

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİ

TAMER YILDIRIM

İstanbul–2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİ

TAMER YILDIRIM

Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer

İstanbul, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Doktora
öğrencisi TAMER YILDIRIM nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 22.05.2008 tarih ve 2008-8/43 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy
birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 18.12.2008

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. KASIM TURHAN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
4) Jüri Üyesi : PROF.DR.CAFER SADIK YARAN
5) Jüri Üyesi : PROF.DR.ZEKİ ÖZCAN

.....
.....
.....
.....
.....

ÖNSÖZ

Bu tezde din felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Ludwig Andreas Feuerbach'ın din ve bununla alakalı olan görüşlerini içeren konular incelenmektedir. Çağdaş dünyanın içinde bulunduğu dini açıdan çalkantılı olarak nitelendirebileceğimiz durumda Feuerbach'ın büyük etkisi vardır. Dolayısıyla ateizmin bir anlamda modern dönemde canlandırıcısı olan ve bunu dini konuları iyi bildiğinden dolayı oldukça sağlam temeller üzerine kuran bu düşünürün görüşlerini kaynakları ve etkileri açısından ele almak bir gereklilik halini almıştır. Zira Feuerbach'ın düşüncesi sadece din felsefesi değil, felsefe tarihi, din sosyolojisi, dinler tarihi, din psikolojisi gibi alanlarla da yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu alanlarda çalışma yapacak olanların kendisine müracaat etmeleri gereken bir düşünürdür. Bu çalışmamızla bu düşünürün görüşlerini farklı açılardan vermeye çalıştık.

Çalışmamız esnasında karşılaştığımız bazı zorluklar olmuştur. Kaynakların yabancı dilde olması, bazı kaynakların baskısının olmaması, makale ve kitapların teminin güçlükleri gibi. Fakat gerek bu güçlükleri ve gerekse diğer konulardaki eksiklikleri aşmama ve kendileriyle yaptığımız değerlendirmelerde farklı bakış açılarını görmeme yardımcı olan lppdeğerli dostlarım Dr. O. Caner Taslaman, Dr. Nebi Mehdiyev, Dr. Kemal Batak, Osman Baş, Ali Ayten'e benim açımdan hem bir arkadaş ve hem de bir hoca olarak önemli bir yere sahip olan Doç. Dr. Rahim Acar'a, belki de en başta zikretmem gereken ve beni bir anlamda din felsefesine iten Prof. Dr. Orhan Atalay'a, din felsefesindeki engin bilgilerinden çok istifade ettiğim lisans dönemi hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a, teze beraber başladığımız fakat daha sonra farklı bir alanda çalışmaya devam eden ve beni teşvikleriyle yüreklendiren hocam Prof. Dr. Necip Taylan'a, tezin son aşamasında değerli tavsiyeleri ve eleştirileriyle tezin son halini almasını sağlayan hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e farklı pek çok sebepten dolayı teşekkürlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

ÖZET

Bu tezde alman felsefeci Ludwig Feuerbach'ın din felsefesi ve bununla ilgili konular incelenmiştir.

Feuerbach'ı doktora konusu olarak seçmemizin sebeplerinden biri çağdaş bazı Müslüman düşünürlerin Kelamı antropolojiye indirgemeye çalışması bunun içinde Feuerbach'ı referans kaynağı olarak almasıdır. Bir diğer sebep ise Karl Marx, Sigmund Freud gibi kendilerinden sonra insanların ateizme düşmesine sebep olan pek çok düşünürün düşüncelerinin kaynağı olması açısından önemli olmasıdır.

Ülkemizde Feuerbach'tan bahseden kayda değer bir eser mevcut değildir. Bundan dolayı biz çalışmamızda sadece Feuerbach'ın din felsefesini değil bunun kaynaklarını ve etkilerinin hangi boyutlarda olduğunu, din ve bununla alakalı olan diğer düşüncelerini, eksik ve zayıf olduğu yönlerini eleştirel bir bakış açısıyla belirtmeye çalıştık. Bunu yaparken sadece hatalı olduğu yönleri bulmaya çalışmadık, bunun yanında haklı olduğu tarafları da belirttik.

Tezimizde sırasıyla birinci bölümde Feuerbach'ın genel olarak biyografisini, din felsefesiyle ilgili görüşlerini etkileyen önemli filozofların kısaca etkilerini ve din felsefesinin genel özelliklerini belirttik. Tezimizin asıl kısmını oluşturan ve Feuerbach'ın din anlayışını ve dine bakış açısını aktardığımız ikinci bölümde ise Feuerbach'ın yansıtma din teorisini, din-teoloji ayrımını, dine bakış açısının dönemlere göre değişmesini ve problematik olarak dinleri sınıflandırmasını ele alıp değerlendirdik.

Tezimizin son bölümü olan Feuerbach'ın “Din Felsefesinde Temel Problemler”de ise Feuerbach'ın din felsefesinde yer alan Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın kanıtlanması ile ilgili delillere bakış açısına, “Vahiy-Logos” hakkındaki değerlendirmelerine, “Mucize” düşüncesine, “Ahlak ve Eskatoloji” hakkındaki eleştirilerine kısaca değinmeye çalıştık. Bunu yaparken genellikle Feuerbach'ın eserlerinden faydalandık Fakat onun hakkında değerlendirmelerde bulunan önemli eserleri de kullandık. Farklı çalışmalardan faydalanırken katılmadığımız görüşleri sebepleriyle açıklamaya çalıştık. Düşüncesinin genel karakterinden dolayı ve konunun bütüncül bir bakış açısıyla verilmeye çalışılması sebebiyle her ne kadar azaltmaya çalıştıysak da tez içerisinde zaman zaman tekrarlar olmasını engelleyemedik.

Amacımız ÷lkemizde tanınmayan fakat genel olarak çağdaş batı düşüncesini fazlasıyla etkileyen ÷lkemizde de farklı yollarla bu etkilerin hissedilmeye başlandığı Feuerbach'ın genel olarak din ve bununla alakalı görüşlerini ve eleştirisini sunmak olmuştur.

SUMMARY

This dissertation discusses German philosopher Ludwig Feuerbach's views concerning philosophy of religion and related issues.

The main reason that pushed me to consider Feuerbach's thought is the fact that some contemporary Muslim thinkers aim at reducing theology to anthropology and take Feuerbach's ideas as their starting point. Another reason is the fact that Feuerbach's thought is the source of the thoughts of many thinkers after him, such as Karl Marx and Sigmund Freud. Feuerbach's ideas seem to be the cause driving them to atheism.

In Turkey, there is not an important work dealing with Feuerbach's thought. This is why the dissertation includes critical discussion of not only Feuerbach's philosophy of religion but also his sources and influence and his views concerning religion directly or indirectly. I am concerned not only with highlighting the weak aspects of his thought but also with its strong aspects.

Chapter I, explores Feuerbach's biography, the ideas of philosophers who influenced Feuerbach's views concerning philosophy of religion, and draws a general outline of Feuerbach's philosophy of religion. Chapter II is dedicated to discussion of Feuerbach's conception of religion, his perspective in this regard, his theory of projection, distinction between religion and theology and evaluates the evolution of his thought regarding his discussion of religion. The last chapter of the dissertation, "Main Issues in his Philosophy of Religion" examines Feuerbach's views concerning God, God's attributes, arguments for the existence of God, his considerations concerning the "Revelation-Logos," "Miracles" and his criticisms regarding "Ethics and Eschatology." Feuerbach's own works served as my primary sources, but I also took into account the secondary literature on his thought. I provided relevant clarifications when I used his different works. Because of the general structure of his thought, I had to repeat my various discussion at times.

My purpose is to introduce and provide critical discussion regarding Feuerbach's view concerning religion, since Feuerbach's thought is not well known in Turkey, while it left a considerable influence on the Western thought and its influence has been penetrating into intellectual sphere in Turkey.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
1.GİRİŞ.....	1
2.BİR DİN FİLOZOFU OLARAK FEUERBACH.....	5
2.1.Feuerbach’ın Entelektüel Biyografisi.....	5
2.2.Din Felsefesinin Kaynakları.....	49
2.2.1.Spinoza.....	50
2.2.2.Pierre Bayle.....	57
2.2.3.Hegel.....	61
2.2.4.Schleiermacher.....	71
2.3.Feuerbach’ın Din Felsefesinin Genel Karakteri.....	80
2.3.1.Non-Realizm Bağlamında Feuerbach.....	88
3.FEUERBACH’IN DÜŞÜNCESİNDE DİN KAVRAMI.....	96
3.1.Yansıtma Kuramı.....	96
3.1.1.Din ve Teoloji Ayrımı.....	102
3.2 Feuerbach’ın Din Düşüncesinde Merhaleler.....	110
3.2.1.Birinci Merhale: The Essence of Christianity (Hristiyanlığın Özü)(1841).....	112
3.2.2.İkinci Merhale: The Essence Fatih According to Luther:A Supplement to the Essence of Christianity (Luther’e Göre İmanın Özü: Hristiyanlığın Özü İçinBir Ek).....	125
3.2.3.Üçüncü Merhale: The Essence of Religion ve Lectures on the Essence of Religion (Dinin Özü ve Dinin Özü Üzerine Dersler).....	130
3.2.4.Dördüncü Merhale: Theogony according to the Sources of Classical, Hebrew And Christian Ancient Periods(Klaisk Yahudi ve Hristiyan Antikite Kaynaklarına Göre Teogoni).....	144
3.3.Dinlerin Sınıflandırılması.....	148

3.4.Değerlendirme.....	156
4.FEUERBACH’IN DİN FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ	163
4.1.Tanrı Sorunu.....	165
4.1.1.Tanrı’nın Sıfatlarının Antropolojik Anlamı.....	183
4.1.2.Tanrı’nın Varlığının Kanıtları Sorunu.....	192
4.2.Vahiy ve Logos Eleştirisi.....	204
4.3.Mucize Eleştirisi.....	212
4.4.Ahlak Eleştirisi.....	221
4.5.Eskatoloji Eleştirisi.....	229
4.6.Değerlendirme.....	244
5.SONUÇ.....	258
KAYNAKÇA.....	262

KISALTMALAR

A. Ü. İ. F. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Christianity: Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, New York: Harper & Row, 1957.

C. : cilt

co. : company

D. E. Ü. İ. F. : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

DGE: Küng, Hans. *Does God Exist? An Answer for Today*. Çev. Edward Quinn. Garden City, New York: Doubleday, 1980.

E. Ü. : Erciyes Üniversitesi

FIR: Harvey, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

GFİ: Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayınları. 1991.

İ. Ü. F. E. F. : İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

İ. Ü. İ. F. : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Lectures: Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim. New York: Harper & Row, 1967.

Luther: Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Chernoff. New York: Harper & Row, 1967.

O. M. Ü. İ. F. : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

para. : Paragraf

Principles: Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, çev. Manfred H. Vogel, introduction Thomas E. Wartenberg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

Religion: Feuerbach, *The Essence of Religion*, çev. Alexander Loos, New York, 2004.

s. : Sayfa

S. : Sayı

Thoughts: Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.

GİRİŞ

Ülkemizde son zamanlarda din felsefesi alanında yapılan çalışmaların artması sevindirici bir durum arz etmektedir. Zira oldukça genç olan bir sahada kısa denilebilecek bir sürede kaliteli çalışmaların ortaya konması insanı heyecanlandırmakta ve yeni çalışmalar için teşvik edici olmaktadır. Bunun temelindeki sebepler ise; bu alanda ders veren hocaların yüksek lisans ve doktora eğitimlerini din felsefesi alanında yapması ve özellikle ilahiyat fakültelerinde doktora ve yüksek lisans düzeyindeki çalışmaların artmasıdır.

Bizler de alana bir katkı olması açısından kendisini din felsefecisi olarak adlandıran, Alman düşüncesinin kırılma noktası olarak değerlendirilen, pek çok modern dönem ateistini etkileyen, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)’in talebesi, Karl Marx (1818–1883) ve Friedrich Engels’i (1820–1895)’in hocası olan Ludwig Andreas Feuerbach’ı (1804–1872) incelemeyi uygun gördük.

Feuerbach’ı doktora konusu olarak seçmemizin en önemli sebeplerinden biri günümüzde özellikle çağdaş bazı Müslüman düşünürlerin İslam Kelamı’nı antropolojiye indirgemeye çalışması, bunun için de Feuerbach’ı referans kaynağı olarak almasıdır. Zira bu tür bir indirgemeye karşı çıkılacaksa öncelikle etkilenilen kişi veya düşüncenin ne olduğu, yani kaynağının ortaya konulması gerekir. Bir diğer sebep ise Marx, Sigmund Freud (1856–1939) gibi kendilerinden sonra insanların ateizme veya daha doğrusu dinin insan hayatının uzağına düşmesine sebep olan pek çok düşünürün düşüncelerinin kaynağı olması açısından önemli olmasıdır. Zira gerek Marx ve gerekse Freud’un din hakkındaki düşünceleri Feuerbach olmaksızın anlaşılması zordur.

Ayrıca Feuerbach’ın hayatına baktığımızda Batı dünyasında yaşadığı dönemde çok etkili olmuş yazdığı eserlerden bazıları kendisi hayattayken Almancadan farklı

dillere çevrilmiştir. Bugün hâlâ teoloji fakültelerinde yazmış olduğu “*The Essence of Christianity*” yardımcı ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Batı dünyasında İngilizce olarak Feuerbach hakkında yazılan çok sayıda eser ve makale bulunmaktadır. Hakkında yazılan ve en fazla bilineni Frederick Engels tarafından yazılmış “*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*” adlı eseridir. Çağdaş dönemde yazılan önemli eserler ise Eugena Kamenka’nın “*The Philosophy of Ludwig Feuerbah*” (1970), Max Wartofsky’nin “*Feuerbach*” (1982) ve son olarak yayınlanan ve Feuerbach’ın din hakkındaki görüşlerini çağdaş bazı düşünür ve Hristiyan teologlarla karşılaştırmalı olarak anlatan Van A. Harvey’in “*Feuerbach and the Interpretation of Religion*” (1995) adlı eseridir. Bunlardan Feuerbach’ın kendisine ve Marx’a olan etkisini açıkça ifade eden Engels eserinde Feuerbach’ın din, ahlak hakkındaki görüşlerini eleştirel bir tarzda ele almakta ve genel olarak Feuerbach’ın dönemindeki Alman düşüncesindeki yeri kısaca belirtilmektedir. Fakat Feuerbach hakkında yazılan en etkili yazı, on iki kısa paragraftan oluşan Marx’ın “*Feuerbach Üzerine Tezler*” adlı yazısıdır. Genel kabule göre bu tezler Marx’ın Feuerbach hakkında yazmayı planladığı ama yazamadığı bir kitap taslağıdır. Her ne kadar Marx, Feuerbach hakkında planladığı bu kitabı yazamamış ise de Marx’ın takipçileri tarafından bu tezler ciltlerce kitap oluşturacak tarzda ele alınarak yorumlanmıştır. Çağdaş dönemde yazılan Feuerbach hakkındaki diğer eserlere baktığımızda şunu görürüz: Marksist düşünceye mensup Kamenka, Feuerbach’ı daha ziyade Marx’la ilişkisi çevresinde ele alıp ona pek de önem vermemekte onu adeta Hegel’le Marx arasındaki bir atlama taşı olarak görmektedir. Max Wartofsky ise Feuerbach’ı daha ziyade felsefi düşünceleri açısından ele alıp incelemekte ve onun felsefe dünyasındaki öneminden bahsetmektedir. Bunu yaparken de eserlerinden özellikle felsefe tarihiyle ilgili olanlarını kavramsal açıdan ve tarihsel açıdan değerlendirmektedir. Van A. Harvey ise belirttiğimiz gibi eserinin ilk kısımlarında Feuerbach’ın temel eserlerinden hareketle düşüncelerini açıklarken son bölümlerinde daha eleştirel bir tarzda ve çağdaş bazı düşünürlerin düşüncelerine olan etkileri ve bunların nasıl değerlendirileceği noktasına değinmektedir.

Batı dünyasında durum böyleyken ülkemizde ise Feuerbach’tan bahseden tercümeler dışında kayda değer bir eser mevcut değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Feuerbach üzerine Ferhat Akdemir tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezi ve bu

tezden oluşturulmuş bir makale ve Tanzer Yakar tarafından hazırlanmış bir yüksek lisans tezi ve Sinan Özbek tarafından hazırlanmış iki makale mevcuttur. Fakat bu çalışmalar Feuerbach'ın din felsefesini bütüncül bir bakış açısıyla vermemektedir. Biz çalışmamızda bu eserlerden farklı olarak sadece Feuerbach'ın din felsefesini değil bunun kaynaklarını ve etkilerinin hangi boyutlarda olduğunu, din ve bununla alakalı olan diğer düşüncelerini, eksik ve zayıf olduğu yönlerini eleştirel bir bakış açısıyla belirtmeye çalıştık. Bunu yaparken sadece hatalı olduğu yönleri bulmaya çalışmadık, bunun yanında haklı olduğu tarafları da belirttik.

Tezimizde sırasıyla birinci bölümde Feuerbach'ın genel olarak biyografisini, din felsefesiyle ilgili görüşlerini etkileyen önemli filozofların kısaca etkilerini ve din felsefesinin genel özelliklerini belirttik. Tezimizin asıl kısmını oluşturan ve Feuerbach'ın din anlayışını ve dine bakış açısını aktardığımız ikinci bölümde ise Feuerbach'ın yansıtmış din teorisini, din-teoloji ayrımını, dine bakış açısının dönemlere göre değişmesini ve problematik olarak dinleri sınıflandırmasını ele alıp değerlendirdik. Tezimizin son bölümü olan Feuerbach'ın "Din Felsefesinde Temel Problemler"de ise Feuerbach'ın din felsefesinde yer alan Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın kanıtlanması ile ilgili delillere bakış açısına, "Vahiy-Logos" hakkındaki değerlendirmelerine, "Mucize" düşüncesine, "Ahlak ve Eskatoloji" hakkındaki eleştirilerine kısaca değinmeye çalıştık. Bunu yaparken genellikle Feuerbach'ın eserlerinden faydalandık. Fakat onun hakkında değerlendirmelerde bulunan önemli eserleri de kullandık. Farklı çalışmalardan faydalanırken katılmadığımız görüşleri sebepleriyle açıklamaya çalıştık. Düşüncesinin genel karakterinden dolayı ve konunun bütüncül bir bakış açısıyla verilmeye çalışılması sebebiyle her ne kadar azaltmaya çalıştıysak da tez içerisinde zaman zaman tekrarlar olmasını engelleyemedik.

Bir diğer husus ise Feuerbach'ın eserlerinden "*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*"i ve "*Hristiyanlığın Özü*" Türkçe'ye çevrilmiştir. Fakat bunlardan "*Hristiyanlığın Özü*" adlı eserinin çevirisi hem eksik hem de hatalarla dolu olduğundan karşılaştırmalı olarak eğer çeviri uygunsa çeviriyi, değilse kendimizin yaptığı çevirileri kullandık. Ayrıca İngilizceye çevrilmeyen ve konumuzla ilgili olmayan fakat tarihsel olarak değinmemiz gereken Feuerbach'ın eserlerine ikincil kaynaklardan veya bu kaynaklarda yer alan alıntıları her iki kaynağı da zikrederek verdik.

Amacımız ÷lkemizde tanınmayan fakat genel olarak ağdaş batı düşüncesini fazlasıyla etkileyen ÷lkemizde de farklı yollarla bu etkilerin hissedilmeye başlandığı Feuerbach'ın genel olarak din ve bununla alakalı görüşlerini ve eleştirisini sunmak olmuştur.

I. BÖLÜM: BİR DİN FİLOZOFU OLARAK FEUERBACH

1. Feuerbach'ın Entelektüel Biyografisi

Her düşünür içinde yaşamış olduğu çağdan ister istemez etkilenir. Çünkü nihayetinde kendi düşünsel arka planı yaşadığı döneme göre şekil alır. Bu anlamda Feuerbach'ı da kendi döneminden ayrı olarak değerlendirmemiz onun görüşlerinin nasıl ve nelerden veya kimlerden etkilenerek oluştuğunu anlamamızı engelleyecektir. Bu yüzden hem aile hem eğitim hem de etkilendiği düşünürlerden kısaca da olsa bahsetmemiz konunun daha açık olarak anlaşılması için faydalı olacaktır.

Aile ortamına baktığımızda Ludwig Andreas Feuerbach 28 Temmuz 1804'te Landshut, Bavyera'da ünlü bir hâkim olan Paul Johann Anselm von Feuerbach'ın (1775–1833) beş erkek, üç kızdan oluşan geniş ailesinde, dördüncü erkek çocuk olarak dünyaya geldi. Kendisi de bir avukatın oğlu olan baba Paul Johann Anselm, Jena ve Kiel'de eğitim görmüş ve aynı zamanda Landshut Üniversitesi'nde çalışmış, fakat kısa bir süre sonra buradan ayrılıp Münih'te Bavyera devletinin emri ile ceza hukukunun reformu üzerinde düzenlemeler yapmış ve daha sonra Ansbach'taki Temyiz Mahkemesi'nin başkanı olmuştur.¹ Zamanın politikaları bağlamında, baba Feuerbach

¹ Paul Johann Anselm Feuerbach, Jena'da felsefe ve İena Üniversiteleri'nde hukuk öğrenimini bitirdikten sonra önce İena Üniversitesi'nde daha sonra da Kiel ve Landshut Üniversitesi'nde 1805'e kadar hukuk profesörlüğü yapmıştır. Daha çok cinayet hukukuna (kriminoloji) dair yaptığı çalışmaları ile ün kazanmıştır. Hukuk felsefesine dair yayımladığı birçok eserden önemlileri şunlardır: *Doğal hukukun Varoluş ve Yetkisine Karşı İleri Sürülebilecek Kanıtlar* (1795), *Bir Doğal Hukuk Hizmetine Giriş Hizmetini Görmek İçin, Doğal Hakkın Eleştirimi* (1796), *Yüksek Hainlik Cinayetine Dair Felsefi-Adli Araştırmalar* (1798), *Müspet Ceza Hukukunun Temel İlke ve Kavramlarını Yeniden İnceleme* (1799), *Anti-Hobbes* (1798) ve özellikle *Almanya'da Genel Olarak Uygulanan Ceza Hukuku Ders Kitabı* (1801) Almanya'da yarım yüzyıl boyunca ülkenin bu alandaki en yetkin kaynağı olarak kaldı.

liberal bir gelenekçi, aile çevresinde ise aydın birisi olarak tanımlanmıştır.² Politik açıdan liberal ve Protestan olmasına rağmen o dönemde çok fazla görülmeyen bir olay olarak Katolik Bavyera Meclis Sarayı tarafından kendisine şövalyelik payesi verilmiştir.

Feuerbach'ın dört erkek kardeşinden her biri üstün özelliklere sahipti. En büyük ağabeyi bir arkeologdu, oğlu Anselm (1829–1880) (Feuerbach'ın yeğeni) tanınmış bir ressam oldu. Hapis ve işkenceden sonra 34 yaşında trajik bir şekilde ölen diğer ağabeyi Karl Wilhelm (1800–1834) birinci sınıf bir matematikçiydi ve kendi adıyla anılan bir teoremin (Feuerbach Teoremi) sahibiydi.³ Ludwig'den bir yıl önce doğan Eduard August babası gibi bir hâkim oldu. Ludwig'in küçük kardeşi Friedrich, bir filologdu ve abisinin felsefesini destekleyen bir taraftardı.

Feuerbach, Protestan olmasına rağmen mecburiyetten dolayı Katolik olarak vaftiz edildi. Fakat iyi bir Protestan olarak yetiştirildi. İlkokula Münih'te devam ettikten sonra, Ansbach'taki Jimnasyum'a kaydoldu. Bu dönemde Feuerbach insanların takdir ettiği genç bir öğrenci modeliydi.⁴ On altı yaşında dine karşı duyduğu ilgi arttı, İncili okudu ve Yunanca öğrendi. Hatta bu dönemde onun ikinci okulu bir Protestan Papaz oldu. Din hakkındaki bilgilerini derinleştirmek için kendisinin oğluna Latince öğretmesi karşılığında, bir mahalle hahamından İbranice dersleri de aldı.⁵

Feuerbach 1823'te teoloji öğrenimi için Heidelberg'e gitti, amacı sadece kilisede kariyer elde etmektir. Teoloji öğrenimi için büyük bir istek duyuyordu.⁶ Burada H. E. G. Paulus ve Carl Döbner'in (1765–1836) derslerine katıldı. Feuerbach'ın

² James A. Massey'in belirttiği gibi babası Feuerbach üzerinde büyük bir otoriteye sahipti. James A. Massey, "Introduction", *Thoughts on Death and Immortality*, s. xxv, çev. James A. Massey, Berkeley: University of California Press, 1980.

³ Hatta Osmanlıca olarak Kabataş Erkek Lisesi matematik öğretmeni Hasan Fehmi, Karl Wilhelm Feuerbach'ın teorisini tanıtan bir kitap yazmıştı. Hasan Fehmi, *Feuerbach Temas Nazariyesi*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1337.

⁴ Friedrich Albert Lange (1828–1875), Feuerbach'ın bu dönemi hakkında ise şunları söyler: "Feuerbach erken bir tarihte ciddi, çalışkan ve keskin bir zekâdan çok sağlam bir karaktere işaret eden bir yaratılışa sahip olduğunu göstermiştir". F. A. Lange, *Materyalizm Tarihi Günümüzdeki Anlamın Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 79.

⁵ Bu durum yani bir Protestan'ın bir Yahudi'ye Latince öğretip bir Yahudi'nin de bir Protestan'a İbranice öğretmesi o dönemde bazı tartışmalara da neden olmuştu. Hatta Julius Carlebach bu olayı şöyle açıklamıştır; "Feuerbach Teoloji eğitimi yapmayı planladığı zaman okulun son yılları boyunca hahamın oğluna Latince öğretmesine karşılık, o da yerel haham Wassermann'dan özel İbranice dersleri aldı. Bu Ansbach'ta kızgınlığa sebep oldu. Çünkü Yahudi bir genç Latince öğreniyordu. Bundan dolayı bu Yahudi genç Feuerbach'ın mahallesinde bulunan diğer Alman asıllı gençler tarafından Feuerbach'tan ders almaya giderken dövülmesine sebep olmuştur". Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London: Routledge&Kegan Paul, 1978, s. 104.

⁶ Van A. Harvey, *FIR*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 19.

Heidelberg'e gelmesinin en önemli sebebi babasının isteğinden dolayı idi. Hatta babası özellikle Paulus'un derslerini takip etmesini istiyordu.⁷ Fakat daha sonra 'safsataların bir örgüsü' olarak nitelendirdiği şeylerden dolayı Feuerbach derslere devam etmeyi bıraktı. Paulus'tan onu daha çok etkileyen Dogmatik dersini veren Doub, Hegel ve Berlin ilahiyatçılarından etkilenmiş düşünsel ilahiyatın temsilcisiydi ve derslerini Hegel'in görüşleri ekseninde anlatıyordu.⁸ Feuerbach Heidelberg'te ikinci elden bir eğitimden hoşnut değildi ve Hegel'in ders verdiği entelektüel hareketlerin merkezi olan Berlin'e gitmek istiyordu. Yani bu dönemde diğer üniversite öğrencileri gibi o da Hegel'in cazibesine kapılmıştı. Hocası ve aynı zamanda Hegel'in arkadaşı olan Doub da onun büyük engellere rağmen Berlin'e gitmesini ve Hegel'in bilgisinden Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ve Philipp Marheineke (1780–1846)'nin⁹ konferanslarından daha fazla bilgi elde etmesini teşvik etmekteydi.¹⁰ Güçlü bir şekilde artan Berlin'in cazibesinden dolayı önce yeni seçiminin babasıyla bir karşılaştırmasını yaptıktan ve polis gözetiminin sebep olduğu zorluklardan sonra Feuerbach, Hegel'in ve diğer teologlar Schleiermacher, Marheineke ve kilise tarihçisi Johann Neander'in de (1789–1850) derslerine katılmak için Berlin'e giderek üniversiteye kayıt oldu.¹¹ Yani Feuerbach felsefeye teoloji yoluyla geçti ve buna da önce Hegel'in nesnel idealizmini benimseyerek başladı. Özellikle polis kaynaklı bu zorlukların sebebi, Feuerbach'ın iki erkek kardeşinin Erlangen Üniversitesinde uzun zamandır gizli bir öğrenci örgütünün önde gelen üyeleri olmasıydı. Prusya polisi ilkin onun Berlin'de öğrenim görmesini engellemeye çalışmıştı. Çünkü 1815 Napolyon'un başarısızlığı ve 1830 Temmuz Fransız İhtilali arasındaki baskıcı politik sisteme karşı demokratik mücadele

⁷ Feuerbach'ın üzerindeki tüm otoritesine rağmen babasına yazdığı bir mektupta Paulus'un derslerine ihtiyacı olmadığını bunun yerine civardaki en iyi birahaneye gitmek istediğini yazar. James A. Massey, s. xxvii. (Feuerbach, "Feuerbach to Johann Anselm Feuerbach'a mektup" (1823), Sass, XII, 223'ten alıntıyla.)

⁸ Heidelberg'te profesörlüğünün yanında Kilise danışmanlığı da yapan Daub ayrıca *Etütlar* adında bir dergi çıkarmıştır. Hegel'in dışında Kant ve Schelling'den de etkilenmiştir.

⁹ Philipp Marheineke, Hegel döneminde yaşayıp ondan en fazla etkilenen kişilerden biridir.

¹⁰ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, London: Constable, 1965, s. 69 ve Max Wartofsky, *Feuerbach*, New York: Cambridge University Press, 1982, s. XVII. Doub'un böyle bir yönlendirme yapmasının kökeninde Hegel'in arkadaşlarından biri olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001, s. 41, (Hegel, *Vorlesungen I*, Einleitung, s. XI'den alıntıyla).

¹¹ Zira babası Hegel ve öğretisinden nefret ediyordu ve bundan dolayı babasından gelecek olan para konusunda endişeliydi, bu konuda problem çıkmaması için Feuerbach ünlü teolog Schleiermacher'in dersleri için Berlin'e kayıt yaptırmak istiyormuş gibi davrandı ve babası da isteksizce buna izin verdi. Ayrıca Feuerbach zamanın baskıcı Burschenschaft hareketinin bozguncu gruplarının birine üye olmak şüphesinden dolayı polis gözetiminde tutulmuş ve bu sorun çözülene kadar Berlin Üniversitesine kayıt yaptıramamıştır.

Almanya’da bilhassa üniversitelerce yürütülüyordu.¹² 1819’da muhafazakâr tiyatrocu ve oyun yazarı August Friedrich Ferdinand von Kotzebue’nin (1761–1819)¹³ öldürülmesinden sonra, Avusturya İmparatorluğu Dışişleri Bakanı Prens Klemens Metternich’in (1773–1859)¹⁴ tahrikleriyle teoloji öğrencisi K. L. Sand tarafından, Karlsbad’ın buyrukları kaleme alındı (1819). Bunlar üniversitelerin kontrolünü, devrimci öğretmenlerin veya öğretim üyelerinin görevden alınmasını, öğrenci cemiyetlerinin yasaklanmasını, süreli yayınların sansürünün hazırlanmasını ve bütün yayınların 20 sayfadan daha az olarak basılmasını içeriyordu. Bütün bu engellemelerin ve karışıklıkların sonunda Ludwig Feuerbach Berlin Üniversitesi’ne kabul edildi. Berlin’den babasına şunları yazdı: “İlahiyatı iş olsun diye veya küçük gördüğümden ya da sevmediğimden değil beni doyurmadığından ve ihtiyacım olan şeyleri bana vermediğinden terk ettim. Ondan uzakta kalamam, tabiatı kalbime katmak istiyorum, bu husus korkak ilahiyatçıların derinlerine dalmaktan kaçındığı şeydir. Kalbim insana; mükemmelliği içindeki insana sarılmak istiyor.”¹⁵

O dönemde Feuerbach, Hegel’in genç talebeleri cezbettiği güce karşı koyamamışsa da, bununla beraber tamamen bağımsız bir akla ve düşünceye sahipti ama bu bağımsız akıl da belli bir dereceye kadardı ve bunda üstadının yani Hegel’in sözünü algılamak mümkün olmuyordu, bu döneme kadar teolog olan Feuerbach artık bir Hegelci oldu.

Feuerbach 1824’te Hegel’in yaz sömestrindeki Mantık, Metafizik ve Din Felsefesi derslerine katılır ve daha sonra bu tecrübenin onun hayatında bir dönüm noktası olduğunu yazar. Feuerbach, Hegel’i olması gerektiği şekilde ‘aklına ve kalbine’

¹² Alman devletinin Alman Üniversitelerine baskısı özellikle 1815’ten sonra başladı. Bu dönem Almanya’nın genel bir değerlendirmesi için bakz. Paul Hühnerfeld, *Heidegger (Bir Alman, Bir Filozof)*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 26–30.

¹³ Kotzebue bir Rus ajanı ve Alman ulusçuluğunu parçalamaya çalışan birisi sayılıyordu ve 1819 yılında Sand tarafından bıçaklanmıştı. Paul Hühnerfeld, s. 29.

¹⁴ Bu dönemde kutsal ittifak denilen bir birlik kurulmuştur. Bu birlik Fransız devriminden ve Napolyon Savaşları’ndan sonra Avrupa hanedanlarının ve yönetimlerinin Devrim öncesi Avrupayı ve onun toplumsal düzenini yeniden kurmak için Avusturya İmparatorluğu Dışişleri Bakanı Prens Metternich öncülüğünde kurulmuştur. 1815 yılında kurulan bu hükümdarlar birliği nerede çıkarsa çıksın devrimci hareketleri ezmeye ve din adına birbirlerine yardım etmeye yemin etmiş, Rus Çarı I. Alexander, Avusturya İmparatoru ve Prusya Kralı ile İngiltere ve Fransa’nın örtük katılımlarıyla oluşturulmuştu. Metternich bunun yanında bütün Avrupa ülkelerinde etkin olan bir casusluk ve istihbarat örgütü kurarak birçok karşı-devrim hareketine önderlik etmiştir.

¹⁵ Alexander Loos, “Ludwig Feuerbach”, Ludwig Feuerbach, *Aslı’-d-din*, çev. Ahmed Abdülhalim Atıyye, Beyrut: Müessesetü’l-Camiyye li’-d-Diras, 1991, s. 36–39.

yerleştirir ve onu ‘ikinci babası’¹⁶ olarak nitelendirir. Fakat Feuerbach birahane bir kez hariç, onunla hiç özel olarak görüşmemiştir. Bu dönemde felsefe ile teoloji arasında gidip gelen ve içte ‘hakikat yani birlik, kesinlik ve mutlaklık arzusundan’¹⁷ kopan Feuerbach yapması gerekenleri şöyle ifade etmiştir: “Yapmam gereken ve yapmayı istediğim şeyi biliyorum teoloji değil, bilakis felsefe. Saçmalamak ve gevezelik etmek değil bilakis öğrenmek. İnanmak değil bilakis düşünmek”.¹⁸

Berlin’e gelmesinden bir yıl sonra hükümetten almış olduğu burs, Bavyera Kralı I. Max Joseph’in ölmesi üzerine kesilince Feuerbach başta maddi sebeplerden yani Erlangen’deki masrafların Berlin’dekinden daha az olmasından ve Bavyera Üniversitesi’nin kanunlarından dolayı gerek duyulan eğitimi tamamlamak için Berlin’den ayrılıp Erlangen Üniversitesi’ne geçmek zorunda kaldı. Erlangen’de, doğa bilimleri eğitimi görmeyi ve Koch ve Fleishmann’ın fizyoloji ve anatomi derslerine devam etmeyi planladı. Fakat parasızlık bu eğitime devam etmesini imkânsız hale getirince Feuerbach okumaya devam edemedi. Böyle bir durumdayken 1828’de Erlangen Üniversitesi’nde Privat Dozent¹⁹ olarak Modern Felsefe, Felsefe Tarihi, Mantık ve Metafizik konularında ders vermeye başladı. 1828’den 1835’e kadar üniversitede çalıştı. Fakat çok geçmeden Kraliyet Üniversitesi’nde hâkim olan eğitim anlayışının kendi bağımsız aklına uygun olmadığını farkettti.

1828’de, rasyonalist-Hegelci analizleri, klasik objektif idealizmden daha öteye giden ve hümanist yöndeki ifadelerle Hegel’in *Phenomenology of Mind*’ını anımsatan *De Ratione, Una, Universalis, Infinitata (Akıl; Onun Birliği, Evrenselliği ve Sonsuzluğu, Reason: Its Unity, Universality and Infinity)* adlı tezle doktora derecesini kazandı. Tezindeki temel argüman onun başlığında ifade edildiği gibi: “Akıl birleştirilmiş ve bütün bireylerin genel zeminidir” düşüncesi idi. Feuerbach, hocası Hegel’e tasvip edeceğini umduğu tezinin bir kopyasını gönderdi. Fakat Hristiyanlığı tamamlanmış bir din olarak anlatan ve ‘saf şahsın dini’ diye tanımlayan ve Hegel’in düşüncesine pek

¹⁶ Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, İng. Çev. Edward Quinn, Garden City, New York: Doubleday, 1980, s. 199. (Feuerbach’ın basılmamış yazılarından Karl Grün, *Ludwig Feuerbach*, C. I, s. 387’den alıntıyla.) Bundan sonraki alıntılarda bu eser kısaca *DGE* olarak belirtilecektir.

¹⁷ *DGE*. s. 193. (Feuerbach’ın, L. Noak’a mektubu (1846), K. Grün, *Ludwig Feuerbach*, C. I, s. 16 içinde)

¹⁸ *DGE*. s. 212.

¹⁹ Privat Dozent: Doçentlik tezi kabul edilmiş, fakat henüz ders vermek üzere bir kürsüye atanmamış olan doçent.

uygun olmayan bir mektubu da tezle beraber gönderdi. Hegel'den bu çalışma hakkında herhangi olumlu veya olumsuz bir cevap gelmedi. Daha sonra doğal olarak zamanla Feuerbach kendini Hegel düşüncesinden kurtarmakla kalmadı, bunun yanında kendi nitelmesiyle spekülâtif felsefeyi atma kararı aldı ve kendini tek doğru bilgiye, tabiat bilgisine verdi.²⁰ İçte de yavaş yavaş Hegel'den ayrılmaya başlaması Hegel'e teziyle beraber gönderdiği mektubunda da açıkça görülmektedir.²¹ Yani ikinci babası olarak nitelendiği Hegel tarafından derinden etkilenen ve spekülâtif bir Alman idealisti olan Feuerbach, 1828'de doktora eğitiminde yavaş yavaş bu kimlikten ve Hegel düşüncesinden uzaklaşmaya başladı, pek çok Hegelci gibi on yıl geçmeden kendisini ödipal bir baş kaldırmanın içinde buldu. Bu yüzden Feuerbach Alman idealizminin kaybedilmiş çocuğu olarak nitelendirilir.²² Sürece baktığımızda Feuerbach'ın Hegel'den ve Hegelcilikten iki görüşte farklılaştığını görürüz: a) Hristiyan teolojisini reddetmesinde ve b) İdealizmden kendine has bir ampirizme geçişte.²³ Konuyu biraz daha açacak olursak Feuerbach, Hegel felsefesine karşı çıkarak var olana yani gerçekliğe bağımsızlığını yeniden kazandırmaya çalışmış, gerçek olanla yetinmemiz gerektiğini vurgulamıştır. Nesnenin özüne götürenin kavram olduğunu savunan

²⁰ Tezde zikredilen spekülâtif felsefeyle şunu kast ediyoruz: Tecrübeye başvurmaksızın çıkarsanan felsefî önermeler sistemi veya gerçeklikle ilgili önermeleri, deneyimden değil de, salt mantıksal düşünceden türeten felsefe. Spekülâtif ya da bir başka deyişle kurgusal felsefe Feuerbach'ın eleştirilerinde önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar kararlı bir şekilde Descartes tarafından uygulanmaya çalışılmışsa da Feuerbach bu felsefeyi ele alırken Spinoza, Fichte, Schelling ve özellikle hocası Hegel'i göz önünde bulundurmıştır. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Ara Yayınları, 1991, s. 61. Nitekim Feuerbach, Hegel'in felsefesini nitelendirirken şöyle der "Hegelci felsefe spekülâtif sistematik felsefenin tepe noktasıdır" ve "spekülâtif Alman felsefesi dediğim zaman özellikle günümüzde egemen olan Hegelci felsefeyi kastediyorum" ve Feuerbach adeta bütün gayretini Hegel felsefesinin bu spekülâtif unsuruna karşı mücadele üzerinde toplamıştır. Plehanov, *Marksizmin Temel Sorunları*, çev. S. Hilav, E. Buri vd., 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, s. 39-40. Bu konu için ayrıca bkz. V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1976, s. 350. Fakat Hegel'deki spekülâtif kavramı takipçileri tarafından farklı alanlara hasredilerek kullanılmıştır. Şöyle ki; Schelling ve Trendelenburg mantıkla, Ruge ve Marx hukuk felsefesiyle, Feuerbach, Strauss ve B. Bauer ise din felsefesiyle spekülâtif kavramını sınırlamışlardır. Hegel'in spekülâtif söylemi daha çok teolojide kullandığı açıktır. Feuerbach, Hegelci spekülasyonun ve dolayısıyla da her türden metafiziğin eleştirisinin ana ilkelerini büyük bir ustalıklı ortaya koymuş bunu yaparken de şöyle diyordu: "Kurallı, spekülâtif felsefe alanında Hegel felsefesine şiddetle karşı çıkıyor, gerçekliği ve maddeciliği ise kendime yakın buluyorum". Hatta Feuerbach'ın Hegel'deki spekülasyona karşı, akılcı, kuru felsefeyi koyması, bir manada felsefenin metafiziğin karşısına konması demektir. Tıpkı 18. yüzyıldaki Fransız aydınlanmasının yalnızca din ve teoloji gibi kurumlara değil aynı zamanda 17. yüzyıl metafiziğine ve tüm metafiziklere karşı açık bir mücadele olması gibi. Konuyla ilgili olarak bk. Karl Löwith, "Hegel Felsefesi", çev. Doğan Özlem, *Felsefe Dergisi*, 1990, Sayı: 31, s. 120-121. Spekülâtif din teorilerinin açıklama yöntemi için bk. Zeki Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, Bursa, 2001, s. 46-53.

²¹ DGE. s. 200 (L. Feuerbach'ın Hegel'e mektubu 22 Kasım 1828, *Werke* içinde, C. I, s. 353-57'den alıntı.)

²² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 2. bs., İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987, s. 108.

²³ A. D. Galloway, "The Meaning of Feuerbach: The Hobhouse Memorial Lecture", *The British Journal of Sociology*, C. 25, no. 2 (Jun., 1974), s. 136.

Hegel'in aksine bunun duyarlık olduğunu ifade etmiştir. Bu da Feuerbach'ın, Hegel'in idealizmine karşı realizmi koyması demektir.²⁴

Feuerbach'ın 1828–1835 yılları arasında bazı seyahatleri ve üniversitede bir görev almak için başarısız müracaatları olmuştur. Bu müracaatlarda daima aleyhinde karar verilmiştir ki, bunda Feuerbach'ın yayınlanan post doktora çalışmasının ortaya çıkmasının büyük etkisi bulunur. Bu çalışmayı 1830 yılında, Hegel'in ölümünden bir yıl önce, “*Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker, along with an Appendix of Theological-Satirical Epigrams (Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler, Teolojik-Hicivsel Vecizeler Ekiyle Beraber)*”²⁵ adıyla anonim olarak yayınlamıştı.²⁶ *Thoughts* Kutsal Ruha duayla başlar fakat daha sonra özellikle sona eklediği Epigramlar'da Feuerbach'ın çağındaki Alman teoloji anlayışına ya da daha doğru ifadesiyle Hristiyanlığın kendi zamanındaki biçimine, Pietizme, rasyonalizm ve ahlakçılık üzerine en önemli saldırıları yerleştirir.²⁷ Kitapta, bireysel insani bilincin kişisel bir Tanrıya imanda ve egoizmin sadece bir ifadesi olarak ölümsüzlükte içerilmiş sonsuz bilincin bir parçası olduğunu ileri sürer. Alaycı bir tarzda dinin bir çeşit şirket sigortası olduğunu ve asıl olanın bu dünyadaki hayat olduğunu belirtir: “İleride ölümsüz bir hayat yerine, burada ve şimdi yeni bir hayat; ölümsüz ruhlar yerine, zihin ve bedence sağlıklı muktedir insani varlıklar...” Kitabın bir diğer önemi de adeta Hegel karşıtlığının ya da daha doğru ifadesiyle Sol-Hegelcilik yorumlarının başlatıcısı olarak değerlendirilmesidir.²⁸ Kamenka bu konuda şöyle der; “Sol-Hegelerlerin neden olduğu ve Hegelci yöntem'in köktenci yorumlarına ilişkin söylentiler, ilk kez 1830'da, Ludwig Feuerbach'ın “*Thoughts*”ı ile açığa çıktı. Burada Feuerbach, ölümden sonra yaşam olasılığını Hegelci bir zeminde yadsıyordu. Öğretinin; insan türlerinin sonsuzluğu ve ölümsüzlüğünün ebedi ruhun dayanak noktasını tek başına uyarlayabilecek karmaşık bir

²⁴ Akarsu, s. 105.

²⁵ S. Rowidowicz Feuerbach'ın her iki eserinin de (doktora tezi ve post doktora çalışması *Thoughts on Death and Immortality*) bütünüyle Hegelci olduğunu ileri sürer. Bu eser bundan sonra *Thoughts* adıyla verilecektir.

²⁶ DGE., s. 208 (L. Feuerbach, *Gedenken über tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde*, Nuremberg, 1830, *Werke* içinde, C. I, s. 77–349'den alıntı).

²⁷ Massey, s. xxvi.

²⁸ Fakat Joachim Wach, bu konuda şöyle der: “Yine de bilmeliyiz ki, Feuerbach'ın bu yazılarında bahsetmiş olduğu şeyler hâlâ onun ilk ustası olan Hegel'in çok büyük etkisi altındadır –onun ilk makalelerindeki düşünce ve ifadelerinde bu durum açık bir şekilde görünür”. Joachim Wach, *Understanding and Believing: Essays*, ed. Joseph M. Kitagawa, Westport: Greenwood Press, 1975, s. 39.

gerçekleşme biçimini temsil ettiğini öne sürdü.”²⁹ Genelde gülünç ifadelerle ve saçma kıntılarla dolu bu teoloji karşıtı, rasyonalist kitap, sadece sansürlenebilirdi fakat Feuerbach kitaba bir seri hicivsel sözler ve yerleşmiş ve kökleşmiş dini doktrinleri alaya alan aforizmalar ekleyince kitap toplatıldı ve yazarının kim olduğu anlaşıldı.³⁰ Anonim yazarın kendisi olmadığına dair yemin etmeyi de reddedince üniversitedeki işinden çıkarıldı. Başka bir üniversitede de iş bulamadı ve babasının önceden haber verdiği gibi akademik kariyeri bitmiş oldu.³¹ Polis soruşturmasına maruz kaldı. Bu dönemde Feuerbach, kız kardeşine içinde bulunduğu durum hakkında şöyle yazdı: “Benim kötü bir şöretim var, insanlar benim korkunç bir serbest düşünür, bir ateist ve -sanki yeterli değilmiş gibi- bir deccal olduğumu söylüyorlar.”³²

Bu çalışma Feuerbach’ın bundan sonra göreceği saygısız ve acımasız hareketlerin sebeplerinden birini oluşturacaktı. Zira kitap totaliter devlet yönetiminin hizmetindeki teolojiye açık bir saldırıydı ve zamanın memur reaksiyonu bağlamında tehlikeli ve devrimci bir doküman olarak değerlendirildi. Bu dönemde Feuerbach’ın edebiyat üzerinde de kariyer umudu vardı. Fakat bunda da başarısız olunca, felsefe çalışmalarına geri döndü.

Materyalizme giden yolda, Spinozacı-panteistik bir ruhla, Hegel’in tarih felsefesinin içeriği ve metodunu takip ederek, modern felsefe tarihiyle ilgilenmeye

²⁹ Eugena Kamenka, “Genç Hegelciler”, C. 1, s. 291–294. *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Yay: David Miller, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayınları, 1994, s. 292.

³⁰ Kitabın İngilizce çevirisinde şiiri s. 138–159 arasında yer alır. Feuerbach’ın şiiri kullanmasının sebebi ise şiirin etkileyicilik gücünün fazla olmasıdır. Feuerbach’ın ifadesiyle “şiir kalbin dilidir, teolojinin değil”, o şiiri zihnin sebepleri bulması için dini inançları böyle ifade etmiştir. (Feuerbach, ‘Vorwort’, *Kleinere Schriften* III (1846–1850), ED. Wolfgang Harich, *Werke* içinde, X, s. 183’den alıntı) Massey, s. xxiv-xxv. Şiiri kullanmasının bir diğer sebebi ise Feuerbach’ın zamanında herhangi bir yazar karşıtlarına cevap verirken bu edebi bir savaşla yapıldı. Dolayısıyla dönemin ister klasik isterse romantik okullarına mensup herkes epigram yazardı. Massey, s. xxv.

³¹ Feuerbach’ın babası dönemin dini düşüncesine muhalif böyle şeylere özel olarak inanılacağını, kamuoyuna açıkça teşhir edilmemesi gerektiğini aksi takdirde kariyerini mahvedeceğini oğluna daha önceden haber vermişti. Harvey, s. 33. Barth bu durum için şöyle der: “Feuerbach’ın öğretisi esasen bir çağrı, bir davet, bir duyguydu. Kendi zamanında, bu davetin etkisi vakitsiz olmuştu, en azından akademik kariyerini ansızın ve geri dönülemez bir şekilde feda etme. Bu tutum ve takdir onu insanca yani merhametle bize yakın olmasına neden oldu.” Barth, ‘The Introduction to the Essence of Christianity’. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York, London: Harper&Row Publishers, 1957. s. xi.

³² *DGE*. s. 198. (Helene von Dobeneck’e mektup. née Feuerbach, 1833, W. Schuffenhauer (ed.) içinde, Feuerbach Briefwechsel, s. 78’den alıntı.) İsa’nın hayatını mitolojiden kurtarmaya çalışan Ernest Renan (1823–92) tarafından, Feuerbach deccal olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Renan “Geleceğin dini salt bir hümanizm olacak ” ve “Din, artık bireysel bir şey olmuştur” demiştir. Galloway, Feuerbach hakkında “Feuerbach nadiren kendi hakkında konuşulmasına izin vermiştir. O genellikle diğerleriyle olan ilişkileriyle yorumlanmıştır. Hegel’le Marx arasında bir atlama taşı olarak, modern varoluşçuluğun, modern hümanizmin, modern bilimsel ampirizmin babası olarak. Gerçekte bunlardan çok farklı şeyleri söylemiştir ve belki bunlardan hiçbiri değildir” der. Galloway, s. 136.

başladı. Aynı zamanda, bu, Feuerbach'ın akıl ile imanın, felsefe ile teolojinin, Aydınlanma ile Hristiyanlığın uzlaştırılmaz, bilakis gerçekte bunların birbirlerine derin bir şekilde zıt olduklarını açık bir şekilde anlamasını sağladı.³³ 1833'te modern felsefe tarihi üzerine üç ciltlik eserinin ilkinin yayınladı: "*Gesichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (The History of Modern Philosophy, from Bacon von Verulam to Benedict Spinoza)*".³⁴ Bu dönemde Feuerbach'ın felsefesi Benedict Spinoza'ya (1632–1777) büyük ölçüde yaklaşmıştı.³⁵ Yani idealizmden kopuşun kendini belli ettiği bu dönemde Feuerbach, Spinoza'nın felsefesinden büyük bir sempatiyle bahsediyordu. 1843'te de, *Grundsatz*'lerinde, panteizmin teolojik bir materyalizm olduğunu, yani teolojinin bir inkârı, ama teolojik görüş noktasını muhafaza eden bir inkârı olduğunu belirtiyordu. Ona göre, Spinoza'nın tutarsızlığı materyalizmin teoloji ile bu karıştırılmasındandı. Fakat bu tutarsızlık Spinoza'yı modern devrin materyalist kavramları için hiç olmazsa kendi zamanına göre, doğru ifade tarzını bulmaktan alıkoymadı. Bunun için Feuerbach, Spinoza'ya modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sı adını verdi.³⁶ Feuerbach, Spinoza'yı belirttiğimiz pek çok yönden takdir etmesine rağmen bazı yönlerden de eleştirdi. Onun nazarında Spinozacılığın başlıca kusuru, tabiatın duyulabilir anti-teolojik mahiyetinin Spinoza'da soyut, metafizik bir varlık manzarası almasıdır. Spinoza, tabiat ve Tanrı düalizmini kaldırmıştı; çünkü o tabiat fenomenlerini Tanrı'nın fiilleri olarak görür.³⁷ Fakat tabiat fenomenleri onun gözünde Tanrı'nın fiilleri olduğu içindir ki, Tanrı, Spinoza'da adeta tabiattan ayrı ve tabiatın kendisine dayandığı bir varlık olarak kalmaktadır. Feuerbach'a göre "Teolojik geleneklerden kesin olarak kurtulmuş bir felsefe, Spinoza'nın esasında doğru olan felsefesinin bu büyük kusurunu bertaraf

³³ Bu konuda Erick Frank tarihte Aydınlanmaya ve rasyonelleşmeye doğru ilerlemenin sonunda Tanrı'ya karşı kararlı bir isyana yol açtığını, bu gelişmenin bireyin kaçınmayacağı gibi görünen bir içsel zorunluluk sayesinde meydana geldiğini belirtir. Erick Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945, C. 1, s. 130. Ayrıca bk. Rudolf Bultman, *Tarih ve Eskatoloji (Sonsuzluğun Mevcudiyeti)*, çev. Emir Kuşçu, Ankara: Elis Yayınları, 2006, s. 59–73.

³⁴ Feuerbach; "Her çalışma zorunlu olarak subjektif ve bu anlamda a priori'dir" der. Wartofsky, s. 63. (Feuerbach, *Sammelte Werke*, C. 1, s. 5'ten alıntıyla).

³⁵ Plehanov, Alman düşüncesinin Spinoza'ya Feuerbach'la döndüğünü ve onun sayesinde çağdaş düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sını bulduğunu belirtir. Plehanov'a göre, Marx ve Engels felsefenin Feuerbachçılarıdır ve Feuerbach demek Spinoza demektir. Plehanov, s. 121–123.

³⁶ Plehanov, s. 26. (Feuerbach toplu eserleri, II, s. 291'den alıntı).

³⁷ Feuerbach der ki; "İngiliz ve Fransız sensüalizmine ve materyalizmine özgü olup, her türlü spekülasyonu reddeden pratik realizmi ile Spinoza'nın düşüncesi birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde Spinoza'nın ünlü formülünde bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: "Madde Tanrı'nın inkârıdır". Plehanov, s. 108. (Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in Seinem Briefwechsel*, Leipzig, 1874, C. 1, s. 324–325'den alıntıyla).

etmelidir. Bundan dolayı Feuerbach *deus siva natura* (Tanrı ya da tabiat) değil *aut deus aut natura* (ya Tanrı ya tabiat). İşte hakikat budur”³⁸ demişti.

Feuerbach, Spinoza’yı incelediği kitabından sonra 1834’te “*Abälard und Héloïse (Abelardus ve Heloise)*”yi yayınlamıştır. Bunu 1836’da felsefe tarihinin ikinci cildi takip etmiştir: “*Gesichte der neuern Philosophie, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leihnizschen Philosophie*” (*A History of Modern Philosophy: Exposition, Development and Critique of Leibnizian Philosophy; and Humanity*).³⁹ 1838’de de felsefe tarihinin üçüncü cildi olan: “*Pierre Bayle, Nach seinen für die Gersichte der Philosophie un Menschheit interessanten Momenten Dargestellt und Gewürdigt*” (*Pierre Bayle: A Contribution to the History of Philosophy and Humanity*)’i yayınlamıştır.⁴⁰ Feuerbach felsefe tarihi ile ilgili bu yayınlarının Erlangen’den daha az tutucu olan diğer bazı üniversitelerden teklif almaya yardım edeceğini ummuştu. Fakat umduğu gibi olmamıştır.

Erlangen’de profesörlük için üç sene bekledikten ve üç sonuçsuz başvurudan sonra –“*Thought*” adlı kitabı yüzünden sonuçsuz- Feuerbach 1836’da üniversiteden emekliye ayrılır.⁴¹ O bir profesör olarak değil, bir filozof olarak doğduğunu iddia etmişti; yine de Bern, Berlin, Bonn, Jena, Marburg ve Freiburg im Breisgau üniversitelerine profesörlük için başvurdu ama bu girişimlerden olumlu bir sonuç çıkmadı. Editör, okul yöneticiliği, özel öğretmenlik, kütüphaneci veya Paris’e, Yunanistan’a veya Amerika’ya göç etmek gibi çok zor bir seçimle karşı karşıya bile

³⁸ Plehanov, s. 27. (Feuerbach, *Toplu Eserleri*, II, s. 350’den alıntı).

³⁹ Feuerbach Leibniz’e özel bir önem verir, bunun kökeninde yatan sebep Leibniz’in o döneme kadar diğer dinleri putperest kabul etme ve bu dinlerin Tanrı’ya dayanmadığını belirtmelerini değişik bir yorumla ortaya koymasıdır. Leibniz Tanrı’nın salt felsefi bilgisinin Tanrı’yı diğer bütün dinlerin içeriğinin yaratıcısı yaptığını belirtir. Bunun sonucunda da dinin ufku genişler ve bundan da temel olarak doğru ve yanlış din anlayışı arasındaki dini ayrım kesilir ki, Feuerbach bunda Leibniz’in “büyüklük ve tarihi önemini” görür. Bundan dolayı bu dönemden sonraki zamanlarda dinler tarihi yeni bir inceleme metoduyla ele alınmıştır. Francis R. Merkel, “The Missionary Attitude of the Philosopher G. W. von Leibniz” s. 292. *Christianity and Missions (1450–1800)*, ed. J. S. Cumins, Aldershot, Ashgate Publishing Ltd. 1997, s. 291–302. (Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leihnizschen Philosophie*, Toplu Eserler C. 5, Leipzig, 1848, s. 29’dan alıntıyla).

⁴⁰ Kitabın basım tarihi ilk baskısında 1838 olarak gösterilse de gerçek basım tarihi 1839’un Mart ayıdır. İlk baskıdaki adı şöyledir: “*Pierre Bayle-Ein Beitrag zur Gersichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten dargestellt und gewürdigt*”. Bk. Wartofsky, s. 440. (4 nolu dipnottan). *Leibniz*’den bir yıl sonra yazdığı Bayle hakkındaki eseri alışılmamış bir eserdi. Hem felsefik olarak hem de üslup olarak değişime ait bir eserdi. Bu üç ciltlik *Felsefe Tarihinin* üçüncü cildir. Wartofsky, s. 115. Feuerbach’ın *Bayle* adlı eserini diğer felsefe tarihi eserleri arasındaki yeri için bk. Wartofsky, s. 115–118.

⁴¹ Thomas M. Knox, Feuerbach’ın Lektör olarak başarısız olduğunu ve devamında emekli olduğunu belirtir. “Feuerbach Madesi”, *Chambers’s Encyclopedia*, London: International Learning Systems Corporation Limited, 1968, C. 5, s. 611–612.

kaldı.⁴² Bu zorlu yıllarda bir arkadaşının baldızı olan Berta Löw'le 1833 yılında tanıştı ve dört yıl sonra 1837'de evlendi. Bir porselen üreticisinin kızı olan Berta Löw ciddi ve kibar özelliklere sahip bu adama 1837'den itibaren tabiatın bağrında, ortağı olduğu bir aile porselen fabrikasının bulunduğu Brunberg köyü yakınındaki bir şatonun odalarını ona tahsis ederek resmi görevlerden uzak bu ilim adamına derin düşüncelere dalmış şekilde bir hayat sürmesine imkân sağladı. Bu dönemde, evlenmesi üzerine sarf etmiş olduğu kelimelerden Feuerbach'ın duygularını anlamamız mümkündür. Sakin bir yaşam sürmesini sağlayan bu evlilikle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Kendi benliğimi geliştirmek için hiçbir şeyi dikkate almadan, şu an dehama saygı duyabilirim ve şu an yine kendime özgürlük ve bağımsızlık tanıyabilirim”. Bir yazar olarak Feuerbach, “bozuk varlığından, kutsal evliliğin sağlıklı suyunda temizlenmeye adım atmış”⁴³ olarak burada inzivaya çekilir ve bu inziva içinde uzun yıllar rahat denilebilecek bir şekilde yaşar. Onun en önemli çalışmalarından birçoğu bu döneme aittir. Bruckberg'e gelmesinden sonra filozof arkadaşı Christian Kapp'ı arada sırada Heidelberg'de ziyaret etmesi ve bazı ilim adamlarıyla da mektuplaşması dışında dış dünyayla adeta bütün irtibatını kesmiş durumdaydı.

Brunberg'te iken Feuerbach, Hegel felsefesinin sosyal ve kültürel reforma neden olan eleştirel görünüşünü kullanmaya tahsis edilmiş yeni bir dergi olan “*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*”un⁴⁴ editörü Arnold Ruge (1802–1880)⁴⁵ ile görüşmüş ve oldukça etkili olan bu Hegelci derginin çıkmasına yardım etmiş, din ve felsefe üzerine olan yazılarını yayınlamıştı.⁴⁶ O döneme kadar

⁴² Feuerbach arkadaşı Christian Kapp'a 1840'ta bir mektubunda şöyle yazar: “Bir araştırmacı ve bir düşünür olmayı planlıyorum; fakat bir öğretmen olmayı en azından meslek olarak bir öğretmen olmayı değil. Belli bir kabiliyetten mahrumum: biçimsel-felsefik, sistematik, ansiklopedik-metodolojik kabiliyetten- her derecede bunu ne isteyebilirim, ne de ona sahip olabilirim, şu andaki felsefe ve bilimin durumu onun üzerine daha fazla değer yükleyemem”. Wartofsky, s. 202. (Augewahltee Brief, ed. W. Bolin, 102, II, 50 (Nowenuker, 1840'dan alıntıyla).

⁴³ DGE, s. 215 (K. Grün (ed.), Feuerbach in seinem Briefwechsel, C. s. 256'den alıntı).

⁴⁴ Bu dergi 1838'den 1841'e kadar bu isimle çıkmış daha sonra Prusya'da yasaklanma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında Saksonya'da *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 1841'den 1843'e kadar Sol-Hegelcilerin yayın organı olarak faaliyet göstermiştir. Feuerbach'ın da yazılarının yayınlandığı bu dergi için bk. Marx, *Proudhon and European Socialism*, J. Hampden Jackson, London: The English Universities Press, 1957, s. 50–70 (4. bölüm) ayrıca bk. David McLellan, *Marx before Marxism*, Harper&Row Publishers, New York, 1970, s. 129–161 (6. bölüm) ve Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, (t.y.), s. 23–24. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968, s. 74.

⁴⁵ Sol Hegelcilerden Ruge, Feuerbach, Strauss, Bauer her biri üniversitede iken görevlerine son verilmiştir. James A. Massey, “The Hegelians, the Pietists, and the Nature of Religion”, *The Journal of Religion*, C. 58, No. 2, (Apr., 1978), s. 114.

⁴⁶ Editörler Prusya'nın liderliği altındaki Almanya'nın, sadece Hegelci felsefenin aslında varolan liberal öğelerini anlayabilirse, felsefe, din ve politikada dünya lideri olabileceğini kabul ediyorlardı. Harvey, *FIR*, s. 26.

Feuerbach genellikle Ortodoks Protestanlığın ve Schling'in takipçilerinin saldırılarına karşı, Hegel'in felsefesini savunmuştu.⁴⁷ Daha sonra ise Feuerbach, "*Halliche Jahrbücher*"de 1839'da yayınladığı ve Hegelci idealizmle ilişkisinin kesildiğini açıkça belirten ve (Sol Hegelciler olarak adlandırılan gruptan)⁴⁸ bazı olumlu iltifatlara sebep olan "*Hegelci Felsefenin Eleştirisi*"ni (*Critique of Hegelian Philosophy*) neşretti.⁴⁹ 1840'ta sansürle korkutulan dergi, Prusya'dan Saksonya'daki Dresden'e taşındı ve Hristiyanlık, Hegelci felsefe ve otoriter ideolojinin karşıt bir birleşimi olarak hükümet sistemine saldırıya başladı. 1843'te, Bruno Bauer'in (1809–1882) radikal saldırılarını yayınlayınca⁵⁰ dergiye el konuldu, editörleri dergiyi İsviçre'ye götürmeye zorlandı, burada adını "*Deutsche Jahrbücher*" olarak değiştirdiler ve daha sonra da Paris'te, 1844'te Ruge ve Marx'ın editörlüğü altında "*Die Deutsch-Französische Jahrbücher*" (*German-French Yearbooks*)⁵¹ adını aldı. Ancak, sadece birkaç kez basılabildi.⁵²

Tarihsel gelişime baktığımızda Feuerbach'ın doğduğu zamanda bir çağın sonuna gelindiği görülür. Bu, St. Augustine zamanından, Reformasyondan gelip 18. Yüzyılda sonlanan dönemdi. Bundan sonra ise Aydınlanma Dönemi etkisini göstermeye başladı.

⁴⁷ Bu dönemde Hegel'den bir ayrılma olan, son bir savunma Feuerbach tarafından yazılan bir broşür şeklini almıştı ki –bu Köln Piskoposu ile Prusya hükümeti arasındaki bir tartışmayla ilgiliydi ve bu tartışma mezhepler arası evlilikten doğan çocukların eğitimi ile alakalıydı- ve Sol Kanat Hegelcileri ateist olarak suçlayan anti-katolik Protestan ortodoksinin lideri Heinrich Leu'yu hedef alıyor, felsefe ile Hristiyan inancının uzlaştırılmasının mümkün olmadığını ve Tanrı ideasının insan türü ideasıyla yer değiştirmesini savunuyordu. *DGE*. s. 208 (Feuerbach, "*Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem 'der Leo-Hegelsche Streit' beurteilt werden muss*", *The Hallesche Jahrbücher* içinde, Mar. 12–13, 1839; *Über Philosophie und Chrisrentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Werke içinde, C. II, s. 261–330'dan alıntı).

⁴⁸ Sol-Hegelcilerin önemli temsilcilerinden bazıları şunlardır: Arnould Ruge, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Frederich Theodor von Vischer (1807–1887), David Friedrich Strauss (1804–72), Bruno Bauer (1809–1882), kardeşi Edgar Bauer (1820–1886), Moses Hess (1812–1875), August von Cieszkowski (1818–1894), Karl Marx ve Frederich Engels.

⁴⁹ Zaten çok daha önce 1831'de Hegel'in ölümünden sonra, onun felsefesi, Feuerbach'ın yeni radikal materyalizmiyle birleşir, tarihsel ve politik mücadeleyi anlamının bir yolu olan Hegel'in 'diyalektiğini' Feuerbachçı yorumda gören politik olarak isyankâr öğrencilerin yeni bir nesli için ilham sağlamıştır.

⁵⁰ Bruno Bauer dine karşı yaptığı eleştirilerinden dolayı üniversitedeki okutmanlık görevinden kovulmuştur. R. Pascal, "*İngilizce Çeviriyi Hazırlayanın Önsözü*", Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 18. Engels, Bauer'i değerlendirirken onun Hristiyanlığın menşei tarihi sahasında yaptıklarının önemli olduğunu belirtir. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 61. Özellikle filolojik-tarihsel alandaki İncil çalışmaları önemlidir. Bk. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1970, s. 169. Bu İncil eleştirileri Strauss ve ondan önce kısmen Christian Gottlieb Wilke (1786–1809) tarafından yapılmıştır.

⁵¹ Feuerbach bu dönemde Ruge ile ilişkisinin zayıflamasına rağmen tek sayı olarak çıkan derginin neşrine yardım etmiştir.

⁵² Bulgakov burada yer alan Marx yazıları için şöyle der: "Marx, ideolojisi için son derece önemli iki makaleyle katkıda bulunmuştur: "*Toward the Critique of the Hegelian Philosophy of Right*" ve "*On the Jewish Question*" ki, bunlar onun ideolojisi için son derece önemliydi. Hem makaleler ve hem de onun *Kutsal Aile* çalışması yayınlandığı zaman Marx Ortodoks bir Feuerbachçıdır. Kişi sadece bir tek ayrılığı zikredebilir: Onun Feuerbach'ın din hakkındaki öğretilerini kavrayışında özel bir nüansa sahipti, deyim yerindeyse ikiye bölünmüştü." Sergei Bulgakov, *Karl Marx as a Religious Type: his Relation to the Religion of Anthropotheism of Ludwig Feuerbach*, çev. Luba Barna, Belmont: Nordland Publishing Co., 1979, s. 80.

Aydınlanma sürecinde din hususunda insan aklının yeterliliği düşüncesiyle başlayan sürecin deizme ve ateizme bir şekilde kaynaklık ettiği açıktır. Bundan hareketle de şunu diyebiliriz ki, 18. Yüzyıldaki Aydınlanma üç yönden önemlidir. Birincisi prensipte onun her insani problemin çözümüne uygun bir yeti olarak aklı yüceltmesi. İkinci olarak insan doğasının evrensel bir karakter taşıdığı sanısının yaygınlaşması. Üçüncü ve son olarak da dinin otoritesini yıkmak ve meydan okumak için aklı yeniden tanzim etmesi. Bunu da devamında liberal çağ ya da diğer adıyla umut çağı izledi. Bu dönem “insan geleceği hakkında değişmez optimizmin ve nihai olarak temellendirilmiş olan umutla ilgili teolojik inançlar hakkında derin şüphenin çağı”⁵³ olarak da nitelendirilmiştir. Zira Fransa’da Aydınlanmadan yaklaşık bir yüzyıl sonra ateist materyalizm kökleşmiş, 1840’larda Almanya’da ortaya çıkmış ve bu dini ve politik radikalizm 1848 devriminin yolunu hazırlamıştır.⁵⁴ İlaveten, Almanya’da din, Kilise ve teoloji mutlakıyetçi bir sistemin ana dayanakları olmuştur, bunların uğraşı da yerleşik dine olan imana. Bu köktencilik özellikle Hegelci okulda dikkatle gözlenmiştir ki, bu okulda ayrılık önce dini ve felsefi zeminde olmuş fakat daha sonrada kaçınılmaz olarak politik bir karakter almıştır.⁵⁵ Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, Feuerbach’ta Aydınlanmanın soyut, entelektüel hipotezlerini bulamayız. Daha ziyade, psikolojik ve sosyolojik müşahhas bir varlık olarak insanın var oluşundaki içsel bir hareket olarak dinin fenomenolojik bir analizini buluruz ki ikinci bölümde bunu genişçe açıklayacağız.⁵⁶

Feuerbach’ın en önemli eseri olan ve 1841’de yayınlanan, bir anlamda ününü borçlu olduğu⁵⁷ “*The Essence Christianity*” (*Das Wesen des Christenthums*)’nin içeriğinden bahsetmeden önce bu dönemde önemli rol oynayan bazı olay ve kişilere

⁵³ Galloway, s. 135.

⁵⁴ Avrupada Aydınlanma kapitalizmin doğduğu ve geliştiği ilk ülke olan İngiltere’de başlayıp, esas Fransa’da güç kazanmış, feodal koşulları nedeniyle en geç Almanya’ya erişmiştir. Bk. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2002, s. 9.

⁵⁵ Bk. İsaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, New York: The Viking Press, 1980, s. 218–219.

⁵⁶ Joseph C. Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, *The Journal of Religion*, C., 46, No. 1, Part 1, (Jan., 1966), s. 26.

⁵⁷ Harvey’in belirttiği gibi; “İronik olarak, Feuerbach’ın daha iyi bilinmemesinin sebeplerinden biri o *Christianity* adlı eseriyle öyle özdeşleştirilmiştir ki, daha sonra din hakkında yazmış olduğu eserlerin tümü büyük ölçüde ya görmezlikten gelinmiş veya yanlışlıkla bu ilk kitabın az miktarda değiştirilmiş bir hali olarak değerlendirilmiştir. Bu özdeşleştirme bugün daha fazla artarak devam etmektedir çünkü bu kitaba zamanın felsefesinde hüküm süren Hegelcilik oldukça derin bir şekilde nüfuz etmiştir.” Van A. Harvey, “The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach”, *Free Inquiry*, Winter 1996/1997; 17, 1, s. 45.

değınmemız yararlı olacaktır, zira Feuerbach da en nihayetinde kendi çağının bir insanıdır.

Genel olarak baktığımızda şunu görürüz ki, Hegel'in ölümünden sonra okulu dağılmaya başlamış ve çeşitli gruplara ayrılmıştır. Doğa ve tarih araştırmalarının bunda etkisi olduğu gibi, Hegel felsefesinin bulanık kalan, iki anlama kaçan yanlarının da etkisi olmuştur. Bu da öncelikle politika sorunlarında ve din felsefesi alanında kendisini göstermiştir. Özellikle Tanrı, kişisel ölümsüzlük ve İsa'nın kişiliği öğretilerinde Hegel'in açık olmayışı, çift anlamlı ifadeler kullanışı, okuluna bağlı olanların birbirine karşıt olan çeşitli görüşler geliştirmesine neden olmuş ve Sağ Hegelcilerin Kilise öğretilerine bağlı kalmalarına karşılık, Sol Hegelciler Kilise öğretisinin felsefeyi etkilemesinin karşısında yer almışlardır.⁵⁸

Sağ ve Sol Hegelciler arasındaki ayrılığın sebebi ya da başlangıcı ise Hegelci David F. Strauss tarafından yazılmış olan teolojik bir eserdir: *"The Life of Jesus: Critically Examined"* (İsa'nın Yaşamı Üzerine Eleştirel İnceleme, *Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet*) (C. I-II, 1835–36) ki, Strauss Hegel'in ölümünden sonraki yılda Tübingen'de Protestan İlahiyat Fakültesi'nde okutman olmuş fakat 1836'da eserinin ikinci cildini neşredince görevinden atılmıştı. Tübingen'de büyük Hristiyan tarihçisi ve yorumcu Ferdinand Christian Bauer'den (1792–1860) etkilenmişti. Christian Bauer ise cesur bir şekilde tarihsel metodu Yeni Ahit çalışmaları alanında uygulayarak bütün tezlerini açık bir şekilde formülleştirmiş olan ilk kişiydi ki, bugün bile bu yöntem ve araştırma sonuçları Yeni Ahit araştırmacılarının dikkatini çekmeye devam etmektedir: bu da tarihin mesihiyle (tarihsel birey), imanın İsa'sı (Tanrı-insan ideası) arasındaki temel farklılığın tezleriydi.⁵⁹ Her ikisi de bu tür düşüncelerinden dolayı XIX. yüzyılda teolojik liberalizmin öncüleri olarak adlandırılmışlardır.⁶⁰

⁵⁸ Akarsu, s. 105.

⁵⁹ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 61. Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 37.

⁶⁰ Strauss, F. Ch. Bauer, E. Troeltsch (1865–1923) Protestan liberalizmin öncülüğünü yapmışlardır. Ernst Troeltsch, 'Christianity Among World Religions', ed. Baron von Hugel, *Christian Thought, Its History and Application* içinde, New York: Meridan Books, 1957, s. 44.

Strauss hiçbir anlamda ateist değildi, aksine fazlasıyla tutkulu, zeki, içine kapanık ve spekülâtif bir düşünürdü. Hegelci felsefenin ışığında, Strauss, İncil'in ifadelerinin mitik idealar olarak görülmesi gerektiğine inanmıştı. Hegel buna Hristiyan inancı için temel bir önem atfetmişti. Strauss'un amacı anlaşılamamıştır ya da yanlış anlaşılmıştır. Onun İncil kıssalarına uyguladığı filolojik eleştirisi Hristiyanlığın özünü yıkmak anlamında değildi, bilakis İncil kıssalarının otantik ve mitolojik olmayan yani felsefi bir hakikat olduğunu göstermekti. Yani Strauss, Hegel'in spekülâtif İsaibilimin (Tanrı-insan ideası) güvenli temeli üzerine, bozulmamış, tahdit edilmemiş bir tarihsel eleştiriyi tamamlayabileceğini düşünmüştü.⁶¹ Sadece başlangıcı ve sonunu değil bilakis Mesih'in hem söylemleri hem de mucizeleriyle hayatının tümünden radikal olarak mitolojiyi çıkarmayı düşünüyordu. Bu mitolojiden arındırmayı, Strauss eserinde azami bir doğrulukla başarıyla uygulamaya çalışmış ve bu durum da, İncil'in tarihi bir gerçeklikten mahrum olduğunu ispatlamaya kalkışması olarak değerlendirilmiştir.⁶² O başlangıçta kendisinin spekülâtif İsaibilim üzerine yazdığı kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerine geniş ilaveler yapmayı tasarlamıştı fakat sonunda bu ilaveleri sadece altı sayfa olarak tamamlamıştır.⁶³ Bu eserin düşünsel arka planı tamamıyla Hegel'in Tanrı-İnsan ideasından çıkarılmıştır. Eser adeta Hegel'in irdelediği şu soru etrafında dönmektedir: Hristiyanlığın tek bir Tanrı-İnsan yani İsa'ya ispatı mümkün olmayan bir şekilde atfettiği ve tekil bir bireyde bulunmayan bu özellikler makul bir biçimde, eğer bir bütün olarak insanlığa değilse kime atfedilecektir? Strauss buna aynı zamanda cevabını da içinde barındıran şu soruyu da ekler: Hegel bu denli içten bahsettiği insanın ve ilahi mahiyetin bu birliği, insanlığın bizatihi kendisinin ya da insan soyunun bütünlüğünden başka kim hakkında hükmedilecektir? Bu anlamda Strauss'un düşüncesi ve kitabı Tanrı-İnsan'ın spekülâtif İsaibilime benzer, aynı zamanda Feuerbach'a Hristiyanlığı yorumlamak için anahtarı da sağlar. Strauss'un kitabında yer alan şu ifadeler bunu göstermektedir: "Bir bireyde, bir Tanrı-İnsanda Kilise'nin İsa'ya atfettiği özelliklerin ve fonksiyonların bizatihi kendileri çelişkilidir; onlar ırk düşüncesinde

⁶¹ Hegel gençlik döneminde yazdığı fakat yayınlamadığı "*Das Leben Jesu*" (*İnsanın Hayatı*) başlıklı bir çalışmasında İsa'yı neredeyse tarihi bir şahsiyet olarak yorumlar.

⁶² Leopold Schwarzschild, *Marx'ın Yıkılışı*, çev. Vecdi Bürün, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1973, s. 47.

⁶³ D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Çev., George Eliot, 2. ed. Peter C. Hodgson, Philadelphia: Fortress Press, 1972/London: S. C. M. Press, 1973. Christology bölümü s. 777-81. Strauss bu eserinde ayrıca Kilise dogmalarının Hristiyanların şuursuzca yaratışlarından ibaret olduğunu gösteriyordu. Strauss'a göre asıl önemli olan İncil'deki hikâyelerin muhtevasını teşkil eden dış vakıalara inanış değil, fakat bizzat insanlıkta cisimleşen Mesih fikridir.

tamamıyla hem fikirdirler. İnsanlık iki mahiyetin birleşimidir; Tanrı insan haline gelir, sonsuz kendisini sonluda tecelli ettirerek ve sonlu ruhta kendi sonsuzluğunu hatırlayarak...”⁶⁴ “Mesih’in tarihi, bu evrensel ideanın bilince katılmasıydı, ne daha çok ne daha az. Ancak, Mesih’in ölümünden sonra, bunu Hristiyan toplumu tarafından mitolojileştirme takip etmiştir: Platon’un Tanrısı’nın dünyayı şekillendirirken baktığı idealar gibi, Kilise’de farkında olmadan insanlıkla ulûhiyet arasındaki ilişki içindeki insanlık ideasından öyle etkilenmiştir, bu durum da İsa’nın kişi oluşu ve kaderi İsa portresi çizmek için buna bir vesile sağlamıştır”.⁶⁵ Böylece Strauss’la Hegel’in kutsal, evrensel insanlık ideasıyla harekete geçirilen İsaibilimi (bir Tanrı-İnsan doktrinini, İsa Mesihi) antropolojiye (insanlığın kutsallığı doktrinine) dönüşmüştür.⁶⁶ Bundan dolayı Strauss, Feuerbach ve giderek daha fazla Marx’ta semeresini verecek olan bir eğilim görülecektir: insan türünü, insanlığı, insan topluluğunu Tanrı’nın yerine koyma.⁶⁷

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Strauss sadece Hristiyan inancına verdiği zarardan dolayı değil aynı zamanda ve haksız olarak nitelendirildiği ateizminden dolayı da nefret uyandırdı. Feuerbach gibi o da ilk eserindeki fikirlerinden dolayı hayatı boyunca herhangi bir akademik kariyer elde etme şansını kaybetti. Bu dönemde Strauss’un “*The Life of Jesus*” adlı eseri dine karşı verilen mücadelenin ilki olarak görüldü. Aslında bu Kıta Avrupa Felsefesi geleneği ve bu gelenekle bağlantılı olan bir krizin dışı vurumuydu. Yani kriz felsefenin Tanrısıyla İncil’in Tanrısı’nın çöküşüyle ilişkiliydi ve bu da Kant’ın ilk eleştirileri ve burada kısaca da olsa tanıtmaya çalıştığımız Strauss’un İncil eleştirisi ile tarihsel eleştirinin 19. Yüzyıldaki diğer uygulayıcılarında su yüzüne çıkmıştı. Daha sonra ise Bruno Bauer, Strauss’un bu eserine karşı yazdığı eleştiriyle bu mücadeleyi devam ettirdi. Bu eleştiride Bauer İncil efsanelerinin teşekkülü hakkında geliştirilen teoriye itirazla, İncil’deki kıssaların

⁶⁴ Strauss, s. 780.

⁶⁵ Strauss, s. 736. (ing. çev. not).

⁶⁶ Strauss’un İnkarnasyon Doktrininin temelleri Hegel’in mitolojiden arındırma eleştirisidir, halk için tür ideasının İsa’nın sureti altında sunan Feuerbach’ın faraziyesinde de tam olarak böyledir. “İsaibilimin bütün için anahtar, bizim bir birey ve bir ideanın yerine yerleştirdiğimiz, İsa için kilisenin tayin ettiği yüklem öznesidir. Bu insanlık iki doğanın birleşmesidir ve ölmesi tekrar yükselmesidir.” Strauss, s. 780.

⁶⁷ Yazılmış olduğu dönemde Strauss’un “*The Life of Jesus*”u süreli yayınlarda çok sayıda makalenin (yazarların isimlerini belirtmeleriyle 41, anonim olarak da 19 tane makale) yazılmasına sebep oldu. DGE, s. 205.

birçoğunun bizzat İncil yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu iddia etti.⁶⁸ Bu da Yeni Ahit metninin tarihsel temellerinin kuşkulu olduğu anlamına gelmekteydi.⁶⁹

Özellikle Strauss'un eserindeki benzer yorumları, hatta daha ileri seviyede Feuerbach'ın ortaya koyması sonucu Prusya hükümeti, çok daha sıkı sansürle ve Berlin'deki tutucu profesörlerin görevlendirilmesiyle dini ve politik alandaki köktencilğe cevap verdi. Özellikle de Hegel'in ölümünden on yıl sonra, onun Tübingen'den eski arkadaşı ve sonradan düşmanı, Alman idealizminin romantik filozofu olan Friedrich Wilhelm Schling (1775–1854) 1841'de Berlin'de felsefe kürsüsüne atandı ve 1846'ya kadar bu görevini sürdürdü ve 1854 yılına kadar Berlin'de kalarak zaman zaman Berlin Üniversitesi'nde dersler verdi.⁷⁰

Dinde ve yeni Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm'in yönetiminde liberelleşme umuduyla aldatıldıktan sonra devlete karşı açıkça savaşa, Sol Hegelciler ateizmin ve Fransız materyalizminin argümanlarına müracaat etmek ve dolayısıyla Hegel'in idealist sisteminin gittikçe artan açıklığıyla beraber reddetmek zorunda kaldı. Böylece Feuerbach kendisini ikili bir karşı karşıya gelme içinde buldu: Felsefeyi dine kurban eden ve her batıl itikadı sanki doğruymuş gibi içine alan Hristiyan teolojiye karşı (onun için mitoloji); felsefeyi dine kurban eden ve Hristiyan inancının bahislerini zorunlu mantıksal metafiziksel hakikatlermiş gibi anlamaya çalışan Hegelci felsefeye veya spekülasyona karşı. Bunun sebebi de spekülatif felsefenin dini sadece dinin bizatihi kendisini tasarladığı şey olarak söylemeyi kabul etmesi fakat Hristiyan teolojinin ise aklın yerine dinin konuşmasını istemesidir.⁷¹

⁶⁸ Engels, Strauss'u değerlendirirken onun "*The Life of Jesus*" ve "*Dogmatics*" adlı eserinden sonra, felsefi ruhta Renanvari din tarihi şeklinde edebiyattan başka bir şey yapmadığını belirtir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 61. Hatta Bauer çeşitli yazılarında İsa'nın tarihsel varlığını reddetti ve Hristiyan İncillerini Hegel Felsefesi ve Strauss'un topluluk olarak efsaneleştirmesi bağlamlarında değilde insan bilincinin özgür, şiirsel dışavurumları olarak açıkladı. Morris, s. 37.

⁶⁹ Bauer, önceleri teoloji alanında çalışmış Feuerbach gibi dinin yabancılaşmış insan bilinci olarak tanımlanması gerektiğini söylemiştir. Geleneksel Hristiyan öğretilere yönelik eleştirel analizleri nedeniyle üniversitedeki işinden kovulan Bauer kilise ile devletin birbiriyle bağdaşmaz olduğunu, bütünüyle Hegelci bir tarzda öne sürmüştür. Çünkü kilisenin özü itibariyle baskıcı olduğu yerde hakiki devlet özgürlüğünü bütünüyle hayata geçirildiği bir yeri tanımlar.

⁷⁰ Schelling'in hayatı ve genel olarak felsefi düşüncesi için bk. Ömer Naci Soykan, *Schelling (Yaşamı Felsefesi Yapıtları)*, İstanbul: MVT Yayınları, 2006, s. 9–49. Fakat Feuerbach'a göre Schling'in öğretisi "kötü bir bilincin felsefesi... çok saçma ya da gülünç kibirlilik... 20. yüzyılın felsefi Kasliostreonun teosofik komedisiydi". Bk. Barth, *agm.*, s. xii.

⁷¹ Bk. Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, çev. John Moore, London: Verso, 1995, s. 137.

Bu dönemdeki Feuerbach'ın Hegel eleştirileri de önem taşır. Zira 1839'da yazdığı “*Hegel Felsefesinin Eleştirisi*”nde Hegelci sistemin temellerine saldırır.⁷² Feuerbach Hegel idealizmine karşı realist ve –terimin en geniş anlamında- materyalist bilgi teorisini savunmuş ve duyu tecrübesiyle ilişkisini kesmiştir, duyu algısına müracaat etmesine rağmen, Hegel felsefesi duyu algısının bizatihi kendisinden işe başlamaz, bilakis sadece duyu algısının ideasından işe başlar. Bu noktada Feuerbach, Hegelci diyalektiğin bir görüşünü psikolojik ve sosyal uygulamasında kullanmaya devam etmiştir. Mantıksal ve epistemolojik bir şema olarak ise bunu tamamıyla reddetmiştir. Yani Feuerbach, Hegeldeki kavramsal ‘Ben-Sen’ diyalektiğini almış ve gerçek psikolojik bedeni ona yerleştirmiştir. Bir diğer ifadeyle, bir şekilde ikinci olan birinci haline getirilmiş, bilinçlilik varlığın karşısında olarak mutlak haline getirilmiş ve diyalektik metot sisteme tabi kılınmıştır ve dolayısıyla realitenin yerine felsefenin ölçütü varlık (doğa), realitenin ölçütü de felsefe olmuştur.⁷³ Feuerbach bunu şöyle ifade etmiştir: “Felsefe hakikat ve bütünlüğünde realitenin bilimidir; fakat realitenin şekillendiricisi de doğadır (terimin evrensel anlamında doğa) sadece doğaya dönüş bizi kurtuluşa götürebilir”.⁷⁴

“*Christianity*”ye dönecek olursak, Schling’in Berlin’e atandığı 1841 yılında, Feuerbach, Strauss’un ‘din ile felsefenin arasını uzlaştıran’ olarak gördüğü büyük çalışmasını yayınladı ve Berlin’deki radikal Sol Hegelciler tarafından coşkulu bir şekilde, memnuniyetle ve Hegelci din felsefesinin tutarlı bir tamamlayıcısı ve en üstünü olarak karşılandı. Bu, Feuerbach’ın temel amaçlarının aksine, onun bütün ününü belirledi.⁷⁵ Bu eserin etkisinden dolayı adeta 1841 yılı modern düşüncede yeni bir çağın başlangıcı olarak kabul edildi. Tarihsel sahneye çıkan bu türden eserler radikal bir şekilde inanç ve onun bütün ifadelerinin metafiziksel görüntüsünün temelini zayıflatmıştır. Bir anlamda Aydınlanma, evrensel kültürel meyvesini 19. Yüzyılda

⁷² DGE. s. 200 (L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Werke içinde, C. III, s. 7–53). İlk dönemlerde Feuerbach, Hegel’i C. F. Bachmann’ın karşıtı olarak tanımlamıştı.

⁷³ Bir anlamda Feuerbach Hegel’in öğretilerinde pozitivist-materyalist bir dönüştürmeyi gerçekleştirmiş ve Hegel’i “tebdil-i kıyafet dolaşan bir dinci” olarak eleştirmiştir. Değerlendirme için bk. Jacob Ben-Anıttay, *Siyasal Düşünceler Tarihi (Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi)*, çev. M. Ali Kılıçbay-Levent Köker, Ankara: Savaş Yayınları, 1983, s. 224.

⁷⁴ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin ilkeleri*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991, s. 45.

⁷⁵ Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York: Humanities Press, 1950, s. 29.

verdi.⁷⁶ Bu açıdan bakıldığında Feuerbach'ın "*Christianity*"si yeni modern bir çağa götüren en önemli çalışmalardan biri oldu.⁷⁷ *Chrisrianity* pek çok kişinin belirttiği gibi 1840'ların başlarında Alman entelektüel alanında bir bomba gibi patladı. Arnoul Ruge, Bauer kardeşler,⁷⁸ Marx'ı⁷⁹ ve daha sonraki dönemde Wilhelm Richard Wagner (1813–1883)⁸⁰ ve Engels'i içeren bir grup devrimci düşünürün İncili haline gelmişti.⁸¹ Strauss, Feuerbach'ın kitabı için 'zamanımızın hakikati' diye yazdı; Ruge'un 1842'de yazdığına göre, Hristiyanlığın bostan korkuluğu olan Strauss'un yerini bu dönemde Feuerbach aldı.⁸² Strauss'un "*The Life of Jesus*"u ve Schleimacher'in⁸³ Berlin'de bulunduğu müddette etkisi altındaki Protestanlık, Ortodoksluk ve Pietizm'in gelişini, bu kitap panteizme çevirdi ve Sol-Hegelciler'i bir araya getirdi.⁸⁴ Ayrıca eser İngilizce⁸⁵, Rusça ve Fransızcaya çevrilerek Feuerbach'ın Avrupa ve Amerika'da tanınmasını sağladı.⁸⁶

⁷⁶ Barth, Feuerbach'ın da bu dönemin bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanır ve şöyle der: "Bütün bunlara göre hakikat adına tecrübe edilmiş üç tane prensip vardı: Ayaklanma, kaçış ve kiliseye karşı savaş –zira sosyal demokrasinin ateizmi kilise için bir tehlikeydi, bu kilise teolojisine karşıt Feuerbachçı doktrinin inandırıcı gücü dikkat çekecek derecededir ve gizemli değildir. Çünkü bu aslında karşılaştırmanın ötesinde herkesçe bilinir. Feuerbach'ın etiği temel olarak eski ve yeni hipotezlerin ve ideolojilerin tapınmasından ayrıldığından Kilise Feuerbach'ın sorularının verdiği ıstırapın şifasını bulacaktır. Sadece o zaman insan tekrar kilisenin Tanrı'nın sadece bir illüzyon olmadığı beyanını kabul edecek." Değerlendirme için özellikle bk. Barth, a.g.m., s. xixi-xxii.

⁷⁷ Joseph C. Weber, s. 25.

⁷⁸ Feuerbach, Ruge, Bauer dinin objektif geçerliliğini reddetmiştir. Massey, s. 108–109.

⁷⁹ Hatta bu eserini etkisinden dolayı Marx doktora tezini bitirdiğinde, yapmayı düşündüğü şeylerden biri de Feuerbach'la birlikte 'Ateizm Arşivleri' adında bir dergi çıkartmaktı.

⁸⁰ Richard Wagner'e Feuerbach'ın etkisi o kadar güçlü olur ki geleneksel Hristiyanlığın tümünü bunun sonucunda reddeder ve dinleri insani bir yaratma, insani rüyaların ve ideallerin muhayyel bir alana yansıtılması olarak görür. 1849 yılındaki bir mektubunda şöyle yazar, "Tanrı daima toplumsal olarak en yüce olarak anlaşılan, en güçlü toplumsal coşku, en güçlü toplumsal inanç olmuştur" diye yazar. Jullian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 207. (Wilhelm Richard Wagner, *Samtliche Briefe*, C. III, Leipzig–1975, VEB Deutscher verlag, s. 182'den alıntıyla). Bu durum Wagner gibi bir romantiğin Feuerbach'ın din anlayışını kurtuluşun bir anahtarı olarak görmesinden kaynaklanır. Yani o Feuerbach'ın analizini dinin bir çürütülmesi veya yalanlanması olarak almaktan ziyade bunu yeni bir din oluşturulması veya yapımı için bir rehber olarak aldı. O dini özellikle mitoloji olarak anladı. Bunun için eskisinden daha çok mitolojiye ihtiyaç duydı. Hatta o ulusal dini bir mitoloji yaratmak istedi. Bunun kökeninde de Wagner'in bir nasyonalist olması yatıyordu. Çünkü Wagner Almanların özel bir görevinin, yani bir bütün olarak insanlığı kurtarmak görevinin olduğuna inanıyordu. Richard Wagner'in genel olarak hayatı ve görüşleri için bk. Richard Wagner, *My Life*, New York: Dodd, Mead ve Co., 1911. Değerlendirme için bk. William J. Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven: Yale University Press. 1970, s. 137.

⁸¹ Hans Küng, *Christianity: Its Essence and History*, çev. John Bowden, London: SCM Press, 1995, s. 12.

⁸² DGE. s. 204. (A. Ruge'un L. Feuerbach'a mektubu, 8 Mart 1842, K. Grün, *Ludwig Feuerbach*, Cilt. I, s. 352'den alıntı).

⁸³ *Christianity*'de Feuerbach Tanrı'nın bilinci, insanın kendi bilincinden başka bir şey değildir iddiasında bulunur ki, bu Friedrich Daniel Ernst Schellermacher'in (1768–1834) yazılarındaki ana temadır. Bu konu ileriki sayfalarda daha geniş olarak ele alınacaktır.

⁸⁴ Leopold Schwarzschild dönemi nitelendirirken şöyle der: "Din aleyhtarı bir hisler dalgası, zamanın modasına uygun olarak, bütün okumuş yazmış bilinenler dünyasını adeta ayaklandırmıştır." Schwarzschild, s. 47.

⁸⁵ Eseri İngilizceye çeviren George Elliot (Mary Ann Evans), 18 Haziran 1854'te arkadaşı Sara Hennell'e yazdığı mektupta, "*Christianity*"nin etkisi için şöyle yazar: "Bu kitap burada (Almanya'da) çağın kitabı olarak görülüyür". Ed. Gordon S. Haight, *The George Eliot Letters*, London ve New Haven, 1954, C. II, s. 137. Magdi Wahba, 'George Eliot and Ludwig Feuerbach', *Cairo Studies in English*, 1981, s. 181.

⁸⁶ Eser İngilizce'ye Victoria döneminin ünlü roman yazarı George Elliot (Mary Ann Evans) tarafından 1851'de çevrilmiştir. Bugün aynı çeviri kullanılmaktadır. George Elliot çeviriyi yapmadan önce ulûhiyetin antropolojik yorumunun bir anlamda soyağacını çıkarma ihtiyacı duymuş ve bunun için David Hume'un "*Enquiry Concerning Human Understanding*" ve Spinoza'nın "*Tractatus ve Ethics*"ini okumuştur. Wahba, s. 182–183. Ayrıca Strauss'un

Hatta Engels, Feuerbach'ın hem Marx hem de kendi üzerinde bıraktığı etkinin bir karşılığı olarak “*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*” adlı eseri önce makaleler halinde yazdı daha sonra geliştirerek kitap haline getirdi. Eserin ‘Önsöz’ünde bunu şu sözlerle açıklar; “Gençliğimizin o fırtınalı devresinde Feuerbach’ın başka herhangi bir Hegel sonrası filozofundan daha çok üzerimizde yapmış olduğu tesirin tam açıklıkla kabul ve teslimi nazarımda henüz ödenmemiş bir şeref borcu idi”.⁸⁷ Engels “*Chrisrianity*”nin etkisini ise “Bir anda hepimiz Feuerbahçı olduk” diye ifade ederek durumu şöyle açıklar: “İşte o sıradadır ki Feuerbach’ın “*Chrisrianity*” adlı kitabı çıktı. Kitap bir çırpıda, materyalizmi, içtenlikle yeniden tahta çıkararak, bu çelişkiyi toz etti. Doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; doğa, biz insanların, kendimizde doğanın ürünleri olan bizlerin, üzerinde büyüdüğümüz temeldir; doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur ve bizim dinsel imgelemimizin yarattığı üstün varlıklar bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımalarıdır ancak. Büyü bozulmuştu; ‘sistem’ parçalanmış ve bir kenara atılmıştı, çelişki çözümlenmişti, çünkü yalnız imgelemde vardı. Bu kitap hakkında bir fikir edinmek için onun özgür kılıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: biz hepimiz, birdenbire ‘Feuerbachçı’ olduk. “*Kutsal Aile*”yi okurken, Marx’ın yeni görüş tarzını nasıl bir coşkuyla selamladığı ve – bütün eleştirici kayıtlarına karşın- ondan ne derece etkilendiği görülebilir. Hegelci okul çözümlenme halinde idiyse de, eleştiri, Hegelci felsefenin üstesinden gelememişti. Feuerbach ise bütünüyle sistemi parçaladı ve tam bir yalınlıkla bir kenara bıraktı.”⁸⁸ Bunların ışığında, yukarıda belirttiğimiz genç Engels’in coşkusunu anlamak daha kolay

“*The Life of Jesus*” adlı eseri de aynı kişi tarafından çevrilmiştir. Strauss ve Feuerbach’a ait olan her iki eserin ortak özelliği İncil tarihi ve teolojinin geleneksel Protestan kavramlarına meydan okumasıdır. Basil Willey, “George Eliot: Hennell, Strauss, and Feuerbach”, *Nineteenth Century Studies*, New York: 1949. özellikle bk. s. 227–236. George Eliot için bk. Gordon S. Haight, *George Eliot, A Biography*, Oxford, 1968. Lucien Jenkins, *Collected Poem of Geoerge Eliot*, London: Skoob Books Publishing, 1989. Jennifer Uglow, *George Eliot*, London: Virago, 1987. Bernard J. Paris George Elliot’un bir sanatçıdan daha çok bir filozof olduğunu belirtir. Değerlendirme için bk. Bernard J. Paris, “George Eliot’s Religion of Humanity”, *ELH*, C. 29, No. 4, (Dec., 1962), s. 418–443.

⁸⁷ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 9.

⁸⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach and Outcome of Classical German Philosophy*, London: Martin Lawrence, 1934. s. 28. Ayrıca Engels bir başka yerde şöyle demektedir; “Ama kim sistemin gizemini açığa çıkarmıştır? Feuerbach. Kim kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bildiği Tanrılar savaşını yok etmiştir? Feuerbach. Kim eski pılıpırtı yığını ve de sonsuz kendinin bilinci yerine insanın anlamını değilse de –sanki insan olmaktan başka bir anlamı varmış gibi- insanı koymuştur? Feuerbach ve sadece Feuerbach.” Sinan Özbek, “Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi”, *Felsefelogos*, s. 41–52, sayı: 3, 1998/2, Bulut Yayınları, s. 41–42 (Marx-Engels Werke, Band 2, Die Heilige Familie, Berlin: Dietz Verlag, 1969, s. 98.’den alıntıyla). Ve bk. Van A. Harvey, *FIR*, s. 25–26. Ludwig Feuerbach’ın gerçekten Berlin Sol-Hegelciler çevresinde (Bruno Bauer, Marx Stiner, Karl Marx) oynadığı role dair Engels’in 40 yılı aşkın hatıralarına dayanarak yaptığı açıklamanın detaylarında haklı olup olmadığı bir tartışma konusudur. *DGE*. s. 204. Bu açıklamalardan çıkan sonuç Feuerbach’ın eserinin sadece geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmanın ötesinde dönemin radikallerinin zihniyet değişimine uğratacak şekilde etkili olmasıdır. Morris, s. 37.

hale gelir.⁸⁹ Fakat son zamanlarda iddia edilmiştir ki –fakat henüz kanıtlanmamıştır– Marx’ı ikna edilmiş bir Feuerbachçıya çeviren “*Christianity*” değil bilakis iki yıl sonra (1843) yayınlanan “*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*”dir.⁹⁰ Bilakis kanaatimizce hem Engels’in değerlendirmesinde hem de Marx’ın eserlerindeki bilgiler ışığında bu iddia doğru değildir.

“*Christianity*”nin bu başarısının bir sonucu olarak Feuerbach’ın kendisine olan güveni arttı: “Nihai filozof olarak felsefe yapmanın mutlak sınırına dayandığını hissetti”.⁹¹ Yani 1840’ların başlarındaki zaman periyodunda Feuerbach Sol-Hegelci okulun teorik lideri oldu ve Marx ve Engels üzerindeki önemli etkisi de bundan ileri gelmekteydi.⁹² Artık Almanya’da tıpkı Fransız devriminin radikallerinde olduğu gibi Montagne (the Montagnads; dağ partisi) ilan edilmiş ve “ateizmin ve ölümlülüğün bayrağı çekilmişti”. Sol-Hegelmeciliğin önde gelenlerinden Arnould Ruge bu yeni durumu şöyle tasvir eder: “Tanrı, din ve ölümsüzlüğün görevine son verilmiş ve felsefe cumhuriyeti insanı Tanrı olarak ilan etmiştir... Demek ki biz 1- Eski doktrinlere 2- Straussçulara 3- Ateistlere veya Strauss’un isimlendirmesiyle ‘mel’un insanlara’ sahibiz”.⁹³

⁸⁹ Feuerbach bu yapıtı Aydınlanma’nın din eleştirisinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Sinan Özbek, “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, *Felsefelogos*, s. 39–47, sayı: 1, 1998/2, Bulut Yayınları, s. 39.

⁹⁰ Böyle düşünülmesinin en temel nedeni Lenin’in eserinde geçen şu ifadedir; “1841’de yayımlanan “*Hristiyanlığın Özü*” adlı eseri materyalist görüşlerin felsefesine hâkim olduğunu ortaya koyuyordu. 1843 yılında Feuerbach’ın “*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*” yayımlandı. Sonradan Engels, Feuerbach’ın eserleri için “bu kitapların özgürleştirici etkisini kişinin kendisi hissetmiş olmalıdır” diyecekti. “Hepimiz (yani Marx’ın da aralarında bulunduğu Sol-Hegelmeciler) birdenbire Feuerbachçı kesilmiştik”. Lenin, *Marx ve Engels*, çev. S. Fırat, Köz Yayınları, 3. bs., 1975, İstanbul, s. 11.

⁹¹ DGE. s. 198. (Feuerbach’ın W. Bolin’e mektubu, 20 Ekim 1860, K. Grün içinde, *Ludwig Feuerbach*, C. II, s. 120’den alıntıyla).

⁹² Bulgakov bunu Feuerbach etkisinde şöyle değerlendirir: “Almanya’nın özgürlüğe kavuşması insanın özgürlüğe kavuşmasıdır. Bu özgürleşmenin başı felsefe, kalbi proletaryadır. Felsefe kendini, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçekleştiremez proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz.” Felsefe, yani, Feuerbach’ın öğretileri (yani, teorik olarak insanoğlunun dinden bağımsız oluşu) ve proletaryanın önemi burada bir bütün içinde birleştirilmiştir. Proletaryaya ateizmin tarihsel realizasyonunun misyonu yani, insanın pratik olarak dinden bağımsız oluşu görevi verilmiştir ve bu gerçek Marx’ı, marksizmin, hakiki ‘gizini’, onun asıl doğasını ortaya çıkarmıştır. Yukarıda alıntılanan metin genellikle marksizmin ve klasik felsefe arasında hayali bir ilişkiyi teyit etmek için kullanılır ki Engels de bunu yerleştirmek istemişti. Ancak okuyucu görebilir ki, onda bu tür herhangi bir şey bulmak mümkün değildir; aksine böyle her ilişki burada tercihen reddedilmiştir, zira idealist felsefe bir diğeriyle veya diğer dini bir doktrinle ayrılmaz bir biçimde ilişkilidir ve üstelik Feuerbach’ın öğretisi (burada ifade edilen hususta) temel olarak idealist felsefeyi reddeder. Böyle bir görüşe uygun olarak, ‘insanın özgürlüğüne kavuşması’ Marx’ın diliyle zamanında açıkça bir dinden bağımsız olma olarak ifade edilmişti. Bu bakış açısı özellikle Bauer’le ve salt politik bir özgürlüğün yeterli olmadığına işaret ettiği Yahudi Sorunu üzerindeki münakaşada açık bir şekilde de ortaya konulmuştu. Zira politikayla aynı seviyede din hâlâ yerinde durmaktadır. Bulgakov, s. 84–85.

⁹³ DGE. s. 217. (A. Ruge, Stahr’a mektup, 8 Ekim 1841, P. Nerrilch (ed.) içinde, Arnold Ruges *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880*, Berlin, 1886, s. 239’dan alıntıyla). Hatta Ruge “*Christianity*”yi

Yukarda da belirttiğimiz gibi Hegelci okul bu dönemde ayrılır; o zaman, dramatik olarak değişen bu durum, Hegel'in ölümünden sadece on yıl sonra olmuştur.⁹⁴ Hegel'in sistemiyle Feuerbach'ın bu çalışmasını mukayese ettiğimizde şunu görürüz, Joseph C. Weber'in de belirttiği gibi, "*Christianity*" adeta eleştirel yıkıcı bir fonksiyona hizmet eder. Yani bunların örneği birbirine girift bir şekilde inşa edilmiş beton bir kuleyi sanki bir çocuğun inşa ettiğiyle mukayese etmek gibidir. Kişi destekleyici tuğlalardan birini çektiğinde kule gürültüyle çöker. Feuerbach destekleyici tuğlalardan birini çekmiştir. Çünkü o hem idealizmin hem de kutsal kitap vahyinin görünüşünün kaynağı için psikolojik bir açıklamasını sunduğu Hristiyanlığın fenomenolojik bir analizini yazmıştı.⁹⁵ Bunun için Feuerbach gerekli olan hem dini hem de felsefi bilgi açısından yeterli birikime sahipti.

"*Christianity*"de Feuerbach Tanrı'yı özelde insan tabiatının özelliklerinden genelde de insan türünün özelliklerinden, insanın soyutlanmasının bir sonucu olarak düşünmektedir. Yani Tanrı inancı sınırlarından arındırılmış insan tabiatının bir yansıtılmasından başka bir şey değildir.⁹⁶ Onun ifadesine göre insanoğlu en yüksek ideallerini, mükemmellik sıfatlarını elde etmeye çalışmıştır, sınırlı insan yapısında bu özelliklerin tam olarak gerçekleşmemesine bakarak ve bu idealin somutlaşmasını isteyerek insan Tanrı'yı yaratmıştır. Hâlbuki insana göre Tanrı'nın sureti olan bu sıfat ve idealler her ne kadar fertler olarak insandan uzak ve gerçekleşmemiş olsalar da bir bütün olarak insan türünde mevcuttur. Bu nitelikler bütün insanlardan ayrı ve uzak bir şey değildirler.⁹⁷ Genel olarak bu görüşleri işleyen bu eseriyle, Sidney Hook 20–30 yıl boyunca bütün bir Alman felsefesi ve kültürünün Feuerbach'ın gölgesi içinde bulunduğunu şu cümlelerle belirtir: "Eğer Hegel 1820'den 1840'a kadar Alman düşüncesinin kralı olarak ilan edildi ise ondan sonra "*Christianity*"nin yayınlanmasından 1848 devriminin arifesine kadar Feuerbach felsefe alanındaki en

Hristiyanlığın ilk gerçek eleştirisi olarak kabul eder. Massey, s. 126. (Arnold Ruge, "Neue Wendung der deutschen Philosophie. Das Wesen des Christenthums, von Ludwig Feuerbach", *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge, und einigen Ungenannten*, içinde, ed. Arnold Ruge, C. 2, (Zürich and Winterthur: Literarische Comptoir, 1843): 2:3'den alıntıyla).

⁹⁴ Hegel'in ömrü uzun olmamıştı. Eğer Kant gibi uzun yaşasaydı takipçileri arasındaki bu ayrılmaları belki de kendisi de görecekti.

⁹⁵ Joseph C. Weber, s. 25. bk. *Christianity*, s. 31.

⁹⁶ Bu Aydınlanma döneminden itibaren insan ve insan tabiatına yapılan vurgunun etkilerini taşır.

⁹⁷ Feuerbach "*Christianity*"de Hegel felsefesinin maskelenmiş bir teoloji olduğunu iddia etmiştir. Morris, s. 37–38.

büyük isyankârdı”.⁹⁸ Zaten Feuerbach bu dönemde Hegel’in sol kanat eleştirmenlerinin en önemli temsilcisi hatta belirttiğimiz gibi lideri ve Marksist öğreti gelinceye kadar Hegel’in en önemli yorumcusuydu.

Feuerbach ilahi olana karşı tutumu ile *Christianity*’de çeşitli alanlarda İlahiyatçılara, Sol-Hegelciler’e özellikle de Bruno Bauer ve Max Stiner’e (1806–1856)⁹⁹ saldırıya yönelmiştir. İlahiyatçı M. C. Müller 1842’de ‘*İlahi Olanın Tenkidi*’nde “*Christianity*”ye dair ilahiyat bakış açısıyla bir tenkit yayınlamıştır. Müller bu yönüyle “*Christianity*”i felsefi bir tartışmayla ele almamıştır, bundan dolayı Feuerbach ‘*İlahi Olana Red*’ adlı makalesinde sadece Müller’in bu tutumuna değil genel olarak ilahiyatçıların kitabıyla ilgili tutumlarını objektif bir şekilde ele alıp cevap vermeye çalışmıştır.¹⁰⁰ Müller, felsefi yönelim itibarıyla daha genel nitelikleri olan Feuerbach’ın kitabını yanlış anlamıştır. Feuerbach filozof olması sebebiyle ilahiyatçıların Tanrı’ya vermiş olduğu sıfatların hepsini tenkit etmiştir. O inanan veya inanmayanların kişisel inançlarını incelemeye geçip Hristiyanlığın öğelerini tahlile ve arka planını araştırmaya yönelmiştir. Feuerbach bu konuda iki temel unsuru açıklar:

— İnsani külli unsur; bu sevgi ve kardeşliktir

— Ferdi, enaniyetçi veya ilahi unsur; bu da metafiziği, günahı vs. oluşturan iman unsurudur. Yani kutsal olanın gerçek bir varlık olarak bize sunmayı istediği içi boş bir gölgeyi oluşturan iman. Feuerbach bu konuda şöyle der: “Kutsal evhamlarla ilgili olarak ben istisnasız hepsiyle savaşıyorum; fakat ben onları insani manalarında

⁹⁸ Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, s. 220. Feuerbach’ın “*Christianity*” dışındaki eserlerinin yeterli oranda incelendiğini söylemek mümkün değildir.

⁹⁹ “*Christianity*” etrafındaki çeşitli tartışmalar ortaya çıktıktan sonra Stirner gibi bazı radikaller, kitabın hâlâ oldukça dindar olduğu düşüncesindeydi- Feuerbach “*Christianity*”yi gözden geçirip bazı kısımlarını düzeltmiştir. Hatta Feuerbach “*Wigands Vierteljahrsschrift*” dergisinde bir makale yayınlarak Stirner’e hem cevap vermiş hem de eleştirmiştir. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 76. Sol-Hegelci Stirner “*The Ego and Its Own*” adlı kitabında Feuerbach’ın genel anlamdaki insanını ve dolayısıyla erken dönem Marx’ı reddetmişti. Engels, 19 Kasım 1844’te Marx’a yazdığı mektupta Stirner’i şöyle değerlendirir: Stirner, “Feuerbach’ın insanını veya en azından “*Christianity*”dekini açıkça reddeder; Feuerbachçı insan Tanrı’dan çıkarılmıştır. ‘İnsan’ temelleri ampirik insanda olmaksızın daima hayaletvari bir figürdür”.

¹⁰⁰ DGE. s. 201 (*Feuerbach: Reponse A un Theologien* s. 52–63 vd. Herman Ewerbeck’den alıntıyla).

bırakıyorum, bundan dolayı Tanrı'nın annesi olması yönüyle kutsal bir şey olan bakire hanımefendi ile insani bir sureti olan bakire Meryem'i bir görmüyorum.¹⁰¹

M. C. Müller, Feuerbach'a ateş açan tek cephe değildi, bilakis Bauer ve Stirner'de tenkit oklarını ona yöneltmişlerdi. Bauer Feuerbach'ı 'bütün zamanların en büyük mistiği' olarak nitelendirmişti.¹⁰² Stirner "*Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*"¹⁰³ adlı kitabında "*Christianity*"de geçen insani din anlayışını tenkit etmiş ve dine ve filântropiye karşı çıkararak, ferdin hareketlerinde öz menfaatinden başka bir saik tanımaması gerektiğini savunmuştu. Stirner ayrıca her iki düşünürü yani Feuerbach ve Bauer'i dindar ateistler olarak betimlemişti.¹⁰⁴ Stirner'e göre Feuerbach'ın antropoteizmi filozofun aslında teologluğu bırakmadığının bir işaretidir. Feuerbach'ın ileri sürdüğü kurtuluş, özünde dışımızdaki Tanrı yerine içimizdeki Tanrı'nın yani insanlığın soyut özü olarak 'insan'ın konmasıydı. Dolayısıyla 'insan dini', bireyi tümelin tiranlığına bağımlı kılarak tutsaklaştırmanın yeni bir yolundan başka bir şey değildi. Bireyin gerçek özgürlüğüne giden yolun önünde Tanrı-insan dikilmişti, dolayısıyla Tanrı'yı öldürmek yeterli değildi, aynı zamanda insanı da yani insanlığın soyut özü olarak sunulan tümel evrensel insan kavramını da ortadan kaldırmak gerekiyordu diyerek, Feuerbach'ı ayrıca hem önde gelen Sol-Hegelcileri hem de Aydınlanma'yı eleştirmişti.¹⁰⁵ Fakat Stirner'in Feuerbach'a ilişkin ana eleştirisi onun

¹⁰¹ DGE. s. 201 (*Feuerbach, Reponse A un Theologien*, s. 54'den alıntıyla).

¹⁰² Harvey, *FIR*, s. 136. (Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach, Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg: Rowohlt Tarschenbuch Verlag, 1978, s. 77'den alıntıyla).

¹⁰³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, New York: Harper, 1957, s. xxxix.

¹⁰⁴ Max Stirner, *The Ego and Its Own: The Case of the Individual Against Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Stirner bu eserin 1845 Almanca baskısında asıl adı olan Johann Kaspar Schmidt'i kullanmıştır. Eserin özellikle *İnsan ve Ben* bölümü Feuerbach'ın antropolojisinin eleştirisini içerir. Stirner eleştirisini yaparken Hegel'in diyalektiğinden yararlanır.

¹⁰⁵ Stirner "Bizdeki öteki dünya yeniden yükseltilmeyi isteyen yeni bir gökyüzü oluverdi: Tanrı, yerini devretmek zorunda kaldı, fakat bize değil: insana. Tanrı ve ondaki insan ölmedikçe, İnsan-Tanrı'nın öldüğüne nasıl inanabilirsiniz?" diye yazar. *Marx ve Beşeri Bilimler*, Der. Gerhard Seel, Çev. B. Mehmet Şahin, İstanbul: Ütopya Yayınları, 2000, s. 88. (Stirner, *L'unique et sa Propriete*, Lozan, *L'Age d'Homme*, 1972, s. 208'den alıntıyla). Bulgakov bu konuda şöyle der: "Onun ana teması antropoteizm din anlamında theantropism (hem ilahi, hem insani) dinin reddedilmesidir; o theomachistical saldırgan bir ateizmdir. Özellikle bu tema Marx'ın ruhunda çok derin bir yankı meydana getirmiştir. Hegelciliğin mümkün bütün yönleri doğru parçalandığı zamandaki çok ve çeşitli felsefi okulların dışında, Marx'ın kulağı dini temayı seçmiştir, yani, theomachistical olanı." Sergei Bulgakov, s. 79. Hatta devamında Bulgakov şöyle der: "Feuerbach sadece Hristiyanlığı ve teizmin bütün çeşitlerini eleştirmede, bilakis aynı zamanda insanoğluna ateistik dini tavsiye etmiştir. O yeni dinin peygamberi olmayı istemiştir ve hatta özel bir dindarlık rolü ortaya koymuştur, öyle ki, Stirner tarafından acımasızca alay edilmiştir." Bulgakov, s. 80.

¹⁰⁶ Brazill, s. 120 vd., David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York, 1969, s. 129-132. R. W. K. Paterson, *The Nihilist Egoist: Max Stirner*, Oxford: Oxford University Press, 1971. Stirner, "*The Ego and Its Own*" adlı eserinde, Feuerbach materyalizmi hakiki bir temelden yoksun olduğundan ötürü diyalektik biçimde tersine çevrilerek bayağı bir bencillik ve nihilizme, "hiçbir şey beni kendimden daha çok ilgilendirmez ve benim dışımdaki her şeyden bana ne" öğretisine dönüşebileceğini belirtiyordu. Stirner kısaca egoizmin üstünlüğünü ve hâkimiyetini

sevgi ve yardımseverlik üzerine vurgusunun esasen Hristiyan özgeciliğinin dünyevileştirilmesinden ibaret olduğuydu.¹⁰⁶ Burada bizi ilgilendiren Feuerbach'ın cevabıdır ki, o da dini sıfat ve yorumları olduğu gibi bırakan Stirner'ı tenkit etmişti.¹⁰⁷

Bu dönemde Feuerbach'ın arkadaşları Cristian Caap ve Arnould Ruge onu Heidelberg'e ve müteakiben Halle'ye çekmek için uğraşırlar. Ama başaramazlar. O karar vermiş olduğu işine, dini eleştiriye devam eder ve “*Christianity*” adlı eserinden sonra bunun bir devamı olarak da nitelendirilen “*The Essence of Faith According to Luther: A Supplement to the Essence of Christianity*” (*Luther’e Göre İmanın Özü: Hristiyanlığın Özü İçin Bir Ek*) (1844)¹⁰⁸ adlı kitabını yayımlar ve bu kitap Feuerbach'ın düşüncesinin merhaleleri olarak nitelendirebileceğimiz “*Christianity*”den “*Religion*”na geçişi temsil eder. Fakat daha sonraki yazılarında Feuerbach'ın dini tutumu daha ileriye doğru geliştirmesine rağmen hiçbir zaman “*Christianity*”ndeki gibi berraklık, orijinallik ve ifade açıklığı olmamıştır. İmanın özüyle ilgili olan “*Luther*” adlı kitabı Feuerbach'ın bize Martin Luther'in (1483–1546) sözlerinden “*Christianity*”deki genellenmenin gerçeğini kaydedecek bir delil sunma girişimidir.

Burada Feuerbach ile Luther'in hayatları arasında kurulmaya çalışılan bir bağdan da söz etmemiz gerekir. Zira her ikisinin de hayatları ve düşünceleri arasındaki bazı paralel noktalar bulunmaktadır. Şu hususlar ilk bakışta hemen göze çarpanlardır: Her ikisi de farklı şekillerde de olsa düzene karşı görüşler ileri sürmüştür. Ayrıca Feuerbach'ın başlangıçta Hegel'e ve Hegelciliğe bağlanması Luther'in ilkin Kilise ve onun teolojisine bağlanmasına paralel olabilir. Feuerbach Hegel'in tam bir taraftarıydı ve ilk yazılarından biri Hegel'in düşüncesine karşı yazılmış olan von Bachmans'ın Anti-Hegel'ine bir saldırıydı. Fakat yukarda da belirttiğimiz gibi 1839'da Feuerbach Hegel'in mükemmel bir taraftarı olmaktan Hegel'e saldıran birine dönüşmüştü, Feuerbach'ın Hegel'e saldırısı Luther'in skolâstik teolojiye saldırısına benzerdir. Fakat Feuerbach ve

savundu. Stirner, Hz. İsa'nın “Sezarın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrıya verin” sözünden hareket ederek devletin varlığını inkâr etti. Ona göre devlet ve hukuk Ben'e düşmandır, ortadan kalkmalıdır. Stirner, s. 5, 7, 324.

¹⁰⁶ B. M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion*, Londra: Macmillan, 1977, s. 137.

¹⁰⁷ Bu dönemde gerek Strauss gerek Bauer ve gerekse Stirner eser yazıp mücadele sahasını çıktıysa da Engels'e göre bunların içinden sadece Feuerbach filozof olarak hatırı sayılacak bir konumdaydı. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 61. Stirner'in sert eleştirilerine hedef olan Feuerbach, bir mektubunda ondan “Tanıdığım en özgür ve en dâhi yazar” diye bahsederken, yukarda da belirttiğimiz gibi bir reddiyeyle Stirner'e karşılık vermiştir.

¹⁰⁸ 1844 yılını bu eserinin yayınlanması dışında kızının ölümü, yazıları üzerindeki çekişmeler ve radikal sosyal teorisyenlerle tanışması belirlemişti.

Luther arasındaki ilişkide yaşam tarzlarının benzemesinden daha fazlası vardır. Zira Luther'in gelişimi dünyadan uzak manastırda sürdüğü gibi Feuerbach'ın gelişimi de dünyadan uzak diyebileceğimiz filozof çalışmalarında sürmüştür. Feuerbach Luther'le mukayese edildiğinde zihinde soyut rasyonalizm üzerine bir saldırının biçimsel benzerliğinden daha fazlasına sahiptir. "Ben Hristiyanlığı bir dogma, kuram ya da bir Tanrıbilim olarak değil de yalnızca bir din olarak gören kişilerden alıntılar yapıyorum."¹⁰⁹ Luther'deki iman üzerine olan çalışmasında Feuerbach bütünüyle onun kavrayışına bağlıdır. 1846'daki tamamlanmış eserlerinin ilk cildindeki önsözde belirtmişti ki: "Sen (Feuerbach kendi kendisiyle konuşuyor) anladın ki farklı bir doğanın varlığı duyusal varlıklardan ortaya çıkmıştır, kendisi hiçliktir yani hiçbir şeydir fakat duyusalılığı özü soyut veya idealleştirilmiştir. Bu içgörüye sen ilkin din alanında bağlanırsın. Fakat senin dinin öz karakteri olarak anladığın şey ilkin en azından karakteristik olarak senin bilincin için, senin anlayışın için, senin için en öz şey değildir. Doğa ve insanlığın aktüel, duyusal varlığından ayrı olarak sen hâlâ soyut Rasyonel varlığı felsefenin varlığını aklından çıkaramamaktasın. Senin en azından kısmen "Christianity"inde yazılmıştır, sen şeylere buna ters bir tarzda bakmaktasın. Sadece senin "Luther" (adlı kitabında) –bundan dolayı başlığında söylendiği gibi katiyen sadece bir 'ek' değildir, bilakis bağımsız bir önemi ve anlamı vardır- bu zıtlık tamamıyla aşılmıştır. Sadece sen bütünüyle filozofu silkip attın ve filozofun insana teslim olmasına sebep oldun."¹¹⁰

Tabii ki bu Feuerbach'ın Luther'in aslına bir dönüş olduğunu iddia etmek değildir.¹¹¹ Zira Feuerbach'ın Luther'e karşı tutumu çelişiktir. Chernonun belirttiği gibi, Feuerbach'ın Luther'e insanın mutluluğuyla veya iyiliğiyle ilgilendiği için hayrandır ve takdir etmiştir. Fakat bu ilgisini insandan ziyade Tanrı'ya yönlendirdiği için Luther'e saldırmıştır.¹¹² Feuerbach şöyle yazar "Luther" kitabı Luther lehine midir? Yoksa ona karşıt mıdır? O tamamıyla Luther'e karşıt gibidir. Fakat bu objenin bizatihi doğasında temellenen bir karşıtlık değil midir?"¹¹³ Fakat başka bir anlamda da

¹⁰⁹ *Christianity*, s. xlii.

¹¹⁰ M. Chernon, "Introduction", Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Chernon. New York: Harper & Row, 1967. s. 14.

¹¹¹ Fakat her şeye rağmen Feuerbach Luther'den sonra Luther'in içgörülerini bayağılaştırmaksızın yaratıcı bir şekilde kullanabilen birkaç Alman teologdan birisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹¹² Chernon, "Introduction", s. 13. Reisz, s. 182.

¹¹³ *Luther*, s. 13.

Feuerbach'ın belki de zamanın diğer herhangi bir filozofundan veya teoloğundan daha fazla bir Luther taraftarı olduğu iddia edilebilir.¹¹⁴

Luther'e bu yakınlık veya hatta taraftarlık Feuerbach'ın Tanrı ve imanı ele alış tarzında çok açık bir şekilde fark edilir. Luther gibi Feuerbach da 'organik' bir teoloji yarattı. Önem verilmeseyse bile şu çok iyi bilinir ki, Feuerbach kendi teolojisini açıklamak ve doğruluğunu ispat etmek için Luther'in inanç hakkındaki ifadelerini kullandı. Onun düşüncelerinde Luther'in ünlü sözünün merkeziliğini fark etmek için "*Christianity*" ve "*Luther*" adlı çalışmalarına bakmak yeterlidir. Bu söz "Senin ona inandığın gibi, o öyledir." sözüdür. Örneğin Feuerbach Luther'den şu alıntıyı yapar: "Senin hareket ettiğin gibi, Tanrı hareket eder. Eğer onun sana kızgın olduğunu düşünürsen o öyledir. Senin Tanrı'ya inandığın gibi o da sana öyledir." Ondan sonra Feuerbach fikrini söyler: "Dolayısıyla, eğer Tanrı'ya inanırsam, bir Tanrım olur; yani Tanrı inancı insanın Tanrı'sıdır. Eğer Tanrı -ne biçim bir Tanrı olursa olsun- benim inandığım biçimde bir Tanrıysa, Tanrı'nın yapısı nasıl olur? İnsanın varlığı, kendine olan sevgisiyse, o zaman, Tanrı'nın varlığı ne olur? Tanrı'nın sizin için var olduğuna inanıyorsanız, size karşı, sizinle zıt hiç bir varlık olmadığına da inanıyorsunuz demektir. Size zıt herhangi bir varlığın olabileceğine inanmıyorsanız, Tanrı'nın siz olduğuna inanıyorsunuz demektir. Tanrı'nın başka bir varlık olduğu düşüncesi, yalnızca bir aldanıştır, bir imgelemdir".¹¹⁵ Kısaca "Din insana doğru yöneliyor, insanın mutluluğunu hedef ve gaye ediniyor."¹¹⁶ Yani son bölümde Tanrı'nın nasıl olduğu konusu anlatılırken işaret edeceğimiz gibi Feuerbach Tanrı'nın insan onu nasıl düşünüyorsa hangi özellikleri, sıfatları ona veriyorsa öyle olduğunu belirtmektedir. Bunun içinde yukarıda belirttiğimiz Luther'in sözü temel dayanak noktası gibidir.

Feuerbach'a göre "Luther dehasıyla Hristiyan inancının gizemini açığa vuran ilk kişiydi. Deyim Luther'in metin haline dönüştürdüğü eski inançta sadece bir açıklamadır, (...) İnançın gizemlerinin anahtarı bizde yatar; Hristiyan inancının bilmecesi bizde

¹¹⁴ John Dillenberger, *Contours of Faith: Changing Forms of Christian Thought*, Nashville: Abingdon, 1969, s. 8.

¹¹⁵ *Christianity*, s. 127. Feuerbach Luther'i değerlendirirken şöyle der: Luther, inancı, 'Tanrı'nın yaratıcısı' olarak tanımlar; "ancak şunu da ekler: İnanç, kutsal sonsuz varlıktaki bir şeyi değil, içimizdeki varlığı yaratır." *Luther*, s. 88'de Luther'in probleminin Tanrı'yı İsa'nın arkasında tutması ve böylece de kendisiyle çelişmesi olduğunu belirtir. Fakat bu noktada Feuerbach'ın Luther alıntılarında kendi düşüncesini destekleyecek şeyleri aldığını belirtmemiz gerekir. Bundan dolayı Feuerbach'ın Luther yorumlarına dikkat etmek gerekir.

¹¹⁶ *Luther*, s. 11.

çözülür. Tanrı sadece bizim için insana dönüşmez, İznik inancında kabul edildiği gibi o sadece bizim için acı çekmedi, bilakis o bizim Tanrımız'dır bizim Kadir-i Mutlak yaratıcımızdır, bizim Kutsal Ruhumuz'dur. Kısaca, onun olduğu şey (her neyse) bizim içindir. Eski inanç da der ki; "Bizim Rabbimiz, Bizim Tanrımızdır", fakat bu 'Tanrı' kelimesinin önemini belirtir; diğer yandan Luther 'bizim' kelimesinin önemini belirtir. Yani o, Tanrı'nın bizatihi kendisinin asli bir sıfatı olarak o bize aittir olgusunu gerçekleştirmiştir. Tanrı eğer bizim Tanrımız değilse Tanrı değildir. Biz sadece yeryüzünün değil gökyüzünün de seçkinleriyiz. Luther der ki, "Eğer Tanrı gökyüzünde bir taş gibi tek başına oturuyorsa, o Tanrı değildir". Tanrı tek anlamı insan olan bir kelimedir."¹¹⁷.

Kısaca "*Luther*" kitabı her ne kadar Feuerbach karşı çıksa da "*Christianity*"nin bir eki sayılır. Bu onun temel görüşlerini daha tutarlı bir şekilde ortaya koyma çalışmasıdır. Bu eserde ve bir öncekinde dinin hümanist kaynağını, Tanrı'nın sonuç itibarıyla insanın içsel düşünce ve duygularını ifade ettiğini ve onun rüya ve ideallerinin bir ifadesi olduğunu ortaya koymağa çalışmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ruge, "*Hallische Jahrbucher*"de Feuerbach'ın yazılarını yayınladı. 1842 ve 1843'te, ampirist, materyalist çalışmaları "*Felsefenin Reformu Üzerine Temel Tezler*" (*Preliminary Theses for the Reform of Philosophy, Vohlaufiye Thesen Zur Reform der Philosophie*) ve "*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*" (*Foundations of the Philosophy of the Future, Grundsatze der Philosophie der Zukunft*)'ni yayınladı. 1842'de yayınlanan bir makale olan, "*Felsefenin Reformu Üzerine Temel Tezler*"de, Feuerbach din eleştirisini bütün spekülative felsefeleri özellikle Hegelciliği kapsayacak şekilde geliştirmiştir. Felsefe aslında sahte bir teolojidir ve Hegel'in ideası, dindeki Tanrı gibi aynı fonksiyonu görmektedir. Çünkü bu insanın özünü insanın dışındaki bir yere yerleştirir. Bu makale "*Christianity*" gibi, Marx'ın yorumlarında ve Hegelci diyalektiği kullanmasında etkili olmuştur. Feuerbach, "*Felsefenin Reformu Üzerine Temel Tezler*" adlı makalesinde şu görüştedir: "İnsanlığın tarihi ancak dini değişikliklerle ortaya çıkar, tarihsel hareket ancak kökleri insan

¹¹⁷ *Luther*, s. 48.

kalbinde yer etmişse temel bir şey olur.”¹¹⁸ Kısaca Feuerbach bu iki çalışmasında Hegel’le beraber kültürel bir dönemin sonuna gelindiğini ve Hegel’deki hakikatin sadece yeni bir felsefede, ateistik olarak anlaşılabilceğini ileri sürdü ki bu onun yapmaya çalıştığı şeyin bir açıklamasıydı.

Feuerbach daha sonraki çalışmalarında yavaş yavaş materyalizme doğru yönelmiştir. Gittikçe insanı maddi yaşam koşullarınca sınırlandırılmış düşünce ve duyguları olan fiziksel bir varlık olarak görmeye başlamıştır.

Feuerbach 1845-46’da “*The Essence of Religion*” (*Dinin Özü, Das Wesen der Religion*)’da dinle ilgili görüşünü derinleştirmiş ve yoğunlaştırmıştır. Feuerbach düşüncesine baktığımızda insani sıfatları Tanrı’ya yansıtma işlemi, dini yabancılaşma düşüncesiyle en geniş manasıyla kastedilendir, bunun en güzel pratiğini Feuerbach’ın “*Christianity*”den sonra “*Religion*” kitabında bulmaktayız. Şöyle ki, Feuerbach’a göre insan, Tanrı’yı özü suretinde yaratmıştır, ikisi birbirine benzemekten uzak görünmektedir, çünkü insanın fiili yapısıyla öz yapısı arasında büyük bir farklılık vardır, birincisi değil de ikincisi Tanrı düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Bu farklılığın yapısı yanlış açıklanmış ve ona fiili insan ile ondan farklı bir varlığın yani Tanrı’nın arasındaki fark olarak bakılmaya başlanmıştır, bunun yanında bu fark saygı duyulması gereken bir sır halini de almıştır bu da insanı, başka bir varlığa nispet ettiği bu sıfatları elde etmeyi istemeye cesaret edemez bir hale getirmiştir. Fakat insan bu sıfatlardan taviz vermekle gerçekte kendi doğasını reddetmiştir.

Feuerbach daha sonraki yıllarda “*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie*” (*Antropoloji Açısından Ölümsüzlük Problemi, The Question of Immortality from the Standpoint of Anthropology*)’ni (1846) yayınlamıştır. İlaveten 1846’da da Feuerbach on cilt olan ve kendi eserlerini toplu basımı “*Collected Works*”u yayınlamaya başlamıştır.

Feuerbach, “*Religion*”da ele aldığı görüşlerini Heidelberg’te (1848–49) vermiş olduğu “*Lectures of Essence of Religion*” (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*,

¹¹⁸ GFI, s. 54.

Dinin Özü Üzerine Konferanslar) kitabında daha da ayrıntıya inmiş orada Hristiyanlığa nispetle basit gördüğü diğer dinlerden bahsetmiştir. Ona göre Hristiyanlık ve dini gelişimde üst merhaleyi ifade eden ruhani dinlerden (Geistesreligioness) önce bir zaman tabiat dinleri mevcuttu. Dolayısıyla din, birinci ve ikinci merhalede insani özelliklerden kaynaklanmaktaydı.

1848’de etkisinin zirvesindeyken, Fransa’daki devrimlere ve bunların Avrupa’daki kaçınılmaz etkisine hayran olan Feuerbach, Frankfurt Toplantısına katılmaya karar vermiş ve ‘1840’ların filozofu’ olarak isimlendirmesine sebep olan ünü, diğer şeyler arasında onun 1848 baharında Frankfurt Parlamentosu’na seçtirmiştir.¹¹⁹ Münzevi bir hayat yaşadığından dolayı politik aktivite için haklı olarak iyi donatılmamış olduğunun farkındaydı. Bu onun politik görüşlerinin gelişmemiş olduğu anlamında değildi. Zira 1830’ların sonuna kadar radikal gazeteci Arnould Ruge’un etrafındakilerle arkadaş olmuştu; genellikle 1840’ların ortalarında kendini bir ‘komünist’ olarak nitelendirmiş, o dönemdeki isimlendirilmesiyle ‘lanetlenen politik reaksiyona ve dini gericiliğe’ duyduğu büyük ilgiyi ifade etmişti.¹²⁰ Çağdaşlarının pek çoğunun belirtmiş olduğu gibi Feuerbach’ta uzun vadede arzu edilebilir sosyal hedeflerin ne olduğunu ve faal olarak mevcut durumda hoşlanılmayan şeyin ne olduğunu düşünmüştü ve bunu biliyordu. Frankfurt’ta doğal olarak aşırı solun üyeleriyle arkadaşlığa girmişti¹²¹, fakat bu arkadaşlıklar sonucunda hayal kırıklığına uğradı ve onlara herhangi bir şeyde katkıda bulunamayacağını gördü. Bu yılın sonunda din üzerine uzun bir seri halinde ders verdiği Heidelberg’e gitmek için Frankfurt’tan ayrıldı. Fakat politik yeteneksizlik olarak görünen şeye rağmen, Feuerbach devrime veya bu soruna ilgisiz

¹¹⁹ Melvin Chernov, “Feuerbach’s “Man is what He Eats”, *Journal of the History of Ideas*, C. 24, No. 3 (Jul.-Sep., 1963), s. 398.

¹²⁰ Fakat Lenin’e göre “O 1848 devrimini bile anlamada hataya düşmüştü; onun ‘sosyalizmi’ sosyalist renkle aydınlatan bir ateizmdi. Marx ve Engels farklı olarak proletarya devriminin temsilcileriydi.” L. Rudas, ‘Preface’, 7–13, Engels, *Ludwig Feuerbach and Outcome of Classical German Philosophy*, London: Martin Lawrence, 1934, s. 7.

¹²¹ Barth bu konuda Feuerbach’ı ele alarak şöyle der: “Feuerbach’ın öğretisinin üçüncü güçlü eklentisi onun bilinçsiz fakat sosyalist işçi hareketinin ideolojisine açık eğilimidir. Feuerbach’a bu rol ilkin Engels tarafından verilmiştir, modern din felsefecisi olmuştur, yüzyıllık dönemin ‘ütopyacı’ sosyalizmine karşıt olarak ‘bilimsel’ sosyalizm olarak isimlendirmiştir. Burada konu açıkça maskelenmiş ve hipotez ortadan kaldırılmıştır ve aydınlanmamış olan insanın üzerindeki kuvvetler yanlışlıkla onun olumsuzlamayla reddetmenin, kamulaştırıcıları kamulaştırmanın az veya çok bağımlı olduğunu hissettirmiştir. Her iki durumda da bu uygulama maddi veya insanüstü Tanrı’nın tartışılmaya başlandığı durumunda ve özel mülkiyetin soyutlamayla bağının kesilmesi sorunu durumunda emeğin karşılığının verilmesi durumunda ve bundan dolayı da kişi için işin anlamı tamamıyla işçiye bağlıdır.” Barth, *agm.*, s. xxv-xxvi. Feuerbach’ın sosyalist işçi ideolojisine eğilimli olmasına rağmen bu onun sosyalist olduğu anlamına gelmez. Yimmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 74.

değildi, onun gidişatının nahif bir izleyicisiydi. O devrimin başarısız olacağını önceden anlamıştı. Zaten onun Frankfurt'tan çekilmesi parlamenterlerin başarısızlığını anlamasının bir sonucuydu. Ona göre, içinde bulunulan dönemde Almanya'da politikada her demokratik teşebbüs erken doğmuş demektir. Zira böyle bir teşebbüsün başarılı olması için önceden evrensel bir sekülerizm yönünde ruhsal bir değişimin hazırlanmış olması gereklidir. Bu konuda daha sonra ileri sürdüğü gibi din hakkındaki konferansları Frankfurt'taki bütün aktivitelerden daha devrimciydi, geleceğin toplumuna rehberlik etmek için daha münasipti. Devrime karşı oluşan tepkinin kendisi için sürpriz olmadığını iddia etse de bu durum onu kesinlikle üzmüştü. Yani Frankfurt Toplantısı'nın başarısızlığı ve ona karşı olan politik reaksiyondan dolayı hayal kırıklığına uğradı. Heidelberg'teki derslerinden sonra amatör olarak jeolojiyle uğraşmaya başladığı Bruckberg'teki inzivasına geri döndü. Bir anlamda bu Burunberg'deki 1848 öncesi döneminin kişisel sessizliğine geri dönmesiydi, daha sonrada eski şöhretini tekrar yakalaması hiç nasip olmadı. Onun bu dönemde yazdığı mektupları devrimin başarısızlığı ve netice olarak ortaya çıkan politik reaksiyonla devamlı meşgul olduğunu ortaya koyar. Toplu eserlerinin konferansları içeren cildine devrim yılı boyunca yaptıklarının hararetli bir müdafaasını ve Frankfurt'taki adamlara karşı küçümseyici bir önsöz yazdı.¹²² Bu döneme genel olarak baktığımızda zamanın öğrencileri ve radikal entelektüelleri tarafından çok rağbet edilmesine rağmen, Feuerbach, 1848 Devrimine karşı garip bir şekilde pasif ve şüpheli bir tavır aldığı şeklinde değerlendirilir. Bunun en önemli sebebi de yukarıda belirttiklerimize ilave olarak devrimci hareketlere yakınlık göstermesine ve bir komünist olarak, devrim patlak verdiğinde onu desteklemesine rağmen, bunlarda hiç aktif görev almamasıdır. Adeta onun görevi bir öğretmen ve denemeci olarak kalmıştır.¹²³ Hatta Baden ayaklanmasının lideri Gustav Struve ona insanların arasında savaşa hazır olup olmadığını sorduğunda, şöyle cevap vermişti: “Ben şimdi Heidelberg’e dinin doğası üzerine öğrencilere ders vermeye gidiyorum, burada ektiğim tohumlarla daha iyi bir ıslahat yapmış olacağım.”¹²⁴

¹²² Feuerbach'ın 1848–49 devriminin sonucunun ve 19. Yüzyılın ortalarında sosyal düzelme üzerine olan yorumları ilgi çekicidir. Chernov, “Feuerbach's “Man is what He Eats”, s. 397.

¹²³ E. Graham Waring, *Introduction, Feuerbach, The Essence of Christianity*, New York: The Continuo Publishing Company, 1989, s. x. Feuerbach Almanya'nın dinsel saplantılarından cumhuriyeti kurabilecek denli kurtulamadığını düşündüğünden devrime karşı kuşkucu ve çekimser bir tavır takınmıştır.

¹²⁴ *DGE*. s. 209.

Belirttiğimiz gibi, devrimci öğrenci cemiyetinin davetiyle, Feuerbach 1 Aralık 1848'den 2 Mart 1849'a kadar Heidelberg Belediye Sarayı'nda halka, dini siyasetle bağdaştırdığı umumi dersler vermiştir.¹²⁵ Bunlar “*Lectures of Essence of Religion*” adıyla 1851'de Feuerbach'ın “*Collected of Works*”un 8. cildi olarak yayınlanmıştır. Bundan sonraki on yıllık zaman içinde hemen hemen hiç yeni kitap yayınlamamıştır. 1850 ve 1851 yıllarını yüzyılın başlarında çok iyi tanınan bir hâkim olan babasının yazılarını yayınlamaya adadı. Fakat ne “*Lectures*” ne de babasının kitaplarının yeni baskısı umuduğu başarıyı elde edemedi.

Feuerbach vermiş olduğu bu konferansların amacını son konferansının son cümlesinde şöyle açıklamıştır: “Teologları antropologlara, Tanrısevenler'i (theophile) insansevenler'e (philanthropist), öteki dünya taliplerini bu dünyanın öğrencileri haline, gökyüzü ve yeryüzü monarşi ve aristokrasisinin dini ve politik hizmetkârlarını özgür olmaya, yeryüzü halklarını kendi bilinçlerine döndürmek”.¹²⁶ Heidelberg çalışanları eğitim birliğinin temsilciler heyeti ‘Sayın (Herr) Dr. Feuerbach’a’ kelimeleriyle biten, onun seminerlerini sona erdiren ve şükranlarını belirten bir resmi hitabe hazırladı. Bu hitabede şöyle deniyordu: “Biz bilim adamı değiliz ve bundan dolayı sizin konferanslarınızın akademik değerini takdir edemeyiz. Mücadele vermekte olduğumuz papazların aldatmacaları ve din, maruz kaldığımız mevcut baskıcı ve işe yaramaz

¹²⁵ Bu dönemde felsefe fakültesinde okuyan Heidelberg’li öğrenciler tarafından dinin özü üzerine umumi konferanslar vermek için davet edildi. Üniversite yönetimi Feuerbach’ın konuşmaları için üniversite binalarının kullanmasına karşı çıkınca, konferanslar Belediye Sarayında verildi. Konferanslar üniversite profesörleri yanında fabrika işçilerinin de bulunduğu oldukça farklı bir dinleyici kitlesi karşısında verilmiştir.

¹²⁶ Küng, *Christianity: its Essence and History*, s. 12–15. (Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *Gesammelte Werke*’de, ed. W. Schuffenhauer, C. VI, Berlin 1967, s. 30’dan alıntıyla). Barth bu konuda şöyle der: “Bu özgürleştirici bilgi –özgürleştirici, çünkü bu açıkça ve basit bir şekilde binlerce çelişki ve zorlamayla uzakta aradığı şeye insanın ulaşmasını veya araştırmasını harekete geçirir- Feuerbach’ın mümkün olduğu kadar çok insana açıklamak ve onları uyarmak istediği şeydir. O, uzun zamandan beri din tarihi kilise ve teolojinin içinde açıkça yer alan bu hakikati şimdiye dek yapmak istediği şey olarak vurgular.” Barth, *agm.*, s. xix. “Öte dünya, ruhlar âlemi’ ve buna benzer şeyler ya da münasebetsizlikler nesnel-olmayan ve erişilmez diye, esrarengiz şeyler diye tanımlanırsa, bundan daha saçma bir şey olmaz. İnsanlar hava gibi cisimlerin dünyasına henüz yabancıyken, ruhlar âlemine çoktan girmişlerdi; bu dünyanın ışığından çok, başka bir dünyanın ışığında yaşıyorlardı; yeryüzü hazinelerinin yerine gökyüzü hazinelerini tanıyorlardı, insana en yakın şeyler en uzaktakilerdir; çünkü onları bir sır saymamaktadır, oysa bu yüzden bir sırdır onlar; çünkü insan için hem inceleme konusudur, hem de değildir Nesnel-olmayanı nesnel, anlaşılmayanı anlaşılır hale getirmek, yani yaşama zevki nesnelerinden birini düşünme nesnesi, bilgi nesnesi düzeyine yüceltmek —işte bu, mutlak, felsefî bir edimdir; felsefe, genel olarak bilgi, varoluşunu aynı edime borçludur. Ancak buradan çıkan sonuca göre, felsefenin başlangıcı, özel, reel bilimlerin bilgisinden farklı bir bilginin değil, genci olarak bilginin başlangıcıdır. Bunu tarih kendisi de onaylamaktadır. Felsefe bilimlerin anasıdır. Geçmişte olduğu gibi, yeniçağda da ilk filozoflar doğa araştırmacılarıydı. Bu satırların yazarı da, memnuniyet verici bir tarzda, dikkatleri bu konuya çekmektedir; ama gerektiği gibi başlangıçta değil, felsefenin sonunda. Çünkü felsefî ve ampirik bilginin başlangıcı şayet kökeninde tek ve aynı edimse, o zaman felsefenin görevi, hemen başlangıçta bu ortak kökeni hatırlamaktır ve bu nedenden dolayı işe kendisi ile (bilimsel) ampiri arasındaki farktan değil, daha çok aralarındaki özdeşlikten başlamaktır.” GFİ, s. 43–44.

sistemin nihai temeli olduğunu ve sonuçta iman yerine, sevgiyi, din yerine eğitimi, din adamları yerine öğretimi koyan öğretinizin mücadelesini verdiğiniz geleceğin güvenilir temellerini sağlayabileceğini fazlasıyla hissediyor ve biliyoruz.”¹²⁷

Bir dönem sonra ise Feuerbach yine doğa bilimleri (kimya, fizyoloji) ve özellikle Tanrıların kökeni üzerine çalışmak için Brucberg’e geri döndü. 1849’daki reaksiyondan sonra Feuerbach Almanya’daki politik durum ve entelektüel özgürlük için umutsuzdu ve arkadaşlarının olduğu (özellikle Friedrich Capp) St. Luis ve New York şehrinde bir okuyucu ve hayranlar çevresi bulunan Birleşik Devletlere ciddi bir şekilde göç etmeyi düşündü fakat zor olan maddi durumu bu düşüncesinden vazgeçmesine sebep oldu.

Bu dönemde yazdığı ve daha sonraki dönemlerde Feuerbach’ın materyaliziminin temeli olarak alınıp değerlendirilen bir deyimde daha doğrusu bir Alman atasözüne değinmemiz gerekir. Bu, Feuerbach’ın materyalist olarak nitelendirilmesine sebep olan “İnsan yediği şeydir” (Der mensch ist was er isst) sözüdür.¹²⁸ Bu sözden dolayı bazılarınca Feuerbach 1850 ve 1860’ların kaba bilimsel materyalizmine kendini adanmış ifade edilmiştir.¹²⁹ Yalnız bu sözün söylendiği bağlam burada ifade edilenden tamamen farklıdır. Bunu Profesör Carl Cohen Feuerbach’ın materyalizminin bir ifadesi olarak zikretmiştir.¹³⁰ Daha sonraki dönemde bu yanlış değerlendirme devam ettirilmiştir. Bunda sadece Carl Cohen değil ondan önce diğer bazılarının, bu sözden hareketle olmasa da farklı sebeplerden dolayı onu materyalist olarak nitelendirmelerinin de katkısı vardır.¹³¹ Bunun da en önemli sebebi Feuerbach’ın yeterince bilinmeyen yazıları ve hayatıdır. Fakat biz bu deyimden hareket ederek konuyu açıklayacak olursak, Feuerbach bu deymi kullandığı zamanda politikaya dalmıştı ve felsefi uğraşlarını kısmen terk etmişti. 1850 Kasım ayında kimyacı Jacob Moleschott’un “*Lehre der*

¹²⁷ DGE. s. 199.

¹²⁸ Chernov, Feuerbach’ın Materyalizm teorisine katkısı hemen hemen çok az olduğunu belirtir. Chernov, “Feuerbach’s ‘Man is what He Eats’”, s. 397.

¹²⁹ Barth da bu yanlış değerlendirmeye değinmiştir: “Yani Feuerbach zorunlu veya gerekli olduğunda bir atasözü olan paradoksu ileri sürebilir ‘İnsan yediği şeydir’, genellikle kişinin ana fikre Feuerbach’ın insanı mide ve insani yemek yemeden söz ettiği bağlama önem vermeden kaba manada alınarak yorumlanabilen bir aforizmadır.” Barth, agm., s. xiv.

¹³⁰ Carl Cohen, *Communism, Fascism and Democracy: the Theoretical Foundations*, New York, 1962, s. 75.

¹³¹ Barth konuyla ilgili şöyle der: “Kişi şöyle sorabilir: Feuerbach’ın teoloji tarihinde yapmış olduğu şey nedir? Feuerbach felsefe tarihi eserlerinde en azından idealist olarak sayılmayan bir filozoftur. Aksine o görünürde teolojiden ayrılan en uzak köşeye duyumcu, pozitivist veya hatta materyalistler arasına sürülmüştür. Bundan başka, çağdaşlarından tamamıyla teoloji disiplinine uygun çok az kişi onu aşan bir enerjiyle çalışmıştır.” Barth, agm., s. x.

Nahrungsmittel”in bir eleştirisinde bu ibare “Der mensch ist was er isst” ortaya çıkar. Makale Moleschott’un kitabının içeriğinin bir tartışması veya değerlendirmesi değildi. Feuerbach’ın 1849’da Heidelberg’te tanıştığı Moleschott ona kitabını göndermiş ahlaki açıdan değerlendirmesini istemişti. Feuerbach kendisinin de kabul ettiği gibi çalışmayı ne teknik açıdan değerlendirmede yeterliydi ne de gıda/besin kimyasıyla ilgiliydi. Fakat Moleschott’un isteğini kırmayarak yazdığı şey kitabın ve konusunun genel sosyal ve ahlaki çıkarımları üzerine düşüncelerinin bir açıklamasıydı. Makalenin başlığı da “Die Naturwissenschaft und die Revolution (Natural Science and Revolution)” bunu açıkça ifade eder. Kısaca sözün ifade edildiği bağlam çok farklı iken buradan alındığında ilk söylendiği anlamın çok dışına çıkarılmıştır. Böyle bir durumda da bu söz insanı salt maddi bir duruma getirerek açıklanabileceği gibi bunun yanında burada yenilen şey olarak bahsedilenin insanın bir anlamda beslendiği toplum, kültür vs. olduğu şeklinde de açıklanabilir. Fakat Feuerbach burada bunlardan hiçbirini kastetmemiştir ve bu deyim onun felsefi düşüncesinde belirtildiği kadar büyük bir öneme sahip değildir.¹³²

Daha sonraki dönemlerde yazdığı ve kendisinin nitelendirmesiyle en önemli eseri olan “*Theogonie nach den Quelle des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*” (*Theogony according to the Sources of Classical, Hebrew and Christian Ancient Periods, Klasik Yahudi ve Hristiyan Antikite Kaynaklarına Göre Teogoni*) ya da kısa adıyla “*Theogony*” 1850’lerde neredeyse hiç dikkat çekmedi. Bu eserde o diğer dinler ve Yunan ve Roma mitolojisine göre “*Christianity*”nin planını daha ileriye taşımıştı. 1857’de *Collected Works*’un 9. cildi olarak yayınlandı. Bu Feuerbach’ın dini düşüncesinin son merhalesidir ki, burada din ve ahlak ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu merhalede Feuerbach’ın düşüncesine göre gelişmiş sanatların ortaya çıkması tabiat güçlerinin insana baskısının azalmasıyla oluşur. Feuerbach, daha önceki merhalelerde olduğu gibi bu merhalede de dinin psikolojik temellerinden hareket ederek, dini gelişimin çeşitli yönlerini yorumlamaya daha uygun olarak gördüğü bir teori geliştirmiştir. “*Theogony*” kitabında misal olarak insanın üstün bir ideali ve başka varlıklara muhtaç olduğunu kavramasına işaret etmektedir ki, bu ikisi beraberce bir tür mutluluğa teşvik olmaktadır. Bu görüşe göre insan isteklerini elde edeceğini iddia etmiştir. Bu iddiayı doğru hale getirmek içinde insanlık Tanrılarına isteklerini

¹³² Geniş bilgi için bk. Chernov, “Feuerbach’s “Man is what He Eats”, s. 397–406.

tamamlayacak ve garantileyecek şeyler olarak bakmıştır. Feuebach'a göre Tanrıların ortaya çıkışı tabiata ve insanlara olumsuz bir itimata dayanmaktan kaynaklanmamaktadır. Fakat asıl sebep insanlığın istek ve arzularının kâinatın yapısıyla uyduğu iddiası üzerine kaim olan olumlu bir sıçramadır. Henry Arfun'a göre Feuerbach "*Christianity*"nin insani yönü ile *Religion*'ın tabiata dayalı oluşu arasında bir uyum oluşturmak için "*Theogony*" kitabını yayımlamıştır. Feuerbach Tanrı mefhumunda insandaki ve tabiattaki unsurları görmeye çalışmıştır. İnsan tabiatın genel gücüyle çatıştığında onu yenmeyi istediğinden dolayı Tanrıların eline düşmüştür yani tabiatın.¹³³ "*Theogony*" kitabı herhangi bir başarı elde edememiştir. Kitap boyunca uzayan tanımsal anlatımlar okuyucuya bıkkınlık hissi verecek kadar çoktur. Feuerbach 1860'larda yazdığı bir mektupta şöyle der: "Arkadaşlarımın ve düşmanlarımın geniş araştırmalardan kaynaklanan bu incelemeyi, görmezlikten gelmeye ittifak ettiklerini görmek dehşet verici bir şeydir. Bana göre bu kitap, kitaplarımın en basiti, en mükemmeli, en olgunudur, ben bu kitapta daha önceki kitaplarımda felsefi diyalektik tartışmalar şeklinde sunduğum şeyleri ayrı konular halinde yazdım".¹³⁴ Feuerbach'ın bu şekilde düşünmesine rağmen birçok kimseye göre bu, daha da artacak bir düşüşün habercisi olmuştur. Bu dönemden sonra Feuerbach hak ettiğinden daha hızlı şekilde unutulmuş ve tek başına bırakılmıştı. 1850'lerde artık Almanya'da felsefi duruşta bir hükmü yoktu.¹³⁵ Bunun yanında Feuerbach'ın hayatının 25 yılını geçirdiği şatodaki çalışma odası da artık onun tasarrufunda değildi. Zira bütün mali kaynaklarını sağlayan eşinin porselen fabrikası iflas etti ve kendisini 56 yaşında bir kez daha fakir ve gelir kaynağı olmayan bir halde buldu. Karısı ve kızından da ayrıydı. Bu dönemdeki durumunu şu sözlerle ifade eder: "Benim Bruckberg'den ayrılmam ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bugün H. v. B. ile kira sözleşmesini imzaladım ve belki de ölüm kararımı imzaladım."¹³⁶ Özel ve resmi yardımlarla Nurnberg yakınlarında bir köy olan Rechenberg'de hayatının son yıllarını sefil bir durumda, tamamıyla yoksullaşmış, felç tarafından uyuşuk ve nihayetinde zayıflamış bir halde geçirdi. Dinlenmeye özlem duyan

¹³³ Henri Arfun, *Feuerbach*, çev. İbrahim el-Aris, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, lid-Dirasat ven-Neşr, 1981, s. 21.

¹³⁴ Arfun, s. 22.

¹³⁵ Harvey, *FIR*, s. 215. Feuerbach'ın 20. yüzyılda Almanya'da ciddiye alınmamasının sebepleri için bakz. Paul Hühnerfeld, Hiedegger (Bir Alman, Bir Filozof), çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 33.

¹³⁶ *DGE*, s. 198.

biri olarak, Rechenberg'teki hayatını şöyle tasvir eder: “Bitkin köpekler tekrar nasıl havlayabilir. Benim Rechenberg'teki varlığım gerçekten böyle bir köpek hayatıdır”.¹³⁷

Hayattayken yayınlanan son çalışmalarından biri olan “*Spiritualismus und Materialismus*” (*Spiritualism and Materialism*) ve bununla beraber “*On Ethics: Eudaimonism*” ve 1850’lerde ve 60’lardaki diğer kısa çalışmalarıyla “*Collected Works*”un 10. cildi olarak 1868’de yayınlandı. 1868’de coşkuyla Marx’ın “*Kapital*”ini basıldıktan bir yıl sonra okudu ve 1870’te Alman Sosyal Demokratlar Partisi’ne katıldı. İncil’de yer alan anlamda Tanrı’ya inanmayla ilgili hiçbir tavizi kabul etmedi. Son çalışması “*Gotheitt, Freiheit, und Unsterblichkeit*” (*Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük, Deity, Freedom, Immortality*) 1866 yılında basıldı. Onun yaşamı, aslında düşünce yaşamıdır, kitapları da gerçek hayatı. Ölümüne yakın 1871’de kendini bir ateist, materyalist ve komünist olarak değerlendirmiştir. Fakat sonraki yayınlarına bakıldığında, onun “*Christianity*” ve “*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*”nde geliştirdiği bakış noktasının daha ötesine gidemediği görülür.

Son bir felç ve kısa süreli bitkisel bir hayattan sonra 13 Ekim 1872’de 68 yaşında öldü ve Nurnberg’te Johannis-Friedlof’ta defnedildi. Karısı 11 yıl sonra 80 yaşında iken öldü ve yanına defnedildi. Böyle yalnız bir hayat yaşayan bu adamın cenaze törenine 20 bin insan katıldı. Mezarının başında onun son arkadaşlarından biri şöyle dedi: “İnsanoğlu için üstesinden geldiği, ona hayatının bu görevini ifa etmek için kolaylaştıran şey, bu büyük işi ve bu dev gibi hareketi meydana getirmesini kolaylaştıran şey, en içteki gayret veya dürtüsü olan şey, bütün bunları yapmaya sevk eden şey ne idi? Bu onun büyük, pak, hakikat aşkıydı”.¹³⁸

Onun özel hayatında üç tane acı verici olay vardır. Bunlar: Bir kızının bebekken ölümü, Johanna Capp’a âşık olmasından dolayı 1849’dan sonra karısı ve en iyi arkadaşı olan kızıyla ilişkisinin bozulması ve evini aramak için zorla içeri giren ve

¹³⁷ DGE. s. 210.

¹³⁸ DGE. s. 222.

genç bir radikalle ilişkisini araştıran devlet gizli polisi tarafından çalışmalarının ve haberleşmelerinin yağma edilmesi.¹³⁹

Daha önce yazdıklarımızın bir neticesi olarak, genel manada Feuerbach'ın kitaplarının konularını, özellikle de bunları izleyen tartışmaları kendi pratik hayatından bahsettiği şu sözlerinden daha güzel bir şekilde anlatmamıza imkân yok: “Benim uğraşım başka herhangi bir şeyden önce daima dinin karanlık noktalarını akıl ışığıyla aydınlatmaktı ki, insan sonuçta, dinin gizemliliğinden istifade edip de insanları baskı altına alan düşman güçlerin kurbanı olmamayı başarsın. Gayem insanın önünde boyun eğerek teslim olduğu güçlerin aslında kendi sınırlı, cahil, korkak aklından kaynaklanan mahlûklar olduğunu ispatlamaktı. Özellikle de insanın kendinden daha üst bir konuma koyup tabiatüstü bağımsız bir varlık olarak kendisinin düşmanı olan varlığın gerçekte insanın kendisi olduğunu ispatlamaya çalıştım. Kitaplarımdaki hedefim de insanları kutsal varlıklar olmak yerine, antropolojik varlıklar olmasını sağlamaktı yani Tanrı'yı sevmeleri yerine insanı sevmelerini başka bir dünya yerine bu dünyanın öğrencileri olmalarını, dünyevî ruhani bir hükümete boyun eğen ruhaniler olmaları yerine bu yeryüzünde kendilerine güvenen vatandaşlar olmalarını sağlamaktı. Buna göre benim hedefimin her şey olması mümkündür fakat yıkıcı, olumsuz olması mümkün değildir, bu olumlu bir hedeftir, ben ispat etmek için inkâr ediyorum ki, insanın öz varlığını vurgulayabilmem mümkün olsun.”¹⁴⁰

Feuerbach ölümünden önce kendi değerlendirmesiyle, bir antropolog olmasına rağmen hayatı boyunca hiçbir zaman teoloji yapmaktan geri kalmamıştı. Onun 1841'de ününü arttıran “*Christianity*”de yazdığı şey doğrudur: “Öyle hissediyorum ki benim yeni çalışmam, benim anti-teolojik yazılarımı bir sona getirme yerine daima

¹³⁹ Harvey, *FIR*, s. 112.

¹⁴⁰ *Religion*, s. 66. Barth bu konuda şöyle der: “O büyük bir coşku ve enerjiyle ‘Evet’ der. Sadece ispat etmek için inkâr ederim. İnsanın gerçek yani reel özünü ispat etmek için teoloji ve dinin fantastik yansımasını inkâr ettim” (*Das Wesen der Religion*, s. 14.) “Benim bu çalışmam kesinlikle olumsuzdur, fakat insan olmayan varlıkla bağlantılı olarak düşünülmesi gereken bir çalışma, dinin insani öğeleriyle değil” (*Hristiyanlığın Özü*, s. 11). Feuerbach'ın yönelimi veya hedefi pozitifdir ve bu genellikle onun felsefesinin teolojik izahlarında önlenmiştir. Onun hedefi yani yönelimi herhangi bir teologun pozitif olması kadar pozitifdir. O sadece skeptik ve olumsuz ifade eden değildir fakat teologları böyle göstermiştir. Feuerbach kesin bir kurtuluş doktrini sunar hatta teolojinin uygun bir şekilde anlaşılmasıyla ilgili olarak itibarını teslim etmeyi kasteder. Şunu vurgulamak isterim ki, Feuerbach benim düşünceme göre, sadece bu temeller üzerinde eleştirel olarak değerlendirilebilir.” Barth, *agm.*, s. xiv-xv.

planladığım ve umduğum gibi beni gittikçe daha çok sadece buna sürükleyecek”.¹⁴¹ Onun felsefi görüşleri kariyeri süresince radikal biçimde değişmiştir, dolayısıyla onun felsefi gelişimindeki dönemleri bilimsel olarak ayırmaya kalkışmada pek çok tartışma vardır. Fakat buna rağmen şu doğrudur ki, son yıllarda tasdik edildiği gibi onun birinci, ikinci ve üçüncü düşüncelerinden sonra (Tanrı, akıl, insan), bunlarla beraber bir dördüncüsü (duyumsallık),¹⁴² beşincisi (doğa), altıncısı (madde) düşüncesine sahip olduğunu da söyleyebiliriz.¹⁴³ Bu konu da şunu da belirtmemiz gerekir ki; Feuerbach’ın kendisi hakkında belirttiği bu üçlü gelişim süreci onun felsefesinin farklı aşamalarından çok gençliğinde entelektüel gelişiminin aşamalarına işaret etmektedir.¹⁴⁴ Yani Feuerbach’ın “Tanrı benim ilk düşüncemdi, ikinci düşüncem akıl, insan ise üçüncü ve son düşüncem”¹⁴⁵ sözü onun entelektüel gelişimini tanımlar. Bu gibi bazı konularda kesinliğin olmamasının en önemli sebebi Feuerbach’ın nadiren kendi hakkında konuşulmasına izin vermesidir. Bundan dolayı o genellikle diğerleriyle olan ilişkileriyle yorumlanmıştır. Hegel’le Marx arasında bir atlama taşı olarak, modern varoluşçuluğun, modern hümanizmin, modern bilimsel ampirizmin babası olarak vb. Gerçekte ise o, bunlardan çok farklı şeyleri söylemiştir ve belki de bunlardan hiçbiri değildir.¹⁴⁶

Fakat şu da bir gerçek ki, farklı noktalardan sürekli olarak ateizmi doğrulamaya, teşebbüs etmesi, dinin çözülmesi için çalışması nedeniyle o bir anti-teolog olarak kaldı. Bu anlamda bir konuya daha değinmemiz gerekir ki, o da Feuerbach’ın ateist dönem olarak adlandırılan son dönemi. Feuerbach’ın bu dönemdeki din düşüncesi de iki kısma ayrılır. Konuyu biraz daha açacak olursak; Feuerbach’ın yaptığı iş, hem Marksist hem non-Marksist literatürde ve hem de geniş bir alanda

¹⁴¹ *Religion*, s. 88.

¹⁴² Barth, Feuerbach’ın felsefesinin duyumsal olması konusunda şöyle der: “Bundan dolayı onun felsefesi şu cümleyle başlar ‘Ben gerçek, duyusal, maddi bir varlığım evet bütün olarak vücut benim egomdur, benim varlığımın kendisidir’. ‘Onun öğretisinin amacı ‘açıkça duyusal bir felsefedir’. (*Die Philosophie der Zukunft*, s. 72). Barth, agm., s. xiii-xiv.

¹⁴³ Çağdaş düşünürlerden bazıları ise Feuerbach’ı farklı bir değerlendirmeye ele almıştır. Örneğin, MacIntyre, Feuerbach’ın düşüncesini yine üçlü bir sistem içinde fakat farklı bir şekilde vermektedir. Şöyle ki; ona göre Feuerbach ilkin bir Hegelci, daha sonra bir sol-Hegelci ve son olarak ta bir materyalist veya hümanisttir. Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1984, s. 24.

¹⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Lange, s. 80. Feuerbach’ın içinde bulunduğu son dönem genellikle Materyalist, natüralist ve anti-Hegelci olarak tanımlanır. John A. Mourant, *Readings in the Philosophy of Religion*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1956, s. 29.

¹⁴⁵ *DGE*, s. 206. (Feuerbach, “*Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*,” *Gesammelte Werke* içinde, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, 1971, C. X, s. 178). Lange, Feuerbach’ın “Tanrı benim ilk düşüncemdi” sözünün onun gençliğindeki felsefi gelişiminin sınırlarını gösterdiğini belirtir. Lange, s. 80.

¹⁴⁶ Galloway, s. 136.

olduğu gibi basit bir şekilde din eleştirisine indirgenmemeli. Bilhassa sonraki Feuerbach bir din eleştirmeninden ve din filozofundan daha fazla bir şeydir.¹⁴⁷ Fakat onun bu noktadaki düşünceleri hem Marksist ve hem de non-Marksist çevrelerde kabulden ziyade reddedilmiştir.¹⁴⁸ Bunun en önemli sebebi de onun dini bütünüyle reddetmek yerine onu mükemmelleştirmeye çalışmasıydı ve bu noktada Engels’inde belirttiği gibi Feuerbach yukarıda materyalist aşağıda ise idealistti.¹⁴⁹ Fakat Hegel felsefesi bilinmeden Marx’ın sindirilmesinin güç olması gibi materyalizmin tarihi bilinmeden de Feuerbach’ın doktrini hakkında açık bir bilgi edinilemez.¹⁵⁰ Bu yüzden en azından Feuerbach’ın yaşadığı dönemdeki materyalist anlayışın bilinmesi gerekir.¹⁵¹ (Bu konuyu tezin farklı kısımlarında değerlendirdiğimizden burada tekrarına girmiyoruz).

Feuerbach gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra etkisi farklı şekillerde devam eden bir filozof olmuştur. Adeta Feuerbach batı düşüncesinde yeni bir çağın başlangıcını göstermiştir.¹⁵² O sadece Avrupa’nın düşüncesinin değişmesine yardım etmemiş aynı zamanda sosyal ve politik yapılanmasına da yardım etmiştir. Dolayısıyla kendisi ilgi alanları farklı olan pek çok kişiyi etkilemiştir. Bazıları bunu açık şekilde ifade ederken bazıları da bunu zımnın belirtmeyi tercih etmiştir. Farklı şekillerde de olsa şu kişiler ondan etkilenmiştir; Vissarion Grigoreviç Belinski (1811–1848)¹⁵³, Andreas Frederick Beck (1816–1861), Pierre Joseph Proudhon (1809–1865),

¹⁴⁷ Hem Marx’ın eserlerine hem de tarihsel gelişimine baktığımızda Feuerbach Marksist din düşüncesinin temellerini oluşturan kişi olmuştur. Marksist düşüncenin din hakkındaki düşüncelerinin değerlendirmesi için bk. William McBride, “Karl Marx, The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, Radical Criticism and a Humanistic Vision”, *The Classics of Western Philosophy, A Readers’ Guide*, ed. Jorge J. E. Gracia vd. s. 383.

¹⁴⁸ DGE, s. 205.

¹⁴⁹ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 52, s. 61. Engels, şöyle der: “Feuerbach hiçbir zaman idealist olmaktan tamamen kurtulamamıştır. Doğa alanında Materyalisttir ama insana ait alanda, insan tarihi alanında bir idealisttir.” Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 244. Fakat Plehanov Engels’in her ne kadar Feuerbach’ı bu noktada tutarsız olmakla suçlasa da hiçbir surette Feuerbach’ın felsefesinin temel prensiplerinin halis materyalistçe prensipler olarak kabul edilmesine engel olmadığını belirtir. Plehanov, s. 23.

¹⁵⁰ Plehanov, s. 22.

¹⁵¹ Bunun içinde en güzel kaynak Lange’nin yazdığı *Materyalizm Tarihi*’dir.

¹⁵² Rusya’da yazılan *Yabancı Terimler Cep Sözlüğü*’nde Feuerbach’ın düşüncesi değerlendirilirken şöyle denir: “19. Yüzyıl Alman İdealizminin tümü, Fichte’den başlayarak uçsuz bucaksız Alman felsefesi, son bayraktarları ve koro şefi olan Feuerbach’ın kişiliğinde doruğuna ulaşmasına dek, antropoteizme ulaşma çabasıdır: daha kesin olarak belirtmek gerekirse Feuerbach’ın ifade ettiği “insan insanın Tanrısıdır” şeklindeki antropoteizmi yolunda gösterilen çabadan başka bir şey değildir. Almanya’da çıkan bu öğreti doğduğu ülkedeki kadar yaygın olmamakla birlikte diğer uluslar arasında da yayıldı.” Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi (1760–1900) Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara: V Yayınları, 1987, s. 144, *Filosofskie i obschesvenno-politicheski proizvedeniia petrashevcev*, Moskova, 1953, s. 494-495’ten alıntıyla.).

¹⁵³ Walicki, s. 113.

Aleksandr İvanoviç Herzen (1812–1870)¹⁵⁴, Moses Hess (1812–1875)¹⁵⁵, Mişel Aleksandroviç Bakunin (1814–1876)¹⁵⁶, Friedrich Harms (1819–1880), George Elliot (Mary Ann Evans) (1819–1880)¹⁵⁷, Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821–1881)¹⁵⁸, Nikolay Gavriloviç Çernişevski (1828–1889)¹⁵⁹, Jacob Moleschott (1822–1893)¹⁶⁰, Friedrich Jodl (1849–1914), Charles Eugen Dühring (1833–1921)¹⁶¹, Paul Johannes Tillich (1886–1965)¹⁶², Martin Heidegger (1889–1976)¹⁶³, Ernest Simon Bloch (1885–

¹⁵⁴ Yalnız şunuda belirtmeliyiz ki Feuerbachçı felsefe, Herzen’in düşünsel evriminde bir geçiş basamağıdır, oynadığı rol önemli olmakla birlikte başrol değildir. Walicki, s. 116-117.

¹⁵⁵ *Dictionary of the History of Ideas*, C. 1, New York: Charles Scribner’s Sons, 1973, ed. Philip D. Wiener, s. 38. Komünist Haham kod adlı Moses Hess, *On The Essence of Money*’deki analiziyle Feuerbach’ın fikirlerini ekonomi alanına taşımıştır yani Hess’in argümanı Feuerbach’ın din eleştirisinin sosyo-ekonomik alana şümulü bir uzatılmasıdır, “para insanın özüne yabancılaşmasıdır” der. Onun yaklaşımı ahlaki, öncülleri ise felsefidir. Carlebach, s. 118. Hess, Feuerbach’ın ‘insanın sosyal özü’ analizinde hatalı olduğunu söylemiştir. Carlebach, s. 393.

¹⁵⁶ Bakunin tarihi, insanın, insanlığın gelişimiyle, hayvanlık durumuna derece derece karşı çıkışı olarak görür. İnsanın evrimi konusundaki bu karşıtlık düşüncesine dayanarak Bakunin dinin, insanın, hayvanlıktan çıkışında gerekli olduğunu kabul eder. Ama insan nasıl hayvansal köleliğinden sıyrılmışsa, dinsel köleliğinden de kurtulmalıdır. İnsanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığı, insanın kendi özelliklerini sakatladığı için Tanrı’ya karşı çıkan bu ateizmin anahtarı Feuerbach’ın *Christianity* adlı kitabındadır. Bir manada Bakunin de Feuerbach’ın en inançlı müridi olmuştur. Bakunin Feuerbach’tan esinlenerek şöyle diyecektir. “Tanrı varsa insan köledir. Oysa insan özgür olabilir, olmalıdır: öyleyse Tanrı yoktur”. *Devrimler ve Kaş Devrimler Tarihi Ansiklopedisi*, Genel Yönetmen: Ercan Arıklı, çev. Ayşe Edirne ve öte., Gelişim Yayınları, İstanbul, 1975, s. 545-546. Walicki’nin belirttiğine göre, Bakunin özellikle Feuerbach’ın dinsel yabancılaşma kavramını Tanrı’nın yaratıcısı olan insanın, kendi yarattığının kölesi durumuna geldiği ve “gök gittikçe zenginleşirken yer gittikçe yoksullaştı” görüşünden etkilenmiştir. Walicki, s. 243.

¹⁵⁷ George Elliot’ın insanlık dini şeklinde dini bir anlayışı da vardır ve bunda Feuerbach’ın etkisi çok açık bir şekilde görülür. Kendisi de çevirdiği *Christianity* adlı eser hakkında arkadaşına yazdığı mektupta Feuerbach’ın her düşüncesine katıldığını belirtmektedir. Ed. Gordon S. Haight, *The George Eliot Letters*, C. II. London, 1954, s. 153.

¹⁵⁸ Dostoyevski, Feuerbach’ın Materyalizminden etkilenmiştir. *Yeraltından Notlar ve Suç ve Ceza*’da bu görülür. Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: Baker Academic, 2005, s. 67. Dostoyevski’nin özellikle 1860 ve 1870 yıllarda yazdığı eserlerde bireyci ‘serbestlik’ anlayışıyla ‘Hristiyan doğruluğu’ arasındaki çatışma daha derin bir biçimde ele alındığı görülür. Bunda ana etkenin Feuerbach’ın eserlerinin telkin ettiği şeylerdir. Feuerbach’ın etkisinin görüldüğü bu eserler: *Ecinniler* (1871–1872), *Karamazov Kardeşler* (1879–80), *Bir Yazarın Günlüğü* (1873–1881) gibi. Walicki, s. 281-286.

¹⁵⁹ Çernişevski için bk. N. G. Cherhyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, Moscow, 1953. F. B. Randall, *N. G. Cherhyshevskii*, New York, 1967. W. F. Woehrlin, *Cherhyshevskii: The Man and the Journalist*, Cambridge: Mass., 1971. N. G. Pereira, *The Thought and Teachings of N. G. Cherhyshevskii*, The Hague, 1975. Çernişevski’ye göre en büyük felsefi otorite Feuerbach’tı. Çernişevski sanat görüşünde de Feuerbach’tan etkilenmişti. Aslında Feuerbach’ın estetik ya da sanat felsefesiyle ilgili derli toplu düşünceleri yoktu. Çernişevski bir anlamda onun felsefesindeki insan ve din anlayışından hareketle bunu ortaya koymaya çalışmıştır. Walicki, s. 173-176. Çernişevski’nin baş felsefi yapıtı olan *Felsefede Antropolojik İlke*’nin (1860) başlığı Feuerbach’ın Antropolojizmne olan bağlılığını ifade eder. W. J. Gavin ve T. J. Blakeley, *Russia and America: A Philosophical Comparison (Development and Change of Outlook from 19th to the 20th Century)*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, s. 92.

¹⁶⁰ Jacob Moleschott önce Hegel daha sonra ise Feuerbach’a bağlandı. *Hayatın Akışı* adlı eserinde 18. Yüzyıl Ansiklopedistlerinin ve Feuerbach’ın görüşlerini kendine özgü bir şekilde açıkladı. Hem Vogt hem de Moleschott’un vülgarize edilmiş biçiminden kaba materyalizme ulaşma yollarını bir anlamda Feuerbach’ın materyalizmi sağlamıştı. Walicki, s. 145.

¹⁶¹ Eugen Karl Dühring, 19. Yüzyıl düşünürlerinden sadece Feuerbach ve Comte’a değer verir. Fakat Engels yazmış olduğu 2 ciltlik eserle onu eleştirmiştir.

¹⁶² Tillich’in Feuerbach’ın antropolojik din anlayışından etkilenmesi hakkında bk. Jacob Taubes, “The Copernican Turn of Theology”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1961, s. 70–73. Sidney Hook, “The Atheism of Paul Tillich”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1961, s. 60. Wilbur M. Urban bu konuda Tillich’in “Tanrı hakkında bütün ifadeler semboliktir” düşüncesi Feuerbach’ın din teorisine benzetilerek pan-sembolist olarak nitelendirildiğini belirtir. Bk. Wilbur M. Urban, “A Critique of Professor Tillich’s Theory of the Religious Symbol”, *Journal of Liberal Religion* 2, Spring 1941, s. 34–36.

¹⁶³ Thomas E. Wartenberg, “Introduction”, Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Indiana: Hackett Publishing Company, s. viii.

1977)¹⁶⁴, Jean Paul Sartre (1905–1980)¹⁶⁵, Erich Fromm (1900–1980)¹⁶⁶, Don Cupitt (1934 -)¹⁶⁷. Burada zikrettiklerimizin dışında eski Rus materyalistlerinin neredeyse tamamı kendilerini Feuerbach’ın öğrencileri olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁸ Ayrıca Feuerbach’ın düşüncesi, fenomenolojik hareket üzerinde büyük bir etkiye bulunmuştur.¹⁶⁹ Bunun yanında Feuerbach bazılarınca insan felsefesinin de kurucusu olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁰ Diyolojik felsefesinde Ben-Sen ilişkisinin anlaşılması için Martin Buber (1878–1965)¹⁷¹ ve bireysel analizlerinde Karl Löwith (1897–1973)¹⁷² gibi pek çok düşünür tarafından Feuerbach’a müracaat edilmiştir.¹⁷³ Feuerbach’ın düşüncesinin negatif görüntüsü, psikolojik olarak da Sigmund Freud (1856–1939) tarafından geliştirilmiştir.¹⁷⁴

¹⁶⁴ Ernest Bloch “hayali olarak varsayılan ve bilinmeyen insani idea olarak Tanrı”dan bahsederken bu düşüncesini açıkça Feuerbach’ın “İnsan İnsanın Tanrısıdır” görüşü üzerine bina etmiştir. Ernst Bloch, *Man on His Own*, çev. E. B. Ashton, New York: Herder&Herder, 1970, s. 208. Ernest Bloch’ta Hristiyanlığı dinler tarihinin sonunda yer aldığını düşünür. Richard Schaeffler, *Reason and the Question of God: An Introduction to the Philosophy of Religion*, çev. Robert R. Barr ve Marlies Parent, New York: A Herder&Herder Book, The Crossroad Publishing Company, s. 39, 17. Ernest Bloch’un din hakkındaki düşüncelerinin genel bir değerlendirmesi için bk. William A. Johnson, *The Search for Transcendence, A Theological Analysis of Nontheological Attempts to Define Transcendence*, New York: Harper&Row Publishers, 1974, s. 83–112.

¹⁶⁵ David West, “Sartre hakikaten insanın, bir kendinde-kendisi için kavramına tekabül edebilen tek varlık olarak Tanrı olma isteğini yansıtmaktadır. Bu düşüncede belki Feuerbachçı bir anlam içerisinde anlaşılır hale gelebilir: Tanrı düşüncesi insanın özelemlerinin bir izdüşümüdür” der. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, çev. Ahmet Cevizci, 1998, s. 203. Thomas E. Wartenberg, “Introduction”, s. viii.

¹⁶⁶ Hatta Erich Fromm’un Feuerbach olmaksızın kavranılamayacağı belirtilmiştir. Erich Fromm’un yazdıkları Feuerbach geleneği içerisinde değerlendirilir. Özellikle bk. Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan: Ahlak Felsefesinin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Say Yayınları, çev. Necla Arat, 1982.

¹⁶⁷ Thiselton, s. 57. Cupitt için ayrıca bk. Jonh Hick, *A Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: The Macmillan Co., 1991, s. 194 vd.

¹⁶⁸ Sinan Özbek, “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, s. 39. Burjuva-demokratik hareketin ilk sözcüleri olan halkçılar, bir yönüyle hayalci bir toplumsuluğa, öte yandan da Batı Avrupa Hareketine ve özellikle Feuerbach düşüncelerine bağlıydılar. Bu halkçılar Herzen, Doroljubov ve Çernişevski’dir. M. Buhr vd., *Aydınlanma Felsefesi*, Der. Veysel Atayman, Yeni Hayat Yayınları, 2003, İstanbul, s. 54.

¹⁶⁹ Joseph Dabney Bettis (edt.), *Phenomenology of Religion*, London: SCM Press, 1969, s. 115.

¹⁷⁰ Necat Bozkurt, “Friedrich Nietzsche’nin Yaşamöyküsü”, s. 15–39, Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 22.

¹⁷¹ DGE. s. 215. Özellikle bk. Buber, *Between Man and Man*, Collins Londra, 1947. Buber’in Feuerbach’la karşılaştırılması için bk. Nathan Rotenstreich, “For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary”, *Leo Baeck Institute Year Book IV* içinde, The Hague, 1959.

¹⁷² Löwith “Feuerbach’ın maddileştirmesi ve Hegel’in felsefi teolojisinin kuvvetten düşmesi açıkça bizim zamanımızda bilinçli veya bilinçsiz hepimizin üzerinde duran bir bakış açısı oldu” der. Carter Lindeberg “Luther and Feuerbach”, *Sixteenth Century Essays and Studies*, C. 1. (Jan., 1970), s. 108. Löwith hem Feuerbach’ı hem de Kierkegaard’ı sabit bir fikir olarak Hristiyanlığın bir düşmanı gibi görür. Değerlendirme için bk. H. Vogel, “The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future”, Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Opolis Babs Merrill, 1966, s. lx.

¹⁷³ DGE. s. 211. Krş. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munich, 1928, s. 5–13; Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, s. 37–144.

¹⁷⁴ Özellikle bk. Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman*, çev. H. Zafer Kars, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995. Hans Küng, *Freud and the Problem of God*, çev. Edward Quinn, New Heaven: Yale University Press, 1979. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, London ve Boston: Routledge Kegan Paul, 1973. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İFAV Yayınları: İstanbul, 1999, s. 199–200. Çağdaş pek çok din felsefecisi tarafından, Freud düşüncesi 19. yüzyıl Feuerbach’ın *Lectures*’daki yaklaşımı olan dini psikolojik ihtiyaçlar olarak gören görüşün devam ettiricisi olarak değerlendirilir. Linda Trinitaus Zagzebslti, *The Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Malden, Mass: Blackwell Publishing Ltd, 2007, s. 131–134. Jonh Hick, *A*

Feuerbach'ın etkilediği insanlar arasında buraya aldıklarımız dışında kalan daha başkaları da vardır. O adeta kendisinden sonraki dönemde oluşan ateist düşüncenin temeli gibidir. Bu yüzden pek çok kişi onu modern ateizmin babası olarak sayar.¹⁷⁵ Marx¹⁷⁶ ve Frederick Nietzsche (1844–1900) bunların başında gelenleridir.¹⁷⁷ Marx'a atfedilen bugün pek çok sözün ve özellikle dinle ilgili görüşlerin kaynağının Feuerbach olduğu bilinmektedir. Özellikle “*Kutsal Aile*”, “*Alman İdeolojisi*” ve “*1844 El Yazmaları*”nda bunun izleri açıkça görülür.¹⁷⁸ Engels, bütün filozoflar içerisinde Hegel'den sonra en çok Feuerbach'ın, Marx'ı ve kendisini etkilediğini açıkça yazar.¹⁷⁹

Interpretation of Religion, s. 1–7, 193. “Feuerbach ve Freud'un dini sadece bir istek veya arzu olarak görmesi onların materyalist/bilimsel bakış açılarından kaynaklanır.” Peter Byrne, *The Moral Interpretation of Religion*, Edinburg: Edinburg University Press, 1998, s. 167.

¹⁷⁵ Küng, *Freud and the Problem of God*, s. 3–5. Küng şöyle der; “Marksist ateizm ve Freud'cu ateizmin büyükbabası, ilkin bir teolog, ondan sonra bir Hegelci ve sonunda da ateist bir filozof olan Feuerbach'tır.” Küng, Freud'un kişisel ateizminin temel argümanlarını Feuerbach'tan aldığını belirtmiştir. Küng, *Freud and the Problem of God* s. 75.

¹⁷⁶ Her ne kadar Marx ve Engels Feuerbach'ın materyalizmini tanıdılar ise de, onlar kendi düşünceleri gereği diğer taraftan Feuerbach'ın eksik sonuçlarını, toplum ve tarih sorunlarında idealizmini, gerçek materyalizmin toplum ve yaşama uygulandığı ile yanıtlayarak, eleştirdiler. Bütün bunlara rağmen Feuerbach; Marksist felsefe ve dünya kavrayışının felsefi öncülerinden, müjdecilerinden biri oldu. Marx'ın Feuerbach eleştirisi için bk. Thiselton, s. 178–179. Hatta bazı araştırmacılara göre Feuerbach'ın kendisinden sonraki dönemde pek bilinmeyişinin nedeni Marx'ın gölgesinde kalmış olmasıdır. Alfred Schmidt 1985'te Feuerbach'ın bazı eserlerinin baskısında Marksist ideoloji öğretisi, din bilincinin en önemli sorgulayıcısı olan Feuerbach'ın belirli oranda gölgede kalmasına neden olduğunu belirtir. Sinan Özbek, “Feuerbach'ta Mutluluk Ahlakı”, s. 39. Feuerbach ve Marx için bk. Marx, Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Ankara: Sol Yayınları, 1975. Marx, *1844 El yazmaları (Ekonomi Politik ve Felsefe)*, Çev. Kenan Somer Ankara: Sol Yayınları, 1976. Marx, Engels, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, 2. Baskı, Ankara: 1995, (özellikle bk. Bölüm Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi), Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Lenin, *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*, çev. İ. Yarkin, C. 2, İstanbul: İnter Yayınları, 1989. David McLellan, *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, London: Macmillan, 1987. Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisi için bk. John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd edition, Madlen: Blackwell Publishing, 2006, s. 177–190. Feuerbach'ın ateizmi hakkında ve bunun Marx'ın ateizmiyle ilişkisi için bk. Henri de Lubac, *The Drama of Ateist Humanism*: New York: Sheedand, 1949. Marx'ın Feuerbach'ı yanlış değerlendirmesi için bk. Ninnian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York: Collins, 1977, s. 649–650.

¹⁷⁷ Ayrıca Jürgen Moltman Alman düşüncesinde Tanrı'nın ölümünün tarihine dair bir yorumda Nietzsche'nin meseline hayli yakın bir biçimde Feuerbach'la ittifak kuran bir felsefeyi görür: “Burada Tanrı'nın ölümü, Tanrı'nın kendi benliğini tüketmesine değil, onu öldüren insana işaret eder. Tanrı'nın ölümü, insanın kendisinin üstünde yüceltilmesidir. (...) Modern çağın Tanrı öldü hissi, bu şekilde onu biz öldürdük sözüne dayanıyorsa, bu durumda o, Feuerbach'ın insanı kendisine getirdiği söylenen Tanrı ortadan kaldırmasıyla hayli yakınlık taşır”. Moltman, *Theology of Hope*, s. 170.

¹⁷⁸ Marx bir dil oyunu yaparak Feuerbach'ın adından hareketle onu ateş ırmağı olarak niteler. Almanca Feuer: ateş, bach: ırmak anlamına gelir. Kanaatimizce Marx bu nitelendirmeyi de *Christianity*'den hareketle oluşturmuştu. Zira *Christianity*'de Feuerbach eseri şöyle nitelemektedir. “Birinci bölüm ateş, ikincisi ise alevdir.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 12.

¹⁷⁹ Marx din üzerinde uzunca durmaya ihtiyaç görmedi. Marx'ın din eleştirisine katkısı onun sosyal köklerini ve fonksiyonunu saptamaya başvuru. Hâlbuki Feuerbach dini soyut bireyin ihtiyaçlarına bağlı olarak anlamaya çalışmış, onların dürtüleriyle ilişkilerinde bağımsız olarak görmüştür ve değerlendirmiştir. Marx spesifik dinleri bilhassa bireylerin sosyal durumlarındaki yaşamlarının üretimleri olarak anlamaya çalışmıştır. Allan Arkush, “Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx”, *Modern Judaism*, C. 11, No: 2, (May, 1991), s. 218, (Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der Junge Marx*, Berlin, 1965, s. 80'den alıntıyla). Marx pek çok konuda Feuerbach'ı takip etmişse de her şeyde takip ettiğini söyleyemeyiz. Feuerbach'ın Marx'ın din hakkındaki

Nietzsche'de de Feuerbach'tan izler vardır. Hatta Küng, Nietzsche'yi Feuerbach'ın uysal bir öğrencisi olarak niteler.¹⁸⁰

düşüncelerine etkisi ve bunun Hristiyan-Marxist diyalogta ifade ettiği anlam için bk. K. Clarkson ve D. Hawkins, 'Marx on Religion', *Scottish Journal of Theology*, C. 31, (December, 1978). David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, s. 48 vd, s. 85 vd. ve David McLellan, *Marxism and Religion*, s. 173. Marx'ın din hakkındaki görüşlerinde Feuerbach'ın etkisini karşılaştırmalı bir şekilde açıklayan Bulgakov şöyle der: "Feuerbach'ın 'dindarlığı', bu patetik (etkileyici) kutsal bir varlığa ibadet etme isteği (o, kaba, mantıksal bir idol olsa bile) ki, Marx'ın kendini beğenmiş ve kendine güvenen ruhuna tamamen yabancısıdır. O sadece Feuerbach'ın öğretilerinin bir tarafını alır –eleştirel olanı ve hocasının dinini hariç tutmaksızın bütün dinlere karşı eleştiri kılıcını çevirir. Onun tamamen ve nihai olarak dinin kökünü kazımak ne gökyüzü nede yeryüzünde güneş ışıklarının olmadığı salt bir ateizmi amaçlar. Ancak, biz Marx'ın kendisinin konu üzerine konuşmasını hesaba katarsak daha akıllıca ve uygun olur. *Toward the Critique of the Hegelian Philosophy of Right* ve *On the Jewish Question* aşağıdaki kesin açıklama ile başlar. Almanya için dinin eleştirisi esas olarak bitti, fakat din eleştirisi diğer bütün eleştirilerin başlangıç koşuludur. Din dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Gerçekte din henüz kendi kendini bulmamış ya da kendini yeniden yitirmiş olan insanın öz bilinci ve özduyumudur... insan dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum tersine çevrilmiş dünya bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun *point d'honneur* (manevi namus) meselesi, coşkuluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avunması ve haklılanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir. Çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. O halde dine karşı savaşım vermek dolaylı olarak tinsel kokusu din olan dünyaya karşı savaşım vermektir. Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının ifadesi, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din baskı altında ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur. O halkın afyonudur. Halkın yanılsamalı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Durumu hakkında yanılsamalardan vazgeçmesini istemek onun yanılsamaları gereksinen bir durumundan vazgeçmesini istemektir. Öyleyse dinin eleştirisi ilke olarak halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir. Eleştiri zincirlerin üstünü örten imgesel çiçekleri kopardı; bunu yaparken insanı gerçek umutsuzluğa götüren zincirler taşısını diye değil zincirleri atsin ve canlı çiçekler toplansın diye yaptı. Dinin eleştirisi insan yanılsamalardan kurtulmuş ve akıl çağına gelmiş bir insan gibi kendi gerçekliğini düşünsün kendi gerçekliğini etkilesin ona biçim versin diye kendi çevresinde yani gerçek güneşi çevresinde dönsün diye insanı yanılsamadan kurtarır. Fakat Bulgakov'unda belirttiği gibi bütün bunlar Feuerbach'ın en temel görüşlerinin bir açıklamasıdır, onun kelimelerine çok yakın bir şekilde ifade edilmiştir. Marx'ın bu din eleştirisinin uygulanması çok daha inandırıcı bir şekilde pratik ve devrimcidir. Marx'ın ifadesiyle bu: "Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, Tanrıbilimin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşür. Kuşkusuz, eleştirinin silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz. Maddi ancak maddi güç tarafından yenilebilir, ama teoride *ad hominem* (insan örneği üzerinde) bir gösteri yapar yapmaz, yığınları sarabilir ve radikal olur olmaz da *ad hominem* tanıtımlara başlar. Radikal olmak işleri kökünden kavramaktır. Ama insan için kök insanın kendisidir. Alman teorisinin köktenciligi yani aynı zamanda pratik enerjisinin açık kanıtı hareket noktasının kararlı ve olumlu bir biçimde dinin ortadan kaldırılması olmasıdır. Dinin eleştirisi insan için en yüce varlık insandır öğretilerine yani insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, hor görülecek bir varlık haline getiren bütün durumları yıkan kategorik bir zorunluluktur." Bulgakov, s. 81–83.

¹⁸⁰ Küng, *DGE.*, s. 403. Nietzsche'nin özü itibarıyla gerçekleşmesini önerdiği reform, Hristiyan alçak gönüllülük ve uysallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güç ve kuvvetleri, hürriyet içinde ve en etkili biçimde değiştirmektir. O halde, gerçekten ölmüş olan şey, geleneksel ve Hristiyan ahlakının Tanrısıdır. Nietzsche'nin ifadesi, inkârı yani küfrü işitecek kimse olmadığına göre, Tanrı'yı inkâr etmenin dahi imkânsız olduğunu ifade eder. Etienne Gilson, *Ateizm Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: İFAV Yayınları, 1991, s. 14. Nietzsche, Feuerbach ve Marx ile eleştirel düşüncenin serbest bırakılması görüşünü paylaşır: Feuerbach'ın dediği gibi "Tanrı insan zihninin bir rüyası olarak gerçek kimliğini ortaya çıkarmalıdır." Din insanlığın tasarlanan bir kutlaması olur, sonsuz insan bilinci insanlığın ötesindeki sonsuzun sonlu bilinciyle yer değiştirmiş olur. İnsanlığın arzusunun tatmininin sonucu 'Teizmdir'. 'Din sonsuzluğun bilincidir'; bu nedenle, din, insanın sonlu bir bilinç olarak değil, ancak sonsuz bir bilinç olarak maskelenebilir'. *Christianity*, s. 2. Marx, Engels ve Nietzsche gibi Feuerbach bütün bunu geleceğin sosyal ve politik sonuçlarıyla bir kurtuluş felsefesi olarak gördü. Realitenin uzlaştırılmaz materyalist bir görüşün temelleri üzerine, insanoğlu sahip olduğu sonsuz sıfatlarla sonsuz süreçten sapıtılamaz. Thiselton, s. 99–100. Nietzsche ve Feuerbach değerlendirmesi için bk. Brian D. Ingrassia, "Nietzsche ve Hristiyanlık, Nietzsche'nin İstihzası: Aşkınlığın reddedilmesi", s. 109–180. ed. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002. s. 134–139. Nietzsche'nin Hristiyanlığı ideallerini ve değerlerini kurgusal bir hakiki dünyaya dayandırdığı için suçlar ki, bu eleştirinin kökeni Feuerbach'ın eserlerinde bulunabilir. Her ne kadar Nietzsche Feuerbach'ın eleştirisini geliştirse de onunla aynı varsayımdan yola çıkar. Feuerbach'ın "eğer Tanrı bir kurguysa, gerçekte bir hiçliktir" (*Christianity*, s. xl.) şeklindeki sonucunu tekrar eder. Nietzsche insanın kendi değerini aşkın bir Tanrı'ya ve

Fakat Feuerbach'ın etkisi sadece ateizm şeklinde olmamıştır. Özellikle Protestan teologlardan bazılarını ciddi biçimde etkilemiştir. Protestan teolojinin antroposentrik eleştirisi için Karl Barth (1886–1868), bunun en belirgin örneğidir.¹⁸¹ Fakat Reisz, modern düşüncenin 'Feuerbachçı' kökleri 'Barthçı' nükteli sözlerle makaslanarak kesildiğini veya oldukça güçlü bir karşı çıkışın bulunduğunu belirtmesine karşın bunun ancak dindar kesimde geçerli olabileceği kabul edilebilir.¹⁸²

Feuerbach'a duyulan ilgiyi son zamanlarda hakkında yayınlanan makalelerin çokluğu, eserlerinin farklı dillere çevirilmesi ve toplu eserlerinin ve onun hakkındaki ilk çalışmaların yeniden baskılarının yapılması açıkça göstermektedir.

aşkın bir alana yansıttığını bu yolla da kendi değerini inkâr ettiğini beyan ederken Feuerbach'ı izler. Krş. *Christianity*, s. 26. Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollindgdale, New York: Vintage Books, 1968, s. 86. Nietzsche ayrıca Feuerbach'ın insanın Tanrı'yı kendinden yansıttığına dair analizine dayanarak yine Feuerbach tarafından tanımlanan yansıma sürecinin tersine çevrilmesini ister. Yani Nietzsche'de Feuerbach'la insanın Tanrı'ya ve semavi alana yansıttığı değerleri gerisin geri kendisine çevirmesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Nietzsche, s. 52. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmeside Feuerbach'ın Tanrı'nın insanın bir yansıması olduğu düşüncesinin bir uzantısıdır. Şöyle ki, Tanrı'nın öldürülmesi, Tanrı'ya inancın bir yanılsama olarak maskesinin düşürülmesi, dinsel değerlerin nihilistik olarak maskesinin düşürülmesi anlamına gelir. Bu maskesini düşürme, Tanrı'nın insanın bir yansıması olduğuna dair asli varsayıma dayanır. Fakat ikisi arasında önemli bazı farklar vardır ki bunlardan biri, Feuerbach insanın Tanrı'yı yansıttığına dair bilicinin yeni bir insan dinine yol açacağına ve bu yeni insan dininin bariz bir biçimde Hristiyanı değerlerin ve öğretilerin sekülerleşmesine dayanacağına inanırken Nietzsche Feuerbach'ın bu insani dininden feragat eder. Hatta Nietzsche bir şiirinde Feuerbach'ın adını vermeden bunu şöyle açıklar:

"Tanrı sever bizi, çünkü onun tarafından yaratıldık bizler,

'Ancak Tanrı'yı insan yarattı!' der incelikli kişi.

Öyleyse tasarladığını sevmemeli mi?

Onu yarattığı için, artık onu inkâr mı etmeli?

Bu çıkarsama sakat: yarı zihinlerin malı o."

Nietzsche, *The Gay Science (With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs)*, ed. Bernard Williams, çev. Josefine Nauckhoff, şiirleri çev. Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 18. Feuerbach ve Nietzsche arasındaki bir diğer farkta Nietzsche'nin Feuerbach'ın düşüncesinin sonuçlarını tam olarak anlayamadığı noktasındadır. Nietzsche'ye göre Hristiyan Tanrı inancının yitirilmesinin Hristiyan inancı tarafından desteklenen her şeyin çökmesi anlamına gelir ki, işte Feuerbach bunu anlamamış ve bundan dolayı da kendisinin ateist olduğunu inkâr etmiştir. Hristiyanlığın yerine insan dini tarafından ahlakın destekleneceğine inanmıştır. Bundan dolayı Küng, "Feuerbach'ın Tanrı'nın ölümüyle rahatlaması, burada Nietzsche'nin ifade ettiği derin korkuyla kıyaslandığında tehlikeli bir biçimde masum ve çocuksu görünür" der. *DGE.*, s. 372.

¹⁸¹ Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, London: S. C. M. Press, 1972, s. 534–40; Barth, *Theology and the Church*, New York: Harper Torchbooks, 1962. Barth iddia etmişti ki gerçek insanlık Tanrı'ya göre icat edilmiştir. Thiselton, s. 101. Barth'ın düşüncelerinin değerlendirmesi için bk. Helmut Gollwityer, "Introduction", s. 1–28, Barth, *Church Dogmatics*, çev. ve ed. G. W. Bromiley, New York: Harper Torchbooks, 1961, s. 12–14.

¹⁸² Reisz, s. 180. Barth'ın Feuerbach'a karşı oluşunda şunlar özellikle söylenebilir: "Şimdiye dek Feuerbach'ı dinledik. Dikkatlice dinleyen herkesin zihninde iki ana vurgu kalmıştır. Birincisi biz tamamıyla olağanüstü, aşağı yukarı mide bulandırıcı, bayağı bazı şeyler dinledik. Diğer ise Feuerbach zamanında tamamıyla teolojiye yönetilmiş önemsiz bir soru sunmasıdır." Barth, agm., s. xix. Barth zaten Feuerbach hakkında yanlış hareket ettiğini de gizlemez: "Özetle: Feuerbach'ın teolojisine belki de doğrudan karşıt olarak eleştiriye başladım. Onun teorisi basmakalıptır. Belki de o sadece ve kesinlikle ilk değildir." bk. Barth, agm., s. xxii.

2. Din Felsefesinin Kaynakları

Feuerbach'ın düşünsel gelişimini ana hatlarıyla belirtmemize rağmen onun düşüncesini etkileyen bazı filozoflar vardır ki etkilenmenin boyutlarını daha iyi anlayabilmemiz için bunlara ayrıca temas etmemiz gerekir. Zira bu düşünürler onun din felsefesinin bir anlamda kaynaklarını oluşturmaktadır. Biz bu bağlamda kendisinden önce yaşamış olan Spinoza ve Bayle'ye, yaşadığı dönemde kendisine hocalık yapmış olan ve din felsefesi alanında ders veren Hegel ve Schleiermacher'in etkilerine kısaca değineceğiz. Bu düşünürleri etkilerinin fazlalığına göre değil yaşam tarihlerine göre inceledik. Bunların dışında Feuerbach'ın etkilendiği Kant¹⁸³, Fichte vs. gibi başka düşünürler de vardır. Fakat bunlar gibi etkileri sınırlı olan düşünürleri değerlendirmeye almadık. Yalnız burada şöyle bir sorun da var: Feuerbach "*Collected Works*"¹⁸⁴ ve bunun içinde yer alan "*Christianity*"de isim vermeden bazı düşünürlerin fikirlerine değindiğini bazen de kendi fikirlerini başkalarının fikirleriymiş gibi ifade ettiğini belirtir. Hatta "*Christianity*"de şöyle der: "Ben çok sık, isim koymanın gereksiz olduğunu düşünerek açıkça adlandırmadan şu ya da bu tarihsel olguya göndermeler yaparım ve bu göndermeler de ancak bilginlerce anlaşılabilir. Bu nedenle, örneğin duygunun önemini anlattığım ilk bölümde Jacobi ve Schleiermacher'den; ikinci bölümde de Kantçılıktan, Şüphecilikten, Teizmden, Maddecilikten ve Panteizm'den üstü kapalı bir biçimde bahsettim".¹⁸⁵ Bu gibi zorluklardan dolayı biz açıkça ifade edilen veya bu filozofların eserlerinden birebir alıntı yapılan kısımları değerlendirmeye aldık. Fakat şu unutulmamalıdır ki Feuerbach belirteceğimiz filozoflardan etkilenmesine rağmen onlardan tamamen farklı bir felsefi düşünceye bağlıdır. Bu yüzden yeri

¹⁸³ Fakat burada ayrıca ele almadığımızdan Kantla ilgili olarak şunu kavramak önemlidir ki, Feuerbach'ın durumu Kant'ın doğal teolojiyi yıkımını önceden yapmış olmasını gerektirir. "*The Critique of Pure Reason*"nın 'Transandantal Diyalektiği' olmasaydı, Feuerbach'ın din teorisi imkânsız hale gelirdi. Aklın bizatihi kendisi Tanrı fikrinin objektif geçerliliğini kabul edebilir. O zaman Feuerbach'ın çalışması sadece yüzeysel psikoloji olarak bertaraf edilebilirdi. Fakat rasyoneli, fenomenal dünyada teorik bilgiyi sınırlayan Kant'ın dikkatli araştırması "*The Critique of Pure Reason*"den dolayı Feuerbach'ı böyle kolayca azletmek mümkün değildir. Şu gerçektir ki Feuerbach'ın delillendirmesi güçlü mantıksal veya ampirik bir araştırma ile desteklenmemiştir. O sadece dinin özüne işaret etmekle gerçek dinin özünü ifşa ettiğini ileri sürmüştür. Bu tarihsel bir betimleme değil bilakis din fenomeninin gerçek amacının bir analizidir. Böyle bir yaklaşım ne mantık ne de ampirik bir doğrulamaya bağlı olarak açık seçik bir delil olarak kabul edilmez. Feuerbach'ın çalışmasında dini iddiaların objektif hakikati sorununun sona erdirdiğini iddia etmez. Dini bilincin kaynağının psikolojik veya sosyolojik bir açıklaması Tanrı'nın realitesinin hakikatini otomatik olarak yıkmaz. Fakat onun objektif geçerliliğini muhafaza etmek için bu hakikat dini bilinçten daha ziyade bazı diğer temeller üzerine yerleştirilmiştir. Böyle bir temel mümkün değilmiş gibi görünür. Joseph C. Weber, s. 28.

¹⁸⁴ Feuerbach 1846 yılında "*Collected Works*"u yayınlarken giriş kısmında kendisi için şöyle yazmıştı: "Senin çalışmalarına özellikle de tarihe ilgili olanlara bakıldığında kendi düşüncelerini başkalarının adı altında ifade ediyorsun." Wartofsky, s. 63. (Feuerbach, *Sammelte Werke*, C. 1, s. ix-x'den alıntıyla).

¹⁸⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 19.

geldiğinde bu düşünürleri açıkça eleştirir.¹⁸⁶ Nitekim kendisi de şöyle der: “Bu felsefe kendi ilkeleri açısından ne Spinoza’nın cevheri, ne Kant ve Fichte’nin Ben’i, ne Schelling’in mutlak özdeşliği, ne de Hegel’in Mutlak Ruh’u değildir”.¹⁸⁷

a. Spinoza

Feuerbach’ın hayatına baktığımız zaman onu etkileyen en önemli düşünürlerden birinin Spinoza olduğunu görürüz. Bundan dolayı Spinoza’nın Feuerbach düşüncesindeki etkileri ve yerini öğrenmek için konuyu Alman düşüncesi bağlamında biraz daha açmamız gerekir. Zaten genel olarak bakıldığında Spinoza sadece Feuerbach’ın değil Alman Aydınlanması’nın ve özellikle 18. yüzyıl ve sonrasındaki felsefi tartışmaların merkezinde yer alan bir düşünürdür.¹⁸⁸ Spinoza’nın Almanya’da özgün bir düşünür olarak tanınmasında Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) ve Johann Wolfgang von Goethe’nin (1749–1832) payı büyüktür ve Spinozacılığın yükselmesi Heinrich Heine’in (1797–1856) belirttiği gibi adeta panteizmi Almanya’nın gayri resmi dini haline getirmiştir.¹⁸⁹ Fakat buna karşın sonraki Avrupa düşüncesinde sıkça işaret edilen Spinoza’nın din eleştirisinin önemli etkisi sadece nadiren derinlemesine incelenmiştir. Bu etki belirttiğimiz gibi şüphesiz 18. Yüzyılda oldukça büyüktür. Fakat bu –Feuerbach’ın durumunda göreceğimiz gibi- 19. Yüzyılda da yaşamaya devam etmiştir.

Feuerbach’ın düşüncesinde Spinoza’nın etkisinin özellikle din,¹⁹⁰ Yahudilik,¹⁹¹ panteizm, vahiy gibi temel noktalarda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu

¹⁸⁶ Örneğin Feuerbach şöyle der: “İdealizm, temelinde canlı bir realizm olmadığı sürece, Leibniz ve Spinoza’nın sistemi ya da başka dogmatik sistemler kadar boş ve soyut bir sistem olur.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 118.

¹⁸⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 10. Yani kısacası bu yeni felsefe düşünürlerde olduğu gibi soyut veya sadece kavramsal bir varlığa sahip değildir.

¹⁸⁸ Rosenthal’ın belirttiği gibi, Spinoza 17. ve 18. Yüzyılda metafiziksel materyalizmi üzerinde güçlü bir etki meydana getirmiş ve onun dinsel özgür düşüncesi ateizmin gelişimini kolaylaştırmıştır. M. Rosenthal, vd., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Spinoza Maddesi, çev. Enver AYTEKİN, vd., İstanbul: Sosyal Yayınları, 1980, s. 460.

¹⁸⁹ Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason, (German Philosophy from Kant to Fichte)*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, s. 45. (Heine, *Werke*, VIII, s. 175’ten alıntıyla). Spinoza’nın Alman Aydınlanma düşüncesi üzerine olan etkileri için bk. Frederick C. Beiser, *German Idealism (The Struggle Against Subjectivism (1781–1801))*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, s. 350–364. Goldmann, Spinoza’nın düşüncesini değerlendirirken onun diyalektik düşünceye sahip olduğunu, Bütün’e ve Bütünselliğe ulaşmak için aklı kullanan ilk düşünür olduğunu, bu yüzden de diyalektikçi düşünürlerle ve şairlere Spinoza’nın felsefesi aklın ulaşabileceği son sınır ve rasyonalizmin en yüksek biçimi olarak görüldüğünü belirtir. Değerlendirme için bk. Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Ankara: Doruk Yayınları, 1999, s. 25.

¹⁹⁰ Goldmann, Spinoza’nın bireyüstü bir dine döndüğünü belirtmiştir. Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983, s. 215. Feuerbach bu konuda “*Christianity*” adlı eserinde şunları

ilişkiyi hesaba katmaksızın Feuerbach'ın genelde din kavramını, özelde ise Yahudilik hakkındaki düşüncelerini anlamamız mümkün olmaz. Zaten yayınladığı ilk kitabı kişisel ölümsüzlüğe bir saldırıyı ve Spinozacı doğada tekrar içerilme düşüncesinin bir taraftarlığını içeren “*Thoughts*” adlı eseridir. Ayrıca yazmış olduğu üç ciltlik felsefe tarihi kitabının birinci cildinin büyük bir kısmını Spinozaya ayırmıştır. “*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*” (*The History of Contemporary Philosophy from Bacon to Spinoza*) (1833).¹⁹² Bu eser, Spinoza hakkında çalışma yapacak olanların başvurduğu ve Spinoza'nın farklı olarak yorumlandığı ya da daha doğru ifadesiyle çifte anlama gelecek şekilde ele alındığı için önemlidir. Zira Feuerbach tarafından Spinoza'nın düşüncesi, bir yandan mutlak materyalizm yani Hegelciliğin tersine çevrilişi olarak kavranmış,¹⁹³ diğer yandan da tersine çevrilmiş biçimini yani Spinoza'ya has naturalizmi “Tanrı'nın olumsuzlanmasından doğrulanmasına” geçişi tamamlayan bir yüceltme olarak okumuştur.¹⁹⁴ Spinoza'nın insanın nefsini koruma içgüdüleriyle uyandırılan bir illüzyonun üretimi olarak din görüşü Feuerbach'ın “*Lectures*”da açıkça belirttiği gibi, din eleştirisinin temelleri olarak hizmet etmiştir. Bu konferansların ilkinde Leibniz'in teolojik tutumunun eleştirisini

belirtir: “Ben, Tanrı'nın sayısız sözünü hayal edebiliyorum, çünkü hepsi Tanrı'nın soyutluk fikrinde birleşiyor olmalı, çünkü her sözün onları kutsal yapan bir ortak noktası olmalı. Spinoza da bu konuda benimle aynı fikirde. O da *kutsal varlığın* sonsuz sayıda niteliği olduğunu söyler, ama düşünce ve yayılma dışında hiçbirini isimlendirmez. Neden? Çünkü ilgilenmeye değmeyecek bir konudur, çünkü onların hepsi de önemsiz ve gereksizdir; çünkü bu sayısız söze rağmen, ben düşünce ve yayılma ile ilgili aynı şeyleri söylemeye devam edeceğim. Düşünce neden bir varlığın niteliği olsun? Çünkü Spinoza'ya göre, kendi içinde anlaşılmıştır, çünkü bölünemeyen bir şeydir, yani mükemmeldir ve sonsuzdur. Neden yayılma ya da madde? Çünkü bunlar, kendileriyle bağlantılı olarak aynı şeyden bahsederler. Yani, bir varlığın sonsuz miktarda sözü olabilir, çünkü bu onların belirsizliği ya da ayrımı değil, onların ayrımsızlığı, aynılığıdır; bu da onları maddenin bir niteliği yapar. Ya da şöyle söylenebilir; varlığın bu kadar çok sözü vardır, çünkü aslında gerçek bir sözü, açık bir sözü yoktur. Düşünce varolan, açık olmayan bir varlık, hayal gücündeki belirsizlik ve çeşitlilik tarafından desteklenir. Çünkü bir söz *multum* değil, *multa*'dır. Gerçekten, olumlu sözler, düşünce ve yayılma; ancak, varlık çok farklıdır, bir konuda şevkli olmak için çok ruhsuzdur; bir hiç olmayı bir şey olabilmeye tercih eder.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 49–50.

¹⁹¹ Carlebach, s. 104. Genelde dinin ve özelde de Yahudiliğin özünü anlamaya çalışan Feuerbach'ın temel kavramsal çatıyı edinmede bizzat kendisinin kabul ettiği gibi Spinoza'nın yardımıyla. Fakat bütün dinlerin egoizm olarak Yahudiliği içerdiği Spinoza'da bulunmaz bu Feuerbach'ın yazlarındadır ve Feuerbach bunu dinlerin ortaya çıkmasının en önemli güçlerinden biri olduğunu açıklar. Arkush, s. 221. Yani Spinoza'ya başvurmadan veya referans almadan Feuerbach'ın ‘egoizm’ üzerine temellenen bir din olarak Yahudilik kavramını açıklamaya teşebbüs etmek az veya çok geçici veyahut belirsiz olacaktır. Arkush, s. 212.

¹⁹² Feuerbach'a göre modern felsefenin kurucusu Spinoza'dır. Wartofsky, s. 115.

¹⁹³ Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık (Spinoza Metafizikinin ve Siyasetinin İncizü)*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 48. (Feuerbach, *Sammtliche Werke*, ed. W. Bolin ve F. Jodl, Stuttgart, 1959, 3 cilt, s. 322'den alıntıyla).

¹⁹⁴ Antonio Negri, s. 48–49. (Feuerbach, *Sammtliche Werke*, ed. W. Bolin ve F. Jodl, Stuttgart, 1959, 3 cilt, s. 384'ten alıntıyla). Spinoza genellikle Tanrı, ahlak ve bilinç hakkında yazılar yazmış fakat bu üç kavrama yönelttiği eleştiriler ateizm, ahlaka karşı olma, maddecilik olarak yorumlanarak karşı çıkmıştır. Değerlendirme için bk. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 69. Spinoza bir ateist olmamasına rağmen dinden bir yanlışlıklar ve zorunluluklar boyutunu içeren bir yanlışlama terimiyle söz etmiştir. Bumin, s. 89.

yapmıştır. Leibniz eleştiri noktasının Spinozacı diyebileceğimiz bir bakış açısıyla yapıldığını veya soyut olarak felsefi olduğunu belirtir. Feuerbach'ın belirttiğine göre Leibniz hakkındaki eserinin eleştirmenleri, onun yazmış olduğu şeylerle ilgili olarak büyük ölçüde canını sıkıyordu. Çünkü Feuerbach'a göre, onların gözden kaçırdığı olgu şuydu ki, "*Theologico-Political Treatise*"sinde Spinoza aynı bakış açısından dini ve teolojii ele almış ve eleştirmişti.¹⁹⁵

Spinoza gibi Feuerbach da insani varlıkları, temel olarak kendi mutluluklarıyla ilgili olarak görür. Bu onların 'egoizm' dediğinde zihinde olan şeydir. Bu terimin kullanımında Feuerbach 'kelimenin ortak duyuda egoizm' manasını kastetmez bilakis insanın kendi doğasına ve sonuç olarak aklına uygun kendini beğenmesi, kendine aşırı güvenmesidir. Feuerbach için, egoizm insanın onsuz yaşayamayacağı bir şeydir "Çünkü yaşamak için sürekli olarak benim için faydalı olan şeyi kazanmam, elde etmem ve zararlı olan şeyden kaçınmam gerekir."¹⁹⁶ Egoizm 'yararcılığın' en geniş anlamında olsa da, Feuerbach açıkça bunu şöyle ifade eder "dinin nihai görünmez yani içsel zemini." ¹⁹⁷ Yalnız böyle de olsa, çok derinlemesine içsel değildir. Bu Feuerbach'ın insanın 'bağlılık duygusu' olarak zikrettiği şeyin hemen altında yatan şeydir.¹⁹⁸ Bu terimi dinin hem pozitif hem de negatif zeminini içine alacak şekilde kullanır. Negatif zemin korkudur ki Feuerbach, Spinoza gibi daha çok dinin kaynağıyla bağlantı kurar. O şöyle yazar; "İnsani varlıklar kendilerini anlamadıkları ve aşamadıkları ve sadece çok sınırlı kontrollerinin olduğu doğal bir dünyada bulurlar, onun içinde vuku bulan pek çok şey tarafından korkunç bir şekilde korkutulurlar. Bilgisizliklerinde, onların bu korkmaları Tanrıların öfkesine mal etmeleriyle sonuçlanır ki, bunu bertaraf etmeyi

¹⁹⁵ *Lectures*, s. 5, s. 8–9.

¹⁹⁶ *Lectures*, s. 50.

¹⁹⁷ *Lectures*, s. 79. Barth'ında belirttiği gibi, Feuerbach bu egoizmi Ben-sen ilişkisiyle ilintili olarak görür ve bunun sonucunda dinin kökenine kadar uzanır. "Gerçek diyalektik yalnız düşünürün kendisiyle olan monoluğu değildir, bu Ben ve Sen arasındaki bir diyalogdur" (*Die Philosophie der Zukunft*, s. 41). "Ben ve Sen" arasında olması Feuerbach'ın görüşüdür. Devamında bu açıktır: "Bir nesne, gerçek bir nesne bana verilmiştir bir varlık sadece bana tesir ettiğinde mevcuttur, benim sahip olduğum aktivite olduğu zaman –eğer ben düşünürün bulunduğu noktadan ileri gidersem- bunun sınırı, bunun mukavemeti diğer varlığın aktivitesinde bulunur. Bir nesnenin ideası orijinal olarak diğer Benin ideasından başka bir şey değildir –bundan dolayı çocukluk çağında insan bütün varlıkları özgürce, faal ve keyfi varlıklar olarak düşünür- genel varlıktaki bir nesnenin idesi Sen idesini tamamıyla aksettirir, yani Ben bir nesneye sahip olmuş olur". (*Die Philosophie der Zukunft*, s. 68). Bu "egoizmin hatalarının azameti üstündeki ilk taştır", fakat bu aynı zamanda "ben ve dünya arasındaki bağdır". "Ben bizzat kendinde uzlaşır, uyumlu hale gelirim, dünyayla sadece hem cinslerimin tamamıyla arkadaş olurum". "Bir insan kesinlikle yalnız varolur doğa okyanusunda onun bireyselliğinin herhangi bir anlamı olmaksızın kaybolacaktır; o ne kendisini insan olarak, ne de doğayı doğa olarak idrak edebilir". "Ego Senin bilincinden dünyanın bilincine ulaşmaktadır. Bundan dolayı insan insanın tanrısıdır." *Christianity*, s. 271. Barth, agm., s. xiv.

¹⁹⁸ *Lectures*, s. 31.

araştırırlar. Feuerbach’a göre ‘dinin ana zemini korkudur’; ‘bu insanın içinde hızlı hızlı çarpan dinin şimşegidir.’¹⁹⁹

Fakat Feuerbach’ın vurguladığı gibi kendisinin düşüncesi Spinoza ve diğerlerine benzemez. Feuerbach “Sadece negatif değil bilakis dinin pozitif zeminini de; sadece bilgisizlik ve korku değil bilakis korkuya karşıt duyguları, dinin zemini olarak sevinç, minnettarlık, sevgi ve saygı gibi pozitif duyguları da zikreder.”²⁰⁰ Bu duygular Tanrıların esinlendiği korkunç açıklamalar değil bilakis insanları mutlu eden iyiliklerdir. Feuerbach da vurguyu bu pozitif faktörler üzerine yerleştirir, radikal olarak onu Spinoza’nın dinin kaynağı sorununa yaklaşımını ayırt eder.²⁰¹ Fakat bu iddiayı kabul etmek zordur. Feuerbach’ın ileri sürdüğü gibi dinin hem negatif hem de pozitif zemini sadece aynı ruh durumunun farklı görünüşleridir, yani ‘bağlılık duygusudur’. Bu duygunun altında yatan ‘insan egoizmidir’ ki, sadece kendini koruma içgüdüsünün diğer bir terimidir. Feuerbach için Spinoza’da olduğu gibi bu duygu dinin nihai kaynağıdır. Bundan dolayı aslında iki düşünür mutabıktırlar.²⁰²

Genel olarak baktığımızda Feuerbach’ın Spinoza’ya bağlanması bir anlamda Hegel’den ayrılması demektir.²⁰³ Fakat bu tam bir ayrılma değildi zira Hegel’in en fazla etkilendiği hatta en gerçek filozof olarak nitelendirdiği kişi Spinozaydı. Bunu bilen Feuerbach hocası Hegel için şöyle demiştir: “Hegel önce Fichte’yi, sonra Platon ile Spinoza’yı, son olarak da Jacob Böhme’yi benimsemiştir.”²⁰⁴ Yani, dolaylıda olsa bütün yollar Spinoza’ya çıkıyordu. Bazı yönlerden bakıldığında katı bir içkinlik filozofu olan Feuerbach, Hegel eleştirisine girer girmez, kendine özgü bir ‘maddecilik’i Spinoza’yı örnek alarak tanımlayacaktır.²⁰⁵ Feuerbach gerçek bir içkinlik felsefesinin insanlığı yeni bir bütünselliğe kavuşturacağını, o zaman antropolojinin de teoloji ve

¹⁹⁹ *Lectures*, s. 127–29.

²⁰⁰ *Lectures*, s. 30.

²⁰¹ *Lectures*, s. 30.

²⁰² Arkush, s. 215-216.

²⁰³ Feuerbach, başlangıçta Hegel’in bir öğrencisi olmuş daha sonra ustasının idealizmine karşı çıkıp Fransız maddecilerinin öğretilerine ve Spinoza’ya geri dönmüştür. Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefe*, Çev. A. And, 2. Baskı, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995, s. 29.

²⁰⁴ *GFI*, s. 71.

²⁰⁵ Feuerbach bu konuda şöyle der; “İngiliz ve Fransız sensüalizmine ve materyalizmine özgü olup, her türlü spekülasyonu reddeden pratik realizmi ile Spinoza’nın düşüncesi birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde Spinoza’nın ünlü formülünde bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: ‘madde Tanrı’nın inkârıdır’. Plehanov, s. 108. (Karl Grün: Ludwig Feuerbach in Seinem Briefwechsel, Leipzig, 1874, C. 1, s. 324-25’ten alıntıyla).

metafiziğin yerini alacağını belirtir. Ancak Spinoza'yla karşılaştırıldığında, Feuerbach'ın maddeciliği tinseldir. Feuerbach'ın panteizminde *deus sive natura*'nın yerini *deus sive homo naturalis* alacaktır ya da *Aut deus aut natura*.²⁰⁶ İnsan, Spinoza düşüncesinde olduğu gibi tözün içindeki sayısız varlıktan herhangi biri değildir, onun ayrıcalıklı bir konumu vardır. Böylece Feuerbach'ta Spinozacılık Kant tipi bir idealizmle kaynaştırılacak ve Hegel'in de yapmaya çalıştığı gibi, bir içkinlik felsefesi içinde yine de öznenin özgül konumu korunmaya çalışılacaktır.²⁰⁷ Aslında Feuerbach'ın Spinozacılığı bir başka tartışmanın içinde yeni bir görünüm alarak önem kazanacaktır. Georgi Valentinoviç Plehanov (1856–1918), Feuerbach'ın Spinoza panteizmini 'teolojik bir materyalizm' olarak sunmasından yola çıkarak aslında doğru olan bu düşüncenin içinden kusurlu teolojik yönün çıkarılmasında ortada yalnızca gerçek materyalist özün kalacağını bildirir. Feuerbach'ın Spinoza'ya oldukça önem vermesinden dolayı Almanya'da Spinoza'ya o dönemde önem verildiği belirtilmiştir. Bu konuda Plehanov Alman düşüncesinin Spinoza'ya Feuerbach'la döndüğünü ve onun sayesinde modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sını bulduğunu söyleyecektir ve ona göre Marx ve Engels felsefenin Feuerbachçılarıdır ve Feuerbach demek Spinoza demektir.²⁰⁸

Feuerbach'ın gözünde Spinoza dinin doğasının araştırılmasındaki en büyük öncüydü, bu yüzden onu şöyle tanımlamıştı; "Dinin ve teolojinin eleştiri ve açıklamasının birinci öğelerini sağlayan yegâne çağdaş filozoftur; teolojiye pozitif bir karşıtlık teklif eden ilk, din felsefesi için doğanın önemini açıklamada ilk".²⁰⁹ Bu yüzden Feuerbach 1847'de de Spinoza'yı yorumlarken şu soruyu sorar: Spinoza'nın mantık veya metafizik bakımından cevher, teoloji bakımından da Tanrı dediği şey nedir? Bu soruya şu kesin cevabı verir: 'sadece tabiat'. Buna karşın yine de Feuerbach Spinoza için şöyle der; "İngiliz ve Fransız duyumculuğuna ve materyalizmine özgü olup, her türlü spekülasyonu reddeden pratik realizmi ile Spinoza'nın düşüncesi birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde

²⁰⁶ Cemal Bali Akal, "Alman Düşüncesinde Spinoza", *Yıldızhan Yayla'ya Armağan*, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 30.

²⁰⁷ Yovel, s. 74–77.

²⁰⁸ Plehanov, s. 121–123.

²⁰⁹ *Lectures* s. 7–8.

Spinoza'nın bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: "Madde Tanrı'nın inkârıdır"²¹⁰ ve modern spekülâtif felsefenin kurucusu Spinoza'dır.²¹¹

Allan Arkush, Spinoza'nın Feuerbach'a olan etkisinin büyüklüğünü belirtmek için: "Feuerbach Spinoza'dan aldığı şeye bazı şeyler ekleyerek Marx'a aktarmıştır" der²¹². Bu ayrıca Spinoza'nın Feuerbach'tan Marx'a uzanan etkisini ifade eder.

Burada çok kısa olarak Feuerbach'ın panteizme bakış açısına değinecek olursak: Aslında Feuerbach'ın düşüncesinde Tanrı'nın mahiyeti farklı değerlendirildiğinden klasik anlamda bir Tanrı-âlem ilişkisinden bahsetmemiz mümkün değildir. Biz de burada böyle bir değerlendirmeden ziyade Feuerbach'ın eserlerinde farklı şekillerde ele alınan Panteizm düşüncesinin genel bir değerlendirmesini sunacağız. Bu konuyu ele almamızın nedeni onun düşüncelerinin temelinde bazen örtük bazen de açık bir panteizm olmasından ve bazı noktalarda bunu referans olarak almasından ve etkilendiği düşünürlerden olan Spinoza ve Hegel düşüncesinde bunun temel bir öge olmasından kaynaklanır.

Panteizm; genel olarak Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta onun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülemeyeceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dini ve felsefi bir doktrin şeklinde tarif edilebilir. Her ne kadar kendisinden önce panteist düşünürler var idiye de batı düşüncesi tarihinde panteizm dendiğinde ilk akla gelen filozof Spinoza'dır.

²¹⁰ Plehanov, s. 108. (Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in Seinem Briefwechsel*, C. 1, s. 324–325. Leipzig, 1874'ten alıntıyla). Engels bu durumu şöyle anlatır: "Spinoza'dan büyük Fransız materyalistlerine kadar o dönemdeki felsefe için en büyük şeref, bu felsefenin, dünyayı bizzat dünyayla açıklamak konusunda direnmiş ve bu açıklamanın ayrıntılı olarak doğrulanması işini daha sonraki doğa bilimlerine bırakmış olmasıdır". Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 37.

²¹¹ *GFİ*, s. 61. Akal ise Feuerbach'ın Spinoza'yla ilişkisini şöyle değerlendirir; "Katı bir içkinlik filozofu olan Feuerbach, Hegel eleştirisine girer girmez, kendine özgü bir 'maddecilik'i Spinoza'yı örnek olarak tanımlayacaktır. Feuerbach gerçek bir içkinlik felsefesinin insanlığı yeni bir bütünselliğe kavuşturacağını, o zaman antropolojinin de teoloji ve metafiziğin yerini alacağını belirtir. Ancak Spinoza'yla karşılaştırıldığında, Feuerbach'ın maddeciliği tinseldir. Feuerbach'ın panteizminde deus sive natura'nın yerini deus sive homo naturalis alacaktır. İnsan Spinoza düşüncesinde olduğu gibi tözün içindeki sayısız varlıktan herhangi biri değildir, onun ayrıcalıklı bir konumu vardır. Böylece Feuerbach'ta Spinozacılık Kant tipi bir idealizmle kaynaştırılacak ve Hegel'in de yapmaya çalıştığı gibi, bir içkinlik felsefesi içinde yine de öznenin özgül konumu korunmaya çalışılacaktır. (Yovel, s. 74–77) Aslında Feuerbach'ın Spinozacılığı bir başka tartışmanın içinde yeni bir görünüm olarak önem kazanacaktır: Plehanov, Feuerbach'ın Spinoza panteizmini "teolojik bir materyalizm" olarak sunmasından yola çıkarak aslında doğru olan bu düşüncenin içinden kusurlu teolojik yönün çıkarılmasında ortada yalnızca gerçek materyalist özün kalacağını bildirir. Deus sive natura yerine Aut deus aut natura..." Akal, s. 30.

²¹² Arkush, s. 212.

Belirttiğimiz gibi Feuerbach Spinoza'dan çokça etkilen düşünürlerden biridir. Tıpkı hocası Hegel gibi o da Spinoza'nın etkisinden kurtulamamıştır. Bu yüzden Feuerbach felsefe tarihi araştırmalarında panteizmle, Alman düşünce tarihinde özel bir rol oynadığı için fazlasıyla ilgilenmiştir. Tipik bir yaklaşımı vardır: panteizminin nedenlerini öncelikle düşünce tarihinde değil de, Alman ulusunun karakterinde aramaktadır (özellikle ırkdaşı Leibniz'in). Burjuva çağının felsefi tarihini irdelerken Feuerbach, Almanya'da Luther ve Phillip Schwarzerd Melanchthon'a (1497–1560) kadar gider ve şu sonuca varır: “Bu yüzden Almanya'da dinin haklarını kazanması, halkın dindar karakterine uygun olarak, felsefeninkinden önce gerçekleşti. Fransa, İngiltere ve İtalya'da felsefe varolan dinden ayrılıp, dinin dışında, kendi başına gelişmeye başlarken, Almanya'da bir yandan varolan din ile felsefenin bilinçli ve yansımali bir iletişimi ile öte yandan –bu iletişimden daha önce- din ile doğrudan birleşmesiyle din felsefesi adı altında ortaya çıktı. Yani dini bir gereksinimden doğdu”.²¹³ Yalnız Feuerbach felsefe tarihinde Spinoza, Leibniz veya Hegel'in panteizm düşüncesine değer verirken ve bunların görüşlerini felsefe tarihinin zorunlu aşamaları olarak görürken, mesela 1838'de Franz Xaver von Baader'in (1765–1841) son derece etkili olan ve panteizm olarak değerlendirilen görüşlerini görmezlikten gelmiştir.²¹⁴ Dolayısıyla panteizm konusunda herkesin görüşlerini alıp değer vermemiştir, seçici davranmıştır. Bunun sonucunda oluşan görüşüne göre; “Panteizm teolojik ateizmdir, teolojik materyalizmdir, teolojinin yadsınışıdır, ama teolojik görüş açısından; çünkü maddeyi, Tanrı'nın yadsınışını Tanrısal özün yüklemelerinden ya da özniteliklerinden biri durumuna getirmektedir. Ne var ki, maddeyi Tanrı'nın özniteliklerinden biri yapmak, maddenin Tanrısal bir öz olduğunu açıklamak demektir. Tanrı'nın gerçekleştirilişi Tanrısalılık varsayımına, yani gerçek-olanın özseliği ve hakikati varsayımına bağlıdır. Gerçek-olanın, maddi şekilde var olanın Tanrılaştırılışı -materyalizm, ampirizm, gerçekçilik, hümanizm-, teolojinin yadsınışı ise yeniçağın özüdür. Bu nedenle panteizm, yeniçağın, Tanrısal öz düzeyine, din felsefesine özgü bir ilke düzeyine çıkarılmış özünden başka bir şey değildir”.²¹⁵ Bu yüzden Feuerbach: “Ateizm, tersine çevrilmiş panteizmdir. Panteizm,

²¹³ Gisela Schröter, “Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih”, çev. Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi*, 1988/3, De Yayınları, s. 96–97. (Ludwig Feuerbach, *Toplu Eserleri*, Berlin 1969, cilt 3, s. 11'den alıntıyla)

²¹⁴ Schröter, s. 97.

²¹⁵ *GFİ*, s. 92.

teolojinin teolojik açıdan yadsınmasıdır” der.²¹⁶ Bayle adlı eserinde panteizmin filozofların Tanrı anlayışını yansıttığını fakat halkın inancını yansıtmadığını belirtmiştir: “Teolojinin Tanrısı olağanüstü özel bir Tanrıdır, her kim bunu inkâr ederse teolojii de inkâr eder, onun karakteristik özünü de inkâr eder. O dünyanın bir Tanrısı, evrensel bir Tanrı değildir, bu ikinci Tanrı, kişisel değildir, erkeğin değildir, bilakis nötr cinsindir, özel adı yoktur bilakis sadece tür adı vardır –böyle bir Tanrı filozofların Tanrısıdır- ki, nefret edilen, hayali, sadece zihinde olan, panteistik Tanrı sadece düşüncede vardır- evren gibi sadece bizim için düşüncede var olur ve kalbin duygularının bir objesi değildir.”²¹⁷

Özetle belirtecek olursak Feuerbach insan merkezli bir panteizm teklif etmiştir, *deus sive natura* değil, bilakis *deus sive homo naturalis*. Bir anlamda da aşkınlığın kaldırılmasıyla insan varlığının ve düşüncesinin merkezini yeniden kurmuştur.²¹⁸ Bu da Feuerbach’ın mücadele ettiği teist bir Tanrı anlayışının ortadan kalkması demektir.

b. Pierre Bayle

Feuerbach’ın modern felsefe tarihi üzerine yazmış olduğu üç ciltlik eserde incelediği düşünürler rasgele incelenen düşünürler değildi. Bu tamamıyla bilinçli bir seçime dayanıyordu ve bu filozoflar onun düşüncesini etkilemiş olan kişilerdi. Pierre

²¹⁶ GFL, s. 62. Spinoza’ya göre (Ethic. P. I. Defin. 3 u. Propos. 10.)

²¹⁷ Wartofsky, s. 122, (Bayle, V, 230’dan alıntıyla) “Fakat filozofların Tanrısı nasıldır? Eğer o insan tasavvurunun bir objesi değilse (yani antropomorfik bir Tanrı), o zaman onun inancın bir objesi olmaya gücü yetmez. İnanç onun objesini insani tecrübenin müşahhas ve özel imgesi anlamında betimlemesini gerektirir. Gerçekte filozofların ‘Tanrısı’ boş bir kabuk, kaynağı olmayan bir isim, hiçtir. İnanç bu hiçi idare edemez. Çünkü inanç bir surete ihtiyaç duyar veya o hiçliğe bir inanç olur (Bayle, V, 231). Bundan dolayı Feuerbach’ın görüşünde Tanrı ya duygunun bir objesi veya hiçliktir. Sadece insani muhayyilenin müşahhas imgesinde betimlenebilir, sadece özel (yani kişisel, antropomorfik Tanrı) böyle bir obje olabilir. Filozofların Tanrı olduğu kadar rasyonel bilginin de bir objesidir, o hiçliktir –boş bir isimdir. İki sonuç çıkar: Birincisi paradigmatic olarak bilim rasyonel bilgidir –evrensel kavramların bilgisi- özelin bilimi olamaz; teoloji bir bilim olduğunu iddia ettiği halde, her hangi bir objeye sahip değildir; (bir ‘bilim’ gibi) bir objeye sahip olduğunu iddia ettiği halde, inancın objesi olamaz. İkincisi felsefe ‘filozofların Tanrısının’ yüklemelerinden bahsettiği halde (örneğin: adalet, iyilik, rasyonellik gibi) bunlar öznesiz yüklemelerdir veya sadece bir isim olan öznenin yüklemeleridir, bu yüklemelerce onun anlamında boşluk meydana gelir. Filozofların ‘Tanrısı’, felsefenin bir objesidir, hiçtir fakat bu yüklemeler, doğruyu söylemek gerekirse, otonom olarak alınmalı. Böyle ‘yüklemleri’ araştırmak o zaman otonom bir çalışma olarak alınır, teolojinin bir parçası olarak değil. Tabi ki inancın bilimi olabilir fakat inancın objesinin olamaz. Böyle bir bilim inancın zeminini açıklamalı ve inancın biçimlerini, bu formların oluşumunu ve anlamını ve inanç ve aklın ilişkisini vb. analiz etmeli. Antropoloji böyle bir bilimdir. Bayle adlı eserinde Feuerbach daha sonraki din eleştirisinin belli başlı tezlerini geçici olarak ileri sürer: dini inancın ve onun teolojik formülasyonunun bir araştırmasını Tanrısal doğanın bir araştırması olarak değil, insani doğanın bir araştırması olarak ileri sürer. Fichte’nin “Bana insanın Tanrısını verin ve ben size insanın türünün o olduğunu söyleyeceğim” sözünü Feuerbach tarafından belki de Fichte’nin kastettiğinden daha gerçeğe uygun olarak, literal olarak ve daha derinlemesine ele alınmıştır.” Değerlendirme için bk. Wartofsky, s. 122–123.

²¹⁸ Yovel, s. 77.

Bayle’de bunlardan biriydi. Genel olarak bakıldığında Felsefe tarihinde ismi çok fazla geçmeyen ama fikirleri dolaylı yollardan pek çok kişiyi etkileyen Bayle’nin²¹⁹ etkisi, özellikle yazdığı sözlük vasıtasıyla olmuştu. Bayle’nin “*Dictionnaire Historique et Critique*” (*Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*)²²⁰ adlı eseri 18. yüzyıldaki Fransız entelektüel liderlerinin hemen tümünü etkilemişti. Yani bir anlamda Aydınlanma hareketinin Fransa’daki gelişmesinde ilk belirleyici adımını Bayle 1697’de Rotterdam’da yayımlanan bu yapıtıyla atmıştı. Alman aydınlanmasını da Lessing ve Christoph Martin Wieland (1733–1813) aracılığıyla etkilemişti.

Bayle, kuşkucu tavrıyla metafiziği yıkarak, maddeci olarak nitelendirebileceğimiz felsefesinin Fransa’da benimsenmesini sağlamıştır.²²¹ Fakat onun etkileri sadece Fransa’yla sınırlı kalmamış Aydınlanma dönemi boyunca bütün Avrupada, sonrasında ise özellikle kuşkucu veya ateist düşünürlerin üzerinde önemli etkisi olmuştur.²²² Feuerbach da üç ciltlik felsefe tarihinin üçüncü cildini Bayle’ye

²¹⁹ Bayle’nin hayatı için bk. “The Life of Pierre Bayle”, Mr. Des Maizeaux, s. iii-cxviii, Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Rev. Cor. Enl. Mr. Des Maizeaux, 2nd. Edition, London: J. J. ve P. Knapton vd. 1734.

²²⁰ Bayle, eserini 1696-97’de yazmıştır. Eser, Louis Moreri’nin sözlüğüne bir ek gibi görünmekle birlikte, aslında oldukça özgün bir çalışmadır. Bu sözlükle amaçlanan, zamanının çeşitli sözlük ve kitaplarında çok sık yer alan yanlışları ortaya çıkarmaktır. Bayle, başkalarının yanlışlarını sergilemekle tarih ile övgüyü, araştırma ile dogmayı karıştırmamak gerektiğini vurgulamak ister. “*Dictionnaire*” zamanla daha kompleks bir hale gelerek, yalnızca dönemin tarihî yanlışlarını bir araya toplayan bir yapıt değil, pozitif bir eleştiri çalışması da olur. Din, felsefe, tarih konularındaki maddelere özet bir açıklamadan fazla yer vermeyen “*Dictionnaire*”ın büyük bölümü, maddelerin içerebileceği doktrinerliği zekice bozan alıntılardan, kısa öykülerden, yorumlardan ve uzun notlardan oluşmaktadır. Zaten Bayle’inde ileri sürdüğü düşünceler tartışma ve eleştirileri bu dipnotlardadır. “*Dictionnaire*”nin “David” maddesinde Pyrrhoncu şüphecilüğün, ateizmin ve Epikürosçuluğun öne çıkması ile ahlaka aykırı konulardan söz ederken Kitabı Mukaddes’in kullanılması o dönemde sert tepkilere yol açmıştır. Yıkıcı eleştiriye olanak veren bu dolaylı yöntem 18. yüzyıl ansiklopedicilerince de benimsenmiştir. Bir anlamda bu eser daha sonra Bayle’den oldukça etkilenen Voltaire’nin yazacağı “*Dictionnaire Philosophique*”le birlikte Ansiklopedinin temel Aydınlanma metinlerinden birisini oluşturduğu söylenebilir. Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 14. Ayrıca bk. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 39. Hatta Emile Bréhier Voltaire’in asıl başarısının Bayle ve bazı diğer dönemin ünlü düşünürlerinin fikirlerini Fransız toplumuna açık bir dille yayması olduğunu belirtir. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 109. (Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome 2, XVII-XVIII Siècles, Paris, 2. édition, 1983, s. 405’ten alıntıyla). Hatta Voltaire, Bayle’nin din karşısındaki kayıtsız diye niteleyebileceğimiz tavrını her ne kadar kendi inançsız olmasa da başkalarını inançsızlaştırdığını belirtir. M. Rosenthal, P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, “Bayle Maddesi”, s. 52.

²²¹ Buhr vd., s. 19. Copleston ise durumu şöyle değerlendirir: “Bayle’nin görüşünde, yürürlükteki Tanrıbilimsel çekişmeler karışık ve anlamsızdı”. Copleston, *Felsefe Tarihi*, C. 6, *Çağdaş Felsefe Bölüm I: Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1989, s. 18. Bayle’nin babası Calvinist olmasına rağmen okuduğu Cizvit okulunda kendisine Katolik benimsetildi, fakat kısa bir süre sonra yine Kalvinizme geri döndü, yaşadığı bölgede ve zamandaki neredeyse bütün mezheplerle çatıştı ve en sonunda kendisinin kelimenin tam anlamıyla bir Protestan olduğunu belirtti. Bayle’nin yetişme döneminde bu şekilde bir mezhepten öbürüne geçip sonra geri dönüşü de ileride geliştirdiği savların biçimlenmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, Reformasyonun Kilisesine bağlılığına karşın, Katoliklerin hoşgörüsüzlüğü tekellerinde bulundurmadıkları kanısındaydı ve 1680’den sonra yaşamını sürdürecektir olduğu Rotterdam’da kalışı sırasında hoşgörüyü savundu.

²²² Bayle’nin bu anlamda etkilediği önemli bir isimde Hume’dur. Hume, Bayle’yi özellikle dini ve metafiziği yıkmak için kullanmıştır. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 46.

ayırmıştır ve onun hakkında geniş ve önemli bir biyografiyi de içermektedir.²²³ Bu eser Feuerbach'ın bir anlamda eleştirel tarzda yazdığı ilk eserdir ve bununla da felsefe tarihi hakkındaki üçlemesini tamamlamış olur. Ayrıca bu Feuerbach'ın materyalist-amprist²²⁴ bir bakış açısına geçişini belirlediği gibi, hem Katoliklik hem de Protestanlıktaki dini bakış açısının eleştirisinin merkezinde yer alır.²²⁵ Rawidowich bu eseri Feuerbach'ın '1838'in İtirafı' olarak nitelendirir.²²⁶

Feuerbach eserin tamamını Bayle'ye yani felsefe tarihinde dikkati çok fazla çekmeyen birine hasretmiştir. Burada Bayle'nin merkeziliği, Feuerbach'ın aralıksız çalışmasında rasyonel düşünce ve inanç arasındaki ayrımla ilgili olarak gelişiminin belirtisidir, zira Bayle çalışmasının ana teması budur. Bir önceki çalışmasında (*Leibniz*) bu eserinin işaretlerini verir.²²⁷ Zaten Feuerbach'ın dini eleştirisinin büyük bir kısmının kaynağını belirttiğimiz gibi Hegel, diğer kısımlarını da Luther²²⁸, Bayle ve Schleimacher oluşturur. Bayle hakkındaki eserinin tam adı: "*Pierre Bayle, Nach seinen für die Gerschichte der Philosophie un Menschheit interessanten Momenten dargestellt und gewürdigt*".²²⁹ Bu dönemde büyük ölçüde teolojiye işaret ettiği iki eserinden biri "*Bayle*" ve bir diğeri "*Philosophie und Christentum*" (1839)'dur. Hristiyanlığın gerçekte sadece akıldan değil insanoğlunun hayatından da büyük ölçüde kalktığını ispat

²²³ Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Michigan: Baker Books. 2002, s. 243. Wartofsky, s. 53. Wartofsky bu eser için şöyle der: "Sonraki (Bayle adlı eserinde) din eleştirisi hümanist bir ateizmde son bulur ki 'dinin özü' 'insanın kendini tanımasının tamamlanması, gerçekleşmesidir. Emprizm eleştirisi bütünüyle açık bir duyumsulukta son bulur ki duyuların hakikati tahtına oturtulur." Wartofsky, s. 63.

²²⁴ Feuerbach her ne kadar özellikle Hristiyan inançlarını ve ayinlerini kaba materyalist bir çerçevede yorumlasa da, felsefesi hiçbir şekilde tam olarak amprist değildir. Morris, s. 41.

²²⁵ Wartofsky, s. 61. Wartofsky, Feuerbach'ın bu eserini Homeros'un Odyssey'ine benzeterek şöyle der: Onun bu eseri "başlangıçta oldukça yakın olarak Hegelcilğin kıyılarına bağlanır ondan sonra açık denizlere doğru yol alır." Wartofsky, s. 63. Bayle'nin din hakkındaki görüşlerinin eleştirisi ve genel bir değerlendirmesi için bk. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine II*, 2. Baskı, Çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 166–171.

²²⁶ Wartofsky, s. 10, 53, 63. (S. Rawidowich, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin: Reuther und Reichard, 1931, Walter De Gruyter, 1964, s. 63'ten alıntıyla). Bu eser Hegelciliğe tahsis edilmiş bir kitap değildi. Yani bu eserle Hegelden kopuş kesinleşti. Zaten bir yıl sonrada Alman İdealizmine açık saldırısı olan *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*'yi yayınladı. Bu da düşünsel olarak Hegelcilikten ayrılmasının yaklaşık olarak on yıl sürdüğü anlamına gelir. Wartofsky, s. 53. Buhr vd., s. 52.

²²⁷ Wartofsky, s. 110.

²²⁸ Feuerbach'ın Luther'den pek çok yönden etkilenmesine rağmen Feuerbach'ın Luther'le olan ilişkisinin zikredilmesi çok azdır. Luther çalışmalarının biyografilerine bir bakış Luther ve Feuerbach hakkında çalışma olmadığını açıkça ortaya koyar. Buna karşın Marx ikisini bir araya getiren birkaç kişiden biridir. Bk. Carter Lindeberg s. 108. (Marx, Engels, "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss and Feuerbach", *Marx, Engels Werke*, Berlin, 1964, I, 26-27'den alıntıyla). Karl Holl sadece bir dipnotta Feuerbach ve Luther arasındaki ilişkiye işaret eder. O Feuerbach'ın din analizini Luther'in 'putperest ya da kâfir din' olarak isimlendirdiği şeyle eşit görür ve "gerçekte herkes dindarlığı Feuerbach'ın sunduğu psikolojik resimde onun din olarak kavrayacaktır" der. Lindeberg, agm, s. 110. (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Luther* 1948, I, 57, not 3'ten alıntıyla).

²²⁹ H. M. Sass, "Feuerbach'ın varoluşçu felsefe kavramı "*Abelard ve Heloise*" ve "*Bayle*"de ayrıntılarıyla açıklanmıştır" der. H. M. Sass, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Descartes, Rene-Gender and Science*. Ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, C. 3, "Feuerbach Maddesi", s. 635.

etmeye karar vermiştir ki, bu çağdaş medeniyetin ayırt edici özelliklerinde gün gibi ortada olduğunu belirtmiş ve daha sonra “*Christianity*”de daha uzun ve daha açık bir şekilde bunu ifade etmiştir. Hatta bu eseriyle Hegel felsefesinin eleştirisine doğru ilk adımlarını da atmıştır.²³⁰ Bayle ile ilgili eserinden hareketle Feuerbach hakkında şunları söyleyebiliriz: Feuerbach Fransız ateizminin öncüsü, herhangi bir ekole bağlı olmayan Bayle’nin sayesinde Fransız ateizmiyle ilişki kurmuştur. Bayle’nin bizatihi kendisi bir ateist olmamasına rağmen -Cenova’da Descartes eğitimi veren reformcu kilisenin bir üyesi olarak- deizmin isteksiz bir tutkunu gibi görülmüştür ve Feuerbach, Bayle’nin “Tanrı ile dünya, gökyüzü ile yeryüzü, inayet ile doğa, ruh ile beden, akıl ile imanın uyumsuzluğunu”²³¹ ve hatta hem Katoliklik ve hem de Protestanlık arasındaki çelişkileri analiz eden²³² hareketiyle ve Tanrı’nın varlığı problemi hakkındaki yargısını ve hasta Avrupa’da ateist bir toplumun imkânını savunma hareketiyle adeta büyülenmiştir.²³³ Hatta Bayle ateist olmak herhangi bir anlamda ahlaksız bir insan olmayı gerektirmez, belki de böyle bir kişinin hurafeperest bir Hristiyan’dan Tanrı’ya daha yakın olabileceğini ileri sürmüştür.²³⁴ Böylece Bayle, sadece olgulara bağlı kalarak dini tamamıyla ahlakın lehine göreceleştirir, o bunu doğuştan ve bu anlamda da açık evrensel olarak geçerli önermelerle dile getirilmeye müsait olarak görür.²³⁵

²³⁰ Buhr vd., s. 52.

²³¹ DGE. s. 216 (L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, Gesammelte Werke, C. IV, s. 7–8’den alıntı).

²³² DGE. s. 211 (L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, Gesammelte Werke içinde, C. IV, s. 3’den alıntı). Wartofsky, s. 162.

²³³ Bu noktada Feuerbach’ın Descartes’tan hareketle beden-zihin ayrımı hakkında söz söylemiş ve konuyu yine dinle ilişkilendirmiştir: “Zihin-Beden problemi: Feuerbach’ın zihin-beden probleminin formülasyonu üç merhalede izlenebilir. 1- Onun ön değerlendirmesinde, o modern biçimdeki zihin ve beden geleneksel düalizmiyle ilgilenmiştir ki, Descartes’in cogito’sunu ve hareket noktası olarak da onun iki töz teorisini alır. Burada, spekülatif gelenekte Feuerbach ateşli bir Ortodoks idealisttir. Ancak, çok kısa bir zamanda, ‘genetik’ metodu onu problemin çatısını değiştirmeye götürmüştür. 2- İkinci merhalede, Feuerbach sadece onun felsefi formülasyonlarının diyalektik zorlukları anlamında değil, bilakis dini düşüncede, bizatihi bunların tam formülasyonlarının kaynakları anlamında ilgilenmiştir. Zihin-beden probleminin çözülmesi artık diyalektik veya ‘felsefi’ bir çözümle olarak ele alınır. Daha ziyade, Feuerbach ilk planda bir problem olarak nasıl meydana geldiğinin bir açıklamasını araştırır. Gerçekte, Feuerbach taslağın bir sayfasıyla geleneksel ‘problemin’ bir ayrımını planlar. Eğer bu ‘genetik hayal’ büyük bir görevden daha fazla olursa, yeni taslak onun kendi teorik temellerine sahip olmuş olur. 3- Üçüncü merhalede Feuerbach bu temelleri insan doğası kavramında bulmuştur. Yani, insanın duygularının, inancının, düşüncesinin tipik modlarının analizi, insan bilincinin fenomenolojisi zihin-beden probleminin nasıl vücut bulduğunu bize gösterir. Feuerbach onu gizemsizleştirerek problemi çözeceğini iddia eder. Bu gizemsizleştirme zihin-beden problemini metafizik alandan uzaklaştırmayı gerektirir, o ‘doğal’ (yani insan doğası) sebeplerin terimlerinde açıklanır ve böylece o, onun antropolojik anlamına indirgenir ve o bu terimlerde yeniden hareket ettirilir. “*Christianity*” yayınlanıncaya kadar ki, Feuerbach’ın bütün felsefi gelişiminin gidişatı ana çizgilerle bu merhaleleri takip eder. Bk. Wartofsky, s. 239–240.

²³⁴ Bayle böylece erdemli bir yaşam sürdürebilmek için hiçbir dinsel inanca gereksinim duymayan özerk ahlaksal insan kavramına varmıştır. Copleston, C. 6, *Aydınlanma*, s. 19–20. Bayle bu düşünceleri nedeniyle 17. Yüzyıldaki anlamıyla son metafizikçi ve 18. Yüzyıldaki ilk düşünür olarak nitelendirilmiştir. Değerlendirme için bk. Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century (A study of Political Ideas from Bayle to Condorcet)*, ed. J. P. Mayer, New York: Harper&Row Publishers, 1962, s. 47–54.

²³⁵ Copleston, C. 6, *Aydınlanma*, s. 19–20.

Fakat Bayle Rotterdam’da profesörken Reformasyoncu Kilise üyeleri tarafından kovulmuş ve bütün kitapları Roma Kilisesi tarafından yasaklanmış eserler indeksine sokulmuştur.²³⁶ Belirttiğimiz gibi şüphelerine rağmen, Rotterdam’da ölünceye dek inançlı bir Calvinist olarak kalmıştır.²³⁷ Diğer yandan ise Feuerbach, Bayle’nin ihdas etmiş olduğu şüpheleri dikkate değer ölçüde kuvvetlendirmiş, argümanlarını tarih ve doğal bilimden çıkararak ve tutkulu bir şekilde o dönemde eğitimde gerekli bir unsur olan Hristiyanlık dininin pek çok ögesini ve hem de bir bilim olarak teolojiiyi inkâr etmiştir. Hatta Marx “*Kutsal Aile*” adlı eserinde şunları söylemiştir: “Teori düzeyinde, 17. Yüzyıl metafiziği ile her metafiziğe saygınlıklarını yitirten adam Pierre Bayle oldu. Silahı, metafiziğin ta kendisinin mucizeli formüllerinden hareketle dövülmüş bulunan kuşkuculuk idi. Çıkış noktası Dekartçı metafizik oldu. Feuerbach’ın kurgusal felsefe ile savaşmasına, kurgusal Teoloji ile savaşmasına yol açtı, çünkü o kurguda Tanrıbilimin son dayanağını gördü. Feuerbach’a göre kaba ve tiksiniç olan inançtan bir kez daha söz açmak için Teologları kendi sözde- bilimlerinden vazgeçmeye zorlaması gerekti; aynı biçimde Bayle de dinden kuşkulu olduğu içindir ki, bu inancı yayan metafizikten kuşku duymaya başladı. Bunun sonucu metafiziği, onun tüm tarihsel evrimi içinde, eleştiriden geçirdi. Ölümünün tarihini yazmak üzere, metafiziğin tarihçisi oldu.”²³⁸ Bir anlamda Feuerbach, Bayle’nin başlattığı kuşkucu tavrı sonuna kadar götüren kişi oldu.

c. Hegel

Spinoza ve Bayle’nin Feuerbach üzerinde etkili olmasına rağmen onun üzerinde en etkili olan kişi başlangıçta hayranı olduğu daha sonra eleştirirken bile kopamadığı hocası Hegel’dir. Bundan dolayı bir anlamda Feuerbach düşüncesi Hegel anlaşılmadan tam olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla Hegel-Feuerbach ilişkisi ve etkileşimini anlatmak için ayrı bir tez yazılabilir dersek abartmış olmayız. Biz tezimizin farklı kısımlarında bu

²³⁶ DGE. s. 218 (Kırş. Özellikle P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, 2 cilt. Rotterdam, 1696–98; aynı yazar, *Pensées diverses*, in *Oeuvres diverses*, C. III, Hildesheim, 1966 (The Hague, 1727), s. 1–147’den alıntı).

²³⁷ “Bayle Tanrı’nın varoluşu ve ölümsüzlük öğretileri yanlışdır demedi. Tersine, inancı akıl alanının dışına yerleştirdi. Bu anlatım gene de bir sınırlama gereksinimindedir. Çünkü Bayle yalnızca dinsel gerçekliklerin, akıl ile çelişmemelerine karşın, akli tanıtlamaya açık olmadıklarını söylemiyordu. Görüşü daha çok bu gerçekliklerin akla itici gelen pek çok şeyi kapsadıkları biçimindeydi. Böylece —ister içten olsun isterse olmasın— ileri sürdüğü şey Tanrısal bildirışı kabul etmede çok daha büyük bir değerin yattığıydı. Her ne olursa olsun, eğer dinin gerçekleri ussal-olmayanın alanına düşüyorlarsa, teolojik ussallama ve çekişmelere girmekte hiçbir anlam yoktur.” Copleston, C. 6, *Aydınlanma*, s. 19.

²³⁸ Marx, Engels, *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s. 82.

etkileşime değindiğimizden dolayı burada ana hatlarıyla bazı hususlara işaret etmekle yetineceğiz. Tarihsel duruma baktığımızda şunu görürüz ki, Feuerbach'ı din adamı olmak isterken felsefe, Erlangen'de okurken Berlin'e çeken Hegel olmuştur. Çağının cazibe merkezi olan Hegel bunu en güzel şekilde kullanmış fakat ölümünden sonra ise görüşlerinin farklı anlamlara gelecek şekilde ifade edilmesinden dolayı ayrı kutuplarda yer alan değerlendirmeler yapılmıştır. Onun görüşlerinden Sağ ve Sol Hegelciler neşet etmiş, bunun yanında bir de kendisine karşı olanlar ortaya çıkmıştır ki, bundan dolayı Hegel sonrası dönem Hegel'e karşı oluş çağı olarak nitelendirilmiştir. Her ne kadar bu tepkiler ilkin özellikle Hegel'in yakın arkadaşı Schelling'le başlamışsa da bu karşı oluşun 19. Yüzyıldaki durumuna bakarsak üç yönden olduğunu görürüz: Birincisi Feuerbach ki, Hegel'in idealizmini reddetmiş ve insan eyleminin ahlaki bir ölçütü olarak kendi duyumculuk uyarlamasını geliştirmiştir.²³⁹ İkinci olarak Kierkegaard Hegel'in din çözümlemesinin Eski Ahit'te geliştirildiği haliyle imanının doğasıyla gerçekten bağdaşmadığını savunmuştur.²⁴⁰ Üçüncü olarak Schopenhauer bilgi karşısında iradeye öncelik vermiştir.²⁴¹ Fakat Hegel, gerek yaşadığı dönemde gerekse öldükten sonra insanlar üzerinde büyük etkisi olan az sayıdaki düşünürlerden birisidir.²⁴²

²³⁹ Feuerbach'ın Hegel felsefesinin eleştirisi için bk. *GFI*, s. 7–42. Feuerbach için “Tanrı’yı reddetme temel olarak Hegel’i reddetmekten başka bir şey değildir.” Cornelio Fabro, *God in Exile, Modern Atheism*, çev. ve ed. Arthur Gibson, Baltimore: Newman Press, 1968, s. 77. Fakat Schopenhauer, Feuerbach için şöyle der: “O bir Hegelcidir. Burada bütün söyledikleri böyledir.” Wach, *Understanding and Believing: Essays*, s. 39.

²⁴⁰ J. Hohlenberg, *Soren Kierkegaard*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1954. Ayrıca Kierkegaard *Korku ve Titreme*’de Hz. İbrahim’in dininin evrenselci akla değil imanının saçmalığına dayandırıldığını göstermeye çalışmıştır.

²⁴¹ Georg Stauth, Bryan S. Turner, *Nietzsche’nin Dansı (Toplumsal Hayatta Hınç, Karışıklılık ve Direnç)*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 294.

²⁴² Hegelden sonra oluşan bu çok yönlü karşı oluşun sonucunda ortaya çıkan Sol Hegelcilerin ve bunun yanında Sağ Hegelcilerin düşüncesi neydi? Bu sorunun cevabı meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ama önce şu soruların da sorulması gerekir: Gerçekte Hegel’in nihai amacı neydi? Sonunda, felsefe ve teolojinin birbiriyle ilişkisi nasıldı? Hegel’in ölümünden sonra hem felsefeciler hem de teologlar çok farklı yorumlar ileri sürmüştür. Hegel’in spekülâtif Hristiyanlık yorumunda bunların özellikle iki çizgisi görünür: Ya Hristiyan dininin hakikatlerini modern insana, bunları kabul edilebilir, aşikâr ve hatta –daha yüce bir anlamda– makul kılmak için derin bir spekülâtif düşünce tarzında yorumlamak ve rasyonel bir şekilde haklı gösterme girişimi olarak: Yani felsefede pozitif olarak bir üst seviyeye çıkarılmış ve korunmuş olan din. Sağ-kanat Hegelciler, Hegel’in kendisinin sayısız açık ifadelerinden yardım alarak bu şekilde düşünürler. Ya da Hristiyan dininin hakikatlerini gerçek, bilince tam ve kesin hakikatin, yani, aslında felsefenin, spekülâtif aklın mutlak bilgisinin tasviri, hayali, geçici ve yetersiz formları olarak sunma girişimi olmak üzere din, yani felsefede nihai anlamda olumsuzlanmak suretiyle telâfi edilmiş ve çözülmüş din. Sol-kanat Hegelciler, Hegel’in asıl niyetinin bu olduğunu düşünüyorlardı. Eğer Hegel ikinci yolu anladıysa, er veya geç bizatihi kendisi bir panteist olarak ateist bir köke sahip olduğu sonucu çıkarılması mümkündür: o zaman mütemadiyen Hegel’in hitabı Hristiyan dininin felsefeye yer değiştirmesi olacaktır. E. Graham Waring, “Introduction”, s. iii-ix. Fakat biz burada Hegel’in hangi yorumu kastettiğini tartışmaktan ziyade onun Feuerbach’a olan etkilerini ele alacağımızdan bu konuya değinmiyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz Hegel’le ilişkisinin ışığında düşüncesinde meydana gelen değişimden bahsedecek olursak, Feuerbach idealist felsefenin dizgesiyle tam bir kopma gerçekleştirmeden Hegelci felsefeyi antropolojik bir maddeci anlayışla eleştirmiş, bir bakıma yeniden değerlendirmiştir bu da Sol Hegelciliğin kendi zamanındaki yorumu demektir.²⁴³ Yani Feuerbach Hegel’in din felsefesine karşı antropolojik bir eleştiri başlatmıştır.²⁴⁴ Onun zamanında soyut teolojiye saldırı (bu Feuerbach’ın Hegelci felsefe olarak isimlendirdiği şeydir) sadece Feuerbach için değil bilakis zamanın diğer ‘reformcuları’ içinde bir özgürlüğe kavuşma olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁵ Doktora çalışmasından sonra özellikle başlayan bu Hegel eleştirisi onun bir makale olarak yazdığı daha sonra kitaplaştırdığı Hegelci “*Felsefenin Eleştirisi*” (1839) adlı eseriyle kesin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Adeta kendisinin savaş açtığı spekülative felsefenin bir savunucusu olarak gördüğü Hegel düşüncesinin en amansız düşmanlarından birine dönüşmüştür.²⁴⁶ Hegel düşüncesini eleştirirken öncelikle onun her şeyi bir bütüne indirgemesine değinir bunun imkânsız olduğunu belirtir.²⁴⁷ Feuerbach bunun yanında Hegel’in kavramsal olarak işe varlıkla başladığını, yani varlık kavramıyla ya da soyut varlıkla bunun da yanlış olduğunu buna karşın işe varlığın kendisiyle, yani gerçek

²⁴³ Buhr vd. s. 52.

²⁴⁴ Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten, New York: A Touchstone Book, 1968, s. 435. Richard Schaeffer bu konuda şöyle der: “Dinin felsefeye dönüşümü olarak din felsefesi bir yanda Platon, yeni Platoncular ve idealistler dinin felsefi olarak anlaşılmasıyla bu hedefe ulaşılacağını düşündü, diğer yanda onların dini bir tarzda felsefe yapmasının anlaşılmasıyla. Bu simetri Feuerbach ve Marx tarafından sona erdirildi. Burada dinin felsefi olarak anlaşılması tamamıyla profan bir tarzda dini kavramsallaştırmanın “doğu çekirdeğini” yorumunu araştıran felsefenin bölümü üzerindeki profan bir kendini anlamadan elde edildi. Bloch’un umut felsefesi simetriyi yeniden yerleştirmiştir, çünkü onun dini ateistik anlaması, onun ateizminin dini bir anlaşılmasına uygun gelir”. Schaeffer, s. 16.

²⁴⁵ Lindeberg, s. 113. “Hegelci felsefeyi terketmeyen bir kimse, teolojii de terketmiyor demektir. Doğanın, realitenin idea tarafından konduğunu öne süren Hegelci öğreti, doğanın Tanrı tarafından, maddi varlığın maddi-olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığını savunan teolojik öğretinin akılcı ifadesinden başka bir şey değildir. Mantık’ın sonunda mutlak idea, teolojik gökyüzünden (cennetten) geldiğini bizzat belgelemek için, müphem, anlaşılabilir bir karar dahi almaktadır. Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı, akılcı son dayanağıdır. Bir zamanlar Katolik teologların, Protestanlığa karşı savaşmak için, gerçek Aristotelesçiler olmaları gibi, bugün de Protestan teologlar, ateizme karşı savaşabilmek için, aslında birer Hegelci olmak zorundadırlar.” *GFI*, s. 72.

²⁴⁶ Feuerbach spekülative felsefeye karşı olmuş ve “Spekülative Alman felsefesi dediğim zaman, özellikle günümüzde egemen olan Hegelci felsefeyi kastediyorum.” diyerek açıkça hedefinin kim olduğunu belirtmiştir. *GFI*, s. 7. “Hegelci felsefe spekülative sistematik felsefenin tepe noktasıdır.” *GFI*, s. 20.

²⁴⁷ “Hegelci felsefe, Hegelci diyorum, yani vasıfları hakkında karar vermeyi şimdilik bir yana bıraktığımız içeriği dışında, yine de belirli, özel, deneye dayalı bir şekilde varolan bu felsefe, Hegel’in kendisi tarafından olmasa dahi, öğrencileri tarafından, en azından bağnaz öğrencileri tarafından öğretisiyle uyum içinde ve ısrarla mutlak felsefe diye, yani felsefenin kendisi diye belirlenmiş ve hükme bağlanmıştır. Kısa süre sonra bir Hegelci, usulüne uygun ve kendi tarzında olmak üzere, Hegelci felsefenin, felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olduğunu ayrıntılarıyla kanıtlamaya çalışmıştır. Bu Hegelci o denli özgürlüğü olmasına karşın, şu soruyu kendi kendine sormamakla hiç de eleştirel bir tarzda davranmamaktadır: Türlü tek bir bireyde, sanatın tek bir sanatçıda, felsefenin tek bir felsefede mutlak olarak tahakkuk etmesi mümkün müdür?” *GFI*, s. 9–10.

varlıkla başlanması gerektiğini belirtir.²⁴⁸ Fakat Feuerbach yeri geldiğinde Hegel'in düşüncesinin diğer düşüncelere olan üstünlüğüne de değinir.²⁴⁹

Dinle ilgili düşüncede ise Feuerbach'ın canlı yani muharrik ilgisi insanı Tanrısallaştırmaktan ziyade Tanrı'nın insanileştirilmesi yani Tanrı'yı insana indirgemektir.²⁵⁰ Hâlbuki Hegel'in ilgisi insanın Tanrı'ya yükseltilmesiydi. Feuerbach için Hegel'in Mutlak ideası sadece maskelenen teolojidi. Yine de, Feuerbach, Hegel'i Tanrı'nın insanileştirilmesinin zirvesi olduğunu iddia etti. Hegel hem Tanrı hem de doğayı tek ruhsal bir bütünün parçaları yapmakta, sanki insani ideaların çevresi içinde eksiksiz olarak Tanrı ve realitede içerilmiş bir bütün olarak görmekteydi. Fakat Hegel düşüncesine baktığımızda Hegel'in birdenbire durduğunu, süreçteki bütün yolu gitmediğini görürüz. Feuerbach'a göre Tanrı'nın insanileştirilmesinin önlenemez sonucu Tanrı ve Mutlak'ın insanın arzu ve ideallerinin yansımasından başka bir şey olmadığını kabul ettirmesidir. Tanrı'nın insanileştirilmesi sürecindeki son merhale dinin objesinin insanın bizatihi kendisinin olduğunu kabul edilmesidir. Feuerbach şöyle yazar "İnsan ilkin kendi doğasını onu bizatihi kendisinde bulmasından önce kendisinin dışındaymış gibi görür. Onun kendi doğası ilkin kendisi tarafından başka bir varlıkmiş gibi tasavvur edilir". İnsani dini gerçekleştirmenin tepe noktası ondan sonra bu kişinin benlik şuurudur. Bu eski dinlerin ve Hegel'in metafiziğinin illüzyonlarını insanın atıp kurtulma çabasıdır.²⁵¹ Feuerbach'ın görüşündeki Hegel'in görevi geleneksel Hristiyan teolojisini müdafaa etmek için spekülative bir çabanın başlıca örneğiydi ve sanki insanın kendisine ve doğaya yabancılaşmasının bir ilerletilmesiydi.²⁵² Bundan dolayı "Christianity"de Feuerbach Schelling'den destekleyici şu alıntıyı yapar: "Çağdaş teizmin Tanrı'sı basit kaldığı sürece, esas Tanrı olarak düşünülür ama aslında öyle değildir. Tüm çağdaş sistemlerin yarattığı varlık, gerçek ikilik Tanrı'da bulunmadığı,

²⁴⁸ *GFİ*, s. 13. Feuerbach sonraları Hegel'in her şeyde ruhsal olana başvurmasından hoşnut olmasa da, onun bir talebesiydi.

²⁴⁹ "Hegelci felsefe, bugüne kadarki sistemlerin gerçekten en mükemmelidir." *GFİ*, s. 12. "Hegel doğa felsefecileri arasında, tıpkı sarhoşlar arasındaki biricik ayık kişi gibi görünmektedir. Düşünme ile varlık'ın birliği Hegel'de rasyonel, ama eleştiriyi aşmayan bir anlam kazanır. Hegel'in ilkesi düşünen tin'dir. Hegel rasyonalizm öğesini, yani anlığı mutlak-olanın bir momenti olarak felsefeye katmıştır." *GFİ*, s. 33.

²⁵⁰ Lindeberg, s. 117.

²⁵¹ Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 649–650.

²⁵² Guyton B. Hammond, *Man in Estrangement: A Comprasion of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*, Nashville: Nashville Vanderbilt University Press, 1965, s. 8–9, 19. Hegel evrensel aklın, zihnin ve ruhun tarihin diyalektiğinde ve diğer bir seviyede mantıkta nasıl somutlaştırılacağı problemiyle uğraşmaya gayret etmiştir. Thiselton, s. 99.

sınırlayıcı, olumsuz, geniş bir doğrulayıcı güç varsayılmadığı sürece, insani Tanrı'nın reddi, bilimsel bir dürüstlük olarak görülecektir".²⁵³

Fakat Feuerbach'taki dinin antropolojik yorumunun anlaşılmasında bize yardım etmesi için önce kısaca Hegelci din felsefesine işaret etmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Feuerbach'ın dini eleştirisinin büyük bir kısmının kaynağını Hegel oluşturur. Hegel'in düşüncesini öğrendiğimizde, Feuerbach'ın böyle bir din teorisine nasıl ulaştığını anlamamız daha kolay olacaktır. Zira Feuerbach'ın materyalizmi ya da daha doğru bir ifadeyle dini yorumlayış şekli Hegel'in idealizmine bir tepkiydi.²⁵⁴ Hatta bundan dolayı Feuerbach'ın düşüncesinde yer alan materyalizmi çelişkilidir. Çünkü Feuerbach, hocası Hegel'le düşünceleri çatışmasına rağmen, asla idealizm geleneğini aşamamıştır. Ne de kendi değerlendirmesiyle Tanrı probleminin kusurunu temizlemiştir. Hatta materyalizme inandığından dolayı bilinç üzerine yaptığı vurgu da ziyadesiyle zayıf kalmıştır.²⁵⁵ Belirttiğimiz gibi Hegel'in başlangıçta bir taraftarı ve bir takipçisi olan Feuerbach'ın daha sonra onun din felsefesine karşı antropolojik eleştiri başlamıştı.²⁵⁶ Feuerbach'ın bunu yapabilmesi için Hegel'in eserlerinde bolca malzeme mevcuttu.²⁵⁷ Örneğin Hegel'e göre "Dinin sabit inançlara hasredilmemesi ve kitaplardan öğrenilmemesi gerekir, onun teoloji şeklinde olmaması da doğru değildir, bilakis dinin halkın pratik hayatında yani adetlerinde, geleneklerinde, işlerinde ve törenlerinde parlayan canlı bir güç olması lazımdır. Dinin uhrevi yani sadece ahiretle ilgili olmaması

²⁵³ *Christianity*, s. 90, (Schelling, *Über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, 429,432, 427'den alıntıyla). Feuerbach'ın Schelling'den devamında yaptığı alıntı da şöyledir: "Bilinç, bir yoğunlaşma, bir araya toplama, kişinin yaptığı bir koleksiyondur. Varlığı kendine döndüren bu olumsuz güç, kişiliğin, egoizmin gerçek gücüdür." "Tanrı'da herhangi bir güç olmadan, Ondan nasıl korkulabilir? Ancak Tanrı'da güç olması gerektiği hayret verici bir durum olarak görülmemelidir."

²⁵⁴ Bu materyalizm antropolojik materyalizm olarak ta isimlendirilmiştir. Bk. Walicki, s. 113.

²⁵⁵ Bk. Geisler, s. 243–246.

²⁵⁶ Hegel'den sonra onun görüşünü devam ettiren bir grup olan Sol-Hegelciler din eleştirisine de yönelirler. Yalnız bu dönemde dini dokunulmaz bir alan olarak gören ve dine ilişkin tartışmayı yine dinin çizdiği sınırlarda sürdüren yaklaşımların ötesine geçilmiş, artık İncil'in uydurma bölümleri olduğunu iddia eden kitaplar yazılmaya başlamıştır. Sinan Özbek bu dönemde siyasi alanda bir mücadeleye girişmenin güç olmasını, temel olarak dine karşı bir mücadelenin oluşmasına yol açmış olabileceğini belirtir. Bk. Sinan Özbek, "Feuerbach'ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels'in Eleştirisi", s. 41.

²⁵⁷ Bazı Hegel yorumcuları bu durumu şöyle açıklamışlardır: Feuerbach Hegelci prensipleri ateizme çevirerek açıklamıştır. Bernard M. G. Reardon, "Introduction", s. 9-65, *Liberal Protestantism*, ed. Bernard M. G. Reardon, Stanford; Stanford University, 1968, s. 19. Rusya'da yazılan "*Yabancı Terimler Sözlüğü*"nde bu konuda şöyle denir: Proudhon ve Kamienski her ikisi de Hegelci eğitim gördü ve hem Fransa'da hem de Polonya'da Hegelcilik antropoteizm olarak görüldü. Feuerbach'ın bu ülkelerin düşünürlerini tanımış olmaması gibi, söz konusu ülkelerin bu noktaya Feuerbach'ı tanımadan gelmiş olmamaları da, insanın Tanrılaştırılmasına varan düşüncelerin doğrudan doğruya Hegelde aranması gerektiğinin ve Feuerbachçı okulun Hegelciliğin Almanyadaki yasal varisi olduğunun en inandırıcı kanıtlarını sergilemektedir. Walicki, s. 144. (*Filosofskie i obschesvenno-politicheski proizvedeniia petrashevcev*, Moskova, 1953, s. 494-495'ten alıntıyla).

bilakis dünyevi ve insani olması lazımdır, buna göre dinin yeryüzündeki sevinci ve hayatı yüceltmesi gerekir, ahiret hayatındaki acıyı ve azabı değil.”²⁵⁸ Bu görüş Hegel’in iki tür din ayırımından ortaya çıkmaktadır: “Uydurulmuş din ki, bu hakikatlerin en bütünü olması itibarıyla teolojidir, bir de gerçek din ki, bu dini bir hayat şeklinde ortaya çıkan canlı taraftır, teoloji sadece ölü bir taraf ise gerçek din adını almayı hak eden taraftır, çünkü o kalple ilgilidir duygu ve vicdanla alakalıdır ve fiile dönüşür. Hegel dinden bahsettiğinde gerçek taraftan bahseder. Bu anlayış Feuerbach’ın dini yorumundaki çıkış noktasıdır, hatta Sol-Hegelciler bu yorumda insanın ilah olması şeklinde anlaşılacak biçimde düşüncelerini yüceltecek şeyler bulmuşlardır”.²⁵⁹ Gerçekte Hegel’in öğrencileri, Hegel’in din hakkındaki ilk ifadelerini sonuca vardırmaktan başka bir şey yapmamışlardır.²⁶⁰ Bunu kanıtlayabilmemiz içinde Hegel’in din felsefesinin derinliklerine dalmamız gerekmektedir.²⁶¹ Ancak Hegel’in din felsefesini incelememiz Hegel yorumcularının din mefhumunu belirlemede bir ittifak yapamamış olmaları nedeniyle oldukça zordur. Mesela bazı Hegel araştırmacılarına göre, Hegel mistik bir bakış sunmaktadır, karşılaştığı en büyük problem de insanın Tanrı olanla birleşmesidir ki, bu birleşmeyi kendinden önce yaşayan mistik ırkdaşları Saint Johann Meister Eckhart (1260–1327)²⁶² ve Jakob Böhme (1575–1624) şöyle ifade etmişti: “Tanrı’nın beni gördüğü göz, benim onu gördüğüm gözdür, elimiz birdir, Tanrı yoksa ben de yokum; ben yoksam Tanrı yoktur.” Fakat bu yoruma karşılık John Hyppolite ve Findly, Hegel’in mistik olduğunu reddetmektedir, çünkü Mutlak Ruh fertlerde değil toplumda ortaya çıkar, bunlara göre Hegel bize bir teoloji antropolojisi de sunmamaktadır. Buna karşın Garaudy’nin tamamen insani bir yorum yaptığını görüyoruz ki, o Hegel’in eserlerinde dini düşüncenin genel konusunun insanın kendisi olduğunu belirtir. Garaudy “*Hegel’in Düşüncesi*” adlı kitabında şöyle demektedir: “Tanrı kişisel ruh bakışıyla

²⁵⁸ Mahmud Receb, *el-İğtirab*, Menşetü’l-Maarifü’l İskenderiye, 1978, s. 125. (Hegel, *Werke*’den alıntıyla, Fruche Schriften. Frankfurt.)

²⁵⁹ Roger Graudy, *Karl Marks*, çev. George Tarabişi, 2. baskı, Beyrut: Daru’l Adab, s. 22.

²⁶⁰ Receb, s. 125.

²⁶¹ Hegel’in din düşüncesinin genel bir değerlendirmesi için bk. Naim Şahin, *Hegel’in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.

²⁶² Saint Johann Meister Eckhart için bk. Meister Eckhart, *Selected Writings*, çev. Oliver Davies, London: Penguin Books, 1994. Ayrıca bk. Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990 ve Meister Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam*, Der. David O’Neal, çev. Aslı Özer, İstanbul: Klan Yayınları, 2003.

insan bilincinin dışında aşkın bir şey olması mümkün olmayandır, o bunun dışında mevcut da değildir, canlı da değildir, sadece bu şekilde vardır”.²⁶³

Bu bakış açılarında ki farklılığa rağmen Hegel’in nesnel ruh ve zatından uzak ruh hakkında Tübingen’de yazdığı erken dönem yazılarını (1794–96) okumak, Hegel’in din anlayışındaki insani yönün temelini görmemizi sağlar. Hegel’e göre din zati bilincin (insanın kendisini kavramasının) en yüksek noktasıdır.²⁶⁴ İnsanı yeryüzünde sabitleştiren unsurlardandır, dinin yeri olan kalp Hegel’e göre canlı olan her şeydir, dinin donuk bir teolojiye dönüştürülmesi yani insanın gözünün yeryüzünden mavera âlemi olan gökyüzüne çevrilmesi insanın yabancılaşmasının ve mutsuzluğunun unsurlarındandır. Bu yabancılaşma Hegel’in yazılarında açıkça ortaya çıkmaktadır, şöyle demektedir: “İnsanlık doğasında güzel ve yüce olan ne varsa bu burjuvazi zayıf Hristiyanların bizzat kendileri tarafından kendi benliklerinden o yegâne ferde taşınmıştır, bunlar kendilerine sadece içlerindeki kötü ve aşağılık şeyleri bırakmışlardır. Hristiyanların kendilerinden koparıp Mesih’in şahsına atfettikleri şeyin bizim amelimiz ve bağlı bulunduğumuz mülkiyetimiz olduğunu anlıyoruz.”²⁶⁵ Bu sebeple Hegel’in bu tarz bir yabancılaşmayı yok etmenin ancak insanın yeniden kendi vasıflarını elde etmesi özellikle özgürlüğü kazanarak kendini yeniden inşa etmesi suretiyle mümkün olduğunu düşünmesi gayet doğaldır. Bu itibarla sonraları şöyle demiştir: “Bizim neslimize düşen görev atalarımızın gök namına dağıttıkları ya da darmadağın ettikleri hazineleri yeniden toplama görevini omuzlamaktır.”²⁶⁶

1795 yılında Hegel “*İsa’nın Hayatı*” adlı kitapta İsa’nın hayatını akılcı ve bilimsel bir şekilde ve İncil’in onunla ilgili anlattığı mucizeleri gerçek dışı olarak ele almıştır, yani o, İsa’nın ilahi yönünü kabul etmemiştir. Burada bizi ilgilendiren Hegel’in vardığı şu görüştür: “İsa’ya inananlar onun davetini akla inanmaktan İsa’ya inanmaya

²⁶³ Graudy, *Fikru Hegel*, çev. İlyas Markos, 2. baskı, Beyrut: Darü’l- Hakikat, 1983, s. 234.

²⁶⁴ Zekeriyya İbrahim, *Hegel*, Kahire: Mektebetü Mısır, 1970, s. 35.

²⁶⁵ Receb, s. 121.

²⁶⁶ Receb, s. 121. Bu noktada Hegel’in yabancılaşma kavramı ile Feuerbach’ın yabancılaşma kavramının ilişkisine kısaca değinmemiz gerekir. Zira Feuerbach kendi teogonisini açıklamak için Hegel’in yabancılaşma kavramından yararlanır. Fakat Feuerbach bu kavramı Hegel’den almış olmasına rağmen farklı bir şekle dönüştürerek kullanmıştır. Şöyle ki, Hegel bu kavramı Mutlak ruha uyguladığı halde Feuerbach onu somut insana uygular. Yani yabancılaşma kendini kendisi olarak bilmeyi bırakıp başkası gibi gören kişinin tutumu anlamına gelir. Ya da diğer bir ifadesiyle yabancılaşma, insan için aldatıcı bir realite yararına, kendi özünü aşmasıdır. Bk. Zeki Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 102–103.

çevirmişlerdir ve burada talihsizlik ve garabet ortaya çıkmaktadır, yani insanlardaki yüksek sıfatların başka bir ferde yani İsa'ya aktarılması, onların İsa'yı ilahlaştırmasına, kurtuluşun şartı haline getirmelerine sebep olmuştur".²⁶⁷ Hegel'in 1794'te yazdıklarında insan tabiatında yüce olanı İsa'ya aktarıldığını daha sonra yazdıklarında ise insanın kendi sıfatlarını naklettiği başka bir varlığın İsa yerine Tanrı olduğunu görüyoruz. J. Hyppolite'nin dediği gibi, ilk Hegelciler düşüncelerini bu noktaya yöneltmişlerdir.²⁶⁸ Bu noktada bazıları Hegel'le Feuerbach'ın arasını yaklaştırmaya çalışmışlardır. Bunlardan bir kısmı Feuerbach'ın söylediği ifadelerle Hegel'i konuşturmuşlardır, bir kısmı da Feuerbach'ı Hegel'deki kişisel dinin antropolojik uzantısı olarak görmüşlerdir.²⁶⁹ Gerek burada zikrettiğimiz gerekse Hegel hakkında yapılan diğer yorumlar ışığında biz Hegel'in 'Tanrı' ile 'insan' arasında veya 'sonsuz' ile 'sonlu' arasında Feuerbach gibi mutlak bir birliktelik oluşturduğunu söyleyemeyiz.²⁷⁰

Hegelci şema Feuerbach'ın tasavvur ve duygunun önceliği görüşüyle beraber, birini seçmenin önemli olduğu yakından ilişkili iki metodolojik kural neticesini vermiştir. Bunlardan ilki, "Din insanlığın kendini tanımasının ilk ve dolaylı şeklidir", dini bilginin en doğrudan olan ve ilk ifadeleri en açıklayıcı ve otantik olarak ele alınmalıdır". İkinci kural "Din kaynağına yaklaştıkça daha doğru, daha samimi bir şekil alır, gerçek doğayı daha az saklanır kılar; yani dinin kaynağında, insanla Tanrı arasında nitel ya da temel bir fark yoktur ve inançlı insanda bu özdeşlik karşısında şaşırılmaz".²⁷¹ Bu iki kural birleştirildiğinde, Feuerbach'ın teşebbüsü, günümüzün teolojik alternatiflerini yeniden betimleyen bu iki dev entelektüel Hegel ve Schleimacher'in dini ele alış tarzlarındaki farklı durumları uyuşturma teşebbüsünü ifade eder. Feuerbach, Hegel'le dinin felsefeden ayrılması konusunda aynı fikirdedir çünkü felsefenin aksine

²⁶⁷ Receb, s. 127.

²⁶⁸ John Hyppolite, *Dirasatu fi Hegel ve Marks*, çev. George Sıdkı, Suriye, 1971, s. 123.

²⁶⁹ İbrahim, s. 356. Zekeriya İbrahim, "nesnel ruhtan" bahseder ve Hegel'in dinin tenkidine dair metinleriyle, Feuerbach'ın "*Christianity*" adlı eserinin birbirine benzediğini açıklar, Hegel: "Din kişisel bilinci ifadenin en üst şeklidir" derken, Feuerbach şöyle der: "Hristiyan dini, bizzat insanlığın elde etmiş olduğu bilinçten başka bir şey değildir, insanlıkta bunu genel bir tür olması itibarıyla elde etmiştir" yine Hegel dini inancın 'uyuyan bir bilinç' olduğunu bunun karşılığında aydınlanma felsefesinin 'uyanmış bir bilinç' olduğunu belirtirken Feuerbach'ın ifadesi de şöyledir "Din insan aklının rüyasıdır" gençlik yazılarında Hegel'in: "İnsan tabiatı Tanrısal tabiatından neredeyse farklı değildir, insanın Tanrı ile ilgili düşüncesi kendisi ile ilgili düşüncesini yansıtan aynadan başka bir şey değildir" sözü gibi, bütün bu benzerlikler felsefe tarihçilerinin bir kısmını Hegel'in Tanrı düşüncesiyle Feuerbach'ın dinin merkezindeki insan düşüncesini birbirine yaklaştırmaya itmektedir.

²⁷⁰ Bunun için bk. Dr. Nazili İsmail: *Hegel, eş-Şaab ve't-Tarih*, Mısır: Daru'l Maarif, s. 147 ve İbrahim, s. 35. Garaudy, s. 234 v.d. Hatta Garaudy bu hususu şöyle belirtir: "Biz Hegel'in dini tenkidini Feuerbach'ın dini tenkidine denk göremeyiz.." Garaudy, s. 234 v.d.

²⁷¹ *Christianity*, s. 197.

onun anlatımının ayırt edici şekli soyut kavram ve fikirleri kullanan imaj ve semboldür.²⁷² Aynı zamanda Hegel gibi, ‘dinin temel organının’ tasavvur olduğuna inanmıştı çünkü bu bireye ve somut ve soyut olana temas eden, fikirlere temas eden algı arasındaki uzlaştıracıdır. O somut olanı kavrar fakat fikri değil ve bundan dolayı o imajın biçimindeki somutu yeniden betimler. Böylece imgelem tür ideasını kavrar fakat onu tekil bir birey imajındaki duygularda gösterir. Bundan sonuç olarak şu çıkar ki, ‘Din insanlık tarihi ve ayrı ayrı bireylerin tarihi boyunca hep felsefeden önce gelmiştir.’²⁷³

Fakat Feuerbach, Schleiermacher’le dini bilincin doğrudan ifadelerinin duygunun açıklanması olduğunda ısrar eder.²⁷⁴ Feuerbach için daha sonraki bütün entelektüel refleksi (teoloji) asıl safderunluğun bir aklileştirilmesi ve yanlışlanmasıdır. Saf din doğaya müdahale eden, güneşi durduran, düşmanları yenen ve inananları ölümden azat eden kişisel bir Tanrı’ya özlem duyar. Özetle, dini inancın özü ilahi takdir ve mucizedir sadece rastlantısal değildir. Bu olgunlaşmamış doğaüstücülük tarafından zor durumda bırakılan teologlar imanın akılla uygunluğunu getirmekle bu antropomorfizmi elimine etmeye çalışmışlardır. Pek çok Hristiyan teolog, özellikle liberal Protestanlar, bu görüşü reddetmiştir. Onlar bunun teologları bir yanlış ve tahammül edilmez bir dilemmayla, hem fundamentalizmle hem de ateizmle, takdim ettiğini ileri sürmüştür. Eğer teologlar dinin doğaüstücülüğü ve antropomorfizmi elimine etmenin herhangi bir yoluna başvuracaksa, o zaman onlar gerçek dine işaret

²⁷² Thiselton’un belirttiği gibi, Feuerbach’a Hegel’in tartışılabilir özdeyişi yansıtmasında yardımcı oldu, hâlbuki felsefe eleştirel kavramını (*Begriff*) kullanır, dinler sadece ‘imajları’ (*Vorstellungen*) yaklaşık olarak kullanır, zaman zaman kesin ifadenin ötesinde uzanan şeyi araştırmanın eleştirel olmayan şeklinde ifade eder. Böyle ‘Tanrı sevgidir’ gibi bir imaj bir dindar için pekâlâ olabilir ama sevginin sonsuz gücünü ilan etmenin aldatıcı yoludur. Fakat bu sonsuzluk insan doğasının bir sıfatı olarak kalır; bu ‘Tanrı’ya’ göndermeye veya havale etmeye gerek duymaz, sanki insanlık sahip olduğu doğasıyla böyle güç ve sonsuzluktan aciz gibidir. Thiselton, s. 100.

²⁷³ *Christianity*, s. 13. Wartofsky bu konuda şöyle der: “Felsefe ve din arasındaki ayrımı Feuerbach’ın terimlerine benzeyen terimlerle Hegel önceden yapmıştır. “*Phenomenology of Mind*”da Hegel’in yazdıklarından hareketle şunlar söylenebilir. Hegel’in buradaki görüşüne göre din insanı bir tür olarak insanı bizzat kendisine sunar, kolektif, tarihsel veya evrensel insan olarak. Fakat dinde o kendi doğal türünü kendisine bir objektif evrensel olarak, burdan öte bir obje olarak, kendisinden başka diğeri olarak sunar. Mutlak Ruh’un bu nesnelleşmesi teolojinin anlamıdır yani gerçeğidir. Fakat o objenin bir bilincidir ve henüz sujenin karşı tarafı olarak objenin bir kendi bilinçliliği değildir, yani Mutlak Ruh’un bizzat kendisinin. Hegel’in terimlerinde aktüalite (wirklichkeit), mutlak ruh onun öz kimliğidir, bizzat kendisine dönüş hareketi, onun kendi objesi olarak onun kendisinin bilinci. Ancak teoloji, sadece bu objeyi sunar”. Wartofsky, s. 210.

²⁷⁴ Barth’ın makalesinde Feuerbach’ın dinin insan-merkezli biçimini doğru bir şekilde analiz ettiğine, bunların modern liberalizmin babası Friedrich Schleiermacher’den neşet eden şeyleri içerdiğine işaret etmiştir ve şöyle demiştir; “Tam bir hilekar olmadığı gibi, biz Feuerbach’ı reddedebiliriz, fakat önemsizce keskin görüşlü casus bütün papazlığın ezoterik gizini açıklamıştır. Teoloji uzun zaman önce antropolojiye dönüşmüştür”. Devamında “Bir zamanlar modern teoloji ilahi vahyin başlangıç noktasını verdi, ondan sonra insani varlıklar Tanrı’yı kendi imajlarında yarattı. Modern liberal teoloji antropoloji oldu”. Barth, agm., s. xxi.

etmemekle suçlanacaktır. Diğer yandan, eğer onlar antropomorfizmi kabul ederlerse, halkı cahil bırakma yanlıları olarak alay edileceklerdir.²⁷⁵ Hristiyan ve Yahudi teologlar bu başarısız durumdan kaçınmak için pek çok strateji kullanmıştır. Antropomorfik ifadelerin sembolik ve analogik olduğunu iddia etmişlerdir veya klasik liberal Protestanların yaptığı gibi, hem dinen anlamlı hem de entelektüel açıdan kabul edilebilir olanı düşünen ebedi dini mesajın içine yerleştirmişler, mitolojik olanla, ebedi ve dinin geçerli özü arasında ayrım yapmışlardır. Veya daha sonraları Protestan teologlar Hristiyan mesajı mitolojiden kurtarmayı araştırmışlardır: Yani, mitolojik dilin bizatihi kendisi bir kişinin doğaüstü olmayan ve uygun düşürülebilir olan, dünyada kendini anlama biçimidir. Hem Hegel hem de Schleiermacher doğrudan ifadelerin biçimde imgesel ve poetik olduğunu savunmalarına rağmen, Hegel bu ifadelerin spekülative hakikati içerdiğini düşünmüştür halbuki Schleiermacher bunların spesifik tarihi bir toplumun dini duygularının bir ifadesi olduğuna ve bilgi veya en azından spekülative bilgi taşımadığına inanır. Feuerbach her iki durumun güzel yönlerini almaya çalışmıştır. Schleiermacher'le o, dinin ilkin duygunun tam ve mutlak kudreti olarak isimlendirdiği şey için bir feragat ve spekülative hakikatin temel bir biçimi olmadığına inanmıştır. Fakat Hegel'le o, bu duyguyu harekete geçiren ve takviye eden şeyin tasavvurun tür fikrini kavraması olduğuna inanmıştır.

Bu iki inanç, dinin yansıması ve rasyonelleştirilmesi olarak anlaşılan, teolojiden önceki şeklindeki dini görmesi gerektiği noktasında birleşir. Yani, teoloji 'İmanı anlama arayışıdır'. Fakat bu prensip onun metodolojik ikinci kuralı ile birleştirildiğinde Feuerbach'ın elinde tartışmalı bir hale gelir. Zira din kaynağına yaklaştıkça onun gerçek antropomorfik doğasını daha az saklanır kılar. Bu kuralın anlamı şudur ki, dindar yorumcu inananın ilk ve en saf ifadelerini göz önüne almalıdır, doğaüstü olsa bile. Hem Feuerbach hem de teologlar lehine bu tartışma kolayca çözülmez. Aydınlanmadan beri Hristiyanlık Yahudilik tarihini (hatta günümüzde İslamı) böyle yapmaya çalışan güvenilir bir silsilenin olduğu ileri sürülebilir. Gelenekçiler sınıfı inancın doğaüstü ve antropomorfik kaynaklarını muhafaza etmeye çalışmışlardır, liberaller entelektüel açıdan savunulamaz olduğundan bunu

²⁷⁵ Antropomorfizm yani Kutsal Kitap veya Hristiyan ilmiyal kitaplarında geçen insan biçimci anlatımların nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bk. Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları, 1999, s. 80-81.

reddetmişlerdir. Fakat liberaller yani mit/efsane özelliğini kaldıranlar sınıfı batının modern dünya anlayışıyla imanı uyuşturmayı araştırmıştır, onlar olağan, gerçek insana müracaatı teşkil eden bu öğeleri elimine edilmiş gibi görmüşlerdir. Feuerbach da geleneksel Hristiyanlığı güçten düşüren kendi zamanındaki liberal Hristiyanlığa inanmıştır ve bundan dolayı onun doğaüstü kaynaklarıyla kesin bir ayrılmayı seçmiştir ve bunu şöyle belirtmiştir; “Din ortadan kalkmıştır, en azından inanç, belki de bu amaçsız, cahil topluma aşılabilir diye Protestanlar arasında bile dinin yerine görüntüsü yani kiliseler geçmiştir. Günümüz modern dünyasının inançları görüntüdedir, inandığını hayal ettiği şeye aslında inanmayan, kararsız yüreksiz bir inançsızlık söz konusudur. Bu nedenle içinde bulunduğumuz gösteriler ve illüzyonlar çağının dinsel öfke taklidi, araştırmamla ilgilidir.”²⁷⁶

Özetleyecek olursak Hegel felsefede Engels’in ayrımına göre eski döneme mensuptur, çünkü onun felsefesi kutsal üzerine bina edilmiştir, onun din felsefesi Hristiyanlıkla putperestlik arasındaki çatışmayla ilgili olarak gizemi kaldırmaya yönelik en sonuncu büyük girişimdir ve başarısız olmuştur. Engels’e göre bize düşen, Feuerbach’ın dediği gibi “Hristiyanlığın bu bilinçli inkârını tamamlamaktır ki, bu yeni bir çağın başlangıcı olsun çünkü bu Hristiyanlıkla hiçbir alakası olmayan bilakis haddizatında yeni bir din sayılan bir felsefeye ihtiyacı ortaya koymaktadır.”²⁷⁷ Feuerbach’ın yapmış olduğu da, Marx’ın deyimiyle “Hegel’in baş aşağı duran düşencisini ayakları üzerine dikmek” ve böylece Marx ve Engels’in ihtiyaç duyduğu bu görevi yerine getirmek olmuştur.²⁷⁸ Fakat Engels’e göre mutlak ateizme ya da materyalizme ulaşamadığından dolayı Feuerbach’ın da düşüncesinde hatalar vardır.²⁷⁹

d. Schleiermacher

²⁷⁶ *Christianity*, s. xxxix.

²⁷⁷ Feuerbach, *The Necessity of the Reform of Philosophy*, Fiery Brook, (Selected of Feuerbach Anchor Books içinde), New York: 1972, s. 147.

²⁷⁸ Feuerbach ve Marx’a göre kendileri Hegel’i ayakları üzerine dikmiştir. Fakat Feuerbach ve Marx’ın karşıtlarına göre onlar Hegel’i tersine çevirmiştir. Thiselton, s. 100.

²⁷⁹ Engels, Feuerbach ile ilgili yapıtında, dini ortadan kaldırmak için değil de, yeniden canlandırmak, yeni, ‘yüceltilmiş’ bir din kurmak için savaş açtı diye Feuerbach’ı eleştirir. Değerlendirme için bk. Lenin, *Din Üzerine*, çev. Seçkin Cılızoğlu, Ankara: Ser Yayınları, 1975, s. 26.

Feuerbach'ın düşüncesinde etkili olan kişilerden biri de Schleiermacher'dir. Döneme baktığımızda şunu görürüz ki, Avrupa 19. Yüzyıl Akıl Çağının başlarında bir Romantizm çağına teslim olmuştur. Bir anlamda duygu ve sezginin çekiciliği mantıksal analizlerin soğuk ciddiyetine meydan okumuştur. Yazarlar, sanatçılar ve bestekârlar gelenekte yeni bir önem kazanmıştır –özellikle de onların kendi milletlerinin geleneklerinde ve Ortaçağı romantikleştirmede. Bütün bu temalar yüzyılın ilk bölümünde Alman teolojisine egemen olan Friedrich Schleiermacher'in "*On Religion*", çalışmasında açıkça görülür.²⁸⁰

Bundan öncede 40 yıl Alman idealizmi Kant'ın numen ve fenomen dünyaları arasındaki ilişkiyi çözmek için uğraşmıştı. Hem romantikler hem de spekülative idealistlerin düşüncelerinin altında yatan ortak bir görüş olarak hepsi düşünce ve varlığın nihai birliği görüşüne sahipti. Ya duygunun gizeminde ya da diğeriyle 'senle' karşılaşmanın ciddiliğinde, ya da insanın kendi aşkınlaştıran kavradığı spekülative düşüncede veya tecrübede veya realitenin nihai birliğini anlamada. Bütün bunlarda o mutlağı idrak eder yani Tanrı'yı bilir veya tecrübe eder. Batı kültüründe kökleri derinlerde olan böyle bir görüş Aydınlanmanın son içerimlerini bir süre geciktirmişti. Bu aşkın realiteye olan inancı besledi ve destekledi. Tanrı'nın bilgisi için bir çeşit epistemolojik bir zemin olarak hizmet eden bu inancın metafiziksel bir görünüşüydü. Schleiermacher için bu teolojide tamamıyla yeni bir başlangıcı sağladı. Hatta bundan dolayı Schleiermacher'in "*The Christian Faith*" adlı eseri gerçek bir din fenomenolojisi olarak ta değerlendirildi.²⁸¹ Fakat bu insani dinin özünün kesin bir betimlemesi değildir çünkü Schleiermacher duygu ve varlığın nihai birliği görüşünü parçalamıştır. O bu görüşün temelleri üzerine Tanrı'nın realitesini kabul etmiş ve Tanrı'nın bilfiil insani tecrübenin bir derinliğinde verilmiş olduğuna inanmıştı.²⁸² Schleiermacher'in yetiştiği ortamın bu kısa betimlenmesinden sonra şimdi asıl değinmemiz gereken konuya gelecek olursak: Schleiermacher her ne kadar kendisinden sonraki dönemde farklı kişiler

²⁸⁰ Schleiermacher ve Feuerbach'ta romantizm daha psikolojik bir karaktere çevrilmiştir. Bk. Stephan Prickett, "Romanticism", *The Encyclopedia of Protestantism*, C. 3, s. 1620–1623.

²⁸¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, Naverville, III. Alec R. Allenson, Inc., 1948.

²⁸² Joseph C. Weber, s. 24.

tarafından eleştirilmiş olsada biz burada onun daha ziyade genel olarak Feuerbach düşüncesine olan etkilerine değineceğiz.²⁸³

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Feuerbach'ın Berlin'e gitmesinin asıl nedeni Hegel olmasına rağmen Schleiermacher'inde ders ve konferanslarına katılmıştı.²⁸⁴ Schleiermacher düşünceleriyle modern Protestan ilahiyatına yön vericisi daha doğru ifadesiyle Modern Protestan ilahiyatının kurucusu hatta Calvin'den sonra bilinen en büyük ilahiyatçı olarak değerlendirilir.²⁸⁵ Schleiermacher'ın böyle bir ünvanı kazanmasını sağlayan şey onun kendi dinsel dünya görüşü ile döneminin egemen düşüncelerini kaynaştırmasıdır.²⁸⁶ Fakat bundan farklı olarak ona bu ünvanı kazandıran şeyin onun vahiy ve akıl arasındaki eski ikilemi bütünüyle terk ederek ikisi arasında orta bir yol gibi gözüken bir tarz bulmasının olduğunu belirtenlerde vardır.²⁸⁷

Dolayısıyla Feuerbach tarih sahnesine çıkıncaya kadar özellikle Protestan düşünce üzerinde Schleiermacher'ın bir ağırlığı bulunmaktaydı.²⁸⁸ Bu bağlamda

²⁸³ Schleiermacher için bk. Richard Crouter, "Introduction", Schleiermacher, *On Religion*, ed. ve çev. Richard Crouter, Cambridge University Press, 1996. s. xi-xxxix. Schleiermacher'i eleştirenlerden bir tanesi de Joachim Wach'tır. Wach "Dinler tarihiyle ilgilenenleri ilgilendiren şeyin dinin evrimi değil dinin oluşumudur. Fakat bu ikisi arasında bir karışıklık ve bu karışıklığın kökleri de Schleiermacher'ın düşüncesinde bulunur. Schleiermacher hem teoride hem de pratikte bunları birbirine katar" diyerek Schleiermacher'i eleştirmektedir. Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2004, s. 115.

²⁸⁴ Schleiermacher, Hegel'in teolojik olarak zıddı şeklinde nitelendirilmiştir. *DGE*, s. 192. Din Felsefesinin tarihi ile ilgili olarak Hegel ve Schleiermacher'ın hangisinin daha önce bu isimle ders verdiği tartışmalıdır. Zira Hegel'den bahseden eserler Hegel'in din felsefesi adıyla ders vermesinin bir sebebinin de Schleiermacher'ın din felsefesiyle ilgili verdiği derslerinde ortaya attığı görüşlere felsefi bir tepki olmuş olabileceğini zira bu dönemde (1821) Schleiermacher kendi öğretisini temellendiren dersler verdiği şeklindedir. Hegel'in arkadaşı Carl Daub'a yazdığı bir mektupta "Schleiermacher din felsefesi dersleri veriyormuş" diyerek onun vermiş olduğu derslerin Protestan Kilisesi ilkeleriyle ne derece bağdaşıp bağdaşmayacağını tartışmıştır. Feuerbach'ın Berlin'de iken Schleiermacher'ın din felsefesi derslerine katılıp katılmadığını bilmiyoruz ama Hegel'in 1824'teki din felsefesi derslerine katıldığını biliyoruz. Bk. Şahin, s. 52.

²⁸⁵ Paul Roy Fries, *Religion and the Hope for a Truly Human Existence (An Inquiry into the Theology of F. D. E. Schleiermacher and A. A. Van Ruler with Questions for America)*, Iowa: (t. y.), s. 18. C. W. Christian, *Makeers of the Modern Theological Mind: Friedrich Schleiermacher*, ed. Bob E. Patterson, Texas: Word Books, 1979.

²⁸⁶ Thilly, C. II, s. 93.

²⁸⁷ Recep Kılıç, *Modern Batı düşüncesinde Vahiy*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 2002, s. 30-31. Schleiermacher'ın teolojisi ne bir otorite tarafından bildirilmiş hakikatler üzerine, ne de spekülasyon aklın bulduğu hakikatler üzerine dayanır; fakat Hristiyan toplumun kendine ait dini bilinci diye isimlendirdiği şeye dayanır. Bu dini bilinç, öz olarak Tanrı'ya tam bir bağımlılık duygusudur ve diğer dini toplulukların aksine İsa vasıtasıyla Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş kefarete dayanan bir bağımlılık duygusudur. Bir romantik olarak Schleiermacher bu bağımlılık bilincini bir bilgi türü olarak değil de bir duygu türü olarak gördü. Bu konuda onu takip eden az sayıda insan vardır. Bk. Jonh Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London: Oxford University Press, 1956, s. 12-13. Fakat onun teolojinin doğuşunu dini şuurla bulması ve teolojik bütün doktrinlerin bu şuurun bir açıklaması olduğunu kabul etmesi, 19. Asır boyunca pek çok Protestan düşünürün düşüncesine bir temel teşkil etmiştir. Paul Avis, "Divine Revelation in Modern Protestant Theology", *Divine Revelation*, ed. Paul Avis, Cambridge: 1997, s. 47-48. Bu eski ikilemden duyulan aynı tatminsizlik ve iman için bir temel bulma arzusu, Schleiermacher'ın dönemindeki genç ihtiyar pek çok düşünürde ondan bağımsız olarak ortaya çıktı. Bunlardan en etkililerinden birisi Hegel, daha sonraki dönemde ise Feuerbach olacaktır.

²⁸⁸ 19. Yüzyıldaki dini eleştirel ruh, Feuerbach tarafından tarif edilen ya da açıklanan Hegelci diyalektikler tarafından canlandırılmıştır. Kişi dinler tarihinin genç disiplini hakkında onun düşüncesinin her etkisini güçlü bir şekilde

Schleiermacher'ın ana hatlarıyla düşüncelerine ve Feuerbach'a olan etkilerine değinecek olursak her şeyden önce “*Christianity*”de Feuerbach, “Tanrı'nın bilinci, insanın kendi bilincinden başka bir şey değildir” iddiasında bulunur ki, bu Schleiermacher'ın yazılarındaki ana temadır. Çünkü Schleiermacher “Din, bağımlılığımıza ilişkin mutlak bir duygudan ibarettir” demişti.²⁸⁹ Schleiermacher teolojide Tanrı'nın realitesini dini tecrübeler ve dindar insani öznenin duygusal ihtiyaçlarına bağlayan bir şekil vermişti.²⁹⁰ Schleiermacher'ın bu düşüncelere yönelmesinde içinde bulunduğu dönem ve kendisinin etkilendiği Romantizm akımı etkili olmuştur. Zira 19. Yüzyıl Avrupası pozitif bilimlerin genel bir gelişmesine sahne olmuştur. Buna paralel olarak o dönemde, kültürlerin ve milletlerin evrensel tarihinin yanında özel tarihini de ele alan bir tarihî düşüncenin yeşerdiği görülmektedir. Böylece, din, daha dakik tarihî araştırmaların konusu hâline gelmiştir ve bu dönem daha çok mitolojiye yönelmiş olan genç din bilimlerinin iki cereyanı -romantizm ve yansıtma teorisi- arasındaki çatışmanın çalkantılarına kapılmış bir hal almıştır.²⁹¹

Bu cereyanlara baktığımız zaman Romantizm, dinî ilhamların gayri aklî (hatta tabiatüstü) yönünü vurgulamaktaydı ve kökenini, insan ruhunun derinliklerinde aramaktaydı. Bunun neticesinde birçok araştırmacı, dinî ilhamların anahtarını bizzat kendi tecrübelerinde bulmayı tasavvur etmiştir. Bunlar, hangi din olursa olsun, isterse tarihî ve coğrafi bakımdan çok uzak olsun, onu özel bir dinî duygu teorisinden hareketle anlayabileceklerini düşünmekteydiler. Bu onları, bütün dinî ifadelerin pozitif ve tek amaçlı olduğu, mantıklı olarak da bunların hiç birisinin araştırmacıya ulaşılmaz kalamayacağı neticesine götürmüştür. Bunun tersine, yansıtma teorisi dinî ifadelerin, temelde, aldatici vasfını ispat etmeye çalışmaktaydı. Daha sonraları bu yansımalar, özellikle de dinî ifadeleri beslediği düşünülenler, köken ve tabiatını kavramaya çalışan

keşfedebilir. Şimdiye kadar din felsefesiyle ilgiliydi, dinler tarihi Herder ve Schleiermacher'ın mirası üzerinde büyümekte ve beslenmekteydi. Kalbin, ruhun, duygunun dini olan din kavramı kesin olarak anlaşılmamıştı, bu, Feuerbach'ın eleştiriyeye girişiyeye başladı. Kurt Rudolph, *Historical Fundamentals and the Study of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985, s. 73.

²⁸⁹ “Din, mutlak itaat duygusundan ibarettir.” Bu görüşün genel bir açıklaması için bk. Schleiermacher, *On Religion (Speech to its Cultured Despisers)*, s. 18–54.

²⁹⁰ DGE, s. 214. Schleiermacher dinin kalbinin sezgisel anlamda Tanrı'ya tam bir bağlılık duygusu olduğunu öğretmişti. Feuerbach ise Hristiyan teolojisinin dini inancın gerçek insani kaynağını basitçe maskeleydiğini iddia etti. Thiselton, s. 100. Schleiermacher dindar olmaksızın hiç kimsenin gerçek bir felsefeci olamayacağını belirtmiştir. Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, İdea Yayınları, çev. Deniz Canefe, s. 25.

²⁹¹ Din ve felsefe arasındaki münasebet açısından 19. Asırda Almanya'da ve bazı Avrupa şehirlerinde metafiziksel olana yönelen romantizm hareketi bundan dolayı da felsefelerinin geleneksel dinle boyanmış bir halde ortaya çıktığı görülür. Ali Abdülmü'ti Muhammed, *Mukaddemat fi'l-Felsefe*, Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985, s. 299.

kuramcılara kapı açmaktaydı. Buna delil olarak, zahmetli hayat şartlarını ve mutlaka mükâfatlandırıcı olan dinî tavırların zuhurlarını bir birine bağlayan ilişkiler kolaylıkla zikredilmekteydi. Fakat aşikâr olan bir şey vardı ki o da, bu iki düşünce akımı çatışmaktaydı. Dinî tecrübelerin ve genel olarak dinin geçerliliğini bunlardan ilki doğruluyor, ikincisi reddediyordu. Bu iki tür yaklaşımı karşı karşıya getiren farklılıklara rağmen, iki tavrın her birinde benzer faraziyeler görülebilmektedir. Gerçekten, eğer ‘romantik’ versiyon, dini, sonsuz bir hakikat kılıyorsa, yansıtma teorisinde, bu sonsuzluğu insanın araştırmacı kapasitelerine bağlamaktadır. Açık olan şu ki, din bilimlerinin ilk tartışmalardaki temel konusunu oluşturan bizzat dinin tabiatıdır. İki yaklaşımın her birinin savunucuları arasında Alman düşüncesinin iz bırakan simalarından bir kaç temayüz etmektedir. Bunlar burada konu edindiğimiz bir taraftan, farklılıkları olmasına rağmen Schleiermacher ve Hegel din teorilerini teolojik ve metafizik prensiplere dayandırmaktaydı. Diğer taraftan Feuerbach ve Marx dinin ‘hakikî’ tabiatını ifşa etmek için antropolojiye veya sosyo-ekonomik bir antropolojiye başvurmaktaydılar. Schleiermacher, iç bağımlılık duygusunu dinin özünde var olarak kabul etmekte ve üstelik Schleiermacher bu duygunun derinleştirilmesinden insanlık için otantik bir müstakbel yolun keşfini ümit etmekteydi.²⁹² Aslında Schleiermacher ile birlikte bağımlılık duygusunun dinin zemini olduğunu söyleyebiliriz. Feuerbach’ta bu konuda Schleiermacher’ın görüşlerine benzer fakat farklı bir yönden şöyle demektedir: “İnsanın ona bağımlı olduğu ve kendini bağımlı hissettiği şey kökensel olarak doğadan başka bir şey değildir.”²⁹³ Böylece dinin birincil nesnesi, eğer dine yalnızca Hristiyan teizmi biçimi içinde değil ama tarihsel olarak bakarsak, doğadır. Doğal dinin, ağaçlar ve şelaleler gibi nesnelerin Tanrılaştırılmasından doğal şeylerin fiziksel nedeni olarak kavranan Tanrı düşüncesine dek, geniş bir erimi vardır. Ama bütün aşamalarında doğal dinin temeli insanın dışsal duyulur olgusalığa bağımlılık duygusudur. Feuerbach

²⁹² Schleiermacher vahyi içsel bir tecrübe olarak görmüştür. Gabriel Fakre, *The Doctrine of Revelation (A Narrative Interpretation)*, Edinburg: Edinburg University Press, (t. y), s. 17. Marx aksine dinde, maddî bir bağımlılık hâlinin ifadesini görmekteydi. Marx, hayat şartlarının düzelmesinin mutlaka bağımlılık duygusunun kaybolmasıyla neticeleneceğini ve dolayısıyla da maddî yokluklardan doğmuş hayali bir yapı olan dinin kaybolma noktasına varıp dayanacağını düşünmekteydi.

²⁹³ Kuşkusuz Hegel varlıkla başlar. Ama asıl nokta Feuerbach için bu bağlamda varlığın idea ya da düşünce değil doğa olmasıdır. “Varlık öznedir ve düşünce yüklemidir.” Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 57. (Feuerbach, *Werke*, ed. Friedrich Jodl, Stuttgart, 1959–60, *W*, II, s. 239’dan alıntıyla) Temel olgusalılık uzaysal-zamansal doğadır; bilinç ve düşünce ikincildir, türetilmiştir. Doğanın varoluşunun yalnızca bilinçli bir özne tarafından bilinebileceği doğrudur. Ama kendini doğadan ayırdeden varlık kendinin doğanın zemini olmadığını bilir. Tersine insan kendini zemininden, duyulur olgusalıktan ayırdederek doğayı bilir. “Doğa böylece insanın zeminidir.” Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 57. (*W*, II, s. 240, *W*, VII, s. 434’dan alıntıyla).

“Kendini doğada sergileyen Tanrısal öz kendini insana bildiren ve sergileyen ve kendini ona Tanrısal bir varlık olarak dayatan doğadan başka bir şey değildir”²⁹⁴ der. Yani Feuerbach, Schleiermacher’ın dinin mutlak bağıllık duygusu olan tarifini kabul eder.²⁹⁵ Fakat Feuerbach doğru olanın Tanrı’ya olan bağıllık duygusunun gerçekte doğaya olan bir bağıllık duygusu olduğunu da belirtir. Yani Feuerbach’ın ulûhiyet yani Tanrısallık kavramında iki temel faktör vardır –Doğa ve İnsan.²⁹⁶

Barth, “*Christianity*” için yazdığı ‘Introductory Essay’da buna işaret ederek, “Feuerbach dinin insan-merkezli biçimini doğru bir şekilde analiz etmiştir, bunlar modern liberalizmin babası Friedrich Schleiermacher’den neşet eden şeyleri içermektedir” demektedir.²⁹⁷ Sanırım Barth, Feuerbach tarafından teolojinin antropolojileştirilmesinde mantıksal olarak en üstün dereceye çıkan Tanrı hakkında konuşmak için başlangıç noktası olarak insani tecrübenin felsefî bir analizini kabul eden 19. Yüzyıl liberal teolojisini sezmişti. Schleiermacher (ve daha sonra talebesi Albert Ritschl’in (1822–1889)²⁹⁸ mantıksal neticesinden Feuerbach bütünüyle konuşan-Tanrı’nın gerçekte insani ben hakkında konuşması olduğu iddiasını çıkarmıştır.²⁹⁹ Zaten Feuerbach’ın ‘Tanrı insandır’ teolojisi insani tecrübenin bir analizinde yerleştirmeye

²⁹⁴ Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 57. (W, VII, s. 438’den alıntıyla).

²⁹⁵ Fakre, s. 69.

²⁹⁶ Galloway, s. 142.

²⁹⁷ Geisler, s. 243-246. Barth’ın antropolojik düşünceleri tamamıyla İsabilimseldir. Bunu da özellikle *Church Dogmatics*’in III. bölümünde işler. Değerlendirme için bk. Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, s. 193–196. Barth “Din Tanrısız insanın korkusudur” der. Kraemer, s. 193.

²⁹⁸ A. Ritschl’i burada zikretmemizin sebebi Schleiermacher’ın takipçilerinin en etkili olmasıdır. Yani Ritschl’in teolojisi ve onun öğrencileri 19. Yüzyılın sonlarında, 20. Yüzyılın başlarında Schleiermacher gibi Almanya’da egemendi. Ayrıca Ritschl’in Feuerbach’ın sebep olduğu Hristiyan teolojinin değişimine bir cevap vermeye çalışmıştı. Feuerbach sonrasında teologlar başlıca sorunları olarak modern dünyada bir şekilde Hristiyan vahyinin olasılığını gösterme teşebbüsü olduğunu gördü. Albert Ritschl’de Tanrı’nın ‘algılanması’ ihtimaliyeti veren bir çeşit epistemoloji kurmaya çalıştı. Ritschl bizatihi kendinde Tanrı’nın bilinmesinin imkânını şiddetle reddetti. Daha ziyade, “Biz bizim için Tanrı’nın anlamını, bizim için tarihsel Mesih’in anlamı hakkındaki ‘bir değer yargısını’ uyguladığımız zaman biliriz”, diye iddia etti. Ritschl teolojiyi metafizikten etiğe çevirdi: Bir sevgi, bağışlama etiği ve insani çabaların Tanrı’nın manevi hükümlerinin daha yakınına taşıyacağına inandı. O farkında olmadan Feuerbach’la hemen hemen aynı fikirde gibi görünür. Onun inancı tarihsel Mesih’e bağlama çabasına rağmen inancın gerçek kaynağı inananın değer yargısındadır. Feuerbach’ın sorusuna karşı böyle bir teolojinin müdafaa edilmesi zor görünmektedir. Zaten yüzyılın sonunda Ritschl teoloji bazı meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Yeni Ahit araştırmaları ‘Tanrı’nın manevi hükümlerliğiyle” kademeli ahlaki bir ilerleme değil, İsa’nın bir radikal, vahiy şeklinde zamanın sonu anlamını ifade ettiği şeklinde görüldü ve ‘dinler tarihi okulu’ hem Hristiyanlığın nasıl çeşitli olduğu hem de Hristiyan olmayan dinlerin ahlaki ve entelektüel olarak nasıl muhteşem veya etkili olduğu öğrenildi. Ritschl çaba Hristiyanlığın özünün basit bir özetlenmesi ve bunun ahlaki üstünlüğünün şüpheli olarak görülmesinin gösterilmesi ve 19. Yüzyılın başında böyle pozitif yani olumlu bir güç olarak görülen kültürel çeşitliliğin şuurunun şimdi bir çeşit biçimsiz rölativizme işaret ettiğinin görülmesini sağlamıştır. Değerlendirme için bk. Joseph C. Weber, s. 28–29.

²⁹⁹ Scheiermacher’ın bu noktada Feuerbach üzerine olan etkisi büyüktür. Joachim Wach şöyle der: “19. Yüzyılın idealist filozofları dünyayı insan bilincinin bir fenomeni olarak gördü ve Scheiermacher ve Feuerbach’ın takipçileri Tanrı’yı insan bilinci tarafından üretilen bir illüzyon olarak görmeyi devam ettirdiler”. Joachim Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, 5. bs., Chicago: The University of Chicago, s. 61.

teşebbüs etmenin bir sonucudur.³⁰⁰ Bu ifadelerden Barth'ın Schleiermacher'e karşı olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.³⁰¹ Zira Schleiermacher'ın 19. Yüzyıl boyunca etkili olan ilahiyat görüşleri mutlak doğrudan ayrılıp insani kültüre dayalı bir din yarattığı gerekçesiyle özellikle Barth ve Emil Brunner tarafından şiddetli eleştirilere uğramıştır.³⁰² Barth'ın eleştirdiği bir diğer problem Schleiermacher ve onun takipçilerinin teolojinin metodolojik olarak ortak başlangıç noktasında bağlantı kurulabileceği fikrini vermesidir. Çünkü bu, “Acaba mı?” sorusudur ve din, vahiy ve Tanrıyla ilişkisinin sınırları, insanın bir yüklemi olarak yorumlanabildiği şeydedir. Problemin bu şekilde biçimlendirilmesi modern Hristiyan teolojisinde can sıkıcı bir duruma neden oldu, direncin gücü düşmekle beraber, zorlamayla kendine izin vermiştir, kendini beğenmişliğin yükselmesiyle ve insanlığın kendi kendine yetmesiyle, onun

³⁰⁰ John W. Elrod, “Feuerbach and Kierkegaard on the Self”, *The Journal of Religion*, C. 56, No. 4 (Oct., 1976), s. 348-349.

³⁰¹ Bu durum Barth'ın Feuerbach hakkında yazmış olduğu makalede açıkça görülür: “Şimdiye dek Feuerbach'ı dinledik. Dikkatlice dinleyen herkesin zihninde iki ana vurgu kalmıştır. Birincisi biz tamamıyla olağanüstü, aşağı yukarıda mide bulandırıcı, bayağı bazı şeyler dinledik. Diğeri ise Feuerbach zamanında tamamıyla teolojiye yönetilmiş önemsiz bir soru sunmasıdır. Bu iki vurgudan ilkinin bir kenara bırakalım. Diğer problem Schleiermacher ve onun takipçilerinin teolojinin metodolojik olarak ortak başlangıç noktasında bağlantı kurulabileceği fikrini vermektedir. Bu, “Acaba mı?” sorusudur ve din, vahiy ve Tanrı'yla ilişkisinin sınırları, insanın bir yüklemi olarak yorumlanabildiği şeydedir. Problemin bu biçimlendirilmesi modern teolojide can sıkıcı bir duruma neden oldu – “savunmacı köşe”- direncin gücü düşmekle beraber, zorlamayla kendine izin vermiştir, kendini beğenmişliğin yükselmesiyle ve insanlığın kendi kendine yetmesiyle, onun Pietizmden Aydınlanmaya, Romantizme ilerlemesinde bir eğilim gözlenmiştir. İnsanın ilahlaştırılması hariç bütün bunun arkasında yatan nedir? Bu Feuerbach'ın modern teoloji sorunudur. Schleiermacher'ın arkadaşlarından bu soruna doğrudan bile olmasa ilgilenen hiçbir tane yoktur. Schleiermacher'ın din tanımını insanın bizzatı kendisini mutlak bağlılık hassasıyla insani öz bilinçliliğin belirlemesi, bu duygunun geldiği yerdeki böyle bir biçimde, Tanrı “ima edilendir” “orijinal bir yolda”. Bu düşünceyi aldığımızda (Bk. Schleiermacher, *The Christian Doctrine of Faith*, böl. 9, 4. ikinci baskıda böl. 4, 4), onun üç ‘dogmatik bölüm’ teorisini ikmal etmeden hatırlamalıyız, bunların ikinci ve üçüncü bölümü Tanrı ve dünya ile ilgilidir, bunlardan sarfı nazar edebiliriz: Yani, bunlar, dini bilincin kendisiyle ilgili olan birinci ‘bölüm’ün ifadesine indirgenebilir ve bunun anlamı şudur ki, biz onun İsa bilimini ve açıkça insani öznenin sahip olduğu tecrübeden elde edilen kefarete doktrinini göz önünde bulunduramaz gerekir. Üçüncü nokta bizi doğrudan yanıltıcı bir şekilde eski-dönem bir Kitab-ı Mukaddes yorumcusu olarak takdim edilen Gottfried Menken tarafından ortaya konmuş olan kefarete doktrinine götürür. Ayrıca, Schleiermacher'ın çağdaşlarından çok daha geniş ölçüde okuyan Wegscheider'in kaba güvenine göz atalım ki o Tanrı'yı sadece kendi kendine yeten anlamında tutmuş ve insan aklının giysisini tamamlayan yapmıştır veya ‘eleştirel antropoloji’ hakkındaki sloganı ve aklın Hristiyan inancı ve Kantçı fikirleri arasındaki bağlantısıyla Feuerbach'ın arkadaşları arasına girmiş görünen De wette'ye göz atalım. Fakat Tholuck'u da düşünmeliyiz ve onun ‘kalb’ insandaki Tanrısal hikmetin yeridir, açıklamasını veya Schleiermacher'den ve onun bütün takipçilerinden daha iyi donatılmış ‘vahiyle’ ifade edilebilen şeye değinmiş olan Manheimeke'i düşünün, onun açıklamasıyla o nihayetinde Tanrı'nın vahyini de aşan bütün hâkimiyeti kazanmakla ‘kavramın’ büyüğü anahtarı insanın eline sıkıştırılmıştır.” Barth, agm., s. xx-xxi.

³⁰² Her ne kadar yaklaşık olarak 1925–1955 yılları arasında Schleiermacher, Barth ve Brunner'in önderlik ettiği ‘Tanrı Sözü’ grubunun şiddetli eleştirilerine uğrasa da yakın zamanlarda katkılarının önemi daha iyi anlaşılmaya başlamıştır. Barth'ın eleştirilerindeki bazı çelişkiler için bk. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, C. 1, çev. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, s. 44. Barth ve Brunner'in dışında Paul Tillich'te Schleiermacher'ın hatalı ve görüşlerinin Protestanlıkla sınırlı olduğunu belirtenler arasındadır. Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. I, Chicago: University of Chicago Press, 1951, s. 15, 41–42, 53, 153, 215. Paul Tillich, *What is Religion*, çev. James Luther Adam, New York, 1973, s. 160. Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, ed. Carl E. Braaten, New York, 1967, s. 95–102.

Pietizmden Aydınlanmaya, Romantizme ilerlemesinde bir eğilim gözlenmiştir.³⁰³ İnsanın ilahlaştırılması hariç bütün bunun arkasında yatan nedir? Bu Feuerbach'ın 'modern teoloji sorunu' dediği şeydir.³⁰⁴ Schleiermacher'ın arkadaşlarından hayati bir konumda olan bu sorunla doğrudan bile olmasa ilgilenen hiçbir tane yoktur. Barth bu noktayı Schleiermacher'ın önemli takipçilerinden hareketle açıklamaya çalışır.³⁰⁵

Değinmemiz gereken bir konuda şudur: Feuerbach, Schleiermacher'le dini bilincin doğrudan ifadelerinin duygunun açıklanması olduğunda ısrar eder.³⁰⁶ Çünkü özellikle Protestan teologlar Hristiyan mesajı mitolojiden kurtarmayı araştırmışlardır: yani, mitolojik dilin bizatihi kendisi bir kişinin doğaüstü olmayan ve uygun düşürülebilir olan, dünyada kendini anlama biçimidir. Hem Hegel hem de Schleiermacher doğrudan ifadelerin biçimde imgesel ve poetik olduğunu savunmalarına rağmen, Hegel bu ifadelerin spekülâtif hakikati içerdiğini düşünmüştür halbuki Schleiermacher bunların spesifik tarihi bir toplumun dini duygularının bir ifadesi olduğuna ve bilgi veya en azından spekülâtif bilgi taşımadığına inanır.³⁰⁷

³⁰³ Joachim Wach'a göre, Feuerbach ve Freud, Schleiermacher'ın din teorisi altında yatan psikolojik prensipten subjektif bir sonuç çıkardılar, dinin bir illüzyon olduğunu iddia ettiler. Wach, *Types of Religious Experience Christian and non-Christian*, s. 217.

³⁰⁴ Barth'ın bu konuda belirttiği gibi: "Feuerbach'a karşı uygun bir müdafaa oluşturmak için, kişi, prensipte tersine çevrilemez olan Tanrı ile alakalı tek olduğundan emin olacaktır: fakat gerçekte, Alman teolojisinin bizatihi kendisi bundan emin değildir, zira bu kendini bir önceki yüzyılda Kalvinist ıslaha karşı kuvvetli bir şekilde savunmuştur. Bunun (yüzyılın) sonuna doğru, Alman teolojisi Schleiermacher vasıtasıyla Reformasyoncu okulun en anlamsız veya uygunsuz öğelerini tamamiyle benimsemiştir. Bir anlayış olarak Feuerbach'ın adı modern teolojinin bedeninde bir diken olmuştur ve belki de böyle olmaya devam edecektir. Tanrıyla ilgili olduğu sürece bizim için koşulsuz olarak değiştirilemez değildir ve bütün koşullar altında değişmeyip olduğu gibi kalmaz. Fakat bunun sonunda şu tavsiye edilmiştir ki, Luther anlaşılmalıdır yani, Luther'i "Bizatihi kendisi sanki özellikle Calvin'de yenilenmiş gibi yorumlamalıyız". Feuerbach da gizli bir şekilde modern teolojinin üzerinde harekete geçirici bir kaynağa sahiptir – sadece modern teologlar üzerinde değil – gerçekte onun çözümleri yavaşça ve gönülsüzce sonunda onlara tesir eden Hristiyan teolojinin yeniden yorumlamalarının tümü onun eskiden sahip olduğu geleneğin bulunduğu noktadan elde edilmiştir." Barth, agm., s. xxiii-xxiv.

³⁰⁵ Fakat burada Barth'ın yanlış bir değerlendirmesine temas etmemiz gerekir o da şudur: Barth "Feuerbach'ın teolojisi kaba bir şekilde betimlemesi Feuerbach'ın zamanının teolojisinin can alıcı yani çok önemli bir sorununu göstermektedir", der. Oysa durum böyle değildir. Çünkü Barth'ın belirttiği gibi Feuerbach sadece kendi zamanında ki teolojiye veya Schleiermacher'ın teolojisine değil aksine Feuerbach zaman ve kişilerden ayrı olarak teolojiye karşıdır. Eğer Feuerbach'ın teolojisi antropolojiye indirilmesi başarılı olmuşsa, bu aslında teolojiye karşı başarılıdır, sadece kendi dönemindeki teolojiye ve özellikle Schleiermacher'ın teolojisine karşı değil. Bk. Robert Williams, "Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness", *The Journal of Religion*, C. 53, no. 4. (Oct. 1973), s. 425. Fakat Barth'ın "Feuerbach'ın anti-teolojisinin içeriği, modern teolojinin problematik özellikleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olabilmıştır." sözü doğru bir tespittir. Barth, agm., s. xi.

³⁰⁶ Harvey, *FIR*, s. 72. Barth 'The Introduction to the Essence of Christianity' adlı makalesinde Feuerbach'ın dinin insan-merkezli biçimini doğru bir şekilde analiz ettiğine, bunların modern liberalizmin babası Friedrich Schleiermacher'den neşet eden şeyleri içerdiğine işaret etmiştir ve şöyle demiştir; "biz Feuerbach'ı reddedebiliriz, fakat önemsizce keskin görüşlü casus bütün papazlığın ezoterik gizini açıklamıştır. Teoloji uzun zaman önce antropolojiye dönüşmüştür". Devamında "Bir zamanlar modern teoloji ilahi, vahyin başlangıç noktasını verdi, ondan sonra insani varlıklar Tanrı'yı kendi imajlarında yarattı. Modern liberal teoloji antropoloji oldu". Barth, agm., s. xxi.

³⁰⁷ Yani Schleiermacher, Spinoza'nın başlattığı Tevrat eleştirisini geliştirerek İncile de uygulamaya çalışmıştır.

Feuerbach her iki durumun güzel yönlerini almaya çalışmıştır. Schleiermacher'le o, dinin ilkin duygunun tam ve mutlak kudreti olarak isimlendirdiği şey için bir feragat ve spekülâtif hakikatin temel bir biçimi olmadığına inanmıştı. Fakat Hegel'le o, bu duyguyu harekete geçiren ve takviye eden şeyin tasavvurun tür fikrini kavraması olduğuna inanmıştı.

Bu tür benzerlikler olmasına rağmen Feuerbach'ın Schleiermacher'ın düşüncesinin anlam ve içeriğinin mantıksal bir sonucu olduğu şeklinde bir çıkarım kabul edilemez. Bu durumu da iki sorun üzerinde yoğunlaşarak açıklayabiliriz. İlk olarak Schleiermacher'ın benciliği veya öznelciliği olarak adlandırılan şeyi ve bunu izleyen ve iddia edilen teolojik tartışmanın gerçek öznesi olarak insanla Tanrı'nın yerini değiştirmesi. Bu sorunları Feuerbach'ın temel tezi yani antropolojizmin (insanbilimciliğin) kısa bir açıklamasıyla meydana çıkarılabilir ve bu tezinin de ciddi eleştirilere açık olduğu gösterilebilir. İkinci olarak Schleiermacher'de bulunan anlam ve mantığın köklü ve temelli farklılığı gösterilebilir ve özellikle de Schleiermacher'ın teolojinin antropolojiye indirgenmesini önleyen Anselm'in ontolojik argümanın bir versiyonunu sunulduğu ve Schleiermacher düşüncesinin antropolojizmin üstünde olduğu veya aştığı gösterilebilir. Yani bir anlamda Feuerbach, Pietizme ve Schleiermacher'e karşı reaksiyonda, “Tanrı'nın varlığına karşı duyduğum ilgi kendi varlığıma duymuş olduğum ilgidir” sözünde belirttiği gibi Feuerbach sınırlı bir insanlığın sınırsız bir Tanrı'ya ‘bağımlılığının’ bütün nosyonunu reddetmiştir.³⁰⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Feuerbach'ın düşüncesinin şekillenmesinde pek çok düşünürün etkisi olmuştur. Fakat bunlardan Hegel, Schleiermacher, Bayle ve Spinoza'nın ayrı bir yeri vardır. Etkilenmenin boyutları farklı olmasına rağmen Feuerbach bu düşünürlerden oldukça farklı sonuçlara ulaşmış kendi düşüncesini desteklemek için bunların görüşlerini kullanmaktan çekinmemiştir. Bu anlamda Feuerbach bunlardan hiçbirinin takipçisi değil tamamiyle kendine has bir düşüncenin savunucusudur. Feuerbach'ın genel olarak düşüncesine baktığımızda antropolojizm yani

³⁰⁸ Değerlendirme için bk. Robert Williams, s. 424–455. Bu noktada pietizm konusuna biraz değinmemiz gerekir. Genel olarak bakıldığında 19. ve 20. Yüzyıllardaki dinsel yenilenme hareketleri doğrudan veya dolaylı olarak pietizmle ilişkilidir. Bunun kökeninde yatan sebep de pietizmin dindarlıkta kuru bir kabulcülüğün ve biçimciliğin karşısına gönül sevgisini ve bireysel inancı çıkarmasıdır. Bu tutum Alman düşüncesinin bireyciliğine ve akılcılığa yönelmesine de yol açmıştır. Pietizm Tanrıyla kul arasında doğrudan bir bağ kurmuş her bireye din üstüne düşünebilme ve yargılama yetkisi vermiştir. Thiselton, s. 100.

insanbilimcilik anlayışına sahip olduğunu görürüz.³⁰⁹ Şimdi bu düşünce biçiminin onun din felsefesi anlayışına nasıl sirayet ettiğini inceleyelim.

3. Feuerbach'ın Din Felsefesinin Genel Karakteri

Feuerbach gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde dine karşıt olarak değerlendirilmiştir.³¹⁰ Oysa kendisi böyle değerlendirilmeye karşı çıkmasına rağmen bu şekilde nitelendirilmekten kurtulamamıştır. Dolayısıyla biz burada Feuerbach'ı konu edinirken onu din taraftarı veya din karşıtı olarak ele almaktan ziyade Paul Ricour'un değerlendirmesini esas alarak filozofumuzu daha yansız bir sınıflamanın içine sokacağız.³¹¹ Şöyle ki, Paul Ricour bir düşünürü din karşıtı veya din taraftarı olarak niteleyen bir yorumlamanın kısır bir döngü olarak kişinin zihnine paradigmlar sıralamaktan öte bir faydası olmadığından, bu tarz yazan filozoflara din karşıtı değil, din yorumcusu der. Onları kendi içinde ikiye ayırır. Bunlar;

a) Hermenötik şüpheçiler: Bunlar dini anlamsız bir illüzyon olarak yorumlayan filozoflardır. Yani bunlara göre dinsel bilinç bir illüzyondan ibarettir.

³⁰⁹ Antropolojizm ya da insanbilimcilik: Feuerbach'ın başını çekmiş olduğu bu görüş Hegel'e karşı yürütülen felsefede ortaya konan, insanı doğanın en üstün yaratımı, doğanın ayrılmaz bir parçası olarak ele alıp değerlendiren felsefi görüştür ki, salt maddeci ve biyolojik bir yaklaşımla insanı insan yapan özellikleri insanın doğal kökenine dönerek incelemeyi savunur. İnsanın gerçek bütün özelliklerini ve karakteristiklerini soyut ve ferdin özünde bulunan yani toplumdan ve sosyal tecrübeden tecrit edilmiş bir şey olarak görür. Antropolojizm aslında ferdî yani somut insanı yaratan ilişkilerin bütünlüğünden, sosyal gelişimin objektif kanunlarından çok, soyut insanın felsefi incelenişini ön plana alır. Antropolojizmde insan doğanın en üstün ürünü olarak görülür ve insanın bütün yönleri ve nitelikleri onun doğal kökenleri ile açıklanır. Bu da aslında belirttiğimiz gibi insanın incelenişine biyolojik tarzda bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Antropolojizm felsefe'deki pek çok eğilimin (Varoluşçuluk, Pragmatizm, Hayat Felsefesi), sosyoloji'deki birçok eğilimin (Antropoloji, Sosyal Darvencilik) ve psikoloji'deki eğilimlerin (Freudculuk) ayrılmaz bir parçasını teşkil eder.

³¹⁰ Çağımızda örneğin Richard Kroner, Feuerbach'ın düşüncesini 'iğrenç' hatta 'tiksindirici', Almanya'nın 'ruhsal çöküşünü' başlatan 'felaket habercisi' olarak görmüştür. Richard Kroner, *Between Faith and Thought*, New York: Oxford University Press, 1966, s. 59-61.

³¹¹ Paul Ricour'a göre, Feuerbach, 'şüpheciliğin üstatları' olarak seçilen Marx, Nietzsche ve Freud'un herhangi birinden daha derindi. Paul Ricour, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970. Ayrıca bk. Harvey, "The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach", *Free Inquiry*, s. 45. Bunun kökeninde de Harvey'in değerlendirmesiyle şu sebep yer alır; "Marx, Nietzsche ve Freud din hakkında bu şekilde doğruca yazmaları nadirendir, Nietzsche'nin istisna olması mümkün olmakla beraber, diğerleri din hakkında çok bilgili değildi. Aksine Feuerbach din hakkında hem teorik hem de pratik olarak derin malumat sahibiydi. O kadar çok ki, büyük Protestan teolog Barth Feuerbach'ın İncil, Hristiyan teolojisi ve özellikle Luther hakkında kendisinin ve hatta teolojiyle ilgilenen modern filozoflardan daha fazla bilgili olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalır." Harvey, "The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach", s. 45.

b) Hermenötik anımsamacılar: Bunlar da dinsel düşünceye sempati ile bakanlar, kutsalı en yüksek iyi olarak görenlerdir.³¹²

Açıktır ki, gerek Feuerbach gerekse onun gibi dini, bir yabancılaşma veya nevroz olarak nitelendirenler ilk kısımda yer alırlar.³¹³ Fakat ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi Feuerbach bazı açılardan dine karşı olmaktan ziyade farklı bir şekilde de olsa dine inanan biriydi.³¹⁴ Nitekim genel olarak bakıldığında, Feuerbach'ta din, bütün kitaplarının özünü yansıtan bir görünümüdür. Onun eserleri, “*Lectures*”ın ilk konferansında haber verdiği gibi dini, teolojii ve onlarla alakalı olanı incelemeyi hedeflemektedir; “Benim daima ve her şeyden önce uğraşım, bilgi ışıklarıyla, dinin karanlık bölgelerini aydınlatmak olmuştur ki, insan, dinin gizemliliğinden istifade edip türünü kontrol altına almak isteyen düşman güçlerin kurbanı olmasın.”³¹⁵ Yani, her ne kadar Feuerbach, Marx’tan önceki son büyük materyalist filozof ve idealizmin tutkulu bir eleştirmeni olarak değerlendirilse de, aynı zamanda dinin, toplumsal tarihin temeli olduğunu, dinin biçimlerinin bir çağın çehresini belirlediğini de savunuyordu.³¹⁶ Feuerbach’ın anlayışına göre, eğer toplum kötü ise, bunun nedeni dininin kötü olmasıydı. Toplumu iyi yapabilmek için, kötü dinin (örneğin Hristiyanlığın) yerine iyi bir din koymak gerekirdi. Bu amacı gerçekleştirmek için Feuerbach, böyle bir din üzerine kurulmuş bir toplumun kusursuz bir toplum olacağı inancıyla, yeni bir ‘kusursuz sevgi dini’ buldu.³¹⁷ Feuerbach bunun için imanın sevgiye tezat olduğunu

³¹² Ricour, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, s. 28–36. Franklin Baumer din hakkındaki şüphecileri dört dönemde ele alır. 17. Yüzyıl belirli doktrinleri, 18. Yüzyıl kiliseyi, 19. Yüzyıl Tanrı fikrini hedef alanlar. Baumer’e göre 20. Yüzyılda ise şüphecilik, kendisinin öldürdüğü ve henüz doğmamış bir Tanrı’yı arzu etme duygusunu yaşamaya başlamıştır. Franklin L. Baumer, *Religion and the Rise of Skepticism*, New York: Harcourt, Brace, 1960, s. 24.

³¹³ Feuerbach “*Christianity*”nin ilk baskısının önsözünde ilahiyatı yani teolojii psikolojik bir patoloji olarak nitelemiştir. C. Tresmontant, “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, çev. H. Altuntaş, Ankara: *A.Ü.İ. F.D. C. XXVII*, 1986, s. 57. (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlang, 1956, 1841’deki baskıya önsöz, s. 5’den alıntıyla).

³¹⁴ Feuerbach dinden kurtulmaya değil, dini yeniden inşa etmeyi düşünmüştü. Feuerbach tarihi, dinlerin eşlik ettiği maddi, toplumsal değişimler olarak değil de, dinsel dönüşümler olarak görmüştü. V. G. Kiernan, “Din Maddesi”, s. 143–146, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, yay. yön. Tom Bottomore, çev. Mete Tunçay, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 143.

³¹⁵ *Lectures*, s. 5. Feuerbach yazılarındaki farklılara rağmen tam anlamıyla hepsinin yalnızca bir istemi, bir düşüncesi, bir konusu olduğunu bunun da daima din ve teoloji ve onlarla bağıntılı olan ne ise o olduğunu belirtir. *Christianity*, s. X.

³¹⁶ Feuerbach için idealizm adeta Hristiyan teolojisinin bir uzantısıdır ve idealizmin her türünün prototipi din ve teolojidir. Walicki, s. 118 ve 245. Bulgakov da din probleminin Feuerbach’ın felsefesinde merkezi bir yer işgal ettiğinin çok iyi bilindiğini belirtir. Bulgakov, s. 79.

³¹⁷ Boguslavski, Karpşin, Rakitov, *Diyalektik ve Tarihi Materyalizmin Alfabeti*, Ankara: Sol Yayınları, 1977, çev. Vahit Erdoğan, s. 249. Bazı araştırmacılar Feuerbach’ın insanoğlu tarafından bölünen hakikat ve sevginin bir sonucu olarak Hristiyan Kilisesinin yeniden kurulacağını iddia ettiğini belirtir. David Chidester, *Christianity: A Global*

göstermeye çalışmış ve “İman sevginin zıddıdır” demiştir.³¹⁸ Feuerbach için iman insanı Tanrı’nın karşısına koymanın bir yoluydu. “Gerçekte, insanın özü insan türüdür ve bu öz müşahhas olarak sevgiyle anlaşılır, bir insani varlığa duyulan ihtiyaç diğeri içindir.”³¹⁹ Bundan dolayı Tanrı, bu özün insanın dışına, realitenin dışına yansıtılmasıdır. “Tanrı’nın bilgisi insanın kendi hakkındaki bilgisidir”.³²⁰ Bizatihi kendisini tekrar bulmak için insan varolmayan bu varlığa imanı terk etmelidir. İnsani sevgi (kelimenin Hegelci anlamında) Hristiyanlığın ‘hakikati’dir. İman Tanrı iddiası üzerine temellenir, sevgi ise insan iddiası üzerine temellenir. İman ayırır, sevgi ise birleştirir. İman özelleştirir, sevgi ise evrenselleştirir. İman insanı içte böler, sevgi onu birleştirir. İman baskı yapar, sevgi özgürleştirir.³²¹ Feuerbach’a göre Hegelci sistem iman üzerinde temellenmişti, bunun sonucu olarak karakteri güçlü bir şekilde Hristiyan’dır, katılığı, otoriterliği ve zorlayıcılığı özelliğidir.³²² Bundan dolayı Feuerbach kendisini Hegelci düşüncenin karşısına yerleştirmeye teşebbüs etmiştir, kendi doktrinini de sevgi üzerine kurmaya çabalamıştır, hatta onu bir ‘sevgi dini’ olarak formüle edecek kadar ileri gitmiştir.³²³

Çünkü o, bizzat felsefenin dinin alanına girmesi ve dini kendine esas yapması düşüncesindeydi. Feuerbach’a göre din insan ruhunun ebedi vazifesi olarak hâlâ ayaktadır. Bundan dolayı felsefenin bir gün temel dini problemleri inceleme ve çözme hakkından feragat etmesini beklemememiz gerektiğini çünkü dinin bu problemlerin

History, New York: Harper Collins Publishers Inc., 2001, s. 486. Feuerbach “*Christianity*”de bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “İnanç, sevginin karşıtıdır. Sevgi günahla bile bir erdemlilik bulabilir, yanlışta da doğruluk payı bulabilir. Bunun tek sebebi, inancın gücünün, insan aklının gücü; mantık gücü, insanlık gücünün yerini almasıdır. Dolayısıyla sevgi sadece mantıkla uzlaşma içindedir, inançla değil; çünkü sevgi de mantık gibi özgür ve evrensel; inanç ise, dar görüşlü ve sınırlıdır. Evrensel sevgi, sadece mantık kurallarının geçerli olduğu yerde olabilir; mantık da, evrensel sevgi olmadan bir şey ifade etmez. İnanç cezalandırır, lanetler; tüm eylemler, inançla uyumludur; sevgiyle, insanlıkla ve mantıkla ise çelişmektedir. *Hristiyanlığın Özü*, s. 273–275.

³¹⁸ *Christianity*, s. 257.

³¹⁹ *Christianity*, s. 1–12, Eğer insan için, insan yapısı en üstün yapıysa, o zaman insanın insana duyduğu sevgi de, en üstün ve birincil kural olmalıdır. s. 271.

³²⁰ *Christianity*, s. 12.

³²¹ *Christianity*, s. 247–269. Feuerbach, sevgi ve sosyal ve duyuşsal güvenliği birbirine eşit görür ve insanın dünyadaki çaresizlik ve yabancılık duygusunu sadece bununla hafifletebileceğini belirtir. Değerlendirme için bk. Wahba, s. 183.

³²² Feuerbach Hegel’in gençlik dönemi yazılarından habersiz değildi. Bunlarda sevgi göze çarpacak şekilde bir yer işgal eder. Hegel “Din, sevgiyle özdeşdir” diye yazar. Paul Asveld bu durumu şöyle özetler, “Sevgi vasıtasıyla insan Mutlak’ın seviyesine yükselir. Hegel’in Frankfurt yazılarında sevgi Schelling’in entelektüel sezgisine uygun düşer”. Olgunluk dönemi eserlerinde sevgi gençlik dönemindeki metinlerde oynadığı gibi bir rol oynamaz. Değerlendirme için bk. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation; History, Politics and Salvation*, çev. Inda ve John Eagleson, London: SCM Press Ltd., 1981, s. 241–242 dipnottan.

³²³ Gutierrez, s. 242. (Feuerbach, *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839–1845)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, s. 200’den alıntıyla.) Genel bir değerlendirme için bk. Gutierrez, s. 219–220.

teoloji tekelinde olmasını istediğini belirtmektedir. Nikolai Alaksandroviç Berdyaev (1874–1948)’in açıkladığı gibi felsefi uyanışların daima dini bir kaynağı vardır ve bunu “Genel olarak modern felsefe ve özelden de Alman felsefesi, temel konuları ve düşünce yapısı sebebiyle, özü itibarıyla orta çağ felsefesinden daha fazla Hıristiyan’dır. Hıristiyanlık aynı düşüncenin mahiyetine modern zamanların başında varmıştır”³²⁴ şeklinde ifade eder.

Feuerbach felsefeye din ve teoloji yoluyla varmıştır. Yaşamının ilk dönemlerinde önce teolojiye ilgi duymuş daha sonra felsefeye yönelmiş, Hegel’in düşüncelerine merak salmıştır. Ancak Hegel’in idealist panteizmi Feuerbach’ı materyalist bir ateizme, ya da kendi ifadesiyle gerçek ateizme götürmüştür. (Yalnız bu ateizm dini inkâr etmeyi değil teolojiyi inkâr etmeyi, dini ve bununla ilgili şeyleri farklı şekilde değerlendirmeyi gerektiriyordu.) Yani teoloji ile felsefe arasında tercihini felsefeden yana kullanan Feuerbach felsefeyi de insan için düşünmüş, Tanrı için felsefe yapma anlayışını reddetmiştir. Yani dinde her şey Tanrı merkezli düşünülür ve ondan hareket edilerek açıklanırdı. Ancak Feuerbach bu anlayışı tersine çevirmiştir. Bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlamış, insan için ilk objenin insanın yine kendisi olduğunu söylemiştir. Antropolojiden hareketle de teolojiyi açıklamaya çalışmıştır.³²⁵ Tabii ki bu durum Avrupa kültürü ve nihai anlamda dünya için mühim bir öneme sahiptir.³²⁶ Melvin Chernob Feuerbach’ın bu girişimini şöyle değerlendirir: “Feuerbach’ın teolojinin içeriğine olan itirazına ve onun insani açılımına ve refaha karşı bir tehlike olduğu şeklindeki düşüncesine rağmen dini bakış açısına da gözle görülür bir sempatiye işaret etmiştir.”³²⁷ Yani Feuerbach din ve teoloji arasında bir ayırımı gidip ilkinin kabul, ikincisini de reddetmiştir. (Bu konuyu ilerleyen sayfalara daha geniş olarak açıklayacağız.) Zaten onun bütün kitapları düşünce hayatı boyunca devam ettiği dine

³²⁴ Nikolai Berdyaev, *The Russian Revelation*, Michigan: The University of Michigan Press, 1961, s. 11–12.

³²⁵ Hayden V. White, ‘Ludwig Andreas Feuerbach’, *The Encyclopedia of Philosophy*, C. 3, s. 190–192, J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago, 1959, s. 239–249. Feuerbach’ın antropolojiden hareketle dini açıklamaya çalışması aslında mantıksız değil bilakis normal bir durumdur. Zira dinde her şey vardır ve bu her şeyin içerisinde insanda yer alır. Bu manada din mükemmel antropolojik bir ayna gibidir. Fakat bu dinin felsefi anlamda bir antropoloji telkin ettiği anlamına gelmez. Dolayısıyla dinden tamamlanmış bir antropoloji çıkarılamaz. Zaten Feuerbach da dinin temel öğelerini veya diğer ifadeyle teolojiyi antropolojiye indirger. Ayrıca inanan bir insan için böyle bir indirgeme yapması düşünülemezse de inanmayan bir insan dini farklı şeylere indirgeyerek açıklayabilir. Değerlendirme için bk. Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 34.

³²⁶ Galloway, s. 135.

³²⁷ Melvin Chernob, *Introduction to the Essence of Faith According to Luther*, New York: Harper&Row Publishers, 1967, s. 12.

ilgisini vurgular ki, bu, ilk çalışması olan “*Thoughts*”da başlar ve son çalışmasına kadar devam eder.³²⁸ Fakat bu çalışmalar bazılarının hatalı bir şekilde onun dine karşı olduğunu düşünmesine sebep olmuştur. Buna rağmen o dine olan ilgisini son eserine kadar devam ettirmiştir. Hatta Feuerbach’ın dinin özü üzerine ders verirken söylediği gibi eserlerinde evvelce nazari olarak içerilen şeyleri daha sonraki eserlerinde müşahhas olarak sunmuştur.³²⁹ Din ile bu kadar ilgilenmesine rağmen çağdaş Protestan teologlardan Barth’ın güzel nitelemesiyle Feuerbach adeta “teolojinin mutsuz aşığı”³³⁰ gibidir.

Ayrıca bu konuyla ilgili olarak Barth, Feuerbach’ın dine karşı tavrı hususunda şu üç önemli noktayı vurgulamıştır:

1- Modern filozoflardan din problemiyle ilgili olarak Feuerbach kadar kendini meşgul eden kimse yoktur. O bütün eserlerinde tek bir konuyu ele almıştır ki, o da dindir.

2- Dine ilgisi onu modern filozofların birçoğundan daha üstün bir konuma yerleştirmiştir. İncil’le ve Kilise babalarıyla ve özellikle de Luther’le ilgili kitaplarında ortaya çıkan budur.³³¹

3- Çağdaşı filozoflardan hiçbir kimse dinin bugünkü durumu hakkında aynı performansla Feuerbach gibi derine dalamamıştır. O din hakkında yüksek bir üslupla konuşan veya yazan azınlık arasındadır.³³² Yani Barth Feuerbach’ın teoloji konusundaki

³²⁸ Wartofsky, Feuerbach’ın felsefi gelişimindeki ana motifin inanç eleştirisi olduğunu belirtir. Devamında Feuerbach’ın felsefi durumunun en uygun, tutarlı ve sistematik yeniden kurulması, onun idealizmin ve ampirizmin, bilimin etiğin ve dinin ve felsefe tarihinin gelişimsel alanının analiziyle ilgili olduğunu, bunun da bizatihi insani inancın doğasıyla alakalı bir durum olduğunu ifade eder. Wartofsky, s. 110.

³²⁹ Wach, *Understanding and Believing: Essays*, s. 39.

³³⁰ Barth, agm, s. x.

³³¹ Fakat Feuerbach sonrası teolog ve felsefeciler tarafından Feuerbach, ‘teolojinin mezar kazıcısı’ Marx ve Nietzsche’nin de aralarında olduğu burjuvazi ateistlerin, Freud’un aralarında olduğu din psikoloğunun, Luther’in düşüncesini insanın tanrılaştırılmasına hizmet etmek için büken ya da diğer bir ifadeyle ters anlam veren erken dönem bir ‘Tanrı’nın ölümü’ teologu, ‘ölümü bilinmeyen’ ve ‘kötülüğü yanlış anlayan’ ilkel ve yüzeysel olarak itham edilmiştir. Barth ise Feuerbach’ın bu düşüncelerinin bir anlamda kaynağı olarak gördüğü Luther’i biraz da ironik olarak bir tahsildar, biracı ve günahkâr olarak isimlendirmiştir. Lindeberg, s. 107.

³³² Barth, agm, s. x.

ustalığını belirtir, özellikle Luther'in yorumlanmasında kullandığı gibi, onu modern filozofların üzerine yerleştirir.³³³

Zaten Feuerbach da felsefesinin tamamının din felsefesi olduğunu vurgulamıştır.³³⁴ Bu da din kelimesinin genel manasıyla alakalı olup, insanın geleceğiyle ilgilenmesini ifade etmektedir. Aynı bakış açısıyla Feuerbach inançta sapma olarak saydığı ve kelimenin tam manasıyla teolojinin saptması olarak gördüğü şeye karşı daima yoğun bir tenkitte bulunmuştur. Çağdaşlarından hiçbiri bu derece yoğun ve titiz bir şekilde bu meseleyle ilgilenmemiştir. H. Vogel'in dediğine göre o, "Teolojiyle ilgili tartışmalarında teologlardan daha teologdu."³³⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki; "Feuerbach din ile alay eden birisi değildi. Çünkü ona göre hayatın dini yönü lüzumsuz bir şey değildi, bilakis insanın kendisini idrak

³³³ Feuerbach felsefe tarihi eserlerinde idealistler arasında sayılmayan bir filozoftur. Aksine o teolojiden en uzak olan duyumcu, pozitivist hatta materyalistler arasına sürülmüştür. Fakat çağdaşlarından teoloji disiplinine uygun çok az kişi onu aşan bir enerjiyle çalışmıştır. Barth, agm, s. x. Ayrıca bk. Barth, *Theology and Church: Shorter Writings 1920-1928*, çev. Loise Pettibone Smith, London, 1962, VII. Bölüm. Feuerbach "Sadece bir şüpheli ve inkâr sözcüsü değildi, o bütünüyle insanı bir 'ben ve sen' ahlaki ve sosyal bir ilişki olarak açıklamıştı. Bundan dolayı Barth, Feuerbach'ın çalışmalarının Hristiyan realizmini içerdiğini belirtmiştir. Fakat diğer yandan da sürekli olarak Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye indirgemesine saldırmıştır. Çünkü Feuerbach'ın duruşunun teolojide oluşturduğu değişimi farketmişti. Barth'ın Feuerbach sorununa ilgisi onun teolojik yazılarının ilkinden sonra yayınlanan "*Church Dogmatics*"inin yarım cildi boyunca devam etmiştir. "*Church Dogmatics*"in altında yatan temel metodolojik prensipler Barth'ın Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye indirgemesiyle mücadele etmek anlamında yorumlanabilir. Barth zaman zaman Tanrı'nın İsa Mesih'te ifşasının asla a priori olarak yükselmediğini bilakis sadece a posteriori olduğu sonucuna işaret ederek der ki: "Biz onun hakkında sadece konuşuruz, test ederiz ve onu Tanrı'nın ifşası olarak, gerçek ve hakiki temellerini tartışırız. Teolojinin nihai başlangıcının bu noktasında hareket etme yolu yoktur." Bk. Barth, *Church Dogmatics* ve Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, çev. Ian W. Robertson, Richmond, Va: John Knox Press, 1960, s. 27-28. Joseph C. Weber, s. 30-31.

³³⁴ Ahmed Abdulhalim Atiye, Aslu'd-Din, s. 7-8. Fakat Wartofsky, Feuerbach'ın gerek "*Christianity*" ve gerekse bundan sonra yazdığı önemli eserler dinle ilgili olduğundan bir din filozofu olarak nitelendirilebileceğini fakat Feuerbach'ın din filozofu olarak nitelendirilmesi ancak Hegel'in bir tarih filozofu veya Kant'ın bir ahlak filozofu olarak nitelendirilmesi anlamında olabileceğini belirtir. Zira Feuerbach "*Christianity*"de kendini şöyle tanımlar "Ben ruhun bir doğa bilimcisinden başka bir şey değilim." Wartofsky, s. 200. Fakat kanaatimizce Feuerbach'ın kendisini bu şekilde betimlemesi, yazmış olduğu eserlerin bir doğa bilimi eseri ve kendisinin de bir doğa bilimci olmasını sağlamaz. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, Feuerbachçı anlamda felsefeyi yani idealist felsefeyi anlamamanın anahtarı teoloji ise ve teolojiyi anlamamanın yolu antropolojiden geçiyorsa, o zaman insan doğasını araştırmanın bilginin en önemli dalı sayılması gerekir. Ama eğer insan doğanın bir parçası, evrensel yasaların kesin nedenselliğine bağlı bir varlık olduğunu kabul edersek, o zaman insan doğası araştırmaları, doğal bilimlerin bir parçasını oluşturur ve bilimsel yöntemlerin kullanılmasını gerektirir. Ancak bu anlamda Feuerbach bir doğa bilimci olabilir. Walicki, s. 145.

³³⁵ H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future*, s. VIII. Barth ise şöyle der: "Daha ilerisini de söyleyebilirim: anti-teolog Feuerbach'ın tutumu pek çok teologdan daha teolojiktir." Barth, agm., s. x. Hatta Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la Theologie de la Secularisation*, Paris, 1970'de Feuerbach için 'teologlar için bir teolog' diye yazar. Bulgakov, s. 30. Barth Feuerbach'ın güçlü eleştirisini bilmesine rağmen, onun değerlendirmesi negatif olduğu kadar pozitif. Joseph Weber bunun "*The Church Dogmatics*"in alt başlığında ifade edildiğine işaret eder ki alt başlık şöyledir: "Nein, Against Ludwig Feuerbach". Değerlendirme için bk. Joseph Weber, s. 29.

ettiği temel bir kavramdı.”³³⁶ Aynı görüşü John Louis’de ileri sürmüş ve şöyle demiştir: “Feuerbach son derece dindar bir adamdır. Bundan dolayı onun materyalizmi daha önceki materyalizmlerden tamamen farklı olmuştur. Zira daha önceki materyalistlerin aksine o, dini küçümsememektedir.”³³⁷ Feuerbach’ın insancıl din ile ilgili tutumunu açıklamak için, hatta dini anlayıştaki idealistliğini açığa çıkarmak için iki örnek vermemiz yerinde olur, bu örneklerden biri inançlı egzistansiyalist Nicolai Berdyaev’e, diğeri ise Marksizm’in kurucusu Frederick Engels’e aittir.

Berdyaev, “*The Divine and the Human*” adlı kitabında şöyle demektedir: “Feuerbach insanlık dinine çağırmaktadır. O, “*Christianity*”yi mistik kitaplar tarzında yazmıştır. Onun düşünce yapısı da tanrısallaştırılmış bir yapıdır.”³³⁸ O, Feuerbach’ın psikolojiyi antropolojiye çevirme düşüncesindeki hedefinin Tanrı’yı inkâr olmadığını bilakis insanı vurguladığını belirtmektedir.³³⁹ Feuerbach’ın insanın yüce tabiatını

³³⁶ B. M. Reardon, *Religion Thought in Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1966, s. 83. Fakat Feuerbach’ın bazı eserlerinde özellikle “*Thought*” adlı eserinin ek kısmında yer alan şiirleri ve “*Lectures*”taki bazı ifadeleri özellikle Hristiyanlıkla alay niteliği taşır. Bundan dolayı da Feuerbach’ın aforizmaları açık bir şekilde anti-teistiktir. Bunlara örnek olaak şu cümleleri verilebilir: “İnanç zor problemleri çözmemiştir; o sadece onları bir kenara itmiştir; (‘İman dağları hareket ettirir’ hakkındaki alaycı yorumları); ‘Din bir zamanlar başın efendisi olarak hükmeder; fakat onun krallığı, alanı şimdi midenin çukurunda sınırlandırılmıştır. ‘Hristiyanları diğer korkunç insanlardan ayıran nedir? Daha dindarlık taslayan bir yüz ve ayrılmış saçlar’ (*Thoughts on Death and Immortality*’deki Epigramlar, Berkeley: University of California, 1980, s. 189, 191, 205); “Üç şey gibi olmak istemem: Yaşlı bir kocakarı, akademide bir piyasa yazarı ve son olarak da bir sofı” (216). “Günah dünyada Hristiyanlıkla başlamıştır” (*Thoughts*, s. 224). Barth da Feuerbach’ın vaftiz hakkındaki alaycı bazı değerlendirmelerini verir: “Tanrı’dan dünyaya ve insana, inançtan sevgiye, gökyüzünden yeryüzüne, İsa’dan kendimize, doğaüstünün dumanlı, belli belirsiz görüntülerinden gerçek hayata. “Aslında ben, kısır vaftiz suyunun yerine gerçek suyun verimliliğini koyuyorum”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 16. Gerçekten su, özbilincin sureti, insani gözün sureti, insanın doğal aynasıdır. Suda insan kendisini açık bir biçimde bütün mistik sargılardan temizler; kendisini onun aslındaki suya emanet eder; suda bütün doğaüstü illüzyonlar yok olur gider. Böylece de pagan astro-teolojinin meşalesi iyonya doğa felsefesinin suyunda söndürülmüştür”. *Das Wesen des Christentums.*, 29, 395. Bundan dolayı Feuerbach doktrinini alaycı bir şekilde ‘pnömatik hidroterapi’ olarak isimlendirir”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 16. Ondan sonra, suyun iyileştirici gücü Kant’ın anladığı gibi aklın eleştirel benliği anımsaması mıdır? Veya bu Hegel’in salt kavramdaki sonlu ve sonsuzun özdeşliğindeki bir içgörü müdür? Hayır, bunlardan hiçbiri değildir.” Barth, agm., s. xii.

³³⁷ John Louis, *el-Medhal ile'l-Felsefe*, çev. Enver Abdülmelik, Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye'til-Kütüb, 1957, s. 187. Feuerbach kendine takılan idealist etiketini kabul eder. Ancak Feuerbach açısından bu sadece tarihsel geleceğe olan bir inanç ve geçmiş ile bugünün sınırları olarak görmeyi reddetmek anlamına gelir. Fakat buna karşın felsefi açıdan kendi yaklaşımının temel olarak pratik ve materyalist olduğundan ötürü Hegel felsefesi ile doğrudan karşıtlık içerisinde olduğunu ileri sürer. Hatta insanı doğadan kopartan idealizmden nefret ettiğini belirtir. Morris, s. 38. Feuerbach’ın inançlı olduğunu neredeyse onun hakkında söz söyleyen herkes kabul etmektedir. Burada Barth’ı özellikle belirtmemiz gerekir.

³³⁸ Nicholai Berdyaev, *The Divine and the Human*, çev. R. M. French, London: 1949, s. 32. Barth bu konuda Feuerbach için şunları söyler: “Eğer sorunu doğru olarak görmüş ve anlamışsam, zamanında olan veya olmayan teolojiyi dinlediğine ve uzun uzun düşündüğüne bakmaksızın Feuerbach’ın önemli ve insanın canını sıkan sorusunu ortaya çıkaran üç sebep vardır. Birincisi, Feuerbach’ın sorusu sadece Schleiermacher’in betimlediği modern teoloji değil, eski teolojinin mistisizmini de açıklar. Ayrıca şu da söylenebilir ki, Feuerbach’ın kuşkusunun şekli veya yansıması açıkça herhangi bir teolojideki mistik öğenin derinliğiyle orantılı olmasından daha fazla artmıştır.” Barth, agm., s. xxii.

³³⁹ Feuerbach bütün insanlık tarihi boyunca dinsiz ve Tanrısız bir toplumla karşılaşılmasını antropolojik bakış açısıyla izah etmeye çalışmıştır.

Tanrı'ya nispet etmesi üzerinde durması sadece Tanrı ile insan arasındaki uyumu ve mükemmelliği hedeflemektedir. Yani özgür bir ruha sahip doğal ve sosyal varlık olan insanı.³⁴⁰ Bu görüşü “*Soyutlama ve Toplum*” kitabında da görmekteyiz ki, Berdyaev burada Feuerbach'ın felsefesindeki varoluşçuluk yönüne vurgu yapmaktadır. Çünkü o, insandan hareketle yine insanın kendi yaşamına hâkim olan bir düşünce ortaya koymaktadır. Berdyaev, Feuerbach'ın düşünce yapısı için şöyle demektedir: “İnsana yönelmek Tanrı'ya yönelmektir, bu benim görüşüme göre en temel meseledir.”³⁴¹ Bunlar, Hristiyanlığında kimsenin şüphe etmediği bir filozofun Feuerbach hakkındaki düşünceleridir.

Aynı görüşü “*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*” adlı kitabında Engels'te şöyle ifade etmektedir: “Feuerbach'ın din felsefesine ve etiğine geldiğimiz zaman onun hakiki idealizmi hemen ortaya çıkar. Feuerbach'ın istediği hiç de dini ortadan kaldırmak değil, onu mükemmelleştirmektir.”³⁴² Yani Feuerbach dini yıkmayı istemez. Daha ziyade, dinin insanın yansıtılmış olan asılsız nesnelleştirmelerine bağımlılıktan kurtulması gerektiğini belirtir. Bunun için de dinin ortak bir insanlık için ifa edebileceği görevin ışığında yeniden değeri takdir edilmelidir. Feuerbach'a göre kişi Hristiyanlık'ta dinin bütün hedefini görebileceğinden dolayı Hristiyanlığın pozitif bir görüşüne sahiptir. Hristiyanlık sadece kişi olarak Tanrı ideasına sahip değildir bilakis bu kişi tarihte gerçek olarak insani bir kişilikte inkarne olmuştur. Bundan dolayı Hristiyanlık'ta kişi dininin gerçek etkisini görebilir: “Şimdiye kadar Hristiyan dini haklı olarak mutlak din olarak tanımlanmıştır. Yani bizatihi kendisinde Tanrı insanın doğasından başka bir şey değildir, gerçek bir varlığa sahip olması hasebiyle, bilincin bir objesi olabilir, bu dinin hedefidir ve buna Hristiyan dini Tanrı'nın bedene gelmesinde ulaşılır.”³⁴³ Tanrı sevgidir. Fakat bu tamamen gerçek gibidir ki sevgi Tanrı'dır. Yüklem

³⁴⁰ Berdyaev, s. 32. Berdyaev, “*The Divine and the Human*” adlı kitabında “*Christianity*” için şu açıklamada bulunur: “Feuerbach'ın yazmış olduğu “*Christianity*”de mistik kitapların üslubunu görürsün, bundan dolayı, bana göre “Feuerbach'ın yapısı dindar olarak kalmıştır, onun insanı ilahlaştırması, insan türünü ve toplumu ilahlaştırmasıdır, insan ferdini veya şahsiyeti ilahlaştırması değildir”. Berdyaev, s. 32. Hatta Don Cupitt Feuerbach'ın “*Christianity*”nin Appendix (Ek) 4'te yer alan (*Christianity*, s. 285–287) açıklamalarından alıntı yaparak Luther'den ziyade geç dönem ortaçağ mistiklerine daha yakın olduğunu belirtir. Bk. Don Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Miden; Blackwell, 2004, s. 104–105.

³⁴¹ Berdyaev, *el-Uzlet ve'l-Müctema*, çev. Fuad Kamil, en-Nahdatü'l-Mısriyye, Kahire, 1960, s. 30.

³⁴² Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 46.

³⁴³ *Christianity*, s. 145.

aynı zamanda öznedir.³⁴⁴ Sevgi uğruna teoloji antropolojiye indirgenmiştir. “Bu nedenle İsa, sevgi bilinci olarak, türün de bilinci olur. Hepimiz İsa’da biriz. İsa bizim özdeşliğimizin bilincidir. İnsanı insan olduğu için seven tür sevgisine ulaşan, evrensel sevgiye ulaşan biri, bu yüzden, Hıristiyan’dır, İsa’nın kendisidir.”³⁴⁵ Bundan da anlaşıldığı gibi Feuerbach, bir insanla diğeri arasındaki kalbe dayanan ilişkiden kaynaklanan bir dini savunmaktadır. Bu ilişki şu ana kadar gerçeğin yanılsamacı yansımalarında hakikatini ortaya koymaya çalışmıştır. Yani insani sıfatların tek bir Tanrı ve birçok Tanrılar düşüncesi şeklinde yanlış yansımada gerçeği keşfetmeye çalışmıştır.³⁴⁶

İkinci bölümde Feuerbach’ın din hakkındaki düşüncelerine değindiğimizde bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Fakat burada son olarak Non-realizm bağlamında Feuerbach’ın din felsefesine daha doğru ifadesiyle Feuerbach’ın non-realist olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine kısaca temas etmemiz gerekir.

a. Non-Realizm Bağlamında Feuerbach

Çağdaş din felsefesinde yaygın olarak eğer bir filozof dini inancın tahlilî bir açıklamasını yani o inancın gramerini berraklaştırmaya çalışan bir açıklama yapmak isterse, realizmden ya da non-realizmden birini seçmek zorunda olduğu varsayılmakta ve filozofun seçebileceği seçeneklerin bunlardan ibaret olduğu düşünülmektedir. Yaşayan din felsefecileri arasında haklı bir üne sahip olan Jonh Hick’te filozofları sınıflandırırken Feuerbach’ı non-realist din felsefeciler arasında sayar ve din dilinin modern batı non-realist yorumunun Feuerbach’la başladığını iddia eder.³⁴⁷ Fakat Hick’in karşısında Feuerbach’ın bir ateist olduğunu açık ifadelerle belirten felsefeciler vardır. Kavram olarak tarihi çok yenilerde dayanan non-realist kavramına biraz

³⁴⁴ *Christianity*, s. 263–64. değerlendirme için bk. Joseph C. Weber, s. 27.

³⁴⁵ *Christianity*, s. 269.

³⁴⁶ Engels, s. 46. Yansıtma din görüşünün genel bir değerlendirmesi için bk. Robert H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, 2. bs., London: Cambridge University Press, 1936, s. 263–266.

³⁴⁷ Hick, s. 190. Hatta Brian R. Clack şöyle der: “Non-realist inanç, Tanrı ve ölümsüzlük konuları hakkındaki düşüncelerinde Feuerbach’ın hümanizmini yansıtır, Feuerbach, Tanrı’nın şeyleştirilmiş bir yansımasından oluşan bu beşeri sıfatların ıslah edilmesi gerektiğine hem de gelecekteki bir aşkın saha üzerine yoğunlaşmanın bu hayatta somut toplumsal bir taahhüde imkân sağlayabileceğine inanıyordu”. Brian R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein’s Philosophy of Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 114. Non-realizm hakkında daha geniş bilgi için bk. Cupitt, *The Sea of Faith*, London: BBC Books, 1984. Feuerbach’ın non-realist olarak değerlendirilmesinin en önemli sebebi Tanrı’nın insani özlemlerin yansıtılmasının bir üretimi olarak değerlendirilmesidir. Yani Tanrı’nın durumu veya mevkii ‘nesnel’ değildir. Thiselton, s. 100.

değınmemız Feuerbach'ın bu kavram ıçerisine dâhil edilip edilemeyeceğı konusunda bize fikir verecektir.

Non-realist kelimesiyle kastedileni kısaca açıklamamız gerekirse; “Non-realistler, Tanrı'yı insan varlığından bağımsız bir biçimde var olan bir şey olarak düşünmenin yanlış olduğunu savunurlar. İlâveten din dilinin gerçek anlamı olarak var olan belli bir varlık türünü tasvir etmek te değildir; o daha ziyade, bütün ahlaki ve tinsel değerlerimizin ideal birliğini ve bu değerlerin bizimle ilgili taleplerini bizlere sunmanın ya da göstermenin bir yoludur. Başka bir deyişle, bu türden bir non-realist Tanrı'ya iman ettiğini iddia ederse, bu, onun ayrı bir varlık alanında gerçekten varolan bir kendilik olarak Tanrı'yı geleneksel teistlerce tasvir edilen Tanrı türüne inandığı anlamına gelmez. Bunun yerine, onlar kendilerini belirli bir ahlaki ve tinsel değerler kümesiyle bağladıklarını ve din dilinin bu değerlerin temsilinin özellikle güçlü bir yolunu sağladığını anlatmak isterler. Bir non-realist olan Don Cupitt'in de söylediğı gibi “Tanrı'dan söz etmek bizim amaçlarımız ve erişmemiz gereken ahlaki ve tinsel değerlerden söz etmektir”. Yani Cupitt dine bir yer açabilmek için “Dini dilini tanımlayıcı değil, davranışları yönlendiren ve sembolik bir anlamlandırıcı dil olarak görmek zorundayız”³⁴⁸ iddiasında bulunur ve “Bizim çok rafine ve seçkin bilimsel dünya manzaramız, ahlaki değerlerimizin, sanat ve dinimizin sadece insan yapımı olduğu ve hiçbir şekilde evrensel olarak onaylanmadıklarına dair bazı imalar taşıyor”³⁴⁹ der.

Non-realistler bugün A. J. Ayer, Paul Edwards ve Kai Neilson gibi bazı filozofların örnek olarak gösterildiğı geleneksel ateizmle karıştırılmamalıdır. Buna karşılık, din dilinin non-realist yorumları, ‘din’ şemsiyesiyle çevrilmiş geniş bir ailenin parçasıdır. Onların ‘ateizm’i bir dini ateizm olarak ve onların ‘hümanizm’i bir dini hümanizm olarak tanımlanmalıdır ki, bu ateizm ve hümanizmde büyük geleneklerce beslenen dini semboller, mitler, hikâyeler ve ritüellerde derin anlam ve hayat için

³⁴⁸ Cupitt, *The World to Come*, Londra: 1982, s. xiv.

³⁴⁹ Cupitt, s. viii.

önemli öğütler bulunur.³⁵⁰ Özet olarak değindiğimiz bu hususu şimdi daha geniş olarak ele alalım:

Tarihsel olarak non-realist kavramıyla Budist izge arasında ilgi kurulur. Batı dünyasında ise Ludwig Wittgenstein (1889–1951)³⁵¹ bu kavramın oluşmasına kaynaklık edenlerden biri olarak değerlendirilir. Bilindiği gibi Wittgenstein epistemolojinin bilginin kaynaklarını aramasına rağmen bütün olarak öznesinin bir yanlışa dayandığını iddia etmiştir. İnsanlar bir kültür içinde yetişmiştir. Bu kültür içindeki kesin şeyler olduğu gibi kabullenilmiş ve onlardan şüphe etmek akla gelmemiştir. Bunun dini inancın durumuna uygulandığını iddia etmiştir. Çocuklar anne-babalarının hayat biçiminde yetişirler ve hayatın bu biçimini ifade eden dil öğretilir. Delillere ihtiyaç yoktur. Bu temel yaklaşım non-realizme neden olmuştur.³⁵² Dini inanca böyle bir yaklaşım Wittgenstein'dan etkilenen Cuppitt, D. Z. Phillips³⁵³ veya Gareth Moore³⁵⁴ gibi bazı Avrupalı din felsefecileri arasında da bulunur ki bu geleneksel yaklaşım iki problemle tanımlanır:

1- Doğal teoloji tarafından tercih edilen Tanrı'nın varlığının argümanları başarılı değildir. Bunlar mevcut inananlar için inandırıcı olabilecek olan savunmasız faraziyelerdir fakat inanmayanlar için ikna edici değildir ve bundan dolayı bunlar var olan imanı desteklemeye yardım edebilecek, inancın temel biçimi değildir. Dahası, Tanrı'ya inanmak çoğu insan için argüman üzerine temellenmemiştir –daha ziyade inananlar doğdukları ve yetiştikleri bir kültüre katılırlar ve felsefi kanıtlar bu kültürler içinde konu dışıdır.

2- Reformcu epistemoloji delilciliğe karşıdır. Reformcu epistemoloji vahye bağlıdır, kişinin içinde yetiştiği topluma bu kadar çok bağlı hakikati yerleştirme de başarılı değildir ve faraziyeler bu toplumda imal edilir. Yine de non-realistler reformcu epistemologları imana temel aramada bir yanlış olduğunu iddia etmede desteklerler.

³⁵⁰ Hick, s. 190.

³⁵¹ Wittgenstein, *On Certainty*, London: Harper Collins, 1986.

³⁵² Non-realist olmasına rağmen Wittgenstein'in inançlı olması büyük ölçüde tartışmalıdır ve Wittgenstein realizmi ve non-realizmi boş konuşma olmakla suçlamaktadır. Wittgenstein'in yapmaya çalıştığı şey, realistin, non-realizmi benimsemesini sağlamak değildir. O daha ziyade, realistin belli bir istikamete, dini inançların anlamını bulduğu fiillerimize ve amellerimize bakmasını sağlamaya çalışmaktadır.

³⁵³ D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, Londond: Roudledge, 1988.

³⁵⁴ G. Moore, *Believing in God*, Edinburg: T.&T. Clarke, 1988.

Non-realistlerin yaklaşımını anlamak için ilkin iki hakikat teorisi arasındaki farkı açıklamak gerekir. Bunlardan ilki realizmin hakikat teorisidir ki, buna göre eğer nesnel durum tanımlayana uygun düşerse doğru bir ifadeyi içerir. Yani inançların doğru olması için vakıaların veya nesnelerin gerçekten varolmasını gerekli görürler. Bundan dolayı ‘Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin dekanı 55 yaşındadır’ ifadesi eğer Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin dekanı varsa ve bu dekan 55 yaşında ise doğrudur. İfadeyi doğru yapan şey onu tasvir eden nesnel duruma uygun düşmesidir. İfadeyi yanlış yapan şey uygun düşmede başarısız olmasıdır. Realistler çifte değer iddia ederler –bu eğer bir ifade ya doğrudur ya da yanlıştır demektir, doğru veya yanlış olduğu bilinemese bile. Örneğin; “Samanyolu galaksisindeki bir gezegende sarı kurbağalar vardır”, bu ifade doğru veya yanlış olması Samanyolu galaksisinde bir gezegenin olup olmamasına ve burada sarı kurbağaların yaşayıp yaşamamasına bağlıdır. Şu anda bu durumun doğru olup olmadığını bilmenin imkânı yoktur; fakat realist ya bu doğrudur ya da doğru değildir veya uygun olduğu iddia edilen ifadenin hali hazırdaki durumuna bağlı olarak yanlış olduğunu söyleyecektir. İnancı dindarların çoğu realisttir. Onlar kendi iman iddialarının doğru olduğunu iddia ederler çünkü nesnel duruma uygun düşmesine bakarlar. Bundan dolayı Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar genel olarak “Tanrı vardır” iddialarının doğru olduğunu iddia ederler çünkü bu iddia dünyayı yaratan ve muhafaza eden Tanrı’nın varlığına uygun düşer. Realistlere göre, non-realist tahliller inancın ve ateizmin özünü yakalamakta başarısızdır. Non-realistlerin günahının, inanma ile inanmanın neticelerini birleştirerek, realistin inanç kavramını gereksizleştirmek olduğu söylenir.³⁵⁵ Realiste göre, dini inancın non-realist tahlillerinin aslî niteliği indirgemeci olmasıdır.³⁵⁶ Tanrı’nın varolduğu inancıyla ilgili olarak doğrulamacılığın isteklerinin ortaya çıkardığı sözde zorlukların bir sonucu olarak bu tahlillere ulaşılmıştır. Pek çok non-realist bu görüşü kabul eder. Bunlar, realizmin bir zamanlar insanların imandan anladıkları şeyi tasvir ettiğini kabul etmeye hazırdır ama bugün böyle bir iman tasavvurunun sürdürülemeyeceğini iddia ederler. Bu bakımdan non-

³⁵⁵ Problem şudur, eğer bir kişi realistse, “Senin iddianın doğru olduğunu nasıl biliyorsun?” diye soran bir kişinin meydan okuması karşısında savunmasıdır. Doğal teologlar “Bir dakika bekle biz bunun doğruluğunun nasıl kanıtlanabildiğini gösterebiliriz” şeklinde cevap verirler. Reformcu Epistemologlar “Biz delile ihtiyaç duymuyoruz, bizim iddialarımız doğrudur çünkü bizim iddialarımızın garantisi olan Tanrı’nın vahyini kabul etme lütfu bize verilmiştir” cevabını verecektir. Mesele inanmayan insanları ikna edecek bir durumda değildir. Non-realistler ise bir cevapları olduğunu iddia ederler.

³⁵⁶ Non-realist dini inancın indirgemeci bir açıklamasını sunar. Dini kavramlar, din-harici tabirlerle izah edilip geçilir. Tanrı konusunda non-realizm geleneksel teizme hayli tartışmalı bir alternatif sunmaktadır.

realist ıslah taraftarlarıdır. Bunların tamamı imanın geri kalanını korumak ve canlandırmak uğruna bir zamanlar imanın tamamlayıcı parçası olduğunu kabul ettikleri bir şeyden vazgeçerler. Çağdaş din felsefesinde, realizmin Wittensteinci bir eleştirisi yapılmaktadır. Filozofların realizm ve non-realizm arasında bir seçim yapmasının zorunlu olduğu varsayımı dikkate alındığında, söz konusu eleştirinin bu çerçevede müzakere edildiğini görmek şaşırtıcı değildir. Eleştiriler muhkem bir şekilde non-realist cenahtadır.³⁵⁷

Non-realistler hem Tanrı'nın varlığını kanıtlayan hem de Tanrı'nın muhtemel olarak var olduğunu gösteren bütün teşebbüsleri reddeder. Tanrı'ya iman etmek için sahip olunması gereken şey felsefi argümanlara bütünüyle bağlı olmadığı gibi bazı müstakil nesnel duruma uygun düşen din dilinin gösterdiklerine de bağlı değildir.³⁵⁸ Yani Tanrı'nın açıklanması aşkın bir gerçeklik olarak düşünülmez. Cupitt'in sözü bunu açıkça ifade etmektedir: “Tanrı kelimesini, ruhsal yaşamda karşı karşıya olduğumuz her şeyi ifade eden birleştirici ya da kapsayıcı bir sembol olarak kullanmalıyız.”³⁵⁹

Non-realizm hakikat teorisine³⁶⁰ göre doğru bir ifadenin yaptığı şey uygun düşmek değil bilakis tutarlı olmaktır, eğer özel bir hayat biçimini gösteren diğer doğru ifadelerle tutarlı veya anlaşılırsa doğru bir ifadedir. Non-realistler iddia ederler ki, insanlar anne-babaları, okulları ve bağlandıkları dini kurumlar tarafından dini bir hayat biçiminin içinde yetiştirilirler. Hayatın bu biçimleri içinde kesin ifadeler sorgulanmaksızın doğru olarak kabul edilirler. Non-realistler için hakikat dilden bağımsız bazı nesnel durumlara uygun düşmesine bağlı değil, bunun yerine hakikat hayatın özel bir biçimindeki tutarlılığa bağlıdır. Diğer bir ifadeyle, hayatın özel dini bir biçiminde kesin şeyler onları ihata eden tarafından sıkıca tutulur. Onları doğru yapan şey bu kabul ediştir. Hakikat bağımsız araştırmayla temellendirilen bir şey değildir, bunun yerine hakikat kabul edilene dayanır. Bundan dolayı hakikat farklı müştereklerde doğru olabilen müşterek ve ayrı ve zıt şeylerde uyumaya bağlıdır. Bundan dolayı non-

³⁵⁷ D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, New York: St. Martins Press, 1993, s. 33–38, 40–45.

³⁵⁸ Phillips iddia eder ki, eğer Tanrı'ya inancın rasyonelliği gösterilebilirse, o zaman “Tanrı'ya iman, inananların kabul ettikleri bir hipotez sorunu değildir”. D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, Londodn: Roudledge, 1988. s. 9–10. Phillips bundan dolayı ihtimalli yaklaşımın “dini inancın rasyonelliğini kurmak için aktüel olarak dini inancı çarpıtan bir metodu” savunduğunu iddia eder.

³⁵⁹ Cupitt, *Taking Leave of God*, Londra: 1980, s. 97.

³⁶⁰ Realizm ve non-realizme için bk. P. Vardy, *What is Truth?* London: Jonh Hunt Publishing, 2003.

realist reformist epistemologlara Tanrı'nın varlığı ve diğer merkezi dini iddiaların doğrulanmayı gerektirmediği konusunda mutabıktırlar. Onlar bu ifadelerin doğru olduğunu kabul edeceklerdir –fakat bunlar onları doğru yapan şeyin ne olduğu hakkında birbirinden ayrılacaklardır. Reformcu epistemologlar bu ifadelerin doğru olduğunu iddia edecekler çünkü bunlar nesne durumdaki bazı hallere uygun düşer. Hâlbuki non-realistler uygunluğu bütünüyle reddedecekler ve yerine onların doğru olduğunu iddia edecekler çünkü onlar dinin müşterek ilgilerinde bulunanı doğru olarak kabul edeceklerdir.³⁶¹

Bu suretle İslam “Allahtan başka ilah yoktur; Hz. Muhammed onun elçisidir” dediğinde doğrudur, Katoliklik'te Tanrı üçlemesi doğrudur. Yahudilik'te İbrahim'in Yahudi milletin babası olduğu ve Tanrı'nın Filistin topraklarını İbrahim'in neslinden gelenlere vaat ettiği doğrudur. Bu iddialar birbirleriyle bağdaşmaz değildir; zira hakikat hayatın her biçiminde içseldir.³⁶²

Non-realist yaklaşımın büyük avantajları vardır ki, dindeki hakikat iddialarının doğrulanmaya ihtiyacı yoktur. Non-realizm kabul ettiği dini imanın ilkelerine geçici olarak tutunmaz, bu hem dini toplulukların zamanı aşan hakikat iddialarının nasıl geliştiğini açıklayabilir hem de belirler. Bu ayrıca bu kadar farklı dinlerin bu kadar farklı hakikat iddiasına sahip olduğunu da açıklar.³⁶³

³⁶¹ Katolik teolog Gareth Moore'un belirttiği gibi “Dini hakikatler keşfedilmemiştir, onlar yapılmıştır” diğer bir deyişle insanlar kendi dillerinin onlara anlattığı hikâyeyi yaşar ve bunlar bir dini paylaşırlar, bu hikâye doğrudur. Mamafih onu doğru yapan şey hikâyeden bağımsız bazı nesnel durumlar değildir bilakis hikâyenin kendisidir. G. Moore, *Believing in God*, Edinburg: T.&T. Clarke, 1988.

³⁶² Non-realistler iddia eder ki Tanrı gerçektir ve Tanrı vardır –fakat bunlar bununla yaratan ve varlığı muhafaza eden bu Tanrı yaratılmış evrenden ontolojik olarak bağımsız var olan Tanrı olarak isimlendirilen bir varlığın veya ruhun var olduğunu ifade etmezler, bunun yerine ortak inançlardaki ibadet edenlerin hayat formlarındaki Tanrı gerçektir ve vardır, ibadet edilen ve tayin eden Tanrı onların hayatlarının merkezindedir. İsa havarilerine iki veya üç taneniz onun adı için ne zaman bir araya gelerseniz ben orada hazır bulunacağım demişti ve Non-realist inanan için bu doğrudur. İnançlılar İsa'yla buluştuklarından ve konuştuklarından ona ibadet ettiklerinde İsa gerçektir ve İsa vardır. Fiilen ‘Tanrı’ ve ‘İsa’ müminler cemaati tarafından yaratılmış ideadır ve imanın anlamını ve amacını verir. Esas nokta şudur ki, non-realistler için, Tanrı hakkındaki dil veya anlatım herhangi bir gerçekliğe veya nesnel durumun bizatihi kendisinden daha fazlasına işaret etmez, bu doğrudur çünkü bu müminler cemaati tarafından kabul edilmiş ve kullanılmıştır.

³⁶³ Non-realistlere göre, orada tıpkı bir başka gezegen veya Tibet'te yaşadığı varsayılan korkunç kar adam gibi keşfedilecek bir şey olarak Tanrı'nın varolduğuna inananlar, mitolojik düşünmenin etkisi altında bulunmaktadır. Onlar, din dilinin hakiki anlamının en yüksek insani idealleri bize gösterip, onlara katılmamızı sağlamak olduğunu savunurlar. Bu, farklı dinlerin varlığa nasıl geldiğini açıklar: farklı dinler farklı kültürel değerlerin bir tecessümü olarak gelişmişlerdir, ama onların hepsi de, aynı türden faaliyetin bir parçasıdır”. Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000. s. 36–37. Non-realizm ve Cupitt için ayrıca bk. Recep Alpyağılı, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 142–148.

Bu bağlamda Hick'in "Din dilinin modern batı non-realist yorumu Feuerbach'la başlar", iddiasını yeniden ele alıp kısaca değerlendirelim. Hick, "*The Interpretation of Religion*" adlı eserinde Feuerbach'ın tarihsel başarısı, batı düşüncesinde kesin bir şekilde dini inancın objelerinin insani yansımalar olduğu şeklindeki yaygın anlayışı yerleştirmesidir: insanoğlu "Bilinçsizce ve gönülsüzce kendi imgelemine göre bir Tanrı yaratır".³⁶⁴ Feuerbach'ın bu yaygın hipotezi ortaya koyuşu canlı ve unutulmayacak şekilde olmasına ve Batıdaki din araştırmalarının genel söyleminin bir parçası haline gelmiş olmasına rağmen, onun kullandığı kendine özgü argümanlar genellikle sağlamlıktan yoksundur ve içerdikleri mantıksal boşluklar Feuerbach'a ve çağdaşlarına çok açık gibi görünen ancak o zamandan bu yana mantıksal oluşlarının büyük kısmını kaybetmiş olan 19. Yüzyılın idealist düşüncesinin içinde mevcut olan pozisyonlarca doldurulmuştur.³⁶⁵ Bugün bunlar, F. H. Bradley'in yorumuyla "İçgüdüsel olarak inandığımız şeyler için sağlam olmayan sebepler bulma"³⁶⁶ olarak tanımladığı bir tür metafizik gibi yorumlanmaktadır. Hick bu noktada Feuerbach'ın 19. Yüzyıl argümanlarını bir kenara bırakmayı ve bunun yerine onun dinin anlaşılması için ciddi ve kaçınılmaz bir ihtimaliyeti hâlihazırda güçlü bir şekilde duran yansıtma din teorisini ele almayı tavsiye etmektedir.³⁶⁷

Bir sonraki bölümde daha geniş olarak açıklayacağımız yansıtma din teorisine baktığımızda şunu görürüz: Tanrı'nın ahlaki sıfatları – sevgi, adalet, merhamet vb.- bizim sezgisel olarak kabul ettiğimiz asli değer ve doğrudan bilgimizle iddia ettiğimiz niteliklerdir. Feuerbach'a göre dini varlıklar olarak biz bu niteliklere ibadet ederiz ilahi bir insanüstü (varlıkta) kuvveden fiile geçirilmiş olarak onları düşünürüz. Yani Tanrı bizim kendi doğamızın idealize edilmiş yansımasıdır. Marx, Freud ve onların

³⁶⁴ *Christianity*, s. 118.

³⁶⁵ Örneğin, Feuerbach iddia etmiştir ki, insani şuur diğer hayvanların aksine sonsuzluğun bir farkındalığını içerir. (O belki de sonlu bireyler olarak bizim kendimizin varlık şuurunu sonsuzluk kavramının tersinin kullanarak zımnen anlayabildiğimizi kastetmiştir.) O, mantıksal bir boşluğu hesaba katmazsa bizim kendi insani doğamızın jenerik sonsuzluğunun şuurunu bu sonsuzluğun şuru ile bir tutar. Çünkü "Sınırlı bir bilinç, bilinç değildir; bilinç sınırsızdır ve pek çok şeyi kapsar. Başka bir deyişle, bilinçli varlık, sınırsızlığın bilinci ile kendi sınırsızlığının bilincindedir"(Christianity, s. 2-3). Bu, Hegel'in sonlu ve sonsuz bilincin (insan zihni ve Mutlak Ruh) elisyonunun bir değişimidir. Fakat Feuerbach'ta bu bir tez olarak bir argüman bile değildir. Ancak, bu ona Tanrı ile bizim sonsuz doğamızı bir tutma imkânı vermiştir ki, biz o zaman muhayyiledeki sınırsız insani gökyüzünde tasarlarız. Feuerbach'ın Erlangen'deki doktora tezini aklın sonsuzluğu, birliği ve müşterekliği üzerine yaptı ve insani doğanın sonsuz karakterinin bir kavramı olarak açıkladı ki, bunun kökleri de artık yok olmuş fakat sadece bizim entelektüel tarihin bir bölümü olarak kalmış 19. Y.Y. düşüncesinde vardır.

³⁶⁶ Bk. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, 2. Baskı, New York: Macmillan, 1906.

³⁶⁷ John Hick, s. 191.

takipçilerinin ellerinde daha da geliştirildiği gibi, dinin yansıma olarak kabul edildiği bu telakki tamamıyla negatif ve yıkıcı olmuştur. Fakat Feuerbach, sadece aşkın gerçeklikler hakkında yanlış ifadelerde bulunduğu şeklindeki dindışı bir ateistin gerçekçi olarak yorumlanması için değil, fakat aynı zamanda din dilinin insan ruhu ve bizim beşeri imkânlarımız hakkında sahte/kılık değiştirmiş gibi görünse de doğru ifadelerde bulunduğu şeklindeki dindar ateistin non-realist olarak yorumlanması için temel atmıştır. Onun kendi tutumu hem negatif hem de pozitif. O, Hristiyanlığı ve tarihte tekâmül etmiş olan diğer dinleri sert bir şekilde eleştirdi. Çünkü bu geleneklerdeki sevgi, nihai değer, inanç – Feuerbach’ın kastettiğine göre teolojik inanç- tarafından kontrol altına alınmıştı.³⁶⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Batı’da non-realist din felsefesi yaklaşımının temelinde Feuerbach’ı görmek mümkündür. Fakat inanç açısından Feuerbach kelimenin tam anlamıyla bir ateisttir. Bunlar birbirine ters durumlar değildir. Çünkü hem teist olup non-realist açıklamalar yapmak hem de ateist olup yine non-realist açıklamalar yapmak mümkündür. Bugün farklı kişilerin Feuerbach’ı da Hick’i de non-realistler arasında zikretmesinin temelinde bunun yattığını söyleyebiliriz.³⁶⁹ Hick’in Feuerbach’ı non-realistler arasında zikretmesinin sebebi ise eserinde bir teori ya da daha doğru ifadesiyle din felsefesi alanındaki filozofların hemen hepsini belli gruplar altında sınıflandırmasından kaynaklanmaktadır. Zira non-realist tavıra baktığımızda genelde agnostik bir tavır içerdiği görülür. Fakat Feuerbach’ın tavrı teistik bakış açısından bakıldığında ateizmdir. Dolayısıyla Feuerbach’ı non-realistler arasında saysak bile onun non-realizmi ateizmdir.

³⁶⁸ Peter Vardy, “Philosophy of Religion”, s. 80–97, Edt. John. R. Hinnells, *The Rutledge Companion to Study of Religion*, London: Routledge, s. 91–94.

³⁶⁹ Keith E. Johnson, “John Hick’in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu”, *Dini Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, der ve çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsni Aydeniz, İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 65.

II. BÖLÜM: FEUERBACH'IN DÜŞÜNCESİNDE DİN KAVRAMI

1. Yansıtma Kuramı

Batı düşüncesine baktığımızda özellikle dinin Aydınlanma sonrasında ciddi bir dönüşüm yaşadığı ve insan merkezli bir yaklaşımla açıklandığı görülmektedir. Dinamiklerinin birçoğunu Aydınlanmaya borçlu olan bu düşünce, insanın Tanrılaştırılması veya Tanrı'nın insanileştirilmesi arasında cerayan etmektedir. Dini geleneksel yapısından koparan bu tür yaklaşımlar arasında en önemlilerinden biri de Feuerbach'ın yaklaşımıdır.³⁷⁰ Feuerbach dini, yansıtma din teorisi olarak ifade edebileceğimiz bir teoriyle açıklamıştır.³⁷¹ Bilindiği gibi, yansıtma teorileri dinin nihai bir varlığa varıncaya kadar genişletilen ya da söz konusu varlık üzerine yansıtılan beşeri bir ihtiyaçtan geliştiğini farz eder. Bu yüzden de, yansıtma hipotezlerinin bütün şekilleri, insanın Tanrı imajında yaratılmış olmasından daha çok, Tanrı'nın insan imajında yaratılmış olduğunu ileri sürerler.³⁷² Yansıtma din teorileri, dini diğer disiplinlere indirgmeden daha fazlasını da yaparlar. Bu teoriler aslında nihai gerçekliğin durumunu değerlendirirler. Bu yüzden de yansıtma teorileri gerçekte dini inancın aşkın hiçbir nesnesinin olmadığı kabulüyle işe başlarlar. Bunun sonucu olarak da, dinin anlamına dair analizler, yalnızca beşeri ihtiyaçlara uygun olarak açıklanır.³⁷³

³⁷⁰ Mehmet Sait Reçber, "İslam, Din, Çağdaş Durum", *İslamiyât*, Cilt. 9, Sayı: 1-2-3-4, 2006, s. 434-435.

³⁷¹ Kant başlangıçta yansıtma kavramını kullanmasına rağmen, Feuerbach apaçık bir şekilde anti-teist, materyalist (bazılarının belirttiğine göre non-realist) bir düşünce sistemi olarak bu yaklaşımı ilk kez formüle edendir ve bu da hem Marx'ın hem de Freud'un dinin kökenini anti-teist değerlendirmesine oldukça büyük ölçüde etkisi olmuştur. Thiselton, s. 98.

³⁷² Cox, s. 85.

³⁷³ Cox, s. 91.

Feuerbach “*Christianity*”de belirttiğine göre, “Din; içinde kendi görüşlerimizin ve duygularımızın bize yabancılaştığı, bizden ayrı birer varlık olduğu bir düştür”.³⁷⁴ Yani din genelde insani bilincin sonsuzluğunu ve en yüce insani değerleri buranın ötesindeki bir varlığa yansıtır. Bu anlamda Feuerbach dini insanın kendisini cisimleştirmesi olarak görür.³⁷⁵ Bilindiği gibi, genelde dinde her şey Tanrı merkezli düşünülür ve ondan hareket edilerek açıklanır. Ancak Feuerbach bu anlayışı tersine çevirmiştir. Bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlamış, insan için ilk objenin yine insanın kendisi olduğunu söylemiş ve antropolojiden hareketle de teolojiiyi açıklamaya çalışmıştır.³⁷⁶ Feuerbach’a göre din kavramının gerçek içeriği antropolojiktir ve insanın doğasının dışı bir yansımasıdır.³⁷⁷ Feuerbach’ın ifadeleriyle belirtecek olursak: “Din insanın benlik bilgisine (self-knowledge) dair en eski dolaylı formudur. İnsan –dinin gizemidir bu- kendi varlığını nesnelleşme halinde yansıtır ve sonra tekrar yine kendisini, kendisinin bu şekilde bir özne haline getirilmiş bu yansıtılmış imajına bir nesne yapar.”³⁷⁸ Yani insanın özelliklerini ibadet edilen bir nesneye aktaran bir yansıtmayı içerir. Feuerbach bu konuda Teslis’i örnek olarak ele alır. Ona göre Teslis doktrini dini sebepten dolayı evlenmemiş keşiş ve papazların ‘müşterek hayata’ ihtiyaç hissetmesi ve karşılıklı sevgi içerisinde yaşayan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u ve aileyi tamamlayıcı olarak Tanrı Anasını bu ihtiyacı tatmin eden bir bütün olarak düşünmesinden doğmuştur.³⁷⁹ Feuerbach bu durumu şöyle açıklar: “Üç olan Tanrı Katolikliğin Tanrı’sıdır. Bu anlayış sadece keşiş ve rahibelerin münzevi hayatına bir antitez bağlamında derin, kalpten, zorunlu, gerçekliğin dini anlamına sahiptir. Tanrı, ister kesinlik ve bilinçlilik arz etsin isterse bilinçsizce olsun insanın ihtiyaçlarıyla ilgili bir istek duygusundan doğar.”³⁸⁰ Feuerbach Hristiyan dininin insani aklın, insani iradenin ve insani sevginin sonsuz kapasitesinden Tanrı’nın üçlemesinin yansıtılması olduğunu ifade etmiştir.³⁸¹ Dolayısıyla Feuerbach’a göre “Teslis insanın akıl, irade ve

³⁷⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 227.

³⁷⁵ *Christianity*, s. 65.

³⁷⁶ Henri de Lubac, s. 7–15.

³⁷⁷ E. L. Marscall, *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique*, London: A Libra Book, 1967, s. 130 vd.

³⁷⁸ *Christianity*, s. 13, 14, 29–30, 31. T. H. Grafton, ‘*Religious Origins and Sociological Theory*’, *American Sociological Review* (December, 1941), 10, s. 726–739.

³⁷⁹ W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. A. Vahap Taşkın, Ali Kuşat, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 172.

³⁸⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 101.

³⁸¹ Thiselton, s. 98.

sevgi yetilerinin sonsuzluğa bir yansıtılmasıdır. Sadece yansıtma geri alındığında insani sınırlılıklarımızın ve olanaklarımızın değerini takdir edebiliriz. Bu ifadede kişi ibadetin benimsenen nesnesinin insanlığın kendisi olduğunu keşfeder. Tabi ki, birey olarak insani varlık sınırlıdır ve mükemmel değildir. Fakat insanlığın geçmişten geleceğe bütünüyle uzayıp gitmesi sınırlı değildir, birey olarak insani varlığın eksiklikleriyle de nitelendirilemez; özetle, dini yansıma insanlığa doğru çevrilmelidir ve din ‘insanlığın dini’ olmalıdır”.³⁸² Feuerbach pek çok yerde bu fikri yani “Din fikrinin menşei insandır” görüşünü belirtir. Dolayısıyla da modern çağda dini insan zihninden çıkan bir yansıma olarak görenlerin en önemlisidir. Bu sebepten dolayı Marx’ın, Nietzsche’nin, Freud’un, Emile Durkheim’in (1858–1917) ve Peter L. Berger’in bir anlamda haber vericisidir.³⁸³ Bu durum yansıtma teorisini tarihte ilk ifade eden kişinin Feuerbach olduğu anlamına gelmez.³⁸⁴ Zira felsefe tarihine baktığımızda ilkçağda adı fazla duyulmayan buna karşın kendi adıyla anılan bir dini öğretiye sahip olan Euhemoros (M.Ö. 340–260) bu konuda önemli isimlerden biridir.³⁸⁵ Euhemoros mitolojideki Tanrıların yalnızca tanrılaştırılmış ölümlüler, yani büyük insanlar, kahramanlar, savaşçılar, krallar vb. olduğunu, insanların bu kişilere karşı besledikleri hayranlıkla karışık korku ve saygının kendi elleriyle kendi Tanrılarını yaratmalarına yol açtığını ileri sürmüştür.³⁸⁶ Hatta yüzyıllar sonra hem

³⁸² W. L. Reese, “Ludwig Feuerbach maddesi”, *Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought)*, New Jersey: Humanities Press, 1998, s. 72. Dinin antropomorfizmi içerdiği görüşü yeni değildir. Pek çok araştırmacı hatta aralarında mutaassıp olanlar da vardır, dinin daima antropomorfizmle içerilmiş olduğunu kabul etmiş ve pek çok kez bu ikisinin ayrılmaz olduğunu söylemişlerdir. Bunun için özellikle bk. Frederick Feré, “In Praise of Antropomorphism” *International Journal for Philosophy of Religion*, 1984, 16 (3): 203–212 Hatta bazı araştırmacı ve düşünürler daha radikal bir iddia olan şu görüşü ortaya atmıştır; din ilkin antropomorfizmdir. Bu iddia Spinoza’da ve Hume’da (en azından popüler dinle ilgili olarak, David Hume, *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, Standfort: Standfort University Press, 1957 ve daha sonrada burada incelediğimiz Feuerbach’ta, Freud, White, Lévi-Strauss ve Horton (Robin Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, 1967, Africa 37:50–51, 155–187, Robin Horton, 1960, “A Definition of Religion and its Uses”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90:201–226.) ve diğerleri arasında. Antropomorfizmin dinin temeli olduğu fikri bilimsel çevrelerde hâlâ ağırlığını devam ettirmektedir. Örneğin antropologlar genellikle antropomorfizmi, tartışılan konunun dışında ve fiilen dini düşünce ve harekette evrensel etkiyi veren tahrikten aciz olarak dinde görür. Böyle olmasının nedeni dinin egemen olan tariflerinde antropomorfizmin hâlâ önemli bir öge olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Stewart Elliott Guthrie, “The Origin of an Illusion”, *Anthropology of Religion: a Handbook*, ed. Stephan D. Glaizer, Westport: Praeger, 1997, s. 489.

³⁸³ Ninnian Smart, *Background to the Long Search*, London: British Broad Cesting Co., 1977, s. 154. Feuerbach Marx, Nietzsche ve Freud’un müjdecisidir. Maruz kaldığı eleştiri ve değiştirilmeye rağmen, onun din teorisi modern dünyanın büyük bir kısmına egemen olan dinin köken ve doğasının psikolojik, sosyolojik açıklanma modeli olarak kalmıştır. Bk. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin sonu*, s. 46–60.

³⁸⁴ Her ne kadar Thiselton, “Feuerbach Tanrı’yı insan zihninin bir yansıması olarak yorumlayan hareketi başlatan kişidir.” diye ifade etse de bu doğru değildir. Thiselton, s. 98.

³⁸⁵ Kees W. Bolle, “In Defense of Euhemerus”, *In Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. Jean Puhvel, s. 19–38. Berkeley, 1970.

³⁸⁶ Antropomorfizm denince akla gelen ilk filozof Ksenophanes’tir (M. Ö. 570–475). M. Ö. 6. yüzyılda Ksenophanes bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmişti:

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve aslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi

Giambattista Vico³⁸⁷(1668–1744) hem de David Hume³⁸⁸(1711–1776) insanların bilinmeyen olayları veya şeyleri kendileri gibi olan diğer varlıklarla açıklama gibi evrensel bir eğilime sahip olduklarını iddia etmişlerdi.³⁸⁹ İlâveten Hobbes’un (1588–1679) ateizmini de bunlara katabiliriz.³⁹⁰ Hatta Rotenstreich, Kant’ın “*Prolomenaga*”sında da yansıtma din teorisinin bulunabileceğini belirtir.³⁹¹ Fakat burada belirttiğimiz filozoflardan hiçbirinde yansıtma din teorisinin ilkelerini tam olarak bulamayacağımız gibi Feuerbach burada saydıklarımızdan farklı olarak sistematik bir din eleştirisi için bu kavramı temel olarak kullanan ilk kişiydi.³⁹² Ayrıca Tillich’in haklı

Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre.
Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,
Trakyalılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta.

Yani Ksenophanes antropomorfizm’in dinlerin bir özelliği olduğunu görmüş ve kendi zamanında ifade edilen şekline karşı çıkmıştır. Bunu eleştirirken de Homeros ve Hesiodos’un insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini Tanrılara yüklemiş olduklarını, Yunanlıların Tanrılarını kendileri gibi doğmuş olduklarını ve onların kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve şekilleri olduğunu düşündüklerini söyleyen Ksenophanes’e göre, insanların kendilerini merkeze almaları Tanrılarını kendi imgelerine göre düşünmeleri, kendi imgelerini nesnelleştirmeleri kaçınılmaz olarak ilâhi gerçekliğin tahrid edilmesiyle sonuçlanmıştır. Ksenophanes’in bu tespitinin gerisinde farklı toplum ve ya da halkların farklı Tanrı telakkilerine ve farklı Tanrı inançlarına sahip olduğu gözlemi bulunmaktadır. Ksenophanes’le Feuerbach’ın görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi için bk. Edward John Carnell, *A Philosophy of the Christian Religion*, Michigan: William B. Eardmans Publishing, 1952, s. 230 vd. Ksenophanes ve Feuerbach her ikisi de kendi dönemlerinde mevcut dine büyük darbe vurmuşlardır. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, C.1, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Kalcı Yayınları, 1994, s. 105. Yalnız burada şunu belirtmemiz gerekir; Ksenophanes dini reddetmedi, eski mitolojilerden daha iyi bir din olduğuna inandı. Şöyle diyordu: “Tek bir Tanrı var. Ne biçimi benzer ölümlülere ne de düşüncesi. Her şeyi görür, her şeyi düşünür ve her şeyi iştir. Kıpırdamadan, kıpırdatır her şeyi tinin düşüncesiyle”. Wilhelm Capelle, s. 107. ve G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, 1962, s. 163–164. ve Ksenophanes dinin insana indirgenmesine karşı iken Feuerbach tam tersine dinin insana indirgenmesini savunmaktadır.

³⁸⁷ Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, çev. Thomas Goddard Bergin ve Marx Harold Fisch, New York: Cornell University Press. Özellikle bk. *Book One: Establishment of Principles*.

³⁸⁸ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, London: Penguin Books, 1990.

³⁸⁹ Antropomorfizmin özellikleri dinseldir. Yani bir anlamda din ondan ayrılmazdır, Ksenophanes’ten Feuerbach’a, Horton’a kadar dindar olmayan kimseler ve Clement’ten (Leonard George Prestige, *God in Patristic Thought*, London: SPCK, 1952.) Aquinas’a (Frederick Feré, Theodicy and the Status of Animals’, *American Philosophical Quarterly*, 1980, 23: 23–34.) Buber’e kadar (Martin Buber, *‘Religion and Reality’ In Eclipse of God*, New York: Harper and Brothers, 1952.

³⁹⁰ Hobbes’un ateizmi, sadece metafiziksel materyalizminden ve bilimciliğinden değil, fakat politik felsefesinden çıkar. Ona göre, dinin gerçek bir temeli yoktur, gerçekten varolan bir Tanrı’ya dayanmaz, din sadece insandaki korkuya dayanır. Feuerbach ve Marx’ın iki yüzyıl sonraki ateizmini ve dine dair psikolojik açıklamasını bir anlamda önceleyen filozof, dinin doğuşuyla yerine getirdiği işlevi tamamen psikolojik bir temel üzerinde ve insani terimlerle açıklarlar. Dinin doğaüstü ve tinsel bir temeli veya nedeni olmadığına göre, onun nedenleri ve sonuçları bütünüyle insanda, insani olanda olmalıdır. Daha geniş bilgi için bk. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 2. bs., s. 82–85.

³⁹¹ Nathan Rotenstreich, “For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary”, *Leo Baeck Institute Year Book IV*, The Hague, 1959, s. 123. Kant’ın Tanrı anlayışı, Feuerbach’ın Tanrı’nın insan zihninin bir ürünü olduğu iddiasıyla eşitlenemese de, bu iki anlayış arasında kurulan benzerlik, Cupitt gibi düşünürlere bir ilham kaynağı olmuştur. Cupitt’e göre Kant ve Feuerbach’tan sonra Tanrı’nın insan düşüncesinden bağımsız varlığını esas alan teolojik bir realizmi savunmanın imkânı kalmamış, Tanrı tamamen insani gerçekliğin sınırları içinde ele alınması gereken insanın manevi-ahlaki değer ve idealini temsil eden bir varlık olmuştur. Değerlendirme için bk. M. Sait Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat*, Cilt. 4, sayı: 3, 2001, s. 23–24.

³⁹² Harvey, *FIR*, s. 4.

olarak belirttiği gibi, gerek kendinden önce gerekse kendinden sonraki düşünlere nazaran Feuerbach'ın yansıtma din teorisi çok daha şümullüydü.³⁹³

Burada çok kısa olarak diğer çağdaş yansıtma teorilerinden Feuerbach'ın görüşünü ayıran hususlara değindiğimizde bu durum açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.³⁹⁴ Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, diğer teori sahiplerinden Feuerbach'ı ayıran en önemli husus şudur: Feuerbach'ın dini araştırırken kullandığı bir metot vardır ve bu metoda yani Tanrı merkezli dini, insan merkezli dine çevirmeye 'transformative metot'³⁹⁵ veya psiko-genetik³⁹⁶ metot denir. Fakat Feuerbach'ın metodunu en geniş anlamıyla antropolojik metot olarak isimlendirebiliriz. Bundan hareketle Feuerbach'ın düşüncesine baktığımızda, Feuerbach bizim dikkatimizi dini kavramlardaki yansıtmanın unsurlarına çeker. O insanı kendine yabancılaşmış ve bu yüzden de böyle bir yansıtma ile kendini gerçekleştirmede zarara uğramış olarak görür. Diğer yansıtma din teorisine benzer görüşleri ileri sürenlerden gerek Freud gerek Durkheim dinin kaynağını, hem bireysel hem de sosyal ihtiyaçlardan ortaya çıkan insani bir yansıtma bulma hususunda Feuerbach'ı takip ederler.³⁹⁷ Yani Freud, Feuerbach'ın

³⁹³ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 436. Feuerbach'ın yansıtma düşüncesi, birçok disiplindeki din çalışmasını etkiledi. Mesela, E. B. Taylor'un animizm teorisi, yalnızca evrimci teoriye değil fakat aynı zamanda, insanların rüya hayatlarının manevi varlıklarını tabiatdaki bütün nesnelere yansıttıkları düşüncesine de dayandırılmıştır. Bk. Cox, s. 85–87.

³⁹⁴ Peter Berger şöyle der: "Yansıtma kavramı ilk defa Feuerbach tarafından geliştirilmiştir. Hem Marx hem de Nietzsche onu daha sonra kullandılar. Nietzsche tarafından yapılan alıntı ise Freud için önemli olmuştur". Bk. Peter Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Press Doubleday, 1969, s. 190 ve 198.

³⁹⁵ George Armstrong Kelly, *Politics & Religious Consciousness in America*, New Brunswick; Transaction Publishers, 2005, s. 194. Ayrıca bk. Darrow Schecter, *Radical Theories, Paths beyond Marxism and Social Democracy*, New York: Manchester University Press, 1994, s. 6.

³⁹⁶ Hook, *From Hegel to Marx; Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, s. 247. Feuerbach'a göre Tanrı, insan ırkının bir üyesi olarak bizatihi kendisinin sahip olduğu imajdır ve *Christianity*'deki ifadesiyle; "İnsan –dinin gizemidir bu- kendi varlığını nesnelleşme halinde yansıtır ve sonra tekrar yine kendisini, kendisinin bu şekilde bir özne haline getirilmiş bu yansıtılmış imajına bir nesne yapar..." *Christianity*, s. 29–30. Feuerbach bu cümlelerde dinin hem kaynağı hem de doğasının psikogenetik bir açıklamasını teklif eder. Dinin zemini aşkın realitede değildir, bilakis insanın bizatihi kendisinin müşahhas realitesindedir. Joseph C. Weber, s. 25.

³⁹⁷ Feuerbach yansımanın psikolojik mekanizmasını, insani varlıkların bizatihi kendiliklerinin mükemmelliklerine içsel bir yönelim olarak varsaymakla açıklar. *Christianity*'de şunları söyler: "Biz zamanımızın eksikliklerinin farkındayız çünkü mükemmelleşmiş bir insan doğasının bilinçsiz bir idealine sahibiz. Çünkü biz göz diktiğimizden daha azız, biz özümüzü alır ve onu Tanrı'ya yansıtırız. O zaman bizim sahip olmamız gereken mükemmelliklere Tanrı'nın sahip olduğunu söyleriz. Şimdi biz, sadece Tanrı mükemmel olduğundan dolayı hatalarımızı maruz görebiliriz, hâlbuki biz ölümlü olan ve mükemmel olmayan yaratıklarız. Lütufla bizi düzeltmesi, kemal hale getirmesi için Tanrı'ya yalvarız ve böylece aktif olarak kendi kendimizi düzeltmek yerine pasif bir hale geliriz." Bundan dolayı Feuerbach dinin bizi kendi gerçek benliğimize yabancılaştırmayı idame ettiğine inanır. Felsefenin görevi bizi dini illüzyonlardan kurtarıp insanlığın bizatihi kendisini eski haline getirmektir. Bundan dolayı Hegelci mutlak bir uydurma, hayal olarak reddeder. Feuerbach böylece inanır ki din bizi kendi sahip olduğumuz hakikatlerden ayrılmış olarak tutar. Felsefenin görevi bizi dini illüzyondan kurtarmak, insanlığı bizatihi kendisine iade etmektir. Böylece o, belirttiğimiz gibi Hegel'in Mutlak'ını bir hayal olarak reddeder ve onu bizim yabancılaşmamızın bir devam

yansıtma teorisini dini tecrübeyi psikolojik olarak açıklamak için kullanmasına karşı³⁹⁸ Durkheim, söz konusu düşüncüyü sosyal bir bağlama uygular.³⁹⁹ Durkheim'in düşüncesi pek çok noktada Feuerbach'ın düşüncesine benzer.⁴⁰⁰ Ayrıca her ikisi de dinin düşünsel içeriğini insanın bir yansıtması gibi görmesine rağmen Durkheim daha ziyade sosyolojik boyutu ortaya koyar ve vurgular.⁴⁰¹ Tanrı toplumun varsayılmasını ifade eder bu da insanın maneviyatını destekler fakat aynı zamanda onun üzerinde başka bir şeymiş gibi -Durkheim'in terimlerini kullanacak olursak, 'harici ve zorlayıcı' etkide bulunur.⁴⁰² Feuerbach toplumsal olguya bu kadar değinmez. Zaten Feuerbach bir sosyolog değildi. Starcke'nin belirttiğine göre Feuerbach için sosyoloji 'meçhul bir diyar'dı.⁴⁰³ Hatta bazı araştırmacıların değerlendirmesine göre Feuerbach gerçekte, insanileştirme sürecindeki sosyal yapıların ve kurumların rolüne karşı da önemli ölçüde kördü.⁴⁰⁴ Freudcu düşünce ise Tanrı'yı insanın bir yansıtması, bir baba imajı vb. olarak

ettirilmesi olarak görür. Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta: John Knox Press, 1985, s. 239-241.

³⁹⁸ Feuerbach ve Freud inanma isteğinin tecrübeden elde edilen bir argümanla doğrulandığını bundan dolayı da dinin doğru olmayan bir fikrinin öyle olduğunun anlaşılmasını mümkün kılan pek çok faktörün olduğunu açıkça belirtirler. Peter Byrne, *The Moral Interpretation of Religion*, Edinburg: Edinburg University Press, 1998, s. 166.

³⁹⁹ Cox, s. 89. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman*, çev. H. Z. Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005. Yeager Hudson, *The Philosophy of Religion*, California: Mayfield Publishing Co. 1990, s. 136-137.

⁴⁰⁰ W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion (Themes and Theories)*, London: Routledge&Kegan Paul, 1984, s. 258. Fakat Durkheim'e göre din Feuerbach'ın genelde ifade ettiği gibi bir yanılsama veya yapmacılık değil, kolektif normların ve değerlerin yansıtılmasından ibarettir. Zeki Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 124-125 ve 131. Özcan'a göre Durkheim'in eserleri dini fenomenin özünü tanıtmaktan çok yazarlarını ve yaşadığı dönemi anlamaya yarar. Değerlendirme içi bk. Özcan, s. 123-131.

⁴⁰¹ Bir diğer sosyolog ve Feuerbach'ın kendi gelişimini üç aşamada anlatmasının bir bezerini insanlık tarihine uygulayan Auguste Comte'a (1798-1857) göre toplumları harekete geçiren insan düşüncesidir ve bu düşünce belli yasalara uymaktadır. Bu yasalar üç hal yasasıdır. Bu üç aşama sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif haldir. Teolojik aşamada insanlar çeşitli fenomenleri doğaüstü güçlere ya da Tanrı'ya izafe ederler; metafizik aşamada, insan düşüncesi, bütün olayların soyut güçlerin etkisiyle gerçekleştiğine inanır. Üçüncü aşamada ise insan kendine yönelen gerçek hakkında bilgi edinmeye çalışır. Bir anlamda sosyolojinin kurucusu sayılan Comte'un din alanın da teist olmayan bir insanlık dini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, 2. Baskı, İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1986, s. 313-333. Üç hal kanunu için bk. Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Ümid Meriç, İ. E. F. Dergisi sayı: 19-20 (1964-66) ayrı basım, İstanbul, 1967, s. 217 vd. Yani Comte üçüncü evre olan pozitif dönemde dinsiz bir topluma geçişi öngörmemişti. Comte bir din kurmaya teşebbüs etmişti. İnsanlık Kilisesi ismini verdiği bu dinin doğaüstü bir gücü yoktu ama bir sosyal kontrol mekanizması olarak dinin gerekliliği faraziyesi üzerine temellendirilmişti. Bireylerin sosyalleştirilmesini ve topluma bağlılıklarını sağlayacak olan sosyal ritüeller Comte'un din doktrininin merkezinde yer almaktaydı. Hatta Comte, Pozitivist Cemiyet isimli bir dernek kurmuş ve İnsanlık Kilisesini oluşturan bir grup mürit edinmişti. Son kitaplarından birine yazdığı önsözde yer alan isminin altına 'İnsanlık Kilisesinin Kurucusu' diye yazmıştı. Jeffrey K. Hadden, "Sekülerizmden Dönüş", Hz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor (21. Yüzyılda Dinin Geleceği)*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 124-125. Karen Armstrong her iki düşünürün böyle düşünmesini Hristiyanlığa bağlayarak şöyle der: Feuerbach veya Auguste Comte gibi, çok daha olumlu bir insanlık görüşü olan filozofların, geçmişte yaygın bir güven eksikliğine neden olmuş bu Tanrı'dan kurtulmak istemeleri şaşırtıcı değildir. Karen Armstrong, *A History of God*, New York: Ballantine Books, 1994, s. 355. Bu konudaki diğer bir görüşte şudur, "Pozitivizme düşen tarihsel görev yalnızca sorunları ortaya koymaktır, bu sorunların çözümü, tohumları Feuerbach'ın, Proudhon'un ve Mill'in düşüncelerinde bulunulabilecek olan antropolojik bir felsefesece yapılacaktır." Walicki, s. 316.

⁴⁰² Grafton, s. 726-739.

⁴⁰³ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 53.

⁴⁰⁴ Galloway, s. 135.

yorumlar. Fakat Feuerbach çok daha kapsamlıdır. Bu yüzden Tillich, Feuerbach'ın yansıtma din teorisini açıklarken şöyle der; "Freud'un yansıtma teorisini henüz keşfeden herkese Feuerbach'a gitmelerini tavsiye ediyorum, gerçek bir yansıtma din teorisi onundu".⁴⁰⁵ Freud'un takipçisi Erich Fromm'da Feuerbach'a ait aynı düşüncüyü hemen hemen onun aynı kelimeleriyle ifade etmiştir; "İnsanın yabancılaşması sahip olduğu en değerli güçleri Tanrı'ya yansıtmasını içerir".⁴⁰⁶

Feuerbach dinin sadece 'insan zihninin bir rüyası'⁴⁰⁷ olduğuna inanmıştı. Ona göre en kısa ifadesiyle din insani varlığın yabancılaşmasının bir ifadesidir: "Din insanın bizatihi kendisinden ayrılmasıdır".⁴⁰⁸ Yani Feuerbach Tanrı'ya imanın kendine yabancılaşmaya neden olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰⁹ Bundan dolayı değersiz bir illüzyondur ve insan dinini kaybetse aslında herhangi bir şeyi kaybetmemiştir.⁴¹⁰

a. Din ve Teoloji Ayrımı

Buraya kadar kısmen değindiğimiz Feuerbach'ın din ve teoloji arasındaki ayrımını, ana hatlarıyla açıklamamız Feuerbach'ın din hakkındaki değerlendirmelerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu konuda genel olarak bakıldığında Feuerbach

⁴⁰⁵ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 436.

⁴⁰⁶ Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New York; Bantam Books, 1957, s. 49. Hans Moll, *Identity and Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford: Basil Blackwell, 1976, s. 35.

⁴⁰⁷ Feuerbach Hristiyanlığın bu rüyanın en yüksek biçimi olduğunu iddia eder. *Christianity*, s. 33.

⁴⁰⁸ *Christianity*, s. 33. Yabancılaşma konsuna baktığımızda Feuerbach'a göre dinin trajedisi insanın nesnelleştirmeleri anlamamasıdır, nesnelliğin mutlaklığı insanın kendi sahip olduğu doğasının gerçek suretleri üzerine resmetmiştir. Gerçekliği illüzyona atfetmiştir. Kendi sahip olduğu müşahhas varlığından daha fazla Tanrı ideasına gerçekliği yüklemiştir. Bu insanın kendisini reel olarak görmesini engeller. Bu onun insanı insan olarak sevmesine mani olur. Bundan dolayı din yabancılaşmanın sebebidir. Bu insanı kendi öz bilinçliliğine getirme fonksiyonuna hizmet etmesine rağmen, modern zamanlarda insanı kendi gerçek benine yabancılaştırır. Feuerbach bu kavramı öğrendiği Hegel'de yabancılaşma mutlak ruhun metafiziksel diyalektiğinin gerçekliğinde temellenmiştir. Feuerbach yabancılaşmayı insani bilincin bütün bölümü olarak bizatihi kendisinin tamamen anlaşılması sürecine indirger. Bu tamamıyla insani bir süreçtir. Bilince geliş sürecinde insan kendisinden başka bir tarafa çevrilir ve sanki onlar bağımsız nesnellığe sahipmiş gibi kendisinin nesnelleştirilmesiyle ilişkilendirilir. Joseph C. Weber, s. 26-27. Feuerbach yabancılaşma çözümlemesinde dini temel olarak almıştır. Lucien Seve, "Yabancılaşma Sorununun Çözümüne", çev. Hakkı Uluç, De Yayınevi, *Felsefe Dergisi*, 87/3, Mayıs-İstanbul, s. 112. Ayrıca Feuerbach'da yabancılaşma sorunu ile dini bilinç sorunu birbiriyle kaynaşmış gibidir. Lucien Seve, agm, s. 109. "Tanrı insanın bizatihi kendisinden ayırdığı ve yabancılaştığı en gerçek subjektif özdür". *Christianity*, s. 31. Bu Feuerbach'ın din üzerine olan çalışmasının ana temasıdır. Tanrı, insan ırkının bir üyesi olarak bizatihi kendisinin sahip olduğu imajdır ve o bundan dolayı dışı, objektif bir alana yansır. Değerlendirme için bk. Eugen Schoenfeld, "Images of God and Man: An Exploratory Study", *Review of Religion Reserch*, C. 28, no. 3, (March, 1987) s. 224-235.

⁴⁰⁹ Schoenfeld, s. 224.

⁴¹⁰ W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, çev. John B. Carman, Matinus Nijhoff, Netherlands: The Hague, 1960, s. 246.

özellikle “*Christianity*”de din ve teoloji arasında bir ayrım yapar ve her ikisinin nasıl anlaşılması ve değerlendirilmesi gerektiğini ve ortaya çıkışlarını izah etmeye çalışır.⁴¹¹

Feuerbach’ın din hakkındaki görüşlerini genel olarak maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

- a) Din öz bilinçlilik hareketinde insani tasavvurun bir yansımasıdır.
- b) Din dolaylı mümkün kılınır ve tasarlanmadan yapılan benliğin keşfidir.
- c) Din insani ilerlemenin zorunlu diyalektik bir gelişimidir.
- d) Tanrı kişinin farkında olamadan kendisinde görmüş olduğu en iyi şeydir. (Bu son maddeyi üçüncü bölümde genişçe açıklayacağız).

Genel olarak dinin özelliklerinden hareketle teoloji ile aralarındaki farklara değinecek olursak, Feuerbach’a göre nasıl din, benliği tanımaya engel olmuşsa, teoloji de benliğin gelişmesini engellemiştir. Özellikle bu ögeden hareketle Feuerbach din fenomeninde bir değer bulurken, teolojide bulmaz. Dolayısıyla yapılması gereken dinin asıl olması gereken yere yerleştirilmesi ve teolojinin de ortadan kaldırılmasıdır. Bunun sonucunda insan benliğini tanıyacak ve onun gelişmesini engelleyen şeyleri de ortadan kaldırmış olacaktır. Barth Feuerbach’ın bu tutumuyla ilgili olarak şöyle der: “Geleneksel teolojik materyalin samimi olarak en yakınında ve bin kez yineleme riskinden korkmayan bir azimle o, pek çok şey değil sadece bir şey söylemek istedi. O sadece bunu söylemeyi de istemedi, bir çeşit peygamberce bir coşkuyla bunu söylemeye kendini mecbur hissetti: felsefi olarak yerleşmiş olan bütün teolojileri olumsuzlamak,

⁴¹¹ Wartofsky bu konuyu “*Christianity*”den hareketle şöyle değerlendirir: “Teolojide, çelişkileri ortaya çıkarmak sadece dini anlama yansıyan düşünceye dönüştürülmüştür. Birinci bölüm ‘dinin doğru veya antropolojik özüne işaret eder’, fakat ikinci bölüm ‘dinin yanlış veya teolojik özüne işaret eder’, bu iki bölümün tümünde başlıkların ibaresi ‘...ın çelişkisi’ şeklindedir. Böylece, Feuerbach’ın nitelendirme biçimi Hegel’inkiyle aynıdır: Din mutlak varlığın bilincidir (Hegel) veya insan özünün veya doğasının bir diğeri olarak, ‘ona karşı olarak yerleştirilmesidir’ (Feuerbach). Feuerbach’a göre teolojinin sorunları olan şey dinin karakterinde içerilmektedir. Teoloji bundan dolayı illüzyonun sistemli hale gelişidir. Wartofsky, s. 212. Bu ilk dönem yazılarında çokça içerilir, “*Christianity*” bu temanın bir açıklaması ve geliştirilmesidir. Fakat aslında felsefe, ilk yazılarda çok olmakla beraber, “*Christianity*”deki mütalaalara açıkça pek girmez. Görünüşe göre, çalışmanın hedefi teolojinin yerine antropolojiyi geçirmektir, insani olan Tanrısal olarak ortaya çıkar. Felsefeyle ilişkisi dolaylıdır. Teoloji felsefi olarak, dini bilincin biçimi olarak rasyonelleştirilir. Bu demektir ki, o bir yansıma, sistematik bir girişimdir; o felsefenin normlarını biçimlendirir. Wartofsky, s. 213.

fakat felsefe üzerinde temellenmiş teolojinin kendinden daha iyi olmayan bir antitez. Kişi belki de doğrudan bunun sadece teolojik olarak yerleştirilmiş bir antitez olduğunu söyleyebilir.”⁴¹²

Feuerbach’a göre din ve felsefenin Hegelci uzlaşımı, gerçekte felsefenin teolojiye dönüşmesidir ve teoloji ne felsefe ne de dindir.⁴¹³ Teoloji hiçbir şekilde dine tercih edilebilir bile değildir.⁴¹⁴ Din insanla ilgili çarpıtılmış doğruları içeren gerçek öz ya da içeriktir, oysa teoloji dinin yanlış özü ya da formudur ve insani yetilerin bile daha yoğun ve bilinçli bir yabancılaşmasını içerir.⁴¹⁵

Feuerbach dini insanın içsel doğasını objektif dışsal bir varlığın sunumu olarak tanımlar.⁴¹⁶ Başka bir ifadeyle ‘dinin esası insanın dolaysız, istemsizce, bilinçsiz doğadan ayrı bir varlık olarak insanın doğasının açıklanışdır’.⁴¹⁷ Bunun dolaysız, istemsiz, bilinçsiz karakteri Feuerbach’ın dini, tecrübenin düşünce öncesi bir çeşidi olarak anladığını ifade eder ki, insan türü muhayyilesinde ‘içsel varlığı’ Tanrısal olarak kendinden ayrı bir diğerine yansıtır. Bu yansıtma pozitif bir öneme sahiptir, çünkü bu

⁴¹² Barth, agm., s. xi. Barth şöyle der: “Feuerbach ciddiyetle ve haklı olarak kendi görüşündeki ‘bir saçmalık, bir hükümsüzlük, bir illüzyon’ olan dini inkar eder”. Barth, agm., s. xii.

⁴¹³ Wartofsky bu konuda şöyle der: “İlk eserlerinde, Feuerbach felsefe ve din arasındaki kendi ayrımı dinin objesini soyut, özel, tarihsel, sonlu ve sınırlı olarak, felsefeyi de evrensel, mutlak, sonsuz olarak ele alır. Teoloji kabalığından bu dünyaperestliğinden şimdi ve buradakiyle ilişkisinden, Tanrısal ve ebedi ilişkisinin gizlilik örtüsüyle gizleyen ikiyüzlülüğünden dolayı reddedilmişti. Feuerbach onları doğalarına göre tartışmıştır, felsefe ve bilim Hristiyan veya Yahudi veya islami olamaz. Feuerbach, Bayle’den etkilenecek felsefe alanında düşünce ve akla, din alanında duygu ve fanteziye karşı çıkmıştır. “*Philosophy*” ve “*Christianity*”de, dini inancın kendisinde ortaya çıkmayan çelişkiler noktasına işaret etmişti ki, istek, fantezi alanında, bütün bunlar mümkündür. Böylece duygularda gerçek çelişkiler yok, sadece düşünceye yansiyanda vardır.” Wartofsky, s. 212.

⁴¹⁴ Eugena Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London: Routledge & Keagan Paul, 1970, s. 78–80. Hatta K. Joel Feuerbach’ın durumunu şöyle vurgulamıştır, “O sadece düşünme sürecini bir yansıması olarak Tanrı’ya karşı çıkar, soyuta, objektife, buranın dışında ve buranın yukarısındaki yabancı Tanrı’ya; ayrıca öznel olarak Tanrı’nın tecrübe edilmesine karşıdır, Tanrı’nın insanın içinde hissedilmesine karşıdır, o hiçbir şikâyeteye sahip değildir.” Yüzyıllar sonra yeniden canlanan ateizmin iddiası ya da diğer bir ifadeyle suçlaması, dini fanatizmin ve taassubun sonucudur. Teistler Tanrı problemini anlamamıştır: Ateizm olarak belirtilen şey ‘negatif teolojiden’ başka bir şey değildir, ‘pozitif’ veya müspet teoloji temizlenmeye çağrıdır, çünkü Nicholas of Cusa’nın öğretisine göre, gerçek mistik teoloji her evet ve hayırın yukarısına yükselebilir...” Cornelio Fabro, *God in Exile, Modern Atheism*, ed. Arthur Gibson, Baltimore: Newman Press, 1968, s. 77. (K. Joel, *Vortraege und Aufsätze*, Jena, 1924’den yorumlanarak alınmıştır).

⁴¹⁵ Felsefe, evrenin düşüncede yeni baştan sistematik bir inşasını ortaya koyma teşebbüsünde, teolojiyi taklit etmemelidir; felsefe daha ziyade eleştirel ve materyalist olmalıdır. Soyut ve tümel kavramlarıyla idealizm, dinin çok yakınında durur. Feuerbach da tıpkı empiristler gibi felsefenin başlangıcının sonlu, belirli ve aktüel olduğuna inanır. Geniş bilgi için bk. *GFI*, s. 134–139.

⁴¹⁶ *Christianity*, s. 198. “Dini muhayyilede Tanrı’nın mülahazası ve yüceltilmesi türsel varlık, uzay, zaman ve beden sınırlarından özgür evrensel insan benliğinin mülahazası ve yüceltilmesinden başka bir şey değildir.” *Christianity*, s. 208.

⁴¹⁷ *Christianity*, s. 213.

‘gerçek anlamda insanın kendisinde nesnelleşmesidir’.⁴¹⁸ Ayrıca, bu kendini nesnelleştirmenin dini anlamı istemli, düşünceli ve özgür bir öz bilinçliliğin yani kendini bilmenin meydana çıkmasının zorunlu bir koşuludur ki, bu, çocukluğa ve dini geleneklerin popüler önyargılarına bağlanmaz, zira insanın sübjektifliğini bizzat kendisini Tanrılaşmış bir obje olarak yansıtmayı “*Christianity*”de asla açıkça yapılmamıştır. Feuerbach içeriği basitçe şöyle ifade eder ‘din özünde temel olarak... araçsız duyusal bilinçle ilişkilidir’.⁴¹⁹ Daha özel olarak da, ‘onu duygunun sınırlarının ötesine yerleştirir’.⁴²⁰

Feuerbach için teoloji gerçek ve ironik olarak şeytan işidir. Çünkü teoloji dini muhayyilede Tanrı ve insanın birliğini doğrudan doğruya ayırır. Dinde sayısal olarak ayrılsa da, bu gerçek bir ayrılık değildir, çünkü Tanrı gerçekte insani benliğin sayısal açılımından başka bir şey değildir.⁴²¹ Fakat din bir teoloji olunca, aslında istemsizce ve zararsızca Tanrı’nın insandan ayrılması, kasti düşünülerek bulunmuş bir ayrılık olur ki, burada bağlı olan diğer hiçbir nesne bu bilinçli özdeşlikten (Tanrı ve insan) uzaklaştırılmaz.⁴²² Feuerbach burada ki, Tanrı’nın teolojik maddileşmesini dini muhayyilenin insanın tamamen gerçek doğasından ayrılmasının oluşturduğunu iddia eder. Zira dinin Tanrısı sadece insan benliğinin büyütülerek yansıtılmasıdır, bundan dolayı da teolojinin Tanrısı tanınmayacak ya da inanılmayacak derecede bulanık ve çarpıtılmış bir yansımadır.

Burada Feuerbach uygun ayrımı kimlerin yapması gerektiğini de belirtir. Ona göre dini bilincin gerçek uzlaştırıcısı teologun zihnine gelmez bilakis bu din felsefecisinin zihnine gelir. Teolog yabancılaşmanın bir temsilcisidir. Çünkü o insanı

⁴¹⁸ *Christianity*, s. 30. Ricour, Feuerbach’ın bu düşüncesinin sebebini açıklarken şunları belirtir: “İnsanın kendini aşkınlığa boşaltma hareketi, nesnelleştirip kullanımına almak üzerine bambaşka olanı ele geçirme hareketine göre ikincil kalıyor; insanın kendini bambaşka olana yansıtmayı, kendi bilinmezliğinin boşluğunu doldurabilmek için onu ele geçirmek amacıyla.” Paul Ricour, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 451.

⁴¹⁹ *Christianity*, s. 216.

⁴²⁰ *Christianity*, s. 216.

⁴²¹ *Christianity*, s. 197.

⁴²² *Christianity*, s. 197. Feuerbach burada şöyle der; “Din insanın kendi doğasıyla kurduğu bağıdır; ancak bu doğa, onun bilmediği, başka, ayrı bir doğa olarak tanıtılmıştır insana; burada da durumun gerçek dışılığı, sırlandırılışı ve mantığa ve etiğe olan zıtlığı görülebilir. İnsan doğasının başka, ayrı bir doğa olarak anlaşılması, aslında istemsizce yapılmış, çocukça bir şeydir. Öyle ki bu anlayışta Tanrı ile insan, hem ayrı tutulup hem de özdeşleştirilir; ancak din yıllar geçtikçe gelişir ve bu süreç içinde din üzerinde bir yansıma oluştu, kutsal varlıkla insanın özdeşliği aydınlanmaya başladı; yani din bir teolojiye dönüştü ve böylece Tanrı’nın insandan ayrımı kasıtlı yapılmış bir ayrım oldu.” *Christianity*, s. 197.

bizatihi kendisinden ayırır, öyle ki, Tanrı ve insanı asli ve araçsız bilince çevirmenin imkânını imkânsız kılar. Fakat din felsefecisi Tanrı ve insanın bilinçsiz birliğini bilince getirerek dini uygun bir şekilde uzlaştırır. Din felsefecisi Tanrı'yı insana çevirir bu suretle insanı özbilincine yani kendini bilmeye getirir hâlbuki teolog insanı Tanrı'ya çevirir bu suretle insanı kendisinden ayırır.⁴²³ Bu da insanın değerinin düşürülmesi demektir. Feuerbach'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak 'insan ve kutsal varlığın özdeşliği teoloji ve din tarafından ne kadar inkâr edilirse, insanın değeri o kadar düşer'.⁴²⁴

Şu açıktır ki, Feuerbach'ın dine sempatisi onun dinin ortaya çıkışının amaç ve tarzını anlamasıyla meydana gelir. Din kendini bilmenin yani özbilinçliliğin diyalektik gelişiminde ortaya çıkar. Yani, dinin değeri, nihai olarak, bizzat kendisinde bir son değil bilakis kendini bilmenin yani özbilinçliliğin ortaya çıkışının nihayetinin bir anlamı olarak anlaşılabilir. Ve onun gerçekliği imgelerinde ve uygulamalarının teolojik gelişiminde değil, bilinç probleminin felsefi analizinde kavranmalı ve ifade edilmelidir. Din bizatihi kendisine bir neden vermeye muktedir olmadığı gibi teoloji de dinin değer ve hakikatine bir neden vermeye muktedir değildir. Sadece felsefe bu görevi ikmal edebilir. Zira din nihai olarak sadece bilincin gelişiminin bir fonksiyonudur. Fakat Feuerbach açık olarak Batı kültür tarihinde dinle ilişkiyi kuranın felsefi hareket değil teolojik olduğuna inanır. Korku güdüsü, tam olma ve mükemmel olma isteği ve ebedi olma arzusu, sınıf adaletsizlikleri teolojik Hristiyanlığın devam ettirme ve yükselmesinin sebepleri olarak görülmüştür. Fakat Feuerbach teolojik hareketin sebebi hakkında açık değilken, onun özü hakkında aşikâr ve kesindir. "*Christianity*"de bu hareketin özünü açıkça ortaya koymaya ve onu felsefi olanla aşmaya çalışır. Burada şunu belirtmek önemlidir ki, Feuerbach'ın her teolojik doktrine iki standart eleştirisi vardır. Birincisi o doktrinin 'aldatmacaların arkasına gizlenmiş'⁴²⁵ mantıksal çelişki üzerinde olduğunu göstermek ve ikincisi her teolojik doktrinin objesini maddileştirerek yani şeyleştirerek dini muhayyilenin gücü ve hakikatini değiştirdiğini yani Tanrı ve insan'ın doğal birliğini ayırdığını belirtmek. Bu manada "*Christianity*" kitabının tamamı bir yandan

⁴²³ Burada Delphi Tapınağındaki "Kendini Bil" sözüne değinmemiz faydalı olur. Bu sözün bir anlamı da "Kendini Tanrı Zannetme" idi. Michael Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınları, 1999, s. 29.

⁴²⁴ *Christianity*, s. 26.

⁴²⁵ *Christianity*, s. 213.

muhayyilenin bir fonksiyonu olarak dinin gücü ve hakikatının bir müdafaası diğer yandan hem mantıksal çelişkiyi hem de dinin yıkıcılığı olarak teolojinin bir eleştirisidir.

Feuerbach Tanrı'nın kişiliğinin teolojik özelliği aynı zamanda insan bedeninin değer ve öneminin inkârı olduğunu iddia eder. Teolojik olarak, Tanrı 'insanın kişisel doğası dünyayla olan bütün ilişkiyi kestiğini açıklar; doğaya olan tüm bağımlılığından kendini özgür kılandan'⁴²⁶ başka bir şey değildir. Çünkü teoloji doğa ve varlık yani kişilik arasındaki her asli ilişkiyi inkâr eder. O zaman teolojide Tanrı, bedensiz bir ego veya kişilik yani varlık olur. Bu bizim kişiliği yani varlığı anlamamızın temelini yalanlar, çünkü 'kişilik belki, hatta kesinlikle bir doğal temel üzerinde bulunmalıdır.'⁴²⁷ Feuerbach burada doğanın realitesinden ayrı insan veya Tanrı'nın şahsiyetini düşünmenin zıtlığını ifade eder. Mamafih Tanrı, teolojik olarak cisimsiz bir şahsiyet olarak tasavvur edilir ve bu sadece çelişkili değil aynı zamanda doğanın değeri ve öneminin de inkârıdır. Feuerbach iddia eder ki, 'insanlık özelliğinin Tanrı'nın temel niteliği olduğu düşünüldüğünde insan olmayan bir Tanrı'nın Tanrı olamayacağına inanıldığında insanlık en üstün ve en gerçek nitelik olur. İnsan olmanın gerçekliği doğanın gerçek dışı olmasına dayanır. Feuerbach bu teolojik hareketi bedeninin öneminin inkârı olarak görür çünkü bu 'tüm koşullarından özgür olma, doğaüstü, cinsiyetsiz, mutlak olarak sübjektif bir hayat'⁴²⁸ olarak ölümsüzlük nosyonunu içerir.

Bu fenomenlerin sosyal ve politik karakteri yer değiştirmiştir ve kişilik teolojik açıdan cisimleşemeyen bir fenomen olarak anlaşılır. Dini muhayyiledeki Tanrı ve insanın birliği üzerine teolojik saldırı ve bunun ölümsüz ve koşulsuz mutlak bir kişi olarak Tanrı'yı ihdas etmesi dini muhayyiledeki yaratıcı eylem kavramının yerini de değiştirir ki bu da Feuerbach'ın teolojiye getirdiği ikinci eleştiridir. Fakat bu eylemin biçimi şekli idrak edilemez yani sınırsızdır. Tanrı'nın bir yaratıcı, seven, iyi vs. olduğu söylenir, ama insani bir öz olduğu söylenmez ve burada teoloji maddileşen hiçliğin nihai teolojik gizemini yok eder. Feuerbach şöyle yazar; "Kutsal varlığın diğer tüm tanımlarında, ayrımı oluşturan 'hiçlik' kavramı gizlenmiştir; yaratılıştaki ise bu hiçlik

⁴²⁶ *Christianity*, s. 99.

⁴²⁷ *Christianity*, s. 99–100.

⁴²⁸ *Christianity*, s. 170.

açıklanmış, ortaya konmuştur; bu nedenle de teolojinin antropolojiden ayrıldığı noktayı oluşturur”.⁴²⁹

Feuerbach’ın üçüncü eleştirisine gelince ona göre; teoloji sadece benliği ve insani eylemi tanımlamaz, aynı şekilde sosyal ilişkileri de tanımlar. Feuerbach’a göre Teslis doktrininde, teoloji sosyal ilişki anlamını ve önemini zayıflatmıştır, yani baba ve oğul arasındaki ilişkiyi. Yani, Baba ve oğulun birliği sadece özün birliği değil üç ayrı kişi de bir olarak varolan kişilerin birliğidir de. Feuerbach’a göre bu şekilde bir yorumla kilise Teslis doktrininde politeizme doğru bir eğilimden kendisini koruduğunu sanır. Fakat bu doktrindeki esas zorluk politeizm ve monoteizm arasındaki gerilimde bulunmaz, bilakis daha temel bir sorundur, dini muhayyile ile teolojik yansıma arasındaki çekişmedir. Muhayyilede baba-oğul ilişkisi nicel olarak genişletilmiştir yani temel bir sosyal ilişki Tanrısal olarak tahayyül edilmiştir. Fakat burada bu ilişkinin nicel değişikliği yoktur. Zira muhayyilede baba ve oğul arasındaki birlik her ne kadar varoluşsal bir birlik değilse de özsel bir birliktir. İkisi varoluşsal bağımsızlıklarını devam ettirirler. Fakat teolojik iddia sadece özsel olarak değil varoluşsal olarak da birdir. Böylece de, insan sosyal boyutunda da tanınabilir olur. Feuerbach bunu şöyle ifade eder: “Teolojik mantığa göre kutsal varlıklar birer aldanıştır, imgesel gerçeklerdir”.⁴³⁰ Teslisteki varlıkların birliğinde ısrar etmekle, temel olarak dini inançtaki doktrinin sosyal karakteri yer değiştirir.

Feuerbach’ın teolojiye dördüncü eleştirisi etiğin temelini zayıflatmasıdır. Teolojik olarak etikte temellendirilen en yüksek ahlaki değer Tanrı’ya itaattir ve bu doğanın bir çelişkisidir. Feuerbach’a göre itaatin ahlaki değeri bizatihi doğa için asli olan insani hayatın ahlaki boyutunun bir inkârıdır. Bu nedenle Feuerbach teolojiden ahlakiliği ayırmada endişelidir. Fakat ahlakiliği dinden ayırmada aynı derecede endişeli değildir, onun için dini muhayyilede doğanın ahlaki boyutunun nesnelleştirilmesini yani maddileştirilmesini görmek mümkündür. Bu Feuerbach tarafından 1. Samuel 2:30 yorumunda güzelce anlatılmıştır. “Bana saygı gösterenlere saygı göstereceğim ve beni hor görenler küçük düşeceklerdir”. Feuerbach Kitab-ı Mukaddes’teki bu cümlelerin ifade

⁴²⁹ *Christianity*, s. 221.

⁴³⁰ *Christianity*, s. 232.

etmek istediği şeyin ‘ahlaki ilişkilerin aslında dini’⁴³¹ bir özellik taşıdığıdır. Bütün ahlaki ilişkiler sevgi, saygı, evlilik⁴³², servet, medeni hukuk veya yurttaşlık hakları, ailevi ilişkiler ve arkadaşlık nihai olarak tanınabilir olur, dini muhayyilede yeniden sunulduğunda bizatihi kendilerinde mutlak olarak sona erer. Burada sübjektifliğin ahlaki karakteri objektif bir realite olarak yeniden tanınabilir. Bundan dolayı Tanrı ahlaki tutumun dışsal bir doğrulanması değil bilakis insan sübjektifliğinin ahlaki karakterinin objektif bir ifadesidir. Fakat bu teologların açıkça inkar ettiği şeydir; örneğin o, açıkça 1 Samuel 2:30’da ifade edilen dini-ahlaki duyguyu inkar eder. Teolog der ki, “Mademki Tanrı bizi sever, bizde onu sevmeliyiz”. Bu takdirde dini duygunun nesnesi Tanrı özne yapılır ve özne olan insan, nesne yapılır. Şimdi zorunlu olarak dünyada seven varlığın durumu ‘Tanrı bizi sever’dir. Tanrı bizi sever o halde bizde onu sevmeliyiz. Hakiki dini bir duyguyla bu teolojik tahrif etiğin özsel otonomisini zayıflatmaktan başka bir şey yapmaz. Teoloji Tanrısal bir iradede ahlak kuralı ile temellendirilen bağımlı bir etik kurar ki, doğaya yabancısıdır ve kuraldan hukuk olmaksızın faydalanır. Teolog için, kural akıl ve doğada değil ilahi bir iradede temellenir. Ayrıca, kişinin kurala dikkat etmesinin sebebi, onun rasyonel olması veya ahlak duygusunun dışında olması değil bilakis ödül vadi veya cezalandırılmaktan korkmaktır. Teolojik bir etik doğaya yabancı bir iradede temellenir ve kuralla ilişkili itaati yerleştirir.⁴³³

Bu dört örnekte göstermeye çalışılan şey teolojik olarak varlıkların doğasını, yaratıcı eylemi, sosyal kural ve ahlakiliğin Tanrısal bir sujede temellendiğidir, Feuerbach’ın düşüncesindeki şekliyle Hristiyanlık insanların birbirlerine ve doğaya yabancılaşmasıdır. Bunun Feuerbach’ın Hristiyanlık hakkında düşündüklerine uygun olduğu görülür ve onun için bu, teolojiyi hatalı ve zararlı ve hatta tehlikeli olarak itham etmek için yeterlidir.⁴³⁴ Fakat burada Barth’ın sorduğu soruyu sormamız gerekir: “Niçin Hristiyan teolojisi Feuerbach’tan daha önce ve daha iyi bir şekilde bu şeylerle meşgul

⁴³¹ *Christianity*, s. 271.

⁴³² Feuerbach evlilik hakkında şöyle der: “Evlilik bizatihi kendisinde mükemmelleştirilmiş Hristiyanlık anlamında bir günah veya daha ziyade izin verilmiş ve uygun görülmüş bir zayıflıktır”. Bu Hristiyanlık bakış açısıyla ele alındığında böyledir. Feuerbach içinse evlilik iki cinsin mükemmelleşmesidir. Bunlar arasındaki cinsel ilişki de gerçek toplumsallıktır. Aşk da bu toplumsallığı sağlayan şeydir. Feuerbach Kadın-erkek arasındaki cinsel ilişkiye oldukça önem verir ve bu noktadan bekâret yeminini oldukça sert bir şekilde eleştirir. Bunun insanın yaratılışına ters olduğunu belirtir. Değerlendirme için bk. Thouless, s. 133.

⁴³³ Feuerbach’ın ahlak ile ilgili görüşleri üçüncü bölümde açıklanacaktır.

⁴³⁴ Elrod, s. 348-365.

olmamıştır?⁴³⁵ Barth buna bir cevap vermez ama Feuerbach'ın modern ve en son teologların büyük çoğunluğundan gerçekte daha dayanıklı ve daha sağlam olduğunu belirtir.

Sonuç olarak, Feuerbach aslında, dine saldırmadı bilakis daha soyut olarak, rasyonel teolojiye saldırdı. Bu yüzden “*Principles*”ın rasyonel teolojinin, soyutun eleştirel bir çalışması olarak tasarlanmış olduğu görülür. Mademki, Feuerbach sadece soyutla, rasyonel teolojiyle ilgilidir, onun durumu negatif ve eleştiricidir. “*Christianity*”nin yedinci ve son bölümlerinde, antropolojik bakış açısını bütünüyle taşır ve burada o artık dinin en geniş görünüşüyle, soyut, rasyonel teolojide içerilmiş olduğunu belirtir. Dolayısıyla Feuerbach'ın genel olarak dine karşı durumuyla soyut rasyonel teolojiye karşı durumu aynı değildir.⁴³⁶ (Bu konunun genel olarak ele alınması değerlendirme kısmında verileceğinden şimdilik bu kadarla yetiniyoruz.) Şimdi ise Feuerbach'ın din düşüncesindeki merhalelere değinelim.

2. Feuerbach'ın Din Düşüncesinde Merhaleler

Feuerbach yazmış olduğu her eserde veya bunların yeni baskılarında din hakkındaki düşüncesini daha da geliştirmiş veya değiştirmiştir.⁴³⁷ Bu durum Feuerbach değerlendirmelerinde farklı yaklaşımların oluşmasına neden olmuştur. Genel olarak bakıldığında Feuerbach'ın dini düşüncesindeki gelişimini, dinin insani mahiyeti ile ilgili anlayışını ifade eden ve peşi sıra gelen dört merhaleye ayırmak mümkündür.⁴³⁸

Feuerbach din ile ilgili ilk şumullü yaklaşımını “*Christianity*”de ortaya koymuştur. Orada Hristiyanlık dini çerçevesinde din tasavvurunu sunmuştur,

⁴³⁵ Barth, agm., s. xxi-xxii (J. A. Dorner, *Gesammelte Schriften*, 1883, s. 16'dan alıntıyla). Tanrı gerçek hayatta, gerçek insandan çıkarılmış ve tam bu şekilde ve surette tamamen insani yapılmıştır. Bundan başka yani aynı sebeple, onun en yüksek insani idealizmine, Hristiyan teolojinin ‘Tanrısına’ ve onun öteki dünya işlerine dalmasına uyandırılmış olan şüphe yeryüzünde tamamiyle gerçek olarak kalanın karşısında insani bir illüzyon olabilir. Bu iyice ve tamamen hatırlatıcı bir sesle gerçek bir Tanrı'nın bilgisi için zorunludur.

⁴³⁶ Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, çev. Manfred H. Vogel, New York: The Library of Liberal Arts, 1966, s. lxxix.

⁴³⁷ “Bu incelemenin temel meselesi veya en azından başlangıç noktası, dinin konusu olarak tabiidir. Bu konuya *Christianity* kitabında değinmemem gerekti. Çünkü Hristiyanlığın özü tabiattaki Tanrı değil insandaki Tanrı'dır”. *Religion*, s. 1 (dipnottan).

⁴³⁸ Fakat “*Luther*” adlı kitabı İngilizceye çeviren Malfin Chernon Feuerbach'ın dini düşünce merhalelerini iki merhaleye ayırmaktadır. Birincisi “*Christianity*”, ikincisi de “*Religion*”dır. “*Luther*” birincisini geliştirmek ikincisine hazırlık yapmak için kullanılmıştır. Chernon, *Introduction to the Essence of Faith According to Luther*, Harper&Row Publishers, New York, 1967.

arkasından “*Luther*” gelir ki, bu onun düşüncesinde ikinci merhaleye ifade eder. Bu eser “*Christianity*” ile diğer iki kitabı “*Religion*” ve “*Lectures*” arasında bir geçiş dönemidir. Bu son iki kitap onun düşüncesinde üçüncü merhaleye ifade etmektedir. Dördüncü ve son merhaleyi ise “*Theogony*” adlı kitabında görmekteyiz ki, Feuerbach’ın din anlayışından bahsedenler bu kitabı genelde atlamaktadırlar.⁴³⁹

Ana hatlarıyla baktığımızda Feuerbach din hakkındaki düşüncesini birinci (*Christianity*) ve ikinci merhalede (*Luther*) bir yönden geliştirmiştir. Şöyle ki din, insanın birinci ve ikinci merhalede bağımlı oluşunu hissetmesinden, üçüncü merhalede (*Religion* ve *Lectures*) ise tabiata dayandığını hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Yani “*Christianity*”de din, insanın bağımlı oluşunu hissetmesinden, “*Religion*”da ise tabiata dayandığını hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Feuerbach’ın “*Christianity*” ile “*Religion*” ve “*Lectures*” arasındaki bu ayrımın en önemli sebebi, onun kurmayı planladığı ve ilkelerini yazdığı ‘yeni felsefe’sidir.⁴⁴⁰ “*Christianity*” onun yeni felsefi sistemini yeterince ifade etmiyordu. Zira “*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*”nde en fazla eleştirdiği Hegel’in soyutlaması onun ilk dönem eseri diyebileceğimiz bu eserde fazlasıyla bulunmaktaydı.⁴⁴¹ Bu yeni felsefede özellikle doğa eleştirisi önem taşımaktaydı. “*Christianity*”de bu konuya neredeyse hiç değinilmemişti. Dolayısıyla yeni din felsefesi için Hegel’e bağlı kalan her şeyi çıkarıp atan yeni bir din teorisi formüle etmek gerekiyordu. “*Religion*” ve daha sonra “*Lectures*”ta “*Christianity*”den daha karmaşık bir şekilde dini ele aldı. Ayrıca “*Christianity*”, adından da anlaşılacağı gibi daha ziyade Hristiyanlığın eleştirisiyle ilgili iken bu diğer saydıklarımız genel anlamda din ile ilgilidir. Bu eserlerde belirttiğimiz gibi din sadece bilince bağlı olarak açıklanmaz bilakis mutlak bağımlı olan doğayla benliğin bir karşı karşıya gelmesiyle açıklanır. Bundan dolayı “*Christianity*”de genelde Tanrılar bilincin nesnelleşmesidir

⁴³⁹ Bu eserin genelde görmemezlikten gelinmesinin sebebi, bu eserde bahsettiği konulardan diğer eserlerinde zaten bahsetmiş olması ve bu eserde bu konuların gereksiz ve uzun ayrıntılarına yer vermesinden dolayıdır.

⁴⁴⁰ Böylece ‘yeni felsefe’nin ayrılış noktası dinin eleştirisidir. Fakat felsefenin eleştirisi onun (yeni felsefenin) hedefidir. Bu eleştiri bundan dolayı şimdi halinde ‘felsefenin sonunu’n geldiğini ileri sürer ve onun ‘yeni bir felsefeyle’ yerini değiştirir. Feuerbach’ın amacı felsefi bir devrimden başka bir şey değildir. Var olan kişisel şartlar – biyografik, mizaca ait, üsluba ait- Feuerbach’ın felsefede bir devrim için programının özel karakterini açıklamaya yardım eder. Bunlar açık felsefi motiflere yakından dokunur. Wartofsky, s. 200–201. Yalnız burada şunu da belirtmek lazımdır ki, Feuerbach her ne kadar kendi yaklaşımını yeni bir felsefe olarak değerlendiriyorsa da bunun anlamı yaşadığı dönemde Hegel veya Schelling yani idealist veya Romantik akımlarının çok güçlü olmasıdır. Yoksa onun kabullendiği materyalizm felsefenin kendisi kadar eskidir. Morris, s. 38.

⁴⁴¹ Hatta Bakunin “Hegelci doktrin aracılığıyla Feuerbach’ın “*Christianity*” adlı eserinde ateizm vardı” der. Sam Dolgoff, *Bakunin*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Kaos Yayınları, 1998, s. 13.

şeklinde, tek kutuplu bir teori göze çarparken bu eserlerde iki kutup etrafında dönen bir teori görülür: bir yanda doğa ve diğer yanda insani sübjektiflik. Yalnız sübjektif kutbun tanımlanması psikolojik faktörlerin (bağımlılık, muhayyile, endişe, sınırlılık, tutku vs.) çoğunda olduğu gibi bilinç sürecine çok fazla odaklanmaz.

Konuyu biraz daha açacak olursak, Feuerbach “*Lectures*” adlı kitabında din konusunda daha da ayrıntıya inmiş, orada Hristiyanlığa nispetle basit gördüğü diğer dinlerden bahsetmiştir. Ona göre Hristiyanlık ve dini gelişimde üst merhaleyi ifade eden ruhani dinlerden (Geistesreligioness) önce bir zaman tabiat dinleri mevcuttur. Yani dinde de diyalektik bir süreç vardır. Dolayısıyla din birinci ve ikinci merhalede insani özelliklerden kaynaklandığına göre, dinin tabiat âlemindeki mevcut konular üzerinde de durması gerekir. Bu “*Religion*”da ilk paragraflarda açığa çıkmaktadır, Feuerbach burada şöyle demektedir; “İnsandan farklı olan, ondan bağımsız olan ve herhangi bir insani yapısı ve sıfatları olmayan bir şey gerçekte tabiattan başka bir şey değildir”.⁴⁴² Bunu “*Lectures*”da şöyle açıklar: “*Christianity*” kitabıma “İnsan bu kitaba başladığı gibi hiçbir şeye tabi değildir” diye itiraz ettiler, bu şekilde ben onların iddialarına göre benden önce insanları oyalayanlara uymuş oluyorum fakat bana göre insan için öncül şart olan varlık tabiattır” ve ekliyor “Bana göre tabiatın varlığı, öncesi olmayan ezeli bir varlıktır, o sıralamada değil zamandaki ilk varlıktır, ahlaki olarak değil fiziki olarak ilk varlıktır”.⁴⁴³ Bundan dolayı Feuerbach için tabiat dinin temel bir konusudur ve bütün dinler tarihi de bunu ispatlamaktadır. Hem “*Christianity*” hem “*Lectures*” ve hem de “*Religion*”, din eğitimi görenler için deyim yerindeyse hâkimlik yaptığından önemlidir. Burada kısa bir özetini sunduğumuz bu merhaleleri şimdi genişçe açıklamaya geçebiliriz.

a. Birinci Merhale: The Essence of Christianity (Hristiyanlığın Özü) (1841)

Feuerbach “*Christianity*” adlı eserini iki bölüme ayırmıştır. Kendi ifadesiyle birinci bölüm dinin gerçek özünü gösteren pozitif bir bölümken ikinci bölüm bütün teolojik iddiaları gözden düşüren, şüpheli hale getiren negatif bir bölümdür.⁴⁴⁴

⁴⁴² *Religion*, s. 1.

⁴⁴³ *Religion*, s. 2.

⁴⁴⁴ Bu eser hâlâ bütün yansıma din teorilerinin öncüsü olarak görülür.

Dolayısıyla bu kitapta Feuerbach bölüm bölüm, ısrarlı bir biçimde kendi yeni inancını okuyucuya zerk eder ve bunu yaparken de kendi temel anlayışını bütün Hristiyan dogmalarına uygular.⁴⁴⁵ Bundan dolayı da yukarda Feuerbach'ın din anlayışını gruplandırırken belirttiğimiz gibi, eğer herhangi bir metin şüpheci yorumcuların yazdıklarının en iyi örneği olarak değerlendirilecek olursa, bu muhakkak “*Christianity*” olmalıdır. Çünkü onun temel önermesi şudur; “Dinin insanüstü Tanrıları gerçekte insan doğasının sıfatlarının istençsiz yansımalarıdır” ve bu yansıma, büyük ölçüde Hegel’e borçlu olarak insani bilinç teorisiyle açıklanmıştır.⁴⁴⁶ Bundan başka, dinin birbirine benzemeyen en önemli şüpheci yorumcuları Marx, Freud ve Nietzsche de dinin sadece bir yansıma olduğunu iddia ederler. Feuerbach ise Hristiyanlığın temel doktrinlerini ve sembollerini örneğin; kişisel Tanrı fikri, İnkarnasyon doktrini, Teslisin gizemi, Kelam fikri, kadere, mucizelere, ibadete ve hepsinden öte ölümsüzlüğe iman inancının hakikatinin ne olduğunu göstermeye çalışır.⁴⁴⁷ Nitekim “*Christianity*”nin içeriğini de şöyle tanımlamıştır: “Mademki, analizimi tarihsel kanıtlarla doğruladım, fikirlerime katılmayan okuyucuların ikna olacağını ve bu çalışmada, Hristiyanlığın açıklamasının doğunun betimlemelerle dolu anlatımından uzak ve sade bir biçimde, doğru ve inançlı olarak yapıldığını istemeyerek de olsa kabul edeceğini umuyorum. Bu kitapta, Hristiyanlık dininin ayrıntılı açıklamasından, deneyimsel ya da tarihi-felsefi bir analizinden, Hristiyanlık bilmesinin çözümünden ve gerçeklerden öte bir şey yoktur”.⁴⁴⁸

“*Christianity*”de Feuerbach’ın yapmış olduğu önemli bir ayırım vardır ve bunu şöyle ifade eder: “Kutsal bilgiyle insan bilgisinin aynı olduğunu; teolojinin gizeminin antropoloji olduğunu; mutlak aklın sınırlı öznel akıl olduğunu gösterdik”.⁴⁴⁹ Dinin ise, öğelerinin insan olduğundan haberi yoktur; hatta tersine, din kendini insanın karşıtı olarak belirler, ya da en azından öğelerinin insan olduğunu kabul etmez. Tarihin dönüm

⁴⁴⁵ Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s. 13.

⁴⁴⁶ Burada şunu belirtmemiz gerekir ki hem Hegel ve hem de Feuerbach Fichte’nin bilinç çözümlemelerinden etkilenmiştir. Fakat Fichte Tanrı’yı insana indirgeyen düşüncelere karşıdır. Fichte Tanrı hakkında şöyle der: “Tanrı’yı kişi gibi tasarımılayan her dini görüşten nefret ederim ve bunu akıl sahibi bir varlığa yakışmayan bir şey gibi görürüm”.

⁴⁴⁷ Harvey, *FIR*, s. 25. ayrıca bk. Ninnian Smart, *The Religious Experience*, ed. Helen McInnis, 4. bs. New York: The Macmillian co. 1991, s. 538.

⁴⁴⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 7–8.

⁴⁴⁹ Bazı Feuerbach uzmanları burada ifade edilen teolojinin modern liberal teoloji olduğunu belirtmişlerdir. Modern liberal teoloji de antropolojiyi ifade eder. Geisler, s. 243–246.

noktası da, bu nedenle Tanrı bilincinin tür bilincinden başka bir şey olmadığını, insanın kendini ancak bireyselliğin sınırlarının dışına taşıyabileceğinin ve kuralların, türünün temel şartlarının dışına taşıyamayacağını, insanın insan doğasının esaslarından başka düşünebileceği, düşleyebileceği, tasavvur edebileceği, hissedebileceği, inanacağı, isteyeceği, sevebileceği ve mutlak olarak algılayabileceği bir esas olmadığını açıkça ifade edilmesi ile oluşmuştur.⁴⁵⁰ Bundan dolayı Feuerbach için dinle olan ilişkimiz aslında tam olarak olumsuz değil, eleştirel bir ilişkidir; yaptığımız şey, sadece doğruyu yanlıştan ayırmaktır. Din, kendini bilmenin ilk biçimidir. Dinler kutsaldır, çünkü ‘kendini bilme’ eyleminin en ilkel halidirler.⁴⁵¹ Ancak Feuerbach’a göre dinde ön planda olan varlık –yani Tanrı- aslında ikincil bir varlıktır, çünkü o, insanın nesnel olarak algılanan doğasıdır; bu durumda dinde ikinci planda yer alan varlık –yani insanın- birinci sırayı alması gerekir. İnsana duyulan sevgi bir türev değil, gerçek sevgi olmalıdır. Eğer insan için, insan yapısı en üstün yapıysa, o zaman insanın insana duyduğu sevgi de, en üstün ve birincil kural olmalıdır. Homa homini deus est (İnsan insanın Tanrısıdır): Bu en önemli ilkedir: Bu dünyanın etrafında döndüğü eksendir.”⁴⁵² Bu cümle yani “İnsan insanın Tanrısıdır.” “*Christianity*”nin özeti gibidir.

Dinin bu şekilde önemini belirttikten sonra Feuerbach “Tanrı değil ama asıl anlamında verildiği gibi, din hiçbir şey değildir ve hiçbir şeyde bir saçmalaktır.”⁴⁵³ der. Fakat burada din kelimesini Feuerbach yukarda da açıkladığımız gibi teoloji manasında kullanır ve açık bir şekilde teoloji ile din arasında bir ayrım yapar.⁴⁵⁴ Din onun için önemsiz bir fenomen, hiç olmasaydı daha iyi olacağını ve etkilerinin yalnızca insanın gelişimini geciktirmek olduğunu söyleyebileceğimiz şanssız bir boş inanç parçası değildi.⁴⁵⁵ Daha önce belirttiğimiz gibi Feuerbach teolojiyi reddeder, buna karşın dini antropolojiye indirgenmiş olarak kabul eder.⁴⁵⁶ Şöyle der, “Teolojinin gizemi

⁴⁵⁰ Din İsa’nın sahip olduğu kendi doğasının yani kendi türünün bilinçliliğiyle özdeşdir. Tür konseptinde insan kendi özünün şuurundadır, bireyde olduğu gibi sınırlı ve eksik olarak değil, bilakis mükemmel tam ve sınırsızdır. Böylece insanın kendisi bir obje olur, fakat ilkin bu özdeşliği kavrayamaz. Kendi asli doğasını kendisinin dışında bir şey olarak görür. Onun insanlığının tam ve gerçek özünü anlama arzusu diğer bir şahsa veya benliğe ki bu türdür, bir ibadet ve bağımlılık ilişkisine dönüşür. Galloway, s. 137.

⁴⁵¹ Hatta Feuerbach’ın “*Christianity*” için seçtiği orijinal başlık yani kitabın adı “Kendini Bil” idi.

⁴⁵² *Hristiyanlığın Özü*, s. 283–284.

⁴⁵³ *Christianity*, s. 3–4.

⁴⁵⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 13.

⁴⁵⁵ Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 56.

⁴⁵⁶ Peter C. Hodgson, “The Death of God and the Crisis in Christology”, *The Journal of Religion*, C. 46, No. 4, (Oct., 1966), s. 452.

antropolojinin gizemiyle aynıdır, yani Tanrı'nın bilgisiyle insan bilgisi aynı şeydir".⁴⁵⁷ "Ancak antropolojiye bu kadar az önem vermek bir yana ben teolojiyi antropolojiye indirgerken, antropolojiyi de teoloji seviyesine çıkarıyorum".⁴⁵⁸ Yani o dinin sonunun geldiğini iddia etmedi fakat Luther gibi yeni bir tanesinin lehine eskisine saldırdı.⁴⁵⁹ Bir anlamda binlerce yıldır insanların din adına ortaya koyduğu katı dogmaları eleştirerek bunların yaşamış olduğu çağdaki yeni düşüncelere uygun olarak değiştirilmesini savundu. Bunun yapılması çok zor değildi zira çokça önem verdiği bilinç ona göre bunu gerçekleştirecek bir yapıdaydı.

Feuerbach için dinsel bilinç, genelde insan bilincinin gelişiminin bütünüleyici bir aşamasıydı ve dini de insan bilincinin gelişiminde asli olsa bile geçici bir aşama olarak görüyordu. Bu yüzden teolojinin yerine antropolojiyi geçirdiği söylenebilir.⁴⁶⁰ Feuerbach'a göre bunu yapmak da gereklidir. Zira "İnsanın kendini dini, yani, gerçek anlamda nesnelleştirmesinin aslında yansımada ve spekülasyonlarda yaşanılanlardan ayrılması gerekir, biri keyfi diğeri ise gereklidir. Zaman içinde, teoloji din ile bir yerde çıkışacaktır".⁴⁶¹ Kısaca, antropoloji kılık değiştirmiş teolojidir veya tersinden söyleyecek olursak, teoloji kılık değiştirmiş antropolojidir. Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki, Feuerbach bu konuma, yani teolojinin yerine antropolojiyi geçirmeye yukarıda da belirttiğimiz gibi Hegelci sistemin köktenci bir eleştirisi içerisinden ulaşmıştır. Dolayısıyla teolojinin terk edilmesi tarihsel Hegelciliğin terk edilmesini getirir. Çünkü Feuerbach'a göre "Hegelci felsefe teolojinin son sığınma yeri, son ussal desteğidir"⁴⁶² ve "Hegelci felsefeden vazgeçmeyen biri teolojiden vazgeçemez. Çünkü doğanın, olgusallığın İdea tarafından konutlandığını bildiren Hegelci öğreti yalnızca doğanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu bildiren teolojik öğretinin ussal anlatımıdır."⁴⁶³ Yine de teolojinin üstesinden gelinmesi için

⁴⁵⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 229.

⁴⁵⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 4. Yalnız burada şunu belirtmeliyiz ki antropoloji sözcüğünü Feuerbach bugünkü manasında veya kendinden önceki mesela Hegel'in kullandığı anlamda kullanmamıştır. "Benim antropoloji sözcüğünü, Hegel ya da başka bir filozofun anlayışıyla değil, çok daha yüksekte ve daha genel bir anlamda düşündüğüm ortada". *Hristiyanlığın Özü*, s. 4.

⁴⁵⁹ Hook, *From Hegel to Marx*, s. 243. José Combin'ın belirttiği gibi, Hristiyan oluşun (Christendums) geleneksel dili hiç şüphesiz krizdedir. Fakat bu kriz dinin ölümü veya çöküşü suretinden çok uzaktadır. José Combin, *Retrieving the Human*, çev. Robert R. Barr, New York: Orbis Books, 1990, s. 214.

⁴⁶⁰ Copleston, s. 56.

⁴⁶¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 56 (dipnottan).

⁴⁶² Copleston, s. 57. (Feuerbach, *Werke*, II, s. 239'dan alıntıyla).

⁴⁶³ Copleston, s. 57.

Feuerbach'ın Hegelci kendine-yabancılaşma kavramından yararlanması gerekmiştir.⁴⁶⁴ Hegel Mutlak Ruhun doğadaki kendine yabancılaşmasından kendine geri dönüşünden söz eder. İşte Feuerbach bu kavramın yerine insanın kendine geri dönüşü kavramını getirir ve bu 'teolojinin antropolojiye dönüşümü ve bunun içinde çözülmesi' anlamına gelir.⁴⁶⁵ Yani felsefî antropolojinin kendisi dindir. Çünkü dinin gerçekliğini, dinin ulaştığı en yüksek biçim içinde verir. "Dün din olan bugün din değildir ve bugün ateizm sayılan yarın din sayılır"⁴⁶⁶ diyerek Feuerbach adeta gelecek hakkında yani günümüz için büyük ölçüde doğru olan bir kehanette bulunur. Hatta Gallovey Feuerbach'ın bu ifadesi için şöyle der: "1841'de yapılmış olan dikkate değer peygamberi bir ifade."⁴⁶⁷ Zaten, Feuerbach'a göre de içinde bulunduğu çağ ve toplumda gerçek din ortadan kalkmış onun yerine teoloji ya da daha doğru bir deyişle Kilise geçmiştir. Hem de bu uzun bir zamandan beri böyledir: "Din ortadan kalkmıştır, en azından inanç, belki bu amaçsız, cahil topluma aşılabilir diye Protestanlar arasında bile dinin yerine görüntüsü yani kiliseler geçmişti. Bu inanç bildiğimiz Hıristiyanlıktı, çünkü Hıristiyanlık binlerce yıl öncesinde olduğu gibi hâlâ ayakta duruyordu, ayrıca eskiden olduğu gibi, bu inancın görüntüdeki işaretleri daha çok ilgi çekiyordu. İnanç için artık geçerli olmayan bu durum, bir düşünce kadar gelip geçicidir, çünkü kendi içinde bile hiçbir kutsallığı kalmamıştır, ancak gerçekte kutsal gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Günümüz modern dünyasının inançları görüntüdedir, inandığını hayal ettiği şeye aslında inanmayan, kararsız, yüreksiz bir inançsızlık söz konusudur".⁴⁶⁸ Bu

⁴⁶⁴ Feuerbach ile Sol-Hegelciler yabancılaşmayı, insanın hakiki özünün yitirilmesi, dolu dolu yaşamdan, özgürlükten ve doğasındaki gizil-güçlerin karşılanmasıyla yoksun bırakılması gibi gördüler. John Lewis, "Yabancılaşma", çev. Yakup Şahan, *Felsefe Dergisi*, Mayıs, 1987/3, İstanbul, s. 76.

⁴⁶⁵ Copleston, s. 60 (Feuerbach, *Werke*, II, s. 245.'dan alıntıyla.) Metafiziksel yabancılaşma ve Kutsal, aşkın Tanrı'dan yabancılaşma yoktur. Daha ziyade, dinde insan gerçekte kendisine yabancılaşır. Joseph C. Weber, s. 27. (Klaus Erich Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1961, s. 69-87'den alıntıyla).

⁴⁶⁶ Copleston, s. 60 (Feuerbach, *Werke*, VI, s. 40'dan alıntıyla).

⁴⁶⁷ Galloway, s. 138.

⁴⁶⁸ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 14-15. Durkheim de benzer tespitlerini şu şekilde belirtir: "Eğer tarihin bize öğrettiği tek bir şey varsa, o da dinin giderek sosyal hayatın daha az bir kısmını etkiler olduğudur. Hâlbuki başlangıçta din her şeye nüfuz etmiş, sosyal olanla dini olan birbirleriyle özdeşleşmişlerdi. Ama daha sonra yavaş yavaş politik, ekonomik ve bilimsel alanlar kendilerini dinden ayırdılar ve gittikçe dünyevi bir hal aldılar. Daha önce tüm insan ilişkilerinde var olan Tanrı, giderek bu ilişkilerden elini çekti, dünyayı insanoğluna ve onun şüphelerine bıraktı. Eğer Tanrı şimdi insana hükmediyorsa bile, bunu ancak yukarıdan ve uzaktan yapmaktadır. Artık Tanrı'nın insan üzerindeki hükmü eskiye göre daha az ve detaysızdır. Böylece insan kendisini daha özgür ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak hissetmektedir. Kısacası, din sadece yaşam alanlarını kaybetmemiş, aynı zamanda kendisinden ayrıran dünyevi yaşam alanlarıyla da giderek daha fazla çatışır hale gelmiştir. Dinin bu ilerleyişi tarihin belirli bir anında ortaya çıkan bir olgu değildir. Bu gerileyişin evrelerini sosyal evrimin başlangıcından bu yana gözlemleyebiliriz. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, çev. George Simpson, 6. bs., New York: The Free Press, 1964, s. 169-170. Bu görüşten yani bir anlamda tabiatüstü alana yönelik inançların terk edileceğinden herkes emindi. Örneğin Comte, modernleşmeyle birlikte insanlığın teolojik dönemi aşacağından, Engels sosyalist

değerlendirmeler aynı dönemde Danimarka’da yaşayan Hegel karşıtı bir diğer düşünürün, Kierkegaard’ın düşüncelerini çağrıştırmaktadır. O da Hristiyanlığın İsa’nın getirdiği Hristiyanlık olmadığını, üzerine 1800 yıllık kültürün eklendiğini ve dolayısıyla özünü ve ruhunu kaybettiğini, yeniden o dini yaşamak için bu kültür batağının atılıp, dinin o ilk dönem inananlarının kabul ettiği haline getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu noktada birleşmelerine rağmen Kierkegaard’ın Feuerbach’tan önemli bir farkı vardır, bu da Kierkegaard’ın hiçbir zaman dini insana indirgemek gibi dinin özünü değiştirecek bir düşünceye meyilememesidir.⁴⁶⁹ Bu noktada Kierkegaard Feuerbach’ın Hegel’i kendi deyiimiyle ayakları üzerine oturması çözümünün faydasız olduğunu zira sorunun Hegel’in bulunduğu yerden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan hareketle Mutlak’ın insanın arzu ve ideallerinin bir yasması olabileceğini ama bunun Tanrı anlamına gelmediğini belirterek “Tanrı mutlak değildir dolayısıyla sonuçta bu şekilde olamaz” demiştir.⁴⁷⁰ Genel olarak bakıldığında Kierkegaard’ın Hegel ve felsefe tenkidi, dinle ilgili bir hedefe varma gayretini taşır. Zira Kierkegaard’a göre Hegel, varoluşla düşünceyi aynı düzleme koyarak, imana yer bırakmamıştı.

Christianity bağlamında burada şu temel sorunun sorulması gerekir: Dinin kaynağı nedir? Feuerbach bu soruya şöyle cevap verir: “Dinin çıkış noktası, insanla

devrimin dini yok edeceğinden, Freud da en güçlü nevroitik illüzyon olan dinin, psikanalistin ellerinde ruhunu teslim edeceğinden emindi. Genel bir değerlendirme için bk. Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye”, s. 11–19, Haz. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006. Hatta Karel Dobbelaere, şöyle demektedir. “Bilimin bizim düşüncemizden her türlü antropomorfizmi başarıyla uzaklaştırması, ‘Tanrı’nın insan olarak’ düşünülmesi şeklindeki geleneksel tasavvuru, bir ‘hayat enerjisi’ne, bir ‘ruhsal güc’e inanmaya dönüştürmüş ve neticede kademeli olarak agnostisizme ve ateizme ulaşılmasını sağlamıştır ki, bu da dini pratiklerin uzun vadeli çöküşünü açıklamaktadır. Rodney Stark, *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*, s. 33–74. Haz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor (21. Yüzyılda Dinin Geleceği)*, s. 39, (L. Voyé ve Karel Dobbelaere, *Roman Catholicism: Universalism at Stake. Religions sans Frontieres?* ed. R. Cipriani, Rome, 83–113’den alıntıyla). Sonuç olarak Rodney Stark ve William S. Bainbridge’ninde belirttiği gibi; “Aydınlanma’dan bu yana batılı entellektüellerin çoğu dinin yok olacağı öngörüsünde bulundular. Sosyoloji, antropoloji ve psikolojinin önderleri son derece emin bir şekilde kendi çocuklarının onlar olmazsa da torunlarının yeni bir dönemin doğuşunu göreceklerini, Freud’un deyişiyle ‘çocukluk illuzyonlarından kurtulacaklarını’ düşünüyorlardı.” Rodney Stark, William S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1985, s. 1. Fakat gelinen dönemde böyle bir şey olmadığı aşikârdır.

⁴⁶⁹ Sören Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, ed. Howard V. Hong, Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University, 1992, s. 180. Hegel’i bir şarlatan olarak nitelendiren Kierkegaard, Hegel’in durumunu şöyle betimler: “Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini v.s. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesi olan bir ambarda oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz.” Sören Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık; Umutsuzluk*, 2. bs., çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 53–54.

⁴⁷⁰ Ninnian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York: Collins, 1977, s. 662–664.

hayvan arasındaki o büyük farktır; hayvanların dini yoktur. İnsanla hayvanı ayıran en önemli fark ise bilinçtir. Yalnızca insanın iki kişiliği vardır: ben ve sen ve isterse başka birinin yerine kendini koyabilir, çünkü kendi türü, varoluş şekli onun düşünmesini sağlayacak konulardır”.⁴⁷¹ Feuerbach’a göre insanın hayvandan farklı olan, kendine özgü varoluş şekli dinin temelini oluşturmakla kalmamış aynı zamanda onun asıl konusunu da belirlemiştir. İnsan türün bilincine sahip olmasında hayvanlardan ayrılır. Hayvanlar sadece dolaylı olarak çevreyi ve çevredeki soyut hususiyetlerin farkındadır. Feuerbach, dini insanın, bir hayvan olmamasının nedeni olarak gösterir ve yine din, insanilikle vahşilik arasındaki ayrım noktasıdır. Bu ifade dini bütün insanın, kendi içinde vahşiliği, kendi dışında ve üzerinde insaniliği taşıdığını söylemekle aynı şeydir. Dindar insanın, birtakım kötülüklerden uzak duruyor olması onun üzerinde, dışında var olduğu düşünülen bir Tanrı’dan dolayıdır. Bu durumda insanın insaniliğinin nedeni kendi dışında ve onun üzerindedir, insan olmayan bir varlığın tasarımıdır. Yani dinin temelleri insan ve vahşi hayvanlar arasındaki temel farklılıkta araştırılmalıdır, daha sonrası için dine sahip değildir. Bu farklılık insanın kendisinin bilincidir, bir birey olarak değil bilakis onun öz doğasında veya türle ilgili olarak böyledir.⁴⁷² Kişiye insanlığının iki ayırıcı aktivitesiyle –din ve bilim- meşgul olma kapasitesini veren türün bilinçliliğidir. Feuerbach’ın tür üzerine bu kadar vurgu yapmasının sebebine gelince: Birinci olarak, Feuerbach hâlâ insan ve doğa felsefesine bir bilim temeli arıyordu. İkinci olarak, Feuerbach’ın zamanında biyolojik bilimler hâlâ Linneous’un⁴⁷³ tahakkümü altındaydı. Türler doğanın nihai olgularıydı. Kişi bunlar niçindi diye sormazdı. Kişi bunları sadece gözlemlerdi yani tetkik ederdi. Bunlar statik, sabit ve veriliydi. Bilimin hali hazırdaki bu sınırlılığı felsefi amacını yerine getirmesi için ciddi bir handıkaptı. Bu konuda farklı bir açılım sunacak olan Darwin’in “*Origin of Sapiens*”i ise 1858’e kadar basılmadı. Dolayısıyla bu tarih Feuerbach’ın ana felsefi gayesine etkisi için çok geçti.

⁴⁷¹ Hristiyanlığın Özü, s. 21–22. Goldmann’ın da belirttiği gibi: “Hiçbir inancı olmadığı zaman insan ussal bir varlık olmaktan çıkacaktır, onu hayvandan ayırmak zor olacaktır. Bu en geniş anlamıyla dinin evrensel olarak insani bir şey olduğunu söyleyebiliriz.” Devamında da Kant’ın düşüncesinden hareketle “Geriye hangi din? diye sormak kalıyor. Modern insancılık, aşkın Tanrı’yla ilgili olumlu dinlerin yerine içkin bir dini, bir insan dinini, bir insan topluluğu dinini koymaya çalışmak”. Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 196.

⁴⁷² Patrick Masterson, *Atheism and Alienation*, Middlesex: Penguin, 1973, s. 70.

⁴⁷³ Carolus Linnaeus (1707–1778), İsveç asıllı ünlü botanikçi ve doğa bilimci.

Yani Feuerbach Darwin'in düşüncelerini öğrenememiş fakat Darwin'in düşüncesinde yer alan pek çok şeyi ifade etmiştir.⁴⁷⁴

Buna göre dinin temelleri de bilince dayanır. Feuerbach'a göre sadece insani varlık bilince sahiptir. Din, Tanrı'nın bilinci kisvesi altında, bilincin bir ifadesidir. "Bu objeyi uzun uzadıya düşünür, sonuçta da kişi kendisinden haberdar olur".⁴⁷⁵ Fakat aslında bilinç nesnelleştirilmiştir. Yani dinin sırrı insandır. "Çünkü insan varlığını nesnelleştirir, sonra kendini bu nesnelleştirilmiş varlığın nesnesi; özneye dönüşmüş, insan olmuş biri haline getirir. Kendini bir nesne olarak, ancak başka bir nesnenin, başka bir varlığın nesnesi olarak düşünür".⁴⁷⁶ Diğer bir deyişle, "Dinin yaşamsal öğeleri insanı kendine nesne yapan öğelerdir. Bundan dolayı insanı reddetmek dini reddetmektir. İnsanın nesnesinin insandan ayrı olması gerektiği görüşü dine özgü bir görüştür; ancak aynı zamanda, bu görüşe göre bu nesne insan özelliklerini taşımalıdır."⁴⁷⁷ Bu nedenle, din insanı en iyi ifade eden kavramdır.⁴⁷⁸

Burada açıkça belirttiği gibi Feuerbach dini, insanın bizzat kendisini maddeleştirmesi olarak görür. Ayrıca insanlar kendi sahip oldukları güçleri farkına vardıkça, bu insani düşünceleri evrenseller haline dönüştürmüşlerdir. Bu süreç insanı dininin yani kendisinin asli köklerinden ayırmıştır. Zira Hristiyanlığın özü insanın terk edilemez değerine dair bir mesajdır. Gerçek din Tanrı'yı değil insanı öne sürer, zira Tanrı her şeyden önce kozmik değer için şekillenilmiş olan insandır.⁴⁷⁹ Sonuç olarak bir vecize haline gelen Feuerbach'ın şu sözü her şeyi özetlemektedir: Dinin başı da, ortası da, sonu da insandır.⁴⁸⁰ Ya da Lois Althusser'in ifadesiyle: "Feuerbach'ın küçük felsefi antropolojisine baktığımız zaman burada tarihin başlangıcı, nedeni ve ereği, insan özüdür".⁴⁸¹ Feuerbach devamla şunları söyler: "Din, içinde kendi görüşlerimizin ve duygularımızın bize yabancılaştığı, bizden ayrı birer varlık olduğu bir düştür. Dindar düşüncede öznellik ve nesnellik ayrımı yoktur, şüphe yoktur; onda kendi dışındaki

⁴⁷⁴ Batı dünyasında kilise ve bilimin çatışması için bk. Cafer Sadık Yaran, "İslamileşme ve Uyuşma", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997, s. 62-79.

⁴⁷⁵ *Christianity*, s. 5.

⁴⁷⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 56.

⁴⁷⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 72.

⁴⁷⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 73.

⁴⁷⁹ *Christianity*, s. 65.

⁴⁸⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 207. Bu söz Hegel'in "tarihin başı da, ortası da, sonu da insandır" sözünü hatırlatmaktadır.

⁴⁸¹ Lois Althusser, *John Lewis'e Cevap*, çev. M. Ökmen, Ankara: V Yayınları, 1987, s. 77-78.

nesneleri değil kendi görüşlerini ondan ayrı birer varlık olarak görme yetisi vardır. Dindar düşünce için kuram aslında pratik anlamda bir inanç, bir bilinçtir; gerçektir. Gerçek ise, aklın bir ürününü bilincin bir ürününe dönüştüğü; kimsenin kendini bir suç işlemiş gibi hissetmeksizin eleştiremediği ya da saldıramadığı; insanların ister istemez inanması gerektiği bir kavramdır; gerçek fiziksel bir güçtür, mantığa başvurmasına gerek yoktur”⁴⁸² diyen Feuerbach, içinde bulundukları durumun devamını sağlayanların Alman filozofları olduğunu belirtir: “Bizi mantıktan uzaklaştırıp kendi boş inançlarımızın kölesi yapabilmek için kafamıza dinsel bilinci yerleştirmeye çalışan siz, Almanya’nın dar görüşlü filozofları, fikirlerinizin diğer dinler kadar öznel, çeşitli fakat aynı doğrultuda olduğunu görmüyor musunuz? Olimpostaki Tanrılar da birer gerçek, kendilerini doğrulayan birer Tanrı değiller miydi?”⁴⁸³ Bu suçlamalar farklı şekilde Marx tarafından özellikle “*Alman İdeolojisi*”nde devam ettirilecektir.

Feuerbach’a göre dinin gelişiminde şöyle bir aşama görülür: “İnsan esas varlığını içinde aramadan önce onu, kendinden ayrı bir varlık olarak görür. Kendi varlığı, başka bir varlıkmiş gibi onun düşüncesinin nesnesi haline gelir. Çocukluğunda insanın esas varlığı dindir; ancak çocuk bu esas varlığı yani dışında kalan bu insanı, bir çocuk olarak görür, bu insan onun için diğerleri gibi bir nesnedir. Bu nedenle, dinler şu yönde gelişim göstermiştir: önceleri nesnel olarak görülen bir din şimdilerde öznel olarak algılanmakta, örneğin, Tanrı olarak görülen ve tapılan şey bugün insan olarak görülmektedir. Sonradan oluşan bir dine göre, önceki bir din putperestliğe dönüşmüştür, insan, kendi varlığına tapmaktadır. İnsan kendini nesnelleştirmiştir ancak bu nesnenin kendisi olduğunu henüz anlayamamıştır, bu, sonradan çıkan dinlerde gerçekleşmiştir. Bu nedenle dindeki her gelişme insanın kendi bilgisinin derinliklerine inmesi anlamına gelir. Ancak her din, eski dinleri putperestlik olarak gösterirken, kendini bu konumdan ayrı tutar. Böyle olması gerekir, çünkü başka türlü bir din olamaz, eski dinlerin yanlışlarını bulmaya çalışır, tabii bunlara yanlış denilebilirse çünkü içeriği farklıdır, çünkü eski dinlerin yerini almıştır, dinin esaslarını oluşturan gerekli ve ölümsüz kuralların üzerinde tutulduğunu varsayar; içeriğinin insanüstü olduğunu düşünür. Ancak, dinin kendine saydam olmayan gizli doğası, dini, düşüncelerinin odak noktası

⁴⁸² *Hristiyanlığın Özü*, s. 227.

⁴⁸³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 227.

yapan düşünür için saydamdır. Bizim görevimiz, kutsallık kavramının ve insanın antitezinin asılsız olduğunu göstermekti, yani insanın esas varlığı ile bireysel varlığı arasındaki karşıtlıktan ve Hristiyanlığın içeriğinin insanı oluşturduğu gerçeğinden başka bir şey değildir”.⁴⁸⁴ Bu düşünce tarzını bugünkü ilahi dinlere uyguladığımızda Feuerbach’a bu noktada haksız dememiz mümkün değildir. Burada şunu unutmamalı ki, Feuerbach özel bir inancı ya da genel anlamda bir dini anlamak için, dini en temel basamaklarından, en ilkel hallerinden itibaren kavramak gerektiğini düşünür. Çünkü dinin yukarılara tırmanan bir gidişi yoktur, din bu şekilde anlaşılmaya çalışılmamalıdır, dini varlık veya varlıklar tüm süreç göz önünde bulundurularak çözümlenmelidir.⁴⁸⁵ Feuerbach’ın bu şekilde düşünmesinin nedeni başta da belirttiğimiz üzere Hegel’in yaptığı gibi bir din tipolojisi yapmaya karşı olmasıdır. Fakat bu anlayışın Hegelci düşünceye sıkı sıkıya bağlı olduğu da kesindir. Hegelcilik dinin anlamını insanlığın yaşadığı tarihsel süreçlerde ve çeşitli uygarlıklarda keşfetmeye çalışır, bu amaçla dini sembollerini analiz eder, aynı şekilde insanların kendi kaderlerine ilişkin algılarını ifade etme biçimlerinin, dinin anlaşılmasında vazgeçilmez öge olduklarını kabul eder.⁴⁸⁶

Feuerbach’ın “*Christianity*”de belirttiği, dinlerin en azından Hristiyanlığın diğer bir özelliği de bir soyutlama olmasıdır. Ona göre ne kadar olumlu olsalar da tüm dinler soyutlamaya dayanır; ayrıldıkları tek nokta, soyutlanmış biçimidir.⁴⁸⁷ Bundan dolayı yani, soyut esas ve nitelik anlayışına göre; bilinç, bilgi, irade ve sevgi yalnızca soyut felsefeye aittir. Ancak, din, insanın yaşantısında, kendini bilmenin Sen ve Ben’in birleşimi olarak varolduğu alanda, kendini bilmesidir.⁴⁸⁸ Feuerbach pek çok yerde dinin ve özellikle Hristiyanlığın dünyadan bir soyutlanma; bir iç eylem olduğunu ve bu yüzden de inançlı insanın dünyadan uzak, Tanrıda gizli, dünya zevklerinden yoksun bir

⁴⁸⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 36–37.

⁴⁸⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 202–203.

⁴⁸⁶ Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 16.

⁴⁸⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 125.

⁴⁸⁸ Barth bu konuyu değerlendirirken şöyle der: “Feuerbach bu birliği, Ben ve Sen arasındaki ilişkide onun kendi bilincine ve dünyaya gelmek olarak tasdik eder. Çünkü din onu anlamlı ya da anlamsız yapan bu birlik iddiası ile ilgilenir. Feuerbach’ın bu konu hakkındaki çalışmaları sadece insani doğruluk ve gerçek bir ağır başlıkla değil, aksine özellikle soyutlamayla varlıkları bir çeşit ideolojiye taşıyan akademik bir teolojidir, insanlar şehirlerinde ve köylerinde, küçük konaklarında ve fabrikalarında insanın gerçek hayatıyla ilişkileri yoktur, Feuerbach sanki Hristiyan bir realizmle çalışır.” Barth, *agm.*, s. xxiv. Feuerbach’ın pek çok yerde Ben-Sen ilişkisine değinmesinin ve dinin kökenini oluşturduğunu belirtmesinin en önemli nedeni Geothe’inde dediği gibi “Dindarlık, insanları birbirine bağlar. Ama Tanrısızlık daha çok bağlar” sözünde gizlidir.

yaşam sürdüğünü belirtir.⁴⁸⁹ “*Christianity*”nin baş tarafında, alıntıladığımız şu uzun paragrafta bu konuya değinerek şöyle der: “Spekülasyon, dini kendi düşünceleriyle ve olduğundan çok daha iyi biçimde ifade eder. Dine, asıl anlamına bakmaksızın bir anlam yükler, kendi düşüncelerinden başka düşünceleri önemsemez. Ben, bunun tersine, dinin kendini ifade etmesini sağlıyorum, kendimi ise onun bir dinleyicisi, bir yorumcusu olarak görüyorum, teşvikçisi değil. İcat etmek değil, keşfetmek; ‘varlığı keşfetmek’ hedefime ulaşmak için, benim tek amacım oldu. Hristiyanlığın şifresinin çözümüne ancak teoloji adı verilen çelişkiler ve düşler ağında ulaştım, bu dinin gerçek anlamını da yine ancak burada bulabildim; ama bunu yaparken kutsal şeylere karşı saygısızlık etmiş oldum. Eğer bu nedenle kitabım olumsuz, dinsiz, ateist bir çalışma olarak nitelendirilecekse, ateizmin –en azından bu çalışma için- dini sırlarını oluşturduğunu belirtmek isterim, çünkü dinin görüntüde olmasa da özünde sözlerle insana eziyet etmek yatar. Bu kendi amaçları ya da varsayımları arasında yoktur, ancak özünde doğrudan ve insan doğasının Tanrısallığından başka bir şeye inanmaz. Bu çalışmanın, ateist olarak nitelendirilmesinin yanında, hukuki suçlamalarla, tarihsel ve mantıksal olarak yanlış olduğunun kanıtlanmasını, tüm tezlerimin çürütülmesini istiyorum. Ancak Tanrıbilimsel yakınmalarla, spekülasyonun basmakalıp cümleleriyle ya da adlandıramadığım diğer gülünç çözümlerle değil; ‘neden’lerle, şimdiye kadar tam olarak açıklamasını yapmadığım ‘neden’lerle yapılsın bu.”⁴⁹⁰

Feuerbach’a göre dinin soyutlamaya bağlı olmasından dolayı, onun yararlı etkisi, düşünsel bilincin kaydettiği genişlemeye bağlıdır. Feuerbach’ın ifadeleriyle belirtecek olursak “Dinde, insan açık havadadır; düşünsel bilinçte ise insan dar, sınırlı bir yerdedir. Din, temelde düşünsel bilinçle ilişki içindedir; din, düşüncenin sınırlarının dışında kalan yerdir. Soyutlanmış, bilgilendirilmiş insan ya da uluslar, dinin esaslarının anlamını korumaya çalışırlar; çünkü bu insanlar, dinin kaynağını oluşturan bu düşünce ile yaşamaktadırlar. Bir insanın görüş açısı ne kadar sınırlandırılırsa, tarih, doğa ve felsefe hakkında o kadar az bilgisi olur.”⁴⁹¹ Çünkü dinin dünyayla ilgili fiziksel bir görüşü yoktur; doğal açıklamalarla ilgilenmez; çünkü bu açıklamalar yalnızca bir kaynak biçiminde yapılabilir. Kaynak ise kuramsal, doğal-felsefi bir fikirdir. Bundan dolayı

⁴⁸⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 94. Özellikle bk. *Christianity*, Bölüm XVII, s. 170–180.

⁴⁹⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 10–11.

⁴⁹¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 236.

Feuerbach'a göre, inançsız filozoflar kafalarını nesnelerin kaynakları ile meşgul etmişlerdi. Hristiyanların dini bilinci ise bunu inançsız, dindışı ve yaratılışın pratik ve öznel fikrinden uzak buldular, bu da şu anlama geliyordu: Varlıkların doğal yollarla ortaya çıktığına inanmak, yani fiziksel bilime inanmak yasaklanmıştı. Dini bilinç, dünyayı Tanrı ile bağdaştırır; her şeye Tanrı'dan ulaşır; çünkü hiçbir şey ona olduğu gibi, ya da bize görüldüğü gibi görünmez. Her şey, kaynağını Tanrı'dan alır: bu inanç, dini bilinç için yeterlidir.⁴⁹² Yani dini bilinç tarafından Tanrıları nitelendiren şey doğanın kavranışı ve doğaya bağımlılık duygusunun biçimlerini ifade eder. Bundan dolayı Tanrı her şeye gücü yeten, ezeli, kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, evrensel, sınırsız, sonsuz varlık doğanın kendisinden başka bir şey değildir ya da bu şekilde insana görünür; aynı şekilde bilinemez, gizemli, kavramın ötesinde, ilaveten bencil olmayan, insani iradedden bağımsız, insani istek ve ihtiyaçlarla hareket etmeyen vs.⁴⁹³

Ayrıca Feuerbach'a göre, dinin temel hedefi genelde insanlığın mutluluğunu ve özelde ise benliğini koruma faraziyesidir. Bu, Feuerbach'ın girişimine egzistansiyalist bir tat veren benliğin sosyal doğası ve duygu üzerindeki vurgusuyla birlikte 'mutluluk prensibi'dir. Feuerbach, tekrar tekrar dinin köklerinin ölüm öncesi korkuda, acıda ve mutluluk isteğinde ve diğeri tarafından doğrulanmasında olduğunu vurgular ve önemli Hristiyan doktrinlerinin bu korkular ve bu isteklerden bahsettiğini ifade ederek: 'bizim için ve bizim kurtuluşumuz için' anlamında olduğunu; dinin esas istinat noktasının pratik ve sübjektif ve dinin sonunun insanın iyiliği, kurtuluşu, nihai mutluluğu olduğunu belirtir.⁴⁹⁴

Feuerbach'ın burada özetlemeye çalıştığımız "*Christianity*" adlı eserinde böyle bir din yorumu yapmakla amaçladığı şeyin sadece insanların gözünü açmak olduğunu, bundan başka bir amacının olmadığını ve bunu yaparken de herhangi bir zorlama olamayacağını belirtmiştir: "Din insan aklının bir rüyasıdır. Ben dinin ve ayrıca spekülative felsefenin ve Tanrıbilimin gözlerini açabilirim yada bakışlarını içten dışa

⁴⁹² *Hristiyanlığın Özü*, s. 239.

⁴⁹³ Wartofsky, s. 390.

⁴⁹⁴ *Christianity*, s. 185.

doğru çevirebilirim, örneğin bir nesneyi hayal edilen nesneden gerçek dünyadaki nesneye dönüştürebilirim, ancak bundan daha fazlasını yapamam”.⁴⁹⁵

Sonuç olarak “*Christianity*”de Feuerbach idealist geleneğin karşısındaki bilinçte, insani yabancılaşma problemini materyalist⁴⁹⁶ veya realist bir çözümü olarak isimlendirdiği şeyi teklif eder. O bize sadece etik ve pratik anlamda bir idealist olduğunu söyler ve hakikat, özgürlük, adalet ve sevgi gibi mutlak değerlerin zaferinin ve saltanatının önceden belirlenmiş nihai realitesine iştirak ettiğimize kesin bir şekilde inanır. Feuerbach’ın Hristiyan inancının bu ve diğer özelliklerinin analizinin detayları üzerinde durmak gerekli değildir. Bütün analizlere yayılmış olan ana tema yeteri kadar açıktır, yani, din esasen bilincin yabancılaşmış bir formu, onun gerçek kaynağını ve objesinin –yani insanın mutlak doğasının- aslını arayıp bulmakla aşılması, ortadan kaldırılması gereken bir illüzyondur. Dinin antropolojiye indirgenmesi bu hakikati insan bilincinin ön sırasına getirerek insanı dini yabancılaşmadan kurtarır.⁴⁹⁷ Feuerbach bir tür olarak insanın değerini genel olarak felsefi bireyciliğin ve özelde dini bireyciliğin bir düzelticisi olarak teklif eder. Onun dinde ve özellikle Hristiyan dinindeki iddiaları için her insan kendisinin asli mükemmelliklerini bizatihi kendisi tarafından bütünüyle kendi kişisel tasavvural ilişkisiyle türün bütün evrensel mükemmellikleriyle teçhiz edilen Tanrısal bir bireye vardığını farzeder. Tanrısal bir bireyle insan türünün mükemmelliğinin bu özdeşleşmesinden dolayı, tarihsel olarak insanlık aşkın bir illüzyona feda edilmiş ve birey kendisinin sadece tamamlanmanın gerçek bağlamında yabancılaşmıştır. Feuerbach’ın doktrini esas itibarıyla gerçekte her insanın birey değil

⁴⁹⁵ *Christianity*, s. 4.

⁴⁹⁶ Yalnız burada Feuerbach’ın materyalizmi hakkında bir hususu belirtmek istiyoruz oda şudur: Feuerbach’ın materyalizmi Marx veya Engels’in kabul ettikleri materyalizmden farklıdır. Zira hem kendisinin hem de Engels’in belirttiği gibi Feuerbach materyalizme geriye doğru katılır ileriye doğru değil.

⁴⁹⁷ Barth’ın konu hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Bu bağlamda Feuerbach’ın dini antropojileştirmesi açıkça bağımsızlaşma ve özgürlük savaşının bir ögesi olmuştur, devrimle engellenmiş olmasına rağmen bir devir açmıştır. Ne idealist felsefede yüceltilen burjuvazi ne de bu mücadelenin zorunluluğu ve en az adalette Hristiyan Kilisesini kabul etmek; gerçekten, bu mücadelede bunların her ikisi de isteyerek veya istemeyerek tesirsiz bir rol oynar, aptalca karşıt kötü niyetlilik veya hainlik.” Barth, agm., s. xx.

bilakis bir türsel varlık olduğunu ifade eder.⁴⁹⁸ Kısaca Feuerbach’a göre din bir fantezidir, ‘kişinin ihtiyaç ve eksikliğini aşmak için başvurduğu bir teşebbüsdür’.⁴⁹⁹

“*Christianity*”deki Feuerbach’ın görüşlerini ana hatlarıyla gördükten sonra şimdi Feuerbach’ın görüşlerini anlattığı ikinci merhaleye yani esere geçebiliriz.

b. İkinci Merhale: The Essence of Faith According to Luther: A supplement to the Essence of Christianity (Luther’e Göre İmanın Özü: Hristiyanlığın Özü İçin Bir Ek)

Bu merhale “*Luther*”⁵⁰⁰ (1844) adlı kitapta ortaya çıkar ve “*Christianity*”den “*Religion*”a geçişi temsil eder. Adından da anlaşılacağı gibi “*The Essence of Faith According to Luther: A Supplement to the Essence of Christianity*” (*Luther’e Göre İmanın Özü: Hristiyanlığın Özü İçin Bir Ek*), “*Christianity*”nin bir eki sayılır ve bu anlamda “*Christianity*”nin temel görüşlerini daha tutarlı bir şekilde ortaya koyma girişimidir. Hatta Harvey’e göre Feuerbach’ın “*Luther*” kitabı “*Christianity*”nin soyutlamalarının yerlerinin değiştirilmiş ayrı bir yeniden basımı veya daha açıkçası baştaki hâkim temanın -tür ideasının nesnelleştirilmesi- yerine ikinci bir temayla –doğa ve ölümün sınırlılıklarından özgür olan bilinçli bireyin dürtüsüyle- değiştirilerek yeniden basılmasıdır.⁵⁰¹

Genel olarak bakıldığında da imanın özyle ilgili bu eser Feuerbach’ın bize Luther’in sözlerinden bu genellemenin gerçeğini kaydedecek bir delil sunma

⁴⁹⁸ Genel bir değerlendirme için bk. Masterson, s. 70–84.

⁴⁹⁹ Kamenka, s. 4. *Christianity*’nin genel bir değerlendirmesi için bk. Brian Morris, s. 40–42. İnsanın dine duyduğu itiyacın egzistansiyal bir açıdan değerlendirilmesi için bk. Cafer S. Yaran, “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, *O.MÜ.İ.F. Dergisi*, Samsun: 2001, Sayı: 12–13, s. 79–96.

⁵⁰⁰ Burada şu soruyu sormak gerekir: Niçin Feuerbach önceleri dini sistematize eden ve bozan olarak nitelendirdiği Luther üzerine kitap yazmıştır? Bunun en önemli sebebi “*Christianity*” üzerine Lutherci teologların önemli eleştiriler yazmasıydı. Özellikle de Jullius Müller’in yazdığı eleştiri yaklaşık olarak yüz sayfaydı. Müller bu eleştiride Feuerbach’ın “*Christianity*”deki tezinin patristik, ortaçağ ve mistik-pietik kaynaklara dayandığını, Roma Katolikliğine çok güzel bir şekilde uygulanabileceğini, Luther’in Protestanlığına uygulanamayacağını belirtmiştir. Feuerbach bunun üzerine Müller’in yanlışını kanıtlamak için tezinin daha da ileri götürmüştür. Roma Katolikliğine uygulanabilecek olan eleştirilerin Protestanlığa da aynen uygulanabileceğini göstermek istemiştir. Müller’in görüşleri için bk. Küng, *DGE*, s. 214. (Ildephonsus Müller, Ludwig Feuerbach’a mektubu, 11 Ekim 1867, K. Grün, *Ludwig Feuerbach*, C. II, s. 193–94’dan alıntıyla). Feuerbach’ın Luther’le ilgilenmesinin bir diğer sebebi de, Protestanlığın ana tezinin teolojinin antropolojiye indirgenmesinin pratik bir kanıtı olmasıdır. Van A. Harvey, *FIR*, s. 150–151. Fakat John Glasse eserin Luther adını almasının politik bir sebebe dayandığını belirtmiştir. Zira Almanya’da Luther bir halk kahramanı gibidir ve bu dönemde eserlere sansür uygulandığından ve Feuerbach da eserinin yasaklanmaması veya sansüre uğramaması için görüşlerini Luther adıyla yayınlamıştır. Fakat kanaatimizce bu yanlış bir değerlendirmedir. Bu görüş için bk. John Glasse, “Why did Feuerbach Concern himself with Luther?”, *Revue internationale de philosophie*, Sayı 101, 1972, s. 383.

⁵⁰¹ Harvey, *FIR*, s. 159.

girişimidir.⁵⁰² Yani Feuerbach Luther'in ifadelerinde Tanrı'nın insani doğasıyla ilgili kendi fikrini destekleyebileceği delilleri bulmaya çalışır. Bu eser bir anlamda Feuerbach için önemli olan 1844 yılında özellikle üzerinde durduğu Luther yazılarının, Feuerbach'ın Luther'e karşı duymuş olduğu ilgisinin sonucunda oluşmuştur. Feuerbach Luther'i Hristiyanlığın ilk insanı yani ilk Hristiyan ve modern çağın kurucusu olarak anlar.⁵⁰³ Feuerbach, Luther'e olan hayranlığını gizlemez ve yakın arkadaşlarına şaka yollu olarak şöyle der: "Ben II. Lutherim".⁵⁰⁴ O Luther'in düşüncesi ve kişisel realitesini 'içgörüsüne doğru hareket eden insanın hem zaman ve hem de tarihsel seviye arasında ki dayanak noktası' olarak düşünmüştür.⁵⁰⁵ Aslında Feuerbach'ın Luther'e başvurması Luther'i tanıtmaktan daha ziyade kendi düşüncesine taraftar ve delil olarak sunma girişimidir ve bunu kendi görüşleriyle tutarlı bir şekilde uyguladığını söyleyebiliriz. Feuerbach herhangi bir tarafsızlık göstermeksizin kendi amaçları için Luther'i kullanmıştır.

Özellikle Luther'deki iki şey Feuerbach üzerinde güçlü etki yapmış gibi görünür. Birincisi, Luther hemen hemen bağımsız bir görünüş olarak iman ve ilahi yani Tanrısal hipotezlerin fonksiyonu konusunda özel bir yol kullanmıştır. Yani Luther'in şu düşünceleri: "İnanç düzeltilebilir, her şey düzeltilebilir. Bu sadece doğrulamayı sağlamaz aynı zamanda teselli de verir; bu sadece sevgiyi meydana çıkarmaz güzel çalışmaları da meydana çıkarır; bu ayrıca günah ve ölümü de aşar, insanı kutsar ve günahından arındırır. İman ve Tanrı birbirleriyle ilgilenir. Kalbin hakikati olarak bu hem Tanrı'yı hem de idolu yapar, bazen bu sadece 'bizim içimizde' olsa bile, 'yaratıcı bir ilan'dan bahsedebilir. Her ne olursa olsun, bu aşırı yani mübalağalı görüş, yoruma ve doğrulanmaya muhtaçtır. Feuerbach'tan sonra, şimdi kişi artık Luther'in ifade ettiği bu şeyleri biraz dikkat etmeksizin tekrarlayamaz."⁵⁰⁶

Feuerbach'ın Luther'le olan ilişkisine değinen insanlardan biri olan Barth Feuerbach'ın Luther'i kullandığı konuların en önemlileri olarak şunları belirtir ve şöyle der: "İnkarnasyon doktrininin kullanılması ve onunla ilgili olandır. Zira Feuerbach bu

⁵⁰² Feuerbach bu eserin pek çok yerinde bazen iki sayfayı bulan uzun Luther alıntlarıyla doldurmuştur.

⁵⁰³ Lindeberg, s. 107–118. (Rowidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal*, Berlin 1931, s. 161, 217'den alıntıyla).

⁵⁰⁴ Lindeberg, s. 109. (Rowidowicz, s.161–162, not 2'den alıntıyla).

⁵⁰⁵ Jr. H. F. Reisz, "Feuerbach on the Essence of Religion", *The Journal of Religion*, XLIX/2 (1969), s. 183.

⁵⁰⁶ Barth, agm., s. xxii.

Hıristiyan doktrini kısa ve özlü bir şekilde yeniden formüle etmiştir: “Tanrı insan olmuştur, insan Tanrı olmuştur”, muhakkak bu kaba yorum her şeyden önce sadece imkânsız ve anlamsız değildir –özellikle Lutherci İsa bilim ve Lutherci Aşayi Rabbani doktrini altında. Luther’in kendisi bizi Tanrı’yı gökyüzünde değil insanda, insan, insan İsa’da aramaya sevk etmiştir ve onun için Aşayi Rabbani yemeği Yüceltilmiş Birinin vücudunun göklere çıkartılmasıdır. Bu vurgular Ortodoks Lutherci ‘ifadelerle haberleşme’ doktriniyle onun yüce cinsinde billurlaştırılmıştır, ilahi görkemin yüklemelerin sanki ve nazari olarak gerçekten İsa’nın insaniliğine ait veya uygun olmasına göre coşkulu büyük halk kitlesi sevinçli bir şekilde Reformdan sınırsız uygun olmayan sınırlı bir şeye dönmüşlerdir ve halen daha da dönmektedirler.⁵⁰⁷ Bütün bunlar açıkça yukarıyla aşağının, yeryüzüyle gökyüzünün, insanla Tanrı’nın bir yer değiştirmesinin ihtimaliyetini teklif eder –unutulan eskatolojik sınırın ihtimaliyetini. Gerçekten, Hegel (onun kendi itirafıyla) bu ihtimaliyeti çıkarları için kullanmada kendisini çok iyi bir Lutherci gibi göstermiştir.”⁵⁰⁸ Feuerbach ise Hegelden farklı olarak Luther’i daha farklı bir bağlamda kendi fikirlerini desteklemek için kullanmıştır.

Genel olarak bakıldığında Feuerbach’ın dini anlaması Luther’in dinin daimi biçim değiştirmesi olarak anladığı şeydir. Bu konuyu değerlendiren fakat farklı sonuçlara ulaşan önemli iki Protestan teolog vardır. Bunlardan biri burada görüşlerine yer verdiğimiz Barth diğeri ise Paul Althaus. Althaus’un ilgisi Barth’ın Luther’in delile dayanmayan kanaatlerini, delillerle çürütmektir. Bunu yaparken Barth’ın ileri sürdüğü görüşleri Althus ele alarak eleştirmiştir. Şöyleki Althus’a göre: “Feuerbach konumunu desteklemek yani kanıtlamak için Luther’den alıntılarda hata etmiştir ve Barth’ın kaygısı temelsizdir. Luther’le Feuerbach arasında bağlantı kurmada gelişim çizgisi yoktur. Çünkü Luther “iman Tanrı’yı yaratır” dediği zaman o hemen şunu ekler “(Tanrı) kişide değil (İsa’da) bilakis bizde yaratır”.⁵⁰⁹ Fakat Althaus, Luther ve Feuerbach arasında bağ kurmada gelişim çizgisi olmadığını iddia etmesinde inandırıcı değildir, zira Heinrich Bornkamm’ın işaret ettiği gibi Feuerbach’ın durumu çağdaş klasik,

⁵⁰⁷ A. Hay ve Henry E. Jacobs, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1876, s. 331–60, 334–36, 189–213.

⁵⁰⁸ Barth, *agm.*, s. xxiii.

⁵⁰⁹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 1966, s. 147.

idealist-rasyonel Luther tasviri ve Luther'in ki Tanrısal hakikat. Sadece inancın kişisel fiilinde kavranabilir şeklindeki varoluşsal bakış açısına karşıt bir reaksiyondur.⁵¹⁰

Fakat biz Feuerbach'ın Luther yorumundan Luther'le ilgili eserine geçecek olursak şunu görürüz ki bu eserde “*Christianity*”de olduğu gibi Hristiyanlığın teorisi kadar bir din teorisi bulunmaz. Buna rağmen Hristiyanlığın değiştirilmiş bir yorumu olsa da “*Christianity*”deki din teorisinde bazı değişiklikler yapar. Şöyle ki, bu merhale ve bir önceki dinin insani kaynağını, Tanrı'nın sonuç itibarıyla insanın içsel düşünce ve duygularını ifade ettiğini ve onun rüya ve ideallerinin bir ifadesi olduğunu yani dinin bir yabancılaşma olduğunu ortaya koyma çalışmasıdır. Bu eserde Feuerbach teolojinin insanileştirilmesinin zaten Protestanlıkta zımnen olduğunu iddia eder.⁵¹¹ Yani ona göre Protestanlığın işi dini insanileştirmektir. “Protestanlık artık Katoliklik gibi Tanrı'nın bizatihi kendisinde ne olduğuyla ilgili değildir, bilakis insan için ne olduğuyla ilgilidir; bundan dolayı artık o, Katoliklik'te olduğu gibi spekülatif veya tasavvural bir eğilim değildir. Artık o teoloji değildir; o esas itibarıyla yani gerçekte İsisibilimdir, yani dini antropolojidir”.⁵¹² Bir diğer açıdan Feuerbach'ın teolojiiyi insanileştirmesi Protestanlığın tarihine bağlı yani Protestanlıkla ilgilidir çünkü Feuerbach din eleştirisinin prensiplerini Luther'den almıştır.⁵¹³ Feuerbach, Luther'in imanı içsel veya varoluşsal anlamasından daha ileri gitmiştir. Bu bağlam Feuerbach'ın bir yandan soyut, rasyonel teolojiye saldırısını diğer yandan Luther'in İsisibilimi üzerine vurgusunun sebebinin izah etmektedir.⁵¹⁴ Hatta eserde belirttiğine göre Feuerbach, Protestanlığın, Luther'in İsa'da ortaya çıkan Tanrı'nın insaniliğine vurgusundan dolayı Batı tarihindeki bunun ateist hümanizme doğru bir dönüş noktası olduğuna inanıyordu.⁵¹⁵

Feuerbach Luther'in şu iddiasını alıntılar: “Eğer Tanrı, bir bulutun üzerindeki bir çıkıntı gibi, gökyüzünde bütünüyle yalnız başına oturuyorsa, o Tanrı olamaz”.

⁵¹⁰ Lindeberg, s. 111.

⁵¹¹ Ninnian Smart'ta bu konuda şöyle der: “Protestanlık Tanrı'nın anlamını insanın kurtuluşuna bağlı olarak gören süreci ilk başlatandı; 20. yy. emprisizm ve Deizm Tanrı'nın anlamını ahlaki alanda doğmuş olarak görüyordu – insanın pratik ihtiyaçlarının alanı.” Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 649.

⁵¹² *Principles*, s. 5.

⁵¹³ Manfred H. Vogel, “Introduction”, *Principles of the Philosophy of the Future*, s. xlv. Bk. Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, New York: Anchor Books, 1967, s. 337–338.

⁵¹⁴ Lindeberg, s. 117.

⁵¹⁵ Van A. Harvey, “Ludwig Feuerbach”, *The Encyclopedia of Protestantism* (edt. Hans J. Hillerbrand, New York: Routledge, 2004, C. 2, s. 747–750.

Bundan Tanrı'nın sadece bizim imanımızın bir nesnesi olduğu müddetçe var olduğu neticesini çıkarır.⁵¹⁶

Eserde Feuerbach'ın, 'teoloji patolojiden başka bir şey değildir' şeklindeki değerlendirmesi çok önemli bir değerlendirmedir ki, bu görüş Feuerbach'ı Freud'dan önce dinin bir nevroz olduğu görüşünü ifade eden kişi yapmaktadır.⁵¹⁷ Buradan hareketle Feuerbach'ın dinin insani yorumunu ve onun psikolojide analiz temelli antropolojik yorumlarını açıklamak istediğimizde şunu görürüz ki, insan, insani sıfatlarını bir Tanrı suretinde somutlaştırdığında o, kendisi için gerçek doyumunu inkâr etmiş ve bunun yerine hayali bir doyum içerisine dalmış olur. Çünkü sabit inançlar ruhsal bir güvenin oluşmasını sağlar.⁵¹⁸

Ayrıca bu eserde Feuerbach'ın Hegelci benliğin farklılaşması paradigmasından ayrıldığı görülür ve dinin gerçek olarak mutluluk prensibi (insani mutluluk) üzerinde temellendiğini iddia eder ve Hristiyan imanının özetini verir. Hatta Feuerbach şöyle der: "Din insana doğru yöneliyor, insanın mutluluğunu hedef ve gaye ediniyor".⁵¹⁹ Kısaca eser Luther'in yorumladığı sonsuz bir varlık olana tutkunun bir açıklamasıdır. Feuerbach bunu şöyle özetler; "Tanrı bütün kötülük ve maddenin baskısından özgür olma isteğidir; her şeyden önce ölümden kurtulmuş olmanın. O mutluluk içgüdüsünü tatmin etmektir, Tanrısal varlık, insani (veya daha ziyade Hristiyan) arzuları ifade eden, temin eden ve nesnelleştirendir, mutluluk isteğinin odak noktasıdır".⁵²⁰

⁵¹⁶ M. J. Inwood, "Ludwig Feuerbach", *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, New York: Oxford University Press, 1995, s. 275–277. Feuerbach Hristiyanlığın hem teorik hem de pratik yönden bir çözülme içinde bulunduğunu iddia ediyordu. Pratik yönden, Luther'in inanan kişi için 'Kendisi için ve kendinde olan' Tanrı'nın yerine 'Tanrı bizim içindir'in önemli olduğunu iddia etmekle teolojiyi antropolojiye indirgediğini, teorik yönden de Spekülatif teolojinin istemeyerek te olsa panteizmden Hegelciliğe doğru kayarak aynı sona ulaştığını ileri sürmüştür. Feuerbach idrakin zirvesi olarak bir yanda Luther'in dini devrimini diğer yanda Hegel'in felsefesini görmüştür.

⁵¹⁷ Hasan Haneî, *el-İğtirabü'd-Dini 'inde Feuerbach*, Alem'ul-Fikr'ul-Kuveytiyye, 1983, s. 43. Feuerbach "Christianity"nin ilk baskısının önsözünde teolojiyi psikolojik bir patoloji olarak nitelemişti.

⁵¹⁸ Feuerbach'ın böyle bir düşünceye yönelmesinin kökünde Plehanov'un da açıkladığı şu hususlar yer alır. "İlkel ırkların dini, henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Fakat bu konuda şu ana kadar bildiklerimiz, şu kısa Feuerbach formülünün mutlak doğruluğunu teyit ediyor: "İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır". Şurası apaçıktır ki, insan bütün kavimlerde uluhiyyetin tipini oluşturmuştur. Bu durum, insan toplumu ile onun hükümetini, neden dolayı gökyüzü toplumunun ve gökler saltanatının temsiline örneklik ettiğini açıklar. Bu hiç şüphesiz materyalistçe bir din anlayışıdır. Plehanov, s. 56.

⁵¹⁹ *Luther*, s. 11.

⁵²⁰ *Luther*, s. 112.

Diğer yandan Feuerbach'ın bizatihi kendisinde olan Tanrı hakkındaki spekülasyona saldırısı inancın benim için/bizim için görünüşü üzerine vurgulanarak yapılmıştır: “Öyleyse bizim dışımızda değildir, inancın objesinde değildir, bilakis bizdedir inancın bu objesinin amaç ve anlamında yatar. Bu İsa İsa değildir, fakat o senin için İsa’dır; o ölmemiştir veya acı çekmemiştir, fakat o senin için ölmüştür, senin için acı çekmiştir –ana nokta budur”.⁵²¹ Yani bu merhalede “Din insana doğru yönelir, insanın mutluluğunu hedef ve gaye edinir.”⁵²²

c. Üçüncü Merhale: The Essence of Religion ve Lectures on the Essence of Religion (Dinin Özü ve Dinin Özü üzerine Dersler)

Feuerbach 1845 yılında yazdığı “*Religion*” adlı eserde aşağıda görüleceği gibi *Christianity*’de sunduğu duruşunu daha kısa bir şekilde yeniden ortaya koymaya çalışır. Zira Feuerbach kendisinin dinin yansıma teorisi, dindar halkın ‘Tanrı olan bir diğer varlıkla’ irtibatlarında nasıl hissettiklerini yeteri derecede açıklamadığını düşünüyordu ve dinin dayandığı zemininin ve objesinin, üzerinde kendimizi mutlak olarak bağımsız hissettiğimiz şeyin doğa olduğunu ileri sürdüğü “*Religion*”ı yayınladı. Bu temel yaklaşımdan dolayı “*Religion*”da neredeyse din ile ilgili her konu doğa ile açıklanmıştır.

Başta belirttiğimiz gibi “*Christianity*” büyük bir coşkuyla karşılanmasına rağmen eser artık Feuerbach’ın yeni felsefesinin ilkelerini yeterince ifade edemiyordu. Feuerbach ilk eserlerinde Hegel’in uyguladığı ve kendisinin son derece eleştirdiği soyutlamayı fazla kullandığının farkına vardı. Çünkü türlerin tümüyle mükemmel ve sınırsız olduğu iddiasıyla, aslında bir bütün olarak insanlığı ilahlaştırmıştı. Ayrıca Hegel’in felsefesinin doğa fikri üzerine temellendirilmiş olduğunu iddia etse bile, “*Christianity*”deki din analizinde güçlkle doğayı dini bilincin merkezi yaptığı söylenebilir. Doğayla ilişkiye önem vermesine rağmen, benliğin sonsuz olmayı arzulamasında aşkın olmayı istemesi gibi bir şey olduğunu büyük ölçüde tahlil etmişti. Bundan sonra, ihtiyaç duyulan şey, yeni felsefesinin prensiplerini hesaba katan ve Hegel’e bağlı kalan her şeyi çıkarıp atan bir din teorisinin yeniden formüle edilmesi idi. Luther üzerine olan kitabının yayınlanmasından sadece bir yıl sonra Feuerbach bu

⁵²¹ Luther, s. 48.

⁵²² Luther, s. 11.

konuya geri döndü. Bunun için ortaya koyduğu eser “*Religion*” başlıklı küçük bir kitaptı. Bu küçük eser daha sonra 1848’de “*Lectures*” başlıklı otuz tane seri konferansın temellerini oluşturacaktır. İki kitap beraber ele alındığında, “*Christianity*”de temellendirilmiş olandan çok daha kompleks, muhtelif nedenleri olan bir din teorisi ortaya çıkar. Ayrıca esasında bu eserler Hristiyan dininin bir eleştirisi olan “*Christianity*”ye benzemez, Hristiyanlıktan ziyade din ile ilgilidirler. Bu eserlere göre, din sadece öz bilinçliliğe bağlı olarak açıklanmaz, aksine mutlak bağımlı olan doğanın azami bir tepe noktasıyla muhtemelen benliğin bir karşı karşıya gelmesine bağlı olarak açıklanır. Eğer “*Christianity*”de okuyucular tek kutuplu Tanrılar bilincin nesnelleşmesidir şeklinde bir teori bulurlarsa, bu iki kitapta iki kutup etrafında dönen bir teori keşfedeceklerdir, şöyleki, bir yanda doğa ve diğer yanda insani sübjektiflik. Ancak, sübjektif olan kutbun tanımlanması psikolojik faktörlerin (insani bağımlılık ve doğayla büyülenme, tasavvur, endişe, insani sınırlılık ve sonuç olarak insani tutkunun bizatihi kendisi) çoğunda olduğu gibi öz bilinçlilik sürecine çok fazla odaklanmaz.⁵²³

“*Religion*” ve “*Lectures*” kavramsal olarak oldukça yakın ilişki içinde olsa da biçim olarak tamamen farklıdır. “*Religion*” kısa bir özetir. Almanca baskısı uzunca düzenlenmiş yaklaşık olarak yedi yüz kelimedir. İngilizce çevirisi ise elli beş paragraftır. Birinci gruptaki (1–25) paragraflar yeni paradigmanın ana temasıyla yani “din doğadan bağımsız olarak duyguları kullanır”la ilgilidir. Feuerbach’ın ifadesiyle bu şöyledir: “Bütün dinlerin ve halkların tarihi bolca doğruladığı gibi doğa dinin ilk orijinal objesidir”.⁵²⁴ İkinci gruptaki paragraflar (26–40) doğada karşılaştırma yoluyla ruhsal varlıklara ve Tanrılara inanmaya sebep olmaktadır. Üçüncü gruptaki paragraflar (41–50) teizmin zorunlu olarak veya yanlışlıkla doğanın teolojik bir görünüşünü varsaydığını göstermeye çalışır. Sırasıyla son beş paragrafta ise “*Christianity*”deki benzer temalara işaret edilir: inayet kavramları, mucize ve ölümsüzlük isteği, bilindiği gibi bunların hepsi teizm için temeldir.

“*Religion*” kitabı, “*Principles*” gibi deklaratif bir biçimde yazılmıştır yani argümanlardan hemen hiçbirisi iddialara karşıt değildir. Feuerbach’ın felsefesinin genel

⁵²³ Harvey, *FIR*, s. 162.

⁵²⁴ *Religion*, para. 2, s. 4.

bir değerlendirmesini yazan Wartofsky bu kitabı Feuerbach'ın çalışmalarının en iyi yazılmış, en az bilimsel ve popüler olarak anlaşılması için en kolay ulaşılabilir eseri şeklinde nitelendirmiştir.⁵²⁵ Bundan sonraki Feuerbach'ın diğer eserlerinden hiçbiri böyle değildi, eserin özet bir çevirisi hariç İngilizce'ye şu ana kadar tam çevirisi de yapılmamıştır.⁵²⁶

Feuerbach'a göre, insani varlıklar mutluluk güdüsüyle idare edilir ve bu mutluluğun kavranması hem doğanın iyiliğine hem de bireyin saadeti için ortaya çıkan önem vermeyişin sınırlanmasına bağlıdır, özellikle de ölüm gerçeğinin. İnsani varlıklar her şeyden önce yaşamayı ve yaşama güdüsünün zorlamasıyla içgüdüsel olarak bu tutkuyu bunu bahsetme yeteneği olan, onları anlayan, onların şikâyetlerini dinleyen ve isteklerini ihsan eden bir varlığa dönüştürmeyi isterler. Kısaca din, mutluluk isteği ve doğa ve ölümün sınırlılığının karşıtlığından doğar.⁵²⁷ Bundan dolayı Feuerbach “*Religion*”ın hemen giriş cümlesinde incelemesinin amacını şöyle belirtir: “İnsanın doğaya dayanması dinin ilk ve son kaynağıdır. Bu incelemenin temel meselesi veya en azından başlangıç noktası, dinin konusu olarak doğadır. Bu konuya “*Christianity*” kitabında değinmemem gerekti. Çünkü Hristiyanlığın özü doğadaki Tanrı değil insandaki Tanrı’dır”.⁵²⁸ İnsandan farklı olan ve ondan bağımsız kabul edilen veya “*Christianity*”de geçtiği gibi, Tanrı’ya nispetle aynı şey olan, insani bir yapısı ve insani özellikleri olmayan bu varlık, tabiattan başka bir şey değildir. Feuerbach bununla alakalı olarak şöyle der; “Bana göre tabiat insanın kendisinden ve kendi ürünlerinden ayırdığı varlıklara, şeylere ve konulara işaret eden genel bir kelimedenden başka bir şey değildir. İnsan bunları doğa ismi altında idrak eder. Fakat o hiçbir şekilde gerçek eşyadan ayrı veya soyutlanmış genel bir varlık veya metafizik bir varlıktan oluşan bir şahıs değildir”.⁵²⁹ Feuerbach’a göre insandaki bağlılık hissi dinin kaynağıdır fakat bu bağlılığın konusu yani insanın kendisine bağlılığını hissettiği şey aslında doğadan başka bir şey değildir, doğa dinin ilk temel konusudur. Dinler ve toplumlar tarihi bunu yeteri

⁵²⁵ Wartofsky, s. 388.

⁵²⁶ Alexander Loos tarafından özetlenerek çevrildi, ilk baskısı New York’ta 1872’de yapıldı. Bugün İngilizce’de aynı çeviri kullanılmaktadır.

⁵²⁷ Harvey, “Feuerbach, Ludwig”, s. 747–750.

⁵²⁸ *Religion*, para. 1, s. 1.

⁵²⁹ *Religion*, para. 2, s. 1–2.

derecede ispatlar.⁵³⁰ Devamında Feuerbach dinin fitri bir özellik taşımadığını belirterek şöyle der: “Dinin insana göre fitri ve doğal olduğunu vurgulamak, dinin Tanrılaştırmayla uyum halinde olması söz konusuysa sahte bir vurgudur, fakat din, bu bağlılığı hissetmekten başka bir şey olarak görülmezse bu tamamen doğrudur ki, insan bu bilinciyle kendisinden farklı herhangi bir varlık olmaksızın varolmadığını ve varolamayacağını, varlığının kendinden kaynaklanmadığını nispeten kavrar. Biz bu şekilde anladığımızda din insan için gözün ışığa, ciğerlerin havaya, midenin yemeğe ihtiyacı gibi bir zorunluluk olur. Din insanın kendini kavrayışını ortaya çıkarmasıdır fakat buna ilaveten insan ışıksız, havasız, susuz, mekânsız, yemeksiz var olamayacak bir varlıktır, özetle o, doğaya bağlı bir varlıktır. Hayvan ve insandaki bu bağımlılık hayvansal alanda hareket ettirildiğinde bilinçsiz bir bağımlılıktır. Fakat kavrama ve düşünme derecesine çıktığında ve bunu düşünüp kabul ettiğinde din olur. Feuerbach adeta bunu kanıtlamak için şunları söyler; “Aynı şekilde yaşamın tamamı mevsimlerin değişimine bağlıdır, fakat insanoğlu bu değişikliği dramatik fiillerle ve sevinç hareketleriyle kutlar fakat mevsimlerin bu değişimini veya ayın şekillerini temsil eden bu kutlamalar insanoğlunun ilk ve en eski dinleridir aynı şekilde insani dinler onu kabul etmesinin gerçek şekilleridir”.⁵³¹

Feuerbach’a göre insanın ancak Tanrısal bir gözetimle ve Tanrılar, ruhlar, cin ve melekler gibi olağanüstü varlıkların aracılığıyla var olduğunu düşünüp kendisini hayvan seviyesinin üstüne çıkaran böyle bir düşünce tamamen hayali bir düşüncedir, dolayısıyla insan sadece kendinden kaynaklanmayan bir duruma gelmiştir. Bunun için başka varlıkların yardımına muhtaçtır. Fakat bu varlıklar hayal ürünü, tabiatüstü varlıklar değil, bilakis bunlar fiili bir tabiattır. Bunlar kendisinden üstte değil kendisinden aşağı varlıklardır. Çünkü bilinçli ve iradi fiillerinde insana yardım eden her şey genel olarak insani olarak isimlendirilir. Yüceden değil de aşağıdan gelen her türlü bağış açıktır ki yukardan gelmiyordur. Bu yardım eden varlıklar ve de insanı koruyan,

⁵³⁰ *Religion*, para. 2, s. 1–2. Stoyçev Feuerbach’ın bu sözünü değerlendirirken şöyle demektedir: “Feuerbach neden böyle bir yaklaşımı yeğledi? Bu bir rastlantı mı yoksa o da öylesine kendinden önce, daha Antikçağ’da doğaüstü düşüncesinin oluşmasında korkunun büyük payı olduğunu vurgulayanları mı izledi? Bizce, gerçek, yaratıcı bir biçimde ürettiği bir düşünce söz konusu. Nedir söz konusu olan? Feuerbach kendisinden önce korku duygusu kavramı yerine bağımlılık duygusu kavramını kullanıyor. Korkunun nedenini yani insanın dış yaşam koşullarının bağımlılığını çok iyi kavlıyor. Böylece bağımlılık duygusunu yalnızca doğaya değil, sonuçta insanın zayıflığını, aczini ve bağımlılığını belirleyen toplumsal gerçekliğe bağlama olanağı doğuyor”. Todor St. Stoyçev, “Ludwig Feuerbach’ın Ateizmi”, çev. Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi*, De Yayınevi, 1988/3, s. 88–89.

⁵³¹ *Religion*, para. 3, s. 2.

kollayan cinler özellikle hayvanlardır. İnsan sadece bunlar vasıtasıyla kendini onlardan daha üstün konuma çıkarabilir. Ancak onların koruması ve yardımıyla da insani mükemmellik düşüncesini olgunlaştırabilir, işte böylece biz “*Zend-Avensta*” kitabında ve hatta birçok bölümünde “*Vedenta*” da şunu okuyoruz: “Bu âlem köpeğin zekâsı sayesinde yücelmiştir, çünkü o dünyayı korumasa hırsızlar ve kurtlar eldeki her şeye hâkim olacaktır.” İnsan için özellikle geçmiş medeniyetlerde hayvanların önemi, dini ibadeti tamamen meşrulaştırmaktadır.⁵³²

Bu eserde ayrıca insanın yaratılışına değinilmekte, bunun ilahi bir yaratma eseri olmasından ziyade doğanın doğal bir gelişimi sonucu olduğu belirtilmektedir; “Hristiyan hayatını tamamıyla putperest gibi yaşar fakat hayatı yüce bir şekilde yaşaması sebebiyle şükranlarını gökteki babaya sunarlar.”⁵³³ Feuerbach aynı sebepten dolayı Hristiyanların putperesti putlara tapmakla nitelediğini oysa kendilerinin onlardan çok ta farklı olmadığını belirterek bu durumun kökeninde yatan sebebi şöyle açıklar; “Çünkü o ibadetini yaratılmışı yapmakta ve bütün menfaatlerin biricik gerçek sebebi olan ilk sebep’e çıkmamaktadır, fakat ilk insan olan Âdem’e varlığını teslim edebilir miyim? Ona babam olarak saygı duyabilir miyim? Neden yaratılmış olanda durmuyorum? Ben yaratılmış değil miyim? Sınırlı ve ferdi olmada bana en yakın maddi sebepler en sonuncu sebep değil midir? Ben ona uzak değilim, çünkü ben sınırlı ve ferdi bir varlığım. Benim ferdiliğim ayrılığı ve tarifi kabul etmez çünkü o bendendir, benim varlığımdandır ve babamın ferdiliğine bağlıdır. Geriye doğru en sona döndüğümde varlığımın bütün izlerini kaybetmez miyim? Benim ilk sebebi aramak için yaptığım ve bu geriye doğru dönüşte mecburi olarak bir sınır yok mudur? Varlığımın başlangıcı mutlak ferdilik değil midir? Benim asaletim ve varlığa taşınmam bir diğer insanın ki gibi aynı yıl, aynı saat ve aynı karaktere sahip olarak diğer bir ifadeyle aynı tarihsel ve objektif koşulların etkisiyle gerçekleşmiş değil midir? Bunun için benim aslım veya özüm ferdi bakış açısıyla tamamen bana ait bir öz değil midir? Aynı şekilde hayatımda herhangi bir çelişme olmadan benim hayatım değil midir? Buna göre çocuk sevgim ve saygım Âdem’e kadar uzanmakta mıdır? Hayır, ben, dini saygım yönünden bu şeylerin

⁵³² *Religion*, para. 3, s. 2.

⁵³³ *Religion*, para. 6, s. 5.

bana en yakınında yani varlığının sebebi olan anne ve babamda durmakla muhatabım”.⁵³⁴

Görüldüğü gibi eserde maddeye ya da daha doğru ifadesiyle her şeyi doğaya bağlı kılma düşüncesi hâkimdir ve her şey bu ekseninde açıklanmaktadır. Hatta şöyle der: “Doğa dinin ilk ve temel konusu, fakat bu konu dinin ilk ve acil mevzusu olduğu sırada dahi ibadetin objesi de olabilir, bazı doğa dinlerinde olduğu gibi böyle olunca en basit anlamıyla doğa olarak belirginleşmez bizim onda gözlemlediğimiz anlam teoloji veya felsefe ve bilim açısından ifade ettiği anlamdır, beşeri olmayan cevheri açısından değil, kaldı ki, maddi bakış açısına göre, kutsal bir cevherdir, bununla beraber beşeri bir cevher olarak belirginleşir.”⁵³⁵ Böylece Feuerbach “*Religion*”dan (1845) “*Lectures*”a (1848–49) kadar kararlılıkla dinin duygusal temeli görüşünü geliştirmiştir. Hatta bazı Marksistler bundan Feuerbach’ın doğaüstüne inancın ana kaynağını duygularda ve ruhta gördüğü, inancın sosyal kökenini küçümsediği ve hiç söz etmediği sonucuna varmışlardır.⁵³⁶ “*Religion*”a kısaca değindikten sonra şimdi bu konuların ayrıntılı bir şekilde incelendiği deyim yerindeyse “*Religion*”ın şerhi olan “*Lectures*” adlı esere geçebiliriz.⁵³⁷

Biçimdeki bazı bozukluklara rağmen “*Lectures*” bazı yönlerden “*Religion*”dan üstündür. Sadece Feuerbach’ın önemli gördüğü noktaları izah etmek için dinler tarihinden bolca örnekler vermesinden değil bilakis bu üstünlük çoğu zaman “*Religion*”da sadece üstünkörü ifade edilmiş önemli pek çok fikri ilerletmiş ve geliştirmiş olmasından dolayıdır. Konferanslar ilerlerken kişi aşağı yukarı, Feuerbach’ın konumunu dikkatlice düşündüğü ve geliştirdiğini tasavvur edebilir, zira Feuerbach konferansları verirken eksikliklerini görür ve belirsizlikleri açıklar. Örneğin,

⁵³⁴ *Religion*, para. 6, s. 5.

⁵³⁵ *Religion*, para. 26, s. 26.

⁵³⁶ Stoyçev, s. 88.

⁵³⁷ Erlangen Üniversitesi’nden kovulduktan sonra inzivaya çekilen Feuerbach, Heidelberg Üniversitesi öğrenci cemiyeti tarafından bir dizi konferans vermesi için davet edilir. Fakat üniversite yetkilileri bir öğrencinin Feuerbach’ı üniversiteye felsefe profesörü olarak atamasını isteyen dilekçeyi göz önünde bulundurmasından ve Bavyera Kültür Bakanlığının da reddetmesinden dolayı Feuerbach bu konferansları Üniversitede değil belediye meclisinin konferans salonunda verir. Konferanslar 1848 Aralık ayında başlar, her Perşembe, Cuma ve Cumartesi akşamı olan konferanslar 1849 Mart ayına kadar sürer. Düşüncelerine bir temel olarak *Religion* adlı kitabını kullanır. Konferanslar anlatılmış gibi bir üslupta değildir fakat kişisel ara sözler ve aralara azda olsa savunmalar serpiştirilmiştir. Fakat buna karşın yine de “*Religion*”ın aksine “*Lectures*”, uzun ve konuşma diline daha uygun bir çalışmadır. Son konferansta dinleyicilerinden zamanın yetersizliğinden ve alışılmış türde konferans veren akademisyenlerden biri olmadığından dolayı kusura bakmamalarını istemiştir.

“*Religion*”da bağımlılık duygusunun dinin kaynağı olduğu iddiası kısa bir veya iki paragrafta anlatılmıştır. “*Lectures*”ta Feuerbach’ın bunun dini sübjektiflik hakkında söylemek istediği şeyi destekleyen çok sınırlı bir temel olduğunu farkına vardığı görülür ve sonuç olarak 4–10. bölümleri bu fikri geliştirmeye ve onun ‘egoizm’ olarak adlandırdığı şeyle ilişkisine ve mutluluk dürtüsüne ayırmıştır. Zaten Feuerbach’ta eserde dinin sübjektif kutbunun analizini teşkil eden temel üç kavram üzerinde özellikle durur; bağımlılık duygusu, egoizm ve mutluluk dürtüsü.

Bunun için dini açıklarken *Religion*’da olduğu gibi doğa kavramını kullanır. Bundan dolayı “*Lectures*”da şöyle demektedir: “Tanrı soyut doğadır, doğa mecazi manasıyla değil, gerçek manasıyla duyularımızın ortaya çıkardığı hissedilebilir gerçek bir doğadır”. Bunu “*Lectures*”daki altıncı konferansta da görmekteyiz: “Doğanın duyular vasıtasıyla insanda oluşturduğu bütün oluşumları, dini ibadetin sebepleri olarak görmemiz mümkündür”.⁵³⁸ Fakat “*Lectures*”ta bunun yanında din ekseriyetle bağımlılık hissi üzerinde temellenmiştir, ancak tamamen dünya içi ve insan içi (doğaya bağlı olarak) bir hadisedir; aynı şekilde din tamamen anlaşılabilir şekilde insani arzu ve ihtiyaçlar üzerine de temellenmiştir, en sonunda ise insanın her taraftan mutluluk için hareket etmesidir: “İnsanın ihtiyaç duyduğu şey –ister bu belirli ve böylece bilinçli veya isterse bilinçsiz bir ihtiyaç olsun- Tanrı’dır”⁵³⁹ veya daha pozitif olarak ifade edilecek olursak, “insan ihtiyaç duyduğu şeyi Tanrısı yapar”.⁵⁴⁰ Din böylece, esasen insanın kendini koruma içgüdüsünün, insan egoizminin bir üretimi demektir.

Bu yeni modelde “*Christianity*”den farklı olarak yansıtma mekanizmasının olmadığı görülür. Bunun yerine “*Lectures*”ta görmüş olduğumuz şeyin tümü benliğin varlıkları veya doğanın bütünü korku ve tutkunun baskısı altındaki kişisel bir varlığa dönüştürmesidir. Aslında bizim sahip olduğumuz din tutkulu bir düşünmenin sonucudur. Ayrıca Feuerbach dikkatini on dokuzuncu konferansta sadece doğanın kişileştirilmesinin ‘teorik sebebine’, “*Christianity*”nin gündemindeki ilk madde olan yansıtma teorisini anımsadığımızda biraz geciktirdiği bir tartışmaya çevirir.

⁵³⁸ *Lectures*, s. 22.

⁵³⁹ *Christianity*, s. 73.

⁵⁴⁰ Küng, DGE, s. 209. (Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke içinde, C. VI, s. 262’den alıntıyla).

Özbilinçlilik teorisi her şeyin kaynağını ispat eder. “*Lectures*”ta Feuerbach nihayetinde çalışmanın bir değerlendirmesine fırsat bulduğunda, tasavvur veya fantezi meydana çıkar, aynı meleke duyguların ve hislerin bir vasıtası olarak “*Christianity*”de böyle büyük bir rol oynamıştı. Duygu ve histe temellenen tasavvur, gerçeklik ilkesinin referansı olmayan bir kelimeyi yaratan organ veya güçtür. Akılla denetlenmemiş ve doğadaki tesirli varlık ve güçler tarafından hareket ettirilmiş, tasavvur onları kavrar ki, bu tasavvur şudur; “Dinin teorik olarak sebebi veya kaynağı ve onun objesi, Tanrı’dır.”⁵⁴¹

“*Lectures*”ta tasavvur kavramının önemli bir rol oynamasına rağmen, bu “*Christianity*”de daha çok konu edilmiştir. Her iki eserde de, tasavvur kavramı daha büyük bir epistemolojik buz dağının parçası gibidir. Bir anlamda, altta kalan ve bilgi veren yazılar asla açıkça ifade edilmemiştir. Hegel’in “*Phemenology*”siyle derin yapısal paralelliklerinden dolayı, “*Christianity*”de bunun az veya çok şemasını yapmak mümkündür.⁵⁴² Fakat bu “*Lectures*”ta yapılmak istendiği takdirde oldukça zor olacaktır, çünkü bu kitap onun Hegelci geçmişini reddetmesinden ve yeni felsefesini inşa etmesinden sonra yazılmıştır. Ayrıca, bu yeni epistemolojinin ilkeleri izlencesel skeçleri ve aforizmaları, tatmin etmeyen biçimlerde sunulmuştu.⁵⁴³ Yine de, önemli detayları muğlâk olsa bile, kişi Feuerbach’ın buzdağının dış görünüşü hakkındaki sanıların bilgisini edinebilir ve bu görünüş çağımızda teşebbüs edilen bazı düşüncelerle ilginç paralelliklere sahiptir, örneğin Ernest Casirer’in mitik düşüncenin doğasını tasvir etmesi gibi.⁵⁴⁴ Casirer’e göre kadim insanlığın tasavvuru veya fantezisi bu mevcut niteliklere bağlanır ve arzu ve isteğin baskısı altında doğa insanın muhayyilesine dönüşür.⁵⁴⁵ Sübjektif olarak, tasavvur tarafından insani imgenin doğası üzerinde aşırı baskısı, görmüş olduğumuz gibi, bir yanda endişeyle, diğer yanda tutkuyla hareket ettirilmiştir.

⁵⁴¹ *Lectures*, s. 178.

⁵⁴² Wartofsky böyle bir şema yapmaya çalışmıştır.

⁵⁴³ Bu eserlerle Feuerbach, Batı ve özellikle Alman İdealizmini (ideaların önemlilerini), hatta Hegel’in ölümünden önce, “*Thoughts*”la eleştirmeye başlar. Genellikle onun eserleri özenerek ortaya koyduğu argümanlardan ziyade çeşitli aforizmaları ihtiva eder. Aynı sebepten dolayı Nietzsche’de pek çok eserinde aynı metodu takip etmiştir. Birinci bölümde kısaca açıkladığımız “İnsan yediği şeydir” böyle aforizmalardan biridir. Feuerbach’ın teolojiden felsefeye ve dolayısıyla Hegelci idealizmden hümanist materyalizme olan yolculuğunu yine birinci bölümde açıkladığımız açık aforizmada şöyle özetler: ‘Tanrı benim ilk düşüncemdi, akıl ikinci, insanoğlu benim üçüncü ve son düşüncemdir’. Thiselton, s. 100.

⁵⁴⁴ Ernest Casirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, C. II, *Mythic Thought*, çev. Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1955. Ayrıca bk. Ernest Casirer, *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Garden City, New York: Doubleday, 1944), bölüm 7.

⁵⁴⁵ Casirer, *Essay on Man*, s. 102.

Evinde hissetmediği bir dünyaya fırlatılmıştır, *Dasein* “doğanın tekin olmayan varlığını bilinen ve rahat bir doğaya çevirmek”⁵⁴⁶ ister. Kalbin daima hareket etmesi ve çarpmasının hiç durmaması gibi bağıllık duygusu ve endişe tasavvur dürtüsünü yaratır: “Her adımda o çalışır, bazı zararlar başına gelebilir, bununla beraber her nesne ehemmiyetsizdir, yaralanma ve hatta ölüm korkutur. Bu endişe, belirsizlik duygusu, daima insana eşlik eden zarar korkusu dini tasavvurun köküdür; zira dindar insan her kötülüğü karşılaştığı kötü varlıklara veya ruhlara isnat eder, hayaletler ve hortlakların korkusu, en azından eğitimsiz insanlar ve halklarda dini tasavvurun özüdür.”⁵⁴⁷ Bu konuda, Feuerbach adeta Freud’un yetmiş yıl sonra ortaya koyacağı argümanını haber verir.⁵⁴⁸

Feuerbach eserde ayrıca tasavvurun tutku ve istek tarafından hareket ettirildiğini belirtir. Dini inanç esasında Tanrılar, genelde insani varlıkların ve özelde de dindar insanların iyiliğiyle ilgilendiğine güvendir. Bu sebeple muhayyileyi inancın bizatihi kendisiyle tanımlayan Feuerbach’ın düşüncesi, Luther’in yazılarıyla ispatlamış olduğunu düşündüğü bir tanımlamadır. Luther, inancın varlığı başlatmasının imkânsız olduğunu iddia eden Protestan Reformcusuydu ki, bu görünmeyi görünebilir kılar. Bu inanç açıklanamayacak şeye inanır ve görülemeyecek şeylere bağlanır.⁵⁴⁹ Luther’in bu görüşünden hareketle Feuerbach bütün inanç eserlerinin tasavvurun eserleri olduğunu belirtir. Tasavvur, gerçeklik ilkesi tarafından kısıtlanmış olmamasına rağmen, yokluktan yaratılmaz (*ex nihilo*). Bu üzerinde çalışma yapmak için işlenmiş materyalleri gerektirir, bunlar doğadaki duyarlı varlıklar ve olaylar olsa bile, duyu izlenimleri veya hatta zihin soyutlamaları duyu tecrübesinden çıkarılmıştır. Gerçekte dinler arasındaki farklılıklar kısmen tasavvurun ürettiği ham materyallerdeki farklılıklardan dolayıdır. Ayrıca tasavvur tarihsel kişilikler tarafından tedarik edilebilir. Buda veya Mesih veya bunların gerçekten bizatihi kendilerini soyutlamaları gibi, ‘bütün’ veya hatta sadece ‘varlık’

⁵⁴⁶ Casirer, s. 104.

⁵⁴⁷ *Lectures*, s. 196.

⁵⁴⁸ Hem Feuerbach hem Freud hatta Marx ufak farklılıklarla Tanrı inancının salt zihinsel bir kabulden daha fazla bir şey olmadığını ve onu korku ve umutlarımızın yarattığını insan ruhunun derinliklerinde yatan ilahi adaletle inanmaya olan eğiliminin ürünü olduğunu söylediler ve ayrıca böyle bir dünyada korku ve anlaşılamaz karışıklıktan dolayı Tanrı bir gün akan bütün gözyaşlarını durduracak, bütün yanlışları düzeltecek kurtarıcı bir baba figürü olarak üretilmişti.

⁵⁴⁹ *Lectures*, s. 192.

kavramı gibi.⁵⁵⁰ Örneğin Feuerbach politeizm ile monoteizm arasındaki farklılığı, varlıkların çeşitliliğiyle büyülenmiş tasavvural varlığın bir sonucu olarak açıklamıştır, önceki ve sonraki durumda, dünyanın birliği ve uygunluğuyla “İnsan, kendi düşüncesi ve tasavvuruyla birleştirilmiş bir bütünü biçimlendirmiştir”⁵⁵¹ demiştir.

Feuerbach’a göre doğanın birliği ve insicamı gibi tasavvur için yakıt sağlayabilecek, muayyen verili bir soyutlamada farklı yollar vardır. Bunun için şöyle der: “Örneğin kişi monoteizmin iki tipini ayırt edebilir; Hristiyanlığın karakteristiği olan metafiziksel ve Yahudi Kutsal Kitabı ve Kuran’ın karakteristiği olan pratik-şiişel. Hem Yahudi kutsal kitabında hem de Kuran’da Tanrı’nın aktivitesi doğanın aktivitesinden ayırt edilemez öyle ki, kişinin yiyeceğini Tanrı’nın veya doğanın sağladığını söyleyip söylememesi farksızdır, yağmur yağdırır, yaratılmışlara görme gücü verir, ölümden yaşama geri dönmesini sağlar. Tanrı’nın işleri doğanın işleridir. Çünkü doğa her şeyde hazır ve nazırdır, Tanrı her yerde hazır ve nazırdır; doğa her şeye gücü yetendir, Tanrı her şeye gücü yetendir. Tanrı sadece doğayı imgelemle subjektif bir varlık haline dönüştürmüştür; demek ki hiçlik imkânsız olduğu için tasavvur doğanın işlerini bir mutlak ve sınırsız bir varlığın işi gibi görür”.⁵⁵² Bu noktada Feuerbach için din pratik bir öneme sahiptir. Din, doğayı insanın kontrol etmesini hedefler ve doğanın insanın mutluluk isteğine hizmet etmesini sağlamaya çalışır. Din bunu doğanın etkilerini eylem ve doğanın ürünlerini, doğanın verdiklerini yapmakla sağlamak istemektedir. “Bundan dolayı insanın doğaya bağımlılığı (*Religion*’da söylediğim gibi) aslında dinin nedeni ve başlangıcı, ama bu bağımlılıktan kurtulma, hem akılcı ve hem de akıl dışı anlamında, dinin son amacı. Ya da doğanın Tanrılığı belki dinin temeli ama insanın Tanrılığı dinin son amacı”.⁵⁵³

“*Lectures*”ta yansıtma teorisinden daha az zarıflığe sahip olan fakat daha başarılı başka bir teoriyi görebiliriz. Bu, Hegelci paradigmanın daha problematik bazı yönlerini kaldırır ve dini bilinç hakkındaki çalışmada pek çok sebepsel güç için daha doğrudur. Bu dini aşırı determine edilmiş bir fenomen ve asıl kendi doğasının farkında

⁵⁵⁰ *Lectures*, s. 192.

⁵⁵¹ *Lectures*, s. 192.

⁵⁵² *Lectures*, s. 321.

⁵⁵³ Özbek, “Feuerbach’ın Din Anlayışı”, s. 42. (Feuerbach, *Aus den Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 120’den alıntıyla).

olan bilinç anlamında her şeyi açıklamaya teşebbüs etmeyen olarak görür. Feuerbach ilk eserinde (*Christianity*) doğayı dikkate almayarak büyük bir boşluk bırakmış olduğunu fark etmiş, bu eleştirmenleri tarafından ‘yanlış anlamalara’ neden olmuştur. Şöyle ki, bu eleştirmenler doğa üzerine, bağımsızlık duygusu üzerine temellenen bir teoriyle uyuşmayan insanın Tanrılaşması üzerine temellenen bir din teorisi olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca sadece Hristiyanlığın eleştirisiyle ilgilenmiştir, bu da onun görüş ve doktrininin tam bir açıklamasını vermeyi imkânsız kılmıştır. “Zorunlu olarak, Tanrı’nın diğer yarısını, Onun fiziki sıfatlarını, diğer eserde meşgul olduğumdan dikkate almadım”⁵⁵⁴ diye yazar.

Tabii ki, bu diğer eser “*Religion*”dı. Zira ilk eserde (*Christianity*) onun formülü ‘teoloji antropolojidir’⁵⁵⁵ şeklindeyken, sonrakinde (*Religion*) ‘teoloji antropoloji ilaveten psikolojidir’ şeklindedir. “*Lectures*”ta Feuerbach şöyle der: “Benim doktrinem veya görüşüm iki kelimeyle şöylece özetlenebilir: doğa ve insan. Benim düşüncemdeki insan önceden varsayılan varlıktır, insanın temeli veya sebebi olan varlıktır, o onun kökenine ve varlığına sahiptir, Tanrı –mistik, belirsiz, müphem bir kelime- değil, bilakis doğadır, açıkça hissi, kesin bir kelime ve şey. Ve varlık doğasından kişisel, bilinçli ve rasyonel bir insan haline gelir. Benim zihnimde, bilinçsiz doğa ebedidir, yaratılmamış varlık, ilk varlıktır –ilk, yani, zamanda, sıralamada değil, fiziki olarak, ahlaki olarak değil; insan bilinçliliğiyle benim için zamanda ikinci sıradadır, fakat sıralamada ilk”⁵⁵⁶.

Fakat Feuerbach’ın hem “*Christianity*” hem de daha sonra “*Religion*” ve “*Lectures*”taki modeller arasındaki kesikliği azaltma teşebbüsü çokta ikna edici değildir. Örneğin yeni modelde Tanrı ideasını hâlâ “*Christianity*”de tanımlanan tarzda elde edildiğini, tür ideasının doğa üzerine yansıtıldığını kabul edebilir miyiz? Öyleyse,

⁵⁵⁴ *Lectures*, s. 19–20.

⁵⁵⁵ Feuerbach Bu görüşü “*Lectures*”ta tekrarlamış ve Heidelberg konferanslarının üçüncüsünün başlangıcında öğretisini şöyle özetlemiştir: “Teoloji antropolojidir, yani Grekçe’de Theos, Almanca’da Gott diye isimlendirdiğimiz dinin objesi, insanın özünden başka bir şeyi ifade etmez”. *Religion*, s. 10. Fakat eğer biz bu ‘nothing but’ta din ve teolojinin değerinin düşürülmesini görürsek Feuerbach’ı yanlış yorumlarız: o kesin bir dille ve şevkle teoloji ve idealist felsefenin mukabili olarak insanın özünün onaylar. Tanrı’yı insanın özüne kattığında en yüksek itibarı yani saygıyı Tanrı’ya verir ki, başta bulunabilsin. İnsan yaşamayı ister fakat o, varlığında bağımlı, sınırlı, korkutulmuştur; o istekleri, arzuları ve en yüksek idealarından küçük bir kısmına da sahiptir. O sever ve korkar, arzular ve inkâr eder ve nefret eder. Değerli ve değersiz olan şeyleri bilir. İlkinde sahip olmak ve ikincisinden kurtulmak için değersiz olan şeyleri arar. Bundan dolayı hayatı bir mücadele ve çekişmedir. Kişi Feuerbach’ın bütün bunları reddetmediğine dikkat etmeli; o hiçbir şekilde bunları basit olarak değerlendirmemiştir. Aksine o, onun için evet der ve onu över. Barth, agm., s. xv-xvi.

⁵⁵⁶ *Lectures*, s. 21.

doğadan çıkarıldığı söylenen, ilkin ‘bilincin sınırsızlığından’ elde edilen Tanrı’nın soyut sıfatlarından bazıları nasıl açıklanıyor? Veya yine Tanrı’nın birliği kavramı sadece bilincin birliği kavramından çıkarılabilir mi veya bu ilkin doğanın birliğinin soyutlanmasına ulaşması zorunlu mudur? Ve ilk eserlerde türlerin mükemmelliğine kıyasla ortaya çıkan bireyin eksikliği anlamında yorumladığımız, hâlbuki daha sonraki eserlerde ortaya çıkan nedir? Ve son olarak, daha sonraki eserlerdeki benliğin farklılaşmasının ve nesnelleştirmenin Hegelci paradigmanın herhangi bir imasının veya kullanımının olmamasının yokluğunu nasıl izah edeceğiz? Bazı yorumcular Feuerbach’ın iki yansıma teorisi arasındaki farklılıkları ortadan kaldırma çabasını görünürdeki anlamda kabul etmiş gibidirler. Örneğin Copleston bu iki versiyonun kolayca şu şekilde uzlaştırılabileceğini iddia eder: “İnsan dışsal realiteyle bağımlılığının bilincindeki insana doğanın güçlerini ve özellikle doğal fenomenleri yücelterek başlar. Ama kişisel Tanrılar ya da Tanrı kavramına kendini-yansıtmaya olmaksızın yükselmez. Politeizmde insanı insandan ayırdeden nitelikler, her biri kendine özgü karakterler taşıyan insan biçimli Tanrıların birçoğu biçiminde Tanrılaştırılır. Monoteizmde insanları birleştiren şey, yani insan olarak insanın özü, aşkın bir alana yansıtılan ve Tanrılaştırılan şeydir”.⁵⁵⁷ Örneğin iki teoride kavranan benliğin yabancılaşması anlamındaki önemli farklılıkları mukayese edelim. “*Christianity*”de dini yansıtmaya zaruri ve mükemmel bir insan doğasının gizil bir ideasının bilinçsiz bir nesnelleşmesi olarak açıklanmıştı. Tanrı’nın sıfatları sadece insan türünün zaruri yüklemelerini büyütmesidir; anlama, irade ve duygular. Aksine “*Lectures*”ta, kendini farklılaştırma hâlâ dinin kökenidir, fakat tamamen farklı bir şekilde kavranmıştır. Benlik, Ben-olmayandan kendisini farklılaştırdıktan sonra, doğanın bazı yönlerini kavrar –bazı nitelikler, varlık, soyutlama veya hatta bir bütün olarak doğa- ve onu canlandırır. Fakat kavranmış olan ‘diğeri’ bir suje olarak değerlendirilir.⁵⁵⁸

Kısaca, önceki ve sonraki eserlerde kişileştirme olarak görülen bazı devamlılıklar vardır, fakat mükemmel bir türün Hegelci donanımı yabancılaşma ve yeniden ele geçirme ortak kavramlarıyla beraber azalmıştır. Yansımanın meydana getirdiği iki kavram arasındaki farklılığı ortaya çıkaran son derece güçlü ve aydınlatıcı

⁵⁵⁷ Copleston, *A. History of Philosophy*, C. VIII, bölüm 2, Garden City, New York: Doubleday, 1963, s. 63.

⁵⁵⁸ Harvey, *FIR*, s. 187–188.

ifade, ilgi çekecek derecede yeterlidir, metnin esas kısmında değil fakat beşinci konferansın ekinde açıklanmıştır. Feuerbach burada şöyle der; “Bu açıklayıcı cümleden sonra ortaya çıkmıştır ki dinin objesi sadece dışsal değil bilakis kişinin sahip olduğu içsel ve bilinçsiz doğayı, bizim irademizden bağımsız fonksiyonları olan bir doğayı da içerir. Bu bizi en can alıcı olan noktaya götürür, dinin gerçek mevki ve kaynağına.⁵⁵⁹ Dinin nihai sırrı bilinç ve bilinçsizlik, bir ve aynı bireyde isteyerek ve istemeyerek olan arasındaki ilişkidir. İnsan irade eder fakat bunu oldukça bilinçsiz bir şekilde yapar, çok sık bir şekilde iradesi olmayan varlıklara gıpta eder, o bilinçtir ancak bilinçsizce bilinçliliğe ulaşır. O yaşar ve şu ana kadar onun hayatının başlangıcı ve sonunun ötesinde güçsüzdür. O bir gelişim sürecinin sonucudur, ancak o bir kere var olur, bu ona yaratmanın tek bir fiili dolayısıyla varlığa gelmiş gibi görünür. O bir vücuda sahiptir, haz veya acının her tecrübesinde o ona kendisinin sahip olduğunu hisseder ve şu ana kadar o kendi evinde bir yabancıdır. Her acı haksız olan bir cezadır; mutlu anlarda o hayatın bir armağan olduğunu hissedecek, talep etmeyecektir. İnsan egosu veya bilinçliliğiyle dipsiz bir uçurumun kenarında durur ki, onun için yabancı gibi görünen ve şaşkınlık kelimelerinin kendisinde ifade edilen bir duyguyu ilham eder uçurum onun kendi bilinçsiz varlığıdır, örneğin: Ben neyim? Nereden geldim? Gidiş nereye? Ve bu duygu benden ayrı bir ‘Ben-olmaksızın’ ben bir hiçim zira benimle sıkı sıkıya ilişkilidir, aynı zamanda benim varlığım diğer bir şeydir, dini duygudur.”⁵⁶⁰ Yani din benliğe tesir eden güçler kümesinin açıklayıcı bir karşılığıdır. O retorik olarak, başka türlü nasıl olabilir? diye sorar, çünkü doğa “İnsan her şeydir... onun hayatının özü ve mesnedi doğrudan ve duyusal olarak tecrübelerdir”.⁵⁶¹ Bundan dolayı korkunun, endişenin ve minnetin kaynağının doğa olması şaşırtıcı değildir, onun için insani varlıklar ona yani doğaya ibadet eder. Feuerbach şunu söyler, “Bugün bile ben doğa dininin motiflerini kendi içinde buluyorum. Bu motifler ki, eğer bunlara kültür, bilim ve felsefeyle

⁵⁵⁹ Feuerbach’a göre dinin fonksiyonu bir arzunun yerine getirilmesi, kişinin hayatında karşılaştığı olumsuzlukların üstesinden gelmenin bir yoludur. Din insani duyguların doğasını ya da diğer bir ifadeyle zayıflığını ifade eder

⁵⁶⁰ *Lectures*, s. 310vd. Feuerbach “*Lectures*”ta şöyle yazar: “Dinin nihai gizi bilinç ve bilinçsizlik, bir ve aynı bireyde istek ve isteksizlik arasındaki ilişkidir. İnsan ister fakat bunu genellikle şuursuzca yapar. O yaşar ve fakat onun hayatının başlangıcı ve sonu üzerinde gücü yoktur. Bir bedene sahiptir ve fakat yine de kendi evinde yabancı gibidir; Mutlu anlarda hayatın bir hediye olduğunu hisseder. Mutsuz anlarda iradesine karşıt onun üzerine doğru bir ağırlığı çeker. Egosu ve bilinciyle insan dipsiz bir kuyunun kenarında durur ki, dipsiz kuyu kendi bilinçsiz varlığıdır, ona yabancı görünür ve ona bir duygu ilham eder, şunun gibi harika kelimelerde kendini ifade eder: Ben neyim? Nerden geldim? Son ne? Ve onun duygusu Ben benden ayrı bir Ben-olmaksızın hiçbir şeydir; aynı zamanda benim kendi varlığım dini duygudur”. *Lectures*, s. 310.

⁵⁶¹ *Lectures*, s. 91.

mukabele edilseydi bugün bile ben bir doğa tapıcısı olabilirdim”.⁵⁶² Doğa ve kültür konusuna o kadar vurgu yapar ki, Feuerbach önceleri insani bilinçten elde ettiğini iddia ettiği ahlaki sıfatlardan bazılarının şimdi doğada kaynaklara sahip olduğunu söyler. Hatta adalet sıfatı insani varlıkların ahlaki doğalarının içindeki içgörülerinin dışında doğmaz fakat kötülük tecrübesi doğadaki bizden zuhur eder. Bir bütün olarak dünya kavramına ulaşamadığından politeist için kötülüğün oluşu iyiliğin yanında kötü varlıklar postülasına götürür. Fakat monoteist için, kötülüğün oluşumunu iyi bir Tanrı’nın gazabının bir ifadesi olarak yorumlanır.

Kültür ögesine gelince de Feuerbach şunları söyler: “Nerede insan, insani olmayan, dini nedenlerden dolayı insaniyse, orada insan henüz gerçek insani bir varlık değildir. Kendi kendimden dolayı insani olanı yapıyorsam, insaniliği doğamın zorunlu belirlenimi, kendi özümün zorunlu sonucu olarak tanıyor ve uyguluyorsam sadece bu noktada insanım. Din, sadece kötünün görünüşünü ortadan kaldırıyor, nedenlerini değil. Din sadece cehaletin ve vahşetin ortaya çıkmasını engelliyor, ama bunların nedenlerini ortadan kaldırmıyor, din radikal bir tarzda iyileştirmiyor. Sadece insaniliğin edimlerinin insan doğasında bulunan nedenlerden üretildiği yerde, ilke ve tutarlılık, neden ve sonuç arasında bir uyum, kusursuzluk vardır. Ama bunu din değil kültür yapıyor ya da amaçlıyor. Din kültürün yerini almalı, din bunu beceremiyor ama kültür gerçekten dinin yerini dolduruyor, dini gereksiz kılıyor”.⁵⁶³ Bu bir anlamda kültürün dinden daha mükemmel olduğu bunun kökeninde de insanın kültür ürünü olduğu ya da diğer ifadesiyle dinin kültürün bir unsuru olduğundan kaynaklanır. Bunun bir diğer anlamı da dinin fitri yani insanın doğuştan getirdiği bir özellik olmadığıdır.

“*Lectures*” kitabını ‘mücmel düşünce veya insan dininin felsefi tarihi’ olarak tanımlayan⁵⁶⁴ Feuerbach görevini de açıkça şu şekilde formüle eder: “Benim yazılarımın amacı teologları antropologlara, Tanrısevenler’i (theophile) insansevenler’e (philanthropist), öteki dünya taliplerini bu dünyanın öğrencileri haline, gökyüzü ve yeryüzü monarşi ve aristokrasisinin dini ve politik hizmetkârlarını özgür olmaya,

⁵⁶² *Lectures*, s. 90.

⁵⁶³ Sinan Özbek, “Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ve Engels’in Eleştirisi”, s. 45. (Feuerbach Antropologischer Materialismu, Ausgewahlte Schriften 2, Hrsg. Alfred Schmidt, içinde: Aus den Heidelberger Vorlesungen über das “Wesen der Religion”, s. 128’den alıntıyla).

⁵⁶⁴ *Lectures*, s. 22.

yeryüzü halklarını kendi bilinçlerine döndürmektir.”⁵⁶⁵ Bu dönemi bir bütün olarak ele aldığımızda Feuerbach’ın yöntemi karşıt veya şüpheli bir yorum sağlamış gibidir. Sanki o, dini yorumun niçin böyle güçlü teselli ve avuntu verdiğini aynı zamanda niçin hem entelektüel olarak hem de varlıkla ilgili olarak savunulduğunu göstermek istemiştir.

d. Dördüncü Merhale: Theogony according to the Sources of Classical, Hebrew and Christian Ancient Periods (Klasik Yahudi ve Hristiyan Antikite Kaynaklarına Göre Teogoni)

Bu Feuerbach’ın dini düşüncesinin son merhalesidir ki, burada genelde din ve ahlak ilişkisini ortaya koyar.⁵⁶⁶ Feuerbach, daha önceki merhalelerde olduğu gibi bu merhalede de dinin psikolojik temellerinden hareket ederek, dini gelişimin çeşitli yönlerini yorumlamaya daha uygun olarak gördüğü bir teori geliştirmiştir. *Theogony* kitabında misal olarak insanın üstün bir ideali ve başka varlıklara muhtaç olduğunu kavramasına işaret etmektedir ki, bu ikisi beraberce bir tür mutluluğa teşvik olmaktadır. Bu görüşe göre insan isteklerini elde edeceğini iddia etmiştir ve bu iddiayı doğru hale getirmek içinde insanlık Tanrılarına isteklerini tamamlayacak ve garantileyecek şeyler olarak bakmıştır. Feuerbach’a göre Tanrıların ortaya çıkışı tabiata ve insanlara olumsuz bir itimada dayanmaktan kaynaklanmamaktadır. Fakat asıl sebep insanlığın istek ve arzularının kâinatın yapısıyla uyduğu iddiası üzerine kaim olan olumlu bir sıçramadır. Bir anlamda Feuerbach, Tanrı mefhumunda insandaki ve tabiattaki unsurları görmeye çalışmıştır. İnsan tabiatın külli gücüyle çatıştığında onu yenmeyi istediğinden dolayı Tanrıların yani tabiatın eline düşmüştür.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Hans Küng, *Eternal Life? Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*, çev. Edward Quinn, London: SCM Press, 1984, s. 22–34. (Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke, C. VI, Berlin, 1967, s. 3–31’den alıntıyla).

⁵⁶⁶ “*Theogony*” kitabı herhangi bir başarı elde edememiştir, kitap boyunca uzayan betimsel ve tanımsal anlatışlar okuyucuya bıkkınlık hissi verecek kadar çoktur. Feuerbach 1860’larda kaleme aldığı bir mektupta şöyle yazar: “Arkadaşlarımın ve düşmanlarımın geniş araştırmalardan kaynaklanan bu incelemeyi, görmezlikten gelmeye ittifak ettiklerini görmek dehşet verici bir şeydir. Bana göre bu kitap, kitaplarımın en basiti, en mükemmeli, en olgunudur, ben bu kitapta daha önceki kitaplarımda felsefi diyalektik tartışmalar şeklinde sunduğum şeyleri ayrı konular halinde yazdım”. Henri Arfun, *Feuerbach*, çev. İbrahim el-Aris, Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye, lid-Dirasat ven-Neşr, 1981, s. 22. Feuerbach’ın bu şekilde düşünmesine rağmen birçok kimseye göre bu, daha da artacak bir düşüşün habercisi olmuştur. Eserin etki yapmamasının en önemli sebebi ise burada anlatılanların zaten diğer kitaplarında belirtilmiş olmasıdır. Ayrıca diğer eserlerin hacim olarak daha küçük olmaları okunmalarını kolaylaştırmıştır. Oysa bu eser hacim olarak büyük olduğundan hem yazıldığı dönemde hem de günümüzde dikkate alınmamıştır.

⁵⁶⁷ Arfun, s. 21. Ayrıca H. Arfun’a göre Feuerbach “*Christianity*”nin insani yönü ile “*Religion*”ın doğaya dayalı oluşu arasında bir uyum oluşturmak için “*Theogony*” kitabını yayımlamıştır. Arfun, s. 21.

Ona göre, bizim tarafımızdan objektif olarak bakıldığında Tanrı genel kavramdır, sadece cennette kavranır ve bireyselleşir veya mutlağın, kutsalın gökyüzü hayatının özüdür, fakat şimdi bile bir ideal, mutlak sınırsız bir kişilikte tamamlanır. Tanrı özellikle insanın arzularını karşılayan bir varlıktır. Hatta Feuerbach son eserlerinden biri olan ve temel argümanı Tanrılar ‘bizim için’dir kavramı üzerine temellenen *Theogony*’de bu durumu şöyle açıklar: “Tanrılar insanoğlunun isteklerinin somutlaşmasıdır. Bilinçli varlıklar kendi mutluluklarını gerçekleştirme de karardır. Fakat ihtiyaç ve tutkularının engellenebileceğinin farkındadırlar. Bundan dolayı, her istek bütün hayata yapışmış olan bir hiçlik duygusuyla beraber gider. Tanrılar iradenin birliğini ve başarma istidadını ifade eder. Bir Tanrı gerçekte istek ve onun gerçekleşmesi arasındaki farkı kaldırabilen bir varlıktır. Tanrılar insani bağımsız duygulardan veya doğayla karşı karşıya gelmekten çıkmaz fakat daha ziyade insanoğlunun arzularının maddileşmesidir. Bilinçli bir varlık olarak onun sahip olduğunu tamamlamaya eğilimlidir, kişi ister, ihtiyaç duyar ve arzular. Bundan dolayı bütün isteklere kaygı ve korku tarafından eşlik edilir, bütün insani aktivitelere bağlı olan hiçliğin yaygın bir anlamıdır. Bu hiçlik Tanrıları ortaya çıkaran düşünceyle, istekle ortadan kaldırılabilir. Tanrı iradenin birliğini ve muktedir olabilen varlığı temsil eder. Tanrı bu ayrımı ortadan kaldıran basit bir varlıktır. “Nerede istek yoksa orada Tanrı da yoktur”.⁵⁶⁸

Feuerbach’ a göre insan çocukluk rüyası alan dinden er ya da geç uyanacak, mutluluğu ve huzuru gökyüzünde değil yeryüzünde, Tanrıda değil bilimde, inanmada değil bilmede arayacaktır. Ve kendi benliğine, kendi varlığına dönecek ve iç dünyasının zenginliklerini keşfederek, kendisini gerçekleştirmenin yollarını arayacaktır.⁵⁶⁹ Feuerbach, insanı dinsel araçlarla ortadan kaldırmaya çalıştığı ama ortadan kaldırmayı başaramadığı sayısız kötüyü, insan edimi olan kültürün, doğal araçların kullanımıyla ortadan kaldıracağını ya da etkilerini azaltacağını savunur. İnsan bu sayısız kötüyü dinle ortadan kaldırabileceğini düşünebildiği için Feuerbach, “Bu yüzden din, insanın çocuksu özüdür ya da dinde insan bir çocuktur”⁵⁷⁰ yargısına varacaktır. Ama çocuk, kendi eylemiyle, gücüyle isteklerini yerine getiremez, isteklerinin yerine getirilmesi için

⁵⁶⁸ Harvey, “Feuerbach, Ludwig”, s. 750.

⁵⁶⁹ Sinan Özbek, “Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi”, s. 42.

⁵⁷⁰ *Christianity*, s. 37.

kendini bağımlı hissettiği varlıklara yönelir. Dinin kökleri, yeri ve gerçek anlamı insanlığın çocukluk dönemine aittir ama aynı zamanda çocukluk dönemi bilgisizlik, tecrübesizlik, eğitimsizlik ve kültürsüzlük dönemidir. İnsanın çocukluk dönemini artık geride kaldığı zamanlarda da yeni dinlerin oluştuğu düşüncesine karşı Feuerbach, bu dinlerin söylendiği gibi yeni dinler olmayıp, sadece eleştirel dinler olduğunu belirtir. Bu dinler daha önceki dönemlerdeki dinsel görüşleri reforme etmiştir, akılcılaştırmışlar ve insanın ulaştığı entelektüel aşamaya uygun hale getirmişlerdir. Feuerbach, öyleyse din sadece cehaletin, kıtlığın, çaresizliğin, kültürsüzlüğün gecesinde ortaya çıkıyor, diyerek durumu değerlendirmiştir. Feuerbach bu konuyu “*Christianity*”de şöyle açıklamıştır: “Ancak dinin, insanın kendini bilmesi olarak açıklanması, dindar bir insanın Tanrı bilincinin aslında kendini bilmesi anlamına geldiğini bilmesi demek değildir; çünkü dinin özel oluşunun nedeni, insanın böyle bir bilinçten yoksun oluşudur. Dolayısıyla, bu yanlış anlamayı düzeltmek için, dinin insanın birincil olarak, ancak dolaylı yoldan kendini bilmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bu yüzden, din, insanlık tarihi boyunca, hep felsefeden önce gelmiştir. İnsan, esas varlığını içinde aramadan önce onu, kendinden ayrı bir varlık olarak görür. Kendi varlığı, başka bir varlıkmiş gibi onun düşüncesinin nesnesi haline gelir. Çocukluğunda insanın esas varlığı dindir; ancak çocuk bu esas varlığı, yani dışında kalan bu insanı, bir çocuk olarak görür, bu insan onun için diğerleri gibi bir nesnedir. Bu nedenle, dinler şu yönde gelişim göstermiştir: Önceleri nesnel olarak görülen bir din şimdilerde öznel olarak algılanmakta, örneğin, Tanrı olarak görülen ve tapılan şey, bugün insan olarak görülmektedir. Sonradan oluşan bir dine göre, önceki bir din putperestliğe dönüşmüştür: İnsan, kendi varlığına tapmaktadır. İnsan kendini nesnelleştirmiştir ancak, bu nesnenin kendisi olduğunu henüz anlayamamıştır, bu, sonradan çıkan dinlerde gerçekleşmiştir. Bu nedenle, dindeki her gelişme, insanın kendi bilgisinin derinliklerine inmesi anlamına gelir. Ancak her din, eski dinleri putperestlik olarak gösterirken, kendini bu konumdan ayrı tutar. Böyle olması gerekir, çünkü diğer türlü bir din olamaz, eski dinlerin yanlışlarını bulmaya çalışır, tabii bunlara yanlış denilebilirse çünkü içeriği farklıdır; çünkü eski dinlerin yerini almıştır, dinin esaslarını oluşturan gerekli ve ölümsüz kuralların üzerinde tutulduğunu varsayar; içeriğinin insanüstü olduğunu düşünür. Ancak dinin kendine saydam olmayan gizli doğası, dini, düşüncelerinin odak noktası yapan düşünür için saydamdır. Bizim görevimiz, kutsallık kavramının ve insanın antitezinin asılsız olduğunu göstermektir, yani insanın esas varlığı

ile bireysel varlığı arasındaki karşıtlıktan ve Hristiyanlığın içeriğinin insanı oluşturduğu gerçeğinden başka bir şey değildir. Din, en azından Hristiyanlık dini, insanın kendisiyle daha doğrusu kendi esas varlığıyla olan ilişkisinin ifadesidir; ancak insan, esas varlığıyla başka bir varlıkmiş gibi ilişki kurar. Kutsal varlık, insanın kendisinden başka bir şey değildir; başka bir deyişle, bireysel varlığın sınırlarından soyutlanmış veya gerçek, cismi ve kendisinin dışında bir varlık olarak nesnelleştirilmiş insandan başka bir şey değildir. Kutsal varlıkla ilgili tüm saptamalar, bu nedenle, insanın varlığıyla ilgili saptamalardır.”⁵⁷¹ “Din insanlığı çocukluk durumuydu; fakat çocuk kendi doğasını – insan- bizatihi kendi dışında görür; çocuklukta bir insan diğer insanların biçimi altında bizatihi kendisi için bir objedir”. Bundan dolayı “ilahî varlık insani varlıktan başka bir şey değildir veya daha ziyade, insanın tasfiye edilmesi, birey olan insanın sınırlarından özgür yani muaf, objektif olarak yapılmış –yani diğeri olarak, ayrı bir varlık olarak tasavvur edilir ve saygı gösterilir. Bundan dolayı, ilahî doğanın bütün sıfatları, insani doğanın sıfatlarıdır.”⁵⁷² İşte bu anlamdaki ateizm de Feuerbach’a göre hümanizm olacak bu hümanizm de insanlığın yeni dini olacaktır.⁵⁷³ Bundan dolayı Thiselton’un da belirttiği gibi insanların Yeni İncil’i gerçek hümanizmdir: İnsanoğlunun sevgisidir: insanoğlunun azaltılmamış değeridir, sadece tek başına insanoğluna olan inanç ve güvendir” denilebilir.⁵⁷⁴ Feuerbach’ın din noktasındaki insanı merkeze alan görüşlerinden de şu sonuç çıkmaktadır: İnsanın ve insan çalışmasının nihai hedefi ancak insan, insanın yetkinleşmesi ve insanlık ülküsü olabilir. İnsan türü ve doğa Tanrı’nın yerini aldığı gibi, insanın, insanın oluşum süreci ve kültürün ilerlemesi dinin yerini, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini almalıdır.⁵⁷⁵ Feuerbach’a göre söyledikleri ve yazdıkları sonucunda dini bir ihtilal yapılmış ve Hristiyanlıktan vazgeçilmiştir; ancak bundan sonra insan asıl nitelikleri itibarıyla insan olabilir. Çünkü o bununla aslı olmayan bulutlardaki şatolardan vazgeçerek sadece dünyadaki gerçekle, realite ile uğraşmak durumuna gelmiştir. Feuerbach’ın ifadesiyle; “İtikadın yerini itikatsızlık, İncil’in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini

⁵⁷¹ *Christianity*, s. 36–39.

⁵⁷² Galloway, s. 137. *Christianity*, s. 37.

⁵⁷³ Küng, DGE, s. 203.

⁵⁷⁴ Thiselton, s. 100.

⁵⁷⁵ Feuerbach: “Ben Tanrısız bir dindarım” derdi. *Lectures*, s. 36.

yeryüzü (bu dünya), duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakruzaruret, İsa'nın yerini insan almıştır.”⁵⁷⁶

3. Dinlerin Sınıflandırılması

Feuerbach her ne kadar eserlerinde Hegel'in yapmış olduğu gibi ciddi olarak dinlerin sınıflandırılmasına başvurmamışsa da, özellikle “*Christianity*”de Hristiyan dininin dünya dinlerinden daha üstün olduğu iddiasını savunarak,⁵⁷⁷ Hristiyanlığın Yahudilikle ilişkisine ve ilahi olan dinlerle pagan dinler arasındaki ayrıma değinmiştir. Yani ilkel tek Tanrıçılıktan başlayarak Yahudilik ve Hristiyanlık gibi daha gelişmiş tek Tanrılı dinlere dek uzanan tarihsel bir ilerlemeyi tasvir etmiştir.⁵⁷⁸

Feuerbach insanın tarih içerisinde ilerlediğine inanmaktadır. Bu ilerleme insanın Tanrı fikrinin de gelişmesine sebep olmuştur. Bu gelişme Hristiyanlıkla mükemmele ulaşmıştır. “*Christianity*”de Feuerbach açıkça Hristiyanlığı dinin zirvesi olarak görür. Hristiyanlığın olgusal olarak dinler tarihinin sonunda yer aldığını belirtir⁵⁷⁹ ve Hristiyanlığın diğer dinlerden üstün olması konusunda şöyle der; “Gerçekten de Hristiyanlığın mutlak din olarak görülmesi gerekir. Çünkü dinin son isteğinin gerçekleşmesi, dini duyguların gizeminin çözümü sadece İsa'dadır”.⁵⁸⁰ Ya da diğer bir ifadeyle “Hristiyanlık dinin zirvesidir, çünkü insani olan Tanrısal olanla birleşir. Biz insani olanın Tanrısal olduğunu anlamak için bunu daha ileriye götürmeliyiz” düşüncesindedir. Bunun kökeninde yatan asıl sebep Feuerbach'ın genel din düşüncesindeki insanın Tanrılaştırılmasının bir şeklini (İsa'nın İnkarnasyonunu) Hristiyanlık'ta bulmasıdır.⁵⁸¹ Feuerbach şöyle der: “İlahi özne gerçek realitede insan oldukça, Tanrı ve insan arasında görünen farklılık daha büyüktür ki Tanrı her şey insan

⁵⁷⁶ *GFI*, s. 56.

⁵⁷⁷ Engels, Feuerbach'ın tetkik etmiş olduğu tek dinin Hristiyanlık olduğunu belirtir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 51.

⁵⁷⁸ West, s. 68.

⁵⁷⁹ Schaeffler, s. 39.

⁵⁸⁰ *Christianity*, s. 145.

⁵⁸¹ Feuerbach, *GFI*'nde şöyle der: “Hristiyanlık, tarihsel dogmatik gelişimi içinde, mutlak din olarak belirlenmekte ve bu maksatla Hristiyanlığın sadece öteki dinlerle olan ayrımı öne çıkarılmaktadır; öte yandan müşterek olan, yani tüm dinlerin temelinde biricik mutlak olarak yatan dinin doğası göz ardı edilmektedir. Felsefede de durum aynıdır.” *GFI*, s. 9.

hiçbir şeydir”.⁵⁸² Bu onun Hristiyanlığı bir dönem için bütün dinlerin en iyisi ve değerlisi olarak görmesinin sebebidir. İnkarnasyonda bu, Tanrı’nın gerçek insaniliğinin tam ve nihai ifadesine ulaşır. Bu bakımdan Hristiyanlık nihai ve mutlak dindir. Böylelikle Hristiyanlığa göre insan bizatihi kendisinde hiçbir iyiliğe ulaşamaz. O bizatihi kendisini mutlak olarak ifşa etmiştir. Feuerbach hakiki olarak Hristiyan geleneğini sadece Paul’dan Augustine⁵⁸³, Luther’e ardı ardına gelmeyi anlar. Bütün insanların pozitif yani olumlu başarılarını kendilerinde Tanrı’nın lütfünün bir hareketi olarak değerlendirir.⁵⁸⁴

Ayrıca Feuerbach’a göre Hristiyanlar diğer dinlere inananlardan görünüş itibarıyla çok farklıdır. “Aradaki ayırım ise yalnızca iklim ya da doğal ısıya göre belirlenmiştir. Savaşçı insanlar kendi dini özelliklerini, doğal olarak, eylemleriyle, silahlarının gücüyle gösterecektir ancak din özünde her yerde aynıdır”.⁵⁸⁵ Yani din her toplumda farklılıkları da olsa bir şekilde vardır fakat içerik olarak hepsinde ortak olan bazı yönler mevcuttur. Bu konuyu şöyle değerlendirir; “Dinin kendine özgü bir içeriği yoktur. Roma’da korku ve endişe duyguları için tapınaklar inşa edilmişti. Hristiyanlarda zihinsel durumlarını varlıklar ve varlıkların –bildikleri ve ya bilmedikleri – niteliklerini, bağımsız birer varlık olarak düşünürler.”⁵⁸⁶ Eğer dinin öğeleri her dinde aynıysa bu noktada bir çelişki olduğu düşünülebilir. Fakat Feuerbach dinlerin ortaya çıkışını yani kökenlerinden bahsederken hepsinin aynı sebeble ortaya çıktığını belirtmiştir. Dolayısıyla dinler hakkında söz söylerken hepsinde aynı öğelerin olduğunu söylemesi doğaldır. Fakat yukarıda da bahsettiğimiz sebeplerden dolayı yine de Hristiyanlık Feuerbach’ın düşüncesine göre diğer bütün dinlerden üstündür. Özellikle de kendisinin bir dönem mensup olduğu Protestanlık en üstün şeklidir. Ona göre içsel bir inanç tecrübesi ve bireyle Tanrı arasında kurulan doğrudan ilişki üzerindeki vurgusuyla Protestanlık, daha gelişmiş dinlerin adeta puta taparcasına Tanrı

⁵⁸² *Christianity*, s. 25.

⁵⁸³ Schaeffler, Augustine’nin din felsefesinin Feuerbach’a etki ettiğini belirtir. s. 17. Augustine’nin din ve Tanrı hakkındaki görüşleri için bk. Zeki Özcan, *Augustinus’ta Tanrı ve Yartama*, Bursa: Alfa Yayınları.

⁵⁸⁴ Galloway, s. 138.

⁵⁸⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 270.

⁵⁸⁶ “Din dünyadaki tüm varlıkları kapsar; varolan herhangi bir şeyi düşünün, onun dinsel bir özelliği olduğunu göreceksiniz. İnsanın varlığında olmayan, onun kendi bilinci ve dünya bilinci içinde yer almayan hiçbir şey, dinin esasları arasında yer almaz.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 47.

diye taptıkları varlığın aslında insan olduğunun farkına varmalarına çok yaklaşıp.⁵⁸⁷ Yani Feuerbach bu noktada Hristiyanlık mezhepleri arasında da ayırım yaparak kendi düşüncesine yakın ve eğitimi gördüğü Protestanlığa ayrı bir önem verir. Şöyle der; “Bu insanileştirmenin dinsel ya da pratik tarzı Protestancılıktı. İnsan olarak Tanrı, yani insani Tanrı İsa’dır, o sadece Protestanlığın Tanrısıdır. Protestanlık artık, Katoliklik gibi, kendinde Tanrı’nın kendisi olduğu ile değil, daha çok insanlar için ne olduğu ile ilgilenmektedir; bu yüzden onun, Katoliklik gibi, spekülative ya da istiğraki (contemplative) eğilimleri yoktur; o artık teoloji değildir; özünde sadece İsa bilimidir, yani dinsel antropolojidir”.⁵⁸⁸

“*Christianity*”de belirttiğimiz gibi ciddi olarak dinleri sınıflandırmaya teşebbüs etmemesine rağmen, görüldüğü gibi Hristiyanlığın doğa dinlerine üstün olduğu şeklindeki Hegelci iddiayı kabul eder ve Hristiyanlığın mutlak din olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Çünkü Feuerbach’a göre “sadece İsa’da dinin son arzusu anlaşılır, dini duygunun gizemi çözülür”.⁵⁸⁹ Fakat “*Lectures*”ta Feuerbach şaşırtıcı bir şekilde bir önceki görüşünün aksine doğa dinlerinin, Hristiyanlığın da içinde bulunduğu diğer ruhani dinlerden üstün olduğunu iddia eder, çünkü bunlar en azından, ciddi olarak yeryüzü ve doğayla ilişki içindedir, hâlbuki Hristiyanlık doğadan soyutlanır ve Tanrı ayrı, duyumsanamayan ruhsal bir varlık yapılıp. Oysa kişi en azından doğaya yakınlık duyabilir, tasavvur üzerine yapmış olduğu duyumsal etkiler ibadet olarak değerlendirilebilir. Fakat Hristiyanlıkta biz “Tanrı ve doğanın, Tanrı’nın sevgisinin ve insan sevgisinin nasıl zıt olduğunu, bir yanda Tanrı’nın ve diğer tarafta insan ve doğanın fiili safsata olmadıkça uzlaştırılamadığını görürüz. Yani Hristiyanlıkta “Ya Tanrı, ya doğa”dır.⁵⁹⁰ Feuerbach böyle bir ayırımın olmaması gerektiği yani Tanrı ile doğa arasında bu şekilde kesin bir farklılıktan ziyade doğa içerisinde bir Tanrı’dan bahsedilmesi gerektiğine değinmiştir.

⁵⁸⁷ West, s. 68.

⁵⁸⁸ *GFI*, s. 77. Feuerbach Katolik öğretilerinin çirkinlik diye nitelendirdiği bazı öğretileri kendisinde barındırdığını belirtir. Bu noktada tevazu örneğini ele alarak aktardığı tarihsel ve aktüel örneklerle, abartılmış tevazunun ne denli çirkin olabileceğini göstermeye çalışarak ilkel denilen insanların Katolikler ve Cizvitler’den daha temiz olduğunu savunur ve ekler: “Katolizm yüreğe kadar değil, gödem bağırsağına kadar işlemiştir.” Sinan Özbek, “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, s. 40. (Ludwig Feuerbach, *Antropologischer Materialismus*, Ausgewählte Schriften II. Hrsg. Alfred Schmidt, Ullstein Verlag, 1985 Frankfurt s. 247’den alıntıyla)

⁵⁸⁹ *Christianity*, s. 145.

⁵⁹⁰ *Lectures*, s. 161.

Hristiyanlık dinin nihai hedefine ulaşmada Yahudilikten daha yakın olduğundan, dini genelde insan türünün Tanrılaştırılmasından daha başka bir şey olmadığı şeklinde açıklamıştır. İnkarnasyon fikri, Tanrı'nın insan olması fikri, Tanrı'nın insan olarak kavranmasıyla aynı değerdedir. Hristiyanlık, Yahudilikten üstündür, çünkü daha sonrasında insanın her eğilimi, fakat doğal olarak –hatta temizlik dürtüsü Yahudiler tarafından pozitif Tanrısal düzen olarak düşünülmüştür... Öte yandan Hristiyanlık bütün bu dışsal şeylerde insanı bizzati kendisine bağlı yapmıştır, yani, Yahudiliğin Tanrı'nın dışına yerleştirmiş olduğu şeyi insana yerleştirmiştir.”⁵⁹¹ Gerçi Feuerbach dinsiz bir toplum düşünmesine karşın bununla beraber o Yahudiliği Hristiyanlıkla ilkel dinler arasında bir arabulucu olarak tahlil eden evrimsel şemayı kabul eder. Hegel’de doğrudan etkilenmiş olan 19. yüzyılın diğer seküler düşünürlerin durumu da böyledir.⁵⁹² Bu konuda Feuerbach’ın Yahudilik hakkındaki değerlendirmeleri önemlidir. Zira bunlar Feuerbach’ın ilk büyük ruhani dine bakış açısını ve diğerlerini değerlendirme ilkeleri açısından benzerlikler taşıyacaktır. Yahudilik konusunda uzman olan Rotenstreich’in görüşü şudur ki, Feuerbach, Moses Mendelssohn’un (1729–1786) Yahudilik kavramını kullanmaya ve bir Yahudilik eleştirisini onun nihai bir kavramı üzerinde temellendirmeye teşebbüs etmiştir. Mendelssohn Yahudiliği inançtan daha ziyade bir eylem ve pratik dini olarak tanımlamıştır. Feuerbach içinde Yahudilik bir hareket diniydi: fakat ‘hareket’ Mendelssohn’un sahip olduğundan daha geniş bir anlama sahiptir. Hareket dünyaya karşı kesin bir tutumu ifade eder. ‘Hareket’le açıklanan yani ifşa edilen temel insani eğilim ‘pratiklik yani uygulanabilmedir’, diğer bir ifadeyle yararcı faydaların araştırılmasıdır. Bu anlamda Feuerbach’ın hareket kavramına yeni bir anlam verdiği söylenebilir.⁵⁹³

Fakat Yahudi asıllı bir diğer araştırmacı olan Emil Fackenheim’in değerlendirmesi bu analizle uyuşmamaktadır. O bu problemin mümkün birkaç

⁵⁹¹ *Christianity*, s. 50, 31–32.

⁵⁹² Howard Eiberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 65–66.

⁵⁹³ Nathan Rotenstreich, “For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary”, *Leo Baeck Institute Year Book IV* içinde, The Hague, 1959, s. 5–6. Nathan Rotenstreich’in işaret ettiği gibi, Feuerbach 19. yüzyılın ilk yarısındaki Yahudi halkının özel sosyal ve ekonomik durumunun ışığında Yahudilik görüşünü açıkladığını görürüz. Şöyle der: “Feuerbach veya Marx’ın zamanındaki Yahudiler tacirdi, onların hayat yolu ve mesuliyeti bundan dolayı Yahudi inancı arasındaki insani öz olarak yorumlandı”. Rotenstreich ve onun gibi diğerleri ise Feuerbach’ın Yahudilik kavramını Alman felsefesinin geç 18. Yüzyıl ve erken 19. Yüzyıl bağlamında veya hâlâ ilk düşüncenin etkisinin bir karşı koyuşu olarak anlamaya çalışmıştır. Arkush, s. 213.

açıklamasından en faydalı olanının Feuerbach'ın Yahudilik tasavvurunu onun Hegelciliğinin dönüşümünün bir bölümü olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder⁵⁹⁴ ve Sol-kanat Hegelciliğin Yahudilik tasavvuru büyük ölçüde spekülatif bir karakter taşıdığını belirtir.⁵⁹⁵

Bu noktada Feuerbach'ın uzun uzun değindiği Yahudiliğin bencilik yani egoizm dini olması konusunu biraz açmamız onun her dinin özünde egoizmin bulunduğu düşüncesini daha iyi kavramamız ve daha sonraki dönemde talebesi Marx'ın düşüncelerini anlamamız açısından faydalı olacaktır.⁵⁹⁶ Ayrıca egoizm Feuerbach'ın özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik ve de diğer dinler arasındaki farklılık noktasını oluşturduğundan önemlidir.

Feuerbach dinin asli fiili olarak belirttiği şeyi “saf olmayan, egoizmle lekelenmiş” olarak özetler.⁵⁹⁷ Bundan dolayı sadece Yahudilik değil bütün dinler egoizmde temellenmiştir ve ana hatlarıyla faydacı davranışı içerir.⁵⁹⁸ İnsanlar tabi ki ibadetlerini farklı Tanrılara yaparlar, fakat bu Tanrılar “sadece onların insanlara yaptıkları farklı faydalara göre, tatmin ettikleri veya karşıladıkları farklı insani dürtü ve ihtiyaçlara göre” farklıdır. Örneğin Grek Tanrısı Apollo: “İnsanın tıbbi, ahlaki hastalıklarının doktorudur, onun fiziksel hastalıklarının Asklepios'udur. Fakat onların kültürlerinin zemini, onların ilahiliğinin prensibi, onları Tanrılar yapan şeydir, onların insanla ilişkileridir, onların faydası, onların iyiliği, bu insani egoizmdir, çünkü ilkin kendi kendini sevmeksizin ve ibadet etmeksizin nasıl benim için faydalı ve iyi olan şeyi sevebilirim?”⁵⁹⁹

Feuerbach “*Christianity*”de şöyle yazar “Hristiyan dini ulusal egoizmini atmış Yahudi dinidir.”⁶⁰⁰ Fakat bu Hristiyanlar için olguyu değiştirmemiştir, Hristiyan Tanrı

⁵⁹⁴ Emil Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, New York: 1973, s. 140.

⁵⁹⁵ Fackenheim, s. 250.

⁵⁹⁶ Bu dönemde Almanların Yahudilere karşı tavrı genellikle şu ifade ile betimlenebilir: “Yahudi Sorunu” (Die Judenfrage). Konu ile ilgili bk. Abraham Haim, “History”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Ruth, Jarusalem: Keter Publishing House, (t. y.), C. 8, s. 714.

⁵⁹⁷ *Christianity*, s. 196.

⁵⁹⁸ Zaten Feuerbach'ın “*Christianity*”deki dinin kişinin kendi benliğinin bir yansıması olması düşüncesi, bir anlamda kişinin superego/üstbilinç veya bu tip bir şeyi ifade eder. Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2. bs., Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007, s. 219.

⁵⁹⁹ *Lectures*, s. 52.

⁶⁰⁰ *Christianity*, s. 120.

açıkça “bir egoizm objesidir”.⁶⁰¹ Hristiyanlığın, Yahudiliğin geliştirilmiş hali olduğunu belirterek şöyle der; “İsrail dini bilincin özel yazısının tarihi tanımıdır, burada bu bilinç, özel bir konu ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla yapmamız gereken bu sınırları ortadan kaldırmaktır. Yahudilik aslında Hristiyanlıktır; Hristiyanlık ise ruhani Yahudiliktir. Hristiyanlık, Yahudiliğin ulusal bencillikten soyutlanmış halidir ve aynı zamanda yeni bir dindir; çünkü her yenileme, her soyutlama -özellikle önemsiz olanın bile bir önem kazandığı dini konularda- temelden bir değişiklik gerektirir. Yahudilere göre, İsraililer insanla Tanrı arasındaki arabulucuydu; İsraili Tanrıyla olan ilişkisinde, İsraililik karakterine güvenmiştir; Tanrı, İsrail’in mutlak varlık, ulusal vicdan, evrensel yasa, siyasal sistemin odak noktası bilincidir. Hristiyanlık, Yahudiliğin bencilliğini öznelliğe dönüştürmüş, dünyevi mutlulukları, İsraililerin dinlerinin amacını, cennetteki mutluluğa olan özleme, yani Hristiyanlığın amacına çevirmiştir.”⁶⁰²

Feuerbach’ın bizzat kendisini över ve “ikiyüzlü, riyakâr teologlar felsefi hayalperestlerin, egoizm kelimesini dinin zemini ve özü olarak işaret edip yani belirleyerek” kullandıklarını belirterek bu durumu özellikle teologları eleştirme noktalarından biri olarak kullanır.⁶⁰³ Fakat bu egoizmden şikâyet ettiği anlamına gelmez. Onun için egoist olmak insanlar için doğal bir durumdur. Onun inkâr ettiği yani kabul etmediği şey Tanrıların bilgisiz, cahil bir egoizm tarafından üretilmiş olmasıdır, çünkü onlar gerçekten var değildir ve onlara iman insanoğlu için sadece zarar vericidir. Bu egoizmde temellenmiş olan ve Feuerbach’ın “*Christianity*”nin ilk bölümündeki ünlü tanımlamasında egoizm olarak Yahudiliği incelemesi, egoistik hareketlerin içeriği olarak bütün dinlerin bu karakteri taşıması ışığında incelenebileceğini belirtmesi önemlidir. O temel bir idea olarak pek çok kez şunu tekrarlar: İsrail’in Tanrısı “İsrail halkının kişileştirilmiş bencilliğinden başka bir şey değildir”. Feuerbach bu noktada Yahudi tarihini dikkate alarak tarihsel bir analizle bu olayı açıklar. Feuerbach’a göre, antik Yahudiler “istek ve onun kavranması, muhayyiledeki obje ile realitedeki obje arasında bir uçurum” olması olgusuyla bunalmıştı. Acıyı hafifletmek ve gerçeğin sınırlarından kurtulmak için onlar ‘gerçeği, en yüksek varlığı, bir objeyi sadece istemekle meydana getiren birinin’ var olmasını düşündü. Bu Tanrı doğanın bütününü

⁶⁰¹ *Christianity*, s. 82, 235.

⁶⁰² *Christianity*, s. 147–148.

⁶⁰³ *Christianity*, s. 49.

parmak uçlarında bulunduruyordu ve onun gidişatını düzenli olarak değiştiriyordu, Yahudiler bunun ‘İsrailin mutluluğu için’ olduğuna inandı. Feuerbach Yahudilerin bugün ilkçağdakinden daha az inanmadığını iddia eder. Bundan dolayı denebilir ki ‘onların prensibi, onların Tanrısı dünyadaki en pratik prensiptir- yani egoizm ve üstelik egoizm dinin biçimindedir’.⁶⁰⁴ Bu da Feuerbach’ın Yahudiliği egoizmde kökleşmiş bir din olarak karakterize ettiğinde bütünüyle açığa çıkan şeydir, o bunu Spinoza’nın genel din eleştirisinden elde ettiği kavramlara bağlı olarak analiz etmiştir. Feuerbach genel prensipleri Yahudilik dinine uygulamayı devam ettirir ve hocası Spinoza’da kendi döneminde öğrendiği bu prensipleri ve bütün diğer dinlerin –Hristiyanlıkta dâhil- anlaşılmasında benzer bir tarzda uygulamıştır.⁶⁰⁵ Egoizm dışında Feuerbach’ın

⁶⁰⁴ *Christianity*, s. 113–114.

⁶⁰⁵ Feuerbach’ın Spinoza’dan aldığı bu düşünceleri kısmen değiştirerek devam ettiren Marx’ın görüşlerine de kısaca değinecek olursak, Genç Marx *Christianity*’nin ilk baskısı 1841’de yapıldığında büyük bir coşkuyla onu selamlayan pek çok Alman entelektüel arasındaydı. 1842’nin başından itibaren onun temel sonuçlarını desteklemiş ve daha sonra Feuerbach’ı dinin felsefî bir eleştirisini formülleştirme görevini yapan insan olarak görmüştü. *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, New York: 1972, s. 53. Marx açıkça Feuerbach’tan alıntı yaparak şöyle yazmıştır “Dine karşı eleştirinin temeli budur: insan dini yapar din insanı değil”. İnsanın dini imal etmesi bu dünyada onun gerçek acıları için bir cevaptır. Dinin acıyı durdurması gerçek değildir; o sadece asılsız mutluluk, Marx’ın ünlü sözünde olduğu gibi o ‘halkların afyonudur’. *The Marx-Engels Reader*, ed. Tucker, s. 54. Feuerbach’la pek çok konuda uyuşmasına rağmen Marx din kavramı hususunda kesin küçük fikir ayrılıklarını ifade eder. Mamafih Marx, Feuerbach’ın “dinin zemini olarak sevinç, minnettarlık, tazim, sevgi ve saygı, ululamanın pozitif duygular” olarak belirttiği şey üzerine vurgularından zımnen vazgeçmiştir. John Plamenatz’ın gösterdiği gibi Marx’ın felsefesinde din zaman zaman mutlu bir dünyanın kabulü ve onda sevinçle yaşayan bir varlığı ifade eden bir ideal olmaktan tamamen yoksundur. John Plamenatz, *Karl Marx’s Philosophy of Man*, Oxford: 1975, s. 237. Diğer bir ifadeyle Marx Feuerbach’ın bizzat kendisinin Spinoza’dan başlıca olarak ayrıldığı şeyde Feuerbach’ı takip etmeyi becerememiştir. Marx’a göre Yahudilerin gerçek Tanrısı ‘ödenek/kambiyo poliçesidir’. Onun ibadet ettiği Tanrı ‘sadece aldatici bir poliçe/tahvildir’ *The Marx-Engels Reader*, ed. Tucker, s. 50. Marx’ın Yahudilik hakkındaki düşüncelerini Feuerbach’la karşılaştırarak biraz daha açacak olursak, Tabii ki burada pek çok araştırmacı Marx’ın Feuerbach gibi hatta daha fazla bir şekilde onun rolünü aldığını belirtmişlerdir. Onun temel ideası bu bağlamda açıkça filozofların etkisini yansıtan ‘egoizm’ teriminin kullanılmasıyla beraber “Yahudilik, Yahudilerin pratik ihtiyaçlarından meydana gelir” ifadesidir. Fakat bu Marx’ın sadece Feuerbach’ın iddiasını veya fikrini başka şekilde ifade etmesi demek değildir. Kavramsal ve terminolojik benzerlikleri olmasına rağmen belirtmeliyiz ki gördüğümüz gibi bu iki düşünürün görüşleri arasında oldukça belirgin farklılıklar vardır. Bunların en belirginini onların kendilerini ifade ediş tarzları arasındaki farklılıktır. Feuerbach’ın yazılarında Yahudilik hakkında onlara karşı olduğu şekilde bir üslubun bulunmasına karşın Moshe Glicksoun’un gösterdiği gibi Marx’ta çok daha ileri seviyede ‘derin agresif bir antipatinin’ üslubu vardır. Carlebach, s. 292. Açık ki, bu yeni üslubun ifade ettiği şey başkadır, daha önemli bir değişimdir. Marx ‘egoizm’ terimini Feuerbach’ın yaptığından daha sınırlı ve daha kötüleyici ve küçümseyici bir anlamda kullanır. O bu kelimeyi Feuerbach’ın ‘kelimenin ortak anlamı’ olarak ifade ettiği şeyde kullanır. Spinoza ve Marx’ın ortaya koyduğu Yahudilik kavramları arasındaki ilişkiyi anlamak için, dikkatimizi, Feuerbach üzerine odaklamamız gerekir. Spinoza ve Marx gibi Feuerbach’ında Yahudiliğe bakışının küçük düşürücü yani kötüleyici olduğu gayet iyi bilinir. Fakat şimdiye kadar ki araştırmacılar onun belirleyici rolünün adı geçen iki düşünür arasında bir aracı olarak değerlendirme hatasına düşmüştür. Bu önemli bağın uzun süre fark edilmeksizin kalması şaşırtıcıdır. Feuerbach’ın Spinoza’ya bağlı olduğu husus son derece açıktır. Onun Marx’ın Yahudilik kavramı üzerindeki etkisi konusunda da hiç şüphe yoktur. Retenstreich ve Fackenheim gibi yazarlar Feuerbach’ın Yahudiliği ‘egoizm’ üzerine temellendirilmiş bir din olarak şaşırtıcı derecede kaba ve sempatik olmayan bir değerlendirmeye nasıl ulaştığını anlamaya çalışırlar. Onlar anlaşılmasında bir şekilde sebebi Feuerbach’ın sadece Yahudiliğin değil bilakis diğer bütün dinlerinde kaynağını insani egoizimmiş gibi bakması olduğunu belirtmişlerdir. O zaman sorun Feuerbach’ın Yahudilik görüşüne nasıl ulaştığıdır. Cevap açıktır: O Spinoza’dan esinlenmişti. Bk. Arkush, s. 211–223. Marx’ın Yahudilik hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Shlomo Avineri, “Marx and Jewish Emancipation”, *Journal of the History of Ideas*, 25, (3), 1964, s. 445–450. Edward Andrew, “Marx and the Jews”, *European Judaism*, 3 (1), 1968, s. 9–14. Eugena Kamenka, “The Baptism of Karl Marx”, *Hibbert Journal*, 56, 1958, s. 340–51.

Hristiyanlık ve Yahudilik değerlendirmesinde ahlaki yön de önemli rol oynar.⁶⁰⁶ Fakat ahlak konusunu tezin üçüncü bölümünde aşıklayacağımızdan dolayı burada değinmiyoruz.

Görüldüğü gibi Feuerbach Hristiyanlıkla Yahudiliği karşılaştırır fakat İslamiyet üzerine “*Lectures*”ta bir yer hariç eserlerinde değinmez.⁶⁰⁷ İslam’a değindiği yerde de Feuerbach, Hristiyanlığın sadece Yahudilik değil aynı zamanda İslam’dan da üstün olduğunu bunun sebebinde Tanrı algısında yattığını düşünür. Yahudi ve İslamî şekillerin monoteist Hristiyanlıkta daha sonra onların kavramlarının doğruca doğanın algılaması üzerine temellenmesinin arasındaki temel farklılığı tartışır ve şöyle der; “Hristiyan tasavvur, onun gözlerini kapatır, doğanın özünü kişileştirmeyi duyumdan bütünüyle ayırır ve orijinal olarak doğa olan şeyi soyut metafiziksel bir varlığa dönüştürür. Sonuç olarak, Yahweh ve Allah yanında canlı ve yaşayan bir şey vardır, hâlbuki Hristiyanların Tanrısı ‘Tanrı’nın dışında onun doğadaki kökeninin bütün izleri ortadan kaldırılmış, soldurulmuş ve kurutulmuş’ bir Tanrıdır”.⁶⁰⁸ Yani farklılığın temeli Tanrı algısında yatar. “Müslüman ve Yahudilerin ilahı doğa tahayyülüyle birdir; Hristiyan Tanrı, düşüncenin soyutlamalarının tahayyülüyle birdir. İkincisi evrensel sıfatların doğadan soyutlanmasının bir özeti olduğu söylenen ve kişisel bir öznesi yapılan metafiziksel bir Tanrıdır. Tanrı da kişisel bir ad verilmiş bizatihi kendi olan varlıktır.”⁶⁰⁹

Bu görüşler göz önüne alındığında, Feuerbach monoteizmin politeizmden daha üstün olduğunu düşünür. Politeistik aşamada, halk sadece insanın Tanrılara ihtiyaç duymasının müşahhas objelerini yapmakla dolaylı olarak insanlığa ibadet eder. Fakat monoteizmde insan Tanrısal bir kişi biçiminde doğrudan ibadet eder. Bundan dolayı, Hristiyanlık ve Yahudilik gelişimsel olarak diğer dini formlardan öncedir. Bu noktada

⁶⁰⁶ Bk. Ingrassia, s. 134–139.

⁶⁰⁷ İslam’ı görmemezlikten gelmesinin belki de en önemli sebebi Feuerbach’ın Hristiyanlığı sadece olgusal olarak değil ayrıca İsa’nın bedene gelmesinden dolayı dinler tarihinin sonunda görmesinden kaynaklanabilir. Schaeffler, s. 39.

⁶⁰⁸ *Lectures*, s. 321.

⁶⁰⁹ Harvey, *FIR*, s. 184. Wahba, Feuerbach’ın dini ciddi bir şekilde incelediğini ama onun dinden kastının Hristiyanlık olduğunu, İslam, Yahudilik ve Budizm’in onun felsefi spekülasyonlarından bütünüyle uzak olduğunu belirtir. Wahba, s. 180.

Feuerbach'ın din sınıflamasıyla Hegel'in din sınıflamasının bir karşılaştırmasını yapacak olursak şematik olarak şöyle bir tablo çıkar:

Hegel'e göre, dinin gelişimsel düzeni;

- a) Yahudilerin dini – insan ne özgürdür ne de bilinçli
- b) İsa'nın vukuu –yani insan bilinçlidir.
- c) İlk dönem Hristiyanların dini –toplum bilinçlidir.⁶¹⁰

Feuerbach'a göre, bu, şu şekilde olur:

- a) Yahudi etnosentrizmi düzenle köleleşmiştir.
- b) Hristiyan bireyciliği –diğer dünya sevgisiyle sınırlandırılmıştır
- c) Toplum –Ben ve Sen'in birliği- özgürlük ve sınırsızlık.⁶¹¹

Sonuç olarak Feuerbach'ın dinlerden hangisinin üstün olduğu görüşü açık değildir. Kitaplarından hareket ettiğimizde karşımıza ilk eserlerinde Hristiyanlığın özellikle de Protestanlığın üstün olduğunu savunduğunu daha sonraki eserlerinde doğa dinleri olarak isimlendirdiği dinleri savunduğunu görmekteyiz. Fakat genel kabule göre Feuerbach özellikle monoteist dinleri bunların içinde de kendi düşüncesine ve kendi din anlayışını gerçekleştirmeye en yakın olan Hristiyanlığı ve bu din içinde de yer alan Protestanlığı övmektedir. Bu, hali hazırda varolan dinler için böyledir. Oysa belirttiğimiz gibi yeni bir dini düşünce kurmaya çalışan Feuerbach için asıl üstün olan din bir sevgi dini olan hümanizm ya da diğer adıyla 'insan dini'dir. Yalnız teistik bakış açısından Feuerbach'ın bu görüşü dinsiz bir toplum olarak değerlendirilir.

4. Değerlendirme

Feuerbach'ın genel olarak din düşüncesini vermeye çalıştığımız bu bölümde düşüncelerinin doğruluğu ve yanlışlığından ziyade içerik olarak neleri kapsadığını

⁶¹⁰ Hegel'in dinleri sınıflandırması için bk. Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Feer Yayınları, 1997, s. 44-49.

⁶¹¹ Carlebach, s. 110.

belirttik. Fakat Feuerbach'ın gerek kendi döneminde ve gerekse daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde bu görüşlerinin mantıksal açıdan yanlış olduğu veya dini anlayışa tam olarak uymadığı veya öngörülerinin gerçekleşmediği şeklinde çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Dolayısıyla bu noktada elimizde bolca eleştiri olmasına rağmen biz biraz daha farklı bir değerlendirmeye, katıldığımız görüşlere veya dini düşünce açısından mensup olduğumuz mirastan hareketle bazı önemli noktaların eleştirisine değinmeye çalışacağız.

Düşünce tarihine baktığımızda eğer bir filozof dini düşünceye eleştiriler getiriyorsa bunun mantıksal bir sebebi veya düşünsel gelişim süreci içinde karşılaştığı bazı olayların, kişilerin, eserlerin bunun nedeni olduğu görülür. Feuerbach'ın bu anlamda böyle bir düşünceye meyletmesinde kendi çıkarımlarının ve değerlendirmelerinin olduğunu bundan dolayı herhangi bir düşünürün ateist bakış açısının mirasçısı olmaktan ziyade kendisinin sistemleştirdiği bir yaklaşım ortaya koyduğunu görmekteyiz. Fakat bu onun görüşlerinin bütünüyle orijinal ve eleştirilemez olduğu anlamına gelmez. Zira görüşlerini ortaya koyarken dayandığı bazı öngörüler ve bilimsel olarak kendi dönemi açısından belki güvenilir fakat günümüzdeki gelişmeler karşısında yanlış olduğu anlaşılan çıkarımları mevcuttur. Şimdi bunlara kısaca temas edecek olursak şunları görürüz.

Feuerbach'ın dine karşı çıkmasının en önemli sebebi dinin güzel ve üstün olan şeyleri Tanrı'ya vererek onu mükemmel bir hale getirirken zayıf ve değersiz olan şeyleri insana bırakarak insanın değerini düşürdüğü iddiasıdır. Yani din insanı olması gereken konumdan daha aşağı bir konuma düşürmekte bu da insanlığın zararına olan bir durum arz etmektedir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Din hakiki ve zorunlu olarak insani çabadaki güzel ve asil olan şeyi azaltır ve küçültür mü? Bunun insanı küçültmesi bir tarafa yükselteceği açıktır. Bu durum Zeki Özcan'ında belirttiği gibi; "Tanrı'ya iman çocuksu veya patolojik bir tutum olamaz. O insanın ayırt edici özelliği olarak görülmektedir (ki Feuerbach da dinin en önemli özelliğinin bu olduğunu belirtir) öyleki, genellikle din, insanın durumlarından herhangi birine indirgendiğinde, insanın değeri düşer veya sakat bir insan anlayışı ortaya çıkar. Dinden esinlenen her şeyi yeryüzünden

kaldırsaydık, medeniyetimizin en değerli hazineleri kaybolurdu.”⁶¹² Yani Feuerbach’ın iddia etmesiyle dinin insanlığın gelişme derecesini eksilttiği vakıya tamamen uygun değildir. Feuerbach kolayca 19. Yüzyıl ve öncesinde dinin tarihsel olarak bozulmasına ve kötüye kullanılmasına işaret etse bile, cesaret, risk, sadakat ve diğerine bakış dinin otantikliğinin işaretidir.⁶¹³ Burada görüldüğü gibi Feuerbach insanın tarih içinde doğru olan dinin doğasını bozduğunu iddia etmektedir. Bu bozulma Yahudilikte ve Hristiyanlıkta ortaya çıkmıştır. Onun bozulma dediği Tanrı’yı insandan başka gören her tür yaklaşımdır. Bütün çabası da insanı değersiz gören; Tanrı’yı yüceltme adına insanı küçümseyen teolojinin karşısında insanın önemini ve değerini teslim etmektir. Bunu yaparken Kilise teolojisinin dinin özünü bozduğunu, aslında dinin özünde insan olduğunu söylemektedir. Feuerbach Hristiyanlığın özünü yine Hristiyan teolojisinin sunduklarını esas alarak ortaya koymaktadır. Fakat bu noktada diğer dinlere de değinmektedir.

Ayrıca bu noktada insanların açıklamakta en fazla zorlandığı konu, din madem bir yanılısma tarih boyunca bu kadar olumlu öğeleri nasıl kendinde barındırabiliyor? Zira Lucien Seve’nin de belirttiği gibi; Feuerbachçı ateizm de dâhil olmak üzere, Marxçılık öncesi ateizmi başarısızlığa uğratan büyük bilmece, dinin canlılığı ve onun görünüş biçimlerinin çokluğudur. Basit bir yanılısma, kendi özünde yalnızca olumsuz ise nasıl böyle tarihsel olumlu bir karakter ortaya koyabilir?⁶¹⁴ Bu konuda Feuerbach’ın verdiği bir cevap yoktur. Fakat Feuerbach bazı açılardan da haklıdır, şüphesiz din, bütün inançlar, ümit ve sevgi yansıtmanın bir ögesini içerir. Ama bu dinin sadece bir yansıtma olduğunu kanıtlamaz. O diğer realiteyle de yani aşkın varlıkla da ilgili olabilmelidir.⁶¹⁵ Konuyu biraz daha açmak için burada şöyle bir soru sorabiliriz: Felsefî olarak temellendirilmiş ve psikolojik olarak geliştirilen yansıtma teorisi makul değil midir? Teologlar asla reddedemeyecekleri şeyi sıkça reddederler: yani, ‘bundan sonraya iman’ psikolojik olarak yorumlanabilmeli, psikolojik olarak anlaşılmalıdır. Bağlılık duygusunun varlığı inkâr edilemez, insanın arzu ve ihtiyacının pek çok türü özellikle de kendini koruma ve mutluluk içgüdüleri ebedi hayat inancında önemli bir rol oynar. Aynı zamanda kabul edilmeli ki, hayal ve hayal gücü her bilişsel akt’ta içerilmiştir ki,

⁶¹² Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 151–152. Özcan, dinin uygarlığa olumlu bir katkısı olmadığı iddiasının ancak uygarlık tarihine ideolojik bir bakışın ürünü olabileceğini belirtir. Özcan, s. 159.

⁶¹³ Thiselton, s. 101.

⁶¹⁴ Seve, s. 117.

⁶¹⁵ Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s. 12.

herbirini ve her şeyi sahip olduğum yöntemle biliyorum ve bundan dolayı bütün bilmeyi o an bir şey olarak bilgimin objesine yerleştiriyorum -yani, yansıtıyorum- bugün bilgi sosyolojisinin terimlerinde biz bilgi elde etmenin sürecindeki sosyo-kültürel faktörler ve ön koşulları hakkındaki her şeyden daha fazla bilgi edinmiş ve bunu bildirmişizdir.⁶¹⁶ Ancak ‘bundan sonrası’ ve ‘ebedi hayat’ın çok kompleks olan problemi hakkında söylenebilecek her şey bu çeşit bir psikolojik açıklamayla ifade edilebilir mi? Bu durumu “Biz onların ne varolduklarına ne de olmadıklarına karar vermeyiz” diye açıklar filozof Edward von Hartman ve devam eder: “Şu tamamen gerçektir ki, hiçlik sadece biz onu istediğimiz için vardır, fakat eğer biz onu istersek bir şeyin var olmaması da gerçek değildir. Fakat Feuerbach’ın din eleştirisinin tamamı ve ateizm delilinin tamamı bu argümana dayanır; yani, mantıksal bir yanılgıya”.⁶¹⁷ Bu formel mantıkta bir argümandan daha fazla bir şeydir. Çünkü benim psikolojik olarak tecrübî dünyayı çıkarsam da, bu benim tecrübelerimin referans noktası olarak, benden bağımsız Tanrısal bir realitenin varlığına karşıt olarak hiçliğe uygulanamaz; bu solipsizm için hiçbir sebep kanıtlamaz ve ben Tanrı tecrübemi çıkarsayabilirim, fakat bunu benim bütün ihtiyaçlarımın ve arzularımın referans noktası olarak benden bağımsız Tanrısal bir realitenin varlığına karşıt olarak hiçbir şeye uygulayamam; bu ateizmin bir delili değildir. Bir anlamda, bir şey gerçek olarak kesinlikle benim psikolojik tecrübem için realiteye uygun düşebilir; gerçek bir Tanrı ve gerçek bir ebedi hayat -ortaya çıkışı ve varlığı- kesinlikle Tanrı ve ebedi bir hayat arzusuna uygun düşebilir. Kaçınılmaz sonuç şu ki, bu psikolojik bakış açısından, Feuerbach’ın dini ve buna bağlı olarak Tanrı’yı ve ebedi hayatı inkarı bir postulat olarak kalır. Bu anlamda da dini tecrübe analizi yüzeyseldir. Bu konuyu inceleyen Barth, Feuerbach’ın problemini ‘yüzeysel’ olarak tanımlayarak şöyle yazar “Feuerbach ‘çağının şekillendirdiği bir çocuk’, ‘ölümü bilmeyen’ ve ‘kötülüğü yanlış anlayan’ biriydi. Gerçekte, baştan ayağa kadar biz insanların kötü olduğunu bilen herkes ve öleceğini düşünen herkes insanın özünün Tanrı’nın özü olduğunu farz eden kişi en hayali olan şeylerin veya bütün illüzyonların

⁶¹⁶ Karşılaştır P. L. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, 1966.

⁶¹⁷ Küng, *Eternal Life? Life After Death as a Medical*, s. 33. (E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 2. cilt, Leipzig, 1990, C. II, s. 444.)

farkına varır.”⁶¹⁸ İlâveten onun ateizmi varlığın bir yansıma olduğu zannından öte bir şey değildir.

Feuerbach’ın din düşüncesi noktasında eleştirilebilecek bir diğer nokta ise onun dini tecrübenin çoğunu narsizmle izah etmesidir. Fakat bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki Feuerbach’ın tezi yanlış değildi, sadece fazla genişletilmişti. Pek çok din kendi Tanrı’sını insan suretinde yaptı, uysal ve zararsız olan bir Tanrı/tanrılar yarattı – kişi bunları kullanabilir. Böyle bir Tanrı bunların istediği her şey olabilir, fakat böyle bir Tanrı sınırsız değildir, İncil’in müstakil Tanrı’sı değildir.⁶¹⁹

Burada sorulması gereken önemli bir soru var: Feuerbach’ın dinin insanın uydurduğu dediği bu kavramları insanlar bu kadar hararetle uzun süre ve başarılı bir şekilde savunup kendilerini -Feuerbach’a göre- nasıl karanlıkta bıraktılar?⁶²⁰ Feuerbach için eğer insan dini kaybederse, hiçbir şey kaybetmemiştir, zira dinde onun için gizli, anlaşılmaz yeni bir realite yoktur. Olağanüstü şekilde psikolojik olmayan ve bütün zamanlarla çelişen bu görüş, gerçekte psikolojik bir açıklamanın dikkate değer bir örneğidir. Peki, insanın arzusunu yerine getirilecek bir arzu olarak ifade etmeye götüren nedir? Veya daha fazla etkin bir şekilde yerleştirilerek, sadece kendi arzusunun bir yansıması ve böylece de kendi yarattığı bir Tanrı’ya bağlılık hissine nasıl gelebilir? Açıklanmamış bunun gibi bazı psikolojik muammalar var. Demek ki insanlar daima yaşama meydan okumak için şaka yollu bir şekilde sadece gerçek bir akıl yokluğuna işaret eden illüzyonlara daima ihtiyaç duyar. Bunun bir illüzyon olduğuna kim karar verecek? Ve binlerce yıllık bir tecrübeyi veya dinin kaynağı hakkındaki bir teoriyi daha ilahi bir şekilde muhakeme eden yani düşünen kimdir?⁶²¹ Karar verecek olan insan aklıysa o zaman binlerce yıllık insan aklının bu akıl karşısında yeri nedir? Haklı veya haksız olanı kim belirleyecek? Dolayısıyla Feuerbach’ın eleştirisinde temelde yer alan yanlış nokta şudur: Eğer din bir insan üretimiye niçin onu insandan daha fazla bir şey olarak yargılıyoruz veya değerlendiririyoruz? Çünkü insan üretimiye insanda kalmalı. Eleştiriler bir başka varlığa veya varlıklara taşınmamalı.

⁶¹⁸ Barth, agm., s. xxviii.

⁶¹⁹ Geisler, s. 245.

⁶²⁰ Schaeffler, s. 14.

⁶²¹ Kristensen, s. 426.

İkinci temel bir problem de Feuerbach'ın insani bilincin sonsuzluğu hakkındaki iddialarından kaynaklanır. Hans Küng bu konudaki düşüncesini şöyle belirtir, Feuerbach “İnsani varlığın gerçek bir sonsuzluğu veya insan türü ve onun güçleri sorunsuz olarak kabul edilemez” der ve bundan hareketle de özellikle diğer bağlamlarda sonsuzun realitenin kendisi olduğu sonucuna varır. Oysa Feuerbach hiçbir yerde insani güçlerin, sınırsız olacağını, böyle bir sonsuzluğun doğru olduğunu ispat etmemiştir.⁶²² Bu noktada Feuerbach'ın antropolojizmi ile çelişen bir durum vardır. Çünkü Feuerbach bilinç konusuna genişçe yer verir; hatta dini düşüncenin çıkış yeri olarak ifade eder: “Doğa, bilinçsizce, bilinçli olarak ürettiğimiz gibi görünen şeyleri üretir.”⁶²³ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Antropolojizm insanı doğanın ürünü sayar. İnsanın toplumsal yapısını ve bilincini doğasal yapıya indirger. İnsanı bütün toplumsal ilişkilerden soyutlamakla zorunlu olarak idealizme yol açar. Nasıl elma, elma ağacının ürünü olduğu halde elma ağacı değilse bilinç de doğanın ürünü olduğu halde maddi doğa değildir. Feuerbach'ın bu noktada kendi düşüncesini desteklemek için yeri gelince materyalist bakış açısını, yeri gelince de idealist bakış açısını kullanması tutarlılığına zarar vermektedir. Dolayısıyla da Feuerbach'ın materyalizmi çelişkilidir. Çünkü Feuerbach hocası Hegel'den nefret etmesine rağmen, asla idealizm geleneğini aşamamıştır. Ne de Tanrı probleminin kusurunu temizlemiştir. Bazılarına göre o temel materyalizme inanır, bilinç üzerine yaptığı vurgu ziyadesiyle zayıftır. Engels, Feuerbach hakkında söylediği gibi ‘yarı yolda’ durmuştur, aşağıda kalan yarısı materyalist, yukarda ise idealisttir.

Dini ve onunla alakalı olan görüşleri antropolojiye indirgemek de hatalı olacaktır. Zira dinde her antropolojik olandan kaçıp kurtulan ve başka hiçbir şeye indirgenemeyen öğeler vardır. İnsanla ilgili açıklamaların dinlerde bulunması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü insan ve Tanrı'sı arasındaki ilişki evrensel bir olgudur. Hristiyanlık açısından söyleyemesek de İslam açısından insanın anlayabileceği başka bir yol olmadığından bu tür özelliklerin bu şekilde açıklanması kaçınılmazdır. Yani olayın kökeninde bulunan sebep tamamen insanın yapısıyla yani anlama şekliyle ilişkili olup açıklamalar antropolojik bir mahiyet arz eder.

⁶²² Küng, *DGE.*, s. 206.

⁶²³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 231.

Feuerbach ortaya sevgi dini şeklinde bir dini ideal ortaya atmıştır. Normalde bütün dinlerde az veya çok sevgi unsuru vardır. Özellikle mistik tecrübelerle baktığımızda bu daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Fakat Feuerbach'ın ileri sürdüğü ve herhangi dış bir otoriteye dayanmayan ve tamamıyla insana dayalı olan bu sevgi dini nasıl gerçekleştirilecektir. Zira Tanrısız insanlık, çok daha fazla insanlık dışı sonuçlara ve çağımızdaki terör olaylarına maruzdur –iki dünya savaşı, eski SSCB'deki esir kampı (Gulag), Nazilerin Musevi katliamı (Holacoust), atom bombası- Tanrısız insanlığın yolunun hayvanlaşma olduğunun açık bir kanıtlamasıdır.⁶²⁴ Yoksa Feuerbach'ın iddia ettiği gibi sevginin daha da arttığı bir dünyanın değil. Ayrıca gerek Feuerbach ve gerekse ondan önce ve sonra gelen pek çok kişi evrensel bir sevgiden bütün insanların birbirlerini sevmelerinden bahsetmektedir. Bu fikir oldukça ütöpik bir fikirdir. Zira günümüze kadar böyle bir durumun oluştuğu görülmemiştir. İnsanın dini açıdan değil psikolojik açıdan ele alındığında bile böyle bir durumun yapısına ters olduğu açıktır.

Fakat Thiselton'un ifadesiyle putperest veya sahtekâr dinin bir eleştirisi olarak Feuerbach'ın düşüncesi din felsefesine zorunlu eleştirel bir boyut katar veya daha doğru ifadesiyle böyle bir boyuta yol açar. Dinin kökenlerini başka şekilde yani alternatif ayrıntılarıyla anlatmak bunları klasik teizmin ciddi olarak cevaplamasını ve incelemesini gerektirir.⁶²⁵

⁶²⁴ Küng, *Credo, The Apostles' Creed Explained for Today*, s. 12.

⁶²⁵ Thiselton, s. 101.

III. BÖLÜM: FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

Bu bölümde Feuerbach'ın din felsefesinin temel kavramları olan Tanrı, Vahiy, Mucize, Ahlak ve Eskatoloji kavramlarını incelenecektir. Bu kavramlardan Tanrı ve eskatoloji Feuerbach'ın düşüncesinde ayrı bir yere ve öneme sahip olduğundan diğer kavramlardan daha geniş olarak açıklanacaktır.

1. Tanrı Sorunu

Din felsefesinin başlangıcının hangi dönemde olduğu tartışmalı bir konudur. Fakat din felsefesinin ortaya çıkışıyla ilgili düşünceler ele alınırken kısmen alaycı kısmen de gerçek bir yaklaşımla bunun Ksenophanes'in Tanrı'nın/Tanrıların nasıl olması gerektiğini belirtmesiyle başladığı ifade edilmiştir. Bu bir anlamda merkezi konunun Tanrı olduğu anlamına da gelir. Tanrı'nın mahiyetinin ortaya konulmasına yönelik çalışmaların Yahudi-Hristiyan geleneğinde de devam ettirildiği görülmektedir. Özellikle felsefe tarihinde Philo ve Kilise Babalarının zamanından 18. Yüzyıla kadar Tanrı kavramı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlahi dinlere baktığımızda da her ne kadar teolojik sorunlar hakkında anlaşmazlık varsa da (İsa'nın ilah olması veya olmaması gibi) Yahudi, Hristiyan ve Müslüman düşünürler arasında genel olarak Tanrı'nın ortak nitelikleri konusunda bir uyuşma vardır.⁶²⁶ Bundan dolayı Tanrı her şeye gücü yeten (Kadir) her şeyi bilen (Âlim) her türlü iyiliksever (Kerim)dir ve Tanrı varlık anlamında zamanın dışında ebedi ve değişmeyendir.

⁶²⁶ Genel olarak teizmin Tanrı anlayışı için bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Tesitik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 18–22.

Modern döneme ve özellikle batı dünyasına baktığımızda dini pek çok kavram ve düşünce değiştirilirken ne Protestan reformcular ve ne de Kant Tanrı kavramında değişme yapmamıştır.⁶²⁷ Kant dini inancın, epistemolojinin görünen sorunlarını değiştirmiş ama belirttiğimiz geleneksel Tanrı kavramına sıkı sıkıya tutunmuştur.⁶²⁸ Dindar diyebileceğimiz düşünürler için durum böyleyken bazı düşünürler için böyle olmamıştır. Özellikle Spinoza, Hume, Voltaire, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud ve bunun yanında Pozitivistler çeşitli şekillerde ve genellikle yukarıdaki Tanrı kavramına ve Tanrı inancına saldırmıştır. Bu saldırıda bazen Tanrı'nın mahiyetinde değişiklikler yapılmış bazen de Tanrı'nın olmadığı veya olmaması gerektiği belirtilerek konuya yaklaşılmıştır. Bu bölümde konumuz itibarıyla bu düşünürlerden sadece Feuerbach'ın Tanrı anlayışının ana hatlarıyla özelliklerini vermeye çalışacağız. Yeri geldikçe diğer düşünürlerle karşılaştırmalarını yapacağız.

Genel olarak bakıldığında, Feuerbach düşüncesinde din, Tanrı, ölümsüzlük ve bunlarla ilgili olan şeyler aynı biçimde açıklanmış ve insanın kendisinde bulunan eksikliklerin veya ulaşmak istediği mükemmelliklerin bir yansıması olarak ifade edilmiş, özellikle din ve Tanrı düşüncesinin birbirine bağlı olan ve biri olmadan diğerinin olamayacağı açıkça belirtilmiştir.⁶²⁹ Bu konuda Feuerbach şöyle demiştir: “Tanrı'nın kişiliğinde insan açıkça kendisinin doğal üstünlüğünü, ölümsüzlüğünü, bağımsızlığını ve sınırsızlığını ilan eder.”⁶³⁰

Feuerbach dindeki pek çok öge gibi Tanrı'yı da bir gizem olarak görür ve kendisini de bu gizemin çözümleyicisi olarak tanımlar. Peki, gizem neydi? Bu en kısa ifadesiyle insanın özelliklerinin kendi dışındaki şeylere yansıtılmasıydı ya da yine

⁶²⁷ Kant her ne kadar Tanrı kavramında değişme yapmamışsa da Kant'ın da kabul ettiği gibi onun transendental felsefesinin terimlerinde Tanrı “kendi kendini yapan” bir Tanrı'dır. Feuerbach bu durumu daha ileri götürmüştür. Schaeffler, s. 112.

⁶²⁸ Feuerbach, Kantçı ve Hegelci felsefeleri teolojiyle paylaşılmış bela veya lanet olarak görür: “Bunlar sadece insandan ayırmış oldukları ilahi varlığı düşünce veya akılda çözmüşlerdir; aynı zamanda bunlar özü ziyadesiyle sert bir şekilde maddeden, duyuşal tecrübeden, dünyadan, insandan ayırmışlardır.” *GFI*, s. 20–33.

⁶²⁹ Bu konuda Feuerbach şöyle der: “Din ancak eksiksiz bir Tanrı ile tamamlanabilir, din Tanrı'nın kendisinden Tanrı'nın insan şeklinden daha az bir şeyle tamamlanamaz. Din eğer Tanrı'dan vazgeçerse kendinden de vazgeçer; gerçek Tanrı'ya sahip oluşundan vazgeçerse, doğruluğunu da kaybeder”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 4. “Tanrı'nın, dinin ona yüklediklerinden ne eksiği ne de fazlası vardır. İnsan dine olan inancını kaybettiğinde, yani din sönük bir varlık olduğunda, Tanrı'da sönük bir varlık olacaktır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 39. Tanrı'nın insan ürünü olduğuna dair değerlendirmeler için bk. Schaeffler, s. 112.

⁶³⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 127.

Feuerbach'ın kendi ifadesiyle teolojinin gizemi antropoloji idi.⁶³¹ Feuerbach'a göre geleneksel teizmde kendi dönemine kadar çözölemeyen bazı problemlerin örneğın Tanrı'nın varlığının kanıtları hatta varlığının kendisi, mucizeler, kötölük vb. bir gizem içerisindeydi. Feuerbach işte bu gizemleri kendi düşünce yapısına göre gördü ve kavramlar etrafında oluşturulan gizemi yine kendine göre ortadan kaldırdı. Bu noktada Kant'ın⁶³² olduğı kadar Hegel'den de daha ileriye giden Feuerbach Berlin'de Master programındayken teolojideki bu öğeleri –kendi ifadesiyle kalıntıları- sezmiş ve çıkarıp atmaya başlamıştı. O görünüşün arkasındaki hakikat olarak uygulayabileceğı dinin anti teolojik bir yorumunu hazırlamaya çalışmış, esasen dinde inanmaların ve ibadetlerin Tanrı'ya değil fakat Tanrısal ve en yüksek mükemmelliğın bizatihi kendisinde olan insan doğasına olduğunu ifade etmişti.⁶³³ Feuerbach'a göre 'Tanrı' kimdir veya nedir? Bunu kısaca şöyle formüle edebiliriz: "İnsan ve insan, Ben ve Sen'in birliğı Tanrı'dır".⁶³⁴ Feuerbach başka bir yerde bunu daha geniş bir şekilde tanımlar: "bütün realitelerin ve mükemmelliklerin ideal örneğı yani özü olarak Tanrı, sınırlandırılmış bireyin faydası için tasarlanmış kısa bir hūlasasından, insanlar arasında taksim edilmiş insan türünün özelliklerinin bir ideal örneğı, dünya tarihinde devam etmekte olan türlerin öz gelişiminden başka bir şey değildir".⁶³⁵ Yani Tanrı insani doğadır ve Tanrı'yı anlamak için de kiři insani bilinçteki düşüncenin kökenini anlamalıdır.⁶³⁶

Bundan dolayı Feuerbach bizim Tanrı veya Tanrılar diye ibadet ettiğimiz şeyi 'arzu veya temenni varlıkları' diye isimlendirmiştir.⁶³⁷ Bir anlamda insanın umudu, arzusu ve ihtiyaçları teogonik prensibi oluşturur.⁶³⁸ Feuerbach insanın kabul etmesine göre eğer bir varlığı Tanrı olarak adlandırmışsa bu onun Tanrı'sı haline geldiğini eğer

⁶³¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 12, 13, 14, 19, 116, 283. Hendrik Kraemer, "İnsan Tanrı'yı veya Tanrıları kendi hayalinde yaratır ve teoloji antropolojidir", görüşünü derinlik psikolojisinin açıklaması olarak değerlendirir. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, London: Lutterworth, 1958, s. 56.

⁶³² Goldmann, Kant'ın 'Güzellik Ülküsü'nü değerlendirirken şöyle der: "Feuerbach'ın ve Marx'ın daha sonra epistemoloji ve ahlak düzeyinde sağlayacağı ilerlemenin, aşkın olanı insanlaştırmamanın ilk adımını böylece estetik düzeyde Kant atmış oldu. Çünkü insanın mutlak'a ulaşabildiğı yerde Tanrı'ya yer yoktur artık. İnsancı düşünce için aşkın Tanrı gerçekte insanın yerini tutan bir şeydir yalnızca. Gökleri elde edemeyince, göklerden de geçemeyince, gökleri Tanrı'ya bırakmıştır insan. Kant'ın estetiğinden Feuerbach'ın ve Marx'ın insanbilimine kadar insancılık tarihinin en önemli evresi dünyanın kutsallaştırılması ve göklerin insanlaştırılması yolunda ileri bir adım olmuştur." Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 195.

⁶³³ *Christianity*, s. 133–134.

⁶³⁴ *GFI*, s. 137.

⁶³⁵ Barth, agm., s. xvi. (*Die Philosophie der Zukunft*, s. 28.).

⁶³⁶ Ninian Smart, *The Phenomenon of Christianity*, London: Collins, 1979, s. 143.

⁶³⁷ Yeager Hudson, *The Philosophy of Religion*, California: Mayfield Publishing Co. 1990, s. 136–137.

⁶³⁸ Kristensen, s. 246.

şeytan olarak kabul etmişse bunun onun için bir şeytan haline geldiğini belirtir ve buradan hareketle inancın kaynağını ya da diğer bir ifadeyle inancın mahiyetini açıklar. Bunu yaparken de özellikle Luther'den alıntılar yapar: “İnanç, öznellik dileklerini doğal mantığın bağlarından kurtarır; doğanın ve mantığın reddettiklerini kabul eder ve bu şekilde, insanı mutlu eder, çünkü insanın en insani dileklerini gerçekleştirmiş olur. Gerçek inanç, şüphenin olmadığı yerde yok olur. Şüphe, kendimin dışına çıktığımda, kişiliğimin sınırlarını aştığımda, benden ayrı olan gerçekliği ve haklarımı kabul ettiğimde ancak ortaya çıkar. İnanç, kalpteki tüm iyiliklere güvenebilme gücüdür. Böyle bir inanç, Tanrı tarafından emredilmiştir, bu ilk emirde ifade edilmiştir: “Ben senin Efendin, Tanrınım... Yani ben senin tek Tanrın olacağım; sen başka bir Tanrı aramayacaksın... Kendine karşı nasıl bir tavır içindeysen, Tanrı da sana öyle bir tavır içine girer. Tanrı'nın nasıl olduğuna inanırsan, Tanrı öyle olur. “Bu nedenle, inandığımız şey gerçekleşir. Eğer onu Tanrımız olarak görürsek, o bizim şeytanımız olmaz. Ancak eğer onu Tanrımız olarak görmezsek, o zaman gerçekten de bizim Tanrımız olmaz. “İnançsızlıkla Tanrı'yı şeytan yaparız.” (Luther)⁶³⁹ Yani bir anlamda insanın övdüğü ve yücelttiği şey onun Tanrı'sıdır, reddettiği şeyde şeytani güçtür.⁶⁴⁰ Feuerbach Luther'in bu sözlerinden şu anlamı çıkarır: “Eğer Tanrı'ya inanırsam, bir Tanrım olur.”⁶⁴¹ Yani Tanrı ve şeytan gibi düşünceler insanın onları kabul etmesine bağlı olarak inanan insanların zihninde oluşan şeylerdir. Mesela Tanrı olarak şeytanı kabul edilirse şeytan Tanrı olur. Feuerbach Luther'den alıntılara devam eder, Luther, inancı, Tanrı'nın yaratıcısı olarak tanımlar ve şunu da ekler: “İnanç, kutsal sonsuz varlıktaki bir şeyi değil, içimizdeki varlığı yaratır.” Tanrı'nın başka bir varlık olduğu düşüncesi, yalnızca bir aldanıştır, bir imgelemdir. Tanrı'nın senin için varolduğunu düşünüyorsan, onun senin kendi varlığın olduğunu düşünüyorsun demektir. İnancın esası, insanın ne dilerse olacağı fikridir: Ölümlü olmayı diler, bu nedenle ölümlüdür; doğa ve mantık için imkânsız olanı gerçekleştirebilecek bir varlığın olmasını diler ve böyle bir varlık oluşuverir; kalbin istekleriyle uyuşan, sınırsız öznelliği; yani bozulmamış bir mutluluğu olan, bir dünya diler, hâlbuki tam bu isteklerin zıttı bir dünya zaten vardır; dolayısıyla bu dünya yok

⁶³⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 153.

⁶⁴⁰ Kristensen, s. 246.

⁶⁴¹ Feuerbach, Luther'den alıntıyla: “Tanrı, üstün varlıktır; ancak Ona inanan herkes birer üstün varlıktır.” der. *Hristiyanlığın Özü*, s. 153–154.

olmalıdır, -gerektiği için yok olan dünyanın mutlak özneliği ise yani Tanrı kalmalıdır.”⁶⁴² Bu uzun alıntıdan anlaşılacağı gibi Feuerbach “insan insanın Tanrısıdır” sözünden hareketle Tanrı’yı insan nasıl olmasını dilerse o şekilde olacağı şeklinde görüşlerini açıklamaktadır.⁶⁴³ Dolayısıyla Tanrı bir anlamda bilincin ürünüdür.

Feuerbach’a göre gerçek ateist, teorik olarak Tanrı’yı doğrulayan ve ondan sonra sanki Tanrı yokmuş gibi yaşayandır. Bununla ilgili olarak “*Christianity*” ve “*Lectures*”ta şöyle der: “Tanrı’nın bilinemez olduğunu varsayarak insan, Tanrı’ya, onun bu dünyada var olmasını sağlayan varlığa karşı ilgisizliğinden duyduğu dini vicdan azabından kendini uzaklaştırır. Pratikte Tanrı’yı inkâr etse de, -çünkü akli ve duyuları dünyaya kilitlenmiştir- teoride etmez. Varlığına saldırmaz, ona dokunamaz. Ancak bu varlık ona ne hükmeder ne de onu etkiler. Kutsal varlığın belirli ve olumlu sözlerini inkâr etmek, dini inkâr etmekten farksızdır ama dini bir varlığı olan bir şeyin, inkâr edildiği söylenemez; bu, hemen fark edilmeyen, sinsî bir ateizmdir.”⁶⁴⁴ Hatta “*Christianity*”de ateizmin ya da daha doğru ifadesiyle kişinin ateist olarak nitelendirilmesinin kime veya neye göre yapılacağına da değinmiştir: “Gerçek bir ateist, yani bildiğimiz anlamda ateist, Kutsal varlığın sözlerinin -sevgi, bilgelik ve adalet gibi- bir hiç olduğunu düşünen birine göre ateisttir, bu sözlerin konusunun bir hiç olduğunu düşünene göre değil.”⁶⁴⁵ Feuerbach’ın amacı Tanrı’yı tamamen inkâr etmek, ortadan kaldırmak değildir,⁶⁴⁶ onun amacı onu olması gereken konumuna yerleştirmektir.⁶⁴⁷ Zaten Feuerbach’ı eleştiren ateist düşünürler bu noktayı özellikle vurgulamışlardır.

⁶⁴² “İnanç, kendini dünya, evren ya da gereklilik fikriyle sınırlandırmaz. İnanç için Tanrı’dan başka bir şey yoktur. İnançın doğduğu yerde, dünya batır. Hristiyan isteklerine karşı antagonist yani düşmanca olan ‘dünyanın yok oluşu’ inancı, bu nedenle, Hristiyanlığın en derinlerinden gelen bir fenomendir. Bu inanç, İncil için çok önemlidir, öyle ki bu inanç olmaksızın kutsal kitapla ilgili yazarlar anlaşılamazdı.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 154.

⁶⁴³ Sadece duyusal bir varlık olarak Ben (benim için) benim ve aynı şekilde (diğerleri için) sensin. *GFI*, s. 119.

⁶⁴⁴ *Christianity*, s. 15, *Lectures*, s. 116.

⁶⁴⁵ *Christianity*, s. 21.

⁶⁴⁶ *Hristiyanlığın Özü* adlı eserinde Feuerbach şöyle der: “Asıl anlamında verildiği gibi, din hiçbir şey değildir ve hiçbir şeyde bir saçmalaktır; ancak ben asla Tanrı hiçbir şey değildir, Teslis hiçbir şey değildir ya da Tanrı’nın söyledikleri hiçbir şey değildir demedim. Ben yalnızca bunların, Tanrıbilimin illüzyonlarının gösterdiği şeyler olmadığını anlattım. Bunların yabancı değil, yerli gizemler değil, insan doğasının gizemleri olduğunu anlattım. Ancak antropolojiye bu kadar az önem vermek bir yana ben Tanrıbilimi antropolojiye indirgerken, antropolojiyi de Tanrıbilim seviyesine çıkarıyorum; tıpkı Hristiyanlıktaki, Tanrı’yı insana indirgerken, insanı da Tanrı kadar yüceltmek gibi: gerçek olmasına karşın, bu insan-Tanrı, uzun bir sürecin ardından, insandan çok uzak, doğaüstü, hayal ürünü bir Tanrı oluyordu. Dolayısıyla benim antropoloji sözcüğünü, Hegel ya da başka bir filozofun anlayışıyla değil, çok daha yüksekte ve daha genel bir anlamda düşündüğüm ortada”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 3-4. Bu yüzden Berdyaev şöyle demektedir: “Feuerbach’ın insan Tanrı’ya üstün tabiatını nispet eder” düşüncesi Tanrı’yı inkâr etmeyi hedefleyen bir tartışma değildi, bilakis bundan tamamen farklı bir şey amaçlamaktadır. Berdyaev, *The Divine and Human*, London, Bles, 1948, s. 44.

⁶⁴⁷ *GFI*’de Feuerbach; “Yeniçağın önünde duran görev, Tanrı’nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesidir” der. s. 77.

Çünkü Tanrı'nın varlığından vazgeçmek için, Tanrı'nın evrensel ihtiyaç olması fikrini çürütmeksizin, Tanrı'nın olan şeyi zorunlu olarak insani varlığa atfedildiğinde, Tanrı ortadan kalkmaz bilakis bu suretle daha da güçlendirilir ve dolayısıyla modern ateistlerin çoğunun ve bunların içinde yer alan Feuerbach'ın en önemli hatası budur.⁶⁴⁸ Fakat buna rağmen Feuerbach monoteizmde her zaman bir tehlike olarak görülmüştür.⁶⁴⁹ Bu noktada Feuerbach'ın düşüncesine baktığımızda, o bize "Tanrı düşüncesinin bir psiko-genesisini sunmuştur".⁶⁵⁰

Feuerbach'ın Tanrı hakkındaki düşünceleri çeşitli eserlerinde mevcuttur. Bu eserlerde Tanrı hakkında birbirinden farklı değerlendirmeler olsa da ana hatlarıyla eleştiri ve değerlendirmeler aynıdır. Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışında en önemli öge insanın sınırlı bir varlık olmasıdır.⁶⁵¹ Feuerbach, insanların kendi sınırlı durumlarının farkında olduklarını, ancak her sıfatlarının sınırsız olmasını istediklerine inanır ve şöyle der; "İnsanlar, kendi noksanlıklarının farkındadırlar ancak, mükemmelliği arzularlar. Kendi sınırlı bilgilerini kabul ederler; ancak her şeyi bilmek isterler. Güçsüzlüğü yaşarlar; ancak her şeye gücü yeten biri olmayı isterler. Sevgide, barışta ve adalette başarısız olurlar; ancak bu idealleri gerçekleştirmeye çalışırlar".⁶⁵² Bu yüzden kendisinin sonlu oluşundan, mükemmel olmayışından, bilgilerinin sınırlı olmasından, güçsüz ve adil olmayışından dolayı insanlar, yarattıkları ve Tanrı diye isimlendirdikleri bir varlığa, söz konusu noksanlıkların ideal hallerini yansıtırılar.⁶⁵³ Tanrı sonsuz,

⁶⁴⁸ Combin, s. 213–214. Feuerbach'ın başlattığı bu düşünce sonraki ateistlerce Tanrı'nın tamamiyle inkârına dönüşmüş ve bunun kökeninde Feuerbach olduğu için de suçlamalar ona yöneltilmiştir. Dolayısıyla Bonhoeffer'in belirttiği gibi Feuerbach'ın iddiasına paralel olarak hayatın bütün alanlarından "Tanrı-Hipotezi" reddedilmiştir. Lindeberg, s. 107.

⁶⁴⁹ Karen Armstrong, *A History of God*, New York: Ballantine Books, 1994, s. 355.

⁶⁵⁰ Masterson, s. 83.

⁶⁵¹ Feuerbach, bütün Tanrıların negatif teorik nedenlerinin ya da koşullarının insanın cehaleti ve yeteneksizliği olduğunu savunmaktadır. Sadece bilinçsizlik, kişiliksizlik, Tanrı'ya olan inancı doğayla ve doğa bilimleriyle birleştirmek, bağlamak isteyebilir. Bir Tanrı'ya inanmak aynı zamanda Tanrı istencinin doğa zorunluluğu olduğunu kabul etmektir. Örneğin suyun kendi doğası gereği değil, Tanrı öyle istediği için ıslattığını kabul etmektir. "Lectures"da şöyle der: "Tanrı'ya inanıyorum demek, doğaya, doğa zorunluluklarına inanmıyorum demektir. Ya Tanrı inancından ya da fizik, astronomi, fizyolojiden vaz geçilecek". Özbek, "Feuerbach'ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels'in Eleştirisi", s. 51. (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 141'den alıntıyla). Tanrı doğanın tinidir, yani insan tini de doğanın kişileştirilmiş ifadesi, ya da insanın doğadan ayrılıp bağımsız bir varlık olarak düşündüğü, doğaya ilişkin tinsel tasarımıdır. "Özbek, "Feuerbach'ın Din Anlayışı", s. 50–51.

⁶⁵² Feuerbach'ın çağdaşlarından ve Feuerbach gibi Hegel karşıtlarından biri olan Kierkegaard olaya farklı yaklaşır. Bu noktada Kierkegaard kendi acı istihzalarını türün bu mükemmellik ideası üzerine boca eder ve istihzalar entelektüel eleştiri açısından kaliteli olmamasına rağmen, yine de pek çok çağdaş okuyucuyu bu olayı doğrulamış gibi görmektedir, o, bu inançla türler Tanrısaldır, idealist felsefe o kadar aşağıya batmıştır ki, ayak takımı Tanrı-insan olmuştur, diye yazar. Kierkegaard, *Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, s. 118.

⁶⁵³ David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, s. 88.

mükemmel, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, saf sevgi ve adaletin kralıdır. Ancak, bu nitelikler yani sonsuzluk, mükemmellik, bilgi, sevgi, güç ve adalet fikirleri nereden kaynaklanıyor? Feuerbach’a göre bunlar, insanlık içindeki, bu nitelikleri tam olarak gerçekleştirmeye yönelik arzudan kaynaklanan insani fikirlerdir. Ancak, insanlar bu nitelikleri tam olarak gerçekleştiremediklerinden, her şeyi ile mükemmel bir varlık icat ettiler ve bu temel insani nitelikleri bu varlığa yansıtılar. “Tanrı insan suretinde yaratıldı”⁶⁵⁴ ifadesiyle kastedilen şeyde budur. Yani kutsal kitaplarda belirtildiği gibi Tanrı insanı kendi suretinde yaratmamış, insan Tanrı’yı yücelterek kendi biçiminde tasavvur etmiştir. Feuerbach’a göre insan kendini incelese aslında Tanrı’yı idrak etmenin kendisini idrak etmekten başka bir şey olmadığını göreceklerdir.⁶⁵⁵ Yani kişi ne ise Tanrısı da odur. Moltmann’ın belirttiği gibi bu, Tanrı’nın insanın tasarrufunda onto-teolojik yansıtılmasının tersine çevrilmesidir sadece. Bu değerlendirmeye göre ateizm, teizme karşı mücadelesinde, özellikle modern zamanlarda, teizmin tersine çevrilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Teizm Tanrı’yı insanın tasarrufunda düşünürken, Feuerbach’ın ve Nietzsche’nin ateizmi “İnsanı Tanrı’nın tasarrufunda düşünür”. Ateizm, “Bütün eski teistik ilahi yüklemeleri, insanın yeniden doğuşu amacına matuf olarak insana uygular. İnsanı kendi suretinde yaratan Tanrı değil, Tanrı’yı kendi suretinde yaratan insandır”.⁶⁵⁶ Feuerbach’ın böyle bir düşüncede olmasının kökeninde şu vardır: Feuerbach için bir varlığı bütün niteliklerinden soyutlamak ile o varlığın bizzat varlığını yadsımak birbirine eşdeğerdir ve Tanrı’nın mahiyetini betimleyen bütün olumlu nitelikleri yadsımda ateizmin gizli bir formudur.⁶⁵⁷ Bu süreç, Feuerbach tarafından Tanrı’nın insanlaştırılması ya da Tanrı’yı insani özelliklerle tanımlama olarak isimlendirilir.⁶⁵⁸ Feuerbach, bunun insanlığa gerçekten zarar verdiğini ve insanların

⁶⁵⁴ Kitab-ı Mukaddesteki betimlemesiyle: “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı” Tekvin, 1:27.

⁶⁵⁵ *Christianity*, s. 19. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Feuerbach Tanrı düşüncesi ve inancının kaynağı konusundaki iddialarını daha da ileriye götürerek bütün Tanrı inancının kaynağını kişinin kendisini onaylaması ve hayata karşı evet demesi anlamındaki bencillik duygusunda bulur. Ona göre insanın mutlu olmak adına gayret sarf etmesi bencil bir faaliyetdir. İnsan kendi gücünü tatmin edemeyeceği aşırı bencilliğini doyuma ulaştırış ta yardımcı olabilecek bir Tanrı’yı kendisi için düşünür. Böylece Feuerbach insani bencilliğin dini ve Tanrı’yı var kılan ana unsurlardan biri olduğunu iddia eder.

⁶⁵⁶ Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, çev. R. A. Wilson ve John Bowden, New York: SCM Press, 1991, s. 251. Kristensen bu konuda şöyle der: “İnsan Tanrıdan meydana çıkartılan hayatı vasıtasıyla var olur ve yaşar. Bu benzerliği ifade eder: Tanrı insan suretine göre tasavvur edilebilir, çünkü insan Tanrı’nın suretine göre yaratılmıştır. Athena-Nike(zafer Tanrıçası)’nin zafer kazanan gücü insanın kendi sahip olduklarından bildiği bir nitelikti, fakat onun sahip olduğu zafer Tanrısal bir özellikti. İnsanın Tanrıbiçimci (teomorfik) bir ideası Tanrı’nın insan biçimci (antropomorfik) bir ideası gibidir, insan Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır veya tam tersi.” Kristensen, s. 253.

⁶⁵⁷ Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, s. 55, 145.

⁶⁵⁸ Feuerbach, *Religion as a Projection* (1854), s. 118. ed. A. Frazer, *Issues in Religion: A Book of Readings*, New York: Von Nostrand, 1975, s. 115–28. Bunun kökeninde özne, yüklem ayırımının doğru yapılmaması vardır.

kendi hakiki potansiyellerini gerçekleştirilmelerine engel olduğunu, herkesi kendi deruni benine ve böylece de kendine has iyi niteliklerine yabancılaştırdığını ileri sürer.⁶⁵⁹ Mükemmeli, kendileri dışında aramak yerine insanlar, kendi benliklerini ve kendi toplumlarını mükemmelleştirmeye çalışmalıdırlar. Bu tür bir yaklaşımdan dolayı çağdaş batıda toplum ve Tanrı'nın kavramsallaştırılmasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Bu kavramsallaştırmanın temel özelliği dikatomi ve kutuplaşmadır. İnsan toplumlarının dikatomik yapıları, gemeninschaft (cemaat) ve gesellschaft'la (toplum) başlayarak, batı toplum bilimlerinde umumileşmiştir. Tanrıyla, Tanrılarla ya da doğaüstü güçlerle ilişkileri toplumun mevcut toplumsal ilişkilerine dayanarak yapılan insani modelleştirme çabaları buna paralellik arz eder. Böylelikle din içinde bulunduğu toplumsal ortamdan etkilenir. İnsanın kutsala karşı takındığı saygı tutumu ancak diğer toplumsal ilişkilerde bulunan türden saygının bir yoğunlaştırılması haline gelir. Bunu en iyi şekilde Feuerbach'ın "Tanrı kendisinden soyutlanmış insanın en yüksek özelliğidir"⁶⁶⁰ sözü açıklar. Belirttiğimiz gibi Feuerbach'ın düşüncesine baktığımızda teoloji ve felsefenin konusunun Tanrı'nın doğası ile ilgili metafiziksel spekülasyondan ziyade, insani varlığı incelenmesi olduğunu görürüz. Fakat bunun anlamı özellikle Bonhoeffer'ın da belirttiği gibi burada arzulanan Tanrı'nın, çarmıhtaki Tanrı İsa Mesih olduğu anlamına gelmez.⁶⁶¹

Feuerbach'ın Tanrı'ya atfedilen şey gerçekte insanın sıfatlarının olması, insanın kendisinden ayrılmasını yani insanın kendisine yabancılaşmasını ifade eder.⁶⁶² Bu fikir özellikle "Christianity"de inceden inceye işlenmiştir. "Christianity"de Feuerbach Kutsal Kitap'ta anlatılan hikâyenin aksine şunu iddia eder: İnsan Tanrı'yı

Feuerbach Tanrı kavramını sorgularken; yüklemnin öznenin gerçekliği olduğunu belirtir. "Özne ve yüklem arasındaki ayrım tıpkı varoluş ve öz arasındaki ayrım gibidir. Yüklemnin hayırlanması aynı zamanda öznenin hayırlanmasıdır. İnsana has olan özelliklerin, niteliklerin ortadan kaldırılması, insan özünün ortadan kaldırılmasıyla aynı şeydir. Günlük dilde de geleceği görme, bilgelik, mutlak iktidar gibi Tanrı'ya ait olan özellikler ifade bulmaktadır. İnsanın Tanrı'nın varlığını, kendi varlığından daha kesin bir şekilde bildiğini düşünmesi, Tanrı'nın niteliklerinin kesin bilgisinden kaynaklanır. İnsan gerçek olarak neyi düşünüyorsa, onu dolaysız hakikat olarak kabul eder. İnsan başlangıçta, eski zamanlarda varolanı hakikat olarak algılamıştır. Olmak ve varolmak, hakikat belirlemesinin ilk, temel kavramlarıdır. Ya da insan ilk başta, temelde hakikati varoluştan çıkarmıştır ama sonra varoluşu hakikate bağımlı kılmıştır. Bu yüzden "Tanrısal varlık, insani özden başka bir şey değildir ya da daha doğrusu insanın özüdür". *Hristiyanlığın Özü*, s. 37.

⁶⁵⁹ Mol, s. 147.

⁶⁶⁰ *Christianity*, s. 30.

⁶⁶¹ Bonhoeffer, *Meditating on the World*, Cambridge, MA; Cowley, 1986, s. 45.

⁶⁶² Mol, s. 147. Hatta bazı Feuerbach yorumcuları bu görüşten hareketle şunu söylerler, insanoğlu Tanrı olarak ibadet edilen şeyin gerçekte insan olduğunu keşfedebilecektir. Bu olduğu zaman, insanlık anlayacaktır ki, güvenilecek ve değer verilecek olan sadede insan türüdür. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, s. 43. Eiberg-Schwartz, s. 65.

yarattı ve öyle ki Tanrı'nın sıfatlarına insan özünde sahipti. Feuerbach'a göre bu süreç insanın kendisine ve kendi varlığına yabancılaşmaya götürdü.⁶⁶³ Giriş kısmında da işaret ettiğimiz gibi bu kitap iki kısma ayrılır. Kitabın I. bölümünde Tanrı ideasının sadece tekil bir varlık olarak tasavvur edilen insan doğasının –akıl, irade ve sevgi-⁶⁶⁴ soyut hale getirilmiş sıfatları olduğunu göstermeye çalışır.⁶⁶⁵ İnsani doğa bilinç hassasıyla ayırt edilir. Bilinç bir türün bir üyesi olarak bizatihi bir kişiyi tasavvur etme kapasitesidir, fakat bu türün sıfatları zorunlu mükemmellikler olarak görülür. İmgelem duyguların baskısı altında, bu mükemmellikleri kavrar ve bunlar ayrı Tanrısal bir varlık ideasında birleşir. İnsani varlıklar bu yansımanın etkisi altına girer, çünkü onlar diğer 'sen' tarafından tanınmayı arzular ve doğanın sınırlarından ve özellikle de ölümden korkar. Tanrı ideası onlara hem tanınma tutkusunu hem de ölümün üstesinden gelmeyi sağlar.⁶⁶⁶ “Christianity”nin bu bölümünde Feuerbach özellikle “Tanrı'nın bütün iyiliklerin ve mükemmelliğin kaynağı olarak görüldüğü sürece insanoğlu eksik ve hasta olarak görülecektir” fikrini çeşitli şekillerde vurgular. Tanrı'nın çeşitli şekillerde tahlil edilmesini Feuerbach her durumda Tanrı'nın insani doğanın ihtiyacına veya bazı özelliklerine uygun düştüğünü gösterir. Eğer insan Tanrıda gönül hoşnutluğunu bulursa, kendisinin Tanrıda bulunması gerekir. Kısaca birinci bölümde Feuerbach gerçek veya dinin antropolojik özü olarak isimlendirdiği şeyi anlatır. Kavrayışın bir varlığı olarak ahlaki⁶⁶⁷ veya hukuki bir varlık olarak, aşk olarak v.d. gibi. “Christianity”nin II.

⁶⁶³ Schoenfeld, s. 225.

⁶⁶⁴ Feuerbach'a göre Hristiyan ya da diğer ifadesiyle Hegelci Tanrı gerçekte insanın kendisinin özüdür, bireyden soyutlanmasıdır, bağımsız bir öz olarak tapınılan cisimleşmiş, nesnelleşmiş insandır. İnsan kendi sahip olmuş olduğu en yüksek duyguları, düşünceleri ve umutları Tanrı'ya atfeder. Böylece, her şeye kadir, merhametli ve sevgiye sahip olan bir Tanrı olur. Bunun gerçek anlamı olan şey mutlak kudret, merhamet ve sevginin Tanrısal olduğudur. İnwood, s. 275–277.

⁶⁶⁵ Barth bu konuda şunları söyler: “O doğa ve insandan çıkarılan soyut bir varlık olan Tanrı'yı inkâr eder. Evetten hayıra giden bu Feuerbachçı yol Hristiyanlık hakkındaki eserinin düzenlenmesinde açıkça değişir. Bu kitabın birinci kısmında o tamamen polemik olmayan bir tarzda ilahi ve insani öznenin bütün yüklemelerinin özdeşliği ifadesinde ve bu öznelere kendilerinin özdeşliğinin de teolojinin gerçek anlamını gösterir. Feuerbachçı olumsuzlamanın tutku ve gücü Feuerbachçı durumun temellerindedir.” Barth Feuerbach'ın zayıf olan ve onun asıl eleştirilmesi gereken yönün bu olduğunu belirtir. “Ona saldırmak isteyen herhangi biri onun kurtuluş doktrinine ve onun insanın doğasıyla Tanrı'nın doğasının özdeş olduğu şeklindeki pozitif doktrinine saldırmalı. Eğer o burada çürütülemezse, onun olumsuzlamalarının, anti-teolojisinin bütün eleştirisi tamamıyla iddiadan başka hiçbir şeye ulaşamayacağı için sonuç vermeyecektir”. Barth, agm., s. xv.

⁶⁶⁶ Feuerbach şöyle der: “Teoloji uzun zaman önce antropolojiye dönüştü.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 283. “Protestanizmin kendisi ve özellikle Luther'den beri, empatik olarak insan için Tanrı olan şeyle, kendisinde Tanrı olan şeye ilginin yerini değiştirmiştir.” *GFİ*, s. 78. Onun gelişim yolu öyle bir yönde devam eder ki, insanı yavaş yavaş Tanrı'dan döndürüp bizzat kendisine göndermek. Bu şimdi herkesçe bilinen ama açıkça söylenmeyen bir sırdır. Teolojik formunda Hristiyanlık “Yalnızca insanoğlunun aklından dolayı değil, aynı zamanda yaşamından dolayı da aslında çoktan yok olmuştur.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 207.

⁶⁶⁷ Ahlaki mükemmel bir varlık olarak Tanrı, idealize edilmiş fikir, ahlaklılığın kişileştirilmiş kanunu, insanın ahlaki doğasını mutlak varlık yerine koyması veya sanmasıdır. Feuerbach'ın ifadeleleriyle söyleyecek olursak: “Bilginin Tanrı'ya yüklediği, dinde ve özellikle de Hristiyanlıkta geçerli olan ve Tanrı'nın üstünlüğünü anlatan tüm özellikler,

bölümünde yanlış veya dinin teolojik özünü tartışır, yani Tanrı'yı insanın karşısında ayrı bir varlığa sahip olarak gören görüşü. Bundan dolayı, sadece ahlak duygusuna zarar veren değil bilakis insandaki dini hisleri, hakikat duygusunu ve Aşayi Rabbani ayini gibi dini törenlere imanı zedeleyen hatta yıkan çeşitli yanlış inançlar ortaya çıktığını belirtir.⁶⁶⁸ Feuerbach kitabın birinci kısmını hakikatin dinde içerildiğine işaret ettiğinden dolayı pozitif, ikinci kısmı teolojinin kötü etkilerini gösterdiğinden dolayı negatif olarak addeder. Çünkü Feuerbach'ın Tanrı kavramı hem gayri şahsi yani metafiziksel hem de antropomorfik sıfatları içerdiğinden, Hristiyanlığın çelişkilerle bozulmuş olduğu şeklindedir.⁶⁶⁹ Fakat Feuerbach'a göre en derin çelişki Hristiyan erdemleri olarak belirtilen iman ve sevgi arasındadır, çünkü sevgi herkesi içine alırken iman inançlılarla inanmayanları böler ve ayırır.⁶⁷⁰

“*Christianity*”deki genel olarak Tanrı kavramının bölümler arasında nasıl değerlendirildiğine bu şekilde kısaca değindikten sonra şimdi daha ayrıntılı olarak Tanrı kavramını açıklayabiliriz. Feuerbach'a göre “İnsanın mutlak varlık olarak tanımladığı şey Tanrı'dır”.⁶⁷¹ Peki, bu mutlak varlık nedir? Genel olarak özellikleri nelerdir? Veya Feuerbach'ın ifadeleriyle: “Tanrı'nın kendiliğinden meydana gelmesi, mutlaklığıyla ne demek istiyoruz? Nesnel düzendeki her şeyden soyutlamayla mutlak bir başlangıca

birer etik mükemmelliktir. Ancak etik açıdan mükemmel bir varlık olarak Tanrı, akla gelen bir fikirden, yerine getirilen bir etik kuralından, kutsal varlık olarak varsayılan etik insan doğasından başka bir şey değildir; insanın kendi doğasıdır, insanın kendi bilincidir, çünkü etik Tanrı kendisi gibi olan insanı ister: “Ben kutsal olduğum için sen de kutsalsın”, yoksa insan kutsal varlıktan nasıl ürperebilir, ondan önce kendini nasıl suçlayabilir, ya da kendi iç duygularının ya da düşüncelerinin hâkimi olarak nasıl Tanrı'yı görebilir?” *Hristiyanlığın Özü*, s. 75.

⁶⁶⁸ Aşayi Rabbani Ayini? İnsani öznelliğin en yüksek kendi kendini tatmin etmesidir. “Gerçekte, Protestanlar bile Tanrı'yı duysal bir zevkin objesi olarak onu kendine tabi kılarak dışsal bir varlığa çevirir.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 261. Vaftiz ve Aşayi Rabbani ayini. Burada Feuerbach'ın üstesinden gelmeye çalıştığı sorun insanın doğal fonksiyonlarının, fiziksel varlığının, zorunlu olarak doğaya bağlanmasının dini bilinçte başlamasıdır.” Wartofsky, s. 263.

⁶⁶⁹ Feuerbach'a göre, İnsan kendi doğasının öğelerini nesnellik üzerine yansıtır. Kendisinin bilinci bu nesnelleştirmeye ilişkidir. Bununla insan kendisiyle ve insan türüyle ilişkiye geçer. Böyle bir süreç dünya dinlerinde Tanrıların ve Tanrı'nın kaynağının sebebini de izah eder. Bütün mutlak sıfatlar Tanrı'ya hamledilir ki, bunlar gerçekte insani sıfatlardır. *Christianity*, s. 12–32. “*Christianity*”de Feuerbach hem Mutlak olarak Tanrı'nın metafiziksel ideasının hem de Kutsal Kitap ifşasında kişi olarak Tanrı ideasının bir analizini göstermiştir. Kişi olarak Tanrı ideası yani Tanrı insan mutlak kişide kendisinin en mükemmel yansımasına ulaşacağından dolayı bütün dinlerin uğraşısının sonudur. Antropomorfik dil aşkın Tanrı hakkında konuşmanın analojik bir yolu değildir bilakis gerçekte insanın kendisinin sahip olduğunu yansıtmamasının açık bir ifadesidir. Analojik olarak ne zaman Tanrı hakkında konuştuğumuzu düşünürsek gerçekte analojik olarak insanı konuşuyoruzdur. Bu analiz o zaman Kutsal Kitaptaki ifşada içerilen temel ideaya tatbik edilir. İnsan kendi bireysel, ampirik varoluşuna tamamen bağlanamadığından ahlaki mükemmelliği için sahip olduğu bilincin istemleri bu yansıtmada gerçekleştirdiğinden dolayı insan Tanrı'yı ahlaki açıdan mükemmel olarak ve kutsal yargıç olarak tanımlar. Tanrı sevgi olarak idrak edilir çünkü insan bu münasebetle kendisini Tanrı imajından ayıran büyük uçurumun üstesinden gelir. Tanrı'nın insanı sevmesinin anlamı Tanrı'dan dolayı insanın kendisidir. Yani bu sevginin gerçek gizi insanın kendisidir. Ana tema şudur, gerçekte insanın yüklemeleri olan bütün yüklemeler insan tarafından ona verilmiştir. Joseph C. Weber, s. 26.

⁶⁷⁰ Bk. *Hristiyanlığın Özü*, “İnanç ve Sevgi Arasındaki Çelişki” bölümü, s. 264–283.

⁶⁷¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 27.

karşıt insani düşüncenin en önemli sonucu olan bu başka olan nedir?”⁶⁷² Konunun daha iyi anlaşılması için bu eserden hareketle Tanrı tanımlamalarına baktığımızda şunu görürüz:

Yukarda da belirttiğimiz gibi Feuerbach için Tanrı’nın ahlaki sıfatları sevgi, adalet, merhamet vb. bizim sezgisel olarak kabul ettiğimiz asli değer ve doğrudan bilгимizle iddia ettiğimiz niteliklerdir. Bundan dolayı da Feuerbach’a göre dini varlıklar olarak biz bu niteliklere ibadet ederiz, ilahi bir insanüstü varlıkta kuvveden fiile geçirilmiş olarak onları düşünürüz. Yani Tanrı bizim kendi doğamızın ideal haline getirilmiş yansımasıdır.⁶⁷³ Feuerbach’ın temel tezi şuydu; İnsani varlıklar Tanrı’ya imanda, onu kendilerinin insani doğasından iktibas ettikleri gibi, onu kendilerinin dışında, kendilerinden ayrı olan bir şey gibi görürler. Böylece onlar kendi doğalarını bağımsız bir form olarak, gökyüzündeymiş gibi yansıtır, bunu Tanrı diye isimlendirirler ve ona ibadet ederler. Kısaca Tanrı kavramı bir insani yansımadan başka bir şey değildir. İnsanın Tanrı’sı olan Mutlak doğa onun kendi doğasıdır. Bu yüzden onun ötesindeki objenin gücü, kendi doğasının gücüdür.⁶⁷⁴ “Birincil gerçek varlık olma, bir kutsallık özelliği değil; bu özelliğin kutsallığı ve Tanrısallığıdır”.⁶⁷⁵ Ancak “Sıradışı bir varlık olarak Tanrı, insanın dünyadan soyutlanmış kendi içinde özümsemiş, tüm dünyevi bağlardan ve karışıklıklardan uzak dünyanın üzerinde dolanan ve kendinin gerçek bir nesnel varlık olduğunu varsayan insanın kendi doğasından başka bir şey değildir.”⁶⁷⁶ Veya “Tanrı, insanın tüm olumsuz öğelerden arınmış bilincidir.”⁶⁷⁷ Çünkü “İnsan ne kadar düşünürse, ne kadar çok şey bilirse, Tanrı bilinci de o kadar gelişir, bir insan ne kadar değerliyse, Tanrı’sı da o kadar değerlidir. Tanrı bilinci insanın kendi bilinci; Tanrı hakkında bildikleri insanın kendi hakkında bildikleridir.”⁶⁷⁸ İnsanın kendi hakkında düşündükleri Tanrı hakkında düşündüklerine eştir ve bu iki durum aynıdır.

⁶⁷² Barth, agm., s. xviii.

⁶⁷³ Bu durumun en kısa ifadesi: “Tanrı insanın kendi şahsı üzerindeki yansımasıdır”. Reardon, *Religion Thought in Nineteenth Century*, s. 83.

⁶⁷⁴ Feuerbach “*Lectures*”ta şöyle der: “Tanrı insanın muhayyiledeki mutluluğunu gerçekleştirmek için insanın çabalamasından başka bir şey değildir.” *Lectures*, s. 31.

⁶⁷⁵ *Christianity*, s. 21.

⁶⁷⁶ *Christianity*, s. 66.

⁶⁷⁷ *Christianity*, s. 98.

⁶⁷⁸ Feuerbach bu noktada Tanrı kelimesini ele alarak onun insan kelimesiyle yer değiştirmesini şöyle diyerek belirtir: “Tanrı Kelimesi? Bu kelimenin ilahiliğidir. Gerçekte insan kelimesi (en azından doğru bir kelime olduğundan), insanın özü, onun açığa vurduğu beni de içerir.” Barth, agm., s. xviii.

İnsana göre Tanrı neyse o, insanın kendi ruhudur; kendi ruhu ve kalbi de onun Tanrı'sıdır. Tanrı, insanın iç doğasının dışı vurumu, kendini ifade edışıdır.”⁶⁷⁹

Feuerbach göre insanlar yani kullar kendi ideallerine ibadet ettiklerini bilmezler. ‘Çünkü’ der; “Din, en azından Hristiyanlık dini, insanın kendisiyle daha doğrusu kendi esas varlığıyla yani sübjektif varlığıyla; olan ilişkisinin ifadesidir; ancak insan, esas varlığıyla başka bir varlıkmiş gibi ilişki kurar. Kutsal varlık, insanın kendisinden başka bir şey değildir; başka bir deyişle, bireysel varlığın sınırlarından soyutlanmış veya gerçek, cismi ve kendisinin dışında bir varlık olarak nesnelleştirilmiş insandan başka bir şey değildir. Kutsal varlıkla ilgili tüm saptamalar, bu nedenle, insanın varlığıyla ilgili saptamalardır.”⁶⁸⁰ “Dinin öğelerinin insan olduğundan haberi yoktur; hatta tersine, din kendini insanın karşısı olarak belirler, ya da en azından öğelerinin insan olduğunu kabul etmez. Tarihin dönüm noktası da, bu nedenle Tanrı bilincinin tür bilincinden başka bir şey olmadığını; insanın kendini ancak bireyselliğinin sınırlarının dışına taşıyabileceğinin ve kuralların, türünün temel şartlarının dışına taşıyamayacağını; insanın insan doğasının esaslarından başka düşünebileceği, düşleyebileceği, hissedebileceği, inanacağı, isteyeceği, sevebileceği ve mutlak olarak algılayabileceği bir esas olmadığını açıkça ifade edilmesiyle olmuştur.”⁶⁸¹

“Hristiyanlığın açıklamasının doğunun betimlemelerle dolu anlatımından uzak ve doğru ve inançlı olan”⁶⁸² şeklinde Tanrı inancını teklif eden Feuerbach’ın bu açıklamasındaki şey ifadenin yüzeyinde Tanrı, varlık olarak, yüzeyin altında ise İsa’nın kendi ahlaki ideallerinin ifadesi olarak tanıtlanmıştır. Tıpkı bir buz dağı gibi. Tanrı, ideal insanın, yani kutsal bir iddiayı bizim üzerimizde uygulayacak ve lütufkâr bir ilahi güç olarak bizi destekleyecek bir ilahi kudretin sahip olduğu enginlik üzerine

⁶⁷⁹ *Christianity*, s. 12–13.

⁶⁸⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 37–38.

⁶⁸¹ *Christianity*, s. 270. Feuerbach “*Christianity*”de pek çok yerde, Tanrı’nın gerçekte var olmadığını bilakis insani bir yansıma olduğu ve sevgi ve Hristiyan prensipleri birlik veya dayanışmanın Tanrı’nın sevgisinin dolaylı bir yansıma olarak gördüğü varlıktan ziyade insanın hemcinslerine doğrudan uygulanabileceği fikrini geliştirir. Dinde, inançlı kişi varlığı nesnelleğe yansır ve ondan sonra kendini kendisinden farklı bir varlık, bir nesnenin nesnesi yapar. Dini yönelim inançlı kişinin gerçek otonomluğundan, üstünlüğünden ve topluluğundan mahrum olması ve devretmesi gibi bir illüzyon ve hastalıktır, hatta en derin; en doğru duygu olan sevgi bile, dindarlığın anlamıyla sadece zahiri, aldatıcı olur, zira dini sevgi sadece Tanrı’nın hatırı için insana verilir, öyle ki bu sadece görünüşte insana, fakat gerçekte Tanrı’ya verilmiştir. *Christianity*, s. 44, 48.

⁶⁸² *Christianity*, s. xxxiii.

muhayyilede yansıtılan insan ruhunun imgesidir.⁶⁸³ Yani, dinin insanüstü Tanrıları gerçekte insan doğasının sıfatlarının istençsiz yansımalarıdır ve bu yansıma, sıra ile Hegel’e yoğun bir biçimde borçlu olarak insani bilinç teorisiyle açıklanmıştır. Feuerbach Hristiyanlığın temel doktrinlerini ve sembollerini: Kişisel Tanrı fikri, İnkarnasyon doktrini, Üçlemenin gizemi, Kelam fikri, Kadere, mucizelere, ibadete ve hepsinden öte ölümsüzlüğe iman gibi konuları ele alarak teorisinin hakikatini göstermeye çalışmıştır.⁶⁸⁴ Bunlardan bazılarını ele aldığımızda Feuerbach’ın bunları kendi düşüncesine nasıl uydurduğunu daha iyi anlayacağız.

“*Lectures*”da Feuerbach Tanrı’yı özelde insan tabiatının özelliklerinden genelde de insan türünün özelliklerinden, insanın soyutlanmasının bir sonucu olarak düşünmektedir ki, bu da onu gerçek bir varlık yapmaktadır. Onun ifadesine göre insanoğlu en yüksek ideallerini mükemmellik sıfatlarını elde etmeye çalışmıştır, sınırlı insan yapısında bu özelliklerin tam olarak gerçekleşmemesine bakarak bu idealin somutlaşmasını isteyerek insan Tanrı’yı yaratır. Hâlbuki insana göre Tanrı’nın sureti olan bu sıfat ve idealler her ne kadar fertler olarak insandan uzak ve gerçekleşmemiş olsalar da bir bütün olarak insan türünde mevcuttur. Bütün insanlardan ya da insanlıktan ayrı ve uzak bir şey değildirler. Bu düşüncüyü ilk yapıtı olan “*Thoughts*”da da bulmaktayız, orada Tanrı’nın insan türünün özelliklerinin yansıdığı bir ayna olduğu anlatılmıştır. Feuerbach şöyle diyor: “Tanrı ile ilgili herhangi bir düşüncen olmasa dahi sen onun sınırsız bir varlık, zaman ve mekânda sınırı olmayan bir varlık olduğunu, dolayısıyla Tanrı’yı zihni olarak düşünebilmemiz için bütün sınırlama ve kayıtları, bizi kuşatan ve sonlu eşyayı sınırlayan sınırları reddetmen gerektiğini bilmiyor

⁶⁸³ Hick, s. 190.

⁶⁸⁴ Harvey, *FIR*, s. 25. Harvey bunların hepsinin Tanrı inancıyla ilişkili olması konusunda şöyle der: “Feuerbach Hristiyan inancının yorumunda bunların hepsini bir kapsül içine koyar: İlahi takdire iman kişinin kendi varlığının sınırsız değerine güveninin bir biçimidir; mucizeye iman, Tanrıların doğal zorunluluktan kurtarılması ve bir andaki isteklerimizin gerçekleşebileceğine güvendir; ölümsüzlüğe iman, Tanrıların bireyler olarak bizim yok olmamıza müsaade etmeyecekleri kesinliğidir ve hepsinden öte seven ve sevgili bir Tanrı’nın varlığına imandır. Harvey, s. 42. Wartofsky ise şöyle açıklar: “Duygu veya aşkın görünüşü altında Feuerbach acı çeken Tanrı’nın gizemi anlamında İsa’nın Hristiyanlığın merkezi sembollerini analiz eder. Mucizeleri ve ibadeti, yeniden dirilişi ve ölümsüzlüğü olduğu kadar İnkarnasyonu da analiz eder. Düşünce-zihin-akıl dini bilinçte yabancılaşmış biçiminde görülür, yaratmanın veya ‘kozmozogonik veya Tanrıdaki dünyayı yaratan prensibin’ görünüşü altında ve sonsuzluğun Tanrısal sıfatları ve varoluşun gerekliliği anlamında. Bütün varoluşun Tanrıdaki varoluşun ve özünün özdeşliğinin zorunlu zemini olarak Tanrı’nın metafiziksel kavramları –Takdir, Kader, Niyet- kısaca klasik ontolojik ve teleolojik formülasyonlar bu düşüncenin bir objesi olarak kişinin zihninin yansıması bağlamında ele alındığı görülür. İrade, dini ifade de Tanrı’nın muhtemel iyiliğinin ve Tanrısal hukuk ve ilahi bağışlanma arasındaki gerilim Tanrısal ahlak ve adalet kavramında vücut bulduğu görülür. İnsani bilincin tekliği, bu birliği onun bilmesinin ifadesidir, onun bilinçliliğinde sevginin veya duyarlılığın ve rasyonel hukukun birliği dolaylı olarak Üçleme kavramının ‘fenomonolojik indirgemesidir’. Wartofsky, s. 263.

değilsindir.”⁶⁸⁵ Aynı düşünceyi şu ifadesinde de görmekteyiz; “Sonsuz varlık olan Tanrı’yı bir şahsiyet olarak kabul etmezseniz yani onda irade özgürlüğü başka bir şeyi göremezseniz Tanrı hakkında yüzeysel bir düşünceye sahip olursunuz, bu şahsi Tanrı maddi bir örnekten başka bir örnek değildir, insanlık özünü aksettirmektedir”.⁶⁸⁶

“*Christianity*”de Feuerbach adeta bölüm bölüm, nihai anlamda tüketici fakat çok ısrarlı bir biçimde kendi yeni inancını okuyucuya zerk eder ve bunu yaparken de kendi temel anlayışını bütün Hristiyan dogmalarına uygular. İnsan neredeyse hemen onların kendi açısından açıklamasını düşünüp çıkarır. Mesela, insanoğlu için Tanrı’nın aşkının sırrı nedir? İnsanoğlunun kendisi için olan aşkının sırrından başka bir şey değildir. Feuerbach’ın bu düşüncesine göre o, kesin olarak Hristiyanlığın özünü herhangi bir dinin özü gibi anlamıştı ve aynı zamanda inanmıştı ki, din ve onunla beraber olan Hristiyanlık, kendilerinin bilincinde olan insani varlıkların derecesini yok ediyordu.⁶⁸⁷ Çünkü insan kendisi için kendi özelliği taşıyan kendi suretinde bir Tanrı yaratmış ve kendisinin üstün bir tabiatı olarak yüce bir âleme onu koymuştur, bu tabiatın ona dönmesi gerekir, öyleyse Tanrı inancı insan zafiyeti ve muhtaçlığının bir sonucudur. Çünkü insan güçlü ve müstağni olsaydı Tanrı’ya ihtiyaç duymazdı. Bundan dolayı dinin gizemi antropolojidir. Ya da farklı bir ifadeyle söyleyecek olursak din uyanıkken sahip olunan bilincin düşüdür; düş dinin gizemini çözmenin anahtarıdır.⁶⁸⁸ O, hem rüya hem de dinde, bizim sadece realite ve zorunluluğun basit aydınlığı yerine, muhayyile ve kaprisin ihtişamını teşhir etmedeki gerçek şeyleri gördüğümüze işaret eder.⁶⁸⁹

Belirttiğimiz gibi insanın kendine ait özellikleri başka varlığa yansıtması ve dolayısıyla kendine yabancılaşması bu konunun temel noktasıdır.⁶⁹⁰ Bunun sonucundaki fiil kendine yabancılaşmadır; insanlar da inançları Tanrı’ya tamamen zıt olan niteliklere

⁶⁸⁵ Ahmed Abdüllhalim Atiyye, “Cevherü’l-Din inde Feuerbach”, Ludwig Feuerbach, *Aslı’l-Din*, çev. Ahmed Abdüllhalim Atiyye, Beyrut: Müessesetü’l Camiyye li’l-Diras, 1991, s. 20. (Feuerbach, La Mort et l’Immortalité, Au “Qu’est-ce Que la Religion”, Nouvelle Philosophie Allemande, trad. par. Hermann Ewerbeek, Paris 1850, s. 515’ten alıntıyla).

⁶⁸⁶ Feuerbach, s. 515.

⁶⁸⁷ Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s. 12–15.

⁶⁸⁸ *Christianity*, s. 140.

⁶⁸⁹ *Christianity*, s. xxxix.

⁶⁹⁰ Feuerbach’ın insanı Tanrılaştırması insan türünü ve toplumu tanrılaştırmasıdır, insan ferdini veya şahsiyeti Tanrılaştırması değildir. *Christianity*, s. 136.

sahip olarak algılar. Doneler göstermiştir ki Feuerbach'ın iddiasının aksine, insanlar genelde hem insana hem de Tanrı'ya benzer nitelikleri verir. Bazı istisnalar vardır. İnsan egosentrik olarak görünse de Tanrı'ya benzemez ve tam olarak Tanrı gibi mutlak güçlü değildir. Fakat bazı bulgular Feuerbach'ın Tanrı yabancılaşmanın bir kaynağıdır iddiasını kuvvetli bir şekilde çürütür. Bunları son kısımda değerlendireceğimiz için burada değinmeyeceğiz.

Hem Yahudi hem de Hristiyan gelenekleri teolojik bir perspektiften Tanrı-insan ilişkisinin ikili bir görüntüsünü sunar. Görüntünün ilk kısmını bütünleyici olarak ikincisini ise yabancılaştırıcı veya uzaklaştırıcı olarak zikredebiliriz. Birinci görüş Tanrı ve insanın Tanrı'ya özel tek bir şeye bağlı ilişkilerine iştirak ettiğini içerir, daha sonra bütün insanları kendi suretinde yaratmıştır.⁶⁹¹ Bu görüş ikinci görüşten daha popüler olabilir; felsefede bu Buber⁶⁹² tarafından ileri sürülen Ben-Sen ilişkisinde ifade edilir. Yabancıyla ilişki ayrılığının Kutsal kitap geleneğinde kökleri mevcuttur. Ana tema şu görüştür ki, insan ve Tanrı daha yüksek bir derece veya mevki, ikinci derece yani daha alt merteye ilişkisinde birleşir ve insan asla Tanrı olamaz veya Tanrı ne ise o olur. Tanrı-İnsan ilişkisinde bu son görüş Feuerbach tarafından inceden inceye incelenmiştir. “*Christianity*”de Feuerbach kutsal kitapta anlatılanın aksini ortaya koymaya çalıştı. Feuerbach'a göre bu süreç insanın kendisine ve kendi varlığına yabancılaşmaya götürdü.⁶⁹³ Ve insani sıfatları Tanrı'ya yansıtmak işlemi, dini yabancılaşma düşüncesiyle en geniş manasıyla kastedilendi. Feuerbach'a göre yansıtma teorileri dinin nihai bir varlığa varıncaya kadar genişletilen ya da söz konusu varlık üzerine yansıtılan insani bir ihtiyaçtan gelişir. Bu yüzden de, yansıtma hipotezlerinin bütün şekilleri, insanın Tanrı suretinde yaratılmış olmasından daha çok, Tanrı'nın insan suretinde yaratılmış olduğunu ileri sürerler.⁶⁹⁴ Dolayısıyla da dindar insan kendine yabancılaşmış

⁶⁹¹ Yahudi ve Hristiyan geleneğinde Tanrı ve insan arasındaki ilişki birbirine tamamiyle zıt iki farklı şekilde tasvir edilmiştir. Ortak görüş insan ve Tanrı'nın ortak bir sureti paylaştığıdır bu da Genesis hikâyesinde temellenmiştir. Bu görüşün bir sonucu şunu içerir ki insanlar tamamiyle Tanrı gibi olamasa da bu Tanrısal mükemmelliklere ulaşmaya çalışmakla yükümlüdür. Bu temanın aksine olarak İncil, Tanrı ve insanların derece olarak daha yukarıda olanın-ikincil derecedekiyle ilişkisinin bir ayrımını vurgulayan ayrı bir görüşü de sağlar. Bu görüş insanların Tanrı gibi olamayacağı ve çabalamamasının ahlaki bir öğüdünü içerir. İncildeki hem İblis hem de Babil Kulesi hikâyesi bu görüşün örnekleridir. Bu görüşte insan ve Tanrı iki farklı varlıktır. İnsanlar sadece Tanrı'nın ürünü değil bilakis açıkça Tanrı'dan aşağı bir mertebededirler. Schoenfeld, s. 234.

⁶⁹² Özellikle bk. Martin Buber, *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Son, 1958.

⁶⁹³ Schoenfeld, s. 224.

⁶⁹⁴ Feuerbach'a göre: Dinin nihai realitesi aşkın Tanrı değildir, bilakis insanın kendisidir. Dinin kökeni, doğası, amacı insan türünün bir üyesi olarak insanın kendisinde bulunur. Joseph C. Weber, s. 27.

insandır.⁶⁹⁵ O kendi doğasında ikmal edilmiş olan mükemmelliklerini yanlışlıkla Tanrı'ya atfetmiştir ve bu dış değer biçiminin aksine, kendisini sadece arizi ve kusurlu birey anlamında tanımlar.⁶⁹⁶ Zira dini yansıtma insani özelliklerin asılsız bir Tanrı'ya transferidir, Tanrı kavramı daha zengin olarak hazırlanmış, insan ise daha sefil ve aşağı bir duruma indirgenmiş ve fakirleştirilmiştir.⁶⁹⁷ İnsan, kendisinin Tanrı olmadığı, yani insanın Tanrı ile aynı şey olmadığı, antitezine uygun olarak, Tanrı'yı kendinden üstün tutar. Tanrı sonsuz, insan ise sonlu bir varlıktır; Tanrı mükemmeldir, insan değildir; Tanrı ölümsüzdür, insan geçicidir; Tanrı'nın her şeye gücü yetebilir, ancak insan zayıf bir varlıktır; Tanrı kutsaldır, insan ise günahkâr. Tanrı ve insan birer uç noktadır: Tanrı mutlak bir olumluluktur, tüm gerçekler onda saklıdır; insan ise mutlak bir olumsuzluktur, tüm inkârları içinde barındırır".⁶⁹⁸ Bu anlamda özellikle Hristiyanlıkta teoloji daima mistisizmde üstü örtülmüş olan antropolojinin bir şeklidir. Fakat teoloji tarafından teslim alınmış olan din sadece mistik terimlerde gerçek bağları ifade etmenin bir yolu değildir bu aynı zamanda insanı daha fakirde yapar. Zira o Tanrı'yı daha mükemmel olarak yaratır, buna mukabil olarak insanın kendisinde daha az mükemmel olur; Tanrı'sını oluştururken çok zengin, kendisini oluştururken çok fakirdir.⁶⁹⁹ Feuerbach "*Christianity*"de şöyle der: "Hayat daha anlamsız, Tanrı daha somuttur... Sadece fakir bir insan zengin bir Tanrı'ya sahiptir. İnsan Tanrı gibi güçlere sahip olan

⁶⁹⁵ Burada bir hususa işaret etmemiz gerekir ki bu, Hristiyanlıkta da yabancılaşma olgusunun olduğudur. Yalnız bu yabancılaşma Feuerbach'ın belirttiği şekilde değildir. Hristiyanlar 'yabancılaşma' ve 'yabancılaştırma' terimlerini Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasından sonraki insanın durumunu tanımlamak için kullanmışlardır. Tillich bunu şöyle açıklar; "Bu ideanın derinliği temel olarak insanın olduğu veya olması gereken şeye değil insani varlık ideasında yatar. O kendi gerçek varlığına yabancılaşmıştır, temelde ait olduğu gerçek varlığından uzaklaşmıştır. İnsan; ona ait olduğu için kendi gerçek varlığına yabancı değildir. O buna göre hüküm verir fakat ona düşman olsa bile, tamamıyla ondan ayrılmaz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. II, Chicago: University of Chicago Press, 1957, s. 45.

⁶⁹⁶ José Comblin, *Retrieving the Human (Christian Anthropology)*, s. 213–214.

⁶⁹⁷ Bu farklılığın yapısı yanlış açıklanmış ve ona fiili insan ile ondan farklı bir varlığın yani Tanrı'nın arasındaki fark olarak bakılmaya başlanmıştır, bunun yanında bu fark saygı duyulması gereken bir sır halini de almıştır buda insanı, başka bir varlığa nispet ettiği bu sıfatları elde etmeyi istemeye cesaret edemez bir hale getirmiştir. Fakat insan bu sıfatlardan taviz vermekle gerçekte kendi öz yapısını reddeder olmuştur. Bu durumu Fichte'nin lafızlarını kullanarak özetlemek gerekirse şöyle deriz: "İnsan kendisiyle çelişerek öz sıfatlarını terk etmiştir, bunu yapmakla da kendine nispetle öz olan şeyi bırakmıştır"

⁶⁹⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 60. Feuerbach'ın tartışmasındaki ana tema insan ve Tanrı arasındaki diyalektik ilişkidir. *Christianity*, s. 33. Tanrı bütün güzel ve pozitif şeyleri, insanda bütün çirkin ve negatif şeyleri içerir olarak düşünülmüştür. Dindar insan bir Tanrı'ya ve bundan dolayı da hayatını bu Tanrı'ya bahşetme ihtiyacını duyar, bu sadece nitelikleri O'na bahşetmekle mümkündür. *Christianity*, s. 14. Feuerbach için bütün hakikatler insan bilincinin üretimleridir. Çünkü bilinç bizi kendini tanımaya yükseltir: "bu kendini tanıma insani bilincimizin özelliklerini güzelleştirir ve insanlardaki bu özellikler Tanrı'ya bağışlanır." *Christianity*, s. 25. Feuerbach'a göre Tanrı-insan ilişkisi temel olarak Tanrı ve insanın yüklemeleri arasındaki ilişkidir çünkü Tanrı'nın özelliklerinde insanın özellikleri yabancılaşmıştır. Fakat Tanrı'nın insani özelliklere haiz olması sonucunda insanlar kendilerini bu özelliklerden ayırır. Ne zaman bir kişi kendi özelliklerinden bir şeyi verirse kendini kendi özünden mahrum eder. Böylece kendini bilmek, kişinin Tanrı'yı bilmeye gelmesidir, onun için Tanrı insan doğasının hazinesidir. Schoenfeld, s. 224–225.

⁶⁹⁹ Vitezslav Gardavsky, *God Is Not Yet Dead*, çev. V. Menkes, Great Britain: Penguin Books, 1973, s. 165.

bir Tanrı olmak ister; çünkü bu güçlere sahip değildir, o bunları yapan bir Tanrı'yı hayalinde yaratır. Fakat gerçekçi insanlar, gerçek ihtiyaçları sağlayabilen bilimle teknolojiye yönelir.”⁷⁰⁰

Feuerbach bu anlayışı yıkmak için Hegel'in –Feuerbach'ın deyimiyle aldatıcı- ruh felsefesinin yoluyla değil, bilakis insanı hakiki olarak özgürleştirecek ve onu kendi gerçek realitesiyle uyumlu hale getirecek bir tarzda bu yanlış antitezin halledilmesi gerektiğini düşünür ve Hegel'e saldırır. Feuerbach'a göre Hegel'in felsefi yaklaşımının temel zayıflığı insani yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya çabalamasıdır ve insanın sarf etmesinde Tanrı'nın inayetinde sapma olmuş gibi görülebilen bir teoriden dolayı Tanrı ve insanın bir uzlaştırılmasına ulaşmasıdır. O, bu sebeple sadece onu çözenin görüntüsü altındaki yabancılaşmayı düzenlemiştir. Feuerbach bunu eleştirerek şöyle der: “O zaman, neden insan bilincini insandan ayırıp insandan ayrı, insana yalnızca nesne olan bir varlığın bilinci haline getiriyorsunuz? Tanrı'nın bilinci insanda, insanın varlığı da Tanrıdadır. Bu çelişkili bir ifadedir. Doğru ifade şu olmalıdır: İnsanın Tanrı hakkında bildikleri, aynı zamanda kendisi hakkında bildikleridir”.⁷⁰¹ Hegel ve Feuerbach arasındaki bu faklı düşüncelerin kökenine baktığımızda şunu görürüz. Hegel dini Tanrının değersizleşmesi ve yabancılaşması olarak görüyordu. Feuerbach ise insanın kendi öz varlığına karşı yabancılaşması ve fakirleşmesi olarak. Yani Feuerbach'a göre insan, Hegel düşüncesinin aksine kendine yabancılaşmış Tanrı değildir; bilakis Tanrı kendine yabancılaşmış insandır. Hegel insan kendisini Tanrısında tanıyan varlıktır demişti. İnsandaki Tanrı bilgisi, Tanrı'dan zamanla öğrenilir. Böylece insanda kendi bilgisinden ayrı Tanrı'nın bilgisi yoktur. Buna binaen Feuerbach, batı natüralizmi, materyalizmi ve psikolojizminin⁷⁰² etkisi altında Hegel'in tersine çevrilmesi gerektiğini söyledi.⁷⁰³ Tanrı, insanın kendi sonsuzluk şuurunun bir yansımasından başka bir şey değildir. Hegel'e göre Tanrı insanda ortaya çıkar, Feuerbach'a göre insan kendinde

⁷⁰⁰ *Christianity*, s. 73. “Hristiyanlığın Tanrı'sı insanın kendisine yabancılaşmasının bir suretidir, insan soyut ve vucut bulmuş bir Tanrı olarak kendini görerek gerçek varlığını inkâr eder.” Wahba, s. 181–182.

⁷⁰¹ *Christianity*, s. 33. Kısa bir değerlendirme için bk. Kenneth Scott Latourette, *Christianity Through the Ages*, New York: Harper&Row Publishing, 1965, s. 236–239. Burada Scott şöyle der: “Hegel'in felsefesi Tanrı'nın varlığının bir yansıması olan insanlık tarihi kavramı üzerine bina edilmişti. Feuerbach Hegel'i baş aşağı çevirdi, Tanrı'nın yerine insan türünün en asil karakterlerinin kozmik bir yansımasını teklif etti.”

⁷⁰² Psikolojizmde dini duygularla, korku, umut, bencillik, sosyal bağımlılık gibi duygular arasında fark yoktur, bunların hepsi aynı ilke ve yöntemle açıklanır. Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 89.

⁷⁰³ Feuerbach şöyle der: “Doğanın düşünce tarafından konulmuş olduğunu söyleyen Hegel doktrini, doğanın Tanrı tarafından gerçekliğin, maddenin soyut, maddi olmayan bir varlık tarafından yaratıldığını söyleyen teolojik öğretinin felsefe diline çevrilmiş biçiminden başka bir şey değildir”. Derleyen; Nejat Bozkurt, “Din ve Felsefe”, *Felsefelogos*, 1998, sayı, 3, s. 7–19, s. 15 (Feuerbach, Toplu Eserler'den alıntıyla).

Tanrı'yı yaratır. Bunlar oldukça farklı iki görüştür. Feuerbach bu konuda “eğer bir yansıma din teorisine sahipseniz tahayyüllerin bu sahne üzerine nasıl yansıdığını ve sonsuz bir şeyin nasıl sonuçlandığını açıklarsınız, yani kutsal, koşulsuz ve mutlak olanın”⁷⁰⁴ der.

Yukarda da belirttiğimiz gibi Hegel'in ‘Tanrı’ ile ‘insan’ arasında veya ‘sonsuz’ ile ‘sonlu’ arasında Feuerbach gibi mutlak bir birliktelik oluşturduğunu söyleyemeyiz. Hegelci metafizik felsefi antropolojiden farklı olmuştur, Hegel ‘Tanrıyla insanın ilişkisine’ dinin temel problemi olarak bakarken, Feuerbach’ta başka bir çaba görüyoruz, bu çaba mutlak ruhun insan ruhuna döndürülmesine dairdir ki, bunu yaparken mutlak ruhi bir hakikat olması yönünden sonsuzluk unsurunun devamlılığına özen gösterilmemiştir yani Hegel’in Tanrı düşüncesi Feuerbach’ın özellikle Tanrı ile ilgili düşüncesinden farklı olmuştur, onun dine bakışı teorik metafiziğe dayanan idealist bir bakıştır, sosyal antropolojiye dayanan materyalist bir teori değildir.⁷⁰⁵ Bundan dolayı Hegel’in “insan tabiatı Tanrı’nın tabiatından neredeyse farklı değildir” sözü Feuerbach’ın şu sözüyle tam olarak aynı değildir “insan Tanrı’dan bahsederken gerçekte ancak kendisinden bahsetmektedir”.⁷⁰⁶ Dolayısıyla Hegel, Feuerbach gibi Tanrısal bir antropolojiyi öne çıkarmaz çünkü onun inancına göre Tanrı insanlık tarihinde kendi için tecelli etmiş ise insanın bu tecellide ve bu bilinçte hiçbir tesiri yoktur. Hegel’in insanın Tanrı’dan bahsederken aslında kendisinden bahsettiğine inandığını ortaya koyduğu doğrudur, fakat o Feuerbach’ın yaptığı gibi dini antropoloji olarak görmez bilakis din; teorik, düşünsel metafiziktir”.⁷⁰⁷ Yani Feuerbach Hegel’in her şeyi içeren Tanrı’yı tekil bir realitede absorbe ettiğini görmüştü ve ona göre Tanrı ideası ve Mutlak’ın sübjektifliğini idrak etmede yeterince yüksek bir dereceye ulaşamadı. Hakikatte bunlar insani ideallerin ve tutkularının yansımalarıdır, Tanrı

⁷⁰⁴ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 435–437.

⁷⁰⁵ Hegel’in Mutlak Ruh anlayışıyla Feuerbach’ın anlayışı arasındaki farklar için bk. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, New York: The Continuum International Group, 2006, s. 68–70. Feuerbach Hegel’in Mutlak Ruh veya Mutlak Zihin kavramını insanlık kavramıyla yer değiştirmiştir. Daha sonraki dönemde ise Marx bunu tarihin sosyo ekonomik güçleri kavramıyla değiştirecektir.

⁷⁰⁶ İsmail, *eş-Şaab ve't-Tarih*, s. 147 ve Graudy, *Fikru Hegel*, s. 234, İbrahim, *Hegel*, s. 35. Feuerbach ile Hegel arasındaki farkı anlamak için Feuerbach’ın şu sözlerini dikkatli okumak gerekir: “İnanmak sadece ‘bir Tanrı ve bir İsa vardır’ı ‘ben bir Tanrıyım ve İsayım’a çevirmektir. Sadece ‘bir Tanrı vardır’ veya ‘Tanrı Tanrıdır’a inanç ölmekte olan, değersiz ve boş bir inançtır. Sadece eğer Tanrı’nın benim (my) Tanrım olduğuna inanıyorsam inanıyorumdur. Fakat eğer Tanrı benimse (mine), o zaman bütün Tanrısal sahip olunan şeyler benim niteliğimdir; yani Tanrı’nın bütün sıfatları benim sıfatlarımdır. İnanmak Tanrı’yı bir insan ve insanı bir Tanrı yapmaktır”. *Luther*, s. 106.

⁷⁰⁷ Graudy, *Fikru Hegel*, s. 234 v.d.

kozmosa yansıtılmış insani idealdi. Dolayısıyla da insan bizatihi kendisine ibadet eder⁷⁰⁸ şeklinde düşünmekteydi. Bu düşüncenin oluşmasında da özellikle Protestanlık etkili olmuştur.⁷⁰⁹ Feuerbach pek çok yerde farklı şekillerde bu görüşü belirtmiştir.

Burada bir başka konuya Feuerbach'ın Tanrı'nın bir yansıma düşüncesinin ürünü olduğu görüşünün neden bu kadar etkili olduğuna değinmemiz gerekir. Genel olarak baktığımızda Feuerbach Tanrı'nın insan bilincinin kendini yansıtmışından başka bir şey olmadığı hipotezini destekleyen bazı argümanlar ileri sürmüştür. Bunlar;

1- İnsani kişilik argümanı: Akıl, irade ve sevgi özellikle ilki insani kişiliğin temel öğelerindendir: Akıl, irade ve sevgi her biri kendi gayesi için var olur. Zira “İstemek, sevmek, düşünmek en önemli güçleridir, insan olarak insanın mutlak doğasıdır ve onun varlığının da nedenleridir”⁷¹⁰. Kendi gayesi için varolan her ne ise Tanrı'dır. Bundan dolayı hakiki doğasıyla, kişi Tanrı'dır.

2- Anlamanın doğası argümanı: Kişi herhangi bir şeyi onun doğasına sahip olmaksızın anlayamaz, zira sadece hoşlandığını bildiği şeylerden hoşlanır. Zira “doğanın sınırı aynı zamanda anlamında sınırır.” Yani, o birini bilmek için alır. Fakat insanlar Tanrısal olanı anlar. Bundan dolayı, insanlık Tanrısal olmalıdır. Feuerbach'ın

⁷⁰⁸ Smart, *The Religious Experience*, s. 538.

⁷⁰⁹ Löwith bu konuda Hegel'den şu alıntıyı yapar: “Dinin gelişmesi insanın, Tanrı'nın kendine bahsettiği şeyin inkârına götürür, bu ‘ilahın insanlaştığını’ veya ‘Tanrı-İnsan’ veya ‘İnsanlaşmış ilah’ yani (Mesih'ten) bahseden Protestanlık'ta ortaya çıkmaktadır, o, bizzat Tanrı'nın özünü ilgilendirmemektedir, bilakis insana nispetle Tanrı'nın özünü ilgilendirmektedir. Bu sebeple onda Katoliklikte olan arzu yoktur. İlahiyatın ve Mesihliğin olmadığı Protestanlık artık insani bir din olmuştur.” Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 333. Wartofsky bu durumu biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak şöyle der: “Feuerbach ‘mutlak birlik bütün insanoğlundadır’ şeklinde konuşmasına rağmen bu ‘insanların özü’ geleneksel olarak Tanrı'nın özünde ortak olduğu şeklinde tanımlanmıştır: “Basit, benzer, kendisinde farklılaşmıştır.” Ki bu akıl veya düşünmedir bütün bunlar geleneksel Tanrısal donanımlara –bir, evrensel, sonsuz-kesinlikle sahiptir ki Feuerbach'a göre terimlerde bu ‘sadece insanı’ aşkın kılar. Zira bunu tür olarak insanın özü olduğu şeklinde tanımlamada ısrar eder. Şöyle yazar: “insan sadece Ruh (Geist) olduğu sürece insandır: ve Ruh sadece düşündüğü sürece Ruhtur. Onun temeli, konusu ve aktivitesi birdir”(*Ludwig Feuerbach Sammtliche Werke*, ed. W. Bolin, F. Jodl, Hans-Martin Sass, IV, s. 339). Daha ötesi, “Düşünce böylece tür olarak insanın mutlak özüdür” (*Feuerbach Sammtliche Werke*, IV, 341). İnsanın Mutlak özü olarak anlaşılır ki onun “konusu ve aktivitesi birdir”, konusu tektir, özü ve varlığı birdir. Fakat bu klasik ve skolastik gelenekteki teologların ve metafizikçilerin Tanrısından başka bir şey değildir. Doktora tezinde: İnsanın özü Tanrısaldır; varlık türü olarak insan Tanrı'dır. İnsan düşündüğü sürece varlık türüdür veya rasyonel bir varlıktır. Mükemmel rasyonellik mükemmel insanlıktır; fakat mükemmel insanlık böylece Tanrıyla özdeşir. Bu Tanrısal mükemmellik varlık türü olarak insanın özüdür, fakat birey olarak insanın değil. Çünkü düşünce insanı bireyselliğinin ötesine yükseltir ve onu bütün insan veya varlık türü meydana getirir, o düşünce insanı Tanrı yapar. Feuerbach bu düşünceleri Tezinde çizmez. Bunların hepsini tam olarak “Christianity”de çizer.” Wartofsky, s. 43.

⁷¹⁰ *Christianity*, s. 3.

kelimeleriyle “doğanız ne kadar güçlüyse, bilinçliliğinizin de sınırı o kadar geniştir, o kadar Tanrısındır”⁷¹¹.

3- Kişinin doğasının sınırları argümanı: Bir insani varlık kendisinin doğasından daha öteye gidemez; kişi benliğin dışındakine ulaşamaz. Fakat kişi sınırsız hissedebilir yani şuurunda olabilir. Zira “her varlık kendisiyle ve kendi içinde sınırsızdır, içinde kendi Tanrısını taşır, bu da kendisinde tasavvur edilebilir en yüksek varlıktır.”⁷¹² Eğer böyle ise, o zaman insani varlıklar doğayla sınırsızdır. Sınırsız kendinin sınırsızlığıyla hissedersin.

4- Dinler tarihi argümanı: Feuerbach inanmıştı ki, Tanrı’ya sıfatlar tarihsel olarak verilmişti çünkü insandaki muhakemede yani usa vurmada bu sıfatların Tanrısallığı olduğu düşünülmüştü. Bunlar Tanrı’ya verildiğinden dolayı Tanrısallıkları göz önüne alınmamıştı. Bu varlığın gerçeği olarak sonuç şu ki, bizim ilah ve Tanrı olarak isimlendirdiğimiz şey insani karakterlerin Tanrı’ya sıfat yapılmasından başka bir şey değildir. “Herhangi bir sujenin objesi sujenin kendi doğasının nesnel olarak ele alınmasından başka bir şey değildir diğer bir ifadeyle insan kendi nesnel benliğinden başka bir şey değildir. İnsanın düşünceleri ve tasarrufları onun Tanrısı gibidir.” Bundan dolayı “Tanrı bilinci insanın kendi bilincidir. Tanrı hakkında bildikleri insanın kendi hakkında bildikleridir, bu iki durum aynıdır.”⁷¹³

Yalnız bu noktada son olarak şunu belirtelim ki Feuerbach’ın din görüşünü açıklarken değindiğimiz gibi Tanrı anlayışı da her merhalede biraz değişikliğe uğramıştır. Hatta H. Arfun’a göre Feuerbach “*Christianity*”nin insani yönü ile *Religion*’ın tabiata dayalı oluşu arasında bir uyum oluşturmak için “*Teogony*” kitabını yayımlamıştır. Feuerbach Tanrı mefhumunda insandaki ve tabiattaki unsurları görmeye çalışmıştır. İnsan tabiatın külli gücüyle çatıştığında onu yenmeyi istediğinden dolayı Tanrıların (yani tabiatın) eline düşmüştür.⁷¹⁴ Feuerbach “*Theogony*”de insanlık Tanrılarına isteklerini tamamlayacak ve garantileyecek şeyler olarak bakmıştır.

⁷¹¹ *Christianity*, s. 8.

⁷¹² *Christianity*, s. 7.

⁷¹³ *Christianity*, s. 12.

⁷¹⁴ Arfun, s. 21.

Feuerbach’a göre Tanrıların ortaya çıkışı tabiata ve insanlara olumsuz bir itimada dayanmaktan kaynaklanmamaktadır.⁷¹⁵ Fakat asıl sebep insanlığın istek ve arzularının kâinatın yapısıyla uyduğu iddiası üzerine kaim olan olumlu bir sıçramadır.⁷¹⁶

Sonuç olarak Feuerbach’ın Tanrı anlayışında meydana getirdiği etkiyi onun talebesi olarak nitelendirebileceğimiz Engels “Die Lage Englands” şöyle açıklamıştır: “Bugüne kadar sorun her zaman şu olmuştur: Tanrı nedir? Alman felsefesi sorunu çözmüştür: Tanrı insandır. İnsan yalnızca kendini bilmek, karşısındaki hayatın bütün koşullarını ölçmek, kendi varlığına göre yargılamak, dünyayı kendi doğasının gereksinmelerine göre gerçekten insani bir yolla düzenlemek zorundadır; o zaman çağımızın bilmeceğini çözmüş olur. Artık varolmayan çok eski dinlerde, zaman ve uzayın ötesinde, dünyada içkin bulunan ya da onun karşısına konulmuş bir Tanrı aracılığıyla bulunacak değildir hakikat; daha yakındadır, insanın kendi bağrındadır. İnsanın kendi doğası, eninde sonunda insanın kendisinin belirsiz ve çarpıtılmış imgeleri olan olabilecek bütün Tanrıların aldatıcı doğasından çok daha fazla görkemli ve yücedir.”⁷¹⁷ Burada Feuerbach’ın düşüncesinin merkezi olan yani böyle bir düşünceye sahip olmasının nedeni diye nitelendirebileceğimiz materyalist bakış açısını da görmekteyiz.

a. Tanrı’nın Sıfatlarının Antropolojik Anlamı

Feuerbach’ın eserlerini incelediğimizde Tanrı’nın sıfatlarının tahlilini yaptığını görürüz. Bu onun Tanrı’nın böyle sıfatlara sahip olduğuna inandığı anlamına gelmez bu daha ziyade Tanrı’ya inanan insanların genel olarak onu nasıl tanımladıklarından hareketle buna bir açıklama getirme çabasıdır. Yani o önce inanan insanların zihnindeki

⁷¹⁵ “*Theogony*”de Feuerbach şöyle diyordu; Tanrılar insanoğlunun isteklerinin somutlaşmasıdır. Bilinçli varlıklar kendi mutluluklarını gerçekleştirme de karardır. Fakat ihtiyaç ve tutkularının engellenebileceğinin farkındadırlar. Bundan dolayı, her istek bütün hayata yapışmış olan bir hiçlik duygusuyla beraber gider. Din, kişi bir istek ve onun gerçekleşmesi arasında pek çok bağ olan kavramı idrak ettiğinde doğar ve sınırlı ve noksan olmayan bir varlığın tasavvurudur. Tanrılar iradenin birliğini ve başarıma istidadını ifade eder. Bir Tanrı gerçekte istek ve onun gerçekleşmesi arasındaki farkı kaldırabilen bir varlıktır. Nerede istek yoksa orada Tanrı da yoktur. Harvey, *The Encyclopedia of Protestantism*, C. 2, s. 747–750.

⁷¹⁶ “Pasif değil aktif olması gereken, kendini özgür kılmaktansa, kurtarılması ve özgür bırakılmış olması gereken birinin kurtuluşunu bir insana bağımlı kılması gereken, insan için sevgiden önce çabayı zorunlu kılması gereken, insanların hepsinde bulunan ‘kendi’ sevgisinin yerine Tanrı sevgisini getiren, insanın kendini görmesi için bir ayna ya da doğanın engin okyanuslarına bakmak yerine başka bir insanın parlayan gözlerine bakmasını sağlayan, kısacası kişiyi kendi duygularına göre hareket ettiren varlık hep bizi memnun eden duygularımızı ve dileklerimizizi gerçeğe çeviren bir varlık olmalıdır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 166.

⁷¹⁷ Bulgakov, s. 90.

Tanrı'nın nasıl olduğunu ve oluştuğunu, devamında da bunun aslında neyi ifade ettiğini açıklar. Bu açıklamalarında tabi ki Feuebach'ın genel düşüncesi olan Tanrı'nın sıfatlarının aslında insanın ulaşmak istediği özelliklerin bir yansıması olduğu sonucu yer alır. Tekrardan kaçınmak için bu sıfatların hepsini değil önemlilerini burada vermekle yetineceğiz. Zira Feuerbach hemen hepsini aynı görüş ekseninde açıklamaktadır.

Tanrı'nın en önemli sıfatlarından biri onun sınırsız ya da sonsuz olmasıdır. Hatta Feuerbach “Tanrı'nın şundan başka bir açıklaması yapılamaz” der: “Tanrı, saf, sınırsız, özgür bir duygudur”.⁷¹⁸ “Sınırsız insan, Tanrı'dır; cennetteki insanlık, tüm dünyevi sınırlamalardan arındırılmış insanlıktan başka bir şey değildir. Tanrı'yı mutlak, sınırsız bir insan olduğunu anlatan İnsan-Tanrı'ya olan inançla özdeşir”.⁷¹⁹ Yani Tanrı tüm sıfatlarında sınırsız olan bir varlıktır. Gücünde sınırsızdır, merhametinde sınırsızdır, güzellikte, zenginlikte kısaca tüm özelliklerinde sınırsız olan varlıktır. Feuerbach bu yüzden şöyle der: “Sevgi mi istiyorsunuz, inanç mı, doğruluk mu yoksa ölümsüzlük mü? Bunlar onda sınırsız miktarda vardır, güzellik mi istiyorsunuz? O en güzel varlıktır. Zenginliği mi arıyorsunuz? Tüm zenginlikler O'ndadır. Güç mü istiyorsunuz? O en güçlü olandır. Kalbiniz ne istiyorsa, O'nda istemediğiniz kadarını bulursunuz; O en iyi, tek iyi olan, yani Tanrı olan varlıktır.”⁷²⁰ Tanrı sadece sıfatlarında değil fiillerinde de sınırsızdır, “Onun eylemleri, mutlak varlık olarak evrensel ve sınırsızdır”⁷²¹, “Yani her zaman vardır; her yeredir, her şeyi bilir; yani yer ve zaman sınırlaması olmaksızın, tüm nesneleri, tüm insanları, tüm varlıkları bilir”⁷²² diyerek Feuerbach bu noktayı açıklar. Bu özelliği insanın Tanrı'ya vermesinin en önemli sebeplerinden biri öteki dünya inancıyla ilgilidir. Zira sınırsız veya sonsuz olan bir Tanrı inancı ancak öteki dünya inancının temeli olabilir. Bunun için Tanrı açıklanırken onun bu özelliğine inanan insanlar tarafından özellikle ifade edilir. Feuerbach'ta bu sıfatın inananların zihninde nasıl yer aldığını açıklar. Tanrı'nın sıfatlarını farklı yerlerde bu şekilde yani inanan insanların

⁷¹⁸ *Hristiyanlığın Özünü*, s. 33. Feuerbach'ın ifadesi şöyledir: “Tanrı sonsuz, sınırları olmayan özdür.” *GFİ*, s. 79.

⁷¹⁹ *Hristiyanlığın Özünü*, s. 196.

⁷²⁰ *Hristiyanlığın Özünü*, s. 237.

⁷²¹ *Hristiyanlığın Özünü*, s. 238. Tanrı'nın sınırsız ya da sonsuzluğu konusu Tanrı ve insan arasında olan temel ayrımlardan biridir. Feuerbach'ın ifadeleriyle belirtecek olursak: “Tanrı'nın sonsuzluğu, dinde nitel bir sonsuzluktur; Tanrı, insanın sahip olduklarının tümüne sahiptir; ancak Tanrıdakiler sonsuz miktarlardadır. Tanrı, açıklanmış ve nesnelleştirilmiş bir imgelemdir”. *Hristiyanlığın Özünü*, s. 235.

⁷²² *Hristiyanlığın Özünü*, s. 235. Feuerbach Tanrı'nın yaratma sıfatının aynı niteliklere sahip olduğunu belirtir: “Tanrı insan gibi özelde bir şeyler üretmez, bilakis bütün şeyleri yaratır; onun eylemi mutlak olarak evrensel, sınırsızdır”. *Christianity*, s. 218. Fakat bu eylemin biçimi, şekli idrak edilemez çünkü sınırsızdır. Genel bir değerlendirme için bk. Elrod, s. 352-353.

düşüncesinde yer aldığı haliyle açıklamasının sebebi bu sıfatın aslında insanın bir özlemi olduğu, kendisinde olmasını istediği fakat sahip olamadığı ve bu yüzden kendinden ayrı bir üst yapıda yer alan bir varlık düşüncesiyle bu arzusunu tatmin etmeye çalıştığını belirtir.

Bu noktada Tanrı'nın önemli bir özelliği de onun yaratıcı olması yani yaratma sıfatıdır. Çünkü ancak Yaratan varlık Tanrı olabilir. Tektanrıci dinlerin ortak noktasında putperestlere yönelik en önemli eleştiri tapınılan varlıkların yaratıcı özelliklerinin olmayışıdır. Yaratıcı özellikleri olmayan varlıkların Tanrı olamayacakları özellikle vurgulanmıştır. Feuerbach'a göre Tanrı'nın eylemi mutlakdır çünkü koşulsuzdur. Yani, herhangi bir şeye bağımlı değildir. Tanrı'nın eylemi evrenseldir, çünkü o uzay ve zaman tarafından sınırlı değildir. Feuerbach her şeyde olabilen bu eylemin anlamının ne olduğunu sorar ve cevabını şöyle verir. Bu eylemin nosyonu insan eylemine yabancısıdır ki biz onu yaratma olarak adlandırırız. İnsan maddeden yaratır. "Tanrı hiçliğin dışında yapar; o yaratır –hiçliğin dışında yapmayı yaratır- bu ayrımdır"⁷²³ yani Tanrı yoktan var eder; yaratır, yoktan var etmek yaratmak demektir, iki varlık arasındaki ayrım da budur. İnsanın yaratma kavramındaki her şey sınırlandırılmıştır, Tanrı'ya göre inkâr edilmiştir. Feuerbach yaratma doktrininin özellikle önemli olduğuna inanır, çünkü bu Tanrı'nın doğa ve eyleminin bütün diğer teolojik tartışmalarında gizli olan ve müphem kalan fundamental bir ayrımı açığa vurduğuna inanır.⁷²⁴ Bu sıfatın üzerinde ayrıca durulmasının sebebi insanın gücünün sınırlı olması fikrini desteklediğinden dolayıdır.

Tanrı'nın bir diğer özelliği de onun sevgi olmasıdır. Feuerbach bu konuda şöyle der; "Tanrı, sevgidir: Yani, duygu insanın Tanrısıdır".⁷²⁵ Dinin bakış açısında en üstün fikir şudur: Tanrı sevmez, sevgi Tanrı'nın kendisidir; Tanrı yaşamaz, O yaşamdır; adil değildir ama adaletin kendisidir; insan değildir ama insanlıktır.⁷²⁶ Sevgi yüklemi bu sıfatların en önemlisidir ve İnkarnasyonu ifşa eden Hıristiyan doktrini gibi, bu sevgi o kadar büyüktür ki, Tanrı insanoğlunun iyiliği için kendi doğasından

⁷²³ *Christianity*, s. 221.

⁷²⁴ Elrod, s. 348-365.

⁷²⁵ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 148-149, 242. "Tanrı arzularımızı ve duysal ihtiyaçlarımızı tatmin eden sevgidir; onun bizatihi kendisi kalbin realize edilmiş tutkusudur. O yüceltilmiş tutkudur. Tanrı, saf duygunun kendi objesi olan, sınırsız, insani duygunun özüdür." Tanrı kalbin derinliklerinde yatan sözle anlatılamaz bir iç çekmedir". Bu aforizma Hıristiyan mistisizminin en dikkate değer, en derin, ifadelerinden biridir". *Hıristiyanlığın Özü*, s. 77.

⁷²⁶ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 178.

vazgeçmeyi ister. Feuerbach bunun anlamını Hristiyanlıkta insanoğlunun bilinçsizce sevgi fikrinin Tanrı'dan daha önemli olduğunun ifade edilmesi olarak, sevginin Tanrısal olduğu şeklinde verir. Bunun anlamı Tanrı'nın mükemmel sevgiyle aşkın bir varlık olduğuna inanmak olduğu kadar, insanoğlunun kendi müşfik doğasına yabancılaşmasıdır da.

Tanrı'nın diğer önemli sıfatları da şunlardır: adil, iyi,⁷²⁷ mutluluk⁷²⁸, ölümsüz olan, mükemmel varlık⁷²⁹ gibi. Bunları daha da arttırabiliriz fakat başta da belirttiğimiz gibi meselenin özü bu noktada değişmemektedir. Çünkü Feuerbach Tanrı'ya atfedilen bu sıfatların insanın kendisinde olmasını istediği sıfatları ifade ettiğini belirtir. Yoksa gerçekte böyle bir Tanrı'nın varlığına inandığını değil.⁷³⁰ Yani Feuerbach düşüncesine baktığımızda insan bir anlamda Tanrı'yı Tanrı yapmak için üstün sıfatları Tanrı'ya, düşük sıfatları da kendisine vermiştir.⁷³¹ “Dünyayı yoksullaştırmak ile Tanrı'yı zenginleştirmek aynı şeydir. Yalnızca yoksul insanın zengin bir Tanrı'sı vardır”.⁷³² Bunun anlamı Tanrı'yı ona izafe edilen sıfatların belirlediğidir. Zaten Feuerbach ta Tanrı'nın sadece ona atfedilen sıfatların birleştirilmiş bir şekli olduğunu belirtir.⁷³³ “Kendisine sıfatların atfedildiği varlığın sıfatlarından bağımsız objektif bir gerçekliği yoktur. Bu yüzden sıfatların inkârı bir anlamda o sıfatların atfedildiği varlığında inkârdır”.⁷³⁴ Örneğin insanı insana ait niteliklerden soyutladığımızda geriye kalan nedir? Hiçbir şey. Tanrı'ya atfedilen sonsuz, mutlak adil, mutlak iyi, sevgi gibi ilahi sıfatlar Tanrısal varlığın özünü oluşturur. Bu sıfatları ondan aldığımızda ise geriye hiçbir şey kalmaz. Feuerbach'a göre biz Tanrı adına verdiğimiz

⁷²⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 198. Feuerbach bu sıfatı şöyle yorumlar: “Tanrı'nın iyilik kavramı insanın doğasından elde edilmiştir, fakat sadece bu varlıklardan ve faydalı, iyi ve insan için yararlı olan, hayatın, varlığın iyi bir şey, Tanrı'nın bir lütfu olduğu duygusunu ve bilincini ona veren doğadaki fenomenden soyutlanmıştır. Tanrı'nın iyiliği sadece doğanın faydalılığıdır, insanın tutkularının şiirle, muhayyileyle yüceltilmesi, aktif bir süreçte kişileştirilmesi ve dönüştürülmesidir”. *Lectures*, s. 11.

⁷²⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 197.

⁷²⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 60.

⁷³⁰ Feuerbach'a göre gerçek ateist Tanrı'nın varlığını inkâr eden değil, ona atfedilen niteliklerin gerçek-dışılığına iddia ve ispat edendir. John A. Mourtant, s. 29. Hatta Copleston şöyle demektedir: “Feuerbach'ın kendisi yazılarının ana temasının din ve teoloji olduğunu bildirdi. Ama bu bildirimle bir Tanrı'nın insan düşüncesi dışında nesnel varoluşuna inandığını söylemek istemiyordu.” Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 56.

⁷³¹ Onun ilgisi “Tanrı'yı gerçek insan yapmaktır” *GFI*, s. 82. “Sadece Tanrı'nın varlığının bilgisinin bir sonucu olarak, yani, bu varlık bir tarafta insanın öbür tarafta doğanın varlığından başka bir şey ifade etmeyen bilginin bir sonucudur. Barth, agm., s. xv. (*Das Wesen der Religion*, s. 14'den alıntıyla).

⁷³² *Hristiyanlığın Özü*, s. 101. “Tanrı'nın zenginleşmesi için insanın yoksullaşması gerekir, yani Tanrı her şey, insan ise bir hiç olmalıdır.” *Christianity*, s. 51. İnsan Tanrı her şey olsun derken kendisi hiçbir şey olup çıkacaktır. s. 26.

⁷³³ *Christianity*, s. 19.

⁷³⁴ *Christianity*, s. 19.

sıfatlarla Tanrı'yı nitelendirirken farkında olmadan Tanrı değil bu sıfatları yüceltiyor ve onları Tanrı konumuna oturtuyoruz. Yani biz, Tanrı'ya değil farkında olmadan insanın yüceltilmiş ve arındırılmış doğasının bu niteliklerine tapıyoruz. Bu anlamda da Tanrı mutlak akıl, irade ve sevgi değil, mutlak akıl, irade ve sevgi Tanrı'dır. Yani özne ile yüklem yer değiştirmektedir.⁷³⁵ Bunun bu şekle çevrilmesinin Feuerbach'a göre nedeni, insani niteliklerin bir kısım aşkın varlıklara yansıtılmasının insanlığın idealini gerçekleştirmesine engel olmasından kaynaklanmaktadır. Feuerbach'a göre gerekli olan şey, öznenin ve yüklem tersine çevrilmesidir. Mesela 'Tanrı, sevgidir' demek yerine, 'Sevgi, Tanrı'dır' demeliyiz. Tanrı, bu cümlemin öznesi değil, fakat yüklemi olmalıdır; o zaman insanlar, daha önce kendi içlerinde olduğunu kabul ettikleri en iyi niteliklerinin gelişmesine yardım edecektir.⁷³⁶ Bu nokta oldukça önemlidir. Çünkü burada Feuerbach Tanrı kavramından hareketle onun açıklanmasının doğru olmayacağını bilakis sıfatların ona izafe edilerek açıklanmasının daha doğru olacağını söyler. Zira bilinenden bilinmeyene doğru gidilir. Bilinmeyenden bilinene doğru değil. Bu da Tanrı'yı insana indirgemenin diğer bir ifadesidir. Konuyu bira daha açacak olursak Feuerbach negatif din dilini faydasız olarak nitelendirir ve "İnsan dine olan inancını kaybettiğinde, yani din sönük bir varlık olduğunda, Tanrıda sönük bir varlık, niteliksiz bir varlık, olacaktır"⁷³⁷ der. Yani negatif din dili faydasız ve yetersizdir. Bu anlayışta sadece Tanrı'nın ne olmadığı bilinir. İnsan Tanrı'nın ne olduğunu bilmeden ne olmadığını bilemez. Zaten olumsuzlamalar istenilen kadar bilgi vermez. Örneğin: "Ali hayalet değildir". Bu bir betimleme vermez. Yani negatif açıklamalar bu noktada değer olarak düşüktür. Feuerbach bu noktada durum değişmeli ve Tanrı'nın ne olduğunu söyleyebilmemiz gerektiğini savunur. Yani Feuerbach dinlerde düşünürlerin veya teologların antropomorfik bir dile düşmemek için başvurdukları bir yol olan negatif veya selbi sıfatlar şeklindeki Tanrı'yı açıklama durumuna sıcak bakmamaktadır. Bu

⁷³⁵ Küng, *DGE*, s. 203. Barth bu konuda şunları belirtir: "Eğer aynı biçim yoksa bu yorumların yapılışında daima aynı kural uygulanmıştır. "Tanrısallığın sıfatı değil, bilakis sıfatın Tanrısallığı veya Tanrılığı, gerçekten Tanrısallık varlık ilktir. Sadece gerçek ateist için bu sıfatların anlamı hiçtir. Bu sıfatlar Tanrı fikrine bağlı değildir; daha ziyade tersine çevrilmesi doğrudur. Bir özne olarak Tanrı yüklem ve sıfatlara rağmen sınırlandırılmış kavramdır, sınırlandırılan terimlerdir. Bundan dolayı, ilk varlığın sırası, Tanrı'nın sırası, gerçekte bu yüklemle bağlıdır, özneye yani Tanrı'ya değil. Bir özne, bir varlık olarak algılayabildiğim sonsuz varlık nedir? Sadece bizzat kendimin bir niteliği, bir yüklemidir". *Hristiyanlığın Özü*, s. 46.

⁷³⁶ Küng, *DGE*, s. 200-2.

⁷³⁷ *Christianity*, s. 15.

gerçekten de dinlerin açıklamakta zorlandıkları ve içinde bazı problemleri de barındıran bir konudur.⁷³⁸

a. Hristiyan Tanrı Anlayışının Sıfatları: İnkarnasyon/Bedene Gelme ve Teslis

Tanrı'nın genel olarak bütün dinlerdeki belirttiğimiz sıfatlarının yanında Hristiyanlıkta önemli bir yeri olan İnkarnasyon ve Teslis konusuna da girmemiz gerekmektedir. Zira bunlar Feuerbach'ın düşüncesini desteklemek için en fazla başvurduğu iki kavramdır. Hatta Feuerbach'ın eleştirilerinin Hristiyanlık için geçerlidir diyenlerin de temel referans noktasıdır. Marx'ın da vurguladığı gibi: Feuerbach, “Tanrı'nın İnkarnasyon, teslis vb. Hristiyan tasarımlarını, Tanrı'nın insan olarak ortaya çıkma gizemi, teslis gizemi, olarak tasarlanmıştır ve sonuçta da Feuerbach gerçek gizemlerin örtüsünü kaldırmıştır.”⁷³⁹ Marx bu açıklamasıyla konunun Feuerbach düşüncesi içindeki yerini belirtmiştir. Fakat bu düşüncenin şekillenmesinde Feuerbach'ın çağdaşlarından Strauss'un da etkisi vardır. Strauss'un İnkarnasyon doktrininin temelleri Hegel'in mitolojiden arındırma eleştirisine dayanır. Halk için tür ideasını İsa'nın sureti altında sunan Feuerbach'ın faraziyesinin de tam olarak böyle olduğunu söyleyebiliriz. Strauss, Hegel'e karşıt olarak ise şunu iddia eder; “İsabilimin bizim bir birey ve bir ideanın yerine yerleştirdiğimiz, İsa için kilisenin tayin ettiği yüklemnin öznesidir. Bu insanlık iki doğanın birleşmesidir ve ölmesi tekrar yükselmesidir.”⁷⁴⁰

Feuerbach'a göre İnkarnasyon Tanrı'yı İnsan olarak tasarlama, Bedene gelmenin sırrıdır ya da diğer bir ifadeyle İnkarnasyon, ‘insan-Tanrı'nın’ gizemidir.⁷⁴¹ Feuerbach

⁷³⁸ Bu konuda bazı tartışmalar için bk. Turan Koç, *Din Dili*, s. 50, 64–73. Din dilinin Tanrıyla ilgili kısımlarının problematik olan yönleri için bk. Frederick Feré, *Din Dilinin Anlamı*, s. 195–218.

⁷³⁹ Marx, Engels, *Kutsal Aile*, s. 82.

⁷⁴⁰ Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, s. 780.

⁷⁴¹ Wartofsky inkarnasyon hakkında Feuerbach'ın düşüncelerini anlatırken olayı şöyle tasvir eder: “Tanrı'nın inkarnasyonu öncelikle Tanrı'nın doğasının insani olmasını gerektirir, bu İnkarnasyonun imkânı için temel gibidir. Tanrı'nın insani doğasını inkâr sadece inkarnasyonun Tanrısal bir gizem gibi, sonluyla sonsuz arasındaki uyumsuzluk gibi görünmesini sağlar. Feuerbach Tanrı'nın inkarnasyonunu zaten doğadaki insanı Tanrı'nın insani bir formundan başka bir şey değildir ve inkarne olan Teslisteki ikinci kişi “Gerçekte dinde ki tek, gerçek, birinci şahıstır”, Tanrı kavramı insan olarak Tanrı'nın doğasını tüketir, duygunun bir objesi olduğu derecede Tanrı'dır. Öyleyse, inkarnasyonun gizeminin kaynağı nerededir? Feuerbach der ki, bu anlayışın, aklın bir objesi olan (yani metafizikçilerin Tanrısı) Tanrıyla duygunun bir objesi olan (yani dindarların Tanrısı) Tanrı'nın birleşmesindendir. Birincisi, ‘evrensel, sınırsız, metafiziksel varlığın Tanrısıdır’, düşünme aktivitesinin doğasıyla fenomenolojik objenin meydana getirmesidir. Sanki bu muhayyileyle oluşturulan bir obje değildir (yani, duyusal ve kişisel bir imaj değildir).

bu konuda şöyle der: “İnkarnasyon, Tanrı’nın sahip olduğu insan yapısının ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Tanrı, kendi iyiliği için insan olmamıştır; bunun sebebi, insanın gereksinimleri ve istekleridir. Tanrı merhameti nedeniyle insan olmamıştır: Dolayısıyla o, gerçek bir insan olmadan önce de kendi içinde zaten insandı. Ancak bedene gelmiş Tanrı, Tanrılaştırılmış insanın gözle görülür bir dışavurumudur. Tanrı insan olmadan önce, kendini insan olarak göstermeden önce, insan zaten Tanrı’nın içindeydi, zaten Tanrı’nın kendisiydi. Dine göre Tanrı, insanı kutsallaştırma amacıyla, kendini insanlaştırır. Feuerbach inanan herkesin İnkarnasyonun gizemini açığa vurduğunu, her bir inananın aslında Tanrı’nın bedene gelmiş bir hali olduğunu ifade eder. İnkarnasyonun Tanrı ve insan arasındaki benzerliğin bir ifadesi olduğunu belirtir”.⁷⁴² Yani Feuerbach İnkarnasyonu Tanrı kelimesiyle insan kelimesini bir Tanrı-İnsan yapmak için birleştirir.⁷⁴³ Feuerbach’a şu soru sorulduğunda, “Tanrı’nın İnkarnasyonunun sırrı nedir?”⁷⁴⁴ vereceği cevap şu olacaktır, “Cisimleşen Tanrı kutsallaşan insanın şimdiki manifestosudur”.⁷⁴⁵

Feuerbach inkarnasyonun ayrıca insanın ölümsüzlük isteğinin bir ifadesi olduğunu da belirtir: “İsa’nın yeniden dirilişi? Ölümünden sonra kişisel varlığını devam

İnkarnasyon bilincin yani duyu bilincinin bir objesi olarak oluşturulmuştur. Bir olgu olarak o sadece bir obje gibi vardır, yani bilincin bir anlamı gibi ki, onun varlığı onun anlamıdır. Tanrı Kendi bireyselliğinin ve kişiliğinin duysal yeniden bir sunumu biçiminde gösterilir. Wartofsky, s. 288–289.

⁷⁴² *Christianity*, s. 78–84. Feuerbach “*Luther*” adlı eserinde Hristiyan inancının kesinliğinin İnkarnasyon üzerine temellendiğini gördü çünkü burada Tanrı’nın insanlığı duyular için bir obje halini alır. Sadece duysal bir varlık kesin bir varlık olabilir. Burada şüphe için herhangi bir dayanak veya kaynak olmayabilir. Üstelik Tanrı’nın yeniden dirilişi bize olan sevgisini teyit eder çünkü bu olayda Tanrı bizim sonluluğumuzun bütün artlarını ifşa eder, özellikle ölümün bir kenara bırakıldığını. Biz Tanrılar olacağız. Kısaca, inanmak Tanrı’yı bir insan, insanı bir Tanrı yapmaktır. Harvey, “Ludwig Feuerbach”, s. 747–750.

⁷⁴³ Feuerbach bu Tanrı-İnsanı, insanlık ve onun yansıması olan Tanrı arasındaki bağın meydana gelmesi olarak görür. Biz Tanrı’nın bir sıfatı olarak insanlığı, insanın bir sıfatı olarak Tanrı’yı görmeye dönüştürmek suretiyle bu anlayışı bir parça daha ileri taşımamız. Bu tersine çevirme dindeki kendine yabancılaşmayı giderir. İnsan Tanrı’nın gerçekte kendi sahip olduğu idealize edilmiş özünün aşkın bir surete yansıtılması olduğunun farkına varır. Bu insanın kendisinde gördüğü gücü ve geleceğine inancını tekrar geri almasına izin verir. Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 57 vd.

⁷⁴⁴ Barth da aynı soruyu sorar ve şu cevabı verir: “Tanrı’nın inkarnasyonunun anlamı nedir? İlahi yani Tanrısal merhametin bir damlası, insani duygulara sahip bir varlığın (yani Hz. İsa’nın) dünyaya gelmesi ve bundan dolayı özünde insandır, insanın Tanrı olduğunun açıklamasıdır. (*Hristiyanlığın Özü*, s. 82–83). Burada din benin-yansıması veya teoloji olan şeyin doğrulanmasıdır. O kabul etmeyecektir; Tanrı tamamen bir insani varlıktır. Peki İsa? “Türün bilincidir. Biz bütününü İsa’da bir olduğumuza inanırız. İsa bizim birliğimizin bilincidir. Bundan dolayı her kim insanın hatırı için insanı sever, her kim türün sevgisi için, türün doğasına uygun evrensel sevgi için zuhur ederse o bir Hristiyan’dır; o İsa’nın kendisidir”. (*Hristiyanlığın Özü*, s. 179). Barth, agm., s. xviii.

⁷⁴⁵ Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s. 13.

ettirmesinin doğrudan bir kesinliği için insanın arzusunun gerçekleştirilmesidir”⁷⁴⁶ diyerek bunu açıkça ifade eder.

Feuerbach inkarnasyonun sadece Hristiyanlıkta değil farklı şekillerde diğer dinlerde de olduğunu belirtir. Fakat arada olayın mahiyeti açısından büyük farklılıkların olduğunu da ifade eder. Şöyle der Feuerbach: “Jüpiter, kendini bir boğaya dönüştürmüştür; ancak bunun gibi dindışı bedene gelişler yalnızca birer imge ürünüdür. Paganizmde, Tanrı gerçekte bedene gelmiş halinden farklı değildir; Hristiyanlıkta ise Tanrı, insan halinden farklı, insanüstü bir varlıktır”.⁷⁴⁷ Yalnız burada şunu da belirtmek lazım İnkarnasyon düşüncesi ateizme açılan bir pencereyi de beraberinde getirmiştir. Feuerbach dikkatli okuduğunda bu ateizmin Hristiyan inancında, İnkarnasyon doktriniyle örtük olduğunu görülür.⁷⁴⁸ Zira her ne kadar anlaşılmaz bir biçimde de olsa, Tanrı kendisini insanlığın iyiliği için feda etmişti, ‘Sevgi Tanrı’ya galip gelmişti’. Böylece bu merkezi doktrini anlamak insani mutluluğun Tanrı’dan daha önemli olduğunu kabul etmektir. Feuerbach fark etmişti ki, bu tasavvur ateizmin doğuşudur, ‘Tanrı sevgisinden dolayı kendisinden feragat etmiştir, öyleyse bizde sevgiden dolayı Tanrı’dan vazgeçmeliyiz.’⁷⁴⁹ Bu manada Feuerbach için din bir geri dönmedir. Dinlerin sınıflandırılması konusunda da belirttiğimiz gibi Hristiyanlık bu özelliğinden dolayı en üstün dindir.⁷⁵⁰ Çünkü sonunda başladığımız ve asıl olmamız gereken yere dönmemizi sağlayacaktır. Bu anlamda Feuerbach’ın sevgi dini kavramı daha açık bir mahiyet kazanır.

Teslis ya da diğer ifadesiyle üçleme kavramına gelecek olursak, öncelikle Feuerbach’ın teslisi reddettiği şeklinde gelen eleştirilere Feuerbach, kendisinin teslisi

⁷⁴⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 163.

⁷⁴⁷ *Christianity*, s. 85. Feuerbach bir başka yerde ise diğer dinlerdeki bedene gelme ile ilgili olarak şöyle der: “Doğululara; örneğin Hindulara göre, bedene gelme olayları Hristiyanlıktaki kadar önemli değildir; çünkü sık sık bu olayı yaşıyorlar ve bedene geliş de gittikçe önemini yitiriyor”. *Christianity*, s. 172.

⁷⁴⁸ Bu tartışmalar için bk. Harvey, *FIR*, s. 101–120.

⁷⁴⁹ *Christianity*, s. 53.

⁷⁵⁰ Feuerbach Hristiyanlığın rüya olarak tanımladığı dinin en yüksek biçimi olduğunu iddia etti. Çünkü Hristiyanlığın sembolizmi ve dogmasının tamamı insan ırkının (mutlak) en yüksek insani niteliğinin sevgi olduğunu gösterir. Bu noktada Feuerbach için en önemli örnek, İnkarnasyon doktrini, İnkarnasyon doktrini bilinçsiz içgörünün ifadesidir. Feuerbach inkarnasyon doktrininin gerçek fakat içsel anlamının ateizm olduğunu iddia eder; yani “Tanrı kesin olarak kendini sevginin dışında inkâr eder, yani biz sevginin dışında Tanrı’yı inkâr ederiz.” *Christianity*, s. 53. Van A. Harvey, “The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach”, *Free Inquiry*; Winter 1996/1997; 17, 1, s. 46.

reddetmediğini sadece bunun insana ait bir gizem olduğunu belirterek cevap verir.⁷⁵¹ Feuerbach’a göre Teslisi betimlemek ve anlaşılmasını sağlamak için kullanılan imgeler; akıl, irade ve sevgidir.⁷⁵² Yani insanın akıl, irade ve sevgi yetilerinin sonsuzluğa bir yansıtılmasıdır. Bunların Hristiyanlıktaki karşılıkları ise, akıl; Baba, irade; Kutsal Ruh⁷⁵³ ve Sevgi ise oğuldur. İnsandaki teslis dediği aslında Agustinus’un Tanrı’nın görünümüne ilişkin Akıl, irade ve sevgi şeklindeki ayrımın aynısıdır. Burada Feuerbach insanı insan yapan üç şeyin Akıl, İrade ve Kalp olduğunu belirtmektedir. Akıl düşünce gücü, İrade eyleme gücü ve Sevgi sevme gücüdür. Bu Teslis İnsan denilen varlığı ortaya koyar. Hristiyanlık buna Tanrı der.

Feuerbach kendi düşünce çizgisine göre teslis anlayışında çelişkiler olduğunu ifade eder. Teslisteki çelişkileri belirtirken de şöyle der: “Teslis fikri, içinde politeizm ile monoteizmin, imgeleme mantığının, kurguyla gerçeğin çelişkisini barındırır. İmgeleme teslise ve mantığa baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesini verir.”⁷⁵⁴ Her ne kadar Hristiyanlar buradaki üçün tek olduğunu belirtse de Feuerbach buna şöyle diyerek karşı çıkar: “Çoğulluğun doğruluğu, politeizmin doğruluğu bir kez daha doğrulanmış; monoteizm ise reddedilmiş oluyor. İnsanın gerçek olmasını istemek, bütünlüğün gerçek dışılığını; aynı şekilde bütünlüğün gerçek olmasını istemek de kişiliğin gerçektışı oluşunu istemektir.”⁷⁵⁵

Feuerbach Teslisi geleceğin felsefesi olarak isimlendirdiği kendi yeni felsefesinde⁷⁵⁶ insanların bir arada yaşamalarının gizemi olarak açıklar ve şöyle der:

⁷⁵¹ *Christianity*, s. 13–14. Feuerbach’a göre Teslis doktrininde, teoloji sosyal ilişki anlamını ve önemini zayıflatmıştır, yani baba ve oğul arasındaki ilişkiyi. Şu doğrudur ki, biz daima Teslis tartışmalarında monoteizm ve politeizm arasında temel bir gerilim buluruz ve Hristiyan kilisesi sadece özde değil bilakis varlıkta da bir olan teslisin bir olduğu iddiasıyla bu gerilimi çözmeye teşebbüs etmiştir. Yani, Baba ve oğulun birliği sadece özün birliği değil üç ayrı kişi de bir olarak varolan kişilerin birliğidir de. Bu şekilde, kilise bu doktrinde politeizme doğru bir eğilimden kendisini koruduğunu sanır. Fakat bu konudaki açıklamalar Feuerbach ve onun gibi pek çok kişi için ikna edici bir nitelikte değildir. John W. Elrod, s. 354.

⁷⁵² *Hristiyanlığın Özü*, s. 24. “İnanç, sevgi ve umut Hristiyan teslisidir. Umut, gerçekleşmemiş ancak gerçekleşmesi gereken sözlerin, dileklerin gerçekleşmesi durumu ile bağlantılıdır; sevgi de bu söz ve dilekleri gerçekleştiren varlığa bağlıdır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 153–155.

⁷⁵³ Kutsal Ruh? O, onun kendisini dini duygusunun sureti, dini heyecanın, coşkunun temsilidir; dindeki dinin kişileştirilmesidir. Kutsal Ruh bundan dolayı mahlûkun iç çekişi, Tanrı mahlûkunun arzusudur. *Hristiyanlığın Özü*, s. 95–96.

⁷⁵⁴ *Christianity*, s. 252.

⁷⁵⁵ *Christianity*, s. 254.

⁷⁵⁶ Feuerbach yeni felsefesinin ana ilkesini şöyle belirtir: “Yeni felsefe, doğa da dâhil olmak üzere insanı, insanın temeli olarak, felsefenin tek, evrensel ve en yüce nesnesi haline, yani fizyoloji de dâhil olmak üzere antropolojiyi evrensel bir bilim haline getirir.” *GFİ*, s. 136.

“Teslis, mutlak felsefe ile dinin odak noktası, en büyük giziydi. Ama bu giz, “Christianity”de tarihsel ve felsefi yönden kanıtlandığı gibi, ortak yaşamın, toplumsal yaşamın gizidir; Senin Ben için zorunlu oluşunun gizidir; adı ister insan ya da Tanrı, ister Geist ya da Ben olsun hiçbir öz kendi başına hakiki, yetkin, mutlak bir öz değildir; hakikat ve yetkinlik sadece birbirine benzer özlerin bağında, birliğindedir. Bu yüzden felsefenin en yüce ve sonuncu ilkesi, insanın insanlarla birliğidir. Önemli tüm ilişkiler —değişik bilimlerin ilkeleri— bu birliğin değişik tür ve çeşitleridir”.⁷⁵⁷ Yani özetle Teslis sosyal varlık olan insanın özündeki sevginin gücünün bir yansımasıdır.⁷⁵⁸

Sonuç olarak gerek yukarda zikrettiğimiz ve gerekse burada zikrettiklerimiz olsun Feuerbach İncilin Tanrısı olarak bir olan Tanrı’nın sıfatlarını reddeder. O aşkın bir ulûhiyet kavramını kabul etmez. Buna karşın, insandaki bir prensibi yüceltir hatta onu o kadar yüceltir ki, onu Tanrısı haline getirir.

b. Tanrı’nın Varlığının Kanıtları Sorunu

Feuerbach Tanrı’nın varlığı ile ilgili kanıtlara da değinmiştir. Hatta “Lectures”ın pek çok yerinde konu ile ilgili ifadeleri bulmak mümkündür. Öyle ki, bu konferanslarının birçoğu ‘Tanrı’nın varlığının delilleri’ olarak adlandırılan tartışmalardır ve genellikle David Hume’dan beri oldukça güçlü bir şekilde ifade edilen tartışmaları içerir.⁷⁵⁹ Zira Tanrı’nın varlığı veya yokluğu problemi ondokuzuncu yüzyıla ait değil bilakis onaltıncı ve onyedinci yüzyıla ait teizm ve ateizm arasındaki karşıtlığa bağlı olarak süregelen bir tartışmadır. “Lectures”a baktığımızda 11–20. bölümlerine yerleştirdiği bazı argümanlar mevcuttur ve bunlar ana hatlarıyla iki gruba ayrılır:

⁷⁵⁷ *GFI*, s. 138.

⁷⁵⁸ Copleston, *A History of Philosophy: Fichte to Nietzsche*, s. 298.

⁷⁵⁹ J. Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2000. Tanrı’nın varlığının delillerine ateistlerin getirdiği itirazlar ve bunların değerlendirilmesi için bk. Norman L. Geisler, “Ateizm ve Bilim”, çev. Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, haz. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Sidre Yayınları, 1997, s. 131–151.

a) Tanrı'nın varlığıyla ilgili geleneksel delilleri çürütmeler (bu çürütmelerin klasik ifadelendirilmesi Hume'un *Dialogues*'unda büyük ölçüde olduğu kabul edilir.)⁷⁶⁰

b) Argümanların sınıf kavramları statüleriyle ve bunların dil ile ilişkileriyle ilgisi olanlar. Bu ikinci kısımdakiler daha orijinal ve ilginçtir ve bunlar yarım yüzyıl sonraki Nietzsche ve pragmatizmin öngörülerini önceden haber verir gibidir.

Feuerbach'ın özellikle Tanrı'nın varlığıyla alakalı olarak ilgilenmiş olduğu temel üç tane argüman vardır. Bu noktada o sıradan insanı en çok tatmin etmiş olanları ve dini inancın gizemi olan soyutlamaların maddileştirilmesi prensibini açıklayanları ele alarak değerlendirmiştir. Bunlar: a) ilk sebep argümanı b) doğadaki insicam ve düzenin akıllı bir dizayn ediciyi gerektirmesi argümanı ve c) bilinçsiz doğanın bilinçli zihin ve ruhlara neden olabilmesinin veya olmasının anlaşılamazlığı delili. Feuerbach bu argümanlar ve karşıt argümanlarına orijinal çok az şey eklemiştir yani Feuerbach'ın 11. ve 12. konferansındaki geleneksel argümanları tartışmasının büyük bölümü özellikle Hume'un ve Kant'ın⁷⁶¹ konuyu ele alış tarzlarının bir karşılaştırmasıdır, bunları özetle belirtecek olursak;

İlk sebep argümanı ya da dünya kavramının ilk sebebi gerektirmesi argümanına gelince, Feuerbach, kendisinden önce Hume'un yaptığı gibi, bir etkinin bir sebebi gerektirdiği şeklinde dünyayı düşünmenin her hangi bir mesnedi olmadığını iddia

⁷⁶⁰ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays of the Immortality of Soul and of Suicide*, ed. Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, özellikle bk. s. 3–58. Hume eleştirilerinin genel bir değerlendirmesi için bk. J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 2. Bsk, London: Macmillan Press, 1988, özellikle bk. s. 11–51.

⁷⁶¹ Feuerbach *Hristiyanlığın Özü*'nde şöyle der: “Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlar üzerindeki eleştirilerinde Tanrı'nın mantıksal kanıtlarla açıklanamayacağını belirtmişti. Bu şekilde, Hegel tarafından haksız yere suçlandığını göstermiş oldu. Bu kanıtlara göre, Tanrı'nın varlığı fikri ampirik bir fikirdir; ancak a priori bir fikirden ‘ampirik varlık’ sonucuna ulaşamam. Kant’a yöneltilen suçlamanın dayandırıldığı tek gerçek temel, Kant’ın, aslında açıkça görülebilen bir şeyi olağanüstü bir şey olarak varsaymasıydı”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 222. Hatta Feuerbach *GFI*'nde Kant’ın delilini şöyle eleştirir; “Bu bir şeydir’in kanıtı, onun sadece düşünülmüş bir şey olmadığı anlamına gelir. Ama bunun kanıtını düşünmenin kendisinden çıkarmak mümkün değildir. Şayet düşünmenin nesnelerinden birine varlığı katmak gerekirse, o zaman düşünme’ye de düşünme’den farklı bir şeyi katmak gerekir. Düşünme ile varlık arasındaki farkın gösterilmesi konusundaki ontolojik kanıtı eleştirmek üzere Kant’ın seçtiği, ama Hegel’in istihzayla karşıladığı, tasarımdaki yüz Taler ile gerçeklikteki yüz Taler arasındaki farka ilişkin örnek önemli ölçüde doğrudur. Çünkü Talerlerden biri sadece kafamdadır, öteki ise elimde; biri sadece benim için, öteki ise başkaları için de mevcuttur, onu hissetmek, görmek mümkündür; benim için ve başkaları için var olan şeyler, diğerleri ile üzerinde söz birliği ettiğimiz şeyler, yalnız bana değil, genele ait olan şeyler mevcuttur”. *GFI*, s. 108. Kant’ın eleştirisinin genel bir eleştirisi için bk. Adnan Arslan, s. 62-78. Ayrıca bk. Cafer S. Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 75-120.

eder.⁷⁶² Hume biz sadece, eğer geçmişte böyle bir ilişkinin pek çok örneğini gözlemlemişsek, belirli bir etkinin kesin bir sebebi gerektirdiğini iddia edebileceğimize işaret etmiştir. Örneğin bir saatin bir saatçiyi gerektirdiği sonucunu çıkarabiliriz, çünkü pek çok saatçi örneği gördük. Fakat bizim dünyanın bir yapıcısı olduğunu iddia etmek için hiçbir temelimiz mevcut değildir.⁷⁶³ Bu konuda Feuerbach kısaca Hume’un argümanını aktarır ve doğayı bir etki olarak görmenin saçma olduğu sonucunu çıkarır. Ve şunu iddia eder, “Doğanın başlangıcı ve sonu yoktur ve her şey hem sebep hem de sonuç bir birine bağımlıdır, etki ve tepki her taraftadır. Ayrıca, bir sonsuz sebep-sonuç dizisini yasaklayan hiçbir şey yoktur. Aklın böyle bir düşünceyi meşru olarak kabul etmemesini bazılarının iddia etmesine rağmen, böyle bir sonsuzluk serisi, hiçbir şekilde dünyanın müşahade edilmesiyle bilgi sahibi olan bir akılla uyuşmaz”.⁷⁶⁴

Pragmatik argümanın orijinal olan yönü ilk sebep fikrinin kendisi “bizim varlığı kolaylaştırmak için’ tanzim ettiğimiz sadece uygun bir soyutlamadır, zihnin sonsuzluk dizisinin bir yerde durması için yaptığı veya mümkün kıldığı bir simgedir.”⁷⁶⁵ görüşüdür. O, düşünce ve dilin tam olarak doğasının ‘her yönden kısıtlama yapmamızı zorunlu kıldığı, sezgilerin yerine kavramların, objelerin yerine işaretlerin, somutun yerine soyutun, çoğunluğun yerine tek olanın ve buna göre pek çok farklı sebep yerine tek bir sebebin geçtiğini ileri sürer’, çünkü bu ilaveten sıkıcı isimlendirme ve bütün bunların izini takip ettirecektir.⁷⁶⁶ Feuerbach bundan dolayı şunları söyler: “İnsan bir icadı bir kişinin adına isnat eder, bir devletin kurulması, bir şehrin inşa edilmesi, bir milletin yükselişi, şahısları ve isimleri bilinmeyen pek çok kişi rol oynamış olmasına rağmen bu birlik Tanrı adına atfedilir. Tarihsel ve mitolojik insanların kahramanlarının ve Tanrıların antik isimlerinin çoğu sonradan şahıs isimleri olan kolektif isimlerdir.

⁷⁶² *Lectures*, s. 11–12.

⁷⁶³ Hume’un delile getirdiği eleştirilerin eleştirisi için bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 3. bs., Ankara: Selçuk Üniversitesi, 1992, s. 71–81. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998, s. 64–71. Adnan Arslan, 85–98. ve Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm Ya da Ateizm*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 169–171.

⁷⁶⁴ *Lectures*, s. 94.

⁷⁶⁵ *Lectures*, s. 95.

⁷⁶⁶ *Lectures*, s. 97.

Hatta Tanrı kelimesi bütün isimler gibi alelade bir isimdir, orijinal olmaya uygun bir isim değildir, fakat genel ve şümulü bir terimdir.”⁷⁶⁷

İnsan zihninin nihyeti aramasının pragmatik ihtiyacının özellikle açık olduğunu iddia etmiştir ki, Kant’ın saf aklın postulları olarak isimlendirdiği bu üç metafiziksel idea: kozmos, Tanrı ve Ruh kavramıdır. Dünyadaki türlü türlü varlıklardan bahsetmemiz, zihni ‘her şeyin komple determinasyonu’ postulasına yöneltir, her şey kavramı bütün şeylerin çeşididir.⁷⁶⁸ Feuerbach, Kant’ın yaptığı gibi, aklın böyle bir bütün postula ihtiyacı duyduğunu ve her şeyi bilen bir özneyi, bu bütün hakkındaki hakikati bilen Tanrı fikrini çağrışım yaptığını kabul eder. Fakat sonuç olamaz çünkü realitenin varoluşunun böyle bir postulası olması zihni entelektüel tartışmayı araştırmaya iter. Her kişinin aklının böyle bir kavrama ihtiyaç hissettiğini söyler.⁷⁶⁹

Feuerbach özellikle teleolojik argüman olarak isimlendirilen Tanrı’nın varlığı ile ilgili ikinci geleneksel argümanı çürütmekle ilgilenmişti. Feuerbach’a göre bu delil, Tanrı kavramının dışında, akıl ikna edici olmayan bir zeminde fikrini söyler, sadece kelimenin ihtimaliyetinden dolayı değil, bilakis her yerde öyle mükemmel bir derecede karşılaşılan düzen ve uyumun belirtilenden daha az olmasındandır. Bu argüman Feuerbach için özellikle önemlidir. Zira Feuerbach için her şeyden önce böyle argüman ve ifadelerin hepsinin en popüler olanı doğadaki düzenle ilgili olarak ortamda insanın hissettiği mucize duyusudur. İkincisi “*Religion*”da iddia ettiği gibi, teizm insani varlıklar sadece doğayı uyumlu bir bütün olarak kâfi derecede düşünmeyi geliştirdiklerinde ortaya çıkar. Yani Feuerbach teizmin, sadece doğanın amaç ve gayesi açıkça görüldüğü düşünüldüğünde ortaya çıktığına inanır. Bununla bağlantılı olarak da Tanrı’yı doğayla tanımlamış ve doğanın o olduğunu ya da diğer ifadesiyle doğayı o olarak kabul etmiştir.⁷⁷⁰ Yukarıda da belirttiğimiz gibi Feuerbach’ın bu teleolojik argümana karşı çıkışları orijinal değil bilinen şeylerdir. Özellikle Hume’unkilere

⁷⁶⁷ *Lectures*, s. 95. Feuerbach bu konuda ilaveten şöyle der: “Aynı şekilde zihne pek çok sebebin yerine bir sebebi getiren aynı zorunluluk ‘dünyanın oluşumu ve muhafazasını Bir Varlık ve Bir İsimle’ açıklamaya sevk eden şeydir” *Lectures*, s. 98.

⁷⁶⁸ Harvey, *FIR*, s. 200. Hatta Althusser şöyle der: “Feuerbach Kantçı kategorileri antropolojik bir felsefeye indirgemıştır”. Lois Althusser, *John Lewis’e Cevap*, çev. M. Ökmen, Ankara: V Yayınları, 1987, s. 78.

⁷⁶⁹ Harvey, *FIR*, s. 201.

⁷⁷⁰ Burada şöyle bir sorun var gibi görünmektedir; Feuerbach “*Christianity*”de Tanrı’nın insani doğanın bir yansıması olduğunu söylerken burada doğanın kendisi olduğunu belirtmektedir.

benzerdirler. Burada bir noktaya değinmemiz gerekiyor ki, o da şudur, her ne kadar, Feuerbach Darwin’den önce yaşadı ve doğadaki varlıkların kendi kendilerine hayatta kalma durumlarının hayret verici adaptasyonlarını ileri süremedi ise de, doğa zorunlu olarak sebep ve sonuçların birbiriyle bağlantılı bir sistemidir diye iddia etmiştir.⁷⁷¹ Özetle, belirtildiği gibi, doğa şaşırtıcı derecede komplike davranış sistemlerinin her çeşididir –örneğin kuşların uçuşması- fakat bu süreç amaç veya planın sonucunu ifade etmez. Hatta Feuerbach şöyle der: “Eğer biz bir şeye hayret etmek istersek, yeryüzündeki varlığın tümüne hayret etmeliyiz ve teleolojik şaşkınlığımızı ve kanıtlarımızı yeryüzünün asli karakteristik özelliğine hasretmeliyiz.”⁷⁷²

Feuerbach monoteizme inancı destekleyen üçüncü argümanı (bilinçsiz doğanın bilinçli zihin ve ruhlara neden olabilmesinin anlaşılabilirliği delili) idi ki, bu delili yürütmekte sıkıntılıydı. Fakat ona göre ortak bir duyu sezgisi olduğu söylenebilen şey üzerine dayansa da, ruhun sebebi ruh olabilir, insan zihninin bilinçsiz doğadan ortaya çıkması mümkündür.⁷⁷³ Eğer sadece ruh ruhun sebebi olabiliyorsa, bundan dolayı insan ruhundaki dünya sadece ilahi bir ruhun köklerine sahip olabilenden ortaya çıkar. Bu argüman tasarım argümanı (the argument from design) yakından ilişkilidir.

⁷⁷¹ *Lectures*, s. 129. Plehanov şöyle der: “Modern natüralist çevrelerde ve özellikle Lamarckçılar arasında canlı madde teorisinin oldukça hızlı bir yayılış gösterdiğini de ilave etmek yerinde olur. Bu teoriye göre, genel olarak madde ve özel olarak organize madde bir miktar duyarlılık’a sahiptir. Bazı kimselerce materyalizm ile taban tabana zıt sayılan bu teori, gerçekte, doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, Feuerbach’ın varlıkla düşüncenin, obje ile suje’nin birliği hakkındaki materyalist doktrinin, modern natüralist dile çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir. Spinoza’dan bahsetmesek bile, XVIII. Yüzyıl Fransız materyalistlerinden çoğunun ‘canlı madde’ teorisine mütemayil oldukları unutulmamalıdır”. Plehanov, s. 43.

⁷⁷² *Lectures*, s. 129.

⁷⁷³ Feuerbach üç ilahi dinin ana kaynaklarında yani ilahi kitaplarında doğayla Tanrı’nın özdeş olarak zikredildiğini belirtir. Çünkü Feuerbach’a göre, doğanın birliği ve insicamı gibi muhayyile için yakıt sağlayabilecek, muayyen verili bir soyutlamada farklı yollar vardır. Örneğin kişi monoteizmin iki tipini ayırt edebilir; Hristiyanlığın karakteristiği olan metafiziksel ve Yahudi Kutsal Kitabı ve Kuran’ın karakteristiği olan pratik-şiişel. Hem Yahudi kutsal kitabında hem de Kuran’da Tanrı’nın aktivitesi doğanın aktivitesinden ayırt edilemez yani bu, kişinin yiyeceği Tanrı’nın veya doğanın sağladığını söyleyip söylememesi farksızdır, yağmur yağdırır, yaratılmışlara görme gücü verir, ölümden yaşama geri dönmesini sağlar. “Tanrı’nın işleri doğanın işleridir. Çünkü doğa her şeyde hazır ve nazırdır, Tanrı her yerde hazır ve nazırdır; çünkü doğa her şeye gücü yetendir, Tanrı her şeye gücü yetendir. Tanrı sadece doğayı imgelemele sübjektif bir varlık haline dönüştürmüştür; demek ki hiçlik imkânsız olduğu için imgelem doğanın işlerini bir mutlak ve sınırsız bir varlığın işi gibi görür”. *Lectures*, s. 321. Yahudi ve İslami şekillerin monoteist Hristiyanlıkta daha sonra onların kavramlarının doğruca doğanın algılanması üzerine temellenmesinin arasındaki temel farklılığı tartışır. “Aksine, Hristiyan imgelem, onun gözlerini kapatır, doğanın özünü kişileştirmeyi duyumdan bütünüyle ayırır ve orijinal olarak doğa olan şeyi soyut metafiziksel bir varlığa dönüştürür. Sonuç olarak, Yahweh ve Allah yanında canlı ve yaşayan bir şey vardır, hâlbuki Hristiyanların Tanrısı ‘Tanrı’nın dışında onun doğadaki kökeninin bütün izleri ortadan kaldırılmış, soldurulmuş ve kurutulmuş’ bir Tanrıdır”. *Lectures*, s. 321. Burada görüldüğü gibi Feuerbach Yahudi ve Müslümanların Tanrı anlayışıyla Hristiyanların Tanrı anlayışının farklı olduğunu belirtir. Müslüman ve Yahudilerin ilahı doğa tahayyülüyle birdir; Hristiyan Tanrı, düşüncenin soyutlamalarının imgelemiyile birdir. İkincisi evrensel sıfatların doğadan soyutlanmasının bir özeti olduğu söylenen ve kişisel bir öznesi yapılan metafiziksel bir Tanrı. Tanrı kişisel bir ad verilmiş, kendi olan varlıktır. Harvey, *FIR*, s. 184 vd.

Feuerbach'ın özellikle bunu seçip saldırmasının önemli ve güçlü kültürel ve entelektüel sebepleri vardır. Kültürel olarak söylenirse, ruhun tekliği faraziyesi hem Hıristiyanlık hem de Hegelci idealizmin altında yatan temel öncüdür ve bundan dolayı Hegel'e göre, Hıristiyanlık aynı hakikati betimsel formda ele alırken filozof hakikati kavramsal olarak ele alır. Üstelik o aynı ruhsal muhtevanın devletin ideal biçiminde bulunabileceğini iddia eder. Kısaca, Kilise ve devletin ahlakı karşılıklı olarak biri diğerini garanti altına almalıdır. Feuerbach bunun pratik olarak anlamı olan şeyi hem Hegelci felsefe hem de Hıristiyan ahlakında içerilen hiyerarşik değerlerin tümünü sadece onların ruhun üstünlüğü doktrinini doğrulanmasında bulunmadığını bilakis devlet politikasında vücut bulduğunu gördü. Hegel geçmiş medeniyetleri böyle bir yolla tasnif etmiş Alman kültürünü zirveye yerleştirmiş ve dünya dinlerini yine böyle bir yolla sınıflandırmış Hıristiyanlığı, mutlak ruh dini olarak diğer hepsinin üstünde tutmuştur. Üstelik olağan sayısız değerde ifade edilen zihin ve beden düalizmi ruhun ölümsüzlüğü doktrininde nihai son ifadesini bulmuştur. Fakat bütün bunlar Feuerbach'ın yeni felsefesine karşıydı. O düşünce ve varlığın özdeşliğini reddetti, bu üstü kapalı şeyleri zihin ve beden düalizmini kabul etmedi. Yeni felsefe Dasein'i gerçek, duyusal bir öz, kendi bütünlüğü içinde bedeni insani ego olarak kabul etti.⁷⁷⁴ Kısaca, bu Feuerbach için hem onun Hegelci formunda hem de onun kültürü tarafından belirlenmiş olan Hıristiyan inancının çekirdeğini oluşturan daha popüler formundaki bir argümanın altını oymada çok önemlidir. Bu, argümanı çürütmek içinde önemliydi. Sadece ruhun sebebi ruh olabilir. Çünkü bu sezginin bütün monoteizmlerin kalbi olduğuna inanmıştı. Belki de konferanslardan hiçbiri Feuerbach'ın natüralizmini onyedincisinden daha iyi temsil etmemiştir,⁷⁷⁵ çünkü o bu konferansında:

⁷⁷⁴ *Principles*, para. 36. Barth konuyu şöyle değerlendirmiştir: "Feuerbach varlığın 'thatness (Dasein)' ve 'suchness (Sosein)'le ilgilenmiştir; görünürde ilgilenmemiştir ve insanın varlığı da aşikârdır; ne onun ruhsal varlığı ne de kendisindeki vücut olarak varlığı bilakis daha ziyade onların birliğinin her ikisinde de, insanın varlığı gibi gözükken bir birlik." Barth, agm., s. xxiv.

⁷⁷⁵ Feuerbach'ın natüralizm görüşü, kendisinden etkilenen düşünürlerin çok olduğu Rusya'da yazılan "*Filosofskie i obschesvenno-politicheski proizvedeniia petrashevtsev*"de Natüralizm maddesi şöyle tanımlanmıştır: Natüralizm, geleneğin, vahyin ya da Tanrı'nın işe karışmasının yardımı olmaksızın, insanın, gerçek yaşamda, yalnızca düşünceyle, tüm doğal yeteneklerini birlikte ve özgürce geliştirerek, sürekli bir mutluluğa ulaşabileceği inancına dayanan bir bilimdir. Natüralizm insanın evriminin aşağı evrelerinde, pozitif dinlerde ortaya çıkan Tanrı öğretisini, Tanrıların işi olmaktan çok insanın bir yalanı olarak görür. İnsanın evriminin daha sonraki evrelerinde, bu bilim panteizmi ve materyalizmi içine sindirdikten sonra, Tanrılığın, insan anlayışının en yüksek düzeyde ve her şeyi kapsayıcı biçimde dile getirilmesi olarak görüp, ateistliğe geçer ve sonunda bir antropoteizme (insan-Tanrıcılığa) tek yüce varlığın, doğanın bir parçası olarak insanın kendisi olduğunu ileri süren bir bilime dönüşür. Rasyonel evrimin bu aşamasında naturalizm, Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi yolunda pozitif dinlerde görülen evrensel olguyu, insanın

a) zihnin beyinden bağımsızlığına karşıt argümanlar ileri sürmüştür,

b) çocukların kendilerini doğanın ürünleri olarak görmeleri için nasıl eğitilmeleri gerektiğiyle ilgili öğütler vermiştir,

c) Schelling, F. Baader ve Jacob Böhme'nin panteizmini tartışmıştır. Bu düşünürlerden her biri Tanrı'yı zihinde tartmıştır, ilaveten bir maddeye, maddi bir bedene sahip olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Feuerbach on yedinci konferansda Schelling ve F. Baader gibi bazı din felsefecilerini geleneksel teizmin klasik zihin-beden düalizmini reddetmek istediklerini hatta Tanrı'yı mutlak ruh olarak görmekten vazgeçme noktasında olduklarını ifade etmiştir.⁷⁷⁶ Tıpkı günümüzdeki bazı süreç teologları yoktan yaratılış doktrini ruh olarak Tanrı'nın maddi kozmosun sübjektif yönü olduğu görüşünden yana terk etmeleri gibi.

Kısaca, ruh olarak Tanrı; insan vücutta durduğu gibi ruhta durur. Feuerbach bu doktrininin ateizm gibi, geleneksel teizmden daha rasyonel 'kesin bir noktada' kabul etmiştir, çünkü bu doğayla başlar ve ondan hâsıl olmasına izin verir. Yine de bu doktrin irrasyoneldir çünkü 'bu teolojinin mistik karanlığındaki gelişimin doğal sürecini gizler'.⁷⁷⁷ Fakat gerçek irrasyonel öğeler içerebilir.⁷⁷⁸ Bu maddi varlığın sıfatlarıdır ve Tanrısal doğa için duygusallık, madde için ruhtur. Bundan öte kozmosun alanı Tanrı'nın vücudu olarak görülmüştür, bu inanç Tanrı'nın bizim maddi duyularımızın bir objesi olduğu sonucunu teslim etmektir. Belki de bu filozofların bazıları bunu kabul etmeyi istemiştir, fakat bir dereceye kadar yapabilmişlerdir.⁷⁷⁹ Feuerbach onların insani varlıkların gerçek tutkusu olan Tanrıları tamamıyla terk ettiklerini iddia eder ve bunu, panenteizm doktrininin gerçekte onayladığı şey Tanrı'nın doğadan soyutlanmış bir kavram olduğudur, şeklinde özetler. Bu demektir ki, Tanrı sadece ruh değil bilakis vücuttur da. Aynı şekilde gösterir ki "Tanrıdaki maddenin Tanrısalılığı mistik bir baş aşağı çevrilmiş doktrindir ve gerçek, rasyonel doktrin, mistik doktrin ki ilkin onun

kendi kişiliğini ve aklının evrensel yasalarını Tanrılaştırmasının ürünü olarak görür: İnsanlığın tarihsel evrimini yansıtan tüm dinleri, antropoteizme, bir başka deyişle, insanın her yönüyle kendini tanımasına ve doğanın yaşamsal önem taşıyan yasalarının bilincine ermesine varacak hazırlık adımları olarak değerlendirilir. Walicki, s. 143. (*Filosofskie i obschesvenno-politicheski proizvedeniia petrashevstev*, Moskova, 1953, s. 183-184'ten alıntıyla).

⁷⁷⁶ *Lectures*, s. 156.

⁷⁷⁷ *Lectures*, s. 156.

⁷⁷⁸ Kristensen, s. 252.

⁷⁷⁹ *Lectures*, s. 158.

anlamında bulunur, ateist doktrin Tanrı olmaksızın zihin ve madde gibi şeyleri içerir”.⁷⁸⁰ Bu da varlık olan Tanrı’nın maddileşmesi demektir.

Feuerbach ontolojik delile de değinir. Feuerbach “*Christianity*”de “Tanrı’nın varlığı ile ilgili çelişkiler” adlı kısımda bu konuyu genişçe anlatır ve şöyle der: “Tanrı’nın varlığının kanıtları dinin temel yapısına zıt bir biçimde açıklanmıştır. Zıtları ancak kanıt biçiminde kullanıldıklarında böyleydi bu. Din, insanın içyapısını nensel, dış bir varlık olarak gösterir. Kanıtlar da dinin haklı olduğunu göstermeye çalışır. En üstün ve üzerine başka varlığın tanınamayacağı varlık: Tanrı’dır. Bu ontolojik kanıt, dinin içyapısını anlatır. İnsan için en üstün olan, aklının duygularının sınırlarında olan varlık onun için Tanrı’dır; ancak bu üstün varlık var olmadığı sürece en üstün varlık olamaz; o zaman ondan varlık açısından daha üstün bir varlığı düşünürdük; üstün varlık fikri ise bu kurguyu engeller. Var olmamak bir yetersizliktir; var olmak ise bir mükemmellik bir mutluluktur. İnancı ruhun Tanrı’nın varlığı kanıtında karşılaştığı en büyük çelişki şudur: Varlık ayrı düşünülür ve bu nedenle Tanrı’nın bir fikirden ibaret olduğu görüşü ortaya çıkar; bu kanıtın bir sonucu olarak da Tanrı’nın ideal olandan ayrı bir varlığa, insandan ayrı, düşünceden ayrı bir varlığa ait olduğu kanısı oluşur. Dolayısıyla, kanıt din ruhuyla uyuşmaz, çünkü dinin varacağı kesin sonuçları gösterir; bunu mantıksal yollarla yapar ve bu nedenle dinin birleştirdiklerini ayırmış olur; çünkü dine göre Tanrı, soyut bir düşünce konusu değildir, o bir gerçekliktir; ancak her dinin Tanrı fikrinde gizli, bilinçli bir sonuç çıkarma eylemine girdiği, diğer dinlerle olan polemiginde ortaya çıkmıştır.”⁷⁸¹ Yani Feuerbach, Tanrı’nın varlığı için teolojinin kanıtları dini muhayyilede Tanrı ve insanın birliğini inkâr etmeye hizmet ettiği iddiasındadır. Çünkü bu kanıtlar doğadan ayrı ve ontolojik zorunluluk olarak Tanrı’nın varlığını kanıtlamanın amacıdır. Feuerbach varlığın doğrulanmasını inkâr etmede Kant’ı takip ederken, eleştirilerini dini muhayyile üzerine tasarlanan delillerin saldırısı üzerine yoğunlaştırır.⁷⁸² Eleştirisinin temel noktası da Tanrı’nın ontolojik açıdan maddi dünyadan ayrı bir varlık olarak ortaya konulması ve bu varlığın yine de bir kişi olarak görülmesidir. Feuerbach bu

⁷⁸⁰ *Lectures*, s. 158.

⁷⁸¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 220.

⁷⁸² Bu noktada Kant özellikle önemlidir. Kant’tan sonra Tanrı’nın varlığının ispat edilemeyeceği görüşü yaygınlaşmıştır. Hatta bazı araştırmacılara göre Feuerbach’ın 1840’larda başladığı kimilerince ikna edici din eleştirisi yani Tanrıların tamamıyla insani kurgular, insani ideaların yansımaları olduğu görüşü Kant’ın din hakkındaki düşüncelerinin bir tamamlanması olarak değerlendirilmiştir. Bk. Young, s. 202.

noktada teolojii suçlayarak teolojinin doğa ve varlık veya kişilik arasındaki her asli ilişkiyi inkâr ettiğini belirtir.⁷⁸³ Feuerbach özellikle ilahi din mensuplarını suçlayarak şöyle der: “Siz, inançsızlar” Yahudiler de Hristiyanlar da, “Tanrılarınızdan daha üstün bir şeyi algılayamazdınız çünkü siz günahkâr arzular denizinde boğulmuştunuz. Sizin Tanrınız kendi duyusal itkileriniz ve tutkularınızın bir sonucudur. Şöyle düşünürdünüz: “En mükemmel yaşam başkalarının itkileri üzerine ve sınırlamalardan uzak olanıdır; bu yaşam en mükemmel, en doğru yaşam olduğundan, onu Tanrınız yaptınız. Tanrınız sizin bedensel yapınızdı, cennetiniz ise yaşam koşulları nedeniyle sınırlandırılmak zorundaydı.” Ancak doğal olarak, hiçbir din, kendi ile ilgili böyle sonucu bilemezdi, çünkü en üstün olan sınırlarını da bilir, onun gereksinim gücü vardır, o bir düşünce değil, bir anlayıştır, bir gerçekliktir.⁷⁸⁴

Kanıtlar konusunda Feuerbach’ın asıl dikkate alınması gereken Tanrı’nın varlığı ile ilgili olarak deliller ileri sürmenin gereksizliği görüşüdür. Zira Feuerbach Tanrısal olanın herhangi bir kanıtı gerek duymaması gerektiğini belirtir. Ona göre: “Hakiki ve Tanrısal olan, hiçbir kanıtı gerek duymayandır, doğrudan doğruya kendisi nedeniyle kesin olandır, doğrudan doğruya kendini kanıtlayan ve kendine bir yer işgal edendir, var oluşunun araçsız olumlanışını gerektirendir; yani kesin olan, kuşkuyla yer bırakmayan, gün gibi aşikâr olandır. Ancak sadece duyusal olan gün gibi aşikârdır, sadece duyusallığın başladığı yerde tüm kuşkular ve anlaşmazlıklar son bulur”.⁷⁸⁵

Feuerbach’a göre Tanrı’nın varlığının kanıtları, içte olanı dışarı çıkarmayı, içtekileri insandan ayırmayı amaçlamıştır. Aynı zamanda sonuçları da insanın doğasının farklı biçimlerde kendini doğrulamasından başka bir şey değildir. Varlığı kanıtlandığı için, Tanrı artık görelî değil, numenal bir varlıktır. Bizim için yalnızca bir varlık değil, inancımıza, duygularımıza ve yapımıza göre bizden ayrı, kendince bir varlıktır; ancak

⁷⁸³ Elrod, s. 352.

⁷⁸⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 220. Feuerbach’ın aksine pek çok filozof Tanrı inancının insanın doğasında bulunduğunu ve bunu doğuştan getirdiğini iddia etmiştir. Meselâ felsefe tarihi kitaplarından birinde de incelemiş olduğu Descartes insanın özünde mükemmel bir Tanrı fikrinin bulunduğunu ve doğuştan getirdiği bu fikrin insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirildiğini söylemişti. İnsanda yerleşik olan bu fikir ona göre Tanrı’nın var olduğuna dair en güzel bir işaret idi. Feuerbach ise insanda Tanrı inancının doğuştan geldiğini kabul etmemiş ve Tanrı kavramının insanın zihninde sonradan oluştuğunu ileri sürmüştü. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, 4. bs., Ankara: D. İ. B. Yayınevi, 2004, s. 135.

⁷⁸⁵ *GFI*, s. 123. Çağdaş Kierkegaard’a göre de “İnancın kanıtı gereksinimi yoktur, onu bir düşman olarak görür”. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1944, s. 485.

böyle bir varlık, duyusal bir varlıktan başka bir şey değildir; yani duyularımızla algılayabileceğimiz bir varlık olabilir. Çünkü araçsız bilginin gizi duyusallıktır.⁷⁸⁶ Duyusal varlık fikri aslında ‘bizim dışımızda’ anlayışı içinde vardır. Sofistik bir teolojinin ‘dış’ sözcüğünü doğal bir anlayışla yorumlamak istemediği bir gerçektir; ancak eğer dışsallık yalnızca mecazi bir anlam taşıyorsa varlık da bu durumda olacaktır. Gerçek, duyusal varlık, benim zihinsel eylemlerime bağlı olmayan ancak istemeden de olsa etkilendiğim bir varlıktır. Tanrı’nın varlığı bu nedenle boşlukta olmalıdır; nitel, duyusal bir varlık olmalıdır; ancak Tanrı ne görülebilir ne duyulabilir ne de duyularla algılanabilir. Eğer ben onun için yoksam, o da benim için yoktur; eğer bir Tanrı olduğuna inanmazsam, benim için Tanrı varolamaz. Eğer benim dini eğilimlerim yoksa kendimi duyular dünyasına taşıyamamışsam, Tanrı’nın benim bilincimde yeri olamaz. Dolayısıyla, Tanrı düşünüldüğü, hissedildiği sürece vardır. Bu nedenle varlığı hem gerçek hem de gerçekdışı bir varlıktır; ruhsal varlık, yalnızca düşüncede, duygularda ve inançta olan bir varlıktır; ancak böyle bir varlık kendiyle çelişmektedir. Varlık, açık bir gerçekliktir. Bu çelişkinin kaçınılmaz sonu ise ateizmdir.⁷⁸⁷ Tanrı’nın varlığı ampirik bir varlıktır; ayırıcı özellikleri olmayan bir varlık; kendi içinde bir deneyim konusudur, gerçekte ise bir deneyim nesnesi değildir.⁷⁸⁸ Joseph C. Weber bunu Feuerbach’ın görüşlerinden alıntıyla şöyle yorumlar: “Biz Tanrı’yı kendimiz için yarattık”. Bu ‘biz’ şimdi müşahhastır, ampirik olarak ‘biz’ ortak insanlığıdır. Yani Hristiyan dünyanın metafiziksel görünüşü ampirik antropolojide çözülmüştür.⁷⁸⁹ Bu yüzden der Feuerbach “Tanrı’yı inkâr ediyorum. Fakat bunun benim için anlamı insanın yadsınmasını inkâr ediyordumdur. Tanrı’nın varlığı veya yokluğu ile ilgili problem benim için insanın varlığı ve yokluğu ile ilgili bir problemden başka bir şey değildir”.⁷⁹⁰ Feuerbach özetle

⁷⁸⁶ *GFI*, s. 123.

⁷⁸⁷ Feuerbach bu konuda şöyle der: İsa ya da Tanrı, bir imgesel varlık değildir; imgelemde onun bulunabileceği yerlerin sınırları yoktur, herkes onu görebilir. Tanrı cennettir, bu nedenle de her yerde bulunabilir; çünkü cennet imgelemin kendisidir. Yalnızca imgelem, bir varlığın duyusal olması ve olmaması çelişisini çözebilir; ateizmden saklanabilen tek kavram imgelemdir. İmgelemde, varlığın duyusal etkileri vardır, varlık kendini bir güç olarak tanımlar; duyusal varlık esası ile imgelem, duyusal varlık fenomenini de bağdaştırmış olur. Ancak bunun tersine, dini imgelem ateşinin söndüğü, duyusal etki ve görüntülerin yok olduğu bir yerde varlığın bir ölüden farkı kalmaz, kendisiyle çelişen, düzelemeyecek biçimde ateizm yanlısına düşer.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 223–224.

⁷⁸⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 222.

⁷⁸⁹ Joseph C. Weber, s. 28.

⁷⁹⁰ Hook, s. 222-223. Eğer kişi insani kültürdeki bu ideanın fiili varlığından Tanrı ideasının objektif geçerliliğini savunmaya çalışırsa, Feuerbach böyle bir görüşün hakikatinin insanın kendisinde olduğuna işaret ettiğini belirtir. O, bu görüşün kaynağının insanın kendisinde olmasının sebebini de izah eder. Feuerbach’a göre İdeanın mevcudiyeti ve Tanrı görüşü; Tanrı’nın aşkın gerçekliğini tesis etmek için uygun dayanak değildir. Böyle bir görüş noktası Tanrı’nın varlığı için geleneksel ontolojik argümandan daha zayıf olabilir. Batı kültüründeki Tanrı görüşünün mevcudiyeti ve dini tecrübenin kuvvetli kişisel mevcudiyeti Feuerbach’ın dini açıklamasına çok güzel bir şekilde uygundur.

insanların zihnindeki Tanrı'nın gerçekte varolmadığını bu anlamda ileri sürülen delillerin insanın kapasitesinin ötesinde olduğundan anlamlı olmadığını ve Tanrı inancının, insanın bilincinin bir ürünü olduğunu belirtir.

Feuerbach mantığın Tanrı'nın varlığını anlamamız ve değerlendirmemiz için yeterli olmadığını belirterek şöyle der: “Mantık, kendisini bir duyuşal nesne olarak gösterir. Düşünürken aynı anda benim dışındaki, duyuşal bir nesneyi anlatmam imkânsızdır. Tanrı'nın varlığının kanıtı mantığın sınırlarını aşar. Kendini yalnızca duyulara yönlendiren bir mantığa erişebilmeyi istemek bile saçmadır. Varlık, ampirik varlık, benim için yalnızca duyularla kanıtlandı; Tanrı'nın varlığı sorusunda, ima edilen varlık bir iç gerçekliğe, doğruluğa değil, biçimsel ve dış statüsündeki bir varlığın önemine sahiptir. Dolayısıyla, iç ve etik varsayımlar düşünüldüğünde, Tanrı'nın bir varlığı olup olmadığı inancının fikrinde, tam bir doğruluk yatmaktadır. Şu düşünce doğrudur: Tanrı vardır ve insanlara ilham kaynağı olmaktadır; ancak burada ‘-dır’, bir iç gerçeklik anlamına gelmektedir; burada varlık, bir ilham verme eylemidir. Bu varlık, yavan, ampirik bir doğru olduğunda, ilham da ortadan kalkmaktadır.”⁷⁹¹

Fakat burada kanıtlardan öte bir problem çıkar karşımıza o da Tanrı'nın bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Hegel ve Feuerbach bu konuda bize dini bir perspektiften büyük ölçüde problematik olabilecek iki yol bıraktı. Bu düşünceye göre kesinlikle Tanrı'nın varolduğunu bilebiliriz, Tanrı olabilen şeyin bilgisi açık seçik söylenebilir. Hegel bunun içeriği gelişigüzel doldurulmaya açık bir davet olduğunu iddia eder, öyle ki, Dalai Lama veya hatta bir ineğin bile Tanrı olabileceğinin söylenebileceğini ifade edecek bir haldedir. Bundan dolayı o, Friedrich Heinrich Jakobi'yi (1743–1819) suçlamıştır,⁷⁹² tezin bilinemezliğinin ‘sujenin Tanrısallaştırılmasının’ bu formunu

Feuerbach'ın cevabı verilmiştir: “Duyularla algılanan Tanrısal varlık, gerçekte hiç bir şey değildir ancak kendinden keyif duyan ve kişinin mutluluk verici bir durumdur.” *Christianity*, s. 9. Joseph C. Weber, s. 28.

⁷⁹¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 223. “Kutsal varlık fikrinden çıkardığımız sonuç, dinler tarihince de doğrulanmıştır. Eğer Tanrı'nın varlığı, akıllarda dinsel bir doğruluk olarak yer etmeseydi, dinin ve teolojinin tarihine damgasını vuran, iğrenç, duygusuz, kötü bir Tanrı fikri olmazdı. Tanrı'nın varlığı, bilinen, dış bir kavram olsa da aynı zamanda kutsal bir kavramdır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 224.

⁷⁹² Raymond Vancourt, “Hegel'in Din Felsefesi”, s. 25–106, *Din felsefesi Yazıları I*, Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s. 58–63.

onunla birleştirmiştir.⁷⁹³ Feuerbach'ın bilinemezlik tezinin yorumu ise bir parça karanlıktır. O ahlaki yanılmanın böyle bir felsefi yanıltmacanın altında yatabileceğine ihtimal verir. Tanrının bilinemezliği beyanı hem Tanrı'yı unutma ve hem de dini bilinçlerini kurtarma, zahmetini çekmeden sonuca ulaşmayı tabiri caizse her güzelliğin bir arada olmasını mümkün kılar.⁷⁹⁴ Feuerbach Tanrı'nın varlığı hakkında şöyle söylemiştir: “o, olumsuz bir varlıktır; varlığı olmayan ve kendisiyle çelişen bir varlıktır, etkileri açısından düşünüldüğünde, varolmayandan ayırt edilmesi olanaksız bir varlıktır. Tanrı'yı belirli sözlerle sınırlamaya karşı duyulan dinsel korku, Tanrı'yı her şeyiyle unutma, Onu aklından atma isteğinden başka bir şey değildir”.⁷⁹⁵ Onun diyalektiği basitçe teorik tasdik ve inkâr değildi. Feuerbach bu bağlamda teorik olumsuzlamayı, teorik iddiayı aldatıcı ve güçsüz kılan pratik bir inkârın faydasına tanımlar.⁷⁹⁶

Bu noktada Feuerbach'ın insan da bulunan Tanrı düşüncesinin, kendisinde bulunan eksiklerin üstün bir varlığa yansıtma ihtiyacından, kendi korku ve umutlarını yansıttığı bir hayali varlıktan ibaret olduğunu ve bu anlayışın tarihi süreçte hem diğer dinlerin özellikle pagan dinlerin hem de Hristiyanlıkta olduğu gibi özellikle Luther'in yaptığı reform ve Protestanlık gibi artık Hristiyanlığın yeniden bir değişime uğraması Tanrı denilen varlığın aslında insanın kendisi olması gerektiği ve dolayısıyla antropomorfik bir anlayışla dinin yeniden düzenlenmesi gerektiği bunun için bize lazım olan en önemli şeyin Sen-Ben ilişkisi üzerinde temellenmiş olan sevgi ilkesi olduğunu belirtir. Zaten Feuerbach'a göre insanlık hızlı bir şekilde özellikle pratik hayatta ateizme doğru koşmaktadır. Topluma şöyle bir baktığımızda daha önceki devirlerle mukayese edilince dinin insanların hayatından neredeyse tamamıyla çıktığını müşahade edilebileceğini “*Christianity*”de açıkça belirtir.⁷⁹⁷

⁷⁹³ G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge*, çev. Walter Cerf ve H. S. Harris, Albany: Suny Press, 1997, s. 149, 97, 63, 72. Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter Hodgson Berkeley: University of California Press, 1984, C. 1, s. 159–63, 260–68, 407–13.

⁷⁹⁴ Feuerbach'a göre Tanrı bilinemez veya açıklanamaz. Öyle ki Tanrı'nın varlığı ‘ne onlara hükmeder ne de onu etkiler. Tanrı'yı belirli sözlerle sınırlamaya karşı duyulan dinsel korku Tanrı'yı her şeyiyle unutma, onu aklından atma isteğinden başka bir şey değildir” *Christianity*, s. 15. Martin Heidegger, *God Without Being*, çev. Thomas A. Carlson, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 55. Merold Westphall, *Overcoming Onto-Theology*, New York: Fordham University Press, 2001, s. 23.

⁷⁹⁵ *Christianity*, s. 15.

⁷⁹⁶ Westphall, s. 230–31.

⁷⁹⁷ Feuerbach'taki gerçek ateist, teorik olarak Tanrı'yı doğrulayan ve ondan sonra sanki Tanrı yokmuş gibi yaşayandır. Carter Lindeberg, s. 116. Aslında bu durum yani dinin hayatın dışına atılması Aydınlanma döneminde

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı gibi Feuerbach Tanrı'nın varlığın kanıtlarının Tanrı'yı kanıtlamak için yetersiz olduğunu bunun en önemli sebeplerinden birinin bu olayın mantığının sınırlarını aşan bir konu olması olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı da eğer duyularla bir varlığın var olduğu ortaya konabiliyorsa bunun kabul edilebileceğini aksi takdirde söylenen şeyin bir gerçekliğinin olamayacağı düşüncesindedir.

2. Vahiy ve Logos Eleştirisi

Feuerbach *Christianity*'de genel olarak din ve onunla alakalı düşüncelerinin birçoğunu açıklamıştır. Vahiy düşüncesi de bunlardan biridir. Fakat vahiy düşüncesinin mahiyeti açısından Hristiyanlıkla İslamiyet arasında önemli farklılıkların olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira Hristiyanlığa göre Tanrı İsa Mesih bedenleşerek yeryüzünde yaşadığı için onun her davranışı ve sözü bir vahiy olarak algılanır. Bunun sonucunda da Katolikler vahiy geleneğinin Kilise kurumlarında devam ettiğine inanırken Protestanlar bunu kabul etmezler. Feuerbach *Christianity* adlı kitabının birinci bölümünde Vahiy kavramını Hristiyan inancındaki tanımlanan şekliyle açıklarken ikinci bölümde eleştirileriyle sunar.⁷⁹⁸ Bilindiği gibi vahyi mümkün hale getiren teistik bir Tanrı anlayışıdır. Bunun dışındaki herhangi bir Tanrı anlayışında vahiy fikrine yer bulmak mümkün değildir. Feuerbach teistik bir din olan Hristiyanlıktaki vahiy anlayışını dinin diğer öğelerine yaptığı gibi kendi düşüncesi çerçevesinde ele alarak ya da daha doğru

olmuştur. Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 77–92. *Hristiyanlığın Özü*, s. 20. Hatta Feuerbach'la aynı dönemde yaşayan Max Müller şöyle diyordu: “Her gün, her hafta, her ay, en çok okunan gazeteler ve dergiler artık dinin devrinin geçtiğini, inancın bir sanrı veya çocukluk illeti olduğunu, Tanrıların nihayet bulunup tahrif edildiklerini bize söylemek için birbirleriyle yarış etmektedirler.” F. M. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London: Longmans Green, 1878, s. 218. Fakat bugün baktığımızda bu öngörünün pek de doğru olmadığını görmekteyiz. Zira Batıda 1800 yılında bir dini kuruma aidiyet oranı sadece %12 iken, 1850’de %17’ye yükseldi ve bu oran yıllar boyu korundu ve 1990’da da aşağı yukarı aynı oran söz konusudur. Rodney Stark ve L. R. Innaccone, “Truth? A Reply to Bruce”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, sayı: 34, s. 516–19. Rodney Stark, *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*, s. 33–74. Hz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor (21. Yüzyılda Dinin Geleceği)*.

⁷⁹⁸ Barth teolojinin vahyin gerçekliğiyle başlaması gerektiğini vurgular: “Biz verili vahyin herhangi bir gerçekliğinin hakikatini test etmek için vahyin ihtimaliyetini ilk olarak araştırmalıyız. Eğer teoloji vahyin gerçek olduğuyla başlamadıysa, bu salt olarak antropolojik bir boyuttan öteye taşınamaz. Vahyin ihtimaliyetinin ve vahyin mümkün bir kriterinin herhangi bir açıklaması, insanın sahip olduğu potansiyelin bir açıklaması olabilir. Vahiy bir şey olarak mümkündür, insan için içsel olarak anlaşılabilen bir şey olarak, o zaman sadece insani varoluşun ya da insan varlığının bazı boyutları için değerinin adıdır.” Barth zaman zaman Tanrı'nın İsa Mesih'te ifşasının asla a priori olarak yükselmediğini bilakis sadece a posteriori olduğu sonucuna işaret eder. “Biz onun hakkında sadece konuşuruz, test ederiz ve Tanrı'nın ifşası olarak onun gerçek ve hakiki temellerini tartışırız. Teolojinin nihai başlangıcının bu noktası arasında hareket etme yolu yoktur.” Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, çev. I. W. Robertson, Richmond, Va: John Knox Press, 1960, s. 27–28. J. C. Weber, s. 30–31.

ifadesiyle değiştirerek bizlere sunar. Teolojiyi antropolojiye indirgemeye alışan Feuerbach vahyi insan ürünü olarak değerlendirir ve bunu Tanrı fikriyle bağlantılı olarak ele alır. “Vahiy ile İlgili çelişkiler” adlı bölümde Feuerbach şunları söyler: “Tanrı fikri temelinde, vahiy fikri ile bağlantılıdır. Tanrı’nın varlığının doğrulanması, Tanrı’nın varlığına dair bir kanıttır aslında. Onun kendini göstermesidir. Mantıksal kanıtlar tamamen özneldir; Tanrı’nın varlığıyla ilgili ortaya konulan tek nesnel kanıt ondan gelen vahiylerdir. Tanrı insanla konuşur; vahiyler Tanrı’nın sözleridir; Tanrı ruhu heyecanlandıran bir ses yollar insana ve bu seste Tanrı’nın gerçekten var olduğu bir kesinlik içerir. Sözler, yaşamın gerçekleridir. Vahiylere inanmak, dinsel nesnellemenin en son noktasıdır. Tanrı’nın varlığına kişisel inanç burada şüphe götürmeyen, dış ve tarihi bir gerçek haline gelir. Tanrı’nın varlığı kendi içinde, dış ve ampirik bir varlık olarak algılanır; ancak bu sadece bir algı, bir düşünce olduğu için şüphe götürür; ne sürülen diğer kanıtlar da tatmin edici bir kesinlik taşımaz. Gerçek bir varlığa dönüştürülen bu düşünsel varlık, bir vahiydir. Tanrı kendini göstermiştir; o zaman, kim onun varlığından şüphe edebilir? Tanrı’nın varlığının kesinliği vahiylerin taşıdığı kesinliktedir. Kendini göstermeden var olan bir Tanrı, yalnızca benim aklımda var olan bir Tanrı, yalnızca soyut, imgesel ve öznel bir Tanrı’dır. Fakat kendi eylemleri ile bana kendini gösteren bir Tanrı, gerçekten var olan, varlığını bana kanıtlayan, nesnel bir Tanrı’dır. Vahye olan inanç, kişinin inandığı, dilediği ve algıladığı şeyin gerçekleşmesine olan inancıdır”.⁷⁹⁹ Nitekim bu konudaki genel kanıda şudur: Vahyin imkânının makul gerekçeleri ile Tanrı’nın varlığı lehindeki makul gerekçeler arasında çok yakın bir ilgi vardır. Çünkü her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi olan, âlemi yaratan ve ondaki düzeni devam ettiren Tanrı’nın varlığı lehindeki bir delil, aynı zamanda O’nun bazı şeyleri bildirmek için tarihe müdahale edebileceğinin delili olarak da düşünülebilir. Hatta denilebilir ki teistik bir Tanrı’nın var olduğu ne kadar mümkünse bu Tanrı’nın tarihe müdahale etmesi yani vahyetmesi de o kadar mümkündür.⁸⁰⁰ Bundan dolayı Feuerbach’a göre “Dindar düşünce, kendini pasifleştirirken Tanrı’yı aktif düşünür. Tanrı eylemdir; ancak onu bir eylem olarak tanımlayan, onun eylemlerini gerçek birer eylem kılan kendisi değil, insandır, yani öznedir. Ancak aynı zamanda, insan da Tanrı tarafından tanımlanmıştır; insan kendini pasif görür; Tanrı’dan varlığının belirli tanımlarını alır. Bu nedenle,

⁷⁹⁹ *Hristiyanlığın z*, s. 226.

⁸⁰⁰ Kılıç, s. 120.

vahiylerde insan kendini Tanrı'yı tanımlayan biri olarak tanımlar, yani vahiy aslında insanın kendini hem tanımlayan hem de tanımlanan varlık olarak tanımlamasıdır.”⁸⁰¹

Feuerbach'a göre Tanrı'nın gönderdiği vahiylerle olan inanç, dinsel bilincin karakteristik aldatmacasını çok açık bir biçimde ifade eder. Bu inançla ilgili önerme de şöyledir: İnsan Tanrıyla ilgili hiçbir şey bilemez; onun bilgisi boş, dünyevi ve insana özgü bir bilgidir. Ancak Tanrı, insanüstü bir varlıktır; Tanrı'yı yalnızca kendisi bilebilir. Bu nedenle, Tanrıyla ilgili onun bize sunduğu bilgiler dışında bir bilğimiz yoktur. Tanrı'ya ait bilgi kutsal, insanüstü, doğaüstü bir bilgidir. Bu yüzden, ancak vahiyler sayesinde, Tanrı'yı bilebiliriz; çünkü bu vahiyler Tanrı'nın sözleridir; Tanrı'nın kendini açıklamasıdır. Dolayısıyla vahiy inancında, insan kendini bir inkâr eylemine dönüştürür, kendinin dışına çıkar; vahiyleri de insan bilgi ve düşüncesinin zıttı olarak görür; burada mantık sessiz kalmalıdır. Hâlbuki kutsal vahiyler insanlar tarafından tanımlanmıştır. Tanrı hayvanlar ya da meleklerle değil, insanla konuşur; dolayısıyla insan gibi konuşup insan gibi düşünür. İnsan, Tanrı için bir nesnedir, Tanrı kendini insana adamadan önce, insanı düşünür; eylemlerini insanın istek ve gereksinimlerine göre belirler. Tanrı'nın aslında özgür iradesi vardır, ancak bilgi konusunda o kadar özgür değildir; insana her istediğini gösteremez, yalnızca insana uygun olan, onun yapısına uyan bilgileri gönderebilir insana; eğer gönderdiği vahiyler insan dışında bir varlık için değilse, Tanrı ne göstermesi gerekiyorsa onu gösterir.⁸⁰² Feuerbach burada Tanrı kanıtlamalarında belirttiği gibi olayın mantıkla açıklanamayacağını belirtir. Üstelik vahyi tanımlayanın insan olmasına karşın böyledir. Bunu kökeninde de Feuerbach'a göre vahyin insan üretimi olmasına rağmen Tanrı'ya atfedilmesi yatar. Bundan dolayı da Tanrı'nın insanla ilgili düşündükleri insan fikriyle tanımlanmıştır. Tanrı kendini insanın yerine koyar ve kendini Tanrı'yı düşünen bu varlık olarak düşünür; kendisini kendi gücüyle değil, insanın düşünme gücüyle düşünür. Gönderdiği vahiylerde Tanrı'nın kendine değil insanın anlama gücüne göndermelerde bulunması gerekir. Tanrı'dan insana gelen aslında insana Tanrı'daki insandan gelmiştir, yani insanın ideal yapısından fenomen yapısına; türden bireye gelmiştir. Bu nedenle, vahiyle sözde insan mantığı ya da doğası arasında bir fark yoktur; vahiyler insanın kökenindeki kavramlarla eştir,

⁸⁰¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 228.

⁸⁰² *Hristiyanlığın Özü*, s. 228

çünkü bu vahiyler, insan mantığı ve istekleriyle tanımlanmış bir Tanrı'dan yani doğrudan insan istek ve mantığından gelmektedir. Vahiylerle insan dolambaçlı bir yoldan yeniden kendine ulaşmak için kendi dışına çıkar. Burada dikkat çeken bir doğrulamadır: Teolojinin gizemi antropolojinin gizemiyle aynıdır, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisiyle insan bilgisi aynı şeydir".⁸⁰³ Yani Feuerbach vahiy anlayışını da genel düşüncesi olan dinin insan ürünü olduğu fikrine indirger. İnsanın bunun Tanrı'dan geldiğine inanması için bunu Tanrı'dan geliyormuş gibi ifade eder. Feuerbach'a göre, dinsel gelişim süreci, özellikle insanın Tanrı'ya yüklediği nitelikleri sürekli kendine mal etmesine dayanır. Başlangıçta, insan kendi varlığını kendi dışında bir varlık olarak düşünmez, kendini bir bütün olarak görür. İşte bu da, vahiy inancıyla açıklanır.⁸⁰⁴

Feuerbach'ın düşüncesine göre, aslında, dini bilinç, geçmiş zamanı temel alarak vahiylerin insani niteliklerini kabul eder. İleriki çağların dini bilinci tepeden tırnağa insan olan ve böyle görünmekten çekinen bir Tanrıyla tatmin olmayacaktır. Bilinç bunları, Tanrı'nın o zamanki insanların bilgisine uygun olarak yarattığı, tamamen insani birer imge olarak görür. Ancak bu görüşü günümüzdeki vahiy anlayışıyla bağdaştırmaz, çünkü bu düşüncelere saplanıp kalmıştır. Hâlbuki her vahiy dünya üzerindeki insanlara insanın doğasını anlatmaktadır. Her vahiyde insanın gizli kalmış yönleri açığa çıkarılmıştır. İnsan, başka bir varlık tarafından yapılmış gibi kendisi tarafından tanımlanmıştır. Tanrı'nın ellerinden kendi tanımlanmamış doğasının zaman ve şartlara bağlı olarak ona bir gereklilik olarak sunduklarını alır. Tanrı kendini, o kadar zaman içinde yalnızca bir kez, belirli, sınırlı sayıda kişiye göstermiştir; tüm zamanların ve tüm mekânların evrensel insanlarına değil. Belirli bir zamanda ve yerde gelen vahiylerin, sonraki zamanlara taşınabilmesi için zarar görmeden saklanması gerekir. Dolayısıyla, vahye inanmak, en azından bu çağ için, yazılı bir vahiye inanmaktır. Yazılı bir vahye inanmak, yalnızca kutsal yazıların tümünün doğru ve mutlak olduğuna inanıldığı zaman gerçek bir inançtır. İncil'in kutsal bir kitap olmadığına olan inanç fikri İncil'in yorumuyla bir araya getirilmiştir; kutsal saydığımız vahiyler dolaylı olarak da olsa reddedilmiştir. Bütünlük, şartsızlık, istisnalardan kurtuluş, kesinlik taşımak kutsallığın birer

⁸⁰³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 229.

⁸⁰⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 58. Feuerbach bu konuda bir başka yerde şöyle demektedir: "İnsanın içinde kendini yabancı, anlaşılmasız bir varlık yaptığı temel belirleme ise, bireysellik fikri ya da -daha soyut bir ifadeyle- kişiliktir. Tanrı'nın varlığı fikri, kendini vahiy fikrinde gösterir; vahiy fikri de kişilik fikrinde. Tanrı kişisel bir varlıktır; bu ideal olanı gerçeğe, öznel olanı nesnele çeviren bir ifadedir." *Hristiyanlığın Özü*, s. 242.

özelliğidir.⁸⁰⁵ Feuerbach bu noktada insani açıdan yanlış olan bazı ifadelerinden dolayı İncil’de emredilenlere karşı çıkar ve şöyle der: “Bana ayrımcılığın, eleştirinin gerekliliğini empoze etmeye çalışan bir kitap, benim için kutsal ya da hatasız bir kitap olamaz; adi bir kitap olup çıkar. Çünkü bu tip kitapların ayırıcı özelliği insanda kutsallığı toplaması yani bireyde evrensel ve sonsuz olanı birleştirmesidir. Ancak, içinde karamsarlıktan ya da kötülükten iz bulunmayan, geçici değil kalıcı bir şey olan, içindeki her şeyin sonsuz, doğru ve iyi olandan geldiği bir kitap doğrudur... Eski inançların İncil’deki sözleri ve harfleri yaymaya başladığı zamanki hali ne kadar da doğrudur. Sözcüğün düşünce bağlamında pek bir önemi yoktur; belirli bir düşünce sadece, belirli bir sözcükle sunulabilir. Başka bir söz, başka bir harf, başka bir duygudur. Böyle bir inancın batıl bir inanç olduğu doğrudur; ancak bu batıl inanç, sonuçlarından çekinmeyen, tek doğru ve açık inançtır.”⁸⁰⁶ Buradan da anlaşılacağı gibi Feuerbach çağımız da veya Hz. İsa’nın yeryüzünden ayrılmasından sonra vahye inanmayı yazılı vahye inanmak olarak düşünmektedir.

Feuerbach İncil’de pek çok çelişkinin bulunduğunu fakat inananların bunu görmezlikten geldiklerini ve dolayısıyla kendilerini kandırdıklarını belirtir: “Belirli bir vahye inanmak batıl inançla olduğu kadar safsata anlayışı ile de bağdaştırılmalıdır. İncil, ölümlülükle, mantıkla, hatta çoğu zaman kendisiyle bile çelişir. Vahye inanan kişi, kendi kutsal vahiy fikriyle gerçek vahiy arasındaki çelişkiyi nasıl ortadan kaldırabilir? Yalnızca kendini kandırarak, en aptal hilelere, oyunlara başvurarak ve Hristiyan aldatmacası, Hristiyanlık inancının bir parçasıdır, özellikle de İncil’in kutsal vahiylerden oluştuğu inancının. Doğru, mutlak doğru, nesnel bir biçimde İncil’de verilmiştir, öznel olarak ise inançta; çünkü Tanrı’nın söylediklerine ben yalnızca inanabilir, boyun eğebilir, kabul edebilirim. Bu durumda mantığa ve bilgiye hiçbir şey bırakılmamıştır. Bilgi kendi içinde, doğrudan ve doğruyla yanlış arasındaki ayırmadan uzaktır; kendi içinde bir ölçütü yoktur; vahiylerle gelen mantığa aykırı bile olsa doğrudur onun için. Kutsal vahiyde ne bulmuşsam ona inanmalıyım; hatta gereğinde bilgim de bunu savunmalı; bilgi vahyin bekçisidir; ayırım yapmaksızın kendisine empoze edilen her şeyi doğru olarak kabul etmelidir; ayırt etmek, şüphe etmek suçtur; ancak insan, zaman

⁸⁰⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 231.

⁸⁰⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 231–232.

geçtikçe, vahiyden ayrı kaldıkça, bilgi de o kadar bağımsızlığa kavuşur; bilgi ve vahiy inancı arasındaki fark o kadar belirginleşir. İnancı kişi de vahiyleri, kendiyle, doğruyla, bilgiyle bir çelişkiye girerek, kutsal ruha karşı bir günah işleyerek kanıtlayabilir.”⁸⁰⁷

Feuerbach vahyin içeriği konusunda özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik konusunda ayrıma giderek Hristiyanlığı daha özgür bırakıcı bir içeriğe sahip olduğundan dolayı kısmen övdüğü görülür. Feuerbach bu konuda şöyle der: “Sonraki çağlara ya da kültürel açıdan gelişmiş insanlara Tanrı tarafından gönderilen şey, önceki çağlara, ya da kültürel açıdan geri kalmış insanlara da gönderilmişti. İnsanın tüm istekleri, temiz olma isteği bile, doğal istekler oldukları halde, İsraililer tarafından, Tanrı’nın kutsal birer emri olarak algılanmaktaydı. İnsanın kendini aşağılaması, feragat etmesi, dış kaynaklara ihtiyaç duymadan, kendini tatmin edebilme gücü var iken, kendi kendini inkâr etmesinden daha kötü bir durum olabilir mi? Hristiyanlık ise içeriğine göre insanların isteklerini ve duygularını ayırır; yalnızca iyi duyguları, iyi düşünceleri Tanrı’nın vahiyleri olarak gösterir; yani Tanrı’nın duygu ve düşüncelerini; çünkü Tanrı’nın bildirdikleri Tanrı’nın kendisini ifade eder; bildirilen şeyin karakteri, onu bildiren varlığın karakterini ifade eder.”⁸⁰⁸

Vahiy konusunda Feuerbach insanların bunları yaşanan çağda ortaya koyduğunu bunların bazılarının akılla ve bilimsel düşünceyle çeliştiğini belirtmiştir. Vahyin tek olumlu yönünün insanlara bazı ahlaki davranışları kazandırması olduğunu fakat bunun da başka bir yanlış düşünceye yani bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olmasının belirleyicisinin Tanrı olarak ifade edilmesinin olduğunu belirtmiştir. Bir şeyin iyi veya kötü olmasının sebebinin Tanrı emrettiğinden dolayı mı öyle olduğu yoksa iyi olduğundan dolayı mı Tanrı’nın emrettiği konusunu tezimizin ahlak eleştirisi başlıklı kısmında anlatacağımızdan dolayı burada bu konunun tartışmasına girmiyoruz.

Konunun bir diğer boyutu ise Kelam ya da diğer adıyla Logos olarak adlandırılan ve Tanrı’nın kelamı olarak nitelendirilen Hz. İsa’dır. Pek çok araştırmacının Feuerbach’ın dini antropolojiye indirgemesinin nedeninin İsa’nın Tanrı’nın bedene gelmiş hali olduğu anlayışının yattığını belirtmiştir. Fakat Feuerbach’ın böyle bir düşünceye sahip olmasının bu durumun ötesinde farklı sebepleri vardır ve böyle bir

⁸⁰⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 233.

⁸⁰⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 58–59.

düşünce Feuerbach'ın yöneliminin belki bir yönünü oluşturur. Zira eserlerine baktığımızda İsa imgesine değil, doğrudan Tanrı imgesine bir saldırı vardır. Dolayısıyla böyle bir indirgemecilik bizi yanılsıza götürür. Feuerbach bu konuyu ele alırken “*Christianity*”de açıkça şunu ifade etmiştir: “İsa, İncil’de anlatıldığı gibi mucizeler yaratan biri değildi. Ben ise, neler yaptığı ya da doğaüstücülükte nerede olduğunun dışında, İsa’nın gerçekte kim olduğuyla ilgilenmiyorum; ben bu dinin bir Mesih’i olduğunu kabul ediyorum, ancak bu doğaüstü varlığın, doğaüstü bir aklın ürününden başka bir şey olmadığını anlatıyorum”.⁸⁰⁹ Buradan anlaşılacağı gibi Feuerbach Hz. İsa’yı Tanrı’nın bir peygamberi veya Tanrı’nın bedene gelmiş olan hali olarak düşünmemektedir. Fakat eserlerinde İsa imgesinin Hristiyanlıkta nasıl nitelendirildiğine ve bunun yanılsılığine değinmiştir.⁸¹⁰ İsa’yı ele alırken onu tür bilinci olarak nitelemekte ve bunu sevgi kavramıyla açıklamaktadır: “Sevgi dolu bir kalp, türün bir şey için atan kalbidir. Bu nedenle İsa, sevgi bilinci olarak, türün de bilinci olur. Hepimiz İsa’da biriz. İsa bizim özdeşliğimizin bilincidir. İnsanı insan olduğu için seven tür sevgisine ulaşan, evrensel sevgiye ulaşan biri, bu yüzden, Hristiyan’dır, İsa’nın kendisidir; İsa’nın yaptığı yapmaktadır; İsa’yı İsa yapan şeyi yapmaktadır. Bu nedenle, tür bilincinin bir tür olarak, insanlık fikrinin bütün olarak ortaya çıktığı bir yerde İsa kaybolur.”⁸¹¹

Kavramsal açıdan bakıldığında Feuerbach Logos kelimesini de Hz. İsa bağlamında ele almış ve logos’u şöyle tanımlamıştır: “Hristiyanlık’ta Logos ilk mükemmelliğine ulaşmıştır. Logos, dinin insanlaşmış esasıdır. Dolayısıyla, Tanrı’nın duygunun esası olarak yapılan tanımın doğruluğuna ancak Logos’ta ulaşır.”⁸¹² Feuerbach “*Christianity*”de teslisi genişçe açıklar ve bu konuya büyük önem verir. Logos

⁸⁰⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 17. Feuerbach, Hz. İsa’nın mucizeleri konusunda sadece onun yaptığı mucizeleri değil dünyaya gelmesi ile ilgili mucizeleri de eleştirir. *Hristiyanlığın Özü*, s. 165.

⁸¹⁰ “İşte Tanrı, insan olmamış ve asla da olmayacak olan Tanrı. Ancak o benim için bir Tanrı değil. O benim için sefil bir İsa, o benim için apayrı bir Tanrı ve kutsal bir insan olmalı. İnsanlık dışı. Hayır, dostum; bana Tanrı’yı verdiğinde, insanlığı da vermelisin”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 72–73.

⁸¹¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 283. “İsa, tek başına insan-Tanrı’dır; o, Hristiyanların gerçek Tanrı’sıdır, çok sık tekrar edilemeyen bir doğrudur. Tüm Hristiyanlık Onda yoğunlaşmıştır, o, insan Tanrı’ya duyulan özlemi giderir; o, duyguların doğasıyla özdeş bir varlıktır; ancak imgelemin kalple arasındaki bağ kurulduğunda her şeye gücü yeter. İmgelemin özgürlüğü ve kalbin gereksinimleri arasındaki bu bağ, İsa’dır. Bütün her şey, İsa’ya bağlıdır; o dünyanın efendisidir, istediğini yapar; ancak doğanın üzerindeki bu sınırsız güç de kalbin gücüne bağlıdır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 174–175.

⁸¹² *Hristiyanlığın Özü*, s. 170. “Bir baba olarak Tanrı ile bir çocuk olarak insan arasındaki bu karşılıklı bağımlılık yalnızca İsa’nın Tanrı’nın gerçek çocuğu, diğer insanların üvey evlat olduğu ayrımı yapılarak sarsılamaz. Çünkü bu ayrım yalnızca teolojik bir ayrımdır, yani hayali bir şeydir. Tanrı yalnızca insanlara babalık eder. Evlat olmanın bilinci yalnızca insanın yapısında vardır. Tanrı’nın çocuğu olan insan, kendi varlığının kutsallığının bilincinde olan insandır. Dahası, kabalık edilen tek oğul da, kendi varlığını çözmeye çalışan, kendinden gizlenen ve Tanrı’daki dünya da yaşayan, kutsal insandır. Logos, bu gizli insandır; insan logosun açığa çıkmış, ifade edilmiş halidir. Logos ise insanın yalnızca başlangıcıdır, logosla, ilgisi olan varlığın insanla da ilgisi vardır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 244.

düşüncesini açıkladığı bölümde de konuyu teslis bağlamında ele alır “Logos’un ve Kutsal İmge’nin Gizemi” başlıklı bölümde şöyle der: “Teslisin asıl önemi, ikinci insan fikrinde yoğunlaşmış olmasıdır. Hristiyanların Teslise olan ilgisi aslında Tanrı’nın oğluna olan ilgidir.”⁸¹³ Hatta bu yüzden Feuerbach’a göre Hristiyan dininin özü gerçekte insani özdür, ama Hristiyanların bilincinde bir başka, insani olmayan bir özdür. Bundan dolayı İsa’nın hem insan olması hem de olmaması gerekmektedir, İsa iki anlamlılık, belirsizliktir.⁸¹⁴

Feuerbach İsa’nın bedene gelmesi acı çekmesi vs. ile ilgili özelliklerinin açıklarken insana indirgenen Tanrı kavramını kullanır. Bedene gelme kavramını açıklarken şöyle der: Kutsal sevgi bilinci ya da Tanrı’yı insan olarak tasarlama (ikisi aynı şeydir), bedene gelmenin sırrıdır. Bedene gelme, Tanrı’nın sahip olduğu insan yapısının ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Tanrı, kendi iyiliği için insan olmamıştır; bunun sebebi, insanın gereksinimleri ve istekleridir. Bedene gelmiş Tanrı, Tanrılaştırılmış insanın gözle görülür bir dışavurumdur; çünkü Tanrı’nın insana inmesi, insanın Tanrı’ya yücelmesinden daha önce olmalıdır. Tanrı insan olmadan önce, kendini insan olarak göstermeden önce, insan zaten Tanrı’nın içindeydi, Tanrı’nın kendisiydi. “Kutsal kitapta yer alan ve Tanrı’yı insan gibi anlatan ifadelerin benzeri bu tür betimlemeler, çok güzel ve iç rahatlatan betimlemelerdir, örneğin Tanrı, bizimle bir arkadaş gibi konuşur, İsa’nın gelecekteki insanlığının gizeminin yararı için insanların kendi aralarında genelde yaptığı şeylere benzer olarak, insan gibi eğlenir, acı çeker.”⁸¹⁵ Fakat Feuerbach Hristiyanlıkta bedene gelmiş olarak nitelendirilen İsa’nın artık böyle bir nitelemeyle değil, olması gerektiği gibi yani insan olarak ele alınması gerektiğini ve gelecekte durumun böyle olacağını *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*’nde açıkça belirtmiştir. Feuerbach bu konuda şöyle der: “İtikatin yerini İtikatsızlık, İncil’in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini yeryüzü (bu dünya), duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakruzaruret, İsa’nın yerini insan almıştır.

⁸¹³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 101.

⁸¹⁴ *GFI*, s. 65.

⁸¹⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 78–79. Feuerbach bedene gelme konusunu *Hristiyanlığın Özü*’nde şöyle açıklar: “İsa, Tanrı’nın insan biçimindeki görüntüsüdür. Tanrı, bir dua konusu olarak, zaten insani bir varlıktır: çünkü insanın acılarını paylaşır ve insan dileklerini anlar; ancak yine de gerçek bir insan olarak dini bilincin bir konusu olmamıştır. Dolayısıyla dinin son dileği ancak İsa’da gerçekleşebilmiştir; çünkü esasta Tanrı neyse, İsa da insan şeklinde o olmuştur. Kendi içinde insandan başka bir şey olmayan Tanrı’nın aynı zamanda bir insan bedenine de girmesi gerekir; dinin amacı budur ve bunu da bedene gelme olayında elde etmiştir, bu olay aslında bir geçiş eylemi değildi, çünkü İsa yükselişinden sonra da kalben ve bedenlen, insan olarak kalmıştır; yalnızca artık bedeni dünyevi bir beden değildir.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 171.

Artık gökyüzünde bir efendi ve yeryüzünde bir efendi diye ikiye ayrılmamış, bölünmemiş bir ruhla gerçekliğe sarılan insanlar, tezat içinde yaşayan insanlardan farklıdır. İnsan pratik olarak İsa'nın yerini almışsa, o zaman insanî öz de teorik olarak Tanrısal Özün yerini almalıdır".⁸¹⁶ Dolayısıyla Feuerbach göre "Yeniçağın önünde duran görev, Tanrı'nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesidir. Bu insanileştirmenin dinsel ya da pratik tarzı protestancılıktır. İnsan olarak Tanrı, yani insani Tanrı İsa'dır, o sadece protestancılığın Tanrısıdır. Protestancılık artık, Katolikçilik gibi, kendinde Tanrı'nın kendisi olduğu ile değil, daha çok insanlar için ne olduğu ile ilgilenmektedir; bu yüzden onun, Katolikçilik gibi, spekülative ya da istiğraki (kontemplativ) eğilimleri yoktur; o artık teoloji değildir; özünde sadece İsa bilimidir, yani dinsel antropolojidir."⁸¹⁷

3. Mucize Eleştirisi

Feuerbach'ın Tanrı'ya imanla beraber gördüğü ve değerlendirdiği bir kavramda mucize kavramıdır. Zira mucize denen şey Hristiyan düşüncesine göre ister Peygamberlere ait olsun ister azizlere her iki halde de, Tanrı'nın varlığının bir işareti olarak değerlendirilir.⁸¹⁸ Zira mucize bir nevi inanılan kutsal varlığın teyit edilmesi demektir. Çünkü mucizede iki yön vardır: birincisi mucizeyi gösteren peygamberin peygamberliğinin veya azizin azizliğinin delili ikincisi ise o peygamberi gönderen Tanrı'nın varlığının delili. Yani mucizeler bir yönüyle imanın temel esaslarından olan peygamberlikle diğer yönüyle de vahiyle alakalıdır. Her iki halde de mucize ilahi kaynaklı beşeri gücün üstünde bir olay olarak görülmektedir. Hem Tevrat ve hem de İncillerde anlatılan mucizeler bütün ilahi dinlerde olduğu gibi ilahi bir kabul edişle vahyi doğrulamaktadır. Hume "*İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*" adlı eserinde bu konuda şunları söyler: "Mucizeler üzerine söylediğimiz bu düşünceler herhangi bir

⁸¹⁶ *GFI*, s. 56.

⁸¹⁷ *GFI*, s. 77.

⁸¹⁸ İslam dinindeki mucize ve keramet ayrımı diğer dinlerde yer almaz. Bundan dolayı diğer dinlerde genellikle ilahi bir kuvvet tarafından ortaya konan harikulade olaylar yanında dini veya karizmatik bir şahsiyet tarafından sergilenen fevkaalede hadiseler mucize kapsamında değerlendirilir. Yalnız, hangi dinde olursa olsun mucize bir hile veya illuzyondan farklı olarak ve bunların ötesinde bir iyiliğin ya da faydanın meydana gelmesine hizmet eder. İslam dini ve diğer dinlerdeki mucize anlayışındaki farklılıklar için bk. Salime Leyla Gürkan, "Mucize Maddesi", s. 352–356, *DİA* ve Halil İbrahim Bulut, "Mucize Maddesi", s. 350–352, *DİA*.

vahiy hakkındaki kanıtlar olarak sadece bunlar kabul edilebilir. Hristiyan dininin sadece başlangıçta mucizelerle meşgul olmadığını, bugün bile mantıklı hiçbir insan tarafından mucizeler olmaksızın inanılamayacağı sonucunu çıkarabiliriz.”⁸¹⁹ Bundan dolayı da Feuerbach diğer eserlerinde olduğu gibi özellikle “*Christianity*”de bu konuya özel bir önem vererek değinir. Çünkü Feuerbach’a göre dini inancın özü ilahi takdir ve mucizedir. Bundan dolayı da Feuerbach Hristiyanlığın temel doktrinlerini ve sembollerini ve bunlar içerisinde mucizelerin hakikatının ne olduğunu göstermeye çalışır.⁸²⁰ Bu yüzden mucize konusunu anlattığı bölüme “İnancın Gizemi-Mucizenin Gizemi” adını vermiştir.⁸²¹ “*Christianity*”de olduğu gibi “*Religion*”da ve özellikle son beş paragrafında teizm için temel olan mucize kavramına değinmiştir. Diğer pek çok ögede olduğu gibi bu konuda da Feuerbach, Hegel’den etkilenmiştir.⁸²² Fakat olayın nitelendirilmesinde çok farklı boyutlara ulaşmıştır. Yani Feuerbach mucizeleri inkâr ederken, Hegel mucizeleri inkâr etmemiş din alanında mucizeleri değersiz görmüştür.⁸²³ Hatta Feuerbach’a göre geleneksel teizmde kendi dönemine kadar çözülemeyen bazı problemler örneğin Tanrı’nın varlığının kanıtları hatta varlığının kendisi, kötülük, mucizeler vd. bir gizem içerisindeydi. Feuerbach işte bu gizemleri kendi düşünce yapısına göre gördü ve kavramlar etrafında oluşturulan gizemi ortadan kaldırdı.

Peki, mucize nedir? “*Christianity*”de mucizeyi “İzin verilmemiş veya engellenmiş fantezinin sihirli gücü kalbin bütün arzularını gerçekleştiren şey” olarak

⁸¹⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm, Ankara: İlke Yayınları, 1998. s. 139, özellikle bk. s. 116–139. Fakat Hume dine ve özellikle geleneksel manada mucize anlayışına yönelik en ciddi rasyonalist tenkidi de yapan kişidir. Zira “*İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*” adlı eserinde mucize bölümünü bitirirken şöyle demektedir: “Salt akıl onun doğruluğu konusunda bizi ikna etmek için yeterli değildir ve her kim inanç sayesinde ona razı olmaya yöneltirse, o kimse kendi kişiliği içindeki zihnin tüm ilkelerini altüst eden ve ona alışkanlığa ve tecrübeye en karşıt olan şeye inanması için bir azim veren sürekli bir mucize hakkında bilinçlidir”. Hume, s. 139. Yalnız burada Katoliklik ile Protestanlığın mucize kavramına bakış açısı arasındaki farkı da belirtmemiz gerekir ki, genellikle Protestanlar Kitab-ı Mukaddes’te bahsedilen mucizevî olayların doğruluğunu kabul ederken, Katolikler mucizenin tüm kilise tarihi boyunca devam eden bir olgu olduğuna inanır.

⁸²⁰ Harvey, *FIR*, s. 25. Ayrıca bk. Smart, *The Religious Experience*, s. 538.

⁸²¹ Hristiyanlığın Özü, s. 153.

⁸²² Hegel “*İsa’nın Hayatı*” adlı kitabında İsa’nın hayatını akılcı ve bilimsel bir şekilde ve incilin onunla ilgili anlattığı mucizeleri gerçek dışı olarak ele almıştır, yani o, İsa’nın ilahi yönünü kabul etmemiştir. Daha sonra Strauss’ta yazdığı eserle sadece başlangıcı ve sonunu değil bilakis Mesih’in hem söylemleri hem de mucizeleriyle hayatının tümünden radikal olarak mitolojiyi çıkarmayı amaçlamıştı. Küng, *DGE.*, s. 196–197. Bu konuda Schleiermacher’in de etkisi unutmamak gerekir. Zira Feuerbach Schleiermacher’le dini bilincin doğrudan ifadelerini duygunun açıklaması yani ifşası olduğunda ısrar eder. Daha sonraki bütün entelektüel refleksi (teoloji) asıl safderunluğun bir aklileştirilmesi ve yanlışlanmasıdır. Saf din doğaya müdahale eden, güneşi durduran, düşmanları yenen ve inananları ölümden azat eden kişisel bir Tanrı’ya özlem duyar. Özetle, dini inancın özü ilahi takdir ve mucizedir ve sadece rastlantısal değildir. Bu olgunlaşmamış doğaüstücülük tarafından zor durumda bırakılan sadece teologlar imanını akılla uygunluğunu getirmekle bu antropomorfizmi elimine etmeye çalışmışlardır. Harvey, *FIR*, s. 72.

⁸²³ Şahin, s. 78–79.

tanımlanmıştır. Feuerbach bir başka yerde ise “Tanrı’nın vasıtasız fiili mucizedir.” der ve Mucizelere imanı da “Doğa ve dünyanın teorik ve objektif görünen şekli değildir; mucize pratik istekleri yerine getirir ve akıl için zorunlu olan kurallara terstir; mucizelerde insan doğayı hükmü altına alır, bizatihi kendisinde hükümsüz gibidir, bir realite olarak gördüğü kendi sahip olduğuna son verir; mucize ruhsal veya dini yararcılığın en mükemmel ifadesidir; mucizede her şey muhtaç insanın hizmetindedir.” şeklinde açıklamıştır.⁸²⁴ Feuerbach, “Biz mucizelere inanmayı severiz çünkü doğal yollardan ona ulaşmak için çaba harcamaksızın mucizeler vasıtasıyla biz doğrudan doğruya istediğimiz şeye ulaşırız.” der.

Burada verilen tanımlar veya anlayış tarzları Hristiyanlığın kabul etmiş olduğu tanımlar veya tarzlardır. Fakat gerçekte Feuerbach’a göre mucize, “gerçekleşmesi imkânsız dilektir; başka bir şey değildir”.⁸²⁵ Bundan dolayı da bizim Tanrılar diye ibadet ettiğimiz şeyi Feuerbach ‘arzu varlıkları’ diye isimlendirir. Bu, bir anlamda mucizelere insanların niçin inandığının da açıklamasıdır. Yani mucizelere inanmakla yorucu bir şekilde beklemeksizin isteklerin hemen gerçekleşmesi arzusu karşılığını bulmuş olur.⁸²⁶ Diğer bir ifadeyle mucizeye iman, Tanrıların doğal zorunluluktan kurtarılması ve bir andaki isteklerimizin gerçekleşebileceğine güvendir.⁸²⁷ Feuerbach dini tanımlarken de dinin, mutluluk isteği ve doğa ve ölümün sınırlılığının karşıtlığından doğduğunu ve sık sık dinle, ölümsüzlük ve mucizelere imanın birleştirilmesinin nedenininde bu olduğunu belirtir.⁸²⁸ “*Lectures*”ta bununla ilgili olarak

⁸²⁴ *Christianity*, s. 194. Değerlendirme için bk. Allan Arkush, s. 211–223.

⁸²⁵ Feuerbach’ın mucize hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla *Hristiyanlığın Özü*’nde yer alan şu paragrafta bulabiliriz: “Mucize, Hristiyanlığın önemli bir parçasını oluşturur. Peki, mucize nedir? Gerçekleşmesi imkânsız dilektir; başka bir şey değildir. Hz. İbrahim Tanrı’da neye inandı? Her şeyi yapabilen, her dileği gerçekleştirebilen bir varlığa inandı. “Efendimize herhangi bir şeyin zor gelmesi mümkün müdür?” Mucize açları doyurur; kör, sağır, sakat doğanları iyileştirir; insanı ölümcül hastalıklardan kurtarır. Böylece mucize, insan dileklerini gerçekleştirmiş olur, ancak ölümü ortadan kaldırmak gibi yalnızca içten geçirilen dilekler için bile olsa, mucizevî güce, mucizevî yardıma yalvaran kişilerin dilekleri doğaüstü, insan bilincinin sınırlarını aşan türden dileklerdir. Ancak mucize, insanın dileklerini doğa ve mantık kurallarına uygun olarak gerçekleştirmez; bu bakış açısında ise, mucize insanın dileklerini dileklerin yapısına uygun bir biçimde gerçekleştirir. Dilekler sınır, kural ya da zaman tanımaz; gecikmeden gerçekleştirilmek isterler. Mucize, dilek ne kadar sabırsızsa o kadar erken gerçekleşir. Mucizevî güç, insan dileklerini bir anda, tek seferde ve hiçbir engelle karşılaşmadan görür. Hastanın iyileşmesi bir mucize değildir; ancak aniden olanlar, bir emirle gerçekleşenler mucizedir; bu da mucizenin gizemidir. Ancak temelde, maddede doğal, duyuların yapısına uygun olarak ve yalnızca biçim ve süreçte doğaüstü, duyuüstü olan bir güç, imgelem gücünden başka bir şey değildir. Mucizevî güç aslında imgelem gücüdür.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 157.

⁸²⁶ Geisler, s. 245.

⁸²⁷ Feuerbach’a göre mucizeye iman, “Tanrıların doğal zorunluluktan kurtarılması ve bir andaki isteklerimizin gerçekleşebileceğine güvendir.” Harvey, *FİR*, s. 42.

⁸²⁸ Harvey, “Ludwig Feuerbach”, s. 747–750. Feuerbach’a göre “din gizli veya açık arzuların uslamlamasındaki duygu ve açıklamalarda köklemiştir. Bu arzular insanın dünyadaki güçsüzlüğünü, onun kurallarını bilmeyişini ve duygularıyla uyum içindeki olayları kontrol etme tutkusunu yansıtır. Bundan dolayı Feuerbach bütün dinlerin

şöyle der: “Mucizelere iman ölüm korkusu ve ölümsüzlük isteğiyle yakından ilişkilidir, Hristiyanlığın da içinde olduğu pek çok din bunlarla yakından ilişkili olarak görülebilir”.⁸²⁹

Mucizelere inanmakla Tanrı’ya inanmak bir olarak görülmüştür. Dolayısıyla Feuerbach’a göre “Tanrı’nın varlığına inanmak, özel bir varlığa, doğadan ve insandan ayrı bir varlığa inanmaktır, özel bir varlık ise yalnızca özel yollarla anlatılabilir. Bu nedenle, bu inanç, Tanrı’nın görüntülerine ve özel etkilerine mucizelere inanıldığı takdirde doğru ve yaşayan bir inanç olacaktır. Diğer taraftan, Tanrı’ya inanmak, dünyaya inanmakla bir tutulursa, Tanrı’ya olan inanç özelliğini yitirirse, dünya inancı insan inancının yerini alırsa, Tanrı’nın özel görüntü ve etkilerine olan inanç da yok olur. Burada mucizelere inanmak, aslında eski, tarihi ve kendi içinde ateist bir inançtır”.⁸³⁰ Fakat Hristiyanlardaki inanç Feuerbach’ın “*Lectures*”ta belirttiği gibi: “Bir Hristiyan’ın doğaüstü isteklerinin garantisi sadece doğanın kendisinin doğaüstü bir varlığa bağlı olmasına inanmasında yattığında yerine getirebilecektir ve onun varlığı sadece bu varlığın iradesinin keyfi uygulamasına sahiptir”.⁸³¹ Rasyonalist ve liberal teologların bunların önemini düşürme çabalarına rağmen Hristiyan inancının merkezindeki imanda yer alır. Feuerbach’a göre, mucizelerin aslı sadece mükemmel olaylar olarak görülmemeli bilakis insanın umutlarını ve arzularını gerçekleştiren Tanrı’nın gücünün göstergeleri olarak ta görülmeli. Bu zorunlu olarak sıkıntılı zamanlarda meydana gelir ve kötü olarak görülen şeylerden bir kurtulmadır. Örneğin İsa’nın hastaları iyileştirme mucizesi sadece insani ihtiyaçları karşılamaz bilakis doğanın güçleri üzerindeki onun gücünü gösterir. Bir doktrin olan mucize ‘müşahhas yani kavranabilir örneklerde ifade edilen şeydir’.⁸³²

Feuerbach mucize kavramına değinirken amacının tarihsel olarak anlatılan bazı olayların mucize olup olmadığını ifade etmek olmayıp sadece dinde buna gerek olup olmadığına işaret etmek olduğunu bu noktada diğer Hristiyanlık eleştirmenlerinden ayrıldığını belirterek şöyle der: “Tarihsel eleştiride, örneğin Lutzelberger’de, İsa’nın

kaçınılmaz sonucunun mucizelere inanmak olduğunu savunur. Bu felsefenin tahttan çekilmesi demektir.” Hook, s. 243.

⁸²⁹ *Lectures*, s. 267.

⁸³⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 220.

⁸³¹ *Lectures*, s. 234.

⁸³² *Lectures*, s. 238.

mucizeleriyle ilgili anlatılan öykülerin, sonunda insanların uydurduğu birer saçmalık oldukları ve çelişkilerden ibaret oldukları anlaşılmıştır; çünkü İsa, İncil’de anlatıldığı gibi mucizeler yaratan biri değildi. Ben herhangi bir mucizenin gerçekten olup olmayacağını araştırmıyorum, sadece mucizenin ne olduğunu gösteriyorum, İncil’de yaşanmış gibi anlatılan mucizelerden örnekler vererek, bazen soruları cevaplayarak, bir mucizenin olasılığını, gerçeklik payını ve buna gerek olup olmadığını anlatıyorum. Bunlar, benimle Hristiyanlığa saldıran tarih eleştirmenleri arasındaki ayrımlardır.”⁸³³ Feuerbach açık bir şekilde amacının tarihsel açıdan bazı şeyleri tahlil etmekten daha ziyade olayın arkasında yatan sebepleri ve bunların yansımalarını irdelemek olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Feuerbach mucize konusunda da Hz. İsa’nın yaptığı söylenen mucizeleri tek tek ele alarak incelemeyi daha ziyade buna niçin ihtiyaç duyuldu, hangi şartlar böyle bir şeyin olduğuna insanları ikna etti yani olayın arkasındaki psikolojik faktör neydi? bunu inceler. Buradan hareketle Feuerbach mucize olarak adlandırılan bazı olayları irdeler ki, bunlardan ilki yoktan yaratılma meselesidir. Feuerbach’a göre yoktan varoluş, Tanrı’nın iradesi olarak, mucizeyle zaman anlamında değil ancak sıra anlamında aynı gruba girer ya da bunun ilk mucize olduğu düşünülebilir; bu, diğer mucizelerin doğal bir sonuç olduğu ilkesidir.⁸³⁴ Bunun kanıtı olarak tarih gösterilebilir; tüm mucizeler, her şeye gücü yeten ve bu dünyayı yoktan var eden varlık ile ilintili olarak açıklanmış ve tanımlanmıştır.⁸³⁵ Zira Feuerbach dünyayı var edebilen biri, neden suyu şaraba çevirmesin, neden bir eşiği insan gibi konuşturmasın; neden kayadan su çıkarmasın? diyerek Tanrı’yı eğer yoktan varoluşu sağlayan varlık olarak kabul edersek diğer olayları daha rahat bir şekilde yaptığını kabul edebileceğimizi belirtir. Ancak, ileride de değineceğimiz gibi, mucize, yalnızca imgelemen bir ürünüdür ve dolayısıyla yoktan var etme Feuerbach’ın nitelemesiyle daha basit mucizeler ile aynı şekilde gerçekleşmiştir.⁸³⁶

⁸³³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 17–18. Feuerbach’a göre mucizelere inanmak primitif bir karakter taşır. *Hristiyanlığın Özü*, s. 66.

⁸³⁴ “Mucize bir creatio ex nihilo’dur. Suyu şaraba çeviren, yoktan şarap var etmiş olur, çünkü şarabın içindekiler suda bulunmaz; yoksa şarap üretimi bir mucize değil, doğal bir eylem olurdu. Tanrı’nın tek kanıtı, tek doğrulaması mucizedir. Dolayısıyla, Tanrı’nın, yoktan var etme fikriyle açıklaması aynıdır. Yoktan var etme ancak Tanrı ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde anlaşılabilir; çünkü mucize, mucizeyi yaratan kişinin kendi iradesiyle her şeyi yaratan kişiyle aynı varlık, yani Tanrı olduğunu anlatır sadece”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 132.

⁸³⁵ Yaradılışı da mucize statüsüne koyan Feuerbach şöyle der: “Düşünürler sınıfı için, yaratılış mucizelerle aynı statüdedir, çünkü mucizeler dini düşünceye göre vardır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 215.

⁸³⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 130.

Feuerbach yoktan var olma konusuna mucize bölümünde uzunca değinir. Bunun kökeninde başta belirttiğimiz gibi böyle bir kabullenişin Tanrı'nın varlığının kabûlü anlamına gelmesi ve diğer mucize denen şeyleri kabul etmeyi daha da kolaylaştırması yatar. Feuerbach şöyle der: “Mucizeyle özdeş olan yoktan varoluş, Tanrıyla birdir; çünkü Tanrı fikri, mucize fikriyle birdir.”⁸³⁷ Ancak bu, Hıristiyanlığın Hıristiyan eğiliminden kaynaklanmaz. Hıristiyan Tanrı, zambakları giydiren, kuzgunları besleyen Tanrı'dan daha farklıdır. Doğal Tanrı yüzme bilmiyorsa, insanın suda boğulmasına izin verir, ancak Hıristiyan Tanrı, o insanı hiç bir zarar görmeden suyun üzerine çıkarır. Bundan dolayı Tanrı'ya inanmak, tüm varlıkları yöneten bir varlığa inanmaktır. Tanrı, doğa kurallarını yok eder; gereklilik sürecine müdahale eder; kısacası dünyayı yoktan var eden, aynı sınırsız, güçlü iradedir.⁸³⁸ Feuerbach'ın mucizeleri kabul etmemesinin en önemli sebeplerinden biri de doğa kanunlarına ters olmalarıdır. Aydınlanma dönemi sonrasında dağa bilimlerinde yaşanan gelişmeler doğa bilimlerinin değişmez kanunlardan oluştuğu ve bundan dolayı en üstün bilimler olduğu anlayışını yerleştirmiş ve Feuerbach ta mucizeleri bu değişmez kanunlarla çeliştiği için kabul etmemiştir. Hıristiyanlıktaki mucizelerden dolayı Feuerbach'a göre “Hıristiyanlıkla insan kendini doğanın evrenin bir parçası olarak görme yetisini kaybetmiştir”.⁸³⁹

⁸³⁷ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 131. Feuerbach bu konuda da Yahudiliğe değinir ve mucizelerin asıl kaynağının Yahudi inancındaki yararcılık olduğunu belirtir: “Tanrı emretti ve dünya bu emre uyarak ortaya çıktı. ‘Yararlanma’, Yahudiliğin temel kuramıdır. Tanrı'ya inanmak, mucizelere inanmaktır; ancak mucizelere inanmak, doğanın keyfi bir eylemin sonucu olarak görüldüğünde gerçekleşebilir. Su kendini sağlam bir kütle gibi ikiye böler, toz bite, asa yılan, ırmaklar kana, kayalar su kaynaklarına dönüşür; aynı anda, gök hem karanlık hem de aydınlık olabilir, güneş bir anda ortadan kaybolabilir. Doğanın tüm bu çelişkileri İsrail'in mutluluğu için, kendini İsrail dışında hiçbir şeye adamayan, İsraili insanların bencilliği olan Tanrı'nın emriyle gerçekleşir.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 141–142. Feuerbach Yahudilikle Hıristiyanlığın bu konudaki farklılığına değinerek şöyle der: “Yahudi ulusal varlığının ihtiyaçlarını dünyanın kanunu yaparken, Hıristiyan insani isteklerini dünyanın mutlak gücü yapar. Bu Kitab-ı Mukaddes mucizeleri fonksiyonları tarafından tanımlanmıştır. Yeni Ahit mucizeleri insanların, her ne kadar Hıristiyan insanların iyiliği ile ilgili olsa da; Eski Ahit mucizeleri sadece ulusun amacının iyiliğine sahiptir. Aynı şekilde, Hıristiyanlık Yahudiliğin bencilliğini öznelliğe dönüştürmüş, dünyevi mutlulukları, İsraililerin dinlerinin amacını cennetteki mutluluğa olan özleme çevirmiştir, yine de (Yahudilik) ‘saf egoizm’ olarak (*Christianity*, s. 121) tanımlanmıştır.” Carlebach, s. 104–110. Yalnız bu noktada Feuerbach'ın görüşlerini etkileyen ve birinci bölümde açıkladığımız Yahudi asıllı önemli bir filozofun yani Spinoza'nın öneminden bahsetmek gerekir. Zira Spinoza aşkın bir Tanrı fikrini reddettiği için vahyin yanı sıra mucizeyi de imkân dışı kabul etmiştir. Tanrı ile tabiat arasında tam bir özdeşlik gören Spinoza'ya göre tabiatı aşan veya onunla çelişen bir mucize fikri kendisinin anladığı manada Tanrı kavramı ile de çelişir. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. S. Shirley, B. S. Gregory, Leiden: 1989, böl. II, kısım 6:16–17. İnsan aklını ve evrensel tabiat kurallarını bilginin temeli sayan Spinoza mucizeyi sadece imkanı değil işlevi açısından da reddetmiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığına ancak tabiat kanunlarının sağladığı kesinlikten hareketle ulaşmak mümkündür. Bu kanunları aşan veya ihlal eden mucize tabiatla ve dolayısıyla Tanrıyla ilgili bilgimizi şüphe konusun haline getirir. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, böl. II, kısım 6: 11, 22–23, 25–30.

⁸³⁸ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 131.

⁸³⁹ *Hıristiyanlığın Özü*, s. 161.

Feuerbach din, Tanrı kavramları gibi mucizenin de sadece insana has olduğunu belirtir ve şöyle der: “Hayvanların içgüdülerinin dışında başka bir koruyucu ruhları, bir Tanrıları yoktur. Gözlerini kaybeden bir kuş, koruyucu meleğini de kaybeder; eğer bir mucize olmazsa yok olacaktır. Ayrıca, bir kuzgunun İlyas peygambere yemek getirdiği ancak bir hayvanın başka bir hayvana böyle bir şey yapmadığını da yazar. “Tanrı, tüm insanların kurtarıcısıdır ama öncelikle inananların.”⁸⁴⁰ Yani bu kavramlar yalnızca insana özgüdür; insanın hayvandan ayrılmasını açıklamaya çalışır, insanı doğanın gücünün zorbalıklarından korumaya çalışır. Balinanın içindeki Yunus, aslan yuvasındaki Daniel, Tanrı’nın inanan insanları hayvanlardan nasıl ayırdığının birer örneğidir. Bu nedenle, eğer, hayvanların avlarını yakaladıkları ve yedikleri organlarında kendini açığa çıkaran, Hristiyan doğacıların da takdir ettiği Tanrı, bir doğruluksa o zaman İncil’in Tanrı’sı, dinin Tanrı’sı bir yanlışlıktır. Hem doğaya hem de İncil’e inanmak ne kadar acı ve saçma bir ikiyüzlülüktür. Doğa nasıl İncil’le çelişebilir? Doğa Tanrı’sı bir aslana gücü ve gerektiğinde insana karşı kullanacak bile olsa, hayatını sürdürme, öldürme ve yeme organlarını vererek kendini gösterir; İncil’in Tanrı’sı ise kendini göstermek için insanı aslanın ağzından kurtarmayı seçer. Dinsel ya da doğal Tanrı’nın bu çelişkisidir.”⁸⁴¹ Görüldüğü gibi Feuerbach mucizenin sadece inananlar için geçerli olmasına karşı çıktığı gibi doğada olağan olan olayların Tanrı’nın müdahalesiyle değişmesinin Tanrı’nın gücü yanında benzer bir gücü de doğaya verdiğini belirtmiştir. Hatta bu konuda şöyle demiştir: “Doğanın gücüne olan inanç, mucizevî güce olan inançla özdeştir; mucizelere olan inanç ise, genel anlamdaki tüm inanç esaslarıyla özdeştir; inanç mucizeye inanmaktır; inanç ve mucize ayrılamaz. Mucize inancın dış görünüşü, inanç da mucizenin ruhudur; inanç aklın mucizesi, dış mucizelerde nesnelleşen duyguların mucizesidir. İnanç için hiç bir şey imkânsız değildir, mucize de inancın bu her şeye gücü yetebilirliğine etkinlik katar.”⁸⁴² Bu mucizeler sebebsiz sadece Tanrı istedi diye olmaz bunlar bir amaca hizmet

⁸⁴⁰ Feuerbach ilk bölümde belirttiğimiz Tanrı inancının insana has olduğu düşüncesinin mucizeler için de geçerli olduğunu ve Tanrı’nın herhangi bir hayvan için mucize türünden bir şey yapmayacağını şöyle belirtir: “Dini Tanrı, kendini yalnızca mucizelerde açığa vurur; özellikle de dinin odak noktası olan bedene gelme mucizesinde. Hiçbir yerde, Tanrı’nın hayvanların iyiliği için hayvan olduğu -dinin gözünde böyle bir şey Tanrı’ya saygısızlık olurdu- ya da Tanrı’nın hayvanlar ya da bitkiler için bir mucize yarattığı yazmaz. Tersine meyve vermeyen bir incir ağacının, doğanın üzerindeki inancın gücünün bir örneğini insana göstermek için lanetlendiği; yine insanlara eziyet eden kötülerin insanlıktan çıkıp hayvana dönüştürüldüğünü yazar. Ayrıca, şöyle yazdığı da doğrudur: “Babanız düşürmeden, hiç bir serçe yere düşmez”; ancak bu serçelerin insanın kafasındaki saç telinden daha fazla değeri yoktur onun için”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 131–132.

⁸⁴¹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 132–133.

⁸⁴² *Hristiyanlığın Özü*, s. 153.

etmek içindir ki Fierbach buna değinir ve şöyle der: “Mucizevî güç, bir amaca yöneliktir. Lazarus’un ölümünün ardından, sevenlerinin onu yeniden görme istekleri mucizevî diriliş güdüsüydu; bu dileğin gerçekleşmesi; bir amaca ulaşmasıydı. Mucizenin “Tanrı’nın mükemmelliği sayesinde gerçekleşmesi, belki bu yolla oğlun da mükemmelleşeceği” düşüncesiyle gerçekleşmiştir. Anlamı ise şudur: “Ölüyü bile diriltten bir güç için, bir insan dileğini gerçekleştirmek imkânsız değildir. Dünya için ölüyü diriltmek imkânsızdır, ancak İsa Efendimiz için bu imkânsızlık bir yana, bir iş bile değildir. Bu İsa’nın dirilebileceğini ve dirilteceğini göstermiştir.”⁸⁴³

Mantığa göre, mucize anlamsız, anlaşılmaz bir şeydir; tahtadan bir demir ya da çevresiz bir daire kadar anlamsız bir şey. Bir mucizenin olup olmayacağı tartışılmadan önce mucizenin yani anlaşılmaz olanın anlaşılabilir olduğu gösterilmelidir. Mucizenin anlaşılabilir olduğunu insana anlatan, mucizenin duyularla anlaşılabilirliğini gösteren durumdur; dolayısıyla insan, mantığını bu çelişkiyi gizleyen maddesel imgelerle aldatır. Örneğin, suyun şaraba dönüşmesi mucizesi, suyun aslında şarap olduğundan başka bir şey anlatmaz; çünkü mucize yaratan kişi için iki madde arasında hiçbir fark yoktur; dönüşüm yalnızca iki çelişkili maddenin bir olmasının görünür şeklidir. Ancak dönüşüm, çelişkiyi gizler, çünkü değişimin doğal görüşü araya girer. Mucizevî gücün bu gizemli ve anlık eyleminde, su aniden ve anlaşılmaz bir biçimde şarap olmuştur; bu da şu demektir: Demir, tahtadır ya da tahta demirdir. Mucizevî eylem, bu nedenle, düşünsel bir olay değildir; çünkü düşüncenin ilkesini etkisiz kılar. Su da şarap da aslında birer duyusal nesnedir; ben önce suyu sonra şarabı görürüm; ancak suyu birden şaraba dönüştüren mucize, doğal değildir ancak mükemmel bir olaydır. Mucize, imgelemen bir parçasıdır, insanın öznel dileklerinin sınırsız tatmini olur.⁸⁴⁴

Mucize konusunda Feuerbach diğer pek çok konuda olduğu gibi Luther’e değinerek kendi görüşlerini destekleyecek alıntılar yapar: “İnanç, Luther’in de dediği

⁸⁴³ “Mucizenin olumlu ve esas önemi bu nedenle şudur: Mucizeler otantik öğretileri doğrular. Hangi öğreti? Tanrı’nın insanların kurtarıcısı olduğu, tüm sorunların çözümü yani insanın isteklerine uygun bir varlık olduğu ve bu nedenle de insani bir varlık olduğu öğretisi. İnsan-Tanrı’nın söyledikleri mucize tarafından kanıtlanır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 157.

⁸⁴⁴ “Bu tatmin duygusu, sınırlıdır, yani dinle, inançla bağlantılıdır: Aslında bahsedilen sınırlama, bir sınırlama değildir, çünkü Tanrı sınırsız, tatmin olmuş, hoşnut olunmuş tüm duygulardır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 158. “Öznel eğilime uygun hareket etmek, mucizenin temel niteliğidir. Mucizenin aynı zamanda kötü bir izlenim bıraktığı da doğrudur, karşınızda hiçbir şeyin duramayacağı bir güç açığa çıkarır: İmgesel güç. Ancak, bu izlenim yalnızca geçici mucizeler için geçerlidir. Mucize iyidir, çünkü daha önce de söylediğim gibi insanların dileklerini çaba sarf etmeden, bunu kendine iş edinmeden gerçekleştirir.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 157, 160.

gibi, psikolojik bir mucizeden, Tanrı'nın insanda geçirdiği doğaüstü değişimden başka bir şey değildir.⁸⁴⁵

Tanrı için doğal olan bir eylem bizim için bir mucizedir; dolayısıyla mucize, dinsel düşünceye özgü bir kavramdır. Din, her şeyi mucizelere dayanarak anlatır. Mucizelerin her zaman olmayacağı aslında açıktır, fakat mucizelerin her zaman olmadığı anlayışı, ampirik ve fiziksel bilimlerde düşünüldüğünde, dinin doğasına aykırıdır. Dinin başladığı yerde mucize de başlar. Mucizeler sadece yaşanan sıra dışı bunalımlarda gerçekleşir, yani duyguların coştığı bir anda; dolayısıyla, sinirden kaynaklanan mucizeler de vardır, hiçbir mucize soğukkanlılıkla gerçekleşmez. İnsan her zaman eşit güçte ve istekle dua etmez. Yalnızca büyük bir içtenlikle, coşkuyla edilen dua, duanın doğasını açığa çıkarabilir. İnsan duayı kutsal bir güç olarak algıladığında, gerçekten dua eder. Aynı şey, mucizeler için de geçerlidir. Mucizelere inanıldığı zaman mucizeler nerede olursa olsun, gerçekleşir; mucizede insan doğayı kontrol altına alır; mucize ruhsal ve dini faydacılığın yapılabilecek en iyi açıklamasıdır; mucizede her şey, bir şeylere gereksinim duyan insanın emrindedir. Çünkü mucize yaratma gücü Tanrı'ya özgüdür.⁸⁴⁶

Feuerbach yukarda ifade ettiğimiz Tanrı'nın varlığının delillerini mucize olarak kabul ettiği gibi insanların inanmasını da mucize olarak değerlendirir⁸⁴⁷ ve şöyle der: "Mucizenin amacı, mucizeleri yaratan varlığın gerçekte de varsayıldığı gibi olduğunu kanıtlamaktır. Mucizelere dayanan bir inanç, tek sağlam, garantili ve nesnel inançtır. İnsanlar ilk, mucizeler nedeniyle Hristiyan oldular; mucizeler onların inancının sebebi oldu. Paul, Hristiyanlara karşı nefret doluyken, bir mucize ile bir anda bambaşka bir

⁸⁴⁵ "Mucizelerin olduğuna ya da olabileceğine dair itirazın bir geçerliliği yoktur; hiç kimse bağımsız değildir, herkes doğaüstü fikir ve duygularla doludur; herkes aynı inançla, aynı umutla, aynı halusünasyonlarla ayakta kalmaktadır. İnsanların ortak ya da benzer rüyaları, hayalleri olmadığını bilmeyen var mıdır? Çoğu mucizenin kökeninde gerçekten de fiziksel ya da psikolojik fenomenler olabilir. Ancak, biz burada mucizenin yalnızca dinsel öneminden ve başlangıcından bahsediyoruz." *Hristiyanlığın Özü*, s. 161–162. Luther mucize çağının havarilerle birlikte sona erdiğini ilan etmiştir.

⁸⁴⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 216–217.

⁸⁴⁷ "Vaftiz, mucize fikri olmaksızın anlaşılamaz. Vaftizin kendisi bir mucizedir. Mucizeleri yaratan güç ve mucizevi güç, İsa'nın bir kanıtı olarak, Yahudileri ve Paganları Hristiyan yapmıştır; bu güç ayrıca vaftizi yaratmış ve onu işlevleştirmiştir. Hristiyanlık mucizelerle başlamış ve mucizeler sayesinde bugüne kadar gelmiştir. Vaftizin mucizevi gücü inkâr edildiği takdirde, mucizelerin tamamının reddedilmesi gerekir. Mucizelerle oluşan bir inanç bana, benim yargı ve düşünce özgürlüğüme bağımlı değildir. Gözlerimin önünde gerçekleşen bir mucizeye keçi gibi inatçı değilsem, inanmam gerekir. Mucizeler beni, mucize yapan varlığın kutsallığına inandırır. Mucizeleri yaratan varlıkla bağlantılı olarak düşünüldüğünde, inanç, mucizenin causa efficiens'idir ancak mucizelerin seyircisi ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde ise, mucize inancın causa efficiens'i olur." *Hristiyanlığın Özü*, s. 256.

kişiliğe bürünebilmişti. “İşte tüm mucizeleri geride bırakacak bir mucize, İsa kendi düşmanını kutsal bir varlığa dönüştürdü.”⁸⁴⁸

Fakat Feuerbach’ın mucize kavramına bakış açısını değerlendirdiğimizde Feuerbach’ın Hristiyan inancındaki mucize ögesinin değerini düşürmeye teşebbüs eden modern bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Zira modern döneme baktığımızda bütün tecrübeyi maddi realiteden ibaret görüp gerçekliğin beş duyu organıyla tecrübe edilmeyen veya objektif olarak ıspatlanamayan bir yönünün bulunacağını reddeden bir yapıda olduğu görülür. Bu sebeble manevi realite birer yanılsamadan ibaret görülüp mucize adına ortaya konan fiiller hurafe kapsamında değerlendirilmiştir.⁸⁴⁹ Bilindiği gibi mucize kavramına en rasyonalist tepki Hume tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat Feuerbach’ta onu kendi düşünce yapısı içerisinde ele alarak insanların boş bir avuntusu olduğunu belirtmiştir.

4. Ahlak Eleştirisi

Feuerbach’ın ahlak anlayışına baktığımızda şekil bakımından daha ziyade realist bir karakter taşıdığı görülür. Çünkü hareket noktası insandır. Bu insan genel anlamda bir kavramdır, fert anlamında değil bundan dolayı da kadın-erkek ayrımı yoktur.⁸⁵⁰

Feuerbach’ın ahlak hakkındaki görüşlerini değerlendirebilmemiz için öncelikle onun dini ahlak konusuna getirdiği eleştirileri bilmemiz gerekir. Bundan dolayı öncelikle bu eleştirileri ana hatlarıyla belirteceğiz.

Feuerbach dini ahlak konusunu değerlendirirken bunu vahiy konusu içinde ele alarak yapar. Dolayısıyla bu noktada getirdiği eleştiriler hem vahiy için hem de dini ahlak için geçerlidir. Feuerbach İncil’deki emirleri ya da diğer adıyla vahyi, çocukların büyükleri tarafından yapmaları istenilen işleri nasıl yapacakları konusunda uyarılıyorsa insanı da vahiy konusunda aynı konumda görür ve bu noktada eleştirir. Fakat bu emirleri insanın ahlaki bazı nitelikleri kazanmasına yardım ettiğinden dolayı faydalı da görür. Bu anlamda onun vahye verdiği değer adeta Yunan mitolojisinde ahlaki değerleri insanların kazanması için anlatılan ve ayrı bir öneme sahip olan hikâyeler gibidir. Hatta bunlar

⁸⁴⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 256–257.

⁸⁴⁹ Gürkan, s. 355.

⁸⁵⁰ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 52–53.

etkili olsun diye nasıl hikâye biçiminde ve şiirsel veya lirik tarzda anlatılmışsa vahiyde de böyle bir yöntem izlenmiştir. Feuerbach bu durumu şöyle açıklar: “Vahiy, insan ırkının eğitimi olarak düşünülmüştür. İnsanın içinde, onu etik ve felsefi öğretiler göstermeye iten bir gereksinim vardır. Mitolojik şairlerin görüntüde insanları iyi ve bilgili yapmak gibi bir amacı vardı; bu şairler öykülemeyi anlatımın en uygun ve en güçlü biçimi olduğunu düşündüler. Aynı şey, bireyin ağzından çıkan vahiy için de geçerlidir. Bu bireyin bir amacı vardır ve bu amacı algılamasını sağlayan görüşler çerçevesinde yaşar. İnsan, imgelem sayesinde, kendi içyapısını düşünür, onu kendi dışında bir varlıkmiş gibi gösterir. İnsanın, türün yapısı, bu nedenle Tanrı’dır.”⁸⁵¹

Feuerbach’ın etik konusunda vahyi eleştirdiği yön yapılması emredilen veya istenilen şeylerin iyi veya doğru olduğu için değil de Tanrı tarafından yapılması emredildiği için iyi ve doğru olmasıdır. Bu noktada Feuerbach Yahudilere emredilenlerle Hristiyanlara emredilenlerin farklı olduğunu bunun asıl sebebinin yaşanılan çağlardaki farklılıktan kaynaklandığını fakat kendi bağlamlarında düşünüldüğünde doğru olabileceklerini, evrensel anlamda ise doğru olamayacaklarını belirtir. Fakat farklılık zamanın yanında bir de toplumsal farklılıktan da kaynaklanır. Bir anlamda insanların ihtiyaç duydukları şeyler onlara emredilir. Feuerbach bunu şöyle açıklar: “Vahiylere olan inancın yararlı etik etkileri görülebilir. Vahiylere aslında etik olma görüşünden türemeyen etik eylemler üretir. Aslında etik kurallar gözlemlenmiştir ancak bir dış kural koyucunun emirleri olarak, keyfi kurallar kategorisine yerleştirilerek içyapıdan koparılırlar. Yapılan şey, iyi veya doğru olduğu için değil, Tanrı tarafından yapılması emredildiği için yapılmaktadır. Gerçeğin nitelikleri önemsizdir; Tanrı neyi emrettiyse o doğrudur. Eğer bu emirler mantıkla, etikle uyuyorsa, iyidir. Yahudilerin dini kuralları, kendileri keyfi ve tesadüfî birer varlık oldukları halde vahiy yoluyla emredilmişti ve kutsaldı. Yahudiler Tanrılarından çalma emrini almışlardı; özel bir durum için bu ifade doğrudur. Vahiy inancı yalnızca etik duyu ve tatları yaralamakla kalmaz; insanın en kutsal duygularını zehirler, hatta yok eder, bu duygular doğruluk, doğruluğun algılanması duygularıdır.”⁸⁵² Dolayısıyla Feuerbach ahlaki kuralların tarihin belli bir döneminde

⁸⁵¹ “Vahiylere inanmak çocukça bir eylemdir ve yalnızca çocuklar yaptığında olağan karşılanabilir. Ancak çocuk, bu durumun dışında tutulmuştur ve vahiylere inancının amacı da insanın isteyip de kendi başına yapamadığı şeyler için Tanrı’nın gönderdiği bir yardımdır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 230.

⁸⁵² “Hristiyanlık’ta, etik kurallar Tanrı’nın birer emri olarak algılanır; etik dindarlığın kriterini belirler; ancak etiğin kendi içinde dini bir önemi yoktur. Bu yalnızca inanca aittir. Etiğin üzerinde Tanrı vardır, insandan ayrı bir varlık olarak, en iyinin onun için kural olduğu bir varlık olarak Tanrı vardır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 284.

yaşamış olan insanların keyfi uygulamalarına dayandırılması ve bunun Tanrı emri olarak insanların yapmasının istenmesinin yanlış olduğuna inanır. Zamanın değişmesiyle insan düşünce ve yaşam tarzında değişmeler meydana gelir bunun da onun uyması gereken kuralların sınırlarını belirleyeceğini ifade eder.⁸⁵³

Feuerbach'ın ahlak konusunda etkilendiği insanlardan birinin Bayle olduğunu birinci bölümde belirtmiştik. Feuerbach, Bayle'nin o dönemdeki isimlendirmeyele hasta Avrupa'da ateist bir toplumun imkânını savunma hareketiyle adeta büyülenmiştir. Bayle'ye göre ateist olmak herhangi bir anlamda ahlaksız bir insan olmayı gerektirmez, belki de böyle bir kişinin hurafeperest bir Hristiyan'dan Tanrı'ya daha yakın olabileceğini ileri sürmüştür.⁸⁵⁴ Böylece Bayle, sadece olgulara bağlı kalarak dini tamamıyla ahlakın lehine göreceleştirmiştir, o bunu doğuştan ve bu anlamda da açık evrensel olarak geçerli önermelerle dile getirilmeye müsait olarak görmüştür.⁸⁵⁵ Yani Bayle yalnızca din ve aklı değil aynı zamanda din ve ahlakı da birbirinden ayırmıştır. Başka bir deyişle, dinsel kanıların ve güdülerin ahlaksal bir yaşam sürdürmek için zorunlu olduklarını sanmanın büyük bir yanlışlığı olduğunu iddia eder. Dinsel-olmayan güdüler tıpkı dinsel güdüler kadar etkili, ya da giderek onlardan daha da güçlü olabilirler. Ve ölümsüzlüğe yani insanın bu dünyada yaptıklarını ahrette görecekları ya da daha doğrusu Tanrı'ya inanmayan insanlardan oluşan ahlaklı bir toplumun bulunması bütünüyle olanaklı bir durumdur.⁸⁵⁶ Feuerbach bu noktada konuyu ele alarak dini ahlakın kendine göre en zayıf yönlerinden biri olan inancın insanın ahlak konusundaki belirleyiciliğini eleştirir. Feuerbach bu konuda şöyle der: “İnanç, en başta, inananların inançsızlardan önyargısız bir ayrımıydı. İnanan Tanrı'ya inandığı için inanırdı; inançsız kişi ise Tanrı'ya karşı olduğu için inanmaz; ancak Tanrı'ya karşı olan bu kişiler değersiz, ahlâksız insanlardır; çünkü Tanrı'ya karşı durmaktadırlar. İnanmak, iyilikle eş anlamlıdır; inanmamak ise kötülükle. İnanç dar görüşlüdür ve önyargılıdır; inanç, inançsızlığı etik düşünceyle bağdaştırır. Ona göre inançsız kişi kötülükten uzak Hristiyanın düşmanıdır. Yeni Ahit'e göre: “En büyük kötülük,

⁸⁵³ “Tanrı'nın gönderdiği vahiyler, özel bir çağda gönderilmiştir”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 231.

⁸⁵⁴ Bayle erdemli bir yaşam sürdürebilmek için hiçbir dinsel inanca gereksinim duymayan özerk ahlaki insan kavramına varmıştır. Copleston, s. 19.

⁸⁵⁵ Copleston, s. 19–20.

⁸⁵⁶ Copleston, s. 20.

inançsızlıktır.” İnanç inananlara iyi yaklaşırken inançsızlara kötü yaklaşır. İnançta kötücül bir ilke vardır.”⁸⁵⁷ Dine göre Tanrı iyidir, insan kötü ve ahlaksızdır.⁸⁵⁸ Feuerbach bu anlayışı eleştirir. İnsanın doğuştan kötü olamayacağını ispata girişir.⁸⁵⁹ Kanatimizce Feuerbach’ın burada değindiği insanın özelde Hristiyan genelde ise inançlı bir insan olmasının kişinin ahlaklı olmasını gerektirmediği konusunda haklıdır. Din sadece ahlakın ilkelerini belirler ve kişinin bunu yapması için bazı müeyyideler koyar ve bunlara uyulmadığı zaman dünyada kınama öteki dünyada da azap olduğunu belirtir. Fakat bu yine de insanın ahlaklı olmasını zorunlu hale getirmez. Bu düşüncenin kökeninde hümanist düşüncenin etkili olması yatar. Buna göre “insanlar dinlerine göre değer kazanmaz insan olmalarından dolayı değer kazanır fikri” ve bu noktada da ahlaki eylemleri insan olması sonuncunda oluşabileceği fikri etkili olmuştur. Fakat bu düşüncede asıl önemli sebep ise yeni keşfedilen yerlerin etkisidir. Şöyle ki, genel olarak Avrupadaki Hristiyanlar Hristiyan olmadan bir insanın insani ve ahlaki bir hayat yaşayamayacağını düşünüyorlardı. Fakat yeni keşfedilen yerlerde Hristiyan olmayan hatta pagan olan ama son derece ahlaki ilkelere bağlı insanlar vardı. Bunların varlığı bir anlamda insanların ahlaki kuralların kaynağını Hristiyanlık veya herhangi bir dine bağlı olmadan da oluşturulabileceği fikrini daha cesurca savunmalarını sağlamıştır. Feuerbach’ın yaşadığı dönemde de artık dünyanın her tarafında yaşayan farklı inançlara sahip olan ve son derece ahlaklı hatta bazı pagan kabilelerin Hristiyanlardan daha erdemli davranışlara sahip olduğu biliniyordu. Dolayısıyla Hristiyan olmak ya da inançlı olmak ahlaklı olmak için yeterli değildi. Feuerbach son eserlerinden biri olan “*Zur Etik: Der Eudäimonismus*”da açıkça ilkel denilen insanların Katolikler ve Cizvitlerden daha temiz olduğunu savunur ve şöyle der: “Katolizm yüreğe kadar değil, gödem bağırsağına kadar işlemiştir.”⁸⁶⁰ Buradaki sorun şudur: insanın fena olanı, kötü ve fena olarak algılıyor olup olmadığıdır. Çünkü din ahlakı çevrelediği için bu durum insanlar tarafından doğru bir şekilde görülüp yorumlanamaz.⁸⁶¹

⁸⁵⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 269.

⁸⁵⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 53.

⁸⁵⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 54.

⁸⁶⁰ Özbek, Sinan, “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, s. 40. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudäimonismus*, s. 247’den alıntıyla.)

⁸⁶¹ “Doğru, gerçek ve iyinin temeli her zaman için kutsallıktır; kutsallığın niteliğindedir, insan etik konusunu ciddiye aldığı zaman, içinde de kutsal gücü taşıyor demektir. Eğer etiğin kendi içinde bir temeli yoksa etiğin kalıcılığına da gereksinim yok demektir; bu şekilde de etik, dinin temelsiz, keyfi kurallarınca sarılır” *Hristiyanlığın Özü*, s. 286–287.

Fakat Feuerbach zamanında hem paganizm hem de ateizm tüm etik ilkelerin, tüm etik temel ve bağların reddi olarak kabul edilmektedir: Eğer Tanrı yoksa iyiyle kötü, erdemle ahlâksızlık arasındaki tüm ayrımlar yok olacaktır.⁸⁶² Bu nedenle ayırım yalnızca Tanrı'nın varlığıyla yapılabilir; erdemin gerçekliği kendi içinde değil, dışındadır. Böylece erdemin Tanrı'nın varlığı ile bağlantılı olduğu gerçeği de kendi iç önem ve değeri ile ilgili değildir. Tersine, Tanrı'nın gerekliliği inancı, erdemin tek başına bir hiç olduğu inancıdır aslında. İşte Feuerbach ahlak ve onun ilkelerinin dinden, Tanrı'dan bağımsız olarak oluşturulabileceğini insanın bu güce sahip olduğuna inanmaktadır. Tanrı'dan gelen bir ahlak değil, Tanrı istediği için yapılan bir ahlak değil, iyi olduğundan dolayı yapılan, yapılması gerektiğinden dolayı uygulanan bir ahlak.⁸⁶³ Hatta adalet, iyilik ve bilgeliğin Tanrı olmasa da bir değer olduğunu söyleyen Feuerbach, Tanrı'yı inkâr etmenin bu değerleri inkâr etmek anlamına gelmediğini belirtir.⁸⁶⁴

Feuerbach'ın bu noktada eleştirdiği bir diğer hususta inanç-ahlak ilişkisinde inancın Tanrı nezdinde ahlaktan daha önemli olmasıdır. Ahlakın değeri bu anlamda da oldukça düşüktür. “İnanç, iyi işler olmadan olmaz, Luther’e göre, bu işleri inançtan ayırmak, ateşten ısı ve ışığı ayırmak kadar imkânsızdır; ancak iyi işler yapmak, adalet niteliğine ait değildir, yani insanlar “yaptıkları işlerle değil, inançlarına göre yargılanır ve kurtarılırlar”. Tanrı için iyi işlerden daha çok inanç önemlidir, inanç kurtuluşun sebebidir, erdem değil; bu nedenle inancın maddesel bir önemi vardır, erdemin ise tesadüflere dayalı bir önemi vardır; yani inanç, dinsel anlamda önemlidir, etik anlamda değil.”⁸⁶⁵ Feuerbach bu şekilde inancın imandan üstün ve öncelikli olarak ele alınmasının dinin iyi olarak nitelendirdiği kavramı elde etmek için gerekli olduğunu belirtir ama bu din açısından böyledir. “İçsel karakteriyle çelişen inanç, etik tarafından sınırlandırılmıştır: İnanca kurallar koyan, sevginin gücüdür; çünkü etik karakter, inancın gerçekliğinin kriterini oluşturur; inancın gerçekliği, etiğin gerçekliğine bağlıdır. İnanç, aslında insanları mutlu eder; ancak şu da kesindir: İnanç insanlara etik kurallar aşamaz. Eğer inanç, insanı iyileştirirse, sonuç olarak etik kurallar getirirse, bunun sebebi sadece etiğin karşı gelinemez gerçekliğine olan inançtır. İnanan kişide heyecan uyandıran şey

⁸⁶² Bu söz “Tanrı yoksa her şey mübahdır” şeklindeki Dostoyevski'nin sözüne kaynaklık edecektir.

⁸⁶³ Feuerbach bir insanın yetkin olabilmesi için diğer hususların yanında ahlak duygusuna da sahip olması gerektiğini belirtir: “Yetkin, hakiki insan, estetik ya da sanat, din ya da ahlak, felsefe ya da bilim duygusuna sahip kişidir yalnızca; genel olarak insan, insana özgü olanları kendinden dışlamayan kişidir.” *GFI*, s. 136.

⁸⁶⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 46.

⁸⁶⁵ *Hristiyanlığın Özü*, s. 277.

inanç değil, etiktir yalnızca; inancınız sizi ‘iyi’ yapmıyorsa, bir hiçtir. Sonsuz kurtuluş garantisi, günahların affedilmesi, yarar güdüsü, tüm cezalardan kurtarılma, insanı ‘iyi’ biri olmaya yönlendirir.”⁸⁶⁶ Yani, insan günahlarından ve suçluluk bilincinden bir tek inanç sayesinde kurtulabilir; ölümsüzlüğe olan inanca.

Feuerbach bu konuda özellikle son derece önem verdiği bir ilke olan ‘sevgi’nin sadece inanan insanlara has kılınmasını da eleştirir.⁸⁶⁷ *Christianity*’de bu konudan genişçe bahseden Feuerbach özetle şunları söyler: “İsa’ya inanmayan birini sevmek, İsa’ya karşı günah işlemektir, İsa’nın düşmanını sevmektir. İsa’nın ve Tann’nın sevmediğini, insan da sevmemelidir; onun sevgisi kutsal irade ile çelişen bir durum, dolayısıyla da bir günah olacaktır. Tanrı herkesi sever; ancak insanlar Hristiyan olurlarsa. Hristiyan olmak, Tanrı tarafından sevilme demektir; Hristiyan olmamak ise Tanrı tarafından nefret edilmek demektir. Bu yüzden Hristiyanların, sadece Hristiyanları sevmesi gerekir. İnanç, sevginin vaftizidir. Bir insanı insan olarak sevdiğiniz zaman, bu sevgi doğal bir sevgi olur. Hristiyan sevgisi ise doğaüstü, kutsal sevgidir; bu nedenle, sadece Hristiyan olan birine duyulabilir. “Düşmanımı sev” sözü, kişisel düşmanlardan bahseder, toplum düşmanlarından; Tanrı’nın, inancın düşmanlarından, inançsızlardan değil”.⁸⁶⁸ Feuerbach için bu şekilde sevginin kısıtlanması dinin veya dini ahlakın en eleştirilecek yönlerinden biridir. İnsanların birbirlerine karşı herhangi bir menfaat gözetmeden duyacakları sevgi asıl olandır. Bu konuda kişi veya kurumların sınırlamaları doğru değildir, bu insanın özüne aykırıdır. Tanrı’yı insana indirgeyen Feuerbach’a göre zaten “Tanrı’ya olan sevgi, insani bir

⁸⁶⁶ *Hristiyanlığın Özü*, s. 278.

⁸⁶⁷ Yaptığı iyi şeylerin sebebi ne sevgi, ne de onunla ilgili bir şeydir. O, yaptığı iyilikleri iyilik olsun diye ya da kendi yararına yapmaz, Tanrı için yapar. Günahlardan arınır, çünkü bu Tanrı’ya, kurtarıcısına iyi gelecektir. Bu nedenle iyi işler Tanrı’ya teşekkürün bir ifadesi olarak inancı izlemek zorundadır. *Hristiyanlığın Özü*, s. 279.

⁸⁶⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 270–271. “Kim İsa’nın öğretisini çiğner, ona uymazsa, onun Tanrı’sı yok demektir: Bu öğretiye uyan kişininse hem babası hem de oğlu olur. Eğer bu öğretiye uymayan biri size gelirse evinize almayın, hemen uzaklaştırın kendinizden: Çünkü o da Tanrı’yı kendinden uzaklaştırmıştır.” (John ix. 11.) Böylece sevginin temsilcisi konuşmaya başlar. Ancak duyduğu sevgi, sadece Hristiyanlık’taki kardeşlik sevgisinde vardır. “Tanrı tüm insanların kurtarıcısıdır, özellikle de inananların”. (1.Tim. iv. 10. Özellikle “Herkes karşı iyi olalım, özellikle de inançlı olanlara.” (Gal. vi.10.) “Oğula inanan kişi ölümsüzleşir; inanmayan ise esas yaşamı değil, Tann’nın öfkesini bulacaktır.” (Luke ix.56 pasajı, John iii 17) “Bana inananlara zarar verenlerin kafasına değirmen taşı düşsün ya da suda boğulsunlar daha iyi.” (Mark ix. 42; Mart xviii.6.) “İnanan ve vaftiz edilen kişi kurtarılacaktır; inanmayanlar ise lanetlenenecektir.” (Mark xvi.16.) İncil’de açıklanan inançla, sonraki zamanlarda açıklaması yapılan inanç arasındaki fark, tomurcukla çiçek arasındaki farkla aynıdır. İnançın gücünün hiç bir çelişki yaşamadığı, sevgi, insanlık ve adaletin gücüyle çatışmadığı yerde inanç, kine; kin de işkenceye yol açar. İnanç kendini etik kurallarının üzerine taşır. *Hristiyanlığın Özü*, s. 276.

varlığa duyulan bir sevgi olduğu için, etik değil insani bir sevgidir.”⁸⁶⁹ Engels’in nitelemesiyle Feuerbach için sevgi her zaman ve her yerde pratik hayatın bütün güçlüklerini yenmeğe yardım eden harikalar yaratıcı Tanrı’dır. Bir anlamda Feuerbach için aslolan insanların cins ve sosyal durum farkı gözetmeksizin birbirlerini sevmesidir.⁸⁷⁰ Dolayısıyla Feuerbach’a göre çocuğun, anne ya da babasıyla, kocanın eşiyle, kardeşiyle ya da arkadaşıyla olan ilişkisi, yani genel anlamda insan ilişkileri, kısacası tüm etik ilişkiler bizatihi dinsel ilişkilerdir. Yaşam bir bütün olarak özünde kutsal yapıyla bağlantılı ilişkilerden ibarettir.⁸⁷¹ Fakat Feuerbach’ın insan insanın Tanrısıdır tezi ahlaki insanın özlemlerini yeterince dindirememiş ya da diğer ifadesiyle giderememiştir. “Bütün ahlaki ilişkiler aslında dinidir” diye yazan Feuerbach için sevgi doktrini ahlakiliğinin de temelidir.⁸⁷²

Feuerbach “ahlaklı olmalısın veya erdemli olmalısın” şeklinde bir buyruğun ahmakça olduğunu belirtir. Çünkü bu yaklaşım morali sadece istence bağlayan, temelden bozucu, toplum zararına olan bir görüştür.⁸⁷³ Yani Feuerbach’a göre ahlakilik, bireyin kendi keyfi etkinliğine bağlı değildir, aksine metaya, doğaya ve bedene bağlıdır. Feuerbach ahlakın özel ve ulusal ekonomi alanına girdiğini belirtir. Feuerbach şöyle der: “Her nerede yaşam için gerekli olanlar bulunmuyorsa orada ahlaki gereklilikte bulunmaz. Yaşamın temeli aynı zamanda ahlakın da temelidir”.⁸⁷⁴ Bunun için Feuerbach’a göre açlık ve sefalet yüzünden bedeninde bir cevher yoksa kafanda, ruhunda ve kalbinde de ahlak namına bir cevher yok demektir.⁸⁷⁵ Ne ahlak filozoflarının ‘iyi istenci’, ne kriminalistlerin muhakeme yeteneğinin insanı ahlaklı davranmaya sevk edeceği doğrultusundaki tezleri ve ne de lüks aristokratik mutluluk insanları suçtan tamamen uzak tutar ve şöyle der: “Ahlakın kapısını aralamak istiyorsanız, her şeyden önce onun önündeki maddi engelleri ortadan kaldırın”.⁸⁷⁶ Bir anlamda yoksulluğun olduğu yerde ahlak buyruğunun olmayacağını açıklar. Bu

⁸⁶⁹ “İnsanlık fikrinde, etik tanımlar yok olur; bunlar tesadüfî kavramlardır. Esas varlık ise öznedir, kutsal egodur. Tanrı’ya olan sevgi, insani bir varlığa duyulan bir sevgi olduğu için, etik değil insani bir sevgidir. Sayısız inançlı varlık, nefes yerine Efendimize duydukları sevgiyi solurlar; ancak bu sevgide herhangi bir etik düşünce söz konusu değildir”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 277.

⁸⁷⁰ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 58.

⁸⁷¹ *Christianity*, s. 271.

⁸⁷² Wahba, s. 182.

⁸⁷³ Özbek, agm., s. 41. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudäimonismus*, s. 249’dan alıntıyla.)

⁸⁷⁴ Özbek, agm., s. 41. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudäimonismus*, s. 249’dan alıntıyla.)

⁸⁷⁵ Değerlendirme için bk. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 52, s. 55.

⁸⁷⁶ Özbek, agm., s. 42. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudäimonismus*, s. 250’dan alıntıyla.)

noktada Engels'in yaptığı eleştirisi haklı gibidir. Engels Feuerbach'ın ahlakı herkese tatmin vasıtalarının ve objelerinin verilmiş olduğunu farzetmekte ve ona tatbiki imkânsız bazı güzel öğütler vermektedir. Bu imkânlarla sahip olmayanlar için bu ahlak bir anlam ifade etmemektedir.⁸⁷⁷ Zira her insan hayatta aynı şartlara sahip değildir. Feuerbach 'bir sarayda başka düşünülür bir sarayda başka düşünülür' demiştir ama bu konuya bir açıklık getirmemiştir ve Feuerbach'ın ahlak düşüncesi bir anlamda zenginler arasında uygulanabilecek bir hal almıştır.

Feuerbach bir başına, kendi için yalnız düşünülmüş birey açısından, ahlakın gerçekte boş bir fiksiyon olduğunu belirtir: "Nerede Ben'den başka Sen yoksa başka insan yoksa orada ahlak da söz konusu değildir. Sadece toplumsal insan, insandır. Ben sadece Sen'den dolayı ve Sen'le birlikte Ben'im"⁸⁷⁸ yani ahlak diğer insanlar arasında bir anlam ve değer ifade eder. Bu yüzden Feuerbach ahlaklı oluşu şu cümleyle açıklar: "Başkasının mutluluk ve mutsuzluğuna etkin katılım; mutlulukla mutlu, mutsuzla mutsuz olmak –ama sadece her nerede mümkünse orada kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, kötünün ortadan kaldırılmasını sağlamak- ahlak işte budur."⁸⁷⁹ Bir anlamda ahlak düşüncesinde mutluluğun önemli bir yeri vardır. Feuerbach bu konuda şöyle der: "Bireyin kendi mutluluğu, her şeyden önce moralin amaç ve ereği değildir, ama onun temeli ve olmazsa olmazıdır."⁸⁸⁰ Yani moral, insanı kendisi için düşündüklerini başkalarıyla olan ilişkisinde, bu başkaları içinde düşünmesidir. Yalnız mutluluk ahlakın temelini teşkil etmelidir anlayışı her türlü kayıttan uzak olduğu anlamına gelmez. Bunun iki tane sınırlayıcısı vardır. Birincisi fiillerimizin tabii neticesidir. İkincisi ise fiillerimizin sosyal neticeleridir. Yani nefsimiz hususunda akla dayanan iradi kayıtlama ve başkalarıyla münasebetlerimizde sevgi ahlakın temel kaidelerini teşkil etmektedir.⁸⁸¹

Sonuç olarak her ne kada Engels Feuerbach'ın ahlak anlayışını 'Feuerbach'ın ahlak felsefesi yakın öncellerinin yani Alman idealistlerinin doğrudur. Özellikle

⁸⁷⁷ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 56.

⁸⁷⁸ Özbek, agm., s. 42. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudämonismus*, s. 251'den alıntıyla.)

⁸⁷⁹ Özbek, agm., s. 43. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudämonismus*, s. 257'den alıntıyla.)

⁸⁸⁰ Özbek, agm., s. 42. (Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudämonismus*, s. 257'den alıntıyla.) Bu anlamda Feuerbach çilecilğe ve özellikle Katoliklikte yer alan bekâret yeminlerinin yanlış hatta bunun insan doğasına karşı işlenmiş bir suç olarak niteler. *Hristiyanlığın Özü*, s. 190–193.

⁸⁸¹ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 54.

Kant'ın temel görüşünün, kategorik imperativinin, içine sevgi katılmış tekrarıdır”⁸⁸² derse de Feuerbach'ın ahlak felsefesinin öncellerininkinden en önemli farkı ahlak bakışının insana bakış içinde olmasıdır. Görüldüğü gibi Feuebach kendi döneminde etik problemlerin çözülmesine büyük önem vermiştir. Fakat bunun ateist bir bakış açısından yapıldığı ve sonuçlarının da buna göre oluşturulduğu açıktır.

5. Eskatoloji Eleştirisi

Feuerbach dinin ortaya çıkış sebeplerinden bir tanesinin de insanın sonsuzluk ihtiyacından doğduğuna inanır. Feuerbach'ın farklı argümanlarla geliştirdiği ölümsüzlük düşüncesi onun din ve Tanrı hakkındaki bazı fikirlerini desteklemek için kullandığı önemli hususlardan biridir. Bu konudaki fikirlerini doktora tezinden sonra yazdığı fakat yayınlanma açısından ise ilk kitabı ve akademik kariyerden kopmasına sebep olan “*Thoughts on Death and Immortality from Paper of a Thinker*” (1830) adlı eseri kişisel ölümsüzlüğe bir saldırıyı ve Spinozacı doğada tekrar içerilme düşüncesinin bir taraftarlığını içerir. Yani bu eserde kişisel ölümsüzlük kavramına karşı çıkan Feuerbach, insani niteliklerin doğada özümsemişi bir ölümsüzlük biçimini savunur. Hatta kitaba eklediği hicivsel şiir ve vecizelerden dolayı kendisinden nefret edilmesine de sebep olur.⁸⁸³ Ancak Feuerbach'ın bu kitabı herhangi bir anlamda ateistik değildir. O

⁸⁸² Engels “Feuerbach'ın ahlak düşüncesinin Hegel'le mukayese edildiğinde kof olduğu ortaya çıkacaktır” diyerek eleştirmiştir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 51. Engels ayrıca Feuerbach'ın ahlak anlayışının ve diğer görüşlerinin tesirsiz kalmasının sebebi olarak onun inzivaya çekilmesi bunun da onun tabiat ve insan unsuruna değinmesine rağmen bunları sadece bir kavram olarak kullanması ve tarihsel bağlarını göz ardı etmesi olduğunu belirtir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 59.

⁸⁸³ “*Thoughts*”un en hararetli bölümü teolojik-hicivsel sözlerin olduğu 80 sayfalık ek kısmıydı, örneğin bu bölümde şöyle bir ibare geçiyordu: “Kişinin işitebileceği en sefil gevezelik nedir? Bir ilahiyat adamının felsefe hakkında konuşmasıdır” *Thoughts*, s. 216. Örnek olması açısından burada yer alan şiirlerden seçilmiş bazı kıtaların çevirisini veriyoruz:

(Ruh ve beden birliği hakkında)

Ben parçalanamaz bir tabiatım,
Bir Varlık, bir Ben, bir Bütün yalnız;
Kendi Varlık'ımdan vazgeçmem;
Onsuz olmaz hiçbir şey, buna muktedir
Ayırıp parçayamazsın insanı
Keyfe göre ondan bir parça seçemezsin.

(Ölümün kesinliği hakkında)

Ölüm beyhude bir şaka değildir;
Tabiat Karagöz oyunu oynamaz,
O mühründe gerçek ölüm hükmü taşır.
Varlık keni kendini kemirir,
Ve yok oluşu (Hiçi) kendi içine alır.

doğrudan sadece kişisel bir Tanrı'nın kabulüne ve ölümsüzlüğe olan bencil bir inanca

(Ölümden sonrası masalı)

Gerçi eski efsane şöyle öğretir:
Melekler gürühuna karışacakmışım;
Lakin bu teologların çılgınlığıdır,
Onlar ki her defasında bizi kandırdılar.
Benim yalnız başıma hep aynı oluşum,
Ölüm çılgınlıklarına karışır gider;
Aynılık burada son bulur...

Fakat Ben, Ego bir daha dirilmez.
Ölüm hayat hikâyemi tamamlar,
Hiç'te batıp giderim muhakkak,
Yeni bir Ben doğmamalımdır benden ancak.

(Ölümsüzlük sadece bizim evlatlarımızla devam eder)

Başka insanlığa daha iyi bir Ben,
Ben'im Hiçe sınırsız onun önünden,
Gerçek cennet budur ancak,
Ölümden sonra yükseldiğim cennet.

Onlara sürükler götürür beni,
Onlar ki henüz yoklar ve yoktular...
Sizin içinizde sevgili çocuklar,
Siz ki bizim yerimize doğarsınız,
Ve kendi hayatınızı soluklanırsınız
Bizim soğuk ölü kabirlerimizden.

(Ölüm en başından itibaren hayatta içseldir)

Tıpkı içlerinde ekşi özsu bulunan
Dopdolu limonlar misali;
Aynen böyle kendi paketinde sanki
Oturur kemiklerinin içinde ölüm.

(Ölüm varlığın bilgisinin vasıtası gibidir)

Dünyanın esasını ölüm çıkarır açığa,
Ölümdür yalnız tabiatı aydınlatan.
Varlık evvela ölümden açığa kavuşur,
Bu yüzden ölümdedir varlık hepten.

(Ölümle nasıl uyulur)

... O yüzden ciddiyetle tavsiye ederim sana,
Her ne kadar eğlendirmese de seni;
Diz çok ölümün önünde dua ile,
Ölüm sıkıntısı her şeye muktedirdir.
Bırak sarssın seni evvela ölüm
Tir tir titretsin seni korkusu onun
Sonra hayat huzuru ılık bir sıcaklık
Misali dağılır iç organlarına kendiliğinden.
Önce ölümle çözer, tertemiz edersin kendini
Peşinden güzelleştirmeler gelir pekâlâ.

Feuerbach kişisel ölümsüzlüğü isteyen kişilere hayırla anılmalarını sağlayacak şeyleri yapmalarını tavsiye etmektedir.

Hayat mı arzu ediyorsun ölümden?
Ah, o zaman gayret et buna hemen,
Belki insanlık günün birinde
Ne de olsa yâd eder seni sevgiyle.

Thoughts. s. 138–159. Feuerbach'ın ölüm hakkındaki düşüncelerinin değerlendirilmesi için bk. Jacques Choron, *Death and Western Thought*, New York: Collier Books, 1973. s. 186–198.

karşıydı ve pozitif olarak zihnin ölümsüzlüğüne olan inancı ileri sürüyordu. Hatta ölümsüzlüğün boş bir rüya olduğunu belirtmişti.⁸⁸⁴ Yani Feuerbach burada geleneksel Hristiyanlıktaki ruhun ölümsüzlüğü kavramını inkâr eden ve “eğer ölümden sonra hayat varsa, ölümden önce hayat olamaz”⁸⁸⁵ şeklinde bir iddiada bulunuyordu. Bir anlamda Feuerbach bu ilk kitabında sınırlılık, toplum, idealist bir felsefe anlamında ölümü kabul etmek için kendi dileğini ifade etmişti. Ona göre diğer insanlar gibi biz de sonsuz bir ruha ortağız ve bizim özümüz diğer özlere bağlıdır. Hatta Feuerbach bu düşünceyi insanın sahip olduğu gerçek hayattan vazgeçmesi olarak değerlendirir ve şöyle der: “Bu sürecin sonucunda, ölümden, bu sınırları kaldırmak için çalıştın ve ruh tarafından senin bütün hayatın tamamıyla ortadan kaldırıldı. Kendini bütünüyle ifade ettiğin ve kendini diğerlerine anlattığın son sözün ölümdür. Ölüm nihai iletişim hareketidir”.⁸⁸⁶ İçerdiği bu tür görüşlerden dolayı kimilerince Feuerbach daha sonra yazmış olduğu “*Christianity*” adlı eseriyle değil bu eserle Sol Hegelci söylemin başlatıcısı olarak kabul edilmiştir.⁸⁸⁷

Feuerbach’ın ölüm sonrası görüşlerine geçmeden önce ölümü nasıl değerlendirdiğine işaret etmemiz konu hakkındaki görüşlerini daha açık bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır.

Ölümün korkunç bir şey olmadığını düşünen Feuerbach’a göre doğal ve normal olan, insanın yaşlandığında gelen ölümdür. Korkunç olan sadece başka insanların müdahaleleriyle, şiddetle oluşan yani doğal olmayan ölümlerdir. Feuerbach inanan insanların böyle bir ölümün ilahi bir günah sonucunda başlarına geldiğine inandıklarını belirtir.⁸⁸⁸ Şöyle der: “Ölümden korkma. Yurdunda, eş dost arasında sevgiyle anılarak kalırsın.”⁸⁸⁹ Fakat Feuerbach böyle bir durumun gerçekleşmesi için tevazunun yani insani bir eylemin gerektiğini alaycı bir ifadeyle şöyle belirtir:

⁸⁸⁴ Reese, s. 172.

⁸⁸⁵ *Thoughts*, s. 133.

⁸⁸⁶ *Thoughts*, s. 121. “Eğer ruhum cennete aitse, bedenim neden dünyaya ait olsun? Ruh, bedene hayat verir ancak eğer ruh cennetteyse, bedenden vazgeçilmiş, beden ölmüş ve bu nedenle de dünyayla ruh arasındaki bağlantıyı sağlayan organ ortadan kalkmış demektir. Ölüm, ruhun bedenden ayrılması, bu günahkâr, bu maddesel bedenden ayrılması, cennete gitmesi demektir, eğer ölüm mutluluğun ve etik mükemmelliğin şartıysa, çile çekmek de etüğün bir kuralı olacaktır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 187.

⁸⁸⁷ *Thoughts*’ı yayınladığında bu Feuerbach’ı Sol Hegelcilerin liderliğine yerleştirdi. Zira Sağ Hegelciler ölümsüzlüğü ve Tanrısal aşkınlığı kabul eden bir eğilimdeydiler.

⁸⁸⁸ Choron, s. 197–198. (*Saemmtliche Werke*, III, s. 79-80’den alıntıyla).

⁸⁸⁹ Choron, s. 198. (*Saemmtliche Werke*, X, s. 235’den alıntıyla).

“Taşa bile tevazu göster.

Eğer kişi duygularını tatmin ederek hayatını yaşarsa,

Ölüm onun için aşk gibi tatlı bir hal alır.”⁸⁹⁰

Peki, Feuerbach’ın ölüm ve sonrasına bu kadar önem vermesinin sebebi nedir? Feuerbach’ın yeni din ve felsefe anlayışını ortaya koyabilmesi için eskisini yıkması gerekiyordu. Bunun içinde dinlerin bir anlamda Tanrı’ya imandan sonra en çok önem verdikleri bir husus olan öteki dünya inancına saldırıyla bu düşüncesini gerçekleştirmeye başlamıştır.⁸⁹¹ Hatta din hakkındaki pek çok olayın veya kavramın ölüm düşüncesiyle alakalı olduğunu düşünmüştür ve bu kavramları farklı eserlerinde kendi görüşü ekseninde açıklamıştır. Bunlar arasında en önemlisi olarak mucize kavramını sayabiliriz. Zira özü itibariyle olaya baktığımızda, mucizelere iman ölüm korkusu ve ölümsüzlük isteğiyle yakından ilişkilidir. Gördüğümüz gibi Feuerbach’a göre ölüm korkusu din için temel bir korkuyu meydana getirir ve bu korku öyle yanıltıcıdır ki, Tanrılara iman daha temel olan ölmeme isteğinin başlıca bir fonksiyonu olarak görülür. Her ne kadar teoride ölümsüzlük Tanrı’ya iman bir sonucu ise de, pratikte ölümsüzlüğe iman Tanrı’ya iman için bir nedendir.⁸⁹² Bu yüzden Feuerbach ölümsüzlük düşüncesini şu şekilde ele alır. “Ölümsüzlük öğretisi dinin son öğretisidir; son isteklerinin yazılı olduğu bir vasiyetnamedir adeta. Bu nedenle, burada şimdiye dek bastırdığı tüm isteklerini açıkça dile getirir. Eğer ben ölümsüz değilsem, Tanrı, Tanrı değildir; eğer ölümsüzlük diye bir şey yoksa Tanrı diye bir şey de yoktur. Eğer yeniden doğmayacaksak İsa da yeniden doğmayacak demektir, yani hepsi boştur. Tanrı benim gelecekteki varlığımın garantisidir; çünkü şu anki varlığımın, kurtuluşumun, güvenimin gerçekliği, garantisi de odur; dolayısıyla, ölümsüzlüğe ulaşmama, onu ayrı bir gerçeklik olarak kanıtlamama gerek yok, çünkü eğer Tanrım varsa ölümsüzümdür. Bu nedenle bu durum, Hristiyan mistikleri için çok derindi; onlara göre ölümsüzlük fikri, Tanrı fikrinin içindeydi; Tanrı onların ölümsüz yaşamıydı.”⁸⁹³ Feuerbach Hristiyanlıktaki

⁸⁹⁰ Choron, s. 198. (*Satyrisch-theologische Distichen*, III, s. 130’dan alıntıyla).

⁸⁹¹ Feuerbach içinde bulunduğumuz çağda dinin insani içeriğinin ancak dinsel, uhrevi biçiminin terk edilmesi yoluyla korunabileceğini belirtir. Değerlendirme için bk. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuralın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1989, s. 216.

⁸⁹² *Lectures*, s. 267.

⁸⁹³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 195–207.

ölümsüzlük anlayışını bu şekilde yorumlayarak bu düşüncenin köklerinin nereye dayandığını ve nasıl fikri bir temelinin bulunduğunu göstermeye çalışır. Fakat Feuerbach konuyu açıklamada bazı anahtar kavramlara özellikle değinir.

Feuerbach'ın ölüm ve sonrasıyla ilgili olarak ele aldığı önemli kavramlardan biri inkarnasyondur. Çünkü Feuerbach inkarnasyonun insanın ölümsüzlük isteğinin bir ifadesi olduğunu “İsa'nın yeniden dirilişi? Ölümünden sonra kişisel varlığını devam ettirmesinin doğrudan bir kesinliği için insanın arzusunun gerçekleştirilmesidir”⁸⁹⁴ diyerek bunu açıkça ifade eder. Marx, Feuerbach'ın düşüncelerini değerlendirirken özellikle bu konuyu ele alır ve konuyla ilgili olarak şöyle der: “Feuerbach, iyi bilindiği gibi, Tanrı'nın inkarnasyonu, Teslis, ölümsüzlük vb. Hristiyan tasarımlarını, Tanrı'nın insan olarak ortaya çıkma gizemi, teslis gizemi, ölümsüzlük gizemi olarak tasarlanmıştır. Feuerbach gerçek gizemlerin örtüsünü kaldırmıştır.”⁸⁹⁵ Bu konuda Feuerbach'ın eserleri arasında yer alan bir çelişkiyi de belirtmemiz gerekir. Feuerbach konuyla ilgili görüşlerini “*Thought*”, “*Christianity*” ve kısmen “*Lectures*”ta ifade etmiştir. Fakat “*Lectures*”ın “*Christianity*”ye zıt ilginç bazı farklılıkları vardır. Bunlardan en önemlisi de Feuerbach'ın Hristiyan İnkarnasyon doktrinini ölümsüzlük isteğinin ışığında yorumlamasıdır. O, Hristiyan Tanrı-insan doktrinini, dinin en temel motifleriyle beraber ele aldığını, Hristiyan istek ve arzularını farklı bir şekilde sentezlediğini ve birleştirdiğini ileri sürer. Bu doktrin sadece insanın mutluluğu için Tanrı'nın var olduğu genel prensibini değil aynı zamanda spesifik olarak Hristiyan isteği ölüyü diriltmek ve hepsinden öte bir Tanrı olmayı izah etmektir. Fakat Feuerbach'a göre Hristiyanların iddia ettiği gibi sadece İsa ölümünden sonraki hayatın teminatı olamaz bilakis ‘Tanrı insan olduğu kadar insanda Tanrı’dır ve özetle Tanrı’nın ölümsüzlük sıfatı, zorunlu bir sondan muafiyeti ve insanın da bir sıfatıdır’.⁸⁹⁶ Bu Tanrısal ve insani kimlik olmaksızın, Tanrı'nın varlığından insanın ölümsüzlüğünü ima eden gerçek temelleri çıkarmak zor olacaktır çünkü ölümünden sonra hayat teorik olarak mümkün olabilir ama ilahi açıdan değil. Daha doğrusu, bu Tanrı ile insan arasındaki yakınlıktır, İsa Mesih’te örneklemiş olan yakınlık, bu bağlantıyı koruyan, Hristiyanlar kendi kendilerine kendi ilahi köklerini yani ölümsüzlüklerini temin etmeye bu şekilde

⁸⁹⁴ *Hristiyanlığın Özü*, s. 163.

⁸⁹⁵ Marx, Engels, *Kutsal Aile*, 82.

⁸⁹⁶ *Lectures*, s. 271.

muktedir olurlar. Kısaca Tanrısallığın ve ölümsüzlüğün birliği ve kişiliği ve bundan dolayı Tanrı ve insanın, dinin ve özellikle Hristiyan dininin esrarının çözümüdür. Kesin olarak doğa –ancak bir nesne ve insanın istek ve muhayyilesinin üretimi olarak doğa- dinin özüdür, öyleyse insan -bir özne ve insanın isteklerinin, muhayyilesinin ve soyutlamanın melekesi olarak insan- ruhsal dinin, Hristiyan dininin özüdür.⁸⁹⁷ Bu yüzden Feuerbach şöyle der: “Gerçekte biz yeryüzünün yaratıklarıyız ve bizim varoluşumuzun bu durumlarını ortadan kaldırmaya çalışmak mümkün insani hayatı anlaşılabilir kılan şeyi reddetmektir. Ölümsüzlük ‘saçma, manasız bir istektir’”.⁸⁹⁸ Yani, bizim fantezilerimize rağmen, bu bizim gerçekten gerçekleştiğini görmek istediğimiz bir istek olamaz. Ebediyen yaşadığımızda, ergeç ölmeyi isteyeceğiz çünkü ölüm insan hayatının ne olduğunu belirleyen şeydir.⁸⁹⁹ Bir anlamda bu hayatın ne olduğunu anlamak için ölümün gerekli olduğunu söylemektir.

Feuerbach mesela bir çocuğun veya hayatının başındaki bir insanın ölümü gibi bu durumun sadece erken ve doğal olmayan ölümlere karşıt olduğunu ve bunun da insanı içten buna isyan ettirdiğini belirtir.⁹⁰⁰ Feuerbach bu noktada insanın ölümsüzlük isteğinin doğadan dolayı mümkün olmadığını belirtir. “İnsan isteklerinin gerçek engeli sadece doğadır. Bir melek gibi uçmak isteğinin engeli yerçekimidir, yalnız dini tefekkür

⁸⁹⁷ *Lectures*, s. 275.

⁸⁹⁸ *Lectures*, s. 277.

⁸⁹⁹ Feuerbach insan olmayı ölümsüz olma isteğinden uzak durmaya bağlamıştır. Şöyle der: “Eğer ben ölümsüz bir varlık olmayı, yeryüzündeki varlığımın zincirlerinden özgür olmayı istersem isteğimde ve muhayyilede hâlâ bir insan mıyım? Hayır! Arzuya sahip olmayanın Tanrısı da yoktur. Grekler Tanrıların ölümsüzlüğü ve mutluluğu üzerinde niçin durdu? Çünkü onların hepsi ölümlü veya mutsuz olmayı istemedi. *Religion*, s. 33. Feuerbach “*Religion*”da bu konuda Grekler’le Hristiyanlar arasında bir mukayese yapar ve şöyle der: “Grekler Tanrılarını sınırlandırmıştı, bunun anlamı şudur; onlar arzularını sınırlandırmıştı. Grekler ebedi olarak yaşamayı istemedi, onlar sadece yaşlanmamayı ve ölmemeyi istedi ve onlar sadece şimdi ölmemeyi istedi, sadece kendi zamanlarının en güzelinde değil sadece zorlu, acı verici ölümün değil; onlar cennette veya gökyüzünde korunmayı istemedi, sadece mutlu olmayı, sadece sıkıntılı ve acı olmadan yaşamayı istedi, onlar Hristiyanların yaptığı gibi ah etmedi, çünkü onlar cinsel arzuların, uykunun, yemek yemenin ve içme isteğinin, Doğanın zorunluluğunun nesnesiydi. Onlar arzularına insani doğanın sınırları içerisinde razı oldular, onlar hiçliğin yaratıcıları değildi, onlar Tanrı’nın anlamlarının ve mutlu hayatı sadece muhayyileden değil, fakat maddi gerçek dünyadan elde etti, onlar Tanrı’nın cennetini bu yeryüzü üzerinde inşa etti.” *Religion*, para. 55.

⁹⁰⁰ Feuerbach böyle erken ölümlere yabancı değildi. Daha önce belirttiğimiz gibi 1844 Ekim’inde kızı Mathilde’nin daha bebekken ölümüyle kendi ifadesiyle paramparça olmuştu, yani hakkında hiçbir şey yapamadığı ölümün çok şiddetli bir şekilde acısını çekmişti. Fakat “*Hristiyanlığın Özü*”nde şöyle der: “İnançsız bir filozof, çocuğunun ölüm haberini aldığı anda şöyle haykırır: “Onun ölümlü olduğunu biliyordum.” İsa ise, bunun tersine yalnızca görülür tek ölüm olduğunu bildiği Lazarus’un ölümünde gözyaşı dökmüştür. Sokrates, elindeki zehir dolu bardağı sarsılmayacak bir ruh ile temizlerken, İsa “Mümkünse bu bardak benden geçip gitsin” der. Bu açıdan İsa, insan duygusallığının bir açığa vurumudur. Dinsizliğe karşıt ancak Stoacı ilkelere uygun olarak, kendi kendine yetebilme ve irade gücü ile Hristiyan Tanrı bilinci, duygusallık ve etkilenebilirlik gerektirir.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 89. Feuerbach’ın bu ifadeleri kızının ölümünden önce yazmış olması fikrini daha sonra değiştirdiği anlamına gelmez. Zira Feuerbach’ın burada ifade etmek istediği anlam şudur; inançsız bir insanın ister kendi yaşamı olsun isterse sevdiği bir başka insanın yaşamı olsun sona erdiğinde bunu doğal karşılar fakat inançlı bir insan isterse peygamber olsun, ölümün kendi ve sevdiklerinden uzak omasını ister yani durumu olağan karşılamaz.

ve duygulara adanmış bir hayat isteğinin engeli vücudumun ihtiyaçlarıdır; mutlu bir hayat isteğinin engeli duyusal dünyada cismani yani şehvani gınahtan uzak durmaktır; ebedi yaşama isteğimin engeli ölüm, sonluluk ve ölümlülüğün gerekliliğidir.”⁹⁰¹ Feuerbach’ın ilk eserlerinde ölüm hakkındaki düşünceleri tür teorisiyle yakından alakalıdır, çünkü tür kavramı zorunlu olarak bireyin ölümüne bağlanmıştır. Fakat *Lectures*’ta ölüm fikri bireyin doğayla karşılaştırılmasıyla ilişkilidir. “Ölüm düşüncesi dini bir düşüncedir” diye yazar. Çünkü bunda ben faniliğimle karşı karşıyayım. Fakat şu açıktır ki, eğer ölüm olmasaydı dinde olmazdı.⁹⁰²

Eserleri arasında konu ile ilgili diğer önemli bir farklılık da, “*Thought*”ta iman ve sevgi arasındaki içsel zıtlık üzerine odaklanırken daha sonra, ölümsüz olmak için, doğa ve ölümü aşma isteği üzerine odaklanmıştır ve bunu şöyle ifade etmiştir: “İnsanın doğasını, bu hayatın, bu gerçek duyusal dünyanın sınırlarını aşar ve Hristiyanlar kendilerini doğanın bölümleri olarak kabul ve tasdik etmezler. Bilakis sadece doğaya aşkın farklı bir hayat yaşarlar. Onların tutkuları dünyaya ait olmayan, duyuyüstü, doğayüstü tutkulardır. Dünyevi mutluluk uhrevi mutlulukla mukayese edilmez. Kısaca, Hristiyan bu dünyayı sadece geçici olarak değil bilakis hastalık olarak görür.”⁹⁰³ Bu ifadeler doğal olarak Feuerbach’tan yaklaşık otuz yıl sonraki, Nietzsche’nin Hristiyanlığa saldırılarını hatırlatır. Nietzsche’ye göre iki bin yıllık batı kültürünü hazırlamanın özü –bilimi, sanatı, felsefesi, dini ve politik kurumları- görünen dünya sadece onun arkasında uzanan ‘gerçek bir dünyanın’ bazı bozuk, yanlış şekilde yansıtılan Platonik-Hristiyan dünya görüşü üzerinde temellenmişti. Dahası, bu görünen dünya sadece gerçek dünyadan elde edilmemiş bilakis onun doğrulanması yine onda bulunmuştur. Sadece gerçek dünyadan dolayı görünür dünya herhangi bir öneme ve değere sahip değildir. Görünen dünyası onun kesinlikleri, suretleri ve haksızlıklarıyla tasdik etmeye gücü yetmez, Hristiyan sadece gelecek dünyada kurtuluş sözünden dolayı bu dünyanın yük olduğunu kabul eder.⁹⁰⁴ Feuerbach’ta Hristiyanların sadece öteki dünyada yaşam umuduyla yaşadıklarını ve bundan dolayı onları varolan dünyaya geri döndürmek gerektiğini iddia eder. Bu iman doğanın sınırlılıklarından özgür olma

⁹⁰¹ *Lectures*, s. 233.

⁹⁰² Harvey, *FIR*, s. 215–16.

⁹⁰³ *Lectures*, s. 231.

⁹⁰⁴ Nietzsche’nin görüşleri için bk. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra, A book for All and Name*, çev. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1966, s. 13vd.

isteğindeki gibi hayatın ahlaki bir doğrulanması için o kadar da çok olmayan tutku üzerine temellendiğini ileri sürmüştür.⁹⁰⁵

İlk bölümde de belirttiğimiz gibi Feuerbach'ın bu düşünceleri oldukça etkili olmuştur. Hatta non-realist inanç Tanrı ve ölümsüzlük konuları hakkındaki düşüncelerinde Feuerbach'ın hümanizmini yansıtır. Feuerbach, Tanrı'nın şeyleştirilmiş bir yansımasından oluşan bu insani sıfatların ıslah edilmesi gerektiğine hem de gelecekteki bir aşkın saha üzerine yoğunlaşmanın bu hayatta somut toplumsal bir taahhüde imkân sağlayabileceğini düşünmüştür. Bu düşünceleri Feuerbach Berlin'de Schleiermacher'in yanında eğitim görürken temellendirmeye başlamıştır. Hatta kendi nitelemesiyle bu dönemde 'ölümün iğrenç noktasını görmüştür'.⁹⁰⁶ Fakat en önemli sebep belirttiğimiz görüşe ilaveten ve onun tamamlayıcısı olan ölümsüzlük düşüncesinin insanın Tanrı'ya inanmasını sağlaması ve bu inancın da insanın kendisinin zayıf bir varlık, Tanrı'yı da her şeye gücü yeten bir varlık olarak nitelendirmesidir.⁹⁰⁷ Bu da ölümsüzlük düşüncesinin dinin ve Tanrı anlayışının kökeni olması demektir.⁹⁰⁸ Feuerbach şöyle yazar, "İnsanın en dokunaklı ve acı verici duyguları, sonu isteyen, ölümü isteyen duygu veya şuurlu değildir. Eğer insan ölmezse, eğer ebediyen yaşarsa, eğer ölüm gibi şeyler olmazsa, dinde olmaz. *Lectures* üzerindeki notlarımda söylediğim şudur, insanın mezarı sadece Tanrıların doğum yeridir."⁹⁰⁹

Bu düşüncenin temelinde de yansıma teorisi vardır. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi Feuerbach yansımanın psikolojik mekanizmasını, insani varlıkların

⁹⁰⁵ Feuerbach'ın bu düşüncesinin Nietzsche'den farklı olan yönü budur. Nietzsche, Hristiyanlığı başlangıcından günümüze hayattan iğrenme ve tiksintiyi süsleyip maskeleyip sadece diğer dünyaya imanın arkasında saklamakla suçlamıştır. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1957, s. 23.

⁹⁰⁶ Thiselton, s. 98.

⁹⁰⁷ Görünen o ki Feuerbach ve bu dönemde yaşayan diğer düşünürlerden bazıları Hristiyanlık'la hesaplaşmaktadırlar. Bu düşünürler Tanrı'nın (İsa) trajik bir biçimde çarmıha gerildiği, insanların günah işlediğinde (Ortaçağ'da görüldüğü gibi) acımasızca ateşe atıldığı, ölümden sonra da cehennemle korkutulduğu bir kültürde yetişmişlerdir. Yıllar süren din savaşlarının ve kilise baskısının altında ezilen bir toplumun fikrî özgürlüğünü seslendirmişlerdir. Dolayısıyla düşünürleri kendi şartları içerisinde anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir.

⁹⁰⁸ Feuerbach dini tanımlarken de dinin, mutluluk isteği ve doğa ve ölümün sınırlılığının karşıtlığından doğduğunu ve sık sık dinle, ölümsüzlük ve mucizelere imanın birleştirilmesinin nedeninde bu olduğunu belirtir. Harvey, "Ludwig Feuerbach", s. 747.

⁹⁰⁹ *Lectures*, s. 33, 269. Feuerbach iddia etmiştir ki, insani varlıklar mutluluk güdüsüyle idare edilir ve bu mutluluğun kavranması hem doğanın iyiliğine hem de bireyin saadeti için ortaya çıkan kayıtsızlığın sınırlanmasına bağlıdır, özellikle de ölüm gerçeğinin insani varlıklar her şeyden önce yaşamayı ve yaşama güdüsünün zorlamasıyla içgüdüsel olarak bu tutkuyu bahsetme yeteneği olan, onları anlayan, onların şikâyetlerini dinleyen ve isteklerini ihsan eden bir varlığa dönüştürmeyi isterler. Değerlendirme için bk. Harvey, "Ludwig Feuerbach", s. 749.

kendiliklerinin mükemmelliklerine içsel bir yönelim olarak varsaymakla açıklar. Feuerbach’a göre: “Biz zamanımızın eksikliklerinin farkındayız çünkü mükemmelleşmiş bir insan doğasının bilinçsiz bir idealine sahibiz. Çünkü biz göz diktiğimizden daha azız, biz kendi özümüzü alır ve onu Tanrı’ya yansıtırız. O zaman bizim sahip olmamız gereken mükemmelliklere Tanrı’nın sahip olduğunu söyleriz. Şimdi biz, sadece Tanrı mükemmel olduğundan dolayı hatalarımızı mazur görebiliriz, hâlbuki biz ölümlü olan ve mükemmel olmayan yaratıklarız. Lütufla bizi ikmal etmesi için Tanrı’ya yalvarırız ve böylece aktif olarak kendi kendimizi düzeltmek yerine pasif bir hale geliriz”.⁹¹⁰ Hatta “*Lectures*”ta şöyle der: “Tanrı bütün kötülük ve maddenin baskısından özgür olma isteğidir; her şeyden önce ölümden kurtulmuş olmanın.”⁹¹¹

Feuerbach Tanrıların güçsüzlük ve kaygıdan doğduğunu ve bu güçlerin ‘Ben-olmayanı’ meydana getirdiğini düşünür. Mutlak olarak hayat ve ölüm bu güçlere bağlıdır, Bilinçli benlik doğanın ve ölümün sınırlarını sadece aşmayı arzulamaz bilakis sosyal bir yaratık olan varlık her şeyden önce tanınmak ister. Birey sonsuz ve seven bir yaratıcıdan önce varolur ki irade mucizevî bir şekilde doğa ve ölümü aşmaya muktedirdir. Feuerbach bireyin ölümsüzlük araştırmasının hastalıklı bir Eros olduğunu düşünür. Bireyin ölümsüzlük arzusu doğanın bütün uzamsal ve zamansal sınırlılıklarını ortadan kaldırır, bildiğimiz insanın hayatın yapısını tanımlar. Gerçekte biz yeryüzü yaratıklarıyız ve ölümsüzlük arzusu ‘saçma mübalağalı bir arzudur’.⁹¹² Tanrı, insanın varlığının sonsuz değerine olan inancıdır, yani insanın dış varlıkların gerçekliğinde inancı reddettiği bir inançtır. Bu nedenle Tanrı İnancı, insani ölümsüzlüğe olan inançla aynıdır; ikincisinde varlığın sonsuz değeri zamanla bağlantılı olarak ifade edilir.⁹¹³ Burada din sadece doğaya bağlılık duygusunda temellenmiş bilakis ölüme karşı bir müdafaadır da. O bu durumu “Tanrı bütün kötülük ve maddenin baskısından özgür olma isteğidir; her şeyden önce ölümden kurtulmuş olmanın. O mutluluk içgüdüsünü tatmin etmektir,

⁹¹⁰ *Hristiyanlığın Özü*, s. 60.

⁹¹¹ *Luther*, s. 112. “Ancak gelecek yaşamda karşımıza çıkacaklar, burada doğa tarafından sınırlandırılan insanın en son noktaya ulaşan mutluluğudur. Geleceğe olan inanç, bu nedenle, özelliğin, doğanın sınırlarından kurtulmasına olan inançtır; kişiliğin sonsuzluğu ve sınırsızlığına olan inançtır: Sonuç olarak gelecek inancı, insanın kendine olan inancıdır ve cennet krallığına olan inanç, Tanrı’ya inanmakla aynıdır: İkisinin de içeriği aynıdır; Tanrı tüm doğal sınırlardan uzak, mutlak özelliiktir; o, bireyin olması gerektiği ve olacağı şeklidir. Dolayısıyla, Tanrı’ya inanmak, insanın sonsuzluğuna ve doğruluğuna inanmaktır; kutsal varlık, öznel insandır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 207.

⁹¹² Harvey, “The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach”, s. 45–46.

⁹¹³ *Hristiyanlığın Özü*, s. 133.

Tanrısal varlık “İnsani (veya daha ziyade Hristiyan) arzuları ifade eden ve nesnelleştirendir, mutluluk isteğinin odak noktasıdır”⁹¹⁴ şeklinde özetler.

Feuerbach ölümden sonra yaşam isteğinin değişik insani isteklerden doğduğunu düşünür ve bunun ilkinin de kişinin kendini koruma güdüsü olduğunu belirtir. “*Christianity*”de özetle şöyle der: İnsan hiç ölmemeyi ister. Bu istek, kendini koruma içgüdüleriyle özdeşdir. Yaşayan her varlık kendini korumaya, hayatta kalmaya ve ölmemeye çalışır. Duygu ve düşünceler, yaşamın, özellikle de sosyal ve politik yaşamın gerekliliği bağlamında gelişir, bu olumsuz istek, bir hayat, hatta daha iyi bir hayat ve ölümden sonraki hayat isteğine dönüşür.”⁹¹⁵ Duygular tarafından hükmedilen ve tasavvur tarafından karar verilen, kendini koruma içgüdüsel dürtüsü bireysel ölümsüzlük için Premeteusçu bir ihtiyaçtan başka bir şey değildir. Benliği doğaya ve türe bağlayan her şey ebedi hayat için bir engel gibi görünür; kısaca gelecek hayata iman öznelliğin doğanın sınırlarından kurtulmasıdır.⁹¹⁶ Zaten Feuerbach’ın düşüncelerine baktığımızda şunu görürüz. Hristiyan manifestolarının Premetousçu sevgisinin bizatihi kendisi birbirine yakın iki formla ilişkilidir: (a) sebeplilik bağıyla sınırlandırılmamış olan ve bundan dolayı Hristiyan arzularını gerçekleştirebilen, sınırlı olmayı kabul etmeyen özgür bir ‘doğanın efendisi’ olma isteği ve (b) ölümsüzlük isteği, zorunluluktan uzak kişisel bir varlık. Tabii ki sonra varolma isteği ancak ilkin varolmakla garanti altına alınabilir. Fakat Feuerbach’ın burada belirttiğimiz “Ölümsüzlük de insanın kendini koruma güdüsünden beslenir. İnsan ölümsüzlüğü bu yüzden ister.”¹⁶⁸ görüşüyle ilgili olarak bu koruma güdüsü’nün kaynağı nedir? İnsan kendini korurken başkasını yoketmeyi seçemez mi? Bu koruma güdüsü başkasını yoketme gibi bir sapmaya dönüşemez mi? Bunu önleyecek mekanizma nedir? soruları cevapsızdır.

Ölümden sonra yaşam isteğinin ikinci bir sebebi ise insanın sınırlılığından dolayı ölümden sonrasını bilememesi ve buna bir açıklama getirme arzusudur. Feuerbach bu

⁹¹⁴ *Luther*, s. 112.

⁹¹⁵ Feuerbach sadece ölümsüzlük duygusunun kaynağını belirtmekle kalmaz aynı zamanda bunun doğru bir temelini olmadığını da ifade eder: “Ölümsüzlüğün tüm kanıtları yetersizdir; mantık bile bunu yeterli kılamaz, kanıt bulamaz. Mantık, yalnızca genel kanıtlar sağlar, hiç kimsenin ölümsüz olduğunu söyleyemez; ancak insanın isteği, bunu bilmektir. Böyle bir kesinlik, kişisel güven ve pratik bir kanıt gerektirir. Bu kesinlik bana sadece ölmüş birinin mezarından çıkmış olduğu ama bu haliyle de insandan ayrı olmaması kanıtlandığında sağlanabilir. İsa’nın dirilişi, bu nedenle insanın ölümden sonraki yaşamının kesinliği için tuttuğu dileğin gerçekleşmesi anlamına gelir”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 162.

⁹¹⁶ *Christianity*, s. 184.

tür durumların bilinmesinin ancak hayali bir düşünce olduğunu belirtir ve şöyle der: “Her şeyi bilme ve mutlak mükemmellik tutkusu hayali tutkulardır. Konuyu dikkatlice düşünen hiç kimse her şeyi bilmek istemez, sadece ilgisini çeken şeyleri bilmek ister. Yani Feuerbach için yeryüzünün tatmin edilemez güzel şeyleri, doymak bilmez sınırsız mutluluk isteği hakkında konuşmak anlaşılır değildir.”⁹¹⁷ İnsani arzular kişinin tarihi geçerliliğinde ve sosyal konumunda, sorumluluklarının ufkunu oluşturan, sırasıyla ailesi, şehri, ülkesinde kökleşmiştir. Çünkü Hristiyanlar ulaşılabilir bu tutkulara uzun süre önem vermediği için, bunlar kolayca elde edilemez. Feuerbach Hristiyanlığı yeryüzünde daha iyi bir hayata şümulü her güveni kemirdiğini düşünür. O ateizmin doğaya ve insanoğluna ondan alınan mevkiini geri vereceğine inanır, bu dünyanın doğrulanmasının sonucu olarak gelecek dünyayı olumsuzlar.

Diğer sebepler ise Feuerbach’a göre, bundan ve buradan öteye iman, bir bütün olarak din gibi -psikolojik olarak söylenirse- insanın istidadına bağlı doğal bir duygu üzerine temellenmiştir. Daha açıkçası bütünüyle açıklanabilir insani istekler ve ihtiyaçlar üzerine temellenmiştir, özellikle de mutluluk içgüdüğü üzerine ki bu insanın kendini koruma içgüdüğü bütünüyle ihata etmenin sonucudur, yani insan bencilliğinin son sığınağı. Aynı zamanda, o reel bir obje olarak varsayılan insanın hayali ve onun muhayyilesinin gücü bu güçler ve içgüdüleri, ihtiyaç ve istekler yönlendirilmiştir. Bu, Tanrı ve cenneti gerçek bir varlık gibi görür. Fakat Feuerbach’a göre açıktır ki, görünüş aldatıcıdır ve din bu görünüşü realite olarak ortaya koyar. Tanrı ideası ve ebedi hayat salt insani muhayyileden başka bir şey değildir, bizim yaratıcı fantezimizin bir ürünüdür. İnsanoğlu bu yansımanın etkisi altına girer, çünkü onlar diğer ‘sen’ tarafından tanınmayı arzular ve doğanın sınırlarından ve özellikle de ölümden korkar. Tanrı ideası onlara hem tanınma tutkusunu hem de ölümün üstesinden gelmeyi sağlar. İnsani varlıklar mutluluk güdüsüyle idare edilir ve bu mutluluğun kavranması hem doğanın iyiliğine hem de bireyin saadeti için ortaya çıkan önem vermeyişin sınırlanmasına bağlıdır, özellikle de ölüm olgusunun. İnsani varlıklar her şeyden önce yaşamayı ve yaşama güdüsünün zorlamasıyla içgüdüsel olarak bu tutkuyu bahşetme yeteneği olan, onları anlayan, onların şikâyetlerini dinleyen ve isteklerini ihsan eden bir varlığa dönüştürmeyi isterler. Kısaca din, mutluluk isteği ve doğa ve ölümün sınırlılığının

⁹¹⁷ Lectures, s. 279.

karşıtlığından doğar. Sık sık dinle, ölümsüzlük ve mucizelere imanın birleştirilmesinin nedeni budur.⁹¹⁸ *Lectures*'ta bununla ilgili olarak şöyle der: mucizelere iman ölüm korkusu ve ölümsüzlük isteğiyle yakından ilişkilidir, Hristiyanlığın da içinde olduğu pek çok din bunlarla yakından ilişkili olarak görülebilir. Her ne kadar teoride ölümsüzlük Tanrı'ya imanın bir sonucu ise de, pratikte ölümsüzlüğe iman Tanrı'ya imana götüren bir güdüdür.⁹¹⁹ Yani, Feuerbach ölüm korkusunun din için temel bir korkuyu meydana getirdiğine inanır.

“*Christianity*” adlı eserinin 19. bölümü bu konulardan bahseder. Feuerbach bu bölümü bir önceki bölüm olan bekârlık ve manastır hayatını özgürce seçmenin Hristiyan anlamı üzerinden oluşturur.⁹²⁰ Feuerbach'a göre cennet, ölümsüz hayat, evlenmeyerek, gerçek bir zahit hayatıyla daha direkt bir yolla sağlanabilir.⁹²¹ Çünkü cenneti kendisi doğaüstü olarak, mutlak sübjektif hayat olan bütün aile bağlarında özgür ve açıkça cinsiyetin olmadığı bir yer olarak görür. Bundan dolayı, Feuerbach'a göre cennet yaşamına iman veya kişisel ölümsüzlüğe iman aynı şeydir, tipik bir Hristiyan öğretisidir, zira bu kişisel bir Tanrı'ya imanla birebir uyuşur. Fakat burada durum tersine çevrilmiştir: “Kişisel ölümsüzlüğe iman kişisel bir Tanrı'ya imanla mükemmel bir şekilde özdeştir; yani, gökyüzüne, kişinin ölümsüz hayatını ifade eder, Hristiyanlar için bir obje olarak o Tanrı'yı da ifade eder, yani, mutlak, sınırsız kişiliği.”⁹²² Bir

⁹¹⁸ Harvey, “Ludwig Feuerbach”, s. 749. ve bk. Hook, s. 243.

⁹¹⁹ *Lectures*, s. 267.

⁹²⁰ “Cennette evlilik yoktur; cinsel sevginin ilkesi dünyevi şekilden ayrılmıştır. Cennet yaşamı Hristiyanlar için sonsuz, gerçek ve mükemmel olan yaşamdır. O zaman, cennete gidecek olan ben, neden gerçek hedefimde çözülecek bir bağı kurayım kendime? İlahi bir varlık olan ben, neden bu gerçeği burada, dünya da algılayamıyorum? Evlilik, bana çoktan yasaklandı; çünkü evlilik cennete alınmamıştı yani benim inancımın, umutlarımın ve yaşamımın temel noktasından kovulmuştu. Dünyevi bir eş benim ilahi kalbimde nasıl bir yer edinebilir ki? Kalbimi insan ve Tanrı olarak ikiye nasıl ayırabilirim?” *Hristiyanlığın Özü*, s. 191.

⁹²¹ Cennete gitmek için ölümün gerçekleşmesi ve dünyanın sonunun gelmesi gerekir. Feuerbach dünyanın sonu için şunları söyler: “Bu inanç, İncil için çok önemlidir, öyle ki bu inanç olmaksızın kutsal kitapla ilgili yazarlar anlaşamazdı. İçinde dünyanın yok oluşuna karşıt olmayan bazı bilgiler yer almaktadır. İncil’de gün ve saat belirtilmemiş olsa da dünyanın yakın zamanda yok olacağı önceden yazılmıştır; bu gerçeği ancak kör biri inkâr edebilir. Dolayısıyla, inançlı Hristiyanlar, neredeyse her zaman dünyanın sonunun çok yakın olduğuna inanmışlardır. Örneğin Luther hep şöyle der: “Son gün uzakta değildir.” Bu Hristiyanlar için en azından içlerinde uzak ya da yakın olduğunu bilmeden hep o son gün özlemini taşımışlardır. İnancın esası, nesneler en ince ayrıntısına kadar incelendiğinde görülebileceği gibi, insanın ne dilerse olacağı fikridir: Ölümlü olmayı diler, bu nedenle ölümlüdür; doğa ve mantık için imkânsız olanı gerçekleştirebilecek bir varlığın olmasını diler ve böyle bir varlık oluşur; kalbin istekleriyle uyuşan, sınırsız öznelliği; yani bozulmamış bir mutluluğu olan, bir dünya diler, hâlbuki tam bu isteklerin zıttı bir dünya zaten vardır; dolayısıyla bu dünya yok olmalıdır, -gerektiği için yok olan dünyanın mutlak öznelliği ise yani Tanrı kalmalıdır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 155–156.

⁹²² *Christianity*, s. 172. “Evlenmeden ve nefsin isteklerini yerine getirmeden yaşanan çile dolu bir yaşam, ölümsüz cennet yaşamına giden direkt yoldur; çünkü cennet türün şartlarından, doğaüstü, cinsiyetsiz, mutlak özel bir yaşamın şartlarından özgür bırakılmış bir yaşamdır. İnsani ölümsüzlük, inancın temeli; cinsiyet ayrımının, bireyselliğin bir dış özelliği olduğu ve aslında kişinin cinsiyetsiz, bağımsız, eksiksiz, mutlak varlık olduğu inancına dayanır. Ancak cinsiyeti olmayan kişinin türü de yoktur; cinsiyet bireysellik tür arasındaki bağıdır; türü olmayan biri kendine

anlamda Tanrı ve cennet Feuerbach için özdeşir.⁹²³ Tanrı'yı kemale ermemiş cennet olarak ve gerçek cenneti de bütünüyle kemale ermiş Tanrı olarak tanımlar. “Şu anda, Tanrı Cennetin krallığıdır; gelecekte, cennet Tanrı'dır.”⁹²⁴ Ona göre, bizim tarafımızdan objektif olarak bakıldığında Tanrı genel kavramdır, sadece cennette kavranır ve bireyselleşir veya mutlağın, kutsalın gökyüzü hayatının özüdür, fakat şimdi bile bir ideal, mutlak sınırsız bir kişilikte tamamlanır. Tanrı özellikle insanın arzularını karşılayan bir varlıktır.⁹²⁵ Bu kişilerin tutkuları en azından doğal zorunluluklarca kısıtlanmamıştır ve en içten tutku ölmeme isteği, devamlı yaşama isteğidir; bu gerçekten insanın en yüksek ve nihai tutkusudur, yaşamak ki, bütün arzuların arzusu tam olarak bu sebepten dolayı bütün lütufların özetidir.⁹²⁶ Bundan dolayı da “Cennet yaşamı, Hristiyanlığın karakteristik bir öğretisidir. İnsani ölümsüzlüğü bir ilke olarak ilk bulanlar Hristiyanlardı. Hristiyanlar ruhla insan, türle birey arasındaki farkı ortadan kaldırmışlardı. Ancak tür ve bireyin birleştirilmesi en üstün ilkedir; Hristiyanlığın Tanrısıdır.”⁹²⁷

bağıdır, bağımsız, kutsal, mutlak varlıktır. Dolayısıyla, ne zaman tür bilinçten ayrılırsa, o zaman cennet hayatı kesinlik kazanacaktır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 194–195.

⁹²³ “Tanrı benim dileklerimi gerçekleştirir; bu, durumun bilinen bir kişiselleştirmesidir: Tanrı gerçekleştiricidir, aynı gerçekliktir. Ancak cennet de, dileklerime, isteklerime yeten bir varlıktır; bu nedenle cennetle Tanrı arasında bir fark yoktur.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 198. “Böylece Tanrı'nın cennet olduğu, bu iki kavramın özdeş olduğu gösterildi. Aslında cennetin insanların gerçek Tanrı'sı olduğunu kanıtlamak daha kolay olurdu. İnsan, cennetini anladığında Tanrı'sını da anlayacaktı; ondaki cennet fikrinin içeriği Tanrı fikrinin içeriği olacaktı. Bu nedenle cennet, dinin en derinlerine açılan kapının anahtarıdır. Cennet ne kadar nesnel olarak Tanrı'nın açığa çıkan doğasıysa, dinin de öznel olarak en gizli kalmış düşünce ve varsayımlarıdır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 199.

⁹²⁴ *Christianity*, s. 172. “İnsani ölümsüzlüğe olan inanç, ölümsüz yaşama olan inancı anlatan, Tanrı'yı anlatan, onun mutlak, sınırsız bir insan olduğunu anlatan İnsan-Tanrı'ya olan inançla özdeşir. Sınırsız insan, Tanrı'dır; cennetteki insanlık, tüm dünyevi sınırlamalardan arındırılmış insanlıktan başka bir şey değildir; tek fark, Tanrı ruhsallaştırılmış cennetken, cennetin maddeselleştirilmiş Tanrı olmasıdır. Tanrı, gizli cennettir; cennet ise açık Tanrı. Şu anda Tanrı cennetin krallığıdır; gelecekte ise cennet Tanrı olacaktır. Tanrı cennetin bir işareti, soyut varlığıdır. Tanrı, cennetlik, saf, özgür, esastır, mutluluktur. Bu nedenle Tanrı mutlak mutlu, cennet yaşamından başka bir şey değildir. Bu, mutlu bir yaşamın Tanrıyla birlik olduğunda gerçekleşeceğine olan inanç anlatılırken açıkça belirtilmiştir. Burada Tanrı'dan farklı ve ayrıysak, orada ayırım ortadan kalkacaktır; burada insansan orada Tanrı olacağız; burada Tanrı bir monopolse, orada ortak mülk olacaktır; burada soyut bir bütüne orada yapısal bir çeşitlilik olacaktır. Bunun anlaşılmasını zorlaştıran tek şey, imgeleme ortaya çıkmıştır. Gerçekte Tanrı olarak algılanan mutlak yaşamla cennet olarak algılanan mutlak yaşam arasında bir fark yoktur. İnsanın ölümsüzlüğüne olan inanç, insanın kutsallığına olan inançtır; Tanrı'ya olan inanç ise tüm sınırlardan uzak ve sonuç olarak da ölümsüz olan insanlığa olan inançtır. Ölümsüz ruh ve Tanrı arasındaki ayrımlar ya sofistiktir ya da imgeseldir; cennettekilerin mutluluğu da sınırlardan arındırılmış insana bağlıdır.” *Hristiyanlığın Özü*, s. 196–197.

⁹²⁵ Harvey, “Ludwig Feuerbach”, s. 750.

⁹²⁶ *Lectures*, s. 269. Feuerbach'ın bu konudaki görüşlerinden çıkan şudur ki, Tanrılığın anlam ve amacının ölümsüzlük düşüncesinin içinde olması, Feuerbach'ı ölümsüzlükle Tanrılığın aynı şey olduğu sonucuna vardırı. Önce bağımsız bir varlığa atfedilen Tanrılık, daha sonra ölümsüzlük olarak insanın bir özelliği olmaktadır. Tanrı, insanın mutluluk, mükemmellik, ölümsüzlük isteğinin gerçekleştirilmesidir, hakikatidir.

⁹²⁷ *Hristiyanlığın Özü*, s. 196. Hristiyanlık, Yahudiliğin bencilliğini öznelliğe dönüştürmüş, dünyevi mutlulukları, İsraililerin dinlerinin amacını, cennetteki mutluluğa olan özleme, yani Hristiyanlığın amacına çevirmiştir. *Hristiyanlığın Özü*, s. 148.

İnsanlar arasında en sağgörölü olanlar cennet ya da gelecekteki dünyayla ilgili kesin hiçbir şey söyleyemezler, bunların bilinemeyeceğini, yalnız düşünölebileceğini belirtirler. Burada cennetle ilgili tüm söylenenler, birer imgedir; bu imgelerle insanlar kendilerine geleceği, onlara yabancı bir doğayı, ancak varlığı kesin olan bir varlığı anlatırlar. Bu Tanrı için de geçerlidir. Tanrı'nın varlığı, söylenene göre kesindir; ne olduğu, nasıl varolduğu ise bir sırdır. Ancak böyle konuşan biri çoktan kafasından gelecekteki dünyayı atmıştır; çünkü bu tip konularla fazla ilgilenmez. Çünkü bu sadece kalbindeki bir istektir; ancak gördüğüne inanır; kalbiyle doğruladığını kafasıyla inkâr eder; çünkü kendisini, onu gerçek ve nesnel bir insan yapan niteliklerden yoksun bırakması, gelecekteki yaşamı inkâr etmesi demektir. Gelecekteki yaşamın bir esrar olduğu öğretisi, bu nedenle, dini öğreti değildir; tersine hâlâ dinle bağlantısı olan ya da dinin arkasına gizlenen inançsızların uydurmalarıdır bunlar. Bu nedenle Hristiyanlar için yalnızca kendi cennetleri, Hristiyan nitelikleri taşıyan cennet bir kesinlik taşır; Muhammet'in ya da Yunanlıların Elysium'ununki değil.⁹²⁸

Cehennem konusuna gelince: Cennet'i Tanrıyla özdeş gören Feuerbach cehennem'i sevgi unsuruyla uyuşmadığı için şiddetle tenkit eder: “sevgi sadece mantıkla uzlaşma içindedir, inançla değil; çünkü sevgi de mantık gibi özgür ve evrensel; inanç ise dar görüşlü ve sınırlıdır. Evrensel sevgi, sadece mantık kurallarının geçerli olduğu yerde olabilir; mantık da evrensel sevgi olmadan bir şey ifade etmez. Cehennemi yaratan da ne sevgi, ne de mantıktı, tersine bunu yapan inançtı. Sevgiye göre cehennem korkunç bir şeydir; mantığa göre ise bir saçmalık. Cehennemin bir inanç yanılgısı, bir yanlış inanç sonucu gündeme geleceği düşüncesi, bir hata olurdu. İnanç her yerde kendi gibidir; bu en azından olumlu dini inanç için, burada bahsedilen anlamdaki inanç için geçerlidir. İnanç cezalandırır, lanetler; tüm eylemler, inançla uyumludur; sevgiyle, insanlıkla ve mantıkla ise çelişmektedir.”⁹²⁹

Feuerbach bu konuda şunu sorar: “Yaşamda, ölümdede, benim için önemli olan nedir? Benim var olmam ya da olmamam kimsenin umurunda değil. Öldükten sonra

⁹²⁸ İnançlı kişi, bu dünyanın keyiflerini reddeder ancak bundaki tek amacı, cennetten alacağı keyiflere ulaşmaktır ya da bu keyifleri reddeder, çünkü zaten ilahi keyiflere ulaşmıştır; cennetteki güzellikler dünyadakilerle aynıdır, yalnızca cennettekiler. Dünyadakiler gibi sınırlı değildir. İmgelerle ya da simgelerle yaşamak dinin esasıdır. Din nesneyi imgeye feda eder. Gelecek yaşam, imgelemin aynasındaki şimdiki yaşamdır; din anlayışına göre, göz kamaştırıcı bu imge, dünyevi yaşamın doğru biçimidir. Gelecek yaşam şimdiki yaşamın süslenmiş, imgelem aracılığıyla anlaşılmış halidir. *Hristiyanlığın Özü*, s. 195–207.

⁹²⁹ *Hristiyanlığın Özü*, s. 275.

artık ne acı duyarım, ne de bilincim yerindedir. Olmayış burada mutlak ilgisizlik ve duygusuzluk durumu diye tasarlanmakta, bağımsız hale getirilmektedir.”⁹³⁰

Bir anlamda, bir şey gerçek olarak kesinlikle benim psikolojik tecrübem için realiteye uygun düşebilir; gerçek bir Tanrı ve gerçek bir ebedi hayat -ortaya çıkışı ve varlığı- kesinlikle Tanrı ve ebedi bir hayat arzusuna uygun düşebilir. Kaçınılamaz sonuç şu ki, psikolojik bu bakış açısından, Feuerbach’ın ebedi hayatı inkarı bir postulat olarak kalır. İlaveten onun ateizmi varlığın bir yansıma olduğu zannından öte bir şey değildir. Veya belki de Feuerbach’ın belirttiği gibi Hristiyanlık ideal bir sahte ve fantastiktir fakat yakın tarihten acı verici bir şekilde öğrendiğimiz gibi bunu “bu dünyanın doğrulanmasının sonucu olarak gelecek dünyanın olumsuzlanması” takip etmemiştir.

Bu bilgilerden hareketle şu sonuçları çıkarabiliriz:

- Feuerbach’ın ebedi bir hayata inancın felsefik-psikolojik yorumu ebedi bir hayatın gerçekliği veya gerçek dışılığı hakkında herhangi bir karar vermeye izin vermez. Feuerbach’ın özellikle yansıtma teorisi üzerine temellenen Marx’ın afyon teorisi ve Freud’un illüzyon teorisi ebedi bir hayatın sadece insani bir yansıma olduğunu ispatlamada yetersizdir (kazanılmış haklara hizmet eden bir teselli, çocuksu bir illüzyon) bütün ‘merely’ ve ‘nothing but’ ifadeleri haklı olarak şüphe ifade ederler.
- Onun kendi kısmı için ebedi bir hayatın ateistik inkârı yansıtılmış bir varlığın bütün şüphesinden ötede değildir. Bu inkâr aynı şekilde inancın bir tavrı üzerinde yaşar -örneğin- insan doğasında bir inanç, sosyalist toplumda rasyonel bilimdir- insani bir yansıtmanın bizatihi kendisi olup olmadığı sorunuyla yüzleşmelidir.
- Ebedi bir hayatın bütün ateistik inkârına rağmen son mercide şüphe altında olmadığını ispatlamıştır, bu her anlamda ebedi bir hayata inancın kanıtlandığını ifade etmez. Bu tür bir inancın bu çeşidi bütünüyle kanıtlanabilir mi? Her iki durumda aynı derecede iyi veya aynı derecede geçersiz olarak kanıtlandığı görülür ve karşılıklı olarak

⁹³⁰ GFİ., s. 39.

biri diğeri geçersiz hale sokar. Böylece içinden çıkılmaz bir duruma düştüğümüz görülür: bizden ötedeki herhangi bir şeye nasıl ulaşırız.⁹³¹

Görüldüğü gibi Feuerbach ölümden sonra yaşam cennet ve cehennem konusuna yine insanı merkeze alarak ya da diğeri bir ifadeyle insan bilincinin bir üretimim olarak ele almakta ve sevgi unsuruyla meseleyi kendi düşüncesi ekseninde açıklamaktadır. Bu noktada Feuerbach için ölümsüzlük düşüncesi insanın arzularının bir yansımasından başka bir şey değildir.

6. Değerlendirme

Feuerbach'ın ortaya koyduğu Tanrı düşüncesi ve bununla bağlantılı diğeri konular kendi içinde ne kadar tutarlıdır? Şimdi bu konuyu değerlendirelim.

Din hakkındaki düşüncelerini değerlendirdiğimiz ikinci kısımda belirttiğimiz gibi Batı'da Feuerbach'ın görüşlerine eleştiriler, yaşadığı dönemde fazlasıyla yapılmıştı. Günümüzde bu eleştiriler içinde bulunulan dönem de dikkate alınarak farklı şekillerde yapılmaktadır. Biz de burada önemli gördüğümüz bu eleştirileri ele alıp değerlendireceğiz. Bunu yaparken katılmadığımız veya Feuerbach'ın yanlış olarak ele alınıp değerlendirildiğini düşündüğümüz hususları da belirteceğiz.

Öncelikle kendi kültür havzamızda olan eleştirilere bakacak olursak: Ülkemizde bu konuda söz söyleyen felsefecilerimiz Feuerbach'ın fikirlerinin özellikle Hristiyan dünyası için büyük tehlike oluşturduğu İslam dünyası için aynı durumun söz konusu olmadığı görüşündedirler. Fakat bu, meseleye tek yönlü bakmak anlamına gelmektedir.

⁹³¹ Küng, *Eternal Life? Life After Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*, s. 30–34. Bu konuda Feuerbach'ı eleştirenlerden biride Barth'tır. Şöyle yazar “Feuerbach çağının şekillendirdiği bir çocuk, ölümü bilmeyen ve kötülüğü yanlış anlayan biriydi. Gerçekte, baştan ayağa kadar biz insanların kötü olduğunu bilen herkes ve öleceğini düşünen herkes insanın özünün Tanrı'nın özü olduğunu farz eden, en hayali olan şeylerin veya bütün illüzyonların farkına varır.” Barth, *agm.*, xxviii. Feuerbach'ın çabucak teolojik terimlerin üstesinden gelmesi çok ta kolay değildi. Ebedi hayatın bu eleştirisi oldukça etkili bir şekilde sunulmuş, oldukça ikna edici bir şekilde formüle edilmiş, oldukça etraflı bir şekilde doğruluğu uygun delillerle kendine göre ispat edilmiştir. Bu anlamda teolog için sorun çok ciddidir: Feuerbach'ın ölümsüzlüğe inanç eleştirisi gerçekten kanıtlanmamış mıdır? Onun karşısına getirilebilecek argüman nedir? Ya da en basit ifadesiyle ebedi hayat gerçekte insanın psikolojik bir yanılsaması değil midir? İşte bu sorulara cevap verilmesi gerekir.

Örneğin Mehmet Aydın, Feuerbach'ın yansıma teorisinin eski Yunan, Mısır ve hatta Hristiyanlık (Protestanlık) gibi bazı dinler için geçerli olduğu kabul edilse bile, her din için geçerli olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Çünkü eğer Feuerbach'ın kastettiği manada insanın arzularının bir yansıması olarak Tanrı'nın ortaya çıktığını kabul edersek, tarihi gelişmelerle bunun çatıştığını göreceğimizi Aydın şöyle ifade etmektedir: “Örneğin M. S. 620 yıllarında yaşayan bir Arabın ideallerinin yansıması olan Tanrı anlayışıyla Kuran'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişki bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu sıradan insanın en önemli idealleri çok çocuk sahibi olmak, bol servete sahip olmak, daha çok kadınla evlenmek vs. bu ve benzeri arzular olsa olsa bir Arap şeyhinin özelliklerini oluşturur. Yoksa İslam'ın Tanrı anlayışını değil”.⁹³²

Aydın Topaloğlu ise “*Ateizm ve Eleştirisi*” adlı eserinde konuyu biraz daha açıyor özetle ifade edecek olursak: “Bilindiği gibi kilise, Tanrı'dan söz ederken O'nu baba, oğul ve kutsal ruh biçiminde ifade etmiş, İsa'yı da insanlaşmış yani bedenleşmiş bir Tanrı olarak dile getirmiştir. İşte bu noktada Feuerbach gibi Batı'da yetişen ateistlerin büyük bir kısmı Tanrı kavramı ile insan doğası arasında doğrudan bir ilişki kurmuş ve bu ilişkiyi çeşitli şekillerde yorumlayarak dinî inançları sarsmayı düşünmüşlerdir. Meselâ Feuerbach baba ve oğul gibi insan figürleriyle sembolize edilen Tanrı kavramını yine insanın yani Hristiyanların kendilerinin ortaya çıkardığını iddia etmiştir. Bununla o İnkarnasyonu hedeflemiş ve onu yıkmaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun eleştirileriyle Kilise öğretilerinin yıkılması belki kilise için hüznü olabilecektir. Ancak bu sonuç kilise dışındaki milyonlarca insanın içtenlikle bağlandığı ve her an onun yüceliğini düşündüğü yaratıcı Tanrı kavramına olumsuz bir durum getirme gücünde değildir. Yani Feuerbach'ın fikirleri Hristiyan bir dünyada ateistler için anlamlı olabilir. Ancak aynı tenkitlerin dünyanın diğer bölgelerinde de benzeri etkiyi göstermesi zor olacaktır. Meselâ Feuerbach'a göre insan kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek bir anlamda kendi varlığını yüceltiyordu. Belki İsa'nın Tanrılaştırılmasında bu eleştirinin gerçeklik payı bulunabilirdi. Ancak İslâm dinine baktığımızda Tanrı'nın nitelikleriyle, insanın özellikleri arasında bir uçurum bulunmaktadır. İslâm'a göre insanî

⁹³² Mehmet Aydın, s. 215–217. Ayrıca bk.Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları Teizm Ya da Ateizm*, s. 53–54. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 134–139. Her ne kadar Max Scheler, *Die Idee des ewigw Friedens und der Pazifismus* adlı eserinde “Muhammed'in Tanrısı vahşi çöl ortamında yaşayan bir şeyhin fanatizminden bir şeylere sahiptir” Der. Nejat Bozkurt, “Din ve Felsefe”, s. 17, (Max Scheler, *Die Idee des ewigw Friedens und der Pazifismus*'dan alıntıyla) derse de bu onun İslam'ın Tanrı anlayışını bilmediğini gösterir.

olan her şey ilâhî olanın dışında kalmakta, ilâhî olan her şey de insanın çok uzağında bulunmaktadır. Başka dinlerde olduğu gibi yarı ilâhî olan bir kişiden söz edilemez. Nitekim Hz. Muhammed dahi herkes gibi bir insan olup, acı ve tatlı yönleriyle yaşamın içinde olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İslâm dininde ne Tanrılaştırılmış varlıklar, ne günahsız azizler, ne ruhban sınıfı ve ne de kilise gibi Tanrısal kurumlar mevcuttur. İslâm dinine göre insan Tanrı'yı kendi biçiminde göremez. Çünkü insan biçiminde olan bir varlık Tanrı olamaz. Bir insan olarak o ne olduğunun farkındadır.⁹³³ Dolayısıyla Tanrı'nın insan düşüncesi tarafından ortaya konduğu biçimindeki bir itiraz İslâm dinini bağlamaz. Hristiyanların Tanrı'yı tanımlarken O'nu baba ve oğul gibi terimlerle adlandırmaları Feuerbach'a böyle bir eleştiri imkânını tanımış olabilir. Ancak bu eleştiriler İslâm dini için bir anlam ifade etmemektedir. Doğadaki figürlere, sembollere, fetişlere tapınma ve bazı insanlarda kutsallık görme eğiliminin İslâm dininde şiddetli tepkiyle karşılaştığı aşikârdır. Nitekim bu tür eğilimlerin bazen inkârcılıkla eş anlamlı tutulması da böyle bir dinin yaşandığı toplumlarda antropolojik Tanrı anlayışının ortaya çıkamayacağını göstermektedir. Kaldı ki Hristiyanların ortaya koymuş olduğu Tanrı imajı sadece ateistlerin değil Müslümanların ve Yahudilerin de tepkisini almaktadır. Dolayısıyla Batı dünyasında Hristiyanlığın ve kilise öğretilerinin eleştirilmesi etraflıca incelenmeli bunlar başka kültürlere (meselâ İslâm dünyasına) taşınırken azamî derecede dikkatli olunmalıdır. Aksi takdirde kilisenin günahını onun gibi düşünmeyen bir başka sisteme çıkartmak haksızlık olacaktır.⁹³⁴

Bu konuda bir diğer değerlendirme de Zeki Özcan'a aittir. Özcan olayı daha geniş bir bakış açısıyla ele almıştır. “*İndirgemecilik ve Din*” adlı eserinin ikinci bölümünü bir kısmını bu konuya ayıran Özcan, Feuerbach'ın hatalı olduğunu belirterek şöyle demektedir: “Feuerbach'ın dini, Tanrı kavramıyla daha doğrusu Hristiyanlıkla özdeşleştirmektedir. Zaten bu konudaki kitabının adının “*Hristiyanlığın Özü*” olması bunu göstermektedir. Eğer o dini, Hristiyanlıkla özdeşleştiriyorsa zorunlu olarak insanları da Hristiyanlardan ibaret görmelidir. Onun sözünü ettiği insan ne Budist ne Şintoist ne Zerdüş ne de antik pagandır. Sadece Hristiyanıdır. Sonuç olarak Feuerbach'ın söylediklerini doğru kabul etsek bile sadece Hristiyanlık için doğrudur.

⁹³³ İnsanın konumu için bk. Cafer Sadık Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikatomiler ve ‘Sofyolojik’ Bir Epistemoloji Önerisi”, *İ.Ü.İ.F. Dergisi*, İstanbul, 2004, Sayı, 9, s. 30.

⁹³⁴ Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 136–138.

Tanrısız ya da monoteist olmayan dinleri açıklayamamaktadır. Çünkü Tanrısız bir dinde projeksiyonda olamaz.”⁹³⁵

Buradaki eleştiriler büyük oranda doğrudur. Fakat şunu da unutmamak gerekir, Feuerbach ilk yazdığı eser olan “*Christianity*”de Hıristiyanlığın bir eleştirisini yapmıştır. Fakat bundan sonra yazdığı “*Religion*”, “*Lectures*” ve “*Theogony*”de sadece bir dinin değil bütün dinlerin eleştirisi vardır. Dikkatlice bakıldığında “*Christianity*”de Yahudilik ve pagan dinlerinin de eleştirisinin olduğu görülebilir.⁹³⁶ Ayrıca Garaudy yaptığı değerlendirmede antropomorfizm konusunda Feuerbach’ın düşüncesiyle İbn Rüşt’ün bazı fikirlerinin benzerliğine dikkat çekmektedir.⁹³⁷ Ve Yahudilik hakkında bu kadar konuşan Feuerbach’ın eğer İslam hakkında daha geniş bilgisi olsaydı bu konuda da söz söyleyeceği aşikârdır. Bunun yanında çağımızda Hasan Hanefi gibi bazı düşünürlerin Feuerbach’tan hareketle İslam Kelam İlmini antropolojiye indirgeme gibi

⁹³⁵ Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 104–105.

⁹³⁶ Feuerbach’a göre, Yahudilerin Tanrısı egoizmdir: ‘egoizm uyumu arttırır, insanı kendine döndürür, ona yaşamla ilgili tutarlı bir ilke sunar; ancak bir yandan da onu kuramsal (teorik) açıdan dar görüşlü biri yapar. Çünkü benliğin iyiliğiyle alakası olmayan her şeye ilgisizdir’ (*Christianity*, s. 113). Yaratma kavramı Yahudi egoizminin sonucuydu. Dolayısıyla yoktan var etme kaynağını anlaşılamaz Yahudi bencilliğinin derinliğinde bulur (*Christianity*, s. 117). Yaratma tedrici olarak egoizmin doğrulanmasını sağlar. Bu anlamda egoizm Yahudilerin Tanrısı olur, onların egosunun bir hayali veya yansıması: “Tanrı, İsrail’in egosudur, bu ego kendisini amaç ve sonuç olarak görür, yani doğanın efendisi olarak” (*Christianity*, s. 119). Yahudilik ‘saf egoizm’ olarak (*Christianity*, s. 121) tanımlanmıştır. Yahudilik ulusaldır ve bundan dolayı politik bir topluluktur. Onların politik sistemi din şeklinde ifade edilmiştir ve böyle bir sistemin Tanrısı, en yüksek kavramı hukuktur, hukuk ‘mutlak, Tanrısal bir güç olarak hukuk bilincidir’ (*Christianity*, s. 121). Fakat Yahudi hukuku sadece eğer bu kötülüğü/günahları gören ve cezalandıran Tanrısal bir irade ile birleşirse güce sahiptir (*Christianity*, s. 208). Yahudi kendi hukukunu sübjektif bir değere sahip olarak görmez çünkü bunlar rastlantısal ve gelişigüzele; bunlar sadece tesadüfen akıl veya etik üzerine temellenmiştir; bunların gerçek gücü onların Tanrı’nın emirlerindeki varlığında yatar (*Christianity*, s. 209). Bundan dolayı o kendi hukukunun ahlaki zorunluluklarıyla gerçek ilişkiye sahip değildir, “İnsanın kendisine ahlaki değerleri veren kendisinden ayırması ve kendisinden ayrı bir yere yerleştirmesi gerekir” (*Christianity*, s. 208). Rasgele ve düşünmeden yapılmış bir tarzda hazırlandığından dolayı Feuerbachçı anlayışta pek çok zorluk vardır. Nitekim Yunus (peygamberin) kitabı Yahudiliğin Tanrı’nın sevgisi ideasını ulusal sınırların ötesine genişlettiğinin görülmesi gerçeği İsraililerin dininin asli karakterine uygun değildir (*Christianity*, s. 119). Ayrıca Yahudilikte yer alan Egoizm Hıristiyanlığa da geçmiştir. Şöyle der Feuerbach: Birey ‘yaptığı iyilikleri iyilik olsun diye, ya da kendi yararına yapmaz, Tanrı için yapar’ bundan dolayı da Hıristiyanlıkta bir egoizm dینیdi. Bu eleştirilerin toplu bir değerlendirilmesi için bk. Julius Carlebach, s. 104–110. Ayrıca Bruno Bauer ve Marx da Yahudiliğin varlığını ‘egoistik’ olmakla suçlar. Frederick Cople Jaher, *A Scapegoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, s. 174.

⁹³⁷ Garaudy’nin değerlendirmesi şöyledir: “İbn Rüşt, “*Tehafüt et-Tehafüt*” adlı kitabının daha ilk sayfalarından itibaren, Müslüman dininin, evrenin akla dayanarak derinlemesine incelenmesine çağrı teşkil ettiğini belirtmiştir. Din ve felsefe arasında, akıl ve hayal arasındaki gibi bir fark olduğunu açıklamıştır. İbn Rüşt’e göre, din pek gelişmemiş zihinler için sembol, imaj ve efsane yoluyla, felsefenin kavramlarla bulduğu ve ispat ettiği gerçekleri ifade eder. Din ve felsefe, konusu bakımından ayrılmaz, fakat gerçeği farklı seviyelerde ve farklı metotlarla açıklarlar. (...) Felsefe din ilişkileri hakkındaki bu görüş XIX. yüzyılda Hegel tarafından geliştirilecek ve ancak Feuerbach ve özellikle Marx ile yeni bir aşamaya ulaşılacaktır”. Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslamiyet*, Çev. Doğan Avcıoğlu, E. Tüfekçi, İstanbul: Yön Yayınları, 1965, s. 51.

bir girişimleri de mevcuttur.⁹³⁸ Bizim burada yapmamız gereken Feuerbach'ın eleştirilerinin Müslümanları ilgilendirmedini söylemekten ziyade genel bir bakış açısıyla durumu değerlendirmektir. Ateist bir insanın batı dünyasında veya İslam dünyasında olmasının pek bir önemi veya daha doğru ifadesiyle farkı yoktur. Örneğin Feuerbach'ın düşüncesinden hareketle Tanrı'nın veya ölümsüzlük düşüncesinin insanın arzularının bir yansıması olduğunu söyleyen bir insana “Bu İslam'ın Tanrı veya ölümsüzlük anlayışında yok” diye cevap veremeyeceğimiz gibi olayı görmezden de gelemeyiz. Buna ilaveten daha önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi bazı araştırmacılar “*Christianity*” adlı eserde Hristiyanlıktan kastın genel anlamda din olduğunu söylemişlerdir. Yani eleştirilen şey herhangi bir din değil, dinlerin tamamı ya da genel ifadesiyle din olarak adlandırılan her şeydir. Burada dinlerin ilahi kaynaklı olması veya olmaması önemli değildir. İster bu dinler bir Tanrı düşüncesine sahip olsun isterse Kofüçyüslük gibi bir Tanrı anlayışına sahip olmasın. Burada önemli olan dinin niçin ortaya çıktığına verilen cevaptır. Feuerbach'ın cevabı da açıktır: “Korkuların, arzuların, umutların, özlemlerin ve ideallerin bir yansıması” olması. Bunu da bütün din veya dini düşüncelere teşmil edebiliriz. Dolayısıyla Feuerbach'ın düşüncesinin daha geniş bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Feuerbach'ın görüşlerini bu anlamda ele alıp eleştirdiğimizde şu durumla karşılaşırız.

Feuerbach'ın ana hipotezini yeniden belirterek başlayacak olursak: “İnsanlar temelde kendilerinin olan özellikleri Tanrı'ya yansıtırlar ve insanları Tanrının karşısında özelliklere sahip olarak algırlar.” Bunu kısaca şöyle tahlil edebiliriz: İnsanların Tanrı'nın özelliklerini tanımlamak için kullandıkları sıfatlar aslında insanı nitelemek için kullanılması gereken sıfatlardır. Bu hipotez Feuerbach'ın insanın kendine yabancılaşması görüşünün iki özelliğini yansıtır. İlki mahrum etme sürecidir yani kişinin pozitif özelliklerinin diğer bir şeye transfer hareketi. İkincisi yer değiştirmedir ve insanların kendilerini negatif kavramlarla yeniden kavramlaştırmalarını içerir. Kendine yabancılaşmanın iki özelliği zorunlu olarak tek bir realitede birleştirilir. Bunu da zorunlu olarak şu takip eder ki, insan Tanrı'ya kendi özelliklerini bahsettiğinde kendileri sırf bu nedenle insani doğanın negatif görüşüne sahip olacaktır. Yani bir anlamda Tanrı'yı Tanrı

⁹³⁸ Hasan Hanefi'nin konuyla ilgili görüşleri için bk. Hasan Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?” *A.Ü.İ.F. Dergisi*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, C. 23, 1978, s. 505–531. Değerlendirme için bk. Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, s. 28–30.

yapmak için iyi, önemli, üstün sıfatları ona düşük sıfatları kendimize verdik. Bunun anlamı kendimizi üstün sıfatlardan mahrum etmek ve bu sıfatları Tanrı dediğimiz bir varlığa atfetmektir. Burada şunu belirtmeliyiz ki Feuerbach'ın aksi görüşe sahip olanlar tarafından insanlar zayıf ve kendi kaderini kontrol edemeyenler olarak tanımlanmadı.⁹³⁹ Çünkü dinlerin insan tanımı Feuerbach'ın düşündüğü kadar aciz bir insan anlayışı değildir.

Feuerbach'ın ortaya koyduğu ve bu düşüncenin bir anlamda tersine çevrilmesi ise daha tartışmalı bir haldedir. Zira genel olarak baktığımızda Feuerbach bireyden ziyade türleri vurgulayarak, bireysel insanın aşkın-tür olarak değerini inkâr ederek, Tanrı'yı hesaba katmaksızın insanı yüceltmıştır. Eğer biri bunun sonuçlarıyla felsefi bir ideayı yargılayabilirse, kişinin şunu sorması gerekir: Böyle yüceltilen insan gerçek insan mıdır? Eğer o geçici bir anda ve mekânda olan varlık ise onun trajik ünüyle beraber, insanın kendisi olduğu iddia edilebilir mi? Düşünce tarihindeki bir sonraki adım ya da diğer bir ifadeyle Feuerbach'ın bir adım ilerisi egzistansiyalizmin katı ümitsizliği değil midir ve onun ideası da insan doğası olarak böyle bir şeyin olmadığı değil midir?⁹⁴⁰ Dolayısıyla bu tür bir kabul Feuerbach'ın dine yönelttiğinden daha büyük sorunları beraberinde getirir. Ayrıca Feuerbach hiçbir zaman sonsuz bilinci kanıtlamadı. Yani Feuerbach ateizm için teklif etmiş olduğu delilleri ispatlanmış olarak kabul eder. O hiçbir zaman gerçekten insan bilincinin sonsuz olduğunu kanıtlamamıştır, bunu sadece iddia etmiştir. Tabi ki, eğer bizim bilincimiz gerçekten sonsuzsa, o zaman biz Tanrıyız. Fakat açıkça durum bu değildir, zira Tanrı değişmez ve sınırsız iken bizim bilincimiz değişir ve sınırlıdır.

Bunun gibi Feuerbach asla kanıtlayamadığı, fakat sadece iddia ettiği, “Tanrı sadece insanın şuursuzca yaptığı yansıtmanın bir varsayımıdır, ötelere yansıtılmasıdır” görüşünü değerlendirdiğimizde de şunu görürüz. Bugün yeryüzünün özgür halkları olarak sayısız insan vardır, kendilerinin tamamıyla şuurundadırlar ve bunlar kendi özgürlüklerinin ve tarihin akışının bir temeli ve garantisi olarak Tanrı'ya inanmaktadırlar. Feuerbach'ın iddia ettiği gibi şuursuzca bir bağlılık içinde

⁹³⁹ Schoenfeld, s. 229.

⁹⁴⁰ Warning, s. iii-ix.

değildirler.⁹⁴¹ Oysa Feuerbach’a göre insanların bilgisizliği, kültürel geri kalmışlığı, dini düşüncenin ortaya çıkması ve yaygınlaşması için en uygun unsurlardan biridir.⁹⁴² Buna karşın mesela Feuerbach’ın çağdaşlarından biri olan Alexis de Tocqueville şöyle demiştir; “Maalesef, gerçekler teori ile hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Avrupa’da bazı kesimler vardır ki, onların inançsızlıkları sadece bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır; ama Amerika’da –ki bu ülke dünyanın en özgür ve aydınlanmış ülkelerinden biridir- insanlar dinin zahiri icaplarını şevkle yerine getirmektedirler.”⁹⁴³ Bugün ise inanmış olan insanlar bilgisizce bir inanmadan ziyade eskiye nazaran çok daha fazla bir bilgilenmeyle inanmaktadırlar.⁹⁴⁴

Feuerbach’ın düşüncesindeki bir diğer yanlış faraziye de kişinin herhangi bir objeyi bilmek için o şeyin kendisi olmak zorunda olmasıdır. Fakat Feuerbach bu önermeyi de hiçbir zaman kanıtlamamıştır, zaten gerçek te bu değildir. Benzer benzeri bilebilir. Bilgi analojiyle olabilir. Örneğin; Biz bir ağacı bilmek için ağaç olmak zorunda değiliz, fakat sadece zihnimize onun benzerini yerleştiririz. Ayrıca, Tanrı’yı bilmek için Tanrı olmak zorunda değiliz. Benzerlik bilgi için yeterlidir; sujenin ve objenin ayniyeti gerekli değildir.

Feuerbach’ın yansıtma din teorisine getirilebilecek diğer bir eleştiri ise, Feuerbach kendi görüşünün, kendi tasavvurunun bir yansıması olacağını göz önüne almamıştır. Feuerbach sadece Tanrı’nın olmadığını düşünmüştür. Belki Freud gibi Feuerbach da kendi suretindeki bir Tanrı görüşü yaratmakla meşgul olmuştur. Onun ateizmi -reddettiği teizm gibi- kendi arzularından ortaya çıkan bir illüzyon olabilir.

⁹⁴¹ Küng, *Credo, The Apostles’ Creed Explained for Today*, s. 12.

⁹⁴² Stoyçev, s. 90. Burada şunu belirtmeliyiz ki, Feuerbach Fransız materyalistleri gibi tek yanlı bir biçimde dini doğuş nedenini bilgisizliğe indirgemiyor. Bu Feuerbach’a göre sağlıklı, gerçek dışı, hastalıklı bir fanteziye kapıları açan unsurlardan yalnızca biri. Bunun dünya hakkındaki nesnel bilgiye dayandığı ölçüde insan düşüncesine yararlı olacağı, canlılık getireceği görüşünü savunuyor. Stoyçev, s. 91.

⁹⁴³ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J. P. Mayer, çev. George Lawrence, New York: Anchor Books, Doubleday & Company Inc., 1969, s. 534-535 ve ayrıca bk. s. 448-449, 542. Harvey Wheeler’in deyimiyle “Tanrı’yı öldüren bir dönem aynı zamanda Tanrı’yı doğuran bir dönem olacaktır” ki, çağımıza baktığımız da dinin ortadan kalkmasını değil dinden uzaklaştırılmaya çalışılan insanların farklı dini gruplara katıldığını görmekteyiz. Harvey Wheeler, ‘The Phenomenon of God’, *The Center Magazine*, Sayı, 4, s. 8. Fakat bu bazılarının belirttiği gibi ateizmin günümüzde etkisi ve gücünün zayıfladığı, yaygınlığının sona erdiği anlamına gelmez. Böyle yanlış diyebileceğimiz bir değerlendirme için bk. İbrahim Paçacı, “Ateizm Maddesi”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Fikret Karaman ve öte., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 41-42.

⁹⁴⁴ Bu noktada “Allah’tan hakkıyla ancak âlim kulları korkar”, “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” ve bunlara benzer pek çok Kur’an’dan ayetler ve peygamberimizin hadisleri dinin bilgisizlik üzerine değil asıl bilgi üzerine temellendiğinin veya temellenmesi gerektiğinin açık ifadeleridir.

Kendini yansıtmı, ateizmle beraber daha iyisi olmasa da teizmi de açıklar. Yani, Norman L. Geisler'in olayı tersten açıklayan ifadesiyle "Belki de biz Babayı yaratmadık; belki de ateizm onu öldürdü."⁹⁴⁵

Tanrı'nın, insanın kendinde eksikliğini hissettiği özellikleri çaresizlik içinde atfettiği bir yansıtmı olduğu görüşü şu şekilde de eleştirilebilir: "Gerek bir kişiye, gerek bir şeye gerekse Tanrı'ya yönelik olsun insanın tüm inançları, ümitleri ve sevgisi mutlaka bir yansıtmı unsuru içerir. Ama bu, yansıtmının muhatabı olan nesnenin var olmadığını göstermez. Tanrı'ya inanç çocuğun babası ile olan ilişkisinden etkilenmiş olabilir. Ama bu, Tanrı'nın olmadığı anlamına gelmez. Psikolojik açıdan Tanrı inancı her zaman bir yansıtmayı içerebilir veya bu inancın tamamıyla bir yansıtmadan ibaret olup olmadığı şüphesi her zaman söz konusu olabilir. Ama hâdise, mesela seven bir kimse söz konusu olunca da aynıdır: Her seven kişi sevgilisinin kendi zihnindeki imajını sevgilisine yansıtır. Peki, bu durum sevgilinin olmadığını veya onu sevenin onu gördüğü veya düşündüğü gibi olmadığını mı gösterir? Seven kişi kendi yansıtmalarıyla sevgilisini onu dışarıdan tarafsız bir gözle değerlendirmeye çalışan birisinden daha derin bir şekilde anlayamaz mı? Kısacası yansıtmının var olması onun muhatabı olan nesnenin varlığı veya yokluğuna hükmedemez. Yani Tanrı inancının psikolojik olarak izah edilmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Bunun tersi için de aynı durum söz konusudur. Yani Tanrı inancının bir yanılgı olduğunun psikolojik olarak izah edilmesi gibi de bir zorunluluk yoktur."⁹⁴⁶

Buradaki asıl problem yani Feuerbach'ın düşüncesinin çıkış yeri, Freud'un teorilerinde de çevrenmiş olan, hakikat ve realite konularında arzusun gerçekleşmesi, baskı altında tutulan kuvvetli bir arzusun gerçekleşmiş olduğunun sanılması durumudur. Şöyle ki, bir şeyi sadece arzulamak onu varlığa getirmez. Arzular hakikat iddiaları için ölçü değildir. Bizim sadece onun var olmasını arzulamamız ve umut etmemiz herhangi bir şeyin var olabilmesi için doğru olmaz. Gerçekte insani arzuların durumu Tanrı'nın ontolojik durumuyla şu veya bu şekilde ilgisizdir. Feuerbach Tanrıdaki ontolojik realiteye bağlanan özel ve kapsamlı nedenleri ya da temelleri

⁹⁴⁵ Geisler, s. 244.

⁹⁴⁶ Küng, *Freud and the Problem of God*, s. 77.

oluşturan arzuları veya Tanrı'nın yansımalarını bütünüyle göstermeye çalışır.⁹⁴⁷ Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi olaya tersinden bakacak olursak Feuerbach'ın arzusu kendisinden daha üstün ve yüce bir varlık olmasını arzulamaktı. Dolayısıyla belki de yanlış olan arzu buydu. Her ne kadar Barth ve Dietrich Bonhoeffer'in vurguladığı gibi insani arzulara uygun olan Tanrı Yahudi, Hristiyan veya İslami kutsal metinlerdeki Tanrıyla büyük ölçüde uygun olsa da bu durumu değiştirmez.

Burada Kuran'ın bakış açısını bir kenara bırakıp Feuerbach'ın bakış açısıyla olaya baktığımızda şöyle bir sorun çıkar karşımıza: Tanrı'nın sıfatları konusunda Feuerbach'ın bunları insani sıfatlar olarak görmesindeki en büyük sıkıntı insanın Tanrı'yı kendi kelime ve kavramlarıyla açıklamasıdır. Zira bu nitelendirme insana ait olunca bir anlamda Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları da antropomorfik bir mahiyet kazanır.⁹⁴⁸ Yani sıfatlarına baktığımızda Tanrı'nın insana benzediğini görürüz. Bu Tanrı'nın bir eksikliğini göstermez zira onu hiç tanımasaydık Tanrı olduğunu nasıl bilecektik? Yani biz Tanrı'nın antropomorfik idealarının dini anlamını ruhsaldan daha ziyade bedensel sıfatlar ve kapasitelerle ilgili olarak Tanrı ve insan arasındaki benzerliği açıkça göstermesiyle daha iyi anlarız. Çünkü insanın sahip olduğu güçler Tanrı'yı ve onun niteliklerini tam olarak kavrayamaz. İnsan ve Tanrı arasındaki benzerlik bundan dolayı tamamıyla anlaşılamaz ve idrak edilemez dini bir olgudur. Hristiyanlık'taki Tanrı'nın insani karakteri dini alana dayanır; bu rasyonel değildir. Bu Feuerbach'ın gözden kaçırdığı şeydir ve bu olgu üzerindeki onun negatif dini muhakemesi yani yargılaması başarısız olmuştur.⁹⁴⁹ Yaşayan din daima 'suretler' ve 'sembollerde' kendini ifade eder fakat suretler Tanrısal realite anlamında değildir. Konunun dışındakiler bunu metafor olarak isimlendirir, inananlar değil. Pek çok din olduğu gibi

⁹⁴⁷ Thiselton, s. 100.

⁹⁴⁸ *Hristiyanlığın Özü*, s. 43, 50. Antropomorfizmin değişik görünüşleri bulunmaktadır. Kur'an'da da sınırlı bir antropomorfizmden söz edilir. İnsanın algısı kendi dünyasıyla sınırlı olduğundan dolayı insan Tanrı'yı ancak bir Kişi olarak algılayabilir. Ancak aşkın Tanrı tasarımı tanrıyı insandan başka görmeyi gerektirir. Başkadır ama ayrı değildir. Aşkın varlık tasarımı ile Kur'an kendisini katı bir antropomorfizmden soyutlar. Kur'an'da insanın balık ve Tanrı'nın ruhundan yaratıldığı vurgulanır. Bu yönüyle insanın hem maddi hem de manevi/tanrısal bir yön taşıdığı söylenebilir. Kitabı Mukaddes'te "Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı" ifade edilmiştir. Bütün bunlar insandaki manevi Tanrısal yana vurgu yapan ifadelerdir. Tanrı olmak ile Tanrısallık arasındaki farkın altını çizmemiz gerekmektedir. İnsan Tanrı değil ama Tanrısal bir yön taşıyan varlıktır. İyi insan Tanrı'ya en çok benzeyen insandır. Bu benzerlik ahlaki açıdan; insanın özgürlük alanıyla alakalı bir durumdur. İnsanın Tanrı'ya benzeme çabası onu yüceltecek ve evrene olan bağımlılıktan kurtaracaktır. Bu yönüyle diğer varlıklardan daha üst bir dereceye gelmiş olacaktır.

⁹⁴⁹ Yahudi filozoflardan Philo antropomorfik ideaları alegorik olarak yorumlar bu Platonik ve Stoacı bakış açısıyla uyuşur. Dini açıdan daha derinlenmesine incelenirse bu durum için de açıklayıcı bir özelliğe sahip olacak gibi görünmektedir.

dini formülasyonun yani dini sistemli bir şekilde ifade etmenin de pek çok yolu vardır.⁹⁵⁰ Dinin insani özellikler kullanılarak açıklanması da bu yollardan biridir. Bundan hareketle dinin insan ürünü olduğunu çıkarmak mantıksal ve dilsel açıdan sorunludur. Bu noktada antropomorfizmin tanımına baktığımızda bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Zeki Özcan bu kelimeyi tanımlarken şöyle der: antropomorfizm insanın duygu, düşünce, tutku ve fiillerinden bazılarının başka bir varlığa, özellikle Tanrı'ya aktarılmasıdır ki, bu teolojik düşüncede kaçınılmaz bir tutumdur. Zaten eğer antropomorfizmi Tanrı hakkında meşru bir açıklama biçimi olarak görmeseydik, onunla ilgili hiçbir fikrimiz olamaz ve onu hiçbir zaman dile getiremezdik. Bir anlamda Tanrı'nın pek çok sıfatını ona antropomorfizm sayesinde yükleriz. Bu bizim onu anlama çabamızın bir sonucudur.⁹⁵¹ Zira insani bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir.⁹⁵² Bundan dolayı da Tanrı'nın bu şekilde ifade edilmesi onun sıfat açısından insani bir mahiyete sahip olduğu anlamına gelmez.

Özcan ayrıca Feuerbach'ın "İnsan insanın Tanrısıdır" formülünün çelişkili olduğunu belirterek şöyle der: "Çelişkilidir çünkü insanı insanla açıklarken Tanrı kavramına dayanmaktadır. Ancak bu Tanrı'nın fonksiyonu sadece açıklama ilkesi olmasıdır. Varlığın hayali diye nitelediği Tanrı'yı insanı anlamının anahtarı yapmakla Feuerbach şu iki noktada yanlış düşüyor gibi görünmektedir: 1. Varlığı olmayan Tanrı'nın fonksiyonu nasıl olabilir? 2. Gerçek bir insan hayali bir varlıkla nasıl açıklanabilir?"⁹⁵³ Özcan, eğer Feuerbach yeni bir Tanrı ortaya koymaya çalışsaydı bu değerlendirmesinin doğru olacağını, çünkü Feuerbach "İnsan insanın Tanrısıdır" sözüyle yeni bir Tanrı ortaya koymadığını, varolan Tanrı'yı ortadan kaldırıp yerine insana daha çok değer yükleyen bir anlayış tesis ettiğini bunun bir ileri aşamasının da Marx'ın yapmaya çalıştığı gibi dinin tamamen ortadan kaldırılması olduğunu belirtir.⁹⁵⁴ Bu da bir anlamda Feuebach'ın yapmaya çalıştığı şeyin yine kendisi tarafından çürütülmesi demektir.

⁹⁵⁰ Kristensen, s. 249–250.

⁹⁵¹ Özcan, "Özel Sözlük, Antropomorfizm maddesi", (Frédérick Ferré, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa, 1999, içinde) s. 220.

⁹⁵² Koç, *Din Dili*, s. 50.

⁹⁵³ Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, s. 102.

⁹⁵⁴ Bulgakov, Hristiyanlığın bütün insanların eşitliğini vazetmek ve her insana insan olduğundan dolayı saygı gösterdiği için tenkit edildiğini belirtir. Bulgakov, s. 88.

Dinin ve onunla alakalı olan görüşlerin antropolojiye indirgemenin hatalı olacağını ifade etmemizi gerektirecek diğer bir sebep de dinde antropolojik olarak niteleyemeyen ve başka hiçbir şeye indirgenemeyen öğelerin olmasıdır. İnsanla ilgili açıklamaların dinlerde bulunması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Zira insan ve Tanrısı arasındaki ilişki evrensel bir olgudur. Çok sayıda Tanrı veya ilahi varlık az ya da çok insanın görünüşüne benzer olarak sunulmuştur ve Tanrı ideasının dinî antropomorfik karakteri dikkate değerdir.⁹⁵⁵ Çünkü Tanrı'nın antropomorfik ideaları bütün dinlerde vardır. Fakat Hristiyanlıkta bunlar insan Tanrı'nın benzerliğine inanmada şahit yani tanıklırlar, benzerlik sonsuzlukta değil sınırlı bir doğada gibidir.⁹⁵⁶ Ayrıca içeriğine bakıldığında ilkel dinlerdeki mitik ifadelerle ilahi dinlerdeki ifadeler birbirinden farklıdır. Bunlardan gerçek olmayan bir kısım miti dikkate almamamız gerekir. Homer/Homeros eserlerindeki veya İsis, Osiris v.s. gibi. Kutsal kitaplardaki Tanrı'nın konuşması, gelmesi yani fiilleri ve sıfatları yani insanî diyebileceğimiz nitelikler mesela Yahweh'yi veya Allah'ı insan yapmaz. Eğer biz miti anlamak istiyorsak o zaman yazarın idrakini dikkate almak zorundayız ve bizim onu yabancı rasyonalist bir ölçüye veya değere veya düzeye uygulamamız gerekir. Dindar insan Tanrısalsal mitik idealarını insani tecrübeler ve müşahedelerde kullanır veya tatbik eder. Bunu başka türlü yapma imkânı yoktur. Her Tanrı ideası mitik bir ideadır, bu Tanrısalsal özü insani bir modele göre sunar. Fakat o zaman Feuerbach'ın insanın herhangi bir insanüstü ürünü husule getirmesi tezindeki hata nedir? Antropomorfik Tanrı gerçekte bir insan değildir, her dindar insan bunu iddia edebilir ve bu sadece onun buradaki herhangi bir değeri açıklamasıdır veya bu değere tanıklığıdır. Bu olgunun açıklamasına sadece tarihsel verinin kesin ve açık bir müşahedenin yani gözlemin temelleri üzerinde erişilebilir. Sorun insani nitelikler hakkında düşündüğü miti tasvir eden veya hikâye eden dindar insan bunu Tanrısına nasıl izafe eder. Sorun modern zamandaki insanların nasıl olduğu değil, Antiklerin durumunun ne olduğudur. Antikler bu mitleri sadece insani bir öge olarak anlatmamışlardır. Onlar evlilik, yeme-içme vs. gibi şeyleri sadece Tanrısalsal yani ilahi olarak değil insani olarak ta düşünmüşlerdir. Çünkü insanın anlayışı belli bir seviyeye kadardır. O seviyeden daha ilerisini tam anlamıyla anlayamaz. Bundan dolayı şu denilebilir ki, Tanrı'nın antropomorfik ideası Tanrısalsal takdir etmek için veya hakkını

⁹⁵⁵ Kristensen, s. 246.

⁹⁵⁶ Kristensen, s. 251.

vermek için hatalıdır ve yanlıştır.⁹⁵⁷ Yani Feuerbach'ın düşüncesi insanı Tanrı olarak gören pagan dinlerin eleştirisi için doğru olabilir ama ilahi dediğimiz ve insani özelliklerden tamamen azade diyebilceğimiz ilahi varlık anlayışı için yanlış veya en hafif tabiriyle yetersizdir.⁹⁵⁸

Feuerbach'ın düşüncelerini değerlendirirken değinmemiz gereken bir hususta Feuerbach'ın Hegel düşüncesiyle olan irtibatıdır. Zira Feuerbach'ın düşüncesine bağlı olanların kullandıkları bir hususta Hegel düşüncesinde zaten Feuerbach'ın fikirlerinin bulunduğu değerlendirmesidir. Fakat Hegel'e göre Tanrı insanda ortaya çıkar, Feuerbach'a göre insan kendinde Tanrı'yı yaratır.⁹⁵⁹ Bunlar oldukça farklı iki görüştür. Farz edelim ki Tanrı bizdeki baba tecrübesinin bir yansımasıdır; o, onun imajıdır. Fakat niçin bu imaj Tanrı'nın bizzat kendisi değildir? Bu imajın üzerinde yansımasını bulduğu sahne nedir? Feuerbach bugün birçok insandan daha iyi görmüştür ki, eğer bir yansıtma din teorisine sahipseniz tahayyüllerin bu sahne üzerine nasıl yansıdığını ve sonsuz bir şeyin yani kutsal, koşulsuz ve mutlak olanın nasıl sonuçlandığını açıklarsınız. Bu nereden geliyor? Tanrı baba mutlak değildir. Daha doğrusu kendi sonlu yapımızda kendi kendimize sahip olduğumuz hiçbir şey mutlak değildir.⁹⁶⁰ Burada eğer Tanrı'ya atfettiğimiz şeyler bizim sahip olduğumuz şeyler olsaydı bu doğru olabilirdi. Fakat belirttiğimiz gibi inançlı hiç kimse kendi nitelikleriyle Tanrı'nın niteliklerini bir görmez.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Bu felsefî olarak temellendirilmiş ve psikolojik olarak geliştirilen yansıtma teorisi makul değil midir? Yani, 'bundan sonraya iman' psikolojik olarak yorumlanabilir mi? Psikolojik olarak anlaşılmalı mı? Buna vereceğimiz cevap olumlu olmalı. Çünkü bağıllık duygusunun varlığı inkâr edilemez, insanın arzu ve ihtiyacının pek çok türü özellikle de kendini koruma ve mutluluk içgüdüğü ebedi hayat inancında önemli bir rol oynar. Aynı zamanda kabul edilmeli ki,

⁹⁵⁷ Kristensen, s. 247–248.

⁹⁵⁸ Kristensen'in de belirttiği gibi, Feuerbach'ın iddia ettiği “İnsanın kendi Tanrısını yarattığı veya Tanrıların onların isteklerinin yansıması olduğu ve böylece hakikatte onun dengi veya onunla eşit olması doğru değildir. Gerçekte, yani onun kendi değer biçmesinde tamamıyla onlar olmadığı şeye denktir; onlar daha ziyade onun üstünlükleridir. Aşkınlık ögesi öz olarak buradadır ve bu diğer biçimlerinde olduğu kadar bütün dinlerin primitif formunda ortaya çıkar. Tanrı kendini objektif dünyada ifşa eder (ister maddi isterse ruhsal); o bizim karşıt ötemizde ve üzerimizde durur.” Kristensen, s. 181.

⁹⁵⁹ “Tanrı, insanın sonsuzluk şuurunun bir yansımasından başka bir şey değildir”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 22, 32.

⁹⁶⁰ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 435–437.

hayal ve hayal gücü her bilişsel akt'ta içerilmiştir ki, her birini ve her şeyi sahip olduğum yöntemle biliyorum ve bundan dolayı bilmeyi o an bir şey olarak benim bilgimin objesine yerleştiriyorum -yani, yansıtıyorum- bugün bilgi sosyolojisinin terimlerinde biz bilgi elde etmenin sürecindeki sosyo-kültürel faktörler ve ön koşulları hakkındaki her şeyden daha fazla bilgi edinmiş ve bunu bildirmişizdir.⁹⁶¹ Ancak 'bundan sonrası' ve 'ebedi hayat'ın çok kompleks olan yapısı hakkında söylenebilecek her şey bu çeşit bir psikolojik açıklamayla ifade edilebilir mi? İşte asıl sorun buradadır ve açıktır ki, bu durum sadece psikolojik faktörlerle açıklanamaz.

Peki, insana inanmamanın sebebi nedir? Eğer insan insana (Tanrı'ya) inanmıyorsa bunun nedeni onun güçsüzlüğü eksikliği midir? Güçsüz ve eksik olan bir varlığın Tanrı tasarımı ne derece sağlıklıdır? Hangi insan Tanrı'yı üretmiştir? Şeytanı üreten de insansa biz nasıl anlayacağız Tanrı ve Şeytan arasındaki farkı? Bunu bize Kilise mi sunacak? Eğer Kilise sunacaksa -ki Feuerbach da zaman zaman Kilise teolojisinin de bir sapma olduğunu söylüyor- O zaman Feuerbach'ın kendi Tanrısından bahsetmemiz söz konusu olacaktır. Özel ve ona özgü bir Tanrı'dan. Onun sınırlarını belirlediği bir Tanrı'dan. Buradan da kişi kadar Tanrı vardır anlayışına varacağımız ortadadır. Bu noktada kişilerin menfaatleri sürekli çatışacağı için sadece Tanrıların çatışmalarından söz edeceğiz demektir. Bu noktada sevginin Tanrısından söz etmemiz güçleşecektir. Zira Tanrısız insanlık, çok daha fazla insanlık dışı sonuçlara ve çağımızdaki terör olaylarına sahiptir. İki dünya savaşı, eski SSCB'deki esir kampı (Gulag), Nazilerin Musevi katliamı (Holacoust), atom bombası vb. Tanrısız insanlığın yolunun hayvanlaşma olduğunun açık bir kanıtlamasıdır.⁹⁶² İnsanın dini açıdan değil psikolojik açıdan ele alındığında bile böyle bir durumun yapısına ters olduğu açıktır.

Bu konuda en fazla söz söyleyenlerden biri olan Barth bile Feuerbach'ın zamanının bir insanı olduğunu belirterek onun görüşlerinin ortaya çıkış zamanının, aydınlanmanın hemen akabinde olduğu bundan dolayı da o dönemin etkisiyle Feuerbach'ın dinin yeni bir şekil alması gerektiğini ifade ettiği fakat gerek Feuerbach ve gerekse dinin insanların hayatlarından tamamen çıkacağını ileri süren diğer insanlar gibi

⁹⁶¹ Karşılaştır P. L. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, 1966.

⁹⁶² Küng, *Credo, The Apostles' Creed Explained for Today*, s. 12.

onun da yanıldığını belirtmektedir. Fakat Barth'ın belirttiği gibi Feuerbach eğer sadece zamanının bir çocuğu ise yansıma din teorisi olarak ifade ettiğimiz ve bugün insanların ateizme yönelmelerinde hâlâ etkili olan bir görüşün varolmasını nasıl açıklayacağız? Bu tür “tehlike geçmiştir, bunlar bir dönemin moda fikirleriydi, modası bitti” demek olayın ne ciddiyetini azaltır ne de onu ortadan kaldırır.

Sonuç olarak Feuerbach'ın ileri sürdüğü görüşler materyalist bir bakış açısıyla bakıldığında haklı çıkarılabilir. Ama kesin doğru olarak ileri sürülemez. Teistik bakış açısından da yanlış olduğu ileri sürülebilir. Ama tamamen ikna edici bir şekilde yanlışlığı ortaya konulamaz. Zira ilahi âlemi tam anlamıyla müşahade edemeyen insan aklı bu noktada yetersiz kalmaktadır. Bu dinin ve onunla alakalı olan şeylerin akıl dışı bir nitelik taşıdığı anlamına değil akıl üstü bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelir.

SONUÇ

On dokuzuncu yüzyılda anti-Hıristiyan ve anti-idealist alanın habercisi, Avrupa'nın en güçlü ateisti olarak kabul edilen Ludwig Feuerbach Batı düşüncesi tarihinde din eleştirmenlerinin en şumullülerinden biri olarak kabul edilir. Genel olarak baktığımızda şunu görürüz ki, Feuerbach din düşüncesini moda bir akım olarak ileri sürmedi. Bilakis görüşlerinde son derece samimiydi. Nietzsche gibi o da insanlığın bu psikolojik rahatlık için çok yüksek bir bedel ödediğine inanmıştır. Feuerbach din hakkında hem teorik hem de pratik olarak derin malumat sahibiydir. Zira Feuerbach eğitim hayatına ilahiyat eğitimiyle başlamış daha sonra Hegel'in etkisiyle felsefe alanına geçmiştir. Modern filozoflardan ilahiyat problemiyle ilgili olarak Feuerbach kadar kendini meşgul eden kimse yoktur. O bütün eserlerinde tek bir konuyu ele almıştır ki, o da dindir. Dine ilgisi onu modern filozofların birçoğundan daha üstün bir konuma yerleştirmiştir. İncil'le ve Kilise babalarıyla ve özellikle de Martin Luther'le ilgili kitaplarındaki bilgiler onun bu konudaki birikimini açıkça ortaya koyar. O kadar ki, Protestan teolog Barth Feuerbach'ın bu bilgisinden övgüyle bahseder. Onun ilk kitabı "*Thoughts*" gibi son kitabı "*Theogonie*"de din hakkındaydı. Öyle ki, çalışmalarının sadece bir teması olduğunu yazmıştır: "Din ve teoloji ve onunla ilgili olan her şey". Hedefinin de şu olduğunu söylemiştir: "Dinin karanlık özünü aklın meşalesiyle aydınlatmak." İronik olarak, Feuerbach'ın daha iyi bilinmemesinin sebeplerinden biri onun "*Christianity*" adlı eseriyle özdeşleştirilmesidir. Daha sonra din hakkında yazmış olduğu eserleri ya görmezlikten gelinmiş veya yanlışlıkla ilk kitabının az miktarda değiştirilmiş bir hali olarak değerlendirilmiştir.

Düşünsel gelişiminde Feuerbach’a etkisi olan pek çok kişi sayılabilirse de bunlardan Luther, Bayle, Spinoza, Hegel ve Schleiermacher’i özellikle belirtmemiz gerekir. Yalnız Feuerbach bu düşünürlerden hiçbirinin düşüncesinin talipçisi veya sözcüsü olmamış düşüncesini destekleyecek ilkeleri alarak kendi düşünce biçimini ortaya çıkarmıştır. Bu kişilerin belirttiğimiz gibi Feuerbach’ın düşüncesine etkisi büyüktür. Ve özellikle Luther’in bunlar arasında ayrı bir yeri vardır. Zira Feuerbach’ın düşüncesine baktığımızda o dine karşı yeni bir eleştirinin oluştucusu olarak ele alınabilir ve onun dine karşı geliştirdiği bu tavırda özellikle Luther’in etkisi büyüktür. Luther’deki iki şey unsurun Feuerbach üzerinde güçlü bir etki yaptığı görülür. Birincisi, Luther’in iman ve ilahiyatla ilgili ifadelerin fonksiyonu konusunda özel bir yol kullanmasıdır ki, bu en kısa olarak “inanç düzeltilebilir, her şey düzeltilebilir” şeklinde ifade edebileceğimiz görüştür. İkinci nokta daha önemlidir: bu inkarnasyon doktrininin kullanılmasıyla ilgilidir. Zira Feuerbach bu Hristiyan doktrinini kısa ve özlü bir şekilde yeniden formüle etmiştir. Bu Feuerbach’ın “Tanrı insan olmuştur, insan Tanrı olmuştur” şeklindeki görüşünün temelini oluşturmuştur.

Feuerbach’ın düşünce sisteminin şekillenmesinde ikinci önemli etki de Spinoza’ya aittir. Feuerbach’ın düşüncesinde Spinoza’nın etkisinin özellikle din, Yahudilik, panteizm, vahiy gibi temel konularda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Feuerbach’a göre Spinoza dinin ve teolojinin eleştiri ve açıklamasının birinci öğelerini sağlayan ve teolojiye pozitif bir karşıtlık teklif eden, din felsefesi için doğanın önemini açıklayan ilk düşünür olması açısından önemlidir. Fakat Feuerbach insan merkezli bir panteizm teklif ederek Spinoza’dan ayrılır.

Feuerbach’ın özellikle ahlak görüşünü temellendirmede Bayle’nin büyük etkisi vardır. Bunun yanında Feuerbach adeta Bayle’nin başlattığı kuşkucu tavrı sonuna kadar götüren kişi olmuştur.

Feuerbach’ın felsefeye geçmesinin temel nedeni ve ilk dönemlerinde şaşmaz takipçisi ve savunucusu olduğu hocası Hegel’in onun düşüncelerinin şekillenmesinde ayrı bir yeri ve önemi olmuştur. Ayrıca Feuerbach’ın dini eleştirisinin büyük bir kısmının kaynağını Hegel oluşturur. Feuerbach eğer felsefe alanında söyleyeceği sözlerin etkisi olacaksa bunun öncelikle etkisi güçlü bir şekilde devam eden Hegel’in düşüncelerinin eleştirilmesiyle olacağı düşünmüştü. Dolayısıyla hem Hegel’i eleştirmiş hem de bu eleştiriyi yaparken kendi düşüncelerini ifade etmiştir.

Feuerbach'ın düşüncesinde önemli etkiye sahip olan bir diğer düşünürde Schleiermacher'dir. Feuerbach'ın "Tanrı'nın bilinci, insanın kendi bilincinden başka bir şey değildir" iddiası Schleiermacher'ın yazılarındaki ana temadır. Çünkü Schleiermacher "Din, bağımlılığımıza ilişkin mutlak bir duygudan ibarettir" demişti. Feuerbach'ın özellikle antropomorfik ifadeleri değerlendirmede Schleiermacher'den etkilendiği açıktır.

Bu tür etkilenmelere rağmen Feuerbach'ın özellikle din ve dinle alakalı konulardaki fikirleri kendine özgü bir mahiyet taşır. Başta da belirttiğimiz gibi eserlerinin temel konusu dindir. Fakat Feuerbach dini ele alırken genellikle yansıtma din teorisi olarak ifade edebileceğimiz bir şekilde onu açıklar. Genel olarak baktığımızda da çağdaş dönemde yansıtma kavramının ilk defa Feuerbach tarafından geliştirildiğini görürüz. Hem Marx hem Nietzsche hem de Freud bu konuda Feuerbach'tan etkilenmişlerdir. Bir anlamda Feuerbach modern çağda dini insan zihninden çıkan bir yansıma olarak görenlerin önemli bir habercisidir.

Feuerbach'ın başını çekmiş olduğu antropolojizm ya da insanbilimcilik görüşü, Hegel'e karşı yürütülen felsefede ortaya konan, insanı doğanın en üstün yaratımı, doğanın ayrılmaz bir parçası olarak ele alıp değerlendiren felsefi görüştür ki, salt maddeci ve biyolojik bir yaklaşımla insanı insan yapan özellikleri insanın doğal kökenine dönerek incelemeyi savunur. İnsanın gerçek bütün özelliklerini ve karakteristiklerini soyut ve ferdin özünde bulunan yani toplumdan ve sosyal tecrübeden tecrit edilmiş bir şey olarak görür. Antropolojizm aslında ferdî yani somut insanı yaratan ilişkilerin bütünlüğünden, sosyal gelişmenin objektif kanunlarından çok, soyut insanın felsefi incelenişini ön plana alır. Antropolojizmde insan doğanın en üstün ürünü olarak görülür ve insanın bütün yönleri ve nitelikleri onun doğal kökenleri ile açıklanır. Bu da aslında belirttiğimiz gibi insanın incelenişine biyolojik tarzda bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Antropolojizm felsefedeki pek çok eğilimin (Varoluşçuluk, Pragmatizm, Hayat Felsefesi), sosyoloji'deki birçok eğilimin (Antropoloji, Sosyal Darvencilik) ve psikoloji'deki eğilimlerin (Freudculuk) ayrılmaz bir parçasını teşkil eder. Antropomorfizmin dinin temeli olduğu fikri bilimsel çevrelerde hâlâ ağırlığını devam ettirmektedir.

Feuerbach'ın temel düşüncesi olan Tanrı'nın ve onunla alakalı olan diğer kavramların insanın arzularının, isteklerinin, korkularının, umutlarının kişinin kendinden öteye bir yansıtılması olduğu görüşü hem kendi döneminde hem de günümüzde hâlâ etkisini sürdüren bir görüş olarak savunulmaya devam edilmektedir. Feuerbach'a göre din kendi asli yüklemelerini farkına varmaya başlayan insanlığın kolektif rüyasıdır. Feuerbach Hristiyanlığın bu rüyanın en yüksek biçimi olduğunu iddia eder. Çünkü onun sembolizmi ve dogmasının tamamı insanın en yüksek insani niteliğinin sevgi olduğunu gösterir. Örneğin, İnkarnasyon doktrini bilinçsiz içgörünün ifadesidir ki, Tanrının en büyük endişesi insanlığın mutluluğu içindir ve o kendi ulûhiyetinin onun menfaatine feda eder. Bundan dolayı Feuerbach inkarnasyon doktrininin içsel anlamının ateizm olduğunu iddia eder; "Tanrı kendini sevginin dışında inkâr eder, yani biz sevginin dışında Tanrıyı inkâr ederiz." Tanrı ideası insan türünün sahip olduğu asli mükemmellikleri hakkında kendini bilmeye gelişinin yoludur. Tanrı ideası benliğin (Ben) diğerlerinden (Sen) farklılaştığında ortaya çıkar. Feuerbach genelde dinin özelde monoteizmin daha güçlü eleştirilerini yapmıştır, fakat temel olarak onun eleştirileri ve umutları "*Lectures*"ın şu cümlelerinde ifade edilmiştir: "Benim tek amacım... Tanrının dostlarını insanın dostlarına, inananları düşünörlere, ibadet taliplilerini iş taliplilerine, öteki dünya taliplerini bu dünyanın öğrencileri haline, 'yarı hayvan, yarı insan' olanları insanlara, bütün olan insanlara döndürmek". Fakat Feuerbach'ın bu amacını tamamıyla tutarlı bir şekilde yaptığını söyleyemeyiz. Düşüncelerini ifade ettiğı dönemden beri bunların farklı kişilerce eleştirilmesi de bunun hem bir işaretidir, hem de etkisinin büyüklüğünü göstermektedir. Fakat Nietzsche'nin öldürdüğü Tanrı gibi Feuerbach'ın müdahale ettiğı ve yeni bir biçim vermeye çalıştığı din, insanın hayatından çıkan ve artık etkisi kalmayan bu kurumun yerine insanların kendisine yöneldiğı ve önem verdiği sevgi, insanlık gibi kavramlarla yeniden imal edilmeye çalışılmasıdır.

KAYNAKÇA

Feuerbach'ın Eserleri

L. Feuerbach'ın toplu olarak eserlerinin üç ayrı basımı yapılmıştır.

1. İlk baskısı Feuerbach tarafından yapılmıştır: Feuerbach, L. *Ludwig Feuerbach's Sammtliche Werke*, Leipzig: Otto Wigand, 1846–66.

2. İkinci baskısı W. Bolin ve F. Jodl tarafından yapılmıştır: Feuerbach, L. *Ludwig Feuerbach Sammtliche Werke*, ed. W. Bolin ve F. Jodl, Stuttgart, 1903–11, 10 cilt, yeni baskısı 1960–64; iki ilave ciltle, ed. Hans-Martin Sass, Stuttgart, 12 cilt, 1962–64 (bu baskının 11. cildi bibliyografiyle beraber basılmıştır).

3. Üçüncü baskısı Werner Schuffenhauer tarafından yapılmıştır: Tarihsel-Eleştirel baskı: *Ludwig Feuerbach Gessammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag, 1967, 20 cilt.

L. Feuerbach'ın ayrı basımları yapılan eserleri şunlardır:

De infinitate, unitate atque communitate rationis, (On the Infinity, Unity and universality of Reason) 1828.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit 1830. (*Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.)

Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza (The History of Contemporary Philosophy from Bacon to Spinoza) 1833.

Abelard und Heloise, 1834.

Geschichte der neueren Philosophie: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (The History of Contemporary Philosophy, its Description, Development and Critique of Leibniz' Philosophy) 1837.

Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten (Pierre Bayle according to his Most Interesting Elements for the History of Philosophy and Humanity) 1838.

Über Philosophie und Christentum, in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit (On Philosophy and Christianity in Relation to the Objection of the Unchristianity of Hegel's Philosophy) 1839.

Das Wesen des Christentums, 1841. (The Essence of Christianity, çev. George Eliot, New York: Harper & Row, 1957.)

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (Tentative Theses for the Reformation of Philosophy) 1842. The Necessity of the Reform of Philosophy, Fiery Brook Selected of Feuerbach Anchor Books içinde, New York, 1972.

Grundsätze der Philosophie der Zukunft 1843. (Principles of the Philosophy of the Future, çev. Manfred H. Vogel, introduction Thomas E. Wartenberg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.) Geleceğin Felsefesinin İlkeleri. çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Ara Yayınları. 1991.

Das Wesen des Galubens im Sinne Luthers, 1844. (The Essence of Faith According to Luther, çev. Melvin Chern. New York: Harper & Row, 1967.)

Das Wesen der Religion, 1845. (The Essence of Religion, çev. Alexander Loos, New York, 2004.)

Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851. (Lectures on the Essence of Religion, çev. Ralph Manheim. New York: Harper & Row, 1967.)

Theogonie nach den Quelle des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (Theogony according to the Sources of Classical, Hebrew and Christian Ancient Periods) 1857.

Gotttheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie (Divinity, Freedom and Immortality from the Anthropological Standpoint) 1866.

Über Spiritualismus und Materialismus (Spiritualism and Materialism) 1866.

Aus dem Nachlaß: Der Eudäimonismus, Moralphilosophie, Briefwechsel hrsg. von A. Kapp (The Posthumous Manuscripts: Eudaimonism, Moral Philosophy and Letters, ed. A. Kapp) 1879.

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch*. London ve Boston: Routledge Kegan Paul. 1973.

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. 2. bs, İstanbul: İnkılâp Kitabevi. 1987.

Akal, Cemal Bali. “Alman Düşüncesinde Spinoza”, s. 21–35. *Yıldızhan Yayla’ya Armağan*, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Yayınları, 2003.

Allen, Diagenes. *Philosophy for Understanding Theology*. Atlanta: John Knox Press. 1985.

Alpyağıl, Recep. *Derridadan Caputoya Dekonstrüksiyon ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*, 1966.

Althusser, Lois. *John Lewis’e Cevap*. çev. M. Ökmen. Ankara: V Yayınları. 1987.

Andrew, Edward. “Marx and the Jews”, *European Judaism*, 3 (1), 1968, s. 9–14.

Arfun, Henri. *Feuerbach*. çev. İbrahim el-Aris. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, lid-Dirasat ven-Neşr. 1981.

Arıklı, Ercan. (Genel Yönetmen). *Devrimler ve Kaşı Devrimler Tarihi Ansiklopedisi*. çev. Ayşe Edirne ve öte... İstanbul: Gelişim Yayınları. 1975.

- Arkush, Allan. "Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx", *Modern Judaism*, Vol. 11, No: 2, (May, 1991), s. 211–223.
- Armstrong, Karen. *A History of God*. New York: Ballantine Books. 1994.
- Arslan, Adnan. *Tanrının Varlığına dair Teleolojik Argümanlar (Ateist Din Felsefesi Eleştirisi)*. İstanbul: İsam Yayınları. 2006.
- Atiyye, Ahmed Abdüllhalim. "Cevherü'd-Din inde Feuerbach", s. 7–33. Ludwig Feuerbach, *Aslü'd-Din*, çev. Ahmed Abdüllhalim Atiyye, Beyrut: Müessesetü'l Camiyye li'd-Diras, 1991.
- Avineri, Shlomo. "Marx and Jewish Emancipation", *Journal of the History of Ideas*, 25, (3), 1964, s. 445–450.
- Avis, Paul. "Divine Revelation in Modern Protestant Theology", s. 18–54. *Divine Revelation*, ed. Paul Avis, Cambridge, 1997.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, 3. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Baillie, Jonh. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. London: Oxford University Press, 1956.
- Barth, Karl. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, London: S. C. M. Press, 1972.
- . *Theology and the Church*. New York: Harper Torcbooks. 1962. (Karl Barth, *Die Theologie und die Kirsche*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1928, s. 212–239).
- . *Church Dogmatics (A Selection)*. çev. ve ed. G. W. Bromley. New York: Harper Torcbooks. 1961.
- . *Theology and Church: Shorter Writings 1920–1928*. çev. Loise Pettibone Smith, London: 1962.
- . *Church Dogmatics*. çev. Ian W. Robertson, Richmond, Va: John Knox Press. 1960.
- . *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. çev. Ian W. Robertson, Richmond, Va: John Knox Press. 1960.

- '. 'The Introduction to the Essence of Christianity'. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York, London: Harper&Row Publishers, 1957.
- Bastide, Roger. *Social Origins of Religion*. çev. Mary Baker, Minneapolis; University of Minnesota Press, 2003.
- Baumer, Franklin L. *Religion and the Rise of Skepticism*. New York: Harcourt, Brace. 1960.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason, (German Philosophy from Kant to Fichte)*. Cambridge: Harvard University Press. 1993.
- '. *German Idealism (The Struggle Against Subjectivism (1781–1801))*. Cambridge: Harvard University Press. 2002.
- Ben-Anıttay, Jacob. *Siyasal Düşünceler Tarihi (Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi)*. çev. M. Ali Kılıçbay, Levent Köker, Ankara: Savaş Yayınları.1983.
- Berdyaev, Nicholai. *The Russian Revelation*. The University of Michigan Press. 1961.
- '. *The Divine and the Human*. çev. R. M. French, London: 1949.
- '. *The Divine and Human*. London: Bles. 1948.
- '. *el-Uzlet ve'l-Müctema*. çev. Fuad Kamil, 1. bs. Kahire: en-Nahdatü'l-Mısriyye. 1960.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York; Anchor Press Doubleday. 1969.
- Berger, P. L., Luckmann, T. *The Social Construction of Reality*, New York: 1966.
- Berlin, İsaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Henry Hardy (edt.). New York: The Viking Press. 1980.
- Bettis, Joseph Dabney (edt.). *Phenomenology of Religion*. London: SCM Press. 1969.
- Bloch, Ernst. *Man on His Own*. çev. E. B. Ashton. New York: Herder&Herder. 1970.
- Bloch, Oliver. *Materyalizm*. çev. Mine Küpçü. İstanbul: İletişim Yayınları. 1993.

- Boguslavski, Karpşin, Rakitov. *Diyalektik ve Tarihi Materyalizmin Alfabeti*. Çev. V. Erdoğdu. Ankara: Sol Yayınları, 1977.
- Bolle, Kees W. “In Defense of Euhemerus”, *In Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. Jean Puhvel, s. 19–38. Berkeley, 1970.
- Bonhoeffer. *Meditating on the World*. Cambridge: MA; Cowley. 1986.
- , *The Coast of Discipleship*. London: SCM. 1959.
- Bozkurt, Nejat. “Friedrich Nietzsche’nin Yaşamöyküsü”, s. 15–39, Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 3. bs., İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Bozkurt, Nejat (Der.). “Din ve Felsefe”, *Felsefelogos*, 1998, Sayı, 3, s. 7–19.
- Brazill, William J. *The Young Hegelians*. New Haven: Yale University Press. 1970.
- Brian R. Clack. *An Introduction to Wittgenstein’s Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1999.
- Buber, Martin. ‘*Religion and Reality*’ In *Eclipse of God*. New York: Harper and Brothers. 1952.
- , *I and Thou*. New York: Charles Scribner’s Son. 1958.
- Buhr, M. vd. *Aydınlanma Felsefesi*. Der. Veysel Atayman. İstanbul: Yeni Hayat Yayınları. 2003.
- Bulgakov, Sergei. *Karl Marx as a Religious Type: his Relation to the Religion of Anthropotheism of Ludwig Feuerbach*. çev. Luba Barna, Belmont, Nordland Publishing Co. 1979.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mucize Maddesi”, s. 350–352, DİA.
- Bultman, Rudolf. *Tarih ve Eskatoloji (Sonsuzluğun Mevcudiyeti)*. çev. Emir Kuşçu. Ankara: Elis Yayınları. 2006.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1996.
- Byrne, Peter. *The Moral Interpretation of Religion*. Edinburg: Edinburg University Press. 1998.

- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. C. 1. çev. Oğuz Özügül. Kabalcı Yayınları. 1994.
- Carlebach, Julius. *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London: Routledge&Kegan Paul. 1978.
- Carnell, Edward John. *A Philosophy of the Christian Religion*. Michigan: William B. Eardmans Publishing. 1952.
- Carter, Lindeberg. "Luther and Feuerbach", *Sixteeeth Century Essays and Studies*, Vol. 1. (Jan., 1970), s. 116.
- Casirer, Ernest. *The Philosophy of Sembolic Forms. Mytic Thought*. çev. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press. 1955.
- , *Essay on Man: An Introduction to a Philosphy of Human Culture*. Garden City, New York: Doubleday. 1944.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi. 2002.
- , *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları. 2001.
- Cherhyshevsky, N. G. *Selected Philosophical Esaays*. Moscov. 1953.
- Cherno, Melvin. "Feuerbach's "Man is what He Eats", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3 (Jul.-Sep., 1963).
- Cherno, Melvin. "Introduction", Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Cherno. New York: Harper & Row, 1967. s. 14.
- Chidester, David. *Christianity: A Global History*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 2001.
- Christian, C. W. *Makeers of the Modern Theological Mind: Friedrich Schleiermacher*. ed. Bob E. Patterson. Texas: Word Boks. 1979.
- Choron, Jacques. *Death and Western Thought*, New York: Collier Boks, 1973.
- Clarkson, K., ve Hawkins, D. 'Marx on Religion', *Scottish Journal of Theology*, vol. 31 (December 1978).

- Cohen, Carl. *Communism, Fascism and Democracy: the Theoretical Foundations*. New York. 1962.
- Collins, J. *God in Modern Philosophy*. Chicago. 1959.
- Combin, José. *Retrieving the Human (Christian Antropology)*. çev. Robert R. Barr. New York: Orbis Books. 1990.
- Comte, Auguste. *Pozitivizm İlmihali*. çev. Peyami Erman. 2. bs., İstanbul: M. E. B. 1986.
- . *Pozitif Felsefe Dersleri*. çev. Ümid Meriç. İstanbul Edebiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 19–20 (1964–66) ayrı basım, İstanbul: 1967.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi*. C. 6, *Çağdaş Felsefe Bölüm I: Aydınlanma*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi. 1989.
- . *A History of Philosophy*, C. VIII, bölüm 2, Garden City, New York: Doubleday, 1963
- Coşkun, Ali. ‘*Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu*’, der. ve çev. Ali Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür (Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş)*, İz Yayınları: İstanbul, 2005, s. 7–22.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek (Din Fenomonolojisine Giriş)*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayınları. 2004.
- . *A Guide to the Phemenology of Religion*. New York: TheContinuum International Group. 2006.
- Crouter, Richard. “Introduction”, Schleiermacher, *On Religion (Speech to its Cultered Despisers)*, ed. ve çev. Richard Crouter, Cambridge University Press, 1996.
- Cupitt, Don. *The Sea of Faith*. London: BBC Books. 1984.
- . *Mysticism after Modernity*. Miden: Blackwell. 2004.
- . *Taking Leave of God*, Londra: 1980.
- . *The World to Come*, Londra: 1982.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 1997.

- Dillenberger, John. *Contours of Faith: Changing Forms of Christian Thought*. Nashville, Abingdon, 1969.
- Dolgoff, Sam. *Bakunin*. çev. Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yayınları. 1998.
- Dupre, L. “Ludwig Feuerbach”, *New Catholic Encyclopedia*, (y. y.) The Catholic University of America, 1967, C. 5, s. 904–5.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları. 2005.
- . *The Division of Labor in Society*. çev. George Simpson, 6. bs., New York: The Free Press. 1964.
- Earman, J. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Eiberg-Schwartz, Howard. *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press. 1990.
- Elrod, John W. “Feuerbach and Kierkegaard on the Self”, *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 4 (Oct., 1976), s. 348-349.
- Engels, Friedrich. *Doğanın Diyalektiği*. çev. Arif Gelen. Sol Yayınları: 1970.
- . *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları. (t.y.).
- . *Ludwig Feuerbach and Outcome of Classical German Philosophy*. London: Martin Lawrence. 1934.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*, 2. bs., Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007.
- Fabro, Cornelio. *God in Exile, Modern Atheism*. çev. ve ed. Arthur Gibson. Baltimore: Newman Press. 1968.
- Fackenheim, Emil. *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*. New York. 1973.
- Fakre, Gabriel. *The Doctrine of Revelation (A Narrative Interpretation)*, Edinburg, Edinburg University Press, (t. y).

- Ferré, Frederick. *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa, 1999.
- , "In Praise of Antropomorphism" *International Journal for Philosophy of Religion*, 1984, 16 (3): 203–212.
- , "Theodicy and the Status of Animals", *American Philosophical Quarterly*, 1980, 23: 23–34.
- Ferguson, Jonh. *Religious of the World*. Lutterworth. Guildford. 1978.
- Foucoul, Michael, Gutman, Huck, Hutton, Patrick H. *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınları, 1999.
- Frank, Erick. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. c. 1. 1945.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman*. çev. H. Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları. 1995.
- Fries, Paul Roy. *Religion and the Hope for a Truly Human Existence (An Inquiry into the Theology of F. D. E. Schleiermacher and A. A. Van Ruler with Questions for America)*. Iowa. (t. y.).
- Fromm, Erich. *Psychoanalysis and Religion*. New York; Bantam Books. 1957.
- , *Kendini Savunan İnsan: Ahlak Felsefesinin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları. 1982.
- Galloway, A. D. "The Meaning of Feuerbach: The Hobhouse Memorial Lecture", 1974, *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, no. 2 (Jun., 1974).
- Garaudy, Roger. *Sosyalizm ve İslamiyet*. Çev. Doğan Avcıoğlu, E. Tüfekçi. İstanbul: Yön Yayınları. 1965.
- , *Marks İçin Anahtar*. çev. A. Taner Kışlalı. Ankara: Bilgi Yayınları. 1975.
- , *Fikru Hegel*. çev. İlyas Markos. 2. bs., Beyrut: Darü'l- Hakikat. 1983.
- , *Karl Marks*. Çev. George Tarabişi. 2. bs., Beyrut: Daru'l Adab.
- Gardavsky, Vitezslav. *God Is Not Yet Dead*. çev. Vivienne Menkes. Great Britain: Penguin Books. 1973.

- Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2. bs., London: Macmillan Press. 1988.
- Gavin, W. J. ve Blakeley, T. J. *Russia and America: A Philosophical Comparison (Development and Change of Outlook from 19th to the 20th Century)*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. 1976.
- Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Michigan: Baker Books. 2002.
- , "Ateizm ve Bilim", çev. Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, haz. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Sidre Yayınları, 1997, s. 131–151.
- Gilson, Etienne. *Ateizm Çıkmazı*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İFAV Yayınları. 1991.
- Glasse, John. "Why did Feuerbach Concern himself with Luther?", *Revue internationale de philosophie*, 26, 101, (1972), 364–385.
- Goldmann, Lucien. *Aydınlanma Felsefesi*. çev. Emre Arslan. Ankara: Doruk Yayınları. 1999.
- , *Kant Felsefesine Giriş*. çev. Afşar Timuçin. İstanbul: Metis Yayınları. 1983.
- Gollwityer, Helmut. "Introduction", s. 1–28, Karl Barth, *Church Dogmatics (A Selection)*, çev. ve ed. G. W. Bromley, Harper Torchbooks, New York–1961.
- Grafton, T. H. 'Religious Origins and Sociological Theory, *American Sociological Review* (December, 1941), 10; 726–739.
- Greisch, Jean. *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- Guthrie, Stewart Elliott. "The Origin of an Illusion", s. 489–504. *Antropology of Religion: a Handbook*, ed. Stephan D. Glaizer, Westport: Praeger, 1997.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation; History, Politics and Salvation*. çev. Inda and John Eagleson, London: SCM Press Ltd. 1981.
- Gürkan, Salime Leyla. "Mucize Maddesi", s. 355, *DİA*.
- Hasan Fehmi. *Feuerbach Temas Nazariyesi*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1337.

- Hadden, Jeffrey K. “Sekülerizmden Dönüş”, s. 123–159. Hz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor (21. Yüzyılda Dinin Geleceği)*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Haim, Abraham. “History”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Ruth, Jarusalem, Keter Publishing House, (t. y.), c. 8, s. 569–781.
- Haight, Gordon, S. (Ed.). *The George Eliot Letters*. c. II. London ve New Haven, 1954.
- Haight, Gordon S. *George Eliot, A Biogaphy*. Oxford. 1968.
- Hammond, Guyton B. *Man in Estrangement: A Comprasion of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*. Nashville: Nashville Vanderilt University Press. 1965.
- Hanefi, Hasan. *el-İğtirabu’ d-Dini ‘inde Feuerbach*. Alem'ul-Fikr'ul-Kuveytiyye. 1983.
- , “Teoloji mi Antropoloji mi?” *A. Ü. İ. F. Dergisi*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, C. 23, 1978, s. 505–531.
- Harvey, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- , “The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach”, *Free Inquiry*; Winter 1996/1997; 17, 1, s. 45.
- , *The Encyclopedia of Protestantism* (edt. Hans J. Hillerbrand, New York: Routledge, 2004, cilt 2, “Feuerbach Maddesi”, s. 747–750.
- Hay, A., ve Jacobs, Henry E. *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Philadelphia. 1876.
- Hegel, G. W. F. *Faith and Knowledge*. çev. Walter Cerf ve H. S. Harris, Albany: Suny Press. 1997.
- , *Lectures on the Philosophy of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart, J. P. Fitzer ve H. S. Harris, ed. P. C. Hodgson. University of California Press, Berkeley, 1984.
- Heidegger, Martin. *God Without Being*. çev. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press. 1991.

- Hick, Jonh. *A Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: The Macmillan Co. 1991.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. 2. bs., çev. S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1995.
- Hodgson, Peter C. "The Death of God and the Crisis in Christology", *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 4, (Oct., 1966), s. 446–462.
- Hohlenberg, J. *Soren Kierkegaard*. London: Routledge ve Kegan Paul. 1954.
- Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York: Humanities Press. 1950.
- , "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1961.
- Horton, Robin. "A Definition of Religion and its Uses", *Journal of the Royal Antropological Institute*, 1960, 90:201–226.)
- Horton, Robin, Lévi-Strauss. *African Traditional Thought and Western Science*, Africa, 1967, 37:50–51, 155–187.
- Hudson, Yeager. *The Philosophy of Religion*. California: Mayfield Publishing Co. 1990.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Serkan Öğdüm, Ankara: İlke Yayınları. 1998.
- , *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays of the Immortality of Soul and of Suicide*, edt. Richard H. Popkyn, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- , *Dialogues Concerning Natural Religion*. ed. Martin Bell, London: Penguin Books. 1990.
- , *The Natural History of Religion*, edt. H. E. Root, Standfort: Standfort University Press. 1957.
- Hühnerfeld, Paul. *Heidegger (Bir Alman, Bir Filozof)*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları. 2002.
- Hyppolite, John. *Dirasatu fi Hegel ve Marks*. çev. George Sıdki. Suriye, 1971.

- İbrahim, Dr. Zekeriya. *Hegel*. Kahire: Mektebetü Mısır. 1970.
- İsmail, Dr. Nazili. *eş-Şaab ve't-Tarih*, Daru'l Maarif, Mısır.
- Ingraffia, Brian D. "Nietzsche ve Hristiyanlık, Nietzsche'nin İstihzası: Aşkınlığın reddedilmesi", s. 109–180. ed. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Inwood, M. J. Ludwig Feuerbach (1804–1872) maddesi, *The Oxford Companion to Philosophy*, edt. Ted Honderich, New York: Oxford University Press, 1995, s. 275–277.
- Jaher, Frederick Cople. *A Scapegoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America*. Cambridge: Harward University Press. 1994.
- Jenkins, Lucien. *Collected Poem of Geoerge Eliot*, London: Skoob Books Publishing, 1989.
- Johnson, Keith E. "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 47–77. *Dini Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, der ve çev. Ruhattin Yzoğlu ve Hüsnü Aydeniz, İz Yayınları, İstanbul, 2006.
- Johnson, William A. *The Search for Transcendence, A Theological Analysis of Nontheological Attempts to Define Transcendence*. New York: Harper&Row Publishers. 1974.
- Kamenka, Eugena. *The Philosophy of Ludwig Feuerbah*. New York: Routledge&Kegan Paul. 1970.
- ". "Genç Hegelciler", C. 1, s. 291–294. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Yayınlayan: David Miller, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayınları, 1994.
- ". "The Baptism of Karl Marx", *Hibbert Journal*, 56, 1958, s. 340–51, s. 69–72.
- Kelly, George Armstrong. *Politics&Religious Consciousness in America*. New Brunswick: Transaction Publishers. 2005.

- Kılıç, Recep. *Modern Batı düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2002.
- Kierkegaard, Sören. *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*. 2. bs., çev. M. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- . *The Sickness Unto Death; A Chiristian Psychological Exposition for Upbulding and Awakening*. ed. Howard V. Hong, Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University. 1992.
- . *Concluding Unscientific Postscript*. çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Kiernan, V. G. “Din Maddesi”, s. 143–146, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, yayın yönetmeni Tom Bottomore, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. bs., 2002.
- Kirk, G. S. ve Raven, J. E. *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge. 1962.
- Knox, Sir Thomas Malcolm. “Feuerbach Maddesi”, *Cahmbers’s Encyclopedia*, London: International Learning Systems Corporation Limited, 1968, C. 5, s. 611–612.
- Koç, Turan. *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye”, s. 11–19, Haz. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Kraemer, Hendrik. *Religion and the Christian Faith*. London: Lulterworth. 1958.
- Kristensen, W. Brede. *The Meaning of Religion, Lectures in the Phenomenology of Religion*. çev. John B. Carman, Martinus Nijhoff, Netherlands: The Hague. 1960.
- Kroner, Richard. *Between Faith and Thought*. New York: Oxford University Press. 1966.
- Kuusinen. *Diyalektik Materyalizm*. 2. bs., Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları. (t. y.).
- Küng, Hans. *Credo, The Apostles’ Creed Explained for Today*. çev. Jonh Bowden. London: SCM Press. 1993.

- . *Christianity: Its Essence and History*. çev. John Bowden, London: SCM Press. 1995.
- . *Does God Exist? An Answer for Today*. İng. Çev. Edward Quinn. Garden City, New York: Doubleday, 1980.
- . *Eternal Life? (Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem)*. çev. Edward Quinn, London: SCM Press. 1984.
- . *Freud and God*. çev. Edward Quinn. New Heaven: Yale University Press. 1979.
- Lange, F. Albert. *Materyalizmin Tarihi*, C. 2. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları. 1998.
- Latourette, Kenneth Scott. *Christianity Through the Ages*. New York: Harper&Row Publishing. 1965.
- Lefebvre, Henri. *Introduction to Modernity*, çev. John Moore, London: Verso, 1995.
- Lenin, V. İ. *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*. C. 2, çev. İ. Yarkın, İstanbul: İnter Yayınları. 1989.
- . *Felsefe Defterleri*. çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Sosyal Yayınları. 1976.
- . *Din Üzerine*. çev. Seçkin Cılızoğlu. Ankara: Ser Yayınları. 1975.
- Lewis, John. “Yabancılaşma”, çev. Yakup Şahan, s. 59–77. *Felsefe Dergisi*, Mayıs, 1987/3, İstanbul.
- Loos, Alexander. Ludwig Feuerbach, (*Aslü'd-din*, Ludwig Feuerbach, çev. Ahmed Abdülhalim Atiyye, Beyrut: Müessesetü'l-Camiyye li'd-Diras, 1991. s. 36–39.
- Löwith, Karl. “Hegel Felsefesi”, (çev. Doğan Özlem), *Felsefe Dergisi*, 1990, Sayı:31, s. 120–121.
- . *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor Books. 1967.
- . *From Hegel to Nietzsche*. London: Constable. 1965.

- Louis, John. *el-Medhal ile'l-Felsefe*. çev. Enver Abdülmelik. Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye'til-Kütüb. 1957.
- Lubac, Henri de. *The Drama of Ateist Humanism*: New York: Sheedand, 1949; London: Sheedand and Ward, 1949.
- MacIntyre, Alasdair. *Marxism and Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame. 1984.
- Marcuse, Herbert. *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kırılın Doğuşu, 1954'te Yazılan Ek ile*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1989.
- Martin, Kingsley. *French Liberal Thought in the Eighteenth Century (A study of Political Ideas from Bayle to Condorcet)*, ed. J. P. Mayer, New York: Harper&Row Publishers, 1962.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Felsefe İncelemeleri*, Ankara: Sol Yayınları, 1975.
- , *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, 2. bs., Ankara: Sol Yayınları, 1995.
- , *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, 3. bs., Ankara: Sol Yayınları, 2003.
- , *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968.
- Marx, Karl. *1844 Elyazmaları (Ekonomi Politik ve Felsefe)*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- , *Proudhon and European Socialism*, J. Hampden Jackson, London: The English Universities Press, 1957.
- Mascall, E. L. *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique*. London: A Libra Book. 1967.
- Massey, James A. “ Introduction”, s. ix-xliii, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.
- , “The Hegelians, the Pietists, and the Nature of Religion”, *The Journal of Religion*, C. 58, No. 2, (Apr., 1978), s. 108-129.
- Masterson, Patrick. *Atheism and Alientation*, Middlesex: Penguin Books, 1973.

- McBride, William. "Karl Marx, The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, Radical Criticism and a Humanistic Vision", s. 382–388. *The Classics of Western Philosophy, A Readers's Guide*, ed. Jorge J. E. Gracia vd.
- McLellan, David. *Marx before Marxism*, New York: Harper&Row Publishers, 1970.
- . *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, London: Macmillan, 1987.
- . *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York ve Washington, 1969.
- Meister Eckhart. *Selected Writings*, çev. Oliver Davies, London: Penguin Books, 1994.
- . *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- . *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam*, Der. David O'Neal, çev. Aslı Özer, İstanbul: Klan Yayınları, 2003.
- Merkel, Francis R. "The Missionary Attitude of the Philosopher G. W. von Leibniz", *Christianity and Missions (1450–1800)*, ed. J. S. Cumins, Aldershot, Ashgate Publishing Ltd. 1997. s. 291–302.
- Milbank, John. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2. bs., Madlen: Blackwell Publishing, 2006.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope: on the Ground and Implications of a Christian Eschatology*, London: SCM Press, 1967.
- . *The Crucified God*, çev. R. A. Wilson ve John Bowden, New York: SCM Press, 1991.
- . *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London: SCM, 1992.
- Moll, Hans. *Identity and Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine II*. 2. bs., Çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

- Mourant, John A. *Readings in the Philosophy of Religion*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1956.
- Mr. Des Maizeaux. “The Life of Pierre Bayle”, s. iii-cxviii, Pierre Bayle, *Dictionaire Historique et Critique*, Rev. Cor. Enl. Mr. Des Maizeaux, 2nd. Edition, London: J. J. ve P. Knapton vd. 1734.
- Muhammed, Ali Abdülmü’ti. *Mukaddemat fi’l-Felsefe*, Beyrut: Darü’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985.
- Müller, F. M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London: Longmans Gren, 1878.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science (With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs)*, edt. Bernard Williams, çev. Josefine Nauckhoff, şiirleri çev. Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollindgdale, New York: Vintage Books, 1968.
- *Thus Spake Zarathustra, A book for All and Name*, çev. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1966.
- *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, açıklamalarla çeviren Walter Kaufmann, New York: Random House, 1957.
- Negri, Antonio. *Yaban Kuraldışılık (Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin İçyüzü)*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
- Özbek, Sinan. “Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi”, *Felsefelogos*, s. 41–52, sayı: 3, 1998/2, Bulut Yayınları.
- “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, *Felsefelogos*, s. 39–47, sayı: 1, 1998/2, Bulut Yayınları.
- Özcan, Zeki, *Augustinus’ta Tanrı ve Yartama*, Bursa: Alfa Yayınları, 1999.
- *İndirgemecilik ve Din*, Bursa, 2001.

- . “Özel Sözlük, Antropomorfizm maddesi”, (Frédérick Ferré, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları, 1999, içinde) s. 219–228.
- Paçacı, İbrahim. “Ateizm Maddesi”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Fikret Karaman ve öte. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 41–42.
- Pankeok, Anton. *Lenin’in Filozofluğu: Lenizmin Felsefi Temeli Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, Çev. S. Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*, vol. 1, çev. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Paris, Bernard J. “George Eliot’s Religion of Humanity”, *ELH*, Vol. 29, No. 4, (Dec., 1962), s. 418-443.
- Pascal, R. *İngilizce Çeviriyi Hazırlayanın Önsözü*, s. 17–26. Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968.
- Paterson, R. W. K. *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971.
- Pereira, N. G. *The Thought and Teachings of N. G. Chervyshevskii*, The Hague, 1975.
- Pickering, W. S. F. *Durheim’s Sociology of Religion (Themes and Theories)*, London: Routledge&Kegan Paul, 1984.
- Plamenatz, John. *Karl Marx’s Philosophy of Man*, Oxford, 1975.
- Plehanov. *Marksizmin Temel Sorunları*, (çev. S. Hilav, E. Buri), 2. bs., İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Prickett, Stephan. “Romanticism”, *The Encyclopedia of Protestantism* (edt. Hans J. Hillerbrand, New York: Routledge, 2004, cilt 3, s. 1620–1623.
- Prestige, Leonard George. *God in Patristic Thought*, London: SPCK, 1952.
- Randall, F. B. N. G. *Chervyshevskii*, New York: 1967.
- Reardon, B. M. G. *Hegel’s Philosophy of Religion*, London: Macmillan, 1977.
- . *Religion Thought in Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1966.

- . "Introduction", s. 9–65, *Liberal Protestantism*, ed. Bernard M. G. Reardon, Stanford: Stanford University, 1968.
- Receb, Mahmud. *el-İğtirab*, Menşetü'l-Maarifü'l İskenderiye, 1978.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, C. 4, sayı: 3, 2001, 19–33.
- . "İslam, Din, Çağdaş Durum", *İslamiyât*, C. 9, sayı: 1–4, 2006, s. 423–438.
- . *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Reese, W. L. "Ludwig Feuerbach maddesi", *Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought)*, New Jersey: Humanities Press, 1980, s. 172.
- Reisz, Jr. H. F. "Feuerbach on the Essence of Religion", *The Journal of Religion*, XLIX/2, 1969, s. 180–188.
- Ricour, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970.
- . *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Rosenthal, M., Yudin, P. *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Bayle Maddesi, s. 52. "Spinoza Maddesi", s. 459–460, çev. Enver Aytekin, Aziz Çalışlar, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1980.
- Rotenstreich, Nathan. "For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary", *Leo Baeck Institute Year Book IV* içinde, The Hague, 1959.
- Rudas, L. 'Praface', 7–13, Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and Outcome of Classical German Philosophy*, London: Martin Lawrence, 1934.
- Rudolph, Kurt. *Historical Fundamentals and the Study of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Sass, H. M. "Feuerbach Ludwig Andreas (1804–72)," *Routledge Eyclopedia of Philosophy: Descartes, Rene-Gender and Science*. Ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, C. 3, s. 635–640.

- Schoenfeld, Eugen. "Images of God and Man: An Exploratory Study", *Review of Religion Research*, vol. 28, no. 3, March, 1987, s. 229.
- Schröter, Gisela. "Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih", çev. Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi*, 1988/3, De Yayınları, s. 96–102.
- Seve, Lucien. "Yabancılaşma Sorununun Çözümüne" (çev. Hakkı Uluç), *Felsefe Dergisi*, 1987, s. 99–118.
- Stoyçev, Todor St. "Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi", çev. Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi*, De. Yayınevi, 1988/3, s. 87–95.
- Şahan, Yakup. "Marx'ın Feuerbach Üstüne XI. Savı ve Yorumu", *Felsefe Dergisi*, s. 25–33, 88/2 Nisan, İstanbul, De Yayınları
- Schaeffler, Richard. *Reason and the Question of God: An Introduction to the Philosophy of Religion*, çev. Robert R. Barr ve Marlies Parent, New York: A Herder&Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 1999.
- Schechter, Darrow. *Radical Theories, Paths beyond Marxism and Social Democracy*, New York: Manchester University Press, 1994.
- Schleiermacher. *On Religion (Speech to its Cultured Despisers)*, Çev. Richard Cronter, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- . *The Christian Faith*, (Naverville, III. Alec R. Allenson, Inc., 1948.
- Schwarzschild, Leopold. *Marx'ın Yıkılışı*, çev. Vecdi Bürün, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1973.
- Seel, Gerhard (Der.). *Marx ve Beşeri Bilimler*, Çev. B. Mehmet Şahin, İstanbul: Ütopya Yayınları, 2000.
- Selsam, Howard. *Din, Bilim ve Felsefe*, Çev. A. And, 2. bs., İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995.
- Smart, Ninnian. *The Religious Experience of Mankind*, New York: Collins, 1977.
- . *The Religious Experience*, ed. Helen McInnis, 4. bs. New York: The Macmillan co. 1991.
- . *The Phenomenon of Christianity*, London: Collins, 1979.

----- . *Background to the Long Search*, London: British Broad Cesting Co., 1977.

Soykan, Ömer Naci. *Schelling (Yaşamı Felsefesi Yapıtları)*, İstanbul: MVT Yayınları, 2006.

Spinoza, Benedict. *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. S. Shirley, B. S. Gregory, Leiden: 1989.

Stark, Rodney, Bainbridge, William S. *The Future of Religion*, Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1985.

Stark, Rodney. *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*, s. 33–74. Hz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor (21. Yüzyılda Dinin Geleceği)*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Stark, Rodney, Innaccone, L. R. “Truth? A Reply to Bruce”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, sayı: 34, s. 516–19.

Stauth, Georg, Turner, Bryan S. *Nietzsche'nin Dansı (Toplumsal Hayatta Hınç, Karışıklılık ve Direnç)*, çev. Mehmet Küçük, 2. bs., Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Stirner, Max. *The Ego and Its Own: The Case of the Individual Against Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Strauss, D. F. *The Life of Jesus Critically Examined*, Çev., George Eliot, 2. ed. Peter C. Hodgson, Fortress Press, Philadelphia, 1972/ S. C. M. Press, London, 1973.

Şahin, Naim. *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.

Taubes, Jacob. “The Copernican Turn of Theology”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1961, s. 70–73.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*, C. II, Çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.

Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: Baker Akademic, 2005.

Thouless, Robert H. *An Introduction to the Psychology of Religion*, 2. bs., London: Cambridge University Press, 1936.

- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten, New York: A Touchstone Book, 1968.
- . *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- . *Systematic Theology*, C. II, Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- . *What is Religion*, çev. James Luther Adam, New York, 1973.
- . *Perspevtives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, ed. Carl E. Braaten, New York, 1967.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, ed. J. P. Mayer, çev. George Lawrence, New York: Anchor Books, Dobleday&Company Inc., 1969.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*, 4. bs., Ankara: D. İ. B. Yayınları, 2004.
- . *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm Ya da Ateizm*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Treadgold, Donald W. “Introduction”, s. 11–33, *Karl Marx as a Religious Type*, Sergei Bulgakov, çev. Luba Barna, Belmont, Massachusetts: Norland Publishing Company, 1979.
- Tresmontant, C. “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, Ankara: 1986, s. 57.
- Troeltsch, Ernst. ‘Christianity Among World Religious’, ed. Baron von Hugel, *Christian Thought, Its History and Application* içinde, New York: Meridan Books, 1957.
- Tucker, Robert C. (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York: 1972.
- Uglow, Jennifer. *George Eliot*, London: Virago, 1987.
- Urban, Wilbur M. “A Critique of Professor Tillich’s Theory of the Religious Symbol”, *Journal of Liberal Religion* 2, Spring 1941, s. 34–36.
- Vancourt, Raymond. “Hegel’in Din Felsefesi”, s. 25–106, *Din felsefesi Yazıları I*, Çev. ve der. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*, çev. Thomas Goddard Bergin ve Marx Harold Fisch, NewYork: Cornell University Press.
- Vogel, H. “The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future”, Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Opolis Babs Merrill, 1966.
- Voyé, L., ve Dobbelaere, Karel. *Roman Catjolicism: Universalism at Stake. Religions sans Frontieres?*, ed. R. Cipriani, 83–113.
- Wach, Joachim. *Understanding and Believing: Essays*, edt. Joseph M. Kitagawa, Westport: Greenwood Press, 1975.
- . *Types of Religious Experience Christian and Non-christian*, 5. bs., Chicago: The University of Chicago.
- . *Dinler Tarihi (Bilimsel bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş)*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2004.
- Wagner, Richard. *My Life*, New York: Dodd, Mead ve Co., 1911.
- Wahba, Magdi. ‘George Eliot and Ludwig Feuerbach’, *Cairo Studies in English*, 1981, s. 175–196.
- Waring, E. Graham. *Introduction*, s. iii-ix, L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York: The Continuum Publishing Company, 1989.
- Walicki, Andrzej. *Rus Düşünce Tarihi (1760–1900) Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara: V Yayınları, 1987.
- Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Wartenberg, Thomas E. “Introduction, s. vii-xxix, Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, İndiana: Hackett Publishing Company.
- Wartofsky, Max. *Feuerbach*, New York: Cambridge University Press, 1982.

- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. A. Vahap Taşkın, Ali Kuşat, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Weber, Joseph C. “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, *The Journal of Religion*, Vol., 46, No. 1, Part 1. Jan., 1966.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Westphall, Merold. *Overcoming Onto-Theology: Toward A Postmodern Christian Faith*, New York: Fordham University Press, 2001.
- Wheeler, Harvey. ‘The Phenomenon of God’, *The Center Magazine*, sayı, 4, s. 7–12.
- White, Hayden V. ‘Ludwig Andreas Feuerbach’, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, s. 190–192.
- Willey, Basil. “George Eliot: Hennell, Strauss, and Feuerbach”, *Nineteenth Century Studies*, New York: 1949. s. 227–236.
- Williams, Robert. “Schleiermacher ve Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness”, *The Journal of Religion*, Vol. 53, no. 4. Oct. 1973.
- Woehrlin, W. F. *Cherhyshevski: The Man and the Journalist*, Cambridge: Mass., 1971.
- Yaran, Cafer Sadık. “İslamileşme ve Uyuşma”, *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- . “Çağdaş Epistemolojik Dikatomiler ve ‘sofyolojik’ Bir Epistemoloji Önerisi”, *İ. Ü. İ. F. Dergisi*, İstanbul: 2004, Sayı, 9, s. 21–43.
- . *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- . “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, *O. M. Ü. İ. F. Dergisi*, Samsun: 2001, Sayı: 12–13, s. 79–96.
- . *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Tesitik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Young, Jullian. *Nietzsche’s Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Yovel, Yimmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*,
Princeton: Princeton University Press, 1989.