

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

FEUERBACH'TA ANTROPOLOJİK TEOLOJİ ve ETKİLERİ

Doktora Tezi

Kibar GÜRBÜZ

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

FEUERBACH'TA ANTROPOLOJİK TEOLOJİ ve ETKİLERİ

Doktora Tezi

Kibar GÜRBÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

FEUERBACH'TA ANTROPOLOJİK TEOLOJİ ve ETKİLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep Kılıç

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Recep KILIÇ
- 2- Prof. Dr. Engin ERDEM
- 3- Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK
- 4- Prof. Dr. Nahide BOZKURT
- 5- Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Tez Savunması Tarihi: 28.04.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Prof. Dr. Recep KILIÇ danışmanlığında hazırladığım **“Feuerbach’ta Antropolojik Teoloji ve Etkileri” (Ankara 2025)** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 27.06.2025

Kibar Gürbüz

ÖN SÖZ

19. yüzyılın önemli düşünürlerinden Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), ortaya koyduğu teori ve yorumlarıyla birçok düşünür ve geleneği etkilemiş bir din filozofudur. Düşünce tarihinin önemli simaları Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) gibi filozofların yanı sıra, Karl Barth (1886-1968) ve Hasan Hanefi (1935-2021) gibi teologlar bu isimlerden bazılarıdır. Feuerbach'ın din felsefesinin çıkış noktası insan doğası, merkezi kavramları ise antropoloji ve teolojidir. İnsanın tek otorite haline geldiği Antroposen Çağ'ın temel felsefesini yansıtan “İnsan, insanın tanrısıdır” mottosunun Feuerbach tarafından erken dönemde formüle edildiğini görmekteyiz. Marx'ın çokça dillendirilen “Din, insanın afyonudur” ifadesinde ilham aldığı kişi Feuerbach'tır. Yine psikanalizin öncülerinden olan Freud'un, teorisini şekillendirirken Feuerbach'ın düşüncelerinden istifade ettiği ve ondan etkilendiği görülür. Ayrıca, Transhümanizm'in fikir babası sayılan Nietzsche'nin “üstinsan” ve “güç istenci” teoreminin asıl kaynağının, tüm mükemmel sıfatlara sahip tanrısal insan fikri ile Feuerbach olduğunu ifade edebiliriz.

Çalışmamızın ana temasını oluşturan antropolojik teoloji yorumu, din felsefenin temel meselelerinden olan Tanrı'nın mahiyeti ve din dili konularıyla yakından ilişkilidir. Feuerbach'ın konuya dair iddiaları ise düşünce tarihinin en radikal yorum türlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bizler bu çalışmada odağımıza Feuerbach'ı alışlageldiği üzere salt ateistik delillerin kaynağı veya “fikir babası” olarak almamaya gayret göstereceğiz. Bunun yerine, söz konusu iddiaların kaynaklarının yanı sıra Tanrı-insan ilişkisinde Feuerbach'ın yorumları ve yansımaları incelenecektir. Bu kapsamda çalışmamız giriş, iki bölüm, değerlendirme ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde; düşünce tarihinde Feuerbach öncesinde meydana gelen ve Feuerbach'ın zihin şemasını oluşturan önemli değişimler ile etkilerini muhtasar şekilde inceleyeceğiz. Bu sayede hem Feuerbach'ın düşünce tarihindeki yerini tespit etmeye, hem de felsefesinin özgünlüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Birinci bölümde; hakkında yazılan diğer çalışmalardan farklı olarak Feuerbach'ı belli başlık ve kavramlar ekseninde incelemek yerine Feuerbach'ın inşa ettiği sistemi, öne çıkardığı kavram ve sorunlar ekseninde anlaşılır kılmaya gayret göstereceğiz. Bu noktada zorunlu olmadıkça kişisel yorumlardan ziyade Feuerbach'ın söylemlerine odaklanacağız. Bu metodun Feuerbach'ın sistemini anlamak adına zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Zira Feuerbach'a dair yapılan çalışmalarda ortaya çıkan sonuçların birbirinden farklı oluşunun temel nedeninin Feuerbach'ın felsefesini anlatmak yerine doğrudan yorumlayarak aktarmaktan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Bu metodun çalışmanın içeriği açısından diğer bir önemi ise; Feuerbach'a atfedilen ateist, materyalist, natüralist vb. şekildeki iddiaların kaynağını doğrudan vererek bunun bir anlamda sağlamasını yapmaktır. Böylece yorumcular tarafından “icat edilen” bir Feuerbach yerine Feuerbach'ın kendisine mahsus düşüncelerini ortaya koymayı amaç edindik. Konuya dair değerlendirmemize ise sonuç bölümünde yer verilecektir.

İkinci bölümde; Feuerbach'ın felsefesinin kendisinden sonraki etkilerine yer vereceğiz. Bu husus, Feuerbach'ın din ve Tanrı'ya dair eleştirilerinin düşünce tarihinde oluşturduğu sonuçları ortaya koymakla birlikte Feuerbach'a atfedilen anlamın kaynağını tespit etme açısından önem arz etmektedir. Feuerbach'ın oluşturduğu etkinin boyutunu bütünüyle tespit etmek mümkün olamayacağı için bunu dinî ve felsefî etki olmak üzere iki alt başlık altında ve simgesel bazı isimler ile sınırlayıp analiz etmeye çalışacağız. Dini etkilerini; Hristiyan düşüncesinde Karl Barth ile İslam düşüncesinde Hasan Hanefi; felsefî etkilerini ise Karl Marx, Sigmund Freud ve Friedrich Nietzsche ekseninde incelemeye ve mukayese etmeye çalışacağız.

Değerlendirme ve sonuç bölümünde ise; Feuerbach'ın antropolojik teoloji yorumunun analizine ve konuya dair değerlendirmemize yer vereceğiz.

Bu çalışmanın oluşmasının yanı sıra, hayat ve akademi arasında denge kurma konusunda şahsıma en büyük desteği sağlayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a teşekkürü bir borç bilirim. Akademide lisansüstü eğitimim boyunca felsefi analizleri ve bakış açılarıyla istifade ettiğim değerli hocalarım; Prof. Dr. M. Sait Reçber, Prof. Dr. Engin Erdem, Doç. Dr. Zikri Yavuz, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erkan'a; Orijinal kaynakların (Almanca, Fransızca ve Arapça) çevirisi ve analizi konusunda destek sağlayan Mütercim Alper Yağuş ile Doç. Dr. Cuma Karan'a ve son olarak çalışma süreci boyunca varlığı ve desteğiyle her daim yanımda olan eşime ve arkadaşlarıma sonsuz teşekkürler.

Kibar GÜRBÜZ

Ankara-2025

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	12
3. Temel Soru ve Sorunlar	16
4. Yöntem ve Veri Kaynakları	23
I. BÖLÜM: FEUERBACH'TA ANTROPOLOJİK TEOLOJİ.....	30
1.1. İnsan ve Doğası	37
1.2. Tanrı ve Doğası.....	43
1.2.1. Dilek ve Arzu Nesnesi Olarak Tanrı.....	48
1.2.2. Antropomorfizm ve Tanrı İlişkisi	54
1.2.3. Enkarnasyon Doktrini: Bir Sevgi Olarak Tanrı	69
1.3. Feuerbach'ın Din Teorisi	78
1.3.1. Yansıtma (<i>Projeksiyon</i>) Din Teorisi.....	85
1.3.1.1. Din ve Bağımlılık Duygusu.....	89
1.3.1.2. Din ve Ölüm Korkusu.....	92

1.3.1.3. Din ve Kùltür İlişkisi	96
1.3.1.4. Din ve Sembolizm	101
1.3.2. Feuerbach'ta Yabancılaşma	106
1.4. Feuerbach'ın Natùralizm Anlayışı: Tanrı -Doğa İlişkisi	112
1.4.1. Dinin Temeli Olarak Doğa.....	115
1.4.2. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	124
1.5. Feuerbach'ın Ahlak Teorisi: Ahlakın Antropolojik Açıdan Yorumu	138

II. BÖLÜM: FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK TEOLOJİ ANLAYIŞININ DİNİ VE FELSEFİ ETKİSİ..... 151

2.1. Dinî Etkisi.....	151
2.1.1. Hristiyan Düşünce Geleneğine Etkisi: Karl Barth Örneği	153
2.1.1.1. Karl Barth'ın Teoloji Anlayışı	155
2.1.1.2. Karl Barth'ta Feuerbach Yorumu.....	165
2.1.1.3. Barth'ta Feuerbach Etkisi	175
2.1.2. İslam Düşünce Geleneğine Etkisi: Hasan Hanefî Örneği.....	182
2.1.2.1. Hanefî'nin Teoloji Eleştirisi ve “İslami Sol” Anlayışı	184
2.1.2.2. Hanefî'de Feuerbach Etkisi	189
2.2. Felsefî Etkisi.....	197
2.2.1. Karl Marx	202
2.2.1.1. Marx'ta Feuerbach Etkisi	203
2.2.2. Sigmund Freud	212
2.2.2.1. Freud'da Feuerbach Etkisi.....	218
2.2.3. Friedrich Nietzsche.....	226
2.2.3.1. Nietzsche'de Feuerbach Etkisi	231

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ	247
KAYNAKÇA.....	263
ÖZET	281
ABSTRACT	282



KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

Christianity: The Essence of Christianity (Hıristiyanlığın Özü)

çev.: Çeviren

DEÜİFD: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed.: Editör

Luther: The Essence of Faith According to Luther: A Supplement to the Essence of Chrsitianity

OMÜİF: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Religion: Das Wesen der Religion

s.: Sayfa

Theogonie (Tanrıların Doğuşu): Klasik, İbranice ve Hıristiyan Antik Çağının Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu

Thoughts: Thoughts on Death and Immortality

Vb. Ve benzeri

vd.: Ve diğerleri

Vol.: volume/cilt

Vorlesungen: Vorlesungen über das Wesen der Religion

Yay.: Yayınevi

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Ludwig Andreas Feuerbach¹, Almanya'nın güneyinde sekiz kardeşli bir ailenin dördüncü bireyi olarak Landshut'ta Bavyera'da doğmuştur. Ünlü hukuk bilgini ve soylu ünvanını alan Paul Johann Anselm Ritten von Feuerbach'ın² oğludur ve entelektüel birikimi oldukça yüksek bir aileye mensuptur.³ Feuerbach, babasının mesleği ve sosyal çevresi sayesinde henüz çok küçük yaşlardan itibaren kendi döneminin önemli düşünürleri ile tanışma fırsatı bulmuştur. Ailesi Feuerbach'ı dönemin güçlü ve geleneksek Katolik inancından uzak yetiştirmeye çalışmış, gençlik yıllarında Heidelberg'de Protestan tanrıbilimi (teoloji) fakültesine kaydetmiştir. 1823 yılında Heidelberg'de teoloji eğitimi alan Feuerbach, bu süreçte Yunanca, İbranice öğrenmiş ve İncil çalışmalarıyla meşgul olmuş; Evanjelik bir papaz olmak için ilahiyat okumaya başlamıştır. Bu süre zarfında Hegelci filozof Karl Daub ile ünlü Kantçı ve kilise tarihçisi olan H.E.G.

¹ Feuerbach'ın adının anlamıyla ilgili olarak Marx, bir çeşit dil oyunu yapmakta; Feuer (ateş)- Bach (dere)'dan hareketle "ateş deresi" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Karl Marx/Friedrich Engels, "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach", *Werke (Karl)*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, s. 26-27.

² Paul Johann Anselm Ritten von Feuerbach, Almanya'da psikolojik caydırıcılık teorisi ile modern ceza hukuku teorisinin kurucusudur. Kendisi aynı zamanda 1813 tarihli Bavyera Ceza Kanunu'nun yazarı ve Bavyera eyaletinde işkencenin bir ceza olmaktan çıkarılmasını sağlayan kişidir. Paul Johann Anselm, liberal fikirli olup Veliaht Prens Max Joseph'in Aydınlanma'yı Katolik Bavyera'ya tanıtmaya girişimiyle Bavyera Üniversitesi'nde (Landshut'ta) kürsüye atanan ilk Protestandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Radbruch, Von Gustav, *Paul Johann Anselm Ritten Feuerbach*, Verlag-Wien, 1934.

³ Feuerbach'ın kardeşlerinden her biri farklı yetenekleri ile ön plana çıkmıştır. Örneğin aile bireyinin en büyüğü olan abisi arkeolog, onun oğlu Anselm ise ünlü bir ressamdır. Bir diğer abisi olan Karl Wilhelm (1800-1834) ünlü bir matematikçi olup, 'Feuerbach Teoremi'nin sahibidir. Karl Wilhelm'in bu teorisini daha sonra Hasan Fehmi 1337 yılında Osmanlıca kaleme almış ve 'Feuerbach'ın Temas Nazariyesi' olarak literatüre kazandırmıştır. Matematikteki bu yeteneğinin yanı sıra Karl, politik meselelerle ilgilenmiş ancak liberal faaliyetleri nedeniyle tutuklandığı hapisanede uygulanan işkence sonrasında dayanamayıp 34 yaşında intihar etmiştir. Feuerbach'tan bir yaş büyük abisi Eduard August ise, hukuk alanında uzmanlaşmış daha sonra hakim olmuştur. En küçük erkek kardeşi Friedrich ise, dil bilimcisi olup felsefeyle de ilgilenmiştir. Geriye kalan üç kız kardeşten Helene von Dobeneegg besteci ve şair olup dönemin önemli müzisyenlerindendir. Kız kardeşi Helene aynı zamanda Feuerbach'ın zaman zaman mektuplaştığı kardeşidir. Feuerbach ailesinin ortak yönü; hepsinin aynı siyasi ideolojiye sahip olmasıdır. Kardeşlerin hepsi restorasyona karşı çıkıp Almanya'da cumhuriyetçi bir anayasa ve özgürlük için gençlik hareketine destek vermiştir.

Paulus'un yanında ilahiyat eğitimi almıştır. Ancak burada aldığı eğitimi yetersiz bulan Feuerbach ilahiyat eğitiminden sonra Hocası Karl Daub'un teşvikiyle Hegel'in derslerine katılmak için entelektüel faaliyetlerin de merkezi olan Berlin'e gitmiştir. (1824-1825). Burada döneminin önde gelen Hristiyan akademisyeni ve kilise tarihçisi Johann August Wilhelm (1789-1850), Schleiermacher (1768-1834) ve Hegel'in yanında felsefe öğrenimi görmüştür. Ancak Hegel'i dinledikten sonra Schleiermacher tarafından dile getirilen "özgürlük ve bağımlılığın teolojik karışımı" olarak tanımladığı şeyi eleştirmiştir. 1825 yılında babasının engel olmaya çalışmasına rağmen felsefe alanında eğitim almaya başlamıştır. 2 yıllık eğitim sürecinde Hegel'den estetik dışındaki tüm derslerini almıştır.⁴ Sonrasında Hegel'in felsefesine bağlılık gösterip onun öğrencisi olmuştur.⁵ Hegel'e bağlılığını bu süreçte kaleme aldığı çalışmalarında⁶ ve 1828 yılında Hegel'in danışmanlığında yazdığı *De Ratione, Una, Universali, İnfininitata* (Aklın Birliği, Evrenselliği ve Sonsuzluğu) adlı doktora teziyle açık şekilde göstermiştir. Tezinde Feuerbach, Hegelci felsefeye tam anlamıyla bağlı kalmış, aklın yeterliliğini savunmuş ve her şeye kadir olduğunu ileri sürmüştür. Bu çalışmasında Feuerbach'ın Hegel ile hemfikir olmadığı tek husus, Hegel'in Hristiyanlığın mükemmel bir din olabileceğine dair görüşüdür.⁷ Feuerbach, başlangıçta felsefeye, dini inancı ifade etmenin bir yolu olarak ilgi duymuş ancak daha sonra felsefe ile teolojinin uyumlu olmadığını düşünerek teolojiden uzaklaşıp bütünüyle felsefeye yönelmiştir.⁸ Bu noktadan sonra felsefe onun

⁴ Gooch, Todd, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu>, (01.02. 2024)

⁵ Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of philosophers on religion*, [McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson, North Carolina, 2008, s.73.

⁶ Feuerbach, 1839 yılından önce kaleme aldığı eserlerinde (yaklaşık yirmi makalede) Hegel'e bağlı kalmıştır. Bu çalışmalarından biri de *Kritik des Anti-Hegels. Eine Einleitung in das Studium der Philosophie* (Hegel karşıtlığının eleştirisi. Felsefe Çalışmalarına Giriş)'dir. Hegel çizgisinden henüz ayrılmayan Feuerbach, bu eserinde Hegel felsefesini eleştirenlere karşı idealist felsefeyi savunmuştur. Aliy, Abdurrahman, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın "Yeni Felsefe"si ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 16-21.

⁷ McLennan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 86.

⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.16.

için kendi hayatı ile insanlık arasındaki ilişkiyi ifade etme ve teolojinin karmaşasını eleştirmek için bir silah haline gelmiştir.⁹

Doktorasını yaptıktan sonra Feuerbach, mali durumu nedeniyle Berlin’de kalamamıştır. 1828-1835 yılları arasında Erlangen Üniversitesinde *Privat dozent* (*Venia docendi*)¹⁰ olarak önce Bacon, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Pierre Bayle gibi filozoflar üzerinden modern felsefe tarihi üzerine, daha sonra mantık ve metafizik üzerine dersler vermiştir.¹¹ Bu dönemden sonraki 10 yıllık süreç, Feuerbach’ın hem kariyerinde hem de düşüncesinde karmaşıklığın olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bunun ilk kıvılcımını doktora sonrası yayımladığı ilk eseri olan *Thoughts* adlı eserinin sonuçlarında görmekteyiz. Feuerbach bu eserini, döneminde uygulanan sansürden dolayı isimsiz ve anonim olarak yayımlamak zorunda kalmıştır. Söz konusu eserinde, Hegel’in ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşünün aksine her türlü bireysel ölümsüzlüğe karşı çıkmış, yalnızca insan ruhunun bir bütün olarak ölümsüz olacağının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bunun bireyin özünün mutlak tinin yaşamına katılarak yani ilahi aşkınlık yerine insanlığın aşkınlığını esas alarak mümkün olacağını ifade etmiştir.¹² Hristiyanlığın ölüm ve sonrası anlayışına dair çok sert eleştiriler ifade etmesinden dolayı eser kısa süre içinde yasaklanıp toplatılmıştır. Eser her ne kadar isimsiz olarak yayımlansa da kısa süre içinde yazarının Feuerbach olduğu tespit edilmiştir. Teolojik ve politik muhafazakarlığın bir anlamda kalesi hükmünde olan üniversitede böyle bir eseri yazmış olması ve pietistlere (dindarlara) karşı yazdığı sert hicivli ifadelerinden dolayı Alman üniversitesinde Profesör olma imkanını kaybetmiştir. Sonrasında akademide ders vermeye devam ettiği 2 yıl zarfında akademisyenlerin ve özellikle pietistlerin küçümseyici tavırlarına maruz

⁹ Massey, James A. (Edt.) “Introduction”, *Thoughts On Death and Immortality*, Ludwig Feuerbach, London: University of California Press, 1980, s. xix.

¹⁰ Privat Dozent; Doçentliği kabul edilmiş, ancak henüz ders vermek üzere bir kürsüye atanmamış doçentlere verilen bir ünvandır.

¹¹ Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson, North Carolina, 2008, s. 73.

¹² McLennan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 87.

kalmıştır. İçinde bulunduğu ruhsal durumu şu ifadelerle belirtmiştir: “Üç şey olmak istemezdim: Yaşlı bir cadı, akademide bir serseri ve son olarak bir pietist (dindar).”¹³

Hegel’in felsefesinden ayrılan Feuerbach 1839 yılında kaleme aldığı *Zur Kritik des Anti-Hegels*¹⁴ adlı çalışmasıyla bunu resmen ilan etmiştir.¹⁵ Bu çalışma, Feuerbach’ın sonraki dönemde düşüncesinin, bilhassa Hegel’e dair düşüncesinin, temalarının birçoğunu belirlemiştir. Feuerbach bu süreçten sonra “rasyonel mistik”¹⁶ olarak tanımladığı Hegel’i maddi gerçekliği gölgelediği gerekçesiyle eleştirmiş, daha sonra doğaya dönüşün gerekliliğini tüm gücüyle savunmuştur. Feuerbach, Hegelci idealizmden hümanizme dönüşen bu yolculuğunu şu belagatli aforizmayla ifade eder: “Tanrı benim ilk düşüncemdi, akıl ikinci düşüncem, insanlık ise üçüncü ve son düşüncemdi.”¹⁷ Feuerbach’ın Hegel’e dair değişen yaklaşımı tam anlamıyla bir kopuş değildir; zira Feuerbach, Hegel ile fikri anlamda ayrılrsa da diyalektik bakımdan yakınlığını devam ettirmiştir.

Feuerbach, üniversitede doçentlik sınavını vermesine rağmen natüralizme olan eğiliminden dolayı meslek yaşamına devam edememiştir. Kendisine verilen “privat dozent” ünvanını daha sonra “yalnızca yazılı bilimsel sözün özgür olduğu siyasi köleliğin ve dinsel gericiliğin bedeliydi”¹⁸ şeklinde tanımlamış ve akademik ünvanını kabul etmemiştir. Ayrıca herhangi bir kamu kurumunda çalışmayı reddetmiştir. 1837 yılında

¹³ Feuerbach, *Thoughts On Death and Immortality*, Edited by James A. Massey, London: University of California Press, 1980, s. 216 (205).

¹⁴ Feuerbach, Ludwig, *Zur Kritik des Anti-Hegels*, Leibzig: Verlag von Otto Wigand, 1844.

¹⁵ 1839 yılında Arnold Ruge’un öncü olduğu ve Sol’u örgütlemek amacıyla kurduğu Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst (Alman Bilimi için Halle Yıllıkları) ile Feuerbach Sol-Hegelcilikle ilgili temas kurmuş ve bu dergide iki çalışmasını yayımlamıştır. Bu çalışmalardan ilki 1839 yılında kaleme aldığı, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Hegel Felsefesinin Eleştirisi Üzerine) isimli çalışmasıdır. Bu çalışmada Feuerbach, Hegel ile ayrılığını resmen ilan edip ‘Doğa’ya dönüş’ çağrısı yaptı. Diğer çalışması, felsefe ve Hristiyanlık üzerine yazdığı *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*’dir. Feuerbach bu çalışmasında dindarların (Pietistlerin) Sol-Hegelcilere karşı eleştirilerine oldukça sert ifadelerle cevap verdi.

¹⁶ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, (çev. O. Özügül), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.

¹⁷ Feuerbach, “Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae,” in *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, 1971, Vol. X, p. 178 (aktaran) Küng, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, (Trans. by E. Quinn), Garden City, New York: Doubleday, 1980, s. 187.

¹⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 9.

Bruckberg’de porselen fabrikası sahiplerinden biri olan Berta Löw ile evlenmiş olan Feuerbach, karısının fabrikadan aldığı gelir, babasından kalan emekli maaşı ve yayın telif haklarıyla hayatını idame ettirmiş; entelektüel çalışmalarını Bruckberg’de bağımsız bir filozof olarak sürdürmüştür.

Feuerbach dönemin negatif toplumsal ve siyasal koşulları nedeniyle üniversitedeki akademik kariyerine zihnen veda edip “akli özgürlüğünü” korumak amacıyla kırsalda yaşamaya başlamıştır. Burada insanlardan ve toplumsal meselelerden izoledir, ama doğayla baş başa olmaktan dolayı memnundur.¹⁹ Ancak 12 yıl kadar süren bu münzevi hayatı ile doğaya yakınlığı Feuerbach’ın felsefesi ve düşünme biçimi üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Bu etkinin ilk sonucu, felsefesini ifade etme biçiminde ortaya çıkmıştır. Zira bu noktada yöntem olarak sözlü anlatım yerine yazılı bir yöntemi tercih etmek zorunda kalmıştır. Bu zorunlu tercihin kendisi üzerinde oluşturduğu etkiyi şu ifadelerle açığa vurur:

“Yazı, sözlü ifadenin tüm cazibesinden, özgürlüğünden ve deyim yerindeyse sosyal erdemlerinden yoksundur; insanlara katı düşünmeyi öğretir, eleştiriye haklı gösterilemeyecek hiçbir şey söylememeyi öğretir; ama bu aynı zamanda onu suskun, titiz, kelime seçiminde tereddütlü, kendini rahat ifade edemeyen biri haline getirir. Beyler, hayatımın en güzel kısmını sandalyede değil, kırdan, üniversite oditoryumunda değil, doğa tapınağında geçirdiğim gerçeğine dikkatinizi çekmek isterim.”²⁰

Feuerbach’ın tebdil-i mekânı ve sosyal hayattan izole yaşamasının bir başka sonucu, “soyut insan” fikrine ve natüralizm anlayışına kaynaklık etmesidir. Ancak felsefesinin toplumsal yönünün zayıf kalmasına neden olduğuna dair eleştiriler de yapılmıştır. Bu değişimin sonuçlarının farkında olan Feuerbach, şunu ifade eder:

“Yıllarca yalnızlık içinde yaşayan, hatta bir Hristiyan münzevinin ya da keşişinin soyut yalnızlığında değil, insani bir yalnızlıkta yaşayan ve dünyayla yalnızca yazı yoluyla uyum sağlayan kişi, arzusunu ve konuşma yeteneğini kaybeder; çünkü sözlü

¹⁹ McLennan, David, “Ludwig Feuerbach”, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 87.

²⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.11.

ve yazılı ifade arasında çok büyük farklar var. Sözlü olan belirli, mevcut, gerçek bir izleyici kitlesine gönderme yapar, ancak yazılı olan, yazarın yalnızca hayal gücünde var olan, belirsiz, mevcut olmayan bir izleyici kitlesine gönderme yapar; Sözün konusu insanlardır, yazının ruhları vardır çünkü benim için yazdığım insanlar sadece ruhta, hayalde var olan varlıklardır.”²¹

Feuerbach’ın yalnızlığı tercih etmesindeki en büyük etken döneminin siyasi atmosferidir. Zira içinde yaşadığı siyasi koşullar, insanları sürekli bir gerilim ve heyecan içine sokup bunun dışında başka bir seçenek sunmamaktaydı. Buna dair “felsefi idealizm kadar politik idealizmden de bıktık; artık politik materyalist olmak istiyoruz”²² ifadelerini kullanır. Çözüm olarak, kendisi gibi apolitik olan Almanlar için yalnızlığı seçme dışında başka makûl bir seçeneğin olmadığı kanaatine varmıştır. Ancak Feuerbach kendini yalnızlığa sürgün eden ve yazılı söze mahkûm edenin sadece “politik tiksinti” olmadığını aynı zamanda manevi (ruhani) yönetim sisteminin yani kilisenin de etkili olduğunu ifade eder. Çünkü Feuerbach idealist felsefe ve idealist politika kadar idealist dinden de tamamen uzaklaşmak istemiştir.²³

Feuerbach sürdürdüğü bu sakin yaşantısı sayesinde din ve felsefe ile meşgul olmuş zihinsel dönüşümünü bir anlamda tamamlamıştır. Kaleme aldığı eserlerini de artık bu anlayış üzerinden oluşturmuştur. Ancak sonrasında eşinin ortağı olduğu porselen fabrikasının batması sonucu ekonomik nedenlerden ötürü 1860 yılında Rechenberg’e (Nürnberg) taşınmak zorunda kalmıştır. Burada maddi anlamda zor bir dönem geçiren Feuerbach, arkadaşlarının sağladığı maddi destek ile hayatını idame ettirmiştir. Bu süreçte bir düşünür olarak üretkenliği hızlı bir şekilde düşmüştür. 1866 yılında parçalı olarak kaleme aldığı *God, Freedom and Immortality from the Standpoint of Anthropology* isimli eseri son çalışmasıdır.²⁴ Ölümüne kadar başka eser kaleme almayan Feuerbach, son

²¹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 10.

²² Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 7.

²³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 7.

²⁴ Gooch, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), <https://plato.stanford.edu>, (24. 02. 2024).

yıllarını yalnızlık ve kısmi hastalıklar ile geçirirmiş 13 Ekim 1872 yılında, 68 yaşında Nurenberg’te hayata veda etmiştir.

Çalışmamızda yukarıda muhtasar şekilde biyografisine yer verdiğimiz ve 19. yüzyıl döneminin önemli düşünürlerinden olan Feuerbach’ın dini, antropolojik açıdan nasıl yorumladığını ve bu yorumun kendisinden sonraki döneme etkilerini ele alacağız. Dinin antropolojik açıdan yorumlanması, Feuerbach’ın ana felsefesini temsil etmesinin yanı sıra düşünce tarihinde dinin rasyonelleştirilmesine dair eleştirinin de önemli ve etkili örneklerinden biridir.

Feuerbach, çoğunlukla Hegel (1770-1831) ile Marx’a referansla bilinen bir düşünürdür. Hegel ile Marx arasında köprü olmanın yanı sıra dine dair radikal yorumları, Hegel karşıtlığı ve dini psiko-genetik açıdan yorumlaması ile ön plana çıkmaktadır. İfade ettiğimiz bu özellikler Feuerbach’ı tanımlarken onun felsefesinin geri kalanını ve dinsel bilince dair analizini bir anlamda gölgelemektedir. Zira onun din ve Tanrı’ya dair yorumu, Aydınlanma döneminden varoluşçu filozoflara kadar rasyonalist felsefi sistemin bir anlamda özeti ya da çıkış noktasını teşkil edecek mahiyettedir. Feuerbach başta Hegel olmak üzere, Martin Luther (1483-1546), Rene Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) ve Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gibi düşünce tarihinin önemli isimlerinden etkilenmiştir. Etkilendiği düşünürlerin her birinin görüşlerini incelemiş ama bunların müdafisi veya temsilcisi olmamıştır. Bunun yerine analiz ettiği görüşleri kendi felsefesi içinde yeniden yorumlamıştır. Böylece Feuerbach, nasıl Hegel ile Marx arasında bir köprü işlevi görmüşse düşünce tarihinde de farklı düşünce sistemlerini kendi felsefesinde bir araya getirip, bu birikimi kendi bakış açısıyla yorumlayarak sonraki dönemlere aktarmıştır.

Feuerbach’ın felsefesine etki eden en önemli iki faktör, içinde yaşadığı 19. yy. Almanya’sının sosyo-kültürel yapısı ile Hegel felsefesidir. Zira Feuerbach’ın entelektüel

biyografisini şekillendiren faktörlere baktığımızda, başlangıçta Hegelci felsefeye olan bağlılığı ile ardından kendini ondan uzaklaştırma çabası belirgindir. Akabinde ise yeni ve duysal temele dayanan bir “geleceğin felsefesi”ni²⁵ inşa etme çabası içine girmiştir. Bu süreçlerin tamamı, yaşadığı dönemde Almanya’daki politik ve entelektüel gelişmelerle yakından irtibatlıdır.

19. yy. Almanya’sında siyasal yapı çökerken fikri açıdan devrim niteliğinde değişimler meydana gelmiştir. Bu döneme rengini veren ve belirleyici olan akım ise, Hegel felsefesidir. Öyle ki Hegel felsefesi, içinde bulunduğu dönemin ve Prusya Krallığının²⁶ felsefesi haline gelmiştir. Hegel felsefesinin uzun soluklu olan bu etkisi halefi konumunda olan felsefecilerin üzerinde önemli izler bırakmıştır. Feuerbach’ın içinde yaşadığı döneme bu açıdan baktığımızda hem Aydınlanma döneminin etkilerinin devam ettiğini hem de Hegel felsefesinin de sonucu olan İdealizm’in spekülatif Tanrı ve tin anlayışının resmi bir felsefeye dönüştüğünü görürüz. Hegel’in bu uzun soluklu felsefesinin etkisi, ölüm tarihi olan 1831’den sonra Berlin Üniversitesindeki öğrencileri ve akademisyen takipçileri felsefesini çeşitli şekilde yorumlamışlardır. Bu yorumların sonucunda Sol Hegelciler²⁷ ile Sağ Hegelciler ortaya çıkmıştır. Sol Hegelciler, Feuerbach ve Bruno Bauer’in (1809-1882) de öncülük ettiği ve hocaları Hegel’e karşı bir araya gelmiş bir gruptur. Bu gruba daha sonra farklı meslek gruplarından da üyeler katılmıştır.²⁸

Sol Hegelciler ile Sağ Hegelciler başlangıçta felsefi ve teorik tartışmalar yürütmüşlerdir. Ancak daha sonra felsefe alanında devam eden bu mücadele yönü, din ve devlet konularına yönelmiştir. Sağ Hegelciler, Prusya devletinin yeterli refah düzeyine

²⁵ *Geleceğin Felsefesi* ifadesi, Feuerbach’ın kaleme aldığı bir eserinin adı olmasının yanı sıra onun felsefi anlamda gerçekleştirmeyi istediği idealidir.

²⁶ Hegel felsefesi, Prusya Krallığının 1807-1819 yılları arası reform döneminde etkin olmuştur.

²⁷ Gruba katılan üyelerin yaşlarının oldukça genç olmalarından dolayı Sol Hegelcilere başlarda “Genç Hegelciler”, benzer şekilde muhalif oldukları Sağ Hegelcilere de “Yaşlı/İhtiyar Hegelciler” de denilmiştir.

²⁸ Grubun asıl üyeleri şunlardır: Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, David Strauss (1808-1874), Karl Neuwerk (1810-1899), Arnold Ruge (1802-1880), Max Stirner (1806-1856), Frederich Theodor von Vischer (1807-1887), Moses Hess (1812-1875). Bu gruba daha sonra August von Cieszkowski (1814-1894), Karl Marx ve Friedrich Engels, Bruno Bauer’un kardeşi Edgar Bauer (1820-1886) de katılmıştır.

sahip olduğunu, nihai felsefe olarak gördükleri Hegel felsefesi ile diyalektik sürecin tamamlandığını, öğrencilere düşenin yalnızca Hegel'in yazdıkları üzerine düşünmek ve çıkarımda bulunmak olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Sol Hegelciler alt sınıftaki insanların sefil bir hayat yaşadıklarını, düşüncelerine sansür uygulandığını, devletin kendi amaçları doğrultusunda Hristiyan teolojisini kullandığını, Prusya devletinin mükemmellikten uzak olduğunu ve bu nedenle diyalektik sürecin tamamlanmadığını ileri sürmüşlerdir. Söz konusu iki kanat arasında daha sonra metafizik, ruhun ölümsüzlüğü²⁹, Tanrı'nın kişiliği ve Hegel'in panteist olup olmadığı konularında sert tartışmalar cereyan etmiştir. Hegelci okul arasında süregelen bu tartışmaları ve farklılığı, Sol Hegelcilerden D.F. Strauss'un (1808-1874), 1835'te yayınladığı *Das Leben Jesu* (İsa'nın Hayatı)³⁰ eseri daha da belirgin hale getirmiştir. Zira bu eserinde Strauss, İncil'de yer alan sembolik ifadeleri spekülasyon bir şekilde yorumlayan Hegel'in aksine, İncil'deki anlatıların Hristiyanlığın özü olduğunu ve bunların sembol değil, insanların arzularını ifade eden mitler olduğunu savunmuş; Hegel'in iddia ettiği gibi mucizelerin doğaüstü olmadığını ve bunların doğal olaylar olduğunu iddia etmiştir.³¹ Sol Hegelcilerin bu eleştirileriyle, dokunulmaz sayılan din ve dine dair konular tartışmaların odağı haline gelmiş; dine karşı geliştirilen bu tutum, zamanla materyalist ve natüralist bir yapıya dönüşmüştür. Sol Hegelcilerin öncü isimlerinden olan Feuerbach, böyle bir zeminde kendi felsefesini inşa etmiştir.

Hegel felsefesine karşı gelişen Sol Hegelcilik, Hegel felsefesinin uzun dönemli etkisinin kırılmasına ve sisteminin sarsılmasına neden olmuştur. Buradaki baş aktör ise Feuerbach'dır. Zira Feuerbach'ın en büyük şöhreti de bu sayede oluşmuştur. Sonraki

²⁹ Feuerbach, uygulanan sansürden dolayı ismini belirtmeksizin anonim olarak yayımladığı, *Gedanken Über Tod und Unsterblichkeit (Thoughts on Death and Immortality)*, Edited by James A. Massey, USA: University of California Press, 1980 adlı eserinde bu konuyu gündeme getirmiştir.

³⁰ David Friedrich, Strauss, *Das Leben Jesu*, Publisher Bonn: Strauss, 1902.

³¹ David, McLennan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 2-3.

dönemlerde Marx ve Engels'in bu husustaki övgüleri Feuerbach'ın şöhretini daha bilinir kılmıştır.

Yirminci yüzyılın ortalarında Feuerbach'a gösterilen felsefi ilginin yenilenmesi, büyük ölçüde Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nin³²(1845-46) de aralarında bulunduğu erken dönem felsefi el yazmalarına dayandırılabilir. Bu el yazmaları, Feuerbach'ın, Marx ve Engels üzerindeki etkisinin ne denli büyük olduğunu ortaya koymaktadır.³³

Marx'a göre Feuerbach, “günümüzün Arafıdır (*purgatorium*).”³⁴ Marx'ın Feuerbach'ı “Araf” olarak tanımlamasının muhtemel iki anlamı vardır. Bunlardan ilki, Feuerbach'ın adını bir araya getiren iki kelimenin anlamına yaptığı atıf iken³⁵ diğer neden, Katolik inancında Araf'ın anlam ve mahiyetine dairdir. Bu inanca göre, “Araf”, cennet ile cehennem arasında bulunan ve ruhların ateş ile temizlendiği yerdir. Marx, Feuerbach'ın dine dair eleştirileri ile dinin özünü ve gerçeğini ortaya çıkardığına vurgu yaparak Feuerbach'ı, Hristiyanlık için bir çeşit arınma ve hakikati görecekleri “Araf” olarak tanımlamıştır. Feuerbach'a attığı bu anlam ve değerden sonra Marx, Hristiyanlara şu şekilde seslenir: “Utanınız, siz Hristiyanlar, siz soylu ve sıradan, bilgili ve bilgisiz Hristiyanlar! Bir Deccal'in³⁶ size Hristiyanlığın özünü gerçek, açık biçimiyle göstermek zorunda kalmasından utanın!”³⁷ Feuerbach'ın Marx üzerindeki bu etkisinin

³² Karl Marx- Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, (çev. O. Geridönmez, T. Ok), Kor Yayınevi, İstanbul, 2018.

³³ Gooch, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu>, (24. 02. 2024)

³⁴ Karl Marx – Friedrich, Engels, “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach”, *Werke (Karl)*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, s. 27.

³⁵ *Feuer* (ateş)- *Bach* (dere): Ateş deresi

³⁶ Marx'ın, Feuerbach için “Deccal” ifadesini kullanması, yaşadığı dönemde insanların -özellikle Hristiyanların-ona bunu atfetmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki Feuerbach, kız kardeşine yazdığı bir mektubunda buna dair şunları yazar: “Kötü bir şöhrete sahibim, insanlar benim korkunç özgür bir düşünür, bir ateist ve-sanki bunlar yeterli değilmiş gibi-Deccal olduğumu söylüyorlar.” Hans, Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, Trans. by E. Quinn, Garden City, New York: Doubleday, 1980, s. 188 (Letter to Helene von Dobeneegg née Feuerbach, 1833, in W. Schuffenhauer (ed.), *Feuerbachs Briefwechsel*, s. 78 içinde)

³⁷ Karl Marx/Friedrich Engels, “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach”, *Werke (Karl)*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, s. 27.

asıl kaynağı ve onu önemli kılan husus şüphesiz dine dair eleştirileridir.³⁸ Din eleştirisi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Feuerbach'ı hem kendi döneminde hem de sonrasında etkili ve önemli kılan en temel yönüdür. Feuerbach varoluşçu ateizm, materyalizm, natüralizm ve pozitivistimin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda; Marx başta olmak üzere, Richard Wagner (1813- 1883), Gottfried Keller (1819-1890), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Max Scheler (1874-1928), Martin Buber (1878-1965), Karl Löwith (1897-1973), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ve Alfred Schmidt (1931-2012) gibi düşünürleri etkilemiştir. Yanı sıra bilimsel materyalizmin popüler hale gelmesine ve modern kültürün sekülerleşmesine katkı sunan Carl Vogt (1817-1895), Jacob Moleschott (1822-1893) ve Ludwig Büchner (1824-1899) gibi düşünürlere de ilham kaynağı olmuştur.

Feuerbach, yaşamı boyunca üzerinde düşündüğü ve kritize ettiği din ve teoloji ilişkisini hayatının “ana konusu”³⁹ olarak tanımlamış, temel tezlerini bu alan üzerinden ortaya koymuştur. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, (Dinin Özü Üzerine Dersler)⁴⁰ adlı eserinde, “dini, teolojiyi (ilahiyatı) ve onlarla alakalı olanı incelemeyi”⁴¹ hedef edindiğini ifade etmektedir. Hegel gibi estetik (sanat), tarih, mantık gibi çeşitli alanlarla ilgilenmemiş, odağını teolojiye ve onunla ilgili olarak antropoloji ile doğa bilimine vermiştir. Öyle ki daha sonra bu durum, başta Marx olmak üzere çeşitli yorumcuları tarafından eleştiri konusu olmuştur.

Feuerbach, dinin kökenini ve sonuçlarını meşhur *yansıtma kuramı* ve bunun neticesinde ortaya çıkan *yabancılaşma kuramı* ile açıklamıştır. Daha sonra din felsefesinin ana konularının birçoğunu kendi felsefesi içinde ele almış ve detaylı olarak

³⁸ Sinan, Özbek, “Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi”, *Felsefelogos*, sayı 3, 1998, s. 41.

³⁹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke 6, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1984. s. 12.

⁴⁰ Çalışmanın geri kalan kısmında bu eseri kısaca “Vorlesungen” olarak ifade edeceğiz.

⁴¹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 11

analiz etmiştir. Bununla beraber Feuerbach'ın belki de en büyük katkısı, idealist felsefenin (bilhassa Hegel felsefesinin) etkisi altında bulunan din felsefesinin gelişimine öncülük etmesidir.⁴²

Feuerbach, Hegel felsefesinin dışında başka bir önemli konuya daha değinir ki, bu onun din ve Tanrı anlayışına rengini veren natüralizm anlayışıdır. Bu bağlamda, babasına yazdığı bir mektubunda şu ifadelerle yer verir: “İlahiyatçının derinliklerine inmeye korktuğu doğayı, insanı ve insanlığı ilahiyatçının, anatomistin veya hukukçunun ele aldığı insan olarak değil felsefenin nesnesi olarak ele almak istiyorum.”⁴³ Buradan hareketle Feuerbach'ın asıl gayesinin din ve teoloji⁴⁴ olduğu tespitiyle beraber insan ve doğanın onun portresini tamamlayan diğer iki kavram olduğunu söyleyebiliriz.

2. Kapsam ve Sınırlılıklar

“Feuerbach'ta Antropolojik Teoloji ve Etkileri” olarak tanımladığımız çalışmamızın asıl odağını ve sınırını “antropolojik teoloji” oluşturmaktadır. Ancak ilgili kavram Feuerbach tarafından bu şekliyle kullanılmamıştır. “Antropolojik teoloji” ifadesi, daha ziyade Feuerbach'ın “teolojinin hakiki anlamının antropoloji olduğu”⁴⁵ anlayışı ile onun felsefesinin tekabül ettiği düşüncüyü temsil etmektedir. Ayrıca Feuerbach'ın felsefesi açısından “antropolojik felsefe”⁴⁶ kavramlaştırması yerine “antropolojik teoloji”nin daha doğru bir tanımlama olduğu kanaatindeyiz. Zira Feuerbach, ele aldığı konuların neredeyse tamamını teolojinin sınırları içinde veya teolojiye referansla belirlemiştir. Bu

⁴² St. Todor, Stoyçev, “Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi”, (çev. M. Yavuz), *Felsefe Dergisi*, Sayı 25, No 88/3, s. 87.

⁴³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke 6, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1984, s. 6.

⁴⁴ Feuerbach, 1848'de şöyle yazmıştı: “Tüm yazılarımda tek bir amacı, tek bir tasarımı, tek bir nesnesi var: Bu tam olarak din, ilahiyat ve bunlarla bağlantılı her şeydir” Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Gesammelte Werke 6, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1984, s. 363.

⁴⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, (çev. D. Bulut), Ankara, Öteki Yayınevi, 2004, s. 12.

⁴⁶ Tamer, Yıldırım, “Feuerbach'ın Din Felsefesi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2008, s. 83, 97.

nedenle “antropolojik teoloji” ifadesi Feuerbach’ın ana felsefesini kapsamaktadır. Feuerbach’ın felsefesi; kimi yorumcular tarafından “antropolojik ateizm”⁴⁷ olarak tanımlanırken, kimi yorumcular tarafından da “antropolojik materyalizm”⁴⁸ olarak tanımlanmaktadır. Ancak tanımlama biçimi ne olursa olsun Feuerbach açısından esas olan “antropoloji” ve “teoloji” dir. Dolayısıyla burada açıklığa kavuşturmamız gereken ilk husus, Feuerbach’ın “antropoloji” ve “antropolojik teoloji” kavramına yüklediği anlamın ne olduğudur.

Feuerbach, antropoloji kavramı ile sosyal bilimlerin alt dallarından birini temsil eden ve içerik olarak insanı, toplumsal ve biyolojik açıdan inceleyen bir bilim dalı olarak değil; bunun yerine insanı, dinin ve felsefenin odağına yerleştirerek mahiyet açısından tanrısal niteliğe sahip bir değer olarak incelemektedir. Antropolojiyi bu açıdan ele alan Feuerbach’a göre, “antropolojik teoloji” ise; ilahi bir varlığın veya dinin yerine insan varlığının konulmasıyla sonuçlanan, tersine çevirme olgusudur.⁴⁹ Bu açıdan baktığımızda Feuerbach, antropoloji ve teoloji ilişkisine yeni bir anlam katarak “antropolojik teoloji”yi teoloji ve felsefenin konusu haline getirmiş ve literatüre yeni bir kavram kazandırmıştır.

Çalışmalarının merkezine Tanrı ve insanı yerleştiren Feuerbach, Tanrının varlığını da antropolojik açıdan inceler. Ancak düşünce tarihine baktığımızda bu metodun öncüsü Feuerbach değildir. Feuerbach’tan önce de Tanrı inancı, insanın doğası ve psikolojik varoluşu esas alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin, Descartes *III. Meditasyon*’da yer alan birinci argümanda insan zihninde her şeyi yaratan, sonsuz ve aşkın bir Tanrı fikrinin (mükemmellik kavramının) bulunduğunu ifade eder.⁵⁰ İnsanda var olan bu

⁴⁷ Ferhat, Akdemir, “Feuerbach’ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açıdan Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 14-15, 2003.

⁴⁸ Andrzej, Walicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma’dan Marxizme*, (çev. A. Şenel) İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 297-300.

⁴⁹ Henri, Arvon, “Feuerbach et la Theologie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No: 101 (3), 1972, s. 358.

⁵⁰ Rene, Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s.162. Ayrıca bkz. Fatih, Özgökman, “Descartes’te Tanrı Fikri ve Tanrı’nın Varlığı”, *ODMÜİF Dergisi*, sayı 53, 2022, s. 510.

fikirden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır. Böylece Descartes Tanrı merkezli bir din yerine insan merkezli bir dünya görüşüne geçişi sağlamıştır. Bu anlayışta Tanrı fikri mevcut olmasına rağmen hareket noktası ve merkeze alınan varlık insan olmuştur. Ancak Feuerbach'ın insan merkezli Tanrı anlayışından kastı ile Descartes'in insan merkezli (antroposentrik) Tanrı anlayışı aynı şeye tekabül etmemektedir.

Peki bu konuda Feuerbach'ı farklı ve özgün kılan nedir? Bu soruyu yanıtlayabilmemiz için öncelikle Feuerbach öncesindeki yaklaşımlarda Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin ne olduğunu ve neye evrildiğini kısaca da olsa görmemiz gerekmektedir. Bunun için bir panorama sunmanın Feuerbach'ın pozisyonunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Feuerbach'tan önce, Descartes ve Spinoza etkisi ile Tanrı anlayışında keskin bir değişim ve bir kırılma meydana geldiğini söyleyebiliriz. Zira bu iki düşünürün görüşleri sonucunda, ya bütünüyle aşkın (ama pasif, deizmin Tanrısında olduğu gibi) ya da bütünüyle içkin (Tanrı-Doğa özdeş, panteizmin Tanrısı gibi) bir Tanrı tasavvuru yer edinmiştir. Böylece Tanrı'nın sıfatları ve etkisi ya bütünüyle aşkınlaştırılarak buharlaştırılmış ya da bütünüyle içkinleştirilerek doğa içinde eritilmiştir. Sonuç itibariyle Tanrının varlığı insan zihnine bağlı bir hâl almıştır. Böylece dine ve Tanrı'ya atfedilen anlam değişmiştir.

18. yy.'a geldiğimizde ise, metafiziğin anlam ve içeriğine dair en büyük değişimi meydana getiren düşünür, Kant ile karşılaşmaktayız. Bu dönemden sonra pozitivistin de etkisiyle Tanrı karşıtı akımlar daha belirgin hale gelmiştir. Doğrudan Tanrı'nın varlığıyla ilgili görüşlerin (ateizm, deizm, agnostisizm vb.) yanı sıra Batı'da hümanizm gibi insan odaklı dünya görüşü ortaya çıkmıştır.⁵¹

⁵¹ Latif, Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname*, Cilt 2017, Sayı 34, 2017, s. 131;

Batı’da düşünsel anlamda gerçekleşen bu fikri akımlarla beraber doğrudan dini ve kiliseyi hedef edinen reformist hareketler de ortaya çıkmıştır. Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564) öncülüğünde başlayan dini reformlar ile İncil ve Hz. İsa’nın otoritesi ve dokunulmazlığı sarsılmıştır. Bunun sonucunda İncil’in yorumlanmasına dair yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Öyle ki Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*- 1844 (Luther’e Göre İnancın Özünü)⁵² başlıklı çalışmasında antropolojinin keşfini Luther’le irtibatlandırır. Çünkü Luther, Mesih’in yalnızca “bizim için” (*pro nobis*) var olduğu sürece var olacağını ifade eder. Feuerbach, Luther’in bu görüşüyle dolaylı olarak Tanrı’nın insanı varsaydığını öğrettiğini ifade ederek⁵³ kendi teorisine dair bir argüman olarak kullanmıştır.

Tarihsel olarak Rönesans sonrasında reform hareketi gerçekleşmiş olsa da aslında dini anlamda gerçekleşen Reform, düşünce alanında gerçekleşen Rönesans ve hümanizm hareketine destek sağlamıştır. Çünkü Reformla beraber haklar kilisenin elinden alınıp bireylere verilmiştir. Bu sayede bireye özgürce fikrini ifade etme hakkı tanınmıştır. Dolayısıyla din alanında gerçekleşen bu özgürlük alanı düşünsel anlamda gerçekleşecek olan özgürlük alanına da yer açmış ve destek sağlamıştır.⁵⁴ Her ne kadar bu döneme kadar din alanındaki değişimlerin zeminini düşünsel faaliyetler almış olsa da bu dönemden sonraki düşünsel faaliyetlerin özgürce yapılabilmesi için dinin özgür kılınması zorunlu hale gelmiştir.⁵⁵ Dini özgürlük ile fikri özgürlük arasında kurulan bu ilişki sonraki dönemlerde de din ve Tanrı’ya dair eleştirilerin dinamiğini ve motivasyonunu oluşturmuştur. Bu açıdan ele aldığımızda Spinoza’nın, Feuerbach’ın ve Marx’ın dine dair eleştirilerinin de aynı bağlamda yapıldığını görmekteyiz.

⁵² Çalışmamızın geri kalan kısmında bu eseri kısaca “Luther” olarak ifade edeceğiz.

⁵³ Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, Trans. By M. Cherny, USA: Harper&Row Publisher, 1967; Henri, Arvon, “Feuerbach et la Theologie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No: 101 (3), 1972, s. 357

⁵⁴ Ayşe, Çil, “Martin Luther’in İman ve Vahiy Anlayışı”, *Eskiye Dergisi*, sayı 25, 2012, s. 115.

⁵⁵ Reform hareketi yalnızca dini değil aynı zamanda siyasi bir harekettir. Zira bu hareketle Luther ve diğer reformcular yalnızca kiliseye karşı değil aynı zamanda siyasi otoriteye karşı bir hareket yürütmüşlerdir.

Reform hareketinden sonra bir diğer kırılma; dinde hareket noktasının Tanrı mı yoksa insan mı olacağı tartışmasıdır. Bu problem ilk kez 16. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan reform hareketiyle ortaya çıkmamıştır. Tanrı merkezli bir din anlayışının eleştirisine dair bu düşünce zaten geçmişten o güne kadar etkin bir şekilde sürmekteydi. Süreçle yeni bir otorite haline gelmiş olan insan, hem dünya hem de din anlayışında esas alınan hareket noktası olmuştur. Dolayısıyla din alanında gerçekleşen devrim niteliğindeki bu değişimler sonucunda Tanrı’yı merkeze alan (*teo-santrik*) din anlayışı yerine insan merkezli (*antroposentrik*) bir din anlayışı artık kaçınılmaz olmuştur.

Konunun arka planına ve detaylarına girmeksizin Feuerbach öncesi dönemlerde Tanrı ve insan arasında süregelen otoritenin kim olacağı tartışmasının arka planını muhtasar şekilde belirtmeye çalıştık. Bunu belirtmemizdeki amaç, Feuerbach’ın düşüncelerinin bu tartışmanın bir devamı niteliğinde oluştuğunu vurgulamak; din ve Tanrı’ya dair eleştirilerinin bu dönemlerin bir anlamda ürünü olduğuna işaret etmektir.

Feuerbach, kendisinden önce süregelen din ve Tanrı anlayışına dair eleştiri geleneğinin bir halkası ve temsilci pozisyonunda olmakla birlikte onun eleştirilerinin önemi, geleneğin Tanrı anlayışından kopuşun radikal halini temsil ediyor olmasında aranmalıdır. Zira Feuerbach’a kadar, dine dair yapılan en sert eleştirilere rağmen Tanrı’nın otoritesi ve ontolojik statüsünün varlığına dair yaklaşımlar bir şekilde varlığını korumaktaydı. Feuerbach’ın yaktığı kıvılcım, bilhassa dine karşı pozisyon alanları bir hayli etkilemiş ve onların da etkisi ile Tanrı ve dine dair eleştiriler başka bir boyuta taşınmıştır.

3. Temel Soru ve Sorunlar

Çalışmamızın odağı Feuerbach’ın görüşleri ekseninde şekillenecek olsa da inceleyeceğimiz temalar esasında din felsefesinin temel konu ve problemlerini içermektedir. Bu konuların başında Tanrı hakkında konuşmanın ve din dilinin ortaya

çıkardığı sorunlar gelmektedir. Bu bağlamda “Tanrı’nın doğası” ve “insanın doğası” ile bu ikisi arasındaki ilişki, bu çalışmanın ana sorunsalını oluşturmaktadır.

Tanrı ile insan arasındaki ilişki, bir yakınlık veya benzerlikten öte ontolojik bir farklılığa dayanmaktadır. Bu farklılık ekseninde insanın Tanrı’yı bilmesi, düşünmesi veya O’nun hakkında konuşması doğası gereği çeşitli zorlukları ve arayışları beraberinde getirmiştir. Bu arayışlar sonucunda birbirine zıt kutuplar meydana gelmiştir. Bir yandan Tanrı’nın var olmadığı veya var olsa bile bilinemeyeceğini savunan ateistik ve agnostik teoriler dile getirilirken diğer yandan da birçok teolog ve filozof Tanrı hakkında konuşmanın ve din dilinin neden olduğu bu zorlukları aşmak, Tanrı’nın bilinmeyen bir varlık olmadığını ispatlamak adına çeşitli teoriler öne sürmüşlerdir. Mesela teolog R. J. Mooi “Tanrı’nın doğası, prensip olarak onun hakkında oluşturabileceğimiz herhangi bir imgenin ötesindedir. Tanrı bir dereceye kadar tamamen ötekidir; o ilkesel olarak düşünülemez”⁵⁶ diyerek bu gerçeğin Tanrı hakkında konuşmaya engel oluşturmayacağı iddiasıyla alternatif seçenek arayışına girmiştir.

Tanrı ve varlığına dair öne sürülen önermelerin büyük bir kısmı insan tecrübesi ve insandan hareketle tarihsel, zamansal ve mekânsal niteliklere işaret eden sıfatlarla oluşturulmuştur.⁵⁷ Bu sıfatlar ortak olsa da mahiyet itibarıyla farklıdır. Teolog G. C. Van Niftrik’in de ifade ettiği gibi şayet Tanrı hakkında insan sözcükleri ve kavramlarıyla konuşacaksak ifade etmemiz gereken her sözcüğün Tanrı’nın gerçekliğinden yoksun

⁵⁶ Vincent, Brümmer, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 39.

⁵⁷ Tanrı hakkında konuşmaya dair İbn Sina’nın ‘Sıddıkîn Delili’, insandan, âlemden, fizik ilminin sınırlarından hareketle Tanrı’ya ulaşmak yerine Zorunlu Varlıktan, Tanrı’dan, hareketle ona ulaşma yöntemi, alternatif bir seçenek sunmaktadır. İbn Sina, Tanrı’nın varlığıyla ilgili *el-İşârât ve’l-Tembîhât*’ta ‘sıddıkların hükmü’ olarak ifade ettiği yeni bir kanıtı yer verir. Ona göre bu kanıt metafizik bilgisine sahip olan Sıddıklara has kılınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tembîhât*, (Metin ve Çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli), İslam Felsefesi Klasikleri- 07, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.133.; Ali Ebrahimzadeh, İbn Sina’da Sıddıkîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Din Felsefesi)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012; Engin, Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016; Yiğit, Fevzi, İbn Sînâ’da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması, *DEÜİFD*, LIII, 2021.

olduğunun farkında olmamız gerekir.⁵⁸ Bu nedenle eğer Tanrı ve doğası adına bir şey iddia edecek olursak, o zaman her “evet” ifademize bir “hayır” cevabı ile; her “hayır” ifademize bir “evet” cevabı ile karşılık vermek zorunda kalırız.⁵⁹ Zira insani her sözcük Tanrı’nın gerçekliği karşısında her zaman eksiktir ve kapsayıcılıktan yoksundur.

İnsan, Tanrı ile arasındaki ontolojik farklılığa rağmen Tanrı’yı bilinemezci ve gizemli bir varlık olarak tanımlamak yerine, çoğunlukla kendinden hareketle Tanrı’yı tanımaya çalışmıştır. Bu alanın anlam kodlarını genellikle Tanrı’ya yüklenen insani nitelikler belirlemiştir. Metot olarak insanın kendisini baz almasının anlaşılabilir nedeni ise, en güvenli ve en iyi bildiği zeminin kendisinin olmasından kaynaklanır. Ancak genel anlamda, insan Tanrı hakkında kendi sıfatları üzerinden konuşurken Tanrı’yı kendi seviyesine indirgememiş, sıfatları Tanrı’ya has olacak şekilde yani “mükemmel” olarak belirtmiştir. Bu sıfatlarla beraber insanın da “Tanrı’ya benzeme” gayesini esas alarak Tanrı’nın mükemmelliği konusunda hem fikir olmuştur. İnsanın, Tanrı’ya benzemesi ise, tanrılaşması veya Tanrı olması değil insanın kemale ermek maksadıyla sahip olduğu nitelikleri yetkinleştirmesidir. Tanrı ile insan arasında kurulan bağın ortaya çıkardığı bir sorun da ifade ettiğimiz “benzeme” ile “aynileşme” (özdeş olma) arasında ayrımın yapılmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Örneğin antropomorfizm konusu bu ayrımın yapılmamasının/yapılamamasının doğurduğu sorunlardan yalnızca bir tanesidir. Tanrı ile insan arasında benzerlik kurma çabası sonucunda ortaya çıkan anlam kaymasını Michel de Montaigne (1533-1592) şu şekilde ifade eder:

“Bizim yaratılışımızın ne kadar noksanları olduğunu biliyoruz; Tanrıları bize benzer tasarlamak, onları bizim gibi arzuları, öfkeleri, kadınları, hazları, ölümleri, mezarları

⁵⁸ G. C. Van Niftrik, *Een Beroerder Israels* (Nijkerk, 1949), 54; (Vincent, Brümmer, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 37 kitabının içinde)

⁵⁹ Vincent, Brümmer, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 37.

⁶⁰ Mustafa, Tekin, “Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 10, 2003, s. 477.

olan birer varlık olarak düşünmek, insan düşüncesinin bir sarhoşluk zamanına rastlamış olsa gerektir... Madem ki, insanlar Tanrılarla akraba olmak istiyorlar, bari, Cicero'nun dediği gibi, kendi kusur ve sefaletlerini göklere çıkaracaklarına, tanrıların değerlerini yere indirip kendilerine mal etselerdi.”⁶¹

Tanrı hakkında konuşmanın kanaatimizce en büyük handikabı insandan hareketle “insan olmayan” bir varlık hakkında bilgi sahibi olmaya veya anlamaya çalışılmasıdır. Zira bu yöntemin neticesinde iki boyutlu bir sorun ile karşılaşmaktayız: Ya insani sıfatlar atfedilerek Tanrı insanileştirilir ya da Tanrı ile ortak sıfatlara sahip olduğu vurgusu ile insan tanrılaştırılır. Ara formlar elbette ki vardır. Ancak bu formlar da ifade ettiğimiz iki seçeneğe bağlı oluşturulmaktadır. Her seçenekte değişmeyecek olan şey, anlam ve değer in insan tarafından belirlenecek olmasıdır. Çünkü insan ne kadar olağanüstü yöntemlere başvursa da Tanrı konusunda insani olmayan şeyi yalnızca insani bir dille ifade edebilir. Bunun kaçınılmaz olduğunu teistik dinlerde Tanrı'nın insanlara kendini dinletmek ve tanıtmak istediği zaman, vahyi hitap ettiği toplumun dili yani “insan dili”yle göndermesinde görmekteyiz.⁶² Ancak süreç içerisinde vahye muhatap olan insan, somutlaştırmaya olan eğilimiyle insanî dili, insan biçimci bir dile evirmiştir. Bunun neticesinde Tanrı'nın doğasına uygun olmayan, mitolojik ve ilkel dinlerde mevcut olan sıfatları tanrılara atfetmiştir. Düşünce tarihinde teolog ve filozoflar tarafından dini, mitolojik öğelerden arındırmaya dönük ciddi çabalar olmuştur. Bunun bilinen meşhur ilk örneğini, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz üzere, Ksenophanes'te görmekteyiz. Ancak dini mitolojik öğelerden arındırma çabası kimi zaman dinin içeriğini boşaltmaya (vulgarize etmeye) neden olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı ile insan ilişkisinde ortaya çıkan paradoksal veya diyalektik durum neticesinde Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve gerçekliği farklı yorumlara ve içeriğe kapı aralamıştır.

⁶¹ Michel de Montaigne, *Denemeler*, (Haz.Y. Akbaş), Akvaryum Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 56, 57.

⁶² George, Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Z. Özcan), Alfa Yayınları, Bursa, 2000, s. 15.

Bu konuda geliştirilen yorum türleri ve geleneksel Tanrı tasavvurları arasında en radikal yorumlardan biri kanaatimizce Feuerbach’a aittir. Zira Feuerbach, Tanrı hakkında konuşma veya Tanrı-insan ilişkisine dair kendi dönemine değin ifade edilen tüm teorileri deyim yerindeyse bir kenara atıp yeni bir teori ile tarih sahnesine çıkmıştır. Feuerbach, “Birinci yasa ve ilke olarak; *Homo Homini Deus est* (insan insanın tanrısıdır) bu en yüce pratik ilkedir, bu dünya tarihinin dönüm noktasıdır”⁶³ ifadesiyle Tanrı’yı insan bilincinin bir ürünü olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa göre, Tanrı fikri insan düşüncesine verilmemiş aksine insan tarafından üretilmiştir. Feuerbach’ın “antropoteizm”i olarak tanımlanan bu görüşü ile insan, Tanrı yerine konulmuş ve böylece teolojinin yerine antropoloji ikame edilmiştir. Burada daha önceki teorilerde olduğu gibi bir Tanrı-insan ilişkisi değil, insanın yalnızca insan (kendisi) ile olan ilişkisinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Bu aynı zamanda insanlığın gerçek Tanrı olarak kendisinin farkına varmasıyla sonuçlanacak döneme uygun bir “yeni felsefe”ydi.⁶⁴

Feuerbach’ın teolojiyi antropolojiye indirgediğinde ortaya çıkan temel sorunlardan bir tanesi, nesnel bir standardın ortadan kalkmasına dairdir. Şayet Feuerbach’ın ifade ettiği gibi insan bizzat kendisinin Tanrısı ise, Protogoras’ın ifade ettiği üzere “her şeyin ölçüsü insan” ise, bu durumda epistemik ve etik açıdan doğru ve yanlışın kriterini belirleyecek olan nedir? Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Feuerbach açısından sorunun detaylarını inceleyeceğiz. Bu bağlamda sorunsallardan biri, Feuerbach’ın insan ve Tanrı ilişkisine dair yaklaşımı ile dine dair yaklaşımı arasındaki ilişkidir. Zira Feuerbach yaygın olarak ateizmin veya materyalizmin “babası” ya da öncüsü olarak nitelendirilmesine rağmen hem teistler hem de ateistler tarafından dine dair tutumu

⁶³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 284.

⁶⁴ Lawrence S., Stepelevic, “Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No 3, 1978, s. 454.

konusunda bir konsensüs sağlanamadığı için “dindar ateist”⁶⁵, “inanmayan teolog”⁶⁶ ve “ateist keşiş”⁶⁷ gibi birbirine zıt ifadelerle tanımlanmıştır.

Bu sorunlara ek olarak altının çizilmesi gereken bir diğer husus, Feuerbach’ın eserlerinin kolay yorumlanamamasına dairdir. Bu konuda tespit ettiğimiz birkaç soruna değinecek olursak; ilk olarak ifade etmemiz gereken husus, Feuerbach’ın ifadelerinin eksiltili olması ve aforizmalar içermesidir. Yani ifadeleri ters çevirmesi veya tersten okutmasıdır. Bu tarz ifadelerin anlaşılmasının önündeki engel ise, ifadelerin akabinde onları açıklığa kavuşturan cümleleri veya örnekleri bir sistem içinde vermemesidir. Bir diğer sorun, Feuerbach’ın terminolojisinden kaynaklanmaktadır. Düşününün kullandığı bazı kavramlar, her zaman aynı anlama tekabül etmemektedir. Örneğin olumlu anlamda kullandığı “kalp” (*herz*) ifadesini olumsuz bir duygu olarak kullandığı “hissetmek” (*gemut*)’ten ayırsa da bazen birini diğerinin yerine kullanarak kendisiyle çelişmektedir. Bu soruna dair tespit ettiğimiz örneklerden bir tanesi “wesen” kavramına dairdir. Mary Evans (George Eliot), *Das Wesen des Christentums* eserini İngilizceye ilk kez *The Essence of Christianity* başlığıyla çevirerek, 20. yüzyıl başlarında ilahiyatçıların ilgisinin Feuerbach’a yönelmesini sağlamıştır. George Eliot, “wesen” kavramını “öz”, “doğa” anlamına gelen “essence” olarak çevirmiştir. Öyle ki İngilizce metni esas alan Türkçe çeviriler de aynı şekilde kullanmıştır. Ancak Feuerbach için terim o kadar özgül değildir, çünkü bu kavramla yalnızca temel olanı yüzeysel olandan, özsel olanı tesadüfi olandan ayırmak istemektedir. Hasan Hanefi’nin (1935-2012) bakış açısından ise, “wesen” kavramı, *Christianity* kitabını ikiye bölerken Feuerbach’ın izleyeceği düalizme dairdir.

⁶⁵ Max, Stirner, *The Ego and Its Own*, (Edt. by D. Leopold), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 185. Stirne’e göre, Feuerbach’ın dinin psilko-genetik açıdan incelemesi Hegelci felsefenin örtük bir teolojisidir. Bu açıdan Feuerbach’ın hümanizmi de örtülü bir dindir. Lawrence S., Stepelevic, “Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No 3, 1978, s. 458.

⁶⁶ Rolf, Gröschel, “Wege zu Ludwig Feuerbach”, *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Vol 13, Philosophia Practica Universalis: Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2005, s. 136.

⁶⁷ Murtaza, Korlaelçi, “Ateizm Çeşitleri”, *Felsefe Dünyası*, 2007/2, Sayı 46, s. 20.

Hanefi'ye göre, Feuerbach bu kavram ile dinin gerçek özünün antropoloji, sahte özünün ise teoloji olduğuna atfen asıl olanın insan olduğuna vurgu yapmak için tercih etmiştir.⁶⁸

Çeviriye dair kanaatimizce temel sorunlardan en önemlisi onun “yansıtma kuramı” olarak Türkçeye çevrilmiş olan teorisindeki “yansıtma” kavramına dairdir. Bu kavram için Feuerbach “nesneleştirme” ve “şeyleştirme” anlamlarına gelen *vergegenständlichung* kavramını kullanırken diğer dillere yapılan tercümelerde Almanca ‘yansıtma’ anlamına gelen *entäusserung* kavramı esas alınmıştır. Kavramın bu şekilde çevrilmesinin muhtemel nedeni, Hegelci terminoloji değil, Freud’un Feuerbach’tan esinlenerek kendi sistemi içinde tanımladığı *projektion* kavramıyla ilişkilidir. Konunun detaylarına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer vereceğiz.

Bir diğer sorun ise; *Hristiyanlığın Özü*’nün (The Essence of Christianity)⁶⁹ Feuerbach tarafından toplam üç kez revize edilmiş olmasıdır. Bu eserin ilk baskısı, 1841 yılında, ikincisi 1843 yılında, üçüncü ise 1847 yılında yapılmıştır. Son baskıda ciddi değişiklikler olmasa da özellikle ikinci baskıda ciddi değişiklikler ve eklemeler yapıldığı görülür. İkinci baskıya ulaşılması daha kolay olmasına rağmen Sol Hegelciler özellikle ilk baskıyı tercih etmişlerdir. Zira Feuerbach, birinci baskıda dinin öznelliğini vurgularken, ikinci baskıda dinin ve Hristiyanlığın antroposentrizmini vurgulamaktadır. Feuerbach eserin ilk baskısına uygulanan sansür nedeniyle Hristiyanlık yorumuna dair hem içerik hem de başlıklarda önemli değişiklikler yapmış ve girişe ilk baskıya gelen eleştiri ve yorumlar doğrultusunda eklemeler yapmıştır. Bu durumun sorun olmasının nedeni ise, yapılan çevirilerin ikinci baskıya dayanması ve yapılan değişikliklere hiç değinilmemesidir.

⁶⁸ Hasan, Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, Mektebetü'l Anglo Mısıriyye, Kahire, 1987, s.412.

⁶⁹ Feuerbach’ın bu eserini çalışmamızın geri kalan kısmında kısaca “Christianity” olarak ifade edeceğiz. Yararlandığımız ana kaynaklar arasında olan bu eser aynı zamanda Feuerbach’ın en önemli eseri olarak kabul edilir. Eser, Türkçe’ye önce Say yayınevi sonra da Öteki Yayınevi tarafından tercüme edilmiştir. Ancak her iki yayınevinin Feuerbach’ın felsefesi ile çelişen bazı çeviri hataları söz konusudur. Bu doğrultuda ihtiyaç halinde İngiliz romancı George Eliot (*Mary Ann Evans*) tarafından çevrilen *The Essence of Christianity* İngilizce nüshayı mukayese ederek esas aldık.

Feuerbach'ın düşüncelerinin analizinde karşılaşılan başka bir sorun ise, Feuerbach'ın Hegel ile Marx arasında olmasından kaynaklanmaktadır. Feuerbach'ın iki önemli düşünür arasında olması, onun hem şöhreti hem de handikapıdır. Zira Feuerbach bir yandan Hegel'in felsefesini tersine çevirmesine atfen "Hegelci" olarak yorumlamış diğer yandan Feuerbach'ın *entfremdung* (yabancılaşma) kavramlarını kendi sisteminde kullanan Marx'tan dolayı Marx'ın yorum biçimi ile tanımlanmıştır. Böylece Feuerbach'ın din yorumu özgül ve bağımsız olarak ele alınmamış çoğunlukla ifade ettiğimiz iki düşünüre atfen incelenmiştir.⁷⁰

Feuerbach, felsefe ve dine dair yoğun ilgisine rağmen bu alanlarda yapılan çalışmaların çoğunda ihmal edilmiştir. Bu ihmal edilişin temel nedeni ifade ettiğimiz üzere; Hegel ile Marx'ın arasında yaşamış ve görüşlerinin çok tartışmalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber Feuerbach'ın felsefesi, çoğu zaman bir sisteme sahip olmamakla, daha ziyade Hegel karşıtlığı üzerinden yapı-bozumculuğu öncelediği iddiasıyla eleştirilmiştir.⁷¹ Ancak bu olumsuz algıya rağmen Feuerbach düşünceleri ile kendi döneminden günümüze kadar birçok düşünürü ve geleneği etkilemiştir. Değişen dünya ve insan algısını göz önünde bulundurduğumuz takdirde zaman içinde bu etkinin artacağı kanaatindeyiz.

4. Yöntem ve Veri Kaynakları

Feuerbach'ın biyografisine baktığımızda düşünsel dönüşümünün üç aşamada gerçekleştiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki, gençlik yıllarında ilgilendiği ve eğitimini aldığı teolojidir. İkincisi, Hegel ile tanışıklığı ile belirginleşen felsefe; sonuncusu ise, Hegel felsefesinden kopuşundan sonra odaklandığı Natüralizm'dir. Ancak bu

⁷⁰ Francis Schuessler, Fiorenza, "Feuerbach's Interpretation of Religion and Christianity." *Philosophical Forum* 11, no. 2 (winter 1979-80): 161-81.

⁷¹ Abdurrahman, Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın 'Yeni Felsefe'si ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 12.

dönüşümlerin her aşamasında varlığını sürdüren ve izi sürülen alan teolojidir. Daha doğrusu ilgi alanlarının bütünü bir şekilde din ile ilişkilendirmiştir. Bu yönüyle Feuerbach için gerçek bir dönüşümden ziyade felsefesinin bir olgunluğa ve netliğe kavuştuğunu ifade edebiliriz. Bu yaklaşımın en açık örneklerini kaleme aldığı eserlerde görmek mümkündür. Yalnızca 1840'lı yıllarda dinin eleştirisine dair dört önemli eser yazmıştır.⁷² Feuerbach, dini birikiminin yanı sıra daha sonra felsefe alanında aldığı eğitim ile dine içeriden bir gözle bakıp derinlemesine kritize etmiştir. Çıkış olarak Hristiyanlığı eleştirilerine konu edinirken daha sonra kaleme aldığı diğer eserleriyle pagan dinlerinden teistik dinlere kadar neredeyse tüm inanç sistemlerini konu edinmiştir. Bunu belirtmemizdeki amaç, Feuerbach'ın eleştirilerinin yalnızca Hristiyanlığı esas aldığına dair yaygın kanaatin aksine düşüncelerinin farklı şekilde yorumlanabileceğini göstermektir. Konunun detaylarına ilerleyen bölümlerde yer vermeye çalışacağız.

Feuerbach'ın düşüncelerini objektif biçimde yansıtmak ve zihin şemasını ortaya çıkarmak adına ağırlıklı olarak bizzat kendi eserlerinden yararlanmaya çalıştık. Bir düşünürün felsefesini belirleyen en önemli faktör tabii olarak içinde yaşadığı dönemdir. Bu etkiyi ortaya çıkaran zemin ise biyografisi ve bibliyografisi olduğundan çalışmamızda doğrudan Feuerbach'ın felsefesine yer vermek yerine burada kısaca kaleme aldığı eserleri bir sistem içerisinde vereceğiz.

Feuerbach üniversitede ders vermeyi bıraktıktan sonra farklı konuları içeren ve muhtasar şekilde bir seri eser kaleme aldı. Doktora sonrası ilk eseri, *Thoughts on Death and Immortality* (Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler)⁷³ 1830 yılında anonim olarak yayımlanmıştır. Bu eserin oluşturduğu tepki sonrasında kaleme aldığı eserlerin

⁷² Bunlar; *Hristiyanlığın Özü* (1841-1843) *Luther'e Göre İmanın Özü* (1844) *Dinin Özü* (1846), *Dinin Özü Üzerine Dersler* (1851)'dir. İlk eseri olan, *Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler* (1830) ile son eseri olan, *Theogonie* (1857) de yine dinin eleştirisine dair iki eseridir.

⁷³ Metin içerisinde bu eseri kısaca "Thoughts" olarak ifade edeceğiz.

bibliyografisine baktığımızda toplamda 34 eser ile karşılaşmaktayız. Bunlardan bir kısmı müstakil kitap iken bir kısmı modern felsefe tarihi⁷⁴ düşünürlerinin incelendiği kısa makale türündendir.⁷⁵

Mucizeye dair kaleme aldığı kısa çalışması *Über das Wunder* (Mucize Hakkında) ile Feuerbach, baş yapıtı olan *Christianity*'nin temelini atmıştır.⁷⁶ Bu çalışmasından iki yıl sonra, 1841'de, Alman entelektüel dünyasında büyük ses getiren *Christianity*'i yayımlamıştır. Bu eser; Arnold Ruge, Bauers, Karl Marx, Richard Wagner ve Friedrich Engels de dahil olmak üzere özellikle İdealizm karşıtı düşünürler için “İncil” kadar değer görmüştür.⁷⁷ David Friedrich Strauss bu eser için; “zamanımızın gerçeği” derken, Friedrich Engels, bu eserle birlikte “hepimiz birdenbire Feuerbachçı olduk” ifadelerini kullanmıştır.⁷⁸

Feuerbach'ın sansür nedeniyle İsviçre'de yayımladığı *Geleceğin Felsefesi* (1843)⁷⁹ de ilgi ile karşılanmıştır. Feuerbach bu süre zarfında döneminin yoğun siyasi atmosferine rağmen kendisini siyasi faaliyetlerden uzak tutmuş⁸⁰ ve yedi yıl boyunca *Christianity*'nin yeni baskıları ile din eleştirisine dair yazmaya devam etmiştir.

⁷⁴Feuerbach, modern felsefe tarihi üzerine üç eser kaleme almıştır. Bunlar; *Bacon'dan Spinoza'ya Modern Felsefe Tarihi* (*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* - 1833), *Modern Felsefe Tarihi: Leibniz Felsefesinin Sunumu, Gelişimi ve Eleştirisi* (1837) ve *Pierre Bayle: Felsefe ve İnsanlık Tarihine Katkı* (1838).

⁷⁵ Feuerbach'ın eserlerine dair geniş bilgi için bkz: Aliy, Abdurrahman, “Ludwig Andreas Feuerbach'ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, 2014.

⁷⁶ Gooch, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu>. (01. 03. 2024)

⁷⁷Wesley, Wildman, “Ludwig Feuerbach”, *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, <https://people.bu.edu/wwildman/bce/feuerbach.htm>. (02. 02. 2024)

⁷⁸ Harvey, Van A., *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge Studies in Religion and Critical Thought V.I, Cambridge: University Press, 1995, s. 25-26.

⁷⁹ *Geleceğin Felsefesi* Feuerbach'ın adından da anlaşılacağı üzere iddialı ve en radikal eseridir. Bu eser vesilesi ile Feuerbach, Alman idealizmi ile beraber başlayan yeni bir spekülâtif felsefesine veya teolojiye karşıt bir tavır ortaya koymuştur. Feuerbach karşıt bir tavır koyduğu felsefe aslında Hegel felsefesidir.

⁸⁰ Feuerbach her ne kadar sosyal ve siyasal meselelerden uzak kalmış olsa da siyasetin teoloji üzerindeki etkisine yer vermiştir. Feuerbach'a göre dinin, hayata bilhassa kamusal ve siyasi hayata etkisi oldukça fazladır. Bu yüzden üzerinde durulması ve çaba gerektiren en önemli şey inanma özgürlüğüdür. Feuerbach, bireyin sahip olması gereken bu özgürlüğün yalnızca bireysel bir amaç değil, aksine bunu gerçek anlamda devletin sağlayabileceğini ve bu yüzden devletin vatandaşları için bunu amaç edinmesi gerektiğini ifade eder: “dinsel açıdan özgür olmayan bir devlet, gerçek anlamda insani ve özgür bir devlet olamaz.” Ayrıca bkz. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 244.

Christianity'nin devamı niteliğinde olan, *The Essence of Faith According to Luther: A Supplement to the Essence of Christianity* (Luther'e Göre İmanın Özü: Hristiyanlığın Özü için Bir Ek-1844)⁸¹ kitabını yayımlamıştır. Feuerbach felsefesi için Luther önemli bir konuma sahiptir. Zira, Luther'in Hristiyanlığa dair eleştirilerini kendi felsefesini temellendirmek amacıyla kullanmıştır.⁸² Feuerbach Luther'e dair yazdığı eserden sonra yaklaşık on yıl boyunca neredeyse hiçbir şey kaleme almamıştır. Yalnızca 1850-51 yıllarında babasının biyografisini yazmış olsa da hem Luther'e dair eseri hem de babasıyla ilgili yazdığı eser neredeyse hiç ilgi görmemiştir.

1848 devrimi akabinde pietistlere karşı duruşu ve eleştirileri ile muhalifler tarafından bir kahraman olarak görülen Feuerbach'ın, devrimin başarısız olmasıyla beraber etkisi azalmıştır. Devrimin başarısız olması Feuerbach için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Bu dönemde Feuerbach'a herhangi bir üniversite kürsüsü teklif edilmemiş olmasına rağmen Heidelberg Üniversitesindeki bazı öğrenciler tarafından önemi fark edilmiş ve dinin özüne dair bir dizi halka açık ders vermesi için davet edilmiştir. Öğrencilerden gelen ısrarlı davet üzerine Feuerbach, üniversitede derslik verilmediği için belediye binasında öğrenciler, yazarlar ve işçi dernek mensuplarının olduğu kalabalık bir kitleye konferans vermiştir. Bu konferansın amacı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Yazılarımın ve konferanslarımın amacı şudur: İnsanları; teologlardan antropologlara, Tanrıseverlerden (*Theophilen*) insanseverlere (*Philanthropen*), ahiret adaylarından bu dünyanın öğrencilerine, göksel ve dünyevi monarşi ve aristokrasinin dini ve politik uşaklarından kurtarmak ve dünyanın bilinçli vatandaşlarına dönüştürmektir. Bu nedenle amacım tamamen olumsuz, olumsuzlayıcı değil, aksine olumlu bir amaçtır; evet, yalnızca onaylamak için inkâr ediyorum; İnsanın gerçek doğasını doğrulamak için sadece teoloji ve dinin fantastik yanılsamasını inkâr ediyorum.”⁸³

⁸¹ Bu eseri kısaca “*Luther*” olarak ifade edeceğiz.

⁸² Harvey, “Luther’s Contribution To Feuerbach’s Atheism”, *Philosophy Now*, Vol. 121, 2017.

⁸³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 31.

Feuerbach'ın belediye binasında halka açık verdiği bu konferans daha sonra *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (Dinin Özü Üzerine Dersler)⁸⁴ adıyla kitaplaştırılmıştır. Toplamda 30 bölümden oluşan bu dersler aynı zamanda yayımlayacağı *Das Wesen der Religion* (Dinin Özü)⁸⁵ adlı eserine kaynaklık etmiştir.⁸⁶ Öğrencileri tarafından “1840'ların filozofu”⁸⁷ olarak tanımlanan Feuerbach sonraki dönemlerde etkisini kaybetmiştir. Öyle ki, en iyi eseri olarak tanımladığı 1857 yılında yayımladığı *Klasik, İbranice ve Hristiyan Antik Çağının Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu* (*Theogonie*)⁸⁸ çalışması insanlar nezdinde neredeyse hiç ilgi görmemiştir.

Feuerbach'a dair yazılmış ikincil kaynaklar arasında en bilineni ve aynı zamanda Feuerbach'ı bilinir kılan, Marx'ın 1845 yılında kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'dir.⁸⁹ On iki paragraftan oluşan muhtasar notlar türündeki bu çalışmasında Marx, Feuerbach ve ondan önceki düşünürlerin materyalist görüşlerinin noksanlarını ortaya koymaya çalışır. Daha sonra Engels'in kaleme almış olduğu *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1888)⁹⁰ adlı eser, Feuerbach'a dair yazılmış ilk detaylı çalışmadır.

Çağdaş döneme geldiğimizde ise, Batı dünyasında Feuerbach'a dair İngilizce yazılan kaynaklar dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki; William B. Chamberian'ın 1941 yılında ironik bir başlıkla kaleme aldığı, *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy*

⁸⁴ Çalışmamızın geri kalanında bu eseri kısaca “Vorlesungen” olarak ifade edeceğiz.

⁸⁵ Çalışmamızın geri kalanında bu eseri kısaca “Religion” olarak ifade edeceğiz.

⁸⁶ Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach'ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, 2014, s. 15-16.

⁸⁷ Melvin, Chernov, “Feuerbach's “Man is what He Eats”: A Rectification”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, 1963, s. 398.

⁸⁸ Çalışmamızın geri kalanında bu eseri kısaca “Theogonie” şeklinde ifade edeceğiz.

⁸⁹ Engels, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev. S. Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1992. Genel Kanaate göre Marx'ın kaleme aldığı “Feuerbach Üzerine Tezler” Marx'ın Feuerbach'a dair yazmayı planladığı bir kitap serisinin taslağıdır. Ancak Marx bunu hayata geçirememiştir. Daha sonra Engels bu notları daha anlaşılır kılarak *Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinde ek olarak yayımlar.

⁹⁰ Engels, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev. S. Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1992.

of *Ludwig Feuerbach*⁹¹ adlı eseridir. Bu eserin en önemli özelliği ve katkısı; o ana kadar yalnızca Almanca kaynaklarla sınırlı Feuerbach çalışmalarına İngilizce anlatımla temsil etmesidir. Diğer kaynak, Eugena Kamenka'nın *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (1970) adlı eseridir. Marksist bir ideolojiye sahip Kamenka bu eserinde, Feuerbach'ın Marx ile olan ilişkisine ağırlıklı olarak yer verir. Kaynaklardan bir diğeri ise; Max Wartofsky'nın kaleme aldığı *Feuerbach* (1982) isimli eseridir. Bu eserinde Wartofsky, Feuerbach felsefesinin, düşünce dünyası açısından önemine yer verir. Bu kategorideki son çalışma ise, Van A. Harvey'in *Feuerbach and the Interpretation of Religion* (1995) adlı eseridir.⁹² Çalışmamızda istifade ettiğimiz İngilizce kaynaklar dışında diğer önemli çalışmalar ise; Henri Arvon'un Fransızca kaleme aldığı *Philosophes Feuerbach* (1964) adlı eseri ile Hasan Hanefi'nin *Dirasatün Felsefiyye* (1987) adlı eseridir. Bu çalışmasında Hanefi, Feuerbach'ın dini yabancılaşma görüşünü ve akabinde *Christianity*'nin genişletilmiş özetini vermektedir.⁹³

Feuerbach'a ve felsefesine dair yapılan Türkçe akademik çalışmalar söz konusu olduğunda ise, Feuerbach'ın yeteri düzeyde ele alınmadığını görmekteyiz. İlk çalışma 1980⁹⁴ yılında Feuerbach'ın *Christianity*'nin yalnızca bir bölümünün özeti mahiyetinde iken; diğer Yüksek Lisans tezlerinin konu içeriği ise "Feuerbach'ın; Ateizmi"⁹⁵, "Hegel ile ilişkisi"⁹⁶, "Din Yorumu"⁹⁷, "Dinin Antropolojik Özü"⁹⁸ hakkındadır. Bunlar dışında

⁹¹ William B., Chamberian, *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routledge, London George Allen & Unwin, Ltd. 1941.

⁹² Harvey bu eseriyle Amerika Din Akademisi (*American Academy of Religion*) tarafından üstün başarı ödülü almıştır.

⁹³ Hasan, Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, Mektebetü'l Anglo Mısıriyye, Kahire, 1987.

⁹⁴ Metin, Çelebi, "Feuerbach'ta İnsanın ve Tanrı'nın Özü Problemi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Sistematik Felsefe ve Mantık Kürsüsü)*, 1980.

⁹⁵ Muammer, Kılınç, "Bir Felsefi Problem Olarak Ateizm ve Feuerbach Ateizmi", (Yayımlanmamış YL Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019.

⁹⁶ Yavuz, Albayrak, "Hegel Eleştirisi Açısından Feuerbach'ın Felsefe Anlayışı", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2014.

⁹⁷ Tanzer, Yakar, "Feuerbach'ın Din Yorumu", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2004.

⁹⁸ Ayhan, Topçu, "Feuerbach'ta Dinin Antropolojik Özü", (Yayımlanmamış YL Tezi), *Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2020.

şu ana kadar literatürde yazılmış bir doktora tezi mevcuttur.⁹⁹ Bu çalışmanın içeriği ise, Feuerbach'ın genel din felsefesine ve eserlerinin analizine dairdir.

Çalışmamızda bugüne değin Feuerbach'a dair iddia edilen görüşleri parantez içine alarak onun kendi eserleri ve eserlerinde vurguladığı ana başlık ile kavramları ön plana çıkararak yeni bir Feuerbach yorumu ortaya koymaya çalıştık. Zira Feuerbach, düşünce tarihinde hakkında spekülasyonların çokça olduğu, din ve Tanrı'ya dair tutumu hakkında konsensüs sağlanamayan nadir filozoflardan biridir. Bu durumun oluşmasında iki etken söz konusudur. İlki Feuerbach'ı ondan sonra gelen yorumcuları ve ondan etkilenen düşünürlerin ifadeleri üzerinden tanımlamak; bir diğeri ise, ona dair bu yorumlarla yetinip eserleri arasındaki farkları göz ardı ederek onu yalnızca *Christianity* eserinden ibaret görmekten kaynaklanmaktadır. Biz de bu çalışma aracılığıyla ifade ettiğimiz söz konusu iki etkeni göz önüne alıp, günümüze değin yapılan eski ve yeni çalışmaları dahil ederek, din felsefesine Hegel sonrası yeni bir yorum getiren Feuerbach'ı anlamaya ve gücümüz nispetinde ifade etmeye çalıştık.

⁹⁹ Tamer, Yıldırım, “Feuerbach'ın Din Felsefesi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2008.

I. BÖLÜM

FEUERBACH'TA ANTROPOLOJİK TEOLOJİ

Ludwig Feuerbach, Almanya'nın güneyinde sekiz kardeşli bir ailenin dördüncü bireyi olarak Landshut'ta Bavyera'da doğmuştur. Ünlü hukuk bilgini ve soylu ünvanını alan Paul Johann Anselm Ritten von Feuerbach'ın¹⁰⁰ oğludur ve entelektüel birikimi oldukça yüksek bir aileye mensuptur.¹⁰¹ Feuerbach, babasının mesleği ve sosyal çevresi sayesinde henüz çok küçük yaşlardan itibaren kendi döneminin önemli düşünürleri ile tanışma fırsatı bulmuştur. Ailesi Feuerbach'ı dönemin güçlü ve geleneksek Katolik inancından uzak yetiştirmeye çalışmış, gençlik yıllarında Heidelberg'de Protestan ilahiyat (teoloji) fakültesine kaydetmiştir. 1823 yılında Heidelberg'de teoloji eğitimi alan Feuerbach, bu süreçte Yunanca, İbranice öğrenmiş ve İncil çalışmalarıyla meşgul olmuş; Evanjelik bir papaz olmak için ilahiyat okumaya başlamıştır. Bu süre zarfında Hegelci filozof Karl Daub ile ünlü Kantçı ve kilise tarihçisi olan H.E.G. Paulus'un yanında ilahiyat eğitimi almıştır. Ancak burada aldığı eğitimi yetersiz bulan Feuerbach ilahiyat eğitiminden sonra Hocası Karl Daub'un teşvikiyle Hegel'in derslerine katılmak için entelektüel faaliyetlerin de merkezi olan Berlin'e gitmiştir. (1824-1825). Burada döneminin önde gelen Hristiyan akademisyeni ve kilise tarihçisi Johann August Wilhelm (1789-1850), Schleiermacher

¹⁰⁰ Paul Johann Anselm Ritten von Feuerbach, Almanya'da psikolojik caydırıcılık teorisi ile modern ceza hukuku teorisinin kurucusudur. Kendisi aynı zamanda 1813 tarihli Bavyera Ceza Kanunu'nun yazarı ve Bavyera eyaletinde işkencenin bir ceza olmaktan çıkarılmasını sağlayan kişidir. Paul Johann Anselm, liberal fikirli olup Veliaht Prens Max Joseph'in Aydınlanma'yı Katolik Bavyera'ya tanıtmaya girişimiyle Bavyera Üniversitesi'nde (Landshut'ta) kürsüye atanan ilk Protestandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Radbruch, Von Gustav, *Paul Johann Anselm Ritten Feuerbach*, Verlag-Wien, 1934.

¹⁰¹ Feuerbach'ın kardeşlerinden her biri farklı yetenekleri ile ön plana çıkmıştır. Örneğin aile bireyinin en büyüğü olan abisi arkeolog, onun oğlu Anselm ise ünlü bir ressamdır. Bir diğer abisi olan Karl Wilhelm (1800-1834) ünlü bir matematikçi olup, 'Feuerbach Teoremi'nin sahibidir. Karl Wilhelm'in bu teorisini daha sonra Hasan Fehmi 1337 yılında Osmanlıca kaleme almış ve 'Feuerbach'ın Temas Nazariyesi' olarak literatüre kazandırmıştır. Matematikteki bu yeteneğinin yanı sıra Karl, politik meselelerle ilgilenmiş ancak liberal faaliyetleri nedeniyle tutuklandığı hapisanede uygulanan işkence sonrasında dayanamayıp 34 yaşında intihar etmiştir. Feuerbach'tan bir yaş büyük abisi Eduard August ise, hukuk alanında uzmanlaşmış daha sonra hakim olmuştur. En küçük erkek kardeşi Friedrich ise, dil bilimcisi olup felsefeyle de ilgilenmiştir. Geriye kalan üç kız kardeşten Helene von Dobeneegg besteci ve şair olup dönemin önemli müzisyenlerindendir. Kız kardeşi Helene aynı zamanda Feuerbach'ın zaman zaman mektuplaştığı kardeşidir. Feuerbach ailesinin ortak yönü; hepsinin aynı siyasi ideolojiye sahip olmasıdır. Kardeşlerin hepsi restorasyona karşı çıkıp Almanya'da cumhuriyetçi bir anayasa ve özgürlük için gençlik hareketine destek vermiştir.

(1768-1834) ve Hegel'in yanında felsefe öğrenimi görmüştür. Ancak Hegel'i dinledikten sonra Schleiermacher tarafından dile getirilen “özgürlük ve bağımlılığın teolojik karışımı” olarak tanımladığı şeyi eleştirmiştir. 1825 yılında babasının engel olmaya çalışmasına rağmen felsefe alanında eğitim almaya başlamıştır. 2 yıllık eğitim sürecinde Hegel'den estetik dışındaki tüm derslerini almıştır.¹⁰² Sonrasında Hegel'in felsefesine bağlılık gösterip onun öğrencisi olmuştur.¹⁰³ Hegel'e bağlılığını bu süreçte kaleme aldığı çalışmalarında¹⁰⁴ ve 1828 yılında Hegel'in danışmanlığında yazdığı *De Ratione, Una, Universalı, İnfinitata* (Aklın Birliği, Evrenselliği ve Sonsuzluğu) adlı doktora teziyle açık şekilde göstermiştir. Tezinde Feuerbach, Hegelci felsefeye tam anlamıyla bağlı kalmış, aklın yeterliliğini savunmuş ve her şeye kadir olduğunu ileri sürmüştür. Bu çalışmasında Feuerbach'ın Hegel ile hemfikir olmadığı tek husus, Hegel'in Hristiyanlığın mükemmel bir din olabileceğine dair görüşüdür.¹⁰⁵ Feuerbach, başlangıçta felsefeye, dini inancı ifade etmenin bir yolu olarak ilgi duymuş ancak daha sonra felsefe ile teolojinin uyumlu olmadığını düşünerek teolojiden uzaklaşıp bütünüyle felsefeye yönelmiştir.¹⁰⁶ Bu noktadan sonra felsefe onun için kendi hayatı ile insanlık arasındaki ilişkiyi ifade etme ve teolojinin karmaşasını eleştirmek için bir silah haline gelmiştir.¹⁰⁷

Doktorasını yaptıktan sonra Feuerbach, mali durumu nedeniyle Berlin'de kalamamıştır. 1828-1835 yılları arasında Erlangen Üniversitesinde *Privat dozent* (Venia

¹⁰² Gooch, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu>, (01.02. 2024)

¹⁰³ Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of philosophers on religion*, [McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson, North Carolina, 2008, s.73.

¹⁰⁴ Feuerbach, 1839 yılından önce kaleme aldığı eserlerinde (yaklaşık yirmi makalede) Hegel' e bağlı kalmıştır. Bu çalışmalarından biri de *Kritik des Anti-Hegels. Eine Einleitung in das Studium der Philosophie* (Hegel karşıtlığının eleştirisi. Felsefe Çalışmalarına Giriş)'dir. Hegel çizgisinden henüz ayrılmayan Feuerbach, bu eserinde Hegel felsefesini eleştirenlere karşı idealist felsefeyi savunmuştur. Aliy, Abdurrahman, “Ludwig Andreas Feuerbach'ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 16-21.

¹⁰⁵ McLennan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 86.

¹⁰⁶ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.16.

¹⁰⁷ Massey, James A. (Edt.) “Introduction”, *Thoughts On Death and Immortality*, Ludwig Feuerbach, London: University of California Press, 1980, s. xix.

docendi)¹⁰⁸ olarak önce Bacon, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Pierre Bayle gibi filozoflar üzerinden modern felsefe tarihi üzerine, daha sonra mantık ve metafizik üzerine dersler vermiştir.¹⁰⁹ Bu dönemden sonraki 10 yıllık süreç, Feuerbach'ın hem kariyerinde hem de düşüncesinde karmaşıklığın olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bunun ilk kıvılcımını doktora sonrası yayımladığı ilk eseri olan *Thoughts* adlı eserinin sonuçlarında görmekteyiz. Feuerbach bu eserini, döneminde uygulanan sansürden dolayı isimsiz ve anonim olarak yayımlamak zorunda kalmıştır. Söz konusu eserinde, Hegel'in ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşünün aksine her türlü bireysel ölümsüzlüğe karşı çıkmış, yalnızca insan ruhunun bir bütün olarak ölümsüz olacağının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bunun bireyin özünün mutlak tinin yaşamına katılarak yani ilahi aşkınlık yerine insanlığın aşkınlığını esas alarak mümkün olacağını ifade etmiştir.¹¹⁰ Hristiyanlığın ölüm ve sonrası anlayışına dair çok sert eleştiriler ifade etmesinden dolayı eser kısa süre içinde yasaklanıp toplatılmıştır. Eser her ne kadar isimsiz olarak yayımlansa da kısa süre içinde yazarının Feuerbach olduğu tespit edilmiştir. Teolojik ve politik muhafazakarlığın bir anlamda kalesi hükmünde olan üniversitede böyle bir eseri yazmış olması ve pietistlere (dindarlara) karşı yazdığı sert hicivli ifadelerinden dolayı Alman üniversitesinde Profesör olma imkanını kaybetmiştir. Sonrasında akademide ders vermeye devam ettiği 2 yıl zarfında akademisyenlerin ve özellikle pietistlerin küçümseyici tavırlarına maruz kalmıştır. İçinde bulunduğu ruhsal durumu şu ifadelerle belirtmiştir: “Üç şey olmak istemezdim: Yaşlı bir cadı, akademide bir serseri ve son olarak bir pietist (dindar).”¹¹¹

¹⁰⁸ Privat Dozent; Doçentliği kabul edilmiş, ancak henüz ders vermek üzere bir kürsüye atanmamış doçentlere verilen bir ünvandır.

¹⁰⁹ Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson, North Carolina, 2008, s. 73.

¹¹⁰ McLennan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 87.

¹¹¹ Feuerbach, *Thoughts On Death and Immortality*, Edited by James A. Massey, London: University of California Press, 1980, s. 216 (205).

Hegel'in felsefesinden ayrılan Feuerbach 1839 yılında kaleme aldığı *Zur Kritik des Anti-Hegels*¹¹² adlı çalışmasıyla bunu resmen ilan etmiştir.¹¹³ Bu çalışma, Feuerbach'ın sonraki dönemde düşüncesinin, bilhassa Hegel'e dair düşüncesinin, temalarının birçoğunu belirlemiştir. Feuerbach bu süreçten sonra "rasyonel mistik"¹¹⁴ olarak tanımladığı Hegel'i maddi gerçekliği gölgelediği gerekçesiyle eleştirmiş, daha sonra doğaya dönüşün gerekliliğini tüm gücüyle savunmuştur. Feuerbach, Hegelci idealizmden hümanizme dönüşen bu yolculuğunu şu belagatli aforizmayla ifade eder: "Tanrı benim ilk düşüncemdi, akıl ikinci düşüncem, insanlık ise üçüncü ve son düşüncemdi."¹¹⁵ Feuerbach'ın Hegel'e dair değişen yaklaşımı tam anlamıyla bir kopuş değildir; zira Feuerbach, Hegel ile fikri anlamda ayrılrsa da diyalektik bakımdan yakınlığını devam ettirmiştir.

Feuerbach, üniversitede doçentlik sınavını vermesine rağmen natüralizme olan eğiliminden dolayı meslek yaşamına devam edememiştir. Kendisine verilen "privat dozent" ünvanını daha sonra "yalnızca yazılı bilimsel sözün özgür olduğu siyasi köleliğin ve dinsel gericiliğin bedeliydi"¹¹⁶ şeklinde tanımlamış ve akademik ünvanını kabul etmemiştir. Ayrıca herhangi bir kamu kurumunda çalışmayı reddetmiştir. 1837 yılında Bruckberg'de porselen fabrikası sahiplerinden biri olan Berta Löw ile evlenmiş olan Feuerbach, karısının fabrikadan aldığı gelir, babasından kalan emekli maaşı ve yayın telif

¹¹² Feuerbach, Ludwig, *Zur Kritik des Anti-Hegels*, Leibzig: Verlag von Otto Wigand, 1844.

¹¹³ 1839 yılında Arnold Ruge'un öncü olduğu ve Sol'u örgütlemek amacıyla kurduğu Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst (Alman Bilimi için Halle Yıllıkları) ile Feuerbach Sol-Hegelcilikle temas kurmuş ve bu dergide iki çalışmasını yayımlamıştır. Bu çalışmalardan ilki 1839 yılında kaleme aldığı, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Hegel Felsefesinin Eleştirisi Üzerine) isimli çalışmasıdır. Bu çalışmada Feuerbach, Hegel ile ayrılığını resmen ilan edip 'Doğa'ya dönüş' çağrısı yaptı. Diğer çalışması, felsefe ve Hristiyanlık üzerine yazdığı *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*'dir. Feuerbach bu çalışmasında dindarların (Pietistlerin) Sol-Hegelcilere karşı eleştirilerine oldukça sert ifadelerle cevap verdi.

¹¹⁴ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, (çev. O. Özügül), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.

¹¹⁵ Feuerbach, "Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae," in *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, 1971, Vol. X, s. 178 (aktaran) Küng, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, (Trans. by E. Quinn), Garden City, New York: Doubleday, 1980, s. 187.

¹¹⁶ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 9.

haklarıyla hayatını idame ettirmiş; entelektüel çalışmalarını Bruckberg’de bağımsız bir filozof olarak sürdürmüştür.

Feuerbach dönemin negatif toplumsal ve siyasal koşulları nedeniyle üniversitedeki akademik kariyerine zihnen veda edip “akli özgürlüğünü” korumak amacıyla kırsalda yaşamaya başlamıştır. Burada insanlardan ve toplumsal meselelerden izoledir, ama doğayla baş başa olmaktan dolayı memnundur.¹¹⁷ Ancak 12 yıl kadar süren bu münzevi hayatı ile doğaya yakınlığı Feuerbach’ın felsefesi ve düşünme biçimi üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Bu etkinin ilk sonucu, felsefesini ifade etme biçiminde ortaya çıkmıştır. Zira bu noktada yöntem olarak sözlü anlatım yerine yazılı bir yöntemi tercih etmek zorunda kalmıştır. Bu zorunlu tercihin kendisi üzerinde oluşturduğu etkiyi şu ifadelerle açığa vurur:

“Yazı, sözlü ifadenin tüm cazibesinden, özgürlüğünden ve deyim yerindeyse sosyal erdemlerinden yoksundur; insanlara katı düşünmeyi öğretir, eleştiriye haklı gösterilemeyecek hiçbir şey söylememeyi öğretir; ama bu aynı zamanda onu suskun, titiz, kelime seçiminde tereddütlü, kendini rahat ifade edemeyen biri haline getirir. Beyler, hayatımın en güzel kısmını sandalyede değil, kırdan, üniversite oditoryumunda değil, doğa tapınağında geçirdiğim gerçeğine dikkatinizi çekmek isterim.”¹¹⁸

Feuerbach’ın tebdil-i mekânı ve sosyal hayattan izole yaşamasının bir başka sonucu, “soyut insan” fikrine ve natüralizm anlayışına kaynaklık etmesidir. Ancak felsefesinin toplumsal yönünün zayıf kalmasına neden olduğuna dair eleştiriler de yapılmıştır. Bu değişimin sonuçlarının farkında olan Feuerbach, şunu ifade eder:

“Yıllarca yalnızlık içinde yaşayan, hatta bir Hristiyan münzevinin ya da keşişinin soyut yalnızlığında değil, insani bir yalnızlıkta yaşayan ve dünyayla yalnızca yazı yoluyla uyum sağlayan kişi, arzusunu ve konuşma yeteneğini kaybeder; çünkü sözlü ve yazılı ifade arasında çok büyük farklar var. Sözlü olan belirli, mevcut, gerçek bir izleyici kitlesine gönderme yapar, ancak yazılı olan, yazarın yalnızca hayal gücünde var olan, belirsiz, mevcut olmayan bir izleyici kitlesine gönderme yapar; Sözün

¹¹⁷ McLennan, David, “Ludwig Feuerbach”, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969, s. 87.

¹¹⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.11.

konusu insanlardır, yazının ruhları vardır çünkü benim için yazdığım insanlar sadece ruhta, hayalde var olan varlıklardır.”¹¹⁹

Feuerbach’ın yalnızlığı tercih etmesindeki en büyük etken döneminin siyasi atmosferidir. Zira içinde yaşadığı siyasi koşullar, insanları sürekli bir gerilim ve heyecan içine sokup bunun dışında başka bir seçenek sunmamaktaydı. Buna dair “felsefi idealizm kadar politik idealizmden de bıktık; artık politik materyalist olmak istiyoruz”¹²⁰ ifadelerini kullanır. Çözüm olarak, kendisi gibi apolitik olan Almanlar için yalnızlığı seçme dışında başka makûl bir seçeneğin olmadığı kanaatine varmıştır. Ancak Feuerbach kendini yalnızlığa sürgün eden ve yazılı söze mahkûm edenin sadece “politik tiksinti” olmadığını aynı zamanda manevi (ruhani) yönetim sisteminin yani kilisenin de etkili olduğunu ifade eder. Çünkü Feuerbach idealist felsefe ve idealist politika kadar idealist dinden de tamamen uzaklaşmak istemiştir.¹²¹

Feuerbach sürdürdüğü bu sakin yaşantısı sayesinde din ve felsefe ile meşgul olmuş zihinsel dönüşümünü bir anlamda tamamlamıştır. Kaleme aldığı eserlerini de artık bu anlayış üzerinden oluşturmuştur. Ancak sonrasında eşinin ortağı olduğu porselen fabrikasının batması sonucu ekonomik nedenlerden ötürü 1860 yılında Rechenberg’e (Nürnberg) taşınmak zorunda kalmıştır. Burada maddi anlamda zor bir dönem geçiren Feuerbach, arkadaşlarının sağladığı maddi destek ile hayatını idame ettirmiştir. Bu süreçte bir düşünür olarak üretkenliği hızlı bir şekilde düşmüştür. 1866 yılında parçalı olarak kaleme aldığı *God, Freedom and Immortality from the Standpoint of Anthropology* isimli eseri son çalışmasıdır.¹²² Ölümüne kadar başka eser kaleme almayan Feuerbach, son yıllarını yalnızlık ve kısmi hastalıklar ile geçirirmiş 13 Ekim 1872 yılında, 68 yaşında Nurenberg’te hayata veda etmiştir.

¹¹⁹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 10.

¹²⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 7.

¹²¹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 7.

¹²² Gooch, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), <https://plato.stanford.edu>, (24. 02. 2024).

“Alman idealizminin yitirilmiş oğlu” olarak tanımlanan Feuerbach, öğrenimine tanrıbilim ile başlamasına rağmen inancının sarsılmasından sonra kendini felsefeye vermiş, şehir hayatından kırsala geçtikten sonra ise kendisini toparlamak ve doğaüstü fikirlerden uzaklaşmak için yalnızca doğa bilimleri ile meşgul olmuştur.¹²³ Ancak bir kere tanıştığı felsefe ve din ile bağıını bütünüyle koparması onun için pek mümkün olamamış aksine olgunluk dönemi eseri olan *Theogonie* ile din ve dinlerin kökenine dair detaylı bir çalışma yapmıştır.

Feuerbach, düşünce tarihinde dini en sert ve köklü bir tarzda eleştiren filozoflardan biridir. Fikirleri, kendisinden sonra gelen materyalist ve septik düşünürlerden, Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) ve Freud (1856-1939)’dan, daha derindir. Dine dair eleştirilerini tek bir teoriyle sınırlamamış, kategorik yaklaşmamış;¹²⁴ geleneğin içinde yetişmiş ve müktesebata hâkim biri olarak meseleyi içeriden bir gözle incelemiştir. Dinî bilinci incelerken ona karşıt ya da taraftar olmayacağını şu ifadeleriyle belirtmiştir: “Ben dinin kendisini ifade etmesini sağlıyorum; kendimi ise, onun bir dinleyicisi, bir yorumcusu olarak görüyorum, teşvikçisi değil.”¹²⁵ İnanan insanlar için bu din bir amaç iken kendisi için araştırmanın ana konusunu teşkil etmektedir.¹²⁶ Bu çerçevede kaleme aldığı *Christianity* adlı eserinin halkın çoğunluğu tarafından okunmasını istemediğini ve beklemediğini belirten Feuerbach, bu eserinin kültürlü, düşünen, önyargılarından ve inançlardan uzak insanlar tarafından anlaşılabilirliğini ifade eder.¹²⁷ Ancak Feuerbach’ın dinin, teolojinin ve spekülasyonun “hatalarını düzeltirken” onların ifadelerini kullanması; tanrıbilimini antropolojiye indirgerken bir teolog gibi hareket etmesi dikkat çekicidir.

¹²³ Bedia, Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp yayınları, İstanbul, 1994, s. 108.

¹²⁴ Van A., Harvey, “Ludwig Feuerbach’ın Yeniden Keşfi”, (çev. T. Yıldırım), *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 2, 2011, s. 171.

¹²⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 10.

¹²⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 18.

¹²⁷ *A.g.e.*, s. 18.

Feuerbach'ın din teorisi, uğradığı eleştiri ve değişikliklere rağmen, dinin kökeni ve doğasına ilişkin modern dünyanın büyük bir kısmına hâkim olan psikolojik, sosyolojik ve felsefî açıklamanın kaynağı olmuştur.¹²⁸ Bu etkisinin temel nedenlerden biri, Feuerbach'ın kendisini sadece döneminin soyut entelektüel konularıyla sınırlandırmamış olmasıdır. Dinin doğasının yanı sıra psikolojik ve sosyolojik açıdan insan varlığını somut düzlemde incelemiş ve dini bu zemin üzerinden fenomenolojik açıdan açıklamaya çalışmış;¹²⁹ araştırmasının odağına, dinin yanı sıra spekülâtif teolojii ve felsefeyi¹³⁰ de yerleştirmiştir.¹³¹ Feuerbach'ın teorisini anlamak adına *Christianity*'de vurguladığı üzere düşüncesinin anahtar kavramları arasında olan *İnsan* ve *Tanrı* kavramlarını, öncelikli olarak inceleyeceğiz.

1.1. İnsan ve Doğası

Feuerbach'a göre dinin çıkış noktası insan ile hayvan arasındaki farkta yatar. Örneğin insanın dini varken fillerin dini yoktur; hayvan ile insan arasındaki bu farkın temel nedeni ise en genel ifade ile “bilinç”tir. Burada kastedilen bilinç, sadece algılama ya da ayırt etme niteliği değildir. Zira bu nitelikler hayvanlarda da mevcuttur. Feuerbach'ın ifade ettiği bilinç, yalnızca kendi türü hakkında düşünebilen varlığa yani insana özgüdür. İnsan bu özellik sayesinde sistematik bilgiyi üretebilmektedir. Bu öz bilinç sayesinde hem birey olarak hem de tür olarak kendi varlığının farkında olan insan, hem “ben” hem de “sen” ile ilişki içindedir ve bu nedenle “din, insana özgüdür.”¹³² Feuerbach'ın dinin insana özgü

¹²⁸ Joseph C., Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Part 1 (Jan., 1966), s. 27-28.

¹²⁹ Joseph C., Weber, “Feuerbach, Barth and Theological Methodology”, s. 25.

¹³⁰ Spekülâtif (kurgul) felsefe/teoloji; nesnel bir gerçekliğe başvurmaksızın yalnızca zihinsel bir açıklamaya dayalı felsefedir. Ancak Feuerbach, bu kavram ile özellikle spekülâtif Alman felsefesini yani o dönemde egemen olan Hegelci felsefeyi kastetmektedir. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, (çev. O. Özügöl), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9.

¹³¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 13.

¹³² Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.21-22, 35.

olduğuna dair yorumuyla insanı sadece hayvandan ayırmakla kalmamış, aynı zamanda insan doğasının din için “uygun” olduğuna dair vurgu yapmıştır.¹³³

Feuerbach’ın dar anlamda ifade ettiği bilinç, yalnızca insanın kendi varoluşunun değil aynı zamanda dinin de temelini ve konusunu belirlemiştir. Buna göre din, insanın kendi doğasının bilincinde olmasıdır. Ancak din sonsuzluğun bilinci demektir. Sonlu ve sınırlı bir varlık sonsuz ve sınırsız varlığın ne olduğunu anlayamaz. Mesela hayatı sadece birkaç tür çiçekle sınırlı olan bir tırtılın bilinci, bulunduğu alanla sınırlıdır; bu tırtılın bilinci sınırlı alanı genişletemez. şayet biz bilinç için bir sınırdan bahsedeceksek bu bilinç olmaktan çıkar, içgüdü olur. Bu anlamda Feuerbach’a göre, sınırlı bilinç, bilinç değildir.¹³⁴ Ona göre, sonluluk veya sınırlılık “hiçliğin rtmecesidir.” Bir şey mantıksal olarak sonlu ise insanın asli niteliği olan kalbi açısından da hiçtir. İnsan bu nitelikleri birer mükemmellik olarak algılamazsa ne sevebilir ne irade edebilir ne de dşunebilir.¹³⁵ Böylece insanın sahip olduğu ve ayırt edici niteliği olan bilinci, sınırsız ve sonsuz olarak tanımlayan Feuerbach için bu bilinç, aynı zamanda dinin de temelidir.¹³⁶

Peki insana bu niteliği veren ve insanı gerçek anlamda insan yapan şey nedir? Feuerbach’a göre, bunun cevabı “mantık” (düşünce), “irade” ve “sevgi (kalp)’dir.¹³⁷ Bu üç nitelik insanın *mkemmellikleridir*. Feuerbach insanı ilişkisel bağlarla veya çevresel faktörlerle değil insanın bizzat sahip olduğu bu yetenekleriyle değerlendirir. Ona göre insan düşüncenin, kalbin ve iradenin gücüne bağlıdır: “Düşünce gücü, bilginin ışığıdır; irade gücü kişiliğin enerji kaynağıdır, kalbin gücü ise sevgidir.”¹³⁸ Tüm bu niteliklerin amacı zgr olabilmek, özgürce isteyebilmektir. Zira insan kendi istedikleri

¹³³ Louis, Althusser, *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*, (ev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 176.

¹³⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın z*, ss. 22-23.

¹³⁵ Ludwig Feuerbach, *a.g.e.*, s. 27.

¹³⁶ Jan Van Der, Merwe, “Ludwig Feuerbach die antropolog”, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, Jaargang 51, No 3, September: 2011, s. 326.

¹³⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın z*, s. 23.

¹³⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 23.

doğrultusunda yaşamalıdır. Bu tarz bir yaşam da mükemmeldir hatta tanrısalıdır. İnsanda mevcut olan bu üç niteliğin uyumundan, içimizdeki *ilahi teslis* meydana gelir. Feuerbach mantık, irade ve sevgi olmaksızın insan varlığının anlamsız hatta hiç olduğunu ancak onların varlığına da hükmedemediğini ifade eder. Bu üç nitelik insana hayat veren, onu belirleyen ve yöneten kuvvelerdir; dolayısıyla insanın direnemeyeceği ilahi ve mutlak güçlerdir.¹³⁹

İnsanın sahip olduğu nitelik ve duygulara tanrısal bir özellik atfeden Feuerbach açısından insanın içindeki en mükemmel ve asil olan şey duygudur. Zira “duygu, Tanrısallığın bir organıdır”¹⁴⁰ Feuerbach, duyguyu Tanrı’yı bilme konusunda bir araç olarak ifade eder. Tanrı, yine kendi gibi tanrısal olan bir şey vasıtasıyla bilinebilir. Duyguyu Tanrı’nın bir organı, niteliği¹⁴¹ ya da dinsel yapan şey nedir sorusunu, duygunun doğası ve temeli gereği olduğu şeklinde cevaplandıran¹⁴² Feuerbach’a göre, “Tanrı; saf, sınırsız, özgür bir duygudur”¹⁴³ Bunun dışında Tanrı’ya dair yapılan varsayım ve tanımlar, başkaları tarafından bize kabul ettirilen tanımlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere Feuerbach açısından insan psikolojisinin temelinde yer alan duygular -ve güdüler-, dinin kaynağını oluşturur ve dolayısıyla bu duygular ve güdüler aracılığıyla insan, Tanrı’yı kendisinin bir tür yansıması olarak var kılar. Bizim dışımızda bir Varlık’ın Tanrı olduğunu savunan Ortodoks inanç ise duyguyu ateist bir kavram olarak tanımlar ve duygunun nesnel bir Tanrı olduğu anlayışını inkâr eder. Bir şeyin var olması için bizden farklı değil aksine bize benzer ya da özdeş olması gerektiğini savunan Feuerbach’a göre duygunun reddedilmesi, Tanrı’yı inkâr etmeyle eş değerdir. Zira duygu içimizdeki nesnel varlıktır. Bu anlamıyla duyguyu inkâr etmek, insanı Tanrının varlığına dair soru ve

¹³⁹ Feuerbach’a göre, insanın *mutlak varlık* olarak tanımladığı şey Tanrı’dır ancak Tanrı da insanın kendisidir. Kendisinden üstün olarak tanımladığı varlığın gücü aslında kendi gücüdür. Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 24-27. Onun bu düşüncesini ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak izah edeceğiz.

¹⁴⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁴¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁴² Feuerbach, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁴³ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 33.

şüphelerle baş başa bırakır. Kısaca duygu insanın içindedir ancak ondan üstündür. “Duygu insanın Tanrısıdır.”¹⁴⁴ Örneğin mutluluk ve tanrısallık birdir. Ancak mutluluk aynı zamanda bir inanç ve hayal nesnesidir. Genel olarak mutluluk, kalbin ve iradenin tanrısıdır; daha doğrusu Tanrı, hakikati ve gerçekliği yalnızca mutluluk olan bir fikirdir. Mutluluk arzusu nereye kadar giderse, tanrısallık fikri de oraya kadar gider; daha ileriye gitmez.¹⁴⁵

Feuerbach’ın geliştirdiği felsefe¹⁴⁶ insan bilgisine dayanır. Ona göre bu bilgi her ne kadar spekülasyon ve dogmalarla zayıflatılmış olsa da kime ait olduğu bilinmeyen ve anlaşılmayan bir dil’den daha üstündür. Bahsi geçen felsefenin farklı yönünü vurgulamak için şöyle der: “Bu felsefe, ilkeleri gereği, Spinoza’nın ‘maddeciliği’ni, Kant ve Fichte’nin ‘ego’larını, Schelling’in ‘Mutlak Benlik’ini, Hegel’in ‘Mutlak Akl’ını yani kısacası, soyut, salt düşünsel varlığı değil; gerçek bir varlığı kabul eder.”¹⁴⁷ Tanrı kavramını Feuerbach’ın bu felsefi yaklaşımı bağlamında ele aldığımızda bu kavramın temellerini somut ve gerçek bir varlık olan insanın duygularında bulduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle Feuerbach açısından insan ve doğası neyse Tanrı da odur.

Dinin temeli olarak insanın özünü kabul eden Feuerbach’a göre insanın özü, “yalnızca dinin temeli değil nesnesidir de.”¹⁴⁸ İnsanın özünün dinin nesnesi olması ne anlama gelmektedir? Bu ifade ile Feuerbach; kendisinden önce gelen Epikür (MÖ 341- MÖ 270), Machiavelli (1469-1527) ve Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden farklı bir şey söylemektedir. Zira söz konusu olan düşünürler ve din teorileri aslında Tanrı’nın ya

¹⁴⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 34.

¹⁴⁵ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, ss. 255- 256.

¹⁴⁶ Feuerbach, geliştirdiği bu felsefeyi “Yeni Felsefe” olarak tanımlar ve yeni felsefenin insan merkezli olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre, bu felsefe dinin özünden çıkarıldığı için dinin esaslarını da kendi içinde barındırmakla hem bir felsefe hem de bir din değerini taşımaktadır. Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 20.

¹⁴⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁴⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s.37.

da dinin ontolojik anlamda bir gerçekliği olmadığı, dinin (vahyin) bizzat Tanrı'dan değil insandan kaynaklandığını söylerler. Bu teoriler de Feuerbach'a benzer şekilde dinin doğuşunu insandan başlatır ancak daha ziyade insanın negatif anlamda duyguları ve korkuları ekseninde incelerler. Hatta bu teorilerin kesiştiği bir diğer ortak yön dinin, krallar ya da din adamları tarafından insanları aldatma üzerine kullanılmış olmasıdır. Dine dair ifade ettiğimiz bu teorilerden ayrılan¹⁴⁹ Feuerbach, dini pratik düzlemde olumlu ya da olumsuz etkilerinden bağımsız olarak insanın salt mahiyeti ve değeri ekseninde inceler. Ona göre din, tarihin başlangıcından sonuna kadar insanın özünü içermektedir. İnsanın özünün tamamını içerdiği için aynı zamanda insanın nesnesidir. Tam da bu noktada Feuerbach düşüncesinde insan doğası ile Tanrının doğası arasında bir özdeşlik kurma eğiliminin söz konusu olduğu söylenebilir. İnsanı doğanın bir parçası olarak ele alan felsefi yaklaşımıyla Feuerbach, din ve Tanrı kavramlarını –özel olarak Tanrı doğasını da- bizzatihi insanın kendisinden hareketle ele almaya çalışır.

Feuerbach'a göre, dinin mabudu insandır.¹⁵⁰ Hatta din, “insan olmayan bir Tanrı'yı reddeder.”¹⁵¹ Zira din, ilk olarak Tanrı'yı insan yapar, sonra nitelik olarak insan ile aynı niteliklere sahip ancak tapınılacak bir nesne olarak Tanrı'sını var eder. İnsanı din ile ilişkisi üzerinden yorumlamış olan Feuerbach, insan ve din arasındaki ilişkide merkeze insanı yerleştirir. Bu açıdan Feuerbach, insanı başlangıçta toplumdan ve sosyal tecrübeden soyutlayarak antropolojik açıdan; daha sonra da ilişkili olduğu tüm varlık ve nesneler açısından incelemiştir. Bu sayede antropolojinin yaygınlaşmasına bir anlamda hizmet etmiştir. Bunun yanı sıra Feuerbach, kendi felsefesinin temeline antropoloji ile doğalcılığı yerleştirmekle kalmamış; felsefeye de insanı bu çerçevede ele alma görevi atfetmiştir.

¹⁴⁹ Louis, Althusser, *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*, (çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 174.

¹⁵⁰ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 11.

¹⁵¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 11.

Feuerbach’a göre, insanlık tarihinde din her zaman felsefeden önce gelmiştir. Çünkü insan esas varlığını kendi içinde aramak yerine onu, kendi dışında ayrı bir varlık olarak görmüş ve varlığını düşüncenin nesnesi konumuna getirmiştir. Çocukluğundan itibaren varlığını bu şekilde kabul edip dini esas varlık olarak kabul eden insan, daha sonra nesnel olarak gördüğü dini öznel olarak algılamış ve Tanrı olarak kabul ettiği varlığı artık insan olarak görmeye başlamıştır. Feuerbach’a göre, insanın bilinç düzeyi arttıkça din de aslında gelişir. Örneğin, insan önceden din olarak tanımlayıp taptığı şeyi daha sonra putperestlik olarak tanımlar ve kendini bu dinden ayrı konumlandırır.¹⁵²

Feuerbach, dinlerin insanla kurduğu bağ açısından Hristiyanlık dinine pozitif bir anlam yükler. Ona göre, Hristiyanlık inancı diğer inançlardan olumlu anlamda farklı olup Tanrı ile insan ilişkisini bir anlamda doğru kurmuştur: “Hristiyanlık dini, insanın kendisiyle daha doğrusu kendi esas varlığıyla olan ilişkisinin ifadesidir.”¹⁵³ Ancak bu dine inanan insanlar bu hakikat yerine kendi varlıklarıyla başka bir varlıkmiş gibi bağ kurmuşlardır. Halbuki Tanrı, “insanın kendisinden başka bir şey değildir.” Tanrı, nesnelleştirilmiş insandır. Dolayısıyla kutsal varlığa dair yapılan her tespit ve tanımlama aslında insanın kendi varlığıyla ilgilidir. Aksi yönde yapılan/yapılacak her yorum ve eleştiri Feuerbach’a göre, aslında dinin reddedilmesini yani ateizmi doğurur. Buna dair temel gerekçesi ise, bir varlığa dair bilgileri yok saymanın o varlığı inkâr etmekle özdeş olduğunu düşünmesidir. Şayet insan Tanrı’dan kendisiyle ilgili bilgileri çıkarırsa, geriye hiçbir şey kalmaz. Bu da Tanrı’yı olumsuz ve varlığı olmayan bir kavrama dönüştürür. Çünkü hakkında bilgi sahibi olunmayan bir varlık insanı etkileyemez, doğal olarak kişi için hiç konumuna düşer. Ancak Feuerbach’a göre, dindar biri için durum farklıdır. Çünkü dindar için Tanrı açıklama ihtiyacı duyulan bir varlık değildir. İnanan nazarında Tanrı kuşkuya mahal vermeyecek kadar apaçık ve gerçek bir varlıktır. Bu yüzden Feuerbach’ın

¹⁵² Feuerbach, *a.g.e.*, ss. 36-37.

¹⁵³ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 37.

işaret ettiği, “varlığın belirsizliği ile idrak edilemez oluşu” modern dönemin inançsızlığının ürünüdür.¹⁵⁴ Feuerbach *Christianity*’de insan ve doğasını açıkladıktan sonra Tanrı ve doğasına yer verir. Biz de çalışmanın sonraki başlığında Feuerbach’ın bu sistemiyle uyumlu olarak Tanrı kavramını ele alacağız.

1.2. Tanrı ve Doğası

Feuerbach, insan bilinci ile Tanrı bilincinin birbirine paralel olduğunu iddia eder. Ona göre insan bilinci ne kadar gelişir ve artarsa Tanrı bilinci de o oranda artar. Zira insanın Tanrı’ya dair bilgisi aslında kendine ait bilgi iken, Tanrı’nın bilinci de insan bilincidir. Bu benzerlik sadece bilinç ile sınırlı değildir. İnsanın kalbi, ruhu ve tabiatı da Tanrı’dır: “Tanrı, insanın iç doğasının dışavurumu, kendini ifade edişi, içindeki gizli kalmış hazinelerin görkemli bir biçimde açığa çıkışı, en içteki düşüncelerinin itirafı ve sevgisinin gizlerini açığa vuruşudur.”¹⁵⁵ Ancak Feuerbach, bu iddiasının klasik teistik anlayışta ifade edilen, insanın kendini bilmesinin Tanrı’yı bilmesiyle¹⁵⁶ aynı olmadığını ifade eder. Çünkü klasik anlayışta dinin özel ve ayırtıran temel nedeni, insani bilinçten farklı ve üstün oluşudur.¹⁵⁷ Oysa Feuerbach açısından dinin özü, insan özünün bir tür yansıması olarak tezahür eder ve buna bağlı olarak din, insani bilinçte varlık ve anlam kazanır.

Feuerbach, Tanrı’nın varlığının bilinemez olduğuna dair teze karşı çıkar. Ona göre bu tez inanan insanın vicdan azabını gidermek için öne sürdüğü bir açıklamadır. Bu kişiler pratikte Tanrı’yı inkâr edip teoride kabul edenlerdir. Zira bir varlık hakkında bilinemez ve etki edemez/edilemez olduğuna hükmetmek onu olumsuzlamak, doğal olarak var olmayan bir kategoriye indirgemektir. Feuerbach’ın ifadesiyle bu “sinsi bir ateizmdir.”¹⁵⁸

¹⁵⁴ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, s.36.

¹⁵⁶ Bu ifade klasik sufi (misticizm) geleneğindeki, “kendini bilen rabbini (hâlıkını) bilir” anlayışına benzer niteliktedir.

¹⁵⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s.36.

¹⁵⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 39.

İnanan insanların bu konuya dair motivasyonlarını inceleyen Feuerbach, Tanrı'ya bir şeyler atfetmenin Tanrı'yı sınırlandıracağı korkusunun var olduğunu ifade eder. Oysaki bu tarz bir dinsel korku Tanrı'yı unutma ve aklından çıkarmayı sonuçlandırır. Gerçek bir varlık belirli olandır. Şayet kişi Tanrı'ya sınır koymaktan korkuyorsa o zaman onu var olmaktan da çıkarmış olur. Oysa ki Tanrı'ya gerçek anlamda inanan biri, O'na duysal niteliklerin atfedilmesinden rahatsız olmaz. Feuerbach'a göre, "belirliliğini bir aşağılama olarak gören Tanrı'nın var olmak için yeterli gücü ve cesareti yok demektir."¹⁵⁹ Feuerbach var olmak için belirli olmanın zorunluluğunu tüm gerçek (reel) varlıklar için de geçerli olduğuna değinir. Ona göre "belirlilik (nitelik), varoluşun ateşi, havası ve tuzu'dur."¹⁶⁰ Belirlilikten uzak genel bir varoluş ise tatsız ve tuzsuzdur. Bir insan şayet dinden tat alamazsa Tanrı'nın varlığından da tat alamaz. Bir şeyin var olmasını belirli olma şartıyla değerlendiren Feuerbach, Tanrı'nın varlığına dair nitelikleri dinin öğrettikleri ile sınırlı olan insanın dine dair inancı sarsıldığında ya da kaybolduğunda Tanrı anlayışının da aynı doğrultuda kaybolacağını ifade eder.

Feuerbach, Tanrı'nın bilinemezliğini savunmanın ateizmin katı bir versiyonu olduğunu ifade ettikten sonra bunun yerine daha "ılımlı" bir yol teklif eder. Bu yol, Tanrı'nın sınırlı olduğunu ve O'na dair ifadelerin insanlar tarafından üretildiğini iddia eder. Feuerbach açısından bu aynı zamanda Tanrı'yı reddetmeye de bir itirazdır. Çünkü burada Tanrı, insani olsa da, gerekli bir varlıktır. Feuerbach'a göre, insanın Tanrı'ya dair bu tarz bir tasarıda bulunması kaçınılmazdır. Çünkü insan dünyaya bir defalığına mahsus ve insan olarak gelir. Dünyaya insan olarak geldiğinden ötürü Tanrı'yı insan olarak tasarlamaktan başka bir seçeneği yoktur. Ayrıca Tanrı eğer benim (insan) için var ise, başka türlü değil bana (insana) görüldüğü gibi yani insana benzer bir öze sahip olması gerekir.¹⁶¹

¹⁵⁹ A.g.e., s. 39.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 39.

¹⁶¹ Feuerbach, a.g.e., s. 40.

Feuerbach’a göre, Tanrı’nın varlığıyla ilgili (dindarların yaptığı gibi); “kendinde” (zâtı gereği) ile “benim için” (insana benzer) arasında fark olduğunu iddia etmek dinde tahribata yol açmaktadır. Aynı zamanda bu ayrım tutarsızdır. Çünkü insanın, Tanrı’nın aslında benim onu bildiğimden farklı olup olmadığını bilmesi imkânsızdır.¹⁶² Ancak kendisine benzer olan hakkında bilgi sahibi olması daha olağandır. Böylece Feuerbach kendinde (zâtı gereği) olan bir Tanrı yerine insani niteliklere sahip insana benzer bir Tanrı’nın daha doğru olduğunu savunur. Çünkü varlığı kendinde olan Tanrı hakkında insanın bilgi sahibi olması mümkün değildir. Tanrı’yı bilmenin imkânsız olduğunu iddia etmek ise, dinin kendisine zarar vermektir. Hatta Feuerbach’a göre, hem din hem de dindar insan kendisiyle ilişki içinde olduğu, sadece görüngüden ibaret olmayan “insan kılığında Tanrı’yı ister.”¹⁶³ Ancak “sadece tam desteği olmayan bir Tanrı’yla yetinir.”¹⁶⁴ Feuerbach’a göre, şayet din Tanrı’nın özünün böyle olmadığını düşünüp bundan feragat ederse aslında kendinden feragat etmiş olur. Hatta hakiki Tanrı’nın özünü bıraktığı için kendisi de bir hakikat olmaktan çıkar.

Feuerbach’a göre, Tanrı’nın varlığının bilinemezliği problemine dair bir diğer yol, şüpheli tavidir. Bu Tanrı’nın “gerçekte ne olduğu” ile “insan için ne olduğu” arasında ayrım yapıp bu konuda şüphe içinde olmaktır. Feuerbach, “şüphelilik, dinin baş düşmanıdır”¹⁶⁵ teziyle bu seçeneği eleştirir. Feuerbach’a göre insan, Tanrı’yı kendisinden daha üstün bir şey olmayan varlık olarak tanımlar. Bu tanıma rağmen halen nasıl Tanrı’nın varlığın bir niteliği olmadığı savunulabilir. İnsan hangi niteliğe sahipse o niteliğin “en üstün” halini Tanrı’ya atfeder. Örneğin bir kuş için en üstün varlık kuş’tur. Kuş’un zihnindeki Tanrı doğal olarak kanatlara sahiptir. Bunun doğru olup olmadığını sormaz.¹⁶⁶ Şayet kuştan kuş olmaklığı alırsak o zaman kuştan en yüksek varlığın kavramını almış

¹⁶² A.g.e., s. 40.

¹⁶³ A.g.e., s. 41.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 41.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 41.

¹⁶⁶ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 41.

oluruz. Dolayısıyla Tanrıyla ilgili olarak: “...Tanrı benim için Tanrı gibi midir diye sormak, Tanrı’nın Tanrı olup olmadığını sormak demektir. Tanrı’nın üzerinde yücelmek, Tanrı’ya baş kaldırmak demektir.”¹⁶⁷ Tanrı insana nasıl görünüyorsa O’dur. Feuerbach’ın burada Tanrı’nın görünmesinden kastı insanın bizzat kendi varlığıdır.

Feuerbach’a göre iyilik, adalet, bilgelik Tanrı’nın sıfatlarıdır. Ancak Tanrı bu sıfatlara sahip olarak onları kutsal yapmaz aksine bu nitelikler kendinden kutsal olduğu için Tanrı bu sıfatlara sahiptir. Şayet Tanrı bu niteliklere sahip olmazsa eksik bir varlık olur.¹⁶⁸ Feuerbach bu tezini özne pozisyonunda olan Tanrı ile onun yüklemi pozisyonunda olan insani sıfatlar arasında kurduğu ilişki ile açıklamaya çalışır. Şayet biz yüklem nesnel hakikatine kuşku ile yaklaşırsak bu durumda öznenin nesnel hakikatinden de kuşku duymak zorunda kalırız. Şayet sevgi, iyilik, bilgelik gibi sıfatlar insani sıfatlar ise bu sıfatların atfedildiği varlık insani bir vasma sahip olur. Feuerbach, öznenin değil yüklem varlığını önceler. O, “...Yüklem öznenin hakikatidir” ifadesiyle öznenin zorunluluğunu yüklem zorunluluğuna indirger. Dolayısıyla Feuerbach’a göre, tanrısal özden insani özü çıkardığımız vakit geriye bir şey kalmaz.¹⁶⁹

Feuerbach Tanrı ile insan arasında kurduğu bu bağ üzerinden esasında şunları sorar: Tanrı’ya “mutlak” ifadesi eklenmesine rağmen devamında atfedilen sıfatlar neden insanidir? Bununla beraber dikkat çekici bir diğer tezi; “Tanrı’yı bilme” ile “Tanrı olma” arasında kurduğu zorunlu bağa dairdir. Ona göre bir varlık, hakkında bir tasarıda bulunmadığı bir varlıktan haberdar olamaz. Şayet insan Tanrı’nın varlığından haberdar ise o zaman bu Tanrı’nın insan ile sadece ilişkili değil aynı zamanda insani bir varlık olduğu sonucunu verir. Hatta Feuerbach, bu son tezinin inananların zihinlerinde mevcut olduğunu onların ahiret anlayışına referansla destekler. Ona göre, (inananların dini

¹⁶⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, ss. 41-42.

¹⁶⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, ss. 46-47.

¹⁶⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 43.

anlayışlarında) ahirette¹⁷⁰ Tanrı ile insan arasındaki çelişki ortadan kalkacak ve orada insan artık insan olmayacak Tanrı ile birleşecektir.¹⁷¹

Feuerbach, *Christianity*'de hem mutlak Tanrı'nın metafizik fikrinin hem de İncil vahyindeki kişi olarak Tanrı fikrinin analizini yapmıştır.¹⁷² Feuerbach'ın Tanrı'ya dair analizi bu kaynaklarla sınırlı kalmamıştır. Olgunluk dönemi eseri olan *Theogonie* (Tanrıların Doğuşu)¹⁷³'ndeki klasik İbrani geleneğin ve İlkçağ Yunan döneminin Tanrı anlayışına ayrıntılı olarak yer vermiştir.

Feuerbach'ın düşüncesinde Tanrı tasavvuru yalnızca insani niteliğe sahip olmayıp aynı zamanda insani bir ihtiyacın ürünüdür. Ona göre Tanrı, insan hayatında “eksiklikleri dolduran boşlukların Tanrısıdır.” Bir insanın hayatı ne kadar “boş” olursa Tanrısı da bir o kadar “dolu” olur. Çünkü insan neyden yoksunsa ve neye ulaşamıyorsa zihninde tasavvur ettiği Tanrı ona göre şekil alır. Bu görüşünü şöyle ifade eder: “Sadece yoksul insanın zengin bir Tanrısı vardır.”¹⁷⁴ Feuerbach, insanın Tanrı'ya dair bu ihtiyaç halini, kaleme aldığı ve eski dinlerin Tanrı tasavvurlarına ve örneklerine yoğun şekilde yer verdiği

¹⁷⁰ Feuerbach'a göre, insanların zihinlerini sürekli öte dünya (ahiret) ile meşgul etmek yerine tüm güçleriyle bu dünyaya konsantre olmaları gerekir. Çünkü insan ancak ruhunu, kalbini kendi üzerine, yaşadığı döneme ve gerçek dünyaya odakladığı takdirde yeniden büyük insanlar, ilkeler ve eylemler ortaya çıkarabilir. Feuerbach, “Kleinere Schriften III”, *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, s. 159.

¹⁷¹ Feuerbach, “Dipnot”, *Hristiyanlığın Özü*, s. 42.

¹⁷² Joseph C., Weber, Feuerbach, Barth, and Theological Methodology, *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Part 1 (Jan., 1966), s.26.

¹⁷³ Feuerbach, tam ismi, *Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu*, olan eserinin kısaltılmış şekliyle “Theogony” de Tanrı'nın dilek ve arzusun nesnesi olduğuna dair tezini ayrıntılı olarak işler. Bu eser Feuerbach'ın olgunluk dönemi ve kendisinin tanımlamasıyla en önemli eseridir. Ancak eser “Hristiyanlığın Özü” kadar ilgiyi ve dikkati çekmemiştir. Hatta bu eser ile Feuerbach eski şöhretini kaybetmeye başlamıştır. Henri Arvon'a göre *Theogony* her ne kadar Feuerbach'ın savunduğu diğer tezlerini desteklese de okuyucu yoran ve başarı sağlayamayan bir eserdir. Eserin bu kötü şöhreti Feuerbach tarafından da bilinmekteydi. Öyle ki Feuerbach, eserinde beklediği ilginin aksine bu tarz bir sonuç almasından sonra duygularını şöyle ifade etmiştir: “Dostlarım ve düşmanlarımın muazzam çalışmalar içeren bu eseri görmezden gelme konusunda hemfikir olduklarını görmek oldukça şaşırtıcı. Bana göre bu kitap (Theogony) kitaplarımın en basiti, en eksiksizi, en mükemmelidir. Daha önceki yazılarımda yorucu felsefi argümanlar biçiminde sunduğum şeyi, kendini hemen kabul ettiren bir kesinlik biçiminde ifade ediyorum.” Henri, Arvon, *Feuerbach*, Press Universitaires de France, Paris, 1964, s. 16. Eserin bu tarz sonuç vermesinin temel nedenleri olarak; eserde ifade edilen düşüncelerin daha önceki eserlerinde mevcut olması, hacim olarak büyük ve ayrıntılı örneklerle okuyucuyu yorması olarak ifade edilebilir. Yıldırım, Tamer, “Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014), ss.195-199.

¹⁷⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 101.

Theogonie'de işlemektedir. Bu bağlamda, Feuerbach'ın Tanrı tasavvurunu daha sistemli anlamak adına aşağıda yer alan müstakil başlıklar altında incelemeye çalışacağız.

1.2.1. Dilek ve Arzu Nesnesi Olarak Tanrı

Feuerbach Tanrı'nın doğasını tanrısal nitelikler ile insani nitelikler çerçevesinde ele alır. Feuerbach açısından insani nitelikler ile tanrısal nitelikler arasında bir farklılığın aksine aynılık söz konusudur. Ancak bu tezini doğrudan ifade etmek yerine antikiteden Hristiyanlık inancına değin dinin; tarihsel, psikolojik ve antropolojik yönünü çeşitli örnekler üzerinden inceler. Feuerbach, insanlık tarihi boyunca Tanrıların ortaya çıkışının kaynağını insanın istek ve arzularıyla olan uyumuna bağlar. Bu tezini *Christianity*'de insani nitelikler ile yaparken *Religion*'da tabiat temelli yapar. Zira ona göre, insan ve tabiat Tanrı'nın özünü meydana getirmektedir. Mitolojik tanrı tasavvurlardan eski İbrani dinlere kadar Feuerbach açısından hepsinin ortak noktası Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye dayanmasıdır. Çünkü insan; arzu eden, dileyen, talepte bulunan varlık iken; Tanrı, insanların bu tarz istek ve dileklerine¹⁷⁵ cevap veren, yerine getiren varlıktır.¹⁷⁶ Ancak devamında Feuerbach, Tanrı'nın insanın dilek ve isteklerini kabul etmesinin aslında Tanrı'nın kendi isteklerini kabul etmesi anlamına geldiğini ifade eder. Zira Mezmur'da¹⁷⁷ ifade edildiği gibi Tanrı yarattığı her varlığın iyiliğini ister ve rahmeti¹⁷⁸ eserlerinin tümünü kapsar.¹⁷⁹

¹⁷⁵Feuerbach'a göre, tanrılar sadece iyi dilekleri değil, kötü dilekleri de yerine getirir. Bkz. Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 111.

¹⁷⁶ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, (çev. Oğuz Özügül), Say yayınları, İstanbul, 2018, s. 26.

¹⁷⁷ Mezmurlar 9,27,35.

¹⁷⁸ Buradaki "rahmet" ifadesi, mükemmel anlamına gelen materyalist bir sözcüktür. Çünkü rahim ifadesi, her canlının ilk hayat bulduğu yer olan anne karnındaki rahimden gelir. Burası acının, sevincin bir arada yaşandığı yerdir. Bu yönüyle merhamet ve rahim birbirinden ayrılmaz iki kavramdır. Grekçede 'rahmet' sözcüğü sevinç anlamına gelen *kharis*, *khara* kelimelerinden gelir. Feuerbach, "Çevirmenin Notu", *Tanrıların Doğuşu*, s. 35.

¹⁷⁹Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 35.

Feuerbach’a göre, tanrılar ister zâti ister kişi, isterse yalnızca inanç konusu olsun netice itibariyle ara ara görünüp sonra kaybolan fenomenler (görüngüler)’dir. Tanrı adına kesilen kurbanlar veya düzenlenen şöenler tanrılarının görünmelerine birer örnektir. Ya da bir zamanlar insanların gökyüzünde Tanrı olarak kabul ettiği ve sonra kaybolan (ay, güneş, yıldız vb.) geçici fenomenler gibidir. İnançlı biri Tanrı’nın her zaman ve her mekânda olduğuna inansa da hayatın rutin koşturmasında, çalışma veya eğlencede farkında olmaksızın Tanrı düşüncesi kişinin aklından çıkar. Feuerbach isim belirtmediği bir Hristiyanın şu ifadesini söz konusu görüşüne örnek olarak gösterir:

“Yaşamımızı bir kez olsun gözden geçirelim; onun kaçta kaçını Tanrı’ya adıyoruz? Kaçınıcı adımımızı Tanrının hizmetine veriyoruz? Kaçınıcı düşüncemiz Tanrı’ya yükseliyor? Yakarışlar bile, devam ettirilen cürümlerden başka bir şey mi, kor gibi ateşin içinde bile soğuk olduğumuz için, ibadetin ortasında bile gururlu imgeler halinde kendimizi kaybetmiyor muyuz? [Ph. Momeaus de verit. Rel. christ. c. 16]”¹⁸⁰

Feuerbach’a göre, şayet kişi Tanrı’yı hatırlasa da zihninde bir kurala bağlı olmaksızın Tanrı’ya ait çeşitli görüşler vardır. Bunlardan hangisinin asli, Tanrı’nın özüne daha uygun olduğu veya buna neye göre karar verileceği ise belirsizdir.¹⁸¹

İnsanın Tanrı’yı zihninde canlandırıp ona yakarıp adakta bulunması Tanrı’ya karşı şükür ya da ricanın bir sonucudur. Kişi bir iyiliğin gerçekleşmesi ya da kötülüğün def edilmesi için Tanrı’ya çeşitli kurbanlar ve adaklar adar.¹⁸² Dolayısıyla insanın Tanrı’yı ilk kez zihninde canlandırması yukarıda ifade ettiğimiz gibi istekleri sonucu gerçekleşmektedir. Feuerbach’a göre, “dilek, tanrılarının ilk görünmesidir. Dileklerin doğduğu yerde tanrılar görünür, hatta meydana gelir.”¹⁸³ İnsanda mevcut olan bu dilek ve umut etme duygusu aynı zamanda bir işe başlamadan önce Tanrı’nın gücünü talep

¹⁸⁰ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 40.

¹⁸¹ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, ss. 39-40.

¹⁸² Bu tarz taleplerin hepsi “dilek”in çeşitleridir. Zira Feuerbach’a göre, şükür kabul edilmiş dilek iken, rica, gerçekleşmesi umulan dilektir. Bununla beraber Feuerbach, kutsal kitaplarda geçen; inanç, vaat, umut vb. kavramların da aslında “dilek” anlamını taşıdığını ifade eder. Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 40- 53.

¹⁸³ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 41.

etmesinin kaynağıdır.¹⁸⁴ Ancak insanın dileğinin gerçekleşmesi yalnızca bireysel çabasına değil dış koşullara da bağlıdır. Örneğin, usta bir ok atıcısı hedefine isabet ettirmek için gerekli tüm şartları sağlamış olsa da ters giden bir olay, gözüne giren bir sinek veya elini sokan bir böcek nedeniyle istediği sonucu alamayabilir. Benzer şekilde bir şeyi sadece dilemek insanın mülkiyetindedir ancak dış dünyadaki olaylar ortak mülkiyettir. Bu yüzden insanın isteği veya çabası dış koşullardan kaynaklı sonuçsuz kalabilir. İnsan bu tarz kötü bir olasılık karşısında korkar ve tanrısal güçten yardım ister. Bu yardım isteme duygusu insana teselli ve dileğinin gerçekleşmesi konusunda güç verir. Zira insan kendisinde noksan gördüğü tüm niteliklerin mükemmel halini Tanrı’da tasavvur eder, bu sayede tanrısal güç Feuerbach’a göre aslında “insanın olmadığı ama olmak istediği şeydir.”¹⁸⁵

Feuerbach’a göre, “Tanrı, menşei ve öz itibarıyla bir ‘akıl nesnesi’ değildir.”¹⁸⁶ Tanrının akli bir varlık olarak tanımlanması, sonraki dönemlerde gelen neslin etkisiyle olmuştur. Tanrı aynı zamanda spekülasyonun ve felsefenin de nesnesi değildir. Çünkü tarihte henüz filozoflar yokken bile tanrılar vardı. Tanrı yalnızca “dileğin ve arzunun nesnesidir.”¹⁸⁷ Tanrı talep edildiği için tasarlanan ve inanılan bir varlıktır. Tanrı’nın doğası insanın talebiyle uyumlu ve denktir.¹⁸⁸ Çünkü hem dinin hem de Tanrı’nın özü arzunun özünden başka bir şey değildir.¹⁸⁹

Feuerbach’a göre, dinsel inanç ile dilek aynı şeydir. Buna dair ölümsüzlük inancı örneğini verir. Kişi ölümsüzlüğe inandığı için değil, dilediği için inanır. Zira ölümsüz olma dileği olmasaydı ölümlü insanın ölümsüzlüğe inanması mümkün olmazdı. Dolayısıyla inancın kaynağı hatta ruhu da dilektir. Ancak inanan insanlara göre Tanrı’nın

¹⁸⁴ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s.48.

¹⁸⁵ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, ss. 48-49.

¹⁸⁶ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 50.

¹⁸⁷ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 50.

¹⁸⁸ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 50.

¹⁸⁹ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 241.

özü ve varlığı düşünceden ve tasarımdan bağımsız gerçek bir varlıktır. Ancak Feuerbach inanan insanların bu görüşünü kabul etmez. Ona göre insanların bu tarz bir düşünceye sahip olmaları ve bunu kanıtlamak istemeleri onların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Zira düşünceyi varlıkla birleştiren şey yine dilektir. Çünkü “var oluşu yalnız dilek bahşeder.”¹⁹⁰

Feuerbach’ın bu ifadeleri sonucunda dileğin gücünün kaynağı nedir? sorusu akla gelir. Zira dilek kavramı bize bir talep, rica anlamını verir. Bunlar da yalnız başlarına bir güç değil aksine bir anlamda güçsüzlüğü, acizliği çağrışırlar. Feuerbach bu kavramın iki veçhesi olduğunu ifade eder: Şayet dilek kavramını bir eksiklik ya da engel açısından ele alırsak o zaman bu kavram bir hiçin ifadesi olur. Ancak bu hiç olma hali, boyun eğen ve kabul eden değil aksine direnmeyi barındırmaktadır. Çünkü bu kavram kendisinde mevcut olan noksanlığın ve hiçliğin ortadan kalkmasını istemektir: “Dilek, bir ihtiyacın, zaruretin kölesidir, ama özgürlük isteyen kölesidir, yoksulluğun çocuğudur, ama isteklerin anasıdır...”¹⁹¹ Feuerbach, aslında dileğin acziyetinin kabulünü, gücün farklı bir ifadesi olarak yorumlar. Bunu Kutsal Kitap’ta Haham Salom’un görüşüyle destekler: “Hiçbir şeyi olmayan biri, her zaman bir şeylere sahip olmak ister.”¹⁹² Şayet kişi bu eksikliğini gidermek ister ve bunu sabırla yapıp zihninde bertaraf ederse o zaman dilekle beraber Tanrı var olur.

Feuerbach, Tanrı’nın varlığının ontolojik bir gerçekliğini yadsıdığı halde insanlar arasında böyle bir anlayışın varlığını inkâr etmek yerine bu inancın meydana gelmesindeki asıl kaynağı anlamaya ve tespit etmeye çalışır. Feuerbach, eski inanç türleri üzerinden Tanrı’nın doğasının kaynağını dilek ve arzu ekseninde açıkladığı teoriye “irade” kavramını da dahil eder. Zira dileğin diğer veçhesi iradedir. İrade, var olmadığı halde varlığa gelmesi için gerekli güçlere sahip olmaktır. Şayet bu gerekli şartlar

¹⁹⁰ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, ss. 51-52.

¹⁹¹ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 57.

¹⁹² Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 57.

sağlanamayıp sadece dil ile talep ediliyorsa bu dilektir. Tanrı ile insan arasındaki fark ise, Tanrı irade, insan ise dilek sahibidir. Bununla birlikte Feuerbach'a göre Tanrı da dilek sahibidir. Ancak tanrının dilemesi ile o şeyin gerçekleşmesi aynı şeydir. Tanrı ister ve o dilek gerçekleşir.¹⁹³ Tanrı'da dilek aslında yaratmaktır.¹⁹⁴ Bu tanrının mutlak güç sahibi olduğunun bir göstergesidir. Bu yüzden kutsal metinlerde ve Homeros'ta (Odysseia) bile tanrılar her şeyi yapabilme gücüne sahip olarak tasvir edilirler.¹⁹⁵

Tanrı övgüye ve saygıya değer varlıktır. Ancak insan yalnızca sahip olmak istediği şeye saygı gösterip değer verebilir. Örneğin insan ölümlü olmayı bir noksanlık olarak düşündüğü için ölümsüzlüğü Tanrı'ya atfeder. Şayet insan ölümsüz olmayı istemeseydi ölümlü olmayı bir eksiklik olarak düşünmezdi. İnsan yoksunluğunu hissetmediği şeyi dilemez. Buradan hareketle Feuerbach şu sonuca varır: "Tanrıya inanmanın temel koşulu ve varsayımı, bilinçsiz olarak Tanrı olma dileğidir."¹⁹⁶ Ancak insanın bu dileğinin gerçek ve ampirik düzlemde gerçekleşmesi mümkün olmadığı için bunu sadece düşünsel ve tasarımsal düzeyde gerçekleştirebilir. Bu nedenle zihninde tasarladığı Tanrı, insan-olmayan bir varlık olur. Feuerbach'a göre şayet insan dileğini gerçekleştirebilseydi hiçbir zaman bir Tanrı'ya inanmayacaktı. Ancak bu mümkün olmadığı için Tanrı insanın içinde var olup "insanın noksan olan öteki yarısıdır."¹⁹⁷ İnsanın gücünün bittiği yerde dilek devreye girer ve Tanrı'nın varlığı başlar.¹⁹⁸ Dolayısıyla Feuerbach açısından Tanrı; teizmdeki gibi gerçek, insanın varlığından bağımsız (insan-dışı), nesnel ve tam yetkin olarak değil; yalnızca insanın dileklerini yerine getirmek için insanın tasarladığı düşünsel bir varlığa sahiptir.

¹⁹³ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, ss. 59-60.

¹⁹⁴ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 60.

¹⁹⁵ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 62.

¹⁹⁶ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 64.

¹⁹⁷ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 65.

¹⁹⁸ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 80.

Feuerbach açısından tanrıları doğuran temel duygulardan ikisi korku ve umuttur.¹⁹⁹ Bu iki duygu aynı zamanda cennet-cehennem, dua, adak vb. şeylerin varlık nedenidir.²⁰⁰ Diğer nedenler ise, felaketler, ihtiyaçlar ve talihsizliklerdir. Mesela, eski Mısır’da kuraklık yaşanmadan kimse yağmur Tanrı’sına yakarmazdı. Ya da fırtınanın ve tehlikenin olmadığı bir deniz yolculuğunda insanlar tanrılara yakarıp adaklar adamazdı.²⁰¹ Dinin ve Tanrı’nın varlığının temelinde korku ve umut duygusu olduğu iddiası yalnızca Feuerbach’a ait değildir. Feuerbach’ın seleflerinden Thomas Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677) D. Hume (1711-1776) ve Kant (1724-1804) gibi düşünürler de dinin kökenini izah ederken bu iki kavrama değinmişlerdir. Ancak bahsi geçen düşünürler yaptıkları din tasnifinde bu iki duygunun “yanlış dinin” temelinde olduğunu iddia ederek gerçek dinde böyle duygular yerine aklın ölçüt alındığını ifade ederler.

Feuerbach’a göre tanrılar “icat edilmiştir”; lakin bu icat edilme, onlardan yararlanan din adamlarının ya da kralların değil, ifade ettiğimiz duyguların eseridir.²⁰² Feuerbach, insanın icat ettiği bu Tanrı’nın nitelik açısından insandan farklı olmadığına değinir. Öyle ki Feuerbach’a göre, bu benzerlik insan-biçimci (antropomorfik) bir mahiyettedir.

Tanrı hakkında konuşurken karşılaşılan temel bir soru (n) da Tanrı’nın mahiyetine dairdir. Bu sorunun da bir sonucu olarak karşımıza çıkan antropomorfizm, düşünce tarihinde Feuerbach öncesi ve sonrasında da filozofların üzerinde durdukları temel konular arasında yer almaktadır. Bu kapsamda Feuerbach’ın görüşlerine ve Tanrı-antropomorfizm arasında kurduğu ilişkiye odaklanılacaktır.

¹⁹⁹ Spinoza, Feuerbach’a benzer şekilde dinin (yanlış dininin) kaynağını hurafe, hurafenin de kaynağının her insanda mevcut olan “korku” ve “umut” duygusundan kaynaklandığını ifade eder. Spinoza’nın anlayışında akla dayalı din, ibadetlerle ve kurbanlarla gönlü alınan, öfkesi teskin edilen ve gözüne girilmeye çalışılan bir Tanrı’ya inanmak değildir. Aşırı korku, aşırı umut vb. duygularla kendisine bağlanılmış bir Tanrı inancından ziyade akla dayalı bir Tanrı düşüncesi Spinoza’nın din anlayışında hâkimdir. Bkz. Spinoza, TTP, s. 44; Abdullatif Tüzer, “Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3, 2013, s. 47.

²⁰⁰ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 96-97.

²⁰¹ Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 97.

²⁰² Feuerbach, *Tanrılarının Doğuşu*, s. 99.

1.2.2. Antropomorfizm ve Tanrı İlişkisi

Yunanca insan (*anthropos*) ile biçim (*morphe*) anlamına gelen iki kelimenin bir araya gelmesinden meydana gelen antropomorfizm; en genel tanımıyla, insani niteliklerin insan dışındaki varlıklara atfedilmesi²⁰³ veya maddi olmayan “ruhsal” varlıkların fiziksel ve insani biçimde tanımlanmasıdır.²⁰⁴ Antropomorfizm ilk olarak insanın kendinde mevcut olan özellikleri doğaya veya başka güçlere yüklemesidir. Bu kavram, evrensel insan eğilimini, ilahi olanı insan düşüncesinin kolay erişebileceği kategoriler ve şekillerin ifade edilmesini temsil eder. İnsanda mevcut olan bu doğal eğilimi ilk olarak *Animizm*’de görmekteyiz. Animizmi daha çok çocukların ve kabilelerin düşünce tarzında, antropomorfizmi ise mitolojilerde ve bunların etkisiyle gelişen felsefi düşüncelerde görmek mümkündür. Animizm daha sonra gelişerek antropomorfizme dönüşmüştür. Her ne kadar (katı) antropomorfizm teolojik dinlerde ve din felsefesinde merkezi bir sorun olsa da *theriomorfizmden*²⁰⁵ antropomorfizme geçişi düşündüğümüzde kesin bir ilerlemenin işareti olarak görebiliriz. Bu yüzden Hegel *Estetik Üzerine Dersler*’de Hristiyanlığın, Yunan dininden üstün olduğunu, çünkü insanbiçimciliği belirleyici bir adımla daha ileriye götürdüğünü ifade eder.²⁰⁶ Dolayısıyla antropomorfizmde insan formu fikri, tanımın önemli bir parçasıdır. Çünkü ilahi olanın temsilleri ve tezahürleri ile mümkün olan tüm maddi formları Tanrı’yı, hayvan ya da başka şekillerde tasvir etme (*theriomorfizm*) meselesinin başka bir vechesini temsil etmektedir.²⁰⁷

Felsefi ve teolojik açıdan bu kavram Tanrı ile insan arasındaki benzerlik açısından ele alınmıştır. Düşünce tarihinde bu kavram din alanında bilhassa pagan inancında ortaya

²⁰³ Bedia, Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, “İnsanbiçimcilik” maddesi, İnkılap Kitabevi Yayın, İstanbul, 1998, s. 105.

²⁰⁴ R. J. Zwi, Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

²⁰⁵ Theriomorfizm; İnsan ve hayvanın birleşiminden oluşan tanrılar/tanrı anlayışı.

²⁰⁶ Hegel, *Estetik II: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, (çev. T. Altuğ, H. Üner), Payel Yayınları, 2015, s. 178. Hegel’e göre, Hristiyanlıkta Tanrı yalnızca insan şekline bürünmüş bir varlık olmayıp, her türlü varoluşu kendi içinde taşıyan tekil bir varlıktır. Ona göre, Tanrı, hem bütünüyle insan ama aynı zamanda bütünüyle Tanrı’dır. Bkz. Hegel, *Estetik II: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, (çev. T. Altuğ, H. Üner), Payel Yayınları, 2015, ss. 178-179.

²⁰⁷ R. J. Zwi, Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

çıkıştır. Kavramın en eski formu ise, Antik Yunan dönemine kadar geriye gitmektedir. Bu kavram, o dönemdeki insanların doğayı anlama arayışları neticesinde ortaya çıkmıştır. Yunanlılar tabiatta mevcut olan her varlığın ve doğa olaylarının nasıl yaratıldığını merak etmişlerdir. Konuyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları için tabiattaki her olayı canlı olarak tahayyül etmişlerdir. Daha sonra doğadaki havayı, suyu, toprağı vs. unsurları birer Tanrı olarak kabul etmişlerdir. Bu tanrıların meydana gelişini ise Yunan şairi Hesiodos'un şiirlerinde²⁰⁸ görmek mümkündür. Hesiodos'un şiirlerindeki betimlemelere baktığımızda eski Yunan Tanrı anlayışında insana özgü niteliklere sahip, yarı insan biçiminde tanrıların var olduğunu görmekteyiz. Homeros (*İlyada*) ve Hesiodos'un (*Theogonia*) şiirlerinde yer alan antropomorfik Tanrı anlayışına yönelik en eski ve en iyi eleştiri örneğini Yunanlı yazar Ksenophanes (MÖ 560- MÖ 478) ortaya koymuştur.²⁰⁹ Ksenophanes, hem antropomorfizme hem de antropopatizme²¹⁰ saldırır. Ksenophanes “şekli olmayan” tek bir Tanrı'yı kabul eder. Ve ona göre bu Tanrı insani olan hiçbir şeye benzemez.²¹¹ Ksenophanes'e göre mitolojik Tanrı tasavvurları hakikat ürünü olmayıp kültürel bir bağlama sahiptir. Şayet her varlığa çizme yeteneğı verilseydi muhtemelen tanrıların kendi şeklinde yaratırlardı. Ksenophanes'un mitolojik tanrı anlayışına yaptığı eleştirilerden hareketle ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunda vurguladığı temel niteliklerin başında antropomorfik olmayan ve ahlaken mükemmel tek

²⁰⁸Ksenophanes'in yaşadığı dönemde şiir, toplumun refahı için her türlü fikrin yayılmasını sağlayan önemli bir araçtı. Homeros'un *İlyada*'sı ve Hesiodos'un *Theogonia*'sı kutsal metin olarak da kabul edilirdi. Ksenophanes de kendisinin icat ettiği ve yeni bir şiir türü olan “silloi” ile kendi döneminin ve felsefenin çeşitli sorunları hakkında görüşlerini dile getirmiştir. Werner, Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev. G. Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 69-70.

²⁰⁹ Ksenophanes, eleştirilerinin hedefine Homeros ile Hesiodos'u koyar. Bunun nedeni, ikisinin yaşadıkları dönemin hâkim Tanrı anlayışı ile ahlaki ve entelektüel geleneğinin temsilcisi konumunda olmalarından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Platon'un, bütün Helen dünyası Homeros'un rahlesinden geçmiştir, ifadesi bunu özetler mahiyettedir. Werner, Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev. G. Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 72.

²¹⁰ Antropopatizm; Zihinsel veya psikolojik antropomorfizm. Burada kastedilen insan formu veya şekli değil, insani (aşk, nefret, arzu, öfke vb.) duygulardır.

²¹¹ Xenophanes of Colophon, *Fragments*, (Trans. J.H. Lesher), Canada, University of Toronto Press, 1992, p. Fragmanlar B11.

Tanrı²¹² anlayışı gelmektedir.²¹³ Ksenophanes'in, mitolojik Tanrı tasavvurundan sıyrılıp ilahi vahiyden bağımsız olarak ulaştığı bu soyut Tanrı anlayışına nasıl ulaştığı açık olmamakla birlikte bunun aklı bir çabanın sonucu (doğal teoloji) olduğunu söyleyebiliriz.

Ksenophanes'in öncülük ettiği bu Tanrı tasavvuru daha sonra Platon'da karşımıza çıkmaktadır. Platon, *Devlet* adlı eserinde Ksenophanes'le benzer şekilde Tanrı kanıtlamasına öncelikle doğa filozoflarını (Homeros ve Hesiodos) eleştirmekle başlar.²¹⁴ Daha sonra *Yasalar*'da antropomorfik tanrıların meydana gelişi ve birbiriyle ilişkilerine değinip eleştirir. *Timaeus* adlı eserinde ise, evreni var eden yaratıcıyı bulmanın ve bunu insanlara aktarmanın zorluğundan hatta neredeyse imkânsız olduğundan bahseder.²¹⁵ Ancak kimi zaman demiurgos, kimi zaman yapıcı, kimi zaman da tanrıların Tanrısı olarak karşımıza çıkan Tanrıyla Platon'un neyi veya kimi kast ettiği tam anlamıyla açık olmamakla birlikte, iyi ideasına sahip, evrene düzen veren ve antropomorfik olmayan soyut bir Tanrı anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz.²¹⁶

Tanrı ile insan arasında benzerlik kurma, ilk çağ filozofların mitolojik düşünceleriyle başlayıp, insan düşüncesinin gelişmiş safhalarına kadar devam eder. Hatta büyük felsefi ve dinî sistemler içerisinde ince kavramlara bürünmüş olarak varlığını sürdürmüştür. Felsefi ve

²¹² Aristoteles, Ksenophanes'i tek (monist) tanrı anlayışına inanan ilk filozof olarak tanımlar. (Metafizik, A5, 986 b 18) Bununla beraber Aristo, Ksenophanes'in pasajlarının erken dönem Yunan düşüncesinde kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin gücüne işaret eden ilk metinler olduğunu ifade eder. Ayrıca bkz. Werner, Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev. G. Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 77, 87.

²¹³ Ksenophanes'in antropomorfizmi eleştiren en meşhur ifadesi şu şekildedir: "Eğer öküzlerin, ya da aslanların elleri olsaydı ve elleriyle çizebilselerdi ve insanlar gibi sanat eserleri yapabilselerdi, atlar tanrıların şekillerini at gibi, öküzler öküz gibi çizer ve bedenlerini kendi sahip oldukları biçimler gibi temsil ederdi." Buna benzer diğer ifadelerinden birkaçı şu şekildedir:

"Ölümlüler tanrıların doğduğunu ve kendilerinininki gibi giysilere, seslere ve biçimlere sahip olduğunu düşünür"; "Tanrıların doğduğunu söyleyenler öldüğünü söyleyenler kadar dinsizdir";

"İnsanların ve Tanrıların arasında en büyük tek bir Tanrı vardır ve ölümlülere ne biçim ne de zihin olarak benzer". Bkz. Xenophanes of Colophon, *Fragments, A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, Canada, University of Toronto Press, 1992, p. frag. 11, 14, 15,16, 23, 24, 25, 26; F.M., Conford, *Yunan Dini Düşüncesi: Homeros'tan İskender'in Çağına*, (çev. Ö. Orhan), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021, ss.99-101.

²¹⁴ Platon, *Devlet I, II*, (çev. S. Eyüpoğlu, M. A. Cimcoz), İş Bankası Kültür Yayınları, 1998, ss. 59-60.

²¹⁵ Fatih, Özgökman, "Antropomorfizm ve Tanrı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2022, Sayı 45, s. 106.

²¹⁶ R. J. Zwi, Werblowsky, "Anthropomorphism", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

dinî geleneklerde bu durum farklı formlarda varlığını göstere gelmiştir. Tanrı ile insan arasında kurulan bu antropomorfik dil/anlayış her ne kadar evrilerek mitolojik anlamlarından sıyrılrsa da bütünüyle kaybolmamıştır. İnsanın aşkın olan Tanrı'yı anlaması kendi yeti ve anlayışları ekseninde geliştiği için insan biçimci bir anlayışın veya dilin gelişmiş olması ilk aşamada olağan görülebilir. Ancak temel sorun zaman içinde bu anlayışın çeşitli formlarla tekrardan nüksetmesidir.²¹⁷

Gilson'a göre, Ortaçağ döneminde antropomorfizmin oldukça revaçta olmasının temel nedenlerinden biri, metot açısından vazgeçilemeyecek nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, kendini doğanın bir parçası olarak doğrudan tecrübe edebilme imkanına sahiptir. Bu, insan için ayrıcalıklı bir durumdur. Zira insan dışarıdan aldığı bilgiyi kendi varlığında tecrübe ederek yorumlama şansına ve özgürlüğüne sahiptir. İnsan bu özelliğini daha sonra doğadaki her şeye uyarlamaya başlamıştır. Doğa ancak insanda kendi bilincine varabilmektedir. Gilson'a göre bu dönemde uygulanan antropomorfizmin temeli bu metot anlayışından kaynaklanmakta ve Tanrı-insan, Tanrı- evren gibi insanın ilgili olduğu birçok konuya da uyarlanmaya çalışılmıştır.²¹⁸

Antropomorfizm, her ne kadar ilkel ve mitolojik bir kavram olarak tanımlansa da dini düşüncedeki kullanımına bakıldığında esaslı ve oldukça yaygın bir mahiyete sahiptir. Teistik dinlerde ve bu dinlerin Kutsal Kitaplarında²¹⁹ da bu kavramın var olduğunu görmekteyiz. Öyle

²¹⁷ İnsanlığın Tanrı'ya dair bilinç düzeyi kümülatif bir şekilde artsa da antropomorfik Tanrı tasavvuru bütünüyle kaybolmamaktadır. Hatta kendini çeşitli vesilelerle ve yeni formlarla ortaya koymaktadır. Bu durumu Eski Ahitte (Çıkış 32:7-11) ve Kur'an'da (Taha Suresi 85-98) geçen bir kıssa ile örneklendirebiliriz. Musa peygamber, İsrailoğullarını Firavun'un esaretinden kurtarıp onlara çeşitli mucizeler göstermesine rağmen onları kısa süreliğine kendi başlarına bıraktığında İsrailoğullarının eski inançlarına dönüp (Sâmiri'nin) kendi elleriyle yaptıkları buzağına (Apise) taparken bulur. Bu kıssanın içeriği elbette kastettiğimiz mana ile sınırlı değildir. Ancak bu kıssa ile maksadımız antropomorfizm sorununun yalnızca bir sonuç olmadığını ifade etmektir. İnsanlarda bilgi ve bilinç düzeyi artmasına rağmen insanların Tanrı'yı kendisi gibi düşünme ve tasvir etme eğilimi tarih içinde çeşitli vesilelerle kendini göstermiştir. Bu eğilim; kendini kimi zaman Antik Yunan'da Zeus karakterinde, kimi zaman Eski Mısır'da Firavun'da, kimi zaman da devleti yöneten devlet adamlarında (kral, halife, padişah vb.), teokratik kişilerde göstermiştir.

²¹⁸ Etienne, Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Ş. Öçal), Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 119-120.

²¹⁹ Üç kutsal kitabın hepsinde (İncil, Tevrat ve Kur'an), bilhassa İncil ve Tevrat'ta antropomorfik (teşbihi) dil oldukça yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak bu eserleri yorumlayan müfessirler ve düşünürlerin birçoğu Kutsal Kitaplarda Tanrı'ya atfen geçen; İnmek, oturmak, kızmak, yükselmek, intikam almak, dönmek, öfkelenmek, vb. antropomorfik (teşbihî) ifadelerin literal (lafzî) anlamını kabul etmeyip te'vil

ki zaman içinde bu kavram, Aydınlanma dönemiyle beraber anlamı genişletilerek sadece dini inancı kabul edenlerle sınırlı kalmamış, din karşıtı septik ve ateistler tarafından da Tanrı'nın varlığına karşıt argüman olarak kullanılmıştır.²²⁰ Böylece antropomorfizm hem teolojinin hem de felsefenin incelediği temel bir kavram ve problem olarak varlığını sürdürmüştür. Aydınlanma dönemiyle beraber antropomorfizm özellikle Hume, Feuerbach, Nietzsche ve Freud gibi düşünürler tarafından kendi argümanlarını gerekçelendirmek için sık sık başvurulan bir kavram haline gelmiştir. Kavramın hem çok uzun bir geçmişe sahip olmasının hem de günümüze kadar varlığını devam ettirmesindeki temel nedenlerinden biri, insanın doğal eğilimi ile uyumlu olmasından kaynaklıdır.

Düşünce tarihinde Ksenophanes'ten sonra antropomorfizmi radikal şekilde eleştiren düşünür David Hume'dur. Hume'un antropomorfizm eleştirisi aslında onun din eleştirisinin temelinde yatan önemli nedenlerden biridir. Zira antropomorfizm insanların dine batıl inançlar ve Tanrı'ya yanlış tasvirler atfetmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.²²¹ Tanrı inancının

etmişlerdir. Ancak konuya dair radikal bir başka yoruma göre; Kur'an'da yer alan antropomorfik ifadelerin istisnai birkaç tanesi dışında geri kalanı (Allah'ın tahta oturması, öfkelenmesi, kızması, intikam alması vb.) gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Bu ifadelerin mecazi veya metaforik olduğu hususu felsefe ve kelam ilminin etkisiyle oluşmuştur. Bu yoruma göre Kur'an geçmişin ve günümüzün aklıyla değil indirdiği dönemdeki insanların mantığıyla anlaşılmalıdır. Zira Kur'an indirdiği dönemde kavramlar bir bütün iken günümüzde soyut-somut, literal-teşbihi şeklinde bölünmüş ve parçalara ayrılmıştır. Yazara göre İbrahimi dinler ile filozofların tasvir ettiği Tanrı arasında keskin farklılıklar mevcuttur. İbrahimi dinlerde aktif, insan ve tabiatla sürekli ilişki içinde olan bir Tanrı anlayışı mevcut iken, filozoflar için Tanrı'nın münezzehe olduğu kaidesiyle onun hakkında olumlayıcı hiçbir yüklem kullanılamayacağı esas alınmaktadır. Bunun nedeni, Helen (Yunan) geleneği ile Sami geleneğinin karşılaşması sonucu Hristiyan ve Müslüman filozofların Yunan filozoflarının yöntemini kullanarak din ve felsefeyi uzlaştırmalarıdır. Sonuç olarak bu görüşe göre, Kur'an'da yer alan antropomorfik ve Allah'ın krallığını betimleyen ifadeler mecazi değil gerçek anlamıyla anlaşılmalıdır. Ayrıca bkz. Halil, Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı: Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Antropomorfizmle ilgili İncil diğer iki kutsal kitapla aynı düzlemde değerlendirilemeyecek niteliktedir. Zira buradaki sorun yalnızca antropomorfik bir dil sorunu değildir. Zira bu dinde Mesih Tanrı'nın tezahüründen daha fazlası olarak kabul edilir. Eski Alman Ahit bilgini ve İlahiyatçı Bernhard Duhm'un, İncil dini (Hristiyanlık) için gerçek sorunun antropomorfizm değil, Tanrı'nın temsilinde "fiziomorfizmden" nasıl kurtulacağı sorunu olduğu ifadesi bunu özetler mahiyettedir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. R. J. Zwı, Werblowsky, "Anthropomorphism", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005; Musa b. Meymun [Maimonides], *Delâletu'l Hâirin*, (çev. O. Bayder-Ö. Akdağ), Kimlik Yayınları, Kayseri, 2019; Ebu Hamid, Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, (çev. O. Demir), Klasik Yayınları, İstanbul, 2020; Özcan, Akdağ, "Tanrı'ya Atfedilen Cismani İfadelerin Mahiyeti: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Yaklaşımı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, sayı 33/2, 2022; Ömer Mahir, Alper, "Kur'an-ı Kerim ve Mecaz", *Haksöz Okulu*, Nisan 1995.

²²⁰ Fatih, Özgökman, "Antropomorfizm ve Tanrı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2022, Sayı 45, s. 104.

²²¹ Habip, Şener, "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:11, 2017, s. 254.

insan doğasının kökeninde olduğunu savunan Hume, insanın akıl yerine duygularıyla Tanrı tasavvuru oluşturduğu için, antropomorfik bir Tanrı tasavvurunun meydana geldiğini ifade eder. Hume, antropomorfizmi, dinlerin kökeni meselesi üzerinden incelemeye başlar; dinin kökenine dair yaptığı incelemede insan psikolojisini ve doğa karşısındaki tavrına ayrıntılı yer verir. Hume’a göre, insanların doğadaki akıllı ve görünmez güce inanma eğilimi ne kadar güçlü ise bu varlığı (Tanrı’yı) duyulur ve görülür nesneyle birleştirme eğilimi de aynı oranda güçlüdür.²²² Şöyle ki, insan zihni başına gelen ancak nedenini bilmediği şeyleri sürekli hayal gücüyle (*phantasie*) tasavvur eder. Daha sonra bu tasavvur ettiği şeyleri de kendisine benzetmeye veya ona kendisinden bir şeyler atfetmeye çalışır. Her insanda mevcut olan bu eğilim sonucunda antropomorfik Tanrı tasavvuru ortaya çıkar. Hume’a göre, istisna olmaksızın tüm dinlerin kaynağında çoktanrılı inanç vardır. Zira ona göre, Tanrı düşüncesi her insanın kendine has bilgileri sonucunda oluştuğu için tüm insanların zihninde aynı Tanrı kavramının olması mümkün değildir. Dolayısıyla çoktanrıcılık ortaya çıkmaktadır. Zaman içerisinde bu anlayış tektanrıcılığa evrilmiştir.²²³ Ancak insan zihninin, lineer bir çizgide hareket ettiği varsayımından hareketle ilk zamanlar kendi niteliklerini atfedip tasavvur ettiği antropomorfik ve politeist tanrı anlayışı, daha sonra üstün bir Tanrı anlayışına dönüşmüştür.²²⁴

Ksenophanes ile başlayan antropomorfizm eleştirisi Hume ile birlikte sistematik tutarlılığa ve epistemolojik bağlama kavuşmuştur. Bu yüzden Hume gerek dinlerin kökeni ve insan hisleri arasında kurduğu bağ ile gerek antropomorfizm eleştirisi ile kendisinden sonra gelecek olan düşünörlere referans olmuştur.²²⁵

²²² *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. IV, (Edts. T.H. Green-T.H. Grose), Edinburg: Thoemmes Continuum, 1996, s. 459-460.

²²³ Hume’a göre, bu evrilme hem toplumsal hem de zihinsel gelişmenin sonucu meydana gelmiştir. Doğal Dinin Tarihi’nde buna dair altı kanıt sunar. Mustafa, Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, Ankara, 2006, ss. 133-136.

²²⁴ David, Hume, *Din Üstüne*, (çev. M. Tunçay), İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 60-64.

²²⁵ Zulfiqar Ali, Shah, *Anthropomorphic Depictions of God: The Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington, 2012, s. 7.

Hume, dinin kökeninde ve Tanrı tasavvurunda mevcut olan antropomorfik öğelerden kaynaklı septik bir tutum benimsemiştir. Ancak Hume'un bu tutumu daha sonra Kant tarafından eleştirilmiştir. Kant bilginin kaynağı başta olmak üzere farklı konularda Hume'dan etkilenmiştir. Öyle ki Hume'a atfen söylediği “beni dogmatik uykumdan uyandırdı”²²⁶ sözüyle bu etkiyi göstermektedir. Bununla beraber Kant, Hume'un bazı görüşlerini kabul edip kendi felsefesi içinde yeniden yorumlarken bazen de Hume'a karşı çıkmış ve onu eleştirmiştir. Kant, *Salt Aklın Kritiği* adlı eserinin özeti ve ön sözü mahiyetinde kaleme aldığı *Prolegomena* adlı eserinde sık sık Hume'a atıflarda bulunur.²²⁷ Kant'ın *Prolegomena* adlı eserinde eleştirdiği konulardan biri de Hume'un antropomorfizme dair görüşüdür.²²⁸ Kant Hume'un teizm için antropomorfizmin bir anlamda kaçınılmaz olduğunu aksi takdirde teizmin kendisi ile çelişeceğini ve geriye sadece deizmin kalacağı yönündeki düşüncesini ele alır. Kant bu konuda Hume'a katılmaz ve şöyle der:

“Eğer antropomorfizmin bu kaçınılmazlığı kesin olsaydı, bir en yüksek Varlığın varoluşunun tanıtları nasıl olursa olsun tümü de kabul edilebilir, ama bu Varlığın kavramı bizim tarafımızdan kendimiz ile çelişkiye düşmeksizin belirlenemezdi.”²²⁹

Kant, antropomorfizm konusunda Hume'dan farklı olarak antropomorfizme bütünüyle eleştirel yaklaşmaz, bunun yerine bir cevap bulmaya çalışır. Ona göre, deneyimimize konu olmayan, bizim bilğimiz dışında yatan bir Varlık hakkında bir yargıda bulunmamak bizi katı antropomorfizmden kaçındırır. Ancak bu tarz bir çıkarımda bulunmak kendi içinde bizi bilgi açısından en yüksek Varlık'ın da üstünde olduğu sonucunu doğurur. Kant'ın aslında burada kastettiği; eğer biz Tanrı'yı deneyime konu olmadığı için onun hakkında bir şey

²²⁶ Kant, *Prolegomena*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

²²⁷ Kant, *Prolegomena* adlı eserinde Hume'un zor anlaşıldığına değinir. Neden olarak; Hume'un eserlerindeki ifadelerin kapalı olmasına, kavramlarının çok geniş veya bilinenler ile çelişmesine bağlar. Kant, daha sonra tespit ettiği bu eksiklikleri kaleme aldığı bu eseriyle düzeltceğine yer verir. Kant, *Prolegomena*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2014, s. 14.

²²⁸ Kant, doğrudan antropomorfizmi incelemeyen önce Hume'un empirizm görüşünü ele alır. Kant'ın empirizm eleştirisindeki temel husus, empirizmin her zaman doyum veremeyeceği ve belli konularda (ahlak ve metafizik gibi) yetersiz kalacağıdır. Bu nedenle Kant, metafiziği empirizmin konusu yapan Hume'u eleştirir ve empirizmin bütünüyle yeterli olamayacağını ifade eder. Kant, *Prolegomena*, s. 120.

²²⁹ Kant, *Prolegomena*, 126.

söylenemeyeceğini ifade edersek o zaman kendi sözde sınırlı bilgimizi Tanrı'nın bilgisi üstünde tutmuş oluruz. Çünkü biz iki alanın bilgi sahası hakkında bir şekilde çıkarım yapmaktayız. Bu yüzden Kant, bütünüyle antropomorfizmden kaçınmak yerine Varlık (Tanrı)'ın evrenle ilişkisini anlamak için *simgesel bir antropomorfizmi*²³⁰ kullanabileceğimizi ifade eder.²³¹ Ancak Kant'ın ifade ettiği bu antropomorfizm, gerçekte nesnenin bizzat kendisi değil yalnızca dili ile ilgilidir. Kant bu sayede tıpkı bir saatin, sanatçı ya da ustayla ilişkili olması gibi evrenin de bilinmeyen ile ilişkili olduğunu söyler. Kant, bu bilinmeyi (Tanrı'yı) ise, kendinde olduğu gibi değil, yalnızca evrenin bir parçası olduğuna oranla bilebileceğimizi ifade eder.²³²

Böylece Kant, antropomorfizm konusunda Hume ile iki açıdan ayrılır. Bunlardan biri, Hume antropomorfizme eleştiri yönelttikten sonra çözüme dair net bir şey belirtmez. Kant ise, bu konuda bir çözüm sunmak ister. O, meselenin çözümü için ilk olarak dogmatik antropomorfizm ile sembolik antropomorfizm arasında ayrım yapar. Daha sonra Tanrı hakkında konuşurken analogik dilin yöntem olarak kullanılabilirliğini söyler. Kant'a göre, analogi sayesinde hem antropomorfizmden kaçınılmış olunur hem de bu yöntem usun kullanımına ve Tanrı'nın doğasına uygundur. Kant'ın, Hume'dan ayrıştığı bir diğer yön ise; Hume'un eleştirilerinin çok keskin oluşu ve teizmi deizmle yer değiştirmeye dönük tutumudur. Kant'a göre Hume açısından teizme karşı gibi görünen güçlükler aslında Hume'un usu deneyim ile sınırlayıp onun tüm kullanım olanaklarından yararlanmamasından kaynaklanmaktadır. Kant,

²³⁰Kant, Tanrı'yı insani nitelikler ile tanımlayan ve insanları yöneten despot bir hükümdar gibi tasvir eden katı antropomorfik Tanrı tasavvurunu reddeder. Ona göre antropomorfik Tanrı tasavvuru rasyonel bir düşüncenin değil, ahlaki açıdan yozlaşmış bir düşüncenin ürünüdür. Ona göre, antropomorfizm hurafe, batıl inanç, putperestlik ile yakından ilgilidir. Tüm popüler dinlerde antropomorfizme karşı güçlü bir eğilim vardır. Bu tehlikeye karşı aydın insanın yapması gerek şey; dini doktrin ve ifadeleri lafzen değil gerçek manalarını bulmak için arayışta olması gerekir. Kant'ın buna dair önerdiği çözüm ise dini düşüncenin temelde sembolik olduğunun kabul edilmesidir. Ona göre bu sayede din putperestlik tehlikesinden kurtulabilir. Kant'ın konuya dair şerh düştüğü bir husus ise, dini düşüncede sembol ile sembolize edilen gerçekliğin karıştırmamasına dairdir. Aksi takdirde bir şeye dair öznel tasviri nesnenin kendisi sanmak Kant'a göre zihinsel bir hastalık, sanrı (*Wahn*)'dır. Son olarak Kant, antropomorfik Tanrı anlayışının kurumsal dinde yer bulduğuna gerçek dinde bu tarz bir tasavvur olmadığına bunun yerine sembolizmin esas alındığını ifade eder. Alan W. Wood, *Kant and Religion*, Cambridge University Press, 2020, s. 120-124.

²³¹ Kant, *Prolegomena*, s.127.

²³² Kant, *Prolegomena*, s.127.

Hume'un dogmatizme (inakçılık) karşı kullandığı kuşkuculuk yerine usun eleştirisini kullanmanın gerçek bir orta yol sağladığını ifade eder.²³³

Hume'un *Diyaloglarda* Philo'un kişiliğinde Cleanthes'e karşı evrenden hareketle (tasarım deliliyle) Tanrı'ya ulaşmanın antropomorfizmi sonuçlandıracağını ifade eder. Kant, Hume'un Philo üzerinden aktardığı bu görüşüne karşı çıkar. Kant'a göre, usun duyulur evrenden aldığı yüklemeleri evrenden bütünüyle ayrı bir Varlık'a aktarması bizi antropomorfizme düşürmez. Çünkü o yüklemeler salt kategorilerdir. Bu kategoriler ise Varlık'a (Tanrı'ya) sınırlı bir kavram vermez. Bu yüzden Kant'a göre evren üzerinden Varlık'a "us yoluyla nedensellik" yüklemek teizme geçme hususunda bize engel teşkil etmez.²³⁴ Kant böylece Hume'un savunduğu antropomorfizm ve teizm arasındaki bağ sonucunda deizmin kaçınılmazlığı görüşüne karşı çıkmıştır.

Teolojide Tanrı hakkında konuşmanın bir yolu da antropomorfik dil'dir. Ancak antropomorfik dil, aşkın Tanrı hakkında konuşmanın analogik bir yolu değil, aslında insanın kendi izdüşümünün açık bir tezahürüdür. Hegel Fransız bir düşünürün şu sözüyle bu soruna dikkat çekmektedir: "Tanrı insanları kendi suretinde yaptı, fakat insan bu iltifata Tanrı'yı insan suretinde yapmakla karşılık verdi."²³⁵

Düşünce tarihinde Tanrı hakkında konuşurken antropomorfizmden kaçınmak için birçok düşünür tarafından alternatif dil seçeneklerine²³⁶ başvurulmuştur.²³⁷ Bunlardan en makul görüleni, temsili (anolojik) dildir. Bu dil, bilhassa antropomorfizm ve agnostisizm arasında bir çözüm olarak sunulmuştur. Bu yöntemde de Tanrı, benzetmeler yoluyla anlaşılmaya çalışılmakta ancak bu benzetmeler sadece sözlü ifadeler olarak kullanılmaktadır. Bu sayede

²³³ Kant, *Prolegomena*, s.131.

²³⁴ Kant, *Prolegomena*, ss. 128-129.

²³⁵ Hegel, *Estetik II: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, (çev. T. Altuğ, H. Üner), Payel Yayınları, 2015, s. 178.

²³⁶ Tenzihi, Teşbihi (katı antropomorfizm), vb. dil türleri.

²³⁷ Antropomorfizm (Teşbih) meselesi İslam düşünce geleneğinde de gerek mezhepler bazında gerek teolojik-felsefi tartışmalarda odak konulardan biri olmuştur. Tanrı ve mahiyeti konusunda İbn Sina kendisinden önceki kelim geleneğini bu açıdan eleştirmiştir. İbn Sina'nın konuya dair eleştirilerinin ana konusu onun Tanrı tasavvurundaki antropomorfik anlayışa dairdi. Antropomorfizm konusunda İbn Sina'nın Mu'tezile özelinde ifade ettiği eleştirileri esasında zât-sıfat konusundaki görüşlerini de belirleyen hareket noktasıdır. Bkz. İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, (çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara, 2021, ss. 52-54, 99-100.

hem Tanrı'nın aşkınlığı muhafaza edilmiş hem de insanın tecrübesine dayanan bir dil kullanılmıştır.²³⁸ Ancak Tanrı hakkında konuşurken tercih edilen bu yöntemin de beraberinde getirdiği başka sorunlar mevcuttur. Örneğin analogi yönteminde Tanrı'nın bilgi ve iradesini tanımlamak için “mutlak bilgi” ve “mutlak irade” ifadesi tercih edilmektedir. Ancak buradaki “mutlak” ifadesi ile tam olarak ne kastedildiği net değildir. Bir diğer eleştiriye göre, Tanrı hakkında analogik olarak konuştuğumuzu düşündüğümüzde, aslında insan hakkında analogik olarak konuşmuş oluruz.²³⁹ Dolayısıyla farklı yöntemler kullanılsa da Tanrı hakkında konuşmanın kendi içinde barındırdığı soru (n) ların çözümü ve cevabı kolay olmamıştır. Öyle ki bu soruna bir çözüm arayışı kadar bunu Tanrı karşıtlığı ve şüphesi için kullanan düşünürler de mevcuttur. Bunun en güçlü örneklerini Aydınlanma döneminde görmekteyiz.

Aydınlanma dönemi antropomorfizmin yol açtığı çıkmazlar ve Tanrı aleyhinde kullanılmasının yanı sıra *teolojiden antropolojiye geçiş* için bir kaldıraç olarak da kullanılmıştır.²⁴⁰ Bu düşüncenin en önemli temsilcisi Feuerbach'tır. Feuerbach felsefesinin ana tezi, teolojinin antropoloji olduğudur.²⁴¹ Bu tez tekvinde geçen “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı”²⁴² ifadesinin tam karşıt anlamını içerir. Zira Feuerbach'a göre, insan Tanrı suretinde yaratılmamış aksine insan Tanrı'yı kendi suretinde veya benzerliğinde kurgulamıştır.²⁴³

Feuerbach'a göre, rasyonalist olan her birey inandığı Tanrı'yı kendi suretinde yaratır.²⁴⁴ Ona göre, Tanrı, insanın kendi varlığının dışına koyduğu ve bağımsız bir varlık olarak hayal ettiği bir imgedir. Nasıl ki insan şiir yazmak için sınırsız hayal dünyasında betimleme yaparak bir anlam çıkarıyorsa benzer şekilde kendi Tanrı'sını da hayal edebilir. Feuerbach'a göre burada

²³⁸ Şener, “David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”, s. 254.

²³⁹ Joseph C., Weber, Feuerbach, Barth, and Theological Methodology, The Journal of Religion, Vol. 46, No. 1, Part 1 (Jan., 1966), s.26.

²⁴⁰ R. J. Zwı, Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

²⁴¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.12, 13, 14,19.

²⁴² Tekvin, (Yaratılış) 1/27.

²⁴³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ss. 211-212

²⁴⁴ Feuerbach, a.g.e., s. 212.

asıl olan insanın kendisidir. Zira insanın hayalleri ne kadar farklıysa tanrıları da o denli farklı olur.²⁴⁵

Feuerbach açısından insan tabii olarak antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Örneğin, ateşe tapan biri ateşe yakardığı zaman, gerçek anlamda olmasa bile, zihninde insan suretinde biri vardır. Zihninde tasavvur ettiği bu antropomorfik Tanrı'ya insandan bir şeyi ısrarla istemesine dua edip yakarır. Tanrı'nın ise, bu ısrarlı isteğe, cömert bir insan gibi, karşılık vereceğine inanır. Böylece “ateşin teolojik özünün gizli-antropolojik bir öz olduğunu varsayar.”²⁴⁶

Günümüze kadar teolojinin Tanrı tasavvuru genel anlamda ortak bir iddiaya sahip olmuş büyük bir değişim göstermemiştir. Bu iddia, geçmişten günümüze tüm insanların bir Tanrı'ya inandığı ve bu Tanrı'nın duyu ve insan üstü, dünyayı yaratan ve yöneten, sonsuz yücelikte ve insan tasarımı olmayan bir varlık olduğudur. Feuerbach bu tarz bir iddianın gerçek anlamda Tanrı'yı yansıtmadığını ifade eder. Ayrıca bu tarz bir iddia bize doğruluğunu tespit ve ispat etme hakkı vermez. Feuerbach'a göre, Tanrı insanın düşündüğü ve tasarladığı şeydir yani insani tasarıdır. Ancak insanın bu tarz bir tasarıda bulunmasının asıl nedeni, Tanrı fikrinin temelinde yatan ilk düşüncenin ve varlığın insani varlık olmasından kaynaklıdır.²⁴⁷

Feuerbach'a göre, “insan sadece ‘kendinden üstün’ olan şeye Tanrı diye tapar.”²⁴⁸ Ancak klasik teistik anlayışta ifade edildiği gibi, tanrısal varlık mutlak olup insandan büyük ölçüde farklı olursa insanda Tanrı bilinci oluşmaz ve bunun sonucunda Tanrı'ya saygı olmaz. Benzer şekilde teist anlayış, Tanrı'yı “en yetkin” ve “en yüce” varlık olarak tanımlar. Ancak bu tanım neyin en yetkin ve yüce sorusunu akla getirir. Kendinin mi, yoksa hiçliğin mi? Bu ikisi anlamsız olduğuna göre geriye ölçüt olarak insan kalır. Dolayısıyla Tanrı'nın, insani özün en yetkin ve en yüce varlığı olduğu sonucu ortaya çıkar. Tanrı düşüncede en üstün dereceye sahip varlıktır

²⁴⁵ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 212.

²⁴⁶ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, ss. 211-212.

²⁴⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 302.

²⁴⁸ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 306.

ancak bu üstünlüğün olumlusu ve ilk kıyas edildiği varlık insandır. Bu durumda insan ne ise Tanrı da odur. Sadece en kusursuz ve üstün olanıdır.²⁴⁹ Feuerbach buradan hareketle şu sonuca varır: “Demek ki, tanrı ile insan arasında nitel değil, nicel bir fark vardır; Tanrı neyse, insan da odur, yani: (insan) efendidir, ama Tanrı’dan daha az ya da daha aşağı bir aşamada.”²⁵⁰ Bu yüzden insan ve Tanrı (kutsal) arasındaki farkı belirtmek için “mükemmel (*vollkommenheiten*)” sıfatı kullanılmıştır.²⁵¹ Tanrı insandaki sıfatların aynı ama mükemmel haline sahiptir.

Feuerbach’a göre, tanrılar insanlarla duygu, davranış ve fikir açısından özdeşdir.²⁵² İnananlar açısından, Tanrı’nın insanlara efendi olmasını sağlayan şey ise, dünyayı ve insanı Tanrı’nın yaratmasıdır. Daha doğrusu buna dair inançlarıdır. Feuerbach Tanrı’ya duyulan bu duygunun arka planını inceler. Ona göre, insan yapısından mevcut olan bu efendiye güvenme ve bağlanmanın ilk nüvesi babaya karşı hissedilmektedir. Çünkü, Feuerbach açısından tanrılara hürmet, anne-babaya gösterilen hürmetten kaynaklanmaktadır. İnsanın, gökyüzünde bir baba tasarlamadan önce, yeryüzünde bir babaya sahip olması gerekir. Bu yüzden insan önce kendi varlığının asli ve dolaysız failine (anne-babaya) müteşekkir olmalı ki sonra uzak asli failine bu duyguyu yansıtabilmelidir.²⁵³ Dolayısıyla Feuerbach düşüncesinde anne-baba ikinci bir Tanrı olarak tanımlanır.

Feuerbach’a göre, her insanın zihnindeki Tanrı tasavvuru ve tasviri biriciktir. Dolayısıyla nasıl bir Tanrı’ya inanıldığıнын kaynağı yine insandır. Tanrı insana nasıl görünüyorsa o hal üzeredir. Tanrı’nın gerçek anlamda böyle olup olmadığına dair şüphe, Tanrı’ya karşı gelmekle eş değerdir. Zira böyle bir şüphe için insanın Tanrı seviyesine çıkıp ondan sonra karar vermesi gerekir.²⁵⁴

²⁴⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, ss. 306-307.

²⁵⁰ *A.g.e.*, s.308.

²⁵¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.235.

²⁵² Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s.222, 313.

²⁵³ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 314-315. Feuerbach’ın bu görüşünün daha sonra Freud’un düşüncesine yansımaları ve etkisini bir sonraki bölümümüzde detaylı olarak inceleyeceğiz.

²⁵⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, ss. 41-42.

Feuerbach Tanrı'nın varlığı ile ona atfedilen sıfatlar arasında zorunlu bir bağ kurar. İnsan zihni kutsal varlık (Tanrı) ile kutsal nitelik (sıfatlar) arasında ayırım yapar. Sıfatların antropomorfik olması insanlar için sorun olarak görülmez. Benzer şekilde bu sıfatların atfedildiği Varlığın antropomorfik olması kabul edilmez. Ancak Feuerbach'a göre mesele ne olursa olsun Varlık ona atfedilen sözlerle ve sıfatlarla ilişkilidir.²⁵⁵ Dolayısıyla Tanrı'yı ona atfedilen sıfatlar belirler. Tanrı, sadece ona atfedilen sıfatların birleştirilmiş bir şeklidir. Kendisine sıfatların atfedildiği varlığın, sıfatlardan bağımsız objektif bir gerçekliği yoktur. Bu yüzden sıfatların inkârı bir anlamda o sıfatların atfedildiği varlığın da inkârıdır. Örneğin, insanı insana ait niteliklerden soyutladığımız zaman geriye hiçbir şey kalmaz. Tanrı'ya atfettiğimiz ilim, irade, akıl ve sevgi gibi sıfatlar tanrısal özü oluşturur. Bu sıfatlar olmaksızın Tanrı'nın varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Feuerbach böylece şu sonuca varır: Aslında Tanrı'ya atfettiğimiz ve onu tanımladığımız sıfatlar bizler için bir aracı olmanın çok ötesinde bir anlama sahiptir. Bizler aslında Tanrı'yı değil ona atfettiğimiz sıfatları yüceltiyor hatta Tanrı yerine onları koyuyoruz. Dolayısıyla bizler Tanrı'ya değil yüceltilmiş ve mutlak niteliğe ulaşmış insanın sıfatlarına tapıyoruz.²⁵⁶ Kısacası Feuerbach açısından teizmdeki Tanrı bir bakıma insan tarafından yüceltilmiş sıfatların kendisidir. Burada klasik teistik düşüncede yer alan sıfatlar tartışmasından farklı bir sıfatlar tartışması yürütüldüğünü görmekteyiz. Feuerbach Tanrı'ya ait sıfatları Tanrı'yla özdeşleştiren bir tutumu sahiplenerek Tanrı'yı sıfatlarıyla bildiğimiz bir gerçeklik olarak kabul etmez; aksine Tanrı'yı insanın tasavvuru ya da hayal ürünü bir şey olarak ele alır. Bu bakımdan Feuerbach'a göre Tanrı'ya insan tarafından atfedilen sıfatlar gerçekte var olan bir Tanrı'ya işaret etmez; insanın idealize ettiği bu sıfatlar yine insanın kendi yansıması olan bir Tanrı özelinde açığa çıkar.

İnsan bilinci Tanrı'ya atfedilen yüklemelerin ve sıfatların antropomorfik olduğunu fark ettiği an kuşku içinde olmaya ya da Tanrı aleyhinde kullanmaya başlar. Ancak Feuerbach'a göre

²⁵⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 43.

²⁵⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, ss. 43-44.

bu tarz bir tutum korkaklığın, anlayış eksikliğinin ve var olan özün göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira eğer bizler yüklemelerin hakikatinden şüphe edersek o zaman bunların atfedildiği öznenen de şüphe etmemiz gerekir. Şayet yüklemeler antropomorfik ise o zaman öznesi de antropomorfiktir.²⁵⁷ İnsan, Tanrı'yı kendi gerçekliğinde düşünür ve bu nedenle ilahi olana antropomorfik özellikler atfeder. İnsanın Tanrı'yı antropomorfikleştirme biçimi, onun insani özüne atfedilen değer tarafından koşullandırılmıştır. Zira insan özünün değeri ne kadarsa, Tanrısı da öyle olacaktır.²⁵⁸

Feuerbach'a göre, Hristiyan dininin bir aldatmacası sahip olduğu Tanrı fikrine ilişkindir. Buna göre bu dinde Tanrı hem insani bir varlık iken aynı zamanda insanüstü bir varlık olarak kabul edilmektedir. Ancak bu bir çelişkidir. Bir yanda insanlar için kendini feda eden, duaları duyan ve cevap veren özel bir Tanrı tasvir edilirken diğer yandan insanın dışında, üstünde insan olmayan hayalet bir Tanrı fikri birbiriyle uyumlu değildir, aksine birbirini dışlamaktadır. Birini esas aldığımızda diğerini devre dışı bırakmaktayız.²⁵⁹ Feuerbach bu iki önermeden insan olmayan Tanrı fikri yerine bize benzeyen bilinci, akli yani insanî bilgisi olan Tanrı fikrini doğru kabul eder. Zira ona göre “kutsallığın ilk şartı, insanla özdeş olmaktır.”²⁶⁰ Zira kutsallık fikri insandaki bilinç fikrine bağlıdır. Ancak Feuerbach *qua nihil majus cogitari potest* “(kendisinden) daha büyük hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği” kaidesini ifade ederek, bizden ayrı olmayan bir Tanrı'nın Tanrı olamayacağı şeklinde bir kabule de yer verir. Feuerbach açısından Tanrı'nın insan dışı farklı bir varlık olarak açıklanması yahut açıklanma ihtiyacı aslında dinin esasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu aynı zamanda birçok yanlış anlam ve çelişkinin kaynağını oluşturmaktadır. Bu çelişkinin fark edilmesini önlemek için Hristiyan inancı özel bir bahane ile kutsal varlığın araştırılmaz ve anlaşılamaz tezini öne sürer. Ancak Feuerbach açısından *anlaşılmazlığın gizemi* aslında bilinen bir niteliği bilinmez bir niteliğe,

²⁵⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 42.

²⁵⁸ José Elenito Teixeira, Morais, “A teologia antropológica de Ludwig Feuerbach”, *Revista de Cultura Teológica*, Sayı XXII, No 83, Jan/Jun 2014, s. 131.

²⁵⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.233-234.

²⁶⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s.234.

doğal bir niteliğin doğaüstü bir niteliğe dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Feuerbach’a göre, Hristiyan inancının bu tarz bir yöntemi seçmesindeki temel amaç, kutsal varlığa insandan ayrı ve anlaşılmasız bir varlık görüntüsü vermektir.²⁶¹

Feuerbach’ın konuya dair Hristiyan dini üzerinden eleştirdiği bir başka husus, din adamlarının dini, antropomorfik öğelerden arındırma çabasına dairdir. Ona göre, hem din hem de insanlar tabii olarak antropomorfik Tanrı tasavvuruna sahiptir. Ancak teoloji tarihine baktığımızda Hristiyan din adamları gibi diğer teistik dinlerin teolog ve ilahiyatçıları da benzer bir çaba içinde olup, dini bu doğal özellikten arındırmaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda dinsel bilinç kendisini insanbiçimcilikten arındırmak için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bunlar içinde en radikal yöntem, insan dilinde ilahi olan hakkında yeterli ifadelerin mümkün olmadığını savunan mistik görüştür.²⁶² Böylece antropomorfizm mistisizmin gelişmesinde önemli bir faktör olarak ön plana çıkmıştır. Ama dilin bu radikal mistik yöntemle “arındırılması”, nihayetinde bilinemezci (agnostik) ve hatta dinsel olmayan eleştirilere neden olmuştur.

Mistisizmin yanı sıra Hristiyan düşüncesi, antropomorfizme yönelik eleştirilere iki şekilde yanıt vermiştir. İlki, teistik teolojinin geleneksel, standart yöntemi olup basit eleştirilere neden olan insanbiçimciliği dinden tasfiye (temizleme) etmedir. Diğeri radikal “arınma”dan kaçınmaya çalışmadır. Bu da “mistik sessizliğe” ya da ateizme yol açmıştır. Bu iki türe alternatif olarak, herhangi bir özre gerek duymaksızın, belirli bir güç ve cesaretle Tanrı hakkında “analoji yoluyla” konuşmaktır. Bu konu ise, teoloji tarihinin en karmaşık konularından birisidir. Antropomorfizm probleminden kaçınmanın bir başka ve tipik modern yöntemi, tüm dini ifadeleri kişinin dini bilinciyle ilgili ifadeler olarak kabul eden görüştür. Batı düşünce tarihinde

²⁶¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.234.

²⁶² Batı’da bu gelenek, Hristiyan terminolojisine “gizli tanrı” ve “ilahi karanlılığı” soğan Areopagite Dionysius (MS beşinci yüzyıl) olarak bilinen Neo-platonik mistik ilahiyatçıya kadar uzanır. Bu gelenek, John Scottus Eriugena (MS dokuzuncu yüzyıl) tarafından Latin Batı’ya, ondan Eckhart’a ve Rheinland mistiklerine ve Walter Hilton ve İngiliz düşünörlere aktarıldı ve daha sonraki mistikleri (Jakob Boehme, Angelus Silesius) etkiledi. Hatta mistik olmayan Thomas Aquinas (*negatif teoloji*) ve Martin Luther gibi teologları etkiledi. R. J. Zwi, Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

bu teorinin babası, on dokuzuncu yüzyıl Alman Protestan ilahiyatçısı Friedrich Schleiermacher'dir. Bu görüş de Feuerbach'ın görüşüyle önemli benzerliklere sahip olup, teolojiden antropolojiye bir geçişi temsil etmektedir. Ancak şu farkla ki Schleiermacher için bu değişim dini anlayışa hizmet ederken, Feuerbach için dinin radikal eleştirisine hizmet etmektedir.²⁶³

Feuerbach'ın düşünce tarihine, bilhassa Batı düşünce tarihine, en büyük katkısı ve başarısı içerdiği mantıksal boşluk ve argümanlarının güçlü bir temele dayanmamasına rağmen Tanrı tasavvurunda ortaya koyduğu antropolojik yorumdur. Onun ana tezinde; kutsallık insana aittir, Tanrı figürü ise insanın idealize edilmiş ve noksanlıklardan arındırılmış yansımasından ibarettir. Onun bu tezi iki tezat yaklaşıma ev sahipliği yapmıştır. Bir yandan dinin anlaşılması ve yorumlanması adına önemli bir yaklaşım sunarken diğer yandan din karşıtlığı (ateizm) ve materyalizm adına güçlü deliller sunmaktadır.

Çalışmanın sonraki başlığında Feuerbach'ın dinin kökeni ve insan arasındaki ilişkiden yola çıkarak yaptığı eleştirilerinden farklı olarak olumlu anlam atfettiği enkarnasyon doktrinine yer vereceğiz. Bu doktrin aynı zamanda Feuerbach'ın Hristiyanlıkla ve özüyle olumlu bağ kurduğu neredeyse tek alandır.

1.2.3. Enkarnasyon Doktrini: Bir Sevgi Olarak Tanrı

Ruhun bedene gelmesi veya bedenlenmesi olarak ifade edebileceğimiz enkarnasyon (*incarnation*) Hristiyan literatüründe, Tanrı'nın insanlığı kurtarmak amacıyla İsa'nın kişiliğinde bedene bürünmesidir. Kavram, Feuerbach'ın Tanrı anlayışında ve Hristiyanlığa dair tutumunda merkezi bir öneme sahiptir. Zira bu doktrin Feuerbach'ın “teolojinin antropoloji olduğu” görüşünü Hristiyan düşüncesinde karşılığını bulabileceği ve temellendirebileceği bir mahiyettedir. Ayrıca Feuerbach'ın Hristiyan enkarnasyon

²⁶³ R. J. Zwi, Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

doktrinine dair yorumları bu doktrinin çok net bir şekilde gizemden arındırmasının temelini oluşturmaktadır. Zira Feuerbach'ın nazarında antropoloji bu doktrinin rasyonel anlamına dair gizli bir anahtar sağlamaktadır.²⁶⁴

Feuerbach, Tanrı'nın insanın bedeni ile sağladığı bu kutsal uzlaş ve birlikteliği sevgi bilincine bağlar; kavramı Hristiyan anlayışını ters düz ederek yeniden yorumlar. Şöyle ki Tanrı'nın enkarne olması (bedene gelmesi), kendisinde var olan insan yapısının ortaya çıkmasıdır. Ona göre, Tanrı'nın bedenlenmesi insanların kurtuluşu için değil aksine kendi iyiliği içindir. Zira bedene gelme Tanrı'nın bir isteği hatta ihtiyacıdır. Çünkü Tanrı, gerçek bir insan olmadan önce de zaten insandı veya insan Tanrı'nın içindeydi. Onun bedene gelmesi kutsal merhametin ortaya çıkışıydı sadece. Buna dair, “bedene gelmiş Tanrı, Tanrılaştırılmış insanın gözle görülür bir dışavurumudur; çünkü Tanrı'nın insana inmesi, insanın Tanrı'ya yücelmesinden daha önce olmalıdır”²⁶⁵ ifadelerine yer verir.

Feuerbach, enkarnasyonu Tanrı'nın insana olan sevgi ve merhametinin bir gereği olarak yorumlar. Ancak, “hiçten hiçbir şey meydana gelmez (*ex nihilo nihil fit*)” ilkesi gereği Tanrı'nın bunu insanın varlığına bürünmeksizin gösteremeyeceğini şu örnek ile izah eder: Nasıl ki halkın mutluluğunu isteyen bir kral, tahtında oturup halkının evlerinde oturmadan ve “sıradan bir insan” olmadan bunu gösteremez ise benzer şekilde Tanrı'da sevgisini insan bedenine girmeden gösteremez.²⁶⁶ Feuerbach'ın bu ifadelerinde, bedene gelmenin aslında yeni bir durum veya geçiş değil aksine var olanın dışavurumu ve bir sonraki aşamanın, yani insanın Tanrı'ya yükselişinin bir sonucu olduğunu görmekteyiz. Feuerbach, bu görüşünün Hristiyan teolojisinde karşılığı olduğunu göstermek için, Augustinus'un, “insan Tanrı olsun diye Tanrı insan oldu” ifadesi ile Luther'in, Musa'nın

²⁶⁴ Philip G., Ziegler, “The Historical Jesus and Christology From David Friedrich Strauss To Kasemann”, *The Oxford Handbook of Christology*, (Edit. By F.A. Murphy), Oxford University Press, 2015, s. 330.

²⁶⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 79.

²⁶⁶ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 79.

insanları “Tanrı’nın imgesi, Tanrı benzeri” diye tanımladığını ve “Tanrı’nın insan olması gerektiği” ifadelerine yer verir.²⁶⁷ Ancak Feuerbach, Luther’e insanın refahını nihai amaç alması konusunda hayranlık duymakla beraber, insana duyulan sevginin bir gereği olarak doğrudan Tanrı’ya değil bir nevi insana tapınması gerektiğini fark edemediği için eleştirir.²⁶⁸ Dolayısıyla Feuerbach, kilise öğretisinin enkarnasyona dair genel tutumunu yadsır. Çünkü bu öğretilerde bedene gelme durumu Tanrı’nın ilk kişiliği olan Tanrı değil insanları Tanrı karşısında temsil eden ikinci kişiliği olan İsa cisimleşir. Ancak Feuerbach’a göre dinin gerçek kişisi aslında bu ikinci kişidir. Zira bu ikinci kişi olmaksızın cisimleşme (bedene gelme) gizemli olup, kavranamadığı için “spekülatif” kalırdı. Dolayısıyla enkarnasyonun yalnızca teolojik vahiyle elde edilen bilgi sonucu tarihsel bir olgu olduğunu iddia etmek, Feuerbach açısından dinsel materyalizmin yansımalarından biridir. Çünkü enkarnasyonu yalnızca spekülatif, metafiziksel ve soyut nedenlerle izah etmek ilk kişi olan cisimsiz Tanrı’ya dayandırılarak yapılacağı için yanlış sonuç verecektir. Ayrıca bu tarz bir tümdengelim metodu bilinçli olarak metafiziğin reddi anlamına gelir.²⁶⁹ Buradan hareketle Feuerbach, antropoloji ile spekülatif felsefe arasındaki ayrıma değinir. Antropoloji, spekülatif felsefe gibi enkarnasyonu özel ve gizemli bir durum olarak ele almaz. Bunun yerine doğaüstü olduğuna dair dogmayı eleştirerek onu doğal insanda doğuştan yer alan içsel ve merkezi bir kavrama, yani sevgiye indirger. Yani, “Tanrı sevgidir” der.²⁷⁰ Peki “Tanrı sevgidir” ifadesinden kast edilen nedir? Feuerbach, genel teoloji anlayışında olduğu gibi enkarnasyonunun temel düşüncesinin sevgi olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı sevgiden başka bir şey değildir. Tanrı’nın yegâne oğlunu insanlara göndermesinin ve sonrasında kurban etmesinin nedeni sevgidir.

²⁶⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 79’ın içinde; Augustinus (Serm.ad.app), Luther (Th. İi. S. 334).

²⁶⁸ Melvin, Cherno, “Introduction”, *The Essence of Faith According to Luther*, Harper&Row Publisher, New York, 1967, s. 13.

²⁶⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 80.

²⁷⁰ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.81.

Genel anlamda sevgi, öznel, ikincil dereceden olup yalnızca yüklem göreviyle tanımlansa da Feuerbach açısından özü belirleyen töz düzeyindedir. Şayet sevgi bu düzeye yükseltilmezse dinsel bir fanteziye dönüşür. Feuerbach, Tanrı sevgidir ifadesi ile sevgiyi Tanrı'dan daha yüce bir hakikat olarak tanımlar.²⁷¹ Feuerbach Tanrı'dan daha üstün olarak tanımladığı sevgi, mahiyet itibariyle bildiğimiz anlamın dışında kullanır. Bu sevgi Tanrı'nın kendisine özgü olmayıp insana karşı duyduğu bir sevgidir. Çünkü, “Tanrı insanı, insan olduğu için sever.”²⁷²

Feuerbach'ın Tanrı ile sevgi arasında kurduğu ilişki sonucunda ortaya insanlık için iki kurtarıcı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda “asıl kurtarıcı hangisidir?” sorusu doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu soruya Feuerbach sevgiden yana cevap verir. Ancak bu sevgi Tanrı olarak Tanrı anlamında değil daha ziyade kutsal ile insan kişiliğinin arasındaki farkı aşan ve insanlığı kurtaran sevgidir. Ona göre nasıl ki Tanrı sevgi için kendi varlığından vazgeçiyorsa bizler de sevgiden dolayı Tanrı'dan vazgeçmeliyiz. Aksi takdirde, “Tanrı'yı sevgiye kurban etmezsek, sevgiyi Tanrı'ya kurban ederiz.”²⁷³ Feuerbach Hristiyanlıkta iki dogma olan Tanrı ve sevgi arasındaki ilişkiyi kendi yorumuyla açıkladıktan sonra bu hakikatin yalnızca Hristiyanlıkla sınırlı olmadığını, “din adı altında hak sahibi olan her din”²⁷⁴ için geçerli olduğunu ifade eder.

Peki ama Hristiyanlık haricinde diğer dinlerde enkarnasyon var mı? Feuerbach diğer dinleri bu doktrinle benzerlik kurduğu “dua” konusu ile temellendirir. Feuerbach'a göre, “her dua cisimleşmenin gizini açığa vurur, her dua gerçekte Tanrı'nın cisimleşmesidir.”²⁷⁵ Zira insan dua ederken Tanrı'yı bulunduğu zor şartlara, sefaletе çeker ki acılarından ve ihtiyaçlarından pay alıp insanı anlayabilsin. Dindar insan, ibadet sırasında dua ederken tüm içtenliği ve kalbiyle Tanrı'nın iradesine ve dualarının onun

²⁷¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 81.

²⁷² *A.g.e.*, s. 82.

²⁷³ *A.g.e.*, s. 82.

²⁷⁴ *A.g.e.*, s. 82.

²⁷⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 84.

tarafından işitildiğine inanır. Tanrı ise insanın bu talebini karşılıksız bırakmaz ona acır, tanrısal yüceliğini yadsır ve insanlarla birlikte insan olur. Tanrı'nın insanlara acıması ise sevgiden kaynaklanır. Sevgi ise ortak duygudaşlık olmadan olmaz. Böylece Feuerbach inanan her birey ile Tanrı arasında bir duygudaşlık olduğunu ve bunun sonucunda inanan insan sayısınca Tanrı'nın bedenlendiğini ifade eder.²⁷⁶

Feuerbach'a göre, Tanrı'nın insanlarla olan bu duygudaşlığının bir diğer sonucu onun "acı çekmesidir." Burada kastedilen acı çekmenin mahiyeti başkası için olması ve bu nedenle kutsal olmasıdır. Tıpkı İsa örneğinde olduğu gibi. Zira İsa örneği; gönüllü, ahlakî, başkalarının iyiliği için ve sevgi için acı çekmeyi temsil etmektedir. Feuerbach hem İsa örneği üzerinden hem de Hristiyanlığın doktrinleri açısından, bu dinin insanüstü özelliklerinin sayısının çok az olduğunu belirtir. Nitekim ona göre, "Hristiyanlığın tarihi, insanlık tutkusunun tarihidir."²⁷⁷ Feuerbach'a göre acı çekmek Hristiyan inancında hem bir değer ama aynı zamanda bir gerekliliktir. Bu duygunun simgeleştiği hac figüründe, çarmıha gerilen İsa ile, bir kurtarıcıdan ziyade acı çeken İsa anlatılır. Feuerbach buradan hareketle, "Tanrı acı çeker" ifadesinin bilinen anlamda olmadığını, Tanrı'nın bir kalp olduğunu veya çekilen tüm acıların kaynağı ve merkezi olduğunu temsil ettiğini ifade eder.²⁷⁸

Feuerbach dua ile enkarnasyon arasında kurduğu bu ilişkiden sonra duaya dair yanlış olduğunu düşündüğü bir anlayışa yer verir. Tanrı'nın ezeli bilgisi sonucunda duanın ezelden beri kabul edildiği hakkındaki iddiayı Feuerbach, dinin özünü çelişen insani bir düşünme tarzının saçma bir sonucu olarak değerlendirir. Ona göre bu tarz bir iddia insanın mekanik düşünme tarzından kaynaklanmakta ve dinin yapısıyla tamamen çelişmektedir. Ona göre dua, insani bir tasarı olarak düşünülüp değersizleştirilecek bir şey değildir. Aksine insan dua aracılığıyla insanı seven, eylemlerinin kaynağında sevgi olan

²⁷⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 86.

²⁷⁷ *A.g.e.*, s. 82., s. 89.

²⁷⁸ *A.g.e.*, s. 82. s. 90-91.

ve anatomik olmasa da manevi olarak insan kalbine sahip bir varlığın kendisinden haberdar oluyoruz.²⁷⁹ Böylece Tanrı, dua aracılığıyla insana olan sevgisini aktif bir şekilde göstermektedir.

Feuerbach, enkarnasyon doktrini ile Hristiyanlığı, dua aracılığıyla da diğer dinleri inceleyerek kendi antropolojik teoloji anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Bu gayesini daha sonra Tanrı'nın sıfatlarını antropolojik açıdan inceleyerek yapmıştır. Feuerbach'a göre, kendi ahlaki görüşleriyle çelişen hiçbir niteliği Tanrı'ya atfetmeyen Hristiyanlar, tereddüt etmeksizin inanarak sevgi ve merhamet gibi duyguları Tanrı'ya atfederler. Feuerbach'a göre dini düşüncenin Tanrı'ya atfettiği bu sıfatlar kendini Tanrı'da nesnelleştiren, "insani sevgi" den başka bir şey değildir.²⁸⁰

Feuerbach, Tanrı ile sevgi arasında kurduğu ilişkide sevgiyi önceleyerek, aslında dinlerin kaçınılmaz anlamda antropomorfik bir değere sahip olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre, dinler arasında antropomorfik değer en çok Hristiyanlıkta gelişmiştir; merkezi doktrini ise enkarnasyondur. Antropomorfizmi onaylamak istemeyen ancak bunu yapmamanın sonucundan kaçınan Hristiyan geleneği ise buna "sevgi" yüklemine alternatif olarak sunmuştur.²⁸¹ Harvey'e göre, enkarnasyon doktrini ile Hristiyanlık inancı, Tanrı'nın insan olduğunu açık bir şekilde onaylamıştır. Ancak bu ilahi eylem, Tanrı'nın kendisini sonlu bir yaratığa dönüştürdüğü pagan dinlerinde olduğu gibi, yalnızca rastlantısal bir eylem değildir. Aksine, Hristiyanlık'ta insan doğası, içsel olarak ilahi doğanın bir parçasıdır. Feuerbach, bunu en iyi şekilde, İsa'da enkarne olanın *Üçlü Birliğin* ikinci kişisi olduğunu doğrulayan o önemli doktrinde görebileceğimizi ileri sürmüştür.²⁸² Feuerbach, aynı içgörünün, Tanrı'nın insanlığı tanrılaştırmak (*apotheosis*) için insan olduğu doktrininde yansıtıldığını gözlemler. Feuerbach'ın Tanrı düşüncesinin

²⁷⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.84.

²⁸⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s.84.

²⁸¹ Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 47.

²⁸² Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 79.

akıl, irade ve sevgi gibi temel insani yüklemelerin mutlaklaştırılması ve cisimleştirilmesi olduğu iddiası, iki önemli argümanın temelini oluşturmuştur: İlki; akıldan türetilen metafiziksel Tanrı yüklemeleri ile duygudan türetilen antropomorfik yüklemeler arasında içsel bir çelişki olduğu ve tüm insani yüklemelerin tek bir varlıkta toplandığında ortaya bir çelişkinin çıktığıdır. İkincisi ise, dindarların, bu yüklemelerin ardındaki ve bu yüklemelerin taşıyıcısı olan mevcut bir öznen (yani insandan) çok, tanrısal yüklemelerle daha fazla ilgilenmiş olmasıdır. Harvey, Feuerbach'ın bu vurgusu üzerine, genel olarak dinin özel olarak da Hristiyanlığın antropomorfik ifadelerle gerçek anlamda yüzleşmesinin ne kadar önemli olduğunu belirtir. Çünkü teologlar, doğal olarak insanlığa hitap eden Tanrı ile varlığı kendinden olan Tanrı arasında bir ayrım yaparak antropomorfizmden kaçınmaya çalışmışlardır. İnsanların, zorunlu olarak antropomorfik terimlerle konuşmaları gerektiği söylenir, ancak bu konuşmanın analogik veya sembolik olduğu anlaşılmalıdır çünkü Tanrı kendi içinde bilinemezdir. Feuerbach, bu ayrımın birkaç nedenden dolayı savunulamaz olduğunu ileri sürmüştür. Her şeyden önce, inanç açısından ölümcüldür. Zira Feuerbach'a göre, insanlar teologların yaptığı gibi, Tanrı'nın kendinden mi olduğunu yoksa insan için mi olduğu ayrımını anlayamazlar. Daha doğrusu insan kendisi için olanı genele teşmil eder zira diğer ayrımı öğrenme şansı yoktur.²⁸³ Bir diğer neden, insanların sıfatları Tanrı'ya atfetmelerinin asıl nedeni bu sıfatların mutlak ve ilahi olduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır. "Tanrı'nın nitelikleri, onu kutsal yapmaz; Tanrı bu niteliklere sahiptir, çünkü bu niteliklerin kendisi kutsaldır ve onlar olmaksızın Tanrı eksik bir varlık olacaktır."²⁸⁴ İnsanlar örneğin Tanrı'ya sevgi atfederler, çünkü bunu yapmazlarsa arka planda sevmemeyi seçebilecek ilahi bir özne olasılığı gizlenecektir. Sonuç olarak, ilahi-insani yüklemeler ciddiye alınmadığında, inançsızlık, aslında, imana galip gelmiş olacaktır. Buradan hareketle Feuerbach'a göre, ilahi varlığa ait yüklemelerin, örneğin;

²⁸³ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 42.

²⁸⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 46-47.

sevgi, bilgelik ve adaletin hiçbir şey olmadığını ifade etmek gerçekte anlamda ateizmle özdeşdir. O, bu hipotezini dinin sıfatlara dair anlayışını eleştirerek kurar. Zira dinde öznenin yani Tanrı'nın yadsınışı ve inkârı ateizmi doğururken sıfatların inkârı doğurmaz. Feuerbach açısından özneyi belirleyen nitelikler olmadan bir öz geçersiz ve anlamsızdır: "İnsan Tanrı'dan bütün belirlenimleri uzaklaştırdığı zaman Tanrı onun için sadece olumsuz, yani geçersiz bir öz olur."²⁸⁵ Feuerbach açısından gerçek ateizm (sinsi kılı kırk yaran ateizm)²⁸⁶, Tanrı'nın varlığından ziyade onun sıfatlarını, niteliklerini reddetmektir. Zira gerçek bir varlık nitel ve belirli bir varlıktır. Gerçek bir dindarlık da Tanrı'nın varlığının nitelikleri ile lezzet alandır. Çünkü insan Tanrı'ya ilişkin bir tasarıda bulunmak zorundadır aksi takdirde inancından tatmin olamaz.²⁸⁷ Benzer şekilde Feuerbach, kutsal kitapta Tanrı'nın insanbiçimci bir dil kullanmasını insan doğası ve yararı için güzel bir özellik olarak tanımlamıştır.

Feuerbach enkarnasyon doktrini, Hristiyanlığın kilise öğretisine ve Hegel'in felsefesine (spekülatif felsefeye) karşıt savunmuştur. Her ne kadar bu üç öğreti enkarnasyonu onaylamış olsa da yorumlama biçimi ve attettikleri anlam itibarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır. Örneğin Hegel, Hristiyanlığın mutlak din olduğu iddiasını enkarnasyon doktrininden destek alarak iddia etmiştir. Ona göre, enkarnasyon doktrini, Mutlak'ın dış dünyada kendisini nesnelleştirdikten sonra, yabancılaşmış yaratılışıyla uzlaştığı metafizik gerçeği sembolize ediyordu. Feuerbach ise Hristiyanlığa dair Hegel'in yaklaşımına belli açılardan katılmakla beraber bu konuyu farklı şekilde temellendirir. Zira Feuerbach, Hristiyanlığın (gerçek halinin, kilisenin veya kurumsallaşan dinin değil) mutlak din olduğunu savundu çünkü enkarnasyon doktrininde insanlığın refahının Tanrı'nın refahından daha önemli olduğu dile getirilmektedir: "Tanrı sevgiden ötürü

²⁸⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 38.

²⁸⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 39.

²⁸⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 40.

kendini reddettiği gibi, biz de sevgiden ötürü Tanrı'yı reddetmeliyiz”²⁸⁸ içgörüsünü içerir. Bu dönüştürücü yöntem basit bir değerde değildi, Feuerbach'ın genel olarak Alman idealizmiyle ve özellikle de Hegel'in metoduyla olan uzun ve derin mücadelesinin sonucuydu.²⁸⁹

Harvey, Feuerbach'ın Hegel'e karşı iddia ettiği bu doktrinine dair şu itirazı yapar. Şayet Feuerbach, Hegel'e karşı savunduğu gibi, bedenlenmek insan varoluşunun ayırt edici özelliğiye, o zaman neden tür fikrini yalnızca bilinçle özdeşleştiriyor? Bilinç neden bedenlenmiş öznellikten ziyade insan doğasının “özü” olarak alınıyor? Eğer insan varoluşunun ayırt edici özelliği bedenlenmekse, neden yansıtılan Tanrı fikri bunu yansıtmıyor? Neden Tanrı'nın bir bedeni yok? Feuerbach, Hristiyanların bedenden nefret ettiğini ve ruha yoğunlaştığını iddia ediyordu. Ancak bu, dinin özünü antropomorfizm olarak tartıştığı o erken pasajlarda neden tamamen bilinçten türetilen yüklemle yoğunlaştığını açıklamıyor. Bu açıklama, sadece Hristiyanlıkla değil, dinle ilgilidir.²⁹⁰

Enkarnasyon doktriniyle amaçlanan, insanların kendi yüklemelerini dışsal bir ilahi varlığa aktarmış olmaları nedeniyle yabancılaştıkları gizli gerçeği yeniden sahiplenmelerini sağlamaktır. Bu yeniden sahiplenmeyle, öz-bilgi elde edilir. Bu sayede insanlar, terk ettikleri benliklerini kendilerine geri verirler.²⁹¹

Feuerbach enkarnasyon doktrininin, Hristiyan inancı için merkezi bir öneme sahip olduğuna işaret ediyordu. Bu doktrin Hristiyanların kendilerinin, gizemli bir biçimde de olsa, Tanrı'nın insanlığın refahı için kendisini feda ettiğini, “sevginin Tanrı'yı yendiğini” itiraf ettiklerini anlamını içermektedir. Dolayısıyla bu temel doktrini anlamak, insan refahının ilahi olandan daha önemli olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

²⁸⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 82.

²⁸⁹ Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 27.

²⁹⁰ Harvey, *a.g.e.*, s. 49.

²⁹¹ Harvey, *a.g.e.*, s.70.

Buradan hareketle Feuerbach'a göre, gerçekte din (Hristiyanlık dini), insanlığın kendi öz doğasını ve değerini fark ettiği bir sapma, bir dolambaçlı yol (*umweg*)'dur.²⁹²

Buraya kadar Feuerbach'ın antropolojik teoloji anlayışında kilit iki kavram olan insan ve Tanrı'nın doğasını inceledik. Şimdi ise bu iki kavramın özelde Hristiyanlık genelinde ise diğer dinlerdeki yansımaları sonucu oluşan din teorisini incelemeye çalışacağız.

1.3. Feuerbach'ın Din Teorisi

Feuerbach'ın din teorisine geçmeden önce iki hususu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Zira bu iki husus konunun doğru anlaşılması bakımından önem arz etmekle birlikte çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Dikkat çekeceğimiz ilk husus çalışmamızın farklı bölümlerinde de yer yer değineceğimiz üzere, Feuerbach'ın eleştirilerinin yalnızca Hristiyanlığa ilişkin olduğuna dair yaygın kanaat hakkındadır. Bu tarz bir anlayışın oluşmasındaki aslî neden, Feuerbach'ın neredeyse ismiyle özdeş hale gelen *Christianity* adlı eseridir. Bu eserinde Feuerbach, Hristiyanlığın dini doktrinleriyle ilgili eleştirilere ve değerlendirmelere yer vermektedir. Ancak Feuerbach, Hristiyanlıkta öne çıkan fenomenlerden hareketle genel din olgusunu değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerini kaleme aldığı diğer eserleri olan *Theogonie*, *Religion* ve *Vorlesungen*'de detaylı olarak işlemektedir. İkinci husus ise, Feuerbach'ın dini tutumuna dairdir. Feuerbach'ın din hakkındaki değerlendirmelerini üç kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlar;

- (a) Kendi döneminin kilise teolojisi ve uygulamaları,
- (b) Kutsal Kitap ve dini doktrinleri eleştirel bir nazarla inceledikten sonra ulaştığı sonuçlar,

²⁹² Harvey, *a.g.e.*, s. 71.

(c) Din olgusunun bireysel ve toplumsal alanda oluşturduğu etki ve sonuçları.

Ancak Feuerbach ifade edilen bu noktaları genel din başlığı çerçevesinde incelemiş ve kategorilere ayırmamıştır. Bu nedenle çalışma içinde Feuerbach'ın yöntemi esas alınmıştır. Ancak din olgusuna dair eleştiri ve tespitleri bu sınıflama dikkate alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Din olgusuna ilk olarak kökenlerini inceleyerek başlayan Feuerbach, din ile zulüm arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia eder. Geçmiş tarihlerde en büyük zulümlerin dinle bağdaştığını ifade eden Feuerbach, din ile zulüm arasında bu tarz bir ilişkinin olmasının temel nedenini, teolojik temelli her dinin batıl inanç arasındaki irtibata bağlar. Feuerbach'a göre, batıl inanç her türlü insanlık dışı uygulamaya ve vahşete muktedirdir. Dolayısıyla batıl inanç ile i içe geçen dinin her türlü zulüm ve vahşeti yapma olasılığı oldukça yüksektir.²⁹³ Din ile batıl inanç arasındaki ilişki hakkında Feuerbach, Spinoza ile hem fıkirdir. Feuerbach, Spinoza'nın da iddia ettiği gibi batıl inancın insanda doğuştan var olduğunu ifade eder. Batıl gücün kaynağı ise; cehalet, korku, bağımlılık duygusu veya sebebini bilmediği her kötülüğü yaratan hayal gücüdür.²⁹⁴

Feuerbach batıl inanç ile dinlerin ilişkisine değindikten sonra dini, mahiyet itibariyle ikiye ayırır. Bunlar “gerçek din (wahrer religion)” ile “sahte din'dir (falscher religion).”²⁹⁵ Ancak ona göre insanlar her zaman doğru ve yanlış dini birbirinden ayırt edemeyebilir. Feuerbach'ın dine dair yorumunun doğru anlaşılmasındaki bir diğer kilit nokta yaptığı bu din tasnifidir. Feuerbach bu konuda seleflerinden Kant, Spinoza ve Hume'a benzemektedir.

²⁹³ Feuerbach'ın gerek din ile batıl inanç arasında kurduğu ilişki gerek din tasnifi ve dinin pratik değeri açısından seleflerinden Spinoza ile büyük oranda benzemektedir.

²⁹⁴ Feuerbach, *Vorlesungen ber das Wesen der Religion*, s. 246.

²⁹⁵ Feuerbach, *Vorlesungen ber das Wesen der Religion*, s. 241.

Feuerbach’a göre gerçek din, kötü ve zalimce olan her şeyin dışarıda bırakıldığı eğitimden başkası olamaz.²⁹⁶ Bu aynı zamanda akılla sınırlandırılmış ve “aydınlanmacı bir din”dir. Feuerbach’a göre, dini tanıyan insanlar/dindarlar, geçmiş dönemlerde din adına yapılan eylemleri; insan kurban etme, kafirlere zulm etme, cadı yakma gibi zalimce yapılan kötülükleri teorik ve pratik olarak kabul etmez ve bunu dine mal etmezler. Ancak Feuerbach’a göre inananların bu tarz kötülükleri dine mal etmemeleri kişilerin kendi eğitimleri, akılları, insanlıkları ve iyi niyetlerine bağlıdır. Daha sonra bu iyi niyetlerini dine taşırlar. Dolayısıyla dini savunanların ifade ettiğimiz kötülüklerin dine ait olmadıklarını söylemeleri dinle ilgili değil, kişilerin eğitimleri ve iyi niyetleriyle ilgilidir. Yani kaynağı din değil dine inananlar dolayısıyla insanlardır.²⁹⁷

Feuerbach’ın, dinin insanlığın en erken döneminde kök salıp taze gücüne sahip olduğunu ancak bu dönemin karakteristik yapısının oldukça kaba ve eğitimden uzak olduğundan hareketle din ile eğitimin birbirine karşıtlık içinde olduğunu iddia eder. Ancak kendisinin bu iddiasına karşın antitez olarak; bu dönemde en eğitilmiş ve bilgili olanların aynı zamanda oldukça dindar olduklarına dair görüş belirtilenlerin olabileceğini de dile getirir. Feuerbach bu itiraza, iyi olmanın kaynağının din olmadığını ve din olmadan da insanın iyi niteliklere sahip olabileceği ile cevap verir. Ayrıca ona göre, başka alanlarda eğitilmiş ve akıllı bir insan da din alanında en saçma hurafelere maruz kalabilir. Zira dinler tarihinde bunun pek çok örneği yer almaktadır. Örneğin yazıları ile hâlâ bilimsel eğitimin temelini oluşturan antik çağda, Yunanlıların ve Romalıların eğitilmiş, sanatçı, şair gibi uzman kişileri dahi en saçma ve hatta gülünç sayılabilecek dinsel hurafelere inanmışlardır.²⁹⁸ Feuerbach’a göre bu çelişkiyi özellikle modern zamanların başlangıcında da görmekteyiz. Bu dönemde felsefe ve bilimin reformcuları genel olarak hem özgür ruhlu ama aynı zamanda batıl inançlıydılar. Bu kişiler devlet ile kilise, insan

²⁹⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 241.

²⁹⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 241.

²⁹⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 242.

ile Tanrı arasındaki talihsiz çatışma arasında kalmıştı. Bu çatışma sonucunda ortaya çıkan çelişkiyi Feuerbach şu şekilde ifade eder:

“.. Laikleri eleştiriye maruz bıraktılar; Ancak dine ve dini konulara çocuklar ve kadınlar kadar sadıktılar; akıllarını en saçma, fantastik fikirlere ve inanç esaslarına alçakgönüllülükle tabi tutuyorlardı.”²⁹⁹

Feuerbach inanan bireyin içinde bulunduğu bu çelişkili durumu “iğrenç bir olgu” olarak tanımlar. Feuerbach’a göre bu olgunun nedeni ise en basit ifadeyle “din” dir. Zira din, düşünce ve gelenekleri kutsallaştırır; insanların kurtuluşunu kendine bağlar ve tüm bunları insanlar nezdinde vicdani bir mesele olarak kabul ettirir.³⁰⁰ Ayrıca ona göre, dinin bu yönü cinsiyet fark etmeksizin ve değişmeksizin nesilden nesile aktarılmıştır. Feuerbach’a göre, insanlar diğer konularda ne kadar ilerlemiş olsalar da mevzu bahis din olunca bu alanda değişiklik yapılmasını hoş karşılamamakta hatta bu konuda sessiz kalmaktadırlar. Öyle ki dinî kurum ve gelenekler, insanın aklı ile bütünüyle çelişse de hatta bu kurumların ve fikirlerin asıl nedeni bilinmese veya unutulsa dahi hâlâ kutsal varlığını sürdürebilmektedirler. Feuerbach sahte veya yanlış din olarak tanımladığı bu dinlerin mahiyetine ve fonksiyonuna yer verdikten sonra sonuç olarak din ile eğitimin birbiriyle çeliştiğini ve bu çelişkinin hâlâ devam ettiği çıkarımını yapar. Feuerbach sahte dinin öğretilerinin yalnızca eğitim ile çelişmediğini aynı zamanda mevcut bakış açımızla da çeliştiğine yer verir.³⁰¹ Feuerbach insan bilincinde birbiriyle uyuşmayan hatta çelişen görüşlerin bir arada olma sorununa dair kuramsal olarak bir çözüm sunmaz. Ancak buna rağmen, sorunun tespit edilip, çözülmesi gereken bir sorun olarak dile getirmesi düşüncesi açısından önem arz etmektedir.³⁰²

Buraya kadar ifade ettiklerimizden hareketle, Feuerbach’ın din yorumunu doğru anlamak için yukarıda yer verdiğimiz kategoriler ile onun din tasnifini göz önünde

²⁹⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 243.

³⁰⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 243.

³⁰¹ *A. g.e.*, s. 243.

³⁰² Stoyçev, “Ludwig Feuerbach’ın Ateizmi”, ss. 92-93.

bulundurmanın gerekliliğine temas ettik. Aksi takdirde tek tip okuma ile Feuerbach'ın dine dair yorumu doğru anlaşılmayacaktır. Bu nedenle Feuerbach'ın Tanrı anlayışının ve bilhassa din teorisinin bahsi geçen perspektifle yorumlanması daha isabetli değerlendirmeler yapılabilmesini sağlayacaktır.

Feuerbach'ın din teorisinin temeli, insan ile gerçeklik arasındaki ilişkiye dayanır. İnsan gerçek ile nasıl etkileşime girer, sorusunun cevabı Hegel'de fikirler aracılığıyla iken, Feuerbach'ta madde aracılığı ile dir. Feuerbach “ben hiçbir koşula bağı kalmadan, mutlak ve tinsel olanı, kendine güvenmeyi ve spekülasyonu reddediyorum”³⁰³ der. O, hakikatin yalnızca duyular ile bilhassa görme duyusuyla anlaşılabileceğini savunur. Düşünceden hareketle nesneyi değil, nesneden hareketle düşünceye ulaşmaya çalışır. Ulaştığı düşüncenin de sadece insan beyniyle sınırlı olmadığını, dış dünyada bir nesneye tekabül ettiğini ayrıca ifade eder.³⁰⁴ Feuerbach bir şeyin “gerçeklik fikri” ile o şeyin gerçekliği arasında bir ayrım yapar ve gerçeğin kendisini esas alır, fikrini değil.³⁰⁵ Bu yaklaşımını dine uyarlayan Feuerbach'ın, dinin sadece duyular aracılığıyla anlaşılabileceğine dair yaklaşımı ise, onu tipik bir empiristle benzer kılmaktadır.³⁰⁶

Feuerbach'ın din teorisinin önemli bir bölümü, Hegel'in felsefesine doğrudan bir yanıt olarak anlaşılmalıdır. Hegel, gerçekliğin şeylerden ziyade fikirlerde yattığı kavramını vurgulayarak sıklıkla idealizmin babası olarak tanımlanır. Hegel fenomenlerin ardındaki fikirleri rasyonelleştirmeye çalışırken Feuerbach, Hegel'in aksine gerçekliği yalnızca duyular yoluyla deneyimlenen bir şey olarak görür.³⁰⁷

Feuerbach'a göre, dinin kökeni, doğası ve amacı, insan türünün bir üyesi olarak insanın kendisinde bulunur. Din, nesnelliğe yapılan yanlış göndermelerden ve insan

³⁰³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 8.

³⁰⁴ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 8.

³⁰⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 9.

³⁰⁶ Jaco, Beyers, “Feuerbach, Religion and Post-theism”, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, 78(2), 2022, s. 1.

³⁰⁷ Beyers, “Feuerbach, Religion and Post-theism”, s.3-4.

varoluşunu aşan bir alana gönderme yaptığı varsayılan kavramlardan arındırılmalıdır.³⁰⁸

Feuerbach bu amaç doğrultusunda, adından da anlaşılacağı üzere *Christianity*'de Hristiyanlık dinini esas alır ve inceler. Bu dinin saklı gerçeklerine teoloji sayesinde ulaştığını ifade eder. Teoloji ise, dinin çelişki ve hayali kısmını teşkil etmektedir. Ancak, bu çelişkiler fark edildikten sonra dinin gerçek anlamı ortaya çıkacaktır. Feuerbach bu perspektifle dini söz konusu olan çelişkilerden arındırmaya çalışır.³⁰⁹ Bu açıdan Feuerbach, Tanrının varlığına ve dine karşı farklı bir tutuma sahiptir. Tanrı'nın varlığını bütünüyle reddetmemekle beraber eleştirel bir tarzda ele alır. Ancak dine karşı daha pozitif davranıp, dinin konuşmasına izin verir:

“Ama ben dinin *kendini ifade etmesini* sağlıyorum; onun suflörlüğünü değil, sadece dinleyiciliğini ve tercümanlığını yapıyorum. Benim biricik amacım icat etmek ve keşfetmek değil, insani-realiteyi (*dasein*) ortaya çıkarmaktı; doğru görmek tek çabamdı.”³¹⁰

Feuerbach'ın bu ifadelerinden hareketle bazı yorumculara göre, Feuerbach dini yok etmek istemez.³¹¹ Aksine ona göre din, insanın yansıttığı hayali nesnelleştirmelere tabi olmaktan kurtarılmalı, ortak insanlık için yeniden değerlendirilmelidir. Bu açıdan, Feuerbach Hristiyanlığa olumlu bakar; çünkü onda dinin tüm amacı görülebilir. Hristiyanlıkta sadece Tanrı'nın bir kişi olduğu fikri yoktur, aynı zamanda bu kişi tarihte bir insanda vücut bulmuştur. Bu sayede Hristiyanlık'ta dinin gerçek kaygısı görülebilir.³¹²

“Sadece bendeniz değil, dinin kendisi şöyle der: Tanrı insandır, insan tanrıdır; insan *değil*, sadece bir *Ens rationis* olan tanrıyı ben değil, dinin kendisi yadsır ve rededer, bunu da tanrıyı insan kılığına sokarak ve sonra da bu insan kılıklı, insan gibi hisseden, düşünen tanrıyı tapınma ve ululama nesnesi haline getirerek yapar. Ben

³⁰⁸ Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, s. 27.

³⁰⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 11.

³¹⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 10.

³¹¹ Bu yorumculardan biri olan Engels'e göre Feuerbach dini kaldırmanın aksine onu mükemmele ulaştırmayı amaçlamaktadır. Ahmet Abdülhalim, Atiyye, “Dinin Özü”, (çev. T. Yıldırım), *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13, 2009, s. 195.

³¹² Weber, “Feuerbach, Barth and Theological Methodology”, s. 27.

sadece Hristiyan dininin gizini açığa vurdum, teolojinin *çelişki dolu yalan dolan dokusunu* zorla elinden aldım.”³¹³

Feuerbach’ın Hristiyanlık inancı ile kurduğu bu olumlu bağ ile Tanrı-insan arasında kurduğu bağ arasında bir uyum vardır. Zira, nasıl ki her düşünür kimi yönleriyle kendi döneminin bir yansımasıysa, Feuerbach da Hristiyanlık inancının kodlarıyla ve atmosferinde yetişmiş biri olarak gözlemlerini yapmaktadır. Her ne kadar kendi felsefesini bu dine karşıt geliştirmiş olsa da bu dinin dinamiklerinde var olan İsa figürü ve enkarnasyon meselesi onun felsefesini şekillendirmesine katkı sağlamıştır.

Feuerbach’a göre, dinin özünde ve bilincinde yer alan şeyler aslında insanın kendine ve dünyaya dair bilincinde ve özünde bulunanlardan başka bir şey değildir.³¹⁴ İnsanı her şeyin ölçüsü ve kaynağı olarak kabul eden Feuerbach, dinin içeriğini ve sınırını da yine insan ekseninde izah eder. Dolayısıyla ona göre, “dinin kendine özgü bir içeriği yoktur”.³¹⁵ Ancak Feuerbach’a göre, zaman içinde bu hakikat insanlar tarafından unutulmuş ve insani ruhsal durumlar; erdemler ve duygular tanrılaştırılmıştır. Örneğin, Romalıların tapınakları inşa etmelerindeki temel neden korku ve endişelerinden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde Hristiyanlar zihinsel durumlarını varlıklara, baskın duygularını da egemen güçlere çevirmiştir. Bu sayede şeytanlar, cinler, melekler ve hayaletler gibi varlıklara kutsal nitelikler atfetmişlerdir.³¹⁶

Feuerbach’a göre spekülâtif felsefe dinin sahip olduğu düşünceyi daha iyi bir biçimde ifade eder. Ancak bunu yaparken dinin asıl anlamını dikkate almaz dine kendi veçhesinden bir anlam yükler ve sadece kendi görüşünü esas alır. O, bundan farklı olarak dine kendisini ifade etme imkânı verir. Böylece Feuerbach, spekülâtif felsefenin izlediği bir metotla dine ait olmayan bir söylemi ve düşünceyi dine atfederek yeni bir şeyi “icat

³¹³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 22.

³¹⁴ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 58.

³¹⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s.47.

³¹⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s.47.

etmek”ten kaçındığını bunun yerine asıl gayesinin “varlığı keşfetmek” olduğunu vurgular.³¹⁷

Feuerbach’ın din teorisinin kilit kavramlardan biri -belki de en meşhur olanı- yansıtma (projection) teorisidir. Feuerbach’tan önce de farklı açılardan ele alınan bu kavram Feuerbach ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Feuerbach bu teoriyi incelerken aşkın bir Tanrı anlayışı yerine kendi felsefesine uygun olarak antropolojik bir metotla değerlendirebilir.

1.3.1. Yansıtma (*Projeksiyon*) Din Teorisi

Yansıtma (*projection*) kavramı kısaca, öznenin gerçekte ya da görünürde, yansıtma aracılığıyla, kendi varlığından nesneler dünyasına bir şeyleri eklemesi veya aktarması anlamına gelir. Bu yansıtmadan sonra özne kendisini başkası gibi algılar ve ona eklenen veya onu tamamlayanlardan kendini ayırt edemez. Yansıtma kavramı, İngiliz diline Evans’ın Feuerbach’ın *The Essence of Religion* adlı eserinin çevirisinde (1854) kullanmasıyla kazandırılmıştır. Bunu *Vergegenständlichung* kavramını yani “nesneleştirme”nin anlamını ifade etmek için kullanmıştır.³¹⁸ Daha öncesinde bu kavram, Tanrı-insan niteliklerinin yansıtılmasından ziyade doğa-nesne ekseninde sanat kuramı olarak kullanılmıştır. Kavramı bu çerçevede ele alan Platon (MÖ 427-MÖ 347) ve Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322) bunu “*mimêsis*”³¹⁹ kavramı ile ifade etmişlerdir. Platon’a göre mimêsis, duyular dünyasının olduğu gibi yansıtılması iken³²⁰; Aristoteles için mimêsis, evrensel ve ideal olanın yansıtılmasıdır. Mimêsis kavramı bu anlamıyla on dokuzuncu yüzyıla kadar gelmiş ve önemini korumuştur.³²¹

³¹⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 10.

³¹⁸ Arthur, Child, “Projection”, *Philosophy*, Vol. 42, No. 159 (Jan., 1967), s. 20.

³¹⁹ Kavramın sözlük anlamı, öykünmek, taklittir.

³²⁰ Platon, *Devlet*, (çev. S. Demir), Ataç Yayınları, İstanbul, 2015, s. 93, 395.

³²¹ Hasan, Gürgün, “*Mimêsis* Kavramı, Üç Yansıtma Kuramı ve Bu Kavramın Temel Sanat Akımları Üzerine Etkisi”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 51, 2021, ss. 349-361.

Yansıtma kavramını teolojik açıdan tanımladığımızda; dinin nihai varlığı olan Tanrı'ya insani niteliklerin yansıtılması ve Tanrı'nın insani bir ihtiyaç sonucu meydana geldiğini ifade etmektedir.³²² Tanrı'nın insani niteliklerin yansıtması veya nesneleştirmesinin bir sonucu olduğunu söylemek, kavramın antropomorfizmle ilişkili olduğunu göstermektedir. Yansıtma kavramını bu çerçevede ele aldığımızda, Feuerbach'tan önce de kullanıldığını görmekteyiz. Bu kavramı ilk kez ilk çağ filozoflarından Euhemorus (M.Ö. 340- 260) kullanmıştır. Euhemorus, fantastik bir seyahat romanı olan *Hiera Anagraphe* (Kutsal Yazı)'da Helen tanrılarının aslında, ölümden sonra insanlar tarafından tanrılaştırılan (*apotheosis*) büyük kahramanlar olduğunu ifade eder. Ona göre bu mitolojik tanrılar hayattayken insanlara fayda sağlamış krallar ve fatihlerdi.³²³ Zaman içinde insanların tanrısal nitelikleri bu tarz tarihsel figürlere atfetmeleri sonucu mitolojik tanrılar ortaya çıkmıştır.³²⁴ Euhemorus'un ulaştığı olduğu bu sonuç hem antropomorfizmin hem de yansıtma din teorisinin kökeni ve izahı için önem arz etmektedir. Bu argümanla tanrının doğası, tanrı-insan ilişkisini ve insanlık tarihine dair gerçek olayların mitler aracılığıyla günümüze kadar geldiğini görmekteyiz.³²⁵

Yansıtma teorisinin içeriği ve yöntemi birçok açıdan antropomorfizm ile iç içedir. Bu açıdan kavramı antropomorfizm ile ilişkilendirdiğimizde milattan önce altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihe, Yunanlı düşünür Ksenophanes'e kadar geriye götürebiliriz.³²⁶ Zira,

³²² James L. Cox, *Kutsal İfade etmek: Din fenomenolojisine giriş*, (çev. F. Aydın), Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2018, s. 83.

³²³ Örneğin Zeus bunlardan biriydi. Euhemorus'a göre, gerçek hayatta Zeus yeryüzünde normal insanlar gibi hüküm sürmüş bir kraldı. Henüz hayattayken yaptığı fetihler ve başarılar sonucunda insanların övgüsüne mazhar olmuştur. Bunun neticesinde insanlar onun için kutsal bir tapınak inşa ettiler. Ancak vefat ettikten sonra bedenlen dünyadan ayrılmış olsa da onun için inşa edilen tapınak ve sözlü gelenek ile varlığı devam etmiştir. Daha sonra bu tarihsel gerçekler, insanların onlar hakkında sahip oldukları gerçek bilgiler, hatıraları kayboldukça efsaneleştiler. Küçükler, Sultan, Deniz, "Tanrılaştırma Üzerine: Euhemeros'un Eseri ve Teolojik Görüşü", *Tarih Araştırmaları Dergisi* (TAD), c. 42/s. 73, 2023, s.7, 16. Bu öğretinin temel tezi, tanrılaştırılan bu tarz tarihsel kişilik ve olayların yorumlanarak alınması gerektiğidir. *Felsefe Sözlüğü*, "Euhemerosçuluk", (A. Güçlü ve diğerleri), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.521.

³²⁴ Bu argümana daha sonra *euhemerizm* adı verilmiştir.

³²⁵ Roland, Littlewood, "In (partial) Defence of Euhemorus", *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1998), s. 6-7.

³²⁶ Ksenophanes'in Yunanlılara yönelik eleştirilerinin temel nedeni, Tanrı anlayışlarının kökeninde insani özellik, zaaf ve kusurların Tanrı'ya atfedilmesi yer almaktadır. Bu yönüyle antropomorfizm ile yansıtma kuramı arasında doğal bir benzerlik bulunmaktadır.

Ksenophanes, eleştirilerinde şöyle der: “Etiyopyalılar tanrılarının siyah tenli ve basık burunlu, Trakyalılar ise tanrılarının mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler”³²⁷ ifadesinde de görüleceği üzere insan kendine ait nitelikleri Tanrı’ya atfetme veya Tanrı’yı kendisi gibi düşünme eğilimine sahiptir. Ksenophanes’ten sonra Giambattista Vico ve David Hume gibi düşünürler de yaygın olan bu eğilim nedeniyle insanların bilinmeyen olayları ve varlıkları kendileriyle özdeşleştirerek anlamlandırma çabasında olduklarına işaret ederler. Bu iki düşünürle göre insanlarda mevcut olan bu eğilim evrensel niteliğe sahiptir. Kavramın tarihsel açıdan kökenine baktığımızda milattan önce gibi erken döneme kadar gittiğini görmekteyiz.³²⁸ Dolayısıyla Peter Berger’in bu kavramın ilk kez Feuerbach tarafından kullanıldığına dair iddiası isabetli görünmemektedir.³²⁹ Ancak Feuerbach, bu kavramı hem seleflerinden hem de haleflerinden³³⁰ farklı olarak dinin sistematik eleştirisini yapmak adına temel olarak kullanan ilk kişidir.³³¹ Feuerbach’ın selefleri bu kavramı daha ziyade dinin kökeni ve başlangıcı için kullanırken; Feuerbach dinin, insan ruhu üzerinde bu denli etkili olması açısından izah etmeye çalışır. Kavramı ilk kullananlar yerine Feuerbach ile anılmasındaki temel bir neden de budur. Zira Feuerbach’ın teorisine baktığımızda yansıtma kavramını yalnızca dinin kökenini izah etmek için kullanmadığını, bunun yerine dinin nihai anlamını ve içeriğini de bundan ibaret olarak yorumlandığını görmekteyiz.³³²

Feuerbach, yansıtma din kuramıyla dinin hem kökenine hem de doğasına dair psiko-genetik bir açıklama getirmiştir. Ona göre, dinin gerçekliği aşkın bir gerçeklikte değil insanın kendi gerçekliğindedir.³³³ İnsanda benlik ve türe dair bilincin geliştirildiği ve

³²⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, B16.

³²⁸ Arthur, Child, “Projection”, *Philosophy*, Vol. 42, No. 159 (Jan., 1967).

³²⁹ Peter L., Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Open Road Integrated Media, 1966, s. 220.

³³⁰ Feuerbach’tan sonra Freud başta olmak üzere Jung, Durkheim gibi düşünürler de kendi sistemlerinde bu kavramı kullanmışlardır. Bu konuyu sonraki bölümümüzde detaylı olarak inceleyeceğiz.

³³¹ Van Austin, Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 4.

³³² Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 231.

³³³ Weber, “Feuerbach, Barth and Theological Methodology”, s. 25.

tamamlandığı süreç nesnelleştirme sürecidir. İnsan kendi doğasının niteliklerini nesnelliğe yansıtır. Bu sayede bilincine varır. Din de bilincine vardığı bu an'dır. Nesnelleştirme sayesinde yetersiz ve kaybolma özelliğine sahip insan doğası sonsuzluğa yükselir. Dünya tarihindeki farklı din ve Tanrı tasavvurlarının kaynağı da buradan gelmektedir. Zira Tanrı'ya atfedilen tüm mutlak nitelikler aslında Tanrı'ya yansıtılan insani niteliklerdir.³³⁴ Dolayısıyla yansıtma teorisi, insanın Tanrı'ya benzerliğinden ziyade Tanrı'nın insana benzerliğini iddia eder. Yansıtma teorisini, bu anlamıyla kullanan ilk ve en etkili isim Feuerbach'tır.

Feuerbach'ın yansıtma din teorisi, geleneksel Tanrı anlayışının terk edilmesi³³⁵ veya ters düz edilmesi şeklinde de okunabilir. Zira Feuerbach öncesinde Tanrı merkezli din anlayışı Feuerbach ile beraber antropolojik temelli yani insan merkezli bir hale dönüşmüştür. Dinin insan merkezli olması Feuerbach açısından ne anlama gelmektedir? Feuerbach felsefesinin ana teması mahiyetinde olan bu ifade dinin tüm dinamiklerini sarsan yapısökümcü bir niteliğe sahiptir. Yansıtma teorisinin meydana gelmesindeki etkenleri inceleyen Feuerbach, bunun en temelde insani duygulara dayandığını ifade eder. Hem Tanrı'nın varlığının hem de ona dair inancın temelinde insani duygu ya da korkular yatmaktadır. Feuerbach'a göre, dinin temeli insani duygu ve ihtiyaca dayanır. Dolayısıyla din, anti- realist bir yapıya sahiptir. Ancak başlarda insani duygu ve ihtiyaçlar Feuerbach için dinin anti-realizmi açısından bir gerekçe sunarken daha sonraları dinin gerekliliği için bir gerekçe sunmaktadır. Şöyle ki Feuerbach, *Christianity*'de dinin özbilincin gelişiminde bir aşama olduğunu ancak daha sonra felsefeye dönüşmesi gerektiğini öne sürer. Ancak, zaman içinde felsefeye dönüşmesi gereken dinin, filozoflar da dahil olmak

³³⁴ Feuerbach Tanrı'ya atfedilen sıfatların insana ait olduğunu söyleyerek tanrısallığı insana atfeder. Şayet Tanrı, insan ise bu durumda neden insanlığa ibadet etmiyoruz sorusunu sosyolojinin kurucusu kabul edilen Comte (1798-1857) 1850'li yıllarda açıkça sorar. Ancak Comte'un burada kastettiği Feuerbach'ın kastettiği manada bir yansıtma değildir. Zira Comte'un teorisi yansıtmacı bir niteliğe sahip değildir. Yansıtma teorisinde her ne kadar yansıtılan niteliklerin insani olduğu iddia edilse de yine de o niteliklerin tanrısallığı kabul edilir. Comte ise üç hal yasası teorisi ile teistik niteliklere sahip olmayan bir insanlık dini ortaya koymaya çalışır. Arthur, *Projection*, s. 26.

³³⁵ Mehmet Sait, Reçber, "İslam, Din, Çağdaş Durum" *İslamiyât*, Cilt.9, Sayı: 1 2 3 4, 2006, s. 434-435.

üzere zeki insanlar arasında varlığını sürdürmeye devam ettiğine anlam veremeyen Feuerbach, daha sonraki düşüncesinde bu bir sorun olmaktan çıkar. Zira ona göre, dini inanç, benliğin istemsiz bir refleksi değil, yanlış da olsa, her şeyi kapsayan insanla ilgili “ben-olmayan”ın bir yorumudur. Örneğin; ruhun maddeden ortaya çıkması, aklın nedensel açıklamalara ihtiyaç duyması, doğanın düzenliliği, evrensel olanları (tümelleri) somutlaştırma eğilimi, kendini acıdan ve ölümden kurtarabilecek bir varlık tarafından tanınma ve kabul edilme gibi unsurlar insanın Tanrı kavramıyla açıklamaya çalıştığı gizemler haline gelir. Böylece Tanrı fikri de insanın özlemini ve merakını giderir.³³⁶ Dini, kendini aşma ve merak etme deneyimine dayandıran Feuerbach şunu sorar:

“Neyim ben? Nereden geldim? Benden farklı ama benimle yakından ilişkili olan, aynı zamanda benim kendi varlığım olan başka bir şey olan bir ben-olmayan olmadan hiçbir şeyi anamayacağım yönündeki bu dinsel duygunun amacı nedir?”³³⁷

İnsani duyguları dinin ve Tanrı’nın varlığı için bir neden olarak ifade eden Feuerbach, aslında dine ve Tanrı’nın varlığına dair bu çıkarımı ile Kant sonrası (17. yy. ve 18. yy.) düşünürlerin teorileri ile Aydınlanma döneminin ruhuna uygun davranmıştır. Zira ilk aşamada dine dair pozitif bir ifade olarak görünen bu çıkarım hakikatte dini salt pratik düzleme hasretmekte ve dinin ontolojik bir gerçekliğinin olamayacağını ifade etmektedir. Feuerbach’ın buna dair çıkarımını, insanî duyguların içeriğine ve din ile kurduğu bağa muhtasar şekilde yer verip incelemeye çalışacağız.

1.3.1.1.Din ve Bağımlılık Duygusu

Feuerbach çalışmalarında bilgilenme sürecini felsefi kuramsal açıdan incelemesine rağmen gerçekliğin özneye yansımada duyguları çıkış noktası olarak kabul etmiştir. Buna dair şöyle der: “Duygum öznel, ama nedeni nesneldir.”³³⁸ Feuerbach’a göre duygu,

³³⁶ Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 231.

³³⁷ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ss. 349-350.

³³⁸ Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Band 11, (Edt. W. Schuffenhauer), Berlin, 1972, s. 178. Feuerbach’ın bu ifadesi daha sonra Marx ve Lenin tarafından kendi felsefelerini izah etmede önemli bir rol oynayacaktır.

nesnel dünyanın görünen yönlerinin iç ve öznel yansımasıdır. Her ne kadar varoluş bakımından duygu öznel olsa da öz itibarıyla nesneldir ve aynı zamanda insan bilgisinin temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu yüzden Feuerbach' a göre, bilginin dolaysız tek kaynağı duygudur.³³⁹

Feuerbach, dinin özgün unsurlarını tespit etmeye çalışırken, dinin temel insani bağ (ım) lılık duygusuna (*abhängigkeitsgefühl*) dayandığını ifade eder. Bağımlılık duygusu, dinin psikolojik veya öznel temelini tanımlayıp ve açıklayan tek gerçek evrensel kavramdır.³⁴⁰ Feuerbach'tan önce bu kavramı, felsefesinin de oluşmasında önemli etkiye sahip Friedrich Schleiermacher (1768-1834) incelemiş ve insanın ihtiyaç odaklı bir varlık olduğu gerçeğini ifade etmek için kavramı birçok kez kullanmıştır. Dolayısıyla Feuerbach bu kavramı Schleiermacher'den ödünç almıştır. Ancak ikisinin bu kavram aracılığıyla din ve Tanrı'ya dair ulaştıkları sonuçlar farklılık arz etmektedir.

Schleiermacher'e göre, insanın dindar olmasının temelinde yatan asli neden, insanın kendini Tanrı'ya bağımlı hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu duygu sayesinde insan Tanrı'yla bağ kurup kendi varlığının da farkına varır. Ancak Schleiermacher'e göre bu sübjektif bir tecrübedir. Buradan hareketle Tanrı hakkında objektif bir açıklama yapılamayacağını ifade eder. İnsanın yapacağı şey bilinçte gerçekleşen bu sübjektif tecrübe hakkında yargıda bulunmaktır. Din ve imana ilişkin meseleler, Tanrı, Mesih, Günah ve Kurtuluş hakkında yapılan açıklamalar kişinin Tanrı'ya bağımlı olduğu duygusunun bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Schleiermacher'e göre insanın böyle bir duyguya sahip olması onun benzersizliğinden kaynaklanmaktadır. İnsan bu duygu sayesinde Tanrı sevgisine ulaşabilir ve onun takdirini alabilir. İnsanın Tanrı'ya temas

Marx ifadeyi şu şekilde kendi felsefesine uyarlar: “Bende düşünsel olan, insan kafasında dönüşmüş maddeselden başka bir şey değildir.” Marx, “Kapital’in İkinci Baskısına Sonsöz”, cilt 1, K. Marx/F. Engels, *Tüm Eserleri*, cilt 23, Berlin, 1962, s. 27; Lenin ise, duygunun, nesnel dünyanın öznel yansıması olduğu genellemesine kadar ifadeyi dönüştürüp kullanır. V. I. Lenin, *Materyalizm ve Ampriokritisizm*, Tüm Eserleri, cilt 14, Berlin, 1962, s. 113.

³³⁹ Stoyçev, “Ludwig Feuerbach’ın Ateizmi”, s. 89.

³⁴⁰ Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, s. 39.

etmesi mümkün değildir ancak Tanrı bu duygu sayesinde insana kendini açar.³⁴¹ Bu anlamda Schleiermacher bağımlılık duygusuna olumlu anlam atfeder. Ona göre bu duygu kişinin Tanrı ile ilişki içinde olma bilincidir.³⁴²

Feuerbach’a göre, dinin özü bağımlılık duygusudur. Ancak bu duygu Schleiermacher’de olduğu gibi olumlu bir anlam taşımamaktadır. Ona göre bu duygu neden doğa üstü yüce bir gücün göstericisi olarak tanımlansın ki? Bağımlılık duygusuyla ulaşılan ve “Tanrı” denilen şey neden insanın kendi nitelikleri olmasın? İnsanın kendini başka bir varlığa bağımlı hissetmesi, kişinin yalnızca kendi varlığına, ideallerine, isteklerine ve kaygılarına bağımlı olmasıdır. İnsanın kendini bağımlı hissettiği dış güç, içsel benliğin uzamasından başka bir şey değildir.³⁴³ Tüm dini ifadeleri kişinin dini bilinciyle ilgili ifadeler olarak kabul eden Schleiermacher Feuerbach’tan önce teolojiden antropolojiye geçişi temsil eder. Ancak Schleiermacher için bu, dini anlayışa hizmet ederken, Feuerbach için dinin radikal eleştirisine hizmet eder.

Feuerbach, insanın kendi varlığından farklı bir Varlığa (Tanrı’ya) iman etmesinin temelini bu duyguda bulur. Çünkü bağımlılık duygusu ile insan kendisini sınırlı ve sonlu olarak görür. Zira insan başlangıçta en iyi yaşama ve mükemmele ulaşmak isterken kendisinde bu eksikliklerin farkına varıp bunların en mükemmel haline sahip bir Varlığı tasavvur eder ve sonra da ona inanır. Ancak Feuerbach’a göre bağımlılık duygusunun asıl nesnesi doğadır. Dolayısıyla dinin de ilk nesnesi doğadır.³⁴⁴ İleride inceleyeceğimiz natüralizm başlığında da göreceğimiz üzere, Feuerbach’a göre, insan hayatının kendisi ve sürekliliği aslında doğaya bağlıdır. Ancak mitolojik ve paganist inançlar ile insanların hayal güçleri doğaüstü tanrıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

³⁴¹ Cenan, Kuvancı, “Friedrich Shleiermacher’e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, sayı 1/57, 2013, s. 115, 117.

³⁴² Friedrich, Schleiermacher, *The Christian Faith*, (Edt. H.R. Mackintosh- J. S. Stewart), London: T&T Clark Ltd, 1999, s. 18; Kuvancı, “Friedrich Shleiermacher’e Göre Din”, s. 117.

³⁴³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, 146; Beyers, Jaco, “Feuerbach, Religion and Post-theism”, s. 4.

³⁴⁴ Feuerbach, *Sömtliche Werke*, s. 32.

Feuerbach'ın dine dair böyle bir izah getirmesi merak uyandırıcıdır. Bu tesadüfî bir çıkarım mı yoksa eserlerinde sık sık yer verdiği Antik Yunan döneminin Tanrı anlayışının bir etkisiyle mi oluşmuştur? Antik Yunan dönemine baktığımızda, bu dönemde esas alınan duygu bağımlılık duygusu değil “korku duygusu”dur. Feuerbach ise bunun yerine “bağımlılık duygusu” nu kullanır.³⁴⁵ Feuerbach'ın bu tarz bir tercihte bulunmasının bir nedeni, bağımlılık duygusunun daha kapsayıcı bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin korku duygusunun kökenlerine baktığımızda bu duygunun nedeninin de bağımlılık duygusu olduğunu görmekteyiz. Zira bu duygu insanın dış dünyanın koşullarına olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Böylece bağımlılık duygusu, bir yanda insanı doğaya bağlı kılarken bir yandan da insanın kendi varlığındaki noksanlıkları ve zayıflıkları fark etmesini sağlamaktadır. Netice itibariyle Feuerbach'ın dinin nedenini bu duygudan hareketle izah etmesi onu eski, ilkel dinlerin kökenini korku veya başka duygular ile açıklayan diğer teoriler ile aynı düzlemde buluşturmuştur. Belki de Feuerbach'ın konuya dair farklı bakış açısı veya katkısı daha kapsamlı bir duygu ile bunu tanımlamış olmasıdır.³⁴⁶

Feuerbach'a göre, insani duygular (korku, umut, sevinç vb.) bağımlılık duygusunun dışı vurma halidir. Ancak bu duygular içinde insanı Tanrı inancına bağlayan en güçlü duygu ölüm korkusudur.

1.3.1.2. Din ve Ölüm Korkusu

Feuerbach'a göre, insan bireysel ihtiyaçlarından hareketle yanlış bir şekilde, yardımına koşacak bir Tanrı tasarlar. Bu ihtiyaçlar bazen mutluluk arzusu (*glückseligkeitstrieb*), bazen kendini koruma arzusu (*selbsterhaltungstrieb*), bazen de ölüm korkusu (*todesfurcht*)'dur. Feuerbach açısından din, insanın en büyüğü ölümlü

³⁴⁵ Stoyçev, “Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi”, s. 88.

³⁴⁶ Stoyçev, “Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi”, s. 89.

olmak olan yetersizliklerini ve sınırlılıklarını keşfetmesinin sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanın sonluluk duygusunun en hassas ve acı verici olanı bir gün öleceği hissi ve bunun farkında olmasıdır. Aksi takdirde Feuerbach'a göre, "insan ölmeseydi, sonsuza dek yaşasaydı, ölüm diye bir şey olmasaydı, din de olmazdı."³⁴⁷ Çünkü ölüm gerçeği, insanları mümkün olan tek ölümsüz varlığa, yani tanrılara ulaşmaya itmektedir. İnsanların korktuğu ve bağımlı hissettiği dış güç, insanları, egoist kaygılardan başka bir şey olmayan psişik güçle doldurur; bu güç olmadan, insanın içinde hiçbir güç ve bağımlı hissetme yeteneği olamaz. Hareket etme, hissetme ve konuşma iradesi, insanın hareket etme, hissetme ve konuşma konusunda bağımlı hissettiği dış bir güç tarafından insanın içine yerleştirilen bir dürtüdür.

Dinin anlam ve amacının ölüm ve ölümsüzlük düşüncesiyle iç içe olması Feuerbach'ı bu düşüncenin Tanrı düşüncesiyle aynı şey olduğu sonucuna götürür. Feuerbach'a göre, "insanın ölüm yeri olan mezar, tanrıların doğum yeri ve dinin yaratılma nedenidir."³⁴⁸ Çünkü insan kendi niteliklerini Tanrı'ya atfettiği gibi mükemmellik ve ölümsüzlük özelliğini veya isteğini de Tanrı'ya atfetmektedir.³⁴⁹ Bu anlamda Feuerbach ölüm gerçeğini insan ile Tanrı arasında güçlü bir bağ olarak yorumlamıştır. Ona göre, "Tanrı'ya inanç olmadan ölümsüzlüğe olan inanç temelsizdir, ölümsüzlüğe olan inanç olmadan da Tanrı'ya olan inanç anlamsızdır."³⁵⁰

Feuerbach, *Christianity'de* teolojinin antropoloji olduğunu ifade ederken, *Religion'da* bu tezini güncelleyerek "teoloji, antropoloji ve psikolojidir" der.³⁵¹ Bu iki eseri birbirinin tamamlayıcısı olarak gören Feuerbach, *Christianity'de* insanı merkeze alırken *Religion'da* insani duygu ve doğanın etkisinin din üzerindeki etkisine yer verir. Ölüm

³⁴⁷ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, (çev. Ralph Manheim), New York: Harper & Row Publishers, 1967, s. 33.

³⁴⁸ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 33.

³⁴⁹ Özbek, "Feuerbach'ın Din Anlayışı", *Felsefelog*, yıl 1, sayı 3, İzmir, 1998/2, s. 48.

³⁵⁰ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.270.

³⁵¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 135. Feuerbach bu ifadesini eserin birinci baskısında "teoloji antropolojidir" derken, ikinci baskıda bu ifadeye "psikolojidir" ibaresini de ekler.

korkusu gibi diğer insani tüm duygular bir önceki başlıkta incelediğimiz bağımlılık duygusuyla ilişkilidir. Feuerbach’a göre, insanların ölme ve yok olma korkuları tanrıları doğurmuştur. Bu düşüncesini *Teogonie*’de detaylı olarak inceleyen Feuerbach, eserinde birçok pagan ve doğa dinlerini detaylı analiz eder. Ancak Feuerbach dinin temelini yalnızca korku duygusu ile açıklanamayacağını farkındadır. Zira bu duygu süreklilik sağlayıp kaybolmayacak bir niteliğe sahip değildir.³⁵² Örneğin insanda ölüm korkusu bertaraf edildiğinde eş zamanlı olarak Tanrı inancı da ortadan kalkmamaktadır. Veya bununla ilgili bir şüphe ve sorgulama aşamasına geçmemektedir. Bunun farkında olan Feuerbach, ölüm duygusu ortadan kalktığında insanda bu duygunun bir anlamda zıddı olan başka bir duygunun olan mutluluk ve şükran duygusunun (*dankbarkeit*) ortaya çıktığını ifade eder.³⁵³ Feuerbach’ın burada vurguladığı husus iki durumda da insani duyguların varlığıdır. Korku, ölüm duygusunu; mutluluk ise yaşama duygusunu temsil eder.

Feuerbach’a göre, dinin temeli ve izahı için korku duygusu yalnız başına yeterli değildir; çünkü bu duygu mahiyeti gereği geçici ve bu dünyayla sınırlıdır. Bu duygu yerine şimdiki zamanın ötesine geçebilen, korku ve kaygıdan sonra ortaya çıkan “şükran duygusu” nun esas olduğunu ifade eder.³⁵⁴ Feuerbach dinin temelini yalnızca korku duygusu ile izah etmemesini kendisinin dine karşı negatif bir tutuma sahip olmadığını bir ispatı olarak dile getirir:

“Eğer korkuyu tek başına geçerli kılsaydım, son derece tek taraflı olurdu, evet, dine karşı bir haksızlık olurdu. Bu konuda ateistlerle aynı görüşlere sahip olan daha önceki ateist ve panteistlerden, özellikle de Spinoza’dan farklıyım, çünkü din konusunda sadece olumsuz değil, olumlu açıklamalar da yapıyorum.”³⁵⁵

³⁵² Feuerbach, *Sämtliche Werke*, s.37.

³⁵³ Feuerbach, *Sämtliche Werke*, s. 37.

³⁵⁴ Feuerbach, *Sämtliche Werke*, s. 37

³⁵⁵ Feuerbach, *Sämtliche Werke*, s. 38.

Feuerbach dinin anlam ve amacıyla, ölüm ve ölümsüzlük inancı arasında kurduğu ilişkiden sonra bu inancın ahiret inancından farklı olduğuna dikkat çeker. Zira ona göre, bireysel ölümsüzlük veya buna dair duyulan korku, din ve Tanrı ile ilişkili iken; ahiretle ilgili olan cennet veya cehennem kavramları ise, ahlak ve teodise ile ilişkilidir:

“Cennet ve cehenneme olan inanç, bireysel ölümsüzlüğe olan inançtan tamamen ayırt edilmelidir. Cennet ve cehenneme olan inancın temel işareti, bireyin ebedi devamlılığına olan inanç değil, iyi ve kötülüğün karşılığının olduğuna olan inançtır; başka bir deyişle, iyiliğin gerçekliğine ve kötülüğün hiçliğine olan inançtır. Gerçekten de cennet iyiliğin ve onunla birleşmiş mutluluğun duyusal bir resminden başka bir şey değildir; cehennem ise kötülüğün ve ondan ayrılamaz olan hiçliğin ve sefaletin duyusal bir temsilinden başka bir şey değildir.”³⁵⁶

Bu nedenle Feuerbach’a göre, ahiret inancının inkârı bu dünyanın tasdikine, cennetin inkârı ise bu dünyanın ve yeryüzündeki her şeyin daha iyi olmasını zorunlu kılar. Ona göre, bu sayede boş inanç nesnesi olan cennet vaadi artık bir görev nesnesi olarak insanın kendi etkinliğine dönüşebilir:

“İnsanların yeryüzünde çektikleri acıların ve mahrumiyetlerin telafi edileceği başka bir hayatın gerekliliğini buna dayandırmak aptallıktır.; tıpkı şimdiye kadar aramızda var olan gizli adaletin kusurlarından yola çıkarak, açık ve sözlü bir yargılamanın ancak gökte gerekli olacağı sonucunu çıkarmak gibi.”³⁵⁷

Sonuç olarak Arvon’un da belirttiği gibi, Feuerbach ile modern teoloji arasında her şeyden önce ölüm ve ölümsüzlük konusunda bir uzlaşma vardır. Feuerbach’ın ateist olduğu gerekçesiyle üniversiteden men edilmesine neden olan şeyin *Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler* (1830) adlı eserinin olduğunu düşününce bu yaklaşma oldukça şaşırtıcı gelebilir. Aslında, Feuerbach bu konuya dair görüşü ile Hristiyan doktrinini tamamen tersine çevirmektedir. Zira Feuerbach için ölümsüzlük, insan için zararlı bir yanılsama düzeyine indirilmiştir. Çünkü insanı kişisel olarak hayatta kalmaya (ölümsüzlüğe) inandırmak, onu kendi merkezli olmaya, insanlığın ortak çabasına

³⁵⁶ Feuerbach, *Thoughts*, s. 8.

³⁵⁷ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 318.

katılmaya karşı isteksiz bırakmaktadır.³⁵⁸ Bu durum ise, insan ile Tanrı arasında kurulan ilişkide olduğu gibi, insanın mükemmelleşmesine engel teşkil etmektedir.

1.3.1.3. Din ve Kültür İlişkisi

Kültür, en genel ifadeyle insanın ürettiği; sanat, gelenek, değer ve bilgiyi kapsayan bir kavramdır.³⁵⁹ Kültürün, din ile olağan bir bağı ve etkileşimi söz konusudur. Çünkü hem din, içinde bulunduğu toplumun kültürel kodlarından etkilenir hem kültür, dinin birçok değer yargısına göre şekil alır ve dönüşür. Örneğin ibadet yerlerinin (cami, mescit, sinagog, kilise vb.) mimari yapısı içinde bulunduğu toplumun sanat ve kültür anlayışına göre şekillenir.³⁶⁰ Bu açıdan baktığımızda din ile kültürün etkileşimi bir anlamda kaçınılmazdır. Ancak iki kavramın kaynağına baktığımızda birbirlerinden tamamen farklı olduklarını görmekteyiz. Dinin kaynağı Tanrı iken, kültürün kaynağı insandır. Bu iki kavramın birbiriyle etkileşimi olmakla beraber daha kuşatıcı olanı dindir. Ancak süreç içerisinde din, sahip olduğu mahiyeti ve işlevi dikkate alınmaksızın çeşitli bilim dallarının (antropoloji, psikoloji, sosyoloji vb.) temsilcileri tarafından kültürel ya da psikolojik (nevrotik) bir rahatsızlık veya insani bir tasarı olarak tanımlanmıştır. Dinin anlam ve izahını insani bir tasarı üzerinden tanımlayan Feuerbach, yer yer dini kültürle aynı seviyeye getirmekten öte daha alt bir kategoride değerlendirmiştir.

Feuerbach, dinin kaynağını tespit ederken, eski inanç türleri (İbrani dinler, mitolojik Yunan dinleri) üzerinden hareket eder. Bu tarz dinleri, kategorik olarak inceleyen Feuerbach, inançların kendi gerçek değerini göz ardı edip, mistik ve mitsel yönlerine odaklanmıştır. Bu ise, mitolojiden arındırmadan öte din kendi özünden ve Tanrı fikrinden arındırmadır. Din ve kültür ilişkisine dair görüşleri de bu çerçevede şekillenmiştir.

³⁵⁸ Henri, Arvon, “Feuerbach et la Theologie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No: 101 (3), 1972, s. 361.

³⁵⁹ Recep, Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*, Ötüken Yayınları, Ankara, 2015, s. 13.

³⁶⁰ Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*, s. 14.

Feuerbach'a göre, dindar kişi kültüre gereksinim duymaz. Örneğin İbranilerde, Greklerdeki kadar bilim ve sanat gelişmemiştir. Bunun temel nedeni bu tarz bir şeye gereksinim duymamalarıdır. Çünkü Tanrı Yahve onların bu ihtiyaını karşılıyordu. İnsan, Tanrı'nın sahip olduğu mükemmel sıfatlar sayesinde kendisinde noksan olan her şeyi bir anlamda telafi etmekteydi. Bu sayede insan Tanrı'nın mutlak ilmiyle bilgisizliğini, her yerde mevcut olmasıyla görüş alanındaki tüm engelleri ve ebediliğiyle zamana dair tüm engelleri açar. Feuerbach'a göre, bu motivasyona sahip dindar insan kendi fantezi dünyası içinde mutludur. Çünkü her şeyin nüvesi (*in nuce*) onunla beraberdir. İnsan neye ihtiyaç duyarsa bilir ki bu Yahve'de mevcuttur. Bu yüzden kendi dışına çıkmamakta ve ayrıca bir şeye gereksinim duymamaktadır. Ancak kültür için aynı şeyleri söyleyemeyiz. Çünkü kültür dışa bağımlıdır ve bazı şeylere ihtiyaç duyar. Feuerbach'a göre, kültür bu ihtiyaçlarını veya engellerini "dinsel fantezinin büyülü gücüyle değil"³⁶¹ gerçek eylemlerle gerçekleştirir.

Feuerbach'a göre, Hristiyan dininin özünde kültür ilkesi yoktur. Çünkü bu inanç dünyevi hayatta karşılaştığı tüm zorlukları, engelleri Tanrı sayesinde cennet fikriyle açar. Zira Tanrı kişinin talep ettiği ve arzuladığı nesnelerin tümüdür. İnanan insanın hazinesidir:

"Sevgi, bağlılık, hakikat ya da teselli, sürekli mevcudiyet mi istiyorsun, bunlar ölçüsüz ve tarifsiz her bakımdan Tanrıdır. Güzelliğe can mı atıyorsun, en güzel o'dur. Zenginlik mi istiyorsun, en zengin O'dur. Güç, kuvvet mi arzu ediyorsun, o en güçlüdür, ya da canın ne çekiyorsa bin katını bulursun onda, yani Tanrı olan yalın en birinci İyi'de."³⁶²

Feuerbach, her şeyi Tanrı'da bulan bir kişinin kültürün yoksunluğunu veya gerekliliğini de hissedemeyeceğini ifade eder. Zira kültürün temel bir amacı yeryüzündeki cenneti mümkün kılmaktır. Ancak din, bu amacı ritüeller aracılığıyla semavi bir cenneti

³⁶¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın z*, s. 284.

³⁶² Feuerbach, *Hristiyanlığın z*, s. 285.

kazanmaya çevirir.³⁶³ Feuerbach’a göre, cennet anlayışında dinin nihai anlamı ve iradesi ortaya çıkmaktadır. Cennet fikri, tanrıların insanlar üzerindeki güçlerini sürdürmelerine destek sağlar. Şayet cennet vaadi ya da cehennem korkusu olmazsa tanrıların gücü ve iktidarı olmaz.³⁶⁴

Feuerbach, insan zihnindeki Tanrı tasavvuru ve dini bilinci ile kültür arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söyler. İnsan kültürel anlamda ne kadar ilerlerse dini bilinci de o oranda ilerler. Örneğin tapınakların varlığı insanın kendi yaşayış biçimiyle ilgilidir: “İnsanlar evlerde yaşar, Tanrılarını da tapınaklara hapseder.”³⁶⁵ Tapınakların varlığı insanların sanat anlayışı ve güzel yapılara atfettiği anlam ve değerin bir sonucudur. Bu yüzden tapınakların dinin değil mimarinin ilgi alanına girmesi gerekir.³⁶⁶

Christopher Dawson *Religion and Culture* (1944) adlı eserinde Feuerbach’ın din ile tapınak arasında kurduğu ilişkiye benzer nitelikte görüş paylaşır. Dawson’a göre, her dönemde insani eserlerin ve mimarinin ilk ilham kaynağı ya dindir ya da dini bir amaca hizmet etmektedir. Ona göre, “Tanrıların tapınakları insanın en kalıcı eserleridir.”³⁶⁷ Dinin etkisi sadece sanat ve mimariyle sınırlı olmayıp edebiyat, felsefe, sosyal kurumlar, beşeri (aile, evlilik) ve siyasi (taç giydirme, krallık) alanlar için de geçerlidir. Dawson’a göre, şayet herhangi bir dönemin kültürün kökeninin ilk halini anlamak istiyorsak o toplumun dinini anlamak zorundayız.³⁶⁸

İnsanın gösterişli tapınaklar inşa etmesinin bir diğer nedeni, zaman içinde ilkelikten kurtulup ilerleyen insanın Tanrı’ya yakışmayan şeyler yerine ona uygun ve layık değerler atfetmesiyle ilgilidir. İnsan bu gösterişli tapınaklar aracılığıyla Tanrı’ya

³⁶³ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 285.

³⁶⁴ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 139.

³⁶⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 45.

³⁶⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 45.

³⁶⁷ Christopher, Dawson, *Religion and Culture*, Edt.Don J. Briel, The Works of Christopher Dawson Series, Catholic University of America Press, 2013, s. 38.

³⁶⁸ Merwe, “Ludwig Feuerbach die antropolog”, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, Jaargang 51, No 3, September: 2011, s.319.

saygı ve dini duygularını yansıtmaya imkânı bulmuştur. Tarihsel olarak buna en iyi örnek Yunan heykelleridir.³⁶⁹ Yunanlı sanatçılar, kültürü heykellere yansıtmışlardır ve bu heykellere kutsal nitelikler atfetmişlerdir. Örneğin Olimpik tanrıları kutsal zevklere ve fiziksel güçlere sahiplerdi. Zeus, tanrıların en güçlüsüydü çünkü Yunanlılar için kutsal sayılan fiziksel güce sahipti. Benzer şekilde Almanlar için savaşçılık önemli bir özellik sayıldığı için en büyük tanrıları savaş tanrısı Odin'di.³⁷⁰ Peki tanrıların sahip oldukları bu nitelikler neden kutsaldır? Feuerbach'a göre, bu niteliklere Tanrı sahip olduğu için değil bizzat kendileri kutsal değerdedir.³⁷¹ Bu yüzden diğer uygunsuz, insanlık dışı yani tanrısal olmayan nitelikleri Tanrı'ya atfetmemişlerdir. Ancak Feuerbach'ın bu yorumu Antik Yunan Tanrı anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira bu dönemin Tanrı anlayışına ilk ve en önemli eleştiriyi yönelten Ksenophanes'in ifadelerinden Yunanlıların uygun olmayan nitelikleri de tanrılara atfettiklerine dair eleştirileri mevcuttur: "Homeros ve Hesiodos, ölümlüler arasında utanç verici ve rezil ne kadar şey varsa; zina, hırsızlık ve birbirlerini aldatma tanrılara atfetmişlerdir."³⁷²

Feuerbach'a göre, dinin kökeni ve gerçek anlamı insanlığın çocukluk dönemine aittir.³⁷³ Feuerbach'ın bu tarz bir benzetme yapmasında yatan asıl neden; çocukluk döneminde bireyin bilgisiz, tecrübesiz ve kendini başkasına bağlı hissettiği bir dönem olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak ona göre insan "çocukluk dönemi"ni geride bırakmıştır. İnsan artık bilgi anlamında belli bir düzeye ulaşmıştır bu yüzden dinin de reforme edilmesi gerekir. Feuerbach dini, insanın ilk ama bir anlamda gelişmemiş, eski kültür formu olarak yorumlamıştır.³⁷⁴

³⁶⁹ Yunan heykellerinin bir özelliği de kültürü yansıtmaya açısından diğer sanatçılara nazaran çok daha başarılı olmasıdır.

³⁷⁰ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s.46.

³⁷¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 46.

³⁷² Xenophanes *Fragments*, B11.

³⁷³ Feuerbach, *Wesen der Religion*, s. 122.

³⁷⁴ Özbek, "Feuerbach'ın Din Anlayışı", *Felsefelogos Dergisi*, Sayı 3/1, 1998, ss. 42-44.

Feuerbach fonksiyonel açıdan din ile kültürün benzer amaçlara sahip olduğunu iddia eder. Ona göre din, doğanın sevilmeyen ve uğursuz yönlerini bilinen ancak gizli bir varlık olan Tanrı'ya atfederek insana hizmet etmiş olur. Din bu özelliği ile doğayı; teorik olarak anlaşılır, pratik olarak uyumlu hale getirerek insan ihtiyaçlarına karşılık gelen bir işlevle eğitim ve kültürle aynı amaca sahiptir. Ancak aralarındaki tek fark, kültürün doğadaki araçlarla elde ettiği şeyi dinin, hiçbir araç olmadan veya başka bir araç olan dua, inanç ve ayinler gibi doğaüstü araçlarla bunu başarmasıdır. Feuerbach bu iddiasından hareketle şu sonuca varır: Kültür, eğitim, kişisel faaliyetler ve antropoloji meselesi haline gelen her şey (politika, hukuk, tıp vb.) başlangıçta bir din veya teoloji meselesiydi.³⁷⁵

Feuerbach dinin pratik bir değere sahip olduğunu ifade eder; ancak bu değer insanlığın gelişmediği zamanlarda geçerliydi. Çünkü din bu dönemlerde medenileşmemiş insanları eğitmenin bir aracı pozisyonundaydı. Ancak kültürün gelişip, insanlığın ilerlediği dönemlerde din bu kez aksine, eğitimsizliğin ve kabalığın nedeni haline gelmişti. Ancak Feuerbach, kültürün dinin isteklerini veya vaat ettiklerini karşılamada yetersiz kalabileceğini ifade eder. Çünkü insanın doğasında var olan sınırlamaları ve engelleri ortadan kaldıramaz.³⁷⁶ Örneğin kültür doğal yaşama ulaşabilir ama ölümsüzlüğe ulaşamaz. Ölümsüzlük gibi sınırsız istekler ise dinin Tanrı'dan istediği bir arzu olarak kalır sadece.³⁷⁷ Dolayısıyla din, kültürün eksik bıraktığı boşluğu tamamlamak üzere insan tarafından kurgulanmıştır.

Feuerbach, din ile kültüre dair analizini, toplumların gelişip uygarlaşmaları ve bunun sonucunda dine ihtiyaç kalmadığı teziyle bir bakıma neticelendirir. Ancak ilkel topluluklar, günümüzde teoloji dediğimiz şeyden yoksun olup dini bir araştırma konusu yapmadığı gibi günümüz uygar insanları da sistematik teolojiden yoksun ve bihaberlerdir. Uygar insanın bundan habersiz olmasının nedeni, bu bilgiye ulaşamamaları değil, dini

³⁷⁵ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 243.

³⁷⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 243.

³⁷⁷ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 244.

araştırma konusu yapmamalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu iki zıt dönemin insanları dini, bir araştırma konusu yapmaksızın yaşarlar. Şayet araştırıyorlarsa bu, dinin hakikatini göstermek ve onun doğruluğundan emin olmak amacıyla. Ancak dini araştırmaktan kasıt, dinin kendi değerinden ziyade dinin pratik yönü üzerinden gerçekleşmiştir. Bu tarz kişiler için dinin bir “değeri” olduğu gerçeği, üzerinde hiç düşünülmemiş ya da dikkate alınmamıştır.³⁷⁸ Dolayısıyla dinin kendi değeri toplumların ilerlemesi ile (toplumsal ve pratiğe dayalı belli açılar dışında) tamamen doğru orantılı değildir. Zira dinin kendi öz mahiyetine bir şeyin eklenmesi ve çıkarılması (belli özel durumlar dışında) söz konusu olamamaktadır. Zaman içinde dinle ilgili temel sorunlar ona inanan insanların yorum biçimi ve uygulamalarıyla ilgili olmuştur. Dolayısıyla Feuerbach’ın ifade ettiği ve eleştirdiği din, kurumsal nitelikte olup akıl ve vahiy ile uyumlu gerçek bir din değildir. Feuerbach’ın din eleştirisini tesis ettiği dinlere baktığımızda da mitolojik öğelerle örülü Eski Yunan dini ile Hıristiyanlık dini olduğunu görmekteyiz. Dinlerin kültür ile ilişkisini yalnızca bu iki din kategorisi üzerinden belirlemek yanlış ve geçersiz bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.

1.3.1.4. Din ve Sembolizm

Sembol (simge, temsil) kavramı Yunanca asıllı olup “bir araya getirmek, yeniden birleştirmek” anlamına gelen *sumballein* kelimesinden türemiştir.³⁷⁹ İnsanların gündelik hayatlarında alışveriş ve ticaret gibi alanlarda kullanılan bu kavram zaman içinde anlam bakımından değişime uğramıştır. Daha sonra kavram; insani bir iletişim, müphem (anlaşılmayan) açıklama, soyut şeyleri gösterme veya temsil etme anlamında

³⁷⁸ R. Godfrey, Lienhard, *Religion and Culture*, Blackfriars, Vol. 30, No 347, 1949, s. 69.

³⁷⁹ Antik Yunanda, insanlar kendi aralarında sözleşme yapacakları zaman bir çömleği ikiye bölüp bir parçasını taraflardan birine diğer parçasını da diğerine olacak şekilde paylaşırlarmış. Daha sonra üzerinde sözleşilen konu kapatılacağı vakit iki taraf ellerindeki parçayı bir araya getirip (*sumballein*) birleştirmeye çalışırlarmış. İki parça tam uyumlu şekilde birleşirse sözleşme tamamlanmış olmuştur. Hayreddin, Kızıl, “Dini Sembolizm Üzerine”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9/2 (Ağustos 2018), s. 329.

kullanılmaya başlanılmıştır.³⁸⁰ Ayrıca sembol, manevi bir gerçekliği olan, bazen bilinçli bazen keyfi olarak seçilen ve icat edilen bir işarettir.

Sembolü bilinçli bir imge olarak düşündüğümüzde aslında dini bir kavram olmaktan çıkar. Zira bu durumda kavramın mahiyeti esnek bir yapıya sahip olduğu için farklı kişiler tarafından farklı anlamlara tekabül edecek biçimde yorumlanmaya açık hale gelmektedir. Bu da dini ifadelerde görecelik sorununu ortaya çıkarır. Dolayısıyla burada açıklığa kavuşması gereken ilk şey, sembolik ifadenin gerçek değeri ve anlamı meselesidir. Bunu tespit etmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü bu tarz ifadeler herkesin anlayabileceği bir niteliğe sahip değildir. Zira ifadelerin anlamı sabit olmayıp dinamik bir yapıya sahiptir. Belli bir zaman ve mekân aralığında ifade edilen bir ifadenin zamanın ve mekânın değişmesiyle beraber anlamı da değişebilmektedir; çünkü bulunduğu ortam ve zamana adapte olabilme eğilimine sahiptir. Bunun sonucunda ifade, görünen anlamı ile sınırlı kalıp asıl değerini yitirip değişebilmektedir. Dolayısıyla sembolik bir ifadenin gerçek anlamı yalnızca mantıksal bir dille belirlenemez. Mecazi yönü göz önünde tutularak yorumlanmalı ancak her ifade bilhassa dini ifadeler, metafor olarak değerlendirilmemelidir.³⁸¹ Zira neyin sembolize edildiği hususu sembolizmle ilgili tartışmalarda karşılaşılan zorluklardan bir tanesidir. Çünkü sembol edilen şeyler spesifiktir.³⁸²

Yukarıda ifade ettiklerimizden hareketle, sembolizmin hayali ya da boş bir ifadeden ibaret olmadığını aksine insan hayatının dokusuna işlemiş, içkin bir mahiyete sahip olduğunu görmekteyiz. Whitehead'ın, “dilini kendisi bile sembolizmdir”³⁸³

³⁸⁰ Latif, Tokat, “Dinde Sembolizm”, *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, s. 6, 2001, s. 85; Kızıl, “Dini Sembolizm Üzerine”, s. 331.

³⁸¹ Hüsnü, Aydeniz, Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Geleneksel Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği), *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 15, Sayı 48, 2011, ss. 76-77.

³⁸² Alfred North, Whitehead, “Uses of Symbolism”, *Daedalus*, Vol. 87, No. 3, Symbolism in Religion and Literature, 1958, s. 111.

³⁸³ Whitehead, “Uses of Symbolism”, s. 110.

ifadesinde de görüleceği üzere insanın mevzu bahis olduğu her yerde mevcuttur. Ancak bu kavramın hem önem bakımından hem de sorun açısından en güçlü olduğu alan dindir.

Günümüze ulaşan dinlerde -bilhassa Hristiyanlık dininde- semboller, dini bir kavram olarak çok sık kullanılmıştır. Kavramın kökenini incelediğimizde antikitede günümüzde kullanıldığı şekliyle kullanılmadığını görmekteyiz. Buna dair en açık delil, bu döneme ait kutsal metinlerde “sembol” kavramının bir karşılığının olmamasıdır. Günümüze ulaşan hiçbir metinde, kutsal sayılan şeylerin, ayinlerin, mitlerin görünen anlamı dışında başka bir anlama geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu dönemde sembol kavramı bilinmemekte, bizlerin sembol olarak tanımladığı şeyler onlar için “gerçek” bir anlama tekabül etmektedir.³⁸⁴

Sembolün din ile ilişkisine baktığımızda, tarih boyunca neredeyse birçok dinde- bilhassa günümüze kadar ulaşan dinlerde- dinin anlaşılması, aktarılması vb. çeşitli nedenler için kullanıldığını görürüz. Günümüze kadar ulaşan inanç sistemlerinde sembolün en yoğun kullanıldığı din ise Hristiyanlıktır. Kilise tarafından düzenlenen ayinler, seremoniler, haç, vaftiz suyu, yağ, şarap veya kilisede bulunan sakramentler ve heykeller sembolik birer anlam taşımaktadır. Hristiyanlığın bu denli sembol kullanması bu dine mensup inananlar ve din adamları tarafından çeşitli yorum ve sistem geliştirmelerine neden olmuştur. Bununla beraber dini semboller zaman zaman eleştirilerin de hedefinde olmuştur. Dini sembolizme en radikal eleştiri getirenlerden biri, Hristiyanlığın içinden yetişmiş ve bu dinin dinamiklerini iyi bilen Feuerbach’tır.

Feuerbach’a göre, insanlar nezdinde gerçek yerine; semboller, işaretler, kopyalar ve hayali şeyler tercih edilmektedir. Bu yüzden gerçek olmayan şeylere karşı öne sürülen her fikir ve her eleştiri insanlar tarafından kutsala karşı bir saygısızlık hatta “yok etme” olarak algılanmaktaydı. Dolayısıyla kutsal ile gerçek ters orantılı hale gelmiştir:

³⁸⁴W. Brede, Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. by John b. Carman, Springer Netherlands, 1960, ss. 400-401.

“Kutsallığın değeri, gerçeğin değeri düştükçe ve hayalin değeri arttıkça artmaktadır, dolayısıyla, hayal en yüksek değere ulaştığında, kutsallık da en yüksek değerine ulaşacaktır.”³⁸⁵ Örneğin Hristiyanlık inancında İsa’nın çarmıha gerilerek çektiği acılar yalnızca; başkaları için kendini kurban etme, sevginin ve gücün ıstırabı değil aynı zamanda normal insani bir acı çekme özelliğini de ifade eder. Oysa Hristiyanlık bu insani olan acıyı kutsamış ona başka bir değer atfetmiştir.³⁸⁶ Böylece Hristiyanlık insani ve gerçek olanın değerini göz ardı etmiş veya gerçek manasını sembolleştirerek onlara kutsallık atfetmiştir.

Feuerbach, yukarıda ifade ettiklerimizden hareketle aslında dinin özünün ortadan kalktığını yalnızca inancın amaçsız, cahil toplumlara empoze edilebileceğini ifade eder. Öyle ki Protestanlar bile din yerine onu temsil eden semboller ve kilise ile Hristiyanlığı ayakta tutmaya çalışmaktadır. Bu durum öyle yer edinmiştir ki artık kutsallık bu inancın içinde kalmamıştır.³⁸⁷ Feuerbach modern dönemde bu sorunun diğer inançları da kapsadığını ifade eder. Ona göre, “günümüz modern dünyasının inançları görüntüdedir.”³⁸⁸ Dolayısıyla Feuerbach’a göre din hayali (imge) ve sembolik bir değere sahiptir. Şayet biz dinden bu özelliği kaldırırsak sorunun kendisi de ortadan kalkar ancak geriye yalnızca kalıntı (*caput mortuum*) kalır.³⁸⁹ Modern dünya insanı ise, içi boşalmış ve özünü kaybetmiş dine inanmaya devam eder. Ancak hakikatte; inandığı şeye aslında inanmayan, şüpheli ve yüreksiz bir inançsızlık varlığını sürdürmektedir. Bu sorunu ve kutsanmış varlıkları çalışmasının bir konusu yapan Feuerbach, kendi dönemindeki insanların teveccühünü almayı veya boş bir varlığa saygı göstermeyi, rol yapmayı hedef edinmediğini bunun yerine gerçeği açıklamayı esas aldığını belirtir. Şayet dindar kişiler

³⁸⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 14.

³⁸⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 103.

³⁸⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 14-15.

³⁸⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 15.

³⁸⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 9.

tarafından böyle bir tavır takınılırsa farkına varılmadan dinin, dinsizliğe dönüşeceğini belirtir.³⁹⁰

Feuerbach din ve sembolizme dair, Hristiyanlık inancında önemli bir yere sahip olan; vaftiz suyu, ekmek ve şarap ayini örneğini verir. Bu üç sembol temsil ettikleri anlamdan kaynaklı olduğundan hareketle doğal olarak bir öneme ve güce sahiptirler. Ancak bununla beraber aynı sembollere doğaüstü ve gerçek-dışı bir anlam atfetmek insanları asılsız bir yolla etkilemektir. Teoloji bu tarz bir yolu tercih ederek gerçek varlıkları sahip olduğu anlamın dışında semboller ve işaretler aracılığıyla soyut varlıkların emirlerine dönüştürmektedir. Feuerbach'a göre, bizler maddeyi ve eşyayı olduğu hâl ve taşıdığı gerçek anlama göre kabul etmeliyiz: "...kısır vaftiz suyunun yerine suyun gerçek verimliliğini almalıyız" der.³⁹¹ Feuerbach Hristiyanlıkta olduğu gibi başka dinlerde de bu tarz dogma ve sembollerle ilgili hayali anlamların verilme ihtimalini de göz önünde bulundurur. Orada da benzer şekilde sembolize edilen eşyanın ya da kurumun gerçek bir kökeni olduğu varsayımında ısrarcı olduğunu ifade eder.³⁹²

Feuerbach böylece eşyanın kendi aslı, daha doğrusu görünen, maddi anlamının esas alınması gerektiğini, eşyayı mistik veya mitsel anlamlar örüntüsüyle izah etmenin yanlış olduğuna vurgu yapar. Feuerbach'ın din ve sembolizme dair yaklaşımı genel din ve Tanrı tasavvuru ile uyum içindedir. Din anlayışında sahip olduğu natüralist tutumu dinin izah biçiminde de sergilemektedir. Onun bu tutumu; dinin özünü muhafaza etme, dini olmayan şeylerin dine atfedilmesini önleme vb. durumlar için başlangıçta inananlar tarafından da makul ve anlaşılır karşılanabilir. Ancak Feuerbach'ın genel din anlayışı ve kritiği ekseninde düşünüldüğünde işin rengi değişmektedir. Bunu ilerleyen başlıklarda detaylı olarak işleyeceğiz.

³⁹⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 15.

³⁹¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 16.

³⁹² Feuerbach, *a.g.e.*, s. 17.

1.3.2. Feuerbach'ta Yabancılaşma

İnterdisipliner bir kavram olarak yabancılaşma, kullanıldığı bağlama, şartlara ve yere göre farklı anlamlara gelmektedir. Kavram, psikolojide kişinin gerçek beniyile olan içsel temasını yitirmesi anlamında kendisinden kopma halini tanımlarken, sosyolojide içinde yaşadığı topluma yabancılaşması anlamında kullanılır. Felsefi bir kavram olarak ise yabancılaşma, nesnelerin/şeylerin, bilinç için ilgisiz, yabancı ve uzak görünmesidir; bir tür kayıtsızlık ve ilgisizlik halidir.³⁹³ Yabancılaşma, bilinç ile şeyler, özne ile nesne arasındaki irtibatın bozulması ya da öznenin ötekileştirilmesidir. Felsefe tarihinde yabancılaşma kavramına bakıldığında zaman akla gelen ilk isim Hegel olsa da kavramın tarihsel kökenlerinin antikiteye kadar gittiği görülmektedir, kavram ilk kez Plotinos tarafından kullanılmıştır. Yine Plotinos ile birlikte Aziz Augustinus'un "yabancılaşma" kavramını felsefi bilgi sistematığının temel belirleyeni olarak kullandığı görülmektedir.³⁹⁴

Felsefe tarihinde yabancılaşma kavramının mimarı olarak görülen ve yabancılaşma olgusunu çalışmalarının temel sorunsallarından birisi haline getiren isim Hegel'dir. Hegel yabancılaşma kavramını Tin (*geist*) görüşüyle bağlantılı olarak ele alır. Bu doğrultuda Hegel felsefesinin, mutlak Tin'in yabancılaşması üzerine kurulduğu söylenebilir. Tin önce kendisinden ayrı bir gerçeklik olarak bir nesne konumlayıp, daha sonra bu nesneyi kendisi olarak bilmek suretiyle kendini gerçekleştirir. Tinin söz konusu kendini gerçekleştirme süreci, kendine ayrı düşmüşlüğü ifade eder. Kendini gerçekleştirme sürecinde Tin, hem yabancılaşmış hale gelme ve hem de bu kendinden ayrı düşmeyi,

³⁹³ Ahmet, Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, "Yabancılaşma" Maddesi, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 1957.

³⁹⁴ Kavramın tarihsel arka planı ve temel uğrakları hakkında bkz. Tuncar, Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi*, Alesta Yayınevi, Ankara, 2002. Paul Tillich, Hristiyanlığın ilk Günah mitini yabancılaşma kavramıyla yorumlamıştır. Ona göre, bu fikrin İbranice İncil'de bulunup bulunmadığı şüpheli olsa da Hristiyanlar, Adem ile Havva'nın Cennet Bahçesi'nden kovulmasından sonraki insanlığın durumunu tanımlamak için "yabancılaşma" (alienation) ve "uzaklaşma" (estrangement) terimlerini kullanmışlardır. Tillich, bu fikrin derinliğinin insanın varlığında yattığını ifade eder ve şöyle ekler; "Kişi esas olarak yabancılaştığı şeye aittir. İnsan, gerçek varlığına yabancı değildir, çünkü ona aittir. O, onunla yargılanır ama O'na düşman olsa bile tamamen ondan ayrılamaz." Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge University Press, 1995, s. 116.

bölünmüşlüğü aşma yoluyla gerçekleştirir. Hegel'e göre bu sadece mutlak tinde ve bireysel zihinde değil, toplum düzeyinde de gerçekleşir. Nitekim, Hristiyan kültürünün klasik antikiteden doğuşunu da “tinin kendine yabancılaşması” ve moderniteyi de bu yabancılaşmayı aşma süreci olarak tanımlar.³⁹⁵

Feuerbach, Hegelci yabancılaşma teorisinin, teolojik olduğunu ve gerçeğin ters yüz edilmiş bir biçimi olduğunu ileri sürer. Hegel'in doğanın mutlak tinin kendisine yabancılaşmış biçimi olduğu görüşüne karşı çıkarak, insanın kendine yabancılaşmış biçimi olarak, insanın “kendine yabancılaşmış Tanrı değil”, Tanrının “kendine yabancılaşmış insan” olduğunu iddia etmektedir.³⁹⁶

Feuerbach, Hegelci felsefenin, insan özünü insanın dışında mutlak tine dayandığını ileri sürerken teolojik yabancılaşmanın kökenlerini burada aramaktadır. Bu soyutlanmış özün sonlu, maddi insan özneleri tarafından yeniden sahiplenilmesi Hegelci felsefenin “tamamen olumsuzlanması” yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu şekilde, Feuerbach, “Hristiyanlığın gizli hakikatının”³⁹⁷ en sonunda, insanın kendini gerçekleştirmesi ve dinin fantastik tesellilerinden vazgeçen ateist bir hümanizm biçiminde gerçekleşeceğini düşünmektedir.³⁹⁸ Hegel'in Tanrı'ya atfettiği özellikler aslında insanın kendi nitelikleridir; insanın kendi istek ve güçlerinin yansıtılmasıdır. Asıl bu durum, insanın kendisinden uzaklaşmasına ve yabancılaşmasına neden olmaktadır. Çünkü Feuerbach Tanrı'yı insandan bağımsız olarak ele almaz. Tanrı düşüncesi, insanın kendisini nesneleştirmesi neticesinde ortaya çıkar ve böylece insan kendisini yabancılaştırmış olur. Bu süreçte insan kendisini nesneleştirerek Tanrı'ya ulaşır fakat kendi özüne yabancılaşır.³⁹⁹

³⁹⁵ George Wilhelm Friedrich, Hegel, *Phenomenology of Spirit*, (Trans. by A.V. Miller), Oxford University Press, 1977, s. 296-297; Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, “Yabancılaşma Maddesi” s. 1958.

³⁹⁶ Barışta, Erdost, *Karl Marx: Yabancılaşma*, Ankara: Sol Yayınları, 2010, s. 11.

³⁹⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 263.

³⁹⁸ Gooch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu>. (01. 03. 2024)

³⁹⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 51.

İnsan kendi özünü aşkın bir varlığa yansıtıp Tanrı'yı nesnelleştirirken kendini zavallı ve günahkâr bir varlığa düşürür.⁴⁰⁰ Ancak insanın yabancılaşmasında aslında dinin özsel bir rolü yoktur. Hatta insanın kendi özünü Tanrı ideasında nesnelleştirmesi, insanın kendi özünün ayırımına varmasında bütünleyici bir değere sahiptir. Aslında Feuerbach açısından yabancılaşma metodik bir mahiyet arz eder. Çünkü insan Tanrı'ya yansıttığı niteliklerin kendi özü olduğu ayırımına ulaşmadan önce o nitelikleri (Tanrı'da) nesnelleştirmesi gerekir. Feuerbach'a göre, Hristiyanlıkta bu nesnelleştirme bir noktaya kadar gider. Örneğin, Teslis öğretisinde yansıtılmış anlatım vardır. Bedenleşme öğretisinde ise, Tanrı insan ile birleşmiş böylece insanlık en yüksek Varlığın yüklemi olmuştur. Feuerbach'a göre, geriye kalan şey Tanrısallığı insanın yüklemi yaparak tanrı-insan arasındaki ilişkiyi tersine çevirmektir.⁴⁰¹

Feuerbach'a göre dinin trajedisi, insanın nesnelliğin mutlaklığı üzerine çizdiği nesnelleştirmelerin aslında kendi doğasının imgeleri olduğunu fark etmemesidir. Yanılsamaya gerçeklik atfetmiş olmasıdır. Tanrı fikrine kendi somut varoluşundan daha fazla gerçeklik atfetmektedir. Bu da insanı gerçek (ens realissimum) olarak görmesini insanı insan olarak sevmesini engellemektedir. Bu nedenle din yabancılaşmanın nedenidir. İnsanı tam öz bilincine ulaştırma işlevine hizmet etmesine rağmen, modern zamanlarımızda insanı gerçek benliğine yabancılaştırmıştır.⁴⁰²

Hegel, Tin'in tarihteki devinimini bir tür yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma olarak görürken, Hegel felsefesini yadsıyan Feuerbach tam aksine Tanrı'nın, insanın yabancılaşmasının bir ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Hegel'in mutlak tını, Feuerbach için kendine yabancılaşmış insandan başka bir şey değildir. Bu dünyanın ve insanın tarih içinde yabancılaşmasının asıl kaynağı, Hegel'in tersine, evrensel tın ya da tanrısal varlık

⁴⁰⁰ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, (çev. D. Canefe), İdea Yayınları, Ankara, 1998.s. 59.

⁴⁰¹ Copleston, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, s. 59.

⁴⁰² Weber, "Feuerbach, Barth, and Theological Methodology", s. 26.

değil, yetkin ve tanrısal bir varlıkta öz yansımaları bulan özelemleriyle insan varlığının kendisidir. Feuerbach'a göre, din insan aklının rüyasıdır. Fakat rüyalar da insanlar kendilerini boşlukta ya da gökte değil, yeryüzünde, gerçekliğin ülkesinde bulur. Feuerbach, insanın kendine yabancılaşmış varlığının özünde, aynı zamanda idealist ve dinsel bilinç açısının yanılsamasını göstermektedir. Bu, içsel olanı dışsal olana, imgelemdeki nesneyi gerçeklikteki nesneye dönüştürmekten, gerçekliğin yerine yanılsamayı koymaktan başka bir şey değildir. Feuerbach'a göre günümüzde bu durum, yalnızca yanılsamanın kutsanmasına bağlıdır. Buradan hareketle Feuerbach'ta yabancılaşmanın özü, insanın kendine yabancılaşmış Tanrı değil, Tanrının kendine yabancılaşmış insandır. Feuerbach'ta Tanrı, insandan bağımsız olarak değil de insanın kendi kendisinin bir nesneleştirilmesi olarak ortaya çıkar ki insanın kendisine yabancılaştığı yer tam da burasıdır. İnsan kendi doğasını nesneleştirmek suretiyle Tanrı'ya ulaşırken kendine yani özüne yabancılaşmıştır.

Feuerbach yabancılaşmayı, insan bilincinin türün bir parçası olarak kendini tam olarak gerçekleştirme sürecine indirger. Bu tamamen insani bir süreçtir. Bilince ulaşma sürecinde insan kendinden uzaklaşır ve sanki bağımsız bir nesnellığe sahiplermiş gibi kendi nesnelleştirmeleriyle ilişki kurar. Bu sürecin ironisi, insanın somut, maddi dünyada gerçek bir varlığı olmayan sonsuz ve mutlak bir boyuta yansıtılan kendi nesneleştirilmiş doğasının yanılsaması içinde kendinden kaçmaya çalışmasıdır. Metafiziksel bir yabancılaşma ya da kutsal aşkın Tanrı'dan yabancılaşma söz konusu değildir. Aksine, din ile birlikte insan aslında kendine yabancılaşmıştır.⁴⁰³

Yabancılaşma kavramı ve insanın arzulama yeteneği arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. İnsan var olmayı, varmış gibi arzu eder. Dilekler ve arzular ne kadar artar ve güçlenirse zihindeki Tanrı tasarımı da o kadar güçlenir. Öyle bir noktaya varır ki dilekler doğanın sunduğundan fazlasını bekleyerek ölümsüzlüğü, öte dünyayı ve uhrevi

⁴⁰³ Weber, "Feuerbach, "Barth, and Theological Methodology", s. 27.

mutluluğu arzulamaya başlar. Bu muhayyilede Feuerbach için din ve Tanrı “insan aklının bir rüyasıdır.”⁴⁰⁴ Düş veya rüya hali arzulamaya içkindir. Arzu hayal kurmanın, tasarlamamanın ve imgelemenin öncüsü konumundadır. İnsanın kendine yabancılaşması da bu arzunun eseridir. Feuerbach’ın tasvir ettiği teorisinde insan, yabancılaştığı özünü ancak bu düştten, bu rüyadan uyanarak geri kazanacaktır. Şayet insan bu dinsel rüyasından uyanırsa kendisinin ve yeteneklerinin farkına varacaktır.⁴⁰⁵

Feuerbach'a göre, din insanın kendisinden ayrılmasıdır. Bu nedenle dine yönelen insan gerçekte kendisini olumlamaya yönelme, gerçek insani topluluğu arama, insanın aşkın olanı istemesidir. Bununla birlikte, dinde bu aşk ve olumlama, yanlışlıkla insanı yabancı ve hayali bir varlığa yönelttiği için, tamamen tersine çevrilmiş ve çarpıtılmıştır. Feuerbach söz konusu dinsel yabancılaşmayı, dünyevi rahatlığı ve aşkı değersizleştirmeye ve erkeklerle kadınların birbirlerinden kopmalarına yol açması nedeniyle, ahlaki ve toplumsal sonuçları bakımından da eleştirir.⁴⁰⁶

Feuerbach’a göre ;

“Din insanın ilk özbilincidir (kendini bilmesidir). Dinler kutsaldır çünkü “kendini bilme” eyleminin ilk biçimidir. Ancak din için ilk olan, yani Tanrı, gösterdiğimiz gibi, aslında ikincil bir varlıktır, zira o insanın *nesnel* özüdür bu durumda dine göre ikincil planda yer alan varlık, yani insan ilk sırayı alması gerekir.”⁴⁰⁷

Böylece Feuerbach dinin ortaya çıkışını “insani öz” ün kendisine yabancılaşması olgusuyla açıklar. Bir anlamda “hakikat” görünmeyende ve gaip olanda değil bu dünyada ve bizzat insanın kendisindedir. Özne olan insandır ve dini de o yaratmıştır.⁴⁰⁸ Ancak insan kendi varlığıyla adeta başka bir varlık ve nesneymiş gibi ilişki kurmaktadır. Feuerbach’ın perspektifinin temelinde insanın kendisini yadsıması anlamında dinsel

⁴⁰⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 14.

⁴⁰⁵ Cihan, Kırca, “Feuerbach’ta Yabancılaşmayı Arzu ve Dilekler Üzerinden Okumak”, (Yayımlanmamış Taslak Makale), 2020. https://www.academia.edu/43223923/Feuerbachta_Yabancılaşmayı_Arzu_ve_Dilekler_Üzerinden_Okumak. (13. 03. 2024).

⁴⁰⁶ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, “Yabancılaşma” Maddesi, s. 1958.

⁴⁰⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 284.

⁴⁰⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 65, 301.

yabancılaşma teorisi yer almaktadır. Bu bağlamda insan kendisine ait düşünceleri ve duyguları sanki Tanrının düşünce ve duygularıymış gibi algılamaya başlar. Kendi görüş açısını ve kendi özünü Tanrı'nın özü haline getirir.⁴⁰⁹

Feuerbach'ta yabancılaşma dini yabancılaşmaya karşılık gelir. Feuerbach felsefesinde insan doğasını merkeze alarak dini ve Tanrı'yı yorumlar. Hegel'deki yabancılaşma merkezini teolojiden antropolojiye kaydırır. Feuerbach'a göre yabancılaşmadan kurtulmanın yolu, Tanrı'nın ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. İnsan zatî nitelikleri olan irade, akıl ve sevgi sayesinde yabancılaşmadan ve Tanrı'nın kölesi olmaktan kurtulabilir. Burada Feuerbach şunu amaçlamış görünmektedir: Şayet teistlerin Tanrı'ya atfettiği sıfatların ya insan bilincinden ya da doğadan türeyen sıfatlar olduğu gösterilebilirse, o zaman Tanrı'nın insan bilincinin varlığından ayrı bir varlığı olmadığı da gösterilmiş olacaktır.⁴¹⁰

Buraya kadar ifade ettiklerimizden hareketle Feuerbach'ın Tanrı anlayışının meydana gelişini üç aşamayla özetleyebiliriz:

- 1- İnsanın kendi niteliklerini mutlak bir nesneye yansıtıp bunu Tanrı olarak tanımlaması,
- 2- Kendisinin oluşturduğu bu nesnenin (Tanrı'nın) nesnesi haline gelip ona tapıp ibadet etmesi,
- 3- Kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek; kendi özüne yabancılaştığının farkına varan insanın kendi özünün farkına varıp gerçeğin ve dinin kendisi olduğunu idrak etmesidir.⁴¹¹

Copleston, Feuerbach'ın insanın dinsel tutumundan dolayı kendine yabancılaşmasının üstesinden gelmesi gerektiği ve kendisini bulmasının gerektiğine dair

⁴⁰⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 301.

⁴¹⁰ Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), <https://plato.stanford.edu>, (01. 03. 2024)

⁴¹¹ Yıldırım, "Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu", *Feuerbach, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014), s. 196.

eleştirisini haklı bulur. Zira Yahudilik ve Hıristiyanlıkta özgürlük ve insanın özü Tanrı kavramına yansıtılmış; kendi öz varlığını yadsıması ve boyun eğmesi de insana atfedilmiştir. Ancak Feuerbach, dini açıdan insanın kendine yabancılaşması konusunda ve Hegelciliğin soyutlamaları hakkındaki itirazlarında haklı olsa da benzer bir hataya sürüklenmiştir. Eleştirdiği Hegel'in soyutlamasına benzer bir şekilde Tanrı yerine insanlık paydasını koymuştur.⁴¹²

1.4. Feuerbach'ın Natüralizm Anlayışı: Tanrı -Doğa İlişkisi

Natüralizm (doğalcılık), evrendeki her şeyin manevi ya da doğaüstü olana değil doğal nedenlere ve yasalara dayandığını savunan görüştür.⁴¹³ Felsefede birçok teoriye ve görüşe uyarlanan bu kavramın gerçek tanımı başlı başına felsefi bir problemdir. Zira kavram, Antik Çağ'da doğa filozoflarından günümüze kadar çeşitli formlarda değişerek gelmiştir. Felsefi anlamda natüralizm kavramı 19. yüzyılda kavramsal anlamına kavuşmuş olsa da bu terimin çok uzun bir geçmişi ve çeşitli türleri mevcuttur. Natüralizm felsefi bir görüş olmakla beraber felsefenin temel soru ve sorunlarını esas itibariyle sorgulamayan a priori ve temelcilik karşıtı yanılsamacı bir yöneme sahiptir. Bu kavramı Feuerbach, kendi döneminden önce yapılan açıklamalardan farklı ve sonraki döneme yeni anlamıyla taşımıştır.

Feuerbach, doğaya salt maddi değil tanrısal bir anlam yüklemiştir. Ancak doğayı varlığın kendisinden türediği genel bir ad ya da Darwinci doğa anlayışında olduğu gibi türlerin değişmesine veya evrimleşerek dönüşmesine etki eden bir zemin⁴¹⁴ olarak kabul etmez. Feuerbach'a göre, doğa tıpkı "ruh" (*geist*) gibi insanın kendisinden ayırdığı sonra doğa adı altında bir araya getirdiği varlıkları ve şeyleri temsil eden genel bir sözcükten

⁴¹² Copleston, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, s. 64.

⁴¹³ OxfordLearner'sDictionaries, "naturalism", https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/naturalism, (10.03.2024)

⁴¹⁴ Charles, Darwin, *Türlerin Kökeni*, (çev. S. Belli), Onur Yayınları, Ankara, 2013.

başka bir şey değildir.⁴¹⁵ Feuerbach doğayı klasik teizm karşısında ikinci bir din türü olarak yorumlamakta ve bu iki din arasında bir mukayese yapmaktadır. Ona göre teizm; insan ve Tanrı arasında ayrılığa neden olmaktadır. Teizmde hiyerarşik bir yapı vardır; Tanrı en üstte, insan ortada doğa ise en alttadır. Halbuki Feuerbach’a göre din, insan ile doğa arasında ayrılık değil bağ kurmalıdır. Feuerbach açısından, teizmin Tanrısı kıskanç olduğu için varlıklara müdahale ederek insanları doğadan ayırır.⁴¹⁶ Oysa ki teizmin karşısına koyduğu doğa dininde durum farklıdır. Bu dinin genel özellikleri; maddidir, mistik değildir ve duyularla deneyimlenebilir. Ayrıca doğa herhangi bir yaratıcı sürecin sonucu olmayıp bitkilerin, hayvanların, suyun ve gök cisimlerinin varlığına yol açan ilk nedendir. Ona göre, doğanın başlangıcı ve sonu yoktur. Doğadaki elementler birbiriyle bağlantılı ve ilişkilidir. Her şey aynı anda sonuçlara neden olur. Bu açıdan doğanın herhangi bir hiyerarşik yapısı yoktur. Doğa ile insan arasında birliktelik vardır.⁴¹⁷

Feuerbach, insanlığın orijinal varoluşunun tamamen doğaya bağımlı olduğunu kabul eder.⁴¹⁸ İnsanlık tarihinin ilk safhalarına baktığımızda, göçebe avcı toplayıcılar ve daha sonra statik tarım toplulukları olarak insan varlığı her zaman doğaya bağlı olmuştur. Dolayısıyla doğa insana yalnızca fiziksel anlamda besin sağlamakla kalmaz, aynı zamanda içsel enerji, ruhsal rehberlik ve bilişsel berraklık da sağlar. Dolayısıyla doğanın sağladığı imkânlar insanları doğaya bağımlı kılarken, doğada hayatta kalmalarını ve gelişmelerini sağlamıştır.

Feuerbach’a göre, doğaya bağımlılığın bilincinde olan insan, ilk olarak doğanın güçlerini ve niteliklerini yüceltir; daha sonra kişisel Tanrı veya tanrılara kendi niteliklerini atfederek ulaşmaya çalışır, aksi takdirde ulaşmaları mümkün değildir. Bu durum aynı zamanda, çoktanrıcılık ile tektanrıcılık arasında farklılığın meydana gelmesinin de aslı

⁴¹⁵ Feuerbach, *Das Wesen Der Religion*, (Herausgegeben von L. Schneider-P. Bachem), Verlag Jacob Hegner, Köln, 1967, s. 2.

⁴¹⁶ Beyers, “Feuerbach, religion and post-theism”, s. 5.

⁴¹⁷ Beyers, a.g.e., s. 5.

⁴¹⁸ Beyers, “Feuerbach, religion and post-theism”, s. 5.

nedenidir. Çoktanrıcılıkta her Tanrı, kendine has insanbiçimci (antropomorfik) niteliklere sahipken, tektanrıcılıkta ise aynı niteliğe sahip ancak aşkın bir Tanrı mevcuttur. Feuerbach’a göre, Tanrı ideasıyla ilgili insanlar arasında bu tarz bir farklılığın olmasına zemin sağlayan şey doğadır. Doğa insana sadece fiziksel anlamda hizmet etmekle kalmaz aynı zamanda insana özgürce hareket edebilme bilinci de verir. Tanrı’yı düşünmede insan kendi özünü yansıtır. Şayet Tanrı ideasından bu yansıtmayı kaldırırsak geriye sadece doğa kalır. Dolayısıyla insanın kişisel (zati) bir Tanrı’ya inanmasındaki etmen insanın kendi özünü Tanrı’ya yansıtmasıdır.⁴¹⁹

Feuerbach’ın düşünce sisteminde Tanrı’nın ontolojik bir gerçekliği yoktur. Ona göre, ilahi bir varlık -yani Tanrı- kavramı insan zihninde ortaya çıkmıştır. Tanrı zihni ya da hayali bir varlıktır. Ancak gerçek varlığa sahip olan doğa varoluşumuzun son çaresidir. Tanrı kendisini doğada açığa vurmaz. Bunun tersi doğrudur: doğa kendisini tanrıda açığa vurur.⁴²⁰ Peki bu ifade tam olarak ne anlama gelmektedir? Feuerbach öncesi Panteistik Tanrı tasavvurlarında ya da İslam düşüncesindeki vahdet-i vücüd anlayışında Tanrı kendi varlığını ya bizzat doğanın kendisiyle ya da doğadaki her bir nesne ya da şey üzerinden gösterir. Ancak Feuerbach’ın ifadesinde geçen “doğanın kendisini Tanrı’da açığa vurma” yenidir ve o ana kadar söylenen ifade ve anlayışın ters düz edilmesidir. Bu anlayışta Tanrı, tezahür eden doğadır. Feuerbach’ın düşünce sisteminde Tanrı ve doğa ikileminde esas olan doğadır. Öyle ki insanın varlığı gibi Tanrı’nın varlığının da kaynağı doğadır. Tanrı doğanın soyutlanmasıdır. Gerçek varlığa sahip olan doğadır. Dolayısıyla “doğa’nın kendisini Tanrı’da açığa vurma”, esas olanın doğa olduğunu ve bunu Tanrı kavramı üzerinden açığa çıkardığını ifade etmektedir. Zira doğa somut ve maddidir ve bu nedenle gerçek varlığı oluşturur. Ancak soyut olarak Tanrı, duyular yoluyla bilinemez ve

⁴¹⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, s. 58.

⁴²⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 118.

“Tanrı” kavramı Feuerbach’a göre fazlasıyla gizemli ve belirsiz bir anlama sahiptir. Bu yüzden Tanrı kavramı yalnızca zihin tarafından yaratıldığı şekliyle zihinde bilinebilir.⁴²¹

Böylece Feuerbach, doğa ile Tanrı (din) arasında yaptığı mukayese sonucu kutsallığı Tanrı yerine doğaya vermektedir. Bu yaklaşımı ile Hegel’in şemasını tersine çevirerek radikal bir din felsefesi yorumu ortaya koyar. Hegel, Tanrı’nın (mutlak ruhun) kendini sonlu dünyada (doğada) nesneleştirerek öz bilgisine ulaştığını ifade ederken; Feuerbach’da, sonlu ruh (doğa), kendisini Tanrı fikrinde dışsallaştırarak veya nesneleştirerek öz bilgisine ulaşır. Bu nedenle din, Hegel’in düşündüğü gibi, sonsuzun sonludaki açığa çıkışı değil, sonlunun (doğanın) kendi sonsuz doğasını keşfetmesidir.⁴²²

1.4.1. Dinin Temeli Olarak Doğa

Feuerbach’a göre din, öncelikli olarak, insanın ne olduğunun farkına varması ve itiraf etmesidir. Örneğin insan; havasız, ışıksız, susuz ve gıdasız var olamayan yani doğaya bağımlı bir varlıktır. Ancak insanın hayvanlara ve bitkilere kısaca doğaya olan bu bağımlılığı dikkate alınmamıştır. Bunun tipik örneğini ilk doğa dinlerinde insanların mevsimlerin değişimini dramatik fikirler ve festivallerle kutlamalarında görmekteyiz. Bu dinlerin odak noktaları, doğadaki değişimler (aydınlık-karanlık, sıcak-soğuk, hayat-ölüm vb.) olmuştur. Feuerbach’a göre şayet insan bu eylemleri hakkında bilinçlenir ve bunu itiraf ederse bu, gerçek anlamda dine yükselmesi⁴²³ ile eşdeğerdir.⁴²⁴

İnsandaki bağımlılık duygusunu dinin temeli olarak yorumlayan Feuerbach, bağımlılık duygusunun nesnesinin de doğadan başka bir şey olmadığını ifade eder. Ona göre, ilk ve en eski din (*primal religion*), insanın doğaya odaklandığı dindir.⁴²⁵

⁴²¹ Beyers, “Feuerbach, religion and post-theism”, ss. 4-5.

⁴²² Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, s. 27.

⁴²³ Feuerbach’ın burada kastettiği din, doğaya bağımlılığının farkına varılıp itiraf edilmesidir. Klasik teistik anlamdaki bir dini kastetmemektedir. İlerleyen pasajlarda da buna benzer ifadeleri bu çerçevede anlaşılmalıdır.

⁴²⁴ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s.230.

⁴²⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 229.

Dolayısıyla, klasik teizmin iddia ettiği gibi, dinin ve Tanrı fikrinin insan için doğuştan (fitri) olduğu iddiası yanlıştır. Ancak kişi, dini bağımlılık duygusu olarak anlıyorsa bu doğrudur. Bu anlamdaki din (bağımlılık duygusu olarak kabul edilen); ışığın göze, havanın ciğere, yemeğin mideye yakınlığı kadar insana yakındır.⁴²⁶ Böylece Feuerbach’a göre, bağımlılık duygusu dinin kökeni olduğundan ve doğa insanların ihtiyaç duyduğu şeyleri sağladığından, insanın bağımlılık duygusunun başka bir şeye değil doğaya yönelik olması gerekir.⁴²⁷

Feuerbach’a göre hem ateistler hem de teistlerin birçoğu bağımlılık duygusunun nesnesi olan korku duygusunu, dinin temeli olarak kabul ederler. Buna dair Romalı şairin şu ifadesine yer verir: “Dünyada tanrıları ilk kez korku yarattı” (*Primus in orbe deos fecit timor*). “Din (*religio*)” ile “korku (*metus*)” duygusu arasındaki bu ilişkinin açık göstergesi ise, Romalılar tarafından bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılabilmesi olmasıdır. Dinin korkuya dayalı açıklaması, bilhassa ilkel insanların doğanın korkutucu olaylarını ve etkilerini dinin nesnesi haline getirmesi ile doğrulanmaktadır. Örneğin insanların doğada karşılaştıkları korkunç olaylara (sel, taşkın, afet vs.) karşın Tanrı’ya kurban kesmeleri, bağışlanma dilemeleri doğa-korku ve din ilişkisini göstermektedir.⁴²⁸ Feuerbach’a göre, Hristiyanlar teorik olarak dine tamamen doğaüstü ve ilahi bir karakter atfetse bile gerçekte insanda korku uyandıran doğa olayları ve yaşam anlarında dine eğilimli olmaları gerçeği onun bu tezini doğrulamaktadır. Örneğin hasadın az olduğu yıllarda tüm Hristiyanların kiliselerde Tanrı’ya hararetle dua etmesi bunu göstermektedir.⁴²⁹ Dolayısıyla daha önceki başlıklarda da gördüğümüz üzere, Feuerbach’a göre, din duygusu ve Tanrı inancı insanların doğada karşılaştıkları ve kendi iç dünyalarında yaşadıkları duyguların (bağımlılık, korku, umut vs.) sonucudur. Bu

⁴²⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s.230.

⁴²⁷ *A.g.e.*, s. 230.

⁴²⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 33.

⁴²⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 35.

anlamda dinin ve Tanrı'nın nesnel bir gerçekliği yerine subjektif ve sonradan meydana gelen bir niteliği vardır.

Feuerbach'a göre, kendini doğada açığa vuran ilahi varlık, aslında doğadan başka bir şey değildir. Örneğin eski Meksikalıların⁴³⁰ Tanrı anlayışında pek çok Tanrı içinde bir tanrıça vardır. Ancak o Tanrı da tuzdandır. Feuerbach'a göre, bu inançtaki tuz tanrısı aslında bizler için doğa tanrısının özünü somut bir şekilde göstermektedir. Tuz, sahip olduğu ekonomik, tıbbi ve teknolojik etkileri; yapısındaki şeffaf ve güzelliğiyle doğanın faydasını ve yardımseverliğini göstermektedir. O dönemde insanlar maddenin yapısını, zıt elementlerin birbiriyle ilişkisini vs. bilmedikleri için bunlara Tanrı demişlerdir. Ancak günümüzde artık bu tarz bilgilere bizler sahibiz. Bu durumda bizler için şu soru varlığını korumaktadır. Meksikalıların taptıkları tuzun tanrısı nedir veya kimdir? Her şeyin mülkünde olan, varlığa etki eden ve vahiy gönderen Tanrı mı? Feuerbach'a göre bu sorunun cevabı, özellikleri ve etkisinden dolayı tuzun bizzat kendisidir.⁴³¹ Feuerbach buradan hareketle şu sonuca varır:

“Nasıl ki tuzun tanrısı yalnızca tuzun tanrısallığının veya tanrısallığının girdisi ve ifadesiyse, aynı şekilde dünyanın veya genel olarak doğanın Tanrısı da yalnızca doğanın tanrısallığının girdisi ve ifadesidir [...]”⁴³²

Feuerbach'ın yukarıda verdiği örnek ve ifadelerinden de görüleceği üzere temelde eleştirdiği husus; varlığın dayandığı, etkilendiği varlık, madde her ne ise gerçek anlamda Tanrı'nın da o olması gerektiğidir. İnsanlığın inandığı ilk Tanrı tasavvurunda veya dinin kökeninde hep doğa olagelmiştir. Bu da bize asıl olanın doğa olduğu sonucunu vermektedir. Feuerbach bu görüşünü temellendirmek için eleştirilerinin de ana hedefinde olan Hristiyanlık inancından örnekler verir. Hristiyanlar, Tanrı anlayışlarına uygun olarak, her şeyin Tanrı'ya bağlı olduğunu söylerler. Ancak hemen akabinde “dolaylı

⁴³⁰ Aztek halkı

⁴³¹ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, ss.230-231.

⁴³² Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s.231.

olarak” ibaresini eklerler. Onlara göre Tanrı sadece ilk nedendir. Daha sonra Tanrı’nın alt seviyesinde olan orta nedenler [melekler] ve ordusu vardır. Feuerbach’a göre bu ikincil tanrılar olan orta nedenler, her ne kadar Tanrı’nın alt düzeyinde olarak tanımlansalar da hakikatte tek gerçek, etkili ve elle tutulur nedenlerdir. Hristiyanlıktaki bu tek Tanrı, eski Yunanlıların, insanları Apollon’un oklarıyla yere düşürmeyen, artık Jüpiter’in şimşekleri ve gök gürültüsüyle insanların zihinlerini sarsmayan, günahkârlar için cehennem yaratmayan ve antropomorfik tanrılar gibi olmayan yalnızca ismi olan, etkisiz, zararsız bir düşünce nesnesidir. Hristiyanlıktaki bu Tanrı yalnızca, organik hayatın (doğanın) ilk başlangıcını açıklamak ve teorik bir zorluğu çözüme kavuşturmak için başvuru olan basit bir hipotezdir. Zira bir varlığın (Tanrı’nın) kendi varlığını açıklamak için doğadan farklı olduğu varsayımı son tahlilde o varlığın (Tanrı’nın) açıklanamadığını göstermektedir.⁴³³

Feuerbach’a göre, yaratma ve koruma birbirinden ayrılamaz. Bu durumda Tanrı, şayet bizim yaratıcımızsa, o halde aynı zamanda koruyucumuzdur. Dolayısıyla insanları ayakta tutan; suyun, ekmeğin, havanın gücü değil Tanrı’nın gücüdür. Şayet koruyucumuz doğa değil de Tanrı ise, o zaman doğa, Tanrı açısından salt bir saklambaç oyunu ve dolayısıyla gereksiz bir yanılsamadır. Ancak Feuerbach’a göre, korumamızı yalnızca doğal varlıkların kendine özgü etkilerine, özelliklerine ve güçlerine borçlu olduğumuz artık açık ve inkâr edilemez. Bu nedenle varlığımızın yalnızca doğaya borçlu olduğu sonucuna varmak sadece haklı değil, aynı zamanda zorunlu bir durumdur. Buna dair; “doğanın ortasına yerleştirildik ama başlangıcımız, kökenimiz doğanın dışında mı olmalı?” sorusuna cevap aramaktadır. İnsan nasıl olur da doğayla iç içe, doğadan beslenip ve onda yaşamasına rağmen varlığı ona (doğaya) değil de başka bir varlığa borçlu olsun. Feuerbach’a göre bu büyük bir çelişkidir.⁴³⁴

⁴³³ Feuerbach, *a.g.e.*, s.232.

⁴³⁴ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 233-234.

Feuerbach'a göre, insan doğayı zihnine özümseyerek ve tutkularına tabi kılarak uysal hale getirir. Hatta eğitimsiz tabiat insanları doğaya sadece tutku ve insani duygular atfetmekle kalmaz bu doğa olaylarında gerçek insanın varlığını görürler. Örneğin, Orinoco'daki Kızılderililer güneşi, ayı ve yıldızları insan olarak görüyor ve onlara "yukarıdakiler bizim gibi insanlar" diyorlardı. Patagonyalılar yıldızların "eski Kızılderililer" olduğunu düşünüyor, Grönlandlılar güneşi, ayı "düşünüyor" yıldızları ise "özel bir vesileyle cennete nakledilen atalar" olarak tanımlıyorlardı. Eski Meksikalılar da Tanrı olarak tapındıkları güneş ve ay'ın bir zamanlar insan olduğuna inanıyorlardı.⁴³⁵ Feuerbach bu örneklerden hareketle, aslında eski inanç türlerinde de görüldüğü üzere insanın yalnızca kendisiyle ilişki kurup, Tanrısının yalnızca kendi olduğu sonucuna varmaktadır. Ona göre, eski insanların yıldızlara, taşlara, ağaçlara hatta yengeç pençesine kadar en basit ve kaba nesnelere tapmasının asıl nedeni kendini onların içine koymalarından kaynaklanmaktadır. İnsan o nesne ya da maddelerin kendisi gibi varlıklarla dolu olduğunu düşünür. Ancak din ise bu nesne ve maddelere insanlardan farklı göründükleri için tanrısal varlıklar olarak saygı gösterirken, aslında çelişkili davranmaktadır. Çünkü insanın, kendisi gibi olmayan bir varlığa ilahi bir varlıkmiş gibi tapmasının nedeni, o varlığın ona insan gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³⁶ İnsan böylece aslında Tanrı'ya değil kendisine tapmaktadır. Eğer tanrılara tapınmak aslında kendine tapınmaksa bu durumda Feuerbach bize ne önermektedir? Feuerbach'a göre insan doğası herhangi bir Tanrı'ya değil doğaya yöneliktir. Doğa olmadan insan varlığının anlaşılması mümkün değildir.⁴³⁷

Feuerbach Tanrı ve doğa arasındaki farkı ve etkiyi, insanlığın gelişmişlik düzeylerini mukayese ederek belirtmeye çalışır. Şöyle bir soru ile başlar: "Neden Doğu'nun Batı kadar canlı, ilerici bir tarihi yok? Çünkü Doğu'da insan, insan doğasından

⁴³⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s.239.

⁴³⁶ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s.239-240.

⁴³⁷ Beyers, Jaco, "Feuerbach, religion and post-theism", s. 4.

üstün değildir, insan gözünün görkeminden, yıldızların ve değerli taşların görkeminden, meteorolojik şimşek ve gök gürültüsünden, günlük olayların akışından üstün değildir.”⁴³⁸ Feuerbach’a göre, Doğu’da Kral, dünyevi bir insan olarak değil, göksel, ilahi bir varlık olarak Tanrı’nın nesnesidir. Bu yüzden kralın, politik gücün ve saygınlığının önünde insanlar toz toprak içinde secdeye kapanır. Ona göre, Tanrı’nın yanında insan kaybolduğu için insanın gerçek değeri de görünmemektedir. Ancak dünya kendini tanrılaştırdığında, tanrılar göğe yükseldiğinde ve gerçek varlıklar yalnızca hayali varlıklar haline geldiğinde, ancak o zaman insanlar kendilerine yer ve alan bulurlar. Ancak o zaman utanmadan kendilerini gösterebilir ve insan olduklarını iddia edebilirler.⁴³⁹

Feuerbach’a göre, Tanrısı için doğal bilimin sağladığından başka malzemesi olmayan kişi, Tanrı’yı hep tabiattaki astronomi, fizik, jeoloji, mineraloji, fizyoloji, zooloji ve antropoloji yasalarının nedeni ya da ilkesi olarak düşünür. Ancak doğal prensipler doğal birer varlıktır, Tanrı’yı oluşturan şeyler değildir. Bu yüzden bunlara Tanrı’nın ismini vermekten kaçınmamız gerekir. Feuerbach’a göre, buradan hareketle insanların bu tarz keyfi ve çelişkili bir düşünceye sahip olmalarındaki asıl neden, çağlar boyu insanların kutsallaştırdığı görüşlerle çelişme korkusudur. İnsanlar bu çelişkiyi yaşamamak adına eski ifadeleri kullanmaya devam etmişlerdir. Bu durum eski Yunanlıların Tanrı anlayışında olduğu gibi Hristiyanların Tanrı anlayışında da mevcuttur. Ancak Feuerbach’a göre Tanrı, dini bir kelime ve dini bir varlıktır. Doğası ve etkileri yalnızca astronomik, jeolojik, zoolojik ve antropolojik çalışmalarda ortaya konan bir Tanrı, Tanrı değildir. Buradan hareketle Feuerbach’a göre, şayet Tanrı’nın ontolojik bir gerçekliği varsa bunun inananlar tarafından doğa ve etkileri olmaksızın salt dini gerekçelerle ortaya konulması gerekir.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, ss. 247-248.

⁴³⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 248.

⁴⁴⁰ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 249- 250.

Feuerbach'a göre, Tanrı inancını doğayla ve doğa bilimiyle ilişkilendirmeye şiddetle karşı çıkar. Çünkü ona göre, insan ya doğanın zorunluluğuna inanabilir ya da doğadaki her şeyin yalnızca Tanrı'nın iradesi olduğuna inanabilir. Örneğin Feuerbach'a göre bir insan, suyun doğası gereği değil Tanrı'nın iradesiyle ıslattığını veya Tanrı isterse su bu özelliği yerine ateş niteliği kazanıp yakabileceğini ve bunun yalnızca Tanrının iradesine bağlı olduğuna inanabilir. Dolayısıyla Tanrı'ya inanan bir insan doğanın zorunluluğuna inanamaz. Bu görüşünü şu şekilde ifade eder:

“Ya Tanrı inancından vazgeçersiniz ya da fizikten, astronomiden, fizyolojiden vazgeçersiniz! Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ve insan Tanrı inancını koruduğu zaman, dediğim gibi şeytanlara, hayaletlere ve cadılara olan inancı da korur.”⁴⁴¹

Feuerbach, Luther'in, bir konuşmasındaki “Tanrı ve ibadet birbirine aittir (akrabadır)” ifadelerine yer verir. Luther'e göre, biri olmadan diğeri var olamaz, çünkü Tanrı her zaman bir kişinin veya bir halkın Tanrısı olmalıdır. Tanrı her zaman vaaz ve ders vererek (*Praedicamento Relationis*) ilişki kurar. Tanrı, kendisini çağıran ve onurlandıran bazı kişilerin olmasını ister, çünkü tek bir Tanrı'ya sahip olmak ve onu onurlandırmak birbirine aittir, özdeştir. Bu nedenle Tanrı, kendisine tapan ve ona ibadet eden insanları önceden varsayar. Feuerbach buradan hareketle Tanrı kavramının ya da düşüncesinin doğaya değil, dindar kişiye bağlı olduğu sonucuna varır. Zira bir ibadet nesnesi (Tanrı), ibadet eden bir varlıktan (insandan) yoksun değildir. Tanrı'nın varlığı, ancak dinin varlığıyla, özü ise ancak dinin özüyle oluşur. Dolayısıyla Tanrı dinin dışında var olamayan dinin bir nesnesidir.⁴⁴²

Feuerbach, Tanrı'nın varlığını yalnızca dinin bir nesnesi olarak tanımladıktan sonra Tanrı fikrinin felsefi bir ilke olduğunu izah etmeye çalışır. Ona göre Tanrı, aklın

⁴⁴¹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 249.

⁴⁴² Feuerbach'ta bir şeyin dinin nesnesi olması o şeyin gerçek anlamda (realitede) olmadığı yalnızca dinin, inancın bir konusu olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin, ölümsüzlük gibi. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 250.

değil; dinin, ibadetin, duanın, yalnızca felsefi bir ilkesidir. Yalnızca felsefenin nesnesi olan, hiçbir dileği yerine getirmeyen, hiçbir duaya cevap vermeyen, yani öz itibarıyla değil yalnızca ismen Tanrı olan bir varlıktır. Feuerbach bu görüşünü şu örneklerle açıklar: Ses nesnel varlıktır, kulağın tanrısıdır; ışık nesnel varlıktır, gözün tanrısıdır; ses yalnızca kulak için, ışık ise yalnızca göz için vardır. Dolayısıyla Tanrı'yı fiziğin, astronominin veya zoolojinin bir nesnesi veya varlığı haline getirmek, sesi gözün nesnesi haline getirmek gibidir. Nasıl ki ses yalnızca kulakta ve kulak için var ise, Tanrı da yalnızca dinde ve din için, yalnızca imanda ve iman için vardır. İşitme nesnesi olarak ses veya ton nasıl yalnızca kulağın özünü ifade ediyorsa, aynı şekilde dinin, inancın yalnızca nesnesi olan Tanrı da yalnızca "dinin, inancın özünü" ifade eder. Peki bir nesneyi dinin nesnesi yapan şey nedir? Gördüğümüz gibi yalnızca insanın hayal gücü ve insan kalbidir. Bu ister Yehova olsun ister Apis⁴⁴³, ister gök gürültüsü ister İsa ister gölgeniz olsun. Kısacası ister maddi ister manevi bir varlık olsun, ona tapınmak birdir. Dinin nesnesi ancak bir hayal ve duygu nesnesi, bir inanç nesnesi olduğu sürece aynı şeydir; çünkü dinin nesnesi de tıpkı onun nesnesi gibi gerçekte var olmadığı, aksine onunla çeliştiği için yalnızca bir inanç nesnesidir. Örneğin; insanın ölümsüzlüğü dinin bir nesnesidir ve tam da bu nedenden dolayı yalnızca bir inanç nesnesidir, çünkü gerçeklik tam tersini, yani insanın ölümlülüğünü bize göstermektedir.⁴⁴⁴ "İnanmak, olmayanın olduğunu hayal etmek demektir"⁴⁴⁵ der Feuerbach. Örneğin maddi bir nesnenin canlı bir varlık olduğunu, ekmeğin et olduğunu, şarabın kan olduğunu yani aslında ne olmadığını hayal etmek gibi. Ona göre, Tanrı'yı doğada aramak da tıpkı onu astronomi semalarında teleskopla, bir botanik bahçesinde büyüteçle, jeoloji madenlerinde mineralojik çekiçle veya anatomik

⁴⁴³ Antik Mısırda, canlı hayvanlara tapınılmıştır. Bu hayvanlar içinde en meşhur olanı Apis (Hapi), başında üçgen şeklinde beyaz bir alameti olan, beyaz lekelere sahip siyah renkli bir öküz (boğa) idi. Apis Öküzleri, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilirdi. Ayrıca bazı müfessirlere göre Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresinde geçen ve "Bakara" olarak tanımlanan hayvan, eski Mısırlıların taptığı bu Apis Öküzü'dür. Ayrıca bkz. Dursun Ali, Tökel, "Kutsal metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt 6, sayı 1, 2009.

⁴⁴⁴ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, ss. 250-251.

⁴⁴⁵ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 251.

bıçak ve mikroskopla görmek gibidir. Doğadan hareketle Tanrı'yı ispatlamaya çalışmak az önce verilen örneklerde olduğu kadar çelişkilidir. Ona göre, dinin bu tarz bir yöntemle başvurması ise, dinin bilgisizliğini göstermektedir.⁴⁴⁶

Feuerbach'a göre, insanın kalbi, isteği ne ise Tanrısı da öyledir. Örneğin Yunanlıların sınırlı arzuları olduğu için sınırlı tanrıları vardı. Ayrıca Yunanlılar sonsuza kadar yaşamak yerine yaşlı olarak ölmek istemediler. Yani ölümsüzlüğü değil fiziksel anlamda genç kalmayı, sağlıklı olmayı ve acılar içinde ölmemeyi istediler. Çünkü onlar henüz Hristiyanlar gibi, doğanın gereklerine, uykunun, yeme-içmenin ihtiyaçlarına tabi olmaktan yakınmıyorlardı. Arzuları hâlâ insan doğasının sınırlarına uyuyordu. Manevi ve mutlu yaşamın içeriğini salt hayal gücünden değil, mevcut dünyanın malzemelerinden çıkardılar. Bu dünyanın temeli üzerine tanrıların cennetini inşa ettiler. Yunanlılar, ilahi olanı değil; mümkün olanın, gerçeğin arketipi, amacı ve ölçüsü olduğundan hareketle gerçek olanın mümkün olanın ölçüsü olduğunu öne sürmüşlerdir. Tanrılarını felsefe yoluyla arıtırak ruhsallaştırdıklarında bile arzuları gerçekliğe, insan doğasına dayanıyordu.⁴⁴⁷ Ancak Hristiyanlar, Olimpos'un tanrılarından sonsuz derecede daha fazla mutlu olmak istediler. Onların dileği, tüm engellerin, doğanın tüm gereksinimlerinin kaldırıldığı ve tüm dileklerin yerine getirildiği⁴⁴⁸ bir cennettir. Feuerbach'a göre, Hristiyan fantezisinin cennetinde insan eğer günah işlemeseydi ölmezdi.⁴⁴⁹ Bu cennet, Yunanlıların cennetindeki gibi ihtiyaçların, acıların, yaraların, mücadelelerin, tutkuların,

⁴⁴⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s.252.

⁴⁴⁷ A.g.e., s.253.

⁴⁴⁸ Feuerbach, Hristiyanların cennet algısını ifade ederken İslam inancının da benzer bir anlayışa sahip olduğunu belirtmek için Savary'nin tercümesinden Kur'an ayetini örnek olarak verir. Kur'an'da cennet sakinleri için şöyle denilmektedir: "Bütün arzuları yerine getirilecek" (Tous leurs désirs seront complés) Ayetin orijinali:

يَسْأَلُونَ مَا فِيهَا لَهُمْ (Furkan S. /16)

⁴⁴⁹ Yunanlılar arasında, kutsal Kronos çağında bile insanlar ölüyordu ama sanki uykuya dalıyormuşçasına yavaş yavaş. Bu düşüncede insanın doğal arzusu gerçekleşir. İnsan ölümsüz bir yaşamı arzulamaz; Tek istediği uzun, bedenlen ve ruhen sağlıklı bir yaşam ve doğal, acısız bir ölümdür. Dolayısıyla Feuerbach'a göre, insanın doğasına uygun olan, fitrî olan Yunanlıların sahip olduğu bu anlayış gibi, huzurlu bir hayat ve acısız bir ölümdür, ölümsüzlük değildir. Ona göre, ölümsüzlük inancından vazgeçmek için tek yapmanız gereken, Hristiyan inanç esaslarının yalnızca doğaüstü, fantastik arzulara dayandığına kendimizi inandırmak ve insanın basit, gerçek doğasına dönmektir. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 252-253.

rahatsızlıkların, gece ve gündüzün, ı ışık ve karanlığın, zevk ve acının olmadığı bir cennettir. Kısaca inançlarının nesnesi artık sınırlı, belirli bir Tanrı -Zeus, Poseidon veya Hephaestus- gibi özel bir isme sahip değil, yalnızca “isimsiz Tanrı”dır. Çünkü arzularının nesnesi bir isimle sınırlandırılmamıştır.⁴⁵⁰

Feuerbach, Tanrı fikrine, ontolojik gerçekliğine ve din ile ilişkisine yer verdikten sonra Tanrı-âlem ilişkisini incelemiştir.

1.4.2. Tanrı-Âlem İlişkisi

Feuerbach’a göre, dünyanın bir Tanrı tarafından yaratıldığı daha sonra varlığının onun sayesinde devam ettirildiği fikrinin muhtemel iki nedeni vardır. Bunlardan ilki, insanın siyasal yönetim tarzından etkilenerek bunun doğaya aktarılmasıdır. Nasıl ki siyasal anlamda halkları yöneten ve idare eden bir yönetici ve kral varsa benzer şekilde doğayı var eden ve idare eden bir Varlık vardır. Bir diğer neden ise, insanın doğa hakkındaki bilgisizliğine dayanmaktadır. Zira insan, doğa ve yasalarını ne kadar az bilirse o oranda doğadaki değişimler için doğüstü nedenleri ve Tanrı iradesini aramak zorunda kalır. Örneğin Yunanlılar için şimşekler çakıp fırtınalar gönderen Jüpiter’dir. İsrailoğulları için tohumu yetiştiren, hasadı koruyan, tahılı, yağı ve şarabı veren, verimli veya verimsiz yıllar, hastalıklar ve salgın hastalıklar gönderen, yabancı halkları savaşa yetiştiren, uzun ömürlü iyileri ve zenginlikleri veren Yehova’dır.⁴⁵¹ Ancak Feuerbach, bazı rasyonalist teistlerin, bu tarz düşüncenin aslında dinin özüne dayandığına, Tanrı inancının gerçek ve canlı olduğuna ve her şeyin fiziksel değil teolojik olduğuna dair ifadelerine yer verir. Ona göre, bu düşünceler yalnızca eski halklarda değil dindar Hristiyanlarda da mevcuttur.⁴⁵² Benzer şekilde bazı reformcular, doğadaki bütün etkilerin aslında Tanrı’nın etkileri olduğunu savunurlar. Onlara göre, doğadaki etkiler ile mucizeler aynıdır. Aralarındaki tek

⁴⁵⁰ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, ss. 254-255.

⁴⁵¹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 158.

⁴⁵² Feuerbach, *a.g.e.*, s. 158-159.

fark, doğanın etkisi görünümüyle uyumlu iken; mucizede Tanrı'nın etkisi doğayla çelişmektedir. Bu reformculardan Luther şöyle ifade eder: "Bedeni doğal olarak besleyen ekmek değil, Tanrı sözü' dür, tıpkı her şeyi yarattığı ve sürdürdüğü gibi." Luther ile benzer görüş paylaşan Calvin, *Christianae Religionis Institutio* (Hristiyan Dininin Kurumları) adlı eserinde şöyle der: "İlahi takdir bize her zaman çıplak gelmez, çoğu zaman kendisini doğal yollarla giydiren, bazen bir insan aracılığıyla bize yardım eder veya doğal bir araç olmasa da doğaya aykırı olsa bile bize yardım eder."⁴⁵³ Bu iki ifadeden de görüleceği üzere, doğadaki tüm etkiler hakikatte Tanrı'nın etkileri ve O'nun araçlarıdır. Feuerbach, Luther ile Calvin'in bu ifadelerinin olağandışı her şeyin Tanrı'nın yapabileceği sonucunu verdiğini söyler. Örneğin Tanrı isterse anne-baba olmaksızın çocuğu var edebilir. Feuerbach'a göre, bu durumda Tanrı ile doğa arasında birbirini dışlayan bir sonuç çıkar. Şayet doğa varsa Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın varlığı varsa doğanın varlığı olmaz. Bu durumda Feuerbach'a göre, şu soru varlığını korur: Şayet Tanrı varsa doğa neden ve niçin vardır? Zira insan tasavvurundaki gibi Tanrı mükemmel varlık olarak varsa, ona nazaran kusurlu olan doğa neden var olsun? Kusursuz bir varlığın (Tanrı'nın) varlığı, kusurlu bir varlığın (doğa) gerekliliğini ortadan kaldırmaz mı? Evet mükemmellik kusurluluğa yakışır ancak kusur mükemmelle nasıl uyum sağlar? Yani kusurun anlamı mükemmellikte yatar, kusurlu olan mükemmel olmak ister. Örneğin daha aşağı seviyede olan biri yukarı çıkmak ister ya da isteyebilir. Ancak burada Feuerbach'ın sorun olarak gördüğü şey mükemmel olan yani yukarı seviyede olan biri neden aşağı seviyeye inmek istesin? Entelektüel ve akıllı bir varlıktan nasıl akılsız varlıklar meydana gelebilir? Ya da akıl, nasıl akılsız varlıklar yaratabilir?⁴⁵⁴ Feuerbach'ın ifadelerinden ve verdiği örneklerinden hareketle onun yaratmayı *sudûr (taşma) teorisi* olarak yorumladığını görmekteyiz. Şayet yaratma sadece bu yöntemle gerçekleşmiş olsaydı, kanaatimizce Feuerbach'ın

⁴⁵³ Johannes, Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, Neukirchener, 1955.

⁴⁵⁴ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ss.160-161.

dediklerinde haklılık payı olabilirdi, ancak eleştirilerinin hedefine koyduğu teizmde Tanrı'nın *yoktan yaratması (creatio ex nihilo)* bu kapsamda gerçekleşmemektedir. Ancak Feuerbach daha sonra Hristiyanlıktaki “yoktan yaratma” konusuna yer verir. Ona göre, “yaratılış, Tanrı'nın konuşulan sözüdür”⁴⁵⁵, konuşmak ise, bir irade eylemidir; dolayısıyla yaratılış da iradenin bir sonucudur. Ancak Feuerbach'a göre, bu irade mantıksal bir irade değil, imgesel ve öznelir. Çünkü Feuerbach'a göre, dünyanın yoktan yaratılması, dünyanın önemsizliğini ve hiçliğini ifade eder. Feuerbach, teistlerin yaratmaya dair bu anlayışını, Tanrı'nın iradesini göstermek ve dünyanın ise hiçliğine dair yapılan bir vurgu olarak okur. Yoktan yaratma konusunun mucize konusu ile benzer olduğuna yer veren Feuerbach, bu tarz bir anlayışın, “Tanrı'nın her şeye gücünün yetme” özelliğinin en iyi açıklama biçimi olduğunu ifade eder.⁴⁵⁶

Feuerbach'a göre, yoktan yaratma, Tanrı ile ilişkili düşünüldüğü takdirde anlaşılabilir. Zira mucize anlayışında olduğu gibi, dünyayı yok iken var eden Tanrı'dır. Ancak Feuerbach'a göre, Tanrı'nın esas ilişkisi insanlardır. Tanrı her şeyi insanın iyiliği için yapar. Buradan hareketle Feuerbach için, Tanrı'ya inanmak aslında kişinin kendisine inanmasıdır.⁴⁵⁷

Feuerbach, teistlerin öne sürdükleri “dünya, Tanrı olmadan açıklanamaz” önermesini eleştirir. Ona göre bu önermenin tam tersi doğrudur. Zira eğer bir Tanrı varsa o zaman bir dünyanın varlığı tamamen gereksizdir. Şayet dünyanın varlığını rasyonel bir nedenle açıklamak istiyorsak bunu yalnızca doğa ile açıklayabiliriz. Feuerbach'a göre, bunu yapmak için öncelikle doğadan başka, fiziksel olmayan başka bir varlık arayışına girmememiz gerekir. Feuerbach'a göre, dünyanın temelini teistler gibi Tanrı ile açıklamak şöyle dursun, bir Tanrı olduğunda dünyanın temeli ortadan kalkar.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 129.

⁴⁵⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 129.

⁴⁵⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 134.

⁴⁵⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 162.

Feuerbach teistlerin bu açıklamaları yerine şunu önerir: Eğer bir dünya var ve hakikatse, onun hakikati onun varlığını garanti ediyorsa, o zaman Tanrı yalnızca bir rüyadır, yalnızca insanın hayal ettiği bir varlıktır, yalnızca onun hayalinde var olan bir varlıktır.⁴⁵⁹ Ayrıca dünya, dolaysız, duyusal olarak kesin ve şüphe götürmez bir şeydir. Varoluştan bir nesnenin gerekliliği ve özü hakkında sonuçlar çıkarmak mümkündür. Varlığını bir varlığın zorunluluğundan çıkarmaktan elbette çok daha akılcıl ve kesindir; zira bu zorunluluk, varoluşa dayanmayan ancak öznel ve hayali olabilir. Örneğin su yoksa, ışık yoksa, ısı yoksa, güneş yoksa, ekmek yoksa, kısacası yiyecek yoksa insan da yoktur hayat da yoktur. Bu nedenle onların varlığından onların gerekli olduğu sonucuna varmaya ve onsuz, inorganik doğa olmadan var olmayan yaşamın yalnızca doğa aracılığıyla var olduğu sonucuna varmaya tamamen hakkımız vardır. Susuzluktan öldüğümüzü, susuz kaldığımızı, açlıktan öldüğümüzü, yemeksiz kaldığımızı hissediyoruz, biliyoruz; bu yararlı etkileri üzerimizde yaratan şeyin, su ve gıdanın bireysel doğalarına dayanan kendine özgü gücünün olduğunu hissedip deneylediğimiz için biliyoruz. Peki neden doğayı bu gücünden mahrum edip onu doğadan farklı bir varlığa, bir Tanrı'ya atfetmek istiyoruz? Varlığımızı yalnızca bu güçlere, bu doğa varlıklarına borçlu olduğumuzu, onlar olmasaydı orada olmayacağımızı, duyularımızın ve aklımızın bize bu kadar net söylediği şeyi neden inkâr etmek istiyoruz? Feuerbach doğanın insan üzerinde bu kadar açık ve seçik etkisine rağmen insanın sürekli bu etkileri Tanrı'ya atfetmesinin arka planında antropolojik, psikolojik ve sosyolojik nedenlerin olduğunu düşünmektedir. Bunu daha anlaşılır olması açısından kategorize eder. Ona göre, dünya ve doğaya etki etmesi bakımından Tanrı üç işleve sahiptir. Bunlardan ilki, *ataerkil*; ikincisi, *despotik* veya *mutlak-monarşi*; üçüncüsü ise, *anayasal-monarşik yönetim ve Tanrı'nın işi*'dir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 162.

⁴⁶⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.163.

Ataerkil görüşe göre, Tanrı aslında yalnızca bir duygulanım ifadesi, bir hayranlık ifadesi ve doğadaki her nesneye verilen şiirsel bir isimdir. Burada Tanrı, insanlar üzerinde özel bir izlenim bırakır. Örneğin insanlar “gök gürüyor ya da yağmur yağıyor” demek yerine “Tanrı gökü gürletiyor, Tanrı yağmuru yağıdırıyor” diyorlar, ancak burada Tanrı, henüz doğadan ve onun fenomenlerinden farklı belirgin hiçbir şeyi ifade etmiyor, çünkü insanın hâlâ doğası ve doğanın etkileri hakkında hiçbir bilgisi ve hiçbir fikri yoktur. Feuerbach bu fikre ataerkil demesinin nedenini, bu fikrin çocuksu ve eğitimsiz kişi için en kolay ve en doğal fikir olduğundan hareketle açıklar. Çünkü ataerkil yönetim biçimi, yönetenin yönetilenle aynı ilişki içinde olduğu yönetim biçimidir. Burada gerçek anlamda mucize henüz yoktur. Çünkü bu aşamadaki insanlar için her şey harika görünüp olağandışı herhangi bir olay gerçekleşmemektedir.⁴⁶¹

Despotik/mutlak-monarşi fikrinde; çoktanrıcılık ile ataerkil anlayış yok olur. Bu anlayışta Tanrı, doğadan keskin çizgilerle ayrılarak düşünülür. Burada dünyanın veya doğanın başında iradesiz, her şeyi kendi iradesine uygun, kendi içine yerleşmiş, dünyayı bir emirle var eden despot bir lider (yaratıcı) vardır. Feuerbach bu lidere dair İncil’de⁴⁶² geçen şu ayetleri örnek olarak verir: “O derse olur, emrederse olur”, “O, emreder ve yaratılacaktır”, “istediği her şeyi yaratabilir.” İnsan bu aşamada Tanrı ile doğa arasında ayırım yapar. Tabiattaki mucizelerin aksine, Tanrı’nın mucize adını verdiği özel etkilerine inanır. Feuerbach, bu anlayışı, Luther’in ekmek örneğiyle açıklar: Eğer Tanrı insanları yiyeceksiz, ekmeksiz ayakta tutuyorsa bu apaçık bir mucizedir, çünkü burada insanın varlığı açıkça ve harika bir şekilde korunmuştur. Ama eğer insanı ekmekle ayakta tutarsa, o zaman Tanrı’nın etkisi de daha az olmaz, bu da bir mucizedir, çünkü Tanrı burada da sadece ekmek görünümünü altında çalışır; çünkü bedeni besleyen ve ayakta tutan ekmeğin gücü değil, Tanrı’nın gücüdür. Doğal varlıklar yalnızca Tanrı’nın arkasında ve arasında

⁴⁶¹ Feuerbach, *a.g.e.*, s.163.

⁴⁶² Feuerbach’ın burada ifade ettiği İncil ayetleri Kur’an ayetleri ile büyük oranda benzemektedir.

çalıştığı larvalardır, gölgelerdir. Doğanın etkileri ile Tanrı'nın etkileri arasındaki fark insan tarafından zaten fark edilmiş olmasına rağmen, burada aslında sadece Tanrı'nın mucizeleri, eylemleri, etkileri vardır; çünkü doğanın etkileri yalnızca görünen etkilerdir, doğanın sıradan etkileri ve fenomenleri yalnızca Tanrı'nın gizli, maskelenmiş etkileridir, ancak gerçek mucizeler Tanrı'nın çıplak etkileridir; orada Tanrı yalnızca kılık değiştirerek çalışır, ama burada ilahi görkemiyle çalışır.⁴⁶³

Anayasal-monarşik yönetim fikrine gelince, burada teizm ya da tek Tanrı inancı için doğa varlığını sürdürememekte, doğanın özü Tanrı'nın özü karşısında kaybolmaktadır. Doğanın kendi gücü ve bağımsızlığı reddedilir. Burada gerçek, çalışan ve aktif olan tek şey Tanrı'dır. Bu fikre en uygun inanç ise, Feuerbach'ın ifadesi ile “Muhammedizm” yani İslam inancıdır.⁴⁶⁴ Feuerbach İslam inancının bu fikre uygunluğunu belirtmek için farklı birkaç örnek verir. Bunlardan ilki Arap bir şair olarak ifade ettiği ancak ismini belirtmediği kişinin şu ifadesidir: “Tanrı olmayan her şey hiçbir şeydir” yine benzer şekilde El-Senusi'nin (ö.895/1490) “Muhammedî İnancın Kavramsal Gelişimi” (*Begriffsentwicklung des Mohammedanischen Glaubensbekenntnisses*)⁴⁶⁵ adlı eserinde geçen şu ifadesine yer verir: “Kendi kendine etkin olabilecek herhangi bir şeyin Tanrı'nın yanında var olması imkansızdır.”⁴⁶⁶ Feuerbach daha sonra İslam inancında alemin yaratılması, mümkün dünyalar problemi vb. konulara dair Müslüman filozofların ve kelamcılarının görüş ve argümanlarına muhtasar şekilde yer verir.⁴⁶⁷

İslam düşüncesinde, Allah'ın dünyada her an faal ve yaratıcı olmadığı, dünyanın Allah'ın bir zamanlar kendisine verdiği güçle [Sünnetullah Yasasıyla] kendi kendini

⁴⁶³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 165.

⁴⁶⁴ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 166.

⁴⁶⁵ Muhammed ibn Yusuf, El-Senusi, *Begriffsentwicklung des Mohammedanischen Glaubensbekenntnisses*, (Edt. M. Wolff), Leibzig: bei Freidrich Wilhelm Vogel, 1848.

⁴⁶⁶ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.166.

⁴⁶⁷ Feuerbach burada açık bir şekilde ifadede yer alan filozof ve Kelamcılarının kimler olduğuna yer vermemekle beraber, geleneğin kadim tartışmalarını göz önüne aldığımızda bu kişilerin İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina ile karşıt görüşte olan Kelamcının Gazzali'dir.

idame ettirdiğini iddia eden Müslüman filozoflara karşı, birtakım itirazların geliştirildiğine yer veren Feuerbach, “Muhammedî dinin filozofları bile doğanın kendiliğinden ve bağımsız etkisini tutarlı ve katı dinsel reddini ileri sürmüşlerdir”⁴⁶⁸ ifadelerine yer verir. Feuerbach bu iddiaya sahip olanların Arap ortodoks filozoflar ve mütekellim ilahiyatçıları olduğunu, “dünyanın her zaman yeniden yaratıldığına ve dolayısıyla sabit olmadığına, şeylerin dokunulmaz bir özü olmadığına, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir bağlantı olmadığına” inandıklarını ve bunu öğrettiklerini ifade eder. Feuerbach’a göre bunlar Tanrı’nın yüce iradesinin ve mucizevi faaliyetinin zorunlu bir sonucu olan iddialardır. Çünkü eğer Tanrı her şeyi yapabiliyorsa, o zaman öz veya akıl ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantı olamaz. Teoloji açısından bakıldığında ise yine çelişkili bir durum yoktur, zira teolojide: “bir şeyin doğasına aykırılık çelişki değildir, çünkü genellikle şeylerin doğası dediğimiz, Tanrı’nın iradesinin farklılaştırabileceği olağan gidişatından başka bir şey değildir.”⁴⁶⁹ Örneğin ateşin insanı üşütmesi, dünyanın gök küresine dönüşmesi, bir pirenin fil kadar büyük, filin pire kadar küçük olması imkânsız değildir; her şey olduğundan farklı olabilir.⁴⁷⁰

Feuerbach İslam düşünürleri ve mütekellimin argümanlarını Ritter’in “Arap Felsefesine Dair Bilgimiz Hakkında” (*über unsere Kenntnis der Arabischen Philosophie*)⁴⁷¹ adlı çalışmasından alıntı yaparak farklı şekilde de yorumlanabildiğine yer verir. Ritter’e göre, bu Müslüman düşünürlerin, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığına dair görüşü aslında “Allah’ın farklı bir dünya yaratmayı isteyebileceği” iddiasını açıklamak için eklenmiştir. Daha doğrusu, her şeyin olduğundan farklı olabileceği, şeylerin zorunlu bir doğasının olmadığı fikri, yalnızca Tanrı’nın her

⁴⁶⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.166.

⁴⁶⁹ Feuerbach burada net bir kişi adı belirtmese de verdiği örnek ifadeden hareketle bu kişinin Gazzali olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁷⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.167.

⁴⁷¹ Heinrich, Ritter, *Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*, 18 Kasım 1843'te Gottingen'deki Kraliyet Bilim Derneği toplantısında sunuldu.

şeyi yapabileceği inancının sonucudur. Tanrı için mümkün olan, Tanrı'nın iradesinden önce hiçbir doğal zorunluluğun olmadığıdır.⁴⁷²

Feuerbach İslam inancında Tanrı'nın iradesi ile sebep-sonuç arasındaki ilişkide farklı iddiaya sahip filozof ve teologların var olduğuna değinir. Ancak ona göre farklı görüş ve iddialara rağmen baskın olan veya bu inancın karakteristik yapısını şekillendiren “Ortodoks Muhammedî filozof” olarak tanımladığı Gazzali (*Algazal*)'nin görüşüdür. Gazzali'nin meşhur pamuk ile ateş örneğine yer veren Feuerbach, doğanın gidişatı ve kanununu yok sayan bu anlayışın aslında bu dinin teoloji anlayışını temsil ettiğini ifade eder. Ona göre bu anlayışta Tanrı varsa dünya gereksiz olmaktadır. Ancak Feuerbach birbirini dışlayan varlıkların (Tanrı ve doğa) nasıl olurda ortak faaliyetlerde birleşebildiği sorusunu sorar. Ona göre İslam inancının sofistike (sûfi) anlayışı dışında Tanrı ve doğa çelişmekte ve birleşmemektedir. Feuerbach'a göre, bu tarz bir çelişkide ya Tanrı itiraf edilip doğa inkâr edilmeli veya Tanrı her şeyin gerçek nedeni görülüp doğa inkâr edilmelidir. Ancak ikinci seçeneği seçtiğimiz takdirde insanların ve diğer varlıkların başına gelen her türlü kötülüğün asıl kaynağının Tanrı olduğunun inkâr edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Çünkü Feuerbach'a göre, şayet iyiliklerin tamamı Allah'a ait olup insanlar sadece birer araç ise benzer şekilde bir masumu öldüren katilin eyleminin de asıl sahibi Allah'tır.⁴⁷³ Tanrı-doğa ilişkisini teodise konusu ile ilişkilendiren Feuerbach'ın bu konuda tespit ettiği temel sorun; bir yandan tüm güç ve kudreti Tanrı'ya verip insanın nedenselliği inkâr edilirken diğer yandan insani bir eylem sonucunda meydana gelen kötülüğün insana yüklemenin doğurduğu çelişkiye dairdir. Feuerbach bu çelişkili duruma karşın teologlar ve onların kişileştirdiği teolojinin şu şekilde bir çözüm ürettiğine yer verir. Bu anlayış iyilikleri Tanrı'ya kötülükleri ise insana, yaratılanlara ve doğaya atfeder. Ancak Feuerbach'a göre, kişinin yaptığı iyilik yalnızca kendi iradesinin

⁴⁷² Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.167.

⁴⁷³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 181-183.

eseri olmayıp doğduğu, büyüdüğü ve eğitim aldığı coğrafya ve doğal toplumsal koşulların sonucudur. Tüm bu koşullar, ilişkiler ve kişinin eğilimini Tanrı'nın istek ve tavsiyelerinden kaynaklandığına inanmak Feuerbach' a göre katı bir bencilliktir. Ona göre, kişi içinde yaşadığı yüz yılın evladı ve doğanın bir parçasıdır.⁴⁷⁴

Feuerbach'a göre teodise konusunda teistler ahlaki kötülükte insanları suçlamış, doğal ve fiziksel kötülüklerde ise kısmen doğanın zorunluluğunu suçlamışlardır. Teistlere göre, bu tarz kötülükler olmasaydı, iyilikler de meydana gelemezdi veya gelse dahi yeteri kadar anlaşılamazdı. Ancak Feuerbach'a göre teistlerin ateistlerin teodise konusuna dair yaptıkları itiraza karşın geliştirdikleri bu izah Tanrı'nın iyi ve kudretli olduğunu ispat etmede yetersizdir. Çünkü şu kötülük olmasaydı bu iyilik olmazdı iddiası doğrudur ancak bu zorunluluk Tanrı için değil yalnızca doğa için geçerlidir. Çünkü teizmdeki Tanrı, mutsuzluk olmadan mutluluğu, kusur olmadan mükemmelliği, kötülük olmadan iyiyi yaratabilecek kudrete sahiptir. Buradan hareketle Feuerbach şu sonuca varır: Teizmin dünyadaki kötülükleri açıkladığı tüm nedenler şayet kişi varlığın nedenini doğaya bağlıyorsa geçerlidir, dünyanın yaratıcısı olarak bir Tanrı'ya atfediyorsa geçersizdir.⁴⁷⁵

Feuerbach, yukarıda yer verdiği görüşlere yalnızca Müslüman düşünür ve filozofların değil, aynı zamanda Hristiyanlar arasında hem teologlar hem de Tanrı'nın iradesinin önünde herhangi bir doğal zorunluluğun ve Tanrı dışındaki şeylerin tüm nedenselliklere varmasına izin vermeyen, filozofların olduğuna değinir. Ancak ona göre, bu görüş her ne kadar o inancın mensupları açısından tutarlı ve dini olsa da insan duygusuyla, deneyimle, doğanın kendi kendine aktif olduğu duygusuyla çok fazla çelişmektedir. Yalnızca mantığını dinleyen ve deneyimleyen kişi bu anlayıştan vazgeçip doğaya kendiliğinden etkiler yükleyebilir. Ancak bu durumda, doğadan farklı olan varlık, yani Tanrı, aynı zamanda gerçek ve aktif bir varlık olduğundan, burada ikili bir etkiye

⁴⁷⁴ Feuerbach, *a.g.e.*, s.185.

⁴⁷⁵ *A.g.e.*, s. 186-187.

sahip olur. Bunlar; Tanrı'nın etkisi ve doğanın etkisidir. Bunlardan biri yakın etkiye sahip iken diğeri dolaylı, uzak bir etkiye sahiptir. Tanrı burada bir doğrudan etkide bulunmaz; doğal varlıklar olan ikincil ara nedenler olmadan hareket etmez. Bunlara ikinci nedenler denir, çünkü ilk neden Tanrı'dır. Tanrı doğal sebepler olmadan hareket etmediği ve çalışmadığı gibi, bu nedenlere uygun olarak da hareket etmektedir, burada her şeyi dilediği gibi yapan, aynı zamanda bir şeyi olduğu gibi yapan sınırsız, mutlak bir hükümdar olarak hareket etmemektedir. Tanrı anayasal monarşi olarak yönetmektedir. Feuerbach'a göre, nasıl ki anayasa hukuku, özellikle de İngiliz eyalet hukuku açısından kralın yalnızca yasalara göre hüküm sürebileceğini açıkça söylüyorsa benzer şekilde Tanrı da rasyonalizme⁴⁷⁶ uygun olarak fiilde bulunmaktadır. Anayasa, "devlet gücünün kötüye kullanılmasına", rasyonalizm ise "ilahi mutlak kudretin ve keyfiliğin, yani mucizevi faaliyetin kötüye kullanılmasına" sınırlar koyar. Bu açıdan anayasa ile rasyonalizm arasındaki fark şudur: Yalnızca rasyonel anlayışta Tanrı mucizeler yaratabilir çünkü rasyonalist, Tanrı'nın mucizeler yaratma yeteneğini inkâr etmez. Feuerbach rasyonalizm ve anayasa arasında yaptığı bu mukayese sonucunda şunu ifade eder: "Anayasal monarşi nasıl demokrasiyle ya da demokratik kurumlarla sınırlanan bir monarşi ise, rasyonalist teizm de ateizmle, natüralizmle, kısacası teizme karşıt unsurlarla sınırlanmıştır. Tıpkı anayasal monarşinin yalnızca sınırlı ve engellenmiş bir demokrasi olması ve bu nedenle gelişiminde zorunlu olarak gerçek ve tam demokrasiye yol açması gibi, modern, rasyonalist teizm veya Tanrı inancı da yalnızca sınırlı ve engellenmiş, tutarsız bir ateizm veya natüralizmdir."⁴⁷⁷ Bu durumda yalnızca doğa yasalarına göre hareket eden, etkileri yalnızca doğal sonuçlar olan Tanrı nedir? Feuerbach'a göre, o yalnızca ismen bir Tanrı'dır ama özü itibarıyla doğadan farklı değildir; o, Tanrı kavramıyla çelişen bir Tanrı'dır. Çünkü ancak hiçbir yasaya bağlı olmayan, insanları her

⁴⁷⁶ Feuerbach'ın burada rasyonalizmden kastı, yalnızca 'doğa kanunlarına göre hüküm' anlamına gelmektedir.

⁴⁷⁷ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.168.

türlü sıkıntıdan kurtaran, en azından imana veya hayale göre, mucizevi olan mutlak bir Tanrı, Tanrı olabilir. Ancak hastalıklarda kişiye sadece ilaçlar aracılığıyla yardım eden, doktorlar ve ilaçlar olmaksızın yardım edemeyen bir Tanrı Feuerbach açısından gereksiz olmakla beraber böyle bir Tanrı'yı kaybeden kişi hakikatte hiçbir şey kaybetmiş olmaz.⁴⁷⁸ Dolayısıyla Feuerbach'a göre Tanrı, insanın varlığının nedeni değildir. İnsanın varoluşunun çeşitli nedenleri vardır: Akciğerler insanın nefes almasını ve yaşamını sürdürmesini, kan ise vücudun çalışmasını ve yaşamını sürdürmesini sağlar. Ancak bize bunları sağlayan doğadır. Bu yüzden doğa varoluşumuzun da nedenidir. Feuerbach'ın doğaya dair bu ifadelerinden hareketle onun doğaya tanrısallık atfettiği sonucuna varmaktayız. Bu yaklaşımı onun seleflerinden Spinoza'nın⁴⁷⁹ ifadelerine benzemektedir. Ancak Spinoza'da tanrısallık ve doğa, ruh ve madde eşit değerdedir. Spinoza'nın pantesit teorisinde Tanrı ve doğa yer değiştirebilir varlıklardır. Spinoza'da “Tanrı ya da Doğa (*deus siva natura*)” dır. Ancak Feuerbach'a göre bu ikisi arasında bir fark vardır; “ya Tanrı ya Doğa” (*aut deus aut natura*) olmalıdır. Üçüncü ara bir faktör yoktur.⁴⁸⁰ Feuerbach'a göre Tanrı doğadan gelir, tersi doğru değildir. Bu, Spinoza'nın iddia ettiği gibi doğanın ilahi niteliklerle dolu olduğu anlamına gelmez. Spinoza doğanın metafizik niteliklerinin bulunduğunu, öyle ki Tanrı ve doğanın eşdeğer ve birbirinin yerine geçebilen varlıklar olduğunu belirtmiştir.⁴⁸¹ Feuerbach, Tanrının doğadan geldiğini ancak doğada bulunmadığını belirterek böyle bir iddiayı reddeder.⁴⁸²

Feuerbach'a göre, dinin asıl nesnesi ve orijinal Tanrısı doğadır. Doğanın bu tanrısallık yönü insanlığın gerçek özünden farklı olup kendini farklı şekilde

⁴⁷⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s.169.

⁴⁷⁹ Feuerbach, Hegel'in etkisiyle Spinoza'yı öğrenmiştir. Lakin O, Spinoza konusunda hocası Hegel'den farklı düşünmektedir. Feuerbach, Hegel'i eleştirirken kendi düşünce sistemini inşa etmede Spinoza'yı örnek almıştır. Spinoza'nın bilhassa “madde” ve “doğa” hakkındaki görüşleri Feuerbach tarafından belli açılardan eleştirilip revize edilerek düşünce sistemine dahil edilmiştir. Mustafa, Cihan, “Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3/1, 2013, s.112

⁴⁸⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.183.

⁴⁸¹ Benedictus, Spinoza, *Etika*, (çev. H.Z. Ülken), Ülken Yayınları, İstanbul, 1984, s. 44, 49, 62.

⁴⁸² Beyers, “Feuerbach, religion and post-theism”, s. 5.

gerçekleştirmektedir. Ancak Feuerbach’a göre insanlar bunu idrak edememektedir. Çünkü monoteist dinlerin metafizik anlayışından dolayı insanlar tanrılarını ya nesneleştirmiş ya da dışsallaştırmıştır (aşkınlaştırmıştır). Ona göre bu özellik, Eski Ahit ile Kur’an-ı Kerim’i karakterize etmektedir:

“Kuran’ın Tanrısı, tıpkı Eski Ahit’in Tanrısı gibi, putun yapay, ölü, yapılmış varlığına karşıt olarak gerçek, yaşayan bir varlıktır; fakat Muhammed’den önce Arapların tapındığı taş gibi dünyanın bir parçası, doğanın bir parçası değil, bölünmemiş, bütün, büyük doğadır.”⁴⁸³

Feuerbach daha sonra Kur’anı Kerim’de yer alan birçok ayeti natüralizm anlayışını temellendirmek için inceler.⁴⁸⁴ Feuerbach’a göre, gerçek Tanrı, putperestliğin tanrısının aksine, özellikleri ve etkileri ile doğanın etkilerine benzer karaktere sahiptir. Örneğin bir putun; canlıları, meyveleri, fırtınaları, yağmuru vs. hiçbir doğal olayı yoktur. Fakat doğası gereği Tanrı olan gerçek Tanrı bunların hepsine sahiptir. Kur’an’da da yer alan Tanrı’nın eylemleri de doğa üzerinden gerçekleşmektedir. Buradan hareketle Feuerbach, doğadaki bu etkilere sahip olan gerçek Tanrı’nın ise doğadan başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Feuerbach, tanrısal olarak tanımladığı doğanın ise geçici, değişen ve yalnızca görüntüden ibaret olan, insanlar tarafından ölümsüzleştirilen bir doğa parçası olmadığı şerhini düşer. Ona göre bu tanrısal doğa doğal bir bütünlüğe sahip olup, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi “batan” (âfilîn) bir niteliğe sahip değildir:

“Gecenin karanlığı ona (İbrahim’e) gölge düşürdüğünde, bir yıldız gördü ve 'Bu benim Rabbim' dedi. Ama o batınca, 'Ben batanları sevmiyorum' dedi. Sonra dedi ki: 'İşte bu benim Allah'ımdır, çünkü o en büyük varlıktır.' Güneş de batınca şöyle dedi: 'Ey kavmim, artık sizin putperestliğinize katılmayacağım; yüzümü göğü ve yeri yaratana çevireceğim.'”⁴⁸⁵

⁴⁸³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.357. Feuerbach’ın bu ifadesinde geçen “büyük doğa” ifadesine dair herhangi bir açıklama yapmamış olsa da burada “Hanif Dini”ne bir atıf olduğu kanaatindeyiz; daha sonra incelediği ayetlerden çıkarımla bunu söylemek mümkündür.

⁴⁸⁴ En’am, Yunus ve Ra’d surelerinde yer alan doğa ve tabiata dair birçok ayeti açıkça ifade eder. Detayları için bkz. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.358.

⁴⁸⁵ En’am Sûresi/76-79.

Feuerbach, bu ayet ile doğa anlayışına dair argümanını izah etmeye çalışır. Ona göre, nasıl ki her zaman ve her yerde bulunmak Tanrı'nın gerçek bir özelliği ise, kastettiği tanrısal doğa da bu niteliklere sahiptir. Feuerbach tanrısal doğaya dair bu iddiasını bir adım daha ileri taşıyarak teizmdeki Tanrı anlayışı ile özdeş olduğunu iddia eder ve şöyle der: “Kuran’daki Tanrı, Tevrat’ta olduğu gibi doğadır. Bununla beraber, insanlar gibi bilen, düşünen, insanlar gibi isteyen ve hareket eden öznel yani kişisel [zâti] bir varlıktır.”⁴⁸⁶

Peki gerçek Tanrı aslında doğa ise, insanlar bu bilgiye neden sahip değildir? sorusunu Feuerbach insandaki dipsiz cehalet ile sınırsız hayal gücüyle cevap verir. Zira insanı doğadan ayıran şey onun cehaletidir. Bu anlayış sonucunda insan, doğada cereyan eden tabii olayları doğaüstü, mucize ve inanç nesnesi haline getirmiştir. Feuerbach Kuran’dan ve Mezmur’dan verdiği çeşitli örnekler sonucunda burada kastedilen Tanrı ile doğanın aynı olduğu sonucuna varır.⁴⁸⁷

Feuerbach daha sonra dinin konusu olan doğanın etkilerinin aynı zamanda insanın insanî etkileri olduğu konusuna geçer. Bunu da yine benzer şekilde Kur’an ve Eski Ahit’ten örnekler ile temellendirmeye çalışır. Feuerbach’a göre bu iki kutsal kitapta Tanrı insan dilini kullanmaktadır. Örneğin; “Tanrı istediğini yaratır⁴⁸⁸... Tanrı bir şeyin olmasını istediğinde ol der! O da hemen oluverir⁴⁸⁹, “... O, yeryüzünde ve denizin dibinde ne olduğunu bilir. O’nun bilgisi olmadan tek bir yaprak bile düşmez.⁴⁹⁰ Yeryüzünde delil defterine [levh-i mahfuz’da] yazılmayan tek bir tane sır yoktur.”⁴⁹¹ Feuerbach bu ayetlerde de görüleceği üzere Tanrı’nın insan gibi; bilgi, irade ve anlayışa sahip olduğunu ifade eder. Feuerbach Kur’an’da yer alan bu antropomorfik (teşbihî) dili olumluyarak

⁴⁸⁶ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 359.

⁴⁸⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 360.

⁴⁸⁸ Kasas S./68

⁴⁸⁹ Yasin S./82.

⁴⁹⁰ En’am S./59

⁴⁹¹ Neml S./75.

kendi tanrısal insan tezini bir anlamda olumladığını düşünmektedir. Dolayısıyla Feuerbach, Kuran’da yer alan Tanrı-doğa ilişkisi ile antropomorfik dilin bu inancın canlı ve doğal olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu konuda Hristiyan Tanrı anlayışı aksi yönde cansız ve sönüktür: “Ancak Hristiyan monoteizminin Tanrısı tamamen kurumuş bir Tanrı’dır, doğadan yaratılışının tüm izleri zaten silinmiş bir Tanrı’dır.”⁴⁹² Ona göre bu inanç sistemi Tanrı’nın fiziksel kökenini metafiziğin soyut kökeni arkasına gizlemiştir. Ancak Feuerbach’a göre, kendi başına var olan varlık doğal varlıklardan farklı bir öze sahip olmakla beraber kendisini bir varlık olarak sunup kişileştirir. Aksi takdirde doğadan soyutlanmış varlık, insan zihninden de tamamen soyutlanmış bir varlıktır.⁴⁹³

Düşünce sisteminin ve teolojik yorumunun merkezine insanı koyan Feuerbach ilerleyen süreçlerde insandan ayrılmamakla beraber tanrısal niteliğe sahip doğayı insandan öncelemekte veya bir önceki paragrafta ifade edildiği gibi insan ve doğayı tanrısal açıdan birleştirmektedir. Öyle ki ona göre insan olmanın özü doğanın bir parçası olmakla belirlenir. Doğa var olduğu için insanın da var olması mümkündür. İnsanın varlığının başı da sonu da (ölümü) doğadır. Böylece Feuerbach, yaratma, idame ettirme ve vb. görevleri metafiziksel bir varlığa değil doğa ve insana vermektedir. Ancak burada asıl gücün kaynağı ve doğası hakkında bize net bir bilgi vermemektedir.⁴⁹⁴

Bu bölümde Feuerbach’ın dinin antropolojik yorumunu ve buna dair temel taşları hükmünde olan; Tanrı (din), insan ve doğa başlıklarına yer verdik. Feuerbach’ın düşünce sistemini açık bir biçimde ortaya koymak adına zaruri yorumlar haricinde, mümkün olduğunca kendi iddialarına yer verdik. Eserleri aracılığıyla ifade ettiği görüşleri anlaşılır kılarak ve belli bir sistem örgüsü içinde açıklamaya çalıştık. Bu sayede Feuerbach’ın gerçek portresini ortaya çıkarmaya gayret ettik. Kanaatimizce gerçek Feuerbach’ın kim

⁴⁹² Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s.362.

⁴⁹³ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 363.

⁴⁹⁴ Beyers, “Feuerbach, religion and post-theism”, s. 5.

olduğu sorusu açısından bu yöntem önem arz etmektedir; zira gerek dine karşı tutumu ve ifade ettikleri ile gerçek pozisyonunun ne olduğu kendi döneminden günümüze kadar çokça tartışılan bir husustur. Portrenin detaylarını ve analizini ise diğer bölümlerde incelemeye çalışacağız.

1.5. Feuerbach'ın Ahlak Teorisi: Ahlakın Antropolojik Açıdan Yorumu

Feuerbach, din eleştirisinde olduğu gibi ahlak anlayışında da idealist bakış açısını tersine çevirmiştir. Ona göre, yalnızca akılla tanımlanabilecek *a priori* bir varlık ya da akıldan önceden belirlenmiş herhangi bir düzen yoktur. Aksine, gerçekliğe ulaşmak duysal aklın görevidir. Benzer şekilde felsefenin de görevi varlığın ve düşünmenin özdeşliğini yaratmak değil, gerçekte var olanı aklın belirleyeceği hedefler doğrultusunda dönüştürmektir. Feuerbach, Descartes felsefesinin “düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito, ergo sum*) anlayışı yerine “hissediyorum, öyleyse varım” (*sentio ergo sum*) anlayışını esas alır. Böylece gerçekliğin düşüncede değil duyguda olduğunu iddia eden Feuerbach başlangıçta, Hegel'in etkisinde olduğu dönemlerde, “düşünmek insanın mutlak özüdür” (*cogitatio hominum absoluta est essentia*) teziyle düşünceyi esas alırken, daha sonra dine dair yaptığı eleştirilerin de etkisiyle rasyonelliğin olanakları konusunda daha şüpheli hale gelmiştir.⁴⁹⁵

Hristiyanlığın akla karşı tavrı Feuerbach'ın, insanın öncelikle rasyonel olarak organize olmuş bir varlık olmadığı anlayışına götürür ve bu nedenle idealizmin entelektüel antropolojisiyle çatışır. Feuerbach aklın, kalbin (duyguların) hizmetinde olduğunu iddia eder. Kendisinden neredeyse yüz yüz yıl önce Hume, bu görüşüne benzer

⁴⁹⁵ Walther, Helmut, “Die Ethik Ludwig Feuerbach”, 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden, s. 1.

şekilde şunu ifade eder; “akıl, duyguların kölesidir ve sadece öyle olmalıdır; onlara hizmet etmek ve itaat etmek dışında başka hiçbir görevi üstlenemez.”⁴⁹⁶

Feuerbach’ın ahlak anlayışı, genel anlamda, mutlulukçu (*eudaimonist*) bir değere sahiptir. Ancak bu anlayış kendisinden önceki mutlulukçu ahlak teorilerinden oldukça farklıdır. Ona göre, ne ahlak filozoflarının “iyi istenci”, ne kriminalistlerin iddia ettiği gibi akıl yürütmenin insanı ahlaklı davranmaya sevk edeceği, ne de lüks aristokratik mutluluğun insanları suçtan (*verbrechen*) uzak tutacağı tezi insanları bütünüyle suçtan uzak tutamaz. Feuerbach, tüm bu teorilerin aksine sıradan insana özgü olan mutluluğun insanı suçtan tamamen uzak tutabileceğini savunur. Ancak bu mutluluk için insanın asgari düzeyde temel ihtiyaçlara sahip olmasının gerekliliğine vurgu yapar ve şöyle der: “Moralin kapısını aralamak [ona ulaşmak istiyorsanız] istiyorsanız, her şeyden önce onun önündeki maddi engelleri ortadan kaldırın.”⁴⁹⁷

Feuerbach’a göre insani yaşam için gerekli olan ve mutlulukla çelişen her şey aynı zamanda erdemle de çelişir. Mutluluk erdemli olmanın ön şartıdır. Şayet bir yerde mutlu olmanın koşulları yetersiz ise o zaman erdemli olmanın da koşulları yetersizdir.⁴⁹⁸ Feuerbach mutluluk ile erdem arasında kurduğu bu bağı şu mitolojik örnek ile izah eder: “Delphoi Kâhini, kendini zenginliğinden dolayı dünyanın en mutlu insanı sayan aptal kral Gyges (krösus)’a, aslında en mutlu insanın fakir ama erdemli bir çiftçi olan Aglaus olduğu cevabını verir.”⁴⁹⁹ Ancak Feuerbach, bu hikâyeye şu eklemeyi yapar: “Ancak unutulmamalı ki fakir ama erdemli Aglaus, kendi yaşamı için her şeyi elde ettiği yine kendine ait olan bir tarlaya sahipti.”⁵⁰⁰ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Feuerbach’a göre, ahlak sistemi ancak maddi bir zemin üzerinde yükselebilir. Böylece Feuerbach’ın

⁴⁹⁶ Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, (Edt. L. A. Selby- Bigge), Oxford: At The Clarendon Press, s. 415.

⁴⁹⁷ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 250’den aktaran; Özbek, Sinan, “Feuerbach’ta mutluluk ahlakı”, s. 42.

⁴⁹⁸ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 249.

⁴⁹⁹ Özbek, “Feuerbach’ta mutluluk ahlakı”, s. 42.

⁵⁰⁰ Özbek, *a.g.e.*, s. 42.

ahlak teorisi ne önceki örnekte geçen Delpohi Kâhinin ne de Kant'ın ahlak yasasına dair ifade ettiği kategorik imperatif'in uygulanmasına imkân vermemektedir. Zira Feuerbach'ın ahlak yasası belli maddi koşulları zorunlu gördüğü için, açlık veya yoksulluk durumlarında herhangi bir ahlaki buyruğun olması söz konusu olamamaktadır.

Feuerbach “mutlu olmalısın, ahlaklı olmalısın, erdemli olmalısın” gibi ahlaki buyruğu anlamsız bulur. Ona göre bu tarz buyruklar, ahlakı yalnızca insanın istencine bağlar. Bu ise temelde yıkıcı (*grundverderbliche*) ve toplumun zararına (*gemeinschadliche*) olan bir yaklaşımdır.⁵⁰¹ Feuerbach'a göre, mutlu ve ahlaklı olmak yalnızca insanın istencine bağlı olmayıp, doğaya ve bedene de bağlıdır.⁵⁰² Ahlaklı olmayı yalnızca içsel, duygusal ve istence bağlı olmadığını ifade eden Feuerbach, bunun özel ve ekonomi temeline de dayandığını ifade eder. Ona göre, bir insan bedeni için gerekli maddelere yokluk ve sefalet nedeniyle ulaşamadığında yalnızca bedeni değil aynı zamanda aklı, ruhu, kalbi ve ahlakı da eksik kalır.⁵⁰³ Feuerbach'a göre, açlıktan ölmeyi suç işlemeye üstün tutan insanlar, çocukluk dönemlerinden bu yana yeme içme dışında farklı şeyleri ve tatları düşünmeyi tecrübe etmemiş insanlardır. Bu tarz bir tecrübeye sahip insanlar alçaklık ve haydutluğa alışmamıştır zira bunu tecrübe etme durumunda kalmamışlardır. Bu tarz bir yaşama sahip bir insan doğal olarak, zorunluluk durumunda dahi alçaklık ve haydutluk yapmaz. Feuerbach bu tarz bir tercih karşısında kötülüğü seçmemeyi başaran birinin, örnek insan olarak algılanabildiğini ancak bu durumun hem istisnai olduğunu hem de “gerekli yaşam araçlarının erdemli olmanın da gerekli araçları olduğu” tezine karşıt bir iddia oluşturmadığını ifade eder.⁵⁰⁴

Feuerbach, ahlaki sorumluluğu; “kendine karşı sorumluluk”, ve “başkalarına karşı sorumluluk” olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra ikinci türü, birinci türü kapsayacak

⁵⁰¹ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 249.

⁵⁰² Özbek, “Feuerbach'ta mutluluk ahlakı”, s. 41

⁵⁰³ Engels, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 52, 55.

⁵⁰⁴ Özbek, “Feuerbach'ta mutluluk ahlakı”, s. 42.

kadar genişletir. Zira Feuerbach açısından yalnız başına ahlak (moral) içi boş, fiksiyon (-miş gibi) olmakla birlikte, kişi *Ben*'in bilincine ancak *Sen* ile ulaşabilir. Bunu şu ifadeleriyle açıklar: “Nerede *Ben*’den başka *Sen* yoksa, başka insan yoksa, orada moral de söz konusu değildir. Sadece toplumsal insan, insandır. *Ben* sadece *Sen*’den dolayı ve *Sen*’inle birlikte *Ben*’im.”⁵⁰⁵ İnsanın kendini başka birinin yerine koyabilmesi yalnızca bireyselliğe değil, kendi türü ve özüne de sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁶ Feuerbach daha sonra ahlaki sorumluluğun birinci türü olarak tanımladığı, “kendine karşı sorumluluk” ile “mutluluk dürtüsü” arasında bağ kurar ve ahlak açısından bu tür bir sorumluluğun esas amacının ne olduğunu tespit etmeye çalışır. Ona göre, “Moralden sadece, insandan insana, birinden ötekine, *Ben*’den *Sen*’e ilişkinin olduğu yerde söz açılabilir.”⁵⁰⁷ Dolayısıyla Feuerbach’a göre, bir şeyin ahlaki bir değere sahip olmasının ölçütünü, başkasına (aileye, topluma, halkına) karşı olan sorumluluklar belirlerken bireyin başkasına karşı sorumluluklarını bilmesi için de önce kendisine karşı olan sorumluluklarını bilmesi gerekir. Böylece Feuerbach’a göre, ahlakî sorumluluk konusunda başkalarına karşı sorumluluk bilinci merkezi bir öneme sahip olmakla birlikte bireyin kendine karşı sorumluluğu ön şart olarak belirlemiştir. Böylece iki ahlaki sorumluluk alanı arasında bir tercihten öte birbirine bağlı bir denge halinin sağlanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Feuerbach ahlakın birey ve insan odaklı yönüne yer verdikten sonra konuyu metafiziksel açıdan eleştirel bir nazarla inceler. Burada eleştirilerinin hedefinde ise, “Katolizm yüreğe kadar değil, göden bağırsağına kadar işlemiştir”⁵⁰⁸ şeklinde sert ifadelerle yer verdiği Katolikler vardır. Feuerbach dini açıdan konuyu, Tanrı’nın varlığı ile ahlaklı olma arasındaki tartışmalar ekseninde analiz eder. Ve en genel ifadeyle belirtecek olursak; Feuerbach’a göre inançlı olmak ahlaklı olmak için yeterli

⁵⁰⁵ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 251.

⁵⁰⁶ Althusser, Louis, *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*, (çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 187.

⁵⁰⁷ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 253.

⁵⁰⁸ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 247.

değildir. Çünkü bireyin gerçek anlamda ahlaklı olması için öncelikle özerk yani bağımsız olması gerekir. Bireyin bağımsız olması için gerekli iki şart ise, öncelikle kendi bilgisi daha sonra eğitilmiş olmasıdır. Bu iki şart, bireyin eylemini pratize ederken farkında olması ve bilinçli yapmasıdır. Bu bağlamda şu ifadeler yer verir: “Ben ancak insani olanı kendi içimden yaptığımda, insanlığı doğamın zorunlu belirlenimi, kendi varlığımın zorunlu sonucu olarak tanıdığım ve uyguladığım zaman insanım.”⁵⁰⁹ Feuerbach, insanlığın temelini kendi dışında, insan olmayan başka bir varlıkta (yani Tanrı’da) aramak yerine kendi özünde araması gerektiğine vurgu yapar. Çünkü ona göre, şayet insan yalnızca dini nedenlerden dolayı insan ise o zaman henüz gerçek anlamıyla insani bir varlık olamamıştır. Bu anlamda Feuerbach geleneksel dinlerin insanın gerçek kişiliğinin gelişimi konusunda engel teşkil ettiğini düşünmüştür. Feuerbach din ile ahlak ilişkisinde, dini değil insanı merkeze almıştır. Zira ona göre, din kötülük olgusunu ve vahşeti ortadan kaldırmaz. Yalnızca bunun ortaya çıkmasını engeller. Ancak insan eylemleri, insan doğasında var olan nedenlerden türediği için burada akıl ile sonuç arasında mükemmel bir uyum yakalamaktadır.⁵¹⁰ Feuerbach açısından önemli olan kötülüğün eyleme dönüşmemesinden ziyade kötülüğün bizzat kaynağına dair köklü çözümdür. Bu anlamda insan ve doğasını esas alan Feuerbach, Katoliklerin telkin ettiği itaat etmenin insan onuruyla çeliştiğini, dini emirlerden habersiz yaşayan ilkel insanların Katoliklerden ve Cizvitlerden daha temiz olduğuna yer vermiştir.

Ahlak teorisinde Feuerbach’ın cevabını aradığı temel sorulardan biri; insan kötüyü, kötü olarak algılıyor mu? sorusudur. Nitekim insan kötüyle yaşamış veya iyiyle tanışmayıp kötüye alıştığı için kötüyü kötü olarak algılamayabilir.⁵¹¹ Örneğin birçok insanın kendini sağlıklı olarak görmesi aslında onların gerçek anlamda sağlığın ne olduğunu bilmemesi veya bilmek istememesi olabilir. Bu durumda sağlık aslında

⁵⁰⁹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 240.

⁵¹⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 240-241.

⁵¹¹ Özbek, “Feuerbach’ta mutluluk ahlakı”, s. 40.

hastaların kuruntusu olup gerçek anlamda sağlık değildir. Benzer şekilde Feuerbach açısından, bağlılık da kendi özü gereği iyi olmayabilir, insan Katolikliğe bağlandığı gibi uyuşturucuya da bağlanabilir. Öyleyse insan iyi olana, sağlığa alışmak zorundadır.⁵¹² Feuerbach teodise konusunda önemli olan bu hususu, iyi ile bağlılık arasında kurduğu zorunlu bir ilişkinin gerekliliği üzerinden açıklar. Feuerbach dinlerin ahlaklı olmayı garantilemediğini ifade ettikten sonra insanın doğasını ve eğitimi ahlaklı olma konusunda çözümleyici bir unsur olarak sunar. Ancak dinî buyruğa alternatif olarak sunduğu bu çözüm, yalnızca ahlakî olanı değil ahlak dışı davranışları da sağladığını birçok örnekte görmek mümkündür. Böylece Feuerbach her ne kadar idealizme karşıt bir tavır alsa da bu görüşünde gizli bir idealizmi esas almaktadır. Çünkü burada insan doğasının ve eğitimin bir anlamda “zorunlu” veya “kendiliğinden” olarak ahlaki olana yol açacağını varsaymaktadır. Oysaki realitede durum her zaman böyle değildir.⁵¹³

Feuerbach’a göre, iyi ve ahlaksal olan aynıdır. Ancak buradaki iyi, kişinin kendisi için değil başkası adına istediği iyidir. Peki bu ne kadar mümkün olabilir? Kişi kendisi için istemediği bir iyiyi başkası için nasıl isteyebilir? sorusu doğal olarak akla gelmektedir. Feuerbach bu soruyu doğa üzerinden cevaplamaya çalışır. Ona göre doğa iki zıt kutuplu mutluluk dürtüsü oluşturmuştur. Buna göre kişi başkasının mutluluk duygusunu tatmin etmeden önce kendi mutluluk duygusunu tatmin edemez. Feuerbach insanın kadın ve erkek olmak üzere iki farklı cinsten yaratılmasını bu duygunun en belirgin göstergesi olarak ifade eder. Ayrıca insan henüz anne rahmindeyken bir başkasına yani annesine bağlıdır. Feuerbach’a göre insan bu hakikati, hayat için gerekli olan temel şeyleri henüz dünyaya gelmeden başkası ile paylaşmak zorunda kalarak öğrenir. Buradan

⁵¹² Özbek, “Feuerbach’ta mutluluk ahlakı”, s. 41.

⁵¹³ Walther, Helmut, “Die Ethik Ludwig Feuerbach”, 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden, s. 8.

hareketle Feuerbach'a göre, yaşamın elementi olan anne sütü aynı zamanda ahlakın da elementidir.⁵¹⁴

Feuerbach'a göre, hukuk (*recht*) da bir ahlaktır. Ancak Feuerbach'ın burada kastettiği ahlak türü, alanı belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Bunlar uyulması gereken sorumluluklar olmakla beraber yapılmadığı takdirde utanç durumu ve toplumsal ceza gerektirmektedir. Tarihin eski dönemlerinde yapılan uygulamalar sonucu tecrübe edildiği üzere bu, teorik anlamdaki ahlak değil doğrudan hayatın içinden olup etkin bir ahlaktır.⁵¹⁵

Feuerbach tüm bu yaklaşımlardan sonra ahlakla ilişkili önemli bir dizi soru sorar: Ahlaksal olan nedir? Ya da düşüncelerimizi ve eylemlerimizi ahlaklı kılan nedir? Ahlaki olarak hareket ettiğimizde buna tezat olan yasaya uymak zorunda mıyız? Bu anlamda bireye karşı yapılan haksızlıklara karşı tepkisiz mi kalınmalı? Ahlak alanında insan olmaktan çıkıp melek ya da tanrısal bir varlığa mı dönüşüyoruz? Feuerbach tüm bu ve benzeri sorulara kısaca “hayır” cevabını verir ve şöyle devam eder: “Moral bağlamında da insan kalmak istiyoruz, ya da daha çok ilk kez insan olmak istiyoruz.”⁵¹⁶ Çünkü kişinin yalnızca kendisi için adalet istemesi sınırlı ve tamamlanmamış insanın bir ifadesidir. İnsanın tamamlanması ve eksikliklerinin giderilmesi için de ahlaka ihtiyacı vardır.

Feuerbach bireyin kendisi için iyiyi istemesinin gerekliliğine yer verir. Ancak onun ahlak anlayışında öncelik bireyin kendisi değil başkasının mutluluğudur. Zira Feuerbach'a göre bu sağlanmadan birey öz mutluluğunu sağlayamaz. Dolayısıyla ahlak; başkasının mutluluğundan soyutlanmış, bağımsız, ya da başkasının mutsuzluğu üzerine kurulan bir mutluluğu kabul etmez. Feuerbach'ın ahlak anlayışında ahlak, sosyal ve kolektif bir mutluluğu esas alır.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Özbek, “Feuerbach'ta mutluluk ahlakı”, s. 43.

⁵¹⁵ Özbek, *a.g.e.*, s. 44.

⁵¹⁶ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 255.

⁵¹⁷ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 255.

Feuerbach'ın tanımladığı ahlak, insanın doğasına aykırı veya onun özünü bozan bir niteliğe sahip değildir. Aksine kişinin doğasına uygu olmakla beraber başkasının da mutluluğu veya mutsuzluğunu gözeterek şekillendirdiği için eylemler bencilce bir nitelikten uzaktır. Örneğin, lezzetli yemeklerle beslenmek ahlaksızlık değildir ancak bir babanın kendi yakınlarını bu lezzetten mahrum ederek bu zevki tatması Feuerbach açısından ahlaksızlıktır. Bu eylemi ahlaksız kılan şey, insanın ulaştığı “iyi”yi başkasının elinden alması veya onunla paylaşmamasıdır. İnsanın yalnızca kendi mutluluk dürtüsünü düşünüp başkasının meşru mutluluk dürtüsünü teorik ve pratik anlamda tanımaması da Feuerbach açısından ahlaksızlıktır. Feuerbach bir eylemi gayri ahlaki kılan şeyleri ifade ettikten sonra bunun karşıtı olarak, “ahlak ya da ahlakî olan nedir?” sorusuna döner. Ona göre ahlaklı oluş: “Başkasının mutluluk ve mutsuzluğuna etkin katılım; mutluyla mutlu, mutsuzla mutsuz olmak -ama sadece her nerede mümkünse orada, kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, kötünün ortadan kaldırılmasını sağlamaktır.”⁵¹⁸ Feuerbach, bireyin kendi mutluluğu için başkalarının mutluluğunu ölçüt olarak belirtirken diğer yandan başkalarına karşı sorumluluklarımızın ne olduğunu anlamamızın tek kaynağının kendimize karşı sorumluluklarımız olduğunu ifade eder. Ona göre kişinin kendisi aynı zamanda iyi ile kötünün ayırt edilmesi için tek ölçüttür. Şöyle der: “Bireyin kendi mutluluğu, her şeyden önce moralin amacı değildir, ama onun temeli ve olmazsa olmazıdır.”⁵¹⁹ Böylece Feuerbach için ahlak, bireyin kendisi için düşündüklerini başkalarıyla olan münasebetinde ve onlar için de düşünmesidir.

Feuerbach'ın ahlaki mutluluk için başkalarının mutluluğunu gözetmesi, Konfüçyüs'ün “kendine yapılmasını istemediğin şeyleri, başkalarına yapma” özdeyişine referansla belirlenmiştir. Bu anlayış daha öncesinde tüm teistik dinlerde ve eski uygarlıklar tarafından da ifade edilen evrensel ahlaki bir ilkedir. Feuerbach

⁵¹⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 257.

⁵¹⁹ *A.g.e.*, s. 257.

Konfüçyüs'ten aktardığı bu ahlaki ilkeyi esas almakla beraber *egoist ahlak anlayışına* dikkat çeker. Ona göre başkalarının mutluluğu ya da mutsuzluğuna karşı bireyin tutumu aynı duyguları kendi şahsında yaşamış olmasına göre belirlenir. Çünkü, “insan kendi acısına karşı ne kadar kayıtsız ve duyarsızsa o kadar başkasının acısına karşı kayıtsız ve duyarsız olacaktır.”⁵²⁰ Dolayısıyla insana özgü olan bu egoizmden kaçmak mümkün değildir. Eğer ‘egoizmi’ yani benliği görmezden gelirsek o zaman sevgiyi de kınamalıyız. Çünkü sevgi, başkalarına karşı iyilik yapmayı ve yardımsever olmayı içinde barındırır. Feuerbach’ın egoizmi; tekbenci (bencilce) veya bireysel bir egoizm olmayıp daha ziyade kişinin kendine duyduğu sevgi, insana karşı duyulan sevgi olarak anlaşılmalıdır.⁵²¹

Feuerbach, spekülâtif Alman filozoflarının (özellikle Hegel’in) ahlak anlayışına karşın, Schopenhaur’un “acıma (*mitleid*)” duygusunu ahlaki ilke olarak alır. Zira bu duyguyu taşıyan insan, kimseye kötülük yapmayacak, zarar vermeyecek, adalet ve sevgiyi esas alıp herkese yardım edecektir. Feuerbach’a göre, ahlaki ilkelerin birçoğunda aslında bu acıma duygusu mevcuttur. Örneğin “kimseyi yaralama!” buyruğu havada boş, asılı duran bir yükümlülük değil aksine içinde acıma duygusu barındıran bir ilkedir. Diğer yandan Feuerbach’a göre, acıma duygusu mutluluk ile ilişkilidir. Başkalarının acısı, insana acı verdiği gibi insanın kendi mutluluğunu da sarsmaktadır. Ancak Feuerbach Schopenhaur’un acıma ilkesini esas almakla beraber bu duyguya teslim olmanın aksine, dünyadaki acıların azaltılması veya iyileştirilmesi çağrısıyla Schopenhaur’dan ayrışır ve onu eleştirir.⁵²²

Feuerbach’ın ahlak anlayışına en sert eleştiriyi getiren kişi Engels’dir. Engels, Feuerbach’ın ahlak anlayışını sosyal ve bireysel ahlaki kötülükleri, tarihteki yansımalarını hatırlatarak bu tarz kötülüklerin Feuerbach tarafından göz ardı edildiğini

⁵²⁰ Feuerbach, *Zur Etik: Der Eudamonismus*, s. 258.

⁵²¹ Walther, Helmut, “Die Ethik Ludwig Feuerbach”, 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden, s. 6.

⁵²² Walther, Helmut, “Die Ethik Ludwig Feuerbach”, 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden, s. 7.

belirterek eleştirir. Ona göre, Feuerbach insanı tarihin içinden, aktif bir varlık yerine sınırlı ve güvenli alana çekilmiş bir varlık olarak tanımlar. Bu anlamda Feuerbach'ın ahlakî bir varlık olarak insanı izah edişini kısır bir açıklama olarak görür. Engels'e göre, Feuerbach'ın ahlaka dair bize söyledikleri şu tez üzerine inşa edilmiştir: “[insanın] mutluluğa doğru dürtüsü doğuştandır ve insan bu yüzden de bütün ahlakın temelini oluşturmalıdır.”⁵²³ Bu dürtü ikili bir düzenleyiciye bağlıdır. İlki, eylemlerimizin doğal sonuçları ikincisi, eylemlerimizin toplumsal sonuçları. Şayet insan başkalarının mutluluğunu gözetmez, saygı göstermezse bu durumda onlar bize karşı savunma pozisyonuna girip bizi rahatsız edebilir. Dolayısıyla kişi, kendi mutluluğunu yaşamak istiyorsa öncelikle kendi eylemlerimizin sonucunu âdil bir şekilde değerlendirip aynı mutluluğu başkaları için de kabul etmeliyiz. Feuerbach ahlak anlayışında bireyin hem kendi mutluluğu hem de başkalarının mutluluğunu ifade ettiğimiz mantık ve “sevgi” ile sağlanabileceğini ifade eder. Feuerbach'ta sevgi, tüm ahlak teorisi açısından temel ilke olmakla beraber diğer kuralların da çıkış kaynağıdır.⁵²⁴

Engels'e göre, Feuerbach'ın ahlak teorisi hiçbir zaman ve durumda uygulanabilir bir nitelikte değildir. Hatta gerçek dünya karşısında Kant'ın kesin buyruğu kadar güçsüzdür. Engels, Feuerbach'ın dine dair güçlü çıkışından sonra bu konuda neden bu kadar zayıf kaldığını anlamaya çalışır. Ve şu ifadelere yer verir: “Feuerbach ölesiye nefret ettiği soyutlama ülkesinin dışına çıkamıyor ve canlı gerçeğin yolunu bulamıyor. O, bütün gücü ile doğaya ve insana sımsıkı tutunur, ama doğa ve insan onun için basit sözlerden ibaret kalır. Ne gerçek dünya konusunda ne gerçek insan konusunda bize kesin olarak hiçbir şey söyleyemiyor.”⁵²⁵ Engels bu ifadelerinin akabinde, Feuerbach'ın dinin merkezine koyduğu soyut insan anlayışı yerine gerçek (somut) insanı koyan Marx'ın düşüncesine olan etkisini göz ardı etmez. Feuerbach'ın ahlak anlayışı, Engels'in

⁵²³ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 38.

⁵²⁴ Engels, *a.g.e.*, s. 38.

⁵²⁵ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 41.

ifadelerinde de yer verdiği üzere, bir takım zayıf noktaları barındırmakla beraber, kendisinden önceki ahlak anlayışlarından farklı olarak, ahlakı salt insan temelli kurmaya çalışmasıyla özgündür ve kendisinden sonraki teorilere zemin hazırlamıştır.

Feuerbach'ın ahlak anlayışında dinin veya Tanrı'nın rolü veya değeri nedir? sorusu önem arz etmektedir. Feuerbach'a göre dinin pratik anlamda bir başka değeri; insanın fitratında var olan hayvani duyguları kontrol altında tutmasıdır. Epikürcü ve hedonist bir ahlak anlayışının aksine Feuerbach'a göre, bir din adamının kendini kontrol etmesi, onun yeme ve içmeden tiksindiği veya bu tarz bir eylemin insan doğasına aykırı veya hayvani olduğu anlamına gelmez. Din adamı bunu, Tanrı'nın vereceği cezalardan korktuğu için yani dini nedenlerden ötürü yapar. Böylece "din, onun [din adamının] bir hayvan olmamasının sebebidir, insanlık ile hayvanlar arasındaki bariyerdir."⁵²⁶ Feuerbach'a göre, insan içinde hayvani duygulara ama dışında veya üstünde de insanlığa sahiptir. İnsanlığın içindeki hayvani duyguya kapılıp yemek yememesi ve içmemesinin tek nedeni Tanrı'dır. Buna dair Luther'in şu ifadesine yer verir: "Eğer Tanrı yoksa, o zaman ben bir canavarım."⁵²⁷ Ancak Feuerbach, dine biçtiği bu olumlu değerden sonra şu hususu sorgular:

"İnsan, insanlığının temelini kendi dışında, en azından hayal gücünde, insan olmayan bir varlıkta barındırıyorsa ve insani olmayan, dini nedenlerden dolayı insansa, o zaman henüz gerçek anlamda insan değildir. Ben ancak insani olanı kendi içimden yaptığımda, insanlığı doğamın zorunlu belirlenimi, kendi varlığımın zorunlu sonucu olarak tanıdığım ve uyguladığım zaman insanım."⁵²⁸

Feuerbach dinin kötülük olgusuna ve insandaki vahşi duygulara köklü bir çözüm sunamadığını iddia ederek eğitim ve akıl ile bir uyum yakalayıp dinin yapamadığı köklü çözüme ulaşmayı amaçlar. Feuerbach'a göre din, eğitimin yerini alamazken eğitim dinin yerini alabilir, hatta dini gereksiz kılabilir. Feuerbach bu iddiasına yakın gördüğü

⁵²⁶ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 240.

⁵²⁷ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 240.

⁵²⁸ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 240.

Goethe'nin, "bilime sahip olanın dine ihtiyacı yoktur" ifadesine yer verir ve bu ifadede geçen "bilim"ın yerine "eğitim" ibaresini kullanır. Böyle bir değişiklik yapmasındaki temel neden ise, eğitimin bilimden daha kapsayıcı olmasından kaynaklanmaktadır.⁵²⁹

Feuerbach'a göre, Hristiyanlık dininin doğduğu dönemde birçok kültürel araçlar çoktan icat edildiği için, bu din dünyaya başka bir kültür aracı getirdi ki bu da ahlak teorisiydi. Ona göre din fiziksel günaha ve politik kötülöklere değil, ahlaki kötölöklere çare bulmak istiyordu. Hristiyanlıkta ahlak öğretisinin temeli inanca dayanmaktadır. Bu yüzden onlara göre, "iyi işler inançtan gelir" kaidesi geçerlidir. Böylece bir şeyin yararlılığı ve zararlılığını kendisi değil yalnızca onun ahlaki kullanımı belirler. Feuerbach'a göre, bu konuda Hristiyanlar haklıydı; ancak ona göre buradaki temel sorun, Hristiyanlığın ahlaki bir dine yani ahlak yasasını Tanrı'nın emrine vermesi ve böylece insanın bireysel faaliyetlerinin bir inanç meselesine dönüştürmesidir. Peki Feuerbach'ın bu ifadelerinden hareketle tanrısız bir ahlaktan söz etmek mümkün müdür? sorusu varlığını korumaktadır. Bu soruya Feuerbach'ın cevabı, evet şeklindedir. Yalnız, bu ancak insanlığın eğitimi ve evrensel bakış açısını tamamladığında veya bunu bir araç olmaksızın sağlayabildiğinde mümkün olacaktır. Ona göre bu şartlar ve gerçekleşeceği zaman dilimi ütöpic ve hayali değildir, aksine insanlar tanrısız ama ahlaki ve mutlu olacakları bir güne kavuştuklarında artık dine ve Tanrı'ya ihtiyaç duymadıklarını anlayacaklardır. Bu dönemde dinin yerini artık eğitim alacaktır. Feuerbach bu tezini şu örnekle açıklar: Tanrı, İsrailileri en temel ve basit ihtiyaçlarını dahi nasıl yapacaklarını söylediği için her şey bir şekilde insan nazarında dini bir anlam taşımaktadır. Ancak ne zaman ki insan kendi fitratı, akli ve eğiliminin bunu emrettiği için yaptığını anlarsa işte o zaman dinin zorunluluğu ortadan kalkar ve yerini eğitim alır. Ancak o döneme kadar eğitim ve diğer beşerî alanlarda kusurlu ve eksik olan insan bu eksikliklerini tamamlayana kadar dine ihtiyaç duyacaktır. Ancak dinin noksanları tamamlama konusunda aracı olduğu dönemlerde de

⁵²⁹ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 241.

akli ve ahlaki her şeyi dini ve kutsala dönüştürme tehlikesi söz konusu olduğunu yine hatırlatan Feuerbach kısaca, din ile eğitimin öz itibarıyla birbiriyle çeliştiğini ifade eder.⁵³⁰ Böylece Feuerbach dinin pratik anlamda değerini bütünüyle inkâr etmez daha doğrusu edemez. Ama günün sonunda dinin belli bir aşamadan sonra insanlığın ilerlemesine ve gelişmesine dair en büyük engeli teşkil ettiğine yer verir.

Feuerbach'ın esas kaygısı ahlaktan ziyade insanın kendisine karşı, özellikle de dine karşı tutumudur. Zira O, *Thoughts*'den *Teogonie*'ye kadar olan çalışmalarında bu soruna değinmiştir.⁵³¹ Sonuç olarak, o, bir yandan bireyin sosyal egoizmini diğer yandan bireyin somut gerçeklik yönüne dayanan, insanı temel alan, materyalist ve duyusal bir kavram geliştirmeye çalışmıştır.

⁵³⁰ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 239.

⁵³¹ Helmut, Walther, "Die Ethik Ludwig Feuerbach", 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden, s. 10.

II. BÖLÜM

FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK TEOLOJİ ANLAYIŞININ DİNİ VE FELSEFİ ETKİSİ

Çalışmanın bu bölümüne kadar; Feuerbach'ın ana felsefesini teşkil eden dinin antropolojik açıdan yorumuna bir diğer ifadeyle antropolojik teoloji görüşüne yer vermeye çalıştık. Bu bölümde ise Feuerbach'ın en az felsefesi kadar önemli olan ve onun düşünce dünyasında bilinirliğini sağlayan etkisini incelemeye çalışacağız. Feuerbach'ın etkisi yalnızca pozitivist, materyalist ve ateist felsefî düşünce sistemleri ile sınırlı kalmamış en az bunlar kadar Hristiyan düşüncesini ve bilhassa Protestanlığı etkilemiştir. Öyle ki bu etki, Hristiyan teolojisi kadar olmasa da İslam düşüncesinde de kendine yer bulmuştur.

Feuerbach'ın düşünce dünyasında oluşturduğu etkiyi felsefî ve dinî (teolojik) olmak üzere iki kategoriye ayırmamız mümkündür. Feuerbach'ın teolojik anlamda etkisinin en yoğun olduğu sistem elbette Hristiyan teolojisidir. Bunun bilinen en temel nedeni; Feuerbach'ın bu geleneğin içinde yetişmiş ve daha sonra *Christianity* ile eleştirilerinin odağına Hristiyanlığı koymasından kaynaklanmaktadır. Hristiyanlığa karşı bu eleştirel tavrı kendi döneminde ve sonrasında birçok Hristiyan teolog ve filozof tarafından karşıt bir safın oluşmasına neden olmuştur.

2.1. Dinî Etkisi

Bu başlıkta Feuerbach'ın teolojiye dair etkisini Hristiyan ile İslam geleneği olmak üzere iki teolojik inanç üzerinden incelemeye çalışacağız. Ancak çalışmanın kapsamı bu iki geleneğin tamamını incelemeyi mümkün kılmadığı için geleneğin içinden

yetişmiş ve aynı zamanda Feuerbach'ın tesiri altında kalmış olan Karl Barth (1886-1968) ile Hasan Hanefi'nin (1935-2021) görüşlerini incelemeye çalışacağız.

Modern teoloji tarihine bakıldığında teolojinin temelinin giderek daha çok insanı anlamaya yöneldiği sıklıkla gözlemlenmiş, teolojik gerekçelendirme sorunu antropoloji üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu yoğunlaşma felsefi Tanrı fikrinin modern gelişimine karşılık gelmektedir. Teolojinin bu açıdan değişimi ve gelişimi liberal teoloji ile diyalektik teolojinin tetiklediği tartışmalar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Teolojide Tanrı'nın gerçekliği başlangıç noktası kabul edilirken artık bunun yerine insan deneyimi ve bu deneyim içindeki varoluşu esas alınmaya başlanmıştır. Teolojide bu temel fikir, aslında 15. yüzyılda, insan zihnini merkeze alıp insanı ikinci bir Tanrı olarak nitelendiren, Cusa'lı Nicholas'a (1401-1464) kadar uzanmaktadır. Bu fikir daha sonra modern düşünce tarihinde Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel tarafından farklı vurgularla çeşitlendirilmiştir. Modern zamanlardaki felsefi teolojinin tüm tarihinde ortak olan şey, insanların artık Tanrı'nın doğa olaylarının ilk nedeni olduğunu fiziksel olarak kanıtlamak için kozmostan yola çıkmamasıdır. Modern felsefe, bunun yerine, insan varlığı ve deneyimi perspektifinden, Tanrı'nın, insanın varoluşunun her eyleminde kaçınılmaz olarak varsayıldığını göstermeyi savunmuştur.⁵³²

Modern teolojide gerekçelendirme sorununun insan anlayışı üzerinde yoğunlaşması, modern çağın genel entelektüel durumunu ve gelişimini yansıtmaktadır. Felsefenin gelişimi, teolojik düşüncenin artan insan merkezciiliğine ivme kazandırmıştır. Modern felsefenin, felsefi düşüncenin kendisinin yanı sıra tüm deneyimlerin öznesi olarak insan üzerinde yoğunlaşmasının teoloji üzerinde bu etkiyi oluşturması

⁵³² Wolfhart, Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoech und Ruprecht, 1983, s. 11.

kaçınılmazdı. Evreni yaratan Varlığı kozmosun amacından tanımaya çalışan 17. ve 18. yüzyılların teolojisi, uzun vadede terk edilen bir ara yol olarak kalmıştır.⁵³³

2.1.1. Hristiyan Düşünce Geleneğine Etkisi: Karl Barth Örneği

Modern dönemin Hristiyan teoloji anlayışını anlamak için Feuerbach'ın teolojisiyle yüzleşmek gerekmektedir. Zira bu dönemin tüm teolojik çabasında ima edilen şey, biraz gizli bir biçimde de olsa, Feuerbach'ın teolojiye dair ifade ettiği tezi, Tanrı'nın varlığının insani niteliklere indirgemesi ile yakınlık arz etmektedir. Feuerbach'ın teolojisi bu dönemin doruk noktasını veya sonucunu teşkil etmektedir. Feuerbach yalnızca görmemiz için kediye çantadan çıkaran kişidir. Dolayısıyla Feuerbach'ın antropolojik teolojisi yalnızca belirli bir teolojik formülasyonla değil, modern çağın teolojisinin tüm eğilimiyle bir hesaplaşmadır aynı zamanda.⁵³⁴

Feuerbach, Tanrı'nın metafiziksel bağımsız varlığını, insana bağlı niteliklere indirgemıştır. Ancak Tanrı'nın insani sıfatlara indirgenebilmesi için, öncelikle bazı dini geleneklerden türetililecek belirli bir içeriğe ve anlama sahip olması gerekir. Açıkçası, Feuerbach'a göre bu içerik ve anlam Hristiyan geleneğinden türetilmiştir. Yani onun, insanın niteliklerine indirgemeyi önerdiği Tanrı, Hristiyan Tanrı'sıdır. Hristiyan geleneğinde kavrandığı ve anlaşıldığı biçimiyle Tanrı'dır. Bu nedenle, Tanrı'nın insanileştirilmesi meselesi, Hristiyan geleneğinin Tanrı hakkında söylediklerinde saklıdır. Ancak Feuerbach, yalnızca Hristiyanlığın Tanrı'sını alıp onu insana indirgeme iddiasında değildir. Bu tarz bir indirgemenin, Hristiyanlığın kendi Tanrı fikrinde gerçek anlamda var olduğunu ve bunu iletmek istediğini iddia etmektedir. Böylece Feuerbach'ın iddia ettiği şey, aslında Hristiyanlığın baştan beri söylemeye çalıştığı ancak kendi

⁵³³ Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 12.

⁵³⁴ Manfred H., Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No 1, 1966, s. 29.

gerçekliğini gizlemeye çalıştığı hakikattir. Feuerbach bu gerçekliği bütün açıklığıyla ifade eden ve bunu dini doktrinlerle ortaya koymaya çalışan ilk kişidir.⁵³⁵

Modern dönemde teoloji alanında artan bu insan merkezci anlayış ile Feuerbach'ın antropolojik teolojiye dair yorumu teolojide insan merkezci anlayışın giderek arttığını göstermektedir. Ancak teolojinin insan merkezci bir yaklaşımla benimsenmesinin doğurduğu birtakım tehlikeler de vardır.⁵³⁶ Bu tehlikelerden biri teolojinin temasının gözden kaçırılmasıdır. Bu anlamda modern Hristiyan teolojisi kadar Tanrı karşıtı modern ateizm de iddialarını antropoloji temelinde geçerliliğini kanıtlamaya çalışmaktadır ki bu anlaşılır bir durumdur. Bu durum Feuerbach kadar Marx, Nietzsche, Freud ve onların halefleri için de geçerli olmuştur. İnsan merkezci anlayışın neden olduğu teolojik krizin farkına varan ve geleneksel Hristiyan anlayışının esas aldığı Tanrı merkezci anlayışın günün şartlarında yetersiz kaldığını iddia eden; Karl Barth, Karl Rahner (1904-1984), Paul Tillich (1886-1965), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Wolfhart Pannenberg (1928-2014), John A. T. Robinson (1919-1983) ve Paul M. Van Buren (1924-1998) gibi filozof ve teologlar insanı merkeze alan teolojik bir metodolojinin inşasına ihtiyaç olduğunu savunmuş ve buna dair yeni yorum türleri geliştirmeye çalışmışlardır.⁵³⁷ Bu sayede modern dünyada Hristiyan vahyinin bir şekilde mümkün olduğunu göstermeye çalışmışlardır. İfade ettiğimiz teologlar arasında teolojinin antropolojik açıdan gelişimine olan katkısı itibarıyla Protestan teolog Karl Barth ön plana çıkmaktadır. Barth'ın kendi teolojik antropoloji sistemini inşa etmesindeki en büyük katkı Feuerbach'a aittir. Ancak bu başlığımızda doğrudan Barth'ın Feuerbach'la olan ilişkisine geçmeden önce onun teoloji anlayışına akabinde Feuerbach yorumuna son olarak üzerindeki Feuerbach etkisine yer vermeye çalışacağız.

⁵³⁵ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", *The Harvard Theological Review*, s. 31-32.

⁵³⁶ Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 15.

⁵³⁷ Sevcin, Öztürk, "Felsefi Teolojide Antroposentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10 (4), 2020, s. 1384.

2.1.1.1. Karl Barth'ın Teoloji Anlayışı

Karl Barth (1886-1968)⁵³⁸, yirminci yüzyıl modern Protestanlığın şekillenmesinde öne çıkan isimlerden biri olmuştur. Schleiermacher'den sonra en önemli Protestan teolog olarak kabul edilir. Hristiyan inancına ait tasvirleri, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi derinlemesine analiz etmesi, Barth'ı klasik Hristiyan geleneğindeki önemli birkaç düşünürden biri yapmıştır. Barth özellikle modern felsefe ile Hristiyanlık arasında kurduğu ilişki ve bu ilişki çerçevesinde ifade ettiği görüşleriyle Hristiyan teolojisine yeni bir yorum katmıştır.

Barth'ın Hristiyan teolojisindeki önemine dair yapılan vurgu elbette bu alanla ilgili ifade ettiği görüşlerine dayanmaktadır. Zira Barth, teoloji söz konusu olduğunda geleneksel epistemolojik yaklaşımları aşan bir metot ile ön plana çıkmıştır. Teolojiye dair görüşleri yalnızca Protestan teolojisinde değil genel Hristiyan teolojisinde; doğal teoloji, akıl-vahiy ve din-felsefe ilişkisi gibi birçok konuda referans olarak kullanılmaktadır. Barth'ın teolojiye dair yaklaşımını tüm açıklığıyla moderniteye karşı tutumunda görmekteyiz. Nitekim modernitenin dayattığı insana dair tutumunu eleştiren Barth, bu yaklaşımın doğurduğu teolojik ve ahlaki problemleri ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle modernitenin hakimiyeti altına giren teolojiye dair sunduğu yeni çözüm arayışları, Hristiyan teolojisine yaptığı en büyük katkı olarak kabul edilir.⁵³⁹

⁵³⁸ 1886'da İsviçre'nin Basel kentinde doğan Karl Barth, Bern, Berlin, Tübingen ve Marburg'da teoloji ve felsefe okudu. Kilise tarihçisi babası Fritz Barth'ın yanı sıra Adolf Schlatter, Adolf Harnack, Wilhelm Herrmann ve neo-Kantçılar Herman Cohen ve Paul Natrop öğretmenleri idi. 1909'dan 1921'e kadar papazdı, 1919'da yayınlanan *The Epistle to the Romans* (Romalıları Mektup)'daki yorumu teolojide bir devrim yarattı. 1935'te Karl Barth, koşulsuz liderlik yemini etmeyi reddettiği için Bonn Üniversitesi'nden kovuldu. Barmer Deklarasyonu'nun babasıydı. Baş yapıtı olarak kabul edilen *Church Dogmatics* (Kilise Dogmatikleri)'i belki de 20. yüzyılın en önemli sistematik teoloji eseridir. King, Martin Luther Jr., "Karl Barth's Conception of God", 1952, <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/karl-barths-conception-god>. (11. 04. 2024)

⁵³⁹ Öztürk, "Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Konya, 2022, s. 215.

Barth, Hristiyan düşüncesinde vahyin yeni bir yorum tarzını iddia eden “diyalektik teoloji” anlayışının en önemli temsilcilerinden biridir. Bu anlayış liberal teolojinin vahiy anlayışına tepki olarak geliştirilmiş ve Tanrıyla “yüzyüze gelme” olarak tanımlanan vahiy modelini esas almaktadır.⁵⁴⁰

Barth, alternatif olarak sunduğu teolojik epistemolojisinde ne geleneksel yorumu ne de modernitenin teolojik yorumunu esas almıştır. Teolojinin vahyin gerçekliğiyle başlaması gerektiğini savunmuştur. Zira, teolojik bilginin kaynağı vahiydir. Ancak Barth’ın burada kast ettiği vahiy, geleneksel anlamda bilinen Tanrı tarafından bildirilen soyut hakikatler veya İncil metninin bizzat kendisi değildir. Barth’ın vahiyden kastı, Tanrı’yı temsil eden İsa Mesih’tir: “Kutsal Kitap’ta vahiy, mahiyeti gereği insan için açığa çıkmayan bir özelliğe sahip olan Tanrı’nın, kendi örtüsünü kaldırmasıyla, insanlara kendini açması anlamına gelir.”⁵⁴¹ Dolayısıyla Barth için vahiy söz konusu olduğunda İsa Mesih’in anlaşılması gerekmektedir.⁵⁴²

Barth’ın bu anlayışı Luther’in iman anlayışının (*sola fide*) özü olup, onu Roma Katolik anlayışından ayıran noktadır. Barth ile benzer şekilde, W. Temple (1881-1944), E. Brunner (1889-1966) ve R.Bultmann (1884-1976) gibi teologlar da vahyin asli muhtevasının İsa Mesih’in kendisi ve taşıdığı hayat olduğunu savunmuşlardır.⁵⁴³ Barth ifade ettiğimiz teologlar gibi teolojide ve insan anlayışında İsa Mesih’i merkeze alarak *Kristolojik antropolojiyi*⁵⁴⁴ esas almıştır. Ancak zaman içinde Barth’ın aşkın teizm anlayışı, İsa Mesih’in radikal bir mutlaklaştırılmasına dönüşmüştür. Benzer şekilde

⁵⁴⁰ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 121-122.

⁵⁴¹ Karl, Barth, *Church Dogmatics*, Vol.1/1, “The Doctrine of The Word of God”, (Edited by G.W. Bromiley-T.F. Torrance), London: T&T Clark, 2009, s. 304.

⁵⁴² Öztürk “Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth’ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme” *Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyum*, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Konya, 2022, s. 215.

⁵⁴³ Ayşe, Çil, “Rudolf Bultmann’ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiy İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10:1, 2012, s. 193.

⁵⁴⁴ *Kristolojik antropoloji*; genel olarak insanlığı İsa Mesih’in kişiliği ve eserinden anlamaya çalışan antropoloji türüdür. Bkz. Cortez, Marc, *Christological Anthropology in Historical Perspective*, Michigan: Zondervan, 2016, s. 142.

Barth'ın hümanizm anlayışı da tek bir kişi olan İsa'daki insan bilgisiyle sınırlıdır. Yazılarında tüm düşüncesinin tek bir İsa figürü tarafından yönetildiği ve kontrol edildiği açıkça görülmektedir. Böylece düşüncesinin olağanüstü genişliğini, olağanüstü bir darlıkla ilişkilendirmiştir. Barth her ne kadar siyasetten, Mozart'tan, Dostoyevski'den ve Feuerbach'tan yazsa da odağının tek gerçek teması İsa Mesih'tir.⁵⁴⁵

Barth'a göre, vahyin doğruluğunu test etmek mümkün değildir. Eğer teoloji vahyin gerçekliğiyle başlamasaydı, antropolojik bir boyutun ötesine geçilemezdi. Vahyin imkânına ve kriterine ilişkin herhangi bir açıklama, yalnızca insanın kendi potansiyelinin bir açıklaması olabilir. Barth'a göre, mümkün ve doğası gereği insan tarafından anlaşılabilen bir şey olarak vahiy, insan varoluşunun bazı boyutlarının yalnızca başka bir adıdır. Barth Tanrı'nın İsa Mesih'te vahyedilmesi sorununun asla a priori olarak gündeme getirilemeyeceğine, yalnızca a posteriori olarak gündeme getirilebileceğine işaret etmektedir. Zira insan ancak bu sayede onun hakkında konuşabilir, onu test edebilir ve onun gerçek anlamda Tanrı'nın vahyi olması bakımından tartışabilir. Dolayısıyla teoloji için bu nihai başlangıç noktasının ötesine geçmenin hiçbir yolu yoktur.⁵⁴⁶

Barth'ın vahiy doktrini, Tanrı'nın var olduğunu veya onun bilinebileceğini dair kanıtlamayı reddeder. Zira Tanrı bilgisi teoloji için bir konu değildir; teolojinin başladığı bir öncül ve bir aksiyomdur. Vahiy doktrini, Tanrı bilgisinin nasıl gerçekleştiğinin ve neleri içerdiğinin bir açıklamasıdır, bunun mümkün olup olmadığının bir araştırması değildir.⁵⁴⁷

Barth, yirminci yüzyılda, insanın Tanrı'nın gerçekliğini akıl yoluyla kavrama girişimlerinin “suç teşkil eden bir kibir” olarak tanımlar.⁵⁴⁸ Bu anlayışın temel mantığı insanın vahiy olgusunu anlayamayacağına dairdir. Nitekim vahiy insanların

⁵⁴⁵ David, Crownfield, “Karl Barth”, *The North American Review*, Vol. 254, No 1, 1969, s. 34.

⁵⁴⁶ Weber, Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, s. 29.

⁵⁴⁷ Crownfield, “Karl Barth”, s. 32.

⁵⁴⁸ Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. By E.C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press, 1933, s. 37.

kavrayabileceği terimlerle verilse de onun gerçek anlamını anlamak için ilahi yardıma ihtiyaç vardır. Çünkü Tanrı'nın iletmek istediği şeyi doğru kavrayıp kavramadığımızı, kişinin entelektüel kapasitesi değil, Tanrı'nın lütfu belirler. Bu anlayışa sahip olan Barth'a göre, teolojinin gerçekliği insanlara vahyeden Tanrı'nın inisiyatifine bağlıdır.⁵⁴⁹ Ancak Barth, klasik anlamda insan faktörünü bütünüyle devre dışı bırakmaz, Tanrı-insan ilişkisini diyalektik metotla temellendirir. Bu metoda göre, Tanrı sınırlı olanın ötesinde olduğu için insan değildir ama aynı zamanda kendini sınırlı olanın içinde açığa çıkardığı için ikili bir gerçeğin tek koruyucusudur.⁵⁵⁰ Böylece Barth, genel pozisyonuyla uyumlu olarak insandan hareketle Tanrı'yı bulamayacağımızı iddia eder. Zira Tanrı ve insan arasındaki niteliksel ayrım bunu tamamen imkânsız hale getirmektedir.⁵⁵¹

Barth için teolojik anlayış ilişkiseldir. Ona göre Tanrı'nın varlığının otantikliği soyut düşünce yoluyla değil, yalnızca Tanrı ile yaşayan bir ilişki yoluyla üretilebilir. Ancak Barth'ın bu yaklaşımı, Tanrı'nın insanlara gösterdiği (ifşa ettiği) şeylerin içeriğini insanların anlayışıyla sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Barth, bunun yerine Tanrı'nın vahiyde kullandığı sıradan dile yeni ve daha derin anlamlar aşıladığını iddia eden *analogia fidei*⁵⁵² veya *analogia gratiae*⁵⁵³ doktrinini geliştirir. Bu sayede Tanrı hem vahyini hem de onun doğru bir şekilde kavranması ve yorumlanmasını kontrol etmektedir. Dolayısıyla insanlara ulaştırılan Tanrı bilgisi yine Tanrı tarafından belirlenmektedir. Barth'ın vahye dair bu yaklaşımı gerçekliğin bilgisini de kapsamaktadır. Ona göre,

⁵⁴⁹ Barth, *The Humanity of God*, London: Collins, 1967, p. 87; cf. s. 53

⁵⁵⁰ Metin, Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefi Okumaları I*, Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 87.

⁵⁵¹ Martin Luther Jr., King, "Karl Barth's Conception of God", 1952, <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/karl-barths-conception-god>. (11. 04. 2024)

⁵⁵² *Analogia fidei*; İman anlamına gelen bu kavram, Barth'ın Tanrı ve insanlık arasındaki nitel ayrımın ve ilişkinin yalnızca Tanrı'nın Sözü olarak Enkarnasyona bağlı olduğunu doğrulayan bir çözüm önerisidir. Bu aynı zamanda varlık benzetmesinin de bir reddidir. Spencer, Arche J., *The Analogy of Faith: The Quest for God's Speakability. Strategic Initiatives in Evangelical Theology*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015, p. 17.

⁵⁵³ *Analogia gratiae*; Tanrı'nın lütfetmesi anlamına gelmektedir.

gerçekliğe ilişkin anlayışımız doğal düşünceyle, akıl yürütmeye ve bizlerin keşfettikleriyle değil Tanrı'nın vahyettikleriyle belirlenmelidir.⁵⁵⁴

Barth vahyi, bir tür aydınlanma mucizesi olarak ele almıştır. Bu mucize kutsal ruh aracılığıyla vahyin verildiği kişiler için gerçekleştirilmektedir. Çünkü Barth'a göre, insanın doğal yapısı vahyi alma ve aktarma konusunda yetersizdir. Ancak Tanrı'nın müdahalesi sonucunda vahye konu olan ve görünürde gizemli olan kelimeleri vahyi alan kişiye ulaştırıldığını düşünmektedir. Bu anlamda Pannenberg, Barthcı vahiy görüşünü keyfi ve öznel olarak değerlendirir ve eleştirir. Çünkü Pannenberg Barth'ın 19. yüzyıl teolojisinin insan merkezçiliğine yönelik eleştirilerini haklı bulmakla beraber Tanrı hakkında konuşma konusunda aşırı öznel bir tutum yerine Tanrı'ya ilişkin teolojik iddiayı ilahiyatçının keyfi beyanına bırakmaması gerektiğini ifade eder.⁵⁵⁵

Barth, döneminin teoloji anlayışı dışında dini ve siyasî hareketlerin hiçbirine katılmamıştır.⁵⁵⁶ Bununla beraber, dini milliyetçiliğin dini sosyalizmi kötüye kullanması sonucunda Hristiyanlığın belirli bir siyasal ve sosyal fikirle özdeşleştirileceği tehlikesinin farkındaydı. Barth bu tehlikeye karşı; milliyetçilik, sosyalizm ve demokrasiyi putperestlik olarak tanımlamıştır. Putperestlik olarak tanımladığı bu akımların tehlikesini ve sonuçlarını özellikle kilise ve toplum arasında yaşanan boşanma gibi örnekler üzerinde açıkça gördü. Bu nedenle Barth, “dini” olarak başlanan akımlar da dahil olmak üzere her türlü akımı eleştirmiştir. Kendi dönemi göz önüne alındığında Barth'ın başlatmış olduğu girişim aslında tehlikeli barındırmaktaydı. Zira o dönemde, Almanya'daki Lutherci öğrencilerin tümü sistematik teoloji ve İncil araştırmalarıyla

⁵⁵⁴ Barth, *Dogmatics in Outline*, (Translated by G. T. Thomson), London: SCM Press, 1949, s. 24, 32.

⁵⁵⁵ Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 16-18.

⁵⁵⁶ Barth, dini sosyalizm gibi döneminin Hitler iktidarından da uzaklaştı. 1933'te Yahudilere karşı ilk büyük saldırı yapıldığında, birçok can ve mal kaybına rağmen kiliseler sessiz kaldı; Taki Hitler, Hristiyanlara saldırana dek. Bu durum daha sonra Alman kiliselerinin ve Barth'ın en büyük eksiği olarak tanımlanmasına neden olacaktır. Saldırıları Hristiyanlığa yöneldiğinde Barth, Nasyonal Sosyalizme karşı kilise içi direnişin lideri oldu. Barth bu süreçte İngiltere'deki Hristiyanlara Mesih adına Hitler'e direnmelerini isteyen bir mektup yazdı. Bu, daha önce savunduğu fikrin tam aksi yönünde bir davranıştı. Paul, Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 539.

ilgilenmek için toplumsal sorunlardan izole yaşamaya gayret göstermişlerdi. Ancak daha sonra yaşanan toplumsal-siyasal meseleler göz önüne alındığında Barth'ın bu duruşunun dini anlamda ne denli önemli olduğu anlaşılacaktı. Zira Barth bu tavrı ile Protestanlığı, neo-kolektivist ve Pagan Nazizm'in saldırısından kurtarmıştı. Birinci Dünya Savaşının neden olduğu büyük felaketlerin etkisi zamanla toplumsal sorunlardan uzaklaşıp teolojik tartışmaların kutsal alanlarına yönelmişti. Bu süreçte insanların karşı karşıya kaldığı teolojik sorunlara cevap vermek için Barth, bir arayış içindeydi. Bu nedenle, Barth'ın teolojisi neo-Reformasyon veya “Kriz teolojisi” olarak tanımlanmıştır.⁵⁵⁷ Barth'ın teolojisinin, kriz teolojisi olarak tanımlanmasının bir diğer nedeni; Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğurduğu soruna dairdir. Bu kriz, tarihte belirli bir zamanda meydana gelen ve ara sıra yaşanan, ebedi ile zamansal arasındaki ilişkide ebedinin gücünün altındaki zamansalın krizidir.⁵⁵⁸ Kriz teolojisinin odağında “insan” vardır. Çünkü insan, teolojinin birçok kavramını (Tanrı, kötülük, ahlak, vahiy) kendisinde barındırır. Ancak insanın sahip olduğu bu değer onun aynı zamanda krizinin kaynağıdır. Çünkü insan bir yandan ezeli olana (vahye) muhatap olmuş ve Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı veya kendisini onda açığa çıkardığı bir varlık iken, bir diğer yandan bu konumdan düşmüş ve Hristiyan teolojisine göre kovulmuş ve günahkâr bir varlıktır.⁵⁵⁹

Barth, sistemini inşa ettiği teolojisiyle hem döneminin hem de teolojinin genel soru ve tartışmalarını güncel meseleler ekseninde incelemiştir. İncelediği bu meseleleri üç konu başlığı altında toplamıştır. Bunlar; Tanrının bilinebilirliği, Tanrı'yı bilmenin anlam ve mahiyeti ile Tanrı'yı bilmenin metodu veya ölçüsüdür.⁵⁶⁰ Barth konuya ilk

⁵⁵⁷ Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, s. 536.

⁵⁵⁸ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 536.

⁵⁵⁹ Şaban Ali, Düzgün, “Modern Dönem Kelamında Yeni Yönelimler”, Sosyal Bilimler Vakfı, <https://www.sosyalbilimlervakfi.org/tr/2023/04/saban-ali-duzgun-modern-donem-kelaminda-yeni-yonelimler/>.

⁵⁶⁰ Öztürk, “Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 219.

olarak, Tanrı'nın bilinebilirliği ile başlar, ancak burada bir nevi agnostik iddialara bir reddiye mukabilinde cevap vermez. Aksine, Tanrı'nın bilinmemesinin söz konusunu olmadığını, Tanrı'nın biliniyor olmasını Tanrının bilinmesine gerekçe göstererek konuya Tanrı'nın var olduğu ön kabulü ile başlar. Barth'a göre Tanrı'nın bilinebilirliği şüpheye mahal bırakmayacak kadar gerçektir. Bu gerçekliğin tüm teologlar tarafından esas alınması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre geçerli soru; Tanrı'nın bilinebilirliğinin mahiyetinin ne olduğu sorusudur. Bu soruyu Barth, iki açıdan inceler: İlk olarak, insanın herhangi bir nesnenin mahiyetine dair bilgisi; ikincisi, insanın Tanrı'nın mahiyetini bilmesidir. Barth'a göre, bilme eylemi suje ile obje arasındaki ilişkiyi içeren bir süreçtir. İnsanın Tanrı'yı bilmesi de bu süreç kapsamında gerçekleşmektedir.⁵⁶¹ Tanrı'nın insan bilgisinde nesne olmasını onun hakkında konuşmanın ve imanın temel şartı olarak belirleyen Barth, Tanrı ile insan arasındaki iletişimin bu şekilde mümkün olacağını şöyle ifade etmektedir:

“Eğer Tanrı insan bilgisinin nesnesi haline gelirse, bu zorunlu olarak O'nun insanın düşüncesinin ve algılayışının nesnesi olduğu anlamına gelir. Bunun gücüyle Tanrı hakkında konuşmak ve duymak mümkün ve gerekli hale gelir. Aksi takdirde, Tanrı'nın bilgisi ve O'na iman olmazdı... Tanrı'nın nesnelliğini inkâr etmek, Tanrı'dan söz edildiği ve işitildiği gerçeğiyle yaşayan İsa Mesih'in Kilisesi'nin yaşamını inkâr etmektir.”⁵⁶²

Barth, bilme eylemini iki açıdan ele almıştı; ilki belirttiğimiz üzere insanın bir nesneyi bilmesiydi. Bir diğeri ise, Tanrı'ya has tanımlanan bir niteliktir. Buna göre, Tanrı nesne olmanın yanı sıra özne pozisyonundadır. Yani Tanrı ilk olarak nesnedir çünkü insanlar tarafından bilinebilir bir mahiyettedir. Ama aynı zamanda öznedir çünkü Tanrı kendini insana sunmakta ve onunla karşılaşmasını sağlamaktadır. Bu iki durumda da Barth'ın altını çizdiği husus, Tanrı hem nesne hem de özne pozisyonunda sürecin aktif

⁵⁶¹ Öztürk, “Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, s.220.

⁵⁶² Barth, *Church Dogmatics: 2/1*, “The Doctrine of God”, (Edited by G.W. Bromiley-T.F. Torrance), London: T&T Clark, 2009, s.14.

sahibi iken, insan kusurlu olduğu için pasif ve izleyici pozisyonundadır. Ancak insan bu konumuna rağmen Tanrı'yı bilebilir olması tamamen Tanrı'nın lütfu sayesinde.⁵⁶³

Barth'ın Tanrı'yı bilmenin ölçütüne dair yorumu onun hem vahye dair hem de insan aklına dair görüşünün belirleyici yönünü ortaya koymaktadır. Barth'a göre Tanrı'ya dair bilğimiz iki yöntemle oluşmaktadır. Birincisi, insandan Tanrı'ya; ikincisi, Tanrı'dan insana. İlkinde bilginin kaynağı insan iken ikincisinde Tanrı'dır. Birinci yöntemde insan, akıl aracılığıyla ve doğadan hareketle, yani “doğal teoloji” metoduyla Tanrı hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Bu metodun bilgi kaynağı vahiy değil, insanî akıldır. Barth bu tarz bir bilgiye çok net bir şekilde ve meşhur ifadesiyle “*Nein!* (Hayır)” der. Zira Barth'a göre, insan aklının vahiy olmaksızın Tanrı'yı bilmesi mümkün değildir. Barth'ın doğal teolojiye bu kadar net bir tavır almasındaki muhtemel neden; insan aklını mutlak otorite gören moderniteyi doğrudan reddetmesi, Tanrı'nın aşkınlığı ve buna karşılık insanın yetkin olmayışından kaynaklanmaktadır. Barth daha sonra geçerli olan tek metoda yer verir. Bu metod; Tanrı'dan insana yani “yukarıdan aşağıya” doğru inen bilgidir. Barth'a göre, bizlerin Tanrı'ya dair bilğimiz ancak Tanrı'nın vahiyle kendisini nasıl tanıttığına bağlıdır. Bu bilgi türünün kaynağı ve içeriği bizzat Tanrı'nın kendisi olup⁵⁶⁴, insanın herhangi bir tasarrufu söz konusu değildir. Barth'ın bu bilgi türünde onu diğer teologlardan ayıştıran yön, Tanrı'nın bizlere kendisini İsa Mesih aracılığıyla bildirmiş olmasıdır.⁵⁶⁵ Dolayısıyla Barth için bilginin kaynağı veya vahyin içeriği bizzat İsa'nın kendisi olup, teolojik konuşma yalnızca enkarnasyon yoluyla mümkün olmaktadır. Tanrı'nın bilgisine dair ortaya koyduğu epistemolojisi ile klasik temelselci görüşü merkeze aldığını ve modernitenin yaklaşımını reddettiğini görmekteyiz. Böylece Barth,

⁵⁶³ Öztürk, “Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 222.

⁵⁶⁴ Karl, Barth, *Fate and Idea in Theology*, Candler School of Theology, 1953, s. 35.

⁵⁶⁵ Sevcin, Öztürk, “Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 223-224.

insanı merkeze alan ve “özneye dönüş” yerine Tanrı’yı merkeze alarak “öznenen dönüş”ü⁵⁶⁶ veya “Tanrı’ya dönüş”ü esas almaktadır.

Barth’a göre Tanrı’nın lütfu, içsel ve dışsal olmak üzere iki şekilde insanlara yansımaktadır. İçsel yansıma, doğrudan Tanrı ile ilgilidir. Dışsal yansıma ise yaratma ile ilgilidir. Dışsal yansıma kendini en açık haliyle dünyanın da kendisiyle yaratıldığı İsa üzerinde göstermektedir. Tanrı’nın İsa’da kendini yansıtması durumu beraberinde, Tanrı insanı kendi suretinde mi yarattı? sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya Barth çok net bir şekilde ‘Hayır’ cevabını verir. Çünkü “Tanrı aşkındır; ancak İsa bütünüyle insandır. Tanrı ölümsüzdür; fakat İsa ölmüştür. Tanrı sonsuzdur, fakat İsa sonludur.”⁵⁶⁷ Barth’a göre, Tanrı bilinemez ve dolayısıyla tarifi edilemez. Barth’ta zati bir Tanrı vardır ancak bu Tanrı’nın kişiliği gizli ve anlaşılmazdır. Tanrı’nın anlaşılmaz olmasının temel nedeni hem varlığının gizli oluşundan hem de bizlerin algılarımızı aşan bir mahiyette olmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı’nın mahiyetine dair Barth’ın bu yaklaşımı onun Tanrı’nın kendisini İsa Mesih’te açığa vurması görüşü ile çelişiyor gibi durmaktadır. Ancak Barth’ın sisteminde bu bir çelişki değildir. Çünkü Tanrı İsa’da kendini açığa vurmaz aksine kendisini örter ve gizler. Buna dair şu ifadelerine yer verir:

“Tanrı’nın tanımadığımız kişi olduğunu ve cehaletimizin tam olarak sorun ve bilgimizin kaynağı olduğunu biliyoruz. Romalıları Mektup, bilinmeyen Tanrı’nın bir vahyidir; insan Tanrı’ya değil, Tanrı insana gelmeyi seçer. Vahiyden sonra bile insan Tanrı’yı tanıyamaz, çünkü o her zaman bilinmeyen Tanrı’dır. Kendini insana tezahür ettirirken eskisinden daha da uzaklaşır. Tanrı hakkında ne kadar çok şey bilirsek, henüz o kadar şey daha bilmemiz gerekecek. İsa’daki vahiy, sırf Tanrı’nın doğruluğunun açığa çıkışı olduğu için aynı zamanda Tanrı’nın akla gelebilecek en güçlü perdelemesi ve bilinemezliğidir. İsa’da Tanrı gerçekten bir gizem haline gelir, kendisini bilinmeyen olarak bilinir kılar, Tanrı olarak konuşur. Sonsuza kadar sessiz olarak konuşur”⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Trevor, Hart, “Revelation”, *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Edited by John Webster, UK: Cambridge University Press, 2000, s. 38.

⁵⁶⁷ Metin, Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefi Okumaları I*, Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 92.

⁵⁶⁸ Alvin Sylvester, Zerbe, *The Karl Barth Theology*, Cleveland: Central Publishing House, 1931, s. 78.

Barth böylece bir yandan Tanrı'nın İsa'da kendini açığa çıkardığını iddia ederken, diğer yandan da Tanrı'nın insana aşkın ve onun ötesinde olduğunu söyleyerek diyalektik ve paradoksal bir metodu esas almaktadır. Barth'a göre, Tanrı insana benzer değil ancak insan, Tanrı ile bilinir. Sınırlı varlıklar doğrudan Tanrı'yı gösteremez. Barth, Tanrı ile insan arasında kurduğu bu ilişki sonucunda her "hayır" içinde gizlenmiş bir "evet"; her "evet" içinde açıklanmış bir "hayır" şeklinde paradoksal bir konuşma dışında bir metodun olamayacağını savunmaktadır.⁵⁶⁹ Onun diyalektik metodunun mahiyeti bu paradoksal durumu içermektedir.⁵⁷⁰ Barth'ın, kişi merkezli vahiy anlayışı temelinde esas aldığı bu diyalektik metoda yapılan önemli eleştirilerden biri, tutarlılıktan yoksun olmasına dairdir. Zira bu anlayışta İsa ile vahiy özdeş hale getirilmiş ve imanın hangisine göre kurulacağına dair bir netlik sağlanamamıştır. Öyle ki bu anlayışı temsil eden yorumcular tarafından İsa Mesih yalnızca sembol olarak yorumlanmıştır.⁵⁷¹

Barth'ın ana düşüncesinde insan, sonlu ve Tanrı'yı bilmekten aciz *finitum non capax infiniti* (sonlu olan sonsuzluğa muktedir değildir) bir varlık olup Tanrı'yı yalnızca mutlak aşkınlık doktrini ile bilebilmekte ve bu yüzden Hristiyanlığın bu doktrine geri dönmesi gerekmektedir. Zira en bilge kişi dahi olsa sonlu bir varlık olarak insan, yalnızca dini hakikatleri değil aynı zamanda özünde ebedi olan hakikatleri dahi keşfedemez.⁵⁷²

Barth'ın teolojisi, Tanrı'nın insanlıkla ilişkisinin yeni bir anlayışına dayanan bütünleştirici bir doktrin sistemidir. Onun bu sistemi Tanrı'nın Sözü olarak da bilinen İsa Mesih olayı ile Tanrı'nın kendini açığa çıkarması ve insanın bu vahyi tüm insanlar ve tüm zamanlar için sadık bir şekilde kabul etmesini içermektedir. Böylece Barth'ın

⁵⁶⁹ Martin Luther Jr., King, "Karl Barth's Conception of God", 1952, <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/karl-barths-conception-god>. (11. 04. 2024)

⁵⁷⁰ Bu metod, İslam geleneğinde Allah'ın zât ve sıfatlarına dair, 'ne aynısıdır ne de gayrısı' şeklinde formüle edilen yaklaşımla ve İbn Arabî'nin "Zahir 'ben' deyince Batın 'hayır' der; Batın 'ben' deyince Zahir 'hayır' der şeklinde tanımladığı anlayışa oldukça yakındır. Bkz. Metin, Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefi Okumaları I*, Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 87-88.

⁵⁷¹ Recep, Kılıç, *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s. 649.

⁵⁷² Zerbe "Preface", *The Karl Barth Theology*, Cleveland: Central Publishing House, 1931, s. vii.

düşüncesinin merkezinde, Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi hakkında radikal bir şekilde yeni bir düşünme biçimi yer almaktadır. Barth teolojisini 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve İncil'deki Hristiyanlığı temel şekillerde çarpıtan liberalizme tepki olarak geliştirmiştir. Bu teolojik ve tarihsel bağlamı anlamadan Barth'ın yazılarına dalan İncil'e inanan Hristiyanlar, düşüncesini genellikle kafa karıştırıcı bulmuşlardır.⁵⁷³

Barth, teologlar arasında Feuerbach ile açıkça ilgilenmiş neredeyse tek isimdir. O, bir teoloji öğretmeni olarak öğrencilerinin okumaya Feuerbach ile başlamalarını olgunlukla karşılamıştır. Çünkü Feuerbach'ın Tanrı hakkında konuşmanın aslında yalnızca insan hakkında konuşmak olduğu tezini Barth, on dokuzuncu yüzyıl teolojisi hakkında ifade edilmiş en çarpıcı ve açıklayıcı tespit olarak görmüştür. Barth, Feuerbach'ın bu tezini esas alarak, dini ve ona bağlı teolojik düşüncüyü insan doğası ve deneyiminin bir yönü üzerinde kurmaya çalışmıştır.⁵⁷⁴

2.1.1.2. Karl Barth'ta Feuerbach Yorumu

1841 yılı modern düşüncede yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir. Bu dönemin karakteristik özelliği ise tarih sahnesine çıkan tüm fikirlerin, tüm iddialarıyla metafiziğe dair kökten eleştiri sunmalarıydı. Böylece Aydınlanma, teolojik anlamda meyvelerini bu dönemde vermiştir. Feuerbach'ın bu dönemde kaleme aldığı *Christianity*, yeni modern çağın kurulmasına yol açan önemli eserlerden biriydi.⁵⁷⁵

Barth, Feuerbach'ın teolojiye getirdiği meydan okumanın tamamen farkındadır. On dokuzuncu yüzyılın neo-Protestancılığına yönelik saldırısının bir kısmı, Barth'ın, farkında olmadan Feuerbach'a teslim olduğu yönündeki inancıyla ilgiliydi. Onun

⁵⁷³ Carlton, Wynne, "Barthian Theology", <https://www.thegospelcoalition.org/essay/barthian-theology/> (21. 08. 2025)

⁵⁷⁴ Hart, "Revelation", s. 40.

⁵⁷⁵ Weber, "Feuerbach, Barth, and Theological Methodology", s. 25.

Feuerbach'a olan ilgisi, ilk eserlerinden son eserine (1932 ile 1967) hatta baş yapıtı olan *Church Dogmatics* (Kilise Dogmatığı) 'nin son cildine kadar uzanmaktadır.⁵⁷⁶

Barth 1920'lerde kendi teolojisini geliştirmeye çalıştığı süre zarfında Feuerbach ile tanışmıştır. Bu tanışmanın tesadüfi olmadığını büyük bir öneme sahip olduğunu düşünen Barth, Feuerbach'ın teolojik rolünü ve onun Hristiyan geleneğine dair bilgi birikimini fark etmiştir. Böylece Barth Feuerbach'ın teolojisi ile yüzleşmeye karar vermiştir. Feuerbach'la yüzleşmenin, ona meydan okumanın ve onu yenmenin Barth için büyük önem taşıdığı açıkça ortadadır. Barth'ın burada karşı karşıya geldiği ve alt etmeye giriştiği şeyin Feuerbach'ın yalnızca teolog kimliği olduğunu baştan belirtmek gerekir. Çünkü Barth'ın cevaplamayı ve reddetmeyi üstlendiği şey, yalnızca Feuerbach'ın teoloji anlayışındaki tanrılaştırmaya dair görüşüdür. Bu aynı zamanda Barth'ın üstesinden gelmek istediği bir meseleydi; belki de bu mesele ile yüzleşmek ve aşmak istediği için Feuerbach'ı seçmiştir. Barth'ın asıl maksadı her ne olursa olsun netice itibariyle bu yönüyle Feuerbach, Barth için biçilmiş kaftandı.⁵⁷⁷

Barth, teoloji tarihinde Feuerbach'ın konumunun idealistlerle hiçbir zaman aynı sınıfa dahil edilmediğini daha çok sensualistler, pozitivistler ve materyalistler yani teolojiden oldukça uzak kategorilere dahil edildiğine dikkat çeker. Ancak Barth'a göre, Feuerbach çağdaşlarının neredeyse birçoğunun ulaşamayacağı oranda ve tutkuyla teoloji karşıtlığını savunmuştur.⁵⁷⁸ Barth, Feuerbach'a dair şu üç gerçeğe dikkat çeker:

- 1- Modern dönemde filozoflar arasında Feuerbach kadar özel ve yoğun bir şekilde teoloji sorunu ile meşgul olan başka düşünür yoktur.
- 2- Feuerbach, çalışmalarında- bilhassa İncil, Kilise Babaları ve özellikle Luther ile ilgili- kendisini modern filozofların çok üstünde bir teolojik bilgiye sahip olduğunu göstermiştir.

⁵⁷⁶ Weber, "Feuerbach, Barth, and Theological Methodology", s. 29.

⁵⁷⁷ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", *The Harvard Theological Review*, s. 30-32

⁵⁷⁸ Karl, Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, New York: Harper&Row, 1962, s. 217.

3- Feuerbach'ın dönemindeki diğer filozofların hiçbirisi teolojik konuma bu kadar derinlemesine nüfuz etmemişti. Barth'a göre bir anti-teolog olarak Feuerbach'ın konumu, pek çok ilahiyatçınıninkinden daha teolojiktir.⁵⁷⁹

Barth'a göre, Feuerbach'ın öğretisi özünde bir çağrı, bir bildiriydi. Feuerbach bu çağrıyı tüm akademik kariyerini kaybetme pahasına dile getirmişti. Barth bu denli bir fedakârlık karşısında nasıl ki Feuerbach'a karşı bir yakınlık hissediyorsak benzer şekilde anti-teolojisinin içeriğini de doğru bir şekilde anladığımız takdirde benzer bir yakınlığı hissetme olasılığımızın yüksek olduğuna dikkat çeker. Feuerbach, Hristiyan inancına dair görüşleri ile bu inanç sistemine verdiği zarar gerekçesi ile hem kendi döneminin teologları hem de sonrasında yoğun eleştirilerin hedefinde olmuştur. Ancak bu tutumu eleştiren Barth, Feuerbach'ın yaklaşımının teolojik anlamda bizler için belirleyici olabilecek görüşlerini kaçırmamıza neden olabileceğini söyler ve Feuerbach'ın konuşmasına izin verilmesi gerektiğini savunur. Hatta Barth'ın, Feuerbach'ı Hristiyan karşıtı olduğuna dair yaygın görüşün aksine onun içsel ve gerçek anlamda yeni Protestan teolojisine başkaları kadar yakın olabileceğini ifade ederek oldukça farklı bir iddiayı ortaya atar.⁵⁸⁰

Barth'ın bu iddiasını değerlendiren Vogel, Feuerbach'ın din alanına olan özgün katkısı, dinin felsefi eleştirisinin yanı sıra bir teolog rolüne sahip olduğunu ifade ederek Barth ile benzer görüş paylaşır. Çünkü Vogel'e göre, Feuerbach din ve teolojiiyi eleştirirken hatta ara ara inkâr ederken dışarıdan bir gözle değil dini geleneğin, özellikle de Protestan Hristiyan geleneğinin içinde yer almakta, olumlu bir niyet ve iddiayla sadece bu geleneği yorumlamaktadır. Başından beri bu geleneğe dair söylemek istediklerini açık ve anlaşılır bir üslupla dile getirmektedir. Bu nedenle, Feuerbach dinin

⁵⁷⁹ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 218.

⁵⁸⁰ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 217.

felsefî eleştirirni rolünü üstlenirken aynı zamanda teologluk makamını da temsil etmektedir.⁵⁸¹

Barth Feuerbach'ın dine karşı esas tutumunu anlamaya çalışır. Barth'a göre Feuerbach'ın düşünceleri, özgür düşüncenin en kötü örneği olarak tanımladığı Voltaire'in tarzından oldukça farklıdır. Çünkü Feuerbach dinin "saçmalık, yanılsama veya hiçlik" olduğu varsayımını reddetmiştir. O daha ziyade insanın hakettiği değeri kazanmasına yardım etmektedir. Bu nedenle inşa etmeye çalıştığı yeni felsefesinin bilgi konusu olarak; mutlak varlığı, soyut ruhu veya tek başına akli değil yalnızca insanın gerçek ve eksiksiz varlığını esas almıştır.⁵⁸² Barth'a göre, Feuerbach'ın esas aldığı insanın bu varlığı toplumsal bir değere sahip olup insanın insan ile birliğinde veya *Ben* ile *Sen*'in (*Thou*) birlikteliğindedir. Çünkü gerçek diyalektik kişinin yalnız başına kendi kendine konuşan düşünürün monoloğu değil, *Ben* ile *Sen* arasındaki bir diyalogudur.⁵⁸³

Feuerbach'ın temel amacı, teolojinin iyileştirilmesinin gerekliliğine dairdi. Barth'a göre bu amaç, Feuerbach'a dair yapılan teolojik çalışmaların birçoğunda göz ardı edilmektedir. Oysa bu amaç bir teoloğunki kadar olumluydu. Dolayısıyla Feuerbach yalnızca şüpheci ve olumsuzlayıcı değildi. Onun negatif tutumu yalnızca teologlara yönelttiği taraftı. Hatta orada bile bütünüyle olumsuz bir tutum sergilememiştir. Feuerbach teolojinin iyi anlaşılması için bir kurtuluş doktrini ortaya koymuştur. Öyle ki o, bu doktrinin teolojinin çıkarlarını da gözettiğini düşünmektedir. Barth Feuerbach'ın teolojiye dair amacını özellikle vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, Feuerbach'ın eleştirel olarak değerlendirebileceği tek nokta burasıdır. Barth Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye dönüştürme çabasını teoloji karşıtı veya sonu olarak değerlendirmez. Zira Barth'a göre, Feuerbach'ın antropolojiye dönüştürmeye çalıştığı şey teolojidir. Bu aslında Feuerbach'ın kendisinin belirlediği bir teoloji türüdür. Barth bu iddiasını Feuerbach'ın

⁵⁸¹ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", s. 27.

⁵⁸² Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 220.

⁵⁸³ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 221.

“teolojiyi antropolojiye indirdiğim halde, antropolojiyi teolojiye yükselttiğim çok daha doğrudur. Ve ikincisi Hıristiyanlık için de geçerlidir; Tanrı’yı insana indirirken insanı da Tanrı yaptı”⁵⁸⁴ ifadeleriyle destekler.⁵⁸⁵

Barth’a göre, Feuerbach “Tanrı’yı gerçek kılmakla, onu insan yapmakla” ilgilenmişti. Ama her zaman düşüncesinin merkezinde Tanrı vardı. Barth Feuerbach’a dürüstçe karşı çıkacak olan kişinin, onun kurtuluş doktrinine, Tanrı’nın özü olarak insanın özüne ilişkin pozitif doktrinine saldırması gerektiğini ifade eder. Barth’a göre, eğer burada ona karşı çıkılmazsa, o zaman Feuerbach’ın olumsuzlamalarına ve anti-teolojisine yönelik tüm eleştiriler varsayımlara ve salt iddialara indirgenmiş olur.⁵⁸⁶

Feuerbach, Heidelberg konferansının başında öğretisini “teoloji antropolojidir yani dinin nesnesinde..., insanın özü dışında başka hiçbir şey belirtilmemiştir”⁵⁸⁷ şeklinde özetlemiştir. Ancak Barth’a göre, bu ifadede yer alan “başka hiçbir şey” ibaresini herhangi bir şey olarak görürsek Feuerbach’ı yanlış anlarız. Feuerbach’ın kastettiği şey, insanın özü, onun teolojiye ve idealist felsefeye karşı coşkuyla savunduğu ve onayladığı şeydir. Feuerbach, Tanrı’yı insanın varlığıyla özdeşleştirdiğinde, Tanrı’ya verebileceği en yüksek onuru vermektedir. Barth’a göre bu gerçekten Feuerbach’ın sevgili Tanrı’ya garip övgüsü idi (*magnificat*).⁵⁸⁸

Feuerbach, insan doğasında var olan; sınırlı, güvensiz veya bağımlı oluşu gibi duygusal veya fitrî özellikleri bir noksanlık olarak tanımlamaz aksine övgüye değer bulur. Barth’a göre Feuerbach, insani duygulara ve doğasına saygı duyuyordu ancak İncil’i incelemiş ve burada yer alan şeyin dinin varsayılan gizeminin yalnızca insanı ilgilendirdiğini kabul edilmesini talep etmiştir. Ancak insan, ideallerinin ve arzularının temel kaynağını kendi varlığı olduğunu kabul etmek yerine, dindar bir insan (*homo*

⁵⁸⁴ Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, (çev. O. Özügül), s. 25.

⁵⁸⁵ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s.222.

⁵⁸⁶ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s.223.

⁵⁸⁷ Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s. 12.

⁵⁸⁸ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 223.

religions) olarak bunu mutlak bir Tanrı olarak tanımlamıştır.⁵⁸⁹ Barth daha sonra Hristiyan düşüncesinde var olan doktrinlerin ve temel temanın bazı karakteristik çeşitlemelerini Feuerbach'ın öğretisinde antropolojik açıdan karşılığını olduğunu ifade eder ve buna dair çeşitli mukayeseler yapar.⁵⁹⁰

Barth'a göre teolojinin antropolojik açıdan yorumlanması Feuerbach açısından özgürleştirici bir bilgidir. Çünkü Feuerbach insanların binlerce çelişki altında uzakta aradığı şeyin aslında insana oldukça yakın olduğunu basit ifadelerin yanı sıra kilise ve teoloji tarihinin gerçek seyrinde kanıtlandığını vurgulamaya çalışmaktadır. O, bu görüşüne dair güçlü bir örnek olarak kendisinden önce teolojiyi antropolojiye dönüştürdüğünü iddia ettiği Luther'e atfen yapmaktadır. Zira Feuerbach, Luther'in iman anlayışı ile enkarnasyon doktrini aracılığıyla Hristiyan inancına ilişkin içgörülerinin haklılığını görmüştür. Barth, Feuerbach'ın Luther'e dair bu yorumuna önem atfetmiş ve Feuerbach'ı haklı bulmuştur. Zira Barth'a göre, Protestanlıktan sonra Luther, dikkatini Tanrı'nın kendinde ne olduğundan, Tanrı'nın insanlar nezdinde ne olduğuna çevirmiştir.⁵⁹¹ Ancak Barth daha sonra Luther'in Feuerbach'ın argümanlarına sağladığı desteği fark ettikten sonra "Feuerbach'tan sonra Luther'in sözlerini koşulsuz tekrarlamak mümkün değildir"⁵⁹² diyerek teologları bu hususta uyarmıştır.

Kanaatimizce Barth'ın Feuerbach ile kurduğu ilişkide dikkat çeken en önemli husus, diğer Hristiyan teologlar gibi Feuerbach'ın eleştirilerini dine bir saldırı olarak değerlendirmeyip haklılık payının olup olmadığı üzerinden hareket etmesidir. Genel anlamda Barth, dinin amacı ve din-insan ilişkisinde Feuerbach ile çoğunlukla hem fikirdir. Çünkü Barth'a göre dinin gelişimi istikrarlı bir şekilde devam ettikçe, insan giderek daha fazla Tanrı'yı reddetmekte ve giderek daha fazla kendini onaylamaktadır.

⁵⁸⁹ Barth, a.g.e., s. 223.

⁵⁹⁰ A.g.e., s. 224-225.

⁵⁹¹ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 226.

⁵⁹² Barth, a.g.e., s. 230.

Barth'a göre Hristiyanlığın teolojik yönü uzun zaman önce sadece teorik düşünceden değil, aynı zamanda insan yaşamından da kaybolduğu için artık gizlenemeyecek kadar açık bir hale gelmiştir.⁵⁹³ Dolayısıyla Feuerbach'ın ifade ettiği gibi artık; “insan dinin başlangıcı, ortası ve sonudur”⁵⁹⁴

Barth, Feuerbach'ın eleştirilerini akıllıca dinleyen biri için iki seçeneğin olduğunu ifade eder: İlki Feuerbach'ın dini doğrudan hedef aldığını ve saldırdığını düşünmek; bir diğeri, Feuerbach tarafından dillendirilen ancak teolojiye haklı olarak yöneltilebilecek bir soruyu gündeme getirdiğini düşünmektir. Barth'a göre bu tarz bir durumda ilk izlenimi görmezden gelmeliyiz. Bu noktada asıl sorun; din, vahiy ve Tanrı-insan ilişkisinin insana dair bir yüklem olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı veya ne ölçüde anlaşılabilirliği. Bu aynı zamanda Schleiermacher teolojisinin ve Schleiermacher sonrası teolojinin metodolojisine yönelik genel bir saldırı olarak görülebilir. Barth'a göre, teoloji, pietizm'den Aydınlanma'ya ve Romantizm'e kadar hümanizmin yükselişine kendini bırakmıştı. Böylece teolojinin savunma gücü giderek azaldığı için bir köşeye çekilmeye zorlanmıştır. Barth'a göre utanç verici durum karşısında Feuerbach'ın sorusu kaçınılmazdı.⁵⁹⁵ Burada hümanizmin yükselişinin teologların rasyonel iddiaları olmadan yani insanın tanrılaştırılması olmadan ulaşmaya çalıştığı şeyden başka bir sonuca yol açar mı? sorununu ortaya koymak gerekir. Barth'a göre, Feuerbach'ın modern teolojiye sorduğu soru budur ve Feuerbach'ın bu sorusu geçen yüzyılın teologları tarafından duyulmasına rağmen ele alınmamıştır.⁵⁹⁶

Feuerbach gerçeklikle yani insanın bir bütün olarak gerçekliğiyle ilgilenir. Çünkü Feuerbach açısından ilgi yalnızca insanın gerçekliğine dönük olduğu zaman Tanrı hakkında gerçek bir konuşma yapılabilir. Onun ilgisi insanın fiili varoluşu ve yaşamına

⁵⁹³ A.g.e., s. 227.

⁵⁹⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 207.

⁵⁹⁵ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 227.

⁵⁹⁶ Barth, a.g.e., s. 229.

dairdi. Bu ise ne insanın tek başına ruhsal ne de fiziksel yaşamıydı; her ikisinin insanın varlığında birlik içinde bir arada olduğu mahiyetidir. Daha sonra insan, *Ben* ve *Sen* ilişkisi yoluyla kendisinin ve dünyanın bilincine vardığında bu varoluşunun onaylandığından emin olmak istemiştir. Barth, Feuerbach'ın insanın gerçekliğine dair görüşüne yer verdikten sonra Feuerbach açısından dinin bu olumlamayla ilgilenmesinden dolayı, din saçmalık değil anlamlı hale gelmektedir.⁵⁹⁷

Barth'a göre, Feuerbach'ın Hristiyan dogmalarına ilişkin tüm açıklamaları veya tersine çevirmeleri aslında en eski Hristiyan geleneğinin esas aldığı başlangıç noktasından geliştirdiği için bir avantaja sahiptir. Çünkü bu gelenekte Adem ve Havva'nın bedenle dirilişi bir şekilde teolojinin başlangıcı ve sonu olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında Barth'a göre Feuerbach, uzak da olsa gerçek bir gibi Hristiyan gibi düşünülmüştür.⁵⁹⁸

Feuerbach'ın insana dair vurgusuna Barth büyük oranda hak vermiştir. Zira teolojinin Reformasyon'a kadar uzanan Hristiyan umudunu⁵⁹⁹ ihmal etmesi ve “bu dünyevilik” ruhu onu gerçek hayattan, gerçek insandan ayırmış ama aynı zamanda onu fazlasıyla insani kılmıştır. Teolojinin bu en yüksek insan idealizmi, “Tanrı”nın ya da “öteki dünya” tarafının insan yanılsaması olabileceği şüphesine kapılmasına neden olmuştur. Böylece Barth'a göre, Feuerbach, gerçek Tanrı bilgisi için en gerekli olan, en doğru hatırlatmayı ifade ettiği için, modern teologların büyük çoğunluğuyla rekabette kelimenin tam anlamıyla daha güçlüydü ve -kendisi süreci ne kadar kötü yönetmiş olursa olsun- bu etkisi devam etmektedir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ A.g.e., s. 231.

⁵⁹⁸ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 232.

⁵⁹⁹ Hristiyan umudu; İsa Mesih'te Tanrı'ya duyulan umuttur. Tanrı'nın sadık olduğuna, başladığını tamamlayacağına dair bir emin olma halidir. Bu nedenle, Tanrı'nın amaçlarının yerine getirilmesini sabırla ve şevkle bekleyen ve bundan emin olunan beklentidir.

⁶⁰⁰ Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 232.

Barth'a göre Feuerbach'ın öğretisinin önemli ve olumlu katkısı; işçi sosyalist hareketinin ideolojisine bilinçsiz ama çok açık olan yakınlığıdır. Bu yakınlık ilk kez Engels tarafından keşfedilmişti ve Feuerbach, yüzyılın başındaki ütopyik sosyalizmin aksine bilimsel olarak adlandırılan modern sosyalizmin din filozofu olmuştu.⁶⁰¹

Buraya kadar ifade ettiklerimiz Barth'ın Feuerbach'ın antropolojik teoloji hakkındaki görüşlerinin analizine ve önemine dairdi. Barth daha sonra Feuerbach'ın teolojisine yöneltilmesi gereken eleştirilere geçer. Barth'a göre, Feuerbach'ın öğretisi son derece kategoriktir çünkü esasen dinle değil çoğunlukla yalnızca teolojiyle ilgilenmiş ve buna karşı çıkmıştır.⁶⁰² Bununla beraber Feuerbach'ta, dini deneyime ilişkin tüm doğru veya yanlış yorumlarından önce, kişinin yalnızca her şeyin ölçüsü değil, aynı zamanda tüm değerlerin toplamı, kökeni ve hedefi olduğu göz ardı edilmektedir.⁶⁰³ Hans Ehrenberg, Feuerbach'a karşı söylenebilecekleri ve söylenmesi gerekenleri birkaç cümlede özetlemiştir: “Yüzyılının gerçek bir çocuğu olarak”, “ölümü bilmeyen” ve “kötülüğü yanlış anlayan” bir adamdı.⁶⁰⁴ Barth, Feuerbach'tan daha solcu bir Hegelci olan Max Stirner eleştirine yer verir. Stirner'e göre, Feuerbach'ın ihtiyaç duyduğu tek şey olan “insan varlığı” çok soyut, çok ideal ve gerçeklikten çok uzaktı. Barth'a göre Stirner bu eleştirisi ile Feuerbach'ın zayıf noktasına, Feuerbach'ın insanın gerçekten gerçek insan olup olmadığı sorusuna işaret etmiştir. Çünkü Feuerbach'ın çizdiği insan profilinde ölümlü oluşu ve kötülük işleyen bir birey özelliği bulunmamaktadır. Yani insanın gerçekliği bir yönüyle göz ardı edilmiştir. Ancak Barth bu eleştirileri yaptıktan sonra şunları ekler:

“Tanrı'nın insanda olduğu yönündeki tüm konuşmalar kesilmediği sürece; Feuerbach'la aynı fikirde olmamız için hiçbir neden yok. Biz onunla birlikte yüzyılın gerçek çocuklarıyız.”⁶⁰⁵

⁶⁰¹ Ag.e., s. 233.

⁶⁰² Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 235.

⁶⁰³ Barth, a.g.e., s. 235.

⁶⁰⁴ A.g.e., s. 235.

⁶⁰⁵ A.g.e., s. 237.

Barth'ın, Feuerbach'a dair yorumunun neredeyse tamamı *Christianity* ile *Geleceğin Felsefesi* eserlerine dayanmaktadır. Halbuki Feuerbach dine dair bu iki eser haricinde başka eserler de kaleme almıştı. Feuerbach'ın diğer eserlerinde dine dair tutumunda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Ancak Barth'ın Feuerbach'ın felsefesi yerine teolog Feuerbach ile ilgilendiğini ve genel din anlayışından ziyade yalnızca Hristiyanlıkla ilgilendiğini düşündüğümüz takdirde bu tercihi anlaşılabilir olmaktadır.⁶⁰⁶ Böylece Barth, Feuerbach'la bir bütün olarak değil kendi teolojisi açısından önemli bulduğu yönüyle ilgilenmiştir. Dolayısıyla Barth, Feuerbach'ın teolojik yanılsamaya dair teziyle değil, yalnızca Tanrı'nın insanileştirilmesiyle ilişkili tezine odaklanmıştır.⁶⁰⁷

Barth, Protestan ortodoksluğunun ve Roma Katolikliğinin insan ve Tanrı anlayışının Feuerbach'ın suçlamalarına fiilen teslim olduğu kanaatindeydi. Barth, çözüm olarak, teolojik ifadelerin mantığı (din dili) konusunda baştan itibaren net olunması gerektiğini ifade etmiştir. Şayet Tanrı hakkında konuşuyorsak bunun insani bir özelliği veya boyutunun olmadığını açıkça belirtmek gerekmektedir.⁶⁰⁸ Bu nedenle Barth ve Pannenberg'e göre, yirminci yüzyılda teologlar konumlarını korumak istiyorlarsa Feuerbach'ın iddialarına cevap vermek zorundadırlar. Barth, Feuerbach'ın "Tanrı'yı insanın özüyle özdeşleştirdiğinde, Tanrı'ya verebileceği en yüksek onuru verdiğini" belirtir.⁶⁰⁹ Barth her ne kadar teistik anlayışı ilahi vahiyden üretmek için çaba sarfetse de bu yorumuyla yalnızca insanların ne yaptığını anlatmakla kalmaz, aynı zamanda, Tanrı'yı anlamaya çalıştıklarında yapmaktan kaçınamayacakları şeyleri de bildirir.⁶¹⁰

Feuerbach, tanrısallığın niteliklerinden ziyade, niteliğin tanrısallığını kutsamak istiyordu. Kısacası Feuerbach, bilinç teolojisinin kılık değiştirmiş kendi kendine yeten

⁶⁰⁶ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", s. 33-34.

⁶⁰⁷ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", s. 35.

⁶⁰⁸ Hart, "Revelation", s. 41.

⁶⁰⁹ Barth, "An Introductory essay" in Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. xv.

⁶¹⁰ Pailin, *The Anthropological Character of Theology*, s. 45.

antropolojiden başka bir şey olmadığını söyledi. Barth ise, Feuerbach'ın haklı olduğunu düşünmekteydi. Barth, Feuerbach'ın bir filozof olarak teoloji ile bu denli ilgili olmasını şu sözleri ile ifade etmektedir: “O bir filozoftu ama teolojiden başka hiçbir şeyle uğraşmıyordu.”⁶¹¹

Barth'ın ve diğer birçok Feuerbach araştırmacısının Feuerbach'ın tezini insanın tanrılaştırılması olarak adlandırdığı doğru olsa da bize öyle geliyor ki bu, Feuerbach'ın gerçekte ne yaptığının kesin bir tanımı değildir. Feuerbach, insanı Tanrı'nın doğasına göre tanrılaştırmaz, aksine Tanrı'yı insani niteliklere indirger. Bu nedenle kesin tanımlama, insanın tanrılaştırılmasından ziyade Tanrı'nın insanlaştırılması olmalıdır. İkisi açıkça aynı fenomene, yani insan ile Tanrı arasındaki tüm farklılıkların ortadan kaldırılmasına işaret etmekle beraber yine de ikisi arasında nüans bulunmaktadır. Ancak Barth, Feuerbach'ın insanı tanrılaştırmasına atıf yapmakla beraber Feuerbach'ın Tanrı'yı insanlaştırmasıyla ilgilenmiş ve buna yanıt vermiştir.⁶¹²

2.1.1.3. Barth'ta Feuerbach Etkisi

Feuerbach, Hristiyanlığın en ilginç eleştirmenlerinden biridir ve o, tartışmasız Hristiyanlığın hak ettiği kalibrede bir eleştirmendir. Zira o her ne kadar Hristiyanlığı derin analizlerle sert bir şekilde eleştirmiş olsa da Hristiyan teolojisinin benimseyebileceği birtakım zengin içgörüler üretmeyi başarmıştır. Bu başarının farkına varan ve onunla açıkça ilgilenmiş olan kilise tarihinin en önemli teoloğu Barth'dır.⁶¹³ Ancak Barth'ın Feuerbach'a olan bu ilgisi ona dair sarf ettiği ifadeler arasındaki farklılıklar nedeniyle zaman zaman farklı yorumlanmıştır. Dolayısıyla konunun anlaşılması için öncelikle Barth'ın Feuerbach'a dair yaklaşımını erken dönem (1920'li

⁶¹¹Karl, Barth, *Theology and Church: Shorter writings*, s. 218; Van Til, Cornelius, *Christianity and Barthianism*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962, s. 421 kitabının içinde Barth, Karl, *Die Theologie und die Kirche*, München, 1929, s. 121

⁶¹² Vogel, “The Barth-Feuerbach Confrontation”, s. 31 (dipnot).

⁶¹³ John, Glasse, “Barth on Feuerbach”, *The Harvard Theological Review*, Vol 57, No 2, 1964, s. 69.

yıllar) ve geç dönem (1950'li yıllar) şeklinde iki zaman dilimine ayırmamız gerekmektedir. Zira bu iki dönem arasında geçen yaklaşık otuz yıl kadar uzun bir süre zarfında Barth'ın Feuerbach'a dair yorumlarında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Barth, 1920'lerde Feuerbach'ın ifadelerine son derece titizlikle eğilmiş ve Feuerbach'ın söylediklerini dikkatle ve hatta çoğu zaman sempatiyle dinlemiştir. Ama en önemlisi, Feuerbach'ın meseleyi ortaya koymasına ve onunla yüzleşmenin zeminini belirlemesine izin vermiştir. Bu dönemde Barth'ın esas aldığı ana tez, Feuerbach'ın Tanrı'nın insanileştirilmesi tezi ile Feuerbach'ın antropolojik gerçekçiliğidir.⁶¹⁴

Barth uzun bir sessizlik döneminden sonra 1950'lerde *Church Dogmatics*'in IV/2 ve IV/3 ciltlerinde Feuerbach'ı yeniden ele alır. Barth'ın Feuerbach'a dair 1920'lerdeki tutumuyla 1950'lerdeki tutumu arasında farklılık mevcuttur. 1920'lerde Barth, insanı merkeze alırken 1950'lerde tamamen Tanrı merkezli bir anlayışa sahip olmuştur. Barth'ın tutumundaki bu değişikliğe odaklanan Glasse, Barth'ın Feuerbach'a karşı tepkisinin aslında iki aşamadan oluştuğunu iddia etmiştir.⁶¹⁵ Ona göre, Barth'ın 1950'lerdeki Feuerbach yorumu, Barth'ın 1920'lerde savunduklarının basit bir tekrarı olarak değerlendirilemez. Zira Glasse'ye göre, Barth Feuerbach'a karşı stratejisinde değişikliğe gitmiştir. Barth 1920'lerde Feuerbach'ın Tanrı'nın insanileştirilmesi tezini esas alıp yorumlarken 1950'lerde yansıtma kuramını esas almıştır. Barth'a göre bu ikinci tez teolojik değil daha ziyade felsefi-psikolojik bir tezdır. Bu tez aşkın bir varlığın bağımsız bir gerçekliğini inkâr etmektedir,⁶¹⁶ ayrıca her ne kadar dinle ilişkili olsa da Tanrı'nın insanileştirmesinden farklıdır. Tanrı'nın insanileştirilmesi tezi, dinin bir yorumu olup, dolayısıyla dini içeren ve açıklayıcı bir niyete sahipken; yansıtma kuramı, insan sınırları içinde başlatılan ve olumsuz polemik amaca sahip bir din eleştirisidir. Barth açısından

⁶¹⁴ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", s. 37.

⁶¹⁵ Glasse, "Barth on Feuerbach", s. 74.

⁶¹⁶ Glasse, a.g.e., s. 94-95.

Tanrı'nın insanileştiği tezini ortaya koyan Feuerbach, teolog sıfatına sahipken, illüzyonist (projeksiyon) tezini ortaya koyan Feuerbach ise din filozofu sıfatına sahiptir.⁶¹⁷

Ancak Glasse'nin Feuerbach'ın iki dönemi arasındaki ayrımı net ortaya koymaması nedeniyle iddiası zayıf kalmaktadır. Barth açısından değişen şey yalnızca stratejidir. Çünkü Barth 1950'lerde de aynı niyetini sadece farklı argümanlarla dile getirmiştir. Stratejisine dair bir diğer farklılık ise Barth'ın tartışma diliyle ilgilidir. Zira Barth 1920'lerde Feuerbach ile yüzleşmeye ve onu anlamaya çalışırken 1950'lerde rakibiyle çatışmaya giren bir polemikçi gibi davranmıştır. Çünkü bu dönemde Barth artık bir teolog olarak kendi teolojik konumunu ifade etme ve yorumlama görevini üstlenmiştir.⁶¹⁸

Bir teolog olarak Barth, teolojiye karşı öne sürülen antropolojik teolojiye dair savaşını rakibinin sahasında vermek zorunda kalmıştı. Bu nedenle Feuerbach'la mücadele etmesi, onun insan merkezci bakış açısını benimsemesini gerektirmiştir. Ancak onun yükümlülüğü artık kendi zeminine, yani kendi teolojisine dayanmaktaydı. Dolayısıyla Barth'ın bir teolog olarak nihai olarak dile getirdiği teoloji tavizsiz bir şekilde Tanrı merkezli (teo-santrik)'tir. Söz'ün ilahiyatçısı insan merkezli bir zeminden konuşamaz, polemikçi ve insan merkezçiliğin eleştirmeni de Tanrı merkezli bir zeminde tartışamaz. Bu nedenle zemin değişimi açıkça bir rol değişimidir.

Hem Feuerbach hem de Barth insan sorunuyla derinden ilgilenmiştir. Ancak bu aralarında hiçbir fark olmadığı anlamına gelmez. Aralarındaki en temel fark, her birinin insan meselesini ele alırken kullandığı bakış açısında yatmaktadır. Feuerbach, insan sorununu insanın bakış açısıyla ele alırken, Barth sorunu Tanrı'nın, yani vahyin bakış açısıyla ele almıştır. Bakış açısındaki bu farklılık son derece önem arz etmektedir.

⁶¹⁷ Vogel, *The Barth-Feuerbach Confrontation*, s. 46-47.

⁶¹⁸ Vogel, *"The Barth-Feuerbach Confrontation"*, s. 40.

Barth, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Feuerbach'ın eleştirilerini Hristiyan düşüncesine bir saldırı olarak almak yerine doğru bulduğu hususlarda hak vermeye, teolojiye dair tehdit oluşturan konularda da teoloji sınırları içerisinde eleştirileri bertaraf etmeye çalışmıştır. Barth'ın vahiy anlayışı bunu göstermektedir. Tanrı'nın vahyini İsa Mesih ile başlatarak bu vahyi a priori olarak anlayan Barth, Feuerbach'a karşı savunmasız olmayan bir teoloji inşa etmeye çalışmıştır. Bu aynı zamanda Barth'ın analojiyi kullanmayı neden şiddetle reddettiğini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Barth açısından sonlu dünya ile onun sonsuz yaratıcısı arasında analoji açısından Tanrı'dan gerçekten söz etmenin imkânı yoktur. Feuerbach'ın tutumunun eleştirisi karşısında böyle bir benzetme yöntemi, insanın doğası ile nesnelliğe yansıtılması arasındaki analojiye indirgenebilir. Barth için, kutsal varlık olarak Tanrı hakkında gerçek anlamda konuşma imkânı yalnızca O'nun kendisini insana açıklamış olması gerçeğinde tesis edilebilir. İnsanın Tanrı hakkında konuşması, Tanrı'nın insana vahyinin bir armağanıdır. Barth, yalnızca bu inanç temelinde Tanrı'dan gerçek anlamda bahsedebileceğimizi doğruluyor. Bu durumda teoloji bir analojiye değil, bir *analoji fidei*'ye dayanmaktadır. Tanrı hakkında konuşmamızı O'nun kendini vahyetmesinden başka bir temelde analogik olarak haklı çıkarmaya yönelik herhangi bir girişim, yalnızca bu dilin, insanın kendini nesneleştirmesinin antropomorfik imgeleri olduğunun tanınmasına yol açabilir. Ki bu da Feuerbach'ı haklı çıkarmaktadır.⁶¹⁹

Barth bizim Tanrı hakkındaki bilginizin Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi olduğunu ve O'nun lütfu aracılığıyla ona katılmamıza izin verdiğini ifade etmektedir. Eğer Tanrı'nın vahyinde sahip olduğumuz bilgi yanıltıcı değil, doğru ve gerçek olacak ise, bu Tanrı'nın kendisindeki bilgi olmalıdır. Eğer bu sadece bir tek olayda bize görüldüğü şekliyle Tanrı'nın bilgisi olsaydı, o zaman kendimizi Tanrı'yla değil, yalnızca kendimizle ilgili olabileceğimiz şüphesinden koruyamazdık. Eğer böyle olsaydı, o zaman Tanrı'yı gerçekten tanıyamazdık ve İsa Mesih'eki bu vahyi kendi özlemlerimizden,

⁶¹⁹ Weber, "Feuerbach, Barth, and Theological Methodology", s. 30.

arzularımızdan ve umutlarımızdan ayırt edemezdik. Böylece Barth, Feuerbach'ın reddettiği şeyi güvence altına almaya çalışır. Feuerbach'ın dinin dolayısıyla vahyin insan ürünü olduğuna dair tezini göz önünde bulunduran Barth, teolojisini güvenli alanda tesis etmeye çalışmıştır.⁶²⁰

Barth, doğal teolojiye dair tezini yine Feuerbach'ın görüşlerine referansla tesis etmiştir. Ona göre, Feuerbach'ın çalışması doğal teolojinin imkansızlığını göstermektedir. Zira insan deneyimleri hakkında insan akıl yürütmeyi kullanan bir “teoloji” asla insandan ilahi olana geçemeyecektir. Dolayısıyla Barth'a göre, Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye indirgemesinden kaçınmanın tek yolu, teolojinin tamamen ilahi vahiy kaynaklı olduğunu savunmaktır.⁶²¹

Barth, Feuerbach'ı kendi teoloji sistemini daha sağlam bir zeminde tesis etmek amacıyla kullanmanın yanı sıra, kendi döneminin teoloji anlayışını ve kiliseyi eleştirmek için de kullanmıştır. Barth, Feuerbach'ın Tanrı ve insan arasındaki bağımlılık ilişkisinin tersine çevrildiğinde Lutherci anlayıştan daha güçlü bir zemine sahip olduğunu, Lutherci anlayışın argümanlarına başvurarak gerekçelendirmiştir.⁶²²

Barth'ın Feuerbach'a dair tepkisi Barth'ın din ve vahiy arasındaki ilişkiye dair tartışmasında ortaya çıkmaktadır. Barth, İsa Mesih'deki din ve vahyin aynı alana ait olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bunlar aynı gerçekliğin iki yönü değildir. Din daha ziyade insan ile ilişkili iken, vahiy İsa Mesih'deki ilahi gerçekliktir. Bu yönüyle vahiy dine uymamaktadır. Barth açısından din, daha ziyade insanın kendisini haklı çıkarmasının en yüksek ve en yüce ifadesidir. Dolayısıyla vahyin imkânı ve doğruluğu, insanın dininin hakikati gösterilerek ortaya konulamaz. Barth bu noktada Feuerbach'la aynı fikirdedir. Dinde insan, kutsal Tanrı ile değil, kendisiyle ilgilenmektedir. Barth'a göre din, Tanrı'nın vahyinde ne yapmak istediğini ve ne yapacağını önceden tahmin etmeye yönelik insani

⁶²⁰ Weber, a.g.e., s. 30.

⁶²¹ Pailin, *The Anthropological Character of Theology*, s. 33.

⁶²² Glasse, “Barth on Feuerbach”, s. 75.

bir girişim olarak açıkça görülmektedir. Bu, ilahi sözün yerini insan yapımı bir şeyin almasıdır. Bize vahiy yoluyla sunulan ve tecelli eden ilahi gerçekliğin yerini, insan tarafından keyfi ve isteyerek geliştirilen bir Tanrı kavramı almaktadır.⁶²³

Barth'ın dine dair yorumundaki amacı, dine karşı bir tavır almak değil, aksine psikoloji, sosyoloji ya da genel anlamda insan kültürü ve Feuerbachçı bir indirgemeye karşı sağlam bir teolojik yöntem oluşturmaktır. Eğer vahiy ve din zorunlu olarak birbirinin tamamlayıcı olsaydı, o zaman vahiy din alanına getirilecekti. Bu durumda Barth'ın da kabul ettiği gibi, insanlığın dileklerinin, çabalarının, en yüksek hayallerinin ifade edildiği bir alana dönüşecekti. Bu ise insani bir ifadedir. Böylece din dili, insanın kendi doğasının pek çok özelliğinden bazılarını bir tür nesnellığe yansıtmasıyla ilgili olacaktır. Bu ise Feuerbach'ın da iddia ettiği gibi, insanın kendine, gerçek somut insanlığına yabancılaşmasını ifade edecektir.⁶²⁴

Barth, dinin doğası konusunda Feuerbach ile aynı fikirde olmamak için ciddi gayret sarf etmiştir. Ortak paydalara dair vurgularını ifade ettikten sonra titiz bir şekilde inşa ettiği teolojisini Feuerbach'ın eleştiri ve iddialarına karşı revize etmiştir.

Feuerbach'ın antropolojik teolojiye dair yorumuna Barth gibi farklı açılardan yorum ve eleştiri getiren John A. T. Robinson, teolojinin antropolojik olarak yapılabileceğini savunmuştur. O, *Honest to God* adlı eserinde şu ifadelere yer vermiştir:

“Eğer Tanrı hakkındaki ifadeler kişisel ilişkilerin ‘nihailiği’ hakkındaki ifadelerse, o zaman Feuerbach'ın ‘teolojiyi’ ‘antropolojiye’ çevirmek istemesinde gerçek anlamda haklı olduğunu kabul etmeliyiz. O, ilahi nitelikleri gökten yeryüzüne geri getirmekle ilgileniyordu, oradan çalınıp mükemmel bir Varlığa, yoksul insanın önünde tapındığı hayali bir Özneye yansıtıldığına inanıyordu. Feuerbach, gerçek dinin niteliklerin ilahiliğini kabul etmekten ibaret olduğuna inanıyordu.”⁶²⁵

⁶²³ Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, s. 31.

⁶²⁴ Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, s. 31.

⁶²⁵ Robinson, John A.T., *Honest To God*, Philadelphia: The Westminster Press, 1963, s. 50.

Robinson, teolojik ifadelerin insanın varoluşu hakkında onaylamalar olduğu konusunda Feuerbach ile hem fikirdir. Ancak ona göre bu, varoluşun nihai temeli ve derinliği hakkında onaylamalardır. Yoksa Feuerbach'ın iddia ettiği üzere, dinin salt insan ilişkilerine dair olduğunu ifade etmek Robinson açısından yeterli değildir, tıpkı İncil ifadesini tersine çevirip “sevgi Tanrı'dır” diyebilmemiz gibi.⁶²⁶ Zira Robinson'a göre, “sevgi Tanrı'dır” değil, “Tanrı sevgidir” ifadesi doğrudur. Şayet tersi ifade edilecekse bu en fazla “sevgi Tanrı'dandır” şeklinde olmalıdır. Buradaki kaynak ve temel Tanrı'dır. Çünkü Feuerbach'ın iddia ettiği gibi, sevgi ve onun nihailiği hakkındaki inançlarımız insan sevgisinden kaynaklanan yansımalar değildir; aksine, sevginin kutsallığına dair hissimiz, bu ilişkide başka hiçbir yerde olmadığı kadar tüm varlığımızın ilahi temelinin açığa çıkarılmasından kaynaklanır.⁶²⁷

Feuerbach'a dair modern tutumun başka bir yansıması ise; Paul Van Buren'in *The Secular Meaning of the Gospel* adlı eserinde bulunur.⁶²⁸ Van Buren Feuerbach'ın *Christianity*'deki din diline ilişkin yorumunu olumlu değerlendirmiştir. Ona göre, Feuerbach, dini sahte metafiziksel nesnelleştirmeden arındırmaya çalışmış ve dini insanın kendisi ve hemcinsleriyle olan ilişkisinde sahip olduğu işlev açısından yorumlamıştır. Van Buren'in Feuerbach ile ortak özelliği her ikisinin de geleneksel teolojik dili referans alarak yeniden yorumlamak istemiş olmaları ve “nesnel bir Tanrı” hakkındaki açıklamaları anlamsız bulmalarıdır. Bununla beraber her ikisi de Hristiyanlığı yanlış bilişsel dilden kurtarmak ve bu sayede dinin insanları birbirlerini sevmeye konusunda özgür kılabileceğini iddia etmektedirler. Son olarak her ikisinde de geleneksel anlamda teoloji imkansızdır.⁶²⁹ Böylece hem Van Buren hem de Robinson teolojiyi antropolojik olarak yorumlamaya çalışmış ve bu konuda Feuerbach ile ortak anlayışa sahip olmuşlardır.

⁶²⁶ Robinson, *Honest To God*, s.51.

⁶²⁷ Robinson, *Honest To God*, s.52.

⁶²⁸ Paul Matthews, Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language*, New York: Macmillan Company, 1924.

⁶²⁹ Weber, “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, s. 34.

Modern teolojiye açık iki temel alternatiften biri, Feuerbach'ın ana tezlerinden biri olup, dini insanın bilincine indirgemeyi esas almak iken, diğeri Barth'a ait olup, dini ilahi vahyin lütfuna dayandırmayı önermektir. Dolayısıyla Barth ile Feuerbach arasındaki yüzleşme özünde teolojiye dair iki temel alternatif arasındaki yüzleşmedir. Bu durumda ya insanla başlayıp Feuerbach'la bitecek ya da Barth'a dönüp Tanrı'yla kalınacaktır. Dolayısıyla pek çok şey bu yüzleşmenin sonucuna bağlıdır; çünkü son tahlilde yalnızca tek bir alternatif savunulabilir. Bu durumda şayet Barth'ı ve onun bir nevi temsil ettiği teizme yönelmek istiyorsak bu durumda Barth'a yönelmeden önce Feuerbach'ın aşılması gerekmektedir. Feuerbach'ın üstesinden gelinemediği takdirde Barth'a giden yol kapanmış demektir.⁶³⁰

2.1.2. İslam Düşünce Geleneğine Etkisi: Hasan Hanefi Örneği

Çalışmanın bu bölümünde İslami sol ekolün önemli teorisyeni olan Mısırlı Hasan Hanefi'nin din anlayışına ve bu anlayışın şekillenmesinde Feuerbach'ın etkisine yer vermeye çalışacağız. Çağdaş Arap-İslâm düşünce dünyasının 20. yüzyıldaki en önemli isimlerinden biri olan Hanefi, teolojinin insan üzerinden yeniden kurulmasının İslam dünyasındaki sözcüsü konumundadır. Hanefi'nin temel tezlerini solun entelektüel ve politik olarak revaçta olduğu 1960-1990 yılları arasında ürettiği görülmektedir. Politik olarak sosyalist-sosyal demokrat görüşü benimseyen Hanefi'nin düşünme yöntemine Marksist metodolojinin egemen olduğu görülmektedir.⁶³¹

1935 yılında Mısır'da doğan Hanefi, 1966'da Paris Sorbonne Üniversitesinde doktorasını tamamlayarak ülkesine geri döner ve Kahire Üniversitesi'nde çalışmaya başlar. Eserleriyle haklı bir üne kavuşan Hanefi, Arap-İslâm dünyasındaki emperyalizm, yoksulluk, özgürlük ve demokrasinin yokluğu ile bölünmüşlük problemlerinin

⁶³⁰ Vogel, "The Barth-Feuerbach Confrontation", s. 30.

⁶³¹ İlhami, Güler, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslamiyat*, Sayı V/2, 2002, s. 155.

sebeplerini araştırarak çözüm yolları aramıştır. “Yenilenme” projesini bu sorunsallar ve “kriz” varsayımı üzerinden temellendirmiştir.⁶³² Teorisini şekillendirirken başlangıç noktasını 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı⁶³³ olarak kabul etmiştir. Savaş, İsrail'in kesin üstünlüğü ile sonlanmıştır. Bu aşamada, Hanefi, İsrail gibi nüfus olarak Arap toplumunun nüfusuna göre azınlıkta kalan bir ülkenin nasıl olur da Arapları yenilgiye uğrattığı üzerine düşünür. Savaşın Hanefi'nin üzerindeki tesiri oldukça fazladır. Buna dair; “1967 yenilgisi üzerime gök gürültülü fırtına gibi çöktü. Her şeyin yıkıldığını ve hayallerin boşa çıktığını gördüm. Ev yanıyordu ve onu söndürmeye çalışmam düşünülemezdi. ‘Şimdi’ye bile sahip değilken nasıl bir gelecek için hazırlık yapabildik”⁶³⁴ ifadelerine yer verir. Ancak yenilgi Hanefi'ye mücadele azmi ve güçlü bir sorumluluk bilinci kazandırmıştır: “Günlük mücadeledeki sorumluluklarım, doğrudan mücadele ve direniş ruhunu güçlendirmek için yenilginin sebeplerini analiz etme konusunda daha da bilinçlendim.”⁶³⁵

Bu bağlamda Hanefi, “yenilenmeye” bir “çıkış yolu” inşa etme çabasına girmiştir. Yenilgiye sebep olan etkenleri belirlemeye ve analiz etmeye çalışmıştır. İslam dünyasındaki krizin sebeplerini ve çıkış noktasını arayan Hanefi, dikkatini çağdaş Arap-İslam bilincinde hâlâ yaşayıp onu belirlemeye devam eden kadim kültürel mirasa ve geleneğe yöneltir. Böylece, çağdaş Arap bilincini, geçmişten yaşadığı döneme taşıyıp realiteyle buluşturarak son kertede yenilemeyi ve uyandırmayı amaçlamaktadır. Hanefi'nin düşüncesinde, Arap bilincinin tarihsel kompozisyonu “geleneksel miras” üzerine inşa edildiğinden Arap toplumunun dönüşümü ancak bu değerlerin yenilenmesiyle mümkün olacaktır.⁶³⁶ Gelenek, krizin en büyük sebebi olmakla beraber

⁶³² Sever, Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, Muhafazakâr Düşünce, 13(48), 2016, s. 90.

⁶³³ 5 Haziran 1967 tarihinde başlayan “Altı Gün Savaşı”, (Haziran Savaşı) İsrail ile Arap komşuları olan Mısır, Suriye ve Ürdün arasında gerçekleşmiş ve 6 gün sürmüştür.

⁶³⁴ John L., Esposito and John O., Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, s. 77. (Aktaran) Işık, Sever, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, Muhafazakâr Düşünce, 13(48), 2016, s. 90.

⁶³⁵ Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 77.

⁶³⁶ Işık, a.g.m., s. 91.

çıkış için bir imkân sunma potansiyeline de haizdir. Arap toplumunun bilincini ve öznelliğini belirlemeye devam eden temel unsurun gelenek olmasından hareketle Arap-İslâm dünyasındaki yenilenmeyi arzulayan herhangi bir girişim şayet halkta yankı bulmak ve başarılı olmak istiyorsa geleneğin en önemli parçası olan İslâmî referanslara sahip olmak zorundadır. Hanefî'nin de yapmaya çalıştığı şey geleneği yeniden inşa ederek “Arap-İslâm öznelliğinin başıyla bedenini birleştirmektir.”⁶³⁷ Geleneği devrimci bir ideoloji olarak yeniden inşa etmeye çalışan Hanefî'nin arzusu Arap toplumunu harekete geçirip her yönüyle geri kalmış olduğunu düşündüğü Arap-İslam dünyasını ayağa kaldırmaktır.

2.1.2.1. Hanefî'nin Teoloji Eleştirisi ve “İslami Sol” Anlayışı

İslam dünyasında teolojiyi ve teolojik kabulleri birçok açıdan katı bir şekilde eleştirenlerin başında Hasan Hanefî gelir. Hanefî, geleneksel İslam kelam düşüncesini bütünüyle Tanrı-merkezli olma noktasında eleştirirken, böyle bir anlayışın çağın gereksinimlerine yanıt veremediğini vurgulayıp görüşünü daha ileri bir noktaya taşır. Teolojinin bir ilim dalı dahi olmayacağını iddia eder.⁶³⁸

Hanefî; Tanrı bilgisinin, Tanrı'nın nesnel bilginin konusu olamamasından dolayı, esasen mümkün olmadığını söyler. Bununla birlikte Tanrı'nın tarihin değişik dönemlerinde insan zihnine görünen, yani fenomenolojik tezahürü esas alınmış olduğuna göre, hangi çağlarda hangi tür Tanrı'nın tezahür ettiğine bakılarak, Tanrı'nın kendisi değil “tarihsel insan”ın bilineceğini dile getirir. Bu nedenle Tanrı bilimi anlamında teoloji esasında bir Tanrı bilimi değil, bir insan bilimi olan antropolojidir. Bu kapsamda Hanefî, tarihsel olarak Tanrı'yla ilgili bilginin nasıl üretildiğine odaklanarak ihtiyaç duyulan bir teoloji üretebilme konusunda Kur'an ve İslam'ın diğer bilgi kaynaklarına karşı açık

⁶³⁷ Işık, a.g.m., s. 91.

⁶³⁸ Mehmet Sait, Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, 2001, cilt: IV, sayı: 3, Dünyevileşme özel sayısı, s. 28-29.

olunması gerektiğini tavsiye eder. Çünkü Hanefi açısından nasıl ki eski dönemlerde, insanlar farkında olmaksızın sürekli kendi tanrılarını üretip daha sonra onları Tanrı olarak tanımlamışlarsa benzer şekilde bizler de şimdi aynı şeyi ama bu kez bilinçli olarak, ihtiyaç hissettiğimiz Tanrı'nın vasıflarını tespit ederek Tanrı'mızı yeniden üretmekteyiz.⁶³⁹ Hanefi'ye göre teoloji her ne kadar din değilse de çoğu kez bizzat dinin yerine konulmaktadır. Teoloji sadece bazı dini davranışların formüle edilmiş şeklidir ve bu formüle etme eylemi ilmi değildir.⁶⁴⁰ İnsan bilgisi olan vahyi ters çeviren klasik teoloji, Tanrı bilgisi olan teolojiye dönüştürülmüştür. Buradan yola çıkarak vahiyle uyumlu bir antropolojiye işaret eden Hanefi, Tanrı'nın kelimada, ilminde ve vahiinde kendisinden bahsederek teoloji değil, insana konuşarak antropoloji yaptığını dile getirmektedir.⁶⁴¹ Hanefi, böylece söz konusu yaklaşımla insanı hem ontolojinin hem de epistemolojinin merkezine oturtmuş olur.⁶⁴²

Hanefi'nin İslam-Arap dünyasının ayağa kalkması adına çözümlemesinin merkezi kavramı “İslami Sol”dur (*el-Yesaru'l İslam*). Geleneksel teolojiye eleştirilerini bu kavram üzerinden açığa vurur. Hanefi, “yorumlama” çabasında İslam tarihi içinde dogmatik olmayan, statükocu olmayan ve halkın maslahatını gözetken bütün hareketleri “sol” olarak nitелеmektedir.⁶⁴³ Dini, bir doğmalar toplamı değil; gerçekliği, daha üst bir konuma getirmek için bir değişim projesi olarak anlayan Hanefi, Sol'un İslam ile nitelenmesi konusunda kendine karşı çıkanlara 20. yüzyılda İslam isminin soyut olarak toplumsal bir gerçekliğe tekabül etmediğini dile getirerek karşılık vermiştir.⁶⁴⁴

Aşkın olanın sağ teoloji, buna karşılık içkin olanın ise sol teoloji olduğunu söyleyerek kavramdan ne kastettiğini açıklar. Aşkınlığı dünyanın dışında kalması, hiçbir

⁶³⁹ Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, s. 200.

⁶⁴⁰ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, (çev. M. S. Yazıcıoğlu), *AÜİFD*, Sayı XIII, 1978, s. 518.

⁶⁴¹ Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 101.

⁶⁴² Işık, a.g.m., s. 108.

⁶⁴³ Güler, “Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve bir Değerlendirme”, s. 165.

⁶⁴⁴ Güler, a.g.m., s. 149.

şeye ihtiyaç duymadan var olması, her yerde ve her zaman mevcut oluşu üzerinden tanımlar. “Halk ister bağımsız ister sömürge olsun ister sömürülsün veya sömürülsün, uyusun veya uyanık olsun, kendisi için hiçbir şey fark etmeyen teoloji sağ bir teolojidir.”⁶⁴⁵ Buna karşın Tanrı’nın içkinliğini ise şöyle tasvir eder: “Allah’ı dünyanın dünyayı da Allah’ın içine koyan devrimci bir teolojidir.”⁶⁴⁶ Hanefi’ye göre, sol teolojiye sahip devrimci düşünürlerin çoğu içkin bir teolojiden yanadırlar; sağ teolojiye sahip teologlar ise aşkın bir teolojiden yanadırlar.⁶⁴⁷

Sağ teoloji ve sol teoloji kavramsallaştırmasını açıklamaya devam eden Hanefi, sağ teolojinin dikeyliğine işaret eder. Dikey teolojinin, insan ve Allah arasındaki ilişkide insanı aşağıda Allah’ı ise yukarıda mütalaa ettiğinden hareketle bütün manevi gücünü, dünyada gerçek bir aksiyon içinde değil, ruhun Allah’a doğru yükselişinde aradığını ifade eder. Aynı zamanda dikey teolojinin bir mükafat olduğunu dile getirir. Bu konuda şöyle der: “Bu taraftan bir kayıp ve öteki tarafta bir kazanç. Bu teoloji bazen, hareket etmesi gereken bir toplumun güçsüzlüğünün bir ifadesi olarak görünür. Onun içindir ki o yıkılış anında veya maddi dünyanın yıkılışına bir reaksiyon olarak doğmuştur.”⁶⁴⁸ Sağ teolojinin hiyerarşik bir dünya anlayışı benimsediğini ifade eden Hanefi, sağ teolojinin tutucu olduğunu belirtir. Tutucu bir teolojinin Katolikliğe benzediğini ve dolayısıyla geleneği seçtiğini; sol teolojiyi ise ilerici olduğundan hareketle Protestanlığa benzettir.⁶⁴⁹

Hanefi, “İslami sol’un, İslam’ın Marksist bir elbise içinde sunulması” eleştirisine “bu İslam’a bir hakarettir. Ortaya konan değerlerin hepsi bizzat İslam’dan ve kültürden alınmıştır. Bu proje, ümmetin ihtiyaçlarını dile getirir” ifadesiyle cevap verir.⁶⁵⁰ “Kökü,

⁶⁴⁵ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?” s. 520.

⁶⁴⁶ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 521.

⁶⁴⁷ Hanefi, a.g.m, s. 521.

⁶⁴⁸ Hanefi, a.g.m, s. 521.

⁶⁴⁹ Hanefi, a.g.m, s. 523.

⁶⁵⁰ Güler, “Hasan Hanefi ve İslami Sol”, s. 156.

kitap ve Sünnet'e uzanır ve sadece ümmetin maslahatını arar.”⁶⁵¹ Ancak buna karşın, “tutucu teolojiyi” Marksizm’in terminolojisine bağlı kalarak bir “teselli teolojisi” olarak tanımlar: Söz konusu teolojinin “insana mutsuzluklarının haklılığından bahsettiğini ve onu, öbür dünyada daha iyi bir hayat vaadi ile teselli ettiğinden” hareketle eleştirir. Bu muhayyile içindeki teolojiye “halkın afyonu” der.⁶⁵² Söz konusu kavrayışta ilerici bir teoloji; bir reddin, bir protestonun veya bir devrimin teolojisidir.⁶⁵³

Hanefi’nin sağ teolojiye dair eleştirileri bu tasniflerle de kalmaz, eleştirilerini öyle boyutlara vardırır ki sağ ve sol arasında şu ayrıma varır: Varlıktan ayrı bir Tanrı’nın olduğunu kabul eden görüş sağ; sıfatları asli kaynağı olan insana geri veren görüş ise soldur. Nakli esas alan görüş sağ; akli esas alan görüş soldur. Ahireti gerçek olarak kabul eden görüş sağ; onu insanlığın yeryüzündeki geleceği olarak tevil eden görüş soldur.⁶⁵⁴ Böylece Hanefi, bahsi geçen ikilikler üzerinden laik bir teolojinin inşa edilmesinin zaruretiine işaret eder. Zira laik teoloji aynı zamanda gelişmenin ve ilerlemenin teolojisidir. “Laiklik ruhbanlığa bir reaksiyon olarak doğmuştur ve ona göre bir gelişmeyi ifade eder.”⁶⁵⁵ Bu teolojiyi aynı zamanda liberal teoloji olarak tanımlar ki Hanefi’yi, düşüncelerinin merkezinde yer alan teolojiye yani “Tanrı’nın insanın ideal bir imajı” olarak kavrandığı “antropolojik teolojiye” yakınlaştırır.⁶⁵⁶

Hanefi’nin kavrayışında, “sağ teoloji” kavramsallaştırmasının kökeninde yatan aşkınlık aynı zamanda diktatörlüğün teorik temelidir. “Dünyaya hâkim olan, onun dışında dokunulmaz bir gerçektir. Aşkınlık, hiçbir derdi ve tasası olmayan zenginlerdeki Tanrı

⁶⁵¹ Hasan, Hanefi, “el-Yemin ve’l yesâr fi’l fikri’d Din”, *ed-Din ve’s-Sevra fi Mısır*, Kahire (t.y.) VII, s. 74-75; Güler, “Hasan Hanefi ve İslami Sol”, s. 155.

⁶⁵² Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 524.

⁶⁵³ Hanefi, a.g.m, s. 524.

⁶⁵⁴ Güler, “Hasan Hanefi ve İslami Sol”, s. 156.

⁶⁵⁵ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 524.

⁶⁵⁶ Güler, a.g.m, s. 525.

imajıdır. Başka bir deyimle, başkalarını köle veya ikinci sınıf vatandaş gibi gören aristokrat ve feodallerde görülen bir Allah inancıdır.”⁶⁵⁷

Hanefi, ilerleme ve kalkınma adına geleneksel teolojiyle hesaplaşma girişimindedir. İslam kültürünün teo-santrik olduğundan hareketle Tanrı’nın adeta "temel taş" olarak algılandığını belirten Hanefi, Tanrı’yı merkeze alan Tanrı merkezli kültürün modern çağların ihtiyaçlarını karşılayamayacağını şu ifadelerle dile getirir:

“Allah, henüz vicdanlarımızda yüce bir değere sahiptir. Fakat insanın bizzat kendisi de bir değerdir. Allah’ın varlığı zaten içimizde yer etmiştir. Ancak demokrasi, hürriyet, esaretten kurtuluş, toprak, kalkınma, ilerleyiş, ulaşılacak hedefler ve arzular karşılanması gereken ihtiyaçlardır. O halde söz konusu olan, antropoloji yapmak için teolojiyi ortadan kaldırmak değil, fakat teolojiyi antropolojiye çevirmek, yani kültürün içinde bir mihver değişikliğine gitmektir. Allah ismi altındaki bütün gizli enerji modern çağların cereyanı içinde, arzu ettiklerini gerçekleştirmek için akıp gidiyor. Söz konusu olan, Descartes'in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği hedefin aynısı olup o hedef de teo-santrik bir kültürü antroposentrik bir kültüre çevirmektir. Zira çağdaş insan gerek yabancı boyunduruğu altında gerekse iç sömürü yolu ile bizzat kendi fiziki varlığı içinde tehdit altında bulunmaktadır.”⁶⁵⁸

Hanefi, içinde yaşadığı dönemi, insanın kayboluş krizi olarak tanımlayıp bunu, İslam alemindeki “geri kalma” problemini insanın sürekli paranteze alınarak ihmal edilmiş olmasına yorar. Hanefi’ye göre “bugün görevimiz, kültürümüzde kaybolan insanı ortaya çıkarmaktır. Var olan anlayışı Allah’tan insana taşımayı ve Allah’ın bilgisinden insanın bilgisine dönüştürmeyi amaçlar. Ancak bu yapılabilirse çağımızdaki insan krizinin çözülebileceğini ifade eder. Hanefi’ye göre Arap-İslâm dünyasının öncelikli olarak ihtiyacı olan şey politik, zirai veya sınaî bir devrimden önce insanı yeniden inşa edecek bir devrimdir.”⁶⁵⁹ “İnsanın kaybolmasının temel sebebi teolojidir. Zira her teoloji zorunlu olarak kendi çağının yansımasıdır. Bu noktadan hareketle Hanefi, geçmişe ait ve ‘çağdışı’ olduğunu düşündüğü teolojiyi antropolojiye dönüştürmeye çalışır. Bu muhayyilede

⁶⁵⁷ Güler, a.g.m, s. 521.

⁶⁵⁸ Hanefi, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 506.

⁶⁵⁹ Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany: State University of New York Press. 1990; (aktaran) Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 95.

dogmatik teolojinin (kelam) hayatını idame etmek istemesi durumunda klasik anlamda yok olup antropoloji olarak tekrar canlanması gerekmektedir.”⁶⁶⁰

Hanefi’nin kullandığı kavramlar kuşkusuz Tanrı tasavvuruyla çok yakından ilişkilidir. Hanefi, teolojiyi dönüştürme sürecinde evvela Tanrı tasavvurunu reforme eder. Tanrı hakkındaki tasavvurun dinsel, siyasal ve iktisadî tasavvurların temeli olduğundan hareketle ilkin aşkın olan Tanrı’yı evrene içkin hale getirmekle işe başlar. Başka bir ifadeyle önce teolojinin aşkın olan Tanrısını yere indirir sonra insana dönüştürür.⁶⁶¹ Şimdi teoloji ve antropoloji arasında kurduğu bu ilişki ve teorisinin arka planındaki mimarına, yani Feuerbach’ın etkisine geçebiliriz.

2.1.2.2. Hanefi’de Feuerbach Etkisi

Hanefi, din felsefesi ve kelamın temel konuları arasında yer alan Tanrı’nın sıfatları, Tanrı-kozmos ilişkisi ve dinlerin insan tasavvuru hakkında Batı düşüncesinin önde gelen filozoflarından Spinoza, Sol Hegelciler, Marks ve özellikle de Feuerbach’tan etkilenir. Hanefi’nin inşa etmeye çalıştığı içkin ve yatay teoloji Batı felsefi geleneğinden izler taşır. İlham kaynaklarından biri on yedinci yüzyıl filozofu olan Benedict Spinoza (1632-1677)’dır. Hanefi’nin monist ontolojisi, Spinoza’nın varlığın birliğini esas alan panteizminden etkiler taşır.⁶⁶² Ancak, Hanefi’nin yenilenme projesinde Spinoza etkileri görülse de Feuerbach etkisi daha belirgindir. Dolayısıyla Hanefi’nin düşünceleri Feuerbach’ın, “Tanrının insan zihninin bir yansıması” olduğu düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Feuerbach’ın temel düşüncesi olan “Tanrı’nın ve onunla alakalı kavramların insanın arzularının, korkularının, umutlarının ve isteklerinin kişinin kendinden öteye bir yansıtması” olduğuna dair tezi Hanefi’yi oldukça etkilemiştir. Bu bağlamda Hanefi,

⁶⁶⁰ Güler, “Hasan Hanefi’nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve bir Değerlendirme”, s. 160.

⁶⁶¹ Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 97.

⁶⁶² Işık, a.g.m., s. 97.

Feuerbach'ın önemli çalışmalarından biri olan *Christianity*'i Arapçaya çevirmiş⁶⁶³ ve çözümlemesini yapmıştır. Feuerbach, önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere; dinin objesi olan Tanrı'nın, insan bilincinin duyumsal objelerinden farklı olarak dışarıda varlığı bulunmadığından gerçek bir obje olmadığını iddia eder ilahi tabiatın tüm vasıflarının yüceltilmiş insan tabiatının vasıfları olduğunu savunur. Feuerbach'a göre insan kendi suretinde, kendi suretinin mükemmelleşmiş biçimi olarak, kendi ihtiyaçlarına uygun olarak Tanrı'yı bizzat kendisi yaratır. Buradan yola çıkarak, Tanrı hakkındaki bilgiyi ifade eden teolojiye bakarak tarihsel olarak insanın ne tür ihtiyaçlar duyduğunu ve bu ihtiyaçların sonucu olarak ne tür bir Tanrı yarattığını ortaya çıkarabiliriz. Bu durumda teoloji bir çeşit antropoloji olarak okunmalıdır. Yani Tanrı hakkındaki algılar ve bilgiler aslında o algı ve bilgilere sahip insanları bilmek ve anlamak için değerlendirilmelidir.⁶⁶⁴

Hanefi, Tanrı merkezli İslam kültürünü, insanı merkeze alan bir kültüre dönüştürme girişiminde fikri desteği, Feuerbach'ın teoloji ile antropoloji arasında kurduğu ilişkiden alır. Hatta teolojinin antropolojiye dönüştürülme çabası Hanefi'nin projesinin özünü oluşturmaktadır. Feuerbach'ın Hristiyanlık için yaptığı yenilenmenin bir benzerini İslâm dini için değil onun teoloji (kelam) anlayışı için yapmaya çalışmıştır. Zira ona göre Feuerbach'ın dini yabancılaşmaya dair iddiaları İslam ile ilgili değildir. Bu bağlamda şu ifadelere yer verir:

“Bu makalede⁶⁶⁵ bizim gerçek dinimizi etkileyen hiçbir şey yoktur. Daha ziyade Hristiyanlık, Yahudilik ve Paganizmi yani İslam'dan önceki dinleri konu alan bir çalışmadır. Son din olan İslam üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ayrıca çalışma başlı başına bir din araştırması değil teologların çalışmalarını incelemektedir. Bu bir nevi müslüman kelimcilerin bilimi yasaklaması ve ona karşı uyarıda bulunmasına benzerdir.”⁶⁶⁶

⁶⁶³ Hanefi, *Christianity*'nin çevirisini *Dirâsâtün Felsefiyye* eserinin “Feuerbach'ta Din'de Yabancılaşma” adlı alt başlığında kaleme almıştır.

⁶⁶⁴ Yasin, Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 99.

⁶⁶⁵ Bu makaleden kastı, *Dirâsâtün Felsefiyye* adlı eserinde yer alan; “Feuerbach'ta Dini Yabancılaşma” konulu çalışmasıdır.

⁶⁶⁶ Hasan, Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, Mektebetü'l Anglo Mısıriyye, Kahire, 1987, s.399.

Böylece Hanefi, İslam dini ile onun teoloji anlayışı arasında keskin bir ayrıma gider. O, teolojinin kutsal ve ilahi bir ilim olmadığını, aksine döneminin kültürel anlayışına bağlı tarihsel ve değişebilen bir ilim olduğunu iddia eder. Ayrıca ona göre, teoloji; içerik, amaç ve metot konusunda yetersizdir. Bu nedenle teoloji, bilim veya sanat değil bir din müdafaasıdır. Dolayısıyla Hanefi açısından dogmatik teolojinin içinde bulunduğumuz yirminci yüzyılda yaşaması imkân dahilinde değildir.⁶⁶⁷

Feuerbach'ın İslam dünyasındaki takipçisi konumunda olan Hanefi, “akıl, özgürlük, tabiat, insanlık, demokrasi, ilerleme ve tarih dinidir”⁶⁶⁸ diyerek İslam'ı yeniden yorumlar. İslâm'ı modern bir kalkınma ideolojisine çevirme ameliyesine girer. Bu hermonotik yaklaşımında kendisine rehber olarak Feuerbach'ı alır. Feuerbach, “insan insanın Tanrısıdır” sözüyle yeni bir Tanrı ortaya koymayıp var olan Tanrı'yı ortadan kaldırarak insana değer yükleyen bir anlayış inşa etmişken Hanefi, İslam dünyasının ayağa kalkması adına “akideyi devrime” dönüştürme mücadelesinde Feuerbach'ın söylediklerini İslam'a uyarlamaya çalışmıştır. Hanefi'nin entellektüel direniş söylemi “dünyayı sadece yorumlamakla kalmayan aynı zamanda onu değiştirmeye çalışan” bir mahiyet arz etmektedir.

Bu bağlamda; Hanefi'nin söyleminin ideolojik ve felsefi yönünün Feuerbach'tan beslendiği aşîkârdır. Zira Feuerbach, Tanrı hakkındaki eski metinleri alıp bu metinlerin insani içeriğini ortaya çıkarmak için onları psikolojik ve varoluşsal açıdan yeniden analiz etmeye ve geçmiş durumu mevcut durumdan yola çıkarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Hanefi'nin düşüncesinde, kadim dini metinlerin analiz yoluyla yaşayan insanlığı ortaya çıkarmada Feuerbach; Bultmann, Heidegger ve modern hermeneutiğin (yorum biliminin) ilerisindedir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 507-508.

⁶⁶⁸ Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 93.

⁶⁶⁹ Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, s. s. 407.

Feuerbach'ın teolojiyle ilgili meşhur analizlerini izleyen Hanefi'nin "kurtuluş" projesi, geleneksel teoloji anlayışının ters yüz edilerek antropolojiye dönüşmesi üzerinedir. Antropolojik Tanrı tasavvurunun önündeki engellerin başında Hanefi'ye göre dile dair engeller gelmektedir. Geleneksel dilin eksiklerini vurgulayan Hanefi, kavramların anlamlarında taşıyır ve tebdile açık olmaları gerektiğini ileri sürerek geliştirilecek yeni dilin insan merkezli olması gerektiğine vurgu yapar.⁶⁷⁰ Hanefi, geliştirilecek bu yeni dilin içeriği konusunda fikri desteği yine Feuerbach'tan alır. Hatırlanacağı üzere, Feuerbach; Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatlarına dair ifadelerin insana ait olduğunu dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın aslında insan hakkında konuşmak olduğunu iddia etmektedir. Bu anlayışa benzer şekilde Hanefi, Allah'a atfedilen sözlerin veya onun üzerinde yapılan tartışmaların Allah için bir anlamının olmadığını bunların insan ait olduklarını iddia etmektedir. Bu nedenle Hanefi'ye göre, "Allah alimdir" demek yerine "insan alimdir" denilerek sıfatların en mükemmel hali, kâmil olanı insana ait olarak yorumlanmalıdır.⁶⁷¹

Hanefi, Feuerbach'tan ödünç aldığı *yansıtma teorisinin* tarih boyunca insanlığın ilah veya din edinme ve ona bağlanma süreçlerinde etkili olduğu kanaatindedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere; Hanefi geri kalmışlıktan, hürriyetin yoksunluğundan, açlıktan, sefaletten muztariptir. Teorisini de İslam dünyasındaki bu durumun üzerine inşa eder. Feuerbach'ın başlatıp Marx'ın sürdürdüğü yerden analizini yapar:

"İşgal edilmiş topraklarımızı kurtarmak için Allah topraktır. Zira biz eski ve yeni tip sömürgecilik ve emperyalizmden dolayı acı çekmekteyiz. Yiyebilmemiz için Allah ekmektir, zira kötü beslenme, açlık vs. gibi diğer durumlardan dolayı acı çekiyoruz. Allah bizi harekete sevk eden insan, halk, tarih, hürriyet, toprak, ekmek vs. gibi bizde en candan olan şeydir. Allah, bir arzu olarak arzuladığımız şey, hürriyet, demokrasi, ilerleme, kalkınmadır. İlahi varlığın karanlıklara gömülmesi gibi bir tehlike söz

⁶⁷⁰ İlhami, Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, Sayı 2, 1994, s. 169-170.

⁶⁷¹ Hanefi, *Mine'l Akide ile's Sevrâ*, Beyrut, 1886, s. 640; Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve bir Değerlendirme", s. 170.

konusu olamaz, zira Allah bir imaj olarak tecelli etmektedir. Bu imaj çağ tarafından empoze edilmiştir. Çağımız da Allah'ı bir ilerleme olarak empoze ediyor.”⁶⁷²

Hanefi'ye göre çağın şartları değişmiştir. Müslümanlar da bu dinamiklere ayak uydurmak zorundadırlar. Bu noktada, geleneksel Tanrı tasavvuruna reddiye sunar. Hanefi'ye göre “din halkın afyonu” haline getirilmiştir. “İnsanın gayreti göklerde değil tarlasında çalışması ile yani toprağın üstünde gerçekleşir. Bu durumda Allah, tarih içinde gerçekleştirilen ilerleme veya toplumun kalkınması demektir.”⁶⁷³ Hanefi söz konusu görüşünü Hristiyanları ve Müslümanları mukayese ederek gerekçelendirir:

“İslam dünyası, kolonize edilmiştir, kalkınma yolundadır, bloksuzdur, Afrika ve Asya'da bulunur ve büyük çoğunluğu ile üçüncü dünyayı teşkil eder. Halbuki Hristiyan dünyası kalkınmış zengin, sömürgeci, bağlantılı yani İslam ülkelerinin karşısında yer alan ülkelerden meydana gelmektedir. Biz Müslüman değil, sömürge ve fakiriz; buna karşılık Batılılar Hristiyan değil fakat sömürgeci ve zengindirler. Şu hâlde iki dünya arasındaki ilişki Müslüman ve Hristiyanlar arası bir ilişki değil, fakat sömürgeci ve sömürülen, bağlantılı ve bağlantısız, fakir ve zengin, kalkınmakta olan ve kalkınmış ülkeler arası bir ilişkidir.”⁶⁷⁴

Hanefi, Marx'ın Feuerbach hakkındaki tezlerinde itiraz ettiği unsurlara bir anlamda hak verip, Feuerbach'ın görüşlerine itibar etmekle beraber bunları yetersiz görmüştür. Dinin bir ideolojiye dönüşmesi hakkında Hanefi, yine Feuerbach ve Marx'ın görüşlerine yaslanmış gibidir. Zira Feuerbach'ın teolojinin antropolojiye çevrilmesi tezi aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir. Bu doğrultuda Hanefi, “Teolojinin antropolojiye ve antropolojinin de ideolojiye çevrilmesi, günümüzün ihtiyacını karşılayabilir” der.⁶⁷⁵ Hanefi, ideolojiyi toprağın kurtarılması ve ülkenin kalkındırılması olarak kavrar. “Aslında bizim bir ideolojiye ihtiyacımız vardır. İlk anda ideoloji ilme karşı çıkabilir, fakat çağımızda, kalkınmakta olan ülkelerde bu terim, gerçeği yönetecek bir fikirler topluluğunu hatıra getirmektedir.”⁶⁷⁶

⁶⁷² Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 531.

⁶⁷³ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 522.

⁶⁷⁴ Hanefi, a.g.m., s. 519.

⁶⁷⁵ Hanefi, a.g.m., s. 519.

⁶⁷⁶ Hanefi, a.g.m., s. 519.

Hanefi, Marksist metodolojiyi fenomenolojik yöntemle birleştirmektedir. Fenomenolojik yöntem, ona bir taraftan İslami kavramları kullanmasında (vahiy, Allah, Kur'an, Şeriat, İslam vs.) onları istediği gibi te'vil etme imkânı verirken; diğer taraftan da İslami bir değeri (manayı) istediği lafızla ifadelendirme imkânı vermektedir.⁶⁷⁷ Hanefi dinin ideolojiye dönüştürülmesine itiraz edenlere karşılık verir. Söylediklerinin Marksizm'in iddialarına paralel olduğunu ileri sürenlere "Marksist görüşlü şemalar"ın İslam dünyasının bulunduğu koşullar içinde çok etkili olduğunu ifade ederek karşılık verir: "Sınıf çatışmaları, kapital, üst yapı gibi temalar, Marksist şemaların gözü kapalı bir uygulaması değil, her an etrafımızda gördüğümüz gerçeklerdir".⁶⁷⁸

Feuerbach'ın görüşleriyle Marx'ın itirazlarını sentezleyen Hanefi, insanın kaybettiği her olumlu şeyin halkın şuurunda "Allah" olarak yüceltildiğini; peşine düşüp de gerçekleştiremediği her şeyin onun bilincinde Tanrı olarak yerleşmiş olduğuna işaret eder. Ancak bu kavramla herhangi bir manaya erişilemeyeceği kanaatindedir. Bu itibarla, Tanrı kavramı Hanefi'nin sisteminde bir gerçeği tasvir etmektense acı ve neşenin haykırışı olan edebi bir ifadedir. Marx'ın dediği gibi "ezilenlerin sayhası"dır.⁶⁷⁹

Hanefi'nin zihninde "vahyedilmiş dinden toplumcu ve bireyci bir yapıya, insanın dış güçlerce yönetildiği ve iç güçlerle de sömürüldüğü modern çağda, insan bilimi ideoloji ile eş bir anlam kazanmaktadır. İnsan ideolojik bir hayvandır. Sadece din, ideolojinin en büyük maddesini veren ekonomi politikasını oluşturmaktadır. Halkın arzuladığı her şeyi Allah dahi arzulamaktadır. O halde halkın arzularının gerçekleşmesi bir nevi tarih içinde Allah'ın gerçekleşmesidir."⁶⁸⁰

Hanefi, Feuerbach antropolojisinde olduğu gibi İslâm kelamının Tanrı'ya nispet ettiği sıfatların gerçekte insanın sıfatları olduğunu söyler. Hanefi'ye göre İslami ilimlerde

⁶⁷⁷ Güler, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", s. 158.

⁶⁷⁸ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 529.

⁶⁷⁹ Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, s.154.

⁶⁸⁰ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 528.

yer alan Allah, aslında gizlenmiş veya perdelenmiş insandır. Dolayısıyla insanın ortaya çıkması için bu geleneğin antropolojik açıdan yenilenmesi gerekir. Aksi takdirde Feuerbach'ın da yansıtma ve yabancılaşma kuramında yer verdiği gibi, insan kendi özüne karşı duyduğu bu yabancılaşmadan kurtulması mümkün olmayacaktır.

Feuerbach'a göre teoloji, aslında ters çevrilmiş bir antropolojidir. Dinin gerçek özü antropolojiyken sahte özü teolojidir.⁶⁸¹ Tanrı'nın bilgisi, insanın kendi farkındalığı ve bilgisidir. Tanrı, insanın Tanrı'dan yola çıkarak kendini bilmesidir.⁶⁸² Bu çerçevede, Hanefi de tıpkı Feuerbach gibi Tanrı'yı parantez içine koyup onun üzerinde konuşmamayı önererek toplumda bir dinamizm yaratmak amacındadır. Tanrı'nın sıfatlarını insana vererek önlerine gerçekleştirmeleri gereken hedefler koymaktadır.⁶⁸³ Öte yandan, Hanefi antropolojik indirgemeciliğiyle Allah'a atfedilen zati sıfatların dahi ilahi gerçeklik hakkında bilgi veren nitelikler değil, beşerî arzuları yansıtan ifadeler olduğunu söyleyecek kadar ileriye götürmekten çekinmemiştir.⁶⁸⁴ Ancak, Hanefi Feuerbach'tan farklı olarak Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyip, “Allah, henüz vicdanlarımızda yüce bir değere sahiptir” der. Fakat “insanın kendisi de bir değerdir. Allah'ın varlığı zaten içimizde yer etmiştir; fakat insan, toprak, hürriyet, demokrasi, esaretten kurtuluş, kalkınma, ilerleyiş, ulaşılabilecek hedefler ve arzular karşılanması gereken ihtiyaçlardır” diye ekler.⁶⁸⁵ Allah'ı insanın varlığından bağımsız bir şekilde düşünmenin imkansızlığına da değinen ve “Allah, insanların bir gayreti olmadan gerçekleşemez” diyen Hanefi'ye göre, Allah, zihinsel veya ontolojik bir ihtiyaç değil, insani (antropolojik) bir ihtiyaçtır.⁶⁸⁶

⁶⁸¹ Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, s. 412.

⁶⁸² Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyye*, s. 415.

⁶⁸³ Güler, “Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, s. 170.

⁶⁸⁴ Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, 2001, cilt: IV, sayı: 3, Dünyevileşme özel sayısı, s. 29.

⁶⁸⁵ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 506.

⁶⁸⁶ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s. 30.

Hanefi'nin ısrarla Tanrı'yı devre dışı bırakarak insana yöneldiği görülmektedir. Böylece ilahi tabiatın bütün sıfatlarını insan tabiatına vermektedir.⁶⁸⁷ Hanefi bu görüşleriyle çokça eleştirilse de ona göre, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları hakkında konuşmak, esas olarak insan hakkında konuşmaktır. Dinde olan şeylerin tümü, insanda ve tabiatta olan şeylerdir. Dinin kendine has bizzatı bir özü yoktur. Tanrı'nın bütün sıfatları insanın sıfatlarıdır. Ancak insan kendi sıfatlarını tecrit yoluyla öldürerek, kendine yabancılaşıp kendi dışına yansıtır.⁶⁸⁸

Hanefi'nin dinin tüm kutsallarını dünyevi “şey” ve süreçler olarak yorumlaması “din” kavramının doğasına aykırı olarak “dinin kutsaldan arındırılması” süreci olarak da okunabilir. Ancak “dinin direği” olan unsurların tevil yoluyla ayıklanmasıyla özellikle tedvin döneminde yerine oturmuş olan dinden geriye pek bir şey kalmaz. Yanı sıra, sürekli olarak önceden belirlenmiş ideolojik motivasyon ve maksatlarla metne yönelmek metnin/Kur'an'ın araçsallaştırılması tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu anlayış İslâmî geleneği yenileme amacıyla yola çıkıp en nihayetinde dini metinlerin kutsallıklarını yok edecektir.⁶⁸⁹

Öte taraftan projenin özünü oluşturan Tanrı merkezli İslam kültürünü insan merkezli bir kültüre çevirme tezi yorumcular tarafından Hanefi'ye sert eleştirilerin yöneltilmesine neden olmuştur. Bunun yerine, Kur'an'da rahatça görüleceği üzere kültürü teo-antroposentrik bir çift merkezliğe dönüştürerek, Hanefi'nin dediği gibi İslam kültüründe kaybolan insanı tekrar su yüzüne çıkarmak ve Tanrı'nın karşısına koymak, Allah'a da insana da tam hakkını vermek olacaktır.⁶⁹⁰

Hanefi'nin İslam düşüncesinde yaşanan krize ve geri kalmışlığa dair çözüm arayışı bize Barth ile aralarında doğal bir benzerliğin olduğu sonucuna götürmektedir. Her

⁶⁸⁷ Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, s. 29.

⁶⁸⁸ İlhami, Güler, “Politik Teoloji Yazıları”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 3. Baskı, 201, s. 219.

⁶⁸⁹ Işık, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, s. 138.

⁶⁹⁰ Güler, “Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, s. 170.

iki düşünürün Feuerbach paydasında buluşmasının ortak dinamikleri vardır. Bunlardan ilki; içinde yaşadıkları dönemin insani ve teolojik sorunlarına karşın dini anlayışta yeni yorum getirmesine neden olan “kriz teolojisi”dir.” Bu anlayış Barth’ta Tanrı-insan ilişkisine dayalı iken Hanefi’de insan paydasıyla beraber, gelenek ve sosyo-politik bir zemine sahiptir. İkincisi; din dili veya dini kavrayışa dairdir. Bu konuda sorunun tespiti açısından her iki düşünür aynı hususa değinirken konunun çözümünde birbirlerinden tamamen ayrışır. Zira Barth, Tanrı hakkında konuşken bunun insani bir boyutu olmadığını açıkça ortaya konulması gerektiğini ifade eder. Hanefi ise, geleneksel dilin eksiklerine karşın geliştirilecek yeni dilin insan merkezli olması gerektiğine vurgu yapar. Üçüncüsü; her iki düşünür etkin olan geleneksel din ve teoloji anlayışında bir reform yapma gayesi gütmüştür; bu nedenle teoloji anlayışları reformist bir anlayışa sahiptir. Son olarak, Hanefi’nin sağ teolojiyi Katolikliğe sol teolojiyi ise Protestanlığa benzetmesi, Protestan karaktere sahip Barth ile benzerliğin bir işareti mahiyetindedir.

2.2. Felsefi Etkisi

Feuerbach, modern çağ’da gerek dinin doğası ve kökenine dair yorumlarıyla gerek dini insan zihninin bir yansıması veya yabancılaşmanın asıl kaynağı olarak tanımlamasıyla hem kendi dönemine hem de sonraki döneme yeni bir yorum biçimi kazandırmıştır. Feuerbach’ın, dine dair ortaya koyduğu görüşleri ona özgü olmasa dahi yorumlama biçimiyle haleflerini büyük oranda etkilemiştir. Bu sebepten dolayı Marx’ın, Nietzsche’nin, Freud’un, Emile Durkheim’in, P. Tillich’in, Peter L. Berger’in ve dini, fenomenolojik açıdan ele alan birçok düşünürün bir anlamda habercisi ve öncüsü olmuştur.

Feuerbach’ın oluşturduğu etkinin kaynağı, *Christianity* adlı eserine aittir. Feuerbach henüz hayattayken *Christianity* İngilizce, Rusça ve Fransızca’ya çevrilmiş ve

bu sayede Feuerbach felsefesi Avrupa, Amerika ve Rusya’da tanınmıştır. Eser Rusya’da diğer ülkedekilerle kıyaslanamayacak kadar büyük bir etki yaratmıştır.⁶⁹¹ Bu nedenle Feuerbach’ın *Christianity* ile en çok etkilediği kesim Rus düşünürlerdir; M. Bakunin, Alexander Herzen ve Belinski bunlardan sadece birkaçıdır. Bu etkinin en açık örneğini ünlü Rus yazar F. Dostoyevski’de görmekteyiz.⁶⁹² Feuerbach’ın düşünceleri Dostoyevski’nin din felsefesinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.⁶⁹³ Feuerbach’tan etkilenen diğer Rus yazar ve düşünürler ise; Vissarion Grigoreviç Belinski (1811– 1848), Aleksandr İvanoviç Herzen (1812–1870) ve Nikolay Gavriloviç Çernişevski’dir (1828– 1889). Burada zikrettiklerimizin dışında eski Rus materyalistlerin kendilerini Feuerbach’ın birer öğrencisi olarak kabul ettiklerini de söylemek gerekir.⁶⁹⁴

Feuerbach yalnızca Rus düşünürleri etkilememiştir. Diğer ülkelerden de pek çok düşünürün fikirleri üzerinde farklı açılardan tesir etmiştir. Örneğin Alman düşünürlerden; Moses Hess (1812–1875)⁶⁹⁵, Friedrich Harms (1819–1880), Friedrich Jodl (1849–1914), Karl Eugen Dühring (1833–1921), Ernst Simon Bloch (1885– 1977)⁶⁹⁶, Erich Fromm (1900–1980), Paul Johannes Tillich (1886–1965) ve Martin Heidegger (1889–1976) bunlar arasında yer alır. Etkilediği İngiliz düşünürlerden ise; George Elliot (Mary Ann

⁶⁹¹ Bu dönemde Feuerbach’ın etkisini Rus Eleştirmen Pavel Annenkov anılarında şöyle anlatmaktadır; “1838-1848 yıllarında -ki bu dönem “muhteşem on yıl” (*zameçatelnoe desyatiletie*) olarak tanımlanır- Bu yıllarda, ütöpik sosyalizm, sol Hegel ve Feuerbach’ın fikirleri başta olmak üzere üniversiteli gençler arasında uzun soluklu ve felsefî tartışmalar yapılyordu.” Annenkov, bu yıllarda düşünürleri en çok etkileyen eserin Feuerbach’ın *Christianity* adlı çalışması olduğunu, herkesin elinde bu kitapla dolaştığını ifade etmektedir. Nuri, Yıldırım, “19. Yüzyıl Büyük Rus Romanının Üzerinde Yükseldiği Toprak”, *Yordam Kitap*, s. 47.

⁶⁹² Dostoyevski, Feuerbach’ın *Christianity* eserinden 1841 yılında, Petraşevski grubu ile yakınlaştığı zamanlarda haberdar olmuştur.

⁶⁹³ Nazan, Coşkun Karataş, “L.A. Feuerbach’ın Yabancılaşma Kuramı Ekseninde İvan Karamazov’un Tanrı Düşüncesi”, *III. Asya Dilleri ve Edebiyatları Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Edt. Küçükler A., Erinc E.) Mayıs 2014, s. 366.

⁶⁹⁴ Sinan, Özbek, “Feuerbach’ta Mutluluk Ahlakı”, *Felsefelogos*, Sayı 1, 1997/1, s. 39.

⁶⁹⁵ Yahudi filozof ve Sosyalist İşçi Sınıfı Siyonizmi’nin kurucusu.

⁶⁹⁶ Max Weber’in öğrencisi olan Bloch, Marx’ın kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*’i detaylı olarak incelemiştir. <https://marxists.info/archive/bloch/hope/commentary-theses.htm>. (02. 01. 2025)

Evans) (1819–1880)⁶⁹⁷ ve Don Cupitt (1934-2025)’tır.⁶⁹⁸ Ayrıca Danimarkalı düşünürler Andreas Frederick Beck (1816–1861) ile Søren Kierkegaard (1813-1855) ve İsviçreli şair ve siyasetçi Gottfried Keller (1819-1890)’i etkilemiştir. Benzer şekilde Feuerbach’ın, Fransız düşünür Jean Paul Sartre (1905–1980) üzerinde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Feuerbach’ın birey bazlı oluşturduğu bu etkinin yanı sıra bazı ideolojileri de etkilediği görülmektedir. Bunun en tipik örneği anarşizm akımıdır. Feuerbach bu akımın farklı türlerini ve kurucu temsilcilerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu kişiler; Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Richard Wagner, Mikhail Aleksandroviç Bakunin (1814-1876)⁶⁹⁹ ve Henri Arvon’dur (1914-1992). Anarşizmin Feuerbach’la bir diğer ilişkisi bu akımın bir yönüyle Alman idealizminin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmasıdır. Burada en belirgin etki Feuerbach’a aittir.⁷⁰⁰

Feuerbach’ın felsefî etkisi bahsi geçen yaklaşımların ötesindedir. Örneğin Harvey’e göre, Feuerbach’ın yansıtma teorisi yalnızca din kuramının merkezinde yer almamış aynı zamanda George Herbert Mead (1863-1931), W. I. Thomas (1863-1947), Irving Goffman (1922-1992), Emil Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) ve Alfred Schutz (1899-1959) dahil olmak üzere geniş bir Amerikan ve kıta düşünürleri

⁶⁹⁷ George Elliot “insanlık dini” şeklinde dini bir anlayışa sahiptir ve bunda Feuerbach’ın etkisi çok açık bir şekilde görülür. Kendisi çevirdiği *Christianity* adlı eser hakkında arkadaşına yazdığı bir mektupta Feuerbach’ın her düşüncesine katıldığını belirtmektedir. Ed. Gordon S. Haight, *The George Eliot Letters*. C. II. London, 1954, s. 153.

⁶⁹⁸ Cupitt 1984 yılında İngiliz televizyonunda *The Sea of Faith* (İnanç Denizi) başlığı altında bir dizi konuşma yapmıştır. Burada Cupitt, Kant, Kierkegaard, Feuerbach, Freud ve Wittgenstein gibi figürleri kendi düşüncelerini destekleyecek ortaklar olarak sundu. Kant’ın Tanrı anlayışı, Feuerbach’ın Tanrı’nın insan zihninin bir ürünü olduğu iddiasıyla eşitlenemese de bu iki anlayış arasında kurulan benzerlik, Don Cupitt gibi düşünürlerle ortak bir ilham kaynağı olmuştur. Cupitt’e göre Kant ve Feuerbach’tan sonra Tanrının 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. Bkz. Don, Cupitt, *The Sea of Faith*, London: British Broadcasting Corporation, 1984.

⁶⁹⁹ 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 vd.), Gelişim Yayınları, İstanbul, 1975, s. 545-546.

⁷⁰⁰ Ayrıca bkz. Arvon, Henri, *Anarşizm*, (çev. A. Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

yelpazesinin içgörülerini sentezleyen davranış kuramının da bir parçasıdır.⁷⁰¹ Ayrıca Feuerbach'ın düşüncesi, fenomenolojik hareket üzerinde de büyük bir etki oluşturmuştur. Peter Berger buna dair örneklerden biridir. Berger'e göre, Feuerbach modern anlayışın din olgusunu derinden değiştirmiştir. Ona göre, Feuerbach yalnızca Marx, Freud ve Nietzsche'nin din anlayışını değil, aynı zamanda kendisinden sonra ortaya çıkan dini teorilerin tarihsel-psikolojik-sosyolojik analizinin aynı anlayışla işlenmesini sağlamıştır.⁷⁰²

Feuerbach insan felsefesinin de kurucusu olarak değerlendirilir. Diyalog felsefesine sahip Martin Buber (1878–1965), “Ben ve Sen” (*I and Thou*) anlayışında insan varoluşuna dair tezini ortaya koyarken Feuerbach'ın ahlak teorisindeki Ben ve Sen ilişkisinden etkilenmiştir. O, kendi teorisinin Feuerbach sayesinde ivme kazandığına yer verir.⁷⁰³ Bir diğer örnek fenomenoloji geleneğinden gelen bireysel analizlerinde Feuerbach'tan etkilenen Karl Löwith'dir (1898-1973). Löwith, hem Feuerbach'ı hem de Kierkegaard'ı Hristiyan karşıtı olarak değerlendirip eleştirir. Ancak buna rağmen Feuerbach'ın geleneksel din anlayışına karşı eleştirel tavrını, Hegel'den farklı olarak geliştirdiği antropoloji anlayışı sayesinde felsefenin din ve siyaset karşısındaki tutumunu değiştirmesi nedeniyle takdir eder. Çünkü Löwith'e göre, “insan için en yüce olan, yine insandır.”⁷⁰⁴

Feuerbach'ın etkisi buraya kadar ifade ettiğimiz düşünürler üzerinde farklılık göstermektedir. Bu etkinin detayları ise çalışmamızın kapsamını aşmaktadır; bu nedenle çalışmamızda Feuerbach'ın felsefi etkisinin en yoğun olduğu üç düşünür; Marx, Freud ve Nietzsche üzerine odaklanacağız. Konunun detaylarına geçmeden önce, Feuerbach'ın

⁷⁰¹ Harvey, *Feuerbach and Interpretation Religion*, s. 264.

⁷⁰² Peter, Berger, *Melekler Hakkında Söylenti*, (çev. A. Coşkun-N. Özmen), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012, s.80.

⁷⁰³ Martin, Buber, *Between Man and Man*, New York: Macmillan, 1969, s. 148.

⁷⁰⁴ Karl, Löwith, *Hegel'den Nietzsche'ye 19 Yüzyıl Düşüncesinde Devrimsel Kopuş*, (çev. R. Ay), Otonom Yayıncılık, 2021, s. 94-99.

Marx, Freud ve diğer düşünürlere olan etkisine dair vurgumuzun sadece bir tespit veya bilinmeyeni ortaya çıkarmak adına yapılan bir çalışma olmadığını belirtmek isteriz. Zira düşünce tarihinde bir düşünürün seleflerinden belli açılardan etkilenmesi veya onun terminolojisini ve yöntemini ödünç alıp yeniden şekillendirmesi oldukça olağan ve anlaşılır bir durumdur. Tıpkı Hegel'in Kant'tan; Feuerbach'ın Hegel'den; Marx, Freud ve diğer düşünürlerin de Feuerbach'tan etkilenmesi gibi. Ancak düşünce tarihinde teolojiye dair yorumuyla hakkında Feuerbach kadar spekülasyonların olduğu veya yapıldığı pek az düşünür vardır. Bu nedenle çalışmamızda yalnızca Feuerbach'ın düşünce ve iddialarıyla sınırlı kalmayıp kendisinden sonraki dönem üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışacağız.

Bu tespitin sanıldığı kadar kolay olmadığını baştan belirtmek gerekir. Bunun temel nedeni yalnızca Feuerbach'ın kendi görüş ve iddialarından kaynaklanmamaktadır. Zira teolog ve felsefeciler tarafından Feuerbach'a karşı duyulan antipati de düşüncelerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Örneğin Richard Kroner onu “ucube”, “Almanya'nın ruhsal çöküşünü başlatan kişi” veya “teolojinin mezar kazıcısı” olarak suçlamıştır.⁷⁰⁵ Bununla beraber Marx ve Nietzsche'nin arkasındaki “burjuvazi ateisti”, Freud'un arkasındaki “din psikoloğu”, Luther'in düşüncesini insanın tanrılaştırılmasına hizmet etmek için çarpıtan erken dönem bir “Tanrı'nın ölümü teologu”, “ölümü bilmeyen” ve “kötülüğü yanlış anlayan” kişi olarak itham edilmiştir.⁷⁰⁶

Biz de çalışmamız aracılığıyla Feuerbach'ın etkisinin veya ona karşı geliştirilen tepkinin asıl kaynağının bizzat kendisinden mi, yoksa oluşturduğu etkinin evrildiği yorum türlerinden mi kaynaklandığını analiz edeceğiz. Bu analizi yapmanın en makûl yöntemi

⁷⁰⁵ Richard, Kroner, *Between Faith and Thought*, New York: Oxford Univesity Press, 1966, s. 59-61.

⁷⁰⁶ Carter, Lindberg, “Luther and Feuerbach”, *Sixteenth Century Essays and Studies*, Vol 1, 1970, s. 107.

ise Feuerbach'la ilişkilendirilen filozofların düşünce ve iddialarını mukayese etmektir. Bu doğrultuda ele alacağımız ilk düşünür Karl Marx'dır.

2.2.1. Karl Marx

Karl Marx (1818–1883), eserleriyle modern dünyanın ve bilhassa yirminci yüzyılın düşünce sisteminde önemli etkiye sahip bir filozof ve aktivisttir. Protestanlığı kabul etmiş Yahudi bir aileye mensup bir birey olarak Marx, gençlik yıllarından itibaren felsefi antropoloji, tarih, etik, iktisat ve politika gibi alanlarla ilgilenmiştir. İlk çalışmalarına insan doğası ve yabancılaşma teması hâkim iken daha sonra insanın toplumsal yönüyle ilişkili olarak toplum biçimlerini incelemiş, üretim araçlarının gelişimine dayanan ve tarihsel materyalizm olarak tanımlanan tarih teorisini geliştirmiştir.⁷⁰⁷

Marx'ın eserlerinin, tarihsel gelişiminde ve bilhassa dine dair düşüncelerinin temelinde Feuerbach vardır. Marx'ın özellikle *Kutsal Aile*, *Alman İdeolojisi* ve *1844 El Yazmaları* 'nda bunun izleri açıkça görülmektedir. Engels, bütün filozoflar içerisinde Hegel'den sonra en çok Feuerbach'ın, Marx'ı ve kendisini etkilediğini açıkça ifade etmiştir.⁷⁰⁸

Feuerbach'tan önce Marx'ın felsefesinin çıkış noktası, Feuerbach'ta da olduğu gibi, Hegel'dir. Marx, Sol Hegelciler ile tanışmadan önce Hegelci ve idealistti. Daha sonra bu çizgiden ayrılmış olmasına rağmen diyalektik konusunda Hegel'den oldukça etkilenmiştir. Marx ve Engels, Hegel diyalektiğini en kuşatıcı, en derin ve klasik Alman felsefesinin en büyük başarısı olarak tanımlarlar.⁷⁰⁹ Ancak Hegel'in idealist tarih

⁷⁰⁷J. Leopold D., Wolff, “Karl Marx”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman, (Eds.), <https://plato.stanford.edu/entries/marx/#EarlYear>, (20.01.2025)

⁷⁰⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 10.

⁷⁰⁹ Engels, *a.g.e.*, ss. 17-18.

anlayışına ve temsil ettiği Hristiyan düşüncesine karşı çıkmışlardır. Marx, Hegel'in idealist tarih anlayışı yerine materyalist anlayışı yerleştirir. Benzer şekilde Hegel'in dünya tarihini maktıksal ide'nin gelişmesi olarak tanımlaması yerine tarihi ide'den değil insanın daha aşağı doğa katmanlarından hareketle belirler. Marx Hegel'in tarih felsefesini eleştirmiş, bu eleştiriden hareketle geliştirdiği sosyal kuramını modern burjuva toplumunun iktisadi çözümlemesine yoğunlaştırmıştır. Marx'ın Hegel'den ayrılarak geliştirdiği kuramın önemli bir bölümünü pozitif ekonomi bilimi ile toplumsal hareketler oluşturur. Onun geliştirdiği bu kuramlar düşünceyle (ideayla) değil aksine toplumdaki gerçek itici güç olan ekonomiyle ilgilidir. Çünkü ona göre tarih, ekonomi savaşları ekseninde ilerlemektedir.⁷¹⁰

2.2.1.1. Marx'ta Feuerbach Etkisi

Marx, diyalektik materyalist felsefesini Alman idealizminin iki önemli temsilcisi olan Feuerbach ile Hegel felsefesini eleştirerek oluşturur. Bunu yaparken öncelikle Hegel İdealizmini eleştirmek için Feuerbach'ın din eleştirisinden istifade eder; daha sonra Feuerbach'ın tespit ettiği eksiklikleri de Hegel'in tarih ve diyalektik anlayışından yararlanarak düzeltmeye ve kendi felsefesine uyarlamaya çalışır. Marx bu sayede hem Feuerbach hem de Hegel'in felsefesinde uzlaşım veya olumsuzlama yöntemiyle kendine has bir felsefe inşa etmiştir. Böylece Marx gelişigüzel olarak iki felsefeyi bir araya getirmek yerine kuramsal bir çerçeve içinde ve kendi bakış açısıyla düşünsel olanın ötesine geçmeyi hedef edinmiştir. Bu doğrultuda Marx, Feuerbach aracılığıyla Hegel'i; Hegel aracılığıyla da Feuerbach'ı eleştirerek olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla her iki felsefenin olumlu yönlerini kendi felsefesine dahil etmiştir.⁷¹¹ Feuerbach ve Marx, Hegel'in diyalektik sürecini radikal olarak daha somut terimlerle, insan (Feuerbach) ve

⁷¹⁰ Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 117-118.

⁷¹¹ Şahin, Özçınar, "K. Marx'ın Feuerbachçı Hegel Eleştirisi", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyalog*, sayı 11(1), 2018, s. 164, 168.

sosyo-ekonomik (Marx) güçler bağlamında çözümlemeye çalışmışlardır. Feuerbach ve Marx'ın Hegel'i altüst ettiği meşhur aforizmasında ifade edildiği gibi; onlar Hegel'in ayaklarını yere bastırmışlardır.

Marx açısından Feuerbach'ın en önemli katkısı Hegel idealizminden tamamen ayrılmış olması ile 18. yüzyılda Fransa'da olduğu gibi materyalizmin yalnızca politik kurumlara ve dine karşı değil metafizik olana karşı savaş açan bir materyalizmi açığa vurmasıdır.⁷¹² Bununla birlikte Marx, Feuerbach'ın da içinde olduğu düşünürlerin materyalizm yorumunu yetersiz bulmuştur. Ona göre bu materyalizm yorumunun başlıca eksikliklerden ilki, mekanik anlayışa sahip olması nedeniyle hayatın yeni gelişmelerini dikkate almamasıdır. İkinci neden; bu yorumların tarihsel ve diyalektik olmayışından dolayı ileriye taşınamamasıdır. Üçüncü neden ise, Marx'ın praksis anlayışına dairdir. Bunu *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde yer verdiği “filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir”⁷¹³ ifadesiyle ortaya koymaktadır. Marx'a göre asıl olan salt düşünceye dayalı soyut kavrayış değil, eylemin bizzat kendisidir.⁷¹⁴ Dolayısıyla daha önceki materyalist görüşler ifade ettiğimiz bu üç noktada Marx'ın materyalist anlayışı ile örtüşmemektedir. Feuerbach'ın materyalist anlayışına dair eleştirisi şu şekildedir:

“Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duyuşsal nesneler istemesine karşın, insan etkinliğinin kendisini nesnel etkinlik olarak kavramaz. Dolayısıyla, *Das Wesen des Christenthums*'ta, insana özgü gerçek tutum olarak yalnızca teorik yaklaşım görülürken, pratik yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp saptanır. İşte bu yüzden, Feuerbach, ‘devrimci’ ve ‘pratik-eleştirel’ etkinliğin önemini kavrayamaz.”⁷¹⁵

Marx'ın felsefesinin en önemli yönü toplumbilime olan katkısıdır. Bu bağlamda Bacon'un “doğaya egemen olmak için doğayı tanımalıyız” ifadesini topluma uyarlamış

⁷¹² Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 398.

⁷¹³ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, (içinde) *Alman İdeolojisi*, (çev. T. Ok-O. Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 17.

⁷¹⁴ Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 15.

⁷¹⁵ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s. 15.

ve toplumu tanımak için toplumsal olayların bilimsel olarak incelenmesi ile buna dair yasaların tespit edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Marx, bilgi kuramında olduğu gibi toplumbiliminde de materyalist anlayışa sahiptir.⁷¹⁶ Bu konuda Feuerbach ile ayrılan Marx, Feuerbach'ın tarihsel ve toplumsal dinamikleri yeterince hesaba katmadığını ileri sürmektedir. Ekonomi-politik, sınıf çatışmaları, artı emeğe kimin el koyacağı ve işçi sınıfının örgütlenmesi gibi temel unsurlara yer vermediği için Feuerbach'ı eleştirmektedir. Bu görüşlerini *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (6. Tezde) şu şekilde ayrıntılandırmaktadır:

“Feuerbach, dinsel özü, insanın özüne indirger. Ama insanın özü (insan doğası], her bir bireye içkin bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek özün eleştirisine girişmeyen Feuerbach, bu nedenle, tarihsel akıştan uzaklaşıp dinsel duyguyu kendisiyle tanımlamak ve soyut -yalıtılmış- bir insan bireyinin varlığını temel almak zorundadır; dolayısıyla, insanın özü, onun tarafından yalnızca “tür” olarak; içsel, dilsiz, çok sayıda bireyi sadece doğal şekilde birbirlerine bağlayan genellik olarak kavranabilir.”⁷¹⁷

Marx'ın perspektifinde Feuerbach'tan farklı olan en önemli değerlendirmelerden biri, dinsel yansıtmanın kollektif olduğu konusundaki ısrarıydı. Bununla birlikte, Marx'ın kendi düşüncesine kolaylıkla uygulanabilir olmasına rağmen “yansıtma” terimini doğrudan değil yabancılaşmayla ilişkili olarak kullandığını belirtmek gerekir.⁷¹⁸ Feuerbach yansıtma kavramını kendisinden önceki düşünürlerden örneğin Kant'tan farklı olarak ilk kez açık bir şekilde anti-teistik bir düşünce sistemi için formüle etmiştir. Bu hem Marx'ın hem de ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, Freud'un dinin kökenlerine ilişkin anti-teist açıklamalarını büyük ölçüde etkilemiştir. Bahsi geçen teori, Feuerbach tarafından sonsuzun insani bir yansıtması olarak Tanrı'yı açıklamak için geliştirilmiştir.

⁷¹⁶ Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 121.

⁷¹⁷ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s. 506.

⁷¹⁸ Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Open Road Integrated Media, 1966, s. 234.

Yansıtmanın Feuerbach ile beraber kazandığı bu yeni anlamı Marx'ın akabinde Nietzsche ve Freud tarafından daha da geliştirilmiştir.⁷¹⁹

Marx'ın çalışmalarında ve entelektüel gelişiminin kurulmasında önemli etkiye sahip kavramlardan biri *yabancılaşma*'dır (alienation). Bu kavram ilk kez Marx tarafından kullanılmadığı gibi içerik olarak da çeşitli anlamlara sahiptir. Kavram Hegel'in felsefesinde ve özellikle Feuerbach'ın felsefî din eleştirisinde önemli bir yer tutmuştur. Hegel, insanın kendi bilincine varmasındaki yabancılaşmadan; Feuerbach ise, tarihi ve sınıfı olmayan soyut insanın kendisine ve kendi niteliklerine olan yabancılaşmasından söz eder. Marx için yabancılaşma daha ziyade özne (birey veya grup) ile nesne arasındaki sorunlu ayrılığa dairdir. Ya da en genel ifadeyle işçinin, ürettiklerine ve emeğine karşı yabancılaşmasıdır. Marx'ın yabancılaşmaya dair fikirlerini, büyük ölçüde Feuerbach'ın dine dair düşünceleri ile *Christianity*'deki eleştirel yazıları belirlemiştir. Marx yabancılaşma kavramını tarihî ve iktisadî bir içerikle yeniden yorumlayarak kavramın anlamını genişletmiştir. Marx'a göre, işçi kendi emeğinin ürünüyle yabancı bir nesne gibi bir ilişki kurar. Bu durumda işçi kendisinden ne kadar çok verir veya harcarsa yarattığı nesnel dünya veya kapitalist dünya o oranda güçlenir. Yabancılaşma, emekçinin ürettiği şeyle arasındaki kurduğu bağın zayıflığıyla başlar. Burada öncelikli olarak yabancılaşmanın kaynağında bilincin eksikliğinden bahsetmek mümkündür. Zira, emekçinin kendisine ve ürettiği çıktıya yabancılaşmasından hareketle koşullar üretim araçlarına sahip olanların lehine gelişir. Marx, bu noktada yabancılaşmayı dinle yani insan ve Tanrı ilişkisi üzerinden yorumlar. Feuerbach'ın Tanrı ve insanın sıfatlarına dair kurduğu ilişkiye atfen Marx şu değerlendirmeyi yapar: “Tıpkı dindeki durum gibi. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır.”⁷²⁰

⁷¹⁹ Anthony C., Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: One World, 2002, s. 19,99.

⁷²⁰ Marx, *1844 El Yazmaları*, (çev. M. Belge), Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 76.

Marx'a göre –yukarıda ele aldığımız 6. tezde görüldüğü üzere- Feuerbach'ın felsefesindeki temel eksiklik dinsel özü, insan özüne indirgemek suretiyle insanı soyut-yalıtılmış bir biçimde sorunsallaştırmasıdır. Bu öz, bireyleri doğal biçimde birbirine bağlayan içsel ve genel bağ olarak tasarlanır. Oysa Marx açısından soyut insan ve onun özüne dayalı bir vurgudan çok insanı toplumsal ilişkiler bütünü içinde ele almak gerekmektedir. Marx'ın tarihsel materyalist yaklaşımını Feuerbach'ın donuk materyalizminden ayıran temel fark budur. Bu yüzden Marx yabancılaşma tartışmasını yanlış bir soyutlamadan değil, toplumsal ilişkiler bütünü çerçevesinde emek kategorisine dayalı olarak yürütür. Ama proleteryanın (işçi sınıfının) gerçek insanlığı yaratma mücadelesi ise yabancılaşmanın olmadığı bir topluluğu netice verecek ve dayanışmaya yol açacaktır. Ancak bu ilişki biçimi Feuerbach'ın kuramında hâlâ dışsaldır ve insanın yabancılaşmasının simgesi olarak kalmaya devam etmektedir.⁷²¹

Marx böylece yabancılaşmayı Feuerbach'ın yaptığı gibi yalnızca Tanrı-insan ilişkisi üzerinden okumamış insan-doğa veya insan-toplum ilişkisi üzerinden yeni anlamlar yükleyerek kuramına dahil etmiştir. Bu doğrultuda yabancılaşmayı soyut bir kavram olarak değil tarihsel bir bağlamda incelemiştir. Marx, Feuerbach'ın aksine insani özün gerçekte toplumsal ilişkiler bütünü çerçevesinde değerlendirildiği bir anlayışı savunur. Böylece insanın tarihsel ve toplumsal yönünü kapsayacak biçimde materyalist yorumunu daha geniş bir kulvarda ele almıştır.

Marx, yabancılaşma kuramıyla Feuerbach'ın önemli çıkarımlar yaptığını ancak yeterince ileri gitmediğini düşünür. Yabancılaşmanın insanların toplumsal varoluşu ve özellikle sınıfsal koşulları üzerinden açıklanabileceğini vurgular. Dini de yabancılaşmanın bir vechesi olarak ele alır. Marx'ın düşüncesinde din, üst sınıflar

⁷²¹ Paul, Tillich, *Theology of Culture*, Edited by Robert C. Kimball, New York: Oxford University Press, 1959, s. 104.

tarafından ezilenlerin hayali bir tatmine kaçmasıdır. Tillich'e göre, Marx'ın dini bu şekilde yorumlaması insanın toplumsal koşullarına ilişkin anlayışının bir sonucudur.⁷²² Marx'ın vardığı bu sonuç aynı zamanda dini incelemesindeki motivasyonunun da kaynağıdır. Onun Feuerbach ile ayrıştığı nokta din ile kurduğu bağı da ortaya koymaktadır. Bu tutum bize, Baker'in -Spinoza özelinde söylediği- şu ifadesini hatırlatmaktadır: “(Bir yerde) hemen dinlerin sosyolojisine girişiliyorsa burada amaç teolojik değil, politiktir.”⁷²³

Geleneksel Hristiyan teolojisi, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını iddia ederken, Marx, Feuerbach'ın bu resmi tersine çevirmesine hak vererek insanların Tanrı'yı kendi suretlerinde icat ettiğini öne sürmüştür. Burada Feuerbach'ın ayırt edici yönü, Tanrı'ya ibadet etmenin insanları kendi insanî güçlerinden zevk almaktan ve kendi niteliklerini mükemmelleştirmeden alıkoyduğunu iddia etmesiydi. Feuerbach açısından yabancılaşma, insanların hayal güçlerinde kendi güçlerini sonsuz bir seviyeye yükseltir ve onları soyut bir nesneye yansıtması sonucu meydana gelir.⁷²⁴ Bu nedenle din bir yabancılaşma biçimidir, çünkü insanları “özlerinden” ayırmaktadır. Marx, Feuerbach'ın bu açıklamasını kabul eder, ancak Feuerbach'ın insanların neden dini yabancılaşmaya düştüğünü anlamadığını ve bu nedenle söz konusu durumun nasıl aşılabileceğini açıklayamadığını savunur. Marx'ın düşüncesinde, din maddi yaşamda yabancılaşmaya bir tepkidir ve bu nedenle insanın maddi yaşamı özgürleşene kadar kaldırılamaz. Ancak koşulların düzelmesinin akabinde “dinin solacağı” düşünür.⁷²⁵ Marx, dini yabancılaşma

⁷²² Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, s. 436.

⁷²³ Ulus, Baker, “Tanrı'yı Çarpıtanlar”, *Tezkire Dergisi*, Sayı 14-15, 1998, s. 114.

⁷²⁴ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 51.

⁷²⁵ Wolff, Jonathan and David Leopold, “Karl Marx”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman, (Eds.), <https://plato.stanford.edu/entries/marx/>. (20.01.2025)

hakkında düşünmekten büyük ölçüde ilham almış olsa da dikkatini daha çok emeğin yabancılaşmasına verir.

Feuerbach'ın Marx üzerindeki güçlü etkisinin asıl nedeni; geliştirmekte olduğu yeni dünya görüşünü tesis etmeye ve ispatlamaya çalışırken Feuerbach'ın kullandığı kavramlardır.⁷²⁶ Marx, Feuerbach'ın “insan-tür varlığı”, “natüralizm (doğacılık)”, “insanilik” ve “yabancılaşma” gibi kavramlarını kendi sisteminde kullanmış ve yeniden yorumlamıştır.

Marx'ın dine dair görüşleri söz konusu olduğunda akla ilk gelen ifadesi şudur: “Din, halkın afyonudur.”⁷²⁷ Bu ifade din sorununda Marksizm'in tüm dünya görüşünü bir anlamda temsil eden köşetaşı mahiyetindedir.⁷²⁸ Ancak Marx bu ifadeyi çok genç bir yaşta 1843 yılında kaleme aldığı ve neredeyse ilk çalışması olan *Critique of Hegel's Philosophy of Right (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi)* 'nde⁷²⁹ bir kereliğine mahsus olarak kullanmıştır. Diğer eserlerinde bu ifadeye bir daha yer vermemiştir. Marx bu ifadeyi, klasik Aydınlanma filozofunun bir söyleminden ziyade Alman felsefesinin diyalektik bakış açısına sahip bir söylemle dile getirmiştir. Çünkü diyalektik bakış açısında din fenomeni bazen mevcut toplumun doğrulanmasını ifade ederken bazen de dine karşı bir protesto hareketini temsil eden ikili ve karşıt karaktere sahiptir.⁷³⁰ Marx'ın bu ifadesini vurgulamamızdaki maksat Feuerbach ile olan ilişkisidir. Zira Marx, Feuerbach'a yalnızca ilke veya yöntem konusunda benzemez, Marx'a atfedilen söz konusu ifadenin bir anlamda gerçek sahibi Feuerbach'tır. Çünkü Marx bu ifadeyi

⁷²⁶ Murat, Belge, “Giriş”, *1844 El Yazmaları*, Marx, (çev. M. Belge) Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 9.

⁷²⁷ İfadenin tam hali şu şekildedir: “Din ezilenlerin iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz bir topluluğun ruhudur. Din, halkın afyonudur.” Marx, Karl, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, (Edited by Joseph O'Malley), UK: Cambridge University Press, 2009, s. 131.

⁷²⁸ V.İ., Lenin, *Din Üzerine*, (çev. S. Kaya, İ. Yarkın), İnter Yayınları, Ankara, 1998, s. 14.

⁷²⁹ Karl, Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, (Edited by Joseph O'Malley), UK: Cambridge University Press, 2009.

⁷³⁰ Kurtul, Gülenç, “Din Halkın Afyonu mudur? ‘Karl Marx’ta Din, İdeoloji ve Eleştirisi’”, *Demokrasi Platformu*, Sayı 7/26, 2011, s. 34.

Feuerbach'ın *Christianity*'ni okuduktan sonra okumalarının bir çıkarımı olarak ve öz halini ifade etme amacıyla dile getirmiştir. Yani ifade literal anlamda Marx'a ait olmakla birlikte mana ve içerik olarak Feuerbach'a aittir. Zira Marx, Feuerbach'ın aksine odağına dini değil sosyo-politik ve iktisadî açıdan değerlendirdiği insanı koymuştur. Kanaatimizce dinle kurduğu tek bağıın kaynağı yine Feuerbach'tır. Nitekim Marx'ın dine dair tutumunu Feuerbach'a duyduğu ilgi biçimlendirirken bu hususta ileri sürdüğü düşünceler Feuerbach'ın din teorisinden esinlenerek oluşmuştur.⁷³¹ Feuerbach'ın bu etkisini özellikle Marx'ın erken dönem eserlerinde ilk olarak din eleştirisiyle başlamış olmasında görmekteyiz. Ancak daha sonra bu yöntemini kısa sürede değiştiren Marx dinden politikaya, politikadan da ekonomiye geçer.⁷³²

Marx, Feuerbach'ın din eleştirisini toplumsal ve politik kavramlarla yeniden yorumlamıştır. Marx'ın tespitlerinde Tanrı kavramının ve dini ritüellerin kökenleri sosyo-ekonomik koşullarda aranmalıdır. Marx, Feuerbach'ın düşüncelerinin karşısına emek, değişim değeri ve güç olmak üzere toplumsal ve ekonomik koşulların önceliğini koymuştur. Din bu formülasyon içinde yoksulların ezilmesi için “ahlaki bir yaptırım” sağlar. Öteki dünyaya ait ve yanıltıcı ebedi “ödül” beklentisi nedeniyle kitleleri yatıştırmaya yarar.⁷³³ İleride göreceğimiz üzere tıpkı Nietzsche gibi, Tanrı'nın doğuşunu veya bilgisini “iktidar” ve “kontrol”ün yerleşik çıkarlarına atfeder.⁷³⁴

⁷³¹ Roger, Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (çev. D. Avcıoğlu-E. Tüfekçi), Yön Yayınları, İstanbul, 1965, s. 39. Garaudy'e göre, İbn Rüşd'ün Tanrı (Allah) ve insan ilişkisinde geleneksel teoloji ve vahiy anlayışından oldukça farklı yorumu ile dinin akli açıdan yeteri kadar gelişmemiş insanlar için semboller aracılığıyla felsefenin ispat ettiğine dair teorisi Spinoza'ya daha sonra ondan etkilenen Feuerbach'a ilham kaynağı olmuştur. Garaudy'e göre, İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisine dair görüşü 19.yy'da Hegel tarafından geliştirilip Feuerbach ve Marx tarafından farklı bir aşamaya ulaşmıştır. Bkz. Roger, Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (çev. D. Avcıoğlu-E. Tüfekçi), Yön Yayınları, İstanbul, 1965, s. 51.

⁷³² Althusser, *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*, s. 213.

⁷³³ Marx, *Toplu Eserler*, cilt 3, New York: Lawrence & Wishart, 1975, s. 175.

⁷³⁴ Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: One World, 2002, s. 120.

Feuerbach, Marx tarafından keşfedilip ön plana çıkarılmasıyla beraber tarih sahnesinde kaybettiği şöhretini tekrar yakalamıştır.⁷³⁵ Bu sayede Feuerbach, Marksist felsefe ve dünya tasavvurunun felsefi öncülerinden ve müjdecilerinden biri olmuştur. Ancak Marx ile başlayan bu şöhret aynı şekilde yine Marx ve Engels ile eski canlılığını yitirmiştir. Çünkü Feuerbach'ın kendisinden sonraki dönemde pek bilinmeyişinin nedeni de Marx'ın gölgesinde kalmış olması ve Marx'ın ona dair eleştirileridir. Nitekim Alfred Schmidt 1972'de kaleme aldığı *Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbach anthropologischer Materialismus* adlı çalışmasında Feuerbach'ın Marksist ideoloji öğretisindeki konumunu sorgular. Schmidt bu eserinde Feuerbach'ın düşüncelerinin belirli oranda gölgede kalmasına neden olan durumun Marksist ideoloji olduğunu belirtir.⁷³⁶ Bu yönüyle Marx'ın Feuerbach'a dair tutumu genel felsefesi ile uyumludur. Marx, hem Feuerbach'ı Hegel idealizmine karşı bir kurtarıcı olarak tanımlamakla beraber aynı zamanda soyut insan düşüncesiyle idealizmden, “sevgi dini veya doğa dini” anlayışıyla da din'den tam anlamıyla kopamadığı için eleştirmiştir. Marx'ın bu tutumu daha sonraları Feuerbach'ın önemine negatif anlamda tesir etmiştir.

Kanaatimizce Marx'ın Feuerbach'a dair bu eleştirisinin temelindeki bir diğer neden ise, Engels'in 1888 yılında kaleme aldığı *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eseridir. Felsefe tarihinin önemli kaynaklarından biri olan bu eserde Engels, yalnızca Feuerbach'ın görüşleri ve etkisine yer vermemiş aynı zamanda onun görüşlerini eleştiriye de tabi tutmuştur.⁷³⁷ Engels'in eserinin başlığında yer verdiği “Klasik Alman Felsefesinin Sonu” ifadesi ile “Feuerbach” ibaresini bir araya getirip kullanmış olması

⁷³⁵ Feuerbach, Marx'ın hakaretlerine karşılık vermedi, Marx'ın başyapıtı Kapital'i 1868'de okudu ve olumlu değerlendirdi ve kısa bir süre sonra Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne katıldı. Parti, Feuerbach 1872'de vefat ettiğinde onun için resmi bir cenaze töreni düzenledi. Ayrıca bkz. Cyrill, Levitt, “Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s. 20. (11. Dipnot) <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#> (15.12. 2024)

⁷³⁶ Özbek, “Feuerbach'ta Mutluluk Ahlakı”, s. 39.

⁷³⁷ Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Eyüp Ali, ‘Kılıçaslan, Feuerbach Üzerine Tezler’de İdealizm V: 11. Tez’de İdealizmin ya da Hegel’in Etkisi” *Öteki Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 1, Ocak 2019, s. 131-160.

dikkat çekicidir. Ancak eserin içeriği göz önüne alındığında Engels'in Feuerbach'tan ziyade Hegel'den etkilendiği, iddialarını da Hegel'in düşüncelerine karşıtlık üzerinden ifade ettiği görülmektedir. Feuerbach'ın Engels'in felsefesinin gelişiminde ve Marx üzerindeki etkisi güçlü olmakla beraber bu eserindeki detay çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Her ne kadar Engels kendisi ve Marx üzerinde Hegel'den sonra en etkili kişinin Feuerbach olduğunu ifade edip Feuerbach'a karşı duyduğu borcu ödemek adına önce makaleler olarak yazdığı daha sonra kitaplaştırdığı bu eseri kaleme aldığını ifade etmiş⁷³⁸ olsa da Engels'in buradaki vurgusunun asli nedeni Marx'ın Feuerbach'a önem atfetmesinden kaynaklıdır. Marx'tan sonra kaleme aldığı bu eserinde Feuerbach'a ve özellikle ahlak anlayışına dair eleştirel tutumu bu iddiamızı doğrulamaktadır.

2.2.2. Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856-1939), psikanalizin kurucusu ve modern psikolojinin de öncülerinden biri olmanın yanı sıra dinin mahiyeti, kökeni ve Tanrı fikrine dair yorumlarıyla da hem bilim hem de din alanında oldukça etkili bir düşünürdür. Dini geleneklerine bağlı olmayan Yahudi bir aileden gelen Freud, kendisini “Tanrısız Yahudi”⁷³⁹ olarak tanımlayan bir psikanalist olarak, dinle yoğun bir şekilde ilgilenmiş ve bu alana dair birçok eser kaleme almıştır. Din konusunu incelediği eserleri; *Totem ve Tabu*'da (1912-1913)⁷⁴⁰ dini tarihsel ve antropolojik bir kurgu ile ele almıştır. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1927)⁷⁴¹ dini bilincin aslında bir tür nevroz olduğunu iddia eder. Dine dair kaleme aldığı son eseri *Musa ve Tek Tanrılı Din*'de (1939)⁷⁴² önceki iki

⁷³⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 10.

⁷³⁹ Freud, 9 Ekim 1918 tarihinde O. Pfister'e yazdığı bir mektubunda kendisini bu şekilde tanımlamıştır. *Freud- Pfister*, 64(63) (aktaran) Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 13.

⁷⁴⁰ Sigmund, Freud, *Totem ve Tabu*, (çev. H. Can), Tutku Yayınevi, Ankara, 2014.

⁷⁴¹ Sigmund, Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.

⁷⁴² Sigmund, Freud, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, (çev. O. Kasap), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 113

eserinde ele aldığı konuları işler, ayrıca üç kutsal (Tek Tanrılı) dini bu perspektifle ele alır.

Freud'un psikoloji anlayışı ile din anlayışı arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim din anlayışı, psikoloji anlayışına dayalı olarak gelişmiştir. Bu nedenle din ve Tanrı inancını insanın psişik yapısından hareketle analiz etmiştir. Bunu meşhur psikanaliz metoduyla ortaya koymuştur. Freud, *Totem ve Tabu ile Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserlerinde indirgemeci bir tutumla bütün dinlerin insanların bir illüzyonu (yanılsaması) olduğu tezini öne sürmüştür. Bu teoriye göre dinlerdeki Tanrı kavramının üç önemli görevi vardır: (a) Doğadaki dehşeti gidermek, (b) insanî korkuları (ölüm vs.) kaderin hükmüyle yatıştırmak ve (c) tüm insanların ortak çaresizliğine ve acılarına karşı bir dayanak sağlamaktır.⁷⁴³

Freud dinsel düşüncenin insan psikolojisi üzerindeki önemine yer verir. Ona göre dinsel düşünce; “dış veya iç gerçekliğin, kişinin henüz kendisi tarafından keşfedilememiş yönleri hakkında bir şeyler söyleyen, kişinin inancını gerektiren olguları-koşulları hakkındaki öğreti ve iddialarıdır.”⁷⁴⁴ Böylece dinsel düşüncenin insanın bilmediği bir şey hakkında bilgi sağladığını ifade ederek gerçek hayatta yeni bir bilgi ile onun gerçekliğini test edebilmeyi ve mukayesesini mümkün kıldığını dile getirir. Örneğin coğrafya dersinde göller ve denizlere dair bilginin gerçekliğini kişi test etme imkanına sahiptir. Ancak Freud'a göre, aynı deneyi dinsel düşünceye uyguladığımız takdirde dini öğretilere inanmanın gerekliliğinin kaynağına dair üç yanıt ile karşılaşırız. İlki, bu öğretilere ilk atalarının inanmasından dolayı bizler tarafından da inanmayı hak ettiği; ikincisi, bu konuda ilk dönemlerden bu yana kanıtlarımızın olduğu; üçüncüsü, bu öğretilerin doğruluğunun sorgulanmasının yasak olduğudur.⁷⁴⁵ Freud'a göre bu yanıtlar arasında en

⁷⁴³ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 19.

⁷⁴⁴ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 28.

⁷⁴⁵ Freud, *a.g.e.*, s. 29-30.

çok dikkatimizi çekmesi gereken üçüncüsüdür. Ona göre, bu tarz bir yasağın tek nedeni, dinsel doktrinlerin temelsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Freud’a göre, bu durumda geriye bir tek atalarımız inandığı için bizlerin de inanması gerektiği hususu kalır. Ancak atalarımız bize nazaran bilgisiz oldukları için şu an bizlerin kabul etmeyeceği birçok şeye inanmışlardı. Buradan hareketle Freud, atalardan bizlere bırakılan dini doktrinlerin kaynağının benzer şekilde güvenilmez yazılı eserler olduğu sonucuna varır. Ayrıca bu yazılı eserler; çelişkiler, düzeltmeler ve tahrifatlarla doludur. Freud yazılı eserlerin sorun teşkil eden bu yönüne rağmen savunma amaçlı eserlerin üslûp ve içeriğinin ilahi kudretten kaynaklandığını iddia edilmesinin test edilmeye açık olmadığı gerekçesiyle yeterli kanıt sağlayamayacağını ifade eder. Böylece Freud “dinsel doğrular”ın kültürel doğrularla sağlanan bilgi türleri arasında kanıtlanabilirliği açısından en zayıf doktrinler olduğu sonuca varır.⁷⁴⁶

Freud’a göre “dinsel doğrular” günümüzde olduğu gibi geçmiş dönemlerde de ispat edilme konusunda oldukça zayıftı. Nitekim ona göre, Hristiyanlığın ilk döneminde (Patristik dönemde) yaşamış Kilise babalarından Tertullian’ın, “saçma olduğu için inanıyorum” (credo quia absurdum) ifadesi bunu göstermektedir. Freud, bu ifadeyle dinsel doktrinlerin mantık-üstü ve ispat alanı dışında kaldığı için gerçekliği içsel olarak içimizde hissetmemiz gerektiği şeklindeki savunmaya karşı çıkar. Çünkü Freud’a göre *Credo* ifadesi, aslında dinin zaten bu tarz bir gerçeklikten uzak olduğunun itirafıdır. Geçmiş yıllardan bu yana dinsel düşüncenin doğruluğunun ispatının mümkün olmamasına rağmen insanlar üzerinde bu kadar güçlü bir etkiye sahip olmasını hayretle karşılayan Freud, bunu yeni bir psikolojik sorun olarak tanımlar. Daha sonra bu gücün kaynağını tespit etmeye çalışır.⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ Freud, *a.g.e.*, s.31.

⁷⁴⁷ Freud, *a.g.e.*, s. 32-33.

Freud, dinsel düşüncenin kaynağı ve kökenine dair iki yaklaşıma sahiptir. Bunlardan ilki, tarihi yaklaşım tarzıdır. Burada Freud, August Comte'un üç hal yasasında olduğu gibi dinin kaynağını ilkel düşünceye yani totemizme dayandırır. İnsanlar bu dönemde tabiat olaylarından korkmuş ve çaresiz kaldıkları için yüce bir kudrete sığınma ihtiyacı hissetmiş ve böylece din ortaya çıkmıştır. Dinin kaynağına dair Freud'un diğer yaklaşımı, çocukluk döneminin merkezde olduğu ve insanın sonraki gelişim evrelerine etki eden duygu durumlarıdır. Bu iki tarz yaklaşımın kesiştiği ortak nokta ilkel düşünce ve çocukluk çağıdır. Freud'a göre bu ortak paydanın kaynağında ise, yanılsamalar (illizyon) ve arzuların gücü yatmaktadır. Örneğin çocukluk çağındaki birtakım olaylar karşısında çaresizliği nedeniyle bir babaya sığınan çocuğun, babası tarafından sevgi ve korunma ihtiyacıyla giderilmesi yanılsaması vardır. Süreç içinde babanın da acizliğini fark eden çocuk, geçmişte yaşadığı çaresizliği hayat boyu süreceğini düşündüğü vakit, bir babaya ama bu kez daha güçlü bir babanın (Tanrı'nın) varlığına bağlı kalmaya ihtiyaç hissetmiştir. Bu sayede insan, merhametli bir Tanrı'nın varlığı sayesinde hayat boyu korkularını bertaraf edebilmiştir.

Dolayısıyla Freud'a göre, insandaki Tanrı fikrinin kaynağı, çocuklukta saplantılı nevroz durumlarından biri olan *Oedipus Kompleksinden*⁷⁴⁸ yani çocuğun babayla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.⁷⁴⁹ Böylece Freud, Tanrı fikrini çocukta

⁷⁴⁸ *Oedipus Kompleksi*'i Freud'un en tartışmalı teorilerinden birisidir. Bu teoriye göre; Çocuk Oedipal veya fallik devre olarak kabul edilen 3-5 yaşlarında bilinçsiz olarak karşı cinsten olan ebeveynine sahip olma veya onu yok etme (kompleksi) duygusuna sahiptir. Bu duygu durumundaki erkek çocuk babasını rakip olarak görür ve onu yok etmek ister. Ancak babasının gücünün farkında olan çocuk babası tarafından miisilleme yapılacağı korkusuna kapılarak bu kez tam aksine babasını öldürmek yerine onun gibi olma kendini onla özdeşleşme yolunu tercih eder. Freud bu teoriyi daha çok erkek çocuk özelinde ortaya koyar. Oidupus Kompleksinin kız çocuğundaki karşılığı ise "Electra Kompleksi"dir. Burada da bu kez kız çocuğu babaya ulaşmaya ve anneyi yok etmeyi istemektedir. Freud bu kompleks türlerin evrensel ve kültürden kültüre değişmeyeceğini ifade eder. Ona göre tüm psiknevrozların kaynağı ve birçok nevrotik takılmaların (fixation) kökleri bu komplekste yatmaktadır. Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 253-255; Freud'un bu teorisi modern psikolojide Freud kadar önem verilmemekle beraber teorinin yalnızca belirli bir grubun örneğine dayandığı ve çocuk yaşta ifade ettiği duygu durumlarının Freud'un aksine kültürden kültüre farklılık gösterdiği ifade edilmiş ve bu nedenle Freud'un teorilerinin kapsayıcı ve çoğu zaman mitolojiye dayandığı için bilimsel olmadığı yönünde eleştirilmiştir.; Köse, *Freud ve Din*, s. 37-41.

⁷⁴⁹ Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, ss. 29-32.

bu baba imajının bir yanılsaması olarak değerlendirmiştir.⁷⁵⁰ Freud Tanrı kavramını, baba-oğul arasında kurduğu analogiyle açıklar. Ona göre, Tanrı kavramı ya da benzer şekilde dine duyulan ihtiyacın kökeni insanın babaya duyduğu özlem sonucudur ve yüceltilmiş baba imajında ortaya çıkmıştır.⁷⁵¹

Freud, Tanrı inancına benzer şekilde birçok dinde mevcut olan başka bir âleme (ahirete) yani ikinci hayata inanmanın kaynağını; gerçekleşmeyen adalet ile adaletli bir dünya düzeninin kurulmasına dair isteğin sonucu olduğunu savunur. Ona göre bu tarz düşünceler de birer yanılsamadır.⁷⁵² Freud dini doktrinlerin gerçeklik değerini saptamanın soruşturmasının alanına girmediğini yalnızca bu doktrinlerin psikolojik ve duygusal temele sahip yanılsamalar olduğunu ifade eder. Dinsel doktrinlerin insanların hangi duygularını güdülediğini keşfedebilirsek o zaman din sorununa karşı tavrıda bir değişiklik olacağını ifade eden Freud şöyle der:

“Dünyayı yaratan ve rahim ve rahman olan bir Tanrı mevcut olsaydı, evrenin ahlaki bir düzeni bulunsaydı ve ölümden sonra yaşam gerçek olsaydı ne kadar güzel olacağını kendi kendimize söyleyip duracağız; ama bütün bunların, gerçekliğini arzulamaya mecbur olduğumuz şeyler olması çok çarpıcı bir gerçektir. Zavallı, cahil ve ezilmiş atalarımızın evrenin bütün bu zor bilmecelerini çözmeyi başarabilmeleriye daha da dikkate değer bir şey olurdu.”⁷⁵³

Freud dinin kökenine dair yaptığı bu analizlerden sonra fonksiyonlarına yer verir. Dinin insan uygarlığına büyük hizmetler sunduğunu ve topluma uyum sağlayan insanların içgüdülerini ehilleştirme konusunda büyük katkı sağladığını kabul eder. Ancak ona göre, din her dönemde insanların çoğunluğunu mutlu kılmada yeterli olmadığı gibi din adamları ve insanlar tarafından kendi çıkarları doğrultusunda değiştirilmiştir. Örneğin Hristiyan Avrupa uygarlığında din suiistimalin ve kötülüğün meşrulaştırıldığı dayanak

⁷⁵⁰ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 35.

⁷⁵¹ Freud, *a.g.e.*, s. 25.

⁷⁵² Freud yanılsama ile yanılma (hata)’nın aynı şey olmadığına dikkat çeker. Ona göre yanılsama, güdülenmesinde arzu doyumunu başlıca unsur olan inançlara denir. Bu duygular arzulardan kaynaklanır ve kanıtlanamazlar. Bkz. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 36-37.

⁷⁵³ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 39.

noktası haline gelmiştir. İnsanın dine biçtiği bu anlama dair Freud şu ifadelerle yer verir; “her çağda ahlaksızlığın dinden aldığı destek, ahlakın aldığından daha az olmamıştır.”⁷⁵⁴

Freud, ifade ettiği bu eleştiriler neticesinde din ve Tanrı yerine alternatif seçenek olarak insan aklını ve Logos’u (Mantık) koyar.⁷⁵⁵ Ona göre, emir ve yasakların dine veya Tanrı’ya değil insan aklına (ussal) bırakılması gerekmektedir.⁷⁵⁶ Çünkü dini emir ve yasaklara kutsallık ve değişmezlik atfedildiği zaman bunların değiştirilmesi mümkün olamamaktadır. Ayrıca ona göre, dinsel düşünceler yalnızca insanın arzu duygusundan ibaret olmayıp tarihi anılara veya insan uygarlığına ait içeriklere de sahiptir. Örneğin “öldürmeyeceksin” emri ve diğer bazı yasaklar Freud açısından insan aklının ve uygarlığın ulaştığı yasaklardır. Ancak bu yasaklar insanlar tarafından dönemin ihtiyacına göre esnetilebilirken dini bir anlam aldığı zaman bu özellikten mahrum kalmaktadır.

Freud dinin insan uygarlığına sağladığı birtakım faydalara yer verdikten sonra, dini doktrinlerin ve Tanrı imajının psişik kökenine tekrardan döner ve dine dair tanımını yapar: “Din, insanlığın evrensel saplantı nevrozudur.”⁷⁵⁷ Zihinsel bozukluk olarak bilinen nevroz kavramı Freud’un din teorisinde önemli bir yere sahiptir. Nevrozun temel dürtülerinden olan cinsellik ve saldırganlığın kaynağı geçmiş yıllarda yaşanan “bastırma” eyleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bastırmanın sonucunda bilinçdışına çıkamayan (utanç verici) duygular kişide fobi, saplantı gibi nevrotik bozukluklara neden olur. Çocukluk döneminde tecrübe edilen bu nevrotik durumlar daha sonra dini fikirlerin oluşmasına neden olur. Kısaca Freud dini, psikolojik bir unsur olarak ele alır, ancak daha

⁷⁵⁴ Freud, *a.g.e.*, s. 45.

⁷⁵⁵ Freud, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁵⁶ Freud, *a.g.e.*, s. 50.

⁷⁵⁷ Freud, *Bir Yarılsamanın Geleceği*, s. 52.

ötesine geçerek “ilkel”, “çocuksu düşünüş”⁷⁵⁸ ve “patolojik bir olgu”⁷⁵⁹ olarak değerlendirir.

2.2.2.1. Freud’da Feuerbach Etkisi

Freud 1874-1875 yıllarında Viyana Üniversitesi’nde ikinci sınıf öğrencisiyken Feuerbach’ın eserlerini yoğun bir şekilde okumuştur.⁷⁶⁰ Psikanaliz tarihçileri, özellikle din meseleleriyle ilgili olarak Feuerbach’ın Freud üzerindeki etkisini fark etmiş olmakla beraber Feuerbach’ın etkisinin daha derin bir şekilde takdirini tam olarak yapmamışlardır. O dönemlerde Freud, Feuerbach’ı “tüm filozoflar arasında en saygı duyduğum ve hayran olduğum adam”⁷⁶¹ olarak övmektedir. Ancak Freud 1925 yılında Ludwig Binswanger’e yazdığı bir mektupta, 51 yıl önce Feuerbach’ın eserlerine karşı duyduğu yoğun ilginin kalmadığını şu ifadeleriyle belirtmiştir: “Gençliğimde David Strauss ve Feuerbach’ı kesinlikle keyifle ve coşkuyla okudum. Ancak bana öyle geliyor ki, etkisi kalıcı olmadı.”⁷⁶²

Freud, Feuerbach’ın fikirlerinin etkisine dair bu ifadesine rağmen akademisyenler, Freud ile Feuerbach’ın yazıları ve teorileri arasındaki benzerliğe sık sık dikkat çekerler. Zira bu etki Freud’un ifade ettiğinin aksine belirleyici ve kalıcı bir niteliğe sahiptir. Öyle

⁷⁵⁸ Freud, *a.g.e.*, s. 64.

⁷⁵⁹ Freud, *a.g.e.*, s. 53.

⁷⁶⁰ Freud’un Feuerbach’ın hangi eserlerini okuduğu bilinmemektedir. Çünkü 1885 yılında Freud tüm notlarını, mektuplarını ve taslaklarını imha etmiştir. Yalnızca Silberstein’e yazdığı bir mektupta Feuerbach’ın iki ciltlik entelektüel biyografisini okuduğunu belirtmiştir. Ancak Freud’un eserlerinden hareketle Feuerbach’ın *Das Wesen der Christentums* (Hristiyanlığın Özü) ile *Theogonie* (Tanrıların Doğuşu) okuduğu kuvvetle muhtemeldir. Bununla beraber *Das Wesen der Religion* (Dinin Özü) ile *Die Frage der Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie* (Antropoloji Bakış Açısından Ölümsüzlük Sorunu) kitaplarını da okumuş olması muhtemeldir. Öte yandan Feuerbach’ın tüm eserlerini dikkatle okumuş olması da olasıdır çünkü o dönemlerde Feuerbach’ın toplu eserlerine ulaşmak oldukça kolaydı. Cyrill, Levitt, “Sigmund Freud’s Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s.16. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (14. 01. 2025)

⁷⁶¹ Cyrill, Levitt, “Sigmund Freud’s Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s.16. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (14. 01. 2025)

⁷⁶² Bönlich, 1989, p. 242’den aktaran; Levitt, Cyrill, “Sigmund Freud’s Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s. 14-16. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (12.01.2025)

ki Feuerbach, Freud'un önemli bir entelektüel öncüsüdür. Hatta L. Zagzebski'ye göre Freud'un düşüncesi, Feuerbach'ın dini psikolojik bir ihtiyaç olarak ele aldığı *Lectures*'daki görüşünün bir anlamda devam ettiricisidir.⁷⁶³

Freud Tanrı fikri ve dini doktrinlerin kökenini yanılsama ve insani duygulara dayandırdıktan sonra aslında bu tezin yalnızca kendisi tarafından ifade edilmediğini öncesinde başka düşünürler tarafından daha güçlü bir şekilde ifade edildiğine yer verir.⁷⁶⁴ O, kendisinden önce ifade edilen teorilere yalnızca psikolojiyi ilave ettiğini söyler. Freud burada ismini açıkça belirtmese de yanılsama, dinin kökeni, mahiyeti ve dini bilinç teorilerin arkasında görünmeyen mimar olarak Feuerbach yer almaktadır. Öyle ki Feuerbach, Freud'un ortaya koyacağı argümanını yetmiş yıl öncesinde haber vermiştir. Küng'e göre; "Marksist ateizm ve Freudcu ateizmin büyükbabası, önceleri bir teolog, daha sonra bir Hegelci ve en sonunda ateist bir filozof olan Feuerbach'tır."⁷⁶⁵ Küng, Freud'un ateizminin temel argümanlarını Feuerbach'tan aldığını ifade etmiştir.⁷⁶⁶

Feuerbach'ın; idealizm eleştirisini antropoloji yani insan doğası temelli ifade etmesi, bedene yönelik metafizik karşıtı, Feuerbach'ın din eleştirisinde haz ilkesinin hizmetinde fantezinin gücüne vurgu yapması, toplum tarafından reddedilen cinsel farklılıkların varoluşsal önemine dair vurgusu, "bilinçdışı" belirleyicilere dair ipuçları, din ve teolojiye yönelik eleştirileri erken yaşlardan itibaren Freud'un dikkatini çekmiştir.⁷⁶⁷

Freud *Psychopathology of Everyday Life* (1901) adlı eserinde, "Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı"⁷⁶⁸ şeklindeki dini öğretiyi tersine çevirerek "insan Tanrı'yı kendi

⁷⁶³ Linda Trinkaus, Zagzebski, *The Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Malden, Mass: Blackwell Publishing Ltd, 2007, s. 131-134.

⁷⁶⁴ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 42.

⁷⁶⁵ Hans, Küng, *Freud and the Problem of God*, (Trans. by E. Quinn), New Haven: Yale University Press, 1979, s. 3.

⁷⁶⁶ Küng, *Freud and the Problem of God*, s. 75.

⁷⁶⁷ Levitt, Cyrill, "Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach", Vol 17, Iss 1, 2009, s. 22. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (20.10. 2025)

⁷⁶⁸ Tekvin 27.

suretinde yarattı” ya dönüştürmüş böylece Tanrı’nın insan zihninin bir ürünü olduğunu iddia etmiştir.⁷⁶⁹ Freud’un bu ifadesi doğrudan Feuerbach’a ait olup onun Tanrı fikrinin kaynağına dair teorisinin temel taşı mahiyetindedir. Ancak Freud bu ifadesini serdettiği satırlarda yine diğer yerlerde olduğu gibi Feuerbach’a dair herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Freud Tanrı inancının salt zihinsel bir kabulden daha fazla bir şey olmadığını ve onu korku ve umutlarımızın yarattığını insan ruhunun derinliklerinde yatan ilahi adalete inanmaya olan eğiliminin ürünü olduğunu söylemiştir. Feuerbach’ta önceki başlıklarda ifade edildiği üzere benzer düşünceleri dile getirmiştir. Din’de korku ve umudun etkisine dair Feuerbach, *Theogonie*’de ve *Vorlesungen Über das Wesen der Religion*’da birçok örnek vermiştir. Öyle ki ona göre, “demek ki tanrıları yaratan, eskilerin dediği gibi, kendi başına korku değil, hiçbir şeyden korkmama dileğidir.”⁷⁷⁰

Freudcu düşünce sisteminde determinist bakış açısı hakimdir. Bu bakış açısına göre her psikolojik durumun nedeni daha önceki bir başka psikolojik durumdur. Bu nedenle kişiyi doğru analiz etmek için geçmiş yılları ve özellikle de çocukluk yılları büyük önem arz etmektedir. Kişinin dini bilincini de benzer bir bakış açısıyla değerlendiren Freud, Tanrı’yı bir insan yansıması ve bir baba imgesi olarak yorumlamıştır. Feuerbach’ın *The Essence of Faith According to Luther* (Luther’e Göre İncanın Özünü) adlı eserindeki ifadesi Baba ile Tanrı imajı arasındaki ilişki ve süperegönün oluşum süreçleriyle ilişkilendirilebilir:

⁷⁶⁹ Sigmund, Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, (Trans. A.A. Brill), 1901, s. 14. www.Abika. God? Rizzuto, Ana-Maria, *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1998, s. 157.

⁷⁷⁰ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 87.

“Tanrı insanın babasıdır. Baba, çocuğun olmadığı şeydir. O, çocuk için çocuğun kendisi için olamayacağı şeydir. Çocuk bağımlıdır, özgür değildir, kendine bakma ve kendini koruma yeteneğinden yoksundur.”⁷⁷¹

Feuerbach’ın benzer bir diğer ifadesi ise şu şekildedir:

“Çocuk kendini babasına göre belirler; baba onun modeli ve idealidir. Kısacası, çocuk babasında olgun bir adam olarak sahip olacağı şeye sahiptir; ancak babasında kendisinin dışında daha sonra kendisinde sahip olacağı şeye sahiptir ve daha sonra çocuğun kendi doğası olarak sahip olacağı şey şimdi babasında çocuktan ayrılmış bir varlık olarak sunulur. Baba, çocuğun ne olması gerektiği, olabileceği ve olacağı şeydir ve bunu söyler. Baba, çocuğun doğal peygamberidir; çocuğun önünde yatan ve çocuğun umudunun ve hayalinin önünde halihazırda asılı duran geleceğin (kendisinde çoktan yerine getirilmiş) vaadidir.”⁷⁷²

Feuerbach ile Freud’un Baba ile Tanrı arasında kurduğu bu ilişki her ikisinin din ve Tanrı’ya dair eleştirilerinin hedefinde olan Hristiyanlıktaki Teslis doktrini ve bu doktrindeki *Baba-Oğul* ilişkisi ile ilgilidir. Feuerbach, Freud’un oldukça meşhur ve aynı zamanda tartışmalara gebe olan *Oedipus Kompleksi*’ni öncesinde haber vermiştir.

Feuerbach teoriye dair ifadelerini Meryem Ana ile ilişkilendirmiştir:

“Oğlun annesine olan sevgisi, onun bir kadına duyduğu ilk sevgidir. Erkeğin kadına duyduğu sevgi, gençliği bakireye duyduğu sevgi, ilk dini kutsama oğlun annesine duyduğu sevgide ulaşır; oğlun annesine olan sevgisi, erkeğin bir kadına duyduğu ilk arzudur- kendinden ilk onu düşünmesidir.”⁷⁷³

Feuerbach genel olarak erkek ile kadın arasındaki cinselliğin ve cinsel farklılıkların önemi, merkeziliği ve özellikle toplumun ahlaki temelini oluşturulmasındaki önemi hakkında şunları ifade etmiştir:

“Egonun dışında Sen yoksa, başka bir kişi yoksa, ahlaktan söz edilemez; yalnızca toplumsal insan bir insandır. Ben yalnızca senin aracılığıyla ve seninle Ben'im. Ben yalnızca sen bilincinin karşısında görünür ve elle tutulur bir ego, başka bir kişi olarak durduğum için kendimin bilincindeyim. Karşımda duran bir kadın yoksa bir erkek olduğumu ve bir erkeğin ne olduğunu biliyor muyum? Kendimin bilincindeyim, diğer herkesten önce bir erkek olduğum için bir erkek olduğumun bilincindeyim demektir. Aynı, kayıtsız ve cinsiyetsiz ego yalnızca idealist bir kuruntu, boş bir düşüncedir. Yalnızca etin, tüm ve en içsel varlığın içine yapılan müdahaleci kesi, Platonik bir mite anlık bir zaman ve mekan verirken, erkekle kadını birbirinden

⁷⁷¹ Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, (Trans. by M. Chern), New York: Harper & Row Publishers, 1967, s. 109.

⁷⁷² Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, s. 111.

⁷⁷³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 99.

ayıran, ilk önce ben ve sen arasındaki farkı kurar veya gerçekleştirir ve elle tutulur hale getirir; öz bilincimizin dayandığı fark budur.”⁷⁷⁴

Feuerbach’ın “din insan aklının rüyası’dır”⁷⁷⁵ ile “din insanın çocuksu özüdür”⁷⁷⁶ ifadeleri Freud’un “din, insanlığın çocukluk dönemindeki saplantılı nevrozudur”⁷⁷⁷ ifadesinin habercisidir. Burada her iki düşünür dinin kökenini insanın çocukluk dönemiyle özdeşleştirmiştir. Çünkü bu dönemde çocuk; bilgisiz, tecrübesiz ve edilgendir. Freud çocukluk dönemini insanlığın ilkel dönemine tekabül ettiğini ifade eder.⁷⁷⁸ Çünkü ona göre, insanlık tarih içerisinde tıpkı çocuğun gelişimi gibi çeşitli aşamalardan geçmektedir. Freud daha sonra dinin kökeninde saplantılı nevrotik tutumların olduğuna dikkat çeker. Dinin kökenine dair ifade ettiği nevroz, zihinsel ve duygusal olarak kişinin gerçeklik algısının bozulması anlamına gelmektedir. Nevrozun dini olmayan başlıca türlerine ve sonuçlarına baktığımızda, akli ve ruhsal hastalıklar (depresyon, narsist düşünceler vb.) olduğunu görmekteyiz. Nevrozun kaynağı; geçmiş yıllarda yaşanan travmatik olaylar sonrasında duyguların “bastırılması” sonucunda bilinç ile bilinçdışı arasında yaşanan çatışmadan kaynaklanmaktadır.⁷⁷⁹

Feuerbach ise, dinin kökenini rüya olgusuyla açıklar. Ona göre, rüya insanın bilinçdışı bir eylemidir. Burada insan pasiftir ve gördüğü olaylar, davranışlar karşısında kendini sanki başka bir varlıkmiş gibi algılar. Halbuki algılayan ego yani ben aynıdır. Feuerbach’ın rüya olarak nitelendirdiği din veya dinsel bilinç olumlu bir değere sahip olup, insanın öz-bilincinden başka bir şey değildir. O, Freud’dan farklı olarak bilinçdışı gerçekleşen durumu (rüyayı) yanlış bir algı olarak değil yalnızca kişinin gerçek dünya ile aynı olduğunu fark etmemenin bir yanılgısı olarak yorumlar. Feuerbach’a göre burada,

⁷⁷⁴ Karl, Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefweshsel und Nachlass/sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung*, (Dargestellt von Karl Grün), Leipzig: Heidelberg, 1874, ss. 287-288.

⁷⁷⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 14.

⁷⁷⁶ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 48.

⁷⁷⁷ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 52.

⁷⁷⁸ Sigmund, Freud, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, (çev. O. Kasap), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 113, 170; Freud, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1999, s. 135.

⁷⁷⁹ Sigmund, Freud, *Dinin Kökenleri*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1999, s. 26.

yansıtma kuramında da ifade ettiği gibi, insan kendini nesnelleştirmiştir. Nasıl ki rüyada insan pasif ama aynı zamanda rüyayı bizzat gören ve deneyimleyen kişi ise, din ve Tanrı anlayışında da benzer şekilde asıl ve etkin olan insandır. Feuerbach, *Theogonie*'de rüyaların önemini, rüyanın bazı mekanizmalar ve onları yönlendiren istekler üzerindeki etkisine örneklerle yer verir:

“Mucizeler bedenlenmiş rüyalar ve rüyalar zihinsel mucizelerdir, çünkü rüyalar mucize yaratıcılarıdır. (Lucian. Somn. 14) Rüya açları yiyecek olmadan doyurur, hastaları ilaç olmadan iyileştirir, mahkumları kurtuluş araçları olmadan serbest bırakır; Rüya çubukları büyüler ve onları yılanlara, insanları kuşlara, çölleri cennetlere, yiyecek ve içecekleri nektara ve ambrosiaya dönüştürür: Rüya ölüleri bile mezardan uyandırır ve onları bize sanki önümüzde bedensel olarak duruyorlarmış gibi canlı bir şekilde gösterir.”⁷⁸⁰

Feuerbach'ın ölüm korkusu ve insandaki yansıması konusunda geliştirdiği düşüncelerin Freud'un *Totem ve Tabu* (1913), *Yas ve Melankoli* (1917) ve *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* (1921) adlı eserlerinde yer alan görüşlerini etkilediği görülür. Zira Feuerbach, yas tutanın özelliklerini (terk edilmişlik, yalnızlık, üzüntü, lanet duyguları) ölen kişinin kendisine atfeder. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*'nin ilk bölümünde şöyle der:

“İnsanlar ölümler için tuttukları yasları ölümlere yüklediklerinden; kendileri için lanet olan şeyi nesnenin lanetine dönüştürdüklerinden hiç bahsetmedim; bu nedenle ölümü üzücü, mutsuz bir durum olarak hayal ederler, bu yüzden Yunan ve Roma filozoflarının başlıca meşguliyeti yalnızca ölümden tüm hislerin yok edildiğini ve dolayısıyla lanet hissinin de yok edildiğini kanıtlamaktır; aslında ölen kişi değil, sadece ölen kişinin hayatta kalanı için ağıt yakılması gerektirir.”⁷⁸¹

Feuerbach, Freud'u; yanılsama, oedipus kompleksi, dinde rüya ve nevrozların rolü ile mitolojik öğelerin din ve Tanrı anlayışları üzerindeki etkisi gibi birçok konuda etkilemiş görünmektedir. Ancak bu benzerliğe dair iddiaların abartılması ve aslında Freud'un yazılarında yalnızca Feuerbach'ın fikirlerinin bir tamamlanmasını görmeye çalışmak

⁷⁸⁰ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 235.

⁷⁸¹ Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, In Bolin&Jodl, *Feuerbach*, (vol. 1, pp. 91-262 (aktaran) Levitt, Cyrill, “Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s. 31. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (08. 01. 2025)

doğru bir yaklaşım değildir. Örneğin, Feuerbach'ın “akıl”, “irade” ve “sevgi” hakkında söylediklerinin Freud'un zihninin id, ego ve süperegö olmak üzere üç parçalı yapısal bölünmesi için bir temel sağladığını savunmak yapısal teoriyi büyük ölçüde basitleştirir. Bu tarz bir yaklaşım Feuerbach'ın kavramsal çerçevesini Freud'un görüşleriyle daha yakın bir ilişki kurmak için zorlama bir girişimdir. Zira Feuerbach'ın ifade ettiğı üç nitelik olan “akıl”, “irade” ve “sevgi”nin id, ego ve süperegö ile ilişkilendirilmesi zorlama bir çabanın ötesine geçmemektedir.⁷⁸²

Feuerbach'ın, Freud'un düşüncesinin gelişimine sağladığı bu katkıların yanı sıra başka katkıları da olmuştur. Feuerbach'ın din üzerine eleştirel yazılarının bir parçası olmasına rağmen, gerçeklik ile yanılsama arasındaki ayrım, genel olarak psikolojisinin ve antropolojisinin temel unsurları arasında yer almaktadır. Feuerbach, bu gerçeklik duygusunu doğaya ve bilime bağlamıştır; bunu da isteklerden, rüyalardan, hayallerden, yanılsamalardan ve benzerlerinden ayırmıştır. Vurgulanması gereken ikinci husus; Feuerbach'ın spekülâtif felsefeden uzaklaşarak bir bilim felsefesine, hatta felsefeden uzaklaşarak bilime doğru hareket etmesidir. Öyle ki Feuerbach, sonraki yıllarda böcekleri ve bitkileri toplayan ve sınıflandıran amatör bir doğa bilimci haline gelmiştir. Çalışmalarının, Ludwig Büchner, Jakob Moleschott ve Karl Vogt dahil olmak üzere, on dokuzuncu yüzyılın ortalarının önde gelen fizyologları tarafından ilgiyle karşılanması tesadüfi değildi. Bu fizyologlar, Feuerbach'ın felsefesinin çeşitli yönlerini kendi düşüncelerini ileri sürerken farklı şekillerde kullanmışlardır.

Tüm bu benzerliklere rağmen ifade etmemiz gerekir ki Feuerbach Freud'dan çok daha derin bir düşünceye sahiptir. Bu nedenle çağdaş dönemde Feuerbach'tan etkilenen P. Tillich, Freud'un yansıtmâ teorisini yeni keşfeden herkese Feuerbach'a geri dönmelerini

⁷⁸² Levitt, “Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, s. 23. <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (08. 01. 2025)

tavsiye eder. Zira Tillich'e göre, Feuerbach'ın gerçek bir yansıtma teorisi vardı.⁷⁸³ Freud ile Feuerbach'ın din ve Tanrı anlayışı metodik açıdan birbirinden farklıdır. Freud hem müktesebata hâkimiyet konusunda hem de derinlik açısından Feuerbach kadar yetkin değildir. Her ne kadar Freud, Feuerbach'ın din teorilerini benzer şekilde kullanmış olsa da dine dair eleştirilerinde oldukça sert hatta ara ara alaycı ifadelerle yer vererek konuyu analiz etmeden ziyade karşı bir pozisyonu ve dolayısıyla ateistik bir tutumu esas almıştır. Bu bağlamda Freud'un bu teorilere atfettiği anlam üzerinden Feuerbach'ı tanımlamak veya aynı amaca sahip olduğunu söylemek bir çeşit anakronizmdir ve gerçeği gölgelemektir.

Sonuç olarak Freud, din fenomenini psikanalitik bir yoruma indirgeyip reddederek indirgemeci bir tutumla eleştirmiştir. Freud'un bu tutumu içinde bulunduğu 19. yüzyılın din teorileriyle benzer karakterdedir. Bu dönemin filozoflarının ve Freud'un Tanrı fikrini salt insanın korku, çaresizliğinin bir sonucu ve gereği olarak tanımlayıp, diğer olumlu duyguları göz ardı etmeleri benzer şekilde indirgemeci bir tutumdur. İnsan çok tabii olarak korku duygusundan kaçınmak adına bir güce sığınma ihtiyacı hissedebilir. Ancak bu, duygusal ihtiyacın dini bilincin yegâne kaynağı olduğu sonucunu bize vermemektedir.

Freud dindar insan bilincini hasta bir bilinç gibi psiko-patolojik yöntemle analiz etmiştir. Bunun bilinen en temel nedeni teorilerini hasta gruplar üzerinde ulaştığı bulgulardan hareketle temellendirmesidir. Ancak buradan ulaştığı sonuçları “hasta olmayan” ve dini bilince sahip kişilere uyarlaması hem bilimsel hem de metodik açıdan geçerli değildir. Buna dair Freud, dini anlamaya dair kaleme aldığı ilk çalışması *Obsessive Actions and Religious Practices* (Saplantılı Eylemler ve Dini Uygulamalar – 1907)'da din ile saplantı arasındaki benzerlikleri ele alır ve ikisinin aynı olduğunu şu

⁷⁸³ Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, s. 435.

ifadeleriyle belirtir: “Obsesif nevrozu, bir dinin oluşumunun patolojik bir karşılığı olarak görmeye ve nevrozu bireysel bir dindarlık, dini de evrensel bir obsesif nevroz olarak tanımlamaya cesaret edebiliriz.”⁷⁸⁴ Dolayısıyla Freud dini, psiko-patolojik açıdan incelerken, Feuerbach psiko-antropolojik açıdan incelemiştir.

Freud, Feuerbach gibi Hristiyanlığın Tanrı anlayışı ve dini doktrinlerini eleştirilerinin odağına almış, Baba-Tanrı arasında kurduğu ilişkiyi bunun sonucu olarak ortaya çıkarmıştır. Ancak Feuerbach’ta da olduğu gibi Freud’un geliştirdiği psikanalist teori kendisinden sonra ateistik deliller arasında sıkça başvurulmuş bir metot haline gelmiş ve diğer dinleri kapsayacak şekilde genelleştirilmiştir. Ancak onun geliştirdiği psikanaliz, hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Bu teorinin dini bilince ve Tanrı fikrine uyarlanması dinin kendi dinamiklerini göz ardı eden kendisinin *Totem ve Tabu*’da eleştirdiği şekliyle bir çeşit *tabu* olduğunu söylemek gerekir.

Freud’un din eleştirilerini Feuerbach’ta olduğu gibi antropolojik bir zeminde inşa etmiştir. Freud’un bu konuda incelediği ve vurguladığı konuların neredeyse tamamı Feuerbach ile benzer niteliktedir. Ancak Freud, Feuerbach’tan farklı olarak radikal bir dille bu eleştirilerini dinin reddi için kullanmıştır. Öyle onun bu tutumu sonraki dönemlerde yorumcular tarafından Feuerbach’ın Freud üzerinden okunmasına ve yanlış yorumlanmasına neden olacaktır.

2.2.3. Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900), din, dindarlık, geleneksel Avrupa ahlakı, geleneksel felsefî fikirler ile kilise teolojisi gibi temaları tavizsiz bir şekilde eleştiren Alman filozof ve kültür eleştirmenidir. Eleştirilerinin çoğu psikolojik tahlillere ve “şüphe

⁷⁸⁴ Ana-Maria, Rizzuto, *Why did Freud Reject God: A Psychodynamic Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1998, s.158.

hermeneutiği”ne dayanmaktadır. Kullandığı bu yöntem nedeniyle eleştirmenleri tarafından sık sık seleflerinden Marx ve Freud ile ilişkilendirilmiştir. Nietzsche’nin eleştirileri çok yönlüdür; o sadece dini bilinci veya ahlak teorisini değil ahlaki bilincin olmazsa olmazı görülen (fedakârlık, ahlaki sorumluluk, şefkat, suçluluk psikolojisi, özgür irade gibi) değerleri de eleştirmiştir.⁷⁸⁵ Bu yönüyle Nietzsche kendi döneminin akılcılığına, felsefesine, tarih anlayışına ve her türlü değerine karşı çıkmış; bu eleştirel tutumundan dolayı “aşırılığın peygamberi”⁷⁸⁶ olarak tanımlanmıştır. Onun bu karşı oluş hali felsefesinin ana çizgisini oluşturmuştur.

Nietzsche’nin kendi döneminin felsefi anlayışına dair bu manifest tavrının ana kaynağı sahip olduğu insan anlayışıdır. Bu anlayış aynı zamanda Sokrates ve Platon’dan bu yana insanlık içgüdüsünü ve yaşama içgüdüsünü bir anlamda yok sayan salt akla dayanan felsefeye karşı bir tepkidir. Nietzsche’nin asıl gayesi insanı, kuru akılcı uygarlıktan kurtarıp kendi üzerine düşünebilmesini sağlamaktır. Zira Nietzsche’ye göre salt akli veya salt doğruluk diye bir şey yoktur. Aksine evrende sadece akış ve değişim vardır. Bu değişimi sağlayan ise hayatın bizzat kendisidir. Ancak içinde yaşadığı dönem, akılcılığa ve tarihe önem vererek hayatın bu akış ve değişimini göz ardı etmiştir. Nietzsche’ye göre, bu dönemin kültür ve tarih anlayışına etki eden en tehlikeli akım Hegel felsefesidir. Çünkü Hegel felsefesinde evrensel bir süreç esas alınmış ve kendi dönemini bu evrensel sürecin zorunlu sonucu olarak okumuştur.⁷⁸⁷ Bu tarz bir tarih anlayışına karşı çıkan Nietzsche’nin esas aldığı tarih anlayışı, Darwin’in doğal seçim ve hayatta kalma mücadelesi kuramıyla benzer mahiyettedir. Nietzsche ahlak anlayışını da benzer şekilde bu temeller üzerine oturtmak istemiştir. İçinde yaşadığı dönemin ahlak anlayışını “köle

⁷⁸⁵ R. Lanier, Anderson, “Friedrich Nietzsche”, *The Stanford Encyclopedis of Philosophy* (Spring 2024 Edition), (eds.) Edward N. Zalta & Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>. (20.01. 2025)

⁷⁸⁶ Alan, Megill, *Aşırılığın Peygamberi: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (çev. T. Birkan), Metis Yayınları, Ankara, 2021.

⁷⁸⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 130-132.

ahlakı” olarak nitelendiren Nietzsche, Hristiyanlığın bütün değerlerine karşı çıkmıştır. Ona göre, Hristiyanlık insan gelişimini engelleyen, içgüdülerini frenleyen ve yozlaştıran bir ahlak anlayışına sahiptir:

“Hristiyanlık süslenmemeli ve olduğundan daha güzel gösterilmemelidir: Hristiyanlık bu *üstün tür insan*’a karşı ölümüne savaşmış, bu türün sahip olduğu tüm temel içgüdüleri aforoz etmiş ve tüm kötülükleri bu içgüdülerden damıtmıştır; güçlü insan, tipik reddedilen ve ‘kabul edilmeyen’ insan haline gelmiştir. Hristiyanlık, güçsüz, iyi yetişmemiş ve değersiz olan her şeyin tarafını tutmuş, güçlü bir hayatı koruma içgüdüsüne karşı itirazların bir ideal haline getirmiştir.”⁷⁸⁸

Nietzsche’ye göre, bu tarz bir ahlak anlayışı yaşamı ortadan kaldırmaktadır. İnsanları bu tarz bir anlayıştan kurtarmak isteyen Nietzsche, yeni amaçlar ve değerler belirlemeye çalışır. Ona göre, insan aşılabilen, yenilenebilen bir varlıktır. Her varlığın üstünde başka bir varlık olduğuna göre insanın da kendisini aşması gerekir. Bu aşılma veya yığınların kendilerini feda etmesiyle yeryüzünün amacı olan “üst-insan” (*übermensch*) gerçekleşebilir. Bu amacın gerçekleşmesi dünyanın ötesinde, metafiziksel veya Tanrısal umutlarla değil yeryüzüne bağlı kalarak mümkün olabilir. Nietzsche’ye göre insan, hayvan ile üst insan arasında bir köprü görevindedir. Burada üst insana ulaşmak için insanın kendini yok etmesi gerekir.⁷⁸⁹ Ancak Hristiyan ahlakı bunun gerçekleştirilmesine engel olmaktadır. Çünkü Hristiyanlığın tesis edildiği bütün ilkeler; gücünün gücünden kaynaklanan eylemleri sınırlarken, güçsüzün yok olmasına engel olarak her iki tarafın güç mekanizmalarını eşitlemeye daırdır.

Nietzsche daha sonra hem Hristiyan ahlak anlayışında hem de Kant’ın ahlak anlayışında tespit ettiği ortak bir soruna, insan doğasına yer verir. Ona göre bu iki ahlak anlayışı insan doğasını ya sınırlandırmış ya da kilise teologlarının yaptığı gibi bastırmıştır. Ancak asıl dindarlık doğaya ve insan tabiatına uygun bir yaşamdır.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Friedrich, Nietzsche, *Deccal: Hristiyan Karşıtı*, (çev. A. Yarbaş), İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2011, s. 16.

⁷⁸⁹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s.134-135.

⁷⁹⁰ Nietzsche, *Deccal: Hristiyan Karşıtı*, s. 33.

Nietzsche için insan doğası; “güçlüler ve “zayıflar” olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki grubun en önemli ayırt edici özelliği, güç mücadelelerine dairdir. İlk grup olan güçlüler, hayatın doğal akışını, mücadeleyi kabul edip bu sürece dahil olurken; İkinci grup olan zayıflar, bu mücadeleyi kazanacak yeterli donanım ve beceriye sahip olamadığı için bu mücadeleye karşı çıkar. Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın sorun oluşturduğu husus bu ayrımda ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hristiyanlık ikinci grubun yanında olup zayıfların mutluluğunu esas alır.⁷⁹¹ Bunu yapmak için de ahlaki ve öte dünyaya dair iki öğreti geliştirir. Ancak bu iki öğreti belli bir toplum tarafından benimsenmeleriyle beraber doğal toplumsal düzeni alt üst eder. Çünkü Nietzsche’ye göre bu iki öğretinin hâkim olduğu toplumda normalde elenmesi hatta yok edilmesi gerekenler o toplumun egemen gücü haline gelirken, topluma yön vermesi gereken azınlık ise denetim altına alınır. Hristiyanlığın buradaki fonksiyonu güç istencini ve bunun doğurduğu eylem türlerini bastırması üzerine tesis ettiği ahlak anlayışıdır. Buna dair en açık delil, yasakladığı veya emrettiği değerler konusudur. Örneğin Hristiyanlık güç istencinin birer görünümü olan; şiddet, savaş, yargılama ve cezalandırma gibi unsurları yasaklarken; barış, kardeşlik, sevgi, yardımlaşma, adalet ve eşitliği tavsiye etmektedir. Bu anlamda Nietzsche açısından Hristiyanlık nihilist bir anlayışa sahiptir. Çünkü yaşamın özüyle çelişmekte; yaşamın gerekliliklerini karşılamak bir yana buna karşı çıkmaktadır. Yaşamı var eden güç istencinin görünümleri olan mücadele, intikam ve hınç gibi duygulara karşı merhamet duygusuyla bastırmayı salık vermektedir. İnsanın “sağ yanağına tokat atıldığı zaman diğerini çevirmesi”⁷⁹² bu anlayışın bir tezahürüdür. Ona göre, Hristiyan ahlakının temel amacı; insan hayatında güç istencine bağlı eylemlerin neden olduğu zararları azaltmak ve insan eliyle oluşturulan acıları yok etmektir. Nietzsche’ye göre, Hristiyanlığın insanlar tarafından bu kadar geniş çapta kabul

⁷⁹¹ Friedrich, Nietzsche, *The Will To Power*; (Edit.by W. Kaufmann) New York: Vintage Books, 1968, s. 459.

⁷⁹² Matta 5:39

görmesinin bir nedeni de budur. Bu nedenle meşruluğunu ve gücünü doğal eşitsizlik üzerine inşa etmiş her türlü eylem Hristiyanlık karşısında kabul edilebilirliğini kaybeder.⁷⁹³ Nietzsche'nin güç istenci kavramı daha sonra teknoloji aracılığıyla insanın dönüşümünü sağlayıp en üst forma ulaşmasını gaye edinen transhümanizm'e kaynaklık edecektir. Bu yönüyle Nietzsche transhümanizm akımının öncüsü kabul edilir.⁷⁹⁴ Ancak bu iddianın eksik olduğunu, transhümanizm'in Feuerbach'la olan ilişkisi üzerinden değerlendirme kısmında kısaca analiz etmeye çalışacağız.

Nietzsche'ye göre, Hristiyanlık güçsüz insanların acılarını hafifletecek afyonu kendi sisteminde taşımaktadır. Ona göre, Hristiyanlığın güç istencine karşı geliştirdiği bir diğer öğretisi ve afyon ise "öte dünya" inancıdır.⁷⁹⁵ Nietzsche'ye göre, ahiret inancı, zayıf insanın gerçekliğe karşı duyduğu içgüdüsel nefretin bir görünümüdür.⁷⁹⁶ Hristiyanlık daha sonra zayıfların acı duyduğu konuları kullanarak ve korkutarak "efendi-köle" ilişkisini yeniden şekillendirir. Daha sonra korku duygusuyla doğal dünyanın gerçekliğini çarpıtır. Böylece insan sürekli değişim ve hareketin olduğu bu dünyada hiçbir şeyi önceden ön göremediği için bu duyuşal alana karşı nefret duyar. Bunun sonucunda da duyuşal dünyadaki acılara muhatap olan "beden"ini dayanaksız gördüğü için reddeder. Nietzsche'ye göre, bedeninin reddi ise yaşamın reddidir.⁷⁹⁷ Böylece ahiret inancı zayıf insanlar için hem bir teselli hem de tüm acılara rağmen bu dünyadaki hayatını sürdürmek için bir dayanak noktası olmaktadır. Bu sayede dini inanç, bir insanın

⁷⁹³ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. O. Aruoba), Hil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 77-78; Hamdi, Bravo, "Nietzsche'de Güç İstencinin Görünümü Olarak Din", *Felsefe Logos*, Sayı 43, 2011/4, s. 17.

⁷⁹⁴ Ahmet, Dağ, "Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 25, 2018 Bahar, ss.207-224.

⁷⁹⁵ Nietzsche, *The Will To Power*, (Edit.by W. Kaufmann) New York: Vintage Books, 1968, s. 351.

⁷⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *On The Genealogy of Morals*, (Trans. and Edit. By W. Kaufmann), New York: Vintage Books, 1989, s. 46.

⁷⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. A. İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 140.

“Neden acı çekiyorum?” sorusuna “öte dünya için” cevabını sunmaktadır. Hatta Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın sunduğu tek cevap budur.⁷⁹⁸

Bununla birlikte Hristiyanlık insanlara öte dünya fikri ile acılara karşı teselli sunması ile insanların birlikte yaşama kültürünü sağlama konusunda iki önemli işleve sahiptir. Çünkü tek başına yaşayan bir insanın yetenek ve becerileri anlamsız iken bir arada yaşadığı durumlarda toplum içinde işlevsel hale gelmektedir. Bu sayede her birey kendisini işe yarar ve değerli görür. Aksi takdirde bunu tek başına iken sağlaması oldukça zordur. Hristiyanlıkta öte dünya fikri böylece hem bireysel hem de insan türünün devamını olanaklı hale getirmiştir. Aslında Nietzsche’nin itirazı Hristiyanlığın insanlara sağladığı bu tarihsel hizmetine değil, kendi dönemi itibariyle yitirmiş olduğuna inandığı işlevinedir.⁷⁹⁹ Bu nedenle bu inanç sisteminde bir reform gerçekleştirmeye çalışmıştır. Onun özü itibariyle gerçekleşmesini önerdiği reform ise, Hristiyan alçak gönüllülük ve uysallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güç ve kuvvetleri, hürriyet içinde ve en etkili biçimde değiştirmektir.

2.2.3.1. Nietzsche’de Feuerbach Etkisi

Feuerbach’ın Nietzsche üzerindeki etkisi ne modern düşünürler ne de Nietzsche tarafından pek dillendirilmemiştir. Nietzsche’nin Feuerbach’a dair belirttiği tek referans, Feuerbach’ın R. Wagner üzerindeki etkisidir. Buna rağmen, Nietzsche’nin yazılarında Marx ve Freud kadar olmasa da Feuerbach’ın görüşlerini yansıtan dolaylı bir etkinin olduğunu görmekteyiz. Nietzsche’nin hem yaşadığı yüzyıl hem de Alman kültürüne olan

⁷⁹⁸ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, s. 8, 22,

⁷⁹⁹ Bravo, “Nietzsche’de Güç İstencinin Görünümü Olarak Din”, s. 18-20.

yakınlığı göz önüne alındığında Feuerbach'ın düşüncesinin özünü bir şekilde benimsediğini söylemek mümkündür.⁸⁰⁰

Hegel sonrası okul (Post-Hegelmilik) Nietzsche'nin düşüncesi için oldukça önemli bir konumdadır. Ancak felsefî araştırmalarda Nietzsche ile Post-Hegelmilik arasındaki ilişki çoğunlukla ihmal edilmiştir. Halbuki Hegel sonrası düşünürler arasında Feuerbach'ın Nietzsche'yi etkilediği görülür. Feuerbach'ın Nietzsche açısından önemi özellikle Nietzsche'nin çalışmalarının eksenini ve ana temalarını belirleyen Hristiyanlık eleştirisinde belirir.

Nietzsche, akademik hayatı sırasında genç bir filolog adayı iken, Schopenhauer'un felsefesiyle tanışmadan önce, 18 yaşında *Christianity*'i, 43 yaşında da *Geleceğin Felsefesi*ni okumuştur.⁸⁰¹ Daha sonra Feuerbach'ın eserleriyle 1862-1887 yılları arasında doğrudan temas kurmuştur.⁸⁰² İki düşünür arasındaki en önemli arabulucu Richard Wagner'dir. Nietzsche'nin tanıyıp daha sonra uzaklaştığı Wagner, gençlik yıllarında coşkulu bir Feuerbachçı olup *Geleceğin Felsefesi* ile *Thoughts* adlı iki eserden oldukça etkilenmiştir. Wagner'e göre Feuerbach, “modern zamanların tek gerçek filozofu”dur.⁸⁰³ Ancak Wagner bu yorumunu süreç içinde değiştirmiş⁸⁰⁴ daha sonra Schopenhauer'un fikirlerini benimsemiştir. Wagner aracılığıyla gerçekleşen etkiyi Nietzsche'nin ilk eserlerinde görmek mümkündür. Wagner'in sanat aracılığıyla tüm

⁸⁰⁰ Paul,” Gallagher, Feuerbach and Nietzsche on the Significance of Dreaming”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 67, 1993, s. 87.

⁸⁰¹ M. Cabada, Castro, Querer o no querer vivir, Barcelona, Herder, 1994, s. 298 (aktaran) Pablo Uriel, Rodríguez, “Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, No 8, 2010, s. 48.

⁸⁰² Pablo Uriel, Rodríguez, “Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, No 8, 2010, s. 49.

⁸⁰³ Richard, Wagner, *My Life*, English Translation, New York, 1911, s. 434.

⁸⁰⁴ Wagner'in Feuerbach'a duyduğu hayranlık *Hristiyanlığın Özü*'nü okuduktan sonra değişmiştir. Ona göre bu eserde Feuerbach dini, yalnızca psikolojik ve öznel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ancak buna rağmen Wagner, Feuerbach'ı Hegel karşıtlığından dolayı takdir etmiş ve onu her zaman bireyi ve inancı otorite esaretinden kurtaran ideal temsilci olarak gördüğünü ifade etmiştir. Wagner, Richard, *My Life*, English Translation, New York, 1911, s. 434.

insanların fiziksel ve ruhsal kapasitelerini geliştirebilecekleri ve bu sayede mutluluğa erişebilecekleri bir siyasal toplumun yaratılmasını önerdiği *Das Kunstwerk der Zukunft* (Geleceğin Sanat Eseri)⁸⁰⁵ adlı eserin adına ve içeriğine esin kaynağı olmuştur. Nietzsche, *Trajedinin Doğuşu*’nda Yunan trajik ruhunu yeniden yaratabilecek ve böylece Alman siyasal topluluğunun yeniden doğuşu için gerekli koşulları üretebilecek bütünsel bir sanat eseri fikrini ortaya koyar. Ancak teorisini geliştirmek için Feuerbachçı komünist popülizmden önemli ölçüde uzaklaşıp Schopenhauercu metafizik anlayışı benimser. Zira Nietzsche’nin felsefi formasyonunda Lange’nin *Materyalizm Tarihi*’nin önemi artık kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ortaya çıkmıştır. Nietzsche, Lange’nin kitabında Feuerbach’ın felsefesi hakkında ikinci bir bilgi kaynağına ulaşmıştır. Bu eserinde Lange, özellikle *Geleceğin Felsefesi*’nden yapılan çok sayıda alıntıya odaklanarak, Feuerbach’ı, insan merkeziliği nedeniyle hâlâ Hegelci spiritüalizmin etkisi altında kalmış bir filozof olarak sunmuştur. Feuerbach’ın düşüncesi gerçek bir materyalizm olmaktan uzak, idealist eğilimli bir duyular felsefesi olarak yorumlanmaktadır.⁸⁰⁶

Feuerbach ile Nietzsche arasında Wagner dışında diğer bir arabulucu ise Max Stirner (1806-1856)’dir. Nietzsche, Wagner ve Stirner’i okuyarak genel anlamda Sol-Hegelciliğe özel olarak da Feuerbach’a karşı yürütülen hararetli tartışmalardan haberdar olmuştur. Buradan hareketle Nietzsche’nin Feuerbach’tan etkilendiğine dair üç temel noktanın varlığından söz edebiliriz:

- 1- Feuerbach’ın felsefesinin ve din eleştirisinin odağına antropolojiyi alması,
- 2- Dinin kökeni, özel olarak da Hıristiyanlığın özüne dair eleştirisinin duyusal temele dayandırarak yapması,

⁸⁰⁵ Richard, Wagner, *Geleceğin Sanat Eseri*, (çev. Ç. Ünalay), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2023. Wagner, kaleme aldığı *Geleceğin Sanat Eseri*’ni (Das Kunstwerk der Zukunft) Feuerbach’a atfetmiştir. Bkz. Karl, Löwith, *Hegel’den Nietzsche’ye: 19. Yüzyıl Düşüncesinde Devrimsel Kopuş*, (çev. R. Ay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 464.

⁸⁰⁶ Friedrich Albert, Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I II*, (çev. A. Arslan), Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.

3- Din ile insan arasında kurduğu ilişkide insanın üst insana/kemale ermesinde engel oluşu ve kendine yabancılaşmasına dair teorisi.

Yukarıda ifade ettiğimiz üç temel husus Nietzsche'nin Feuerbach'ın felsefesiyle tanıştığını ve kendi sisteminde önemle işlediğini göstermektedir. Nietzsche, 19. yüzyıl ateizminin argümantasyon stratejisinin, önceki yüzyıllarda ateizmin geliştirdiğı stratejiye kıyasla açık bir ilerleme gösterdiğini düşünüyordu. Artık Tanrı'nın var olmadığını gösteren deliller ortaya koymak yeterli değil; esas olan, Tanrı fikrinin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığını açıklamak ve insanların neden bu varsayım altında hayatlarını sürdürdüklerini anlamaktı. 19. yüzyıldaki antropolojik dönüm noktasından sonra filozoflar, az ya da çok, ilahi olanın insanların bir yaratısı olduğu tezini kabul edip bu insan icadının meşru mu yoksa gayrimeşru mu olduğuna karar verme yetkisinin teolojiye değil, antropolojiye ait olduğunu ilan etmişlerdir. Feuerbach'ın bakış açısında, tanrısal öz, bu haliyle insanüstü bir durum olarak düşünülen insanın özünden başka bir şey değildir. İnsanın kendi özünü insana yabancı bir gerçekliğe atfetmesini açıklamak için Feuerbach, Hegel'in din felsefesinin koordinatlarından kopar ve ilahi deneyimi somut bireyin bakış açısından çözümler. Tanrı'da kendi özünü yabancılaştıran insan türü değil, türlerinin özünü aşkın bir gerçekliğe yansıtan bireysel insanlardır. Nietzsche'nin dinin kökenine ilişkin çözümlemesi, Feuerbach'ın "özne" kavramına karşı geliştirdiğı eleştiri üzerinden temellenmiştir. Nietzsche'nin çözümlemesi, Hegel'in öğrencilerinde hâlâ mevcut olan idealist terminolojiyi (öz, cins, bilinç, vb.) terk edip psikolojik nitelikteki ifadeleri (kuvvet, duygu, his, vb.) benimsemesine rağmen, Feuerbach'ın yansıtma kuramının yörüngesinde kalır. Nietzsche, yansıtma kuramını dinin kökenini açıklamak için kullansa da bunu, Feuerbach'inkinden tümüyle farklı bir felsefi stratejiyle yapar. Tanrı'nın genetik eleştirisi yoluyla dinin insani kökenini ortaya koyan Feuerbach, ilahi olanın aşkın alanında yabancılaşmış insan özelliklerinin teorik-pratik olarak yeniden yorumlamasını savunur: İnsanların somut varoluşlarını kurtarılmış özlerinin düzeyine

yükselterek yabancılaşmalarını aşmak için ilahi özü insan özü olarak tanımak gerekir. Nietzsche ise bu yönde aceleci davranmaz ve önceden bir adım atılması gerektiğini düşünür. Öncelikle, ilahi varlığı meydana getiren hallerin ve etkilenmelerin neler olduğunu, bunların aktif mi yoksa reaktif nitelikte kuvvetler mi olduğunu belirlemek gerekir. Nietzscheci analiz, bu nedenle, başlangıçta insanın malı olan ve daha sonra insan tarafından tanrılara teslim edilen zenginliklerin değerinin eleştirilmesini teşvik eder.⁸⁰⁷

Nietzsche 19. yüzyıl Alman materyalizminden etkilenmiştir. Bazı yorumculara göre, bu etkilenmenin arka planında Feuerbach vardır. Çünkü Nietzsche'nin Lange'nin 1866 yılında kaleme aldığı *Geschichte des Materialismus* (Materyalizmin Tarihi)⁸⁰⁸'ni okuyarak bu materyalizm türüyle tanışmış olması muhtemeldir. Bu iddiaya göre, Alman materyalizmin ruhu Feuerbach'ın "insan ne yiyorsa odur" veya "insan yediği şeydir" (*Der Mensch ist was er isst*) sözüyle özetlenebilir.⁸⁰⁹ Ancak Feuerbach'ın bu ifadesi farklı yorumlara neden olmuştur. Öyle ki onun materyalist olduğu tezi çoğunlukla bu ifadesine atfen yapılmıştır. Farklı bir yoruma sahip olan Chernö'ya göre, Feuerbach bu ifadeyi kullandığı dönemde, 1848 yılında, Frankfurt Parlementosuna seçilmiş, siyasetle meşgul olduğu için felsefe ve dine dair çalışmalarına bir süreliğine ara vermiştir. Dolayısıyla bu ifadenin metafiziksel bir amaçla sarf edilmediğini iddia eden Chernö'ya göre, beslenme ve beyin aktivitesinin tamamen kimyasal değişimin ürünleri olduğu şeklindeki bir tez,

⁸⁰⁷ Rodríguez, "Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo", s. 50-52.

⁸⁰⁸ Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I II*, (çev. A. Arslan), Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.

⁸⁰⁹ Julian, Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, (çev. B. O. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 418. Feuerbach'ın kullandığı bu ifade onun 1849 yılında Heidelberg'de verdiği, *Dinin Özü Üzerine Dersler* (Vorlesungen über das Wesen der Religion) adlı konferansını dinleyen ve ondan etkilenen fizyolog Jacob, Feuerbach'a, gıda bilimi hakkında yazdığı çalışmasını incelemesi için gönderdiği çalışmasına yazdığı eleştiri yazısında kullandığı bir ifadedir. Feuerbach'a göre, Moleschott'un çalışması, doğa biliminin evrensel devrimci öneminin derinlemesine uygun bir kanıttı. Bu yüzden Feuerbach 1850 yılında yazdığı eleştiri makalesinin başlığını "Die Naturwissenschaft und die Revolution" (*Doğa Bilimi ve Devrim*) olarak belirlemiştir. Konuya dair farklı bir yoruma sahip olan Sidney Hook'a göre Feuerbach'ın beslenme ve Varlık arasında kurduğu ilişki aslında Hegelcilığe ve onun insanın duyuşal faaliyetine karşı duyarsızlığına dair bir saldırıdır. Konunun detayına dair ayrıca bkz. Chernö, Melvin, "Feuerbach's "Man is what He Eats": A Rectification", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, 1963.

Feuerbach'ın çalışmasının önemini ortaya koymuyor. Zira ifadenin tamamına baktığımızda;

“Gıda doktrininin insanlar için hem etik hem de politik olarak ne kadar önemli olduğunu görüyoruz. Yiyecek kan olur, kan kalbe ve beyne, düşüncelere ve duygu materyaline dönüşür. İnsan yemeği, insan eğitiminin ve tutumunun temelidir. İnsanları geliştirmek istiyorsanız, günaha karşı nutuk atmak yerine onlara daha iyi yiyecek verin. *İnsan yediği şeydir*. Sadece bitkisel besinlerden hoşlanan kişi aynı zamanda sadece bitkisel bir varlıktır, gerçek gücü yoktur.”⁸¹⁰

Feuerbach'ın burada odaklandığı şey beslenmenin felsefe, etik ve siyaset üzerindeki etkileridir. Yani insan yalnızca maddi olarak değil aynı zamanda sosyal, kültürel ve politik anlamda da beslenir.⁸¹¹ Kanaatimizce Nietzsche'nin materyalizm anlayışının arka planında Feuerbach etkisi bulunmaktadır. Zira beslenmeye dair kurduğu ilişki Nietzsche'yi etkilemiştir. Çünkü Nietzsche kendine dair iki öğretiyi ifade ederken “uzak şeyler” olarak Hristiyan metafiziğinin içeriği olan; cennet-cehennem, ölüm, yargı vs. olarak belirtirken, “yakın şeyler” olarak da beslenme ve sağlığın etkisine yer vermiştir. Beslenmenin ve dinlenmenin insanın gündelik hayatına sonrasında da fiziksel ve ruhsal durumuna olan etkisini detaylı olarak işlemiştir.⁸¹²

Her iki filozof din olgusuna ilişkin analizlerini, zorlu tarihsel mücadelelerin ardından Batı dünyasının değerlerini belirleyen Hristiyanlığın eleştirel bir değerlendirmesiyle sonlandırır. Hristiyanlığın takdiri konusunda her iki filozofun spekülasyonları uzlaşmaz bir noktaya varacak kadar ayrışmaktadır. Feuerbach düşüncesinde teoloji, giderek insan bilimini geliştirerek felsefenin bilinçsiz hizmetkârı haline gelir. Feuerbach bu şemadan hareketle geleceğin felsefesinin Hristiyan diniyle ilişkisini düşünür. Hegel, Hristiyanlığı hâlâ “mutlak din” olarak görürken; Feuerbach içtise Hristiyanlık, dinin yalnızca nihai tarihsel biçimiydi. Bu anlamda Hristiyanlık,

⁸¹⁰ Feuerbach, “Die Naturwissenschaft und die Revolution”, *Sämtliche Werke*, (Edt. W. Bolin und F. Jodl), Band X, Berlin: Akademie- Verlag, 1971, s. 362.

⁸¹¹ Melvin, “Chernobyl, Feuerbach's "Man is what He Eats": A Rectification”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, 1963.

⁸¹² Friedrich, Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*, (Çev. M. Batmankaya), Say Yayınları, 2013, s. 12.

teolojik soyutlanmanın ve dolayısıyla antropolojik yabancılaşmanın zirve noktasıdır. Hristiyanlık, teolojik dille ifade edilen en son ve en yüksek antropolojidir. Feuerbach, tarihsel dinlerin gelişimini çok tanrıcılıktan, tek tanrıcılığa, oradan da Hristiyanlığa uzanan bir süreç olarak yorumlar. Tevhid inancı tarihsel olarak “birleşik politeizm” olarak doğmuştur. Tevhid tanrısı, daha önce başka tanrılara atfedilen bütün özellik ve güçleri bünyesinde barındırmaktadır. Nietzsche ise, dine herhangi bir bilişsel değer atfetmez. Dini ifadeler, teolojik dilin özellikleri tarafından çarpıtılmamış bile olsa, hiçbir hakikat ögesi içermez. Ona göre, “...hiçbir din, ne doğrudan ne de dolaylı olarak, ne dogma ne de benzetme olarak, hiçbir zaman herhangi bir hakikat içermemiştir.”⁸¹³

Ancak Nietzsche’ye göre, din, pratik-varoluşsal düzeyde olumlu bir işlevi yerine getirdiği için bütünüyle olumsuz bir yargıyı hak etmemektedir. Ona göre, her din, hayatı anlamlandırılmamızı ve dünyanın çok yönlülüğünü insan düzleminin ötesindeki bir gerçekliğe referansla düzenlememizi sağlayan bir “semboller sistemidir”. Kısacası, insanın varoluşun değişen doğasıyla başa çıkabilmesine imkân veren bir yorumdur. Dini kurgunun özelliği, kendisini insan icadı olarak görmemesi ve dolayısıyla gerçeğe ve nesnel bir düzene uygunluk iddiasından vazgeçmemesidir. Nietzsche, dinin bir kurgu olarak ele alınmasından yola çıkarak düşüncesinin en ilginç yönlerinden birini geliştirir ki bu dinlerin sınıflandırılması ve tipolojik analizidir. Nietzscheci Hristiyanlığın tarihsel doğuşunun yeniden inşası, Nietzsche ile Feuerbach arasındaki temel farklılığın açıklığa kavuşturulmasını mümkün kılar. Feuerbach, Hristiyan tanrısının evrensel insan özünün yansıması olduğu sonucuna varır. Eğer Hegel-sonrası felsefe bu sonuca ulaşıyorsa, bunun nedeni onun akıl yürütmesinin Nietzsche’nin tarihsel anlamdan yoksunluk olarak adlandırdığı şeyden bağımsız olmamasıdır. Feuerbachçı analiz, Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’de işaret edeceği gibi, tarihsel-toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış bir

⁸¹³ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, (çev. M. Tüzel) Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s. 100.

insandan yola çıkarak, dinsel yabancılaşmanın ekonomik-politik temellerini açıklamaktan uzak kaldığı ölçüde idealizmin içinde saklı kalır. Nietzsche için aksine Hristiyan Tanrısı, belirli güç ilişkilerine dalmış ve onlardan etkilenen, varoluşunun somut koşullarıyla çelişen, gerçek dışı, tümüyle yaşamsal olmayan bir dünyanın kutsallaştırılmasına kendini adanmış belirli bir insan tipinin yansımasıdır. Feuerbach'ın düşüncesi Hristiyanlığa kısmi ve eleştirel bir bağlılıkta çözümlenmiştir: Hristiyanlık, öz itibarıyla tarihsel ilerlemeyi teşvik etmiş, ancak günümüz için aynı ilerlemeyi geciktiren bir dindir. Nietzsche'nin felsefesi, Hristiyanlığa karşı var gücüyle sürdürülen bir mücadele ile tamamlanmıştır: Batı dünyasının yeniden doğuşu, Hristiyan değerlerinin yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır. Feuerbach'ın Hristiyanlık karşısındaki tutumu, Nietzsche için bir zemin ve çıkış sağlamıştır.⁸¹⁴

Nietzsche'nin Hristiyanlığa dair; ideallerini ve değerlerini kurgusal bir başka dünyaya dayandırdığına ilişkin eleştirisinin kökeni, Feuerbach'ta bulunur: “Tanrı'nın zenginleşmesi için, insanın yoksullaşması gerekir, yani Tanrı her şey, insan ise hiç bir şey olmalıdır.”⁸¹⁵ Nietzsche, Feuerbach'ın Hristiyanlığa dair eleştirisini geliştirse de temelde onunla aynı varsayımlardan yola çıkmıştır. Zira o, benzer bir tezde, şu ifadelere yer verir: “İnsanda büyük ve güçlü olan her şey beşerüstü ve harici olarak kavranılınca, insan kendisini küçümser; kendisini, bir hayli kıymetsiz ve zayıf, diğeri de güçlü ve şaşırtıcı olan iki yana, birisi “insan” ve diğeri de ‘Tanrı’ olan iki alana ayırdı.”⁸¹⁶ Nietzsche bunun sonucunda Feuerbach'taki gibi bir *alienation* (yabancılaşma) yerine “kişiliğin alterationu”⁸¹⁷ kavramını kullanır. Nietzsche Fransızca *alteration* kavramını, bu sürecin hem özünü ifade etmek hem de ona olumsuz değer atfetmek için kullanır. Böylece bu

⁸¹⁴ Rodríguez, “Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo”, s. 56-60.

⁸¹⁵ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 51.

⁸¹⁶ Nietzsche, *Will To Power*, s. 87.

⁸¹⁷ Kelime, kötüleşme anlamında bir değişme, (sağlığın vb.'nin) bozulma veya bir belgenin ya da metnin yanlışlanması anlamına gelmektedir

kavram ile Nietzsche çöküntü ve hastalığın bir sonucu veya ilkel insanın sebep ile etkiyi yanlış anlamasının, dünyayı yorumlamadaki zayıf bilgisinin neticesi olarak, ideal bir alana, bir Tanrı yansıtmasının eleştirisi amacıyla kullanır. Zira Nietzsche için yapılması gereken şey; Tanrı'ya yansıtılan niteliklerin tekrardan insana döndürülmesidir. Dolayısıyla onun bu görüşü, Feuerbach'ın insanın Tanrı'yı kendinden yansıttığına dair analizine dayanır. Böylece Nietzsche Feuerbach tarafından tanımlanan yansıtma sürecinin tersine çevrilmesini ister. Küng, bu iddialarıyla Nietzsche'nin, "Feuerbach'ın uysal bir öğrencisi"⁸¹⁸ gibi konuştuğunu belirtir. Nitekim Nietzsche, insanın Tanrı'ya ve semavi alana yansıttığı değerleri gerisin geri kendisine çevirmesi gerektiği konusunda Feuerbach'la hemfikirdir.⁸¹⁹ Yani projekte edilen nitelikler tekrar projeksiyona (insana) döndürülmelidir.

Dolayısıyla her iki düşünür de Tanrı'nın insan tarafından yansıtması veya ihtiyacı gereği yaratılmış bir varlık olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bu iddialarını dile getirdikleri *Christianity* ile *Deccal* adlı iki eser arasında temel bazı farklılıklar vardır. Örneğin Feuerbach'a göre, insan din aracılığıyla kendi özünü tanır. Zira Hristiyanlığın gerçek özünde, enkarnasyon doktrininde de olduğu gibi, gizli bir antropoloji vardır. Bu nedenle geleceğin felsefesi bu gerçekliği açığa çıkarmalıdır. Ancak Nietzsche'ye göre, Hristiyanların Tanrısı, dekad⁸²⁰ bir insan tipi tarafından üretilmiştir. Nietzsche açısından Hristiyanlığın gerçek özünü ortaya çıkarmak bir yana bunun yıkılıp yerine insani bir dünyanın inşa edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle kendi döneminin Hristiyan ahlak anlayışının ve Mutlak Tanrı ile kurulan ilişkiyi meşhur "Tanrı öldü" nidası ile bertaraf etmek istemektedir:

"Tanrı nerede? diye bağırdı [deli]; "size söyleyeceğim. Öldürdük onu -siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz.... İlahi çürümeden henüz hiçbir şey koklamıyor muyuz?"

⁸¹⁸ Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, s. 403.

⁸¹⁹ Ingraffia, *Nietzsche ve Din*, s. 135.

⁸²⁰ İnsanın olanaklarını engelleyen her türlü bozulma, çürüme ve çöküş anlamına gelir.

Tanrılar da çürüyor...Tanrı öldü. Tanrı ölü kalmaya devam ediyor. Ve biz onu öldürdük. Kendimizi nasıl teselli edeceğiz. Tüm katillerin katilleri? Dünyanın sahip olduğu en kutsal ve en kudretli olan şey bıçaklarımızın altında kanayarak öldü. Bu kanı bizden kim silecek? Kendimizi temizlememiz için hangi su var?”⁸²¹

Nietzsche bu ifadeleriyle hem Tanrı’yı hem de aslında bu inanca sahip, hasta insanı öldürmüştür. Zira Nietzsche açısından içinde yaşadığı dönem, o dönemdeki insan/insanlık ve bu insanların inandığı Tanrı birbirine bağlı ve iç içedir. Bunlar içinde insanın hasta olduğunu düşünen Nietzsche, insanın içinde yaşadığı dönem ve inandığı Tanrı anlayışının da doğal olarak patolojik bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Tanrı’ya dair bir vurgu olarak algılanan bu ifade aslında merceği insana doğrultmaktadır. Bu yönüyle, Alman düşüncesinde “Tanrı’nın ölümü” nün tarihine dair bir yorumda Jürgen Moltman (1926-2024), Nietzsche’nin düşüncesine hayli yakın bir biçimde Feuerbach’la ittifak kuran bir hususa dikkat çeker:

“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’yı ortadan kaldırmasıyla hayli yakınlık taşır.”⁸²²

Moltman’ın da işaret ettiği bu hususta benzer kanaati paylaşan Amos Funkenstein (1937-1995)’e göre, Tanrı şeffaflığa hatta bir bedene kavuştuğunda onu teşhis etmek ve öldürmek daha da kolaylaşmıştır. Ona göre Tanrının felsefi açıdan ölümü Feuerbach’tan Nietzsche’ye ulaşmıştır.⁸²³ Ancak Feuerbach’tan farklı olarak Nietzsche; özgür ruhların, Tanrı’ya ve aşkın bir hakikate inanmaktan vazgeçen ruhların, Tanrı’nın öldürülmesiyle yetinmemelerini ister. Çünkü Platon’un yanılısama ve gölge alanından ilk özgürleştiği andaki mağara alegorisindeki adam gibi, Nietzsche’ye göre, özgür ruhunun da güneşin

⁸²¹ Nietzsche, *The Gay Science*, With an Appendix Song of Prince Vogelfrei, Leipzig: E. W. Fritsch, 1887, s. 167, 181.

⁸²² Jürgen, Moltmann, *Theology of Hope*, New York: Harper & Row Publishers, 1967, s. 170.

⁸²³ Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 2018, s. 116.

evrensel ışıyla değil kendi fenerinin ışıyla aydınlansa da en azından gerçeklik ile gölge arasında ayırım yapabilene kadar, mağaraya geri dönmesine engel olunmalıdır.⁸²⁴

“Buda öldükten sonra, gölgesi yüzyıllar boyunca bir mağarada gösterilmeye devam etti- muazzam, korkunç bir gölge. - Tanrı öldü; ama o yol verildiğinde, gölgesinin gösterileceği mağaralar binlerce yıl daha olacak. - Ve biz- hala onun 'gölgesini' de yenmek zorundayız.”⁸²⁵

Nietzsche'nin insanın Tanrı'yı öldürdüğünü ilan etmesinin, Feuerbach'ın Tanrı'nın yalnızca insanın bir yansıması olduğunu söylemesine dayandırmak mümkündür. Çünkü burada Nietzsche'nin vurguladığı husus, Tanrı'nın öldürülmesi, Tanrı'ya inancın (özellikle kurumsal inancın, özelde Hristiyanlığın Tanrı'sı) bir yanılsama olarak ortaya çıkarılması, dinsel değerlerin nihilistik olarak maskesinin düşürülmesi anlamına gelmektedir. Bu maskeyi düşürme, Tanrı'nın insanın bir yansıması olduğuna dair asli varsayımına dayanır. Nietzsche, Feuerbach'ın görüşünü, insanın Tanrı'yı ve ilahi bir alanı hayal etmeye yönlendiren özgül itkileri analiz ederek genişletir. Feuerbach, insanın Tanrı'yı yansıttığına dair öz-bilincin, yeni bir insan dinine yol açacağına inanmıştı. Bu yeni insan dini, bariz bir biçimde, Hristiyan değerlerin ve öğretilerin sekülerleşmesine dayanmaktadır.⁸²⁶ Nietzsche ise, Feuerbach'ın bu insanî dininden farklı düşünür. Buna dair Nietzsche, “dindar kişi konuşuyor” adlı kısa şiirsel bir aforizmada, Feuerbach'ın anlayışına yer verir ve ondan farklı düşündüğünü şu ifadeleriyle belirtir:

“Tanrı sever bizi, çünkü onun tarafından yaratıldık bizler.

Ancak “Tanrı'yı insan yarattı!” der incelikli kişi [Feuerbach],

Öyleyse tasarladığını sevmemeli mi?

Bu çıkarsama sakat; yarık zihinlerin ürünü o.”⁸²⁷

⁸²⁴ Nietzsche, *The Gay Science*, s. 167.

⁸²⁵ Nietzsche, *The Gay Science*, s. 167.

⁸²⁶ Ingrassia, *Nietzsche ve Din*, s. 137.

⁸²⁷ Nietzsche, *The Gay Science*, s. 17.

Böylece Nietzsche Feuerbach'ın düşüncelerini yalnızca genişletmekle kalmaz, aynı zamanda onun konuya dair yorumunu da eleştirip daha radikal bir boyuta taşımıştır.⁸²⁸ Feuerbach ve Nietzsche, dünyanın ve dünyevi hayatın reddedilişinin Hristiyanlığın temel anlayışı olduğu konusunda hemfikirdir.⁸²⁹ Her ikisi de bu tarz bir dünya tasavvuruna ve ahlak anlayışına sahip olmayı ve dünyadan kopmayı eleştirmiştir.

Nietzsche, insanların Tanrı'ya yakardığı bir anlamda da onu bulduklarına inandığı mabedleri ve kiliseleri; “bu kiliseler Tanrı'nın mezarları ve türbeleri değilse, ne işe yarar?”⁸³⁰ ifadeleriyle Tanrı'nın ölümünü temsil eden mekanlar olarak yorumlarken; Feuerbach, aynı mekanları insandaki ölüm korkusuyla ilişkilendirip, “insan mezarı, tanrıların tek doğum yeridir”⁸³¹ şeklinde yorumlamıştır.

Feuerbach ve Nietzsche arasındaki temel bir fark olarak; Nietzsche'nin Feuerbach'ın düşüncesinin sonuçlarını tam olarak anlayamadığı noktasındadır. Nietzsche'ye göre Hristiyan Tanrı inancının yitirilmesi Hristiyan inancı tarafından desteklenen her şeyin çökmesi anlamına gelir ki, işte Feuerbach bunu anlamamıştır ve bundan dolayı da kendisinin ateist olduğunu inkâr etmiştir. Bu husus Feuerbach'ı hem Nietzsche'den hem de Marx ve Freud'dan ayıran temel bir noktadır.

Feuerbach her ne kadar Nietzsche'nin de vurguladığı üzere ateist olduğuna dair iddiaları reddedip ateist olmadığını ifade etmiş olsa da kendi dönemi ve sonrasında ateist olduğuna dair iddialar neredeyse genel bir kabul haline gelmiş ve Feuerbach “ateizmin fikir babası” olarak tanımlanmıştır.⁸³² Çalışmamızın ana konusu olan Feuerbach'ın antropolojik ve teolojiye dair yorumu bu tarz ve benzeri iddiaların asıl kaynağını tespit

⁸²⁸ Ingrassia, *Nietzsche ve Din*, 138.

⁸²⁹ Ingrassia, *Nietzsche ve Din*, s.147.

⁸³⁰ Nietzsche, *The Gay Science*, s. 182.

⁸³¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 33.

⁸³² Küng, *Freud and the Problem of God*, s. 3.

etme imkânı vermektedir. Bu nedenle çalışmamızda doğrudan Feuerbach'ın ateist, materyalist veya pozitivist olduğuna dair iddiaları merkeze almak yerine tüm bu ve benzeri iddialara kaynaklık eden antropolojik teoloji anlayışına yer verdik. Ancak çalışmamızı tamamlamadan önce Feuerbach ve ateizm ilişkisini konunun sınırları dahilinde ve muhtasar şekilde inceleyeceğiz.

Feuerbach'ın Tanrı eleştirisi ile dinin değerine dair ara ara sarf ettiği olumlu ifadeler sonucunda ortaya çıkan ikircikli tavrını çağdaş din felsefecilerinden John Hick, ateizm yerine non-realist (gerçekdışı) olarak tanımlar. Hick'e göre din dilinin modern Batı'daki non-realist yorumu Feuerbach ile başlamıştır. Hick, 19.-20. yüzyıl din dilinin açıklamalarını geleneksel ateizmle karıştırılmaması gerektiğini düşünür. Zira bu dönemin din dilinin gerçekdışı açıklamaları din başlığı ve ekseninde şekillenmiştir. Bu nedenle bu dönemin ateizmi “dini ateizm”, hümanizmi de “dini hümanizm” olarak tanımlanmalıdır.⁸³³ Ayrıca Hick'e göre, Feuerbach'ın en büyük başarısı, batı düşüncesinde yansıtma kuramıyla Tanrı imajının insani yansımalar olduğu anlayışını yerleştirmiş olmasıdır. Ancak Marx, Freud ve onların takipçileri tarafından Feuerbach'ın bu kuramı geliştirilmiş ve negatif bir anlama sahip olmasına neden olmuştur.⁸³⁴ Hick'in bu son işaret ettiği husus son derece önemlidir. Zira Feuerbach'ın geleneksel anlamda radikal bir ateist olduğuna dair iddiaların veya yaygın kanaatin oluşmasının asli nedeni onun takipçilerinin yorumlarından kaynaklanmaktadır. Bu konudaki en büyük etki ise onun yansıtma kuramını tamamen dini bilincin reddi için kullanan Freud'a aittir.

Hick'in Feuerbach'a dair bu iddiasına rağmen yaygın görüş onun ateist olduğuna dairdir. Feuerbach, ateizmle Fransız ateizminin öncüsü olan Pierre Bayle (1647-1706) aracılığıyla tanışmıştır. 17. yüzyıl döneminin septik düşünürlerinden olan Bayle; din ile

⁸³³ John, Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Pres, 1989, s. 190.

⁸³⁴ Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 191.

aklı uzlaşamayacağı, teolojiye dair sert eleştirileri ve ahlaklı olmak ile din arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi temel konularda Feuerbach'ı etkilemiştir. Feuerbach dine dair Bayle'in bu eleştirilerinden farklı ve belirleyici özelliği ise, dinin gelişim ve tarihi sürecini ortaya koymasıdır. Bu sayede Fransız materyalistleri gibi dinin tamamen aşılıp ateizmin egemen olacağına dair şüpheler yerine Feuerbach, tereddütsüz olarak insanın gerçeği doğaüstünde değil kendi bilincinde bulacağını iddia etmiştir.⁸³⁵ Böylece Feuerbach bu konuya dair iddialarını antropolojik felsefesinin temelleri üzerinde inşa etmiştir. Bu ateizm anlayışı aynı zamanda Marx öncesi, burjuva ateizminin⁸³⁶ en üst versiyonu olarak kabul edilir. Ateizmin bu türünde alışlagelen bir üslûpla dine ve kiliseye yönelik bir saldırı ve küçümseyici bir dil kullanılmamıştır. Bunun nedeni, Feuerbach'ın dinle kurduğu bağın yanı sıra içinde yaşadığı dönemin yani 19. yüzyılın kendine has koşullarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Ancak buna rağmen Feuerbach'ın dinin kuramsal yapısına ve Tanrı'ya dair eleştirileriyle ateizme destek sağlamıştır.

Feuerbach'ın ateizmi, temelde insan bilincini esas alarak şekillenmiştir. O, maddeden bağımsız olarak ruhun ve düşüncenin gerçekliğini savunan düalist idealist anlayışa karşı insanın salt varlığını esas alan materyalist anlamda monist tavrı esas almıştır. Kanaatimizce Feuerbach'ın ateizminin en anlaşılmayan yönü; din kavramına belli açılardan pratik bir değer ve belli bir kutsiyet atfetmesidir. Feuerbach Tanrı ve doğaüstü düşünceyi kabul etmemesine rağmen din kavramını koruyarak, onun insanlar arasında sağladığı hümanist normlara ve zenginliğe karşı kayıtsız kalamamıştır. Böylece o paradoksal bir şekilde “tanrısız yeni bir din” in temsilcisi pozisyonuna girmiştir. Buna dair; “bugün ateizm olarak düşünülen şey yarın din olacaktır”⁸³⁷ der. Bu yüzden Stirner

⁸³⁵ Stoyçev, “Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi”, s. 93.

⁸³⁶ Burjuva ateizmi; Batı'da Marx öncesi ortaya çıkan (Marxist ve materyalist olmayan) bir ateizm türüdür. Bkz. Aydın, Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 13.

⁸³⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 59.

Feuerbach'ı “dindar ateist”⁸³⁸ olarak tanımlamıştır. Zira Stirner'e göre Feuerbach'ın antropolojik teoloji anlayışı onun halen teolog kimliğini bırakmadığını göstermektedir. Stirner, *Christianity* adlı eserin dinin antropolojik açıdan eleştirisinin Tanrı'yı tasfiye ettiğini ve buna rağmen insan türünün “insan dini” ile onun yerini aldığını iddia ederek Feuerbach'ı eleştirmektedir. Birey olarak insan, bir Varlık (Tanrı) karşısında diz çökmez iken Feuerbach'ın; “insanın tek Tanrısı da insanın kendisidir.”⁸³⁹ veya “Tanrı sevgisini tek gerçek din olarak insanlık sevgisiyle değiştirmeli”⁸⁴⁰ gibi iddialarıyla bütün tanrısal nitelikleri kendinde taşıyan insanın karşısında diz çökmektedir. Bu durumda insan köle olarak kalırken sadece efendileri değişmiş olur.⁸⁴¹ Stirner'e göre, Feuerbach'ın dinin psilko-genetik açıdan incelemesi Hegelci felsefenin örtük bir teolojisidir. Bu açıdan Feuerbach'ın hümanizmi de örtülü bir dindir.⁸⁴² Hans Ehrenberg'e göre, Feuerbach, kendi dönemindeki kilisenin Tanrı ve din anlayışına karşı mücadele verirken yalnızca dini kaygılardan ilham almamış aynı zamanda kişiler arası ilişkilere dayanan sevgi (aşk) gibi duygular da Feuerbach'ın düşüncesinin oluşmasında önemli derecede rol oynamıştır. Hristiyan düşüncesinde “Feuerbach ateizmi” olarak tanımlanan düşünce; tamamen dinsel bir niteliğe ve Hristiyanlığın manevi keşfine dayanmaktadır.⁸⁴³ Benzer şekilde Feuerbach'tan etkilenen Wagner'a göre, Feuerbach'ın dine dair eleştirileri dini reddetme veya çürütme değil yeni bir dinin yapımı için bir kılavuz niteliğindedir. Dolayısıyla Feuerbach her ne kadar iddialarıyla ateizmin öncüsü veya fikir babası olarak tanımlanmış olsa da dine dair tutumuyla ateizm ile örtüşmeyecek bir yaklaşım sergilemiştir. Bu

⁸³⁸ Max, Stirner, *The Ego and Its Own*, (Edt. by D. Leopold), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 185.

⁸³⁹ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* s. 320.

⁸⁴⁰ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 319.

⁸⁴¹ Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 1-5.

⁸⁴² Lawrence S., “Steupelevic, Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No 3, 1978, s. 458.

⁸⁴³ H. Ehrenberg, *Disputation*, t. I, Fichte (München, 1923), p. 167 (cité chez Xhaufflaire, s. 334)

nedenle şayet Feuerbach'ı ateizm olarak tanımlayacak isek o zaman bu tanımlamayı “Feuerbachçı ateizm” veya “antropolojik ateizm” şeklinde belirtmemiz gerekmektedir.



DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Feuerbach, Batı felsefe tarihinde dine ve geleneksel Tanrı fikrine dair eleştirilerinden dolayı ateizmin ve materyalizmin fikir babası olarak kabul edilir. Yaşamının erken döneminde çeşitli alanlarda eğitim almasına rağmen odağına teoloji ve antropolojiyi almıştır. Döneminin önemli din felsefecilerinden aldığı ilahiyat eğitimi sayesinde din konusunda hem teorik hem de pratik açıdan yeterli donanıma erişmiştir. Gerek çağdaşları gerek fikirlerinden etkilenen düşünürlerden hiçbiri Feuerbach kadar dinle ilgilenmemiştir.

Feuerbach, insan merkezli bakış açısıyla başlatılan dini eleştirinin öncüsü olarak kabul edilir. Öncüsü olduğu bu eleştirinin özü aslında Batı felsefe tarihi boyunca birçok kez sorunsallaştırılmış olsa da Feuerbach, eklektik yöntemle bu görüşleri dinin felsefi eleştirisi için sistematik hale getirmiştir. İnsanın özünü, dinin temeli olarak alması Feuerbach'ı seleflerinden ayırmaktadır. Zira Feuerbach, bu teziyle Epikür'den Spinoza'ya ve Aydınlanma dönemine kadar tüm din teorilerini aşan bir iddiayı açıkça dile getirmiştir. Dini antropolojik açıdan eleştiren önceki teoriler, dinin kaynağını insana bağlamakla birlikte onu daha çok insanın zaaflarına ve korkularına dayandırmıştır. Feuerbach'ın yaklaşımı ise paradigmatic bir farklılık taşımaktadır. Bu farklılığı şu şekilde açık seçik hale getirebiliriz:

Feuerbach'ın teorisinde dinin çıkış kaynağı ve özü, insanın belli duyguları olmaktan ziyade insanın bizzat kendisidir. Onun antropolojik teoloji yorumu Hegel'in felsefesine ve geleneksel din anlayışına karşı geliştirilmiş olmakla birlikte insanı esas alan bir içeriğe sahiptir. Bu anlayışta insanı insan yapan tüm nitelikler ile insanın “tabii yapısı” esas alınmaktadır. Feuerbach açısından insanın bizzat kendisi ve sahip olduğu sıfatlar en üstün özelliğe sahiptir. Ancak insan kendisine ait bu sıfatları Tanrı'ya atfetmiştir. Feuerbach yansıtma kuramında ayrıntılarıyla izah ettiği bu durumun sonucunda insanın

kendine yabancılaştığını söyler. O, Tanrı'nın insan türünün özünün yabancılaşmış bir yansıması olduğunu ve bu özün insana ait “mükemmelliklerinin” Tanrı'ya atfedilmesi sonucu oluştuğunu ileri sürerken, dini inançların kökenini ve devamlılığını da yabancılaşma teorisiyle açıklamıştır.

Feuerbach, insan varlığının bir yansıması olarak tanımladığı dini, aslında insanın kendisine indirgemiş; böylece teolojiyi antropolojiye dönüştürme çabasında “insanın hakikatini” esas alarak dini açıklamıştır. Bunu Hegel'in diyalektik kavramlarının içeriğini tamamen değiştirerek yapmıştır. Çünkü Hegel'de diyalektik, konu ile onun faili arasında karşılıklı ilişkiye ve bilinç ile bilinç dışı arasında geçen karşılıklı konuşmaya işaret etmektedir. Feuerbach'ta ise diyalektik, insan ile insanın ürettiği (din/Tanrı) arasındaki konuşmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla Feuerbach'ta gerçek bir diyalog yerine bir tür insanî monolog söz konusudur.

Feuerbach'ın felsefesi, başlangıçta Hegelci idealizme karşıt gelişirken daha sonra Hristiyanlığın ve genel anlamda dini bilincin detaylı eleştirisine dönüşmüştür. Dine dair eleştirisi, doğrudan Tanrı'ya değil daha ziyade spekülative varsayımlardan ve en önemlisi doğa karşıtlığı üzerinden tesis edilen din ve Tanrı anlayışına yöneliktir. “Pozitif bir din veya vahiy felsefesi” geliştirmeye çalıştığı en ünlü çalışması olan *Christianity*'de hem Hegelci spekülative teolojiyi hem de kurumsal dinin doktrinlerini ve Tanrı imajını eleştirmiştir.

Feuerbach'ın din eleştirisinin bir yönü, Batı düşüncesindeki spekülative düşünceye olan eğilimin artması ile ortaya çıkmıştır. Zira bu eğilim ile birlikte Kartezyen felsefenin esas aldığı zihin (*mind*) -beden (*body*) ayrımıyla beden ve duyular değersizleştirilmiş, zihin esas alınmıştır. Ona göre, kartezyen felsefede akıl, hakikatin gerçek kaynağı olarak kabul edilirken duyular kişiyi yanıltmaktadır. Feuerbach, Batı düşüncesinin bu düalist görüşünü hem talihsiz hem de savunulamaz olarak değerlendirirken, Tanrı inancının insan

bilincinde neye karşılık geldiğini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre bir nesne ya da deneyim, ancak insan bilincinde tanındığı sürece gerçekte var olabilir; insanın doğadaki varlığı ve gerçekliği yadsınamayacak nitelikte olduğundan insana dair öne sürülen tüm teorilerin bunu baz alması gerekir.

İnsanın kendi gerçekliğine vurgu yapan Feuerbach, doğada var olan ve yaşayan bir varlık olarak da insana ayrıca önem atfetmiş; duyumculuktan hareket ederek “yeni felsefe”yi doğa bilimleriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Ona göre, maddi ve somut gerçekliğin aşkın ve nûmenal gerçeklikten daha öncelikli olması gerekir. Çünkü gerçek bir kavramın yalnızca soyut bir anlama değil gerçek bir varlığa (*ens realissimum*) sahip olması gerekir. Ayrıca gerçeklik, ideal ya da öteki bir dünyaya değil gerçek ve algılanan, insan varoluşu ile ilişkili olan bu dünyaya atfedilmelidir. Felsefesini ve tüm çalışmalarının temasını “antropoloji” olarak tanımlayan Feuerbach, bu yönüyle Kant’a, Hegel’e ve diğer idealist felsefecilere karşı, doğanın ve maddenin önceliğini doğrulamaya çalışır; dini ve ruhsal olanın maddi kökenleri ile özünü incelemeye çalışır.

Feuerbach’ın felsefesi çağdaş düşünürlere, Batı düşüncesinde hâkim olan rasyonalist-düalist modelin sorunlu yönlerini uzlaştırma veya dinin temellerini yeniden yorumlama imkânı sağlamıştır. Kendisinden sonra post-teizm ya da Tanrı karşıtı olarak geliştirilen felsefe tarafından bu denli ilgi ile karşılanmasının temel motivasyonlarından birinin bu olabileceği kanaatindeyiz.

Feuerbach’ın Hristiyan teolojisi açısından önemi yadsınamaz. Onun din teorisi, uğradığı eleştirilere ve değişikliklere rağmen, modern dünyanın büyük bir kısmına hâkim olan dinin kökeni ve doğasına ilişkin psikolojik ve sosyolojik açıklamanın modeli olmaya devam etmiştir. Teolojiyi antropolojiye indirgemesi, aslında teolojik yöntemin en önemli testi ve meydan okuması olarak yorumlanabilir.

Feuerbach’ın teolojinin aslında antropoloji olduğuna dair tezi, ilk aşamada materyalist ve ateist çevrelerde coşkuyla karşılanmış ve argümanlarına destek mahiyetinde

kullanılmıştır. Ancak kanaatimizce Feuerbach'ın iddiaları en az ateizm kadar teizm için de önem arz etmektedir. Zira onun iddiaları vasıtasıyla teizmin din dili ve Tanrı'nın mahiyeti konusunda ifade edilen teoriler yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim insan ile Tanrı arasında kurulan ilişki ve dil iki yönlüdür: Ya Tanrı'dan hareketle insana ya da insandan hareketle Tanrı'ya ulaşılmaktadır. Feuerbach açısından Tanrı'dan hareket etmek, Tanrı makamına çıkmayı gerektireceği için imkansızdır. Geriye insandan hareket etmek kalır. Feuerbach nazarında insanı esas aldığımız takdirde ortaya çıkan Tanrı fikrinin antropomorfik bir niteliğe sahip olması ise kaçınılmazdır. Tüm dinlerin kökeni ve Tanrı imajının antropomorfik bir mahiyete sahip olduğunu iddia eden Feuerbach bu sonucu kendi tezi için bir anlamda hareket noktası olarak seçer. Onun Tanrı ile insani sıfatlar arasında kurduğu ilişki aynı zamanda düşünce tarihinde Tanrı'nın mahiyeti ve tasavvuruna dair süregelen tartışmaların ve antropomorfizme dair öne sürülen iddiaların bir devamı niteliğindedir. Ancak Feuerbach'ın farklılığı bunu hem Tanrı tasavvurundaki genel bir sorun olarak ele alması ve aynı zamanda kendi teorisini inşa ederken buna olumlu bir değer atfederek ikili bir okuma geliştirmiş olmasıdır. Bu yönüyle antropomorfizmi Tanrı tasavvurunda dine karşı salt bir eleştiri için kullanmaz, aksine bunun en radikal formunu geliştirerek Tanrı'nın aslında insan olduğu tezi ile sonuçlandırır. Vardığı bu sonuç ile Tanrı'yı, “insanbiçimci” olarak ele almaktan ziyade insanı “tanrıbiçimci” olarak veya insanı kendine yabancılaşmış asıl Tanrı olarak tanımlar.

Feuerbach'ın antropoloji ve teoloji arasında kurduğu bu ilişki kendi dönemi ve sonrasında hem teist hem de ateist ve materyalist kesim tarafından ilgi ile karşılanmış; iddiaları Tanrı ve din konusunda birbirinden farklı hatta zıt olan akımlara belli açılardan avantaj belli açılardan da dezavantaj sağlamıştır. Bu konuda söylem üstünlüğü elbette Tanrı karşıtı akımlardadır. Çünkü Feuerbach kendi dönemine değin ateizm ve materyalizm tarafından iddia edilen tezlerden farklı olarak ilk kez dinin kaynağını salt bilgisizliğe ve ilkelliğe hasretmemiştir. Feuerbach'tan önceki ve sonraki materyalist

öğretileri dinin ortaya çıkışının sosyo-politik, kültürel ve ahlaki bir bakış açısını ele almalarına karşı Feuerbach bu sorunların bilgi-kuramsal analizini ön plana çıkarmıştır. Feuerbach'ın dinin psiko-genesis açıdan eleştirisi ile idealizm karşıtlığı kendisinden sonraki ateist ve materyalist akımlara destek sağlamıştır. Ancak daha sonra Tanrı karşıtı akımlar tarafından Feuerbach'ın din ve Tanrı eleştirisi “yeterli oranda” ateist veya materyalist bir karakterde görülmemiştir. Zira bu akımın temsilcilerine göre Feuerbach insan anlayışıyla idealizmden tam anlamıyla kurtulamamış ve dini eleştirmek yerine farklı bir açıdan onu mükemmel hale getirmek istemiştir. Feuerbach din eleştirisini yalnızca kuramsal alanda yani din ve felsefe alanında gerçekleştirir. Ancak Feuerbach'ın dini, sosyal ve sınıfsal ilişkilerden antropolojik açıdan soyutlaması, dinin manevi yönünü aşmasını engellemiş, dine dair yalnızca bilgi-kuramsal açıdan eleştirmesi sınırlı ve sadece düşünceye tekabül eden bir eleştiri olarak kalmıştır.

Feuerbach'ın antropolojik teoloji yorumunun ateizm ve materyalizmin aksine teizme sağladığı herhangi bir katkının olmadığı, aksine dini sert bir biçimde eleştiren hatta saldıran bir nitelikte olduğuna dair genel bir anlayış mevcuttur. Bu anlayış belli açıdan doğru olmakla beraber erken verilmiş bir karardır. Feuerbach'ın dinlerin kökenine dair yaptığı analizler neticesinde vardığı sonuç; tüm dinlerin antropomorfik bir özelliğe sahip olduğudur. O, vardığı bu sonuçtan hareketle tüm dini sistemlerin aslında antropoloji olduğunu iddia ederek “antropolojik teoloji” tezini öne sürer. Feuerbach'ın ilkel insanın doğa ve ölüm karşısında duyduğu korkudan ve bilgisizliğinden dolayı doğadaki güçlere antropomorfik anlam vermesini dinin özünü anlamaya dair ortaya koyduğu bir tespittir. Feuerbach bu anlamda antropomorfizmi ilkellik ve cehaletin bir sonucu olarak değerlendirir. Ama aynı zamanda insandaki bu antropomorfik eğilimi doğal hatta insan ve Tanrı arasında ortak payda oluşturması bakımından bir anlamda değerli bulur. Feuerbach geliştirdiği antropolojik teoloji tezi ile aynı zamanda teizme dolaylı olarak şu mesajı verir: Tanrı tasavvurundaki antropomorfik öğeler Tanrı fikrinin insan ürünü

olduğunu veya bu tehlike ile karşı karşıya geleceğinin uyarısıdır. Dolayısıyla Feuerbach'ın iddiaları doğrudan teizme bir katkı sağlamamasına rağmen özellikle Tanrı'nın mahiyeti, sıfatlar ve Tanrı-insan ilişkisi gibi konularda eleştirileriyle teizmdeki Tanrı kavramının doğru "inşa edilmesi" veya "ifade edilmesi" konusunda bir uyarı niteliğindedir.

Feuerbach'a göre, dinin pratik bir değeri ve amacı vardır. Bu amaçlardan biri doğanın etkilerini eyleme ve ürüne dönüştürerek doğayı insanın eline vermek ve bunun neticesinde insanın mutluluk içgüdüsüne tabi kılmaktır. Bunun için insanın, yaptıklarının amacını kendi dışında veya Hristiyanlar gibi kendi üstünde değil, kendi içinde bulması gerekir. Feuerbach için her ne kadar doğa, kendi felsefesinde temel bir değere sahip olsa da burada asıl olan yine insandır. Feuerbach'ın insan ve doğa vurgusu yaygın bir şekilde materyalizm olarak tanımlanmaktadır. Ancak özünde bu idealize edilmiş bir materyalizm olarak yorumlanmaktadır. Bu iddianın kanıtı ise, dönemin önemli materyalistlerinin, örneğin Max Stirner'in, Feuerbach'a karşı sert eleştirilerinde görülebilmektedir. Dolayısıyla Feuerbach idealizmi, teizmdeki metafiziksel Tanrı anlayışı yerine doğayı esas almıştır. Bununla beraber o, maddeden (Doğa'dan) kaynaklanan şeylerin de manaya dönüştürülmesi gerektiğini düşünmektedir. Buradaki manadan kasıt, anlamsal olmasıdır. Yani insanın Tanrı olabilmesi için manen bir anlama sahip olması gerektiğidir. Bu nedenle materyalizmdeki gibi salt maddi bir temele değil sevginin yani manevi bir anlamın esas olduğu "sevgi dini"ni ikame etmeye çalışmıştır. Feuerbach madde temelli argümanlar geliştirmiş olsa da örneğin Marx gibi diyalektik materyalizmi kullanmadığı için "sevgi dini" gibi bir başka idealist noktada teorisini geliştirmiştir. Bu nedenle o, maddi temellerden yola çıkmasına rağmen idealist fikirler taşıyan bir düşünürdü. Haleflerinden Marx ve Engels tarafından eleştirilmesinin asıl nedeni de bu husustur. Marx felsefesini, Feuerbach'ın tanrısallığı Tanrı'dan alarak idealizmi eleştirdiği ve bu değeri insana verdiği noktadan itibaren tesis etmeye çalışmıştır. Ancak Marx daha sonra

hem idealizmden bütünüyle kopmadığı hem de insan merkezli anlayışının yetersiz ve fazla soyut kalmasından dolayı Feuerbach'ı eleştirir. Bu nedenle Marx ve onun takipçileri tarafından Feuerbach gerçek anlamda bir materyalist değildir. Ancak Feuerbach'ın materyalist olmadığına veya idealize edilmiş bir materyalist olduğuna dair iddialar Feuerbach'ın genel felsefesi ile uyumlu değildir. Bu tarz iddiaların muhtemel bir nedeni Feuerbach'ın görüşlerinin radikal materyalistler tarafından ılımlı olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Feuerbach'ın yorumu idealize edilmiş bile olsa materyalist bir yorumdur. O, sevgi dinini ikame etmeye çalışsa da nihayetinde esas aldığı şey insan ve insanın maddi yönüdür.

Çalışmamızın çıktılarından biri de “antropolojik teoloji” kavramının felsefe veya teoloji (ya da her ikisinin buluşabildiği din felsefesi) alanında bir alt disiplin olması gerektiğine dairdir. Zira bu kavram Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın mahiyeti, antropomorfizm-antroposantrizm- hümanizm ve din diline dair din felsefesinin birçok temel sorunuyla iç içedir. Feuerbach'ın antropolojiye dair vurgusu değişen dünya ve gelişen insan profili ile din ilişkisini göz önüne aldığımızda konunun öneminin zamanla daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Nitekim İnsanlık tarihinin belki de en ilginç ortak paydalarından biri ilk ilkel toplulukların insanbiçimci Tanrı anlayışı ile modern dönemin üst insan figürünü esas alan transhümanizm arasındaki benzerliktir. İlkinde Tanrı ve insan tanrısallığı paylaşırken ikincisinde Feuerbach'ın habercisi Nietzsche'nin de öncüsü olduğu tamamen üst insan figürü ile karşılaşmaktayız. Ancak bunda ilkinde olduğu gibi Tanrı'ya dair herhangi bir değer atfetme veya varlığı antropomorfik dahi olsa kabul etme söz konusu değildir.

Feuerbach'ın din eleştirisinin ilk aşamada asıl muhatabı Hristiyanlığın kurumsal haline yönelik iken, Tanrı eleştirisi veya reddi de Hegel'in ve onun savunduğu Tanrı'nın bizzat kendisini reddetmesidir. Zira ona göre Hegel, Hristiyanlık inancında mevcut olan gizli antropolojiyi de insanlardan saklayıp yeni bir sistem inşa etmiştir. Bu nedenle

Feuerbach Teslis ve Enkarnasyon doktrini aracılığıyla bu inancın antropolojik özünü ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Ancak Feuerbach'ın din eleştirisi genel anlamda indirgemeci bir niteliğe sahiptir. Örneğin Hristiyanlık özelinde incelediği mucize ve İsa Mesih'in varlığının doğurduğu teorik sorunlarla ilgilenmez. Bunun yerine dini doktrinlerin doğurduğu teorik sorunları paranteze alıp, bu konuları dinin özünü ve gerçek anlamını ortaya çıkarmak amacıyla analiz eder. Dinin içeriğini temsil eden inanç konularının varlığını değil temsil ettiği anlamı esas almaktadır. Nihayetinde ise dinin insani bir kurgu olduğu tezi ile sonuçlandırır.

Çalışmamızın önemli çıktılarından ve cevabını aradığımız sorulardan biri de Feuerbach'ın din eleştirisindeki muhatabının hangi din olduğudur. Feuerbach'a dair yapılan çalışmaların neredeyse tamamında ortak kanaat, bunun Hristiyanlık inancı olduğu şeklindedir. Ancak kanaatimizce bu çıkarım iki açıdan eleştiriye açıktır. İlki, Feuerbach'ın din eleştirisi ateizm ve materyalizm gibi din karşıtı sistemlere destek sağladığı gerçeğini göz önünde bulundurduğumuz takdirde bu sistemlerin dine karşı eleştirilerinin de yalnızca Hristiyanlıkla sınırlı olmayacağı aşikârdır. İkinci husus, Feuerbach'ın *Christianity* adlı eseri dışında din eleştirisine dair kaleme aldığı; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *Theogonie* ve *Religion* adlı eserlerinde teistik dinler kadar ilkel, mitolojik ve paganist birçok inançlara yer vermiştir. Kanaatimizce bu konudaki en şaşırtıcı sonuç Feuerbach'ın *Vorlesungen über das Wesen der Religion* adlı eserinde İslam ve Kuran'a yer vermesi ve bunu kendi teorisi kapsamında incelemiş olmasıdır. Konuya dair Natüralizm ve Tanrı-âlem başlığında sunduğumuz bilgilerin, bugüne değin Feuerbach'a dair yapılan çalışmalarda yer almadığının altını çizmemiz gerekir. Feuerbach'ın Kuran ve İslam teolojisine dair bilgisi seleflerinin aksine derindir ve o bu alanda yapılan tartışmalara oldukça hakimdir. Feuerbach'ın yer verdiği Kuran ayetleriyle İslam dinin Tanrısının doğa ve insan ile kurduğu ilişki bakımından da Putperestlikten hatta Hristiyanlıktan daha canlı ve olumlu bir değere sahip olduğuna yer

vermesi, oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla Feuerbach'ın *Christianity* eserinde hedef aldığı din Hristiyanlık olmakla beraber diğer eserlerinde ve zihninin arka planında tüm teistik ve ilkel dinlerin olduğu sonucuna da ulaşmaktayız. Bu ise bizi Feuerbach'ın dini bilince dair eleştirilerinin yalnızca Hristiyanlıkla sınırlı olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Feuerbach'ın din eleştirisi aynı zamanda Aydınlanma döneminin bir sonucu veya çıktısıdır. Özellikle kurumsal din eleştirisi, dinin kökeni ve mitolojik öğelere dair analizler gibi birçok konuda Aydınlanma düşünürleri ile ortak anlayışa sahip olsa da önemli bir noktada söz konusu düşünürlerden ayrışır. Aydınlanma döneminin din eleştirmenleri asıl rolü yani yetkin gücü Tanrı'ya değil akla verirken Feuerbach otoriteyi akla değil insana vermiştir. Feuerbach kurumsal dinin eleştirisinde birçok açıdan bu dönemin devamı veya yansıması niteliğinde eleştirilere sahip olsa da bu açıdan onlardan ayrılmaktadır. Buna göre, akıl üzerinden geliştirilen felsefe, yüzünü Tanrı'dan doğaya çevirse de nihayetinde doğa üzerinden yüzünü tekrardan Tanrı'ya çevirebilme ihtimaline sahiptir. Her ne kadar başlangıç için akıl, aranan gücü temsil etse de aklın daha sonra varlığı kendinden olan, mutlak bir güç arayışı devam edecektir. Felsefî geleneğin dinin özünü aklileştirdiğini ve bu geleneğin düşünürlerin felsefî teorilerinden de bu sonucun farkında olan Feuerbach aranan gücün akıl değil, insanın bizzat kendisi olması gerektiğini düşünür. Ancak Feuerbach, yabancılaşma ve yansıtma teorileri ile bu gücün insandan aşkın varlığa yani Tanrı'ya verildiğini ve bu gücün tekrardan insana verilerek bu yabancılaşmayı engellemeyi amaç edinmektedir. Bu sayede insan tanrısal ve ilahi olan özüne kavuşacaktır. Dolayısıyla Feuerbach, dinin özünü aklileştirmeye çalışan spekülâtif felsefenin yerine, asıl görevin bir bütün olarak insanın kutsal özünü açığa çıkarması gerektiğini iddia etmektedir. Böylece o aklın kutsallığı yerine insanın kutsallığını esas almıştır.

Feuerbach din olgusuna karşı iki farklı tutuma sahiptir. İlki eleştirilerinin hedefinde olan ve insanın özüne yabancılaştığı kurumsal din iken, ikincisi Feuerbach'ın temelini attığı en genel haliyle yeni felsefedir. Bu felsefe ne insanî özle ne de dinin özüyle çelişmekte, aksine insanın doğasına en uygun din biçimini temsil etmektedir. Feuerbach olumladığı dini çoğunlukla “sevgi dini” bazen de “eğitim” olarak tanımlamıştır. Ancak esasında din olgusuna dair tutumunu şekillendiren unsur insan ve doğasıyla uyumlu olmasıdır. Bu yönüyle olumlu olarak tanımladığı dini aşmayı veya reddetmeyi amaçlamamaktadır. O, bizzat din olgusunun kendisinden ziyade din karşısında insana biçtiği değer veya insandan aldığı (mükemmellikten uzaklaştırdığı) niteliklerden dolayı dindar bilince yönelik eleştiriler dile getirmiştir.

Feuerbach'ı önemli kılan bir diğer yön, onun gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra oluşturduğu etkidir. O, ilgi alanları farklı olan pek çok düşünürü etkilemiştir. Bu etkinin tamamına hâkim olmak elbette mümkün değildir. Zira düşünürlerden bir kısmı bu etkiyi açık şekilde ifade ederken bazıları bunu zımnen belirtmeyi bazıları da Freud örneğinde olduğu gibi bir nevi inkâr etmeyi tercih etmiştir. Feuerbach'ın ebedi bir hayata inancın felsefi-psikolojik yorumu, ebedi bir hayatın gerçekliği veya gerçek dışılığı hakkında herhangi bir karar vermeye izin vermez. Bu nedenle 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 yetersiz kalmıştır. Bununla beraber Feuerbach, insanın özünü esas aldığı anda bu birey anlamında insan değil tür anlamında insan veya insanlıktır. Zira ona göre insanın özü insan türünün özüdür. Bu husus oldukça önemlidir. Zira Marx'ın Feuerbach'tan ayrılmasına onun insan türüne dair bu anlayışı neden olmuştur. Feuerbach'ın bu anlayışı aynı zamanda onun halen idealizmin sınırlarında hareket ettiğine dair yorumlanmasına ve bu nedenle Tanrı karşıtları tarafından eleştirilmesine neden olmuştur.

19. yüzyılda hiçbir filozof Feuerbach kadar dinin, özellikle de Hristiyanlığın sistematik bir eleştirisini geliştirmemiş ve sürdürmemiştir. Feuerbach'ın eleştirileri, din karşıtı teorilerin önemli temsilcileri olarak da bilinen Marx, Nietzsche ve Freud'dan daha derindi. Bunun temel nedeni, Marx, Nietzsche ve Freud gibi düşünürlerin din hakkında Feuerbach gibi doğrudan incelemelerinin olmamasına karşılık Feuerbach'ın din hakkında teorik ve pratik olarak derin malumat sahibi olmasıdır. Öyle ki Protestan geleneğinin önemli temsilcilerinden Karl Barth Feuerbach'ın İncil, Hristiyan teolojisi ve özellikle Luther hakkında kendisinden ve teolojiyle ilgilenen modern filozoflardan daha fazla bilgili olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Barth Feuerbach'ın, yalnızca teolojiyle yakından ilgilenen çağdaş bir filozof olmadığını, aynı zamanda tutumunun birçok ilahiyatçıdan daha teolojik olduğunu belirtmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Feuerbach'ın düşünce sisteminden doğrudan etkilenen ve bu etki sonucu kendi felsefi sistemlerini kuran veya yeniden yorumlayan filozof ve teologların görüşlerine akabinde Feuerbach etkisine yer verdik. Feuerbach'ın önemi, kendi teorilerinin farklı disiplinlerden filozof ve teologlar üzerindeki etkisidir; bu etki ise, onun sistemli bir filozof olup olmamasından bağımsızdır. Onun oluşturduğu bu etki günümüzdeki yeni akımlarda da kendini göstermiştir. Zira Feuerbach'ın mücadelesini verdiği antropolojik teoloji anlayışı, içinde bulunduğumuz dönemde ön plana çıkan, etkisi gün geçtikçe artan Transhümanizm'in habercisi ve ilk nüvesidir. Zira Transhümanizm'de insanın bilişsel ve fiziksel açıdan yetkinleştirilerek tanrısal bir forma ulaşma gayesi mevcuttur. Bu durumda Tanrı'nın ontolojik anlamda varlığı geçersiz olup insanın kendisi tanrısal niteliklere sahip olarak dini olanın yerine geçmektedir. Bu anlayış Feuerbach'ın felsefesiyle birçok açıdan ortak perspektife sahiptir. Bu nedenle kanaatimizce Transhümanizm felsefesinin kaynağı Nietzsche'nin güç istenci kavramı olmayıp Feuerbach'ın "insan dini", "sevgi dini" veya en genel ifade ile antropolojik teoloji anlayışdır.

Feuerbach'ın görüşleri çoğu ateist filozoftan farklıdır; dine dair özellikle de Hristiyanlığa dair eleştirisi ve teolojiye dair yorumu birçok ateist eleştirmen gibi radikal ve yüzeysel değildir. Bunun en belirgin örneği, Hristiyanlığa dair en sert eleştirilerini ifade ettiği *Christianity* kitabının yarısında yapıcı olmayı tercih etmesinde açığa çıkmaktadır. Kitap iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm “Dinin Gerçek veya Antropolojik Özü” iken; ikinci bölüm “Dinin Yanlış veya Teolojik Özü” şeklindedir. Bu anlamda Feuerbach, konuyu salt eleştirel bir mantık ile ele almamış daha yapıcı bir tutuma sahip olmuştur. Bu nedenle Feuerbach'ın genel pozisyonu basit bir din eleştirisine indirgenmemelidir. Onun dine dair görüşleri Marksist kesim başta olmak üzere teizm karşıtları tarafından kabulden ziyade reddedilmiştir. Bunun en temel nedeni onun dini bütünüyle reddetmek yerine bir anlamda mükemmelleştirmeye çalışmasıdır. Bu çerçevede Engels'in de belirttiği üzere, Feuerbach hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istememiş, aksine onu yetkinleştirmek istemiştir. Bu nedenle düşünce tarihinde istisnai bir pozisyona sahip olup, düşünceleri ve dine dair eleştirileri tam anlamıyla, herhangi bir kategoriye hasredilemeyecek bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla onu materyalist ya da ateist olarak tanımlamadan önce Feuerbach'ın asıl amacının iyi bilinmesi gerekmektedir. Fakat şöyle bir hakikat var ki, Feuerbach'ın farklı açılardan devamlı ateizmi doğrulamaya yönelik yaklaşımı dinin çözülmesine sebebiyet vermiş ve bu nedenle bir anti-teolog olarak tanımlanmıştır.

Feuerbach'ın görüşlerinin teizmin tutarsızlığı ve ateizme destek olduğu konusunda birçok karşıt iddia mevcuttur. Peki Feuerbach gerçekten teizmi yermek ateizme de destek olmayı mı amaçlamıştır? Ona atfedilen bu pozisyon onun değil de ondan sonra gelen yorumcuların bir çıkarımı olamaz mı? Ya da soruyu şöyle soralım, Feuerbach gerçek anlamda teizme karşıt bir teori mi ortaya koymaya çalışmış yoksa dinin ve Tanrı'nın antropolojik kökenini ve psiko-genesisini ortaya koymaya çalışırken vardığı sonuçları mı ifade etmiştir? Kanaatimizce bu ikisi arasında ciddi bir ayrım ve

niyet farklılığı mevcuttur. Bu nedenle Feuerbach'ın dine dair tutumu tek bir kategoriye hasredilemeyecek mahiyettedir. Onun bu konudaki tutumu bize dine radikal anlamda karşı olmadığını göstermektedir. Öyle ki en sert eleştirilerini yönelttiği Hristiyan teolojisini bile belli bir arınma, yeniden yorumlama ile dinin kemale ermiş hali olarak yorumlamıştır. Onun en sert eleştirileri teolojide yer alan Tanrı-insan ayrımına dairdir. Bu nedenle dine dair eleştirilerine baktığımızda Feuerbach'ın klasik anlamda bir “radikal ateist” olmadığını ifade edebiliriz. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki Feuerbach din ile felsefenin birbirinin yerine geçmiş olmasından kurtulup bunları ayrıştırmanın gerekliliğine ve son olarak yeni bir felsefeyle yeni bir dini inşa etmenin gerekliliğini savunmuştur. Onun yeni bir din inşa etmesi ile teizmdeki Tanrı'nın ontolojik bir gerçekliği olmadığına dair çeşitli iddiaları onu ateizmle; Tanrı ile doğa denkleminde asıl olanın doğa olduğuna dair teziyle natüralizmle; zihin-beden düalizminde odağına zihni değil bedeni, maddi olanı esas almasıyla da materyalizm ile aynı denklemde yer almış ve çoğunlukla aynı sonuca varmıştır. Her ne kadar Feuerbach'ın asıl gayesi ateist bir söylem geliştirip dini toptan reddetmek olmasa da iddia ettiklerinin teolojik ve mantıki sonuçları din karşıtlığı ile aynı sonuca varmaktadır. Dolayısıyla Feuerbach'ın dine dair olumlu söylem ile verdiği sonuçlarla Tanrı karşıtı teorilerle benzer olması onu kendisine has bir tanımlama yapmayı gerekli kılmaktadır. Şayet Feuerbach'ı ateizmle bağdaştıracaksak bu “Feuerbachçı ateizm”, materyalizmle bağdaştıracaksak eğer “Feuerbachçı materyalizm” vs. şeklinde olmalıdır. Aksi takdirde onu klasik tek bir kategoriye hasretmek yüzeysel bir okuma olarak kalıp onun felsefesinin göz ardı edilmesine neden olacaktır.

Feuerbach'ın antropolojik felsefesinin ayrıksı yönü, tüm eksik ve çelişkilerine rağmen insani düşüncenin dini keşfetme eğilimini tartışır olmasıdır. O, böylece antropolojiyi toplumsal yapısından ayırıp felsefi araştırmaya, insanın bilgilenme işlevine dönüştürmüştür. Feuerbach dini öğretilerin neden olduğu çelişkilerin ortadan kaldırılmasının gerekliliğini vurgular. Ona göre, bu gereklilik insanlığın yeniden

doğuşunun zorunlu ve tek şartıdır. Toplumsal ve siyasal alanda yapılacak reformların bu gereklilik yerine getirilmeksizin geçersiz ve boş olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Feuerbach toplumsal bir reformun ön şartı olarak teolojik bir reformun zorunluluğunu ifade etmiştir. Ama sonuç itibariyle yaptığı veya teklif ettiği reform, teolojinin reddi, yerine antropolojinin ikamesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmede Feuerbach'ın antropoloji ve teoloji arasında kurduğu ilişkinin ve bunun kendisinden sonraki döneme ve düşünürlere olan etkisinin analizini yapmaya gayret gösterdik. Çalışmamızı sonlandırmadan önce Feuerbach'ın teorisinin teizm açısından analizine kısaca yer vereceğiz. Tanrı hakkında konuşurken antropomorfik ögeler veya onu sınırlandıran insanî sıfatlar kullanmamız Feuerbach açısından esas olanın insan olduğunun ve tanrısal niteliklerin de insana ait olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Ancak Tanrı hakkında insani bir dilin kullanılması Feuerbach'ın iddia ettiği gibi Tanrı'nın istek ve arzularımızın idealize edilmiş hali, kurgu veya hayali olduğu anlamına gelmez. Aksine insan sınırlı yetileriyle Tanrı'yı anlama ve anlatmaya çalışırken Tanrı'yı sahip olduğu dilin sınırları içinde ifade etmeye çalışmaktadır. Aksi takdirde Feuerbach'ın da ifade ettiği gibi Tanrı'yı sıfatlardan soyutlamak onu bir anlamda bilinemez kılacağı için, insan tabii olarak anlama ve anlamlandırma amacıyla sınırlı, sembolik veya metot olarak insan dilini kullanması kaçınılmazdır. Feuerbach'ın iddia ettiği gibi bir şeyin ontolojik gerçekliği insanın kendisi ve zihnindeki tasavvuru ise bu durumda gerçek anlamda varlığı olmayan ancak hayal edilebilen bir Anka kuşunun insan olması veya ona ait niteliklerin aslında insana ait olması gibi saçma bir sonuca varmak mümkün olabilir.

Din, Feuerbach'ın ifade ettiği gibi, toplumların maddi açıdan ilerlemeleri ile varlığı anlamsızlaşan ve ihtiyaç duyulmayan bir yapıya değil, aksine uygarlığın gelişmesiyle beraber inananların, inançlarını pekiştirdiği ve güçlendirdiği bir yapıya sahiptir. Feuerbach gibi dini antropolojiye indirgeyenler için din, ilkel toplulukların

tabiatta bilmedikleri şeylerin izahı için başvurdukları bir kaynak durumundadır. Ancak Feuerbach'ta olduğu gibi tüm duyusal deneyimlerimizin asıl nedeni ve arka planındaki gücün temelinde doğanın olduğunu kabul etmek aslında Tanrı fikrinden daha soyut ve daha karmaşıktır. Feuerbach, gizemli Tanrı anlayışına karşılık tanrısal (soyut) insan figürünü; teistik dine karşılık maddi olmayan doğa anlayışını koyar. Böylece Feuerbach, aslında eleştirdiği bu iki kavramın karşısına yine benzer soru(n)lara gebe iki kavram yerleştirir. Bunlara dair açıklamaları ise yetersiz ve eksiktir.

Diyalektik bir metotla eleştirilerini ifade eden Feuerbach, selefleri ve halefleri gibi bir sisteme sahip değildir. O, bir sistem içinde din ve teoloji eleştirisi yapmak yerine, Hristiyanlık dininin ve Hegel felsefesinin problemleri gördüğü konularını ön plana çıkarıp bunlar üzerinden kendi fikrini ortaya koymuştur. Öyle ki Feuerbach için Tanrı'yı reddetmek temelde Hegel'i reddetmekle özdeş hale gelmiştir. Kanaatimizce Feuerbach'ın eleştirilerinde boşlukların oluşmasının nedenlerinden biri de budur. Feuerbach'a göre, din insanın ilk öz bilinci yani kendini bilmesidir. İnsanlar tarafından dinler, bu ilk öz bilinci aktardıkları için kutsaldır. Ancak Feuerbach, akabinde dinin insanın ilk ama "dolaylı" bilinci olduğuna yer verir. Ona göre dinin özü aslında insanın kendi özüdür. Ancak dindar insan kendi özünün nesnesi haline geldiği için Tanrı'ya dair bilgisinin kendisine, aslında kendi öz bilincine ait olduğunun farkına varmaz.

Feuerbach dinin bu ilk bilinç halinin ise "din insanın çocuksu rüyasıdır" ifadesinde yer verdiği üzere, insanlığın ilk dönemi olan ilkel dönemine tekabül ettiğini iddia eder. Bu tarz bir din insanlığın ilerlemesinde ve gelişmesindeki en büyük engeldir. Bu nedenle Feuerbach, dinin sahip olduğu bu değer ve kutsallığın zaman içinde kaybolacağını ifade eder; çünkü insan dinin neden olduğu, kendi özüne karşı yabancılaşmadan kurtulacak ve gerçeği doğaüstünde değil kendi gerçekliğinde bulacaktır. Böylece Feuerbach zamanın ilerlemesi ve eğitim ile birlikte dinin kutsallığının azalacağını, sonra kaybolacağını düşünmektedir. Ancak bu iddia din karşıtı teorilerin

temel iddialarından biri olmakla beraber gerçeklikle örtüşmemektedir. Zira zamanın ilerlemesiyle birlikte eğitim, sanat, bilim gibi beşerî bilimlerdeki her türlü ilerlemeye rağmen din özünü kaybetmemiş aksine gerçek din insanlar tarafından oluşturulan batıl inanç ve mitolojilerle örölü kurumsal dinden ayrışma imkanına sahip olmuştur.

Sonuç olarak Feuerbach'ın amacı, dini nesnel aşkınlıktan kurtarmak ve onu nihai amacı için özgürleştirmektir. Bunu gerçekleştirmek için Tanrı'ya doğru giden dikey düzlemi, salt insani bir sevgiye yani yatay bir düzleme dönüştürmüştür. Feuerbach'ın Tanrı yerine merkeze aldığı insan birey bazlı veya tikel insan değil evrensel değere sahip insan veya insanlıktır. Bu ise teizmdeki Tanrı fikrinden daha karmaşık ve belirsizdir.



KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp yayınları, İstanbul, 1994.
- AKDAĞ, Özcan, “Tanrı’ya Atfedilen Cismani İfadelerin Mahiyeti: Gazzâli ve İbn Meymûn’un Yaklaşımı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 33/2, 2022.
- AKDEMİR, Ferhat, “Feuerbach’ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 14-15, 2003.
- AKTAY, Yasin, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 99.
- ALBAYRAK, Yavuz, “Hegel Eleştirisi Açısından Feuerbach’ın Felsefe Anlayışı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- ALİY, Abdurrahman, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın ‘Yeni Felsefe’si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, Ekim 2014.
- ALPER, Ömer Mahir, “Kur’an-ı Kerim ve Mecaz”, *Haksöz Okulu*, Nisan 1995.
- ALTHUSSER, Louis, *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*, (çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- ANDERSON, R. Lanier, “Friedrich Nietzsche”, *The Stanford Encyclopedis of Philosophy* (Spring 2024 Edition), (eds.) Edward N. Zalta & Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>. (20.01. 2025)
- ARICAN, Musa Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 2006.
- ARVON, Henri, “Feuerbach et la Theologie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No: 101 (3), 1972.
- ARVON, Henri, *Anarşizm*, (çev. A. Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

- ATİYYE, Ahmet Abdülhalim, “Dinin Özü”, (çev. T. Yıldırım), *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, 2009.
- AYDENİZ, Hüsnü, Dinî Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Geleneksel Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği), *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 15, Sayı 48, 2011.
- BAKER, Ulus, “Tanrı’yı Çarpıtanlar”, *Tezkire Dergisi*, Sayı 14-15, 1998.
- BARTH, Karl *The Humanity of God*, London: Collins, 1967.
- BARTH, Karl, *Church Dogmatics: 2/1*, “The Doctrine of God”, (Edited by G.W. Bromiley-T.F. Torrance), London: T&T Clark, 2009.
- BARTH, Karl, *Dogmatics in Outline*, (Translated by G. T. Thomson), London: SCM Press, 1949.
- BARTH, Karl, *Fate and Idea in Theology*, Candler School of Theology, 1953.
- BARTH, Karl, *The Epistle to the Romans*, trans. By E.C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press, 1933.
- BARTH, Karl, *Theology and Church: Shorter writings*, New York: Harper&Row, 1962.
- BELGE, Murat, “Giriş”, *1844 El Yazmaları*, Marx, (çev. M. Belge) Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- BERGER, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Open Road Integrated Media, 1966.
- BERGER, Peter, *Melekler Hakkında Söylenti*, (çev. A. Coşkun-N. Özmen), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.
- BERGER, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Open Road Integrated Media, 1966.
- BOULLATA, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany: State University of New York Press. 1990.
- BRAVO, Hamdi, “Nietzsche’de Güç İstencinin Görünümü Olarak Din”, *Felsefe Logos*, Sayı 43, 2011/4.

- BRÜMMER, Vincent, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, New York, 1992.
- BUBER, Martin, *Between Man and Man*, New York: Macmillan, 1969.
- CASTRO, Manuel Cabada, “Kant y Feuerbach: dos centenarios relacionados”, *teorama*, vol XXII, 2004.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, “Yabancılaşma” Maddesi, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- CHAMBERIAN, William B., *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routledge, London George Allen & Unwin, Ltd. 1941.
- CHERNO, Melvin, “Feuerbach's 'Man is what He Eats': A Rectification”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, 1963.
- CHILD, Arthur, “Projection”, *Philosophy*, Vol. 42, No. 159 (Jan., 1967).
- CİHAN, Mustafa, “Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3/1, 2013.
- CONFORD, F.M., *Yunan Dini Düşüncesi: Homeros'tan İskender'in Çağına*, (çev. Ö. Orhan), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021.
- COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, (çev. D. Canefe), İdea Yayınları, Ankara, 1998.
- CORTEZ, Marc, *Christological Anthropology in Historical Perspective*, Michigan: Zondervan, 2016.
- COŞKUN KARATAŞ, Nazan, “L.A. Feuerbach'ın Yabancılaşma Kuramı Ekseninde İvan Karamazov'un Tanrı Düşüncesi”, *III. Asya Dilleri ve Edebiyatları Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Edt. Küçükler A., Erinç E.) Mayıs 2014.
- COX, James L., *Kutsalı İfade etmek: Din fenomenolojisine giriş*, (çev. F. Aydın), Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.

- CROWNFIELD, David, “Karl Barth”, *The North American Review*, Vol. 254, No 1, 1969.
- ÇELEBİ, Metin, “Feuerbach’ta İnsanın ve Tanrı’nın Özü Problemi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Sistemik Felsefe ve Mantık Kürsüsü)*, 1980.
- ÇEVİK, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, Ankara, 2006.
- ÇİL, Ayşe, “Martin Luther’in İman ve Vahiy Anlayışı”, *Eskiye Dergisi*, sayı 25, 2012.
- ÇİL, Ayşe, “Rudolf Bultmann’ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiy İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10:1, 2012.
- DAĞ, Ahmet, “Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 25, 2018.
- DARWIN, Charles, *Türlerin Kökeni*, (çev. S. Belli), Onur Yayınları, Ankara, 2013.
- DAWSON, Christopher, *Religion and Culture*, Edt.Don J. Briel, The Works of Christopher Dawson Series, Catholic University of America Press, 2013.
- DESCARTES, Rene, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s.162. Ayrıca bkz. Özgökman, Fatih, “Descartes’te Tanrı Fikri ve Tanrı’nın Varlığı”, *ODMÜİF Dergisi*, sayı 53, 2022.
- Devrimler ve Kaş Devrimler Tarihi Ansiklopedisi*, Genel Yönetmen: Ercan Arıklı, (çev. Ayşe Edirne vd.), Gelişim Yayınları, İstanbul, 1975.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Modern Dönem Kelamında Yeni Yönelimler”, Sosyal Bilimler Vakfı, <https://www.sosyalbilimlervakfi.org/tr/2023/04/saban-ali-duzgun-modern-donem-kelaminda-yeni-yonelimler/>.
- EBRAHİMZADEH, Ali, “İbn Sina’da Sıddîkîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Din Felsefesi)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

- EL-SENUSİ, Muhammed ibn Yusuf, *Begriffsentwicklung des Mohammedanischen Glaubensbekenntnisses*, (Edt. M. Wolff), Leibzig: bei Freidrich Wilhelm Vogel, 1848.
- ENGELS, Friedrich, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev. S. Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1992.
- ERDEM, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016.
- ERDOST, Barışta, *Karl Marx: Yabancılaşma*, Ankara: Sol Yayınları, 2010.
- ESPOSITO, John L. and Voll, John O., *Makers of Contemporary Islam*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.
- Felsefe Sözlüğü*, “Euhemerosçuluk”, (A. Güçlü ve diğerleri), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.521.
- FEUERBACH, “Die Naturwissenschaft und die Revolution”, *Sämmtliche Werke*, (Edt. W. Bolin und F. Jodl), Band X, Berlin: Akademia- Verlag, 1971.
- FEUERBACH, “Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae,” in *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, 1971, Vol. X.
- FEUERBACH, “Kleinere Schriften III”, *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1971.
- FEUERBACH, *Gedanken Über Tod und Unsterblichkeit (Thoughts on Death and Immortality)*, Edited by James A. Massey, USA: Univesity of California Press, 1980.
- FEUERBACH, *Geleceğin Felsefesi*, (çev. O. Özügül), Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, Band 11, (Edt. W. Schuffenhauer), Berlin, 1972.
- FEUERBACH, *Hristiyanlığın Özü*, (çev. D. Bulut), Ankara, Öteki Yayınevi, 2004.
- FEUERBACH, *Lectures on the Essence of Religion*, (çev. Ralph Manheim), New York: Harper &Row Publishers, 1967.

- FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen Der Religion*, (Herausgegeben von L. Schneider-P. Bachem), Verlag Jacob Hegner, Köln, 1967, s. 2.
- FEUERBACH, Ludwig, *Zur Kritik des Anti-Hegels*, Leibzig: Verlag von Otto Wigand, 1844.
- FEUERBACH, *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot, New York: Prometheus Books, 1989.
- FEUERBACH, *The Essence of Faith According to Luther*, (Trans. by M. Chern), New York: Harper & Row Publishers, 1967.
- FEUERBACH, *Thoughts On Death and Immortality*, Edited by James A. Massey, London: University of California Press, 1980.
- FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, (Redaktion dieser Auflage:Werner Schuffenhauer), Akademie-Verlag Berlin, 1984.
- FIORINZA, Francis Schuessler. "Feuerbach's Interpretation of Religion and Christianity." *Philosophical Forum* 11, no. 2 (winter 1979-80).
- FREUD, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- FREUD, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1999.
- FREUD, Sigmund, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, (çev. O. Kasap), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 113
- FREUD, Sigmund, *Psikanalize Giriş Dersleri*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018.
- FREUD, Sigmund, *Psychopathology of Everyday Life*, (Trans. A.A. Brill), 1901.
- FREUD, Sigmund, *Totem ve Tabu*, (çev. H. Can), Tutku Yayınevi, Ankara, 2014.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 2018.

- GALLAGHER, Paul, “Feuerbach and Nietzsche on the Significance of Dreaming”,
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 67, 1993.
- GARAUDY, Roger, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, (çev. D. Avcıoğlu-E. Tüfekçi), Yön Yayınları,
İstanbul, 1965.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid, *İtikadda Orta Yol*, (çev. O. Demir), Klasik Yayınları, İstanbul,
2020.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Ş. Öçal), Açılım Kitap Yayınevi,
İstanbul, 2003.
- GLASSE, John, “Barth on Feuerbach”, *The Harvard Theological Review*, Vol 57, No 2,
1964.
- GOOCH, Todd, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
(Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.),
<https://plato.stanford.edu>, (24. 02. 2024)
- GRÖSCHER, Rolf, “Wege zu Ludwig Feuerbach”, *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual
Review of Law and Ethics*, Vol 13, Philosophia Practica Universalis: Festschrift für
Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2005.
- GRÜN, Karl, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefweshsel und Nachlass/sowie in seiner
Philosophischen Charakterentwicklung*, (Dargestellt von Karl Grün), Leipzig:
Heidelberg, 1874.
- GUSDORF, George, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Z. Özcan), Alfa Yayınları, Bursa, 2000.
- GÜLENÇ, Kurtul, “Din Halkın Afyonu mudur? ‘Karl Marx’ta Din, İdeoloji ve Eleştiri””,
Demokrasi Platformu, Sayı 7/26, 2011.
- GÜLER, İlhami, “Hasan Hanefî ve İslami Sol”, *İslamiyat*, Sayı V/2, 2002.
- GÜLER, İlhami, “Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi, Tanıtım ve bir Değerlendirme”,
İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 7, Sayı 2, 1994.

- GÜLER, İlhami, “Politik Teoloji Yazıları”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 3. Baskı, 2011.
- GÜRGÜN, Hasan, “*Mimêsis* Kavramı, Üç Yansıtma Kuramı ve Bu Kavramın Temel Sanat Akımları Üzerine Etkisi”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 51, 2021.
- HACİMÜFTÜOĞLU, Halil, *Kral Tanrı: Allah’ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- HANEFİ, Hasan, *Dirâsâtün Felsefiyye*, Mektebetü’l Anglo Mısriyye, Kahire, 1987.
- HANEFİ, Hasan, “el-Yemin ve’l yesâr fi’l fikri’d Din”, *ed-Din ve’s-Sevra fî Mısır*, Kahire (t.y.)
- HANEFİ, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD.*, sayı: XXIII.
- HART, Trevor, “Revelation”, *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Edited by John Webster, UK: Cambridge University Press, 2000.
- HARVEY, “Luther’s Contribution To Feuerbach’s Atheism”, *Philosophy Now*, Vol. 121, 2017.
- HARVEY, Van A., “Ludwig Feuerbach’ın Yeniden Keşfi”, (çev. T. Yıldırım), *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 2, 2011.
- HARVEY, Van A., *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge Studies in Religion and Critical Thought V.I, Cambridge: University Press, 1995.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Estetik II: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, (çev. T. Altuğ, H. Üner), Payel Yayınları, 2015.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, (Trans. by A.V. Miller), Oxford University Press, 1977.
- HEPER, Altan, "Der Begriff Der Jurisprudenz Bei Paul Johann Anselm Von Feuerbach." *Ceza Hukuku Dergisi* Vol. 13, No. 38, 2018.

- HICK, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1989.
- HUME, David, *Din Üstüne*, (çev. M. Tunçay), İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995.
- HUME, David, *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. IV, Thoemmes Continuum, Edinburg, 1996.
- INGRAFFIA, Brian D., “Nietzsche ve Hristiyanlık”, *Nietzsche ve Din*, (Trc. Ve Eds. A. Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- IŞIK, Sever, “Akideden Devrime Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi ve Geleceğin Yenilenmesi Projesi”, *Muhafazakâr Düşünce*, 13(48), 2016.
- İBN SÎNÂ, *el-İşârât ve t-Tembihât*, (Metin ve Çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli), İslam Felsefesi Klasikleri- 07, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İBN SÎNÂ, *et-Ta'likât*, (çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- JAEGGER, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev. G. Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.
- KANT, *Prolegomena*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2014.
- KILIÇ, Recep, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*, Ötüken Yayınları, Ankara, 2015.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.
- KILIÇASLAN, Eyüp Ali, “Feuerbach Üzerine Tezler’de İdealizm V: 11. Tez’de İdealizmin ya da Hegel’in Etkisi” *Öteki Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 1, Ocak 2019, s. 131-160.
- KILINÇ, Muammer, “Bir Felsefi Problem Olarak Ateizm ve Feuerbach Ateizmi”, (Yayımlanmamış YL Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019.

- KIRCA, Cihan, “Feuerbach’ta Yabancılaşmayı Arzu ve Dilekler Üzerinden Okumak”, (YayımlanmamışTaslakMakale),2020.https://www.academia.edu/43223923/Feuerbachta_Yabancılaşmayı_Arzu_ve_Dilekler_Üzerinden_Okumak. (13. 03. 2024).
- KIZIL, Hayreddin, “Dinî Sembolizm Üzerine”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9/2 (Ağustos 2018).
- KING, Martin Luther Jr., “Karl Barth’s Conception of God”, 1952, <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/karl-barths-conception-god>. (11. 04. 2024)
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Ateizm Çeşitleri”, *Felsefe Dünyası*, 2007/2, Sayı 46.
- KÖSE, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 13.
- KRISTENSEN, W. Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. by John b. Carman, Springer Netherlands, 1960.
- KRONER, Richard, *Between Faith and Thought*, New York: Oxford Univesity Press, 1966.
- KUVANCI, Cenan, “Friedrich Shleiermacher’e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, sayı 1/57, 2013.
- KÜÇÜKER, Sultan, Deniz, “Tanrılaştırma Üzerine: Euhemeros’un Eseri ve Teolojik Görüşü”, *Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)*, c. 42/s. 73, 2023.
- KÜNG, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, (Trans. by E. Quinn), Garden City, New York: Doubleday, 1980.
- KÜNG, Hans, *Freud and the Problem of God*, (Trans. by E. Quinn), New Haven: Yale University Press, 1979.
- LANGE, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I II*, (çev. A. Arslan), Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- LENIN, Viladimir Ilyiç, *Din Üzerine*, (çev. S. Kaya, İ. Yarkın), İnter Yayınları, Ankara,1998, s. 14.

- LENIN, Viladimir Ilyiç, *Materyalizm ve Ampriokritisizm*, Tüm Eserleri, cilt 14, Berlin, 1962.
- LEVITT, Cyril, “Sigmund Freud’s Intensive Reading of Ludwig Feuerbach”, Vol 17, Iss 1, 2009, <https://www.proquest.com/docview/222773998?sourcetype=Scholarly%20Journals#>. (14. 01. 2025)
- LIENHARD, R. Godfrey, “Religion and Culture”, *Blackfriars*, Vol. 30, No 347, 1949.
- LINDBERG, Carter, “Luther and Feuerbach”, *Sixteenth Century Essays and Studies*, Vol 1, 1970.
- LITTLEWOOD, Roland, “In (partial) Defence of Euhemorus”, *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1998).
- LÖWITH, Karl, *Hegel’den Nietzsche’ye 19 Yüzyıl Düşüncesinde Devrimsel Kopuş*, (çev. R. Ay), Otonom Yayıncılık, 2021.
- MARX, Karl /ENGELS, Friedrich “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach”, *Werke (Karl)*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976.
- MARX, Karl /ENGELS, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, (çev. O. Geridönmez, T. Ok), Kor Yayınevi, İstanbul, 2018.
- MARX, Karl, *1844 El Yazmaları*, (çev. M. Belge), Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- MARX, Karl, *Feuerbach Üzerine Tezler*, (içinde) *Alman İdeolojisi*, (çev. T. Ok-O. Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013.
- MARX, Karl, *Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’*, (Edited by Joseph O’Malley), UK: Cambridge University Press, 2009.
- MASSEY, James A. (Edt.) “Introduction”, *Thoughts On Death and Immortality*, Ludwig Feuerbach, London: University of California Press, 1980.
- MCLENNAN, David, “Ludwig Feuerbach”, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969.

- MCLENNAN, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra: MacMillan and Co Ltd Press, 1969.
- MEGİLL, Alan, *Aşırılığın Peygamberi: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (çev. T. Birkan), Metis Yayınları, Ankara, 2021.
- MERWE, Jan Van Der, “Ludwig Feuerbach die antropolog”, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, Jaargang 51, No 3, September: 2011.
- MEYMUN, Musa b. [Maimonides], *Delâletu’l Hâirin*, (çev. O. Bayder-Ö. Akdağ), Kimlik Yayınları, Kayseri, 2019.
- MOLTMANN, Jürgen, *Theology of Hope*, New York: Harper & Row Publishers, 1967.
- MONTAIGNE, Michel de, *Denemeler*, (Haz.Y. Akbaş), Akvaryum Yayınevi, İstanbul, 2005.
- MORAIS, José Elenito Teixeira, “A teologia antropológica de Ludwig Feuerbach”, *Revista de Cultura Teológica*, Sayı XXII, No 83, Jan/Jun 2014.
- NIETZSCHE, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev. M. Tüzel), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2022.
- NIETZSCHE, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. O. Aruoba), Hil Yayınları, İstanbul, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Gezgin ile Gölgesi*, (Çev. M. Batmankaya), Say Yayınları, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. A. İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal: Hristiyan Karşıtı*, (çev. A. Yarbaş), İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *On The Genealogy of Morals*, (Trans. and Edit. By W. Kaufmann), New York: Vintage Books, 1989.

- NIETZSCHE, Friedrich, *The Will To Power*, (Edit.by W. Kaufmann) New York: Vintage Books, 1968.
- NIETZSCHE, *İnsanca Pek İnsanca*, (çev. M. Tüzel) Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.
- NIETZSCHE, *The Gay Science*, With an Appendix Song of Prince Vogelfrei, Leipzig: E. W. Fritsch, 1887.
- NIFTRIK, G. C. Van, *Een Beroerder Israels* (Nijkerk, 1949), 54; (Brümmer, Vincent, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, New York, 1992.
- OxfordLearne'sDictionaries, "Naturalism", https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/naturalism, (10.03.2024)
- ÖZBEK, Sinan, "Feuerbach'ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels'in Eleştirisi", *Felsefelogos*, Sayı 3, 1998/2.
- ÖZBEK, Sinan, "Feuerbach'ta Mutluluk Ahlakı", *Felsefelogos*, Sayı 1, 1997/1, s. 39.
- ÖZÇINAR, Şahin, "K. Marx'ın Feuerbachçı Hegel Eleştirisi", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyalog*, sayı 11(1), 2018.
- ÖZGÖKMAN, Fatih, "Antropomorfizm ve Tanrı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2022, Sayı 45.
- ÖZGÜR, Gülşah Meral, *Sistine Şapeline Gizlenmiş Nöroanatomi*, <https://gulsahmeralozgur.dr.tr/michelangelo-ve-sakli-beyin/>. (05.07.2024)
- ÖZTÜRK, Sevcen, "Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Konya, 2022.
- ÖZTÜRK, Sevcen, "Felsefi Teolojide Antroposentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10 (4), 2020.

- PAILIN, David Arthur, *The Anthropological Character of Theology*, Cambridge University Press, 2008.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoech und Ruprecht, 1983.
- PLATON, *Devlet I, II*, (çev. S. Eyüpoğlu, M. A. Cimcoz), İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- PLATON, *Devlet*, (çev. S. Demir), Ataç Yayınları, İstanbul, 2015.
- RADBRUCH, Von Gustav, *Paul Johann Anselm Feuerbach*, Vienna: Verlag Von Julius Springer, 1934.
- REÇBER, Mehmet Sait, “İslam, Din, Çağdaş Durum” *İslamiyât*, Cilt.9, Sayı: 1 2 3 4, 2006.
- REÇBER, Mehmet Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, cilt: IV, sayı: 3, Dünyevileşme özel sayısı, 2001.
- RITTER, Heinrich, *Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*, 18 Kasım 1843'te Gottingen'deki Kraliyet Bilim Derneği toplantısında sunuldu.
- RIZZUTO, Ana-Maria, *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*, New Haven: Yale Univesity Press, 1998.
- ROBINSON, John A.T., *Honest To God*, Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- RODRÍGUEZ, Pablo Uriel, “Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, No 8, 2010.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *The Christian Faith*, (Edt. H.R. Mackintosh- J. S. Stewart), London: T&T Clark Ltd., 1999.

- SHAH, Zulfiqar Ali, *Anthropomorphic Depictions of God: The Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington, 2012.
- SPENCER, Arche J., *The Analogy of Faith: The Quest for God's Speakability. Strategic Initiatives in Evangelical Theology*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015.
- SPINOZA, Benedictus, *Etika*, (çev. H.Z. Ülken), Ülken Yayınları, İstanbul, 1984.
- STEPELEVIC, Lawrence S., "Max Stirner and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No 3, 1978.
- STIRNER, Max, *The Ego and Its Own*, (Edt. by D. Leopold), Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- STIRNER, Max, *The Ego and Its Own*, (Edt. by D. Leopold), Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- STOYÇEV, St. Todor, "Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi", (çev. M. Yavuz), *Felsefe Dergisi*, Sayı 25, No 88/3.
- STRAUSS, David Friedrich, *Das Leben Jesu*, Publisher Bonn: Strauss, 1902.
- ŞENER, Habip, "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:11, 2017.
- TEKİN, Mustafa, "Tanrı' Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 10, 2003.
- THISELTON, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: One World, 2002.
- TILLICH, Paul, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by Carl E. Braaten, New York: A Touchstone Book, 1968.
- TILLICH, Paul, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, edited by Carl E. Braaten, New York: A Touchstone Book, 1968.

- TILLICH, Paul, *Theologoy of Culture*, Edited by Robert C. Kimball, New York: Oxford Universtiy Press, 1959.
- TOKAT, Latif, “Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi”, *Bilimname*, Cilt 2017, Sayı 34, 2017.
- TOPALOĞLU, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- TOPÇU, Ayhan, “Feuerbach’ta Dinin Antropolojik Özü”, (Yayımlanmamış YL Tezi), *Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2020.
- TÖKEL, Dursun Ali, “Kutsal metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt 6, sayı 1, 2009.
- TÜZER, Abdullatif, “Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3, 2013.
- VAN BUREN, Paul, Matthews, *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language*, New York: Macmillan Company, 1924.
- VAN, Til, Cornelius, *Christianity and Barthianism*, Philadlphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962.
- VERKAMP, Bernard J., *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, McFarland & Company, Inc., Publishers, *Jefferson, North Carolina*, 2008.
- VOGEL, Manfred H., “The Barth-Feuerbach Confrontation”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No 1, 1966.
- WAGNER, Richard, *Geleceğin Sanat Eseri*, (çev. Ç. Ünaltay), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2023.
- WAGNER, Richard, *My Life*, English Translation, New York, 1911.
- WALICKI, Andrzej, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma’dan Marxsizme*, (çev. A. Şenel) İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

WALTHER, Helmut, “Die Ethik Ludwig Feuerbach”, 23 Ekim 2010 tarihinde Nürnberg Topluluğu tarafından düzenlenen Ludwig Feuerbach seminerinden.

WEBER, Joseph C. “Feuerbach, Barth, and Theological Methodology”, *The Journal of Religion*, Vol. 46, No 1, 1966.

WERBLOWSKY, R. J. Zw1, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones, editor in chief, 2nd ed., Printed in the United States of America, 2005.

WESLEY, Wildman, “Ludwig Feuerbach”, *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, <https://people.bu.edu/wwildman/bce/feuerbach.htm>. (02. 02. 2024)

WHITEHEAD, Alfred North, “Uses of Symbolism”, *Daedalus*, Vol. 87, No. 3, Symbolism in Religion and Literature, 1958.

WOLFF, J., Leopold D., “Karl Marx”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman, (Eds.), <https://plato.stanford.edu/entries/marx/#EarlYear>, (20.01.2025)

WOOD, Alan W., *Kant and Religion*, Cambridge University Press, 2020.

WYNNE, Carlton, “Barthian Theology”, <https://www.thegospelcoalition.org/essay/barthian-theology/> (21. 08. 2025)

XENOPHANES, *Fragments*, (Trans. J.H. Lesher), Canada, University of Toronto Press, 1992.

YAKAR, Tanzer, “Feuerbach’ın Din Yorumu”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2004.

YASA, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefi Okumaları I*, Elis Yayınları, Ankara, 2015.

YILDIRIM, Nuri, “19. Yüzyıl Büyük Rus Romanının Üzerinde Yükseldiği Toprak”, *Yordam Kitap*, s. 47.

YILDIRIM, Tamer “Feuerbach’ın Din Felsefesi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2008.

YILDIRIM, Tamer, “Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre Tanrıların Doğuşu”, Feuerbach, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014), ss.195-199.

YİĞİT, Fevzi, İbn Sînâ’da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması, *DEUİFD*, LIII, 2021.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, *The Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Malden, Mass: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

ZERBE, Alvin Sylvester, *The Karl Barth Theology*, Cleveland: Central Publishing House, 1931.

ZIEGLER, Philip G., “The Historical Jesus and Christology From David Friedrich Strauss To Kasemann, *The Oxford Handbook of Christology*, (Edit. By F.A. Murphy), Oxford Univesity Press, 2015.

ÖZET

GÜRBÜZ, Kibar, *Feuerbach'ta Antropolojik Teoloji ve Etkileri*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, 280 s.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), düşünce tarihinde dine dair radikal yorumları ve dini psiko-genetik açıdan yorumlaması ile ön plana çıkmaktadır. Din ve Tanrı'ya dair yorumları, Aydınlanma döneminden varoluşçu filozoflara kadar rasyonalist felsefi sisteminin bir anlamda çıkış noktasını teşkil edecek mahiyettedir. Feuerbach düşünce tarihinin önemli isimlerinden etkilenmiştir. Ancak analiz ettiği seleflerinin görüşlerini kendi felsefesi içinde yeniden yorumlamıştır. Böylece farklı düşünce sistemlerini kendi felsefesinde bir araya getirip, bu birikimi kendi bakış açısıyla yorumlayarak sonraki dönemlere aktarmıştır. Düşünceleri ve iddiaları halefi konumunda olan birçok ismi etkilemiş; din eleştirisinde antropoloji merkezli yeni bir yorum türü geliştirmiştir. Çalışmalarının merkezine “Tanrı'nın doğası”, “insanın doğası” ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi yerleştiren Feuerbach, Tanrının varlığını antropolojik açıdan incelemiştir. Felsefesini ve düşüncelerini yansıtan ana tema ise “teolojinin hakiki anlamının antropoloji olduğu”na dairdir. Bu bağlamda; düşünce tarihinde geliştirilen fikirler ve geleneksel Tanrı tasavvurları arasında en radikal yorumlardan biri Feuerbach'a aittir. Zira Feuerbach, Tanrı hakkında konuşma veya Tanrı-insan ilişkisine dair kendi dönemine değin ifade edilen tüm teorileri deyim yerindeyse bir kenara atıp yeni bir teori ile tarih sahnesine çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Feuerbach, Antropoloji, Teoloji, Natüralizm, Din Eleştirisi.

ABSTRACT

GÜRBÜZ, Kibar, *Anthropological Theology in Feuerbach and Its Implications*, Ph.D. Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Recep Kılıç, Ankara University, 280 p.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) stands out in the history of thought with his radical interpretations of religion and his psycho-genetic interpretation of religion. His interpretations of religion and God constitute, in a sense, the starting point of his rationalist philosophical system from the Enlightenment to existential philosophers. Feuerbach was influenced by important names in the history of thought. However, he reinterpreted the views of his predecessors whom he had analyzed within his own philosophy. Thus, he brought together different thought systems in his own philosophy, interpreted this accumulation from his own perspective and transferred it to later periods. His thoughts and claims have influenced many of his successors; he developed a new type of interpretation centered on anthropology in religious criticism. Feuerbach, who placed the "nature of God", the "nature of man" and the relationship between these two at the center of his studies, examined the existence of God from an anthropological perspective. The main theme reflecting his philosophy and thoughts is that "the true meaning of theology is anthropology". In this context; One of the most radical interpretations among the ideas developed in the history of thought and traditional God conceptions belongs to Feuerbach. Because Feuerbach, so to speak, cast aside all the theories expressed until his time regarding talking about God or the God-human relationship and came onto the stage of history with a new theory.

Key Words: Feuerbach, Anthropology, Theology, Naturalism, Critique of Religion.