. Bowne'un bu konudaki düşüncelerinin temelinde, hem Tanrı hem de insan için geçerli olan ve ontolojik içeriği bakımından benzerlik arzeden ortak bir kişilik kavramının mevcut olduğu varsayımının yer aldığı anlaşılmaktadır. Düşünürün, "ister sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlığın kişilik sahibi olduğunu, çünkü bu terimin başka bir anlamı olmadığını"⁶ ve beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin zayıf ve soluk bir kopyası olduğunu"⁷ savunması bu tesbitimizi doğrulamaktadır.

¹ Bowne, Borden Parker; *Studies In Theism*, yay. Phillips and Hunt, New York, USA, 1879, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

² Bowne, *Philosophy of Theism*, ss. 133-134, *Theism*, s. 168.

³ Bowne, *Studies In Theism*, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

⁴ Bowne, *Personalism*, ss. 266-267.

⁵ Burrow, *God And Human Dignity: The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, s. 75; ayrıca bkz. Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

⁶ Bowne, *Personalism*, s. 266.

⁷ Bowne, *Studies In Theism*, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

Ancak kanaatimizce, Bowne'un yukarıda naklettiğimiz bazı görüşleri arasında tezat bulunmaktadır. Meselâ Bowne'un "insanın kişiliğinin sonlu ve eksik, Tanrı'nın kişiliğinin tam yani mükemmel"¹ ve "beşerî kişiliğin Tanrısal kişiliğin solgun bir kopyası olduğu"² iddiaları; düşünürün hem ilâhî hem de beşerî kişiliği, aralarında mukâyese yapılacak ölçüde anlaşılabilir bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda Bowne'un, bir taraftan Tanrı'nın mutlak aklının ve iradesinin yapısını oldukça gizemli ve anlaşılmaz bulurken,³ diğer taraftan Tanrısal kişiliği yani Tanrısal akıl ve iradeyi beşerî kişilikle kıyaslayıp aralarında yapısal bir benzerlik olduğunu iddia etmesi bir çelişki gibi gözükmemektedir. "Eğer ilâhî kişilik çok gizemli ve anlaşılmaz ise, beşerî kişiliğin nasıl bu esrarengiz ve anlaşılmaz olan ilâhî kişiliğin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğundan bu kadar emin olabiliyoruz?" sorusuna Bowne'un felsefesinde tatmin edici bir cevap bulabilmemiz mümkün değildir. Bowne'un böyle bir tutarsızlığa düşmemesi için; ya insanın kişiliğinin Tanrı'nın kişiliğinin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğunu öne sürmekten vazgeçmesi ya da Tanrı'nın akıl ve iradesinin bir ölçüde anlaşılabilir olduğunu kabul etmesi gerekirdi.

Bu itirazımızla bağlantılı olarak şu sorular da sorulabilir: Tanrı hakkında hiçbir duyuşsal algıya ve empirik bilgiye sahip olmadığımızı göre, Tanrı'nın kişiliğinin insanın kişiliğinin sonsuz ve mükemmel şekli, beşerî kişiliğin de Tanrı'nın sıfatlarının eksik ve sonlu şekli olduğundan nasıl bu kadar emin olabiliyoruz? Beşerî kişiliğin Tanrı'nın kişiliğinin solgun kopyası olduğu görüşünü alternatifsizmiş gibi takdim etmek, felsefî açıdan bir zorunluluk mudur? Bizim gözlemimize göre, bizi böyle düşünmeye mecbur edecek bir durum söz konusu değildir. Pekâlâ "beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin sonlu ve eksik şekli yahut kopyası olduğu" tezi kadar beşerî kişiliğin Tanrısal kişilikten mahiyet itibariyle tamamen farklı olduğu, aralarında yapısal bir benzerlik olmadığı tezi de makul bir şekilde savunulabilir.

Kanaatimizce zikrettiğimiz alternatif tez doğrultusunda şu görüşlerin öne sürülmesi de mümkündür: Tanrı'nın kişiliği ve dolayısıyla da kişiliğini oluşturan ilim vb. sıfatları ile insanın kişiliği ve kişiliğini teşkil eden sıfatları arasında derece veya düzey farkı değil mahiyet farkı vardır. Tanrısal sıfatlarla beşerî sıfatların taalluk ettiği alan arasında kısmî bir kesişme olması, ilâhî sıfatların doğasının beşerî sıfatların doğasıyla aynı olup, aradaki farkın sadece bir tür derece farkından ibaret olduğunun zannedilmesine yol açmaktadır. Halbuki Tanrısal sıfatlar ile beşerî sıfatlar ve Tanrısal kişilikle beşerî kişilik arasında yapısal bir benzerlik olmadığı

¹ Bowne, *Theism*, ss. 167-168.

² Bowne, a.g.e., s. 168.

³ Bowne, a.g.e., s. 171.

düşüncesinden hareketle, ontolojik ya da yapısal benzerlik zannedilen hususun aslında zihinsel bir illüzyondan kaynaklandığı, benzerliğin yalnızca Tanrısal ve beşerî sıfatların taalluk ettikleri yani kendilerine konu edindikleri nesnelere dünyası arasındaki bir benzerlik ve kesişmeden ibaret olduğu da savunulabilir. Meseleyi Tanrı'nın ve insanın kişiliğini oluşturan sıfatlardan ilim sıfatı çerçevesinde izah edecek olursak, biz insanların ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların, Tanrı'nın ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların bir kısmıyla aynı olduğu tesbitinde, bizim ilmimizin Tanrı'nın ilminin yapısal bakımdan benzeri, eksik hali ya da kopyası olduğunu düşünmemizi zorunlu kılacak bir sebep mevcut değildir.

Tezimizin halen ele almakta olduğumuz “Bowne’da Tanrı’nın Metafiziksel Yönü” adlı 1. bölümünde şu ana kadar, zihnindeki metafiziksel ve ahlâkî boyutları hâiz olan dinî Tanrı tasavvurunu felsefenin imkânlarından yararlanarak inşa etmeyi gaye edinen Bowne’un, benimsediği Tanrı tasarımının metafiziksel boyutunu meydana getiren konulardan Evrenin Sebebi’nin tekliği, zekâsı ve kişiliği hakkındaki görüşlerini ortaya koyduk. Bowne, bu aşamaya kadar ilerlettiği bir Evrenin Sebebi tasavvurunu, felsefenin, Tanrı’nın zekâsının ve kişiliğinin ihmal edilip yalnızca tekliğine vurgu yapılan diğer “temel sebep”, “içgüdü”, “Bir” vb. kavramlarından ayırt etmenin artık mümkün hale geldiği düşüncesiyle Tanrı olarak anılmayı hak ettiğini ifade ederek, Evrenin Sebebi terimini Tanrı terimiyle eşanlamlı olarak kullanmaya başlar. Düşünür, Tanrı anlayışını anlattığı *Theism ve Philosophy Of Theism* adlı eserlerinde Tanrı’nın kişiliği konusundan hemen sonra, aklındaki Tanrı anlayışının metafiziksel boyutunu tamamlayıcı nitelikte bir konu olup “Tanrı’nın metafizik sıfatları” olarak takdim ettiği Tanrı’nın kudret, değişmezlik, ezelilik-ebedilik ve ilim sıfatları hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Şimdi, Bowne’un Tanrı’nın metafizik sıfatları problemine yaklaşımını ele alacağız.

VI- TANRI’NIN METAFİZİK SIFATLARI

Bu başlık altında, Bowne’un ilâhî sıfatlardan Kudret, Değişmezlik, Ezelilik-Ebedilik ve İlim sıfatları hakkındaki görüşlerini incelemeye çalışacağız. Bowne’un üzerinde durduğu Tanrısal sıfatlardan Kudret, Bowne’un Tanrı’nın metafizik sıfatlarını incelediği *Philosophy Of Theism ve Theism* adlı eserlerinde en son sırada değindiği Tanrısal sıfat olmasına rağmen, Bowne’un Tanrısal sıfatlara yaklaşımını, ele aldığı sıfatlara dair görüşleri arasındaki konu bütünlüğünü ve anlam ilişkilerini daha iyi ortaya koyabilmek için, öncelikle filozofun Tanrısal Kudret hakkındaki fikirlerine temas edeceğiz.

A) KUDRET (OMNIPOTENCE)

Omnipotence, “herşey” anlamına gelen *omni* sözcüğü ile “kudret, kuvvet” anlamlarına gelen *potence* kelimelerinin terkibinden oluşan bir terim olup, “herşeye güç yetirebilme” anlamına gelir. Sonsuz kudret, Tanrı’nın mükemmel güç sahibi olduğu anlamına gelen bir sıfatıdır.¹

Bowne’un düşüncesine göre kudret sıfatı, Tanrı’nın bir cevher değil fail olduğunu; maddî bir nesne değil bir sebep olduğunu vurgular.² Bowne, Tanrı’ya atfettiği *omnipotence* sıfatına yalnızca Tanrısal kudret anlamını yüklemeyi, söz konusu sıfatı bazen Tanrı’nın iradesini ifade etmek için de kullanır.³ Bowne’un felsefesine göre Tanrı’nın varlığının, iradesine nazaran zamansal bir önceliği yoktur yalnızca mantıksal bir önceliği vardır. Tanrı önce var olup sonra eylemez yani iradesini tecelli ettirmez, yalnızca kendi eylemi içerisinde ve kendi eylemi aracılığıyla var olur.⁴ Bowne’un anlayışına göre Tanrı’nın iradesi, birisi kendisi ile Tanrı’nın Tanrı olduğu, diğeri kendisi ile evrenin düzeninin var olduğu irade olmak üzere ikili bir ayrıma tâbî tutulmalıdır. Birincisi, Tanrısal doğa tarafından belirlenen ve Tanrı ile birlikte ezeli olarak var olan mutlak iradedir. Tanrı’nın Tanrı olabilmesi için mutlak irade mantıksal bakımdan zorunludur.⁵

Bowne’a göre Tanrı’nın Kudret Sıfatı, Tanrı’nın mutlak bir varlık olduğuna işaret eder. Bu nedenle Kudret Sıfatını açıklamadaki amaç, Tanrı’nın mutlaklığını ya da koşulsuzluğunu tasdik etmektir.⁶ Ancak Bowne’un tesbitine göre bazı düşünürler, Tanrı’nın mutlaklığını ve koşulsuzluğunu tasdik etme amacını gerçekleştirebilmek için, mutlaklık kavramıyla tabiat kavramı arasında bir zıtlık olduğu düşüncesinden hareketle Tanrı’ya kesinlikle bir doğa kavramının atfedilmemesi gerektiğini ileri sürerler. Bu anlayıştaki düşünürler, Tanrı’nın iradesi ve kudreti ile bağdaşmaz olacağı endişesiyle Tanrı’nın bir doğasının olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Tanrısal doğa kavramının Tanrısal kudreti kısıtlayıcı bir nitelik arzettiğini, bu nedenle Tanrı ile ilgili olarak yapısal hiçbir şeyin bulunmaması ve Tanrı’nın, doğasını kendisine bizzat kendisinin vermesi gerektiğini yani Tanrı her ne ise onun hepsinin Tanrı’nın mutlak iradesinin ürünü olması gerektiğini savunurlar.⁷

¹ Gonzalez, *Essential Theological Terms*, s. 122.

² Bowne, *Theism*, s. 190, *Philosophy Of Theism*, ss. 159-160.

³ Bowne, *Theism*, ss. 197-198; *Philosophy Of Theism*, s. 169.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 197, *Philosophy Of Theism*, s. 169.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 289-290.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 190, *Philosophy Of Theism*, ss. 159-160.

⁷ Bowne, *Theism*, ss. 194-195.

Ancak Bowne'a göre bu endişe, doğa teriminin yanlış anlaşılmasından ve mutlaklık kavramının aşırı zorlanmasından kaynaklanır. Beşerî doğa anlamında bir doğa bir sınırlamadır ve Tanrı'ya atfedilemez.¹ Doğa terimine bu anlam verilirse, Tanrı'ya atfedilmesi gerçekten de yanlış olur. Fakat doğa kavramına “değişmez bir faaliyet yasası veya tezâhür biçimi” anlamı yüklenirse, o doğa kavramının Tanrı'ya atfedilmesinde hiçbir sakınca olamaz çünkü bu anlamdaki bir doğa, herhangi bir kısıtlama içermez.² Hattâ düşünürü göre bu anlamdaki bir tabiatın Tanrı'ya atfedilmesini inkâr etmek, Tanrı'nın varlığını iptal etmek olur.³ Bu yüzden Tanrı'nın mutlaklığını, sonsuzluğunu ve koşulsuzluğunu, Tanrı'nın hiçbir sıfatı veya niteliği yokmuş gibi anlama yanlışından uzak durmalı ve Tanrı'nın yalnızca, bütün sonlu varlığın kendine yeten kaynağı ve sebebi olmak anlamında sonsuz ve mutlak olduğunu kabul etmeliyiz.⁴ Bowne'a göre Tanrı'dan Mutlak ve Sonsuz olarak söz etmek sadece, Tanrı'nın kendisinden başka hiçbir varlık tarafından sınırlandırılmayacağı ve diğer tüm varlıkların Tanrı'ya bağlı olup, varlık sebeplerinin Tanrı olduğu anlamına gelir.⁵ Bu sebeple Bowne'un felsefesinde, Tanrı'nın doğası ile mutlaklığı ve sonsuz kudreti arasında bir uyumsuzluk ve çatışma olması ve dolayısıyla Tanrısal doğa kavramının Tanrı'nın kudretini kısıtlaması söz konusu değildir.

Tanrı'nın Kudret Sıfatı incelenirken ele alınması gereken diğer bir önemli felsefi problem, Tanrısal Kudret'in taalluku problemidir. Bu problem ele alınırken, sonsuz kudretteki “herşeye güç yetirebilme” anlamında yer alan “herşey” ifadesinin kapsamı konusunda ihtilafa düşülmüş ve Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olan şeyleri bile yapıp yapamayacağı veya Tanrı'nın, doğasının kendisine yapma izni verdiği her şeyi yapıp yapamayacağı sorgulanmıştır.⁶ “Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olan şeyleri yapıp yapamayacağı” problemine, “Tanrı iki kere ikiyi 5 yapabilir mi?” ya da “Tanrı, kendisinin bile kımıldatamayacağı kadar büyük bir taşı yaratabilir mi?” tarzında sorular sorularak dikkat çekilir. Böylece, Tanrısal kudret ile mantıksal düzen arasındaki ilişki problemine temas edilir. Bu tür sorular vasıtasıyla, Tanrısal kudretin, mantığın bile Tanrı'nın kararına tâbî olduğu anlamına gelip gelmediği ya da Tanrı'nın sonsuz kudretinin, Tanrı'nın gerçekten sonsuz kudret sahibi olamayacağı şekilde mantık tarafından kısıtlanıp kısıtlanmayacağı sorgulanır.⁷

¹ Bowne, *Theism*, s. 194.

² Bowne, a.g.e., s. 195.

³ Bowne, a.g.e., s. 196.

⁴ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 93.

⁵ Bowne, *Theism* (New York: American Book Company, 1902), ss. 60-61, 164; Burrow, “Borden Parker Bowne's Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, s. 382.

⁶ Harvey, Van A.; *A Handbook Of Theological Terms*, yay. The Macmillan Company, New York, USA, 1964, ss. 166-167.

⁷ Gonzalez, *Essential Theological Terms*, s. 122.

Bowne'un anlayışına göre kudret sıfatının taalluku konusunda reddedilmesi gereken iki eğilim vardır. Bunlardan birisi, Tanrı'nın, yapılabilir olanı, "kendi başına var olan", ezeli ve aşılabilen bazı zorunluluklarla kısıtlanmış olarak yapmaya muktedir olduğu görüşüdür. Düşünür, bu görüşü, Tanrı'nın savunulamaz bir boyun eğişini gerektirdiği ve bu nedenle dinî hissiyatı da kuramsal düşünmeyi de tatmin etmekten uzak olduğu gerekçesiyle reddeder. Filozofa göre bu görüşün tam aksi istikamette yer alan diğer eğilim ise, Tanrı'yı bütün sınırların üzerine çıkarıp her şeyi yapmaya muktedir kılan ve Tanrı'nın mümkün kadar imkânsız yapmaya da gücünün yeteceğini savunan görüştür. Düşünür, bu görüşü de aşırı bularak deli saçması olarak nitelendirir ve reddeder.¹

Bowne'un bakış açısına göre, ister Tanrı'nın sonsuz ve mutlak olduğunu savunsun, ister sınırlı Tanrı anlayışını savunsun, tüm teistler Tanrı'nın kudretinin mümkünâta taalluk ettiği konusunda hemfikirdir. Bu yüzden, sınırlı Tanrı anlayışını savunan teistler, Bowne'un Tanrısal Kudret'in taalluku konusunda reddedilmesi gerektiğini savunduğu ilk görüş olan, Tanrı'nın kudretinin, Tanrı tarafından ihlal edilmesi mümkün olmayan ezeli ve kendileri sayesinde doğru ile yanlış, tutarlı ile tutarsız, mümkün ile imkânsız ayrımlarının var olduğu akılsal bazı ilkeler ve zorunluluklarca sınırlandırıldığı fikrini savunurlar.² Bowne'un haleflerinden ve sınırlı Tanrı öğretisini benimseyen bir düşünür olan Brightman'a göre de, sınırlı Tanrı anlayışını savunan teistlerin ortak özelliği; Tanrı'nın bizzat kendi iradesinin önünde bir engel olarak hazır bulunduğu bir şeylerin mevcudiyeti konusunda hemfikir olmalarıdır. Sınırlı Tanrı tasavvurunu benimseyenlere göre Tanrı'nın iradesini kısıtlayan bu engeller, Tanrı tarafından yaratılmamıştır yani Tanrı'nın özgür iradesiyle kendi kendisine uyguladığı bir sınırlamanın neticesi değildir.³

Bowne'a göre Tanrı'nın kudretinin, Tanrı tarafından ihlal edilmesi mümkün olmayan ezeli ilkeler ve zorunluluklarca sınırlandırıldığı görüşünü benimseyenler ve reddedenler arasında, akılsal ya da ezeli-ebedi hakikatler adıyla anılan ve Tanrı'dan bağımsız bu tür zorunlulukların var olup olmadığını, eğer bu tür zorunluluklar varsa onlarla Tanrı'nın ne tür bir ilişkisinin olduğunu sorgulayan⁴ ve "acaba Tanrı, ezeli ilkeler ve gereklilikler tarafından belirlenir mi yoksa onlara üstün müdür?" sorusunun cevabını arayan bir tartışma cereyan eder.⁵ Bowne, öncelikle bu tartışmayı çözüme kavuşturmaya çalışır.

¹ Bowne, *Theism*, s. 190, *Philosophy Of Theism*, s. 160.

² Bowne, *Theism*, s. 191.

³ Brightman, *A Philosophy of Religion*, s. 314.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 191.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 191, *Philosophy Of Theism*, s. 160.

Bowne'un bakış açısına göre "acaba Tanrı, ezeli ilkeler ve gereklilikler tarafından belirlenir mi yoksa onlara üstün müdür?" sorusuna "Evet, Tanrı, ezeli ilkeler ve gereklilikler tarafından belirlenir" cevabını vermek de "Hayır, Tanrı ezeli ilkelere ve gerekliliklere üstündür" yanıtını vermek de aynı derecede anlamsızdır. Zira düşünür, yukarıda zikrettiğimiz sorular çerçevesinde ilerleyen tartışmayı ele alırken öncelikle Tanrı'dan bağımsız olarak var olduğu varsayılan ezeli ilkeler, zorunluluklar ve mantıksal ya da akılsal ilkeler türünden kavramları ve bunlar üzerine inşa edilen öğreti ve anlayışları reddeder. Bu tutumunun sebebi, Bowne'un benimsediği monoteist Tanrı tasavvurunun, birden çok temel varlık bulunduğunu öne süren herhangi bir anlayışla bağdaşmamasıdır. Bu nedenle Bowne, hakikatin ve zorunluluğun Tanrı'ya bağlı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunur. Düşünüre göre eğer hakikatin Tanrı'dan bağımsız olarak varlığını sürdüren bir alan olduğunu farzederek, kendisiyle Tanrı arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğunu varsaymadığımız sürece, o hakikat alanıyla Tanrı arasında bir irtibat kuramayız. Ancak bu etkileşim, hakikati bir şey haline getirir ve karşılıklı etkileşimlerini sağlamak için hem hakikatten hem de Tanrı'dan daha derin başka bir varlığın varsayılmasını zorunlu kılar.¹ Bu yüzden Tanrı'dan ayrı olarak bir hakikat alanının olmadığını kabul etmeli ve hakikatin ve doğruluk gibi ahlaksal ilkelerin temelini bizzat Tanrı'da aramalıyız.²

Bowne'un anlayışına göre yalnızca ahlâkî ilkelerin değil, kendileri sayesinde doğru ile yanlış, tutarlı ile tutarsız, mümkün ile imkânsız ayrımlarının var olduğu tüm mantıksal ilkelerin temelini de Tanrı'da aramalıyız. Düşünüre göre mantıksal ilkelerin kaynağını Tanrı'da aramayanların bu yanlış düşmelerinin sebebi; onların, mantıksal ilkelerin spesifik olayları önceleyip belirlemesine bakarak, o ilkelerin genel olarak gerçeklikten önce ya da bağımsız olarak yer aldıklarını zannetmeleridir. Halbuki düşünüre göre mantıksal ilkeler, Tanrı tarafından oluşturulan evrendeki düzenin fiilî kanunlarıdır. Düşünmenin yasaları yani mantıkî prensiplerin varlığı evrendeki gerçekliğin varlığına, evrendeki gerçekliğin varlığı da temel gerçeklik olan Tanrı'nın varlığına bağlıdır.³ Dolayısıyla kendi kendine yeterli, her şeyi belirleyen bağımsız bir hakikat alanı kavramı, bütün kanaatleriyle birlikte iptal edilmelidir. Hakikat ve erdem, Tanrı'dan bağımsız değildir, Tanrı'da temellenmiştir ve Tanrı'ya bağımlıdır.⁴

¹ Bowne, *Theism*, s. 191; *Philosophy Of Theism*, ss. 160-161.

² Bowne, *Theism*, s. 192.

³ Bowne, a.g.e., ss. 192-193; *Philosophy Of Theism*, s. 163.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 193; *Philosophy Of Theism*, ss. 163-164.

Düşünüre göre hakikatin ve faziletin Tanrı'ya bağımlı olması, iki farklı şekilde yorumlanabilir: birincisi, faziletin ve doğruluğun Tanrı'nın doğasında yerleşik yani ezeli olduğu başka bir deyişle erdemliliğin ve doğruluğun temelinin Tanrı'nın doğasında olduğu savunulabilir, ikincisi, erdemlerin Tanrısal iradenin bir yarattığı olduğu düşünülebilir. Tercihini birinci görüşten yana kullanan Bowne'a göre doğruluğun Tanrısal irade tarafından yaratıldığı görüşünü benimseyenler, Tanrı'nın yaratma ve diğer fiillerinin, bugün insanlar tarafından geçerli kabul edilen faziletin ve doğruluğun kesin sabit normlarıyla uyuşmasa bile doğru olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. Bowne, bu iddiaya bazı itirazlar yöneltir. Düşünüre göre bu görüşteki ilk yanlışlık, Tanrı'nın doğruluğu uygulama veya uygulamama ya da değiştirme konusunda keyfi olduğunu ifade etmesidir. Bu ifade de, doğruluğun Tanrısal iradeden bağımsız olarak var olduğu ve bu şekilde bir anlam taşıdığını varsayar. Bunun sonucu olarak Tanrı'nın doğruyu yanlış veya mümkünü imkânsız kılabileceğini varsayan bütün yargılar, doğruluğun da yanlışlığın da kıstasının Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak hüküm sürdüğünü ve Tanrı'nın yalnızca, nesnelere, kendi içinde sabit sınırlar arasında ileri geri nakletmesine izin verildiğini ima eder.¹

Bowne'un, erdemlerin Tanrısal iradenin bir yarattığı olduğu fikrine yönelttiği ikinci itiraza göre ise, Tanrı'nın doğruluğu ihlal etme konusunda hür olduğu iddiası tutarsızdır çünkü doğruluğun değiştirilmiş veya çığnenmiş olması için onun ilk önce doğruluk olarak var olması gerekir. Eğer ihlal edilen bir önerme kendi içerisinde doğru değilse, ihlal edilecek herhangi bir doğruluk da olmaz. Yanlış olan bir önerme yanlış yapılamaz çünkü zaten yanlıştır. Bunun için, doğruluğu Tanrısal iradenin yarattığı haline getirmek, ya büsbütün doğruluğu inkâr eder ya da bizzat kendi kendisiyle çelişmesi yüzünden ayakta duramaz, yıkılır. Filozofa göre bu görüşü savunanların amacı, asla doğruluğu inkâr etmek olmadığı, bilakis Tanrı'nın mutlak ve koşulsuz bağımsızlığını yüceltmeyi hedefledikleri halde, tutarsızlığa düşmekten kurtulamamışlardır.² Düşünür, söz konusu itirazlara ve Kudret Sifatını ele alırken ortaya koyduğu diğer gerekçelere dayanarak, Tanrı'nın erdemleri meydana getirdiği düşüncesini de erdemleri kendisinden bağımsız şeyler olarak tanıdığı tezini de reddeder. Düşünüre göre Tanrı, erdemlerin kaynağı ve temelidir, doğruluk Tanrı'nın düzeninin değişmez üslubu ve yöntemidir. Bu sebeple ahlâkî prensipler Tanrısal faaliyetin kanunlarıdır. Ahlaksal ve mantıksal ilkelerin Tanrısal doğanın ifadeleri, sonuçları ve anlatımları ya da Tanrısal faaliyetin temel kanunları olması aynı anlama

¹ Bowne, *Theism*, ss. 193-194; *Philosophy Of Theism*, s. 164.

² Bowne, *Theism*, s. 194; *Philosophy Of Theism*, ss. 164-165.

gelir.¹ Ahlâkî ve mantıkî kanunlar Tanrı'nın ne olduğunun başka bir deyişle mahiyetinin ifadeleridir.²

Burada, bu konu başlığı altında daha önce değinmiş olduğumuz, “Tanrısal doğa ile Tanrısal irade kavramları arasında bir çelişki ve uyumsuzluk bulunup bulunmadığı” problemini andıran ve hatırlatan bir sorunla karşılaşmaktayız. Söz konusu problem, Bowne’un felsefesinde Tanrı’nın doğasının kesin kanunları anlamına gelen Tanrı’nın zorunlulukları ile Tanrı’nın hür iradesinin bağdaşıp bağdaşmadığını sorgulayan bir problemdir. Bu problemi ifade etmek için, “Acaba Tanrı’nın doğasında yerleşik olan ahlâkî ve mantıkî yasalar Tanrı’nın özgürlüğünü kısıtlar mı? “Eğer böyle bir kısıtlama varsa Tanrı’nın bizzat kendisi tarafından sınırlandırıldığı düşünülebilir mi?” “Tanrı’nın hem özgür hem de zorunlulukları olan bir varlık olması mümkün müdür?” soruları sorulur.

Bowne’un düşünsel gelişimi incelendiğinde, Tanrı’nın doğasının kanunları ya da ifadeleri olarak nitelendirdiği ahlâkî ve mantıksal ilkelerin Tanrı’nın hürriyetini, iradesini ve kudretini sınırlandırıp sınırlandırmadığı, Tanrı’nın kendi kendisini kısıtlayıp kısıtlamadığı sorularına farklı cevaplar verdiği görülür. Düşünür, akademik kariyerinin ilk döneminde Tanrı’nın tabiatının anlatımları olarak nitelediği ahlâkî prensiplerin Tanrı’nın kudretini sınırlandırdığını söylerken, akademik kariyerinin ikinci döneminde bu söylemi terkederek, o prensiplere kesinlikle bir sınırlama olarak bakılmaması gerektiğini savunmaya başlar. Düşünür, felsefi kariyerinin ilk devresinde yazmış olduğu *Studies In Theism* adlı eserinde Tanrı’nın ahlâkî ilkeleri tersyüz edemeyeceğini, onların zorunlu, kayıtsız şartsız ve değiştirilemez olgular olduğunu, bu yüzden Tanrı’nın bizzat kendisi tarafından sınırlandırıldığını ileri sürer.³ Bu kanaatleri, düşünürün, felsefi gelişiminin ilk döneminde, ahlâkî prensipleri Tanrısal doğanın içinde yer alan dâhilî sınırlamalar olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁴ Filozof, felsefi kariyerinin olgunluk döneminde ise, “Tanrı’nın mümkün kadar imkânsız da yapmaya gücünün yeteceği” görüşünü deli saçması olarak nitelendirip reddetmeye devam etmekle birlikte,⁵ artık gençlik dönemindeki anlayışından farklı olarak, Tanrısal doğanın kanunları olan ahlâkî ilkelerin bir sınırlama zannedilmemesi gerektiğini savunmaya başlar. Örneğin bu dönemde yazdığı *Philosophy Of Theism* ve *Theism* adlı eserlerinde Tanrısal doğanın kanunlarının, Tanrısal doğanın dışında bir şey de olmadıklarını, Tanrısal doğanın

¹ Bowne, *Theism*, s. 194; *Philosophy Of Theism*, s. 165, *Studies In Theism*, s. 352.

² Bowne, *Theism*, s. 196.

³ Bowne, *Studies In Theism*, s. 352.

⁴ Bkz. Burrow, “Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, s. 395.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 190, *Philosophy Of Theism*, s. 160.

içinde bir şey de olmadıklarını, onların haricî bir boyunduruk olarak da dâhilî bir sınırlama olarak da anlaşılmasını gerektiğini ifade eder.¹ Düşünürü göre Tanrısal doğanın yasaları Tanrı'yı yönetmezler, sadece Tanrı'nın tabiatının ne olduğunu açıklarlar. Kanun yalnızca Tanrı'nın ne olduğunun ya da Tanrı'nın ilerlediği yolun bir ifadesidir. Bowne, bu kesin kanunlara sınırlama gözüyle bakmayı, mutlak bir varlık olan Tanrı'nın gerçekliğini iptal edeceği gerekçesiyle kesin olarak reddeder.² Görüldüğü gibi düşünür bu dönemde, Tanrı'nın doğasının zorunlulukları ve ifadeleri olduğunu düşündüğü ahlâkî ve mantıkî yasaların Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlamadığı görüşündedir.

Bowne'un, felsefesinin tekâmül ettiği olgunluk döneminde benimsediği bu görüşleri onu, "Tanrı'nın hem özgür hem de zorunlulukları olan bir varlık olması mümkün müdür?" sorusuna da olumlu cevap vermeye sevkeder. Nitekim düşünürü göre, Tanrı'nın zorunlulukları ile hürriyeti arasında bir tezat söz konusu değildir, Tanrı hem özgür hem de zorunlulukları olan bir varlıktır. Zorunluluk ve hür irade Tanrı'da birleşmiş durumdadır. Tanrı'da hem özgürlüğün hem de zorunluluğun var olması bir tezat olarak algılanamaz çünkü zorunluluk ve hürriyet karşılıklı olarak birbirini dışlayan varlıksal belirlemeler değildir, onlar sadece insan zihninde biçimsel olarak birbirine ters düşen düşüncelerdir. Zorunluluk da özgürlük de, kişilikli varlığın zıt yönlerinden elde edilen soyutlamalardır. Akıl sahibi bir varlık olan Tanrı, doğası itibarıyla hem istikrar sahibi bir varlıktır hem de hür bir varlıktır.³ Dolayısıyla Bowne'a göre Tanrı hem özgür hem de zorunlulukları olan bir varlıktır.

Bowne'a göre Tanrı'nın doğası, zorunluluğun ve tekdüzeliğin yanısıra hürriyete de imkân tanıdığı için Tanrı, kendi kendisinin sebebidir. Tanrı'nın kendi kendisinin sebebi olması; Tanrı'nın zorunluluklarının varlığının Tanrısal İrade'ye bağlı olup, Tanrısal İrade'nin Tanrı'nın zorunluluklarına geçerlilik ve gerçeklik kazandırması anlamına gelir. Tanrı, sürekli, kendisini akılsal ve mutlak ruh olarak oluşturur ve belirler. Tanrı, sonsuza kadar kendisini, doğasının ifadesi olan akla uygun ve ezeli-ebedî ilkelere göre belirleyen mutlak irade veya mutlak faildir.⁴ Tanrı, mutlak irade ve mutlak fail olduğu için kendisinin ötesinde başka herhangi bir varlık tarafından belirlenemez; aksine her hâlükârda kendi doğası tarafından belirlenir.⁵ Ancak Bowne'un felsefesinde "Tanrı'nın kendi kendisini belirlediği" yargısı kesinlikle, Tanrı'nın kendi kendisini değiştirdiği veya değiştirebileceği anlamına gelmez. Nitekim düşünür,

¹ Bowne, *Theism*, s. 195; ayrıca bkz. Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, s. 394.

² Bowne, *Theism*, ss. 195-196.

³ Bowne, a.g.e., ss. 197-198; *Philosophy Of Theism*, ss. 169-170.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 197-198; *Philosophy Of Theism*, ss. 169-170.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 182.

Tanrı'nın mutlak iradesinin, Tanrısal doğanın yapısını meydana getirmediği ya da değiştirmediyini fakat sadece gerçekleştirdiyini yani Tanrı'nın mutlak iradesinin, Tanrısal doğanın varlığını sürdürmesini sağladığını savunur. Ona göre mutlak irade, Tanrı'nın zorunluluklarına geçerlilik ve gerçeklik kazandırmak amacıyla hep vardır, mutlak irade olmasaydı Tanrı'nın zorunlulukları güçsüz kalırdı. Mutlak irade, Tanrı'nın varlığının sonsuza dek Tanrısal iradeye dayanmasını sağlar.¹

Bowne'un, Tanrısal tabiatın kanunlarının Tanrı üzerinde bir sınırlama olarak kabul edilip edilemeyeceğiyle ilgili olarak felsefî kariyerinin ilk ve ikinci döneminde ortaya koyduğu görüşlerden, düşünürün, hem felsefesinin ilk döneminde hem de ikinci döneminde, temel ahlâkî ve mantıkî kanunların Tanrı'nın mahiyetinin ifadeleri olduğunu ve Tanrı'nın, o kanunlara aykırı imkânsız bir fiili yapmasının söz konusu olmadığını düşündüğü, ancak ikinci dönemde ilk dönemden farklı olarak; Tanrı'nın bizzat kendisi tarafından kısıtlandığı görüşünü terkedip, Tanrısal doğanın yasalarına yani zorunluluklarına, Tanrı'nın kudretini ve hürriyetini kısıtlar gözüyle bakılamayacağını savunduğu anlaşılmaktadır. Bizim düşüncemize göre bu durum; düşünürün, felsefî tekâmülüne paralel olarak, olgunluk döneminde gençlik dönemine nazaran Tanrı hakkında daha tenzihî bir dil kullanmayı tercih etmeye başladığını göstermektedir. Eğer derinlemesine düşünülürse, Bowne'un gençlik döneminde savunduğu "Tanrı'nın ahlâkî ilkeleri tersyüz edemeyeceği bu yüzden Tanrı'nın bizzat kendisi tarafından sınırlandırıldığı"² görüşüyle, olgunluk döneminde savunduğu "Tanrı'nın doğasının ahlâkî ve mantıkî kanunlarının ya da ezeli zorunluluklarının, Tanrı'nın Kudretini sınırlandırmadığı"³ görüşünün telif edilip ortak bir noktada buluşturulması mümkündür. Kanaatimizce bu iki görüş arasındaki farklılık, özsel değil, biçimseldir. Bowne, hem gençlik döneminde hem de olgunluk çağında, Tanrı'nın ahlâkî ilkelere ters hareket etmesinin, adaletsizlik yapmasının, yalan söylemesinin söz konusu olmadığı düşüncesinde olmakla birlikte, gençlik döneminde Tanrı'nın doğasının ifadeleri olduğunu düşündüğü ahlâkî kanunları, Tanrı tarafından tersyüz edilemeyecek ilkeler ve Tanrı'nın kendi kendisini sınırlandırması olarak nitelendirmekte, olgunluk döneminde ise bu nitelemeden vazgeçmektedir. Bu da, düşünürün mezkur görüşleri arasındaki farklılığın, temel bir kanaat farklılığı olmayıp bir tür dil ve üslup farkı olduğunu ve Bowne'un olgunluk döneminde Tanrı hakkında daha tenzihî bir dil kullanmaya başladığını düşünmemize yol açmaktadır.

¹ Bowne, *Theism*, s. 290.

² Bowne, *Studies In Theism*, s. 352.

³ Bowne, *Theism*, ss. 195-196.

Bowne'un zikrettiğimiz görüşleri incelendiğinde anlaşılın ikinci husus ise; Bowne'un, Tanrı hakkındaki bütün kısıtlılığı bizzat Tanrı'nın kendi kendisine uyguladığı bir kısıtlılık olarak değerlendirdiğini düşünen araştırmacıların bu tesbitinin,¹ düşünürün felsefî kariyerinin erken dönemi göz önüne alındığında doğru olduğu, ancak felsefî kariyerinin olgunluk dönemi dikkate alınırca söz konusu iddiayı doğrulamanın mümkün gözükmediğidir. Üçüncüsü, Bowne'un Tanrı'nın Kudret sıfatı hakkında ortaya koyduğu bazı görüşlerinden hareketle, sınırlı Tanrı anlayışını savunduğunu öne sürmek yanlış bir değerlendirme olacaktır.² Şayet, Tanrı'nın doğasının kanunlarının, ilkelerinin ve sıfatlarının olduğunu söylemek, sınırlı Tanrı anlayışını savunmak anlamına geliyorsa, o zaman felsefe tarihindeki bütün teistleri sınırlı Tanrı olarak nitelendirmek gerekecektir. Çünkü her teist, adına ister kanun, ister sıfat, ister prensip diyelim bazı özellikleri Tanrı'ya atfetmiştir. Tanrı hakkında konuşmak ve düşünmek için bu şarttır.

Tanrısal Kudretin taalluku konusunu ele alırken Tanrı'nın Kudretinin sınırı problemine temas eden filozoflardan Aquinolu Thomas (1225-1274), eğer *omnipotence* kavramındaki *omni* yani "her şey" sadece "gerçekten mümkün olan şey" anlamında anlaşılırsa Tanrı'nın her şeyi yapabileceğini savunur. Ona göre Tanrı, söylenebilecek her şeyi yapabilme kabiliyetinde değildir. Tanrı'nın, doğası itibariyle imkânsız olan şeylere ilişkin bir iradesi olamaz çünkü gerçekleşmesi asla mümkün olmayan imkânsızlar vardır. Meselâ Tanrı, şiddet ve zorbalıktan acı çekemez, pişmanlık duyamaz, zıtları aynı öznedey aynı anda ve aynı bakımdan var kılamaz, geçmişiy yaşanmamış kılamaz ya da başka bir Tanrı yaratamaz. Tüm bu ifadeler kendi kendisiyle çelişmektedir. Bu yüzden sonsuz kudretin ne anlama geldiği sorusunun cevabı, mükemmel bir güç türünden bahsettiğimizde neyi kastedtiğimizin bilinmesine bağlıdır.³ Brightman, Bowne'un, "Tanrı'nın imkânsızı değil yalnızca mümkünü yani yapılabilir olanı yapabileceğini"⁴ söylerken, Aquinolu Thomas'ın bu görüşlerinden etkilendiği kanaatindedir. Brightman'ın yorumuna göre Bowne, söz konusu görüşüyle Thomas'ı Amerikalılaştırmıştır.⁵ Ancak olgunluk döneminde benimsediği yaklaşım itibariyle Bowne, Thomas'a kıyasla Tanrı hakkında daha tenzihî bir dil kullanmıştır. Biraz önce belirttiğimiz gibi o, bu dönemki anlayışı gereği, Tanrı'nın sadece mümkünü yani yapılabilir olanı yapabilmesinin, Tanrı'nın sınırlandırılması anlamına gelmediği görüşündedir. Bu yüzden, Tanrı'ya eksiklik izafe etme

¹ Bkz. Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 710; ayrıca bkz. Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, s. 395.

² Bu tesbitimizle ilgili olarak ayrıca bkz. Burrow, *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, s. 290.

³ Harvey, *A Handbook Of Theological Terms*, s. 167; ayrıca bkz. Brightman, *A Philosophy of Religion*, s. 285.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 190, *Philosophy Of Theism*, s. 160.

⁵ Brightman, *A Philosophy of Religion*, s. 285.

anlamına geleceği endişesiyle, Thomas'ın yaptığı gibi “Tanrı, söylenebilecek her şeyi yapabilme kabiliyetinde değildir” şeklinde bir ifade kullanmaktan kaçınmıştır.

Tanrısal Kudretin taalluku ve Tanrısal Kudretin sınırı problemini ele alan bir kısım felsefeciler ise, Tanrısal Kudret hakkında Bowne'un felsefi kariyerinin olgunluk döneminde gösterdiğinden bile daha özenli ve dikkatli bir tutum sergileyerek, Bowne'a kıyasla Tanrı hakkında daha güçlü bir tenzihî dil kullanırlar. Bu nedenle, Aquinolu Thomas'ın dediği gibi “Tanrı, söylenebilecek her şeyi yapabilme kabiliyetinde değildir”, veya Bowne'un gençlik döneminde savunduğu gibi “Tanrı bizzat kendisi tarafından sınırlandırılır” tarzında ifadeler ve önermelere başvurmaktan kaçınırlar. Meselâ bu tarz yargılar oluşturmaktan sakınan felsefecilerden Mehmet Aydın, Tanrı'nın sınırlandırıldığını veya kabiliyetli olmadığını ima eden hükümler meydana getirmek yerine, Tanrı'nın kudretinin mantıken tutarsız ve imkânsız olan hususlara meselâ zıtların birleşmesine, intihara, kendisi gibi başka bir Tanrı yaratmaya taalluk etmeyeceğini, çünkü mantıken imkânsız olanı ortaya koymanın, bir kudret işi başka bir deyişle kudretin konusu olmadığını ileri sürer. İslâm kelamcılarında İbn-i Hazm'ın (M.S. 994-1064), Tanrı'nın intihar edip edemeyeceği, kendisi gibi başka bir Tanrı yaratıp yaratamayacağı ve zıtları birleştirip birleştiremeyeceği türünden soruları “deli sualleri” olarak nitelendirişine dikkat çeken Aydın'a göre Tanrı, kendi adâleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmaz, çünkü kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder. Tanrı, ilâhî tabiatına aykırı düşen şeyleri yapmaz. Yalan söyleyen bir varlık Tanrı olamaz. Başka bir deyişle bu fiil, Tanrı için bir iktidariyet meselesi değildir. Tam tersine yalan, zayıflığın en bariz işaretidir. Anthony Flew'in dediği gibi, anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesini getirmekle cümle anlam kazanmaz.¹

Bowne'un Tanrısal Kudret hakkında gençlik ve olgunluk döneminde ortaya koyduğu bazı görüşleri arasında az önce yaptığımız mukayeseye benzer bir karşılaştırmayı Thomas'ın görüşleri ile Mehmet Aydın tarafından ifade edilen görüşler arasında da yapmak mümkündür. Kanaatimizce, Thomas'ın Tanrı'nın Kudreti'nin taalluku ve kapsamı hakkında ileri sürdüğü fikirlerle Aydın'ın bu konuda öne sürdüğü düşünceler esas itibarıyla aynıdır. Farklılık, temelde aynı olan düşüncelerini ifade ediş biçimlerinden ve bu ifade ediş sırasında kullandıkları dil ve üsluptan kaynaklanmaktadır. Aslında hem Thomas hem de Aydın, Tanrı'nın kendisi gibi bir Tanrı veya kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratması ya da intihar etmesi gibi fiillerin Tanrı'nın doğası ve kudreti açısından söz konusu olmadığı

¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

konusunda hemfikirdirler. Örneğin Thomas'ın "Tanrı'nın, doğası itibariyle imkânsız olan şeylere ilişkin bir iradesi olamayacağı" görüşü, Aydın'ın "mantıken imkânsız olanı ortaya koymanın bir kudret işi olmadığı" görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Ancak Thomas, bu fikri ifade ederken bazen "Tanrı, söylenebilecek her şeyi yapabilme kabiliyetinde değildir" gibi önermelere başvurmakta, Aydın ise bu tarz yargılar oluşturmaktan kaçınmakta ve Tanrı'nın intihar edip edemeyeceği, başka bir Tanrı yaratıp yaratamayacağı türünden soruların, Tanrı açısından düşünülmesi imkânsız olan ve Tanrısal kudreti ilgilendirmeyen hayalî fiillerden söz ettiği için kendi içerisinde tutarsız ve cevaplamaya bile değmez sorular olduğunu savunmaktadır. Böylece, Thomas'a ve Thomas'a kıyasla daha özenli bir üslup kullandığını düşündüğümüz Bowne'a nazaran Tanrısal doğa ve kudret hakkında daha tenzihî bir dil kullanmaktadır.

Bowne'un, Thomas'ın ve Aydın'ın, az önce sözünü ettiğimiz mantıken tutarsız ve imkânsız olan hususlarla Tanrısal Kudret'in ilişkisi konusunda benimsedikleri görüşleri üzerinde bir değerlendirme yaptığımızda, Aydın'ın görüşlerinin diğerlerine göre daha makul ve kabul edilebilir olduğu düşüncesindeyiz. Daha önce izah ettiğimiz üzere Bowne, Tanrı'ya eksiklik atfetme sakıncasını bertaraf etmek amacıyla, olgunluk döneminde, Tanrı'nın kendi kendisini sınırlandırdığını öne süren görüşlerini terkedip, Tanrı'nın doğasının ifadeleri olan ahlâkî ve mantıkî kanunların sınırlama zannedilmemesi gerektiğini savunmakta, ancak bunun ötesine geçmeyerek söz konusu iddiasını destekleyici mahiyette tatmin edici bir açıklama yapmamaktadır. Aydın ise, Bowne'un yaptığı gibi, Tanrı'nın ifadeleri olan kanunların, Tanrısal zorunlulukların ya da bizim ifademizle Tanrısal sıfatların sınırlama olarak anlaşılması gerektiğini söylemekle yetinmeyerek, yukarıda ele aldığımız soruların içeriğini felsefî tutarlılık ilkesi açısından ele almakta ve probleme başarılı bir çözüm getirmektedir.

Aydın'ın bu çözümünü başarılı bulmamızın sebebi, onun "Tanrı, intihar edebilir mi?" "Tanrı, kendisi gibi başka bir Tanrı yaratabilir mi?" gibi sorularda gizli olan tuzağı farketmesi ve onu bertaraf etmesidir. Yukarıdaki soruları ortaya atan zihin yapısı, o soruların yapısını iyi tahlil edemeyen teistleri, adetâ bu soruya olumlu ya da olumsuz cevap verme ikilemine itmeye çalışmaktadır. Sözgelimi, yüzeysel düşünüldüğü takdirde "Tanrı intihar edebilir mi?" sorusuna "evet, intihar edebilir" cevabı verilirse Tanrı'nın ölümlü bir varlık olduğu iddia edilmiş olur ki bu Tanrı'nın ebedilik yani Bekâ sıfatının yok sayılması anlamına gelir. Böyle yetersiz ve noksan bir varlık da Tanrı olarak adlandırılmaz. Öte yandan, bu tür soruların ardında yer alan sözünü ettiğimiz düşünüş biçimi, "Tanrı, intihar

edebilir mi?” sorusuna “hayır, intihar edemez” diye cevap verildiği takdirde de, cevabı veren kişiyi Tanrı’nın kudretini sınırlandırmakla ve dolayısıyla da Tanrı’yı yine noksan bir varlık haline getirmekle itham edecektir. Thomas’ın görüşlerini ele alırken Thomas’a yönelttiğimiz eleştirinin sebebi budur. Thomas, “Tanrı’nın söylenebilecek her şeyi yapabilme kabiliyetinde olmadığını” söylerken, farkında olmadan, teizmin söz konusu ikileme düşmesini sağlama amacına hizmet etmektedir. Halbuki bu tür sorular dikkatlice incelendiğinde, Aydın’ın dediği gibi, onların iç tutarlılıktan yoksun oldukları, kendi içlerinde büyük çelişkiler barındırdıkları anlaşılacaktır. Sözgelimi, “Tanrı, intihar edebilir mi?” sorusu, Tanrı kavramı analiz edilip, Tanrı öznesi doğrudan doğruya yüklemdeki anlama işaret eden terimlerle yeniden yazıldığında şu şekli almaktadır: “Ölümsüz olan varlık intihar edebilir mi?” Açıkça görülmektedir ki soru, felsefi bir soru olarak nitelendirilemeyecek kadar bariz bir tutarsızlık ihtiva etmektedir. Bu nedenle bu tarz sualleri yanıtlamaya teşebbüs etmek hatalı bir davranış olacaktır. Kanaatimizce, Aydın’ın probleme getirdiği çözüm, teizmin, felsefi derinlikten yoksun yüzeysel düşünmenin ürünü olan böyle bir paradox karşısında sıkıntıya düşmesini engellemesi bakımından oldukça isabetli gözükmektedir.

Bowne’a göre, bilinçli ve akıllı bir ruhun bir işlevi olmanın haricinde iradenin bir anlamı olamaz. Bir kuvvetin irade olarak adlandırılabilmesi için, o kuvvetin sahibi olan varlığın bir kişi olması ve o kişinin gayeleri bilinçlice algılayıp, kendisini o gayelere göre bilinçli bir biçimde belirlemesi gerekir. Bu nitelikler eğer bir kuvvette bulunmazsa, geriye kör ve zorunlu kuvvet dışında irade olarak adlandırılmayı hak eden hiçbir şey kalmaz.¹

Brightman’a göre Bowne’un, bütün faaliyetlerin irâdî olduğunu savunurken öne sürdüğü Tanrısal irade kavramı, akıllı bir varlık tarafından yönetilmeyen kör bir irade değildir.²

B) DEĞİŞMEZLİK (UNCHANGABILITY)

Bowne’un Tanrı’ya atfettiği metafizik sıfatlardan bir diğeri, değişmezliktir. Bowne, Tanrı’nın değişmezlik sıfatının; hem Tanrı’nın kendi doğasında bizzat Tanrı’nın hür iradesiyle kendi kendisini belirlemesi ve düzenlemesi yoluyla gerçekleşen değişimi³, hem de evrendeki değişimi ortadan kaldıracak şekilde yorumlanmasına karşı çıkar. Ancak düşünür, Tanrı’nın değişmezliğinin Tanrısal doğadaki ve evrendeki değişim içerisinde eritilmemesi konusunda da

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, ss. 124-125; *Theism*, ss. 156-157.

² Brightman, “Personalism Including Personal Idealism”, *A History Of Philosophical Systems*, s. 341.

³ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 182, 245, *Studies In Theism*, s. 352.

hassastır. Bu hassasiyetleri sebebiyle, felsefî tefekkürün değişimdeki değişmeze ya da başka bir deyişle değişimde sabit ve değişimden üstün bir ilkeye ulaşması gerektiğini aksi takdirde iflasa sürükleneceğini savunur. Düşünürü göre değişimden üstün ve değişimde sabit, ebedî ve kendi kendisiyle özdeş olan bu ilke, Tanrısal kişilik kavramıdır. Nitekim evrenin değişmezliği, belirli bir işaret sürekli üretildiği zaman olduğu gibi tamamen biçimseldir; ve bu biçimsel değişmezlik sadece Tanrı'nın değişmeyen kişiliği sayesinde mümkündür. Tanrısal kişiliğin reddedildiği mekanik ve kişilikçi olmayan düzlemde, yeter-sebep kanununun etkisi altında kaldığı için düşünme asla değişmezi yakalayamaz, sadece geriye doğru sonsuz teselsül içinde bocalar durur. Gerek Tanrı'daki gerek âlemdeki değişim ve değişmezlik ikilemi, sadece Tanrı'nın hür kişiliği sayesinde ve Ona atıfta bulunularak çözülebilir.¹

Bowne'un felsefesinde, Tanrı'nın değişmezlik sıfatının kaynağının Tanrı'nın kişiliği olarak tesbit edilmesinin yanısıra, o sıfatın doğru bir şekilde tanımlanıp anlamlandırılması da önem arz etmektedir. Düşünürün bakış açısına göre değişmezlik sıfatı, Tanrı'nın doğasındaki değişimi yok edecek şekilde yorumlanırsa, yaşayan kişilikli Tanrı'yı kaybetme tehlikesi ortaya çıkabilir. Öte yandan bu sıfat, evrendeki değişimi yani hayatı ve hareketi kendisinden dışlayan katı bir sertlik anlamına gelecek şekilde yorumlanırsa, çokluk ve değişim dünyasının sebebini açıklamak mümkün olmaz. Düşünürü göre bu yanlış yorum, felsefî derinlikten uzak spontane düşünme biçiminden kaynaklanır. Bu düşünme tarzı, maddenin değişmez olduğunu, değişmenin faaliyetlerin ve özelliklerin arasında yer aldığını farzeder. Halbuki olaylarda ve faaliyetlerde meydana gelen her değişiklik için eşyanın kendi içinde ona karşılık gelen bir değişiklik kabul etmemiz gerekir. Yani şeyler arasındaki değişimler, şeylerdeki değişimlere dayanmalıdır.²

Bowne, bütün etkenler için doğru olan değişimin Tanrı için de doğru olduğunu öne sürerek, âlemde meydana gelen değişimlerin Tanrı'daki değişimlere bağlı olduğunu ima eder. Zira Tanrı, katı bir aynılığa ya da tekdüzeliğe sahip bir varlık olursa, gelişen kozmik hareketin hiçbir açıklamasını içermez ve hareket ile bilgideki hiçbir değişime imkân vermez. Bowne'un anlayışına göre bu sakıncayı önlemek için, Tanrı'nın değişmezliğinin; Tanrı'nın sabit tekdüzeliğinin ontolojik esnemezliği değil, Tanrı'nın tüm fiillerinin, hallerinin ve değişimlerinin kaynağı olan, onları yöneten ve onlar aracılığıyla varlığını sürdüren Tanrısal Doğa'nın istikrarı ve devamlılığı anlamına geldiğini kabul etmek gerekir.³ Tanrı'nın

¹ Bowne, *Theism*, ss. 177-179.

² Bowne, a.g.e., s. 177; *Philosophy Of Theism*, ss. 145-146.

³ Bowne, *Theism*, ss. 177-178; *Philosophy Of Theism*, ss. 146-147.

değişmezliği, mantıksal bir kategorinin esnemezliği değil fakat Tanrısal zekânın kendi kendisiyle özdeşliği ve kendi kendisine denkliğidir.¹

Bowne'a göre Tanrı'nın değişmezlik sıfatının metafizik anlamının yanı sıra, ahlâkî bir anlamı ve boyutu da bulunmaktadır. Tanrı'nın ahlâkî değişmezliği, Tanrı'nın amaçlarında ve faaliyetlerinde keyfiliğin, geçici heveslerin ve ahlâk dışılığın kesinlikle yer almaması ve Tanrısal etkinliğin ahlâkî istikrarı anlamına gelir. Değişmezlik sıfatının bu anlamı, metafizik alandan çok ahlâkî alanı ilgilendirir.²

Bowne'un Tanrı'nın değişmezlik sıfatı hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için şu tesbitlerde bulunmanın zorunlu olduğu kanaatindeyiz. İlk olarak, Bowne'un Tanrı'ya sadece değişimi atfedip Tanrı'nın değişmezliğini ya da sadece değişmezliği atfedip Tanrı'nın doğasında değişme olduğunu inkâr etmediğinin vurgulanması gerekmektedir. Düşünür, bir yandan, Tanrı'nın özgür iradesiyle kendi doğasını belirlediği ve düzenlediği görüşünü benimseyerek Tanrı'nın tabiatında değişim olabileceğini kabul ettiğini göstermekte,³ diğer yandan Tanrı'nın, tüm fiillerinin, hallerinin ve değişimlerinin kaynağı olan ve onları yöneten Tanrısal Doğa'nın istikrarı ve devamlılığı anlamına gelen bir değişmezliğe sahip olduğunu savunmaktadır. Bowne, Tanrısal doğa açısından bir ikilem gibi gözükken bu değişim ve değişmezlik problemini, Tanrı'nın iki ayrı doğası olduğunu öne sürerek değil, hem Tanrısal değişimin hem de Tanrısal değişmezliğin kaynağını aynı Tanrısal doğaya yani Tanrı'nın Akıl ve özgür iradesinden oluşan kişiliğine bağlayarak çözmeye çalışmaktadır. Böylece Tanrı'nın kendi doğasını belirleme özgürlüğüne bağladığı Tanrısal doğadaki değişimi, Tanrı'nın değişmezlik sıfatına aykırı görmeyip, aralarını Tanrısal kişilik kavramında uzlaştırmaya teşebbüs etmektedir. Bu tesbitimize binaen, bazı düşünürlerce yapılan, "Bowne'un Tanrı tasavvurunun esas itibariyle değişmez olduğu değerlendirilmesini"⁴, eğer bu hüküm, Bowne'un Tanrı'nın kendi doğasını özgürce belirlediği görüşünde olduğunu dikkate almadan oluşturulmuşsa, doğru bulmamaktayız. Ancak söz konusu yargı, Bowne'un felsefesinde Tanrı'nın, yaratılmış varlıklardan etkilenmediği anlamına geliyorsa doğru kabul edilmelidir.

İkincisi, Bowne'un felsefesinde, Tanrı'nın doğasındaki değişimin; Tanrı'nın tabiatında Tanrı'nın hür iradesini kısıtlayacak şekilde Tanrı'ya rağmen var olan ezeli ya da yapısal zorunluluklarca değil, Tanrı'nın özgür iradesiyle gerçekleşen değişim anlamına geldiğini⁵

¹ Bowne, *Theism*, s. 179.

² Bowne, *Theism*, s. 179; *Philosophy Of Theism*, s. 147.

³ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 182, 245, *Studies In Theism*, s. 352.

⁴ Bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 74-75.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 190.

hatırdan çıkarmamız gerekmektedir. Bunun yanısıra Bowne, Tanrı'nın doğasında var olduğunu düşündüğü değişimlere kesinlikle gelişme, tekâmül etme, evrimleşme anlamını yüklememektedir. Tanrı'nın hür iradesiyle kendi doğasını belirlediği kanaatinde olduğu halde, Tanrı'nın doğasında zamansal ardışıklık bulunduğunu ve Tanrı'nın derece derece evrimleşerek mükemmelleştiğini reddetmesi,¹ bunun delilidir. Son olarak, Bowne'un anlayışına göre Tanrı'nın kendi doğasını belirlemesinin ve düzenlemesinin, kesinlikle Tanrı'nın âlemdeki ve insanlardaki değişimlerden etkilendiği, zamansal değişimlere tâbî olduğu anlamına gelmediğini², bilakis kâinattaki değişimlerin Tanrı'daki değişimlerden kaynaklandığını³ bilmemiz gerekir. Düşünün, Tanrı'nın her hâlükârda kendisinden başka bir varlık tarafından belirlenmediğini savunması,⁴ bu tesbitimizi doğrulamaktadır.

Bowne'un Tanrı'nın değişmezliği hakkındaki görüşleri, Tanrı'nın ezeliliği hakkında öne sürdüğü düşüncelerle yakından ilgilidir. Düşünün Tanrı'nın Ezeliliği hakkındaki görüşlerinin önemli ölçüde Değişmezlik sıfatı hakkındaki görüşlerinin devamı hattâ tamamlayıcısı niteliğinde olduğunu söylememiz mümkündür. Bu nedenle şimdi bu konuyu ele almayı uygun görmekteyiz.

C) EZELİLİK-EBEDİLİK (ETERNITY)

Bowne'un Tanrı'ya atfettiği diğer bir sıfat, Tanrı'nın ezelilik ve ebediliğini ya da başka bir deyişle başlangıçsızlık ve sonsuzluğunu ifade etmek üzere kullandığı “eternity” sıfatıdır. “Eternity”; başlangıcı olmama anlamına gelen ezeliliği, sonu olmayan süreklilik anlamına gelen ebediliği ve her ikisini birden ima eden sonsuzluğu ifade ettiği için, bu konuyu ele alırken söz konusu terimi karşılamak üzere bazen ezelilik ve ebedilik, bazen de ezelilik/sonsuzluk kelimelerini beraberce kullandık. Zamanla ilgili olan sonsuzluğun mekânsal sonsuzlukla karıştırılması ihtimaline binaen, sonsuzluk terimini tek başına kullanmadık.

Bowne'a göre, Tanrı'nın zamanla olan ilişkilerini ilgilendiren ezelilik/sonsuzluk sıfatına yüklenen çok çeşitli anlamlar vardır. Bunlardan birisi, Tanrı'nın, ontolojik bir gerçeklik olduğu düşünülen zamandaki ezelî-ebedî sürekliliğidir.⁵ Bu anlamı benimseyenler, zamanın; Tanrı'nın uzayı yer kaplayarak doldurduğu tasavvurunu çağrıştıracak şekilde, Tanrı'nın kendi sürekliliği

¹ Bowne, *Theism*, ss. 183-184; ayrıca bkz. Eucken, Introductory—Chapter I: “The Work Of Borden Parker Bowne”, s. 28.

² Bowne, *Theism*, ss. 183-186, ayrıca bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 74-75.

³ Bowne, *Theism*, ss. 177-178; ayrıca bkz. Kawaguchi, a.g.e., s. 93.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 182, *Philosophy Of Theism*, s. 151.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 181; *Philosophy Of Theism*, s. 150.

ile doldurduğu sınırsız bir form olarak varlığını sürdürdüğünü tasavvur etmişlerdir.¹ Düşünür, bu görüşe ilk olarak, zamanın, şartların kendisini değiştirdiği veya kendisinde değişimin meydana geldiği bağımsız bir gerçeklik olmadığını öne sürerek itiraz eder. Bunun yanısıra bu tasavvuru, Tanrı'nın zorunlu birliğini ihlal edip tüm varlığı imkânsız hale getireceği için sakıncalı bulur. Filozofa göre o sakınca, reel ve ezeli-ebedî zaman tasavvurunda, Tanrı'nın zamana üstün olup olmadığının belli olmamasından kaynaklanır; çünkü o tasarımda zamansal form, sanki varlığın gerçek ve zorunlu bir kanunuymuş gibi varlığını sürdürmektedir.²

Bowne'a göre, zamanın ezeli-ebedî gerçek bir form olarak varlığını sürdürdüğü inancının meydana getireceği sakıncalardan uzak durmak için, makul bir çözüm olarak, Tanrı'yı "kayıtsız şartsız" (unconditioned) olarak nitelendirip, bu nitelemeden hareketle O'nun zamansal ya da başka türlü bütün şartlara üstün olduğu sonucunu çıkarmaya teşebbüs edilebilir.³ Ancak bu yola tevessül edilirken ihtiyatın elden bırakılmaması ve söz konusu terime doğru bir anlam yüklenmeye çalışılması gerekmektedir. Bowne, kayıtsız şartsız varlık ifadesinden anlaşılacak doğru anlamın, bir varlığın diğer varlıklara bağlı ve tâbî olmaması olduğu kanaatindedir. Düşünüre göre Tanrı her hâlükârda kendisinin ötesindeki herhangi bir şey tarafından değil, kendi doğası tarafından belirlenir. Bu nedenle Tanrı'nın "kayıtsız şartsız" yani mutlak bir varlık olarak düşünülmesi gereklidir. Ancak koşulsuzluk Tanrı'ya atfedildikten sonra, Tanrı'nın kendi doğası tarafından belirlenmiş olmasının Tanrı'nın hayatında zamansal bir ardışıklık meydana getirip getirmediği konusunda bir tereddüt ortaya çıkar. Düşünüre göre bu tereddüdün giderilmesi, kayıtsız şartsız ifadesi hakkındaki yanlış anlamaları ortadan kaldırmak açısından lüzumludur.⁴

Filozof, Tanrı'nın kendi doğası tarafından belirlenmesinin Tanrısal hayatta zamansal bir ardışıklık meydana getireceğini savunmanın, bizi ciddî kuramsal güçlükler içerisinde bırakacağı görüşündedir. Düşünüre göre Tanrı'da zamansal bir silsilenin var olduğunu iddia etmek, bizi, ya Tanrı'nın bir gelişim kanununa tâbî olup, derece derece evrimleştiğini ya da Tanrı'da dâimâ O'nun kendi kendisine tam olarak hâkim olmasını engelleyen yapısal bir zorunluluk olduğunu savunmak zorunda bırakır. Her iki durumda da özgür ve ben-merkezci Tanrı'yı kısıtlayan bir zorunlulukla karşı karşıya kalırız.⁵ Bunun yanısıra, Tanrı'da zamansal ardışıklık bulunduğu iddiası, Tanrısal bilincin içine de zamansal ardışıklığı dahil etmeyi icap

¹ Bowne, *Theism*, s. 182; *Philosophy Of Theism*, ss. 150-151.

² Bowne, *Theism*, s. 182.

³ Bowne, *Theism*, ss. 182; *Philosophy Of Theism*, s. 151.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 182-183; *Philosophy Of Theism*, s. 151.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 183; *Philosophy Of Theism*, ss. 151-152.

ettirir ki bu durum, Tanrısal düşünmeyi yani Tanrısal bilinci ortadan kaldırır. Çünkü Tanrısal bilgiyi değişken ve zamana bağımlı hale getirir.¹ Bu kuramsal güçlüklerden uzak kalabilmek için Bowne, zamansal ardışıklığın Tanrısal doğaya değil, beşerî doğaya mahsus olduğunu ileri sürer. Düşünre göre bunu gözardı etmek bizi bir tür antropomorfizme sürükleyebilir. Halbuki zamanla ilişkimizde Tanrı'ya atfedilemeyecek belirli özellikler vardır. Meselâ Tanrı'dan farklı olarak biz insanlar yavaşça ilerleyen bir gelişim sürecine tâbiyiz. Kademeli olarak olgunlaşırız; yaşlanırız ve bu dünyayı terkederiz. Bu tür olaylar hep zamansal sınırlara ve şartlara bağımlı olduğumuzu gösterir.²

Bowne'un, Tanrısal hayatta zamansal bir silsilenin var olduğunu iddia etmenin, bizi, gelişip tekâmül ettiği için ilmi ile iradesi sınırlı ve dolayısıyla da antropomorfik ve mükemmellikten uzak bir Tanrı tasarımı ile başbaşa bırakacağı düşüncesine katılıyoruz. Ancak düşünürün, Tanrı'nın kendi doğası tarafından belirlenmesinin Tanrısal hayatta zamansal bir ardışıklık meydana getirmeyeceği görüşünü tutarsız buluyoruz. Aynı anda hem Tanrı'nın kendi hür iradesiyle kendi doğasını belirlediğini hem de bunun Tanrısal hayatta zamansal bir silsileye yol açmayacağını savunmak mantıksal bir çelişkidir. Çünkü Tanrı'nın kendi kendisini belirlemesi zorunlu olarak; Tanrı'nın zikredilen belirlemeden önce bir halde bulunup, o belirleme ile birlikte başka bir hale geçiş yapmasını yani değişmesini dolayısıyla da Tanrı'nın zatında ve yaşamında gelişme, evrimleşme anlamında değil fakat değişim silsilesi anlamında bir olaylar silsilesinin mevcut olmasını gerektirir ve bu olaylar silsilesi de Tanrı'nın zatında ve hayatında zamansal bir ardışıklık bulunduğu anlamına gelir. Bowne'un bu neticeyi arzulamadığına eminiz fakat onun "Tanrı'nın kendi doğasınca belirlendiği" görüşünden bu sonucu çıkarmaktayız. Nitekim Bowne da, bundan önceki değişmezlik sıfatı konusunu ele alırken ortaya koyduğumuz gibi, Tanrı'nın katı bir aynılığa ve tekdüzeliğe sahip bir varlık olmadığını ve değişimin Tanrı için de söz konusu olduğunu öne sürmektedir.³ Bowne'un, sözünü ettiğimiz çelişkiye düşmemek için, Tanrı'nın kendi doğasınca belirlendiği fikrini reddetmesi ve Tanrı'nın doğasında ve hayatında belirlenmenin ve dolayısıyla da değişimin kesinlikle bulunmadığını savunması gerekirdi.

Bowne, zamansal sınırlara ve şartlara bağımlı olmamızdan ve hayata dair tecrübe ettiğimiz bir takım olaylardan hareketle tecrübemizin zamansal bir forma sahip olduğu sonucuna varır. Bowne'a göre zamansal yargılarımız, tecrübemizdeki mevcut şartlarımıza tâbî

¹ Bowne, *Theism*, s. 183.

² Bowne, *Theism*, s. 184; *Philosophy Of Theism*, s. 152.

³ Bowne, *Theism*, ss. 177-178.

olup, o şartların değiştirilmesiyle kolayca değişecek kadar görecelidir. Sözelimi, gündüz ve gece, yaz ve kış, dinlenme ve çalışma, gençlik ve yaşlılık gibi periyodlar ortadan kaldırılmış olsa, zamansal ölçümlerimizin ve yargılarımızın da bir bölümü ortadan kalkmış olur. Ancak düşünürü göre zamansal ilişki, olayların değişmeyen ve mutlak bir niteliği olmayıp, bilakis beşerî bilincin kendi gücüne ve kapsamına göre izâfidir.¹ Zaman varlığın değil, sadece deneyimimizin formudur. Zamanla ilgili olarak sahip olduğumuz bu deneyim akıldan bağımsız değildir, hattâ zaman, bütünüyle sonlu şartlarımızla değişen beşerî bilinçteki bir bağıntıdır. Zamansal ilişki esas itibariyle, insânî öz-bilinçliliğin içinde ve insânî öz-bilinçliliğe göre bir ilişkidir.² Başka bir deyişle zaman, ontolojik bir gerçek değil, özbilinçli zekânın bir işlevidir³. Bu yüzden zamansal hükümlerimizdeki izâfilik yalnızca bizler için geçerli olup, asla Tanrı'ya aktarılamaz.⁴

Brightman, Bowne'un, "zaman ontolojik bir gerçek değil, esas itibariyle özbilinçli zekânın bir işlevidir"⁵ görüşünü, kendi iddiasına göre bizzat Bowne'un kendi temel ilkelerine dayanarak eleştiriye tâbî tutar: Brightman'a göre birincisi, kendi personalizmi esas alındığında Bowne'un zamanın ontolojik gerçekliğini kabul etmesi gerekir. Zira tüm personalistlere göre olduğu gibi Bowne'a göre de kişilik, evrenin en son doğasını anlamaya yarayan bir anahtardır ve bu nedenle, kişiliğin temel bir niteliği olmasından ötürü zamanın, tüm kişilikçiler için çok derin bir varlıksal önemi olmak zorundadır. Brightman'ın ikinci eleştirisi, Bowne'un zamanla mekânı yeterince birbirinden ayırmadığı iddiasıdır. Brightman'a göre her kişi, mekân formu altında hayatını ve tecrübelerini yaşar. Ancak yine her kişinin kendi formları içerisinde mekânsal olmayan deneyimleri de vardır. Ahlâkî bir yükümlülüğün veya amacı anlamının uzaydaki şeklinin, ölçüsünün ya da konumunun ne olduğunu sorduğumuzda, tecrübemizin çoğunun mekânsal olmayıp mekân düşüncelerinin tecrübemizle ilgisiz olduğunu görürüz. Fakat bütün kişisel deneyim belli bir zamanda meydana gelir ve belli bir zamana ya da tüm zamana atıfta bulunur. Zaman bu yüzden ister Tanrısal ister beşerî olsun, kişiliğin özüdür. Zaman, mekâna nisbetle etkisi daha fazla hissedilen bir metafizik kategoridir.⁶

Brightman'ın Bowne'a yönelttiği her iki eleştirinin ortak vurgusu; zamanın kişiliğin temel bir niteliği hattâ özü olduğu ve bu nedenle tüm kişilikçilerin ve bu arada Bowne'un,

¹ Bowne, *Theism*, s. 183.

² Bowne, a.g.e., ss. 183, 186.

³ Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 186.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 186.

⁵ Bkz. Munk, Arthur W.; *History And God: Clues To His Purpose*, yay. The Ronald Press Company, New York, USA, 1952; s. 85; Bowne, *Metaphysics*, 1898, s. 186.

⁶ Bkz. Munk, a.g.e., 85-86; bkz. Brightman, Edgar Sheffield, "Bowne: Eternalist or Temporalist", *The Personalist*, XXVIII, No. 3, editor: Flewelling, Ralph Tyler; yay. The School Of Philosophy, Summer, 1947, ss. 262-63.

kişiliği ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmelerinden ötürü zamanı da ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmek zorunda oldukları iddiasıdır. Brightman, bu iddiasından hareketle Bowne’u bizzat kendi ilkelerine dayanarak eleştirdiğini öne sürmektedir. Ancak kanaatimizce Brightman’ın Bowne’a yönelttiği tenkitlerde, felsefi açıdan ciddi denilebilecek bir hata bulunmaktadır. Herşeyden önce şunu vurgulamamız gerekmektedir ki Brightman’ın zannettiği gibi tüm kişilikçiler, kişiliği ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmelerinden ötürü zamanı da ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmek zorunda değildir. Çünkü zamanın kişiliğin özü ve esası olduğu fikri, tüm personalistlerce benimsenen bir sav değildir. Zamanın kişiliğin temel niteliği ya da özü olduğu görüşü Brightman gibi düşünen bir kısım kişilikçilerin düşüncesidir ve bu sebeple zamanı kişiliğin esası olarak görmeyen personalistlerin, kişiliği gerçek kabul etmeleri, zamanı da reel saymalarını icap ettirmez. Zamanı, kişiliğin temel niteliği veya özü saymayan Bowne’un da kişiliği ontolojik bir gerçek olarak kabul etmesi, zamanın ontolojik bir gerçeklik olduğu görüşünü benimsemesini gerektirmez. Bowne, eserlerinin hiçbir yerinde kişiliğin esasları ya da başka bir deyişle temel nitelikleri arasında zamanın yer aldığını söylememektedir. Tezimizin “Kişilikli Bir Varlık Olarak Tanrı” başlığında açıkladığımız üzere Bowne, kişiliğin temel esaslarının; bireysellik, kendini bilme ve kendi kendini yönetme olduğunu düşünmektedir.¹ Bowne’un kişiliğin esasları hakkındaki bu izahı, onun kişiliğin ontolojik gerçekliğini savunmasının, zamanın ontolojik gerçekliğini savunmasını icap ettirmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Şu halde Brightman, hiçbir sağlam temele ve delile dayanmadan, aslında kendi düşüncesi olan “zamanın kişiliğin temel bir niteliği olduğu” fikrini benimsemeyi tüm personalistler ve bu arada Bowne için bir zaruret haline getirmeye çabalamış olmaktadır. Bu davranışı nedeniyle Brightman, Bowne’u bizzat kendi ilkelerine dayanarak tenkit ettiğini iddia ederken kendi kendisiyle çelişmektedir çünkü Bowne’un ilkeleri esas alınır, Brightman’ın ileri sürdüğü neticeye ulaşmamız mümkün değildir.

Bowne’un felsefesinde, zaman kavramının ve zamansal bağıntıların yalnızca bizim açımızdan bağlayıcı olması nedeniyle, mutlak yani koşulsuz Tanrı zamana tâbî olamaz, bilakis zamandan münezze olmalıdır. Tanrı, ardarda gelen olay ve durumlarla gelişip olgunlaşması söz konusu olmayan, kendi üzerinde tam bir egemenliğe sahip olan ve daima olmak istediği şey olan varlıktır. Bu nedenle Tanrı’nın değişmez bir hayatı ve değişmez bir ilmi vardır.² Değişene dair Tanrısal bilgi değişmez olduğu için zamana dair Tanrısal bilgi de zamandan bağımsızdır. Bu yüzden Tanrısal bilinç, zamansız (*timeless*) yani zamandan bağımsız bir yapıya

¹ Bowne, *Theism*, s. 162.

² Bowne, a.g.e., s. 184; *Philosophy Of Theism*, ss. 152-153.

sahiptir.¹ Tanrısal bilincin bu yapısı nedeniyle Tanrı, hafızasız ve beklentisiz olup, kendisi ile ilgili olarak mutlak haz içerisindedir. Tanrı için yalnızca şimdiki zaman vardır; Onun şimdisi sonsuz/ezelî-ebedîdir ve adı da Ben Varım (I am)'dır. Bowne'a göre koşulsuz Tanrı, kendisini bilmesi ve kendisine hâkim olması yani otokontrolü konusunda zaman tarafından kayıt altına alınmamıştır. Tanrı, kendi içerisinde sadece ezeli ve ebediyyen devamlı değil; ayrıca zaman-dışı ya da zamanın şartlarının ve sınırlarının üstüne çıkan bir varlıktır. Bowne, Tanrı'nın, kendisini düşünen ve kendisiyle özdeş kişiliği içinde zamanın şartlarını ve sınırlarını aştığını savunur. Düşünürü göre, bu bakımdan Tanrı, mutlak bir kişidir.²

Bowne'a göre Tanrı, yalnızca kendi içerisinde mutlak ve zamansız değildir, evrenle ilişkileri bakımından da mutlak ve zamandan münezzehtir. Ancak düşünürü göre zamansal olmayan Tanrı'yı evren sürecinin kurucusu ve idarecisi olarak düşündüğümüzde de bazı şüphe ve tereddütler öne sürülmektedir. Düşünür bu itirazları şöyle özetler: "Tanrı'nın evrenle temasa geçmesi, Tanrı'yı zamanla yeni bir bağıntı içerisine taşıyor gibi görünmektedir. Evren süreci, gelişen, değişen bir süreçtir ve bundan dolayı esas itibariyle zamansaldır. Ayrıca âlemdeki süreçte var olan ardışıklık, onu gerçekleştiren Tanrısal iradede de ardışıklık bulunmasını gerektirir. Bunun sonucu olarak zamanın içindeki Tanrısal faaliyetin de özü itibariyle zamansal olması gerekir. Evrendeki düzene dair Tanrısal bilgi kendi olasılıkları içerisinde zaman dışı olabilir, fakat evrenin fiilî düzenindeki Tanrısal faillik ve bu düzenin bilgisi zamansal olmalıdır, çünkü düzen zamansaldır. Bir idealin değişmez bir Tanrısal bilgisi mümkündür; ancak değişen bir şeyin değişmez Tanrısal bilgisi bir çelişki olarak gözüktür. O halde değişmezlik ve zamandışılık, yalnızca, Tanrı'nın kendi kendisiyle olan ilişkisi bağlamında geçerlidir. Yani Tanrı'nın kendi zatı, amaçları ve imkânlar alanına dair ilmi, değişmez ve zaman dışıdır. Fakat fiilî evren ve yaratılmış varlıklar hakkındaki ilmi ise değişken ve zamansaldır."³

Bowne, evrendeki değişimlerin ve dolayısıyla zamansal ardışıklık ve bağıntıların ontolojik gerçekliklerini reddederek, şüpheli ve karanlık olarak nitelediği "evren sürecindeki zamansallığın Tanrı'nın iradesinde ve ilminde de zamansallık meydana getireceği" teziyle mücadele etmeye çalışır. Düşünürü göre Bilgi Felsefesi, Tanrısal ve beşerî bilincin değişime tâbî kılınp değişim içerisinde eritilmesine veya değişimlerin ontolojik gerçeklikler haline getirilip Tanrısal ve beşerî bilince taşınmasına izin vermez. Zira bilinç, değişimin kendi üzerine yansıtıldığı ve kendisi olmaksızın değişimin bir hiç olduğu sabit zemindir. Eğer evrendeki süreç

¹ Bowne, *Theism*, s. 183.

² Bowne, a.g.e., s. 184; *Philosophy Of Theism*, s. 153.

³ Bowne, *Theism*, ss. 184-185.

herhangi bir anlamda zamanda olmak zorundaysa, insanların zihinlerinde yer alması anlamında zamanın içinde olmalıdır. Evrenin zamansallığının, yalnızca beşerî bilinçte bir bağıntı olduğu için kendi başına hiçbir anlamı yoktur. Yani değişimin varlığı, kendisini algılayan bilincin varlığına bağlıdır. Bu görüşleri nedeniyle filozof, evrendeki değişimleri sözde gerçek değişimler olarak nitelendirir. Düşünüre göre kişilikçi teist idealizm öğretisi, bize, değişmez olan gerçekliklerin, kendi içlerinde özdeşlik sahibi olan Tanrısal ve beşerî zekâlardan ibaret olduğunu, geri kalan her şeyin soyut bir hayal olduğunu öğretir. Bowne böylece, yukarıda zikrettiğimiz “evren sürecindeki değişimlerin zamansallığı beraberinde getireceği, bu durumun da, Tanrı’nın ilminde, iradesinde ve faaliyetinde de değişimi dolayısıyla zamansallığı gerektireceği” tezini temelsiz hale getirdiğini düşünmektedir. Zira onun anlayışına göre, evrendeki değişimler gerçek değil hayal ya da başka bir deyişle kişilerin bilincinde yer alan kavramlar olunca, evrenin yaratıcısı ve idarecisi olan Tanrı’nın, o sözde değişimlerden etkilenmesi diye bir şey de söz konusu olamaz. Bu sebeple Tanrısal zekâ ve irade bütün zamansal sınırların ve koşulların ötesinde onların kaynağı olarak yer alır, fakat asla onların içerisinde yer almaz. Bu doğrultuda, bütün değişim değişmeze, değişmez de zaman-dışı olan Tanrı’ya dayandırılmalı ve zamansal ölçüler ile bağıntılar asla Tanrısal zekânın kendi içinde aranmayıp, Tanrısal düşünmenin oluşturduğu nesnel düzeninde yani Tanrısal zekânın işleri arasında yer almalıdır.¹ Kısacası, Bowne’un anlayışına göre zaman, sadece sonluluğumuzun gölgesi olup tüm varlığın üstün yasası değildir. Uzun zaman ve kısa zaman gibi kavramlar sadece bizim için geçerli olan izafî terimlerdir ve Ezelî olan Tanrı için hiçbir önemi ve bağlayıcılığı yoktur. Zaman, beşerî özbilinçlilikteki bir bağıntıdan ibaret olup, Tanrı açısından bizim için ifade ettiği gibi bir anlam ifade etmez.²

Bowne’un zaman anlayışı ve Tanrı’nın ezeliliği konusundaki görüşleri hakkında çalışmaları olan panenteist düşünürlerden Rufus Burrow’a göre Bowne, Tanrı-zaman ilişkisi ve değişim karşısında Tanrı’nın konumu problemini lâıyıkıyla çözememektedir.³ Burrow, Bowne’u, gerçek olanın değiştiğini, geliştiğini ve gerçeğin önemli bir parçası olarak Tanrı’nın da değişerek varlığını sürdürdüğünü kabul etmediği gerekçesiyle eleştirir. Burrow’a göre Bowne’un en büyük korkularından birisi, Tanrı’nın zamansal olduğunun kabul edilmesine bakarak bir kimsenin Tanrı’nın geliştiği ve evrim geçirdiği sonucuna varmasıdır. Bowne, böyle bir Tanrı’nın olabileceğinden daha az mükemmel ve bu yüzden daha az ibadet telkin edici

¹ Bowne, *Theism*, ss. 185-186.

² Bowne, *The Immanence Of God*, s. 14.

³ Burrow, “Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, s. 391.

olduğunu düşündüğü için, “evrimleşen, gelişen bir Tanrı anlayışının kendisini kuramsal düşünmeye emanet edemeyeceği” kararına varır.¹ Burrow’a göre Bowne bu görüşleriyle kendi deneysel yöntemini çiğnemektedir. Yeterli delil sunmadan dünyada ne değişiklik varsa yaratılmış kişiler için var olduğu, Tanrı için var olmadığı sonucuna varmaktadır. Yine Burrow’a göre Bowne, değişme ve gelişme dünyasını yaratan ve bizzat Bowne’un kendi iddiasının bir sonucu olarak bütün yaratmada içkin ve yaratmanın tümüyle ilgili olan değişmeyen bir Tanrı’nın nasıl olup da hem meydana gelen değişikliklerden hem de yaratılmış kişilerce yapılan tercihlerden etkilenmeden kaldığı sorusuna yeterli bir yanıt verememektedir. Eğer Tanrı zamanın içinde değilse, Tanrı’nın zaman ve değişimden nasıl etkilenebileceğini açıklamak zordur. Eğer Tanrı kutsal sevgi ise ve bu yüzden mükemmel biçimde sevmeye yetenekli ise, Tanrı bazı yollarla sevilen nesneden etkilenmeli ve o nesneye olumlu yollarla etki edebilmelidir.²

Burrow’un Bowne’a yönelttiği bu eleştirilerde vurgulamak istediğimiz ilk nokta, Burrow’un, Bowne’un Tanrı-zaman ilişkisi ve değişim karşısında Tanrı’nın konumu problemini lâıykıyla çözemediğini iddia ederken gözden kaçırdığı önemli bir husustur. Kanaatimizce söz konusu problemi lâıykıyla ve tam anlamıyla yalnızca Bowne değil hiçbir filozof ve doktrin çözemez, ortaya atılan çözüm önerileri bazı sorunları çözerken bazı sorunları çözememekte hattâ bazen yeni bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu tesbitimizin Burrow’un panenteist doktrini için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu durumun sebepleri, Tanrı’nın deney ve gözlem vasıtalarımızla algılayıp ölçebileceğimiz bir varlık olmaması ve diğer pek çok metafizik problemde olduğu gibi, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda da aklımızın sonsuz bir idrak gücüne sahip olmamasıdır.

İkinci itirazımız, Burrow’un Bowne’u, Tanrı’nın zamansal olmasının Onun evrimleştiği ve geliştiği anlamına geleceği korkusunu taşıması nedeniyle eleştirmesidir. Bu endişesinde Bowne’u haklı bulduğumuzu ifade etmek istiyoruz. Zira “değişme” tabiri antropomorfik yanı ağır basan bir terimdir. Beşerî doğamıza mahsus değişimlerin arka planında bilgisizliğimiz, güçsüzlüğümüz, imkân ve kabiliyetlerimizin sınırlılığının yer aldığını göz önüne aldığımızda, bu tür değişimlerin Tanrı’ya ve Onun doğasına atfedilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz.³ Tanrı’nın gelişmesinin, evrimleşmesinin ve doğasında değişim meydana gelmesinin eksiklik ve yetersizlik anlamına geleceğini düşünüyoruz. Bu nedenle “evrimleşen, gelişen bir Tanrı

¹ Bowne, *Theism*, s. 212, 183, 184.

² Burrow, “Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, ss. 391- 392.

³ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 160-161.

anlayışının kendisini kuramsal düşünmeye emanet edemeyeceği” görüşünü savunan Bowne’la bu konuda hemfikir bulunmaktayız.¹

Dikkatimizi çeken üçüncü husus, Burrow’un, Bowne’u, yeterli delil sunmadan dünyada ne değişiklik varsa yaratılmış kişiler için geçerli olduğu, Tanrı için geçerli olmadığı sonucuna vardığı için eleştirmesidir. Ancak bu eleştiri kolaylıkla Burrow ve Burrow gibi düşünen panenteistlere de yöneltilebilir. Örneğin Burrow ve diğer panenteistler, evrende gerçekleşen değişimlerin, Tanrı’nın tabiatında kendilerine karşılık gelen bir takım değişimler gerçekleştirdiğini ispat etme imkânına sahip midir? sorusu sorulduğunda verilebilecek bir cevaplarının olduğunu sanmıyoruz. Bu çerçevede, Bowne’u yeterli delil sunmadan değişimi Tanrı’nın doğasından uzak tuttuğu için bizzat kendi deneysel yöntemini çiğnemekle itham eden Burrow, evrendeki değişimlerin Tanrısal fiillerde değil fakat Tanrısal doğada değişim meydana getirdiğini iddia ederken yeterli delil sunabiliyor mu? Bu konuda elinde deney, gözlem sonucu, bilgi ve belge var mıdır? Daha da önemlisi bu yeterli delil sözü tam olarak ne anlama geliyor? Kim için ve ne ölçüde delili yeterli sayacağız? gibi soruların tatmin edici cevaplarını Burrow’un yukarıdaki itirazlarında ve o itirazlara kaynaklık eden makalesinde bulamamaktayız. Bizim görüşümüze göre Tanrı-zaman ilişkisi konusunda iddialı ve kendinden emin bir yaklaşım sergileyen Burrow gibi panenteist düşünürler, deneysel yöntem aykırı davranmakla suçladıkları Bowne gibi teist filozoflara benzer şekilde bazen deneyden bağımsız bir akıl yürütme faaliyetine girişmektedirler ki bu davranışlarıyla eleştirdikleri şeyi yaptıkları için kendileriyle çelişmektedirler.

Burrow’un başka bir iddiasına göre Bowne, Tanrı ve zamanı ele alırken Tanrı’nın en azından iki doğası olduğunu ima etmiştir. Burrow, bu iddiasını desteklemek için Bowne’un, “Mutlak, kendisiyle ilgili varoluşunda Tanrı zamansızdır.”² sözünü iktibas eder. Burrow’a göre Bowne’un bu sözü, o her ne kadar öyle bir düşünme zincirini geliştirmemiş olsa da, Tanrı’nın başka bir doğaya daha sahip olduğunu ima eder. Düşünün, iddiasını doğrulamak için Bowne’dan yaptığı diğer bir alıntı ise Bowne’un, “Evrenin Sebebi, aslında kendisinin ötesinde başka herhangi bir şey tarafından belirlenemez; aksine her hâlükârda kendi doğası tarafından belirlenmelidir, bu yüzden bu belirlemenin bizzat Tanrısal hayatta zamansal bir ardışıklığı gerektirip gerektirmediği sorusu zihinde canlanır.”³ sözüdür. Burrow’un kanaatine göre Bowne bu görüşleri geliştirip ileri götürseydi, Tanrı’nın doğasının bir yönünün değişmez halde kalırken

¹ Bowne, *Theism*, s. 212, 183, 184.

² Bowne, a.g.e., s. 224, 182, 186.

³ Bowne, a.g.e., s. 182.

diğer yönünün ise göreceli olabileceğini ve dünyada olan biten her şeyden etkilendiğini anlayabilirdi. Düşünür, Bowne'un sistemli bir şekilde çift kutuplu ulûhiyyet anlayışını ele almadığını kabul etmekle beraber, Bowne'un eserlerinde çift kutuplu Tanrı tasavvurunun üstü kapalı olarak yer aldığı kanısındadır.¹

Burrow'un, Bowne'un çift kutuplu ulûhiyyet anlayışını sistemli bir şekilde ele almadığı tesbitini haklı buluyoruz. Ancak düşünürün bu tesbitinin hemen ardından ileri sürdüğü, "Bowne'un eserlerinde çift kutuplu Tanrı anlayışının üstü kapalı olarak yer aldığı" ve "Bowne'un Tanrı ve zamanı ele alırken Tanrı'nın en azından iki doğası olduğunu ima ettiği" iddialarına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü söz konusu iddialar, her ne kadar Burrow böyle bir şeyi savunmasa da, Bowne'un, onu tanımayan okuyucunun zihninde, sanki çift kutuplu Tanrı anlayışını bilerek ve isteyerek ortaya koyan bir düşünürmüş gibi yanlış anlaşılmasına yol açacak ifadelerdir. Burrow'un "Bowne'un eserlerinde çift kutuplu Tanrı tasavvurunun üstü kapalı olarak yer aldığı" tezini savunmasında, bundan önceki Değişmezlik sıfatı konusunu işlerken değindiğimiz gibi, Bowne'un Tanrı'ya hem değişmezliği hem de değişimi atfetmesinin ve bu atfin panenteist doktrinin bazı iddialarıyla kısmen de olsa benzeşiyor gözükmesinin etkili olması ihtimal dahilindedir. Ancak Bowne'un görüşleri bütünlük içerisinde değerlendirilip, çift kutuplu Tanrı doktriniyle Bowne'un Tanrı anlayışı arasında karşılaştırma yapıldığında, Burrow'un yukarıdaki kanaatinin hatalı olduğu anlaşılacaktır.

Öncelikle çift kutuplu Tanrı doktrini kısaca hatırlamak yararlı olacaktır. O doktrinin ilk sistemleştiricisi olan Whitehead'in anlayışına göre, Tanrı'nın, biri her türlü değişimin ötesinde olan bir vechesi, diğeri değişen, evren sürecinin içinde olan ve dolayısıyla oluşmakta olan vechesi olmak üzere iki doğası vardır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın aslî mahiyeti ya da tabiatı (Primordial Nature), ikincisi oluşan doğası (Consequent Nature)'dır.² Hartshorne'a göre ise, Tanrı'nın bir "Soyut" bir de "Somut" doğası vardır. Soyut yönüyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut yönüyle ise evrenden etkilenir ve değişir.³ Bu bilgiler ışığında şu tesbitte bulunabiliriz ki bir Tanrı tasavvurunun panenteist kabul edilebilmesi için âlemde olup bitenlerin ilâhî mahiyette bir değişikliğe, gelişmeye ve zenginliğe yol açtığının savunulması lazımdır.⁴ Halbuki Bowne, eserlerinin hiçbir yerinde Tanrı'nın biri aslî ya da soyut, diğeri oluşan ya da somut iki tabiatı olduğunu ima ve iddia etmemekte, aksine Tanrı'nın oluştuğunu, geliştiğini ve

¹ Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, ss. 399- 400.

² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 157.

³ Aydın, a.g.e., s. 158.

⁴ Aydın, a.g.e., s. 159.

âlemden etkilenip değiştiğini kesinlikle reddetmektedir. Bowne’da Tanrısal değişim, daha önce de izah etmiş olduğumuz gibi, sadece Tanrı’nın kendi doğasını kendi hür iradesiyle belirlemesi anlamına gelir.¹ Bunun yanısıra Bowne’un, Tanrısal doğa açısından bir ikilem gibi gözükten değişim ve değişmezlik problemini, Tanrı’nın iki ayrı doğası olduğunu öne sürerek değil, hem Tanrısal değişimin hem de Tanrısal değişmezliğin kaynağını aynı Tanrısal doğaya yani Tanrı’nın Akıl ve özgür iradesinden oluşan kişiliğine bağlayarak çözmeye çalıştığını hatırlatmakta da yarar görüyoruz. Böylece o, Tanrı’nın kendi doğasını belirleme özgürlüğüne bağladığı Tanrısal doğadaki değişimi, Tanrı’nın değişmezlik sıfatına aykırı görmeyip, aralarını Tanrısal kişilik kavramında uzlaştırmaya teşebbüs etmektedir.

Vurgulamak istediğimiz diğer bir husus; Bowne’un, Burrow’un söz konusu iddiasını desteklemek için kendisinden alıntıladığı “Evrenin Sebebi, aslında kendisinin ötesinde başka herhangi bir şey tarafından belirlenemez; aksine her hâlükârda kendi doğası tarafından belirlenmelidir, bu yüzden bu belirlemenin bizzat sonsuz hayatta zamansal bir ardışıklığı gerektirip gerektirmediği sorusu zihinde canlanır”² sözünü biraz önce ele aldığımız üzere, Tanrı’nın doğasında zamansal ardışıklığın var olduğuna inandığı ya da bu hususta tereddüdü bulunduğu için değil, o tereddüdü gidermek amacıyla yapacağı akıl yürütmeye hazırlık mahiyetinde söylemiş olmasıdır.³ Bowne’un Tanrı’da zamansal ardışıklık bulunduğunu iddia etmenin bizi ciddî kuramsal güçlükler içerisinde bırakacağını savunması⁴, Tanrı’nın geliştiğini, evrimleştiğini ve Tanrı’yı kısıtlayan bir zorunluluk bulunduğunu reddetmesi⁵, Tanrısal bilincin içine zamansal ardışıklığı dahil etmenin Tanrısal bilinci ortadan kaldıracağını düşünmesi, Tanrısal bilginin değişken ve zamana bağımlı olmadığını öne sürmesi⁶ ve Tanrısal zekâ ve iradenin bütün zamansal sınırların ve koşulların ötesinde onların kaynağı olarak yer aldığını fakat asla onların içerisinde yer almadığını ileri sürmesi⁷ dikkate alındığında, düşünürün, Tanrı’nın biri evrenden etkilenen, gelişen, değişen ve bu yüzden oluşmakta olan, diğeri değişmeyen olmak üzere iki doğaya sahip olduğunu iddia eden panenteist bir Tanrı tasarımını ima etmediği açıkça anlaşılır.

Bowne’un Tanrı’nın ezeliği ve Tanrı-zaman ilişkisi konusunda öne sürdüğü görüşlerini inceleyen Arthur W. Munk da aynı görüştedir. Munk’a göre Bowne, zamansız bir mutlak Tanrı

¹ Bowne, *Theism*, ss. 182-183.

² a.g.y.

³ Bowne, a.g.e., s. 183; *Philosophy Of Theism*, ss. 151-152.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 183; *Philosophy Of Theism*, ss. 151-152.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 183; *Philosophy Of Theism*, ss. 151-152.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 183.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. 185-186.

anlayışını benimsemektedir.¹ Bu gerekçelere binaen Burrow'un, "Bowne, Tanrı'nın en azından iki doğası olduğunu ima etmiştir" ve "Bowne'un eserlerinde çift kutupluluk üstü kapalı olarak yer almaktadır" önermelerini reddedip, tek doğaya sahip bir Tanrı tasarımını benimseyen Bowne'un Tanrı tasavvuru ile çift kutuplu Tanrı tasavvuru arasında benzerlik arzeden bazı yönler var olmakla birlikte, benzerliklerden ziyade farklılıklar bulunduğunu ve bu farklılıklar nedeniyle Bowne'un çift kutuplu Tanrı anlayışını benimseyen panenteist bir düşünür gibi telakkî edilemeyeceğini savunuyoruz. Kanaatimizce Burrow, "Bowne, Tanrı'nın iki doğası olduğunu ima etmiştir" ve "Bowne'un eserlerinde çift kutuplu Tanrı tasarımı üstü kapalı olarak yer almaktadır" şeklinde hükümler oluşturmak yerine, "panenteist düşünürlerin kullandığı ifadelerden bazıları ile Bowne'un kullandığı bazı ifadeler birbirine benzemektedir ama buradan Bowne'un çift kutupluluğu ima ettiği sonucuna varamayız" şeklinde bir önerme oluşturmuş olsaydı yerinde bir davranış sergilemiş olurdu.

Bowne, Tanrı'nın ezelîliği konusunu ele alırken ortaya koyduğu bazı görüşleriyle, Tanrı'nın İlim Sıfatı'na atıfta bulunmaktadır. Bowne'un bu atıfları arasında yer alan, "Tanrı'nın değişmez bir ilminin olduğu",² "değişene dair Tanrısal bilgi değişmez olduğu için zamana dair Tanrısal bilginin de zamandan bağımsız olduğu",³ "Tanrı için yalnızca şimdiki zamanın var olduğu ve koşulsuz mutlak bir varlık olduğu için Tanrı'nın, kendisini bilmesi ve kendisine hâkim olması yani otokontrolü konusunda zaman tarafından kayıt altına alınmadığı"⁴ görüşleri, düşünürün Tanrı'nın İlim Sıfatı'na yaklaşımını incelememizi gerekli kılmaktadır.

D) İLİM (OMNISCIENCE)

Bowne'un Tanrı'ya atfettiği metafizik sıfatlardan bir diğeri "omniscience"dır.⁵ Omniscience, Latince "her şey" anlamına gelen *omnis* ve "bilmek" anlamına gelen *scire* sözcüklerinin terkihi olan bir terim olup, sözlükte "her şeyi bilmek, bütün şeylerin bilgisi" ifadelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁶ Din felsefesinde kullanıldığı terim anlamına göre, Tanrı'nın her şeyi bilmesi demektir.⁷ Klasik teizmde bu kavram, Tanrı'nın, geçmişi, şimdiki ve geleceği zamansız bir bilme eylemiyle bildiği mânâsına gelecek şekilde kullanılır.⁸

¹ Munk, *History And God: Clues To His Purpose*, s. 233.

² Bowne, *Theism*, s. 184; *Philosophy Of Theism*, ss. 152-153.

³ Bowne, *Theism*, s. 183.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 184; *Philosophy Of Theism*, s. 153.

⁵ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 186-190; *Philosophy Of Theism*, ss. 155-159.

⁶ Hartshorne, Charles; "Omniscience", *An Encyclopedia Of Religion*, Ferm, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945; s. 546.

⁷ González, *Essential Theological Terms*, s. 122; Harvey, *A Handbook Of Theological Terms*, s. 168.

⁸ Harvey, *A Handbook Of Theological Terms*, s. 168.

Tezimizde omniscience terimini, İlim kelimesiyle karşılamaya çalıştık. Bu tercihimizde, Tanrı için kullanıldığında İlim kavramının, geleneksel İslâm literatüründe çoğunlukla Tanrı'nın sonsuz bilgisi anlamını ifade edecek biçimde kullanılmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bowne, Tanrı'nın İlmi konusunu ele alırken ilk olarak, ilmin klasik teizmdeki anlamına atıfta bulunur. Düşünre göre en geniş anlamı içerisinde "İlim", geçmiş, şimdi ve gelecek, zorunlu ve hür, fark gözetmeksizin bütün şeylerin ve bütün olayların bilgisi anlamına gelir. Fakat bu anlamın imkânı, yalnızca etimolojik ve semantik tahlillerle doğrulanamaz. Bunun yerine derinlemesine düşünme yoluyla felsefi araştırmaya müracaat etmeliyiz. Bu felsefi tefekkür esnasında İlim sıfatının anlamının, zorunlu ve hür, geçmiş ve gelecek gibi birbiriyle çelişkili kavramları bir arada bulunduracak kadar genişletilmesinin, Kudret sıfatının benzer şekilde abartılması kadar savunulamaz olup olmadığını soruşturmalıyız. Tanrısal Kudret'in, yapılabilir olanla sınırlandırılmak zorunda olmasına benzer şekilde, İlim'in de bilinebilir olanla sınırlandırılmak zorunda olup olmadığını araştırmamız ve bu araştırmamız esnasında eğer özü itibariyle Tanrı tarafından bilinemez şeylerin var olduğu sonucuna ulaşırsak, o bilinemez şeylerin Tanrı'nın İlmi'nin bile ötesinde yer alması gerektiğini kabul etmemiz gerekir.¹

Bowne, Tanrı'nın İlmi'nin sadece bilinebilir olanla sınırlandırılması gerekip gerekmediği hakkındaki soruşturmasını başarılı bir şekilde sonuçlandırabilmek için, eğer varsa doğası gereği Tanrı tarafından bilinemez şeylerin neler olabileceği konusunda da tefekkürde bulunur. Bowne'un Tanrı'nın İlmi hakkında ortaya koyduğu görüşleri incelendiğinde, onun, özü itibariyle Tanrı açısından bilinmemesi muhtemel olan şeylerin mahiyeti hakkında üç ayrı ihtimal ya da seçeneğin öne sürülebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Filozof, bu seçenekleri ayrı ayrı ele alarak geçerlilikleri hakkında değerlendirmelerde bulunur.² Düşünre göre bu olasılıklardan birincisi; Tanrı açısından bilinemez şeylerin, Tanrı'nın doğasında mevcut olan ve Tanrı'nın bilmediği bir takım şeyler olabilmesi ihtimalidir. Düşünre göre bu antropomorfik bir görüştür ve o görüş, kendi bilgimizin yalnızca içimizde meydana gelenin küçük bir kısmına ulaşabileceğini, bu yüzden geri kalanın esrar perdesi ardında saklı olduğunu, tıpkı bunun gibi Tanrı'da da biri denetimden ve Tanrı'nın ilminin kontrolünden uzak iki tür alan bulunması gerektiğini varsayar.³ Ancak filozofa göre bu varsayım, epeyce keyfidir ve sağlam temellerden yoksundur.⁴ O görüş kısmen, sınırlarımızın Mutlak Varlık'a antropomorfik bir şekilde aktarılmasından kısmen de tasvir düşüncesinden ileri gelir. Bizi, evrendeki düzeni

¹ Bowne, *Theism*, ss. 186-187; *Philosophy Of Theism*, s. 156.

² Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 187-190; *Philosophy Of Theism*, ss. 155-159.

³ Bowne, *Theism*, s. 187; *Philosophy Of Theism*, s. 155.

⁴ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 155.

anlamak için zorunlu olan hür zekânın kontrolünden mahrum bırakmak gibi bir sakıncası da vardır. Dahası, derinlemesine düşünme bu görüşün imkânsız bir düalizimde son bulacağını gösterir. Bu nedenle Bowne, mutlak kişiliğin, mutlak kendini bilme ve kendi kendini kontrol olması gerektiğinde ısrarcıdır.¹ Böylece düşünür, Tanrı'nın doğasında Tanrı tarafından bilinemez bir şeylerin var olamayacağını savunarak, özü itibariyle Tanrı tarafından bilinmemesinin muhtemel olduğu ileri sürülebilecek birinci olasılığın geçersizliğini ilan eder.

Bowne'a göre, Tanrı tarafından bilinemeyeceğinin ileri sürülmesi muhtemel olan ikinci husus; yaratılmış varlıkların bizzat Tanrı tarafından tecrübe edilmediği için Tanrı'ya atfedilemeyen deneyimleridir. Bu doğrultuda, “fiziksel tecrübeler bütünü, yalnızca sonluya ait görüldüğü halde Sonsuz olan Tanrı onları nasıl idrak edebilmektedir?” ve “Tanrı, sonluyu onun içine herhangi bir katılım olmaksızın nasıl bilmektedir?” soruları sorulur.² Düşünürü göre panteizm, bizim tecrübemizin gerçekten Tanrı'nın tecrübesi olduğunu ilan ederek sorunu çözmeyi düşünmüştür; fakat bu, Sonsuz Varlık ile sonlu varlıklar arasındaki bütün farklılıkları birbirine karıştıracağı için makbul bir görüş değildir.³ Düşünür, bu sorunu halletmenin bizi aşacağı kanaatindedir. Ancak ona göre eğer fiziksel acı ve ızdırap gibi tecrübeleri Tanrı'ya atfetmekten de, Tanrı'nın varlıkları aynı şekilde bildiğini inkâr etmekten de kaçınmak istiyorsak, anlayamadığımız Tanrısal bilme türlerinin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir.⁴ Yani Tanrı'nın ilminin, bizim tarafımızdan anlaşılması mümkün olmayan özelliklerinin olduğunu düşünmemiz gerekir.⁵ Düşünür bu görüşleriyle, Tanrı'nın sonlu varlıkların tecrübelerini bilemeyeceği iddiasını reddetmekte ve Tanrı tarafından bilinmemesinin ihtimal dahilinde olduğu öne sürülebilecek ikinci seçeneği de elemektedir.

Bowne'un Tanrı'nın sonlu varlıkların fiziksel tecrübelerini nasıl bildiği sorusunu cevaplamaya çalışırken öne sürdüğü, “Tanrı'nın bizim anlayamadığımız bilme türlerinin bulunduğu”⁶ tezini haklı bulduğumuzu belirtmekte yarar görüyoruz. Bu tez; gözleme, ölçme ve analiz etme imkânından mahrum olduğumuz Tanrı'nın İlmi hakkında sanki her şeyi ihata edecek şekilde bilgi sahibiymişiz gibi kesin yargılar öne sürme konusunda ihtiyatlı olmamız gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Bu ihtiyatı sağlayabilmek için insanın bilme sürecini ve olanaklarını göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Şöyle ki; sonlu bir varlık olan insanoğlunun bilgiyi oluşturması akılda gerçekleşse de, akıl bu işi; deney, gözlem, 5 duyu gibi

¹ Bowne, *Theism*, s. 187.

² Bowne, a.g.e., s. 188; *Philosophy Of Theism*, ss. 156-157.

³ Bowne, *Theism*, s. 188.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 188; *Philosophy Of Theism*, ss. 156-157.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 188.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 188.

vasıtaların akla sunduğu hammadde ve malzeme ile yapabilir. Bu nedenle aklımızın oluşturduğu hükümler, bilgi edinme sürecimize katkı sağlayan bu araçlardan tamamen bağımsız bir şekilde gerçekleşemez. Bu tesbitimizi açıklamak için bazı analogilerden yararlanabiliriz. Sözelimi, belirli sayıda insanın, aynen şu anki insanların akıl ve zekâ seviyelerine sahip olduğu ve şimdiki gibi 5 duyulu değil, bildiğimiz görme duyusunun eksik olduğu 4 duyulu bir beden yapısına sahip buldukları dünya dışı bir gezegende yaşadıklarını tasavvur edelim. Böyle bir dünyada insanlar, meselâ bugün sahip olduğumuz renk bilgisi denilen şeye sahip olamazdı. Biz 5 duyulu insanların o 4 duyulu insanların yaşadığı dünyaya seyahat ettiğini farzedelim, acaba o insanlara kırmızı, sarı, beyaz vb. renkler hakkında nasıl bilgi verebilirdik? Akıllarında renk tasarımı oluşturmak için ne yaparsak yapalım tüm çabamız boşa giderdi. Benzeri durumlar koku, tat duyularından birisinin eksik olduğu 4 duyulu diğer dünyalar için de geçerli olurdu. Faraza, bizden daha gelişmiş bir beden yapısına sözelimi 6 duyulu beden yapısına sahip insanların yaşadığı bir gezegenden gelen kişiler de, tıpkı 4 duyulu insanlarla bazı konularda iletişim kuramadığımız gibi bizimle bazı konularda iletişim kuramazdı.

Duyular için söz konusu olan bu durum, boyutlarımız için de geçerli olurdu. Yukarıdaki örneğe benzer şekilde, akıl ve zekâ sahibi ama iki boyutlu yani sadece boy ve eni olan ama derinliği olmayan kağıt görünümlü varlıkların yaşadığı bir dünyayı tahayyül etmeye çalışalım. Şu anki halimizle biz üç boyutlu insanların o dünyaya gittiğini ve o varlıkların yaşadığı mekânda yürürken geride birtakım ayak izleri bıraktığımızı farzedelim. O varlıklar, sadece o ayak izlerine bakarak ne kadar akıl yürütürlerse yürütsünler, iki boyutlu varlıklar oldukları için bizim üç boyutlu halimizi ve dünyamızı tam olarak tasavvur edemezlerdi. Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki Tanrı tarafından yaratılmış olan duyularımızın ve boyutlarımızın sayısındaki artış, eksilme veya nitelik değişimleri, her türlü deney, gözlem araçlarımızı da etkiler ve buna bağlı olarak bilgi üretme araçlarımız ve bilme imkânlarımız da şimdikinden farklı olarak ya daha geniş ya da daha kısıtlı olur. O halde, sonsuz bir varlık olduğu için insandan daha üstün olan Tanrı'nın herhangi bir yolla hakkında gözlem ya da ölçüm yapma imkânımız bile olmayan ilminin mahiyetinin, sonlu bir varlık olan insanın ilminin nitelikleriyle yani bilgi edinme araçları ve bilme imkânlarıyla tesbit edilmesi ve sınırlandırılması hatalı bir davranış olur. Bu sebeple Bowne'un, Tanrı'nın bizim anlamadığımız bilme tarzlarının ya da imkânlarının olduğu iddiasının, makul bir iddia olduğunu düşünüyoruz.

Bowne'un anlayışına göre, Tanrı'nın ezeli ilminin dışında kalıp kalmadığına dair tereddütlerin var olduğu üçüncü konu, insanların özgür seçimlerinin ezeli bilgisidir.¹ Nitekim Din felsefesinin problemlerinden birisi de, Tanrı'nın ilminin genişleyip yayılmasının insan hürriyetini daraltıp daraltmayacağı meselesidir.² Düşünürce göre böyle bir önceden bilmenin imkânı üzerine çok çeşitli fikirler ortaya atılmıştır ve onun mümkün olduğunu savunan görüşler de, imkânsız olduğunu savunan görüşler de, hep zamanı reel bir varlık olarak kabul eden anlayıştan beslenirler. Söz konusu fikirlerden bazıları ezeli bilgiyi savunmuş ve özgürlüğü inkâr etmiş; bazıları özgürlüğü savunmuş ve ezeli bilgiyi inkâr etmiş; diğerleri de her ikisini birden onaylamıştır. Ezeli bilgi ile hürriyet arasında tercihte bulunup birisini reddedenler, hürriyeti ve önceden bilmeyi birbirine zıt olarak görmede uzlaşır, yalnızca hangi elemanı veya antitezi reddedecekleri konusunda farklılaşırlar.³

Düşünürce göre reel bir zaman tasarımıyla beslenip, Tanrısal önceden bilmenin imkânı hakkında görüş beyan edenler açısından, geçmiş ve şimdiki zamanın Tanrı'nın İlim sıfatına açık bulunduğunu tasavvur etmede bir güçlük yoktur, bu hususta aralarında bir ittifak vardır. Mümkün olanın tamamen bilinebileceği ve hür insanların Tanrı tarafından mümkün olarak öngörülmemeyen bir şey hakkında hiçbir şey yapamayacakları konusunda da hemfikirdirler. Ancak düşünürce göre, gelecek zaman ve gelecekteki olayların önceden bilinmesi meselesinde aralarında ihtilaf başlar. Bazıları, doğası bakımından özgür bir fiilin yeni bir başlangıç olduğunu ve bundan dolayı, meydana gelmesinden önce kendisine kılavuzluk etmesi gereken herhangi bir şey tarafından temsil edilemeyeceği görüşünü benimserler. Onlara göre özgür bir fiil gerçekleştirilinceye kadar yalnızca bir olasılıktır, bir gerçek değildir. Bu nedenle bilgi, henüz gerçekleşmemiş olan bir olguyu bir olasılık olarak tesbit etmelidir, yani eylem yalnızca olası olarak önceden bilinebilir, asla güncel ve kesin olarak bilinemez. Diğer taraftan Tanrısal önceden bilmenin mümkün olduğu görüşünü benimseyenler ise, olgunun gerçekleşmeden önce sadece bir olasılıktan ibaret olmasına rağmen, yine de kesin bir şekilde gerçekleşecek bir şey olarak bilinebileceğini savunurlar. Bu durumda bilgi olguyu zorlamaz fakat onu önceden görür ve olguyu sanki önceden görülmemiş gibi serbest bırakır.⁴

Charles Hartshorne ve William L. Reese, bu son görüşü, Tanrısal önceden bilme ile hür fiiller arasındaki ilişki probleminin geleneksel izahı olarak nitelendirir. Onlara göre geleneksel anlayış içerisinde, Tanrı'nın sonsuz ilmi ve kudretiyle insan hürriyetini bağdaştırabilmek için

¹ Bowne, *Theism*, s. 188.

² Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, ss. 361, 362.

³ Bowne, *Theism*, s. 189; *Philosophy Of Theism*, s. 158.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 188-189; *Philosophy Of Theism*, ss. 157-158.

bilgi ve sebep arasında bir ayrım yapılır. Bu ayrım doğrultusunda bir şeyi bilmenin ona sebep olmakla aynı olmadığı söylenir ve hiç kimse Tanrı'nın geçmiş olaylar hakkındaki bilgisinin şu anda o olayların sebebi olarak düşünülebileceğini söylemeyi aklından geçirmez. Bu doğrultuda bir itirazla karşılaşınca da, “niçin gelecekteki olayların bilgisinin onlara sebep oluyormuş gibi ele alınması gerekir?” sorusu sorulur.¹ Hartshorne, bu geleneksel açıklamanın herkesi tatmin etmekten uzak olduğunu söyleyerek ona bazı eleştiriler yöneltir. Filozofun eleştirilerine göre, bilgi bizâtihi önceden belirlenimin sebebi olmasa bile, eğer özgür bir fiil oluşumundan önce bilinebilirse, o takdirde onun ilkesel olarak önceden belirlenmiş olması gerekir. Belirli bir zamanda, bir fiilden önce o fiilin mutlak kesinlikte bir bilgisi mümkünse, o durumda o bilgiyi zorunlu kılan o zamana ait bazı gerekçelerin bulunması ve bilginin anıyla eylemin anı arasında herhangi bir yolla eylemin doğasını değiştirebilecek hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Hartshorne, buradan hareketle, önceden bilmenin kaçınılmaz bir şekilde hürriyete ilişkin bir alan daralmasını icap ettirdiği sonucuna varır.² Bu nedenle Tanrısal önceden bilme hakkındaki görüşümüzü değiştirmemizi ve Tanrı'nın hür fiilleri önceden kesin olarak bilemeyeceğini kabul etmemizi önerir.³

Hartshorne'un yanısıra, Bowne hakkında felsefi araştırmaları bulunan Rufus Burrow da bu konuda benzer fikirler ileri sürmektedir. Burrow'a göre insan hürriyeti göz önüne alındığında Tanrısal İlim'in anlamına konulan bir sınır olmalıdır. Şöyle ki; özgür bir eylem fiili olarak gerçekleştirilinceye kadar yalnızca bir olasılıktır. Bu nedenle insan özgürlüğü Tanrısal önceden bilme üzerinde bir kısıtlamadır. Tanrı belirli bir zamanda önümüzde duran alternatifler dizisinin tamamını bilebilir. Fakat eğer hürriyet bir anlam ifade ediyorsa, Tanrı'nın yapacağımız kesin tercihi önceden bildiği hiçbir biçimde söylenemez. Tanrı geçmiş, hal ve gelecek hakkında bilinebilir her şeyi ve doğanın düzeni içinde ifade edilen her şeyi bilir. Ancak insan hürriyeti yüzünden Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi, insanlara açık olan geniş tercihler alanına göre belirlenir ve sınırlanır. Tanrı söz konusu seçime göre önceden yapılacak olan fiili tercihleri önceden göremez.⁴

Bowne da Hartshorne ve Burrow gibi hem ezeli bilgiyi hem de özgürlüğü onaylayan görüşte güçlük bulunduğu farkındadır ve problemin tesbiti konusunda Hartshorne ve Burrow'la benzeşen görüşler ileri sürer. Ancak sorunun çözümü konusunda ortaya koyduğu yaklaşım Hartshorne ve Burrow'unkinden farklıdır. Bowne'un tesbitlerine göre özgür bir fiil

¹ Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, s. 361.

² a.g.e., s. 361.

³ a.g.e., s. 362.

⁴ Burrow, “Borden Parker Bowne's Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, s. 394.

mutlak bir başlangıçtır ve vuku bulmasından önce herhangi bir şey tarafından temsil edilmez. Onu özel bir iradeye dayandırırız ve bunun ötesinde ne varoluşu ne de tasarımı vardır. Ancak düşünürü göre bilgi ya da gelecekteki bir olay dâimâ şimdiki zamandaki temelleri veya bilmeyi gerektirir; ve olayda ya da özgür bir eylemde böyle temeller yoktur. Bundan dolayı özgür bir fiilin ezeli bilgisi, bilmenin belirlenebilir ve anladığımız temelleri olmaksızın bir bilgidir ve bu nedenle, hürriyetin ezeli bilgisinin bir tutarsızlık olmadığı ispat edilemez. Zamanın gerçek olduğu kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın bizim için esrarengiz bilme tarzlarının olduğunu varsaymadığımız sürece söz konusu güçlükten kurtulmanın hiçbir yolu yoktur.¹

Bowne, buradaki güçlüğün zamanın doğasıyla ilgili olduğunu öne sürmüştür. Bowne'un fikrine göre hürriyetin Tanrısal önceden bilinmesinin mümkün olduğunu savunan görüşler de, imkânsız olduğunu savunan görüşler de, hep zamanın gerçek olduğu görüşüne; her şeyi belirleyen bir zaman varsayımına dayanır.² Düşünürü göre, kendisinin savunduğu zamanın ideallığı kuramı, Tanrı için her şeyi kuşatan bir şimdinin ya da ezeli bir şimdinin imkânını önererek bize yardım eder.³ Düşünür, zamanın ideallığı öğretisine göre sorunun geleneksel formu içerisinde gözden kaybolduğu ve geriye Sonsuz'un bilgi kuramı ile sonlunun varoluşunu bizim için gizleyen genel bir gizemden başka hiçbir şey kalmadığı kanaatindedir.⁴

Bowne'un Tanrı'nın ilmi konusunu ele alırken ortaya koyduğu görüşleri dikkatlice incelendiğinde, filozofun, Tanrı'nın ilmi ile hür varlıklar olan insanların özgür seçimleri arasındaki ilişki hakkında "Tanrı özgür seçimleri kesin olarak önceden bilmektedir" ya da "Tanrı özgür seçimleri mutlak bir şekilde önceden bilemez" diye kesin bir görüş bildirmediği gözlemlenmektedir. Bowne'un, bu tür yargıların reel zaman anlayışından beslenen felsefi tartışmaların ürünü olup, kendisinin ideal zaman anlayışında bu tür yargılara ve tartışmalara yer ve gerek olmadığını düşündüğü görülmektedir. Bowne'un bu fikrinin sebebinin; yalnızca sonlu varlıklar için geçerli zamansal bir kavram olduğuna inandığı "önce" kavramını barındırdığı gerekçesiyle, "önceden bilme" ifadesini Tanrı'ya atfetmek istememesi olduğunu düşünüyoruz. Bizim değerlendirmemize göre Bowne'un bu tutumunun altında; şayet Tanrısal önceden bilme diye bir şey kabul edilirse bunun Tanrı'yı zamanın içine çekeceği yani zaman reel bir varlık olarak kabul edildiği takdirde Tanrı'nın, zamanda yolculuk yapan bir varlık gibi telakki edilip zamana tâbî kılınacağı ve bunun da gelişen dolayısıyla mükemmellikten uzak bir Tanrı tasavvuruna sebebiyet vereceği endişesi yatmaktadır. Bowne'un, zamanın ideallığı

¹ Bowne, *Theism*, ss. 189-190; *Philosophy Of Theism*, ss. 158-159.

² Bowne, *Theism*, s. 190.

³ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 159.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 190.

öğretisinin, Tanrı için her şeyi kuşatan bir şimdinin ya da ezeli bir şimdinin imkânını önerdiğini belirtmesi,¹ bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Zira filozofun her şeyi kuşatan bir şimdinin imkânından söz etmesinden, yalnızca sonlu varlıklar açısından geçerli zaman dilimleri olan geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zamanın Tanrı açısından hep birer “şimdi” yani an hükmünde olabileceğine ve Tanrı’nın bunları bu şekilde bilmesinin mümkün olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle; Bowne’un, hangi zamanda gerçekleşecek olursa olsun insanların hür tercihlerinin, Tanrı tarafından, her şeyi kuşatan Tanrısal bir şimdide ya da anda gerçekleşen fiiller olarak bilinmesinin ihtimal dahilinde olduğunu düşündüğü sonucuna varmaktayız. Böylelikle düşünürün zamanın idealliği öğretisinde, “Tanrısal önceden bilme” yerine deyim yerindeyse, “Tanrısal şimdi/anlık bilme” ikâme edilmiş olmaktadır. Bu nedenle Hartshorne’un, Bowne’un hürriyete ilişkin Tanrısal önceden bilmenin varlığını kabul ettiği iddiasının,² Bowne’u yanlış anlamaktan kaynaklandığını düşünüyoruz. Başka bir deyişle Bowne, Tanrı’nın, insanlar tarafından ister geçmiş, ister şimdi ister gelecekte gerçekleşiyor kabul edilsin, insanın özgür seçimlerinin tamamını bildiğini kabul etmekte ancak bunun, Tanrı’nın önceden bilmesi değil, her şeyi kuşatan bir şimdikiyi bilmesi olarak nitelenebileceğini düşünmektedir.³ Ancak bütün bu tesbit ve değerlendirmelerimize rağmen, Bowne’un ihtiyatı elden bırakmayarak, bu Tanrısal şimdi/anlık bilmeyi Tanrı’nın ilminin mahiyeti hakkında kesin olarak emin olabileceğimiz bir durum değil bir ihtimal olarak gördüğünü⁴ ve bu görüşünün yanısıra, Tanrı’nın İlmi ile sonlu varlıklar arasındaki ilişkinin mahiyetinin, aslında vâkıf olamayacağımız genel bir gizem taşıdığı görüşünü dile getirdiğini de⁵ hatırdan çıkarmamız gerekmektedir.

Bowne’un Tanrı’nın İlmi hakkındaki görüşlerinden çıkarılabilecek ikinci önemli netice; düşünürün, herhangi bir şekilde Tanrı’nın ilmini sınırlandırmadığıdır. Bowne, özü itibarıyla Tanrı tarafından bilinemez şeylerin var olup olamayacağını soruştururken ilk olarak, Tanrı’nın doğasında Tanrı tarafından bilinemez bir şeylerin var olamayacağını savunmakta, ikinci sırada Tanrı’nın sonlu varlıkların tecrübelerini bilemeyeceği iddiasını reddetmekte ve son olarak da Tanrı’nın, insanın özgürce işlenen fiillerini bilmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Düşünürün, Tanrı için bilmeye güç yetirememenin, kısıtlama ve eksiklik olacağını⁶ beyan etmesi ise, Tanrı tarafından bilinemez bir şeyin var olmadığı kanaatinde olduğunun ilanı

¹ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 159.

² Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, s. 362.

³ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 159.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 159.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 190.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 161.

durumundadır. Bu da, filozofun, herhangi bir şüpheye yer vermeyecek şekilde Tanrı'nın ilmine bir sınırlama getirmediğini göstermektedir.

Durum böyle olduğu halde, büyük bir dikkatsizlik sonucu Bowne'un Tanrı'nın ilmine kısıtlama getirdiği öne sürülmüştür. Örneğin Peter Anthony Bertocci, Bowne'un, Tanrı'nın hür ve sonlu olan kişilere açık olan tüm seçenekleri bildiği ama özgür bir kişinin yapacağı özel eylemleri önceden bilemeyeceği ve göremeyeceği kanaatinde olduğunu iddia etmiştir.¹ Bertocci bu görüşü nereden aldığına dair hiçbir kaynak göstermemekte, âdetâ kendi görüşünü Bowne'a söyletmektedir. Zaten Bowne'un Tanrısal İlim hakkında yukarıda ortaya koymuş olduğumuz görüşleri incelendiğinde, Bertocci'nin Bowne'a izafe ettiği bu görüşün tamamen temelsiz olduğu anlaşılacaktır. Bowne, eserlerinin herhangi bir yerinde Tanrı'nın hür bir kişinin yapacağı özel eylemleri önceden bilemeyeceğini ima etmemiştir. Üstelik, önceden bilme kavramının reel zaman öğretisini benimseyenlere mahsus bir tartışma malzemesi olduğunu öne sürmüştür.² Ancak Bertocci bir kenara bırakılırsa, Bowne'un felsefesi hakkında araştırma yapan felsefeciler arasında Bowne'un Tanrı'nın ilmini sınırlandırmadığı konusunda mutabakat bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşü paylaşanlara örnek olarak Bowne'un, Tanrı'nın ilmini sınırlandırmadığı gözleminde bulunan David Ray Griffin'i³, insan hürriyetini göz önüne alarak Tanrı'nın ilmine sınırlama getirmediği gerekçesiyle Bowne'u eleştiren Charles Hartshorne'u⁴ ve Rufus Burrow'u⁵ verebiliriz.

Bowne'un Tanrı'nın İlmi problemi hakkındaki görüşlerine dair son değerlendirmemiz, düşünürün, Tanrı'nın insanın hür fiillerini önceden kesin olarak bilip bilemeyeceği sorusuna yaklaşımı konusunda olacaktır. Kanaatimizce Bowne'un, bu münakaşanın reel zaman öğretisini benimseyenlere mahsus bir tartışma olduğunu söyleyerek⁶ bu tartışmada taraf olmayıp soruna farklı bir bakış açısı getirmesi, söz konusu tartışmaya zihinlerimizin hapsolmasını engellemeye çalışması bakımından isabetli olmuştur. Bu nedenle düşünürün kendisince benimsenen zamanın idealliği anlayışı esas alındığında sorunun ortadan kalkacağını ileri sürüp, Tanrı'nın ilmi hakkında genel bir gizem bulunduğunu iddia etmesi,⁷ makul bir görüş olarak değerlendirilmelidir. Çünkü daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, Tanrı'nın ilmi hakkında

¹ Bertocci, "Borden Parker Bowne And His Personalistic Theistic Idealism", s. 75.

² Bowne, *Theism*, s. 190.

³ Griffin, David Ray; *God, Power And Evil; A Process Theodicy*, yay. The Westminster Press, Philadelphia, USA, 1976, s. 239.

⁴ Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, s. 362.

⁵ Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, s. 394.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 190.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 190.

kesin bilgi sahibi olmamız mümkün değildir ve sonsuz bir varlık olduğu için insandan üstün olan Tanrı'nın bilme imkânlarının, insanın bilme imkânlarıyla sınırlı olduğu ispat edilemez.

Ancak Tanrı'nın ilmine sınırlama getirmeyen bir düşünür olarak Bowne'un, reel zaman anlayışı zemini üzerinde yürüyen o tartışmayı bütünüyle reddetmenin ve söz konusu tartışmada sadece Tanrı'nın özgür seçimleri önceden kesin olarak bildiği görüşünü eleştirmenin yanısıra, Tanrı'nın özgür seçimleri önceden bilemeyeceği görüşünü de eleştirmemesi bir eksiklik olmuştur. Yukarıda her ikisi de panenteist düşünürler olan Hartshorne ve Burrow'a ait olarak zikrettiğimiz, Tanrı'nın insanların hür fiillerini önceden bilemeyeceği iddiası, insan hürriyetinin önünü açma konusunda başarılı gözükmese de, itirazlara muhatap olmaktan kurtulamamaktadır. Birinci itirazımıza göre, ilmi sınırlandırılmış bir Tanrı aynen insan gibi öğrenen, sürekli bilgisini ve görgüsünü artıran bir Tanrı demektir ki, böyle bir Tanrı tasarımı, gelişen yani eksik bir Tanrı'yı çağrıştırdığı için mükemmellikten uzak bir tasarımdır. Bu tasavvurda, Tanrı'nın anlayamadığımız bilme türlerinin bulunabileceği fikri gözardı edilmiş ve Tanrı'nın bilme imkânları sanki insanın bilme imkânlarından ibaretmiş gibi kabul edilmiştir.

İkinci itirazımız, insanın fiillerini kesin olarak bilemeyen bir Tanrı'nın, dinlerin kutsal kitaplarında Tanrı'nın geleceği kesin olarak bildiğini anlatan bazı ifadelerle çeliştiği için, dinî vicdanı tatmin etmekten uzak bir Tanrı olduğudur. Üçüncü eleştirimiz şudur: Tanrısal önceden bilmeyi kabul eden görüşe göre, Tanrı benim ne yapacağımı kesin olarak biliyor ama ben bir davranışı yapmadan önce Tanrı'nın benim yapacağım davranışım hakkındaki bilgisinin ne olduğunu bilmiyorum, dolayısıyla Tanrı'nın benim özgür seçimlerim hakkındaki bilgisi, ben o fiilleri gerçekleştirinceye kadar benim için bir bilinmezler, gizemler alanının parçası durumundadır. Bu nedenle bir davranışı yaparken en azından üzerimde psikolojik bir baskı hissetmem söz konusu olamaz. Şayet Tanrı bana sen şu gün şu saatte şu davranışı yapacaksın demiş olsaydı, o zaman kendimi psikolojik bir baskı altında hissederdim. Tanrı'nın ne yapacağımı bilmesinin değil beni yönetmesinin davranışlarım üzerinde bir determinasyon doğuracağını söylemek de pekâlâ mümkün gözükmektedir. Meteoroloji uzmanlarının tahminleri çoğu zaman doğru çıktığında, sözgelimi havanın meteorolojinin bize verdiği bilgiler sebebiyle yağmurlu olduğunu kimse iddia etmez, hava yağmurlu olacağı için uzmanların bizi o şekilde bilgilendirdiği düşünülür. Bizim hür tercihlerimizin neticesi olan eylemlerimiz de Tanrı onları önceden bildiği için gerçekleşmez, biz kendilerini gerçekleştireceğimiz için o fiiller Tanrı tarafından bilinir.

Son itirazımızı da şöyle dile getirebiliriz: Aklımıza yatmadığı gerekçesiyle Hartshorne ve Burrow'un dediği gibi Tanrısal önceden bilmeden vazgeçeceksek, o halde felsefî tutarlılık

gereği, aklımıza yatmadığı gerekçesiyle Tanrı'nın ezeliğinden de vazgeçmemiz icap eder. Çünkü bu konuda gerek bu iki düşünürün gerek diğer panenteistlerin Tanrı'nın ezeliğinin zihnimize canlandırılabilmesi konusunda yapabilecekleri bir şey yoktur. Başlangıçsızlığın nasıl bir şey olduğunu insan aklının kavraması mümkün gözükmemektedir. O halde, bütün felsefi öğretilerde ve hattâ bilimlerde olduğu gibi, bir takım postüllara sahip olma hakkımızın olduğunun hatırlatılmasında yarar görmekteyiz. Bu itirazlarımızın, Tanrı'nın ezeli bilgisiyle insan hürriyeti arasındaki münasebet konusundaki sıkıntıyı bertaraf edeceğini iddia etmiyoruz. Dikkat çekmek istediğimiz husus, Tanrı'nın insanların hür fiillerini önceden bilemeyeceği iddiasının, eleştirilmesi gereken yönlerinin bulunduğudır.

Sonuç olarak; tüm bu itirazlar, zamanın reel bir varlık kabul edildiği zemin üzerinde ilerleyen bir öğretiye yöneliktir. Bu konuda bizim kanaatimiz de Bowne'ununkiyle benzeşmektedir. Zamanın ideal yani insan zihninde yer alan bir kavram olup, Tanrı'yı bağlayan bir gerçekliğinin bulunmadığı görüşündeyiz. Zaman, bir tür hareketin sayımı mesabesinde. Bu meselede en doğru yaklaşımın, Bowne'un ortaya koyduğu gibi, Tanrı'nın ilminin mahiyetinin beşerî ilmin kısıtlılıklarına tâbî olduğu zannına dayanan görüşlerden uzak durup, Tanrı'nın ilmini sınırlandırmama davranışını tercih etmek olduğunu düşünüyoruz.

Tezimizin başından şu ana kadar Bowne'un yöntemine uyarak, onun Tanrı tasavvurunun metafiziksel boyutunu inşa eden "Evrenin Sebebi'nin Tekliği", "Evrenin Sebebi'nin Zekâsı", "Tanrı'nın Kişiliği" ve Tanrı'nın Kudret, Değişmezlik, Ezellik ve İlim gibi sıfatlarını içeren "Tanrı'nın Metafizik Sıfatları" konularını ele aldık. Tanrı tasavvurlarını metafiziksel ve dinî Tanrı tasavvurları olmak üzere iki gruba ayıran Bowne'a göre metafiziksel Tanrı doktrinleri, Tanrı'nın sadece zikredilen metafizik sıfat ve niteliklerini ele alırken, dinsel Tanrı anlayışları ise Tanrı'nın metafizik doğasına ve sıfatlarına ilâveten, karakterini yani ahlâkî doğasını ve sıfatlarını da ihtiva eder. Tarihsel ve pratik bir gerçeklik olarak metafiziksel Tanrı anlayışları, dinî ulûhiyyet anlayışlarından çok sonra ortaya çıkmıştır. Nitekim dinsel Tanrı anlayışı, felsefi tefekkür yoluyla ulaşılan metafizik Tanrı doktrinleri üzerine bina edilmemiş, aksine, dinî Tanrı anlayışlarının birer iması olan metafiziksel Tanrı öğretilerine dinî Tanrı tasavvurlarının benimsenmesinden çok sonra ancak felsefi analizler aracılığıyla ulaşılmıştır.¹

Düşünürü göre Tanrı'nın şimdiye kadar zikredilen metafizik sıfatları ahlâkî açıdan kısır ve verimsiz olup yalnızca anlamayı ilgilendirirler. Ahlâkî bir doğanın mümkün olduğunu gösterirler ama onun bir zorunluluk olduğunu ima etmezler. Bu nedenle metafiziksel sıfatlar

¹ Bowne, *Theism*, ss. 248-249, *Philosophy Of Theism*, ss. 211-212.

dinî bir Tanrı anlayışına değil, metafiziksel Tanrı tasavvuruna ulaşırlar. Metafiziksel Tanrı tasavvurunun tipik bir örneği, Tanrı fikrinin sırf metafiziksel bir işlev ve öneme sahip olduğu Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur. Aristoteles felsefesinde Tanrı, ilk muharrik ve ilk akıldır fakat sevginin, güvenin ve ibadetin nesnesi değildir. Fakat Bowne'a göre insan akli genellikle Tanrı'nın yalnızca metafizik sıfatlarını ihtiva eden metafiziksel bir Tanrı anlayışından memnun olmayarak, Tanrı'nın hem metafizik hem de ahlâkî sıfatlarını kapsayan dinî bir Tanrı anlayışını talep etmiştir. Bu yüzden metafiziksel Tanrı anlayışıyla karşılaştırıldığında dinsel Tanrı anlayışı her zaman daha fazla rağbet görmüştür.¹ İşte şimdi ele alacağımız konu, Bowne'un, metafiziksel bir Tanrı anlayışının dinî bir Tanrı öğretisine dönüşmesi için ona eklenmesinin kaçınılmaz olduğunu düşündüğü Tanrı'nın ahlâkî tabiatı ve sıfatları konusundaki fikirleriyle Tanrı'nın ahlâkîliği inancını destekleyen ahlâk delilleri ve kötülük problemi hakkındaki düşüncelerini ele alacağımız "Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü" konusu olacaktır.

¹ Bowne, *Theism*, ss. 248-249, *Philosophy Of Theism*, ss. 211-212.

İKİNCİ BÖLÜM: BOWNE'DA TANRI'NIN AHLÂKÎ YÖNÜ

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkî tabiatına, Tanrı'nın ahlâkî tabiatının teslis inancını ima edip etmediğine, Tanrı'nın ahlâkîliğini destekleyen delillere ve evrendeki iyilik ve kötülükle Tanrı'nın ahlâkî arasındaki ilişki problemine dair fikirlerini, şimdi ele almaya başlayacağımız “Bowne'da Tanrı'nın Ahlâkî Yönü” başlığı altında ortaya koymayı düşünüyoruz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Bowne'a göre, Tanrı'nın ahlâkî yapısını ihmal eden metafiziksel Tanrı tasavvurlarından farklı olarak dinsel Tanrı anlayışları, Tanrı'nın metafizik sıfatlarının yanısıra karakterini yani ahlâkî doğasını ve sıfatlarını da ihtiva eder. Ayrıca dinî Tanrı anlayışları açısından Tanrı'nın ahlâkî tabiatı ve nitelikleri diğer ilâhî sıfatlardan daha büyük önemi hâizdir.¹ Bu sebeple öncelikle Bowne'un “Tanrı'nın ahlâkî doğası” kavramından ne anladığına değinmemiz uygun olacaktır.

I- TANRI'NIN AHLÂKÎ DOĞASI

Bowne'a göre akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını hâiz mükemmel bir varlık ideali mevcuttur. Bu mükemmel varlık idealine göre ahlâkî nitelikler en yüce niteliklerdir.² Bu sebeple düşünür, Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını kapsayan ahlâkî tabiatını belirlerken bir kıstas olarak beşerî ahlâkî doğanın şahitliğine müracaat etmemizi önerir. Bowne'a göre bu bir gerekliliktir zira akıldaki mükemmel varlık idealinde nelerin yer alıp nelerin yer almayacağına ancak iyinin ve kötünün birbirinden ayırt edilmesini sağlayan ve beşerî ahlâkî doğayı yöneten vicdan karar verebilir.³

Bowne'un, “vicdan”ı iyinin ve kötünün birbirinden ayırt edilmesini sağlayan bir kıstas olarak kabul etme tutumu, çağdaş felsefede de taraftar bulmuş bir davranıştır. Meselâ çağdaş filozoflardan H. J. Newman, ahlâk delillerinden birisi olan vicdan delilini ele alırken vicdanın bu özelliğine atıfta bulunmaktadır. Newman'a göre dinlenilmesi gereken bir otorite olan vicdanın iki boyutu vardır: Birisi, vicdanın bize doğrunun ve yanlışın ne olduğuna dair ahlâkî bilgi veren yönü yani “ahlâk duygusu”, diğeri, vicdanın bu ahlâkî bilgiyi uygulama alanına koymamızı talep eden yönü. Vicdanın sesini dinlemediğimiz zaman bundan dolayı sorumluluk duyar, utanır ve korkuya kapılırız. Vicdanımız, ahlâk kurallarını çiğnediğimizde kendi kendimizi suçlayıp durmamızı sağlar.⁴

¹ Bowne, *Theism*, ss. 248-249, *Philosophy Of Theism*, ss. 211-212.

² Bowne, *Theism*, s. 249, *Philosophy Of Theism*, s. 212.

³ Bowne, *Theism*, ss. 286-287, *Philosophy Of Theism*, s. 236.

⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 83-84.

Bowne'a göre vicdan tarafından yönetilen beşerî ahlâkî doğa ölçü alındığında Tanrı'nın ahlâkî doğasının mükemmel kutsallık ya da kutsal sevgi olduğu anlaşılır. Kutsallığın mânâlarından birisi, kesinlikle herhangi bir kötülük eğiliminin veya kötülükten zevk alma halinin mevcut olmaması, diğeri, iyilikten haz duymak ve iyiliğe adanmışlıktır. Bu içerikle bağlantılı olarak mükemmel kutsallığın da iki anlamı vardır: 1- Kötülüğe dair bilginin Tanrı'nın sonsuz ilminde yer alması gayet doğaldır fakat kötülük Tanrı tarafından asla arzu edilmez ve Tanrısal iradede gerçekleşmesi söz konusu değildir.¹ 2- Akıldaki ahlâkî mükemmellik ideali Tanrı'da gerçekleşir ve bu idealin başlıca öğeleri, mutlak kutsallık ve değer taşıyan ilâhî hakikat, ilâhî iyilik, ilâhî dürüstlük, ilâhî güzellik ve ilâhî yani kutsal sevgidir ki ahlâkî mükemmellik idealinin söz konusu sıfatları ihtiva etmesi, Tanrı'nın ahlâkîliğinin mutlak olduğu anlamına gelir. Bu niteliklerin kendisinde mevcut olmadığı ya da kusurlu bir şekilde var olduğu bir mükemmel varlık tasavvuru, zihinsel, estetik ve ahlâkî bakımdan saçmalığa yol açar.² Meselâ Tanrı'nın kutsallıktan ya da sevgiden mahrum olması, Tanrı için asla kabul edilemez ciddi bir noksanlıktır. Zira kutsallıktan mahrum bir sevgi, ahlâkî içeriği olmayan bir iyilik dilemeden ibarettir ve sevgisiz kutsallık da cansız ve ruhsuz bir inkârdır.³

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkî mükemmelliği ve mükemmel kutsallığı hakkındaki görüşlerinden, onun personalist felsefesinde ahlâkî değerlerin köklerinin Tanrı'da yer aldığı⁴ ve Tanrı'nın kutsallığı ile ahlâkî mükemmelliğinin aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır. Bowne'un etkisiyle onun haleflerinden Albert Cornelius Knudson da kutsallık ve ahlâkî mükemmellik kavramlarının eşanlamlı olduğunu düşünmüştür.⁵

Bowne'un ahlâkî Tanrı anlayışı açısından, ahlâkî mükemmellik idealinin Tanrı'da gerçekleşmesi ve sevgiyi gerektirmesi çok önemli olduğu için o, Tanrı'nın kutsallığını ve mutlaklığını "insanlara kurallar koymak ve günahlarını cezalandırmak"tan ibaret gören Tanrı anlayışlarını reddeder. Yaratılmış kişilere ve diğer yaratılmışlara karşı hiçbir yükümlülük sergilemeyen sözgelimi onları sevmeyen ve onlarla ilgilenmeyen böyle zorba Tanrı tasavvurlarını ahlâkî olmadığı gerekçesiyle kınayarak onların ima ettiği gibi bir Tanrı'nın ibadete lâayık olmadığına inanır.⁶ Nitekim Bowne'a göre tüm varlıkların en yücesi olan Tanrı,

¹ Bowne, *Theism*, s. 286, *Philosophy Of Theism*, ss. 235-236.

² Bowne, *Theism*, s. 249, 286, *Philosophy Of Theism*, s. 212, 236, Bowne, *Introduction To Psychological Theory*, s. 317.

³ Bowne, *Theism*, s. 286.

⁴ Flewelling, "Personalism", *The Dictionary Of Philosophy*, s. 229.

⁵ Knudson, *The Religious Teaching Of The Old Testament*, s. 137.

⁶ Bowne, *Personalism*, ss. 297-298.

herşeyin hizmetçisi ve ağır yük taşıyanların başlıcası olmalıdır.”¹ Başka bir ifadeyle, Bowne’un anlayışına göre insanın beşerî akıldaki mükemmel varlık tasavvurunda yer alan sevgi ve iyilik konusundaki kişiliğe ait ideallerinin gerisinde kalan bir Tanrı’ya kulluk edilemez.² Ancak Bowne’un felsefesinde, Tanrı’nın metafizik sıfatlarının yanısıra ahlâkî sıfatlarını da içeren mükemmel varlık idealinin beşerî akılda yer alması ve bu idealin içeriğini belirlemede kıstas olarak beşerî ahlâkî doğayı yöneten vicdana başvurulması,³ Tanrısal ahlâkın antropomorfik bir şekilde ele alınıp beşerî ahlâkla aynîleştirilebileceği anlamına da gelmez. Nitekim filozofa göre Tanrı’nın yarattıkları ve faaliyetiyle ilişkisi, insanlar arasındaki ilişkiden farklı olduğu için, genel ilkeler haricinde kozmik yani Tanrısal ahlâkı beşerî ahlâka benzetme çabalarından kesinlikle uzak durulmalıdır.⁴

Bowne’un, insanın beşerî kişiliğine ait ideallerine aykırı nitelikler taşıyan bir Tanrı’nın ibadete lâayık olmadığı fikrini benimsemesinde Anselm’in etkili olması kuvvetle muhtemeldir.⁵ Çağdaş teizmde de aynı eğilim güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu çerçevede özellikle de Tanrı’yı bir kişi olarak kabul eden felsefeciler tarafından, Tanrı’nın duygu ve ahlâkî görev alanında hiçbir tezahürü olmaksızın sadece yüce ve azametli bir varlık olarak tasavvurunun, hem Tanrı’yı hem de insanı memnun eden dindarlık üzerinde çok az etkisinin olduğu ve kişi, canlı bir varlık olduğu için, kişi olan bir Tanrı’nın insanların hislerini kişi olmayan bir Mutlak’tan çok daha şiddetli bir şekilde etkilediği vurgulanır.⁶

Ancak Bowne’a göre ahlâka uygun hareket etmeyen bir Tanrı’nın ibadete lâayık olmadığı hakikatine rağmen, tarih boyunca Evrenin Sebebi’nin akıl ve irade sahibi olduğunu kabul ettiği halde ahlâkî niteliklerini reddeden sistemler var olmuştur. Meselâ bazen Epikür’ün felsefesinde olduğu gibi ahlâkî bakımdan vurdumduymaz tanrı tasarımlarına rastlamak mümkündür. Bazen de ahlak, biyolojik evrimin tesadüfen meydana gelmiş beşerî bir ürünü olarak değerlendirilir. Ahlâkın evrimin tesadüfi bir neticesi olduğu görüşü, ahlakın beşerî ilişkilerin ötesine taşınmaması gerektiği düşüncesine yol açarak ahlâkı kozmik bir yasa olmaktan çıkarıp psikolojik bir olay haline getirir. Dolayısıyla bu anlayış esas alındığında artık ahlâkın Tanrı için bir önemi kalmaz ve Tanrı’yı ilgilendirmeyen bir değerler sistemi haline gelir.⁷

¹ Bowne, *Personalism*, s. 298, ayrıca bkz. Burrow, *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, s. 116;

² Bowne, *Personalism*, ss. 298-299.

³ Bowne, *Theism*, s. 249, 286-287.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 275.

⁵ Bkz. Steinkraus, “A Century Of Bowne’s Theism”, s. 17.

⁶ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak Of God*, s. 330.

⁷ Bowne, *Theism*, s. 249.

Bowne'un, Epikür'ün tanrılarını ahlâkî açıdan vurduymaz olarak nitelendirmesinin gerisinde Epikür'ün, “tanrıların mükemmel bir mutluluk içinde oldukları için dünya ve insan işleriyle ilgilenmedikleri” kanaatinin¹ yer aldığını söyleyebiliriz. Bowne'un, kime ait olduğunu belirtmeksizin “ahlâkî evrimin sonucu olan psikolojik bir olaya indirgeme anlayışı”ndan söz ederken ise, evrimi psikolojiye, sosyolojiye ve ahlâka tatbik eden Herbert Spencer'ı kastediyor olması ihtimal dahilindedir. Filozofun, tezimizde de yer yer işaret ettiğimiz gibi, zaman zaman Spencer'ın görüşlerine hücum etmesi bu tahminimizi desteklemektedir. Nitekim ahlâk öğretisinin temelinde Darwinizmi ve onun doğal ayıklanma görüşünü yerleştiren Spencer, insanın kendilerine uymak zorunda olduğu şartlarla birlikte ahlâkın da değiştiğini ve insan toplumundaki ahlâkî ideallere meselâ adalet idealine vardırıan tekâmülün başlangıcını, henüz sürü halinde yaşayan hayvanlarda bulabileceğimizi iddia ederek, davranışlarıyla sürünün bir arada bulunmasını bozan hayvanın sürüden atılmasını bu görüşünü destekleyen bir örnek olarak takdim eder. Spencer'a göre hayvanlarda gözlenen bu tutum evrimsel bir gelişme sonucunda, ilkel toplumların davranışlarının temelinde yer alan “Tanrı'nın öç alacağı ve yasanın cezalandıracağı” korkusuna yol açmış, evrimin devamı neticesinde bu korku, çağdaş devlet hayatının temeli olan “yalnız kendi çıkarımızı gözetmeyip başkalarının uğradığı haksızlıklara da isyan eden bir adalet anlayışı”nı meydana getirmiştir.²

Kanaatimizce, Spencer'ın ahlâkî evrime dayandırma yaklaşımı, onun “metafizik sıfatların yanı sıra ahlâkî sıfatların da Evrenin Sebebi'ne atfedilmemesi lazım geldiği”ni ima eden “Âlemin Sebebi'ne herhangi bir sıfat atfedilmemesi gerektiği”³ görüşü ile birlikte değerlendirildiğinde; Bowne'un yukarıda zikrettiğimiz “ahlâkın evrimin tesadüfî bir neticesi olduğu anlayışının, ahlakîliğin beşerî ilişkilerin ötesine taşınmamasını gerektireceği ve bu nedenle Tanrı için bir öneminin olmayacağı” tesbitini ve endişesini⁴ haklı çıkarmaktadır.

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkî tabiatı hakkındaki görüşlerinin temelinde, “beşerî akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını hâiz mükemmel bir varlık idealinin yer aldığı”ni ifade eden a priori bir yargının⁵ mevcut olduğu görülmektedir ki bu durum, onun ontolojik delilin metodundan yararlandığını göstermektedir. Bu davranış aslında, Bowne'un, Tanrı'nın ahlâkîliğine dair düşüncelerini ortaya koyarken izlediği ve bundan sonraki konu başlıklarını ele alırken de gözlemleyebileceğimiz genel bir tutumdur. Düşünürün Tanrı-ahlâk ilişkisi

¹ Kılıç, Recep; *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1998, s. 59.

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 430-431.

³ Bkz. Spencer, *First Principles*, ss. 111-112.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 249.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 249, *Philosophy Of Theism*, s. 212.

konusundaki fikirlerini anlatırken ontolojik delile başvurmayı bir yöntem olarak kullandığı göz önünde tutularak, Tanrı'nın ahlâkî doğası hakkındaki görüşleri şöyle özetlenebilir: Akılda mükemmel bir varlık ideali vardır ve bu ideal gereğince bir Tanrı tasavvurunun dinî bir Tanrı tasarımı haline gelebilmesi için, Tanrı'nın metafizik sıfatlarının ve doğasının yanısıra onlardan daha önemli olan ahlâkî sıfatlarını ve doğasını da dikkate alması gerekir.¹ Akıldaki mükemmel varlık idealinin yansıması olan bir Tanrı tasavvuru meydana getirebilmek için vicdanın rehberliğinde beşerî ahlâkî yapı kıstas kabul edildiğinde, Tanrı'nın ahlâkî tabiatının; mutlak ve mükemmel kutsallık ve o mükemmel kutsallığın zorunlu imaları olan ilâhî hakikat, iyilik, dürüstlük, güzellik ve kutsal sevgi sıfatlarından oluştuğu idrak edilir. Bir Tanrı tasavvurunun ibadete lâyık kabul edilebilmesi için, yarattıklarıyla ilgilenme ve onları sevme gibi nitelikler de dahil olmak üzere akıldaki mükemmel varlık idealinin işaret ettiği tüm ahlâkî sıfatları taşıyor olması şarttır.²

Bowne'a göre Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlaklığını iddia etmek, bizzat ahlâkî hayatın doğasından kaynaklanan "Tanrı'nın ahlâkî doğasının yani ahlâkî kişiliğinin teslis inancını haklı çıkarıp çıkarmadığı" sorusunun sorulmasına yol açar.³ Şimdi üzerinde duracağımız konu, Bowne'un bu soruyu ele alış biçimi olacaktır.

II- TANRI'NIN AHLÂKÎ DOĞASI'NIN TESLİSE İŞARET ETMESİ

Bowne'a göre Tanrı'nın ahlâkî doğasının teslis inancını haklı çıkarıp çıkarmadığı problemi şöyle ifade edilir: Ahlâkî hayat, topluluğu ima eder ve mutlak tek olan için bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin mutlak tek olan bir varlık için değil topluluk halinde olan varlıklar için anlamı ve önemi vardır. Meselâ nesnesiz bir sevgi hiçbir şey ifade etmez. Adaletin yalnızca kişiler arasında bir anlamı vardır, bunun dışında bir anlamı yoktur. Çokluk ve topluluk olmaksızın iyilik ve hayır imkânsızdır. Bu nedenle eğer Tanrı'yı tek ve biricik olarak tasavvur edersek, Onun tek olması sebebiyle kendi halinde potansiyel bir varlıktan ibaret olduğunu söylememiz gerekir. Halbuki Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlak bir varlık olabilmesi için potansiyel varlıktan bilfiil ahlâkî varlığa geçiş yapması lazımdır. Bunun için de uygun nesnesinin ya da nesnelere sahip olması gerekir.⁴

¹ Bowne, *Theism*, ss. 248-249.

² Bowne, a.g.e., ss. 249, 286-287.

³ Bowne, a.g.e., s. 287, *Philosophy Of Theism*, s. 237.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 287, *Philosophy Of Theism*, s. 237.

Bowne, Tanrı'nın mutlak tekliğiyle ahlâkî hayatın bağdaşmazlığı probleminin halli için çeşitli çözüm tekliflerinin ileri sürüldüğü tesbitinde bulunur. Birinci çözüme göre, mutlak ve zorunlu varlık olan Tanrı yalnızca metafiziksel bir varlık olup, ahlâkî değildir. Tanrı'nın ahlâkîliği sadece Onun kozmik faaliyetinin bir olayıdır, kendi temel ve zorunlu varlığıyla ilgili bir şey değildir. Tanrı'nın metafizik varlığı mutlaktır ama ahlâkî hayatı yaratılmışlara göredir, yaratılmışlarla ilgilidir ve onlardan bağımsız olarak hiçbir anlamı ya da imkânı yoktur.¹

Bowne'a göre bu görüşün doğrudan iması olan ikinci çözüm önerisine göre, Tanrı kendi ahlâkî yaşamında mutlak ve kendi kendisine yeterli değildir. Bu yüzden bizzat kendi ahlâkî imkanlarını gerçekleştirmek ve tamamen ahlâkî bir varlığa dönüşebilmek için sonlunun varlığına ihtiyaç duyar. Her iki çözüm teklifinin de bizi panteizme sürüklemeye yanlısını ihtiva ettiği görüşünde olan düşünüre göre söz konusu tezler, Tanrı'yı ya kendi kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmesi için evrene bağımlı kılar ya da evrendeki faaliyeti, Tanrı'nın kendisi sayesinde kendisi üzerinde tam bir hakimiyet kurduğu zorunlu bir araç haline getirir. Her iki düşünüş biçiminde de ahlâkî olan metafiziksel olana tâbî kılınır, Tanrı'nın asıl mutlaklığı inkâr edilir ve panteizme doğru güçlü bir eğilim belirir. Bu görüşler çoğunlukla yapıldığı gibi, dünyasız bir Tanrı'nın Tanrısız bir dünya kadar imkânsız olduğunu doğrulayacak şekilde meydana getirilirse panteizmden söz etmiş oluruz.² Panteizm, Tanrı ile dünyayı sayısal olarak ayrı ele alsa da, daima yapısal ve zorunlu bir teklik olduklarını savunur. Ancak Bowne'a göre Tanrı ile âlemin hem sayısal olarak farklı hem de yapısal olarak tek oldukları halde yalnızca Tanrı olmalarının nasıl mümkün olabildiği hakkında makul hiçbir şey söylenemeyeceğinden sonlu varlıkların fiilî dünyasını teorik bir felâkete yol açmadan Tanrı'ya taşıyamayız.³

Bowne, Tanrı'nın mutlak tekliğiyle ahlâkî mutlaklığı arasındaki çatışmayı sona erdirebilmek için öne sürülen iki teklifin panteizme yol açacak sorunları barındırması sebebiyle, makul olduğunu düşündüğü üçüncü çözüm önerisine sarılır. Düşünüre göre bu üçüncü görüş, kişilikli hayat topluluğunu bizzat Tanrısal teklikte tasavvur ederek zikredilen problemdeki çatışmadan ve güçlüklerden sakınmayı amaçlar.⁴ Böylece Tanrı, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak düşünüldüğünde hakikate iyice yaklaşmış olunur.⁵ Bu yolla, ahlâkî hayatın şartlarının Tanrısal doğanın içinde bulunduğu kabul edilir ve Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığı güvence altına alınmış olur. Bu topluluğun teklikte nasıl mümkün olduğu kuramsal düşünmenin en derin

¹ Bowne, *Theism*, s. 287, *Philosophy Of Theism*, s. 237.

² Bowne, *Theism*, ss. 287-288, *Philosophy Of Theism*, ss. 237-238.

³ Bowne, *Theism*, ss. 288-289, *Philosophy Of Theism*, ss. 239-240.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 288, *Philosophy Of Theism*, s. 238.

⁵ Bowne, Borden Parker; *Studies In Christianity*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston And New York, USA, 1909, s. 92.

gizemlerinden birisi olsa da, yegâne çözüm önerisi budur. Bu görüşe göre Tanrı'da, birisi kendisi ile Tanrı'nın Tanrı olduğu, diğeri âlemi yaratan irade olmak üzere iki tür irade vardır. Birincisi Tanrısal doğa tarafından belirlenen ve Tanrı ile birlikte ezeli olarak var olan mutlak iradedir. Bu irade, âlemi yaratan iradeden oldukça farklıdır. Âlemi yaratan irade, Tanrı'nın kendini gerçekleştirmesi için bir zorunluluk değildir ve olmayacaktır. Mutlak irade ise, Tanrı'nın Tanrı olabilmesi için mantıksal bakımdan zorunludur. Mutlak iradenin, kendisi olmadığı takdirde Tanrısal varlığın güçsüz kalacak zorunluluklarına geçerlilik ve gerçeklik kazandırmak amacıyla hep var olması gerekir. O irade Tanrısal doğanın mantığını meydana getirmez ya da değiştirmez fakat onu gerçekleştirir. Mantık, Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlak Tanrı olması için uygun Başkasına ve Refakatçisine sahip olması gerektiğini gösterdiği için, kendisiyle Tanrı'nın Tanrı olduğu mutlak irade o Başkaları'nın zorunlu ezeli üretimini ima eder. Tanrı bu zorunlu ezeli üretim vasıtasıyla tabiatını oluşturan ve kendisinin ahlâkî mutlaklığını tesis eden varlık topluluğunun konumunu sonsuza dek kendisine göre belirler. Tanrı zorunlu, ezeli ve sürekli olarak refakatçisi olan diğer varlıkları kendisinden ürettiği için, o diğer varlıklar sayısal bakımdan Tanrı'nın zatından ayrı olsalar da Onun zorunlu imalarıdır. Dolayısıyla aynı anda hem sayısal çokluk hem de organik yani yapısal bir birlik Tanrı'nın doğasında birarada var olmaktadır.¹ Tanrısal varlığın birliğinde yer alan bir kişiler topluluğu kavramı, tek ve yalnız bir kişilik kavramından daha iyidir çünkü tek ve yalnız bir Tanrısal kişilik, ahlâkî hayatın kendisini gerektirdiği ezeli dostluktan mahrumdur. Bunun bir sonucu olarak Tanrısal birliğinde kişilikli bir topluluğun olmadığı tek başına Tanrı kavramı, ya agnostisizme ya da panteizmin bir türüne yönelme eğilimi taşır.²

Bowne'a göre Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığının tesisi için Onun doğasında hem sayısal çokluğun hem de yapısal birliğin birarada bulunmasının, panteist anlayışlar tarafından panteizmi meşrulaştıracak şekilde kötüye kullanılma ihtimalini ve tehlikesini önleyebilmek için, Tanrı'nın nesnelere olup Ona ezeli olarak refakat eden kişilerin yaratılmış sonlu sistemden ayrı olarak ele alınması gerekir. Tanrı'nın doğasının böyle ezeli bir kişiler topluluğunu içermesi, politeizm olarak nitelendirilemez zira politeizm karşılıklı olarak bağımsız bir varlıklar çokluğunu ima eder. Ayrıca bu bağımlı kişiliklerin yaratıldığı da söylenemez çünkü onların varlığı Tanrı'nın evreni yarattığı iradesine değil Tanrısal doğaya bağımlıdır. Bu nedenle onlar Tanrı ile birlikte var olurlar, Tanrı da onlardan bağımsız var olamaz.³ Böylece Bowne, teklik

¹ Bowne, *Theism*, ss. 288-290, *Philosophy Of Theism*, ss. 238-239.

² Bowne, *Studies In Christianity*, ss. 92-93.

³ Bowne, *Theism*, s. 289, *Philosophy Of Theism*, ss. 239-240.

ile teslis düşüncelerinin şeklen birbirlerinin zıddı olmasına rağmen, Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığı ve doğası arasındaki ilişki hakkında ortaya koyduğu tefekkür faaliyetinin teslis inancını meşrulaştırdığı ve telkin ettiği sonucuna varır.¹

Bowne'un gerçekliğinden şüphe etmeksizin benimsediği Tanrı'nın ahlâkî doğasının ve hayatının teslis inancını haklı çıkarıp çıkarmadığı probleminin basamaklarını şöyle ifade etmemiz mümkündür:

1- Ahlâkî hayat, topluluğu ima ettiği için mutlak tek olan bir Tanrı ahlâkî değerlere sahip olamaz.²

2- Bu yüzden mantık, Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlak Tanrı olması için ezeli Refakatçiye sahip olması gerektiğini ima eder.³

3- Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığını tesis eden bu ezeli refakatçiler ya da ezeli dostlar, Tanrısal doğanın tekliği içerisinde tasavvur edilen kişilerdir.⁴

4- Böylece ahlâkî hayatın şartlarının Tanrısal doğanın içinde bulunduğu kabul edilir ve Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığı güvence altına alınmış olur.⁵

Bowne'un, Tanrı'nın ahlâkî kişiliğiyle teslis öğretisini bağdaştırmaya çalışırken öne sürdüğü fikirlerin bazı kusur ve tutarsızlıklar içerdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi, Tanrı'da mündemiç kişiler topluluğu kavramının muhtevasıyla ilgilidir. Anladığımız kadarıyla Bowne, "Tanrısal varlığın birliğinde yer alan bir kişiler topluluğu" kavramını, "persona" sözcüğünü Hristiyan teolojisine ve kültürüne tanıtan Tertullian'ın ve günümüzde hukukçuların kullandığı "tüzel kişi" anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır. "Tüzel kişi" kavramına göre bir ortaklık oluşturan birkaç birey ya da kişi, tek bir tüzel kişi halini alır. Ancak kanaatimizce Bowne'un Tanrı'nın tekliğinin içerisine bir kişiler topluluğunu yerleştirip Tanrı'nın tekliğiyle teslisi telif ederken kullandığı "kişiler topluluğu" kavramı, ne kadar tek olarak nitelendirilirse nitelendirilsin, mantıken Tanrı'nın üç kişi halinde tasavvur edilmesi anlamına gelir. Çünkü kişi, bilinçli bir bireydir ve kişiler topluluğu kavramı, bilinçli bireyler topluluğu anlamına gelir. Bunun mantıksal sonucu ise tesliste üç bireysel bilinç merkezinin dolayısıyla da üç Tanrı'nın var olmasıdır.⁶ Dolayısıyla ne kadar uğraşılırsa uğraşılısın, kişiler topluluğu kavramını Tanrı'nın tekliğiyle bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir.

¹ Bowne, *Theism*, s. 290, *Philosophy Of Theism*, s. 240.

² Bowne, *Theism*, s. 287, *Philosophy Of Theism*, s. 237.

³ Bowne, *Theism*, s. 290.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 288, *Philosophy Of Theism*, s. 238.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 288-290, *Philosophy Of Theism*, ss. 238-239.

⁶ Bkz. González, *Essential Theological Terms*, s. 131.

Bowne'un Tanrı'nın mutlak tekliğiyle ahlâkî mutlaklığını telif etme çabasının altında yatan sebebin, onun, teslis inancını rasyonalize etme arzusu olduğu anlaşılmaktadır. Düşünür, bu hedefine ulaşabilmek için Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığıyla mutlak ve biricik tekliğinin bağdaşmayacağı probleminin gerçekliği varsayımı üzerine bina ettiği görüşlerle bizi teslis inancının makul olduğunun kabulüne ikna etmeye gayret eder. Ancak kanaatimizce, Bowne'un Tanrı'nın ahlâkî doğası ile tekliği arasındaki ilişkiden hareketle teslis inancını akla uygun hale getirme çabası, sağlam dayanaklardan yoksun ve zorlama bir takım yorumlardan oluşan bir varsayımlar topluluğundan ibarettir. Bowne'un hakikatinden kuşku duymaksızın a priori bir postüla olarak ortaya koyduğu "ahlâkî mutlaklıkla mutlak tekliğin bağdaşmayacağı" önermesi, aslında düşünürün zannettiği gibi güçlü bir yargı olmadığı için ortada çözüm gerektiren gerçek bir problemde söz edilemez. Filozofun yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin ilk basamağında yer alan "ahlâkî hayatın topluluğu ima ettiği ya da gerektirdiği" tezi, Bowne'un sandığı gibi hem Tanrısal ahlâk hem de beşerî ahlâk için geçerli bir tez değildir. Bu hüküm yalnızca beşerî ahlâk açısından doğrudur. Yani bir insanın kendisine refakat eden başka kişi ya da kişiler olmadan bilfiil ahlâklı olması mümkün değildir. Ancak Tanrı hem mutlak tekliğe hem de ahlâkî mutlaklığa sahip olabilir ve bu durumun bir çelişki doğurması da söz konusu olmaz çünkü Tanrı'nın ahlâkî doğası ve sıfatları, tıpkı ilâhî metafizik sıfatların beşerî metafizik sıfatlardan mahiyet itibariyle farklı olması gibi, beşerî ahlâkî sıfatlardan mahiyet bakımından farklıdır. Bu durum aslında Bowne'un da dikkat çektiği bir durumdur. Nitekim Bowne, genel ilkeler haricinde kozmik yani Tanrısal ahlâkı beşerî ahlâka benzetme çabalarından kesinlikle uzak durulması gerektiğinde ısrarcıdır.¹ Bowne'un bu ısrarı ise onun kendi kendisiyle çelişmesine yol açmaktadır. Zira Bowne'un *ahlâkî hayat, topluluğu ima ettiği için mutlak tek olan Tanrı'nın ahlâkî değerlere sahip olamayacağı*² iddiası ile, *kozmetik yani Tanrısal ahlâkı antropomorfik bir yaklaşımla beşerî ahlâka benzetmekten sakınmamız gerektiği*³ öğüdü arasında telif edilemeyecek derecede büyük bir tutarsızlık vardır. "Şayet Tanrı'nın ahlâkını beşerî ahlâka benzetmekten sakınmamız gerekiyorsa, bu hassasiyeti, neden gözlemleyebildiğimiz ve tecrübe edebildiğimiz için varlığından emin olduğumuz "beşerî ahlâkî hayatın topluluğu ima etmesi" olgusunu, gözleme ve tecrübe etme imkânımızın olmadığı Tanrı'nın ahlâkına transfer etmeme konusunda göstermiyor ve antropomorfik bir tutum sergiliyoruz?" sorusuna Bowne'un

¹ Bowne, *Theism*, s. 275.

² Bowne, a.g.e., s. 287, *Philosophy Of Theism*, s. 237.

³ Bowne, *Theism*, s. 275.

teslisi rasyonalize etme çabalarıyla tezat arzeden antropomorfizm karşıtı görüşlerinde yanıt bulmak mümkün değildir.

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığıyla mutlak tekliğinin bağdaşmaz olduğu düşüncesinden hareketle Tanrı'nın ahlâkî doğasının teslis inancını makulleştirdiği tezinde cevaplanması imkânsız olan başka sualler de mevcuttur. Meselâ, Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığının tesisi için kendisine lazım olan ezeli refakatçi sayısı neden bir değildir? Niçin 3'ten fazla değildir? Tanrısal doğadaki kişi sayısının kendilerini ezeli olarak üreten Tanrı ile birlikte teslis akidesindeki gibi toplam 3 olması zarureti nereden kaynaklanıyor? "Ahlâkî hayat, topluluğu ima eder" yargısının Tanrı için geçerli olduğu kabul edilirse, bu Tanrısal doğa üzerinde bir kısıtlılık doğurmaz mı? Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığının tesisi için refakatçiye yani başka kişilere muhtaç olması, Onun sınırlı bir Tanrı olmasına yol açmaz mı? Sınırlı Tanrı anlayışlarını reddeden Bowne, bu tutarsızlığın üstesinden nasıl gelebilecektir? sorularına yanıt verebilecek fikri bir donanım Bowne'un felsefesinde mevcut değildir.

Kanaatimizce Bowne'un "Tanrısal birliğinde kişilikli bir topluluğun olmadığı tek başına Tanrı kavramının, ahlâkî hayatın kendisini gerektirdiği ezeli dostluktan mahrum olduğu için ya agnostisizme ya da panteizmin bir türüne yönelme eğilimi taşıdığı"¹ tezi de felsefi bakımdan temellendirilebilmekten uzaktır. Mezkur iddia, Bowne'un teolojik anlayışını savunma güdüsüyle gelişigüzel söylediği bir söz gibi gözükmektedir. Düşününün söz konusu görüşü doğru kabul edilecek olursa, tevhidi savunan bütün öğretilerin ve bilhassa da İslam dininin ulûhiyyet anlayışının agnostisizme ya da panteizme yönelme eğiliminde olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Ancak filozof, zikredilen iddiayı doğrulayabilecek tarihsel bir olgu ve tecrübe örneği sunamadığı gibi, tevhidin nasıl panteizme ya da agnostisizme dönüşme potansiyeli taşıdığına bizi ikna edebilecek mantıklı bir izah da ortaya koyamamaktadır. Bowne'un bahse konu olan bu tezi, binlerce yıllık tarihte ve günümüzde tevhid inancını benimseyen kitlelerin pratik deneyimlerine de aykırı durmaktadır. Nitekim İslâm teizminde; Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğuna yapılan vurgu çok bariz iken İslâm'ın Allah tasavvurunun panteizme yönelme itiyadı taşıdığı tezinin, Tanrı ile birey arasında sürekli ibadet ve dua yoluyla kurulan canlı bir irtibat mevcut iken de tevhidin agnostisizme meyletme eğiliminin bulunduğu iddiasının rasyonel bir şekilde temellendirilebilmesi mümkün değildir.

Bowne'un anlayışına göre insan, hem kuramsal tefekkür yetisini kapsayan teorik boyutu, hem de pratik hayatıyla ilgili irade yetisini ve eylem olgusunu içeren pratik boyutu olan

¹ Bowne, *Studies In Christianity*, ss. 92-93.

bir varlıktır. Bu sebeple insanın, teorik tefekkür faaliyetinin yanısıra kendisine yararı dokunacak uğraşlarının, gerçekleştireceği amaçlarının ve kendileri ile yaşayacağı ideallerinin de olması gerekir. Pratik hayatımızda Tanrıcı iman esas itibarıyla bu amaçların ve ideallerin temelini oluşturur. Tanrı, kendisi olmaksızın ideallerimizin çökeceği ya da ulaşılamaz hale geleceği ve davranışın kaynaklarının ortadan kalkacağı bir varlık olduğu için, Tanrı'nın varlığı teorik gerekçelerle değil pratik hayatın ihtiyaçlarıyla doğrulanır. Bowne'un bazen "ahlâk delili" bazen de "pratik delil" olarak adlandırdığı bu delili,¹ "Ahlâk Delilleri" başlığı altında ele almaya çalışacağız.

III- AHLÂK DELİLLERİ

İnsanın ahlâkî tecrübesinden dolayısıyla da bu tecrübe ile ilgili her çeşit veriden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan delil genellikle "ahlâk delili" olarak tanımlanır.² Bowne, bu delilin "ahlâk delili" olarak nitelendirilebileceğini kabul etmekle beraber, "pratik delil" kavramının daha iyi bir niteleme olacağı kanaatindedir.

Bowne, Kant'ın ahlak delilinin önde gelen yorumcularından birisi olduğunu hatırlatarak, Kant'ın teorik düşünme yoluyla Tanrı'nın varlığının ne lehinde ne de aleyhinde kanıt bulunamayacağını ve bu yüzden sonucu Tanrı'nın varlığının lehine etkilemenin ancak pratik ilgilere izin verilerek mümkün olabileceğini gösterdiğini vurgular.³ Nitekim Kant, Bowne'un dikkat çektiği gibi, ilahiyat sahasında saf teorik akli kullanma çabalarının tamamının verimsizlikle sonuçlandığını ve bu yüzden akla dayalı bir teolojinin sadece ahlâk kanunlarına istinâd etmek ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkün olacağını savunur.⁴

Kant'ın ahlâk delilinin ana basamakları şu şekilde gösterilmektedir:

- İnsan mutlu olmaya lâyık bir varlıktır.
- Fakat insanın iradesi tabiatta olup bitenlerin sebebi değildir; bu yüzden o, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayacak güçte değildir.
- O halde ne ahlâk alanında ne de tabiatta ahlâklılıkla mutluluk arasında bağ kurmaya yarayan bir temel vardır.
- Buna rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyrukta postüla olarak vardır.
- Öyle ise en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır.

¹ Bowne, Theism, s. 291; Philosophy Of Theism, s. 241.

² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 75.

³ Bowne, Theism, ss. 291-292; Philosophy Of Theism, ss. 241-242.

⁴ Aydın, a.g.e., ss. 75-76.

- Bu durumda, bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postüla olarak konması gerekir.
- Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık, Tanrı'dır.¹

Kant'ın diğer bazı fikirlerinden etkilendiği gibi, ahlâk delili konusundaki tezlerinin de tesiri altında kalan Bowne'a göre, ahlâk delilinin kesin ve kanıtlayıcı bir değeri yoktur. Zira o, olması gerektiğini düşündüğümüzden olana ya da öznel ilgilerimizden nesnel gerçeğe yönelen bir teşebbüstür. Ahlâk delili sadece teistik bir temel üzerinde beşerî ilgilerimizin korunabileceğini ve yüksek seviyeli hayatımızın sürdürülebileceğini gösterme anlamında bir delildir. O delil, doğamızın gerektirdiği ve açıkça ya da üstü kapalı olarak ifade edilen gerçekliğin şu ya da bu form içerisinde sunulmasıdır. Öyleyse yapılabilecek olan ve yapılması gereken şey, teizmin ahlâkî doğamızın bir talebi ve pratik hayatın bir gereği olduğunu göstermektir. Bütün zihinsel yaşamımız böyle bir kabul üzerinde temellenir.²

Ancak düşünürü göre Tanrı'nın metafizik sıfatları, Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını ima etmediği için, ahlâkî sıfatları metafizik sıfatlardan mantıksal bir çıkarım yoluyla elde etmek mümkün değildir. Bu yüzden Bowne, zihnindeki mükemmel varlık idealine olan teslimiyetçi imanını, Tanrı'nın ahlâkî prensiplere göre hareket ettiği inancını destekleyebilmek arzusundan kaynaklanan deneyime başvurma teşebbüsüyle telif ettiği bir yöntem takip etmeyi tercih eder. Düşünür, bu yöntemle, "deneysel deliller" olarak nitelediği Tanrı'nın ahlâkîliğini destekleyen ahlâk delillerini irdelemeye başlar.³ Filozofa göre Tanrı'nın ahlâkî bir karaktere sahip olduğuna işaret eden deneysel deliller, ahlâkî doğamızdan, toplumun yapısından ve tarihin akışından elde edilir. Düşünür, bu delilleri "beşerî ahlâkî doğa delili" ile "tarih ve toplumsal yapı delili" şeklinde tasnif ederek beşerî ahlâkî doğa deliliyle başlamayı uygun bulur.⁴

A) BEŞERÎ AHLÂKÎ DOĞA DELİLİ

Bowne'un düşüncesine göre beşerî ahlâkî doğa delili, insanın ahlâkî yapısından hareketle Tanrı'nın ahlâkîliğine ulaşmaya çalışan yani ahlâkî sonuçtan ahlâkî sebebe yönelen bir delildir. Bu delilde insanın ahlâkî doğasının, varlığını ahlâkî bir Tanrı'ya borçlu olduğu çünkü o doğanın ahlak dışı bir Tanrı'dan geldiğini düşünemeyeceğimiz anlatılmaya çalışılır. Bu delil çerçevesinde beşerî ahlâkî doğa, biri, açıklanması gereken bir sonuç şeklinde, diğeri

¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 77.

² Bowne, *Theism*, ss. 291-292; *Philosophy Of Theism*, ss. 241-242.

³ Bowne, *Theism*, s. 250, *Philosophy Of Theism*, ss. 213-214.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 250-251, *Philosophy Of Theism*, s. 214.

de doğrudan çağrışımları çerçevesinde olmak üzere iki türlü ele alınabilir.¹ Ahlâkî tabiatın izah edilmesi gereken bir sonuç olarak kabul edilmesi eğilimi, genellikle, beşerî ahlâkî doğanın ahlâkî bir yazarının olması gerektiği önerisi aracılığıyla tezahür eder. Bu öneri şöyle ortaya konulur: Gözü meydana getiren Tanrı'nın kendisinin görmemesi düşünülebilir mi? İnsana bilgiyi veren O olduğu halde Tanrı'nın bilmemesi düşünülebilir mi? Buna benzer şekilde, insanın içine erdemliliğe yönelik derin bir saygı yerleştiren Tanrı olduğu halde, kendisi erdemli olmaz mı?²

Bowne'a göre bu çıkarım, düşünmeden ve acele yapılan bir çıkarımdır. Zira ahlâkî üstünlüklerin Yaratıcı tarafından bilinmesi hakkında şüphe var olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki ahlâkî meziyetlerin Tanrı tarafından bilinmesi hususunda hiçbir kuşku olamaz. Çünkü böyle bir şüphe, tüm bilginin kaynağı olan Tanrı'nın bazı bilgileri bilmesinin imkânsız olduğu fikrini çağırır. Bu yüzden bir şüphe öne sürülecekse bu sadece, Tanrı'nın, davranışlarını ortaya koyarken ahlâkî üstünlüklerin farkına varıp varmadığıyla yani ahlâkî davranışları irade edip etmediğiyle ilgili olabilir. Ancak düşünür'e göre bu şüphe de mesnetsizdir. Zira Tanrı'nın ahlâkî üstünlüklerinin meşruluğu ve geçerliliği kabul edildiğinde, Tanrı'nın ahlâkî açıdan insandan daha aşağı olduğunu ileri sürmeksizin Tanrı'daki ahlâkî iradenin mevcudiyetini inkâr edemeyiz. Tanrı'nın ahlâkî iradesinin inkârı ise, aklımızın güçlü bir biçimde ateizme yönelmesine yol açacak kadar akılsal ideallerimizin altüst edilmesi olur.³

Bowne'a göre ahlâkî doğa delilinde beşerî ahlâkî tabiatın ele alınış biçimlerinden birisi de; insanın ahlâkî doğasının, doğrudan imaları göz önüne alınarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeye göre, "bizzat bilinç, doğrudan doğruya kendisine karşılık verdiği ve kendisine karşı sorumlu olduğumuz karşımızdaki ahlâkî bir kişiyi doğrulamaktadır yani Tanrı'nın ahlâkî karakterine şahitlik etmektedir ve evren de zihnimizdeki ahlâkî ilgileri yansıtacak şekilde Tanrı tarafından meydana getirilmiştir."⁴

Ancak düşünür'e göre bu görüşün savunulması da reddedilmesi de aynı derecede mümkündür ve her iki durumun da hakikati yansıttığı söylenebilir. Bu yüzden şuurun mantıksal açıdan, yargıçlık ve intikam alma özelliklerine sahip olan bir Tanrı fikrini taşıdığı görüşünü savunmak ne kadar güçse, Üstün Yargıç ve Öc Alıcı fikrinin kökünün beşerî ahlâkî doğada olduğu düşüncesinin inkârı da aynı ölçüde zordur. Meselâ "bilincin muhatabımız olan ahlâkî bir kişiye yani Tanrı'ya işaret ettiği ve âlemin zihnimizdeki ahlâkî ilgilere uygun bir biçimde

¹ Bowne, *Theism*, s. 251, *Philosophy Of Theism*, s. 214.

² Bowne, *Theism*, s. 251, *Philosophy Of Theism*, ss. 214-215.

³ Bowne, *Theism*, s. 251.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 253.

Tanrı tarafından yaratıldığı” görüşüne göre, sevabın kutsallığı, zulüm ve adaletsizlik günahları, adaletin dikkate alınmadığı ve suç ile suçsuzluğun ortak bir neticede birleştiği bir kâinatın tahammül edilemez oluşu, insanoğlunu Tanrı’da ve âhirette üstün bir adalet ve erdemlilik konumlandırmaya sevketmiştir.¹ Bütün literatür buna şahitlik eder ve pratik açıdan bu düşünceler potansiyel delillerdir. Ama pratik açıdan potansiyel delil olan o fikirler mantıksal açıdan hiçbir şekilde kanıt değildirler. Zira bu tür deneysel kanıtların temelinde mükemmel bir varlık ve insânî-ahlâkî ilgilerin üstünlüğü varsayımları bulunmaktadır ve âlemin ahlâkî olduğu yargısı bu varsayımlardan gücünü almaktadır. Bu yüzden mükemmel bir varlık idealini ve ahlâkî ilgilerin üstün olduğunu kabul etmeyip evrenin ahlâkî değerler karşısında nötr olduğunu varsayan birisi açısından, herhangi bir şey diğeri kadar kabul edilebilirdir. Yani evrenin ahlâkî olmak zorunda olduğunu varsaymadığımız takdirde onu gayr-ı ahlâkî bulduğumuzda da şaşırmayız. Aynı şekilde ilgilerimizin Tanrı tarafından dikkate alınması gerektiğini farzetmezsek, onların ihmal edildiklerini görmek bize garip gelmez. Meselâ adaletin ciddiye alınması gerektiğini varsaymadıkça adalet kavramı hiçbir şeyi ispat etmez. Ya da evrenin ahlâkî ve estetik bir değerden yoksun çirkin ve aşağılık bir varlık olduğunu farzederseniz; onun doğrunun, güzelin ve iyinin mevkii ve tezahürü olmasının zorunluluk olduğunu hiç kimse bilemez.² Demek ki evrenin ve dolayısıyla da Tanrı’nın ahlâkîliğini varsayan veya reddeden düşünceler güçlerini mantıktan almadıkları için mantıksal yollarla ispatlanmaları da reddedilmeleri de mümkün değildir.³

Bowne’un düşüncesine göre beşerî ahlâkî doğa delilinin önermelerinin mantıksal açıdan ispatlanamayışı, bizi ahlâkî bir Tanrı’yı kabul etmekten de alıkoymamalıdır çünkü mükemmel varlık ideali, tüm zihinsel hayatımızın asıl temelidir.⁴ Nitekim ahlâkî sonuçtan hareket edip ahlâkî sebebe varan hükümden kaçınmak için ortaya konulan teşebbüsler, aklımızdaki ideallerimizin mahvına yol açacak olmaları nedeniyle başarısızlığa mahkumdur.⁵ Meselâ âlemin ahlâkî bir varlığın tezahürü olmadığı iddiası, ruhun kendi doğasından uzaklaşıp karamsarlığa ve ümitsizliğe teslim olmasıdır. Halbuki gittikçe artan bir sevgi, güçlü bir adalet duygusu iman için mantıksal ölçütlerden daha fazlasını yapabilir.⁶ Ahlâkî sonuçtan hareket edip ahlâkî sebebe varan hükümden kaçınmanın başarılı olabilmesi için ayrıca, ahlâkî düşüncelerin sadece fikir, tahmin ve önyargının konusu olup aslında ne doğru ne de yanlış diye bir şeyin

¹ Bowne, *Theism*, s. 253, *Philosophy Of Theism*, s. 217.

² Bowne, *Theism*, ss. 253-254, *Philosophy Of Theism*, ss. 217-218.

³ Bowne, *Theism*, s. 254, *Philosophy Of Theism*, s. 218.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 254, *Philosophy Of Theism*, ss. 218-219.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 251, *Philosophy Of Theism*, s. 215.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 254, *Philosophy Of Theism*, s. 218.

olmadığının ve her bir şeyin en az diğeri kadar iyi ve övgüye lâyık olduğunun öne sürülmesi gerekir. Ancak bu görüş teorik olarak onaylansa bile, hayat ve bilinç arasındaki büyük çelişki nedeniyle pratik açıdan sürdürülemez. Başkalarıyla temasa geçer geçmez doğru ile yanlış arasında farklılık bulunduğunu tasdik etmek mecburiyetinde kalırız. Böylece söz konusu görüş, pratik hayatta izin verilemeyecek akademik bir soyutlamadan ibaret hale gelir. Bu yüzden spontane düşünme, genellikle, insandaki ahlâkî doğanın, onun yegâne yeter-sebebi olan Tanrı'daki ahlâkî karaktere işaret ettiğini kabul eder. Kuramsal düşünme de bundan daha iyi bir açıklama bilmemektedir.¹ Zira nasıl zekâyı zekâdan yoksunluktan çıkarmanın bilinen bir yöntemi yoksa, ahlâkî olanı ahlâkî olmayandan çıkarmanın da, şüpheyi kanıtlanmış farzetmekten başka bir yöntemi yoktur. Bu sebeple bazı kusurları ihtiva etse de, ahlâkî neticeden ahlâkî sebebe yani Tanrı'ya ulaşma çabalarının değeri ve önemi inkâr edilmemelidir.²

Bizim tesbitlerimize göre, Bowne'un "beşerî ahlâkî tabiat" delili kapsamında yer aldığını belirttiği kanıtlardan gerek "beşerî ahlâkî doğanın ahlâkî bir yazarının olması gerektiği" tezi, gerekse "şuurun ahlâkî bir kişiyi çağrıştırdığı" yaklaşımı; Bowne'un Evrenin Sebebi'nin ahlâkî olduğu inancını desteklemek için mükemmel varlık idealine olan imanı ile deneyimi telif eden bir yöntemi benimsediğini ifade ederken³ de ima ettiği gibi, deneyime dayanmayan a priori unsurları bünyesinde barındırmakta ve bir takım postülalar üzerine inşa edilmektedir. Meselâ beşerî ahlâkî tabiatın ahlâklı bir yazara işaret ettiği yaklaşımının temelinde; 1- insanın içinde erdemliliğe yönelik derin bir saygı bulunduğu, 2- insanın içine bu saygıyı yerleştiren bir varlığın mevcut olduğu ve 3- o varlığın da Tanrı olduğu postülaları ya da önvarsayımları yer almaktadır. Bu haliyle söz konusu delil, Tanrı'nın insanın içine fazilete yönelik bir saygı yerleştirdiği postülasından yola çıkıp Tanrı'nın ahlâkîliğine ulaşmaya çabalayan bir çeşit ontolojik kanıt gibi gözükmektedir.

Bowne'un "ahlâkî doğa delili"nin diğeri çeşidi olduğunu söylediği "bilincin doğrudan doğruya kendisine karşılık verdiği ve kendisine karşı sorumlu olduğu karşısındaki ahlâkî bir kişiyi ima ettiği" iddiasından hareketle Tanrı'nın ahlâkîliğine hükmeden delil de, tıpkı söz konusu delilin diğeri türü gibi, işe ontolojik delilin tümdengelsel a priori yöntemiyle başlayıp sonradan tecrübeye dayalı unsurlara müracaat etmektedir. Ahlâkî doğa delilinin bu çeşidi de a priori öğelere dayalı postülalar üzerine inşa edilmiş bir anlayıştır. Bowne'un, bu delilin temelinde mükemmel bir varlık idealiyle ahlâkî ilgilerin üstün olduğu varsayımının yer aldığını,

¹ Bowne, *Theism*, s. 252, *Philosophy Of Theism*, ss. 215-216.

² Bowne, *Theism*, ss. 251-252, *Philosophy Of Theism*, s. 215.

³ Bowne, *Theism*, s. 250, *Philosophy Of Theism*, ss. 213-214.

Üstün Yargıç ve Öc Alıcı fikrinin kökünün beşerî ahlâkî doğada olduğunu söylemesi,¹ bu tesbitlerimizi doğrulamaktadır. Bu sebeple Bowne'un yorumladığı şekliyle genel itibariyle beşerî ahlâkî doğa delilini, felsefedeki ahlâk delilinin bir türü olup zaman zaman deneysel unsurlara başvuran bir tür ontolojik kanıt olarak değerlendirmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Düşünüre göre Tanrı'nın ahlâkîliğine işaret eden ikinci deneysel delil, tarih ve toplumsal yapı delilidir.²

B) TARİH VE TOPLUMSAL YAPI DELİLİ

Bowne'un anlayışına göre tarih ve toplumsal yapı delili; hayatın ve toplumun yapısıyla tarihin gidişâtının faziletleri telkin edip ahlâkî amaçları açığa çıkardığı iddiasından hareketle Tanrı'nın ahlâkîliğine ulaşmaya çalışır. Bu delile göre Tanrı'nın ahlâkîliğinin tezahürü sonucunda hayat, tarih ve toplumsal yapı, ahlâkî kuralların devamlılığını sağlayacak şekilde inşa edilmiştir. Bu tezin doğruluğunu gösteren pek çok olgu vardır. Meselâ tüm kusurlar, hatalar göz önüne alındığında bile, şeylerin doğası hâlâ açıkça erdemlilikten yanadır. Hem tabiat hem de tecrübe en üst seviyede bir gayretle, çalışkanlık, tedbirlilik, ileri görüşlülük, otokontrol, dürüstlük, hakikat ve yardımseverlik gibi erdemleri telkin ederek öğretir. Toplum, organize olmuş haliyle ahlâkî gayeleri olan ahlâkî bir kurumdur. Ne bireyler ne de toplum, fazilete olan ihtiyaçtan kaçamaz. Ahlâkî düşüncelere dayalı toplumsal düzen o kadar vazgeçilmez bir ihtiyaçtır ki bencil kişiler bile ahlâkî düşüncelere dayanan bir sosyal düzen olmaksızın birarada yaşayamazlar. Ahlâkî düşünceler yok olup adaletsizlik, zulüm ve günahkârlık hukuk tarafından desteklenir hale gelince, toplum, temellerine varıncaya kadar sarsılmaya başlar. Faziletli daima hafızalarda ve hatıralarda yaşarken, ahlaksızların adı yok olur. Diğer her bakımdan birbirine denk olan iki topluluktan erdemli olanın hayatta kalma eğilimi, kötü olanın ise yıkıma gitme eğilimi gösterdiği konusunda herhangi bir şüphe olamaz. Örneğin kötü ahlaklarından ötürü sanatta ve bilimde oldukça ilerlemiş pek çok millet ya yok olmuş ya da korkunç bir şekilde cezalandırılmıştır.³ Hayatın derinliklerinde kök salmış olan diğerkamlık ve fedâkârlık, hayvanî-nefsânî dürtüleri bile yüceltir. Nefse aşırı derecede düşkünlük ve bencillik, ahlâkî ilerlemeye katkı sunmak amacıyla meydana getirilir ve böylece, karmaşadan ibaretmiş gibi görünen insânî gelişim sürecindeki ahlâkîliği gittikçe daha net bir biçimde farketmeye başlarız.⁴ Hayat ile

¹ Bowne, *Theism*, ss. 253-254, *Philosophy Of Theism*, ss. 216-219.

² Bowne, *Theism*, ss. 250-251, *Philosophy Of Theism*, s. 214.

³ Bowne, *Theism*, ss. 254-256, *Philosophy Of Theism*, ss. 219-221.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 256.

toplumun yavaş yavaş ahlâkîleşmesi, bilincin aydınlanması ve gelişim göstermesi, dünyadaki iyilik düzenine ve insanların refahına yönelik sorumluluk duygusunun derinleşmesi, eski yanlışlarla ağır hastalıkların ve göz kamaştırıcı batıl inançların derece derece ortadan kaldırılması hep Tanrı'nın tarihte mevcut olduğunu gösteren büyük delillerdendir.¹

Bowne'un "Tanrı'nın ahlâkîliğinin hayatta, tarihte ve toplumsal yapıda tezahür ettiği" tezinin muhtevasıyla benzerlik arzeden görüşlere Bowne'un reddettiği mutlak idealizmde de rastlanmaktadır. Meselâ mutlak idealizmin temsilcilerinden Hegel'e göre Tanrı, dinin ve felsefenin yanısıra devlette, sanatta ve ananede de tezahür eder² ve devlet, Tanrı'nın dünyada nesnelleşmiş şeklidir.³ Mutlak yani Tanrı, özel bir yöntemle kendisini beşerî tarihte, etnik ya da millî bilinçte ortaya koyar. Tanrı, beşerî hak ve görev, adet, ahlakîlik ve vicdan kavramlarıyla ulusal ideallerde ve gayelerde kendisini açığa vurur ve nesnel hale gelir. Sanat, din ve felsefe, Ezelî Akıl'ın, kendisini çeşitli derecelerde anlaşılabilirlik ve derinliğe sahip olan tezahür ettirmeleri ve farklılaştırmalarıdır.⁴

Bowne'un tesbitine göre tarih ve toplumsal yapı delili ve onun yararlandığı deneysel olgular, Tanrı'nın ahlâkîliğine olan teistik imanı örneklerle açıklayıp desteklese de o imanın kaynağı olabilecek yeterlilikte değildir çünkü söz konusu olgular mahiyet itibarıyla, Tanrı'nın ahlâkîliği inancını ispatlama ya da çürütme imkânından mahrumdur.⁵ Bu yüzden, nasıl genel olarak Tanrı'nın varlığına ve zekâsına ilişkin deliller asla Tanrı'ya imanımızın kaynağı olmayıp, zaten sahip olunan bir imana yönelik gerekçeler ise, Tanrı'nın ahlâkîliğine işaret eden deliller de kesinlikle Tanrı'nın ahlâkîliğine olan imanımızın kaynağı olmayıp, zaten benimsenen bir imanı açıklayan gerekçelerdir.⁶ Olguların iyi ya da kötü olup olmadığı üzerine yapılacak bir araştırma bizi büyük bir belirsizlik içinde bırakacağından, "Tanrı'nın kötü olduğu" hipotezi benimsendiğinde de, "Tanrı'nın iyi olduğu" varsayımı kabul edildiğinde de kullanılabilir epeyce malzeme bulunabilir.⁷ Nitekim tarihten ve hayattan elde edilen söz konusu deneysel delilleri ele alan bazı düşünürler, hep belirli sayıda seçilip ayıklanmış olgulara dayanmışlar ve deneyimin önde gelen yönlerini gözardı etmişlerdir. Bu seçip ayıklama tutumu nedeniyle bazılarının göre dünya ve tarih, Tanrı'nın iyiliğiyle doludur, bazılarının göre ise sadece

¹ Bowne, *The Immanence of God*, s. 45; ayrıca bkz. McMURRIN, *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, s. 267.

² Şahin, Naim; *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2001, 1. baskı, s. 137.

³ Şahin, a.g.e., s. 135.

⁴ Gamertsfelder & Evans; *Fundamentals Of Philosophy*, s. 428.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 256.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 272.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 223.

yağmacılık, düşmanlık, başarısızlık ve ölüm kol gezmektedir.¹ Bu durumda sadece olguları kılavuz kabul edip deneysel kanıtları mantıksal sonuçlarına varıncaya kadar takip ettiğimizde, ne yaparsak yapalım olguların gerektirdiği bir açmazla karşı karşıya kalırız: Tabiatın ve tarihin iyilikle dolu olduğu görüşünün tam karşısına kötülüğe dair örnekleri koyduğumuzda bu davranışımız, âlemde iyiliğin egemen olduğu görüşünü doğrulamamızı engeller. Ancak âlemin kötülükle dolu olduğu tezinin karşısına ona zıt olan iyilik örneklerini koyduğumuzda da, âlemde yerleşik ve kökleşmiş bir kötülüğün hâkim olduğu anlayışını tasdik etmemiz imkânsız hale gelir. Olguları mümkün olabildiğince objektif bir şekilde ele aldığımızda, evrene ve tarihe ister iyiliğin ister kötülüğün hâkim olduğu görüşünü benimseyelim, ulaşacağımız netice; ahlâkî bakımdan ya vurdumduymaz ya kusurlu ya da iyi olan ama perişan durumdaki evrenimizden daha iyi bir âlemin meydana gelmesini yasaklayan aşılabilir bir zorunluluğun kısıtladığı sınırlı bir Tanrı olur.²

Ahlâkî kötü ya da gücü sınırlı Tanrı tasarımlarına yol açabileceği endişesiyle, sadece deneysel olgulara dayalı olarak Tanrı'nın ahlâkîliğine hükmetmeyi yanlış bulan Bowne'a göre gerek tarih, hayat ve toplumsal yapıdan yola çıkarak Tanrı'nın ahlâkîliğine ulaşmaya çalışan tarih ve toplumsal yapı delilinin, gerekse diğer deneysel teistik ahlâk delili olan beşerî ahlâkî doğa delilinin, temellerinde mantıksal bir süreç yerine canlı ve yaşamsal bir sürecin yer aldığı ve Tanrı'nın erdemli oluşu gibi teistik inanç esaslarına biçimsel mantık yürütmeye değil bizzat hayatın tecrübe edilmesiyle ulaştığımız kanıtlar olarak anlaşılması gerekir. Ahlâk delili hakkındaki bu doğru tasavvur benimsendiğinde şu hususlar anlaşılır ki akıl, yalnızca olgulardan hareketle iyi ama gücü sınırlı ya da kötü bir Tanrı'ya ulaşmakla tatmin olamaz. Akıl, kendilerini korumak için bir çaba sarfedilmeksizin ideallerinin yıkıma uğramasına izin vermez. Bunun yerine, olgulara dayalı deneysel kanıtlardan vazgeçmeksizin dünyanın ahlâksallığının temeli olup mükemmel iyiliği ve mükemmel bilgeliği hâiz bir varlık idealine olan imanını koruyup devam ettirmeyi tercih eder. Bu mükemmel varlık idealine olan imanımızı esas alarak, dünyanın imanımıza aykırı düşen kötü ve karanlık olgularını henüz anlayamamış ama mükemmel bir bilinç açısından ahenk içerisinde bulunan hususlar olarak kabul edip görmemezlikten gelir yani onları imanımızla uyumlu hale getirebilmemize imkân verecek daha iyi bir anlayış kazanıncaya kadar gözardı ederiz. Meselâ insanlığın ilerlemesine göz yumup, buna aykırı durumları bir kenara koyarız. Bu varsayım, hayatı mantıksal ve ahlâkî tahribattan korumak için bilişsel ve ahlâkî temeller üzerine bina edilir ve hem fiziksel hem de ahlâkî alanda

¹ Bowne, *Theism*, s. 256.

² Bowne, a.g.e., ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 223.

meydana getirilir. Her iki alanda da yöntemimiz mantıksal bir zorlamaya bağlı olmayıp; akıl adına hareket eden ve aklın kendisi vasıtasıyla kendi hayatını yıkımdan korumaya çalıştığı içgüdüsel bir meşru müdafaa eylemidir. Fiziksel alanda düzensizlik ve anlaşılmazlık yasanın hükümranlığı ve zekâyla mücadele ettiği, ahlâkî alanda da adalet ve yargılamanın egemenliği kadar sıkıntı veren şeylere ve kötülöklere de rastladığımız halde, her iki sahada da aklın tezahürlerinin ve ahlâkî olanın hakim olduğu kanaatimiz, insanlığın hayatıyla birlikte büyüüp gelişir. Başka bir ifadeyle, âlemde zekâ bulunduğunu ileri süren fikirler de âlemin ahlâkîliğini savunan görüşler de deneyimi aşar ve bizzat hayatın enerjisine dayanır.¹

Bu noktada şu tür sorular akla gelmektedir: Acaba Bowne'un felsefesinde, âlemin ve dolayısıyla da Tanrı'nın ahlâkîliğini savunan inanç önermelerine mantıksal deliller yerine hayatın tecrübe edilmesi yoluyla ulaşılmasını sağlayan en temel faktör nedir? Teistik inanç yargılarının hayatın enerjisine dayanmasını temin eden âmil nedir? Acaba Bowne, "içgüdüsel bir meşru müdafaa fiili" sözüyle neyi kasetmektedir? Tanrı'nın ahlâkî olduğu inancının kaynağı mantıksal deliller değilse tam olarak nedir?

Bowne'un düşünce yapısı içerisinde bu sorulara verilecek ortak yanıt, bizi "güven" kavramına ulaştırmaktadır. Bowne'a göre kişiliksel ve dinsel bir ilişki olan Tanrı'ya imanın kaynağı, gücünü kişilikten alan güven kavramıdır.² Güven, hayatın mecburen kendilerine bağlı olarak ilerlediği ama ispatlanamayacak kuraldışı ve içgüdüsel ya da sezgisel çıkarımlardan birisidir.³ Güven, tüm kişilikten kaynaklanan beşerî ilişkilerin temelinde yer alan bir olgudur. Bu güven olgusu nedeniyle, beşerî münasebetlerde güvenmemizi sağlayan genel sebeplere sahip olduğumuz için, güvenimizi deneysel olarak ya da teorik akıl yürütmeyele ispat edemesek de anlamadığımız yerde güvenip inanırız ve daha ileri düzeyde bilgiyi bekleriz. Birbirimizle ilişkilerimizde pratik bir kanun olan güven olgusu, pekâlâ Tanrı ile aramızdaki ilişkilere de aynı derecede uygulanabilir. Böylece tasavvur ettiğimiz haliyle Tanrısal iyiliğe ve fazilete itimat için iyi gerekçelere sahip olduğumuz düşüncesiyle, yapabildiğimiz her yerde onların izini süreriz.⁴ Nasıl ki dünyada bilgeliğin izlerine rastlıyor fakat mükemmel bilgeliğin izlerine rastlamıyorsak, yine aynı dünyada iyiliğin iz ve işaretlerine de rastlıyor fakat mükemmel iyiliğin izlerine rastlamıyoruz. İşte, deneyimden ve olgulardan yararlanarak varlığını keşfettiğimiz sınırlı bilgelikten ve iyilikten, varlığına inandığımız mükemmel bilgelik ve iyiliğe sadece mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde geçiş yaparız. Kavramları bu

¹ Bowne, *Theism*, ss. 257-259, *Philosophy Of Theism*, ss. 221-224.

² Bowne, *Theism*, ss. 272-273.

³ Bowne, a.g.e., s. 259.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 272-273.

şekilde elde ettikten sonra, tasvir edilmeleri için bir kez daha deneyim dünyasına geri döneriz. Deneyim dünyasında mantıksal açıdan çok zayıf bir kanıt olma özelliği gösteren olguların, tasvir açısından oldukça etkili olduğunu görürüz yani hayatın içerisinde imanımızın örneklerle tasvirini buluruz ve bu da kanıt yerine geçer. Hayatın dolaylı olarak anlaşılabilir bu teleolojisi, Tanrı'nın hem üstün akıl hem de üstün ahlâk sahibi olduğunun doğrulanmasına sevkeder.¹

Ancak Bowne'a göre Tanrı'nın üstün zekâ ve üstün ahlâk sahibi olduğunun onaylanması, Tanrı hakkında her şeyi anlayabildiğimiz anlamına da gelmez. Meselâ Tanrısal amacın doğası ve Tanrısal iyilik ile olan ilişkileri konusunda oldukça derin bir gizem bulunduğu için çok az şey anlayabilmekteyiz. Bu yüzden dikkatlice, ihtiyatı elden bırakmadan, ulaştığımız sonuçları olumlu anlamının imkânıyla değil fakat bunun yerine başka bir görüşün tehlikeli olduğuna dair olumsuz fikir ile test ederek yürür² ve gerisi için de imana ve Tanrı'yı anlamasak da Ona güvenilebileceğini ifade eden bir anlama müracaat ederiz. Bizzat dinî ilişki, şüphe ya da eleştirinin saygısız telakkî edileceği kadar bu güveni çağırıştırır. Nitekim bilge, her şeye kâdir ve mükemmel iyi olan bir Tanrı öncülümüz, bizi şimdikinden çok farklı bir dünyayı ümit edip beklemeye sevkeder. O halde eğer Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olduğu inancına bir şekilde ulaşmak istiyorsak, bizi başarısız kılacak mukayeseli kuramsal düşünmenin çıkarımlarıyla değil insanlığın hayatıyla ve büyük tarihsel birikimiyle ilgilenmek zorundayız.³ Beşerî hayat ve tarihsel birikimi araştırdığımızda ise, hayatın formüllerindeki anlamların, akıl yürütmeden ziyade sezgi ya da içgüdü olup ancak âdet, dinsel tören, tarih ve edebiyattan oluşan tüm hayatın yaşanmasıyla elde edilebileceğini farkedebiliriz.⁴ Çünkü Tanrıca imanın hükümleri ele alınırken yalnızca insanın diğer boyutlarından izole edilebileceği varsayılan müdrike yetisi değil, bütünü sürece dahil olur.⁵

Bowne'a göre, Tanrı'nın ahlâkîliği inancına teorik mantık yoluyla değil ancak hayatın tecrübe edilmesiyle ulaşılabilir olması, ahlâk delilinin teorik tefekkürde değil, sadece ahlâkî eylemde hak ettiği değeri bulabileceğini gösterir. Zira pratikle ilgisi olan hakikatler, pratikten soyutlandıklarında belirsiz hale gelirler.⁶ Nitekim nasıl ki mantık, estetik yargıları temellendirme konusunda hiçbir şey yapamazsa, aynı şekilde yetersiz ahlâkî ilgilere sahip olan bir kimse de, insanın ahlâkî doğasından yola çıkıp Tanrı'ya ulaşan ahlâk deliline hükmedemez. Başkalarına çekici gelen o delil, öyle bir kimseye zayıf ya da değersiz gözüktür. Sözgelimi,

¹ Bowne, *Theism*, ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 222.

² Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, s. 316.

³ Bowne, *Theism*, ss. 273-274, 282, *Studies In Theism*, s. 374.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 261, 259.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 259-260.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 259-260.

şeyleri hacimleriyle ölçüp değerlendiren bir kimseye, yıldızlarla dolu gökyüzü tüm şeylerin en büyüğü ve açıklanmaya ihtiyaç duyan yegâne şey olarak gözükür. Ahlâkî ilkeler düşünürün iradesinde yaşamazsa ve onun ilgi alanına girmezse, onun düşünce yapısı içinde çok az önem taşırlar. Ahlâkî olmaya niyetli bir kimseye göre ise, ahlâkî alan daha ilgi çekici ve harikadır. Ona göre insanlığın tarihsel öyküsü, astronominin tüm ilhamlarından çok daha büyük bir öneme sahiptir.¹

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkîliği konusunda şu ana kadar ortaya koyduğu görüşleri özetlenecek olursa şunlar söylenebilir: Bowne'un Tanrı'nın ahlâkîliği hakkındaki düşüncelerinin temelinde, "beşerî akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını hâiz mükemmel bir varlık idealinin yer aldığı"nı ifade eden a priori bir yargının mevcut olduğu görülmektedir ki bu durum, onun ontolojik delilden istifade ettiğini göstermektedir. Söz konusu mükemmel varlık idealine uygun olarak düşünürün "dinsel Tanrı anlayışı" diye nitelendirdiği Tanrı tasavvuru da, Tanrı'nın metafizik sıfatlarının yanısıra karakterini yani ahlâkî doğasını ve sıfatlarını da ihtiva eder. Böylece O, mutlak, sonsuz, zekî ve kişilikli Tanrı'yı yani âlemin zorunlu metafiziksel ilkesi olduğunu keşfettiği Evrenin Sebebi'ni, dinin Tanrısıyla irtibatlandırır.² Bu konuda Lotze'u takip eden³ Bowne'a göre bir Tanrı tasavvurunun ibadete lâayık kabul edilebilmesi için, metafizik sıfatlara ilâveten yarattıklarıyla ilgilenme ve onları sevme gibi nitelikler de dahil olmak üzere akıldaki mükemmel varlık idealinin işaret ettiği tüm ahlâkî sıfatları taşıyor olması yani beşerî tecrübenin bilişsel boyutunun yanısıra ahlâkî boyutunu da tatmin etmesi lâzımdır.⁴ Felsefenin Tanrısı bu işi başarabilme imkânından mahrumdur çünkü salt metafiziksel Tanrı tasarımları çoğu kez, ahlâkî niteliklere sahipken bile o niteliklere yalnızca soyut yollarla sahip olur.⁵ Beşerî tecrübenin açık seçik sonucu Tanrı'nın ahlâkî iyiliğine iman olduğu için,⁶ insânî tecrübenin ahlâkî boyutunu sadece dinsel Tanrı öğretisi tatmin edebilir.⁷

Bowne'un felsefesinde dinî Tanrı anlayışına ulaşabilmek için kendisine başvurduğumuz ahlâk delilleri, kesinlikle Tanrı'nın ahlâkîliğine olan imanımızın kaynağı olmayıp, zaten benimsenen bir imanı açıklayan gerekçelerdir.⁸ Ahlâk delilleri, teizmin ahlâkî doğamızın bir

¹ Bowne, *Theism*, ss. 260-261.

² Bowne, a.g.e., ss. 248-249.

³ Bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 52.

⁴ Bkz. Bowne, a.g.e., ss. 248-249, 286-287.

⁵ Bowne, *Personalism*, s. 297.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 285.

⁷ Bkz. Bowne, a.g.e., ss. 248-249.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 272.

talebi ve pratik hayatın bir gereği olduğunu göstermeye çalışır.¹ Söz konusu delillere göre Tanrı, kendisi olmaksızın ideallerimizin çökeceği ya da ulaşılamaz hale geleceği ve davranışın kaynaklarının ortadan kalkacağı bir varlık olduğu için, Tanrı'nın varlığı teorik gerekçelerle değil pratik hayatın ihtiyaçlarıyla doğrulanır.² Bu çerçevede, dinî Tanrı anlayışının yakından irtibatlı olduğu, Tanrı'nın ahlâkî iyiliğine imanın olgularla uyumlu olup olmadığı problemi, soyut ve akademik bir bakış açısıyla yani mantıksal delillere başvurularda değil, somut ve tarihsel bir bakış açısıyla yani tarihteki, evrendeki ve beşerî hayattaki olgulara müracaat edilerek ele alınmalıdır. Zikredilen olgular, ister mantıksal ve soyut olarak, ister somut ve tecrübeye dayalı olarak ele alınsın, bu imanı ne zorla dayatır ne de yasaklar. Ona izin verirler ve bir ölçüde onu örneklerle açıklarlar; aklın tüm etkinliklerinin temelini oluşturan mükemmel olan o imana sahip bulunan akıl da işi en yüce varlığa ulaştırmamayı reddeder.³ Başka bir ifadeyle deneyimden ve olgulardan yararlanarak varlığını keşfettiğimiz sınırlı bilgelikten ve iyilikten, mükemmel bilge ve iyi olan bir Tanrı tasavvuruna sadece mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde ulaşırız.⁴ Bowne, teistik iman, o imanın postülalarını kabul etmeyen kimselere ispat edilemeyeceğinden emindir ama Tanrısal bilgeliği ve fazileti içeren teistik imanın makul olduğu konusunda ikna olabileceğimizden de şüphesi yoktur.⁵ Ona göre o Tanrıcı imanda, deneyimin yalnızca kozmik bir akla değil, kozmik bir erdemliliğe yani Tanrı'nın faziletine de şahitlik ettiği savunulur.⁶ İşte bu mükemmel varlık idealine olan imanımızı esas alarak, dünyanın imanımıza aykırı düşen kötü ve karanlık olgularını bizce henüz anlayamamış birtakım hikmetleri bulunan hususlar olarak kabul edip gözardı ederiz.⁷

Bowne'un ele aldığı ahlâk delillerinden gerek "beşerî ahlâkî doğa delili" gerekse "tarih ve toplumsal yapı" delili, içinde a priori ve deneysel unsurların karışık vaziyette bulunduğu, Tanrı'nın ahlâkîliğinin imkânını göstermeye çalışan, akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını kapsayan mükemmel bir varlık idealinin mevcudiyeti, beşerî-ahlâkî ilgilerin üstünlüğü ve ahlâkîliğin Tanrı'da, insanda, hayatta ve tarihte mündemiç olduğu postülalarından güç alan ontolojik delillerdir. Bu sebeple her iki kanıtı da, felsefedeki ahlâk delilinin birer türü olup, zaman zaman deneysel olgulara başvuran ontolojik kanıtlar olarak değerlendirmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bu tesbitimizle uyumlu olarak Bowne'un, bütün teorik

¹ Bowne, *Theism*, s. 292; *Philosophy Of Theism*, ss. 241-242.

² Bowne, *Theism*, s. 291; *Philosophy Of Theism*, s. 241.

³ Bowne, *Theism*, ss. 285-286, 280-282, 264-265.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 222.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 259.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 261.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. 272-273.

düşünmemizde gizli bir iman ve irade ögesi bulunduğunu¹, kişiliksel ve dinsel bir ilişki olan Tanrı'ya imanın kaynağının mantıksal ve deneysel deliller değil, gücünü kişilikten alan güven kavramı olduğunu,² varlığını keşfettiğimiz sınırlı bilgelikten ve iyilikten, mükemmel bilge ve iyi olan bir Tanrı tasarımına sadece mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde geçiş yaptığımızı,³ ve mükemmel varlık idealine olan imanımızı esas alarak dünyanın imanımıza aykırı gibi gözükten kötü ve karanlık olgularını görmemezlikten geldiğimizi⁴ savunması, onun, çağdaşı olan William James'in Tanrı'nın varlığını onaylarken başvurduğu "inanma iradesi" kavramının etkisi altında kalmış olabileceğini düşündürmektedir.⁵

Bowne'a göre teistik imanda, tecrübenin, Tanrı'nın ahlâkîliğinin âlemdeki tezahürü anlamına gelen kozmik bir fazilete şahitlik ettiği savunulur. Ancak düşünür'e göre deneyimin kozmik bir erdemliliğe tanıklık ettiğini savunmak yeterli değildir. Zira birey, genel bir tarzda var olmaz, aksine kendi somut hayatı, yük ve sorumlulukları vardır. Yalnızca bir bütün olarak toplum için ya da yalnızca nesillerin gidişatı içerisinde farkedilebilen bir erdemlilik ve iyilik, bireylerin tümünü sürekli bir karanlık ve muamma içinde bırakır. Böyle bir durumda, "erdemliliğin ve iyiliğin genel itibariyle insanlardan ve insanlıktan bahsedilirken görünür hale geldiği fakat buna rağmen, tek tek bireylerin ve varlığın somut ayrıntılarının bizi yeniden şüpheye sevkedecek durumda olduğu" iddia edilebilir. Bu, Tanrısal iyilik ve fazilet meselesinde temel bir unsur olan iyimserlik ve kötümserlik sorununu karşımıza getirir.⁶

Bowne'un iyimserlik ve kötümserlik sorunu olarak adlandırdığı kötülük problemi hakkındaki görüşlerini "Kötülük Problemi ve Tanrı" başlığı altında ele almanın uygun olduğunu düşünüyoruz.

IV- KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TANRI

Tarihi çok eskilere dayanan kötülük problemi, Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarının aynı derecede savunulamayacağını, böyle bir yaklaşımı savunan her teist sistemin büyük bir çelişki içerisinde olduğunu iddia eder. Kötülük problemini günümüzde bilinen en yaygın haliyle formülleştiren David Hume, problemi şöyle ifade etmektedir:

¹ Bowne, *Theism, Preface*, s. iv; *Philosophy Of Theism, Preface*, s. iv.

² Bowne, *Theism*, ss. 256-259, 272-273.

³ Bowne, a.g.e., ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 222.

⁴ Bowne, *Theism*, ss. 272-273.

⁵ Bkz. Toulouse & Duke, *Makers Of Christian Theology*, s. 297.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 262-263.

- Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?
- Öyleyse O, güçsüzdür.
- Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?
- Öyleyse O, iyi niyetli değildir.
- Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?¹

“Eğer gördüğümüz her şey Tanrı’nın tezahürü ise evrendeki kötülük nereden gelmektedir?” sorusu, Bowne’un taraftarı olduğu personalist ekolün bağlı bulunduğu idealizmin temsilcileri arasında da ısrarla sorulan bir sorudur. Nitekim içinde bulunduğumuz çağın, sair ekoller için olduğu kadar idealizm için de en kritik sorularından birisi, var olan kötülük ve ızdırıp karşısında Ahlâkî bir Nedensel Zekâ’nın varlığını nasıl sürdüreceği sorusudur. Bu problemi ele alan bazı felsefeciler, Tanrı’nın karakterini kurtarma amacıyla acı, elem ve kederin gerçekliğinin inkârına karşı tahammül gösterilemeyeceği gerekçesiyle, acıya, ızdıraba ve kötülüğe sebep olan ya da ızdırabı yaratan bir Tanrı’nın, ahlâkî sorumluluktan uzak ve vurdumduymaz olduğu için reddedilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.² Bu yaklaşım, Tanrı’nın karakteriyle âlemdeki kötülüğü bağdaştırmaya çalışan Edgar Sheffield Brightman, Rufus Burrow, Peter Anthony Bertocci ve Warren Steinkraus gibi birçok personalist, idealist ve teist felsefeciyi, çift kutuplu ulûhiyyet anlayışı türünden sınırlı Tanrı tasarımlarını benimsemeye sevketmiştir. Bu tutumu benimseyen felsefecilerin görüşlerine tezimizin “3- Bowne’un Kötülük Problemine Yaklaşımının Tenkidi” başlığı altında temas etmeyi düşünüyoruz.

Bowne’un kötülük problemine yaklaşımının ve o yaklaşım hakkındaki değerlendirmelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için, konumuzu alt başlıklara ayırarak incelemeyi uygun bulduk. Bowne’un kötülük problemini ilgilendiren kavramlara getirdiği tanımları ve problemi tasvirini “1- Bowne’un Kötülük Problemini Tasviri”, kötülük problemine ne gibi çözümler getirdiğini “2- Bowne’un Kötülük Problemine Getirdiği Çözüm”, çeşitli felsefecilerin Bowne’un kötülük problemi hakkında ortaya koyduğu fikirlere dönük eleştirilerini ve Bowne’un çözümleri hakkındaki değerlendirmemizi “3- Bowne’un Kötülük Problemine Yaklaşımının Tenkidi” ve Bowne’un ateist ahlâk anlayışının yetersizliklerinden hareketle ideal bir ahlâk sisteminin ancak Hristiyan ahlâkı olabileceğini anlatma çabasını “4-

¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120.

² Flewelling, *Personalism And The Problems Of Philosophy-An Appreciation Of The Work Of Borden Parker Bowne*, ss. 41-42.

Ateist Ahlâkın Yetersizlikleri ve Hristiyan Ahlâkı” başlığı altında ele alacağız. İlk olarak Bowne’un kötülük problemini nasıl tasvir ettiği üzerinde durmak istiyoruz.

A) BOWNE’UN KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ TASVİRİ

Bowne’un anlayışına göre Tanrı-evren ilişkisi çerçevesinde ele alınabilecek bir problem olan kötülük problemi, insanlığın tecrübesinin Tanrı’nın iyiliği ve hayatın değeri konusunda insanlık üzerinde oluşturduğu izlenimi ilgilendiren bir deneyim sorunudur. Kötülük problemi, soyut ve a priori olduğu için faydasız olan mantıksal akıl yürütmeye ya da sadece delillere başvurularak çözülebilecek bir sorun değildir, varlığını tarihteki toplumsal, politik, ahlâkî ve dinî tezahürler aracılığıyla gösteren hayatın gözlemlenmesiyle ve hayattaki beşerî tecrübelere başvurularak çözülebilecek bir sorundur. Dolayısıyla kötülük problemi ancak, teorik bir çözümü olmayan “dünyadaki ve beşerî tecrübedeki olguların Tanrı’nın iyiliğine ve faziletine imanla karşılaştırılabilir olup olmadığı” sorusu bağlamında ele alınabilir.¹

Bowne, deneyimin ve evrendeki olguların ahlâklı ve faziletli bir Tanrı inancıyla uyumlu olduğunu savunan anlayışı iyimserlik; tecrübenin ve âlemdeki olguların, evrenin ahlâklı ve erdemli bir Tanrı’nın eseri olduğu inancını çürüttüğünü iddia eden yaklaşımı ise kötümserlik olarak adlandırır.² Filozofun bakış açısına göre iyimser anlayış; evrendeki düzenin iyi olduğunu dolayısıyla iyi bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini ileri sürerek, âlemdeki olgular karşısında Tanrı’nın ahlâkiliğine olan imanı savunabileceğimizi ve ona sıkıca tutunabileceğimizi iddia eder. Kötümser anlayış ise, iyimser imanın hayatın ve doğanın karanlık realiteleriyle yüzleştğinde kesin olarak yok olması gerekeceğini yani evrendeki düzenin kötü olduğunu dolayısıyla Tanrı tarafından meydana getirilmediğini iddia eder.³ Kısacası kötülük problemini felsefî açıdan ele alırken, teistik ümidimizden dolayı iyimser kalma ya da ateistçe umutsuzluk yüzünden kötümser olma seçenekleri ile karşı karşıyayız.⁴

Düşünür, Tanrı’nın ahlâkiliği meselesini ve kötülük problemini incelemeye tecrübeyi dışlayan mantıksal akıl yürütme yerine beşerî tecrübeye müracaat ederek başlamayı ilke edinen metodu gereğince,⁵ kötülük problemini pratik hayattan kopuk mantıksal bir çerçeve içerisinde ele alıp deneyimi gözardı ederek sonuca ulaşmaya çalışan iyimserlik ve kötümserlik öğretilerini teorik iyimserlik ve teorik kötümserlik,⁶ kötülük problemini ele almaya deneyime başvurarak

¹ Bowne, *Theism*, ss. 271-272.

² Bowne, a.g.e., s. 263.

³ Bowne, a.g.e., ss. 263, 268.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 264.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 271-272, 264.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 280-282.

başlayıp sonradan genel bir dünya görüşüne atıfta bulunarak teorik ve tümdengelimsel hale gelen¹ iyimserlik ve kötümserlik doktrinlerini de pratik iyimserlik ve pratik kötümserlik olarak adlandırır.²

Bowne'un pratik iyimserlik ve kötümserlik hakkındaki tesbitlerinden anlaşıldığına göre, hem pratik iyimserliğin hem de pratik kötümserliğin, biri tümevarımsal başka bir ifadeyle deneysel, diğeri tümdengelimsel yani benimsenmiş olan genel dünya görüşünden türetilen olmak üzere iki aşaması vardır. Bowne'a göre pratik iyimserlik de pratik kötümserlik de tümevarımsal bir tarzda başlar ama tümdengelimsel bir şekilde sona erer. Meselâ teist düşünür, hayatın iyi olduğunu göstermeye çalışır ama ortaya koyduğu tezler varlığın karanlık ve kötü yönleri tarafından zor duruma düşürülünce, Tanrı'ya ve geleceğe imana müracaat etme eğilimi gösterir. Böylece iyimserliği tümdengelimsel ve uzun vadeli hale gelir. Öte yandan kötümser, hayatın saf halde olmayan bir kötülük olduğunu keşfeder. Ancak ileri sürdüğü kötümser tezlerin aleyhine olarak mutluluğun yavaş yavaş ilerlediğini farkedince, hayatın hiçbir kalıcı değerinin olmayacağını göstermek için zihnindeki genel şeyler teorisine başvurur. Böylece onun kötümserliği de tümdengelimsel ve uzun vadeli hale gelir.³

Bowne'un, kötülük problemine temas eden anlayışları; teorik iyimserlik ile teorik kötümserlik ve pratik iyimserlikle pratik kötümserlik diye tasnif etmesi, onun, kötülük probleminin herkesi ikna edebilecek bir çözümünün olmadığı görüşünü benimsediğini göstermektedir. Düşünürü göre kötülük probleminin herkesçe mutabık kalınabilecek ve sırf felsefi-mantıkî tefekkür yoluyla ulaşılabilen nihâi bir çözümünün olmayışının birinci sebebi; bir bütün olarak evrenin düzeninin tüm bilgisine özellikle de onun sonuçlarının ve ürünlerinin bilgisine sahip olmayışımızdır.⁴ Âlemin düzeni hakkındaki bilgimizin yetersiz olmasından ötürü âlemin iyiliği ya da kötülüğü hakkındaki tartışma, tamamen insânî ilgilerin üstün olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden iyi veya kötü bir evrenin ne olduğu konusunda düşünürler arasında bir mutabakat yoktur. Âlemin iyiliğinin veya kötülüğünün ne anlama geldiğini belirleyen ölçütler tamamen bizim ilgilerimizdir. İlgilerimizi koruyup gözeten evrenin iyi olduğunu ve onları gözardı eden evrenin kötü olduğunu düşünürüz. Ancak evrenin bizim için var olup olmadığını bilemeyiz. Pekâlâ evrenin mükemmel bir şekilde gerçekleştirdiği, insanoğlu tarafından sırrına vakıf olunamayan ve yalnızca Tanrı tarafından bilinen gayeleri de olabilir. Şikâyet ve yakınmalarımız önce kâinatın bir karınca yuvası demek olduğunu varsayıp

¹ Bowne, *Theism*, s. 284.

² Bowne, a.g.e., ss. 280-282.

³ Bowne, a.g.e., ss. 263-264.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 268, *Philosophy Of Theism*, ss. 226-227.

ardından karıncaların ilgi ve ihtiyaçlarına uygun olarak düzenlenmediği için onu kınayan bir karınca kümesinin yakınmaları gibi de olabilir.¹ Kötülük probleminin herkesi ikna edebilecek nihâi bir çözümünün olmamasının ikinci nedeni ise, beşerî dünyada elimizde ölümden sonraki hayata dair bir bilginin olmayışı ya da yetersiz veri ile karşı karşıya oluşumuzun, felsefî açıdan kesin bir şekilde evrenin Tanrı'nın iyiliğinin tezahürü olduğunu iddia etmemizi engellemesidir.² Bowne'un tesbitine göre Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olup olmadığını ispatlamak mümkün olmadığı için, kötülük problemi irdelenirken yapılabilecek ve yapılması gereken yegâne iş, tecrübenin Tanrı'nın iyiliğini ve dürüstlüğünü ispatlayıp ispatlamadığı sorusunu cevaplamaya çalışmaktan vazgeçip, tecrübenin içimizdeki imanla bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunu yanıtlamaktır.³

Bowne, bu soruyu yanıtlarken amacını, tecrübe sisteminde Tanrı'nın eseri olan ahlâkî ve iyiliksever bir yapının yer aldığını gösterebilmek olarak açıklar.⁴ Düşünür bu amacına uygun olarak, Tanrı'nın dürüstlüğü ve iyiliğine olan imanını haklı çıkarmak için takip edeceği yöntemin, ispatlamak yerine sadece örneklerle göstermeye çalışmak olduğunu belirtir. Bunun için de Tanrı'nın ahlâkîliğine imana ulaşmamıza yardım etmeyen mantıksal deliller ve akıl yürütme yerine insanlığın pratik tecrübelerine müracaat edilmesi gerekir.⁵

Ancak Bowne'un gözlemine göre teorik iyimserci ve teorik kötümserci anlayışlar, kötülük problemini ele alırken, teorik akıl yürütmenin faydasızlığı nedeniyle beşerî tecrübeye başvurmanın kaçınılmaz olduğu pratik gerçeğini gözardı edip, mükemmel kuvvet ve mükemmel iyilik kavramlarını pratik hayattan kopuk soyut ve sırf akademik bir bakış açısıyla yorumlayarak, Tanrı'nın kudret ve iyilik sıfatları arasında gereksiz bir çatışma meydana getirmişlerdir. Bu geleneksel karşıtlık bağlamında Tanrı'nın hem her şeye kâdir hem de mükemmel iyi olduğunu savunamayacağımız ve hangi sıfatı seçersek seçelim, diğerini terketmemiz gerektiği söylenir.⁶

Bowne'un tesbitine göre, tıpkı teorik kötümserciler gibi, ilâhî kudretle iyilik arasında çatışma olduğunu varsayan akademik, mantıksal ve soyut tartışmayı sanki reel bir problemmiş gibi kabul eden teorik iyimserci teistler, Leibniz'in zamanından beri geçerli olan bir teodiseye müracaat edip Tanrı'nın dünyada var olan kötülüğe müdahale edemeyeceğini söyleyerek Tanrı'nın iyiliğini kurtarmaya çalışmıştır. Bu teodiseye göre genel kanunlarla idare eden bir

¹ Bowne, *Theism*, ss. 270-271, 275; *Philosophy Of Theism*, ss. 228-229.

² Bowne, *Theism*, s. 268.

³ Bowne, a.g.e., s. 263.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 272.

⁵ Bowne, a.g.e., ss. 271-273.

⁶ Bowne, a.g.e., s. 264.

yönetim tarzı, kaçınılmaz bir şekilde bireysel sıkıntıları ima eder; buna benzer şekilde içinde bireysel kötülüklerin yer alması, bir bütün olarak ele alındığında evrendeki düzenin yalnızca iyi olmakla kalmayıp aynı zamanda mümkün olanın en iyisi olmasına engel teşkil etmez. Aklın ezeli hakikatleri ve mantıksal silsilenin yenilmez gücü, evrendeki düzenin olduğundan başka bir şey olmasını yasaklar. Elbette bir varlık türüne özgü ayırdedici bir takım özellikler kendi kendilerini geliştirip iyileştirebilirler ama hiçbir şey kendi başına ya da sadece kendisi için var olmaz. Her şey birbirine sonsuz ilişkiler ve çağrışımlar içinde sıkı sıkıya bağlıdır ve bunlar göz önüne alındığında evrendeki düzenin daha kötü olma ya da daha az iyi olma hali dışında başka bir halde olamayacağı ortaya çıkar.¹

Bowne, Leibniz'in teodisesini "mümkün olan en iyi sistem" ifadesinin belirsiz ve tutarsız olduğunu öne sürerek reddeder. Düşünür, "mümkün olan en iyi sistem" kavramının temelinde, kötülüğün var olmamasının ezeli ve mutlak ilâhî hakikatlerin tutarsızlığına yol açacağı dolayısıyla da kötülüksüz bir dünyanın en iyi dünya olamayacağı kabulünün yer aldığı görüşündedir. Filozofa göre bu kabulün tabii bir sonucu olarak, "Tanrı'nın en iyiden daha azını yapmasının söz konusu olamayacağı, eğer Tanrı en iyiden daha azını yapmış olsaydı, iyiliğinin kesinlikle düşünülmemesi gereken bir şekilde eksik ve kusurlu olacağı ve bu nedenle evrendeki düzenin mümkün olanın en iyisi olduğu" ileri sürülür.²

Bowne, mümkün olan en iyi dünya kavramına dolayısıyla da Leibniz'in teodisesine üç açıdan eleştiri yöneltir. Düşünürün ilk tenkidine göre, ızdırabın bugünkü seviyesinde olmamasının ya da hiç var olmamasının bir çelişkiye yol açtığı veya ezeli bir hakikatle ters düştüğü görüşü, kanıt yokluğunda ortaya çıkan bir önermedir. Nitekim dünyanın bütün düzeni iyi ya da kötü için tamamen olasılıklıdır. Dişığırsı, başığırsı, salgın hastalık, yılan zehiri ve parazitler ne amaca hizmet ederse etsin, ezeli bir hakikatin onların varlığından sorumlu olduğuna ya da yokluklarında tahrip olacağına dair hiçbir delil yoktur. Tüm bu olgular zorunluluğun değil ihtimalin işaretlerini taşımaktadırlar.³

Bowne'un evrendeki bütün olguların zorunlu değil mümkün olduğu görüşüyle irtibatlı olan ikinci tenkidi, ister niteliksel ister niceliksel olarak ele alınsın, "mümkün olan en iyi dünya" kavramının her hâlükârda niceliksel bir atıftan kurtulamayacağına vurgu yapar. Düşünüre göre "mümkün olan en iyi evren" kavramı, tıpkı "mümkün olan en büyük sayı" kavramı gibi bir çelişkidir. Zira her ne olursa olsun sonlu bir sistem hakkında, "O sistem neden böyledir de başka

¹ Bowne, *Theism*, ss. 264-265.

² Bowne, a.g.e., ss. 265-266.

³ Bowne, a.g.e., s. 265.

türlü değildir? Niçin şimdi vardır da başka bir zaman var değildir? Niye bu boyuttadır da bir başka boyutta değildir? Neden bu miktardadır da daha fazla ya da daha az değildir?” vb. çeşitli soruların sorulması imkân ve ihtimal dahilindedir. “Mümkün olan en iyi dünya” kavramındaki bu tutarsızlığın farkına varmak zorundayız aksi takdirde içinde sadece birkaç iyi olay mevcut olan bir evrenin, içindeki birkaç kötülük haricinde hayat ve mutluluk dolu olan bir evren kadar iyi olacağını savunur hale gelebiliriz.¹

Bowne’un mümkün olan en iyi sistem kavramına yönelttiği ve yukarıdaki tenkidıyla irtibatlı üçüncü eleştirisinde, muhtemel olan en iyi dünya kavramının muğlak ve tutarsız olmasının, onun, evrenin iyiliğinin ve mükemmelliğinin araçsal yani faaliyetine uygunluğuna bağlı olduğu gerçeğini gözardı etmesinden kaynaklandığına dikkat çekilmeye çalışılır. Bu eleştiriye göre, nasıl ki bir araç gayesine ve hedefine uygun olduğu zaman mükemmel kabul ediliyor ise, oldukça kusurlu ve aslında kendisinden daha iyisi düşünülebilecek bir düzen de, mutlakmış gibi düşünülerek kendisine verilen göreve uygun hale getirilebilir. Bozukluk ve kusurlar bile, gözdeki kusurların onu çeşitli avantajlara sahip kılması örneğinde olduğu gibi araçsal mükemmellikler olabilir. Aynı şekilde evrenin düzeni, hem bizzat kendisi bir gaye olduğu için epeyce kusurlu olabilir, hem de insanlığın karakter ve zekâca gelişimine yarayan bir vasıta olarak görülüp mükemmel kabul edilebilir. Başka bir deyişle içinde daha fazla ya da daha az kötülük ve olumsuzluk barındıran bir âlem de, pekâlâ bünyesindeki o kötülüklerin ve kusurların âlemin ve insanın yaratılış gayesine hizmet ettiği gerekçesiyle mükemmel bir sistem ya da evren olarak düşünülebilir. O halde, âlemdeki nizamda yer alan kusurların onun yaratılış gayesine hizmet eden araçsal mükemmellikler olarak yorumlanması, evrendeki düzenin mümkün olan en iyi sistem olduğu anlamına gelmez.²

Yukarıda belirttiğimiz gibi Bowne’un müşahedesine göre teorik iyimserci düşünürlerin yanısıra teorik kötümserci düşünürler de Tanrı’nın kudret ve iyilik sıfatları arasında çatışma meydana gelmesine yol açan, mükemmel kuvvet ve mükemmel iyilik kavramlarını pratik hayattan kopuk soyut a priori bir bakış açısıyla yani mantıksal yöntemlerle yorumlama yanlışına düşmektedirler. Bu yanlış tutum sebebiyle teorik kötümserci anlayış; risk, gerginlik, belâ veya dert olgularının, Tanrısal sonsuz iyilik ve hayırla bağdaşmaz olduğunu iddia eder.³ Kötümserci anlayış, bütün varlıkların geçmiş, şimdiki ve gelecek tüm sefâletinin, âlemde ahlâkın ve faziletin tecelli ettiğine işaret eden tüm olguları ve iyi varlığı gizleyecek kadar büyük

¹ Bowne, *Theism*, s. 266, *Philosophy Of Theism*, s. 226.

² Bowne, *Theism*, s. 266.

³ Bowne, a.g.e., ss. 267, 280-281.

bir meblağ oluşturduğunu öne sürer. Böylece kötümser düşünür, uzun süre hastanede kaldıktan sonra dünyanın tüm hastalıklarını zihninde biraraya getirip, sağlık ve sağlamlığın hiçbir yerde var olmadığı sonucuna varacak kadar yaşadığı durumdan derinden etkilenmiş olan kişiye benzer. Bowne, evrende ahlâkın, erdemın ve iyiliğin hiçbir tezahürünün olmadığını savunan bu kötümser bakış açısını histerik bir illüzyon olarak nitelendirir. Filozofa göre kötümserci illüzyon, bu acılar toplamını somut, gerçek insana değil, insan soyutlamasına atfeder. Bu iddia, hayattaki yegâne iyinin soyut ve pasif haz, yegâne kötünün de soyut ve pasif acı olduğu zannından kaynaklanır. Ancak soyut insanın sefil olamayacağı, yalnızca somut, bilinçli insanların sefâlet içerisinde olabileceği gerçeğini gözden kaçıır. Nitekim acı ve ızdırap yalnızca duygusal ve duyarlı varlıklar tarafından hissedildiğinde var olabileceğinden, soyuttaki acı aslında hiçbir karşılığı olmayan bir hiçtir. Bowne'a göre, kötümserci anlayış benimsendiği takdirde kendimizi karanlık bir çıkmaz sokakta buluruz zira dünyanın kötü olduğunun ilanı, dünyanın yapısının kaçınılmaz bir şekilde hayatı sefil ve yaşanmaya değmez kıldığı anlamına gelir ki bu tavır da ateistçe umutsuzluk içinde olmak anlamına gelir.¹

Bowne'un kötülük problemini tasviri esnasında iyimserliği de kötümserliği de teorik ve pratik iyimserlik ile kötümserlik diye tasnif edip birbirleriyle mukâyese ederken ileri sürdüğü fikirlerden; filozofun, kötülük problemini pratik hayattan kopuk mantıksal bir çerçeve içerisinde hapsolmuş bir şekilde ele alan teorik kötümserlik doktriniyle, Hume'un ve takipçilerinin kötülük problemine yaklaşımlarını, teorik iyimserlikle ise Leibniz'in teodisesini ve o teodiseyi benimseyerek hareket eden iyimserci anlayışları kastedtiği anlaşılmaktadır. 18. Yüzyılın teorik iyimserliğiyle teorik kötümserliğini "modası geçmiş anlayışlar" olarak nitelendiren² Bowne'a göre teorik iyimserlik ve kötümserlik, fikren ve ahlâken olgunlaşmayı sağlayabilme imkânından mahrum akademik soyutlamalar olduğu için, Bowne'un tercihi, kötülük problemine çözüm bulmayı amaçlayan tartışmanın, anlama melekesinden ziyade iradeye ait olan pratik iyimserlik ve pratik kötümserlik arasında cereyan etmesinden yanadır.³

B) BOWNE'UN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE GETİRDİĞİ ÇÖZÜM

Bowne'un tesbitlerine göre, dünyanın tarihini ve halihazırdaki vaziyetini sathî bir bakış açısıyla müşâhede ettiğimiz takdirde, dünyanın acımasız ve kasvet verici bir görünüm arzettiğini düşünmemiz gayet doğaldır. Nitekim ızdırap ve ölüm evrensel ve mutlak bir

¹ Bowne, *Theism*, ss. 267-268, *Philosophy Of Theism*, ss. 229-230, 281.

² Bowne, *Theism*, s. 272.

³ Bowne, a.g.e., ss. 281-282.

egemenliğe sahip gibi gözükmektedir. İnsanoğlunun mahvını engellemek için gereken kalıtım ve toplumsal dayanışma oldukça uzun bir zaman alırken, insan soyunu yıkıma uğratan kıtlık ve kıran onun peşini bir türlü bırakmamıştır. Beşerî tarih, pek çok etnik grubun ve ırkın aralıksız savaş ve düşmanlıklarından ve karşılıklı katliamlarından oluşan korkunç bir manzara ortaya koymuştur. Pek çok ırk bozulmuş ve en iyi toplumlar bile oldukça yetersiz bir başarı ortaya koyabilmişlerdir. Geride bıraktığımız zaman diliminde kaotik hadiseler o kadar çok rastlanmaktadır ki pek çok bakımdan hiçbir şekilde bir tarihin mevcut olmadığı, sadece amaçsız ve sonuçsuz bir sürüklenmenin söz konusu olduğu akla gelmektedir. Tüm bu menfi olaylar bazen kuramsal düşünmemizi sekteye uğratacak boyuta ulaşmaktadır.¹

Ancak Bowne'un anlayışına göre dünyadaki ve beşerî tarihteki hadiseler yüzeysel bir bakış açısıyla değil derinlemesine tefekküre başvurularak ele alındığında, olguların bütünüyle karamsar bir şekilde tasvirinin aslında mutlak bir hakikat olmayıp yalnızca olguları farklı bir biçimde yorumlamaktan ibaret olduğu anlaşılır. Nitekim sathî bir anlayışla gözlemlendiğinde kasvet verici bir görüntü arzeden dünyadaki zikredilen olgulardan ürpermemiz ve korkmamız, aslında kabul edilemez bir antropomorfizmden kaynaklanmaktadır. Bu antropomorfizm nedeniyle Tanrı'nın âlem ve âlemdeki varlıklarla münasebetini sadece beşerî değer ölçüleriyle yargılamaya kalkar ve Tanrı'nın bazı faaliyetlerinin kötü niyet taşıdığını zannederiz. Halbuki Tanrı'nın, yarattıkları ve faaliyetiyle ilişkisi, insanlar arasındaki ilişkiden farklıdır. Bu yüzden, genel ilkeler haricinde kozmik ahlâkı beşerî ahlaka benzetme çabalarından kesinlikle uzak durulmalıdır. Meselâ ölümün hayatın kanunu olup, yaşama ve ölme gücünün elimizde olmaması, Tanrısal faaliyetleri beşerî faaliyetlerden somut olarak farklılaştırır. Deprem, tsunami ya da yanardağ patlaması gibi olaylar sebebiyle meydana gelen bazı insan ölümleri, zaman zaman aşırıya kaçan duygusal tepkilerin verilmesine ve Tanrı'nın ahlâk dışı ya da kötü olarak tasavvur edilmesine yol açabilir. Fakat şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki kendileri nedeniyle duygusal aşırılıkların yaşanmasının kolayca mümkün olduğu bu hadiseler, aslında teorik olarak her gün yaşanan olaylardan daha fazla bir öneme sahip değildir. Dünyamızdaki bu tabiat olayları, âlemin diğer bölgelerinde de vuku bulan diğer benzer hadiselerden farklı olarak, yalnızca hayalgücünün üzerinde oldukça derin etki bırakır. Yegâne fark budur.²

Bowne'un değerlendirmesine göre bünyesinde pek çok olumsuzluk barındırsa da dünyanın düzeni tamamen karanlık ve kötü olarak nitelendirilemez. Bazılarının tamamıyla kötülüklerle dolu olduğunu zannettiği fiziksel dünyanın olumsuzluklarını ve engellerini içeren

¹ Bowne, *Theism*, ss. 273-274.

² Bowne, a.g.e., ss. 275-276.

kusurluluğu, dünyanın mükemmelliğini oluşturan tamamlayıcı bir öge ve insanları destekleyip kuvvetlendirmek amacıyla yaratılmış olan bir araçtır.¹ Bu yüzden evrendeki düzende insanın en üst düzeyde gelişimine zarar vermeyecek hattâ hizmet edecek pek çok genel ilerleme ve iyiye doğru gidiş bulunduğu görüldüğü zaman, şeylerin düzeninin ilk bakışta gözükenden daha fazla hikmetinin olduğu anlaşılır. Meselâ ölüm hadisesi, yaşanan elem ve acılar gibi kötü olduğu zannedilen olgular aslında, insanın çalışıp çabalamasını ve ahlâken olgunlaşmasını sağlar. Toplumsal ilerlemenin vazgeçilmez bir şartı olan ölüm olgusu olmasaydı, bireysel yaşam fani değil ebedî olurdu. Hayatın fâniliğinin ve belirsizliğinin ortadan kalkması ise insanlığın ahlâkî bakımdan şimdiki haline göre oldukça geri olmasına yol açardı. Bunun yanısıra, gücün engeller ve direnç sayesinde artmasına benzer şekilde faziletlerin de ancak günaha ve nefse uymaya direnç gösterilerek sağlamlık kazanması esnasında bir takım ızdırapların yaşanması, bizi faziletlerin önemini takdir etmekten alıkoymamalıdır. Çünkü kederler, beşerî karakterin olgunlaşmasını ve erdemlerin yüce tezahürlerinin meydana gelmesini sağlar. Bu nedenle eğer beşerî tarihten, çekilen acı ve ızdırapların faziletli kıldığı kahraman ve kutsal karakterleri çıkarıp atarsak, asil ve muhterem olanların tümünü uzaklaştırmış oluruz. Şu halde derinlemesine düşünüldüğü zaman dünyanın düzeninin, üzerinde yaşayanlara uyumsuz olmadığı anlaşılır.²

Düşünre göre evrendeki düzenin beşerî tekâmüle hizmet etmesi, tabiatın kanunlarının da insânî gelişime hizmet ettiği ve bu yüzden aslında iyi olduğu anlamına gelir.³ Bu durumun bir sonucu olarak evrendeki düzenin uygun geri dönüşlerle emeğe karşılık vermesi gayet yerindedir. Dünya, insana hiçbir engel çıkarmıyor aksine onun tüm isteklerini onun adına beşerî düşünme ve çabaya gerek kalmaksızın tedarik ediyor olsaydı, insanı tembelleştiren, tamamen körelten ve çekilmez bir dünya olurdu. Öyle bir dünya, beşerî iradeye, hürriyete ve dolayısıyla da kişiliğe kendisini geliştirme imkânı tanımazdı. Öyleyse evrenin yasaları yalnızca tembel insanlar açısından rahatsız edicidir.⁴

Bowne, dünyadaki olumsuzlukların ve engellerin, dünyanın mükemmelliğini oluşturan tamamlayıcı birer unsur ve beşerî gelişime hizmet etmek amacıyla yaratılmış birer araç olduğu görüşünün tabii bir neticesi olarak, âlemde vuku bulan olayların insan tarafından olumsuz ya da kötü olarak nitelendirilenlerinin çoğunluğunun tabiat kanunlarından değil, o kanunların gerektirdiği gibi davranmayan insanoğlundan kaynaklandığı kanaatindedir. Bowne'un

¹ Bowne, *Theism*, s. 276.

² Bowne, a.g.e., s. 278.

³ Bowne, a.g.e., ss. 277-278.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 276.

saptamasına göre, âlemde cârî olan tabiat kanunlarının yapısında hem potansiyel kötülük hem de potansiyel iyilik vardır. Bunların hangisinin yani bilkuvve iyiliğin mi yoksa bilkuvve kötülüğün mü galebe çalacağı, kanunların felâket mi yoksa hayır mı getirecekleri insana bağlıdır. Ne fiziksel doğada ne de insânî doğada şeyler bize kullanıma hazır bir vaziyette sunulmaz. İmkânlar oradadır ama onları harekete geçirmek insanların görevidir. Ekinler büyümeyi bekler fakat çalışkanlığımız, ihtiyatımız ve basiretimiz olmadığında, yabanî otlar onların yerini gaspeder. Demek ki istekli ve itaatkâr olana yardım edip isteksiz ve itaatsiz olana yardım etmeyen kanunlara tabiyiz. İnsan eğer harekete geçerse doğanın kendi istediği doğrultuda ilerlediğini keşfeder. Bu tesbitlere itiraz etmek için insanoğlunun bedensel ve zihinsel açıdan sahip olduğu çeşitli yetersizliklerin insanın sorumluluğunda olmadığı iddiasının gündeme getirilmesi de yanlış olur. Çünkü bedensel zayıflığımızın ve zihinsel güçlerimizin sınırlarının ilk bakışta insanın aleyhine olduğu zannedilse de aslında o yetersizlikler, sınırsız özgürlüğün yol açacağı zararları önlemek için hürriyetin otokontrol doğrultusunda disiplin altına alındığı bir sistemdeki bilgece hazırlıklardır.¹

Bowne, doğa yasalarının aslında iyi olduğu görüşüyle uyumlu olarak, kötümserci yaklaşımın, âlemin iyi bir Tanrı'nın eseri olmadığını ispatlamak için sık sık kötülük olgularına örnek olarak takdim ettiği insanın acı çektiği belli başlı hastalıkların da, çoğunlukla insanın kendi faaliyetinin yani yapay ve yanlış yaşam biçiminin sonucu olduğunu savunur. Filozofa göre çekilen ızdırabın çok büyük bir bölümü fizyolojik yasaların çiğnenmesinden kaynaklanır. Korkunç hastalıkların verimli kaynağı olan kalıtım yasası bile aslında doğal işleyişi içerisinde çok güzel ve faydalıdır. Eğer insanlar iyi ve bilge iseler, beşerî düzenin hiçbir kanunundan uzun süre vazgeçilemeyeceğini anlarlar. Kanunları belâ haline getiren şey, insanın günahıdır ve böyle olduğunda bile o yasalar zarardan ziyade yarar sağlar ve iyi faaliyet gösterir. Eğer durum böyle olmasaydı, toplum asla gelişmezdi.²

Bowne'un bakış açısına göre, eğer insanlar Tanrı'yı, diğer insanları ve erdemliliği gerçekten sevmeye başladıkları takdirde meydana gelecek değişimler üzerinde iyice düşünüp kafa yorarsak, insanoğlunun yaşadığı acı ve üzüntülerin büyük ölçüde beşerî hatalardan kaynaklandığını ve evrendeki düzenle çok az ilişkisi bulunduğunu anlarız. İnsanlar Tanrı'yı ve diğer insanları sevip faziletlere uygun hareket etmeye başlarsa, tüm kederlerimiz azalmaya ve çoğunluğu süratlice ortadan kalkmaya başlar. Zira hatalı davranışlar tüm sonuçlarıyla birlikte sona erer. Şimdi kötü davranışları baskı altında tutmak için harcanan bütün toplumsal

¹ Bowne, *Theism*, ss. 276-277.

² Bowne, a.g.e., s. 277.

enerji, artık topluma olumlu anlamda hizmet etmek için kullanılır. Bu müsbet gelişme, evrensel çalışkanlıkla birlikte insanoğlunu tüm mensuplarına insanca yaşamının koşullarını tedarik edecek ölçüde zengin kılar. İnsanın doğa üzerindeki kontrolü artar; buna bağlı olarak hastalık ve ızdıraplar bertaraf edilir.¹ Bunun yanısıra evrensel iyi iradeyle birlikte evrensel barış gerçekleşir. Tüm kıskançlık, öfke, kötülük, kötü konuşma ve kötü niyet sona erer. Fırsat ya da yetenek eşitsizlikleri kıskançlığa yol açmaz çünkü güçlü olanlar zayıflara hizmet ederler ve onların yükünü taşırlar.²

Bowne'un tesbitine göre bu mükemmellik yolunun yani insanın ahlâkî tekâmülüne ve ahlâka uygun bir şekilde tabiatı daha fazla denetim altına almasına bağlı olarak beşerî mutluluğun artması ihtimalinin ve imkânının önünü tıkayan yegâne varlık, insanın kendisidir. Şeylerin yapısında o yolu yasaklayan içkin bir inatçılık yoktur. Bilakis iyimserci bakış açısını benimsediğimizde, dünyada beşerî mutluluğun ve tekâmülün önünü açacak ahlâkî gaye, ilkeler ve iyi gerekçeler bulunduğunu göstermeyi ümit edebiliriz.³ Nihâî bir iyimserliğin de nihâî bir kötümserliğin de bilimsel ve felsefî yöntemlerle gerek ispat ve garanti edilemiyor gerekse çürütülemiyor oluşu bu ümidimizi desteklemekte ya da en azından meşrulaştırmaktadır.⁴ Eğer hayatın temel gayesi, nefsânî heves ve arzuları üretmek ve ürünleri de o heves ve arzuların ibaret olsaydı, o zaman dünya ümitsiz bir başarısızlık olurdu.⁵ Ancak deneyime başvurulduğu takdirde, hayatın temel amacının bedensel duyarlılığın tatmini değil, beşerî doğamızın insanların büyük ölçüde kendisinden sorumlu oldukları ve insanlığın kurtuluşu için faaliyet gösteren ahlâkî gelişimi olduğu anlaşılır.⁶ Bu amaca uygun olarak hayatın temel ve kalıcı ürünleri de nefsin geçici hevesleri değil, bilinçli olarak kendini geliştirme, oto kontrolün artması, kalkınma, refah, enerjinin başarılı bir şekilde kullanımı ve daha rahat bir yaşamın ortaya çıkması olduğu için, her türlü olumsuzluğa rağmen dünyanın iyiye doğru gittiğini varsayabiliriz.⁷ Başka bir ifadeyle deneyim dünyanın iyiliğinin araçsal olup kendi içerisinde tamamlanmış bir mükemmellik olmadığını, ayrıca belirsiz ve süresiz bir melyorizmin imkânını gösterir.⁸ Ahlâkî gelişim doğrultusunda istekli ve dünyanın iyileşmesine kendini adanmış kişiler genellikle iyimserci bir temâyüldeyken, diğerleri yani kavrayışlarını ve kontrollerini kaybeden,

¹ Bowne, *Theism*, ss. 278-279.

² Bowne, a.g.e., ss. 279-280.

³ Bowne, a.g.e., s. 280.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 282.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 275.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 275, 280-281.

⁷ Bowne, a.g.e., s. 275.

⁸ Bowne, a.g.e., s. 275, 282.

enerjileri düşük olan, aktif değil pasif bir yaşam sürenler, idealleri düşük bir ahlâkî seviyede olanlar ve sorumluluktan kaçanlar kötümser olma eğilimini gösterirler.¹

Filozofa göre tecrübenin melyorizmin imkânını göstermesinden ötürü, tek başına acının varlığı teistlerin kahir ekseriyetinin imanını sarsamamıştır.² Aşk ve sevgi de, şiddetli ve inatçı acıları bünyesinde barındırır fakat buna bakarak hiç kimse sevgiden vazgeçemez.³ Eğer en çok hoşlanıp yararlandığımız ve en az derecede unuttuğumuz şeylerin, ortaya koyduğumuz çabalar, yaptığımız fetihler ve fedâkârlıklar olduğunun farkına varırsak, bu müsbet faaliyetler için başka bir haklı sebep aramaya ihtiyaç kalmaz.⁴ Mantık ve mekanik psikoloji bu tür olgulardaki zahirî tezatları ortadan kaldırma konusunda hiçbir şey yapamaz; sadece hayat onları bildirebilir ve çelişkilerini ortadan kaldırabilir.⁵

Bowne'un düşüncesine göre, pratik iyimserci anlayışın tümevarımsal bir yöntemle tecrübeye başvurarak başlaması gerekir ancak genel bir dünya görüşünü referans alıp teorik ve tümdengelimsel hale gelmeden de kemâle ermesi mümkün değildir. İyimserliğin tümdengelimsel hale gelmesi zarureti, iyimserci teorinin dünyanın iyiliğini ispatlayabileceği anlamına gelmez, sadece varlıklar hakkında belli genel görüşler postüla olarak ileri sürülmediğinde, iyimserliğimizin kendi kendisiyle tezata düşeceği anlamına gelir.⁶ Bowne'un pratik iyimserliğin kendi kendisiyle çelişmemesi için öne sürülmesinin gerekli olduğunu düşündüğü o genel görüşler, birtakım mantıksal delillerden değil güven unsurundan kaynaklanan Tanrı'ya ve Âhirete iman önermeleridir. Böylece Bowne, pratik iyimserci anlayışının tümevarımsal boyutuna yani kötülük problemi konusunda şimdiye kadar zaten benimsediği bir imanı açıklayan gerekçeler olarak nitelediği iyimserci delilleri tecrübeye dayanarak açıklama gayretine, tümdengelimsel a priori bir boyutu yani teistik imanın özellikle de eskatolojik yönüne müracaatı eklemleyerek bir sentez oluşturmaya çalışır. Bowne, tümevarımsal ve tümdengelimsel boyutlarıyla birlikte bir bütün halinde ele alınması gerektiğini düşündüğü pratik iyimserliğini; Tanrı'ya ve âhirete imanın şimdiye kadar bizi Tanrı'ya götüren hidâyet yoluna sevketmesinden ötürü, Tanrı'nın, başladığı işi bitireceğine yani dünyadaki iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandırılacağına itimat etmemiz ve bu yüzden dünyanın tahammül edilebilir ve edilmesi gereken bir yer olduğuna inanmamız olarak tasvir eder.⁷

¹ Bowne, *Theism*, s. 281, 275.

² Bowne, a.g.e., s. 281, *Philosophy Of Theism*, s. 231.

³ Bowne, *Theism*, s. 281.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 282.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 281, 275.

⁶ Bowne, a.g.e., ss. 284-285.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. 283-284, 306.

Bowne'a göre Tanrı'ya ve âhirete iman postülaları referans alınmadığında pratik iyimserliğin kendi kendisiyle tenakuza düşmesi; dünyanın, içinde kötü ve iyi diye nitelendirilebilecek olgular barındıran şu anki haliyle bir son durum veya hayat olarak düşünüldüğü takdirde haklı çıkarılamayacak oluşundan kaynaklanır. Dünya ancak, dünyadaki kötülüklerin hesabının sorulacağı Âhiretle ve iyiliklerin ödüllendirileceği Cennet'le bağlantıları varsa katlanılabilir, mazur görülebilir ve akla uygun bir yer olur. Nitekim insanoğlu dünyadaki kötülüklerin yol açtığı olumsuz düşüncelerden kaynaklanan kasvet ve bunalımlarla mücadele edebilmek için, gittikçe artan bir şekilde Tanrı ve Âhiret inançlarına başvurmak zorunda kalmıştır. Şayet iyi insanların sonsuza dek yaşayacağı Cennet adında vadedilmiş bir mekân varsa, o zaman insanın, kendisini söz verilen o Cennet'e girebilmeye uygun hale getirinceye kadar bazı acı ve sıkıntılara maruz kalıp sabretmesi haklı çıkarılabilir. Gelecek, Cennet vaadinin egemenliği altında bulunduğu sürece, bir bütün olarak yaşam daima iyimserci bir karakterde olur. Zira ancak ümit devam ettiği sürece, herhangi bir şey hayata yeni bir katkı olarak doğabilir. Düşünürce göre söz konusu pratik iyimserlik olmadan hayat devam edemez ve insanlık, Tanrı'nın bu pratik iyimserliği sürdürmeye yönelik faaliyette bulunduğu inanmaktadır. Bu inancın bir gereği olarak Yaratıcı büyük Tanrı bizim değişmez ve her şeye Kâdir Dostumuzdur, düzensiz ve uygunsuz gözükseler de, en yüksek iyiliğimiz için birlikte çalışmak amacıyla tüm şeylere sebep olmaktadır.¹

Bowne'a göre teizmin pratik iyimserliği telkin eden bu mesajı kabul edildiği takdirde, sorunları epeyce hafifleterek olumlu duygu ve düşüncelere yol açar. Zira insanlar ancak Tanrı'nın Âhirette adaleti tesis edeceğine ve pratik iyimserliği sürdürmeye yönelik faaliyette bulunduğu iman varlığını sürdürdüğü müddetçe deneyimin zalim ve rahatsız edici özellikleri karşısında ilâhîler söylemeye, sabredip dua ve ibadet etmeye devam eder; fakat eğer bu iman ebediyen yok olursa yani ateizm egemen olursa, tüm iyimserliğin sonu gelir. İyimserlikten mahrum olan ateizm ise insanlığa yararlı ve kullanışlı bir fikir öneremez. Kısacası, teizmin sonucu olan pratik iyimserlik, sağlık, ümit ve enerji anlamına gelir, ateizmin sonucu olan pratik kötümserlik ise hastalık, ümitsizlik ve ölüm anlamına gelir.²

Bowne'un kötülük problemine ilişkin görüşleri incelendiğinde, onun kötülük problemi hakkındaki düşüncelerinin aslında önemli ölçüde ahlâk delilleri konusundaki fikirlerinin devamı niteliğinde olduğu ve onlarla benzerlik arzettiği görülür. Meselâ filozof, ahlâk delilleri başlığı altında, deneyimden ve olgulardan yararlanarak varlığını keşfettiğimiz sınırlı bilgelikten

¹ Bowne, *Theism*, ss. 283-284, 306.

² Bowne, a.g.e., s. 282, 284, 306.

ve iyilikten, varlığına inandığımız mükemmel bilgelik ve iyiliğe yalnızca mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde geçiş yaptığımızı,¹ kötülük problemi başlığı altında ise pratik iyimserliğin kendi kendisiyle çelişmemesi için ileri sürülmesi gereken genel görüşlerin, mantıksal delillerden değil güven unsurundan kaynaklanan Tanrı'ya ve Âhirete iman önermeleri yani postülaları olduğunu belirtmektedir.² Bu devamlılık ve benzerlik, Bowne'un, Kant'ın ahlâk delillerini ele alırken Tanrı ve Âhret inançlarını en yüksek iyinin gerçekleşmesi ümidi için bir postüla olarak koyma tavrını,³ hem ahlâk delillerini işlerken hem de kötülük probleminden bahsederken sürdürdüğü anlamına gelmektedir. Düşünürün bu tavrı, içinde a priori ve deneysel unsurların karışık vaziyette bulunduğu, Tanrı'nın ahlâkîliğinin imkânını göstermeye çalışan, mükemmel bir varlığın mevcudiyeti, beşerî-ahlâkî ilgilerin üstünlüğü ve ahlâkîliğin Tanrı'da, insanda, hayatta ve tarihte mündemiç olduğu postülalarından güç alan bir tür ontolojik delil olarak değerlendirdiğimiz ahlâk delilinden yani ontolojik delile başvurma yönteminden kötülük problemi konusunda da yararlanmaya devam ettiğini göstermektedir. Bowne'un "beşerî akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını hâiz mükemmel bir varlık idealinin" yer aldığı" vurgusu⁴ ve ontolojik delilin, mükemmel bir varlığın var olduğu varsayımına dayandığı beyanı,⁵ düşünürün ontolojik delile müracaatı bir metod olarak benimsediğinin kanıtları arasında yer alır. Böylece o, dünyanın teistik imanına aykırı düşen kötü ve karanlık olgularını, mutlaka teistik imanıla bağdaşan gerekçelerinin olduğu fakat o gerekçelerin kendisi tarafından henüz bilinmediğine dair kesin kanaati doğrultusunda imanıla uyumlu hale getirebilmesine imkân verecek daha iyi fikirler üretinceye kadar gözardı edip paranteze alarak,⁶ Tanrı'nın başladığı işi bitireceğine yani dünyadaki iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandırılacağına itimat etmekte, bu itimadının bir sonucu olarak dünyanın tahammül edilebilir bir yer olduğuna inanmakta ve bu tutumunu da pratik iyimserlik olarak nitelendirmektedir.⁷

Kanaatimizce, Bowne'un gerek ahlâk delillerine gerekse kötülük problemine değinirken işlediği hatası; kendisinin savunduğu şekliyle deneysel ahlâk delillerinin ontolojik delilin bir çeşidi olduğunun farkına varmamasıdır. Bowne, bu dikkatsizliğinin bir sonucu olarak ahlâk delilleri başlığı altında, Tanrı'nın ahlâkîliği inancına teorik mantık yoluyla değil hayatın tecrübe

¹ Bowne, *Theism*, ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 222.

² Bowne, *Theism*, ss. 283-285, 306, 272-273.

³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 78.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 249, *Philosophy Of Theism*, s. 212.

⁵ Bowne, *Theism*, *Preface*, s. iv; *Philosophy Of Theism*, *Preface*, s. iv.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 257-258.

⁷ Bowne, a.g.e., ss. 283-284, 306.

edilmesiyle ulaşılabiliyor olduğunu,¹ kötölük problemi başlığı altında ise mantıksal delillerin ve mantıksal akıl yürütmenin Tanrı'nın ahlâkîliğine olan imana ulaşmamıza yardım etmediğini söyler² ve kendi kendisiyle çelişir. Zira Bowne'un, Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda ontolojik kanıtı başvurduğunu açıkça belli ettiği “beşerî akılda Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını da içeren mükemmel bir varlık idealinin yer aldığı” postülası³ ve “ontolojik delilin o mükemmel varlık varsayımına dayandığı”⁴ hükmü üzerine inşa ettiği “mükemmel bilge ve iyi olan bir Tanrı tasarımına sadece mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde geçiş yaptığımız” tezi⁵ ile “mantıksal delillerin Tanrı'nın ahlâkîliği inancına ulaşmamıza yardım etmediği”⁶ yargısını, ontolojik delil de mantıksal bir delil olduğu için, aynı anda tutarlı bir şekilde savunmak mümkün değildir.

Bowne'un bu tutarsızlığının temelinde muhtemelen onun Kant'ın teorik akıl-pratik akıl ayırımının ve ahlâk delili hakkındaki görüşlerinin tesirinde kalmış olması yatmaktadır. Ancak bizim düşüncemize göre ahlâk delilinin üzerine bina edildiği teorik akıl-pratik akıl tasnifini benimsemek zaruri değildir. Pekâlâ Bertrand Russell'ın dikkat çektiği gibi söz konusu ayırımın sunî bir ayırım olduğu gerekçesiyle reddedilmesi de mümkündür.⁷ Nitekim Tanrı'nın ahlâkîliği inancına ulaşmada mantıksal delillerin ve mantıksal akıl yürütmenin yararsız olduğunu, ahlâk delili ve kötölük probleminin çözümlü hususunda pratik hayattaki beşerî tecrübelerle müracaat etmek gerektiğini savunup teorik akıl yani mantıksal-akademik muhakemeyi işe yaramadığı gerekçesiyle reddederken bile teorik akıl yani mantıksal düşünme faal halde bulunmaktadır. Bowne'un bu hususu gözden kaçırdığı kanısındayız.

Bowne'un kötölük problemi hakkındaki görüşlerini Tanrı'nın ahlâkîliğine ilişkin olarak ortaya koyduğu diğer düşünceleriyle mukâyeseli bir şekilde kısaca değerlendirdikten sonra şimdi onun kötölük problemi konusundaki fikirlerine bazı filozofların yönelttiği tenkitleri ele almak istiyoruz. Bowne'a yöneltilen söz konusu eleştiriler üzerinde durmamız, düşünürün bu konudaki kanaatlerinin daha iyi anlaşılıp yorumlanmasına katkıda bulunacaktır.

¹ Bowne, *Theism*, ss. 259-260.

² Bowne, a.g.e., ss. 271-273.

³ Bowne, a.g.e., s. 249, *Philosophy Of Theism*, s. 212.

⁴ Bowne, *Theism, Preface*, s. iv; *Philosophy Of Theism, Preface*, s. iv.

⁵ Bowne, *Theism*, ss. 257-258, *Philosophy Of Theism*, s. 222.

⁶ Bowne, *Theism*, ss. 271-273.

⁷ Dalkılıç, 20. Yüzyılda Bir Ateist: Bertrand Russell, s. 88.

C) BOWNE'UN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMININ TENKİDİ

Bowne'un kötülük problemi hakkındaki düşüncelerine tenkit yönelten filozofların hepsi de Bowne'un felsefesindeki mutlak iyi ve sonsuz güç sahibi Tanrı tasavvuruyla kötülük problemine yaklaşımının tutarlı bir şekilde bağdaştırılmasının mümkün olmadığı, kötülük probleminin ancak sınırlı bir Tanrı anlayışı benimsendiği takdirde mantıklı bir biçimde çözülebileceği kanaati üzerine bina edilen eleştiriler öne sürmektedirler. Burada önce Edgar Sheffield Brightman'ın, Rufus Burrow'un ve Ukichi Kawaguchi'nin Bowne'a yönelttiği tenkitleri özet halinde nakledeceğiz, daha sonra söz konusu eleştiriler hakkındaki değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız.

Bowne'un kurduğu Boston Personalizmi ekolünün mensuplarından ve çift kutuplu ulûhiyyet anlayışının temsilcilerinden olan personalist filozof Brightman, Tanrı'nın âlemdeki kötülüklerden mes'ul olmasını engellemenin tek yolunun sınırlı ulûhiyyet anlayışını benimsemekten geçtiği görüşündedir. Brightman'a göre yaratma sadece, Tanrı'nın kurtarıcı sevgiyi uygulamakla sorumlu olduğu anlamına gelir, Onun iradesinin yaratmadığı fakat hazır bulunduğu kötülükleri kabul ettiği ya da onlardan sorumlu olduğu anlamına gelmez. Eğer yaratmaya sıkı sıkıya bağlı kalır ve onu sınırsız bir iradenin eylemi olarak kabul edersek, Bowne'un rastgele söylenmiş olan "Evrenin Sebebi, bağımsız konumu sayesinde, sonlu varlığın ve onun tüm niteliklerinin kaynağıdır"¹ sözünden hiçbir kaçış ve kurtuluş yolu bulamayız. Bu görüşe bağlı kalınırsa, yaratmadaki kötülük problemine akılsal bir çözüm getirmek mümkün değildir ve kör imana sığınmaktan başka çare yoktur. Sınırlı/sonlu bir Tanrı hipotezi, akla uygun ve uyanık bir imanı mümkün kılar.²

Sınırlı Tanrı anlayışını benimseyen bir başka personalist felsefeci olan Rufus Burrow'un Bowne'un Tanrı'nın ahlâkîliğini ele alış biçimine ve kötülük problemine yaklaşımına yönelttiği itirazların temelinde de Bowne'un savunduğu gibi sınırsız ve hem mutlak iyi hem de mutlak güç sahibi bir Tanrı tasavvurunun kötülük problemini çözemeyeceği, aksine ancak sınırlı ve çift kutuplu bir Tanrı tasarımının bu sorunun üstesinden gelebileceği kanaati yatmaktadır. Burrow'a göre Bowne, dayanılmaz derecede şiddetli acı çekme ve ızdıraba yol açan ahlâkdışı kötülüklerin varlığını ciddiye almada başarısızdır.³ Nitekim Bowne, dünyadaki acı ve ızdırabın çoğunun insan hürriyetinin yanlış kullanılmasından kaynaklandığını söyler.⁴ Ancak Burrow'a göre Bowne'da, insan hürriyetine bağlı olmayan kötülük ve acı çekme sorununa tatmin edici bir

¹ Bowne, *Theism*, s. 64.

² Brightman, *A Philosophy of Religion*, s. 334.

³ Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, s. 398.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 277; Burrow, a.g.m., s. 395.

cevap bulamamaktayız.¹ Eğer Bowne'un Tanrısı hem sonsuz güc sahibi hem de ahlâkî ise, böyle bir Tanrı onların kökünü kazıyacak güce sahip olduğu ve Tanrı'nın ahlâkî yapısı Tanrı'nın böyle davranmasını gerektirdiği halde niçin o kötülükler var olmaktadır? sorusu yanıtızsız kalmaktadır.² Bowne'un inandığı gibi hem her şeye Kâdir hem de sonsuz iyiliksever olan bir Tanrı'nın nasıl olup da insan hürriyetinin yanlış kullanılmasına yüklenemeyecek kadar fazla miktarda acı ve ızdırabın süregelen varlığına izin verebildiğini anlamak çok güçtür.³ Bazı tedavisi olmayan hastalıkların insanların yapmış oldukları seçimler sonucu geliştiiği ve yayıldığı söylenebilirse de, bu, bu tercihlere katılmayan ve ortak olmayan masum insanların niçin ölmek ve acı çekmek zorunda olduklarını açıklamamaktadır. Burrow, bu akıl yürütmesini desteklemek amacıyla, cinsiyet, ırk, yaş ve sınıf ayrımı gözetmeksizin suçsuz insanların bağışıklık sistemlerine saldırıp onların acı çekerek ölmesine yol açtığı için ahlakdışı olarak nitelendirdiği HIV virüsünü ve o virüsün sebep olduğu AIDS hastalığını örnek verir. Ona göre HIV virüsü kişilerin tercihleri sonucu meydana gelmemiştir. Indiana Indianapolis'li genç delikanlı Ryan White'in niçin acı çekmek ve en sonunda bu dermansız hastalığa dayanamayarak ölmek zorunda olduğu, onun annesinin niçin başkalarınınca yapılan seçimler yüzünden acı çekmek zorunda kaldığı, hem mutlak hem de iyiliksever olduğu düşünölen bir Tanrı tarafından yaratıldığı düşünölen bir dünyada böyle ölümcöl bir virüsün varlığının nasıl açıklanabileceği, cinsellik duygusunun niçin bu kadar güçlü olduğu ve özgürlük olgusunun bizim bazı tercihlerimizin sonuçlarının niçin bu derece tahrip edici olduğunu açıklayıp açıklayamayacağı sorularının sorulması kaçınılmazdır. Ayrıca Tanrı, böyle trajedilere ve gereksiz ızdıraba yol açacak olan tercihlerin seçimini önlemek için hiçbir şey yapmıyorsa, Tanrısal iyiliği ve sevgiyi sorgulamamız gerekmektedir. Burrow'un bakış açısına göre bu ve benzeri sorulara Bowne'un kötölük problemine verdiği yanıtta anlaşılabilir cevaplar bulmak mümkün değildir. Bowne, zaman zaman başvurduğu deneysel delilinin işaret ediyor göröndüğu yolu takip edememiştir.⁴ Bu yüzden Burrow, Tanrı'nın kendisi tarafından kontrol edilemeyen bir takım kısıtlayıcı güc, ilke ya da zorunluluklarca sınırlandırıldığını ima edecek şekilde, Bowne'un, "Tanrı'nın sahip olabileceği herhangi bir kısıtlılığın kendi kendisince uygulamaya konulduğu" görüşünün,⁵ dünyadaki kötölük, ızdırıp ve acının büyüklüğu dikkate alındığında deneysel, ahlâkî veya dinî bakımdan yeterliliğinin sorgulanması gerektiğini savunur.⁶

¹ Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter*-vol. 53.4, s. 395.

² Burrow, a.g.m., s. 398.

³ Burrow, a.g.m., s. 397.

⁴ Burrow, a.g.m., s. 398-399, 394.

⁵ Bowne, *Theism*, s. 245.

⁶ Burrow, a.g.m., s. 384.

Burrow'a göre Bowne, deneysel açıdan daha uygun olan acı çeken ve acı çektiren bir Tanrı görüşünün, gelişen bir Tanrı yani hem değişen hem de aynı kalan bir Tanrı düşüncesinde yatmakta olduğunu görememiştir. Burrow'un iddiasına göre Bowne, kişilerin çift kutuplu bir doğaya sahip olduklarını ifade edenin kişinin hem değişen hem de aynı kalan doğası olduğunun farkındaydı. Sorun, Onun bu niteliklerin her ikisini birden Üstün Kişi'ye uygulamamasıydı. Onun kişilikçiliğinin başarılı gidişatı burada bozulmaktadır. Bowne, Brightman'ın yaptığı gibi açıkça çift kutuplu Tanrı anlayışını geliştirmiş ve savunmuş olsaydı, Tanrı öğretisi kötülük probleminde verilmiş daha yerinde ve amaca uygun bir yanıt olabilirdi.¹

Bowne'un felsefesi üzerine bir doktora tezi hazırlayan Japon felsefeci Kawaguchi'ye göre ise Bowne, insanları dünyadaki ahlâkî kötülüklerden tamamıyla sorumlu tutarak Tanrı'yı hem beşerî ahlâkî kötülüklerde hem de dünyadaki doğal kötülüklerde hissedar olmaktan muaf tutar.² Kawaguchi'ye göre bunun sebebi, Bowne'un, fiiliyatta kusurlu da olsa, bir amaca ulaşma, bir hedefi başarma aracı olarak düşünülen dünyanın mükemmel olduğunu savunmasıdır. Kawaguchi, dünyadaki belli kötülüklerin iyi olan bir şeylerin üretimi istikametinde yol almasının mümkün olduğunu doğrulamakla birlikte, bu gerçeğin, fiilî sistemi hatasız bir şekilde mükemmel kılmayacağını savunur. Düşünür, Bowne'un kötülük problemini işleyişini eleştirel bir yaklaşımla ele alarak şu soruları sorar: "İnsanların kötü eylemlerinden hesaba çekilebilir olmalarının savunulması gerektiği doğrudur. Ancak dünyanın düzeni, bir amaca ulaşmayı hedefleyen mükemmel bir Tanrı tarafından kontrol edildiği için iyiye, o düzen için insanların kötü fiilleri için de bir fırsat tanımıyor? İnsanlar çevrelerini kuşatan dünya nedeniyle değil fakat iradelerinin belirlemesinin sonucu olarak ahlâkî kötülük işledikleri halde, neden insanoğlunun iradesinin varlıksal sebebi ve mükemmel varlık olan Tanrı onların kötülük işlemelerine engel olup insanoğlunun iradesinin daima iyi fiilleri başarmaya yönelmesini sağlamamaktadır?"³

Kawaguchi, Bowne'un, hayvanlar dünyasındaki kötülükleri acı meselesine indirgemesini ve küçük bir sonuç olarak nitelendirmesini⁴ de yadırgayarak şu soruyu sorar: "Tümüyle mükemmel ve her yerde hâzır ve nâzır varlık olan Tanrı, hayvanlar dünyasının nedensel temeli ise, acı denilen şey nasıl oluyor da var oluyor? Düşünüre göre Bowne'un inkâr etmediği dünyadaki kötülük olgusundan deneysel olarak, Tanrı'nın ya dünyayı kusurlara bulaştırmaksızın kontrol etmede yetersiz olduğu ya da kendi faaliyetlerine ters düşen kötülük

¹ Burrow, "Borden Parker Bowne's Doctrine Of God", *Encounter-vol. 53.4*, s. 399.

² Bowne, *Theism*, ss. 273 vd.

³ Bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, s. 60.

⁴ Bowne, a.g.e., s. 285.

güçlerini bastırmada yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada düşünür, Bowne’u, bu tür bir öneriyi dikkate almayıp hâlâ ahlâkî bakımdan mükemmel bir Tanrı’yı elde etme çabalarını sürdürdüğü için eleştirir. Ancak düşünüre göre böyle bir Tanrı’nın varlığı kabul edildiğinde de, kötülüklerin varlığı Onun ahlâkî mükemmelliğine engel olur. Çünkü dünyayla canlı bir ilişki içinde olan bir Tanrı’nın, orada kötülük varken kutsal sayılması mümkün değildir. Kawaguchi, bu tarz düşüncelerin kendisini, Bowne’un Tanrı’nın mutlaklığıyla ilgili tezinin onun sistemindeki deneysel unsurlarca desteklenmediğini düşünmeye sevkettiğini söyler. Düşünürün bakış açısına göre Bowne’un felsefesinden yapılan alıntılar tutarlı bir şekilde izlendiğinde, bizi beşerî kişiliklerle dayanışma halinde ve daha iyi bir dünyanın yaratılmasında onlarla aktif bir biçimde ortaklık kurarak kötülük güçleriyle savaşan bir Tanrı anlayışına ulaştırır. Bu nedenle Tanrı, mantıksal açıdan sınırlı, değişen, gelişen bir varlık olur.¹

Kawaguchi’ye göre, Bowne’un felsefesinde Tanrı’nın evrenle ilişkisi; ahlâkî bir kişiler topluluğu gayesini gerçekleştirmeyi amaçlar ve evrenin içkin yani evrenin her yerinde var olan bir sebebidir.² Düşünür, Bowne’a göre bu hedefin gerçekleşmesinin mucizevî müdahaleyle olmadığını; onun tarihsel gelişim süreci aracılığıyla elde edilmesi gerektiğini belirterek şu soruları sorar: “Eğer Tanrı böylece, gerçekleşmesi, kendisine katıldığı bir gelişim sürecini içeren bir hedefe sahip olursa, nasıl bizzat kendi deneyimindeki gelişimden uzak tutulacaktır? Tanrı’nın, kendisi için nesnel olan böyle bir hedefinin olması, Onun henüz tatmin olmadığını ve bu yüzden de mükemmel olmadığını çağrıştırmaz mı? Ayrıca şimdiye kadar gerçekleşmemiş böyle bir hedefi varsa, nasıl mükemmel bir mutlak olabilir? Kawaguchi’ye göre gerçekleşmemiş bir hedefi olan bir Tanrı’yı mutlak ve sonsuz bir varlık olarak tasavvur etmek çok güçtür.³

Konumuzun başında da belirttiğimiz gibi Bowne’un kötülük problemine ilişkin görüşlerini eleştiren hattâ büyük ölçüde reddeden Brightman’ın, Burrow’un ve Kawaguchi’nin tenkitlerinin ana fikri; Bowne’un felsefesindeki gibi mutlak iyi ve sonsuz güç sahibi bir Tanrı anlayışıyla kötülük problemine tutarlı ve sağlıklı bir çözüm getirilemeyeceği, kötülük probleminin ancak sınırlı bir Tanrı anlayışı benimsendiği takdirde mantıklı bir biçimde çözülebileceği düşüncesidir. Ancak kanaatimizce bu tez ve onun üzerine inşa edilen görüşler, Brightman’ın, Burrow’un ve Kawaguchi’nin zannettiği kadar güçlü değildir. Zikrettiğimiz tezin en önemli zaafı, kutsal kitabı olan tüm dinlerde var olan imanın eskatolojik boyutunu

¹ Bkz. Kawaguchi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God*, ss. 60-61.

² Bowne, *Theism*, ss. 213, 231.

³ Bkz. Kawaguchi, a.g.e., ss. 59-60.

görmemezlikten gelmesidir. Mezkur mütefekkirlerin hepsi de Bowne'a yukarıda bahsettiğimiz tenkitlerini yöneltirken bir din felsefesi faaliyeti içerisinde bulunmaktadır. Ne var ki din felsefesinin metodolojik kriterlerinden birisi olan şümulü olma prensibini yani hakkında görüş belirtilen konuda efradını cami ağıyarını mânî bir tutum sergilenmesi ilkesini gözardı etmektedirler. Bu bağlamda Brightman, Burrow ve Kawaguchi, teistik imanın bileşeni olan inanç esaslarının birbirlerine kopmaz bir bağla bağlı olduğunu ve bu yüzden her ikisi de imanın vazgeçilmez unsurlarından olan Tanrı inancının Âhret inancından bağımsız ele alınamayacağı gerçeğini gözardı edip aralarındaki irtibatı ortadan kaldırarak, sanki Tanrıca imanda hayat sadece bu dünya hayatından ibaret kabul ediliyor ve Âhret yok farzediliyormuşçasına kötülük problemini ele almaktadırlar. Böylece dinsel imanın konu ve anlam bütünlüğünü bozarak, teistik iman hakkında şümulü bir din felsefesi etkinliği icra ettiklerini zannederken aslında farkında olmadan teistik imanın bütünü değil yalnızca bir parçasını konu edinen oldukça kusurlu bir din felsefesi faaliyeti yürütmektedirler. Nitekim Bowne da “dünyanın, içinde kötü ve iyi diye nitelendirilebilecek olgular barındıran şu anki haliyle bir son durum veya hayat olarak düşünüldüğü takdirde haklı çıkarılamayacağından” söz ederek, teistik imanın anlam bütünlüğünün bozulmamasına dönük olan yukarıdaki tesbitimizi doğrular nitelikte bir görüş ortaya koymaktadır.¹

Benimsediği dinî Tanrı tasavvurunu felsefeden yararlanarak temellendirebilmeyi gaye edinen² Bowne, bu hedefine ulaşabilmek için ontolojik delilden beslenen fikirleriyle zihnindeki Tanrı tasarımının, önce “metafiziksel” diye tabir ettiği yönünü, sonra o metafiziksel yönle birleşerek onun “dini anlayışın Tanrısı” haline gelmesini sağlayan ahlâkî yönünü izah eder. Ardından Tanrı'nın ahlâkîliği hakkındaki görüşleri üzerine inşa ettiği pratik iyimserlik doktriniyle kötülük problemine çözüm getirmeye çalışır ve pratik iyimserliğinin zorunlu iması olan “ateizmin pratik kötümserliğe sebep olduğu” tezini ortaya atar. Ancak Bowne'un bu aşamada bile hedefine ulaşabildiği ve tatmin olduğu henüz söylenemez çünkü “dinin Tanrısı” ifadesi oldukça genel bir ifadedir ve düşünürün zihnindeki tasavvuru bütünüyle yansıtmamaktadır. Bu sebeple düşünür, maksadının tam anlamıyla hâsıl olabilmesi için, daha önce Tanrı'nın ahlâkî doğasıyla teslis inancı arasındaki münasebetten söz ederken kısmen ne anladığını ortaya koyduğu ifade ile nasıl bir muhtevayı kastedtiğini ve bu bağlamda ideal bir ahlâk sisteminden muradını artık daha net bir biçimde anlatmayı arzu etmektedir. Filozofun, “dinî imanın Tanrısı” ve onunla irtibatlandığı “ideal ahlâk sistemi” kavramlarını tasvir

¹ Bowne, *Theism*, s. 284.

² Bowne, a.g.e., ss. iv-v, 248-249.

edebilmek için, ateizmin pratik kötümserliğe yol açmasının sebebi olan ahlâkî yetersizliklerinden bahsederek zihnindeki ulûhiyyet anlayışına ulaşma sürecinin son safhasını nasıl tesis ettiğini, şimdi üzerinde duracağımız “D) Ateist Ahlâkın Yetersizlikleri ve Hristiyan Ahlâkı” konusunda irdelemeyi düşünüyoruz.

D) ATEİST AHLÂKIN YETERSİZLİKLERİ VE HRİSTİYAN AHLÂKI

Bowne’un tesbitine göre ateizmin pratik kötümserliğe yol açmasının ve kötülük probleminde dair faydalı bir çözüm önerisi ortaya koyamamasının temel sebebi, tutarlı bir ahlâk öğretisi meydana getirebilecek kapasiteden yoksun olmasıdır.¹ Bu nedenle ateist öğretiler, Tanrı’ya imanın, kendisi olmadığı takdirde hem hayatın hem de bilincin mahvolacağı kadar ahlâkî doğamızın ve pratik hayatın ima ettiği bir postüla olduğu pratik gerçeğini reddederler. Böylelikle ateizm, epistemolojik delil başlığı altında temas edildiği üzere bilginin ve bilimin yanısıra ahlâkın da temellerini yıkıma uğratar.²

Bowne, ateizmin ahlâkın temellerini nasıl yıktığını izah edebilmek için, bir ahlak sistemi inşa etme konusunda ateizmin içinde bulunduğu çeşitli güçlükler dikkat çeker. Bowne’un düşüncesine göre bu güçlüklerden ilki, ateizmin mekanik zorunlulukçu yapısının otomatizme yani istem dışı hareketler öğretilerine yol açmasıdır. Bu durum, ahlâkın temel unsurlarından birisi olan bir görevler sistemini ateist bir temel üzerine inşa etmenin nasıl mümkün olabileceği sorusuna neden olur. Nitekim vazifenin var olabilmesi için irade hürriyeti şarttır ve ateizmdeki mutlak determinizm, yapısı gereği her türlü hürriyete olduğu gibi irade özgürlüğüne de izin vermez. Bu sebeple ateist anlayış doğru kabul edilecek olursa, irade hürriyetinin ortadan kalkmış olması nedeniyle insanların insan olmaktan çıkıp otomatlar ya da robotlar haline dönüştüğünü kabul etmek kaçınılmaz hale gelir. Özgürlükten yoksun otomatların ya da robotların nasıl olup da görevlerinin ve dolayısıyla da özgür ahlâkî tercihlerinin olabileceği sorusunaysa verilebilecek makul bir cevap yoktur. Zira ahlâk, uyulması gereken bir kaideler dizisi olup, o kurallara itaat erdem, itaatsizlik suç kabul edildiğinden, ahlâkî kavramlar için özgürlük anlayışı mutlak bir şekilde zarurîdir.³ Meselâ ateizmdeki mutlak determinizmin hürriyete imkân tanımaması, insanların büyük bir bölümünün birbirinden farklı olduğunu düşündüğü ve gerçekleşmeleri için hürriyetin kaçınılmaz bir şart olduğu doğru ile yanlış gibi

¹ Bowne, *Theism*, ss. 294-295, 302-303, 307-308.

² Bowne, a.g.e., s. 314; *Philosophy Of Theism*, s. 260.

³ Bowne, *Theism*, s. 294; *Philosophy Of Theism*, s. 244.

ahlâkî değerler arasındaki farklılığı mantıken anlamsız hale getirip ortadan kaldırdığı için¹ ateist ahlâk anlayışı tutarsızlıktan kurtulamaz.²

Düşünüre göre ateizmin tutarlı bir ahlâk sistemi inşa etmesine engel olan ikinci zaafı, bir ahlâk sistemi için zaruri bir şart olan motivasyon kaynağına yani bireyleri ve toplumu ahlâkî gayelere ulaşmayı sağlayacak istikamette bulunmaya teşvik eden, ahlâkî idealleri telkin edip o idealler uğrunda mücadeleye sevkeden, ahlâk kurallarını içselleştirme konusunda insanların vicdanı üzerinde büyük tesir bırakan ve insanların daha başarılı otokontrolde bulunmalarını sağlayan güdüleyici faktörlere sahip olmamasıdır. Ateizmin, insanlık ve bireye yönelik hiçbir iyilik ve umut vaat edemeyişinin asıl sebebi budur.³ Nitekim ateizmin, insanları her ne olursa olsun davranışlarının yalnızca iç organlarının bir ürünü olduğuna inandırma çabası, asla ahlâkî bakımdan yüksek seviyeli bir gayrete teşvik edemez. Vicdanın sadece belirsiz ve anlaşılmaz hayvânî kökenin psikolojik bir ürünü olduğunu ima etmek, vicdanın otoritesini artırmaya hizmet etmez.⁴ Ayrıca ölümsüzlük umudunun terkedilmesiyle meydana gelen boşluğu doldurmak için kısmen kör ve amaçsız bir gayretin yardımı istenir fakat özneye nesnenin aynîleştirilmesine yol açan yapısı nedeniyle öznelere devamlı olarak yok olduğu ezeli-ebedî mutlak mekanik determinizm sürecinde anlam veya değer bulunamaz ve ilerleme şüpheli bir şey haline gelir.⁵ Bunun bir sonucu olarak ateizmde, hayattaki üzüntülerin hiçbir şeyden kaynaklanmadıklarını ve hiçbir şeye sebep olmadıklarını öğrendiğimizde, o üzüntülerin şiddetinin ya da büyüklüğünün azalması gerçekleşmez. Onların bilinçli bir varlık yerine bilinçsiz bir varlığın idrakten yoksun fiilleri olduğunu öğrendiğimizde, tahammül edilmeleri ve üstesinden gelinmeleri çok daha zor olur.⁶

Bowne'un gözlemine göre ateizmin bir motivasyon kaynağından mahrum olmasıyla bağlantılı olan ve ateizmin sağlam bir ahlâk öğretisi meydana getirmesini engelleyen üçüncü kusuru, davranışın gerisinde amaçların bulunması ve bu amaçların şeylerin doğasıyla uyumlu olması gerektiği gerçeğini gözden kaçırmasıdır. Nitekim zannedilenin aksine tek başına vicdanlılık, erdemin muhtevası en dar kavramıdır ve mümkün olan en düşük seviyedeki amaçtır. Kıymetli bir ahlâkî amaç sadece, ahlâkî bir kişiler topluluğunda gerçekleştirilen bir erdemlilik ve kutsallık krallığı düşüncesinde yer alabilir. Fakat hiç kimse, kendisinin gerçekleştirilmesinin garanti edilebilmesi için daha yüksek bir gücü var kabul etmeden bu

¹ Bowne, *Theism*, s. 303.

² Bowne, a.g.e., s. 295; *Philosophy Of Theism*, s. 245.

³ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 302-308; *Philosophy Of Theism*, ss. 256-257.

⁴ Bowne, *Theism*, s. 306.

⁵ Bowne, a.g.e., s. 312, 314; *Philosophy Of Theism*, ss. 259-260.

⁶ Bowne, *Theism*, s. 307.

amaçla ilerleme sağlayamaz. Ahlâkî değerler evreninin kalıcılığını ve nihâî zaferini, ahlâkî öznenin varlığının kesintisiz devamlılığını ve ahlâkî ideale sürekli yaklaşmanın imkânını varsaymadan, salt vicdanlılığı aşan ve gözle görülür bir sağduyuyu emreden bir ahlâkî kanunu akla uygun hale getirmenin bir yolu yoktur. Bu tarz bir ahlakîlik içinse dine müracaat etmekten başka bir çıkar yol yoktur.¹

Bowne'un kendisini elde edebilmek için dine başvurmaktan başka çıkar yol olmadığını söylediği ahlâk sistemi, ateist ahlâk anlayışının yetersizliklerinden söz ederken de vurguladığı üzere, temel unsurları; görevler sistemi, irade hürriyeti, ahlâkî motivasyon kaynağı yani ahlâkî idealler ile ahlâkî telkin ve ahlâkî amaçlar olan ideal bir ahlak sistemidir. Bowne, bu ideal ahlâk sisteminin Hristiyan teizmi tarafından ortaya konulduğu kanaatindedir. Zira düşünürü göre bu hususların her birisinde olumlu netice almaya Hristiyan teizmi elverişlidir. Filozof bu kanaatini gerekçelendirirken, Hristiyanlık'ın, Tanrı, insan ve karşılıklı ilişkileri hakkında yeni anlayışlar vahyederek büyük ahlâkî bir devrim meydana getirdiği tesbitinde bulunur. Bowne'a göre Hristiyan teizmi, tüm insanları ortak bir Baba'nın evlatları haline getirerek, erken döneme ait etnik anlayışları ve onlara dayalı olan barbarlık ahlakını ortadan kaldırmıştır. Bunun yanı sıra hür bir Yaratıcı'yı ve hür yaratılmışları onaylayarak, ahlâkî hükümete bir anlam verir. Ahlâk kanununu Kutsal bir İrade'nin ifadesi kılarak o kanunu kişilikli olmayan soyutluğundan çıkarıp en yüksek zafere ulaşmasını garanti altına alır. İnsanın ahlâkî doğasını, kâinâtın temelini oluşturan Sonsuz Kudret Sahibi ve Ezelî bir Faziletin tezahürü yaparak, tüm ahlâkî kanaatlerimizi her türlü şüphenin ve yıkımın üzerine yerleştirir. Böylece her insanı ezeli hayatın mirasçısı kılarak ona asla kaybetmeyeceği ve asla görmemezlikten gelinemeyecek bir kutsallık verir. Hristiyan ahlâkında salt katıksız vicdanlılık etiketi, Tanrı'nın yasasına ve krallığına samimi bağlılığa dönüştürülür. Öyleyse, Onun bizi doğru yoldan saptırmayacağına olan inanca güven duyarak, kendimizi bizdeki en yüce ve en iyi olana emanet edebiliriz. Şu an Tanrı'nın çocukları olduğumuz ve sonunda Onun gibi olmak zorunda olduğumuz inancını esas alarak, gözle görülür varlık hakkındaki kafa karışıklığından kaynaklanan bütün şüpheleri, pişmanlıkları ve tereddütleri bir tarafa bırakırız.²

Görüldüğü gibi Bowne, kötülük problemine ilişkin değerlendirmelerini müteakiben inandığı Tanrı ile ideal ahlâk sistemi arasında bağ kurmaya çalışırken, daha önce kısmen ve ima yoluyla gündeme getirdiği teolojik anlayışını artık alenen ifşa etmektedir. Ancak kanaatimizce Bowne'un teolojik görüşlerini ifşa çabalarına dayanak yaptığı "ideal ahlâk sisteminin Hristiyan

¹ Bowne, *Theism*, ss. 301-302; *Philosophy Of Theism*, ss. 250-251.

² Bowne, *Theism*, ss. 307-308, 300; *Philosophy Of Theism*, ss. 256-257, 249.

teizmi tarafından ortaya konulduğu” tezi, oldukça tenkide muhtaç güçsüz bir iddia konumundadır. Zira Bowne, herhangi bir felsefî çaba içerisine girmeksizin kendi dinî inancını tek taraflı bir tutumla dayatmaya çalışmaktadır. Meselâ düşünür, neden İslâm’ın, Mûsevîlik’in veya bir başka dinin teizminin telkin ettiği ahlâkî doktrinlerin ideal ahlâk sistemi olmadığına dair bir açıklama yapmamakta, diğer kitaplı ya da kitapsız dinlerden ve ahlâk öğretilerinden hiç söz etmeyerek onları adeta yok saymaktadır. Halbuki diğer kimliklerinin yanısıra felsefeci kimliğine de sahip olan Bowne’un, Hristiyanlık dışındaki diğer dinlerin ulûhiyyet anlayışları ve Tanrı-ahlâk ilişkisi problemlerine yaklaşımları hakkında hiçbir bilgi ve fikir sahibi olmasa bile yine de onlar hakkında araştırmalar yapıp, öteki dinlerle Hristiyanlık’ın ahlâk öğretileri arasında mukâyesede bulunduktan sonra kanaatlerini ortaya koyması gerekirdi. Bizim görüşümüze göre, Bowne’un ideal ahlâk sistemini meydana getiren temel şartlar arasında saydığı görevler sistemi, irade hürriyeti ve ahlâkî ideallerle ahlâkî telkin ve ahlâkî amaçlardan oluşan ahlâkî motivasyon kaynağı İslâm teizminin teşekkül ettirdiği ahlâkî öğretilerde de mevcut olduğu için, pekâlâ İslâm ahlâkının da ideal bir ahlâk sistemi olarak vasıflandırılması mümkündür.

Daha önce de vurguladığımız gibi, Bowne’un teizm üzerine yaptığı çalışmaları hazırlarken temel amacı; hem metafizik hem de ahlâkî nitelikleri hâiz olduğu için “dinî imanın Tanrısı” diye tasvir ettiği zihnindeki Tanrı tasavvurunu felsefenin imkânlarından yararlanarak aşama aşama sistematik bir şekilde temellendirebilmektir.¹ Bowne, bu amacına ulaşabilmek için ontolojik delile yaslanarak teizmin, bütün hayatımızın, varsayılmaksızın gösterilemeyecek ancak bütün ilgilerimizi mahvetmeksizin de inkâr edilemeyecek temel postülası olduğunu anlatmaya çalışır.² Düşünür zikrettiğimiz hedefi doğrultusunda Âlemin Sebebi’nin tekliğini, zekâsını, kişiliğini ve kudret, ezêlilik-ebedîlik, değişmezlik adlı metafizik sıfatlarını temellendirerek aklındaki mükemmel varlık idealinin³ önce metafiziksel boyutunu; sonra zihnindeki Tanrı tasavvurunun, Tanrı’nın metafiziksel boyutuna eklemlenerek onun dinsel imanın ibadete lâyıf Tanrısı olmasını sağlayan ahlâkî boyutunu inşa eder. Benimsediği Tanrı anlayışının ahlâkî yönünü tesis edip dinî imanın Tanrısına ulaştığına kanaat getirdikten sonra, Tanrı’nın ahlâkîliğine dair fikirlerinin devamı mahiyetinde olduğu anlaşılabilir pratik iyimserlik anlayışıyla kötülük problemini ulûhiyyet anlayışına uygun bir şekilde çözmeye çalışır. Bu çabası çerçevesinde, Tanrı ve Âhiret inançlarını en yüksek iyinin gerçekleşmesi ümidi için bir

¹ Bowne, *Theism*, ss. iv-v, 248-249.

² Bowne, a.g.e., *Preface*, s. iv; *Philosophy Of Theism, Preface*, s. iv.

³ Bowne, *Introduction To Psychological Theory*, ss. 212-213; *Theism*, s. 249, *Philosophy Of Theism*, ss. 20-21.

postüla olarak koyup,¹ dünyanın imanına aykırı düşen kötü ya da kötü gibi gözükten olgularını gözardı edip paranteze alarak,² Tanrı'nın dünyadaki iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandırılacağına itimat eder ve bu güveninin bir neticesi olarak dünyanın tahammül edilebilir bir yer olduğuna inanır.³ Bowne, zihnindeki Tanrı tasavvurunu felsefî açıdan temellendirme çabalarının son aşamasında ise ateizmin pratik kötümserliğe yol açtığına dikkat çekerek ateist ahlâk anlayışlarının kusurlarına yaptığı atıfları müteakiben, inandığı Tanrı'yı ideal ahlâk sistemiyle irtibatlandırarak böyle ideal bir ahlâk öğretisinin ancak Hristiyan teizmi tarafından ortaya konulabileceğini savunur. Böylece, Tanrı'nın ahlâkî boyutunu oluşturup dinin Tanrısı'na ulaşınca kadar felsefenin imkânlarından yararlanan Bowne, "dinin Tanrısı" kavramı ile, daha önce kısmen ima ettiği zihnindeki Hristiyan-Metodist Tanrı öğretisini kastedtiğini artık tamamen ifşa ederek felsefesinden teolojisine geçiş yapmış olur. Bowne'un tezimizin başından itibaren ortaya koymaya çalıştığımız Tanrı problemi hakkındaki görüşleri; yukarıda az önce iktibas ettiğimiz "ideal ahlâk sisteminin Hristiyan teizminin ortaya koyduğu ahlâk sistemi olduğu" kanaatini gerekçelendirme çabalarıyla⁴ birlikte değerlendirildiğinde, düşünürün, felsefenin olanaklarından faydalanarak aklındaki teolojiye ulaşmaya gayret ettiğini ve felsefesi ile teolojisinin mahiyet itibariyle benzerlik arzettiğini düşünmemize yol açmaktadır.

Bowne üzerine araştırma yapan birçok felsefeci de bu tesbitlerimizi doğrular nitelikte görüşler ortaya koymuştur. Nitekim bunlardan McMurrin, Bowne'un felsefesinin esas itibariyle klasik İncil dini tarafından meydana getirilen türde insanî ümit sunan bir felsefe olduğunu söylemekte,⁵ Brightman, Bowne'un felsefesinin, materyalist evrimin ve felsefî eleştirinin Hristiyan teolojisinin varlığını tehdit ettiği bir zamanda teistik teolojiye yerinde ve yeni bir temel teşkil ettiğini savunmakta⁶, Townsend, Bowne'u, aklın imanı desteklemek üzere kullanılmasına güzel bir örnek olarak nitelemekte,⁷ Bowne'un öğrencilerinden George Coe, Bowne'un felsefesini teolojik bir apolojetik yani dinî inançların savunulması diye tasvir etmektedir.⁸ Henry Rowe ise, Bowne'un dinî anlayışının ve kişilikçi (personalist) felsefesinin birbirinden çok farklı ve ayrı şeyler olmadığını, bu durumun da kişi ve kişilik kavramlarının

¹ Bowne, *Theism*, ss. 283-284, 306.

² Bowne, a.g.e., ss. 257-258.

³ Bowne, a.g.e., ss. 283-284, 306.

⁴ Bowne, a.g.e., ss. 307-308, 300; *Philosophy Of Theism*, ss. 256-257, 249.

⁵ McMURRIN, *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, s. 267.

⁶ Brightman, "Personalism And The Influence Of Bowne", *The Personalist*, vol. 8, issue 1, January 1927, ss. 25-32.

⁷ Townsend, Harvey Gates; *Philosophical Ideas in the United States*, yay. American Book Company, New York, USA, 1934, s. 153.

⁸ Taves, Ann; *Fits, Trances And Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, yay. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA, 1999, s. 266.

Hristiyanlık'ın merkezinde yer almasından kaynaklandığını öne sürer.¹ Rowe'un zikrettiğimiz bu tezini destekler mahiyette “kişi ve kişilik kavramlarının Hristiyanlık'ın merkezinde yer aldığı” düşüncesi Hartshorne'da da görülür. Hartshorne'a göre Hristiyanlık'ta Tanrı'nın kişiliği Musevîlik ve İslâmiyet'tekinden bile daha güçlü bir biçimde vurgulanır çünkü onun merkezî inancı, Tanrı'nın en yüksek sembolünün İsa'nın insanî karakteri olduğudur.²

Kanaatimizce felsefenin “objektiflik” ilkesi öne sürülerek, Bowne'un, benimsemiş olduğu Hristiyan Metodist ulûhiyyet anlayışını felsefe aracılığıyla inşa etme çabasının bütünüyle gayr-ı meşru ilan edilip kınanması ve reddedilmesi doğru olmaz. Bowne'un bu tutumu, ister dillendirilsin ister dillendirilmesin, aslında felsefe tarihi boyunca ve günümüzde filozofların çoğunluğunun yaptığı ya da yapmaya çalıştığı bir davranıştır. Bizim gözlemimize göre felsefecilerin büyük bir bölümü ne kadar objektif olmaya çalışırsa çalışsın, zaten zihnindeki doktrini felsefenin imkânlarıyla temellendirmeye gayret etmektedir. Esasen tezimizde bizim de bu tutum içerisinde olduğumuz rahatlıkla söylenebilir. Bu pratik gerçekliği göz önünde tutarak bir felsefecinin benimsediği anlayışı felsefenin imkânlarıyla temellendirme veya destekleme çabalarının meşru bir hak olduğu kanaatindeyiz. Zira bir felsefeci ne kadar uğraşırsa uğraşsın, çocukluğundan itibaren almış olduğu kültüründen kendisini tamamıyla soyutlayarak tüm dinler, anlayışlar ve doktrinler karşısında nötr olamaz. Aksini iddia etmek, felsefedeki objektiflik ilkesini filozofun bir makineye dönüşmesi gibi tasavvur etmek anlamına gelebilir. Ancak bu meşru hakkı kullanırken mutlak nesnelliğin mümkün olamayışını, objektif olma gayretlerinin kasıtlı olarak terkedilmesi veya ihmal edilmesi şeklinde anlamak da yanlış olur. Felsefeci, nötr olamıyorsa da zorlama yorumlardan, çarpıtmalardan kaçınmak için elinden geleni yapmalı, diğer anlayışlarla mukayesede bulunarak sonuca ulaşmaya çalışmalıdır. Bu ilkeler çerçevesinde tezimizde, Bowne'u, bazen diğer dinlerin meselâ İslam'ın teizmini gözardı edip sadece Hristiyan teizminin inanç esaslarını tek taraflı olarak dayattığı için eleştirdik. Düşününün diğer dinlerin ahlâk sistemlerinden hiç söz etmeksizin, ideal ahlâk sisteminin yalnızca Hristiyan ahlâkı olduğunu dikte ettirmesine yönelik tenkidimiz buna örnek gösterilebilir.

¹ Bkz. Rowe, *Modern Pathfinders Of Christianity*, ss. 247-248.

² Hartshorne & Reese; *Philosophers Speak Of God*, s. 330.

SONUÇ

Boston Personalizmi adlı felsefî ekolün kurucusu olan Amerikalı filozof Borden Parker Bowne (1847-1910), felsefeci kişiliğinin yanısıra bir teolog ve kendisini “insanlığın ancak İsa Mesih’e imanla kurtuluşa erebileceği” inancından hareketle benimsemiş olduğu Hristiyan-Metodist imanını dünyaya hakim kılmaya adanmış bir misyonerdir, bir dava adamıdır. Bu davası doğrultusunda hareket eden Bowne’un teizm üzerine yaptığı çalışmaları hazırlarken temel amacı; hem metafizik hem de ahlâkî nitelikleri hâiz olduğu için “dinî imanın Tanrısı” diye tasvir ettiği zihnindeki Tanrı tasavvurunu felsefenin imkânlarından yararlanarak aşama aşama sistematik bir şekilde temellendirebilmektir. Bowne, bu amacına ulaşabilmek için ontolojik delile yaslanarak teizmin, bütün hayatımızın, varsayılmaksızın gösterilemeyecek ancak bütün ilgilerimizi mahvetmeksizin de inkâr edilemeyecek temel postülası olduğunu anlatmaya çalışır.

Bowne, insan aklının kendisini gerçekleştirebilmesi, koruyabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için teleolojik karakterli bir takım postülaların kabul edilmesinin zorunlu olduğu görüşündedir. Bowne’a göre hayatımızı her bakımdan ilgilendiren bu temel postülalardan birisi teizm postülasıdır. Teizm postülası; her ne kadar ispatlanamıyor olsa da mükemmel bir varlığın yani “zekî, kişilikli ve ahlâklı bir Tanrı’nın var olduğu”nun kabulüdür.

Bowne’a göre teizmin temel amacı, Tanrı’nın varlığını ispat etmek değildir. Teizmin temel amacı; hayatın ve evrenin yalnızca teizm postülası sayesinde anlam kazanacağını dolayısıyla teizm postülasına dayanmaksızın metafiziğin, epistemolojinin, ahlakın ve hayatın diğer problemlerinin çözülemeyeceğini göstermektir. Bu bağlamda, ispat edemediğimiz yerde inanma tutumu ile gizli bir inanma ve irade ögesinin sadece dinde değil, ister bilimsel ister felsefî olsun bütün teorik düşünmemizde mevcut olduğunu gösterme çabası, Bowne’un teizminde önemli bir yer işgal eder.

Filozof, insanoğlu tarafından benimsenen Tanrı tasarımlarını; dinî ve dinî olmayan Tanrı öğretileri olmak üzere iki kategori halinde tasnif ederek, dinî olmadığını belirttiği Tanrı doktrinlerini bazen felsefî, bazen kuramsal, bazen de metafiziksel Tanrı anlayışları olarak adlandırır. Bowne’a göre dinsel olmayan Tanrı anlayışları, Tanrı’nın ahlâkî sıfatlarını gözardı edip yalnızca metafiziksel sıfatlarını dikkate alan doktrinlerdir. Dinî Tanrı anlayışları ise Tanrı’nın hem metafizik hem de ahlâkî sıfatlarını ihtiva eden tasavvurlardır.

Bowne, savunduğu felsefî Âlemin Sebebi (Tanrı) anlayışının, benimsediği dinî Tanrı anlayışına yaklaşmakla başladığını ve dinin Tanrısı’na ulaşmayı arzu ettiğini belirterek, eksiksiz olduğunu düşündüğü zihnindeki dinsel Tanrı anlayışını felsefe aracılığıyla inşa etmeyi

hedefler. Düşünür, bu hedefine ulaşma çabasında bilinçli bir şekilde sistemli ve yöntemlidir. O, ilk olarak, etkileşim delilinden yararlanarak felsefenin Bir'ini kurmaya ve ardından Onun bölünmez ve tek olduğunu göstermeye çalışır. Etkileşim delili gereğince evrendeki şeyler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Bu etkileşimin birbirinden bağımsız varlıklar arasında cereyan ettiği iddia edilemez çünkü etkileşim kavramı zorunlu olarak bağımlılığı ima eder. O halde zorunlu olarak birbirine bağımlı olan bu etkileşen varlıklar topluluğunu ayakta tutan tek, bölünmez ve bağımsız bir temel gerçekliğin, Âlemin Sebebi'nin var olması kaçınılmazdır. Düşünür, bu aşamada söz konusu "Bir" için Tanrı kavramını kullanmanın yanlış olduğunu düşünmese de, Tanrı yerine "Evrenin Sebebi" demeyi tercih etmektedir. Zira o, diğer nitelik ve sıfatları göz ardı edilip sadece tekliğine vurgu yapılan bir Tanrı'yı, felsefenin "temel sebep", "içgüdü", "Bir" vb. kavramlarından ayırt etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.

Filozof, ikinci aşamada, Evrenin Sebebi'nin metafiziksel bir Tanrı olarak adlandırılabilmesi için, zekâsını ve zekâsına bağlı olarak kişilikli oluşunu temellendirmeye çabalar. Düşünüre göre Âlemin Sebebi'nin zekî oluşu, Onun hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına gelir. Kişilikli oluşu ise, ilâhî zekânın yanısıra ilâhî iradeye de mâlik olması yani mutlak ve sonsuz ilim ve irade sahibi olup hem kendisini hem de faaliyetlerini bilinçli bir şekilde belirleyip yönetmesi anlamına gelir. Düşünüre göre bu aşama sona erdiğinde artık kuramsal düşünmenin Bir'i, Tanrı kavramıyla anılmayı hak etmeye başlar. Bu nedenle Bowne, artık Evrenin Sebebi ve Tanrı kavramlarını birbirinin yerini alabilir bir şekilde yani eş anlamlı olarak kullanmaya başladığını ilan eder.

Bowne'un anlayışına göre kişiliğin kısıtlılık anlamına geldiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunan tezler, insan kişiliği için geçerli olan kısıtlılıkların Tanrı'nın kişiliğini de sınırlandırdıkları yanılığından kaynaklanır. Bu yanılığın temelinde de kişiliğin antropomorfik olduğu zannı yatar. Ancak düşünüre göre kişilik; antropomorfizmdeki anlayıştan farklı olarak oldukça soyut bir anlama sahiptir. Kişiliğin asıl anlamı; bireysel özgünlük (selfhood), kendisinin bilincinde olma, kendi kendini yönetme yani irade (self-control) ve bilme gücüdür. İster sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlık kişilik sahibidir; çünkü bu terimin başka bir anlamı yoktur. Kişilik kavramı, bedensellik ya da bağımlı sınırlılığa dair hiçbir ima taşımadığı için, antropomorfizme yöneltile eleştirilere muhatap olmamalıdır.

Bowne'un yaklaşımına göre kendini bilme ve irade yetilerine sahip olduğu için Tanrı'nın yanısıra insan da kişilikli bir varlık olmakla birlikte, Tanrı'nın kişiliğiyle insanın kişiliğinin bütünüyle aynı olduğu iddia edilemez. Kişilik; tam yani mükemmel kişilik ve sonlu

ya da eksik kişilik olmak üzere iki ayrı kategori halinde ele alınmalıdır. Bu ayrıma göre tam/mükemmel kişilik yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı açısından mümkündür. Tanrı, kusursuz bir şekilde kendisini yönetir ve kusursuz bir şekilde kendisini bilir. Sonlu kişilik ise insanoğluna mahsustur. Beşerî kişiliğin sonlu ve eksik olması; insanın, sonlu bir varlık olmasından ötürü var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olmasından kaynaklanır. Bu zorunlu bağımlılığı ve boyun eğmesi nedeniyle insanoğlunun her zaman kusurlu ve eksik bir kişiliği vardır. İşte insanlara özgü olan bu sonlu kişilik, Tanrı'nın kişiliğinin en zayıf ve en soluk bir kopyasından ibarettir.

Bizim gözlemimize göre Bowne'un Tanrı'nın kişiliği ile insanın kişiliği arasındaki münâsebet hakkındaki görüşlerinin itiraza açık bazı yönleri bulunmaktadır. Bowne'un bu konudaki düşüncelerinin temelinde, hem Tanrı hem de insan için geçerli olan ve ontolojik içeriği bakımından benzerlik arzeden ortak bir kişilik kavramının mevcut olduğu varsayımının yer aldığı anlaşılmaktadır. Düşünün, “ister sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlığın kişilik sahibi olduğunu, çünkü bu terimin başka bir anlamı olmadığını” ve beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin zayıf ve soluk bir kopyası olduğunu” savunması bu tesbitimizi doğrulamaktadır.

Ancak kanaatimizce, Bowne'un, bir taraftan Tanrı'nın mutlak aklının ve iradesinin yapısını oldukça gizemli ve anlaşılmaz bulurken, diğer taraftan Tanrısal kişiliği yani Tanrısal akıl ve iradeyi beşerî kişilikle kıyaslayıp aralarında yapısal bir benzerlik olduğunu iddia etmesi bir çelişki gibi gözükmemektedir. “Eğer ilâhî kişilik çok gizemli ve anlaşılmaz ise, beşerî kişiliğin nasıl bu esrarengiz ve anlaşılmaz olan ilâhî kişiliğin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğundan bu kadar emin olabiliyoruz?” sorusuna Bowne'un felsefesinde tatmin edici bir cevap bulabilmemiz mümkün değildir.

Bizim düşüncemize göre, Tanrı hakkında hiçbir duyuşsal algıya ve empirik bilgiye sahip olmadığımız için, Tanrı'nın kişiliğinin insanın kişiliğinin sonsuz ve mükemmel şekli, beşerî kişiliğin de Tanrı'nın kişiliğinin eksik ve sonlu şekli olduğunu savunmanın zorunlu olduğu iddia edilemez. Pekâlâ “beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin sonlu ve eksik şekli yahut kopyası olduğu” tezi kadar beşerî kişiliğin Tanrısal kişilikten mahiyet itibariyle tamamen farklı olduğu, aralarında yapısal bir benzerlik olmadığı tezi de makul bir şekilde savunulabilir. Bu çerçevede, Tanrısal sıfatlar ile beşerî sıfatlar ve Tanrısal kişilikle beşerî kişilik arasında yapısal bir benzerlik olmadığı düşüncesinden hareketle, ontolojik ya da yapısal benzerlik zannedilen hususun aslında zihinsel bir illüzyondan kaynaklandığı, benzerliğin yalnızca Tanrısal ve beşerî sıfatların taalluk ettikleri yani kendilerine konu edindikleri nesnelere dünyası arasındaki bir

benzerlik ve kesişmeden ibaret olduğu da savunulabilir. Meseleyi Tanrı'nın ve insanın kişiliğini oluşturan sıfatlardan ilim sıfatı çerçevesinde izah edecek olursak, biz insanların ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların, Tanrı'nın ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların bir kısmıyla aynı olduğu tesbitinde, bizim ilmimizin Tanrı'nın ilminin yapısal bakımdan benzeri, eksik hali ya da kopyası olduğunu düşünmemizi zorunlu kılacak bir sebep mevcut değildir.

Filozof, üçüncü safhada Tanrı'nın diğer metafizik sıfatlarının yani Kudret, Değişmezlik, Ezelilik-Ebedilik ve İlim sıfatlarının muhtevasını tesbit etmeye çalışır. Ancak Bowne, bu aşamaya kadar ilerlettiği Tanrı tasavvurunun metafiziksel bakımdan "Tanrı" olarak adlandırılabilceği görüşünde olsa da, Onun dinsel anlayışın ibadete lâyık Tanrısı olabilecek yeterliliğe henüz ulaşmadığı kanaatindedir. Çünkü Tanrı'nın, dinî boyutu da haiz bir Tanrı olabilmesi için; teklik, zekâ, kişilik ve diğer metafizik sıfatları ihtiva eden metafiziksel boyutunun yanısıra, ahlâkî bir Tanrı olma vasıflarını da taşıması yani dürüstlük ve sevgi gibi bütün ahlâkî değerlere duyarlı bir Tanrı olması lazımdır. Düşünür, bunun için dördüncü adımda Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını ve dolayısıyla dinî anlayışın Tanrısının doğasını tesbit etmeye teşebbüs eder. Tanrı, şimdiye kadar zikredilen tüm nitelik ve sıfatlarıyla birlikte tasavvur edilirse Bowne'un "dinin Tanrısı" olarak nitelediği Tanrı anlayışı teşekkül etmiş olur. Artık bu Tanrı tasarımını, felsefede yer alan ve Tanrı'nın ahlâkî boyutunu ihmal eden yani din dışı diğer Tanrı tasavvurlarından ayırt etmek mümkün hale gelmiştir.

Bowne'un anlayışına göre Tanrı'nın ahlâkî doğası; mutlak ve mükemmel kutsallık ve o mükemmel kutsallığın zorunlu imaları olan ilâhî hakikat, iyilik, dürüstlük, güzellik ve kutsal sevgi sıfatlarından oluşur. Bir Tanrı tasavvurunun ibadete lâyık kabul edilebilmesi için, yarattıklarıyla ilgilenme ve onları sevme gibi nitelikler de dahil olmak üzere akıldaki mükemmel varlık idealinin işaret ettiği tüm ahlâkî sıfatları taşıyor olması şarttır.

Bowne, Tanrı'nın ahlâkî doğasının teslisi ima ettiği görüşündedir. Teslis inancını rasyonalize etme arzusunda olan düşünür, bu hedefine ulaşabilmek için, Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığı ile mutlak tekliğinin bağdaşmayacağı probleminin gerçekliği varsayımı üzerine bina ettiği görüşlerle bizi teslis inancının makul olduğunun kabulüne ikna etmeye gayret eder. Bowne'a göre ahlâkî hayat, topluluğu ima ettiği için yani bir varlığın ahlâklı olabilmesi, topluluk halinde yaşamasına bağlı olduğu için, mutlak tek olan bir Tanrı ahlâkî değerlere sahip olamaz. Bu yüzden mantık, Tanrı'nın ahlâkî açıdan mutlak Tanrı olması için ezeli refakatçi ya da refakatçilere sahip olması gerektiğini gösterir. Tanrı'nın ahlâkî mutlaklığını tesis eden bu

ezelî refakatçiler ise, Tanrısal doğanın tekliği içerisinde tasavvur edilen kişiler yani Oğul ve Kutsal Ruh'tur.

Bowne, Tanrı'nın ahlâkî bir doğaya sahip olduğu inancını desteklemek için “beşerî ahlâkî doğa delili” ile “tarih ve toplumsal yapı delili” adlı ahlâk delillerine başvurur. Kanaatimizce her iki kanıt da, içinde a priori ve deneysel unsurların karışık vaziyette bulunduğu, Tanrı'nın ahlâkîliğinin imkânını göstermeye çalışan, akılda Tanrı'nın metafizik ve ahlâkî sıfatlarını kapsayan mükemmel bir varlık idealinin mevcudiyeti, beşerî-ahlâkî ilgilerin üstünlüğü ve ahlâkîliğin Tanrı'da, insanda, hayatta ve tarihte mündemiç olduğu postülalarından güç alan ontolojik delillerdir. Bu çerçevede Bowne'un, bütün teorik düşünmemizde gizli bir iman ve irade ögesi bulunduğunu, kişisel ve dinsel bir ilişki olan Tanrı'ya imanın kaynağının mantıksal ve deneysel deliller değil, gücünü kişilikten alan güven kavramı olduğunu, varlığını keşfettiğimiz sınırlı bilgelikten ve iyilikten, mükemmel bilgi ve iyi olan bir Tanrı tasarımına sadece mükemmel ve kusursuz varlık idealine olan imanımızın gücü sayesinde geçiş yaptığımızı, ve mükemmel varlık idealine olan imanımızı esas alarak dünyanın imanımıza aykırı gibi gözükten kötü ve karanlık olgularını görmemezlikten geldiğimizi savunması, onun, çağdaşı olan William James'in Tanrı'nın varlığını onaylarken başvurduğu “inanma iradesi” kavramının etkisi altında kalmış olabileceğini düşündürmektedir.

Bowne'un Tanrı'nın ahlâkîliği hakkındaki perspektifine göre kıymetli bir ahlâkî amaç sadece, ahlâkî bir kişiler topluluğunda gerçekleştirilen bir erdemlilik ve kutsallık krallığı düşüncesinde yer alabilir. Fakat hiç kimse, söz konusu amacın gerçekleştirilmesine imkân sağlayacak daha yüce kişilikli bir gücü var kabul etmeden bu amaç doğrultusunda ilerleyemez. Ahlâkî değerler evreninin kalıcılığını ve nihâî zaferini, ahlâkî öznenin varlığının kesintisiz devamlılığını ve ahlâkî ideale sürekli yaklaşmanın imkânını varsaymadan, salt vicdanlılığı aşan ve gözle görülür bir sağduyuyu emreden bir ahlâkî kanunu akla uygun hale getirmenin bir yolu yoktur. Bu tarz bir ahlakîlik içinse dine müracaat etmekten başka bir çıkar yolu yoktur.

Bowne'un kendisini elde edebilmek için dine başvurmaktan başka çıkar yolu olmadığını söylediği ahlâk sistemi, temel unsurları; görevler sistemi, irade hürriyeti, ahlâkî motivasyon kaynağı yani ahlâkî idealler ile ahlâkî telkin ve ahlâkî amaçlar olan ideal bir ahlak sistemidir. Bowne, bu ideal ahlâk sisteminin Hristiyan teizmi tarafından ortaya konulduğu kanaatindedir. Zira düşünöre göre bu hususların her birisinde olumlu netice almaya Hristiyan teizmi elverişlidir. Filozof bu kanaatini gerekçelendirirken, Hristiyanlık'ın, Tanrı, insan ve karşılıklı ilişkileri hakkında yeni anlayışlar vahyederek büyük ahlâkî bir devrim meydana getirdiği tesbitinde bulunur. Bowne'a göre Hristiyan teizmi, tüm insanları ortak bir Baba Tanrı'nın

evlatları haline getirerek, erken döneme ait etnik anlayışları ve onlara dayalı olan barbarlık ahlakını ortadan kaldırmıştır. Bunun yanısıra hür bir Yaratıcı'yı ve hür yaratılmışları onaylayarak, ahlâkî hükümete bir anlam verir. Ahlâk kanununu Kutsal bir İrade'nin ifadesi kılarak o kanunu kişilikli olmayan soyutluğundan çıkarıp en yüksek zafere ulaşmasını garanti altına alır. İnsanın ahlâkî doğasını, kâinâtın temelini oluşturan Sonsuz Kudret Sahibi ve Ezeli bir Faziletin tezahürü yapar ve böylelikle her insanı ezeli hayatın mirasçısı kılarak ona asla kaybetmeyeceği ve asla görmemezlikten gelinemeyecek bir kutsallık verir.

Bowne, kötülük problemine ilişkin değerlendirmelerini müteakiben inandığı Tanrı ile ideal ahlâk sistemi arasında bağ kurmaya çalışırken, daha önce kısmen ve ima yoluyla gündeme getirdiği teolojik anlayışını artık alenen ifşa etmeye başlar. Ancak kanaatimizce Bowne'un teolojik görüşlerini ifşa çabalarına dayanak yaptığı "ideal ahlâk sisteminin Hristiyan teizmi tarafından ortaya konulduğu" tezi, oldukça tenkide muhtaç güçsüz bir iddia konumundadır. Zira Bowne, herhangi bir felsefi çaba içerisine girmeksizin kendi dinî inancını tek taraflı bir tutumla dayatmaya çalışmaktadır. Meselâ düşünür, neden İslâm'ın, Müsevîlik'in veya bir başka dinin teizminin telkin ettiği ahlâkî doktrinlerin ideal ahlâk sistemi olmadığına dair bir açıklama yapmamakta, diğer kitaplı ya da kitapsız dinlerden ve ahlâk öğretilerinden hiç söz etmeyerek onları adeta yok saymaktadır. Halbuki diğer kimliklerinin yanısıra felsefeci kimliğine de sahip olan Bowne'un, Hristiyanlık dışındaki diğer dinlerin ulûhiyyet anlayışları ve Tanrı-ahlâk ilişkisi problemine yaklaşımları hakkında hiçbir bilgi ve fikir sahibi olmasa bile yine de onlar hakkında araştırmalar yapıp, öteki dinlerle Hristiyanlık'ın ahlâk öğretileri arasında mukâyesede bulunduktan sonra kanaatlerini ortaya koyması gerekirdi. Bizim görüşümüze göre, Bowne'un ideal ahlâk sistemini meydana getiren temel şartlar arasında saydığı görevler sistemi, irade hürriyeti, ahlâkî idealler, ahlâkî telkin ve ahlâkî amaçlardan oluşan ahlâkî motivasyon kaynağı, İslâm teizminin teşekkül ettirdiği ahlâkî öğretilerde de mevcut olduğu için, pekâlâ İslâm ahlâkının da ideal bir ahlâk sistemi olarak vasıflandırılması mümkündür.

Görüldüğü gibi Bowne, benimsediği Tanrı anlayışının ahlâkî yönünü tesis edip dinî imanın Tanrısına ulaştığına kanaat getirdikten sonra, Tanrı'nın ahlâkîliğine dair fikirlerinin devamı mahiyetinde olduğu anlaşılabilir pratik iyimserlik anlayışıyla kötülük problemini ulûhiyyet anlayışına uygun bir şekilde çözmeye çalışır. Bu çabası çerçevesinde, Tanrı ve Âhîret inançlarını en yüksek iyinin gerçekleşmesi ümidi için bir postüla olarak koyup, dünyanın, imanına aykırı düşen kötü ya da kötü gibi gözükken olgularını gözardı edip paranteze alarak, Tanrı'nın dünyadaki iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandırılacağına itimat eder ve bu güveninin bir neticesi olarak dünyanın tahammül edilebilir bir yer olduğuna inanır. Bowne,

zihnindeki Tanrı tasavvurunu felsefî açıdan temellendirme çabalarının son aşamasında ise ateizmin pratik kötümserliğe yol açtığına dikkat çekerek ateist ahlâk anlayışlarının kusurlarına yaptığı atıfları müteakiben, inandığı Tanrı'yı ideal ahlâk sistemiyle irtibatlandırarak, böyle ideal bir ahlâk öğretisinin ancak Hristiyan teizmi tarafından ortaya konulabileceğini savunur. Böylece, Tanrı'nın ahlâkî boyutunu oluşturup dinin Tanrısı'na ulaşmaya kadar felsefenin imkânlarından yararlanan Bowne, “dinin Tanrısı” kavramı ile, daha önce kısmen ima ettiği zihnindeki Hristiyan-Metodist Tanrı öğretisini kastedtiğini artık tamamen ifşa ederek felsefesinden teolojisine geçiş yapmış olur. Bu çerçevede Bowne'un felsefesi, teolojik bir apolojetik yani dinî inançların savunulması olarak tasvir edilebilir. Zira düşünürün felsefesi ile teolojisi, mahiyet itibarıyla yakın benzerlik arz etmekte ve o, felsefenin olanaklarından faydalanarak aklındaki teolojiye ulaşmaya gayret etmektedir.

Kanaatimizce felsefenin “objektiflik” ilkesi öne sürülerek, Bowne'un, benimsemiş olduğu Hristiyan Metodist ulûhiyyet anlayışını felsefe aracılığıyla inşa etme çabasının bütünüyle gayr-ı meşru ilan edilip kınanması ve reddedilmesi doğru olmaz. Bowne'un bu tutumu, ister dillendirilsin ister dillendirilmesin, aslında felsefe tarihi boyunca ve günümüzde filozofların çoğunluğunun yaptığı ya da yapmaya çalıştığı bir davranıştır. Bizim gözlemimize göre felsefecilerin büyük bir bölümü ne kadar objektif olmaya çalışırsa çalışsın, zaten zihnindeki doktrini felsefenin imkânlarıyla temellendirmeye gayret etmektedir. Esasen tezimizde bizim de bu tutum içerisinde olduğumuz rahatlıkla söylenebilir. Bu pratik gerçekliği göz önünde tutarak bir felsefecinin benimsediği anlayışı felsefenin imkânlarıyla temellendirme veya destekleme çabalarının meşru bir hak olduğu kanaatindeyiz. Zira bir felsefeci ne kadar uğraşırsa uğraşsın, çocukluğundan itibaren almış olduğu kültüründen kendisini tamamıyla soyutlayarak tüm dinler, anlayışlar ve doktrinler karşısında nötr olamaz. Aksini iddia etmek, felsefedeki objektiflik ilkesini filozofun bir makineye dönüşmesi gibi tasavvur etmek anlamına gelebilir. Fakat bu meşru hakkı kullanırken mutlak nesnelliğin mümkün olamayışını, objektif olma gayretlerinin kasıtlı olarak terkedilmesi veya ihmal edilmesi şeklinde anlamak da yanlış olur. Felsefeci, nötr olamıyorsa da zorlama yorumlardan, çarpıtmalardan kaçınmak için elinden geleni yapmalı, diğer anlayışlarla mukayesede bulunarak sonuca ulaşmaya çalışmalıdır. Ancak Bowne'un zorlama yorumlardan kaçınma ve objektif olmak için çabalama konusunda her zaman yeterince başarılı olduğunu söylemek, ne yazık ki pek mümkün gözükmemektedir.

Borden Parker Bowne, ortaya koyduğu görüşleriyle çağdaş idealist felsefe içerisinde en çok taraftar toplayan felsefe okullarından birisi olan Avrupa kökenli personalizmi, Amerika'da sistemli olarak ele alan ilk filozoflardan birisi olmuştur. Onun bu çabaları Boston Personalizmi

adı ile bilinen bir kişilikçi felsefe ekolünün kurucusu olmasını sağlamış ve kendisinden sonraki kuşaklara önemli etkileri olmuştur. Bowne'un görüşleri, kendisinin halefi olan Boston personalistlerinden Albert Cornelius Knudson, Ralph Tyler Flewelling, Peter Anthony Bertocci ve Warren E. STEINKRAUS gibi felsefecilerin genel felsefi sistemlerinin yanısıra Tanrı tasavvurlarının oluşumuna da önemli katkılar sağlamıştır. Bowne'un, belirli bir dinî anlayışı alenen savunmayı ve yaymayı misyon edinmesine rağmen, felsefeye yaptığı katkılar nedeniyle felsefe tarihi kitaplarında filozof olarak takdim edilmesi de gözardı edilmemesi gereken önemli bir husustur.

Bowne'un felsefe tarihi içerisindeki yerinin ve öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için, Bowne'un felsefesini besleyen en önemli kaynak olan hocası Rudolf Hermann Lotze'un felsefi sistemi ile Bowne'un felsefesinin, hem Almanca'ya hem de İngilizce'ye vakıf olan araştırmacılar tarafından doktora veya doçentlik tezi olarak mukayeseli bir şekilde çalışılması oldukça önem arz etmektedir. Bowne'un sisteminin oluşumunda etkili olan Amerikalı felsefecilerden Thomas Bronson Alcott ile Walt Whitman'ın görüşlerinin araştırılması da, Bowne'un kaynaklarının tanınması açısından gereklidir. Ayrıca, Bowne'un kendisinden sonraki personalistlere nasıl tesir ettiğinin ortaya konulabilmesi için, Bowne'un haleflerinden olup ülkemizde felsefi anlayışları hakkında hiçbir çalışma yapılmamış ve tanınmayan Amerikalı felsefecilerden Albert Cornelius Knudson, Ralph Tyler Flewelling, Peter Anthony Bertocci ve Warren E. STEINKRAUS'un hem genel felsefi sistemlerinin hem de ulûhiyyet anlayışlarının araştırılması yararlı olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yay., 6. baskı, İstanbul, tarihsiz.
- ALLEN**, Gay Wilson, *Walt Whitman Handbook*, yay. Packard, Chicago, USA, 1946.
- AUDI**, Robert; *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, yay. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1997.
- AYDIN**, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, 1. baskı, İzmir, 1987.
- BENGTSSON**, Jan Olof, *The Worldview Of Personalism—Origins And Early Development*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2006.
- BERTOCCI**, Peter Anthony, “Borden Parker Bowne And His Personalistic Theistic Idealism”, *The Boston Personalist Tradition In Philosophy, Social Ethics And Theology*, edited by DEATS, Paul & ROBB, Carrol; yay. Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 1986, ss. 55-80.
- BERTOCCI**, Peter Anthony, “Teleological Argument For God”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 763.
- BERTOCCI**, Peter Anthony, *Introduction To The Philosophy Of Religion*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1951.
- BIRNEY**, Gerald Smith, *Religious Thought in the Last Quarter-Century*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1927.
- BLACKBURN**, Simon, “Intelligence”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996.
- BLACKBURN**, Simon, “Paley, William (1743-1805)”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996.
- BLACKBURN**, Simon, “Teleology”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, yay. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996.
- BOILER JR**, Paul F., *American Thought in Transition; The Impact of Evolutionary Naturalism, 1865-1900*, yay. Rand McNally, Chicago, USA, 1969.
- BOWDEN**, Henry, *Dictionary Of American Religious Biography*, yay. Greenwood Press, Westport, Connecticut, USA, 1977.

BOWNE, Borden Parker, "Gains For Religious Thought In The Last Generation", *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by STEINKRAUS, Warren E.; yay. Meridian Publishing Company, New York, USA, 1979, ss. 166-172.

BOWNE, Borden Parker, *Introduction To Psychological Theory*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1886.

BOWNE, Borden Parker, *Kant And Spencer—A Critical Exposition*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston and New York, USA, 1912.

BOWNE, Borden Parker, *Metaphysics*, yay. Harper and Brothers, New York and London, 1898.

BOWNE, Borden Parker, *Metaphysics: A Study In First Principles*; yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1882.

BOWNE, Borden Parker, *Personalism*, yay. Houghton Mifflin And Company, Boston and New York, USA, 1908.

BOWNE, Borden Parker, *Philosophy Of Theism*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1887.

BOWNE, Borden Parker, *Studies In Christianity*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston and New York, USA, 1909.

BOWNE, Borden Parker, *Studies In Theism*, yay. Phillips and Hunt, New York, USA, 1879.

BOWNE, Borden Parker, *The Essence Of Religion*, yay. Houghton Mifflin Company, Boston and New York, USA, 1910.

BOWNE, Borden Parker, *The Immanence Of God*, yay. Houghton Mifflin and Company, New York, USA, 1905.

BOWNE, Borden Parker, *The Philosophy Of Herbert Spencer: Being An Examination Of The First Principles Of His System*, yay. Nelson and Phillips, New York, USA, 1874.

BOWNE, Borden Parker, "The Speculative Significance Of Freedom", *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by STEINKRAUS, Warren E.; yay. Meridian Publishing Company, New York, USA, 1979, ss. 24-36.

BOWNE, Borden Parker, *Theism*, yay. American Book Company, New York, USA, 1902.

BOWNE, Borden Parker, *Theory of Thought and Knowledge*, yay. Harper & Brothers, New York, USA, 1897.

- BRADLEY**, Francis Herbert, *Appearance And Reality—A Metaphysical Essay*, yay. George Allen & Unwin Ltd., London, 1916.
- BRADLEY**, Francis Herbert, *Writings On Logic and Metaphysics*, editors: ALLARD, James W; STOCK, Guy; yay. Clarendon Press, Oxford, UK, 1994.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield, *A Philosophy of Religion*, yay. Prentice-Hall, New York, USA, 1940.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield, “Absolute”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 2.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield, “Bowne: Eternalist or Temporalist”, *The Personalist*, XXVIII, No. 3, editor: FLEWELLING, Ralph Tyler; yay. The School Of Philosophy, Summer, 1947, ss. 257-265.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield, “idealism, metaphysical”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 356.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield; “Personalism”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 576.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield; “Personalism And The Influence Of Bowne”, *The Personalist*, vol. 8, issue 1, yay. The University Of Southern California, Los Angeles, USA, January 1927, ss. 25-32.
- BRIGHTMAN**, Edgar Sheffield, “Personalism Including Personal Idealism”; *A History Of Philosophical Systems*, FERM, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1950, ss. 340-352.
- BROWN**, Stuart, **COLLINSON**, Diané, **WILKINSON**, Robert, *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, yay. Routledge, London and New York, USA, 1998.
- BURNELL**, H. Pannill, *The Religious Faith Of John Fiske*, yay. Duke University Press, Durham, USA, 1957.
- BURROW**, Rufus, “Borden Parker Bowne’s Doctrine Of God”, *Encounter-vol. 53.4*, editor: WILLIAMSON, Clark M., yay. Christian Theological Seminary, Autumn 1992, Indianapolis, Indiana, USA, ss. 381-400.
- BURROW**, Rufus; *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, yay. University Of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 2006.

- BURROW**, Rufus, *Personalism—A Critical Introduction*, yay. Chalice Press, St Louis, Missouri, USA, 1999.
- COPELSTON**, Frederick, *A History Of Philosophy, Volume 8 Modern Philosophy: Bentham To Russell, Part II*, Yay. Image Books, New York, USA, 1967.
- CRAIG**, William Lane, “Theism and Physical Cosmology”, *A Companion To Philosophy Of Religion*, TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L; yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010, ss. 539-547.
- DALKILIÇ**, Bayram, *20. Yüzyılda Bir Ateist: Bertrand Russell*, Kendözü Yay., Konya, 2000.
- DEATS**, Paul; “Introduction To Boston Personalism”, *The Boston Personalist Tradition In Philosophy, Social Ethics And Theology*, edited by DEATS, Paul & ROBB, Carrol; yay. Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 1986.
- DEWEY**, John, “Nous”, *Dictionary Of Philosophy And Psychology-vol.2*, editor: BALDWIN, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, ss. 185-186.
- DEWEY**, John, “Unity (and Plurality)”, *Dictionary of Philosophy and Psychology, vol. 2*, editor: BALDWIN, James Mark, yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 734.
- DORRIEN**, Gary John, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, London, UK, 2001.
- DORRIEN**, Gary John, *The Making Of American Liberal Theology: Idealism, Realism And Modernity 1900-1950*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, London, UK, 2003.
- DORRIEN**, Gary John, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony and Postmodernity: 1950-2005*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2006.
- DRAKE**, Durant, *Problems of Religion—An Introductory Survey*, yay. The Riverside Press, Boston, USA, 1916.
- ERDEM**, Hüsamettin; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., 4. baskı, Konya, 2000.
- EUCKEN**, Rudolf, Introductory Chapter I: “The Work Of Borden Parker Bowne”, *Personalism And The Problems Of Philosophy-An Appreciation Of The Work Of Borden Parker Bowne*, FLEWELLING, Ralph Tyler, yay. The Methodist Book Concern, New York, USA, 1915.

- FARRELL**, James J.; *The Spirit Of The Sixties: Making Postwar Radicalism*, yay. Routledge, New York, USA, 1997.
- FLEWELLING**, Ralph Tyler; *Personalism And The Problems Of Philosophy-An Appreciation Of The Work Of Borden Parker Bowne*, yay. The Methodist Book Concern, New York, USA, 1915.
- FLEWELLING**, Ralph Tyler; “Personalism”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: RUNES, Dagobert David, yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, ss. 229-230.
- FLEWELLING**, Ralph Tyler, “Personalism”, *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*, editor: RUNES, Dagobert David, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1947, ss. 321-341.
- GALLOWAY**, George, *The Philosophy Of Religion*, yay. Charles Scribner’s Sons, New York, USA, 1914.
- GAMERTSFELDER**, Walter Sylvester & **EVANS**, Daniel Luther, *Fundamentals Of Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1930.
- GARCIA**, Laura L., “Teleological And Design Arguments”, *A Companion To Philosophy Of Religion*, TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip L., yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010, ss. 375-384.
- GONZÁLEZ**, Justo L., *Essential Theological Terms*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2005.
- GÖKALP**, Nurten, *Edgar Sheffield Brightman’ın Personalizmi*, Atatürk Üniversitesi SBE Felsefe Anabilim Dalı’nda haz. basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1992.
- GÖKBERK**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., 9. baskı, İstanbul, 1998.
- GRIFFIN**, David Ray, *God, Power And Evil; A Process Theodicy*, yay. The Westminster Press, Philadelphia, USA, 1976.
- HARRIS**, William Glenn, “teleology”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 763.
- HARTSHORNE**, Charles & **REESE**, William L., *Philosophers Speak Of God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1953.
- HARTSHORNE**, Charles, “God as Personal”, *An Encyclopedia of Religion*, FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, ss. 302-303.
- HARTSHORNE**, Charles, “Omniscience”, *An Encyclopedia Of Religion*, FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, ss. 546-547.

- HARVEY**, Van A., *A Handbook Of Theological Terms*, yay. The Macmillan Company, New York, USA, 1964.
- HAUSHEER**, Herman, “Boyle, Robert”, *An Encyclopedia Of Religion*, FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 86.
- HOWIE**, John, “Borden Parker Bowne”, *Dictionary of Literary Biography, Volume 270: American Philosophers Before 1950*, DEMATTEIS, Philip B. & MCHENRY, Leemon B.; yay. The Gale Group, USA, 2003, ss. 3-13.
- JAMES**, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, yay. Longmans, Green; New York, USA, 1912.
- KAWAGUCHI**, Ukichi, *The Bearing Of The Evolutionary Theory On The Conception Of God—A Study In Contemporary Interpretations Of God In Terms Of The Doctrine Of Evolution*, yay. The University Of Chicago Libraries, Chicago, USA, 1916.
- KEETON**, Morris T., “Materialism”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: RUNES, Dagobert David, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1942, s. 189.
- KILIÇ**, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.
- KNUDSON**, Albert Cornelius, “God”, *An Encyclopedia Of Religion*, FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, ss. 301-302.
- KNUDSON**, Albert Cornelius, *The Doctrine Of God*, yay. Abingdon Press, New York, USA, 1930.
- KNUDSON**, Albert Cornelius, *The Religious Teaching Of The Old Testament*, Abingdon Press, New York, USA, 1918.
- LACEY**, Alan R., *A Dictionary Of Philosophy*, yay. Routledge, 3. baskı, London, UK, 1996.
- LAVELY**, John H., “Biographical Sketch: Edgar Sheffield Brightman”, *Personalism Revisited-Its Proponents And Critics*, edited by BUFORD, Thomas O. & OLIVER, Harold H., yay. Rodopi, Amsterdam & New York, 2002, ss. 23-24.
- LAVELY**, John H.; “Personalism”, *The Encyclopedia Of Philosophy, vol. 6*, editor: EDWARDS, Paul; yay. Macmillan Publishing Co., New York, USA, 1972, ss. 107-110.
- LONG**, Eugene Thomas; *Twentieth Century Western Philosophy Of Religion (1900-2000)*, yay. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht & Boston & London, 2003.
- LOVEGROVE**, Deryck W., *The Rise Of The Laity In Evangelical Protestantism*, yay. Routledge, London, UK, 2002.

- MACGREGOR**, Geddes, *Dictionary of Religion and Philosophy*, yay. Paragon House, New York, USA, 1989.
- MACKINNON**, Barbara, *American Philosophy—A Historical Anthology*, yay. State University Of New York Press, Albany, New York, USA, 1985.
- MACQUARRIE**, John, *Twentieth Century Religious Thought; The Frontiers Of Philosophy And Theology, 1900-1960*, yay. Harper & Row, New York, USA, 1963.
- MARSDEN**, George M., *Fundamentalism and American Culture*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2006.
- MARSH**, Daniel L., *The Charm of the Chapel*, yay. The Boston University Press, Boston, Massachusetts, USA, 1950.
- MATHISEN**, Robert R., *Critical Issues in American Religious History: A Reader*, yay. Baylor University Press, Waco, Texas, USA, 2001.
- MCCONNELL**, Francis John, *Borden Parker Bowne—His Life And His Philosophy*, yay. The Abingdon Press, New York, USA, 1929.
- MCMURRIN**, Sterling M., *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, yay. University Of Utah Press, Salt Lake City, USA, 1982.
- MORROW**, Glenn R., “Aristotellanism”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, ss. 20-23.
- MORROW**, Glenn R., “Logos”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Runes, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, ss. 183-184.
- MUIRHEAD**, John H., *The Platonic Tradition In Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, yay. George Allen & Unwin, London, UK, 1931.
- MUNK**, Arthur W., *History And God: Clues To His Purpose*, yay. The Ronald Press Company, New York, USA, 1952.
- MURPHY**, Arthur Edward, *Men and Movements in American Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1952.
- NEVIUS**, Warren Nelson, *Religion as Experience and Truth: An Introduction to the Philosophy of Religion*, yay. Westminster Press, Philadelphia, USA, 1941.
- NOLL**, Mark A., *America’s God: From Jonathan Edwards To Abraham Lincoln*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2005.

- OLMSTEAD**, Clifton E., *History of Religion in the United States*, yay. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, 1960.
- PEREBOOM**, Derk, “Early Modern Philosophical Theology on the Continent”, *A Companion To Philosophy Of Religion*, Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L.; yay. Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2010, ss. 114-123.
- POCHMANN**, Henry August, **SCHULTZ**, Arthur R., *German Culture In America, 1600-1900: Philosophical And Literary Influences*, yay. University Of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, USA, 1957.
- POCHMANN**, Henry August, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, yay. Carl Schurz Memorial Foundation, Philadelphia, USA, 1948.
- PORTERFIELD**, Amanda, *The Transformation of American Religion: The Story Of A Late Twentieth Century Awakening*, yay. Oxford University Press, New York, USA, 2001.
- PRINGLE-PATTISON**, Andrew Seth, “Materialism”, *Dictionary of Philosophy and Psychology*—vol. 2, editor: Baldwin, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902.
- PÜNJER**, Bernhard, *History of the Christian Philosophy of Religion From the Reformation to Kant*, Almanca’dan çev. Hastie, William, yay. T. & T. Clark, Edinburgh, 1887.
- ROWE**, Henry Kalloch, *Modern Pathfinders Of Christianity: The Lives And Deeds Of Seven Centuries Of Christian Leaders*, yay. Books For Libraries Press, 2. baskı, Freeport, New York, USA, 1968.
- SAHAKIAN**, William S., *Felsefe Tarihi*, İngilizce’den çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 3. baskı, İstanbul, 1997.
- SCHNEIDER**, Herbert Wallace, *A History Of American Philosophy*, yay. Columbia University Press, New York, USA, 1946.
- SCHNEIDER**, Herbert Wallace, “Introductory Essay: Bowne’s Radical Empiricism”, *Representative Essays Of Borden Parker Bowne*, edited by Steinkraus, Warren E.; yay. Meridian Publishing Company, New York, USA, 1979, ss. xi-xv.
- SHERMAN**, Charles Colebrook, **GILMORE**, George William, **JACKSON**, Samuel Macauley, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 2; yay. Funk and Wagnalls, New York, USA, 1908.

- SHRIVER**, George H., *Dictionary of Heresy Trials in American Christianity*, yay. Greenwood Press, Westport/Connecticut, USA, 1997.
- SIMKHOVITCH**, Mary Kingsbury, *Neighborhood: My Story Of Greenwich House*, yay. W. W. Norton & Company Inc., New York, USA, 1938.
- SMITH**, James Ward, **JAMISON**, A. Leland, *The Shaping of American Religion—vol.1*, yay. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA, 1961.
- SPENCER**, Herbert; *First Principles*, yay. D. Appleton and Company, 4. baskı, New York, USA, 1899.
- STEINKRAUS**, Warren E., “*A Century Of Bowne’s Theism*”, *Personalism Revisited; Its Proponents And Critics*, **BUFORD**, Thomas O., **OLIVER**, Harold H., yay. Rodopi, Amsterdam & New York, 2002, ss. 5-21.
- SZASZ**, Ferenc Morton, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, yay. The University Of Alabama Press, Alabama, USA, 1982.
- ŞAHİN**, Naim; *Hegel’in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi Yay., 1. baskı, Konya, 2001.
- TAVES**, Ann; *Fits, Trances And Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, yay. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA, 1999.
- TILLICH**, Paul, *Systematic Theology—vol. 1: Reason and Revelation & Being and God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1973.
- TOULOUSE**, Mark G., **DUKE**, James O., *Makers Of Christian Theology in America*, yay. Abingdon Press, Nashville, USA, 1997.
- TOWNSEND**, Harvey Gates; *Philosophical Ideas in the United States*, yay. American Book Company, New York, USA, 1934.
- TUFTS**, James Hayden, “World-Soul”, *Dictionary Of Philosophy And Psychology—vol.2*, editor: **BALDWIN**, James Mark; yay. Macmillan, New York, USA, 1902, s. 822.
- URHAN**, Veli, *Fransız Personalizmi’nde Tanrı’nın Kişiliği*, DEÜ İlahiyat Fakültesi’nde haz. basılmamış doktora tezi, İzmir, tarihsiz.
- WERKMEISTER**, William Henry, *A History Of Philosophical Ideas In America*, yay. The Ronald Press Company, New York, USA, 1949.
- WIEMAN**, Henry Nelson, *Religious Experience And Scientific Method*, yay. The Macmillan Company, New York, USA, 1926.

WILLIAMS, Daniel Day, “Evolution, the Controversy Over”, *An Encyclopedia Of Religion*, edited by FERM, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, ss. 265-266.

WINN, Ralph B., *American Philosophy*, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1955.

WOOD, Ledger, “Intelligenze”, *The Dictionary Of Philosophy*, edited by RUNES, Dagobert David; yay. Philosophical Library, 4. Baskı, New York, USA, 1942, s. 142.

