

DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR VE DEİZM

Editörler:

Vecihi SÖNMEZ

Burhaneddin KIYICI

Metin YILDIZ

DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR
VE **DEİZM**

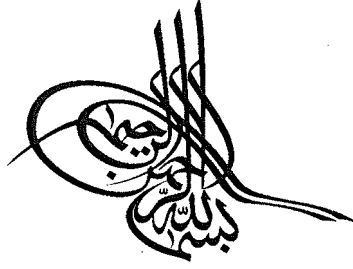


VAN / 2017

**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ XXII KELÂM KOORDİNASYON TOPLANTISI
ULUSLARARASI DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR VE
DEİZM SEMPOZYUMU
Bildiri Metinleri Kitabı**

- Sempozyum Koordinatörü** : Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ
- Editörler** : Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ
Yrd. Doç. Dr. Burhaneddin KIYICI
Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ
- Dizgi** : Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ
- Kapak Tasarım** : Yrd. Doç. Dr. Burhaneddin KIYICI
- Sempozyum Yeri ve Tarihi** : Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
12-14 Mayıs 2017
TUŞBA / VAN
- Yazışma Adresi** : Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Zeve Kampüsü TUŞBA/VAN
Tel: 0432 225 11 92
kelamkoordinasyonvan2017@gmail.com
ilahiyat@yyu.edu.tr
- ISBN** : 978 - 605 - 9519 - 83 - 0
- Yayınevi** : 
- Basım Yeri** : Ön-Of Önder Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.
VAN / 2017

Bu proje Van YYÜ BAP tarafından desteklenmiştir.



DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR
VE **DEİZM**

VAN / 2017

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

1. BÖLÜM

- 1 DEİZM
3 Deizm : Öncü İsimler ve Temel Doktrin
Şaban Ali DÜZGÜN
15 Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru
Meryem KARDAŞ
29 Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük
Hamdi GÜNDOĞAR
41 Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları
İbrahim COŞKUN
71 Eğitim Felsefesi Açısından Deizmin İmkânının Tartışılması
Cafer GENÇ

2. BÖLÜM

- 93 DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR
95 Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı:
Agnostisizm ve Umursamazcılık
Abdulhamit SİNANOĞLU
107 Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelamcıların Kozmolojik Argümanları:
Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme
Mehmet BULĞEN
125 Din Karşiti Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi
Metin ÖZDEMİR

3. BÖLÜM

- 135 DEİZMİN YANSIMALARI
137 Was Abu Bakr Al-Râzî An Atheist?
M.B. Altaie
147 القرآن معجزة محمد المستمرة
عبد الرحمن بليق
157 Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizim
Recep ARDOĞAN

173	Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler <i>Namık Kemal OKUMUŞ</i>
193	Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi <i>Mahsum AYTEPE</i>
	4. BÖLÜM
215	İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEİZM OKUMALARI
217	Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi <i>Emre DORMAN</i>
243	Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç <i>Ersan ÖZTEN</i>
267	Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç Konusunun Değerlendirilmesi <i>Harun ÇAĞLAYAN</i>
271	Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi <i>Vecihi SÖNMEZ</i>
297	Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesinin Değerlendirilmesi <i>Muzaffer BARLAK</i>
301	Ebü Bekir Er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi <i>Metin YILDIZ / Burhaneddin KIYICI</i>
313	Ebü Bekir Er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi'nin Değerlendirilmesi <i>Yunus CENGİZ</i>
	5. BÖLÜM
319	ANABİLİM DALI EĞİTİM, ÖĞRETİM VE KOORDİNASYON SORUNLARI
321	İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları <i>Fatma GÜNAYDIN</i>
337	İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine Bakışı <i>İsmail BULUT</i>
355	Batıdaki Nübüvvet Karşıtı Görüşler Hususunda Mustafa Sabri Efendi'nin Tavrı <i>Ahmet ÖZVARİNLİ</i>
369	DEĞERLENDİRME Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu <i>Zeynep ŞEKER</i>

ÖNSÖZ

Kelam, İslâm Dini'nin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim olması yönüyle dinî konularda araştırma ve düşünmeyi önceleyip taklid basitliğinden kurtulmayı amaç edinmiştir. Kelam İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslını oluşturur; diğer İslâmî ilimler ise bu asıl ve temele dayanmaktadır. Çünkü Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin gerekliliği, âhiretin gerçekliği, ibadetlerin yanı sıra diğer dinî hükümlerin ispatı yapılmadan diğer İslâmî esaslardan bahsetmek mümkün değildir. Zira Kelamî konuların Kur'anî ve nebevî dayanakları bulunmaktadır. Tevhidin asılları hakkındaki söz Kur'an'dan alınmıştır. Zira Allah: "Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, elbette ikisi de bozulup giderdi." (Enbiyâ Sûresi, 22. ayet) buyurmaktadır. İşte bu, Allah'ın bir olduğu ve ortağı olmadığı delilini belirten sözün özüdür.

İslâm düşünce tarihinde Kelam ilminin yoğunlaştığı en önemli mesele tevhid inancı olmuştur. Bu sebeple başlangıçta bu ilmin konusu Allah'ın zâtı, birliği, eşi ve benzerinin olmaması, her türlü eksiklikten uzak ve yüce (münezzeh), başta yegâne tapınılan ve yaratıcı olmak üzere tüm kemal ve yetkinlik ifade eden sıfatlarla nitelenmiş olmasıdır. Kelam ilmi Allah'ın varlığını bazen Kur'an ayetlerinden hareketle, bazen de Allah'ın ayeti olarak kabul edilen tabiattan hareketle ispat etmeye çalışır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de insanı evren hakkında düşünmeye çağıran birçok ayet vardır. Kâinatta var olan düzen ve uyum da, yaratıcı olarak Allah'ın varlığının ve birliğinin en büyük işareti olarak kabul edilmiştir.

Kelam'ın ikinci temel konusu nübüvvettir. Allah, mesajlarını insanlara peygamberlerine gönderdiği vahiyle ulaştırır. Buna göre nübüvvet; peygamberliğin imkânını, diğer peygamberlerin risaletini, vahyi, kutsal kitapları, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin ispatını kapsamaktadır. Kelam'ın bir diğer önemli konusu da âhiret inancıdır. Kur'an'da insanların bu dünyadaki söz ve davranışlarından sorumlu oldukları dile getirilir. Âhiret inancı ile ilgili deliller ortaya konarak âhiretin varlığı ve aşamaları ispatlanmaya çalışılır. Allah, nübüvvet ve âhiret, Kelam'ın temel konuları olmakla birlikte bu temel konuları açıklamada izlenen yol ve yöntemlerin değişmesi, felsefenin İslâm dünyasında yayılması, dönemin sosyal ve kültürel değişimlerine bağlı olarak ortaya çıkan problemler Kelam'ın konularının da genişlemesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Gazzâlî başta olmak üzere bazı kelmacılar, Kelam'ın konusunun varlık (mevcud) olduğunu söylemişlerdir. Felsefe ile Kelam'ın iç içe geçtiği daha sonraki dönemlerde ise Kelam'ın konusunu dinî esaslarla uzak veya yakın bir ilişkisi bulunmak şartıyla bilinebilen her şey (malum) oluşturmıştır.

Bu çerçevede İslami İlimler içerisinde kapsamlı bir yere sahip olan Kelam ilmi konularının insan inancıyla ilgili bütün yönleri kapsaması Kelam Anabilim Dalları olarak bizleri 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde gerçekleştirilen İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısında "Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm" konusunu işlemeye sevk etmiştir. Sempozyumda bu konu, genel olarak deizmin tarihsel arka planı, temel iddiaları, deizmi doğuran nedenler ve sonuçları, agnostisizmin, tanrı ve din tasavvuru, deizmin peygamberlik karşıtı söylemlerine verilen teolojik cevaplar, ateizmin temel argümanlarından biri olarak görülen kötülük (agnos) problemi ve

eleştirisi ve Müslüman düşünürlerin bu konuya bakışı, vahiy kaynaklı dinlere karşı olan deizmin tutarsızlığı, teist filozof ve düşünürlerin vahye duyulan ihtiyaca ilişkin olarak ileri sürdükleri gerekçeler, İmam Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin inanca dair soru ve sorunları ekseninde ele alınmıştır.

Tanrı'nın varlığının ispatlanması için vahye, peygambere ve mucizelere ihtiyaç olmadığını savunan deizmin iki temel hareket noktası vardır: Birincisi, Tanrı'nın varlığı akılla bilinebilir; ikincisi ise, evren yaratıldıktan sonra kendi yasalarına göre işler. Bu yüzden artık Tanrı'nın evrene ve insana müdahale etmesine gerek yoktur. Evrenin ve doğanın mükemmelliği karşısında, Tanrı'nın ilmine ve kudretine hayranlık duyan aklın, insanı, duânın, Tanrı'ya şükran ve minnettarlık duymanın, âhirette ödül ve cezâ verilmesinin gerekli olduğuna inanmaya sevk ettiğini düşünen ve hattâ kendisini Hristiyan olarak tanımlayan deistler olduğu gibi, bunların hiçbirini gerekli görmeyen, dolayısıyla da vahiy kaynaklı dinlerin kutsal kitap, sevap, günah; ibadet, duâ, vahiy, kader, âhiret, cennet, cehennem, melek, cin ve şeytan gibi temel kavramlarının tümünü reddeden deistler de vardır.

Öte yandan deizmin en temel itiraz noktasının nübüvvete yönelik olduğu bilinmektedir. Nebevi öğretinin nihayetinde, bir beşerin Tanrı'dan aldığı vahiyle kurumsallaşıp dine evrildiğini düşündüğümüzde, Deizmin nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu ayrı bir öneme sahiptir. Bu konu Deizmin iki ana formu olarak kabul edilen eski deizm ve modern deizm arasındaki farklılıkların tespiti ve İbrahimî dinlerin mukayesesi ile birlikte ele alınarak incelenmesi söz konusu olabilir. Zira eski deizm inancını, modern felsefe ve bilimle birleştirerek kullanmak isteyen modern deistlerin, Tanrı ile iletişimi eskiye kıyasla daha da imkânsız kabul ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda Tanrı ile şahsi bir diyalogu mümkün gören ilk deistlerle, günümüzde Mutlak Tanrı'nın, görece varlıklar olan insanlarla kıyas kabul etmeyeceğine ve bu nedenle O'na herhangi bir tanım ve değer atfetmeyi imkânsız kabul eden modern yaklaşım arasındaki farklılıkları ortaya koyan çalışmalara ihtiyaç vardır.

Tarihin pek çok dönemlerinde, vahiyden uzak kalan insan toplulukları şirke yönelmiş, bencil duygularının ve sınırsız arzularının esiri olduğu için zâlim ve gaddarca yönetimler ve sistemler kurmuştur. Bu tür durumlarda onlara, şirke karşı tevhiî ve zulme karşı adaleti tavsiye eden ve tüm yapıp ettiklerinden âhiret gününde hesaba çekileceklerini hatırlatan peygamberler, rehberlikte bulunarak yardımcı olmuştur. Bu bakımdan vahyin ve peygamberlik müessesinin insanlık tarihi açısından önemi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Yine insanoğlunun tarihsel tecrübesi açıkça göstermiştir ki, vahyin otoritesi, insanoğlunun, düşüncelerini, duygularını ve sınırsız arzularını kontrol etmede, onu bir disiplin ve terbiye altına almada akla nispetle çok daha güçlü ve etkilidir.

Kur'an'a, sahih sünnete ve akla aykırı olan söylem ve uygulamalarla fikren mücadele etme bilinci kazandırması ve ciddi çalışmalardan oluşması nedeniyle bu sempozyumda sunulan bildirileri kitap haline getirmenin araştırmacı ve konunun meraklıları açısından faydalı olacağını gördük. Bu niyetle Sempozyumun düzenlenmesinden bu eserin ortaya çıkmasına kadar geçen sürede katkı ve desteklerini gördüğümüz tüm akademisyenlere, kurum ve kuruluşlara bir kez daha teşekkür eder, bu çalışmanın hayırlara vesile olmasını yüce Allah'tan niyaz ederiz.

1. BÖLÜM

DEİZM

DEİZM: ÖNCÜ İSİMLER VE TEMEL DOKTRİN

Şaban Ali Düzgün*

“Zihni olmayan bir madde, derûnî amaçları olan, kendi kendilerine üreme kabiliyetine sahip olan ve kodlanmış kimyasallardan oluşan bir evreni var edebilir?” Antony Flew
“Gördüğümüz her şey, kendi kendini var etmediğini gösteren içsel kanıtlara sahiptir.” Thomas Pane

Deizm: Temel Doktrin

Hem teizm hem de ateizm ile mücadele eden bir doktrin olarak deizmle ilgili olarak bilinmesi gereken ilk şey, deizmin tek tip olmadığıdır. Örneğin, deizmle ilgili eleştirel yazılar yazan Samuel Clarke (1675-1729) dört grup deistten bahsetmektedir:

İlk grup, ezeli, sonsuz, özgür, akıllı bir Varlık olarak dünyayı yaratan, saat gibi kuran ve idaresini üstlenen ama dünyayla irtibatı olmayan, içinde olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı'ya inanmaktadır.

Bunlara Clarke'ın verdiği cevap şudur: İlk olarak bilim, maddenin doğası, maddenin tabi olduğu kanunları kendi kendisinin yapmasının imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla onunla sürekli ilgilenen Tanrı'ya gereksinim duyar. İkinci olarak, dünyada olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı, olup bitenin bilgisine, olup biteni etkileyecek bir kudrete, gerektiğinde müdahil olacak bir irade ve hikmete sahip değildir demektir. Böyle bir Tanrı tasavvurunun kabul edilecek bir tarafı olmadığı açıktır.

İkinci grup, Tanrı'nın evrenle ilgilendiğini ama bu ilginin içinde ahlaka yer olmadığını kabul etmektedir. Bu gruba göre, dua eden ve duası kabul olmayan bir adamın bilmesi gereken, Tanrı'nın iradesi, alttan gelen böyle bir talebe uyarak yön değiştiren bir irade değildir. Tanrı'nın iradesi doğrudan kozmik olaylara tekabül eder, tek tek kişilerin arzu ve isteklerinin nesnesi değildir. Bize göre ahlakî olan bir eylem Tanrı'nın katında nötrdür.

Clarke'a göre bunların hatası şudur: İlk olarak, bu grup ahlakın ezeli sabit ilişkiler meselesi olduğunu anlamamışlardır. İkinci olarak da, Tanrı'nın sıfatlarındaki ahlakî niteliği (ahlakî sıfatlarının varlığını) inkâr etmek, Tanrı'nın ya hikmetinin ya da kudretinin inkârını gerektirir. Clarke bu deizm eleştirisinde son derece haklıdır. Zira insanın yapıp ettikleriyle ilgilenmeyen başka bir ifadeyle hikmetinden ve iyiliğinden ve bu hikmetin ve iyiliğin hayat verdiği bir

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

insan yaşamından bahsedemeyeceksek Tanrı kavramı (kozmik açıdan olmasa da insan açısından) yokluğa indirgenmiş olur.

Üçüncü grup, Tanrı'nın ahlakî sıfatlarını kabul ederler ama insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve ahlakî terimlerin Tanrı ve insanlar arasında bir işlevsellğe sahip olduğunu kabul etmezler.

Clarke'a göre, pratikte bunun karşılığı, ölümden sonra bir başka hâlin (ölüm sonrası hayatı mümkün kılan bir hâl) imkânsızlığı demektir. Bu da Tanrı'nın bütün sıfatlarının berhava edilmesi demektir.

Dördüncü grup, bazı deistler bütün doğru dinî ve ahlakî doktrinleri kabul etmekle birlikte, bunu genel bir kategori olarak vahyin verebileceğini bunun için özellikle ve sadece Hristiyan vahyine ihtiyaç olmadığını söylerler.¹

Bu grupların dışında bazı deistler ise aklın keşfettiği hakikatlere ek olarak nebevî hakikatlere de ihtiyaç duyduğumuzu kabul ederler. Benjamin Whichcote (1609-1683) gibi deizmin öncüsü sayabileceğimiz düşünürlerin temel kabulü şudur: "Akıl doğal olanı keşfeder, doğaüstü olanı alır." Ancak buna düşünür şunu da eklemektedir: Doğaüstü olarak kabul edilip alınanın bizler tarafından kabulünün ön şartı, bizde var olan doğaya ve akla uygunluk testini de geçiyor olmasıdır. Aksi takdirde reddedilmelidir. Böylece insana sunulan bilgilerin test edilip onaylanmasında akıl en üst yargıç konumuna çıkarılmaktadır.

Görüldüğü gibi deistlerin bir kısmı, dinin varlığını bütünüyle reddederken, bir kısmı, 'aklın testinden geçerek onaylanan dine evet' demektedirler. Bu, aklın yargıç konumuna çıkarıldığı bir akide demektir. Tartışmasız böyle bir iddiaya getirilecek en açık itiraz 'hangi akıl' yahut 'kimin akıl' yönündeki sorudur.

"Hangi akıl?" sorusuna deistlerin verdiği cevap "Tanrı'nın aklı" şeklindedir. Pekiyi, Tanrı'nın aklı ile insanın aklı arasındaki alaka nedir? Buna ilginç bir analogiyle cevap verilmektedir. Buna göre insan, Tanrı'nın ezeli niteliklerinden pay alır. Tanrı'dan pay alan dört özelliğimiz vardır: Bunlardan biri insanın doğası. İkincisi, iç duyularımız. Üçüncüsü, dış duyularımız (beş duyu). Son olarak da, aklımız. Bunun anlaşılması için ışıldak/fener analogisi kullanılmaktadır. Elimize aldığımızda ışıldak ilk tuttuğumuz yere yoğun bir ışık hüzmeleri düşürür. Bulunduğumuz yerden uzaklaştıkça ışığın yoğunluğu azalır. Tanrı'ya en yakın olan yönümüz, doğamızdır ve O'ndan en yoğun olarak doğamız yararlanır. Sonra iç duyularımız, sonra dış duyularımız ve en sonda akıl. Tanrısallığı biz en fazla doğamızda hissederiz.

İnsanın doğası gereği bunları biliyor olması, başka bir ifadeyle istisnasız her insanın bilen bir varlık olarak yaratılıyor olması, bu temelde inşa edilen doğruların tamamının saygınlığının da temeli demektir. Kurtarıcı kelime 'iman' değil de doğuştan getirilen 'sezgisel bilgi' ise, Whichcote'a göre, Katoliklerin 'Kiliseye dâhil olursan kurtulursun' iddiası doğru değildir.

Aydınlanmacılara ve öncülüğünü yaptıkları deistlere göre, Allah'ın yarattığı evren akıl yasalarına göre işliyorsa, bu ahlak alanında da böyle olmalıdır. İnsanların kurtuluşunu doğal ve rasyonel olan bu yasal dünya içinde

¹ Detay için bkz. Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings* (1705), E. Vailati (ed.), Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

aramak varken (örneğin, İbrahim peygamberin Hristiyan, Yahudi ve Müslümanların kurtuluş örneğini bu doğallık içinde keşfetme örneği önümüzde dururken), insanın kurtuluşunu Tanrı'nın ayrı bir irade göstererek örneğin bir kiliseye aidiyete bağlaması düşünülemez.

Bu iddia özellikle Calvinizm'in (Jean Calvin'in (1509-1564) kurucusu olduğu ekol) Tanrı'nın istediği insanı seçerek kurtardığı diğerlerini ebedi lanete uğrattığı görüşüne bir reddiyedir. Eğer tabiat kitabı yaratmada öngörülebilir rasyonel bir yaratma modelinden bahsediyorsa, aynı model neden insanın kurtuluşu için de çalışmasın ki? İnsanın özgürlüğünü bu rasyonellik ve doğallıkla mı yoksa sürekli kendi iradesine karşı bir iradeyle ona müdahil olan bir üst iradenin varlığıyla mı açıklamak daha mümkündür? 17. Yüzyıl İngiliz Platoncuları olarak adlandırılan bu grup bu soruları sorduktan sonra dönemlerinde gittikçe zemin kazanan kaderci teolojiyi reddetmişlerdir. Reddettikleri bu teolojinin tartışmalarda kullandığı hâkim terim 'iman', din deyince de anladığı şey, 'manastır yaşamında insanı bağlayan kuralların çerçevelediği bir yaşam sürmeye dair verilen sözlerin bütünü' idi. Mesela bir 'dine girmek'ten bahsedildiğinde, manastırlardan birinde yaşamaya başlama anlaşıyordu. Bu yerellikten dini kurtarıp evrensel bir Hristiyanlıktan bahseden iki önemli isimden biri aynı zamanda Kur'an çevirisi de bulunan Alman teolog Nicholas de Cusanus (1401-64) diğeri ise Marsilio Ficino'dur (1433-99).

Alman dinler tarihçisi Max Müller'in Batı'da evrensel bir dinin varlığından bahsedip diğer dinleri de bu dinin birer görünümü olarak tanımlama onurunun ona ait *olduğunu söylediği Nicholas of Cusa*, İngiliz Platonculuğunun ve deizmin öncülerindendir. *Öğrenilmiş Cehalet (De Docta Ignorantia)* adlı eserin yazarıdır. Tanrı'nın mahiyeti tartışmasından ziyade 'Tanrı'ya ilişkin bilginin imkânına tartışmayı kaydırarak teolojiyi epistemoloji temelinde inşa etmeye niyetlenerek, yüzyıllardır Katolik teolojisinin üzerine oturduğu Tanrı'nın, İsa'nın, Ruhü'l-kudüsün mahiyeti tartışmalarının yarattığı parçalayıcı teolojiyi ortadan kaldırmak istemiştir. Bireysel farklılıklar ve Sonsuz olan Tanrı'nın bilgisel olarak kavranmasının imkânsızlığı doğal olarak farklılığı getirmekte, bu farklılık da kendi ahlakını üretmektedir. Ve sonlu olanı tanımlama ve buna uygun bir ahlak geliştirmede bütün dinler izafi bir konumdadırlar. Cusa'ya göre, Hristiyanlığın bu bilgi konusunda ayrı bir imtiyazı yoktur. Epistemik algıların farklılığına bağlı olarak farklılıkların varlığına da hoşgörü gösterilmesi gerektiğini savunmuştur ki bu kendi çağı için devrim mahiyetinde bir iddiadır. Cusa, Hz.İbrahim'i bütün din mensuplarının ve hatta çok tanrıcuların kurtuluş modelinin öncüsü olarak göstermektedir. Buradan hareket ederek de *De Pace Fidei* adlı eserinde ritüelleri farklı ama kaynakları aynı tek bir dinden bahsetmektedir. Platonik idealara uyarlıysak, Cusanus'a göre, bütün dinler mutlak tek dinin (*una religio*) gölgemsi görünümleridir.

Marsilio Ficino ise *De Christiana Religione* (1474) adlı eserinde, İngiliz Platonculuğuna Cusanus'tan daha fazla etkide bulunan şu iddiayı seslendirmiştir.

"İnsanlık kurulduğundan bu tarafa insanı insan yapan din olmuştur ve bu din baştan beri, farklı ritüellerde kendini göstermiş olsa

da, tek dindir. Dinin insan için varlığı atın kışnemesi ve köpeğin havlamasındaki doğallık kadar, doğaldır.”²

Din, Ficino’da evrensel doğal yatkınlıktır. Başka bir ifadeyle metafizik ilgi, insanın doğal yatkınlığı içinde vardır. *De Christiana Religione* adlı eserinde Hristiyanlık Dini’nden değil Hristiyanlık dininden bahsetmektedir. Hristiyanlığı bir isim değil sıfat olarak kullanmaktadır. Hristiyanlık ona göre dinin modellerinden sadece biridir ve İsa da bir erdem ve hikmet abidesidir. İsa’nın bu hikmetli ve erdemli yaşamını takip eden herhangi bir din, Hristiyan yani İsa’nın yaşam modelini takip eden biri, olabilir. Hristiyan onun için bir dine aidiyeti değil, bir yaşam modelini takibi içerir. Buradan hareketle deizmin öncü isimleri saydığımız bu düşünürler isim olarak Hristiyanlık’tan değil de sıfat olarak ‘hristiyan’ kişiliğinden bahsederler. Hristiyan, Hz. İsa’nın şahsında cisimleşmiş bir yaşam modeline öykünen, onun gibi olmaya çalışan kişidir. Nihayetinde bir Hristiyanı istenen İsa gibi bir mümin olmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’in peygamberlerin yaşam modellerinden bahsederken kullandığı ‘*üsvetün hasenetün*/’ iyi bir yaşam modeli’nin bir benzeri bu düşünürler tarafından dile getirilmiş olmaktadır. Her peygamber müminler için tartışmasız bir örnek/model/prototiptir. Bu düşünce, Hristiyanlığın bir doktrin olarak insanların önüne getirilmesinden farklıdır. Deizmin bu öncü düşünürlerinde doktrinden ziyade bir yaşam formu olarak peygamberlerin örnekliğine vurgu vardır. Bu düşünürlerce yapılan vurgu dinlerin, parçalayıcılığından ve toleranssızlıktan nasıl kurtulabileceğine dair bir çözümlemedir.

Aydınlanma döneminin iki önemli ismi durumundaki Cusanus ve Ficino’da dinin oldukça liberal bir yorumuyla karşılaşmaktayız. Dinlerin birbirine karşı konumlandırılmasına sebep olan doğruluk iddialarından ve yapıp-etme buyruklarından oluşan önermesel kutsal metinlerden daha çok onların iyi birer yaşam formu olarak algılanmalarını önemsemektedirler. Böylece, onlara göre, metinlerin birbiriyle yarışdırılmasının ve bunlar üzerinden bir ayrışmanın da önü alınmış olacaktır. Dinin erdemli bir yaşam formu yaratmak istemektedir ve Kilisenin temsil ettiği tek bir din yoktur. Toplumsal düzene ve kilise otoritesine bir başkaldırı olarak görülen ve bu yüzden inkârdan daha beter kabul edilen heretiklerin ateşte yakıldıkları bir dönemde bu görüşlerin dile getirilmesi büyük bir olaydır.

Kötülük Meselesine Karşı Mutlak Tenzihçi Bir Söylem Olarak Deizm

Deizm mutlak tenzihçidir/ aşkıncıdır. Deistlere göre, Tanrı’nın kendini gösterim alanı evrendir, insan yaşamı değil. Bu iddiaları, insanın yaşam sürdüğü dünyanın hiç de Tanrı’nın mükemmelliğine yakışır bir dünya olmaması varsayımından hareket ederek seslendirmektedirler. Yaşadığımız dünyadaki noksanlıklar ya insanlara ya da Tanrı’ya referansla açıklanabilir. Tanrı kötülüklerin insanlardan kaynaklandığını buyurduğuna göre, dünyada kötülük neden var? sorusuna verilecek cevap, bunun insan kazanımı olduğu şeklinde olmalıdır. Bu sonuç da bizi, Tanrı’nın insan yaşamıyla hiçbir şekilde ilgilenmediği başka bir ifadeyle ahlakın onun ilgi alanına girmediği sonucuna götürür. Bu sonuç, ahlaken kötü saydıklarımızdan Tanrı’yı sorumlu tutma huyumuzdan vazgeçmek gibi bir erdeme götürür.

² Meric Casaubon, *A Treatise of Use and Custom* (London:, 1638), s. 80.

Doğal Işık Olarak Akıl

Deizm, Tanrı kavramı ile din arasında ayrıma gider. Neden böyle bir ayırım gerekli görülmüştür? Deizm insan söz konusu olduğunda ikna dilinin tercih edilmesini istemekte, dikte ve empozeyi reddetmekte ve dışarıdan bazı gerçeklerin önerilmesine de karşı durmaktadır. Deistler din, mezhep gibi kurumsal yapıları bağımsız düşüncenin önündeki en büyük engeller olarak görmekte ve insanın ikna ile değil de ödül ve ceza ile yönlendirildiği bir sistem olarak algılanan dine itiraz etmektedirler.

Deizme göre akıl, doğadaki/evrendeki kanun ve tasarımı kişisel gözlemleriyle keşfetme, onaylama ve ebedileştirme kudretine sahiptir. Deisteler, aklın verili bir metni değil doğal olanı anlama, açıklama ve yorumlamaya kodlandığı inancındadırlar. Dinlerin bu doğal akışı bozduklarını iddia ederler. Deistler aklın ve mantığın ancak deizm içerisinde gerçek anlamıyla yüceltildiğini iddia etmektedirler.

Doğal Işık Kaynağı Olarak Doğa

Reformasyon döneminden sonra İngiliz Protestan düşüncesinde, dinsel doğrunun iki kaynağı durumundaki doğa ve vahiy arasında ciddi ayrımlar yapılmaya başlandı. Bu hem kutsal ve seküler ayırımına giden yolu kolaylaştırdı hem de doğal din ve vahyedilmiş din ayırımına götürdü. Dinin bu iki kaynak formu hakkındaki tartışmalar bilgi ve doğru inanç tartışmasını başlattı. Hristiyanlığın ezoterik ağırlıklı doktrini (teslis gibi) bunu tetikledi. İmanı (*faith*) ve dindarlığı (*piety*) esas alan Katolik doktrinin aksine, Protestan doktrin İngiltere’de inancı/akaidi (*belief*) esas almaya başladı. Akaid bilgiyle doğrulanabilen önermelerden oluşuyordu ve artık doğru inanç’tan bahsetme zamanıydı. Bu yeni dönemde, Tanrı kendini doğrudan vahyetmektedir; kutsal metin bunun sadece şahitliğini yapmaktadır.

Deistler bu doktrinleriyle, doğanın ve insan aklının tek başına Tanrı hakkında doğru bilgi edinemeyeceğini ve kurtuluşa eremeyeceğini, kurtuluşun ancak Tanrı’nın inayetiyle gerçekleşeceğini söyleyen **İskoç Creed** (1560) ve 1563’de kaleme alınan 39 maddelik **Elizabeth İnanç Metni**’ni reddetmektedirler. Bu iki metnin temel iddiası, yardım görmeyen aklın doğa ve kutsal metin üzerinden bir kurtuluş doktrini geliştiremeyeceği yönündeydi.

Bu iki metne karşı İngiltere’de Protestanlığın esas rengini taşıyan **Westminster Confession** (1647) ise, yaratmanın ve inayetin yardımıyla doğanın ışığı, Tanrı’nın iyiliğini, hikmetini ve kudretini öyle ortaya koymaktadır ki insana hiçbir mazeret bırakmamaktadır. Burada kurtuluş ve bilgi arasında doğrudan ilişki kurulduğu ve kurtuluşun Tanrı’nın iyilik, hikmet ve kudretinin keşfinde yattığı ve bunu sağlayan bilginin de doğa üzerinden elde edildiği söylenmektedir. İman terimi yerine ‘kurtarıcı bilgi’ ifadesi tercih edilmektedir. Buna karşıt geliştirilen **Lambeth Konsil Esasları**, doğanın ışığını takip etmenin kimseyi kurtarmayacağını, kiliseye bağlı olanların ebedî yaşama bunun dışında kalanların ise, ister Hristiyan isterse başka inançtan olsunlar, ebedi ölüme mahkûm olduklarını ilan etti.

Deistlerin öncüleri olarak Cambridge Platoncuları ‘vahyedilen din’i reddetmek yerine onu doğa’ya entegre etmeyi ve ona yüklenen olağanüstülükleri temizlemeyi yeğlediler. Diğer yandan dinsel fanatizmle mücadele etme ve makul bir dini insan zihnine önermeyi yeğlediler. Bir başka özellikleri kurumsal otoriteyi reddedip onun yerine zihinsel bilginin kesinlik

otoritesini yerleştirmekti. Bu da onları doğuştan getirilen fikirler (*innate ideas*) ve bedihî mantıksal doğrular terimleriyle buluşturdu. Origen ve St. Augustine'nin merceğiyle Orta Çağ'a yansıyan Platon'un doğuştan fikirler/idealar öğretisi deizm için her zaman ana referans noktası olmuştur.

Deistlerin Din Eleştirisi

Burada önemli bir soru sormamız gerekiyor: Deistlerin dinle alıp veremedikleri nedir? Deistlerin din eleştirisi dinin bizzat kendine midir? Başka bir ifadeyle, bireyin ya da toplumun, insan aklı ve tecrübesi dışında kalan bir irade tarafından yönlendirilmesine midir? Yoksa 'dinlerin zaman içinde mensupları tarafından rotasından çıkarılmasına yani tahrif edilmesine ve bu tahrifin yarattığı parçalanma, çatışma gibi anomalilere midir?

Deistlerin **en temel eleştirisi**, kurumsal dinlerin 'iman' tartışmaları üzerinden insanları parçalayan birer makine gibi çalıştıkları ve akıl başta olmak üzere bir değer olarak insanı insan yapan yetilerin dinler tarafından kötürümleştirildikleri yönündedir.

Deizmin Hristiyan dünyada kurumsal dine neden ciddi bir tehdit olarak görüldüğünü şu tartışma örneği üzerinden görelim. Tartışmanın bir yanında Protestanlığın M.Luther'den sonra ikinci büyük ismi kabul edilen J. Calvin, diğer tarafında ise Hollandalı teolog Jakob Arminius (ö.1609) bulunmaktadır. Tartışmanın odağındaki soru ise şudur: Tanrı insanları kendi özgür iradeleriyle seçip yaptıkları eylemlerine bağlı olarak mı kurtarır, yoksa hiçbir şarta bağlı olmadan kendi iradesiyle isteyip seçtiklerini mi kurtarır? Buna Calvin'in verdiği cevap, İslam kültüründeki Cebriye ekolünün tam bir yansıması olarak şudur: Hiçbir şarta bağlı olmadan ve bir gerekçeye de dayanmadan Tanrı istediğini seçer kurtarır. Calvin'e göre 'imanınız varsa kurtulursunuz'. Ama bu imanın seçiminde sizin bir rolünüz yoktur. Kalvinizm ile Arminianism arasındaki tartışmalarda Whichcote, şartlı iradenin (insanın iradesini kullanıma bağlı olarak Tanrı'nın iradesinin harekete geçmesi) kurtuluşu getirdiğini söyler ve bütünüyle Tanrı'nın iradesinin kurtuluşta mutlak ve şartsız seçici olduğunu kabul eden Kalvin'i reddeder.

Calvin'in iman merkeze alan doktrininin yerine deistler inancı yerleştirmektedirler. Mahiyeti tartışılmayan 'iman' yerine mahiyeti araştırılan ve doğruluk değeri tartışılan 'inanç /akide' ikame edilmektedir. İman salt bağlılığı temsil ederken, inanç bağlanılacakların içeriklerini tahlil eder ve lehine ya da aleyhine deliller getirir.

Doğru Bilgi İnsanı Kurtarır, Kilisenin Kurtuluş Doktrinine İhtiyaç Yoktur

Doğuştan getirilen (sezgisel) bilgilerin bize hakikati keşfetmek için yeterli olduğunu söyleyen Benjamin Whichcote gibi Cambridge Platonistleri, doğuştan getirdiğimiz fikirlerle hakikate ulaşabileceğimizi kabul eder ve Kilisenin insanlara bir kurtuluş ideolojisi satmasına gerek olmadığını söylerler.

Deistler aklı Tanrı'nın yeryüzündeki terazisi olarak görmektedirler. Kurtuluş, kurtarıcı bilgidir, akıldadır, sağduyudur. Bunların kolektif kullanımı bizi Tanrı'nın varlığına götürür. Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmak için 'kurnaz araçlar'a/kilise mensuplarına gerek yoktur. Kurnaz araçlar, önce insanları Tanrı korkusuyla tanıştırdı, sonra bu korkudan kurtarmak için insanları kendilerine köle yapanları tanımlamaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda dine ilişkin teorilerin bu **kurnazlık teorisi** etrafında dönüp dolaştığını görürüz.

İngiltere’de kendilerine özgür-düşünürler (*free-thinkers*) adını verenler, sivil halkı kontrol etmek için üretildiğini düşündükleri ve çoğu ‘masal’dan oluşan kutsal metin anlatılarının kendilerini deistik doğal dine doğru iten en büyük etken olduğunu söylerler.³ Deizmin bu kurnaz araçların pazarladıkları dine bir protesto olduğunu görmek gerekir.

Baştaki soruna tekrar dönmem gerekirse, kurumsal dinleri eleştirip de deizme kayanların gerekçesi ne idi? Bu noktada kendi uhdesinde bulunan imanın kurtarıcılığı iddiasının başka iman sahiplerine karşı toleranssızlık yarattığı açıktır. Bu durumda dinin dine karşı mücadelesinden yahut bütün dinlerin üzerinde başka bir dinden bahsediyoruz demektir. Kur’an buna “Bütün dinlere galip gelecek hakkın/ hakikatin dini”nden bahsetmektedir.⁴ Kur’an ‘hak din’den değil, “hakkın, hakikatin dini”nden (*dinü’l-hak*) bahsetmesi, din üzerinden yaşanan parçalanmaları çözümleyen ve çözümün ancak hakikate kaynaklık eden dine yaslanmakla mümkün olacağını bildirmesi dindarların yarattığı çatışma tarihine dair olağanüstü bir ön okumadır. Kur’an gerçek din görünümünde tedavülde bulunan ama aslında çoğunun içi insanların arzu ve hevesleriyle, beklentileriyle, ümit ve korkularıyla doldurulmuş dinleri eleştirerek onların yerine hakikate teslimiyeti önermesi son derece objektif ve insaflı bir çağrıdır.

Deizmi Etkileyen Muhtemel Teolojik ve Felsefi Arka Plan

Deizmin ön habercileri olarak Aydınlanma düşünürlerini görmek neredeyse itiraz götürmeyecek kadar açıktır. Ama kanaatimiz, Batı’da Aydınlanmayı tetikleyen ‘akıl’, ‘doğa/fıtrat’, ‘doğrulanabilirlik’, ‘bireysel muhataplık’ gibi kavramların İslam kaynaklarına dayandığıdır. Deistlerin akıl-vahiy ilişkisinde akla yükledikleri misyon, İslam düşünürlerinde *hücciyetü’l-akl/ aklın nihai belirleyiciliği* başlığı altında ele alınmıştır.

Öte yandan deistler dinle ilişkilerini ödül ve ceza üzerinden kuran insanları eleştirmektedirler. Benzer bir eleştirinin İslam düşünürlerince de dile getirildiğini biliyoruz.

Her iki duruma örnek olmak üzere Matüridi’nin, üzerinde düşünmeden/akıl yürütmeden kavranabilecek apaçık gerçekleri (*bedihyyat*) kavrama yetisi konusunda insanları üç gruba ayırdığını hatırlamakta yarar var:

1. Ulema ve hükema: bunlar kendilerine bir öğreten olmadan bu hakikatleri keşfedebilirler. Bunu Nisa Suresi’nin 83. ayetini yorumlarken detaylıca vermektedir.
2. Kendilerine bir öğreten olmadan yollarını bulamayacak olanlardır. Bunlara peygamber gerekir ki yol göstere onlar da onu takip etsinler.
3. Hayvanlar gibi ödül ya da ceza ile yola gelenler.

Deistler ödülün ya da cezanın olmadığı doğal bir sistem kurulması gerektiğini söylerken, Matüridi’nin bu bölümlemesine oldukça yakın durmaktadırlar.

Burada özellikle Matüridi’nin birinci kısım insanlarla ilgili söylediğine yakından bakmak ve deistlerin argümanlarına da bu açıdan göz atmakta yarar

³ Peter Harrison, *‘Religion’ and Religions in the English Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, 1990, s. 21.

⁴ 38/Fetih, 28.

var. Ulemanın ve hükemanın bir peygamber olmasa da apaçık gerçekleri keşfetme ve kavrama yetisinde olduğunu söylemek, peygambere dolayısıyla bir dine ihtiyaç yoktur, sonucuna bizi götürür mü? Başka bir ifadeyle, din sadece bedihiyyatın/apaçık gerçeklerin keşfinden mi ibarettir? 'Akıl doğal olanı keşfeder, doğa üstünü alır' diyen deistler Matüridi düşünceyle örtüşen gruptur. Bu durumda akıl ile din karşı karşıya gelmemekte, insan doğasıyla uyumlu olduğu için, bu doğallığı koruduğu sürece yanlışa gitmesi ve götürmesi mümkün olmayan bir dinin varlığını elzem görmektedir. Akılda tutulması gereken önemli bir noktayı burada hatırlatmak da yarar var: Matüridi din ile şeriat/semiyyât arasında ayırım yapmaktadır. Dinin bize önerdiği doktrinin/inanç sisteminin/akidenin aklın keşfedebileceği bir karakterde olduğunu ama şeriatın/semiyyâtın böyle bir karakterde olmadığını söylemektedir. Ona göre, şeriatın/ semiyyâtın kaynağı ilahîdir. Bunlar için ilahi bildirime ihtiyaç vardır; bunun için de bir nebiye ihtiyaç duyulur.

Erken tercümeler yoluyla deistlerin fark ettikleri bir gelenek de İslam bilginlerinin kaleme aldıkları teolojik roman geleneğidir. Bu roman geleneği, aklın bir ilahî mevhibe olarak insana neleri keşfettirebileceği üzerinde durmaktadır. Robinson Cruso geleneğini Batı'da başlatan bu tetikleyici roman geleneğinin iki önemli ismini burada anmakta yarar var: bunlardan ilki İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı felsefi romanı, diğeri ise İbn Nefis'in *Er-Risâletü'l-kâmilîyye* adlı teolojik romanıdır. Bu iki eser de, insan aklının keşfedebileceği doğal hakikatleri ele almaktadır. Dinin hâkim olduğu bir ortamda doğmasa ve kendisine nebevî bir mesaj ulaşmamış olsa da, insan doğuştan/fitrî sahip olduğu akıl melekesiyle sezgisel olarak (kendisine bir öğreten olmadan) bazı şeyleri keşfetme gücündedir. Zira İslam düşünce geleneği Cafer-i Sadık'ın dilinden döküldüğü şekilde "Peygamberi insanın dışındaki akıl, aklı da insanın içindeki peygamber" olarak tanımlayan bütünlükçü bir geleneğe sahiptir. Bu hattı takip eden bir isim olarak Samuel Clark'ın aklın dört ana konuda doğal keşif yapabileceğini söylemesi, Müslüman düşünürleri tam olarak yansıtmaktadır. Clarke'a göre insan aklı kendisine teolojik ve ahlaki alanda dört yetkinlik sağlar.

1. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilir.
2. O'na ibadet etmesi gerektiğini aklı olarak çıkarabilir.
3. (İnsanlar arasındaki ilişkilerde) ahlaklı davranması gerektiğini bu yetisiyle çıkarabilir.
4. Ölümünden sonra bir hayat olduğunu da aklen kavrayabilir.

İnsan aklının doğru kullanımını engelleyen nedir pekiyi? İki gelenek de buna insan iradesi olarak işaret etmekte ve insan iradesine aklı ayartan, kontrol gücü olan aklın işlemez hâle gelmesine sebep olan bir insanî güç olarak işaret ederler. Pekiye iradeyi körelten ve işlemez hâle getiren nedir? Samuel Clarke bunları şöyle sıralar: Cehaletten kaynaklı küstahlık (kibir/istikbar); Yerel adet ve gelenekleri körü körüne takip; kanıtlara dayanma yerine başkalarının izinden gitme; ve en kötüsü iktidar tutkusu, hırs ve zayıf karakter sebebiyle bile bile hakikate muhalefet etme.

Clarke'ın bu akla ve doğallığa çağrısına ünlü Alman tarihçi Herder'i eklemek gerekir. Muhammed İkbâl'in sık referansta bulunduğu ünlü tarih filozofu Herder'in Hristiyan kültürünü değerlendirirken, doğallık bağlamında söylediğini hatırlamakta yarar var: "İslam'ın ve Kur'an'ın getirdiği doğallık bizim elimizde olsaydı, bu yıkıcı, parçalayıcı kültürden kurtulurduk." Bu

fitratın/doğanın içerisinde aklımızda, duygularımızda, içgüdülerimiz de var. Neye sahip olduğumuza ilişkin bilgimiz, sınırlarımıza ilişkin bilgimizdir ilk başta.

Batı entelijansiyası içinde ön yargısız bir okuma yapanlar Kur'an'ın bütünüyle bir doğal din önerisinde bulunduğu görüşünü savunmuşlardır. Kilise'nin aforoz ettiği isimlerin önemlilerinden Cardanus'la ilgili kitabında Lessing onu savunan argümanlar geliştirmektedir. Söylediği şudur: "İslam'ın arındırma/ihlas stratejisini takip ettiği için aforoz edildi Cardanus."

Luther'in İslam'ı eleştirirken kullandığı argüman çok ilginçtir: "Muhammed'in getirdiği din, insanın akli ve zekâsının kaldıracabileceği bir (hukuk) sistemi önermektedir. Muhammedi takip edenler kendi amelleriyle kurtulabilecekleri gibi büyük bir yanılğı içinde dirler.⁵

Deizm Eleştirisi

Deistlerin Newton'un formüle ettiği 'Tanrı'nın bir saat gibi kurduğu evren O'nun müdahalesine gerek duymayacak mükemmellikte işlemektedir. Dolayısıyla artık evrenin işleyişine karışmamaktadır' iddiasını S. Clarke şöyle eleştirmektedir: "Newton şunu göremedi: Saatçi parçaları yapar. Oysa Allah parçaları yapmanın ötesinde, bu parçaları çalıştıran kanunları/sistemi yapandır. Doğa yasaları, sürekli itilip kakılan maddenin güçlerini tanımlamaz; tersine yasalar Tanrı'nın ilahi kudretinin işleme tarzlarını gösterir. Dolayısıyla koyduğu kanunları gözetiyor, saati değil. Kanunların çiğnenmesini istemiyor, dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı evrenle ilişkili olmasını düşünmemiz ahlaken zorunludur. Özellikle varlık hükümleri (*zorunluluk/necessity*, *imkân/possibility*, *imkânsızlık/impossibility*) üzerinden işleyen ilahî kudret, böylece yasallığa bağlı olarak kendini açığa vurur.

İnsanın sadece rasyonel tarafı yok; duygu dünyası da var. İnsanın duygu dünyasının deizm tarafından ihmal edildiğini söylememiz gerekir. Ama öbür taraftan insanın duygu dünyasının dinler tarafından istismar edilebildiğini de görmek gerekir.

Göz-kulak olmak metaforunu burada anmak gerekir. Gözün iktidarından ve faydayı hayatın amacı olarak gören faydacı ahlakı savunan (*utilitarianism*) Jeremy Bentham'ın toplumu gözetleyen (*pan-optikon*) yaklaşımdan, gözün vicdanına geçişin yani toplumu gözetken yaklaşımın dinle sağlandığını; kolektif bilinç/ ümmet duygusu yaratarak en zayıf bile korumaya almayı zorunlu hale getiren bir yapıdan bahsediyoruz din derken. 'Doğal' olanı mutlak kriter olarak almak, doğanın hareket düzenini insanlar arasındaki ilişkilerde de hakim kılmak gibi bir doğal ahlak teorisinin yaratacağı 'en uygun olanın yaşamda kalması, hayata ayak uyduramayanların ayıklanması' gibi tezler böylece bloke edilmektedir.

Peygamberi 'hayırlı kulağı'⁶ olarak tanımlayan din, bu hayrı sesini kimseye duyuramayanları işiten bir örneklikten bahsetmektedir. Bu talepler doğanın düzenine uyan (deizmin sıkça vurguladığı gibi) değil, aksine uymayan taleplerdir. Doğanın kanununa uygun görünen zayıfın korunması değil, sosyal darwinizmin önerdiği gibi 'en uygun olanı hayatta tutmak, diğerlerinin yok

⁵ Walter Raleigh, *History of the World*, I. II. VII (ss. i78 vd.); Peter Harrison, *Religion and Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, 1990, s. 11.

⁶ 9/Tevbe, 61.

oluşunu sadece seyretmektir. İnsan doğaya uygunluğu ölçüsünde değil, aksine onu dönüştürdüğü, onun yasalarına meydan okuduğu ölçüde üst insandır. Kendisine ufuk ve rü'yet/vizyon verilen peygamber, insanı doğaya uyum gösteren sıradan bir insan olmaktan çıkarıp üst insana evirme gibi bir misyonun peşine düşmüştür.

Öte yandan dinler, insanların din ve Tanrı adına ortaya koyduklarının birinci elden eleştirisi olduğu için çok değerlidir. Deistler bu kıymetli eleştiri havuzunu yok saymaktadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Kişisel kanaatim şudur: Batı'da akıllı bir adamın dinin içinde kalmak gibi bir endişesi varsa bunu ancak deist olarak yapabilir. Aksi halde ateizme kayacaktır. Avrupa'da Kilisenin zulmünden kaçıp Amerika'ya giden ve Amerika'yı kuran G. Washington, Thomas Paine gibi isimlerin büyük bir kısmının deist olması tesadüf değildir. Özellikle Thomas Paine'in *Akıl Çağı* kitabı, deizmin argüman stoku durumundadır. T. Paine'nin Hristiyanlık için kullandığı 'fabl/masal' tanımlaması, bulunduğu konumu göstermektedir. Bu masalın içinde kalmak istemeyen biri ya ateist olacak ya da Kant'ın eserine isim yaptığı gibi, *akıl sınırları içinde bir dinin* peşine düşecektir.

Dinin doğaya uygunluğu, Allah'ın varlığı başta olmak üzere dine ilişkin bütün delillendirmelerin doğaya başvurularak elde edilebileceği anlamına gelir. İnsan bu delilleri elde ederken aklını ve beş duyusunu kullanır. Bu yetiler insanın doğasına/fıtratına gömülüdür. Evrenin *akıllı bir tasarımın* ürünü olduğunu savunan doğal din ve doğal ilahiyat teorisi, evrendeki bu tasarımın ve düzenin insan akli ve duyularınca kavranabileceği ve oradan da bu tasarımı yapan Yaratıcıya ulaşılabilceği düşüncesindedir. Doğal dinin bir başka unsuru, vahiy olmadan da insan aklının hakikatleri ve şeylerin doğasını keşfetme yeteneğine sahip olduğudur.

İnsan doğasının varlığın hakikatini keşfetme yetisinde olmadığını, dolayısıyla daha derin bilgi sahibi olan yahut gaybla iletişim kurduğunu iddia eden birilerine sürekli muhtaç olduğu iddiası, Allah'ın insanı yaratma planında ona bahsettiği eşsiz rolle çelişiktir. "Allah Adem'e (insana) isimleri öğretti"⁷ ayeti, Allah'ın öğretme eylemine doğrudan muhatap olan insana bilgi elde etme süreçleri konusunda tam inisiyatif vermektedir.

Aydınlanma Çağı, dini anlaşılabilir, açıklanabilir bir fenomen olarak değerlendirecek bir çerçeve çizmek istedi. Bunu, dini insan doğasının uygunluk sınırlarına çekerek yaptı. Doğal din, doğal akıl, doğal hukuk gibi hayatı da çerçeveleyen öğelerin doğallığı öne çıkarıldı.

Tartışmasız deizmin Türkiye'de tuttuğu gündem, Batı'da olduğu gibi, dinin insanın akli ve doğası sınırları içinde anlaşılması ve yorumlanması gerektiği şeklinde tezahür etmemiştir. İnsan aklına ve doğasına İslam düşünce geleneğinde vurgu yapan ekol, rey ehli olarak isimlendirilmiş ve Batı'da deistlerin aldığı eleştiriler neredeyse aynıyla bu ekole yöneltilmiştir. Hangi itikadi mezhebe ait olduğuna hiç inmeye gerek duymadan Kelam'la meşgul olan ekollerin tamamı (Eş'ariler, Mutezile, Matüridiler, vb.) insan fıtratını ve bu fıtratın türevi olan akli esaslı bir zemin kabul etmişlerdir. İnsanın fıtratına ve insan aklının bir meseleyi kavrama ve hüküm verme/çıkarma konusundaki

⁷ 2/Bakara, 31.

konumuna (*hücciyetü'l-akl*) yaptıkları vurgu, neden bu kadar eleştirildiklerinin de ipuçlarını vermektedir.

Bugün ülkemizde deizm tartışması, daha çok nübüvvet kurumu üzerinden tartışılmaktadır. Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu yoksa bir lütuf mu olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülse de İslam düşünce geleneğinde Berahime adlı grup hariç, nübüvvet inkâr edilmemiştir. Berahime'nin dışındaki ekollerin nübüvvete ilişkin tartışmaları ise, Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu (*vücubiyet*) yoksa mümkün mü olduğu şeklinde teolojik bir tartışmadır. Yukarıda anılan mezhepler arasında Peygamberlik olgusunu hiçbir şekilde tartışmaya açmayan ortak bir kabul vardır. O da şudur: Allah peygamber göndermiştir ve insanlardan onlara inanmalarını istemiştir.

Nübüvvetle ilgili ikinci husus da şudur: Batı'da deizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tahrif edilmiş bir peygamber yani İsa anlayışı vardı. Tanrı mı, insan mı yarı Tanrı yarı insan mı tartışmaları arasında insan kimliği silikleştirilen ve bütünüyle mito-teolojik karaktere büründürülen bir peygamber anlayışının reddedilmesinden daha doğal ne olabilirdi? Batı'nın deistleri birer hanif olarak görülmelidirler. Ama İslam peygamberinin böyle bir tahrife uğradığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Batı'da deizmi üreten nübüvvete ilişkin bataklık düşüncenin İslam düşünce geleneğindeki yokluğu, benzer bir deizmin bizde olmaması gerektiğinin yeter şartıdır.

DEİZMİN İNCİLİNDE TANRI VE DİN TASAVVURU

Meryem KARDAŞ*

GİRİŞ

Tanrı'ya yönelik tasavvurlardan biri olan deizm, tarih boyunca her daim varlığını sürdürmüştür. Tanrıyı bir yaratıcı olarak kabul eden fakat âlem ve insan ile ilişkisine şüpheyile yaklaşan bu tasavvur, Batı'da yaşanan çeşitli dönüşümler üzerine daha farklı bir form kazanmıştır. Özellikle Hristiyanlığın teolojik problemlerini bir türlü aşamaması sebebiyle dinin; insan hayatını iyileştirme yerine pek çok savaş ve yıkıma yol açması durumu, çıkmazda olan Avrupa insanını çözüm arayışlarına yöneltmiştir. Deizm söz konusu cevap arayışlarından yalnızca biridir.

Deizmin ortaya çıktığı yüzyıl olan 17. Yüzyıl öncesinde Avrupa'da felsefe, din ve bilim alanında yaşanan kırılmalar deizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Din alanında Martin Luther'le başlayan Reform hareketi⁸, bilim alanında Newton'la özdeşleşen doğanın kanunlarının keşfedilmesi⁹ ve felsefede Descartes'in yarattığı aklın nihai kaynak olma iddiası¹⁰ bu kırılmaların en önemlileridir.

Deizmin ortaya çıktığı 17. yüzyıl söz konusu kırılmaların varisi olmuştur. Bu dönemin hâkim atmosferinde iki odak kavram bulunur: akıl ve tabiat. Buna göre tüm din ve inançlar ancak akıl ve tabiat tarafından anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Daha önce doğaötesinden hareketle yapılan açıklamalar artık tabiat aracılığıyla yapılmaya başlanmış ve bütün gerçekliğin tabiatla uyum içerisinde olması gerektiği yargısına varılmıştır.¹¹

Hristiyanlığı aklileştirme çabalarının yoğun bir şekilde yaşandığı bu zaman diliminde Hristiyanlığın akli ve doğayı dışlamadığını göstermeye çalışan

* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD, mrymkardas@gmail.com.

⁸ James A. Herrick., *The Radical Rhetoric of The English Deists: The Discourse of Scepticism*, University Of South Carolina Press, 1997 USA, s. 14-15. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 144-149.

⁹ Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, Dost Kitabevi, Ankara 2000, s. 65-69; Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, 2016 İstanbul, s. 24-25.

¹⁰ Bryan Magee, *A.g.e.*, s. 88; Michael F. Curry, "Losing Faith: Rationalizing Religion in Early Modern England," *Intersections*, 11/2, 2010, s.221.

¹¹ S. G. Hefelbower, "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theory*, 24/ 2, 1920, s. 218.

çok sayıda düşünür ve guruba rastlanılır. Dinî rasyonalizm başlığı altında değerlendirilebilecek bu isimler arasında özellikle Cambridge Platonistlerinin ve John Locke'un İngiliz deizminin doğuşunda doğrudan etkisi olduğu iddia edilmektedir.¹²

Bu noktada deist düşünceye geçtiğimizde deistlerin kimi zaman dini rasyonalistler olarak değerlendirildiği kimi zaman da İsa'nın ilahiliğini, aslı günahı, Teslisi reddeden bazı heterodoks akımlar içerisinde gösterildiğine şahit oluruz.¹³ Bu farklı değerlendirmeler bizi, deizmin doğuşunda belli bir ekole veya düşünceye yoğunlaşılmasının hatalı olduğu sonucuna götürür. Deizm, 17. Yüzyılın rasyonalist ve eleştirel atmosferinin ortaya çıkardığı ve her ne kadar gelişmesinde pek çok akımın çeşitli oranlarda etkisi bulunsun da tamamen yeni ve farklı bir teolojik yorumdur.

Günümüzde tüm deistler, her ne kadar tek bir tanım altında toplansa da deizmin bir akım olduğu dönemde, birbirinden farklı pek çok deist düşünceyle karşılaşmak mümkündür. Söz konusu farklılıklar içerisinde bugün için anlaşılması güç olan tasavvurlardan biri *Hristiyan Deist* tanımlamasıdır. Bu güçlüğün temel sebebi deizmin din karşıtı olarak ortaya çıktığı yanılışıdır. Oysa özellikle deizmin gelişip yaygınlaştığı ve bir bakıma anavatanı sayılacak İngiltere'de deizm, Hristiyanlığı reddetme çabasında olmak yerine Hristiyanlığı doğa ve akıl ile uyumlu hale getirmek için köklü ve radikal bir reform talebi olarak şekillenmiştir. Bu reform talebi içerisinde Hristiyanlığı aklileştirme arzusuyla gizemden arındırma, aslı günahı ve kefareti doktrinini reddetme ve paganizmden esinlenildiği iddiasıyla teslisi inkar etme bulunur.¹⁴ Hristiyan deistler, Kilise Hristiyanlığı ile sekülerizm arasında üçüncü yol olarak değerlendirilmişlerdir.¹⁵ Hristiyan bir deist olarak kaynaklarda yer verilen Matthew Tindal'ın inceleyeceğimiz eseri ise deizmin ılımlı bir söylemden radikal bir söyleme geçişinde kilit rol oynamıştır.

Matthew Tindal ve Tanrı Tasavvuru

İngiliz deizminin ünlü ismi Matthew Tindal 1653-1733 yılları arasında yaşamıştır. Babası bir papaz olan Tindal, varlıklı bir ailenin iki oğlundan biridir. 1670'lerde Oxford'a girmiş, hukuk eğitimi görmüştür. 1678'te üniversitenin en önemli kolejlerinden biri olan All Souls College'de araştırmacı olarak göreve başlamış ve 1685'te doktorasını tamamlamıştır. Aynı yıl Kral James, Oxford'da bulunan akademi üyelerini Katolikliğe geçmeye ikna etme amacıyla temsilcilerini göndermiş ve Tindal bunun üzerine Katolikliğe geçmiştir. Eleştirmenlerin iddiasına göre Tindal'ın bu geçişinin altında All Souls College'e rektör olma hayalini gerçekleştirme arzusu yatar. Bu hayali gerçekleşmeyince

¹² Hefelbower, "Deism Historically Defined", s. 219.

¹³ Wayne Hudson, *The English Deists*, Pickering Chatto Publishers, Londra 2009, s. 4-5.

¹⁴ Ahmet Erhan Şekerci *Aydınlanma ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s.96. Hefelbower, *Deism Historically Defined*, s. 223.

¹⁵ Joseph Waligore, "Christian Deism in Eighteenth Century England", *International Journal of Philosophy and Theology*, 75/3, 2014, s. 219. Waligore, Hristiyan deist olarak nitelediği Thomas Amory, Thomas Morgan ve Matthew Tindal'ın zannedildiği gibi uzak bir Tanrı anlayışına sahip olmadıklarını, bilakis mucizelere, vahye, duaya ve ilahi esine inandıklarını iddia eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph Waligore, "The Piety of The English Deists: Their Personal Relationship with an Active God", *Intellectual History Review* 22/2, Haziran 2012, s. 181-197.

iki yıl sonra, 1688 Devriminin ardından tekrar Anglikanizme dönüş yapmıştır. 1690larda ise Uniteryan olarak ortaya çıkan Tindal'ın yaşadığı her olay görüşlerinin gitgide radikal bir hal almasına sebebiyet vermiştir. O dönemlerde fikri tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı kafelerde farklı gruplar ve düşünürler ile tanışma imkanı bulmuştur.¹⁶ Bu düşünürler arasında Tindal'ı doğrudan etkileyen isimler arasında John Locke ve Cambridge Platonistlerinden Ralph Cudworth'u görmek mümkündür.¹⁷

Tindal'ın Hristiyan bir deist olduğu bilgisine pek çok kaynakta rastlanır.¹⁸ Buna karşın bazı isimler Tindal'ın aslında toplumsal baskı ve işkence ile karşı karşıya kalmaktan korktuğu için ateist olduğunu gizlediğini iddia etmişlerdir.¹⁹ Fakat Tindal'ın Tanrı'yı sevdiğine yönelik sözleri dikkate alındığında ateist olduğu iddiası tartışmalı hale gelir.

Çalışmamızın temel kaynağı olan Deizmin İncil'i sıfatına sahip *Christianity as Old as Creation (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık)* ²⁰ isimli eser Tindal'ın en ünlü kitabıdır. Diyalog formunda hazırlanan ve 14 bölümden oluşan eserin temel argümanı, İncil'in var oluş amacının yalnızca doğal dinin yeniden ilan edilmesi olduğudur. Fakat eser dikkatle incelendiğinde ve pratikte yarattığı etki göz önüne alındığında tüm gayenin bu olmadığı görülür. Tindal hakkında hazırladığı çalışmasında Stephen Lalor, bu kitabın vahyin otoritesini kesin olarak reddettiğini ve açıkça ifade edilmese de aslında Hristiyanlığa gerek olmadığını savunmak amacıyla yazıldığını iddia eder.²¹

Tindal'ın Tanrı hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak bilmemiz gereken ilk husus Hristiyanlığın Tanrı inancını reddediyor olmasıdır. Nitekim o, *Christianity as Old as Creation*'ı yazmadan 30 yıl evvel Teslis'in kabul edilemezliğini anlattığı bir risale kaleme almıştır.²² *Kişiden, inanılması istenen şeyin ne olduğunu tam kavrayamadan iman etmesinin beklenemeyeceği* prensibinden hareketle teslisi reddeder. Dahası, teslis gibi bir fikir vahyin de bir parçası olamaz, çünkü insanlığın anlayamayacağı bir şeyin Tanrı tarafından vahyedilmesi imkansızdır. Bunun bir gizem olduğu iddiası da Tindal tarafından reddedilir. Gizem, dinin bir parçası olamaz çünkü böyle bir şey Tanrı'nın yüceliğine aykırıdır, zira Tanrı'yı yüceltecek olan Onun hakkındaki bilgimizdir, bilgisizliğimiz değil.²³

Tindal, John Locke'un bir hayranı olduğunu belirtmesine ve görüşlerinden faydalanmasına karşın, Locke'un aksine, insan zihninde Tanrı bilgisinin apriori

¹⁶ Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, Manchester University Press, 2009, s.17; Stephen Lalor, *Freethinker Matthew Tindal*, Continuum, New York 2006, s. 8-10.

¹⁷ W. Hudson, *a.g.e.*, s.107.

¹⁸ W.Hudson, *a.g.e.*, s. 3; E. C. Mossner, *a.g.e.*, s. 329; Gottfried Hornig, "Deism", *The Encyclopedia of Theology and Religion*, Ed: Hans Betz vd., C.3, Boston 2011, s. 733. Tindal'ın Hristiyan bir deist olarak nitelenmesine imkan tanıyan, incelediğimiz eserin 14. Bölümünde Samuel Clarke'a yönelik hazırladığı bölüm içerisindeki tartışmalardır. Bkz. Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation*, London 1730, 368-380.

¹⁹ Waligore, *The Piety Of English Deists*, s. 183.

²⁰ Eserin orijinal ve tam ismi "Christianity as old as Creation; or, The Gospel, A Republication Of Nature" şeklindedir.

²¹ S. Lalor, *a.g.e.*, s. 112.

²² Matthew Tindal, *A Letter to the Reverend the Clergy of both Universities. Concerning the Trinity and Athanasian Creed. With Reflections on all that late Hypotheses...* Londra, 1694.

²³ S. Lalor, s. 54-56.

olarak bulunmadığı görüşüne itibar etmez. Tanrı hakkındaki bilgimizin doğuştan insan zihninde bulunduğu kanaatindedir. Tanrı, insanı yaratırken onun hakikati bulması için gerekli olan araçları varlığına yüklemiştir. İnsan, akıl ile hakikati ve Tanrı'nın kendisinden neyi istediğini bulabilir.²⁴ Tindal'a göre akıl, rasyonel varlıklar olarak hepimizin dayanmak zorunda olduğu nihai kaynaktır.²⁵ Doğanın ışığı sayesinde Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını, O'nun zati itibarıyla mutlu olduğunu ve diğer tüm varlıklara kaynaklık ettiğini, tüm yaratılmışların mükemmelliğinin O'ndan türediğini bilebiliriz.²⁶

Tindal, Tanrı tasavvurunun insanın din ve yaşam anlayışında ne kadar kritik bir yeri olduğunu farkındadır. Eğer kişi Tanrı'yı sağlıklı şekilde tasavvur edemezse ve O'nun yalnızca gücü üzerine odaklanır ve yarattıklarına karşı öfke ve intikam duyabileceğini zannederse, ilk başta böyle bir Tanrı'dan korkabilir ama sonunda mutlaka O'ndan nefret edecektir.²⁷ Tindal Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkında konuşurken yalnızca Tanrıyla ilgili teolojik yorumlarda bulunmaz. Daha ziyade Tanrı'nın insan ve doğa ile ilişkisinden hareketle görüşlerini açıklar. Tanrı, mutlak ilim sahibidir ve bu nedenle yarattığı her şeyi bir amaç doğrultusunda yaratmıştır; mutlak iyidir ve bu nedenle yarattıklarının yalnızca iyiliğini ister. Onun Tanrı hakkında kullandığı sıfatlar arasında İslam düşüncesinde yer bulmayan bir özellik olarak "Mutlak Mutlu" olması bulunur. Tanrı'nın zati itibarıyla mutlu olması, mutluluk için başka bir şeye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla varlıkları yaratmadan önce de mutludur ve yarattıklarından kendisi için bir şey yapmalarını istemez.²⁸ O, ancak yarattıklarının iyiliği, mutluluğu için emreder. Koyduğu tüm kanunlar insanın iyiliği içindir, benzer şekilde vereceği cezalar da ancak yarattıklarının iyiliği için olacaktır.²⁹ Yapılan ibadet ve ritüeller ve hatta O'na olan imanımız da ancak kendi iyiliğimiz içindir.³⁰ Peki, Tanrı insandan neyi ister? "Kendi iyiliğimiz için gerekli olanı aramamızı –böyle olmasaydı Tanrı da bizi başka türlü yaratmış olurdu-" ³¹ ve "toplum içinde yaşamak zorunda olduğumuzdan diğer insanlarla karşılıklı yardım içerisinde olmamızı."³²

Hiç şüphesiz Tindal'ın Tanrı hakkındaki görüşleri arasında en kritik olanı iradesinin değişmezliğine yaptığı vurgudur. Zira Tindal, doğal din görüşünü bu noktadan hareketle temellendirecektir.³³ Tanrı'nın iradesinde değişme olmaz çünkü O'nun doğasında bir değişiklik bulunmaz. Doğasında bir değişme olmayacağı gibi yaratmış olduğu doğanın kanunları da değişikliğe gerek duymaz.³⁴ Tindal'a göre Tanrı'nın iradesinde yaşanacak bir değişim O'nun keyfi bir tarzda hareket ettiği anlamına gelecektir. Böyle bir nitelemeyi Tanrı'ya yakıştırmaktan sakınan Tindal, Tanrı'nın iradesinin eşyanın doğası ve akıl

²⁴ Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 4-7.

²⁵ Tindal, *a.g.e.*, s. 213.

²⁶ Tindal, *a.g.e.*, s. 14.

²⁷ Tindal, *a.g.e.*, s. 75, 93, 98, 102 vd.

²⁸ Tindal, *a.g.e.*, s. 14-16.

²⁹ Tindal, *a.g.e.*, s. 37.

³⁰ Tindal, *a.g.e.*, s.44.

³¹ Tindal, *a.g.e.*, s.16.

³² Tindal, *a.g.e.*, s.18.

³³ Tindal, *a.g.e.*, s.61.

³⁴ Tindal, *a.g.e.*, s.61, 103 vd.

tarafından belirlendiğini düşünür.³⁵ Ona göre eşyanın birbiri arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sonucu olan birbirine uygun olma durumu Tanrı'nın eylemlerinin nihai kuralıdır.³⁶ O halde Tindal'a göre Tanrıyı keyfi davranmaktan alıkoyan, şeylerin doğasıdır. Fakat bu doğayı belirleyen aslında Tanrı'dır. Tanrı'nın doğası O'nu iyi olana yönlendirir ve kendi koyduğu kuralların askıya alınması Mutlak İyi oluşuna zarar vereceğinden Tindal tarafından benimsenmez.³⁷ Yine Tanrı'nın bizatihi mutlu oluşu ve iradesinin değişmezliğinden hareketle Tindal, Tanrı'nın, insanın gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı bir üzüntü duyacağı ya da memnun olacağı şeklindeki bir tasavvuru reddeder.³⁸ Tindal bu iddiasıyla Kutsal kitaplarda yer alan koyduğu kurallara uymayanları gazabıyla cezalandıran intikam alıcı bir Tanrı tasavvurunun yanlışlığına dikkat çeker. Ayrıca o, Epikürcüler ve Ateistler örneği üzerinden yarattıklarına zulmedecek kadar kötü bir Tanrı'ya inanmaktansa, insanî meselelerle ilgilenmeyen bir Tanrı'ya inanmanın ve hatta hiçbir Tanrı inancının bulunmamasının daha iyi olduğu kanaatindedir.³⁹

Tindal, Tanrı'nın insanlık ile doğrudan değil dolaylı olarak alakadar olduğunu düşünür.⁴⁰ Bu dolaylı ilişkinin ise iki zemini vardır: Doğa ve akıl. Tanrı, insanları değişmeyen bir takım şartlar içerisine değişmeyen belirli özelliklerle donatılmış halde yerleştirmiştir. Ne insanın doğası ne de yerleştirildiği doğanın şartları değişir.⁴¹ Her iki durumun da belirlenmiş oluşu tüm zaman ve yerlerde insandan beklenenin de aynı olmasının sebebidir. Burada bize yol gösterecek olan ise samimi ve özgür bir biçimde kullanılan akıldır. Tindal'a göre Tanrı'nın bizimle ilgili niyeti, akıl sahibi olarak yarattığı bu varlıkların, karşılıklı çıkar ve mutluluklarının gerçekleştirilmesinden ibarettir.⁴² Kuralları değişmeyen doğa içerisine rasyonel varlıklar olarak yerleştirilen insandan Tanrı'nın tek beklentisi, insanın kendi mutluluğuna ulaşmasıdır. Hem doğa hem akıl bu amaca hizmet eder. Tindal bu durumu şöyle ifade eder:

“İlahi mükemmelliğin ispatı olan aklımız, Tanrı'nın hem O'nunla, hem kendimizle hem de diğerleriyle ilgili olarak bizden istediği görevleri bilmede bize yeter. Kendimizle, doğamızla ve hemcinslerimizle ilgili olarak Tanrı'nın bizleri yerleştirdiği şartları düşünürsek, tüm bunların karşılıklı mutluluğumuza sebebiyet verecek şekilde olduğunu görürüz. Duygularımız, aklımız ve hem kendimiz hem de diğerleriyle olan tecrübelerimiz bu konuda bize yeterli bilgiyi vermektedir.”⁴³

Tanrı ve insan arasındaki iletişimin zemini olan dua konusuna Tindal'ın yaklaşımına baktığımızda burada da Tanrı'nın değişmeyen iradesinden hareket ettiğini görürüz. Tanrı, ne isteyeceğimizi önceden bilir ve iradesini değiştirmek mümkün değildir. Bu durumda dua, Tanrı'dan bir talepte bulunma halinden uzaklaşır. Tindal'a göre dua, Tanrı'nın lütfunun bilincinde olma ve O'na olan

³⁵ Tindal, *a.g.e.*, s.65-66.

³⁶ Tindal, *a.g.e.*, s.30-31

³⁷ Tindal, *a.g.e.*, s.37-40.

³⁸ Tindal, *a.g.e.*, s.39.

³⁹ Tindal, *a.g.e.*, s.56-57.

⁴⁰ S. Lalor, s. 114.

⁴¹ Tindal, *Christianity as old as Creation*, ss.18-19.

⁴² Tindal, *a.g.e.*, s.14. 104.

⁴³ Tindal, *a.g.e.*, s.16.

bağlılığımızı canlı tutma amacına hizmet eder –ki böylece O’nun bize yönelik tavrını taklit eder ve diğer insanlara yönelik daha merhametli ve iyi olmamız mümkün hale gelir.⁴⁴

Tindal, insanın doğal dine uyup uymamasının ona mutluluk kazandırıp kazandırmamakla orantılı olduğunu düşünmektedir. Ayrıca o, insanın yapıp ettiklerinin karşılığı anlamında bir ceza ve ödülün varlığını kabul eder. Ceza ve ödülden bahseden pasajlar genellikle Tanrı’nın her yaptığı için yalnızca insanın iyiliği için olduğunu vurgulayan yerlerdir. Tanrı’yı intikam alan, kaprisli ve koyduğu kuralların ihlal edilmesine kızdığı için insanları cezalandıran tasavvurlara karşı çıkar. Tanrı, insanın iyiliği için koyduğu kuralların engellenmesi ve uygulanmaması sebebiyle insanları cezalandırır. Ya da buna hizmet etmeleri oranında onları ödüllendirir.⁴⁵

Din Tasavvuru

Deizmi dinî rasyonalistlerden ayıran doğal din anlayışındaki tutumlarıdır. Dini rasyonalistler de doğal dini değerli görmekle birlikte vahiy dinini doğal dinden üstün tutarlar. Tindal ise bunun aksi kanaattedir ve incelediğimiz kitabını doğal dinin üstünlüğünü ortaya koyma amacıyla hazırlar. O, doğal dini şöyle tanımlar:

“Doğal din ile aklımız sayesinde bir Tanrı’nın var ve mükemmel olduğu, bizim ise kusurlu varlıklar olduğumuzun ve Tanrı’ya ve hemcinslerimize yönelik görevlerimizin bilgisine ulaşılabilceğimizi anlıyorum. Ki bu haliyle doğal dinin, aklın ve eşyanın doğasında temellenen her şeyi kapsadığını söylemek mümkündür.”⁴⁶

Bu tanıma göre doğal din için belirleyici olan eşyanın doğası ve akıldır. Eşyanın doğasında iyi ve kötü olma özelliği bulunur.⁴⁷ Bu özellikleri onlara yaratılıştan itibaren yükleyen Tanrı, insanı yarattığında eşyanın bu doğasının farkına varacak yetiyi/aklı ona bahşetmiştir. Akıl aracılığıyla insan, şeyleri karşılaştırır, onların birbirleri ile olan bağıni tespit eder ve buradan hareketle eylemlerin uygun olup olmadığı hakkında yargıda bulunabilir.⁴⁸ Ayrıca Tindal, insanın doğasında, yaratılışında iyiye, doğruya meyil bulunduğundan⁴⁹ hareket ederek aklın doğruya ulaşacağından emindir. Samimiyetle hakikati arayan bir zihnin hakikate ulaşacağından şüphe etmez ve bu iddiasını *Samimiyet Doktrini* olarak farklı yerlerde dile getirir.⁵⁰ Nasıl ki göz, güzel ile çirkin; kulak armoni ile gürültüyü ayırabiliyorsa akıl da ahlaki olanı destekler, iyi olana meyleder ve başkalarına yararlı olana yönlendirir.⁵¹ Dini meselelerde de akıl samimi ve özgür bir biçimde faaliyet gösterdiğinde doğruya ulaşır.⁵²

⁴⁴ Tindal, *a.g.e.*, s.44.

⁴⁵ Tindal, *a.g.e.*, s. 38, 265, 273.

⁴⁶ Tindal, *a.g.e.*, s. 13.

⁴⁷ Tindal, *a.g.e.*, s. 188.

⁴⁸ Tindal, *a.g.e.*, s. 27.

⁴⁹ Tindal, *a.g.e.*, s. 66-67.

⁵⁰ Tindal, *a.g.e.*, s.4, 158, 370.

⁵¹ Tindal, *a.g.e.*, s. 73

⁵² Tindal, *a.g.e.*, s. 7.

Tindal, doğa kitabını dikkatlice okuduğumuzda hem Tanrı'ya, hem kendimize, hem de diğer insanlara yönelik görevlerimizin neler olduğunu göreceğimizi iddia eder. Eğer Tanrı'yı memnun etmek ve vazifemizin ne olduğunu öğrenmek istiyorsak doğayı bilmeli, kendimizi onun hakkında bilgilendirmeliyiz. Çünkü doğa, iyi ve kötünün standart ölçüsüne sahiptir.⁵³ Doğanın bu özelliği, ahlakın da kaynağıdır. Nitekim Tindal'a göre din ahlaktan ibarettir. Doğal din de doğada var olan mükemmel ahlaki düzenin bir ifadesidir. Tanrı'nın iradesi doğal ahlaki düzen içerisinde şekillenmiştir. O yalnızca ahlaki olanı emreder, olmayanı ise yasaklar.⁵⁴ İnsan, Tanrı'nın kendisini zorunlu olarak iyiliğini arayacak şekilde yarattığını ve insanın iyiliğinden başka bir beklentisi olmadığını anladığında nasıl davranacağını da bilmiş olur. Söz gelimi insanın kendisine yönelik görevi olarak zihin ve bedenini sağlıklı tutması gerektiğini bilir. Ya da tüm insanların Tanrı'nın koruması altında olduğunu ve diğerlerine yaptığı kötülükler oranında kendisinin de cezalandırılacağını bilir. Ayrıca yaşamak için başkalarına muhtaç olduğundan, karşılıklı ilişki gereği başkalarının kendisine nasıl davranmasını istiyorsa kendisinin de öyle davranması gerektiğini bilir.⁵⁵

Tindal'ın teolojik görüşlerini Tanrı'nın iradesinin değişmezliği üzerinden temellendirdiğinden bahsetmiştik. Değişmeyen yalnızca Tanrı'nın iradesi değildir, yarattığı şeylerin doğası da değişmez. Zira Tanrı mükemmeldir ve yarattıkları da mükemmel haldedir. Tüm zamanlarda tüm insanların hakikate ulaşmasını isteyen Tanrı, onları yaratırken bu isteğini yerine getirecek yetilerle donatarak yaratmıştır. Doğal din; basit, anlaşılabilir ve uygulanabilir niteliktedir. Fakat zaman içerisinde kurumsal dine mensup din adamları doğal dinin bu özelliğinin üzerini örtmeye çalışmışlardır.

Kitabın başlığını da oluşturan argümanlarından bir diğeri, Hristiyanlığın tarihin bir döneminde Hz. İsa'nın gelişi ile başlamayıp insanın yaratılışından itibaren var olduğudur.⁵⁶ Eser içerisinde açıkça ve doğrudan vahiy dinine reddiye bulunmaz. Daha ziyade doğal din ve geleneksel (vahyedilmiş, kurumsallaşmış vs.) din arasında bir karşılaştırma yaparak vahiy dininin doğal dini dışlamadığı ve doğruluğu için doğal dinin onayına gereksinim duyduğu şeklinde bir yaklaşım hâkimdir. Doğrudan yaptığı eleştiriler ağırlıklı olarak vahye değil Kilisenin din anlayışına yöneliktir. Fakat doğal din karşısında vahye nerdeyse hiçbir değer ve işlev yüklememesi, tüm pozitif nitelemeleri doğal dine yöneltirken vahiy dininin alanını daraltması ve doğal dinin onayına bırakması, vahyi arızı doğal dini ise asli olarak değerlendirdiğinin işaretidir.

Eserin başında doğal dini *dahilî*, vahiy dinini *haricî* olarak⁵⁷ yorumlayan Tindal, ikisi arasındaki tek farkın iletirme biçimleri olduğunu söyler.⁵⁸ Buna karşın tamamen mükemmel olan ve hiçbir ekleme-çıkmaya ihtiyaç duymayan ve sabit bir yapıda olan doğal dine vahyin bir şey eklemesi düşünülemez. Zira Tanrı başlangıçta istediklerine ulaşması için insana gerekli tüm araçları

⁵³ Tindal, *a.g.e.*, s. 30.

⁵⁴ Tindal, *a.g.e.*, s. 34, 116.

⁵⁵ Tindal, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁵⁶ Tindal, *a.g.e.*, s. 8, 60.

⁵⁷ Tindal, *a.g.e.*, s. 3.

⁵⁸ Tindal, *a.g.e.*, s. 5.

vermiştir.⁵⁹ Vahiy, doğal dinin yeniden ilan edilmesidir (*republishation*).⁶⁰ Doğal din o kadar mükemmeldir ki harici bir vahiy onun mükemmelliğine ne bir eklemede ne de çıkarımda bulunabilir. Vahiy, ancak doğal din ile uyumlu olduğu müddetçe hakikat değeri taşır. Herkes doğal dini yani aklın yasasını mükemmel bir biçimde bilebilir. Zorluk, Hristiyanlık tarihi boyunca kilise liderlerinin doğal dini desteklemek yerine gizlemeye, anlaşılmaz hale getirmeye çalışmalarından kaynaklanır. Tindal'a göre kutsal metinlerin kendisi de kısmen bu suçlamayı hak eder. Çünkü bu metinler literal okunmaları durumunda hatalı bir ahlak ve erdem anlayışına sebebiyet verebilir. Dahası gerçek dinin ne olduğu hakkında yanlış bir algıya götürebilir. Zira bu metinler hataları bile kaydetmiştir.⁶¹

Tanrı'nın insanı yaratırken hakikate ulaşma araçlarını ona vermemiş olması, sonradan bir vahiy göndermek suretiyle bildirimde bulunması kabul edilir bir şey değildir. Çünkü vahiy, tarihin bir döneminde ve belirli bir gruba yönelik olarak varlık bulur. Bu durumda Tanrı, tarihin diğer döneminde kalan insanları bu araçlardan mahrum bırakmış olacaktır ki bu Tanrı'nın hikmetine yakışmaz.⁶² Ayrıca Tanrı'nın tarihin bir döneminde müdahalede bulunması anlamına gelen vahiy, Tanrı'nın iradesinin değişmezliğine zarar verecektir. Dahası belli bir dönemde ortaya çıktığı göz önüne alınırsa tüm zamanlarda ve tüm insanlar için geçerli olma iddiası tartışmalı hale gelir. Zira vahiy geldiği dönemin şartlarını dikkate almakta ve bazı özel durumlara yönelik çözümler sunmaktadır. Oysa insanın içinde bulunduğu şartlar sürekli olarak değişkenlik arz eder. Bu durumda karşılaşılan sorunların çözümü için vahiyden daha evrensel bir kaynağa başvurulması gerekecektir ki bu da Tindal'a göre yalnızca *doğanın ışığı/akıldır*.⁶³ Bir diğer husus insanların tümünün vahiy dininin öğretilerine ulaşma imkanlarının bulunmayışındır. Dahası bu öğretilerin bozulma ihtimali daha yüksektir çünkü din adamları vahiyi tahrif edebilir.⁶⁴

Haricî vahiy, doğanın ışığının doğru kabul ettiklerini yanlışlayamaz. Doğal dinin emrettiğini vahyin yasaklaması, yasakladığını ise emretmesi söz konusu olamaz.⁶⁵ Her ikisinin de amacı aynıdır: Tanrı'yı yüceltme ve insanın iyiliğini gerçekleştirme. Tindal'a göre din, bu iki temel emrin dışında bir talepte bulunmaz.⁶⁶ Amaç aynı olduğu için öğretilerin de aynı olması zorunludur.⁶⁷ Sözgelimi Tanrı'yı kızgın, intikam alan ve acımasız biçimde yansıtan ifadeler yüceliğine zarar verdiği için doğru kabul edilemez.⁶⁸

Başlangıçta vahye olumlu bir tutum içerisinde gibi görünse de bazı ifadeleri Tindal'ın bir zihin karışıklığı içerisinde olduğunu gösterir. Bundan dolayı kimilerince eseri çelişkilerle dolu olarak nitelenmiştir.⁶⁹ Bu konuda bir

⁵⁹ Tindal, *a.g.e.*, s.4.

⁶⁰ Tindal, *a.g.e.*, s.200, 351.

⁶¹ Tindal, *a.g.e.*, s.205. Sözgelimi Havariler dahi İsa'nın hemen geri döneceği noktasında yanlışlanıyorlarsa, başka hangi konularda yanlışlanmadıklarından emin olmak nasıl mümkün olacaktır?

⁶² Tindal, *a.g.e.*, s.5.

⁶³ Tindal, *a.g.e.*, s.18.

⁶⁴ Tindal, *a.g.e.*, s.233.

⁶⁵ Tindal, *a.g.e.*, s.67.

⁶⁶ Tindal, *a.g.e.*, s.70.

⁶⁷ Tindal, *a.g.e.*, s.71-72.

⁶⁸ Tindal, *a.g.e.*, s.74.

⁶⁹ G. C. Joyce, *a.g.e.*, s. 536.

örnek olması açısından Tanrı'nın insandan isteğini kitap göndermek suretiyle bildirmesi gerektiğini savunanlara yönelik verdiği cevap dikkate değerdir. Tindal, Tanrı'nın ayrıca bir kitap göndermeye ihtiyacı olmadığını zira *Doğa Kitabının* son derece açık, yalın ve anlaşılır olduğundan bahseder ve gerek Tanrı'ya gerekse hemcinslerimize yönelik görevlerimizin tümünü Doğa Kitabını okumak suretiyle öğreneceğimizi iddia eder.⁷⁰

Tindal'ın eleştirilerini doğrudan vahiy üzerinden değil de geleneksel din üzerinden yaptığını görürüz. Geleneksel dine yönelik eleştirilerinin odak noktasını batıl inançlar oluştursa da tüm tenkidi bununla sınırlı değildir. İnsanlar geleneksel dinlerin öğretilerini ahlaka öncelerlerse kendi vicdanlarını dinleme yerine bu öğretilere uymayı tercih edebilirler. Zira kurallar tarafından fazlaca alanı daraltılan insanlar, ahlakın gerektirdiklerini yerine getirmede yavaşlarlar.⁷¹

Tindal hem vahyin hem de aklın bağımsız iki kanun koyucu/hüküm verici olduğu ve mutlak itaat gerektirdiği iddiasını reddeder. Vahye yönelik en görünür eleştirisi de burada ortaya çıkar. Ona göre vahiy her şeyi iman kapsamında değerlendirir, akıl ise mantıki görünenden başka bir şeyi kabul etmez.⁷² İman ise başlı başına pozitif bir değer değildir. İnanç ancak ortaya koyduğu ürünler açısından bir değer ifade edebilir. Zira iman uğruna iyiliğin feda edildiği pek çok örnek söz konusudur.⁷³ Eşyanın hakikatini yargılamada Kutsal Kitabın akıl tarafından bir norm olarak değerlendirilmesine Tindal karşı çıkar. Bilakis, Kutsal Kitabın doğruluğunun akıl ve eşyanın hakikati ile bilinebileceğini söyler. Bu durumda Kutsal Kitap ancak ikinci dereceden bir kanun koyma özelliğine sahiptir ve bir konuda hüküm verecek tek kriter vardır; o da akıldır.⁷⁴ Nitekim o kadar çok geleneksel din ve her bir dinin farklı mezhepleri vardır ki, hangisinin doğru olduğuna karar verecek olan da gene akıldır.⁷⁵

“Doğal din Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiğini bilir ama bunun nasıl olacağını göstermez, bu nedenle vahye ihtiyaç vardır” şeklindeki bir argüman ise Tindal tarafından reddedilir. Bu iddianın sahibi deistlere reddiyelerde bulunan dönemin ünlü filozof ve ilahiyatçısı Samuel Clarke'dır. Clarke, en büyük filozofların dahi Tanrı katında en makbul ibadetin “doğanın zorunluluklarına itaat” ve “Tanrı'nın sıfatlarını taklit etme” olduğunu bilebileceklerini kabul eder. Fakat buna karşın dışsal bir ibadetin zorunlu olduğunu söyler. Tindal ise bunu en basit ifadeyle saçma bulur. Ona göre Clarke'ın bu yaklaşımı, en büyük filozofları Tanrı'ya ibadet etmek gerektiğini bilecekleri ama bunu nasıl gerçekleştirecekleri konusunda cahil kalacakları bir pozisyona düşürmek demektir. Doğanın zorunlu kıldığına itaat ve Tanrı'nın sıfatlarını taklit etmenin yetersiz görülmesini reddeder. Bu noktada onun dışsal bir ibadeti vazgeçilmez görmediğini söylemek mümkündür.⁷⁶

⁷⁰ Tindal, *a.g.e.*, s. 28.

⁷¹ Tindal, *a.g.e.*, s.142.

⁷² Tindal, *a.g.e.*, s. 189.

⁷³ Tindal, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁷⁴ Tindal, *a.g.e.*, s.190.

⁷⁵ Tindal, *a.g.e.*, s.237.

⁷⁶ Tindal, *a.g.e.*, s.395-7.

Peki, doğal din ve vahiy dininin doğruluğunun ölçütü nedir? Tindal bu kriteri *insanın mutluluğu* olarak belirlemiştir. Eğer bir din insanın mutluluğuna hizmet etme yerine zarar veriyorsa doğaya ve akla uygun olduğu düşünülemez. Gerçek din ve batıl inançların arasını ayıran da yine bu çizgidir. Buna tipik bir örnek olarak kurban ibadeti, sünnet veya kurtuluşa ulaşma arzusuyla bedene yapılan eziyetlerin hiçbir şekilde gerçek dinin arzusu olamayacağını iddia eder.⁷⁷

Vahiy içerisinde akılla çelişebilen şeylerin bulunduğunu varsaymak ya da aklın yanlış gördüğü bazı şeyleri vahyin doğru görebileceğini düşünmek bizzat vahyin altını oymak demektir. Çünkü bu durumda vahyin doğruluğuna delil bulmak amacıyla başvuracağımız yetinin güvenilirliği ortadan kalkar. Hangi öğretinin hakikati temsil ettiğini tespit güçleşir ve derin bir şüphecilik ortamında bocalayıp dururuz.⁷⁸



Tanrı'nın hayata müdahalede bulunup bulunmadığı açısından incelenebilecek mucize konusunda ise Tindal'ın doğrudan bir reddediş içerisinde bulunduğunu söyleyemeyiz. Bilakis, mucizenin gerçekleştiğini kabul eden bir yaklaşımla karşılaşırız.⁷⁹ Benzer şekilde Tindal, Hristiyan teolojisi açısından önemli bir husus olan ilahi esin anlamında ilhamı (*inspiration*) da imkan dahilinde görür. Fakat özellikle ilhamın ancak öznesi açısından bir değer taşıyacağını, peygamber ya da havari olsun ilham alan kişilerin gerçeği gizleme hatta yalan söyleme gibi insani hırslardan uzak kalamayacaklarını, bu nedenle ilhamın başkaları için bağlayıcılığı bulunmadığını iddia eder.⁸⁰ Mucize konusunda ise Tindal, havarilerin ölülerini diriltmeye varana dek mucize gösterebileceğini dahi kabul eder.⁸¹ Fakat vahyin mucize ile desteklenmesinin yanlışlığından hareketle mucizenin delil değerini tartışmaya açar. Ona göre Vahyin otantikliğini kanıtlamanın yolu mucizeler değil doktrinlerinin iyiliğidir.⁸²

Doğal din mükemmel, kendi başına yeterli ve her alanda hüküm koyucu iken vahyin gelişinin amacı ne olabilir? Tindal'ın bu soruya cevabını Hz. İsa'nın geliş amacına dair söylediği bir sözünü yorumlarken görebiliriz. Hz. İsa kendisinin tüm İsrailoğulları için değil, onların *kaybolan koyunları* için gönderildiğini söyler.⁸³ Bu ifadeden hareketle Tindal *kaybolmamış koyunların* da bulunduğunu belirtir. Ayrıca İsa "herkesin değil, yalnızca hasta olanların hekime ihtiyacı olduğunu"⁸⁴ söylemiştir. Tindal aradaki farkın görülmemesinin pek çok yanlış anlamaya kapı aralayacağını ifade eder. Hz. İsa'nın geliş sebebi insanlara aklın ortaya koyduğundan başka yeni sorumluluklar yüklemek değil, aklın kanunu tarafından bilinen görevleri yerine getirmemelerinden dolayı

⁷⁷ Tindal, *a.g.e.*, s.127.

⁷⁸ Tindal, *a.g.e.*, s.179.

⁷⁹ Bu kitaba yöneltilen eleştirilere bir cevap verme amacıyla hazırladığı eserinin ikinci cildindeki bölümler arasında mucizeye iki ayrı bölüm ayırmıştır. Hazırlama niyetinde olduğu bölümlerden birinde, incelediğimiz bu kitabında da olduğu üzere, mucizenin gerçekleşmediğine dair bir iddiada bulunmaksızın Kutsal Kitabın mucize ile doğrulanamayacağını inceleme niyetinde olduğu görülür. S. Lalor, *a.g.e.*, s. 163.

⁸⁰ Tindal, *a.g.e.*, s. 244-245.

⁸¹ Tindal, *a.g.e.*, s. 245.

⁸² Tindal, *a.g.e.*, s.192-193.

⁸³ Matta, 15:24.

⁸⁴ Matta, 9:12

insanları pişman olmaya ve tövbe etmeye davet etmektir. Buna göre vahiy ancak doğal dinin gösterdiği doğru yoldan sapanlara yöneliktir.⁸⁵

Tindal'a Yöneltilen Eleştiriler

Tindal'ın söz konusu eserine yönelik irili-ufaklı yaklaşık 130 reddiye hazırlanmıştır. Bunlar arasında en ünlülerinden biri John Conybeare'a aittir. Conybeare'a göre Tindal aslında, vahyin gerçekleşmediğini ve hatta gerçekleşmeyeceğini ispata çalışır.⁸⁶ Zira o, dini konularda aklın tamamen yeterli olduğunu savunur ve vahye hiçbir fonksiyon atfetmez. Conybeare, Tindal'ın aklın her şeyi kapsayabileceği iddiasını hatalı görür. Rasyonel yetişkinlerin her biri, hemcinslerinin keşfettiği her şeyi keşfedemeyebilir zira hepsinin farklı kapasiteleri bulunur. Bu nedenle akıl dininin yeterli olduğu söylenemez.⁸⁷ Dahası doğal din ne mükemmeldir ne de sabit. Zira şartlar değiştikçe eşyanın doğası ve şartlara uygunluğu da değişir. Herkesin sorumluluklarını bilmek için yeterli akıllı olabilir ama pek çok kişinin kapasitesini aşacak, pek çok şey de bulunabilir. Ayrıca doğal din madem bu kadar açıktır o halde neden Tindal doğal dini anlatacak bir kitap yazma mecburiyeti hissetmiştir?⁸⁸

Diğer bir reddiyenin sahibi James Foster da Tindal'ın vahyi değersizleştirdiğini düşünür.⁸⁹ Foster, aklın Tanrı'yı ve ahlakı bilme konusunda bazıları için bir dereceye kadar yeterli oluşunu kabul etse de, pek çok sebepten dolayı yetersiz bir rehber olduğunu iddia eder.⁹⁰ Zira insanlar birbirinden farklı kapasitelere, avantajlara ve şartlara sahiptir. Ayrıca eğer akıl yeterli olsaydı, dünyanın daha iyi hale gelmesinde felsefenin çok daha fazla etkisi olurdu -ki tarih bunun aksini gösterir.⁹¹

Özetle Tindal'a yöneltilen eleştirilerin odak noktasını aklın dini hakikatlere ulaşmada yetkin olup olmaması oluşturur. Özellikle aklın samimi bir şekilde işletilmesiyle Tanrı'ya ve birbirimize olan bağlılığımızı sağlayabileceğimizi ve birbirimize olan görevlerimizi keşfedebileceğimizi ve bunların aslında tam da Tanrı'nın istedikleri olduğunu iddia eden *samimiyet doktrinine* yönelik eleştiriler yoğunluktadır. Sözgelimi bir Pagan ve bir Hristiyan eşit derecede samimi olduklarında dinlerinin de eşit derecede iyi olacağı anlamı doğacaktır.⁹²

⁸⁵ Tindal. *a.g.e.*, s. 48, 49, 50.

⁸⁶ John Conybeare, *A Defence of Revealed Religion*, London and Dublin, 1732, s. 3.

⁸⁷ Conybeare, *a.g.e.*, s.26.

⁸⁸ Conybeare, *a.g.e.*, s.100-106.

⁸⁹ James Foster, *The Usefulness, Truth and Excellency of the Christian Revelation*, London, 1731, s. 32.

⁹⁰ Foster. *a.g.e.*, s. 10.

⁹¹ Foster, *a.g.e.*, s.18.

⁹² Lalor, *a.g.e.*, s. 132.

SONUÇ

Deizm, Hristiyanlığın yarattığı çıkmazlardan kurtulma arzusunun bir tezahürüdür. Hristiyanlıktaki tahrif olmuş Tanrı tasavvuruna ve bu tasavvurun yarattığı din anlayışına bir tepkidir. Deizmin sorunu, çarpık din ve Tanrı anlayışını düzeltmeye çalışırken bir anlamda amacından saparak Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisinde belirleyici olan sıfatlarının terkine varan bir noktaya kaymasıdır.

Hristiyan kültürü içerisinde yaşamış bir isim olarak Tindal'ın Hristiyanlığın yaratılış kadar eski olduğu vurgusu, aslı günah ve kurtuluş doktrininin yarattığı çıkmazlardan uzaklaşma çabasıdır. Hristiyanlıkta insanın Hz. Adem'den kalma bir günahı yüklenerek dünyaya geldiği ve Hz. İsa gelene dek bu günahtan kurtulamadığı, onun gelişiyle de kısmen kurtuluşa erdiği inancı hakimdir. Tindal ise Tanrı'nın insana olan sevgisinden hareket ederek insanın kurtuluşu için gerekli araçların en başından beri varlığında bulunması gerektiğini iddia ederek bu inancı reddetmiştir –ki bu içerisinde bulunduğu din anlayışının yerinde bir eleştirisidir.

Tindal'ın insanın varoluş amacını mutluluğa indirgemesi ise yalnızca insan merkezli bakış açısının yarattığı bir sonuctur. Eserde hakim olan yaklaşım, her şeyin yalnızca insan için oluşudur. Tindal'ın bu yorumu, sonraki yüzyıllarda seküler düşüncede hakim olan Allah, âlem ve insan arasında kurulması gereken ilişkinin, insan lehine bozulmasının ilk adımlarından biri olarak yorumlanabilir. Tindal, insana alan açmaya çalışırken Tanrı'yı pasif bir duruma getirmiştir. Özellikle dua ve ibadete bir değer atfetmemesi de bu yaklaşımın bir tezahürüdür. İbadete bir değer atfetmemesi ve ibadeti yalnızca doğanın zorunlu kıldığına itaat ve Tanrı'nın sıfatlarını taklit etme olarak nitelemesi bunun bir göstergesidir. Oysa ibadet, bir yandan insanın hem bireysel hem de toplumsal ıslahına destek vazifesi görürken diğer yandan insanın Yaraticısı karşısındaki konumunu ona hatırlatır, tekebbür ve istighnanın; insanın kendini Tanrılaştırması tehlikesinin önüne geçer. Dua konusunda ise, Yaraticıyı ve bize olan lütfunu anma ve ona olan şükranımızı diğerlerine yöneltme şeklinde bir işlev yüklemesi olumlu bir tutum olarak değerlendirilebilir olsa da duanın asıl anlamı olan Tanrı ve insan arasındaki canlı iletişimin zemini olma durumu tamamen göz ardı edilmektedir. Bu haliyle Tindal'ın aslında *mesafeli* bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Tindal Tanrının yarattığı her şeyin mükemmel olması sebebiyle bir müdahalenin O'nun açısından eksiklik anlamına geleceğini iddia ederek Tanrı'yı yüceltmeye çalışırken aslında O'nu âtil bırakmaktadır. Oysa bir yasayı ortaya koymakla yasanın işlerliğini devam ettirmek farklı şeylerdir. Tindal, Tanrı'nın yasayı koyduğu konusunda isabet etmiş fakat yasaları işler kılması noktasında O'nun iradesini pasifleştirmiştir.

Tindal'ın vahyin her şeyi iman kapsamında değerlendirdiği aklın ise ancak mantıkî olanı kabul ettiği şeklinde yaptığı ayırım da tartışmalı görünen hususlardan biridir. Onun bu yaklaşımı vahyi, aklî/mantıkî olandan uzak tuttuğunun ve akıl ve vahyi birbirinin karşıtı olarak değerlendirdiğinin göstergesidir. Hristiyan teolojisi içerisinde aklın değersizleştirilmesine tepki olarak vahyi göz ardı ettiğini söylemek mümkündür. İslam düşüncesi açısından

baktığımızda Kur'an'da tefekkür, tedebbür, teemmül, tefakküh gibi düşünmenin ve akletmenin çeşitli formlarına yer verilmesi, Kuran ve dolayısıyla vahiy açısından aklın değerini gösterir. Vahiy ve akıl karşıtlığı aslında vahyin esas amacının ne olduğunun göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Vahiy, insanın aklıyla bilebileceği ama bildiğini eyleme dökme konusunda isteksiz davrandığı durumlarda insanın iradesini eğitmekte, onu güdülemekte ve böylece ahlakî bir dönüşüm yaşatmayı hedeflemektedir. Vahyin var oluş amacı bilgilendirmenin yanı sıra ahlaki anlamda insanı eğitmektir. Zira vahiy sadece akla değil, duygulara ve vicdana da hitap etmektedir.

Tindal'ın yarattığı en önemli etki, kendisinden önce savunulan vahyin akılla uyumlu olmakla beraber aklın ötesinde bazı bilgiler getirebileceği savını reddetmektir. O, güçlü bir biçimde vahyin akılla çelişen ve dahası aklı aşan hiçbir unsura sahip olamayacağını savunur. Ona göre inancımızın nesnelerini, imana konu olan şeyleri de vahiy olmadan keşfedebiliriz. Tindal'ın görüşleri, vahyin inkar edildiği deist söyleme bir geçiş vazifesi görmüştür. Yarattığı etkiyle birlikte akıl artık vahyi anlamada başvurulacak bir araç olarak kalmamış, her türlü dinî hakikatin tek ve gerçek kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Conybeare, John, *A Defence of Revealed Religion*, London and Dublin, 1732.
- Curry, Michael F., "Losing Faith: Rationalizing Religion in Early Modern England," *Intersections*, 11/2, 2010.
- Foster, James, *The Usefulness, Truth and Excellency of the Christian Revelation*, London, 1731.
- Hefelbower, S. G., "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology*, 24/ 2, 1920.
- Herrick, James A., *The Radical Rhetoric of The English Deists: The Discourse of Scepticism*, University Of South Carolina Press, USA, 1997.
- Hornig, Gottfried, "Deism", *The Encyclopedia of Theology and Religion*, Ed: Hans Betz vd., C.3, Boston 2011.
- Hudson, Wayne, *The English Deists*, Pickeringchatto Publishers, Londra 2009.
- Lalor, Stephen, *Freethinker Matthew Tindal*, Continuum, New York 2006.
- Magee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Şekerci, Ahmet Erhan, *Aydınlanma ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Waligore, Joseph, "Christian Deism in Eighteenth Century England", *International Journal of Philosophy and Theology*, 75/3, 2014.
- The Piety of The English Deists: Their Personal Relationship with an Active God", *Intellectual History Review* 22/2, Haziran 2012.
- Wigelsworth, Jeffrey R. *Deism in Enlightenment England*, Manchester University Press, 2009.
- Tindal, Matthew, *Christianity as old as Creation*, London 1730.
- A Letter to the Reverend the Clergy of both Universities, Concerning the Trinity and Athanasian Creed. With Reflections on all that late Hypotheses... Londra, 1694.

DEİZM; AKLIN TANRILAŞTIRILMASI YA DA SORUMSUZ ÖZGÜRLÜK

Hamdi GÜNDOĞAR*

Özet

Deizm evreni yaratan bir Tanrı'nın olduğunu kabul eden ancak ilahi vahyi ve peygamberi kabul etmeyen bir felsefi cereyandır. Deistler dinin ve ahlakın kaynağının vahiy değil, insanın tabiatı olduğunu iddia ederler. Deistlere göre Tanrı'nın, âlem üzerindeki etkisi ilahi dinlerde ifade edildiği gibi sürekli bir etki değildir. Deistler Tanrı'nın yarattığı âleme müdahil olmadığını söyleyerek Allah'ın insanlar üzerindeki herhangi bir yaptırımını kabul etmemişlerdir. Vahiy ve peygamberi kabul etmeyerek Tanrı'dan gelecek emir ve yasakları peşinen reddetmişlerdir. Deist anlayışta Tanrı'nın buyruğundan azade kalan insan hayatın her alanına kendisi müdahil olmuş, Tanrı'nın kendisi için yarattığı dünyanın bütün nimetlerinden faydalanmış, bazen iyi bazen kötü davranmış ama yaptığı kötülük ve zulümlerin hesabını vermek istememiştir. Başka bir ifadeyle sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük içine girmiştir.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Akıl, Tanrı, Tabii din, sorumluluk

Abstract

Deism is a philosophical figure that acknowledges that God is the Creator of the universe but does not accept divine revelation and prophecy. Deists argues that religion and the source of morality are not revelation but human nature. According to the deists, God's influence on the world is not a continuous effect, as expressed in divine religions. The Deists have not accepted any sanction of God on the people by saying that the god created by God does not intervene. By refusing to accept the revelation and the prophet, they rejected the orders and prohibitions from God in advance. In deist understanding, a person who has remained under the command of God has intervened in every aspect of life, benefited from all the blessings of the world created by God for himself, and sometimes did not want to give good and bad treatment to evil and cruelty. In other words, he entered into an unlimited and irresponsible freedom

Key words: Deism, Reason, God, Natural religion, Responsibility

* Prof. Dr. Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi. hgundogar@adiyaman.edu.tr

1- Deizm'in Tanımı

Deizm; yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın varlığına duyulan inanç, yaradancılık demektir. Vahiy, vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varoluşuna inanmadır.¹ Deist; Tanrı'nın evreni yarattığına, ancak bu yaratmadan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığına inanan, ilâhî vahiy reddeden, ahlâki ve dini açıdan doğru bir yaşamı, sadece insan aklının sunabileceğine iddia eden kişidir. Amerikalı deistlerin öncüsü Thomas Paine (ö.1809) şöyle diyor: Ben Tanrı'ya inanıyorum ve bunun ötesi yok. Bu hayatın ötesinde mutluluklar diliyorum. Ben bir akidenin Yahudi Havrası, Roma kilisesi, Yunan kilisesi, Türk (Müslüman) Camisi, Protestan kilisesi ya da herhangi bir kilise tarafından konulacağına inanmıyorum. Benim kendi aklım benim kilisemdir. Bütün kiliseler, gerek Yahudi gerek Hristiyan ya da Türk, bana göre insan aklının ürünü gibi geliyor. Onlar insanları korkutmuşlar ve köleleştirmişler. Bunlar gücü ve yararı tekellerine almışlar. Bu dinlerin her biri ortaya kutsal kitap sürüyor. Yahudiler, Hristiyanlar kutsal kitaplarını gösteriyorlar, Türkler (Müslümanlar) Kur'an adlı kitaplarının bir melek tarafından vahiyyle getirildiğini iddia ediyorlar. Her bir din diğerini inançsızlıkla suçluyor. Ben onların hiçbirisine inanmıyorum. Ben Kur'an-ı getiren meleği kendim görmediğim için ona inanmama hakkım var. Meryem evlenmediği halde bir çocuk sahibi olduysa ben buna istersem inanırım istersem inanmam.²

Görüldüğü gibi Thomas Paine ve onun gibi düşünenler Tanrı inancından başka dini hiçbir unsura hayatlarında yer vermemektedirler. Ne ilahi kitap ne vahiy ne de peygambere düşüncelerinde yer yok. Onlar için yegane kaynak ve merci kendi akıllarıdır.

2- Deizm; Akla Dayalı Tabii Din

İlk olarak 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı kabul edilen tabii din teriminin en yaygın kullanımı; Tanrı ve O'na karşı görevlerimiz hakkındaki gerçeklerin tabii akıl yoluyla bulunulabileceği şeklindedir. Deist yazarlar akıl ile elde edilen tabii dinin insanın manevi kurtuluşu için yeterli olduğuna inanmışlardır. Deizm'e göre tabiat, Tanrı'nın bir sanat eseridir ve söz konusu sanat eseri bir tasarımcıya, bir yaratıcıya delâlet eder.

Deistler, ilahi dinlerin Tanrı inancına alternatif olarak tamamen akla dayalı bir Tanrı inancını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak akıl ile ortaya konulan bu Tanrı inancında bir çelişki söz konusudur. Bir taraftan evreni yaratan yüce bir Tanrı'dan bahsederken, diğer taraftan evrene müdahale etmeyen, dünyada ne olup bittiğinden haberi olmayan, insanlara ilgisiz kalıp onların dua ve niyazlarını duymayan tamamen pasif bir bir Tanrı algısı mevcuttur. Bir taraftan baktığımızda evrenin temel kanunlarını koyan yaratıcı bir tanrı, diğer yandan insanlara dini ve ahlaki kuralları koymaktan aciz bir Tanrı anlayışı söz konusudur.

¹ Cevizci, Ahmet, "Deizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002. s. 255.

² Thomas Paine, *The Age of Reason*, Luxembourg, 1794, s. 2-5.

Deistlerin vahiyden bağımsız din anlayışında Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi ilahî dinlerden farklıdır ve Tanrı âlemlerle sürekli bir ilişki içinde değildir. Deistlere göre Tanrı başlangıçta âlemi yaratmış, âlemin düzenini sağlayan kanunları kalıcı bir şekilde var kılmıştır. Tanrı insanı, âlemi ve beraberinde yaratılan kanunları anlayabilecek bir akıl yapısıyla yarattığı için âleme sonradan müdahalesine gerek kalmamıştır. Deistlere göre insan akli ile hem Tanrı'nın varlığını hem de ona iyi bir kul olma düşüncesini idrak etmektedir.

Allah'ın evrene müdahalesini O'nun acizliği olarak yorumlayan deist düşüncenin aksine Kur'an Allah'ın her an evrene müdahil olduğunu haber verir. "*Göklerde ve yerde kim (ve ne) varsa O'ndan ister, O, her an başka bir iştedir*"³ ayeti bunun en güzel ifadesidir. Akla olağanüstü bir güç ve yetki tanıyan deist düşünce Tanrı'ya evrene müdahale etme yetkisi tanımamaktadır. Hâlbuki deistler akıl ile tanımladıkları Tanrı'yı evreni mükemmel bir şekilde var eden yaratıcı olarak vasıflamaktadırlar.

İslam'a göre Allah âleme her an müdahale eden, her şeyi irade eden ve bilendir. Allah Hz. Âdem'den beri belli zamanlarda seçtiği peygamberler aracılığıyla insanlara kitaplar ve mesajlar göndermiş, insan da bunun karşısında takındığı tavra göre değer kazanmıştır. İlahî dinlere göre insanlar Allah'a dua ile isteklerde bulunup lütuf ve yardımını talep edebilir ve Allah'a iletmek istedikleri her mesaj mutlaka yerini bulur. Allah ve insan arasında nübüvvet ve ibadet yollarıyla belirli bir iletişimin olduğuna inanma İslam'ın temel esaslarındanıdır.⁴

Deistlere göre Tanrı tüm insanlığa, temel doğruları ve gerçekleri anlayıp, görev ve sorumluluklarımızı kavrayabileceğimiz yetenekte bir akıl vermiştir. Tanrı'nın lutfettiği mantiki melekelerimiz yoluyla açığa çıkan gerçek vahiy tabiatımızda yer almaktadır. İnsan doğal olarak akli ile Tanrı'nın varlığını tespit ettiği gibi, O'na kaşı ödev ve sorumlulukları da yerine getirebilir. Tanrı'ya karşı ödev ve sorumluluklar da doğal bir ahlaklılık ile sağlanmış olacaktır. Deist yazarlardan Matthew Tindal (ö.1733), bu durumun yaratılış kadar eski olan gerçek Hristiyanlığın özü olduğuna inanıyordu. Ona göre bu tabii din, Tanrı tarafından daha yaratılışımızın başından itibaren kalplerimize yazılmıştır.⁵

Deizm'de dini ve ahlaki kurallar vahiyyle belirlenmediğinde oluşan boşluk bu defa akıl tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Deist düşünce insana sınırsız bir yetki ve özgürlük vererek insanın kulluk vazifelerini dizayn etme yetkisini akla vermiş olmaktadır. Oysaki insanoğlunun dini ve ahlaki açıdan eğitilmesi ve kendisine istikamef kazandırılması ancak beşer üstü ilahî bir vahiy ile mümkündür. Bir insanın başka bir insana hâkimiyeti Tanrı'nın insana hâkimiyeti ile mukayese edilemez. İnsan akli ile insanların ideal bir şekilde irşad edilmesi mümkün olan bir şey değildir.

³ Rahman, 55/29.

⁴ Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, 9/111.

⁵ Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2009, s. 3,52.

3- Deizm-Liberalizm İlişkisi

Liberalizmin temel felsefesi, bireyin özgürlüğü ve eşitliği savına dayanmaktadır. İnsan merkezci hümanist bir yaklaşımı esas alan liberalizm, ahlâkî ve dinî alanda serbestliği, ekonomik alanda ise serbest pazar girişimciliği savunusuyla kendisini tanımlar.⁶ Liberal düşüncenin en belirgin özelliğinin, Orta Çağ'ın Tanrı-merkezli toplum ve evren tasavvurunun terk edilmeye, geleneksel toplumsal bağların çözülmeye ve "hakikatin" akıl yoluyla bulunabileceğine olan inancın yükselmeye başlamasıyla ortaya çıktığı belirtilmiştir.⁷

Liberalizm, toplum ya da cemaatten ziyâde bireyin önceliğine yaptığı vurguyla seçkinleşmiş bir ideolojidir. "Kilise ve Feodal düzenin baskısı altında yüzyıllar boyu durağan bir düşünceye sahip olan Avrupalılar, zayıflayan kilise ve feodal beylerin baskısından kurtulmak için 15. Yüzyıldan itibaren daha özgür bir sosyal yapının kurulmasını savunmaya başladılar. Batı'da Liberal düşünce, İngiltere'de John Lock (ö. 1704) Almanya'da Immanuel Kant (ö.1804) ve Thomas Paine'nin öncülüğünde gündeme geldi.⁸

Liberalizmin öncüleri dini alana taşıdıkları düşüncelerinden dolayı aynı zamanda Deizm'inde önde gelen fikir adamları olmuşlardır. Yukarıda ismi sayılan kişiler hem liberalizm için hem de Deizm tarihi için önemli şahsiyetlerdir.

Deist din anlayışı ile liberalizm gerek bireyin özgürlüğü hususunda gerekse dini meselelerde benzer bir tutum takınmışlardır. Liberalizm her alanda insanı merkeze alırken, Deizm insan aklını dini konularda yegâne merci olarak kabul etmiştir. Deist anlayış, kontrolü ve sorumluluğu akla vererek, kendisini Tanrı'nın kontrolünden azade kılmış ve bütün sorumluluklarından sıyrılmıştır. Deist anlayışta akıl; Tanrı yerine, insanın dini vazifelerini ve ahlâkî belirleyen, kişiye de herhangi bir sorumluluk yüklemeyen bir merci konumundadır.

Liberal yaklaşım zaman içerisinde Tanrı'yı, insanın ve hayatın ilgi alanının dışına iterek insan ve davranışlarını sorgulanmaz bir hale dönüştürmüştür. Teoriden ideolojiye evirilen liberalizm, yer yer militarizmi de arkasına alarak dayatmacı laisizmle Tanrı'ya düşman olmuş; dine ve metafizik hiç bir okuma biçimine tahammül etmeyen (seküler) bir noktaya varmıştır.⁹ Deizm ise liberalizmde olduğu gibi belki Tanrı'ya düşman olmamış, ancak Tanrı'nın evrenle ve insanla ilişkisini keserek, dışlamıştır. Akıl dini ve ahlâkî esasları belirleyerek kendisini Tanrı makamına yükseltmiş, kendine göre bir tabii din dizayn etmiştir. Bunun sonucunda insan yeryüzünde kendisini tamamen serbest hissetmiş ve aklına geleni yapmıştır. Bireysel olarak her türlü hazzı, haram-helal ya da doğru yanlış hükümlerinden soyutlayarak kendisi için mübah kılmıştır. Yaptığı her haksızlığı kötü olarak değil kendi hakkı olarak algılamış, başkasının hakkını görmezden gelmiştir. Bundan dolayı da bir sorumluluk kaygısına düşmemiştir. Sorumluluk hissetmek için insanüstü bir makama, merciye saygı duymak, ondan çekinmek gerekir ki o da Tanrı'dır. Deizm Tanrı'nın evrene müdahalesini ta baştan ortadan kaldırdığı için hesap verecek bir mercî de söz konusu olmamıştır. Hesap verilebilirlik düşüncesi

⁶ Cevizci, Ahmet, "Liberalizm", *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 280.

⁷ Bkz. Erdoğan, Mustafa, "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", Ankara 2009, s: 15, s. 5, 6.

⁸ Ersoy, Arif, "İslâm ve Liberalizm", *EskiYeni Dergisi*, Yaz, 2010, Sayı: 18, s. 53.

⁹ Yazıcı, Ramazan, "Liberalizmin Aşındırdığı Müslüman Kimlik", *Nida Düşünce, Kültür, Edebiyat*, 2016, sayı: 175, s.2.

olmadığı için deist kişi dünya da kendisini tam bir kral psikolojisi içinde hissedebilmiş, yaptıklarının hesabını vermeyi düşünmemiştir. Başka bir ifadeyle deistler kendileri için tam bir sorumsuz özgürlük anlayışı geliştirmişlerdir.

Deist anlayışta kişi bütün hareketlerinde özgür bırakılmış ama hiçbir davranışında sorumluluk sahibi kılınmamıştır. Tanrı'nın'ın bütün nimetlerinden yararlanan deist kişi için Tanrı'ya şükretmek söz konusu değildir. Allah insanı en güzel şekilde yaratmıştır ama bundan dolayı Allah'a kulluk borcu olarak bir ibadetten söz edilmemiştir. Allah'ın haram kıldığı birçok haram davranışta bulunan kişiye bir ceza öngörülmemiştir. Kişi başkasının malına, canına, namusuna göz diktiğinde deist anlayışta bunun Allah indinde bir hesabı söz konusu değildir.

Dünya tarihinde insanlar tarafından işlenen sayısız kötülük, zulüm, işkence, haksızlık meydana gelmiştir ancak deist düşüncede bunun uhrevi bir cezası öngörülmemiştir. Selim akıl ve vicdan böyle bir durumu kabul etmez. Ne var ki deist düşünce Allah'ın evrene ve beşeriyete müdahalesini kabul etmemekle, insanın aklına ve vicdanına hâkim olabilecek ve onu engelleyebilecek yegâne müeyyideyi ortadan kaldırmış, insana kontrolsüz, sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük tanımıştır. Tanrı'dan soyutlanmış bu özgürlük, kontrolsüz bir güç haline gelmiş ve dünya üzerinde milyonlarca insanın ya hayatına mal olmuş, ya da haksızlığa uğramasına sebep olmuştur.

4- Deizm'de Peygamberlik ve Vahiy

Deistler tarafından dini gerçeklerin akıl ile bulunabileceğine hükmedilmesi, insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesinin ihtiyacını da geçersiz kılmıştır. Deistler'e göre şâyet Mûsâ ve İsrâ gibi şahsiyetler gerçekten yaşamışlarsa onların öğretileri aklın gücü ile bulunabilen tabii bir dinden farklı değildir. Onlara göre İsrâ ahlâkî bir öğretmendir. Hristiyanlık olarak ifade edilen dinin saf ve bozulmamış hali gerçek tabii dindir ve bu tabii din daha yaratılışımızdan itibaren Tanrı tarafından kalplerimize yazılmıştır. Herbert of Cerbury (ö.1648) ve John Toland (ö.1670) gibi deist yazarlar vahyin insan aklının üzerinde bir takım bilgiler verebileceği ancak bu bilgilerin akıl ile çelişmelerinin söz konusu olmayacağını savunmuşlardır. J. J. Rousseau (ö. 1778), insanın doğal melekelerinin Tanrı'nın doğal vahyini anlayıp kavramaya yeterli kılındığını ifade ederken Voltaire (ö. 1778), mevcut vahiyleri pek çok insan ürünü yazıdan aşağı kabul ederek alaya alır. Thomas Paine ise gerçek vahyin insanın doğadan yaptığı gözlemlere dayalı olduğu, bu sebeple evrensel olan bu vahyin yanlış yorumlanarak Eski ve Yeni Ahid gibi yazılı metinler olarak algılandıklarını savunmuştur. Özellikle Voltaire, Rousseau ve Paine, vahiy ürünü olarak kabul edilen dinlerin pek çok savaşa, işkence ve zulme sebep olduklarını ve aynı zamanda tüm bu dinlerin birbirlerine karşı nefretle baktıklarını iddia ederler. Vahiy konusundaki yaklaşımlar böyle olunca doğal olarak vahyi tebliğ edecek bir peygamberin varlığı da gereksiz görülmüş, peygamberler ve özellikle de Hz. İsrâ, kimilerince bir sahtekâr, kimilerince ahlâkî bir öğretmen, kimilerince ise doğal dinin güçlü bir savunucusu olarak tasavvur edilmiştir.¹⁰

¹⁰ Bkz. Dorman, M. Emre, *a.g.e.*, s. 293.

Batı dünyası deistlerinin peygamberleri gereksiz gören bu düşüncenin benzerine doğu dünyasında da rastlanılmıştır. Berâhime olarak bilinen topluluğun da nübüvveti inkâr ettiği kelamcılarının malumudur. Onlara göre peygamberin insanlara tebliğ ettikleri şeylerin iki niteliği vardır. Bunlar ya aklın kabul ettiği şeylerdir ya da aklın reddettiği şeylerdir. Aklın tasvib edeceği hususlarda aklın verileri yeterli olduğundan ayrıca bir peygambere ihtiyaç yoktur. Aklın reddettiği bir şey de zâten makbul değildir. Berahime aklî delillerin insanı, âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve bu yaratıcının âlim, kâdir ve hâkim olduğuna, O'na şükretmek için sayısız nimet ve neden bulunduğuna sevk ettiğine inanmaktadırlar. Onlara göre peygamberin insanlar üzerinde tasarrufta bulunmasını, bir köle misali emredip nehyetmesini gerektirecek herhangi bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Söylediği sözlerin de başka sözlere nazaran bir üstünlüğü bulunmamaktadır.¹¹

İslam dünyasında deist anlayışın öncülerinden birisi İbnu'r-Ravendi (ö. 911)'dir. O, peygamberlerin lüzumsuz, hatta zararlı olduklarını, onların masumiyetlerinin söz konusu olamayacağını, Hz. Muhammed'in de masum olmadığını iddia etmiştir. İbnu'r-Ravendi, her şeyin akılla çözülebileceğini ve çözülmesi gerektiğini, bunun için Allah'ın insana tek güç olarak akı verdiğini iddia etmiştir.¹²

Deist anlayışın İslam dünyasındaki diğer önemli kişisi olan Ebubekir er-Razi (ö. 925)'ye göre akıl, iyi ile kötüyü, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırt etmeye kâdir olup, ilâhî sırların bilinmesi için yeterlidir. Tanrı sadece akıl yoluyla bilinebilir ve yine akıl sayesinde insan hayatını en güzel şekilde düzenleyebilir. Bu yüzden bu gibi konularda akıldan başka rehber ihtiyac bulunmamaktadır. İnsanlardan bir kısmının diğer bütün insanlara rehberlik etmek için imtiyazlı kılınmasının hiçbir hakkı tarafı bulunmamaktadır. Çünkü tüm insanlar akıl yönünde eşit doğarlar. Aralarındaki fark doğuştan olan yetki ve kabiliyette değil, bu kabiliyetlerin geliştirilmesinde, yetiştirme ve eğitimden kaynaklanmaktadır. Peygamberler birbirlerini nakzetmektedirler. Eğer onlar bir ve aynı Tanrı adına konuşuyorlarsa bu tenâkuzun sebebi nedir?¹³

Görüldüğü gibi Berahime ve Deistlerin akıl, vahiy ve peygamberlik müessesesine bakış açıları birbirlerine çok benzemektedir. Her iki taraf ta aklı yüceltmiş, aklın dinin yegâne kaynağı olduğunu ileri sürmüştür. Hem Deistler hem Brahmanlar ve onların düşüncelerini benimseyenler, ilahi vahye ve peygamberlere gerek olmadığını, peygamberlerin birbirlerini nakzettiklerini söylemişler hatta daha da ileri giderek peygamberleri sahtekârlıkla da suçlayabilmişlerdir. Aklı yücelten bu düşünme biçimi aklın kontrol edilemez bir güce ulaşip Allah'ın peygamberlerini sahtekârlıkla suçlayacak bir derekeye getirmesine yol açmıştır.

Oysaki insanlık tarihine baktığımızda kötü ahlak ve davranışlardan dolayı nice milletler, nice toplumlar dejenere olmuş, çöküntüye uğramıştır. Gelen peygamberler tebliğ ve tebyinleri sonucu kitlesel çürümelerin, ahlaksızlıkların önüne geçmiş, insanların, can, mal, şeref ve onurlarını

¹¹ Şchristâni, *el-Mıtel ve'n-Nihal*, Çev: Mustafa Öz, İstanbul, 2008, s. 453-454.

¹² Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlakdan Başka Kutsal Tanınmayan Deizm*, İstanbul, 2016, s. 119-120

¹³ Bkz. Dorman, M. Emre, *a g e* s. 380.

korumalarını sağlamışlardır. Cehalet dönemlerinde maddi ve manevi olarak nefessiz kalan nice toplumlara ve insanlara yeniden nefes aldirmışlardır. Bozulan insani ve toplumsal dengeleri yeniden yerli yerine oturtmuşlardır.

Yeryüzünde insanları köleleştirenler, sınıflara ve kastlara ayıranlar, sömürenler, haksız ceza ve işkencelere maruz bırakanlar hep akıllarını esas almışlardır. Onlar kendi akıllarınca yaptıklarını haklı görüyorlardı. Akıl onların yegâne mercii idi. Ancak bunlar insanlığa kötü bir mirastan başka bir şey bırakmamışlardır. İnsanı, yaptığıının kötü olduğuna inandırmak ve ondan sakındırmak için insana hükmedebilecek, onu hidayete erdirebilecek, yaptırım gücü yüksek bir merci gerekir. Bu merci de ilahi vahiy ve peygamberdir.

Deist düşünce öncelikle Allah'ın evrene müdahalesini kabul etmemekle, insanı Allah'a karşı sorumsuz ve özgür bırakmıştır. İkinci aşamada peygamberliği kabul etmeyerek peygamberin insan üzerindeki kontrolünü de ortadan kaldırmıştır. Allah korkusu ve peygamber kontrolünden azade kalan insan kendisini tam anlamıyla bir özgürlük sahasında bulmuş, aklını yerine göre Tanrı, yerine göre peygamber makamına getirerek nefsi için sınırsız bir özgürlük alanı açmıştır. Sınırsız, sorumsuz ve cezasız bir özgürlük alanı. Allah'ın görmediği, peygamberin kontrol edemediği, kişinin vicdaniyla baş başa kaldığı bir alan.

5- Deizm'de Ahiret Anlayışı

Âhiretin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda da deistler arasında bir ittifak mevcut değildir. Kimilerine göre bu dünyadaki yaşantımızın ve işlerimizin bir neticesi olarak ve mutlak adâletin gerçekleşebilmesi için âhiret hayatı olması gerekirken, kimileri bu düşünceye karşıdır. Bazı deistler insana verilecek ceza ve mükâfatın bu dünya hayatında olacağını söylerken diğerleri ceza ve mükâfatın ahirette olacağını söylemişlerdir.¹⁴

Örneğin deist yazarlardan Herbert of Cherbury'nin inanç sistemine göre bu dünya hayatından sonraki yaşamda ödül ve ceza olacaktır. Tanrı insanları bu dünyadaki fiillerinden dolayı sorumlu tutacak, iyileri ödüllendirip kötülerini ise cezalandıracaktır. Radikal deistlerden biri olarak kabul edilen Anthony Collins (ö.1729), rûhun maddî olduğunu söyler ve onun ölümsüzlüğü ile gelecek bir yaşam düşüncesine de karşı çıkar. Collins'e göre rûhun ölümsüzlüğü düşüncesinin kökeni Mısırlı rahiplerin inançlarına dayanır. Deist düşünce sahibi Lord Viscount Bolingbroke (ö.1751), gelecek yaşamın varlığı hakkında kuşkulara sahiptir. Ona göre gelecek yaşam varsa bile, bir cezalandırma söz konusu değildir. Bolingbroke, esasen Mûsâ'nın, rûhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrası ödüllendirme ve cezalandırma olduğuna inanmadığını ve bu öğretileri Mısırlılardan öğrenmiş olmasının muhtemel olduğunu iddia eder. Bolingbroke'a göre cehennem ile korkutma, bazı büyük ahlâkçılar tarafından alaya alınan bir konuydu. Bu yolla halkın aklının uyutulmaya çalışıldığına inanılmıştı. Ona göre gelecek bir ödüllendirme ve cezalandırma inancı orijinal olmadığı gibi, tabiatın yasası tarafından da onaylanmayan bir inançtı. Çünkü doğal yasalarla aynı

¹⁴ Tiffany E. Piland, *The Influence and Legacy of Deism in Eighteenth Century America*, Florida, 2011, s. 9.

zamanda var olmamış, Hristiyanlığın oluşturulmasıyla yeniden ortaya çıkmıştır.¹⁵ Voltaire'e göre Mûsâ, Yahudilere ölüm sonrası bir hayat için armağan ve cezalar vermediği gibi onlara ruhların ölümsüzlüğüne dair herhangi bir şey de söylememiştir. Onları cennetle umutlandırmamış, cehennemle korkutmamıştır. Yani Mûsâ'nın öğretileri sadece bu dünya içindir.¹⁶

Görüldüğü gibi ahiret hayatı konusunda deistlerin kafası bir hayli karışıktır. Kimi deist ahiret hayatı, ödül ve ceza olmalıdır derken kimisi buna karşı çıkmakta ve böyle bir inancın eski Mısırlılardan Yahudilik ve Hristiyanlığa geçtiğini söylemektedir. Diğer bazı deistler ahiretin tabiatın kanunları tarafından onaylanmayan bir inanç olduğunu iddia ederken bazıları ise bu hususta agnostik bir tavır takınmaktadır.

Vahiyden bağımsız akla dayalı bir din anlayışını geliştiren Deizm'in vahiyle bildirilen ahiret hayatını ilahi dinlerde olduğu şekliyle kabul etmeleri beklenemezdi. Tanrı inancı ve ahlak yapısı akıl ile belirlenen bir dini anlayışta ahiret inancı kişinin aklına ve vicdanına bırakılmıştır. Vicdan elverirse dünyada yaptıklarına ahiret hayatında bir karşılık takdir edebilir. Kişinin vicdanı özgürlüğe mağlup olduğu takdirde ne bir ahiret hayatı ne de ödül ya da ceza söz konusudur. Vahiy ve peygamberlikten azade olan özgür birey arzu ettiği takdirde ahlaki esasları göz önünde tutabilir ve kendisinin ahirette bir hesaptan geçmesine izin verebilir. Burada esas olan Tanrı'nın emri veya isteği değil, özgür bireyin iradesidir. Bu durum ancak sınırsız özgürlük ve sorumsuzluk şeklinde ifade edilebilir. Allah korkusundan azade, peygamber tebliğinde uzak, ahret hesabının söz konusu olmadığı sorumsuz bir özgürlük.

6- Deizm'de Tabii Ahlâk Anlayışı ve Kötülük

Deist yazarlara göre insan tabii bir ahlâkî yaratılış üzerinde bulunmaktadır ve insanın göstermiş olduğu ahlâkî davranışlar ve iyilikler, geleneksel dinlerce bildirilen âhiretteki ödül ve ceza kaygısından değil, tabiatının gereğidir. Deistler, Tanrı'ya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlâkî davranışlar olduğunu ifade etmişlerdir, ancak bir insanın neden ahlâklı davranması gerektiğini, ya da neden ahlâk diye bir kavramın olması gerektiğini tabii dinden hareketle ortaya koyamamışlardır. Aklın tek başına dinî ve ahlâkî ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içinin tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır. Din tarafından ortaya konulan ahlâkî davranışlar akıl ve mantık ile de uyum içindedir. Buradaki en kritik nokta ise aklın ve insan tabiatının ilâhî bir bildirim olmadan tek başına ideal bir ahlâk anlayışına hükmetmeye yeterli olup olmadığıdır. Ancak insan özgür irade sahibi bir varlık olduğundan genellikle kendi başına kötülüklerden korunabilme potansiyelini yeterince devreye sokamamış ve ancak ilâhî bir sevk ve bildirim ile doğru ile yanlış ayırt ederek gerçeğe ulaşabilmiştir.¹⁷

Kur'an'ın bu konuya değinen bir ayeti şöyledir: “Kendi istek ve tutkularını (hevâ) ilâh edineni gördün mü? Şimdi ona karşı sen mi vekil

¹⁵ Dorman, M. Emre, *a.g.e.*, s. 300-303.

¹⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev: Lütfi Ay, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 2001 c. I. s. 19

¹⁷ Bkz. Dorman, M. Emre, *a.g.e.*, s. 433-434.

olacaksın."¹⁸ İnsanın en güzel biçimde yaratılmış olmasına rağmen nefsinin istekleri sebebiyle ne kadar aşağı hallere düşebildiği görülmektedir. Bu gibi insanlar için dinî ya da ahlâkî prensibin değeri bulunmamaktadır. İnsan Allah tarafından kendisine verilen kabiliyetleri yerli yerinde kullanmadığı zaman insana yakışmayan bir hayat sürmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilir: *"Kalbleri vardır bununla kavrayıp-anlamazlar, gözleri vardır bununla görmezler, kulakları vardır bununla işitmezler. Bunlar hayvanlar gibidir, hattâ daha aşağılıktırlar. İşte bunlar gafil olanlardır."*¹⁹

Nefsine düşkün, bencil insanın kendisine bir kötülük isabet ettiğinde hemen Allah'a yalvarıp yakardığı ancak o kötülüğün kendisinden uzaklaşmasıyla birlikte hemen eski haline dönerek nankörlüğe saptığı görülmektedir. Yine insanın rahatlık zamanlarında Allah'ı unuttuğu, kendi kendisine yeterli olduğu zannına kapıldığı ve bu sebeple şirke varan boyutlara ulaştığı görülmektedir. Bu sebeplerden dolayı insana Allah'ın hatırlatılması ve içinde bulunduğu sapkınlıktan kurtulabilmesi için de ilâhî buyrukların bildirilmesi gerekmektedir. İnsanın bu zayıf yönlerine Kur'an âyetlerinde şöyle işaret edilir: *"Gerçekten, insan, "bencil ve haris" olarak yaratıldı. Kendisine bir şer (kötülük) dokunduğu zaman feryadı basar. Kendisine hayır ve nimet ulaşınca ondan başkalarının yararlanmasına engel olur"*.²⁰ *"İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirir, yan çizer. Kendisine şer dokununca, hemen duâya koyulur."*²¹

İlahi dinler aynı zamanda birer ahlak anlayışını da beraberinde getirmişlerdir. Yüzyıllar boyu insanların bilinçaltına yerleşen ahlaki esas ve gelenekler ilahi dinlerin insanlığa miras bıraktığı öğretilerdir. Bu öğretilen zaman içerisinde insanlar tarafından dinden soyutlanarak müstakil ahlaki esaslar olarak lanse edilmişlerdir. Oysaki dinden ve ilahi buyruklardan bağımsız bir ahlak yapısının ne rasyonel bir temelinden ne de kalıcılığından söz edilebilir. Beraberinde dini bir yaptırım olmayan bir ahlaki prensip insanın insafına kalmıştır, isterse yerine getirir, isterse yerine getirmez.

İnsan aklının iyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini ayırt etme konusu Kelam ilminde "husun-kubuh" kavramları çerçevesinde tartışılmıştır. Mu'tezile, husun ve kubuh'un akıl tarafından belirlenebileceğini söylerken, Eş'ariler bunun ancak Allah tarafından tayin edilebileceğini söylemişlerdir. Matüridiler'e göre ise husun ve kubuh akıl ile bilinir ancak sorumluluk açısından bakıldığında iyi davranışın sevap, kötü davranışın günah olduğunu belirleyen vahiy ve seriattır.

Görüldüğü üzere eşyadaki iyi ve kötü algısında insanlar arasında tam bir ittifak yoktur. İyi olanın yapılması gereği ve kötü olanın yapılmaması gerektiği konusunda da insanlar arasında bir ittifak yoktur. İyi ve kötünün mahiyetinde insan aklı ittifak yapmadığı zaman onun uygulamasında ihtilaf çok daha fazla olmaktadır. Teoride kötü olarak kabul edilen bir davranış günlük hayatta pekâlâ işlenebilmektedir. İlahi bir yaptırımı göz önüne almayan kişiler kötü olan davranışı çok rahat bir şekilde gerçekleştirebilmektedirler.

İnsanlar ilahi vahiyle gelen emir ve yasaklara uymadıkları zaman ve akıllarıyla baş başa kaldıklarında neler yaptıkları, ne gibi davranışlarda

¹⁸ Furkan, 25/43.

¹⁹ A'râf, /179.

²⁰ Mearic, 70/19-21.

²¹ Fussilet, 41/51.

bulunabildiklerine bir göz atmakta fayda vardır. Örneğin Meksika'nın Sierra Madre bölgesinde baba kız evlenmeleri oldukça sık ve büyük çoğunlukla ekonomik nedenlerle yapılmakta idi. Aynı kabileden bir kızla evlenmeyi büyük bir dehşetle karşılayan Khondlar tehlikeyi önlemek için kız çocuklarını öldürürlerdi. Veddahlar ise erkeğin ablasıyla evlenmesini suç saydıkları halde, kendisinden küçük kız kardeşi ile evlenmesini hoş görürlerdi. Güney Avustralya kabilelerinde bir erkeğin annesi, kız kardeşi, birinci ve ikinci dereceden kuzenleri ile cinsel ilişkisi yasak olduğu halde, Java'daki Kalonglar arasında ana oğul evlenmelerinin uğur getirdiğine inanılırdı. Bali'nin soylu ailelerinde ise farklı cinsten ikiz kardeşlerin ana rahminde birleştiği sanıldığından, evlenmeleri mümkündü. Doğu Afrika'daki Teita ahalisi de kendi anne ve kız kardeşleri ile tamamen ekonomik nedenlerle evleniyorlardı. Eski Mısır ve İnkalar'da soyun asaletinin devamı için kardeş evlilikleri sık yapılırdı. Mısır'da bu o derece abartılmıştı ki prenseslerin asil kanı tahtın varislerinden başkalarına geçirmeleri kesinlikle yasaktı. II. Ramses'in kendi kızı ile evlendiğini gösteren kanıtlar vardır. Tarihin zekâsı ile tanıdığı Kleopatra da bir baba kız evlenmesinden doğmuştu²² Günümüz dünyasında da Kuzey Avrupa ülkelerinde hemcinsler ile birlikte yaşamının tescillenebildiği, Hollanda'da ise erkek erkeğe ya da kadın kadına resmî evliliklerin gerçekleşebildiği görülmektedir.

İnsana yakışmayan davranışların önlenmesi ancak evrene müdahil bir Tanrı'ya inançla mümkündür. Bu inanç ortadan kaldırıldığında insandaki kontrolsüz hırs ve haz duygusu ortaya çıkar ve her istediğini haram-helal demeden gerçekleştirmeye çalışır. Tarihte ve günümüzde meydana gelen ahlaksız davranışlar insana tanınan sınırsız ve sorumsuz özgürlüğün bir sonucudur.

İnsanlığın değerini düşüren davranışlar sadece cinsel alanla sınırlı değildir. Dünya tarihine baktığımızda insan gibi değerli bir varlığın ne kadar büyük bir kıyıma uğradığını görmekteyiz. Dünya tarihinde binlerce savaş yapılmış ve akıllı, deist düşünceye göre aynı zamanda aynı zamanda tabii ahlak sahibi insanlar birbirlerini maddi çıkarlar için acımasızca katledebilmişlerdir. Siyasi amaçlar uğruna yapılan savaşlarda, örneğin birinci ve ikinci dünya savaşlarında 60 milyon insan katledilmiştir. Milyonlarca insanın ölümüne sebep olanların kendilerince tabii bir ahlakları vardı. İçlerinden birçoğu da muhtemelen deist bir anlayışa sahipti. Dünya tarihinin kaydettiği en büyük insan katliamı olan birinci ve ikinci dünya savaşları, dini müeyyideden uzak olan insanların tabii ahlaklarıyla insanlığı nasıl bir felakete götürebileceklerinin en büyük kanıtıdır.

Afganistan, Irak ve Suriye'de yıllardır süren savaşlarda milyonları aşan sayıda masum insan, çocuk ve kadın katledilmiştir. Öyle ki tabii ahlak sahibi insanlar, hiçbir günahı olmayan küçük çocuk bedenleri kimyasal gazlarla vahşi bir şekilde öldürebilmektedir. Dünyanın farklı bölgelerinde bir kısım insanlar diğerlerine en büyük kötülükleri reva görebilmekte, onlara hayatı çekilmez hale getirebilmektedir. İnsanlar yine insanlar tarafından ırk, dil, din ve renk olarak sınıflandırılabilmekte, ikinci, üçüncü sınıf muameleye tabi

²² Ayan, Dursun ve Diğerleri, "Akraba Evliliğinin Kültür Birikiminde ve Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: *Dil, Din ve Tip*", *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Yıl: 5, Cilt: 2, Sayı: 5, Ankara (Nisan-Haziran 2002), s. 81.

tutulabilmektedir. Hayvanlara reva görülmeyen muamele birçok insana reva görülebilmektedir.

Tarih boyunca yeryüzünde işlenen kötülükler çok büyük oranda dini hassasiyetlere sahip olmayanlar tarafından yapılmıştır. Deistler tarafından iddia edilenin aksine çok az sayıda savaş dini sebeplerle meydana gelmiştir. Savaşların ve kötülüklerin asıl kaynağı dinden azade kılınmış benlikler, ihtiras sahibi bireylerdir. Gözünü hırs bürümüş, nefsinin ve aklını dinden soyutlamış, tabii ahlak ve akıl sahibi yöneticiler dünyadaki kötülük ve katliamların baş aktörleri olmuştur.

Sonuç

Deist düşüncede aklın belirlediği Tanrı, âlem ve insanlara müdahale olmayan, pasif, etkisiz bir varlık durumundadır. İnsanlardan haberdar değildir. İnsanların yapıp-etmeleri onu ilgilendirmez. Adalet, merhamet ya da dualara icabet etme O'nun ilgilendiği şeyler değildir. Dünyada insanların zulümleri, gaddarlıkları, çirkinlikleri O'nun umurunda değildir. Dolayısıyla iyi insanlar için cennet vaadi ya da kötüler için cehennem uyarısı söz konusu değildir.

Deizm'de iyi ya da kötü değerlerinden söz etmek anlamsızdır, çünkü değeri değer olarak tayin eden bir merci yoktur. İnsan akli mutlak bir değer için yegâne merci olamaz. Her insan, aklınca bir ölçü ya da değer takdir edebilir. Ancak bunun bir mutlaklığı ya da evrenselliği söz konusu olmaz. A şahsı için geçerli olan bir değer, B şahsı için değer teşkil etmeyebilir. A şahsı için etik olan bir şey B şahsı için etik sayılmayabilir. Bir davranış kimilerine göre kötü bir davranışken diğerleri için makul karşılanabilir. Akıl sahibi her kişi her davranış için kendince farklı yorum yapabilir. Her kese göre değişkenlik gösteren bir yorum biçimi evrensel bir değer olmaktan çok uzaktır. Evrensel değer, bir peygamber tarafından Tanrı'nın iradesi ya da buyruğu olarak bildirilir, ancak Deizm'de peygamber inancı olmayınca değerlerin temellendirilmesi de söz konusu olamaz.

İnsan fıtratı iyi ve kötü davranışları içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Güzeli ve çirkinini ayırt etmek de insanın fıtratının gereğidir. En büyük nimet olan akıl insana verilmiş ve bu onu diğer canlılardan ayırmıştır. Ancak bütün bu imkânlar insanı, kâmil manada bir ahlak sahibi yapmaya yetmez. İnsanın maddi ve manevi dünyasında ideal bir mutluluğu yakalaması tek başına akıl ile mümkün değildir. Her akıl sahibi insan bir davranışı farklı bir şekilde algılayabilmekte ve yorumlayabilmektedir. Her kes için geçerli olabilecek bir değer insan akli tarafından inşa edilememektedir. Bunun için aklın üstünde, her kişinin saygı göstereceği bir mercinin olması gerekir. Bu merci ilahi vahiydir, peygamberdir. Tanrı inancıyla beraber vahiy ve peygamber olmaksızın bütün insanların kabul edeceği bir değer oluşturmak mümkün değildir. Pratiği olmayan teoriler insanlığı oyalamaktan öte bir yarar sağlayamamaktadır. Gerçek hayatta meydana gelen olumsuzluklar ve kötülükler akla dayalı ahlak teorilerinin insanı mutlu etmekten uzak olduklarını defalarca kanıtlamıştır.

Kaynakça

- Ayan, Dursun ve Diğerleri, “Akraba Evliliğinin Kültür Birikiminde ve Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri”: *Dil, Din ve Tıp*, *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Yıl: 5, Cilt: 2. Ankara (Nisan-Haziran 2002).
- Cevizci, Ahmet, “Deizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet, “Liberalizm” mad, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Dorman, Emre, *Deizm ve Eleştirisi Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2009.
- Erdem, Hüsameddin, “Deizm”, *DİA*, c. 9.
- Erdoğan, Mustafa, “*Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri*”, *EskiYeni Dergisi*, Ankara 2009.
- Ersoy, Arif, “İslâm ve Liberalizm”, *EskiYeni Dergisi*, Sayı: 18. Ankara 2010.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan Deizm, İstanbul, 2016.
- Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Thomas Paine, *The Age of Reason*, Luxembourg, 1794.
- Tiffany E. Piland, *The Influence and Legacy of Deism in Eighteenth Century America*, Florida, 2011.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü. I-II*, çev: Lütfi Ay, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 2001.
- Yazıcı, Ramazan, “Liberalizmin Aşındırdığı Müslüman Kimlik”, *Nida: Düşünce, Kültür, Edebiyat Dergisi*, 2016, sayı: 175.

MODERN ÇAĞ DEİZMİNİN NEDENLERİ VE SONUÇLARI

Reasons Causing Deism of Modern Age and Consequences

İbrahim COŞKUN*

Özet

Deizm, dini-felsefi bir hareket olarak tarihin her döneminde temsilci bulabilmiş ise de esas olarak XVII. yüzyıllardan itibaren Avrupa'da hararetli bir şekilde savunulmuştur. Bu düşüncenin özünde evrenin ötesinde var olan bir Tanrıyı kabul etmek, ancak bunun yanında vahye, peygamberliğe karşı çıkmak vardır. Latince Tanrı anlamına gelen *deus* kökünden geldiği için başlangıçta ateizmin karşıtı olarak kullanılan bu isim, daha sonraları Hristiyanlığa bir tepki olarak kendini göstermiş, Tanrı inancını korumakla birlikte kilisenin tutumuna duyulan şiddetli tepki yüzünden vahiy, peygamberlik ve mucize gibi dinî değerlere karşı çıkanların sembolü olmuştur.

Modern çağ deizmini taraftar bulmasında ortaçağda kilise öğretisinin dünya-ahiret dengesini kuramaması, dünyayı "asli suç"tan dolayı ceza çekilen yer olarak görmesi dünya nimetlerinden ne kadar uzak durulursa o oranda kurtuluşa erilebileceğini empoze etmesi, Hristiyan mezhepleri ve din adaları arasında bitmeyen ihtilaflar ve kavgalar, din-bilim çatışmasına zemin oluşturacak görüşleri savunması gibi sebepler etkili olmuştur.

Batı'da peşin hükümlerin yıkılmasında, Yahudilik ve Hristiyanlığın dışında kalan dinlere karşı daha makul bir tavrın yerleşmesinde, deneyssel bilgiye değer verilmesinde, üretken insan tipinin öne çıkarılmasında deizmin önemli katkıları olmuştur. Fakat deistler, dinin esrarengiz yönünü eleştirirken oldukça aşırılığa kaçmışlar, peygamberlik müesseseni dahi inkâr etmişlerdir. Bilim ile dini birbirinin düşmanı sayıp ikisinin birlikte olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Fakat her ikisinin de insan açısından vazgeçilmez değere sahip olması, onları din- bilim ilişkisinde kompartimanist yaklaşıma sevk etmiştir. Deizmin doğurduğu en olumsuz sonuç ise vahiy kaynaklı değerler sisteminden insanoğlunu mahrum bırakmasıdır. Peygambersiz bir din "heva"nın ilahlaştırıldığı örtülü bir şirk inancına evrilme demektir.

* Prof. Dr. NEÜ AK İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. ibrahimecoskun@hotmail.com.

Son yıllarda ülkemizde iç ve dış mihrakların desteklediği ve yönlendirdiği DAESH, TALİBAN, FETÖ gibi dini grupların düşünceleri ve uygulamaları örnek gösterilerek, deizm çıkış yolu olarak sunulmaktadır. Bunlar sosyal medya üzerinden geniş kesimlere ulaşabilmektedirler. Kimi çevreler de İslam âleminin ilerleyebilmesi için İslam'ın da tıpkı Hristiyanlık gibi reform edilmesini, deist bir din anlayışının hâkim kılınmasını savunmaktadırlar. Hâlbuki İslam tarihine münferit birkaç olayın dışında din adına bilimsel gelişmelere engel olduğu söylemez. Kimi mistik çevreleri hariç tutarsak İslam'da dünya-ahiret dengesi de kurulabilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı'nın "İslam Dini ve Tabii Din" adlı risalesinde açıkladığı gibi "deizm"le gelen olumlu şeylerin hepsi zaten İslam dininde mevcuttur. Biz araştırmamızda günümüzde gençler arasında deizme eğilimin nedenlerini belirledikten sonra söz konusu nedenleri âlim vasfını kazanmış kişilerin İslam dini ile ilgili objektif, kapsamlı kendi içerisinde tutarlı yorumlar ile değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Deizm, İslam, Tabii Din, Kilise, Din-Bilim Çatışması.

ABSTRACT

Deism, as a religious-philosophical movement, was able to find representatives in all periods of history, but was defended in Europe from the XVII century onwards. The essence of this thought is to accept a God that exists beyond the universe, but to oppose prophesy and prophecy with it. This name, which was originally used as anti-atheism because it came from the deus root which means Latin God, then manifested itself as a reaction to Christianity. This trend has been a symbol of those who oppose religious values such as revelation, prophecy, and miracles because of the violent reaction to the attitude of the church as well as the protection of god belief.

The fact that Deizm found supporters in modern times did not make it possible for the church teaching in the Middle Ages to have a world-hereafter balance and saw the world as a place of punishment for the main crime. For this reason, the more distant from the world's favors, the more imperative that salvation will be attained, the continuing conflicts and conflicts between the Christian sects and the clergy, as well as the defense of views that will form the basis for the clash of religions and science.

Deizmin has been an important contributor to the destruction of pre-emptive provisions in the West, to a more reasonable attitude towards religions outside of Judaism and Christianity, to the empirical value of wisdom and to the prominence of productive people. But when the deists criticize the mysterious direction of religion, they have gone to extreme exaltation, even denying prophetic institutionalism. They argued that science and religion are enemies of each other and that they can not be together. But the fact that both have an indispensable value for humanity has led them to a compartarian approach in relation to religion science. The most unfortunate consequence of Deizmin is the deprivation of human beings from the system of revelatory values. A sense of

religion without a prophecy means the deification of desire "heva" and the emergence of a veiled "shirk" believer.

In recent years, the views and practices of religious groups such as DAESH, TALİBAN, FETÖ, which are supported and guided by internal and external outbreaks in our country, are presented as examples of deism outflow. They reach wide circles through social media. Some circles argue that Islam is reformed just like Christianity and that a deeper understanding of religion is dominant so that the Islamic world can move forward. However, it can not be said that Islamic history has prevented scientific development in the name of religion except for a few cases. If some mystical circles are excluded, then a world-hereafter balance can be established in Islam. As explained in İzmirli İsmail Hakkı's "Islamic Religion and Natural Religion", all the positive things from "deism" are already present in Islamic religion. In our research, after determining the reasons for the spread of deism among young people today, we will evaluate the reasons for those who have acquired the scholarship as the basis for their objective, comprehensive and self-consistent interpretation of the religion of Islam.

Key Words: Deism, Islam, Natural Religion, Church, Religion-Science Conflict.

GİRİŞ

Deizm kavramı, Batı'da Aydınlanma düşüncesi içerisinde Eski ve Yeni Ahit kaynaklı teolojilere ve kilisenin temsil ettiği dogmatik akideye karşı bir aksu'l-amel olarak XVII. yüzyılda özellikle İngiltere'de kullanılmıştır. Kutsal olarak kabul edilen bir metni ya da kutsal ile ilişkisi olduğuna inanılan bir peygamberi kesin olarak reddeden bu düşünce, ilk kez İngiliz düşünür Edward Herbert (ö.1648) tarafından savunulmuş; sonrasında ise Newton (ö.1727), Voltaire (ö.1778), Jean-Jacques Rousseau (ö.1778) ve Thomas Paine (ö.1809) gibi önemli isimlerle temsil edilmiştir.¹

Herkesin üzerinde ittifak ettiği bir "Deizm" tanımı yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte aşağıdaki tanımın modern çağda ortaya çıkan deizmin temel unsurlarını ve maksadını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Deizm XVII ve XVIII. yüzyıllarda İngiltere ve Fransa'da dini ve özellikle Hristiyanlığı doğrulamak girişimi ile akıl-vahiy arasındaki uyumu kurmakla başlayan, ancak bir müddet sonra geleneksel doğaüstücülüğe saldıran, dışsal vahiy ve gizem ima eden dogmalardan hareketle vahyin gereksiz olduğu sonucuna varan; aklın, dinin geçerliliğinin mihenk taşı, din ve ahlâkın ise doğal olgular olduğu, ahlâkî ve dinî yaşam için gerekli rehberi doğada bulan insanın, geleneksel dine başvurmasına gerek kalmadığını öne süren dinî ve felsefî bir anlayıştır.² Deist ise Tanrı'nın dünyayı yarattığına, ancak bu yaratışından sonra herhangi bir müdahalede

¹ S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion*, Manchester University Press, Manchester, tz., ss. 81 vd. Posalie L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, Journal of History of Ideas. vol.20, No.1 (Jan 1959), pp.23-46.

² Dale N. Daily, *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing Co., Pennsylvania (1999). s. 33. Bkz. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.1

bulunmadığına, bir yaratıcıya inanmasına rağmen herhangi bir ilâhî vahiy reddeden, ahlâksal ve dinsel açıdan doğru bir yaşamı, yalnızca insan aklının sunabileceğine inanan kimsedir.

Saf bir deizm anlayışının belirlenmesi kolay değildir. Çünkü deizmin, şüphecilik, özgür düşünce ve teslîs karşıtlığı gibi düşüncelerin farklı formlarıyla etkileşim içinde olduğu görülmektedir. Bu yüzden kimilerine göre şâyet deizmin dinsel düşüncenin genel gelişimiyle olan ilişkisi anlaşılmak isteniyorsa, onun revaçta olmadığı dönemlerdeki kökeninin araştırılmasına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda deizmle şirke dayalı dinler arasındaki önemli benzerlikler tespit edilebilir. Böyle bir araştırma sonucunda deizmin doğurduğu dünya görüşü ile şirke dayalı dinlerin dünyevileşme konusunda ortak bir paydada buluştukları görülebilir.

Gerek deizm ile ilgili tanımlar gerekse deizm üzerine yapılan tartışmalar dikkate alındığında, esas itibarıyla deizmin farklı formlarda kullanıldığı ve çeşitli aşamalardan geçmiş olduğu söylenebilir. Tanımlarda öne çıkan en önemli unsurun akla duyulan güçlü bir güven olduğunu görmek mümkündür. Bu güvenin arka planında ise Rönesans ve Reform süreciyle birlikte insan aklının hakikati sorgulamak ve anlamak adına hakem kılınmasıyla birlikte artık bu yetinin, gerçekleri bulmada olmazsa olmaz bir araç olduğuna inanılmasıdır. Bu sebeple vahiy gibi ilâhî kökene dayalı bir olgunun da aklın ışığında yargılanması gerektiği savunulmuştur.

Öne çıkan diğer bir temel yaklaşım ise din olgusunun insanda doğal olarak bulunduğu, bu sebeple doğal olan yollar dışında vahiy/peygamberlik gibi herhangi dışsal bir unsura ihtiyaç bulunmadığıdır. Buradan hareketle deistlerin, Hıristiyanlığın anlaşılması güç olan Tanrı inancına karşı, geleneksel öğreti ve vahiyden bağımsız bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bazı deistlerin, Hz. İsa'yı gerçek bir şahsiyet olarak kabul etmedikleri bilinmektedir. Hz. İsa'nın gerçek bir şahsiyet olduğunu kabul eden deistler ise onun ilâhî bir kimliğe sahip olmadığını ve insanların günahlarına kefarete olmak için yeryüzüne gönderilmediğini ifade ederler. Hattâ kimi deistlere göre, Hz. İsa, doğal dinin güçlü bir savunucusu ve bir ahlâkî öğretmendir.³

Hz. Peygamber'e amellerin en faziletlisi, hangisidir? diye sorulduğunda, *"Allah ve Resûlüne imandır."*⁴ cevabını vermiştir. O halde insanın kalbindeki iman cevherinin kaybetmesi en büyük kayıptır. Allah'ın yeryüzünde halife kıldığı böylece varlıklar içerisinde şerefli bir konuma getirdiği insanın şeref ve haysiyetini koruması, imanını korumasına bağlıdır. İman her türlü şüpheden uzak, saf ve katıksız bir şekilde kalplere yerleşmedikçe, hakiki bir inançtan bahsetmek mümkün olmaz. Hz. Ömer'in ifade ettiği gibi hakiki iman için de Allah'a iman ile birlikte küfrü ve yaşanan çağdaki inkârcı akımları tanımak ve reddetmek gerekir.

Hususi karakterler bakımından insanlar madenler gibi farklı yapılara sahip olsalar da genel yapı bakımından aynı fitrata sahiptirler. İnsanın tevhid akaidine göre inancını şekillendirmesi, fitratına uygun olanı seçmesidir. Ancak

³ Dorman, s.8-9.

⁴ Buhari, iman:18

bu durum fitratın batıl inançlara ve inkâra kapalı olduğu anlamına gelmez. Öyle olunca insan fitratı, imanı ve küfrü kabul etmede aynı seviyededir. Birinin diğerine galip gelmesi, değişik sebeplerle gerçekleşir.

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda var olan hayatı yaşarken Allah'ın teklifi olarak sunduğu, peygamberlerin tebliğ ettiği ve yaşayarak gösterdiği yaşam biçimini, diğer bir ifade ile dinin bildirdiği ölümleri ve değerler sistemini kabul etmeyen deistlerin deist olma sebepleri ile Modern çağda ortaya çıkan deizm nedenleri farklıdır. Son söylediğimiz deizm özel bir durum olup sebepleri de özeldir. Fakat her iki deizm ile ortaya çıkan sonuç dünyevileşmedir. Her ikisinde de ahiret inancı ya tamamen inkâr edilmekte ya da etkisiz sıradan bir inanca dönüştürülmektedir. Yine her iki deist anlayışta Allah'ın aşkınlığına özel bir önem atfedilirken O'nun içkinliği, kullarıyla olan ilişkisi neredeyse yok sayılmakta, sadece darda kalındığında el açıp yalvarılan sıradan bir varlık konumuna getirilmektedir. Biz tebliğimizde önce her iki deizm çeşidinin nedenlerini değerlendirdikten sonra bu düşüncenin doğurduğu sonuçlara dikkat çekeceğiz.

I. MODERNÇAĞ DEİZMİNİN NEDENLERİ

Modern dönemlerde deizmin daha sonra da ateizmin yaygınlaşmasının ve eski dönemlere göre daha fazla taraftar bulmasının bir takım özel nedenleri olmalıdır. Yapılan araştırmalar bu nedenlerin başında Hristiyan teolojisinin olduğunu göstermektedir. Teslis yani üçlü tanrı tasavvuru, insanın doğuştan günahkâr olduğu Hz. İsa'nın insanları günahlarından arındırmak üzere yeryüzüne geldiği ve ilâhî bir tabiata sahip olduğu iddiaları, On altıncı yüzyıldan itibaren empirik bilgiye ağırlık verilmesi, söz konusu problemlerin derinleşmesine neden olmuştur. Bilgi felsefesindeki köklü değişimin doğal bir sonucu olarak Hristiyan çevrelerde din-bilim çatışmasının yaşanması ve kilisenin fikirle karşı koymadığı bilim çevrelerine karşı acımasızca baskı ve zulümler uygulaması deizmin daha sonra da ateizmin geniş kitlelerce kabul edilmesine neden olmuştur. Şimdi bu nedenleri biraz daha detaylandıracağız.

A) HİRİSTİYAN TEOLJİSİNDEN KAYNAKLANAN NEDENLER

Avrupa, Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil'i ve Hz. İsa'nın tebliğ ettiği hak dini, indirilmiş olan gerçek şekliyle tanıyabilmiş değildir. Geniş halk yığınları, dinlerini papalardan, kardinallerden ve tahrif edilmiş İncil'in şerh edicilerinden öğrenen gelmiş ve bunları kesinlikle şüphe edilmeyecek ve asla tartışılması caiz olmayan merciler olarak görmüşlerdir.⁵

Bu durumun tarihî arka planı vardır. Hristiyanlığın ilk üç asrında, putperest yöneticiler Hristiyanlara en ağır baskı ve işkenceleri uygulamışlardır. Baskı ve işkenceden kurtulmak isteyen Hristiyanlar, manastırlara sığınmak zorunda kalmışlardır. Halktan uzak yaşayan papazlar ve onların yanlarındaki Hristiyanlar, kendilerini daha çok ibadete vermişlerdir. O hayatın gereği olarak

⁵ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1969, s.483.

da kadınlardan uzak kalmak, mal ve servet sahibi olmamak gibi her türlü dünya lezzetinden el etek çekmeyi prensip hâline getirmişlerdir. Daha sonraları Hristiyanlığın temel prensipleri arasına giren bu düşünce ve uygulamalar, insanın yaratılışına aykırı olan şeylerdi. İnsanın doğuştan getirdiği duygu ve istekler normal yollardan yerine getirilemezse, o istekler ya gayri meşru olarak temin edilir ya da bunu kural hâline getiren inanca karşı şüpheler uyanır.

Öbür taraftan Hristiyanlığın bozulmasında Yahudi asıllı Seul (m.ö. 40)'un büyük etkisi olmuştur. Hristiyan olduktan sonra Paul adını alan bu şahıs, gerçekte Hristiyan olmamış; Hristiyanlığı, Yahudiliğin geleceği açısından tehlikeli gördüğü için Hristiyanlığı içten yıkmayı planlamıştır. Helenistik İskenderiye ilâhiyatını ve Helenistik felsefi ekolleri çok iyi bilen Paul, amacına ulaşmasında fazla zorluk çekmemiştir.⁶ Paul, Hz. İsa'yı hiç görmemiştir. Bir gün inzivada iken Hz. İsa'dan bu bilgileri alarak yazdığını ileri sürmüştür.⁷ Paul, bu hayali olayı Hristiyanlığa kabul ettirmek suretiyle Hz. İsa'nın bütün salâhiyetini eline geçirmiştir. O, elde ettiği bu konumu ile ilk defa Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu, insanların Hz. Adem ile Havva'nın işlediği suça varis olarak dünyaya günahkâr geldiği gibi aklın temel ilkeleriyle bağdaştırılması mümkün olmayan inançları dile getirmiştir. Ayrıca, Hristiyanlığın ilk asırlarında yıkanmanın dindarlığın gereği kabul edilmesi, Paul'un etkisiyle olmuştur.⁸

Bütün baskı ve engellemelere rağmen Hristiyanlığın önlenemez yükselişi karşısında, üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Bizans İmparatoru Konstantin, Hristiyanlığı devletin resmî dini olarak kabul etti. Dünyaya tapan, dinî inançları hiçbir değer ifade etmeyen bu imparator, birbirleriyle çarpışmakta olan Hristiyanlıkla putperestliği -sırf kendi yararına uygun düştüğü için- birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmıştır.⁹ Bu olay, Hristiyanlık için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Ancak bizzat batılı tarihçilerin ve düşünürlerin itiraf ettikleri gibi bu dönemde eski Avrupa putperestliğinin önemli inançları, Hristiyanlığa sokuldu. Âdeta Hristiyanlık ile Putperestlik uzlaştırıldı.¹⁰

⁶ Luka İncili, 5/1-40.

⁷ Ziya Kazıcı, *Kur'an-ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1971, s. 42.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *Hristiyanlık Hakkında Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir Yayınları, İstanbul, 1978, s. 21.

⁹ Ebu'l-Hasan en-Nedvi, *Ma zâ Hasara'l-Alem bi'n-Hitâtî'l-Müslimin*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1404/1984, s. 28-30.

¹⁰ Amerikalı Bilim Tarihçisi Draper şöyle diyor: "Devletin önemli kademelerinde görev alan ve Roma devletin yüksek mevkilerini ele geçiren ve kendilerini Hristiyan gibi gösteren münâfıkların etkisiyle şirk ve putperestlik Hristiyanlığa karıştı. Halbuki bu münâfıklar dine hiç bir şekilde aldirış etmedikleri gibi, bır gün olsun samimi olarak bağlanmış da değildirler. Konstantin de bunlardan birisidir. O, bütün hayatını zulüm ve haksızlık ile geçirmiş, ömrünün sonlarına rastlayan çok sınırlı dönemler dışında kilisenin dini emirlerine riayet etmemiştir... Dünyaya tapan, dini inançları hiçbir değer ifade etmeyen bu imparator, birbirleriyle çarpışmakta olan Hristiyanlık ile putperestliği sırf kendi menfaatine uygun düştüğü için birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat, bizzat bilgili Hristiyanlar bile onun bu planına karşı çıkmamışlardır. Belki onlar bu yeni dinin eski putperest inançlarla aşılınması hâlinde daha da güçleneceğine inanmış da olabilirler. Ayrıca onlar böylelikle Hristiyanlık dininin putperestliğin kirliliklerinden kurtulacağına kanaat getirmiş de olabilirler." (J.V. Draper, *Niza-ı İlim ve Din*, Çev. A. Mithat, Der Saadet, İstanbul, 1313, s. 12.).

Hristiyanlığın ilâhî din olmaktan daha da uzaklaşması, 325 yılında İznik'te toplanan ruhani meclisin putperest inançları savunan İncilleri Hristiyanlığın resmi kutsal kitabı kabul etmesiyle olmuştur. Bu konsül, Konstantin'in emrinde ve başkanlığında toplanmıştır. Meclise altmıştan fazla İncil sunulmuştur. Konstantin'in baskısıyla bin kişilik heyetten üç yüz on sekiz kişinin oyu ile bugünkü teslisi (üçlü ilah sistemi) savunan dört İncil kabul edilmiştir.¹¹ Mısır heyetinin başkanı olan Aryus, bu toplantıda çoğunluğun sözcüsü olarak zorla kabul ettirilen üçlü ilah sistemine karşı çıktığı için daha mecliste iken şiddete maruz kalmış, daha sonra da İmparator tarafından hapsedilerek çeşitli işkencelere tabi tutulmuştur. Nihayet bu işkencelere dayanamayan bu zat, hapishanede ölmüştür.¹²

Hristiyan teolojisi böyle bir tarihî miras üzerinde inşa edildi. Bu süreçte kabul edilen temel ilkeler daha sonraki dönemlerde skolastik felsefe ile geliştirilip savunuldu. Aşağıda görüleceği üzere, aklın temel ilkeleriyle bağdaşmayan pek çok inanç ögesi iradeci (fideist) iman mantığı ile insanlara benimsetilmeye çalışıldı. XVI. yüzyıla kadar sürdürülebilen bu anlayış, bu dönemden sonra her geçen gün artan bir muhalefetle karşılaştı. XVIII. Yüzyıldan itibaren de Hristiyan teolojisindeki akla ve bilime aykırı ilkeleri eleştiren kesimler deizmi veya ateizmi savunmaya başladılar. Tarihî süreci böyle özetledikten sonra Avrupa'da deizmin ve ateizmin yaygınlaşmasına neden olan Hristiyan teolojisinden kaynaklanan nedenleri değerlendirebiliriz.

1. Teslis/Üçlü Tanrı Tasavvuru

İlahî dinlerin temeli vahye dayanır. Peygamberler, Allah'tan aldıkları bilgiler ışığında dini inşa ederler. İnanılması gereken konuların bir kısmı bütünüyle vahye dayanır. Kelâm kitaplarında dinin semiyat kısmı olarak işlenen bu bölümde, aklın sahasını ve sınırlarını aşan konulardan bahsedildiği için peygamberden işitildiği şekliyle bu konulara doğrudan inanılması istenir. Allah'ın zatının ve sıfatlarının mahiyeti, ahiret hayatı, cennet ve cehennem ile ilgili inançlar başlıca semiyat konularıdır.¹³ Fakat, bozulmamış şekliyle değerlendirecek olursak, bütün ilahî dinlerin semiyat konuları aklın saha ve sınırlarını aşsa da akıl ile çelişen inanç öğeleri barındırmazlar. Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlere iman gibi konularda ise naklin yanında mutlaka aklın istidlalde bulunarak karara varılması esastır. Bu konularda mutlaka aklın kullanılması istenir. Aklını kullanmayanlar kınanır.

Buradan hareketle, Hristiyanlığın üçlü tanrı inancı; insanları Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennette yasak meyveden yemeleri neticesinde işledikleri günahın bütün nesillere veraset ettiğine, bundan dolayı dünyaya gelen her çocuğun günahkâr olarak doğduğuna dair inanç, bu inancın gereği olarak çocukların vaftiz edilmesi, Mesih'in cesedinin ekmeğe, kanlarının şaraba dönüştüğüne dair inanç ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen ekmek-şarap ayini gibi uygulamaları aklın temel ilkeleriyle bağdaştırmak ve kabullenmek kolay değildir. Hiçbir akıl sahibi yukarıdaki söylenenlere gönülden inanıp bağlanamaz. Nitekim, Avrupa'da insanlar kilisenin baskısının azaldığını hissettikleri bir

¹¹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV. Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19.

¹² Hamidullah, *ae.*, s. 21.

¹³ Bkz. Abdulkahir el-Bağdadi, *Usuluddin*, İstanbul 1928.

zamanda bu inançları eleştirmeye başlamışlar ve bunlardan önemli bir kesimi deizme yönelmiştir.

Bilindiği gibi, bu dinin Tanrı tasavvurunu teslis inancı belirlemektedir. Teslisin üç ana unsuru vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Baba, Tanrı olarak tasavvur edilir ve mükemmel, sonsuz, saf bir ruh olarak nitelenir. Oğul ise Baba'nın biricik kucağında olan İsa'dır, İznik Konsülü'nde kabul edildiği şekliyle Ruhu'1-Kuds, Baba ve Oğulla aynı cevherdendir. Öyleyse teslis bir cevherden olan üç uknumdur. Bütün Hristiyan mezhepleri teslisi benimsemekle birlikte özellikle teslisinin uknumlarından biri olan İsa'nın tabiatı konusunda ayrılmışlardır. Nastûrilik, İsa'nın biri ilahî diğeri beşeri olan iki ayrı uknumdan teşekkül ettiğini ileri sürüyordu. Buna göre, İsa beşerî tabiatı ile tam bir insan; ilahî tabiatı ile tam bir ilahı. İsa'yı doğuran Meryem, ilah değil, bir beşer bedeni doğurmuştu. Yakubilere göre ise ulûhiyyet ve cesed bir tek tabiatı (monofizit) oluşturan iki kısımdı. Tıpkı normal bir insanın ruh ve cesetten müteşekkil bir tek tabiata sahip olduğu gibi. Böylece İsa'nın şahsında aktif ve manevi bir eleman olan Kelime'nin (Logos) uluhiyeti, diğer taraftan pasif bir unsur olan maddenin beden oluşu kabul edilmiş olunuyordu. Bizans'ın resmî mezhebi olma hüviyetini taşıyan ve Kalkedon (Kadıköy) konsülü kararlarına sıkı bağlılığı ile bilinen Melkitler, İsa'nın iki tabiatlı olduğunu ve Meryem'in Tanrı annesi olduğu inancına sahiptiler.¹⁴

Hristiyan teolojisindeki ulûhiyyet telakisinin en büyük açmazı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın büyük bir insana benzetilmesidir. Kilise babaları Tanrı'yı halka büyük bir insan şeklinde anlatmışlar; Tanrı'nın sağ gözü ile sol gözü arasındaki mesafenin altı bin fersah olduğuna dair rakamlardan bahsetmişlerdir.¹⁵ Kilisenin etkisiyle Tanrı'yı çocukluktan itibaren büyük bir insan şeklinde öğrenen Hristiyanlardan bir kısmı, bilimsel olgunluğa erdikten sonra bunun akıl ve bilim ölçüleriyle çeliştiğini açıkça ifade etmektedirler. Madde ötesi varlıkların akla uygun kavramlarının olabileceğini ve bu konuda kilisenin yanlış olabileceğini düşünebilecek kadar dikkat ve kavrama gücüne sahip olanlar kilise otoritesinin zayıflamasıyla birlikte ya deizme kaydılar ya da dinden uzaklaştılar.¹⁶

2. Hristiyanlığın mucizeler ve sırlar dinine dönüşmesi

Her peygamber belli bir zamanda ve belli bir mekanda risalet görevini üstlenmiştir. Öyle olunca Allah Teala öncelikle ilk muhatapların problemlerini dikkate alarak bunların giderilmesi doğrultusunda elçilerine bilgiler göndermiştir. Hz. İsa Yahudilere gönderilmiş bir peygamberdi. O döneme kadar başta din adamları olmak üzere, Yahudilerin çoğunluğu materyalist bir dünya görüşüne saplanmışlardı. Onlar fani lezzetlerin ve maddi servetin her şey sayıldığı ruhsuz ve maneviyatsız madde hapishanesinin gönüllü mahkumları gibiydiler.¹⁷ Onların büyük çoğunluğu aç kurtlar gibi fani dünya nimetlerine

¹⁴ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.s. 97-107; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Ankara, 1988, s. 160-161.

¹⁵ Murtaza Mutahharî, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, İstanbul, 1995, s. 34.

¹⁶ Mutahharî, a.e., s. 35.

¹⁷ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 1988, s.16.

saldırıyorlardı. Hz. Musa'nın dinin en temel ilkelerinden biri olan ahiret inancını bile inkâr anlamına gelecek yorumlar geliştirmişlerdi. Allah'ın sevgili kulları olduklarını, kendilerinin de Allah'ı çok sevdiklerini iddia ediyorlardı. Allah'ı sevenlerin ölümden kokmamaları gerektiğini hatırlatan Allah Teala, onların bu iddialarında samimi olmadıklarını, dünya nimetlerine aşırı düşkünlüklerinden dolayı kendilerine bin yıl ömür verilse yine razı olmayacaklarını haber vermektedir.¹⁸

Böyle bir topluma peygamber olarak görevlendirilen Hz. İsa'nın dünyaya gelişi biçimi bile mesaj yüklüydü. O, bir ruh gibi gelerek ruhu müjdeledi. Ruhlara soluk getirdi. Kâh Mezopotamyalı kâh Yunanlı kâh Romalı müşrik güçlerin eseri olarak ruhları zillete düşmüş, ruhsuzlaşmış Yahudilere ruhun kuvvetlerini gösterip ayağa kaldırmak, dünya ve ahiret mutluluğuna götürmek istedi. Onun için Hz. İsa, bir meleğin, Meryem'e ruh üflemesiyle babasız olarak dünyaya geldi. Beşikte daha birkaç günlük bebek iken konuştu. Doğumdan itibaren ruhun esas olduğu dersini veren bu canlı ayet, bir burhan-ı natık idi. Peygamberliğinden sonrada gökten sofrayı indirmesi, ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı bir kuşa üflemesiyle kuşun canlanması, o zamana kadar tedavi edilemeyen alaca ve abraş hastalarının şifaya kavuşması gibi Allah Teala tarafından nice mucize ve ayetlerle teyit edildi. Ona verilen mucizelerin çoğunluğunun ruhla ilgili olmasından anlaşılan odur ki, ruhun kuvvetlerini göstermesi murad-ı ilahîdir ve mesajının merkezi ve özüdür.¹⁹

Bütün Peygamberler kavminin en ileri olduğu konularda hissî mucizeler göstermişlerdir. Fakat gösterilen mucizeler inanlar tarafından Allah'ın, görevlendirdiği peygamberini şahsında yaratılan özel olaylar olarak nitelendirilirken, inkarcılar sihir olarak saymışlardır. Hz. İsa'nın mucizeleri ise çok daha farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Mucizelerini kendisinin yarattığı kabul edilmiş ya da öyle yorumlanmış, dolayısıyla mucizeler Hz. İsa'nın ilahlaştırılmasına vesile kılınmıştır. Bu durum, özellikle Pavlus'un yorumlarıyla gerçekleştirilmiştir. Pavlus, Hz. İsa'nın mucizelerinden hareketle yaptığı yorumlarla bir taraftan Hristiyanlığı neredeyse bütünüyle bir mucizeler dinine dönüştürürken, bir taraftan Yunan ve Roma'nın putperest inançlarındaki akla ve ilme ters düşen, sır ve gizeme dayalı inançları Hristiyan akaidiyle bütünleştirmiştir.

Aklın temel ilkelerinin çiğnendiği bir düşünce sisteminde veya dinde mutlaka sır ve gizemlere büründürülmüş yorumlar devreye girer. Bu yorumlara göre de dinî semboller, gelenekler ve görenekler oluşturulur. Bu bir bakıma akıl dışı olan dinî inançların yeni nesillere kabul ettirilmesi ve sürdürülmesinin gereğidir. Çünkü, normal şartlarda insan bir inancın veya dini uygulamanın makul bir izahını buluncaya kadar merakı dinmez. Hristiyan teolojisi makul olmaktan uzaklaşınca söz konusu gerekçelerden ötürü hemen hemen bütün olayları mucizevi bir söyleme büründürmüş, sürekli sır ve gizem dolu inançlar üretmiştir. Üçlü Tanrı inancı, Mesih'in çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilip göğe yükselmesi, cesedinin ekmeğe, kanlarının şaraba dönüşmesi, bunun

¹⁸ Bkz. Bakara 2/96.

¹⁹ Yıldırım *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, s.16.

neticesinde gerçekleştirilen ekmek-şarap ayini gibi uygulamalar üretilen sırlardan bazılarıdır.

Bu sır olarak inanılması istenen inançlar, skolastik anlayış çerçevesinde fideist (iradeci) imanı ön plana çıkaran anlayışla takdim edildi. Bu inançlar aforoz edilme başta olmak üzere, aşağıda ayrı bir başlıkta inceleyeceğimiz gibi çok değişik baskı ve korkularla sürdürüldü. Fakat, insanlar kilise'nin baskısının azaldığını görür görmez, sır ve gizeme büründürülen inançları sorgulamaya başladılar. Kimileri de bunların gerçeğe alakasının olamayacağını düşünerek ya deist oldu ya da ateist. Acaba bu sırları bildiğine inanılan din adamlarının bu inanç sistemindeki konumu neydi?

3. Hristiyanlıkta Din Adamlarının Konumu

Bir dinin temel ilkelerinin korunarak yaşatılmasında veya bozulmasında din adamlarının ve din alimlerinin rolü büyüktür. Dinler tarihine bu açıdan baktığımızda dinlerin tahrif edilmeleri, ya doğrudan din adamlarının eliyle veya başka güçlerin onları kullanarak gerçekleştiğini görürüz. Sorumluluğunun bilincinde olan din alimleri gerektiğinde canlarını ortaya koyarak dinin bildirdiği doğruları halka ulaştırmışlar, onlar dünyevi çıkar amacıyla dinin tahrif edilmesine alet olmamışlardır.

Din alimlerinin din ile ilgili hususlara daha yakın, onunla iç içe ve normal olarak da diğer insanlara göre bu konularda daha bilgili oldukları kabul edilir. İster ilâhi dinlerde ister beşerî dinlerde olsun bu böyle olmakla birlikte, ilâhi dinlerde din görevlileri, ibadet konularında daha titiz, daha samimi olarak da bilinirler. Bir de onlar dini konulardaki sorulara cevap verebilecek derecede bilgiye sahip oldukları için, kendilerine saygı gösterilmektedir. Bu doğal bir durumdur ve normaldir. Fakat, onlar bu özelliklerinden dolayı kutsallaştırılamazlar. Onlar insan olmaları açısından diğer insanlardan hiçbir farkları yoktur. Çünkü hak dinler kutsallığı sadece Allah'a has kılmıştır.²⁰ Bundan dolayı ilâhi dinlerde din görevlisinin, Allah ile diğer kullar arasında bir aracı olduğuna inanılmaz. İnsanlar tarafından ortaya konan dinlerde ise din adamlarının kutsal yönleri vardır.

Hristiyan ilahiyatındaki esas tahrifat, din adamlarının konumunda yaşanmıştır. Zira böyle bir tahrifat yaşanmamış olsaydı, diğer alanlardaki yozlaşmalar gerçekleşemezdi. Papazlar ve rahipler Allah ile kullar arasında aracı kabul edildiğinden bu dinde kâhinlik ve ruhbanlık ortaya çıkmıştır. Kâhinler ve ruhbanların etrafında sırlardan ve gizliliklerden örtülmüş bir sur olduğuna inanılmıştır.²¹

Papa I. Nikola bir beyanatında şunları söylemiştir: *“Gerçek şu ki Allah'ın oğlu elçi Petrus'u birinci başkan tayin etmek suretiyle kilisenin temelini kurmuş oldu. Roma'nın papaları ise Petrus'un bu otoritelerini kesintisiz ve sürekli bir silsile halinde miras olarak devralıp geldiler. Bu bakımdan Papa Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir. İster yönetici ister yönetilen olsun bütün Hristiyanlar*

²⁰ Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1987, s.39.

²¹ Kutup, Psikoloji. s. 41.

üzerinde en büyük otoritenin ve en yüce efendiliğin yalnız papaya ait olması gerekir.”²²

O halde, belli bir dönemden sonra Hristiyan din adamları olması gereken şekilde dini temsil edememişlerdir. Bir kısmı uzun süre devam eden baskılar karşısında taviz vermeye başlamış, bir kısmı da dünyevi maksatlarla Allah'ın dinini belli güçlerin çıkarları doğrultusunda yorumlayabilmişlerdir. Sonuçta hak bir din olan Hristiyanlık büyük oranda profan bir dine dönüşmüştür.

Hristiyan din adamları, yukarıda saydığımız sırları kabul ettirmekle, kendilerine sıradan kimselerde bulunmayan fazladan bir unsurun varlığını kabul ettiriyorlardı ki bununla da kalplere hükmeden bir otoriteye sahip oluyorlardı. Artık bu kimseler Tanrı ile gizliden gizliye bir bağlantı kuruyorlardı. İsterlerse Allah'ın gazabını, isterlerse Allah'ın rızasını indirebileceklerine halkı inandırmışlardı.²³ Kendilerini bu şekilde kabul ettiren Hristiyan din adamları, pek çok sahada halka gereksiz baskılarda bulunmuşlardır.²⁴ Kur'an'ın bildirdiğine göre, haksız yere böyle bir makam oluşturmakla kendilerini bir bakıma ilahlaştırdılar: *“(Yahudiler) Hahamlarını, (Hristiyanlar da) rahiplerini Allah'tan ayrı ‘Rablar’ edindiler. Meryem oğlu Mesih'i de. Oysa kendilerine, yalnız tek Tanrı olan Allah'a ibadet etmeleri emredilmişti. Ondan başka Tanrı yoktur. O, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır.”²⁵*

Hristiyan din adamları, elde ettikleri otoriteyi koruyabilmek için gerekli gelenek ve görenekleri de kısa sürede oluşturdular. Oluşturulan bu gelenek ve görenekleri vesile kılarak insanlarla sıkı bir irtibat kurdular. Bu maksatla, manevi otoriteleri ve baskıları doğumla başlattılar. Mesela, çocuk vaftiz edilmediği sürece Hristiyan olamaz. Vaftiz ise ancak bir kâhin aracılığı ile gerçekleşebilir. Dinin başlangıcı olan, kişiyi dine sokan bu kehanetvari aracılık sayesinde ancak Mesihî hayat başlamış kabul edilebilir. Ondan sonra da hayatı tamamen bu kâhin ile bağlantılı olarak devam eder. Onu evlendiren, pazar günü ayinini yöneten, günahlarını itirafını ve tövbesini kabul eden, sonunda öldüğü zaman duasını da yapan odur. Bu yüzden bir Hristiyan, doğumundan ölümüne kadar bu kâhin ile kopmaz bir şekilde bağlıdır. Onun duygularının manevi aleme açılan penceresi ve kalbinde Tanrıya olan bağlantısı ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Ne kadar ateşli bir vicdana sahip olursa olsun, bu kâhinin otoritesinden uzak, yahut şu veya bu zamanda onun müdahalesine maruz kalınmadan Tanrı ile bağlantı kurulabilmesi mümkün değildir.²⁶

Otorite yapısı itibarıyla zaten tuğyana (azgınlığa) müsaittir. Bu konuda Kur'an-Kerim'deki şu ayet dikkatimizi çekmektedir: “Hayır, muhakkak insan kendini yeterli gördüğü için tuğyan eder.”²⁷ İşte, bu tuğyanı gerektiği gibi sınırlandıran, ancak takva ve Allah'a olan gerçek imandır: “Onlar (öyle mü'minlerdir) ki biz onlara yeryüzünde bir iktidar mevkie verecek olursak, namazı

²² Will Durant, *Kıssatü'l-Hadare*. Arapçaya çev. Fuad Endarus. 3. bs. Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire, XIV.352

²³ Kazıcı, age., s. 111.

²⁴ Mutahharî, age., s. 42.

²⁵ Tevbe 9/31.

²⁶ Kutup, Psikoloji. s 46-47.

²⁷ Alag, 96/6-7

dosdoğru kırlarlar. Zekatı verirler, iyiliği emrederler, kötülükten sakındırırlar; (zaten) işlerin sonu Allah'ındır."²⁸

Eğer kalplerde takva bulunmayacak olursa, bu tuğyanın önüne hangi güç gelebilir? Hristiyan din adamlarının çoğunda ise bizzat kendi yazar ve tarihçilerinin itiraf ettikleri gibi, kalplerinde takvanın eseri bile yoktur.²⁹ Bu bakımdan onların baskıları tarih boyunca görüle gelen baskıların en çirkini olmuştur. Bunun içindir ki Avrupa, Rönesansı gerçekleştirdikten sonra bu azgın otoriteyi tamamen üzerinden atmayı istemiştir.³⁰

4. Hristiyan Din Adamlarının Baskıları

Papazlar, manevi alandaki baskılarını sürdürüebilmek için, sadece kendilerinin bildiği sırları korumak mecburiyetini hissettiler. Bunun için de hayatın farklı alanlarında baskılar uyguladılar. Sır olarak bilinen konuların münakaşa edilmesi yasaklandı. Daha da ileri gidilerek sırlar hakkında tartışan, yahut onlar hakkında en ufak bir şüphe besleyen kimseyi, dinde olmayan şeyleri uyduran ve ebediyen lanet edilmesi gereken kâfir biri olarak değerlendirdiler.³¹

Düşünen herhangi bir kimse cesaret edip de sadece bu sırların aslının ne olduğunu sorsa -hatta onun bu sırrı sorması imanını artıracak bir şekilde bile olsa- papaz hemen işlemek üzere olduğu bu günahahtan dolayı azarlayıp önlemeye çalışmakta; kesinlikle onu helake götürecektir böyle bir durumdan uzak tutmak için elini çabuk tutuvermekte ve ona şöyle demektedir: Bu aklın sınırları ve çerçevesi dışında kalan bir durumdur. İnanan kişi bunu tartışmasız olarak teslimiyetle kabul eder.³²

Hristiyan din adamları, mali yönden de halkı sömürerek, zamanla halkın dinden uzaklaşmalarına neden olmuşlardır. Ortaçağda kilise, en büyük arazi sahipleri arasında yer almaktaydı. Avrupa'nın en büyük feodal beyleri, din adamlarının arasından çıkmaya başlamıştı. Mesela, Veda Manastırı on beş bin küçük saraya sahipti. St. Goll manastırı, iki bin arazi kölesine sahipti. Yine, bir din adamı olan Alguin Feitör (ö.1049) yirmi bin köleye sahipti. Rahip ve manastırların başkanlarını o tayin ederdi. Tayin ettiği bu kimseler de diğerleri gibi ona bağlılık yeminleri ederlerdi. Bunlara da feodalitenin alışılmış unvanlarından dük, kont v.b. unvanlar verilir. Böylece kilise feodalizmin bir parçası durumuna gelmişti.³³ Yine ortaçağda kilise, İngiltere arazilerinin üçte birine sahip olmuştur. Geri kalan kısmında da muazzam vergiler almıştır. Ayrıca kilise, kendilerine mensup olanlara ellerindeki malın onda birini vergi olarak vermelerini emretmişti. Çaresiz kalan halk afroz edilme ve Allah'ın belası ile tehdit edilme korkusu altında istenileni vermekten kaçamıyordu.³⁴ Ayrıca, bağış adı altında kiliseye büyük miktarlarda gelir sağlanıyordu. Ölmek üzere olan

²⁸ Hacc, 22/41.

²⁹ Bkz. Bertrand Russell, *Neden Hristiyan Değilim?*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınevi, İstanbul 1972, s. 60.

³⁰ Kutup, Psikoloji, s. 40.

³¹ Durant, age., XXI,839-860.

³² Durant age., XXI,21.

³³ Durant, age, XXI,425.

³⁴ H.A.L Fisher, *A History of Europe*, London: Edward Arnold, 1937, II,362.

kimselerin ancak papazların hazır olduğu bir mecliste vasiyetlerini yazdırabilmeleri, konunun hangi boyutlara ulaştığını göstermektedir.³⁵

İlmî gerçekleri kabul, âlimlere itaat ve saygı Allah'ın emridir. Alimin emrine itaat, Allah'a itaattir. Böyle olunca âlimin değeri, ilim zihniyetine ve hassasiyetine bağlılıklarıyla ölçülür. Âlim, bilgi sahibi olması bakımından hiçbir şeyin değil, sadece Hakk'ın kuludur. Delillerin ve Hakk'ın ayetlerinin emrindedir. Delilin şerefi, bizzat kendinden değil, medlûlü olan Hakk'a delalet etmesindendir.³⁶ İlme ve ilmî verilere itaat, Allah tarafından yaratılmış gerçekler olması bakımındandır. Alimin görevi bu ilmi gerçekleri iyi keşfedip özünü değiştirmeden yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel şartları içerisinde insanlara sunabilmektir. Aksi halde hevalarına tabi olarak, haramı helal, helali haram yapanlar, hak ile batılı birbirine karıştıranlar, alim değil birer tağutturlar. Böyle alimlerde cüz'î de olsa hüküm koyma yetkisi bulunduğunu kabul etmek, onlara ilâhlık hissesi vermektedir.³⁷

Hristiyan din adamlarının ilmî zihniyet ve hassasiyetten uzaklaşmış olmaları şirkin yayılmasına, dolayısıyla bilim-din çatışmasının yaşanmasına büyük ölçüde sebep olmuştur. Hristiyanların Hz. İsa'ya ilahlık payesi vermelerinde yine en büyük sorumluluk hevalarına tabi olan din adamları sınıfındadır.³⁸ Bugün hâlâ hayatın pek çok sahasında etkisini gösteren deist veya ateist düşüncelerin varlığını korumasında, ortaçağ kilisesinin akıllar üzerinde kurduğu gereksiz baskıların ve ekonomik alandaki haksız uygulamaların etkisi büyüktür.³⁹ Modern çağda Nietzsche ve Sartre gibi pek çok ateist, Hristiyan din adamlarının konumlarını ve söyledikleriyle yaptıkları arasındaki çelişkileri ileri sürerek ateizme yönelmişlerdir.

B) HİRİSTİYANLIKTAKİ DÜNYA-AHİRET DENGESİNİN KURULAMAMASI

Tarihsel perspektiften konuya baktığımızda, tarihin Dünya-ahiret dengesinin korunması konusunda büyük bir trajediye tanıklık ettiğini görmekteyiz. Vahiy bilgisine kulak vermeyenler veya onu iyi yorumlayamayanlar, insanı iki boyutlu bir varlık olarak tanıyamamışlardır. Ya insanın metafizik yönüne ağırlık verilip dünya ihmal edilmiş ya da onun maddi yönü ön plana alınarak ahiret hayatı yok sayılmıştır. Bu durum Avrupa'da da böyle tecelli etmiştir.

Avrupa'da da Hristiyanlık öncesinde hâkim anlayış, dünya hayatına ağırlık verilmesi ve ahiret hayatının inkar veya ihmal edilmesi şeklindedir. Hristiyanlık materyalist Yahudileri maneviyata yöneltmek için gelmiştir. Hristiyanlığın Avrupa'da yayılması ile de aynı netice elde edilebilirdi. Fakat,

³⁵ Fisher, a.e, II,363.

³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, IV,2513.

³⁷ Rağib el-İsfahanî, *Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut 1422/2001, s. 307-308; Yazır, age., IV,2513.

³⁸ Bkz. Nisa, 4/171-173; Krş. İbn Teymiyye'ye göre Hristiyanların dalâlete düşmesinde en büyük etken ruhbanlaşan din adamları sınıfıdır. Onlar, peygamberler, salihler ve ibadetler konusunda aşırılığa kaçmışlar, şekilciliğe önem vermişlerdir. Yahudilerin dalâlete düşmelerinde ise kalp katılığı, ilimde cimrilik, büyülenme, ilmi ile amel olmama gibi özellikleri taşıyan, dini tamamen dünyevileştiren ve mekanikleştiren din adamlarının payı büyük olmuştur. (İbn Teymiyye, Takiyyiddun Ahmed, *Külliyyat*, çev. Heyet, Tevid Yayınları, İstanbul 1986, I/135)

³⁹ Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1986, I,51 vd.

Hristiyan teolojisinin yukarıda ifade ettiğimiz şekle bürünmesi, dünya-ahret dengesinin kurulmasını engellemiştir.

Hristiyan teolojisine göre, Adem ve Havva'nın cennette işlediği suç onların bütün nesillerine, hem toplum olarak bütün insanlığa ve hem de fert olarak her insana aynıyle yansımaktadır. Bu suçtan dolayı, orijin itibariyle metafizik dünyaya ait bir varlık olan insan, fizik dünyaya indirilmiştir. Bu, insanın ulvi bir varlık alanından süfli, bayağı bir varlık alanına sürülmesi, değer olarak bir irtifa kaybetmesi demektir. Yani bu olay, insanın düşüşüdür. Hristiyan antropolojiye göre insan düşüktür ve bu düşüklük silinmez bir alın yazısıdır. Bu durum hep böyle devam edecektir. İlk günah olmasaydı, insan bu dünyayı hiç tanımayacaktı. Şu halde fizik dünya, insan için önceden var kılınmış değildir. İnsan tesadüfen işlenen bir suç sonucu cezalandırılmak üzere bu dünyaya lanetlenerek fırlatılmıştır.⁴⁰

Objektif olarak düşünüldüğünde bu yorumun, deistleri ve ateistleri haklı kılan pek çok sonuç doğuracağı ortadadır. Bu yoruma göre, Tanrı bütün insanlığın ufkunu bu suçtan dolayı karartmış bütün istikbalini söndürmüştür. Böylesi bir Tanrı, adil olamaz. Tanrı'nın bu gazabı onun insanlık projesinin daha işin başında kendi elleriyle akamete uğratılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlıktaki bu ilk günah idesi, Tanrı'ya bir buhtan anlamına da gelmektedir. İlk günah bu şekilde yorumlanırsa Tanrı'yı hem adaletsizlik ile ve hem de beceriksizlikle itham ortaya çıkar. Zira geleneksel Hristiyan düşüncesine göre Tanrı, insan neslini aslında sürekli cennette ikamet etmek üzere yaratmıştır. Yani, Tanrı'nın bir insanlık projesi vardır. Kendisine layık görülen yer cennettir. Fakat, daha henüz işin başındayken kendisinden bütün insanların yürüyeceği iki kişi İblis tarafından iğva edilirler ve bir günah işlerler. Bu günah Tanrı'nın öylesine gazabını celbeder ki o, bizzat kendisinin insanlık için kurduğu bütün projeyi rafa kaldırır. Ve onları cezalandırmak üzere yeryüzüne fırlatır.⁴¹

Neticede Kilise doktrini dünyayı tam anlamıyla tahkir etmiştir. Dini bütün bir Hristiyan için hem dünya ve hem de uhrâ birlikte ve aynı derecede sahip olunabilir değildir. Bu, Batılıları bir ikilemde bırakmış ve Batılılar dünya ile aralarına çekilen kilise doktrininin kalın duvarlarını bu ikisiyle aşarak dünyevileşmiştir. Onlar, dinin dünyevi yetkilerini iptal etmişler ve onu kişilerin özel dünyalarına, vicdanlarına inhisar ettirmişlerdir. Bunlardan laiklik, Latin kökenli Katolik ülkelerinde; sekülerlik ise daha ziyade German Anglesakson kökenli Protestan ülkelerinde vücut bulmuş olan batılı dünyevileşmelerdir. Dinin dünyevi hükümlerlik gücünü iptal etmek bakımından her ikisi de eş değer sayılabilir. Fakat Batı'da laisizm, laikliğin ideolojikleştirilmiş halidir ve dine karşı tepkisinde aşırı gitmiştir. Din hakkında daima kuşkulu ve saldırgan olmuştur. Buna karşılık sekülerizm bizzat dinin yumuşatılması demek olan reformasyonun bir sonucu olması hasebiyle dine karşı daha toleranslı, din ile daha bir barışıktır.⁴² Netice itibariyle, Batı'da kilisenin dünya hayatını

⁴⁰ Stace, Walter T., *ed-Din ve 'İ-Aklî'l-Hadis*, Arapça'ya çev. İmam Abdulfettah İmam, Mektebetu Medbuli, Kahire ts., s. 25,32,80.

⁴¹ Hocaoglu, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 80-81.

⁴² Hocaoglu, age., s. 2-3.

kötülerken, kendilerinin müreffeh bir yaşam sürdürmeleri pek çok kimsenin dinden nefret ederek deizme veya ateizme yönelmesine neden olmuştur.

C) BİLGİ FELSEFESİNDE DEĞİŞİM

Düşünce tarihindeki önemli kırılma noktalarının bilgi felsefesindeki değişimlerle paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Epistemolojideki değişimler, kısa sürede kendisini felsefe, kozmoloji, sosyoloji, psikoloji vb bilimlerde hissettirmekte, zamanla bu ilimlerdeki değişimler sosyal hayata taşınmaktadır.

Rönesans hareketi ile yeni bir forma giren Batı medeniyeti, bilgi felsefesindeki değişimle ortaya çıkmış ve bugüne kadar insanlığın hayatına derinlemesine nüfuz etmiş ve en büyük etkiyi yapmış olan bir uygarlıktır. O, bütün insanlık için ortak olan veya olabilen evrensel değerler ve normlar keşfetmiştir. Batı'daki bu köklü değişim ve dönüşümün özünde bilgi felsefesindeki değişim söz konusu olduğuna göre, öncelikle ortaçağdaki bilgi anlayışı ile Rönesans felsefesi sürecinde ortaya çıkan bilgi anlayışlarını ana hatlarıyla karşılaştırmamız gerekmektedir.

Hristiyan teolojisi ve bilgi felsefesi oluşturulurken evren ve evreni oluşturan varlıkların fiziksel ve biyolojik tasarımı Aristoteles; astronomik ve astrolojik tasarımı Batlamyus ve insanın anatomik ve fiziksel tasarımı ise Galenos'un ortaya koyduğu ve savunduğu kuramlar çerçevesinde belirlenmiştir. Bu dünya görüşü önceleri patristik felsefe, daha sonra da skolastik felsefe olarak bilinen ve Avrupa'da uzun süre etkili olan, Antik Yunan ve Roma kültürleri ile Hristiyan inançlarını yansıtan bir düşünce şeklini ifade etmektedir.

Skolastik (scholasticus) deyimi Latince *schola* (okul) sözünden gelmekte; skolastik felsefe de *okul felsefesi* demektir. Bu felsefe, Ortaçağda din adamların yetiştiren manastır ve katedral okullarında işlenip geliştirilen kilise teolojisidir. Skolastik yöntem; akli, vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını olabildiği kadar kavranılır yapmaya dayanır. Aklın görevi, temellendirmek ve çürütmektir; hakikati bulmak değildir. Hakikat, din adamlarının ortak ürünü olan kilise teolojisinde mevcuttur. Bunun dışında bir hakikat aramak, Tanrı'ya başkaldırmakla eş değerdedir. Önemli olan kilise babalarının sözlerinin otorite kabul edilmesidir. Çünkü hakikat bu sözlerde gizlidir. Otoritelerin ortaya çıktığı bir toplumda, mevcut teolojik birikim doğmalaştırıldığı için geçmişi tekrar ve taklit başlar; ilimlerin akılcı tarafını ihmal edip nakilci tarafını tespit ile uğraşmak, skolastik denilen taklit mertebesinin en önemli alamet-i farikası sayılır.

Skolastik felsefede bilim, üretme ve aktarım kurumu kiliseydi; bilgi üretme amacı da toplumun kilise öğretilerine uygun biçimde dönüştürülmesine yardımcı olmaktı. Bu nedenle, Hristiyan öğretisinin esaslarını ve onlara düşülen şerhleri ihtiva eden eserler, bilgi sıralamasında en üst noktada yer alıyordu. Bilgi üretme ve iletme sürecinde yer alan kişilerin en temel işlevi de iyi bir Hristiyan toplumu ortaya çıkarmak için ilkelerin herkesin anlayacağı ve kabul edeceği bir formda açıklanması ve aktarılmasıydı. Bu bilgi anlayışında varolan durumu betimleyen pozitif bilgi değil, olması gerekeni ifade eden normatif bilgi daha çok önem taşımaktaydı. Bu durum, insanların yaşadıkları dünyaya ve o dünyadaki sosyal ilişkilerin nasıl oluştuğuna ilişkin gözlemler yapmalarını çok

anlamli kilmıyordu. Nelerin olduğu değil, nelerin olması gerektiğinin bilinmesi anlamliydı. Olanın bilgisi, olması gerekeni uygulamak için bir araç olduğu sürece anlamli kabul edilebilirdi.⁴³

Skolastik anlayışta aklın sınırlı olarak kullanılması söz konusudur. Bu akıl, belirli bir dinin veya mezhebin öğretisine ya da otoritesine bağlanmış bir akıldır. Bu anlayış, amelî olarak felsefî düşüncelyi yok eden görüştür. Böyle bir anlayış, aklın taassuba kurban edilmesi demektir. Artık, taassubun bir gereği olarak her din veya mezhep taraftarı, farklı düşünce mensuplarıyla rekabete girmekten korkar ve içe kapanma anlamına gelebilecek bir tanımlama ile uzleti seçer. Bu kopmanın neticesi olarak, mezhep ve grup hassasiyeti cehaleti ve taassubu daha da koyulaştırır, içe kapanmayı daha çok artırır.⁴⁴

Skolastik düşüncede varlıklar arasında bir neden-sonuç bağlantısının değil, amaç-sonuç bağlantısının bulunduğuna inanılır. Dolayısıyla, aslında deneyde aranan, zaman ve mekana göre değişmeyen fiziksel bağlar değil, tanrısal iradeye göre değişebilecek metafiziksel bağlardır. Bu tip bağlar ister istemez çağdaş bilimin değişmez nitelikleri olan tabiat yasaşı fikrinin oluşumuna izin vermez. Yasa fikrinden uzak durulur; çünkü her şey Tanrının istemine uygun bir biçimde gerçekteştiği için, bugün burada böyle olan, yarın ve şurada şöyle olabilir; matematiksel bir gösterimle sunulabilen yasanın, Tanrının iradesini ve gücünü sınırladığına inanılır.⁴⁵

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Skolastik felsefede Eülginin kaynağı, Hıristiyan teolojisine göre uyarlanmış Aristoteles mantığı; sınırlı gözlem, deney ve Kitab-ı Mukaddes olmuştur. Böyle bir yapılanmadan ancak tümdengelimci bir bilgi üretme yöntemi oluşabilirdi; nitekim böyle olmuş, on yedinci yüzyıla kadar Avrupa'da tümdengelimci bir metot izlendiği için, bilimsel gelişmeler adına sığ bir dönem yaşanmıştır.

Bu bilgi yöntemi, fideist (imancı) din anlayışının sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir sığınak olarak görülmüş, rasyoneliteden oldukça uzak temeller üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisi, ancak böyle bir bilgi felsefesiyle ayakta kalabilmiştir. Ancak, böyle bir bilgi felsefesiyle son derece dinamik olan sosyal yaşamın gereksinimlerine yanıt verilememesi, her geçen gün sosyal ve ekonomik rahatsızlıkların artması karşısında kilise otoritesi sarsılmaya ve Hıristiyan öğretisi sorgulanmaya başlanmıştır. Meşru bilginin, olması gerekene göre değil, olana göre belirlenmesi düşüncesi gitgide ağırlık kazanmıştır. Halk açısından bütünüyle öte dünya merkezli ve insanı tamamen dünya ötesi amaçlara yönelten Hıristiyan öğretisi yerine, bu dünyayı esas alan ve her şeyi bu dünyaya göre plânlayan düşünceler açıkça tartışılmaya başlanmıştır. Olması gerekene ilişkin bilgi, işlevini ve değerini kaybetmeye; buna karşılık bu dünya merkezli istek, inanç ve beklentiler değer kazanmaya başlamıştır. Neticede bilgi hiyerarşisi altüst olmuş, esas olarak dinî metinlerden sonuç çıkarma olan tümdengelim, yerini, gözlemlerden yargılara varmaya imkan sağlayan

⁴³ Bkz. Salih Zeki-Yusuf Akçura-Muallim A. Cevdet, *Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz*, Derleyen ve çev. Hasan Ünder, Epos Yayınları Ankara, 2002, s. 19 vd.

⁴⁴ Ramazan Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 25-26.

⁴⁵ Demir, Remzi, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara, 2001, s. 16-

tümevarıma bırakmaya başlamıştır.⁴⁶ Bu durum yavaş yavaş bilginin sekülerleşmesine neden olmuş, beraberinde Batı'da din-bilim çatışmasına yol açmıştır.

D) DİN-BİLİM ÇATIŞMASI

1 - Hristiyan Teolojisi ve Bilim

Doğal olarak Skolastik düşüncenin hâkim olduğu bir toplumda din ile bilim çatışır ve her iki tarafın savunucuları oluşur. Nitekim böyle olmuş, önce kilisenin uygulamalarına içten içe karşı çıkan ve dinî hayatta gönül dindarlığını savunan mistik düşünürler ortaya çıkmış; XVI. Asırdan itibaren de hümanist hareketlerle birlikte kilisenin temsil ettiği dinî zihniyete karşı çıkan, özgür düşünce ve bilimi savunan kesimler oluşmuştur. Bundan sonraki başlıkta inceleyeceğimiz gibi, kilise babalarının otoritelerini kaybetmemek için muhalifleri susturmak amacıyla kurdukları engizisyon mahkemeleri ve bu mahkemelerde alınan kararlarla binlerce insanın yakılarak cezalandırılması⁴⁷ bilim-din çatışmasını doruk noktaya ulaştırmıştır. Araştırmacılar din ile ilim arasındaki çatışmanın, daha çok bazı dinî inançlarla belli sayıdaki ilmî keşifler arasında gerçekleştiğini zannederler. Keşiflerin din-bilim çatışmasında etkileri olduğu doğrudur. Ancak, bundan daha önemlisi, varlığı ve olayları algılama ve yorumlama biçimindeki değişiklik, ortaçağ aklını sarsmış ve din-bilim çatışmasına neden olmuştur.

2 - Amaçsal Yorumlarla Nedensel Yorumların Çatışması

Amaçsal yorum ile nedensel yorum sahaları farklıdır. Bir olay hakkında amaçsal tefsir yapılması, ona bir gaye belirlemektir. Nedensel/Mekanik yorumda ise olayla ilgili bir sebep sunulmaktadır. Mekanik yorum, görünenden hareketle yapılan yorumdur. Bu, tabiat kanunu ile yapılan yorumdur. Dağa çıkan bir adam gördüğümüzde niçin çıktığını sorarız. Bu durumda iki farklı cevap vardır. Bu cevabın her ikisi de aslında makuldür. Bir kimse, dağa tırmanan birini gördüğünde, dağın tepesine çıkıp manzarayı seyretmek istediği için tırmandığını söyleyebilir. Bu amaçsal yorumdur. Bir biyolog ise, o kişiyi gördüğünde yediği gıdalarla elde ettiği enerji neticesinde, kaslarını kasıp gevşeterek ayaklarını hareket ettirdiğini ve böylece dağa tırmanmakta olduğunu açıklayabilir. Bu ise mekanik yorumdur.

Amaçsal yorum ile mekanik yorum birbirine zıt değildir. Birinin diğerine uygun olmadığını gösteren bir sebep de olmayabilir. Kişinin kasları ve ondaki enerji ile ileriye doğru tırmandığı bilinmektedir. O kişinin manzarayı seyretmek amacıyla dağa tırmanabileceğini söylememiz de mümkündür. Fakat nedensel yorumlarla amaçsal yorumların yapısal farklılığı gözardı edilmemelidir. Bir noktaya kadar insanların varlıktaki gaye ve hedefleri görme kudreti vardır. Fakat, bütün varlığın amaçlarını insanın keşfetmesi mümkün olmadığı gibi bu amaçların tamamının kutsal kitaplar vasıtasıyla bildirilmesi de söz konusu olamaz. Mesela, gün boyunca Güneşin insanlara ışık vermek için varolduğu

⁴⁶ Demir, age., s. 26-28.

⁴⁷ Russell. Bertnard, *Din ve Bilim*, çev. Hilmi Yavuz. Cem Yayınevi, İstanbul. 1997, s.25; Draper. J.V., *Niza-ı İlim ve Din*. Çev. A. Mithat. Der Saadet. İstanbul. 1313, s.392

açıktır. Hayvanlar ve bitkiler insanlara gıda sunmak, ırmaklar onun susuzluğunu gidermek içindir. Bu ve benzeri olayların varoluş amacı az çok anlaşılabilir. Fakat bazı şeylerin varoluş amacını bütünüyle insan keşfedemez. Onu ancak dinî kaynaklardan öğrenebilir.

Hristiyan teologlar gerekmediği halde her olay ve varlık için kendilerine göre amaçlar belirlemişler ve onlara yönelik yorumlar yapmışlardır. Mesela yağmur yağması sırasında oluşan gökkuşağı, Kitab-ı Mukaddese göre Allah'ın insanlara yönelik bir tehdidini hatırlatmaktadır; gökkuşağı, insanlar için son ikazdır. Nuh tufanında olduğu gibi, insanlar helak olmaya müstahak olurlarsa artık bir daha kurtuluşlarının olmayacağını hatırlatır. Aynı zamanda Kitab-ı Mukaddeste böceklerin, yılanların ve başka bir takım hayvanların biyolojik yapıları ve içgüdüsel donanımları ilk günah ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁸

Bu örnekte görüldüğü gibi, Hristiyan teolojisinde, amaçsal yorumla mekanik yorum birbirine karıştırılmış, tümevarımcı bilgi anlayışının yaygınlık kazanması neticesinde bu tür yorumların anlamsız olduğu ortaya çıkınca din-bilim arasında ciddi çatışmalar yaşanmıştır. İnsan aklının ilahî planın bütün sırlarını keşfetmesi mümkün değildir. Çoğu zaman güneşin ve hayvanların varoluş amacında olduğu şekliyle pek çok varlığın varoluş amacını anlamak da kolay değildir.⁴⁹

Ortaçağ aklı ile modern akıl arasındaki zıtlıkların en başta geleni amaçsal yorumla nedensel yorum alanlarının birbirine karıştırılmasıdır. Bu yorum biçimlerinin birincisinde esas olan sahih din, ikincisinde ise akıl ve insanlığın oluşturduğu deneysel sahadaki bilgi birikimidir. Yani, amaçsal yorumda sahih dinin verileri, nedensel yorumda ise akıl ve bilim esas alınmalıdır. Genel anlamda din, amaçsal yorum ile alakalı iken bilim, nedensel yorum ile alakalıdır. Bilim tarihine baktığımızda, en çok skolastik felsefenin hâkim olduğu dönemlerde nedensel yorumla ilgili pek çok konunun Hristiyan teolojisi çerçevesinde amaçsal yorumlara tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bu da beraberinde derin bir din-bilim çatışmasını doğurmuştur. Modern akıl gelişme kaydettikçe mekanik yorum taraftarları bilimden elde ettikleriyle güçle ancak vahiy ile bilinmesi mümkün olabilen pek çok konuyu inkar etmişler, nedensel yorumun dışındaki hiçbir yorum biçimini kabul etmemişlerdir. Sonuçta bütün metafizik gerçekler inkâr edilmiştir.

3 - Modern Bilimlerin Bazı Hristiyan İnançlarını Geçersiz Kılması

Batı'da din-bilim çatışması; Hristiyan teologların, Yahudiliğin kutsal metinlerinde yer alan eski kozmolojik doktrinlerin tamamını sahiplenmelerinin yanı sıra, Aristoteles kozmolojisini Batlamyus astronomisini ve Galenus biyolojisini Kitab-ı Mukaddes'in ayetleri ya da yorumları olarak takdim etmeleri sonucu alevlenmeye başlamıştır.⁵⁰ Çünkü kilise, bozulmuş Tevrat'tan ve yunan filozoflarının eserlerinden hareketle dünyanın dönmediğini ve tepsi gibi düz

⁴⁸ Stace age . 26.

⁴⁹ Stace age., s.26.

⁵⁰ Mutahhari, age . s. 43

olduğunu, kâinatın merkezinde bulunduğunu Hristiyanlara dini inanç olarak kabul ettirmişti.⁵¹

XVII.yüzyılda bilgi felsefesindeki değişimle birlikte, yani deney, gözlem ve araştırmaya dayalı empirik metotla jeoloji, biyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarında ortaya çıkan veriler, Kitab-ı Mukaddes'teki metinlerin öne sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşleri reddedince, Hristiyanlık ile bilim arasında çatışma kaçınılmaz olmuştur.⁵² Bilim adamlarının gerçekleştirdiği keşifler binlerce yıldan beri var olan Hristiyan teologlar tarafından Kitab-ı Mukaddes ile bütünleştirilmiş pek çok bilgiyi yıktı. Yine Kitabı Mukaddes üzerine yapılan tarih ve edebî eleştiriler ve ilmi tetkikler bu kitabın harfi harfine korunamadığını ortaya koydu.⁵³

Bilindiği üzere Descartes'en sonra Kepler, Galile (1564-1642), Newton ve N. Bohur, genelde ortaçağ aklını özelde ise Batlamyus-Aristoteles kozmoloji anlayışını temelden değiştirecek fikirler ileri sürdüler. İsaac Newton (1642-1727)'un çekim kanunlarını, William Harvey (1578-1657)'in kan dolaşımını keşfetmesi, mekanik evren anlayışının geniş kesimlerce kabul edilmesini sağlamıştır.

Kilise otoritesini sarsan ilk gelişme, gökyüzündeki varlıkların hareketleri konusunda ortaya çıktı. Bunu ilk başlatan da Kopernik oldu. O, ilk olarak arz merkezli sistem yerine Güneş merkezli sistemi ileri sürdü; yani o, Dünyanın Güneşin etrafında döndüğünü söyledi. Halbuki asırlarca Dünyanın sabit; Güneşin onun etrafında döndüğüne inanılıyordu. Bunlarla birlikte Dünyanın kâinatın merkezinde hareketsiz olarak durduğuna, gök cisimlerinin tamamının Dünyanın etrafında döndüğüne ve dönüşlerin dairesel olduğuna inanılıyordu.

Kepler ve daha sonra Galile, yaptıkları çalışmalarla dairesel hareketin en mükemmel hareket olduğuna dair yaygın inanışın sarsılmasına sebep oldular. O zamana kadar semavi cisimlerin dairevi harekete sahip olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktu. Çünkü dairesel hareketin en mükemmel hareket şekli olduğu kabul edilirdi. Mükemmel olanın ise ulûhiyetin bazı özelliklerine sahip olduğuna inanılırdı.⁵⁴ Galile, Ay'ı gözetlemek için ilk defa teleskop kullandı. O, Ayın tam olarak küre olmadığını, onda pek çok dağ ve vadinin olduğunu keşfetti. Bu bilgi ortaçağda asırlardan beri kabul edilen "En mükemmel şekil küredir; çünkü kürenin hareketi ancak dairesel olabilir." düşüncesini yıktı. Aynı zamanda Ayda dağların ve vadilerin bulunması onun da tıpkı arzdeki gibi maddi unsurlardan olduğunu ortaya koydu. O zamana kadar sadece yerin sert maddi unsurlardan meydana geldiğine inanılırdı. Halbuki, önceki çağlar boyunca hâkim olan görüş, semavi cisimlerin Tanrıya yakın olması sebebiyle, esirden ya da Tanrıya benzeyen bir cevherden oluşmasıydı.⁵⁵

Bu gelişme, "Bir şey varsa mutlaka doğrudan insanla veya dünya ile ilgili bir amacı vardır." şeklindeki teolojik yorumlara karşı şüphe uyandırmış,

⁵¹ Adivar, age., s. 179

⁵² J. Kahl. *The Misery of Christianity*, London, 1967. s. 214.

⁵³ Stace, age., s. 69.

⁵⁴ Stace, age., s. 80.

⁵⁵ Stace, age., s. 81.

kainatta amaçsal bir yapılanmanın olmadığı şeklinde bir kanaatin doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca, bu düşünce sonucunda, ortaçağ boyunca hâkim olan tûmdengelimci bilgi anlayışına olan güveni de iyice sarsmıştır.⁵⁶

Hristiyan teolojisini zora sokan esas gelişme, hareket kanununun keşfiyle yaşandı. Bunu ilk fark eden Galileo oldu. Fakat, onu esas keşfeden Newton'dur. Ondan önce bir hareket varsa o hareketi sağlayan dışarıdan bir gücün olduğuna inanılıyordu. Engelsiz bir yolda bile, yuvarlanan bir tekerleğin belli bir süre hareketini koruyabileceğine, eğer bu hareket korunacaksa tekerleği iteleyeni bir gücün olması gereğine inanılıyordu. Hareket hâlindeki bütün varlıklar için bütün mülâhazalar böyleydi. Aristo'dan beri bu böyle kabul ediliyordu. Gökyüzündeki yıldızların hareketleri de aynı şekilde izah ediliyordu. O hâlde bunları itecek veya çekecek bir kuvvete ihtiyaç vardı. Yaygın inanca göre, bunları yapan ruhlar veya meleklerdi. Dindarların yanında âlimler de bir hareket için dışarıdan bir kuvvete ihtiyaç olduğunu aynı şekilde kabul ediyorlardı. Galileo, sürekli bir hareket için dışarıdan bir kuvvete ihtiyaç olmadığını, bir şeyin bulunduğu hâl üzere sonsuza kadar konumunu koruduğunu keşfetti. Ona göre bir varlık, doğrudan engelleyici bir güç veya sürtünme gibi bir durum olmadıkça hareketini düzgün olarak sonsuza kadar sürdürebilirdi. Sükun hâlindeki bir varlık da o hâlini sonsuza kadar sürdürebilirdi.⁵⁷ Fakat, Galileo evrende hareket hâlindeki bir varlık için sürtünmenin sıfır olamayacağını anladı. O, buz üzerine atılan ve pürüzlü zemin ile pürüzsüz zemindeki bir taşın kaymasının farklılığından hareketle bu kanaate ulaştı. Taş, pürüzsüz zeminde daha çok kayıyordu. Bu misal Galile'nin hareket kanununu izah etmede yeterli oldu. Keşfedilen bu kanun ile âlimler yaygın olan kanaatin aksine, semavi cisimlerin ruhlar ya da melekler vasıtası ile hareket etmedikleri düşüncesini doğurdu.⁵⁸

Kozmolojide bilim çevreleriyle Hristiyan din adamlarını karşı karşıya getiren bir başka gelişme evrenin geleceğiyle ilgiliydi. Tevrat'ın tekvin bölümüne göre, Allah'ın âlemi yoktan yarattığı bildirilmektedir. Burada yaratma zamanı belirtilmemiştir. Ancak, teolojik yorumlarda evrenin başlangıcı İsa'nın doğumundan 4004 yıl öncesine denk düşmektedir. Bu konuda fikir yürütenler, insanların yaptıkları uygarlık eserlerinden hareketle böyle bir neticeye varmışlardı. Sonra, bu düşünce Kitab-ı Mukaddes'e geçti. Bazı eserlerde âlemin yaratılış tarihi ile ilgili farklı rakamlar verilse de skolastik düşünceye göre, hangi tarih dikkate alınıralsa alınsın, kainatın ömrü birkaç bin yıldan ibarettir. İnananların gelecekte hesaba çekilme günü uzak değildir. Yani, bu âlemin sonu gelecektir ve bu olayın gerçekleşme zamanı en geç ms. 4004'tür. Bu tarih toplam zamanın ortasında yaşamış olan Hz. İsa'nın doğumuna tekabül etmektedir.⁵⁹

Görüldüğü gibi kilisenin sır olarak inanılmasını istediği, sebeplerinin araştırılmasına asla razı olmadığı konular, bilim adamları tarafından tek tek açıklanıyordu. Artık oluşan genel düşünce, akıl ile her şeyin açıklanabileceği şeklindeydi. Din, Allah inancı ve ruh gibi konular da aklın halledebileceği

⁵⁶ Stace, age., s. 81.

⁵⁷ Stace, age., s. 82.

⁵⁸ Stace, age., s. 83.

⁵⁹ Stace, age., s. 60.

konular arasında kabul ediliyordu.⁶⁰ Bu gidişat, kilisenin otoritesinin sarsılmasına, geniş kesimlerin hristiyanlıktan uzaklaşmasına ve deizme yönelmesine neden oldu.

4. Bilim Adamlarına Uygulanan Baskılar

Kilisenin bilim adamlarına karşı baskısı, özellikle XVII.yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Uyguladığı baskı ile kilise, düşünmenin ve ilmi müşahedenin gereği olarak maddi kâinatın çeşitli durumları hakkında fikir yürütmeyi yasaklanmayı amaçlıyordu.

Hristiyan din adamları, önceden elde ettikleri otoritelerini kullanarak ilim adamlarına acımasızca işkenceler uyguladılar. Kilise, engizisyon veya inanç teftişi adıyla bir çok mahkeme kurdu. Bu mahkemeler, adına kuruldukları meseleleri üstlendiler. Bu inanç ve teftiş mahkemelerinin kendine has kanunları ve yargı yöntemleri vardı. Herhangi bir şehirde yargı divanları kurulmadan önce, kilise önlerinden halka iman etmeleri anlatılıyor, onlardan dinsiz olanların ve görüşlere bağlananların mahkemelere bildirilmesi isteniyordu. İnsanlardan kendi komşu ve dostları aleyhine ispiyonculuk yapmaları isteniyordu. Bunları şikayet edenlerin son derece gizli tutulacağına dair söz veriliyordu. Kilise aleyhinde faaliyet gösterenleri haber vermeyenler, onlara yardım edenler lanetleniyor, **tekmir** ve aforoz ediliyordu. İşkence yöntemleri, yere ve zamana göre değişmekteydi. Mahkemece suçlu sayılanlar ayak ve kollarından bağlanıp ölüme terk edilebiliyor ya da ellerinden ve ayaklarından duvara çivilenebiliyordu. Bazıları ise bir çukur bir yere bağlanıp boğuluncaya kadar üzerine su dökülebiliyordu.⁶¹

Bilim ve medeniyet tarihi yazarı Will Durant'ın verdiği bilgilere göre; 1480'den 1488 yılına kadar geçen sekiz yıllık süre içerisinde, mahkemelerin ölüm cezası verdiği kişilerin sayısı, 8800'ü yakılmak suretiyle, diğer cezalarla birlikte 96494 kişiye ulaşmaktadır. 1480'den 1808 yılına kadar geçen süre içerisinde ise yakılarak ölüme terk edilenlerin sayısı, 31912; diğer cezalara çarptırılanların sayısı ise 291450 idi.⁶²

Copernicus'un fikirlerini savunduğun için Cıyordano Bruno, diri diri yakıldı. Galileo için ise Papa, İnguisition (engizisyon) mahkemesi önüne çıkıp işlediği yanlışları düzeltilmesini, söylediklerini geri almasını buyurdu. 26 Şubat 1616'da Papa isteğine ulaştı. Galileo, artık Copernicus'un düşüncelerine katılmayacağına, bu düşünceleri yazı veya söz ile kimseye öğretmeyeceğine yemin etti.⁶³

Galileo'nun arkadaşı olan Kardinal Berberini 1623'de VIII. Urban adıyla Papa oldu. Bu olay Galileo'ya cesaret verdi. "Dialogues on the two Greatest Systems of the world" (Dünyanın iki En Büyük Sistemi Üzerine Konuşmalar) adlı kitabını yazdı ve 1632'de yayımladı. Bu kitap, Avrupa'da kapışılarak okundu. Bilim çevrelerinin gösterdiği büyük ilgi kiliseyi çileden çıkardı.

Galileo, engizisyon mahkemesinde sorguya çekilmek üzere bir kez daha Roma'ya çağrıldı. Galileo, önce hastalığını ileri sürerek Roma'ya yolculuğa dayanamayacağını söyledi; bunun üzerene papa, özel hekimini göndereceğini,

⁶⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s.327-328.

⁶¹ Bkz. Russell, *Bilim ve Din*, s. 60.

⁶² Durant, *age.*, XIV,425.

⁶³ Russell, *Bilim ve Din*, s. 32.

hastalığı yolculuğa engel olacak ölçüde görülmezse zincire vurularak getirileceğini söyleyerek gözdağı verdi. Galileo, arkadaşı VIII. Urban'ın göndereceği hekimini beklemeden yolculuğu göze aldı. Roma'ya varır varmaz engizisyonun zindanlarına atıldı. Türü işkencelerle sözlerini geri almaya zorlandı. Engizisyon, "İsa Mesih ile onun kutsal Meryem anasının adını anarak içten, yapmacıksız bir inançla bizim gözümüzün önünde, işlediği bütün yanlışlardan döner, bütün dinsizce davranışları lanetlerse Galileo, dinsizlere verilen cezaya çarptırılmayacaktır." diye açıklamada bulundu. Sözlerini geri almasına rağmen mahkeme heyeti şöyle diyordu: "*Seni canımızın istediği bir süre için, bu kutsal kurumun soyut zindanına tıkiyoruz. Benliğini temize çıkarma cezası olarak, önümüzdeki üç yıl boyunca, haftada bir kez yedi pişmanlık mezmurunu okuyacaksınız.*"⁶⁴

Galileo, ölümünün sonuna doğru serbest bırakıldı. Hapse bir daha girmede; ama attığı her adım gözetlendi. Arkadaşları ve ailesi ile görüşmesi yasaklandı. 1637'de gözleri görmez oldu, 1642'de de öldü.⁶⁵

Kilisenin bu şekilde davranması, kendi varlığını koruma endişesinden kaynaklanıyordu. Çünkü kilise, yapısı itibarıyla hurafeler üzerinde kurulu bulunuyordu. Halkın bilgisiz kalması, otoritelerinin devamı açısından çok önemli idi. Başka bir neden ise, o dönemde ilmi gelişmelerin kaynağının Müslümanlar olmasıdır.⁶⁶ Hristiyan din adamları ilimlerle birlikte İslam'ın Avrupa'da yayılmasından çok korkuyorlardı. Çünkü, Avrupa öğrenim görmek üzere kendi gençlerini Endülüs, Kuzey Afrika, Sicilya ve diğer ilim merkezlerinde bulunan İslam medreselerine göndermeye başlamıştı. Avrupalı öğrenciler, tıbbi geometriyi, aritmetiği, astronomiyi, kimyayı ve fiziği Müslüman öğretmenlerden öğreniyorlardı. Bununla birlikte öğrenciler İslam'ın kendisinden de etkileniyorlardı. İşte, kilise ilmi hareketlerle birlikte İslam'ın Avrupa'ya doğru yürümekte olduğunu görünce ne yapacağını bilemedi.⁶⁷

Bu gelişmeler neticesinde Avrupa'da ilim ile din arasında ayrım baş göstermiş, bu ayrımın olumsuz sonuçları günümüze kadar gelmiştir. Halbuki, ilim öğrenmek ve ibadet etmek, Allah'ın insana verdiği iki duygudur. Biri diğerine zıt düşmediği gibi, birbirlerini tamamlamaktadırlar. Çünkü, insan yaratılış icabı, Allah'a ibadet etmekle birlikte, çevresini kuşatan kâinatı da araştırmak ve tanımak istemektedir. Bunun araçları ise haber-i sadık (vahy, tarihten sürekli yeni nesillere miras bırakılan bilgiler vb.), duygular ve akıldır.

Kilise, birbirini tamamlayıcı bu iki fitri duyguyu (akıl ve din) birbirine düşman yapmaya kalkıştı. Hızla gelişen ilimler karşısında otoritesini kaybetmemek için en son tedbir olarak şöyle denildi: "Ya dine inanır cennete girersiniz veya ilme inanır kâfir olursunuz."⁶⁸ Böyle bir fikri zeminde gelişen bilimlerin çoğu, deist veya ateist temeller üzerine inşa edildi. Bu anlayış öncelikle kendini kozmolojide hissettirdi. Mekanik evren anlayışı ve katı determinizm Avrupa'da kısa sürede geniş kesimlerde

⁶⁴ Russell, *Bilim ve Din*, s. 33-34.

⁶⁵ Russell, *Bilim ve Din*, s. 34.

⁶⁶ Bkz. Sigrüt Hunke, *Avrupa Üzerine Doğan İslam Güneşi*. Çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 60

⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Uyamaş Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1978, s. 23; Mutaahharî, age., s. 42-46.

⁶⁸ Russell, *Bilim ve Din*, s. 33.

benimsendi. Öbür taraftan, sensüalist-empirist düşüncelerin gölgesinde, sosyal alanda Katı materyalist bir bakış açısıyla kurgulanan pozitivizm ve komünizm doğdu. Pozitivizm ve komünizm, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji sahalarında, ateist temeller üzerine kurulan teorilerle desteklendi.

II. DEİZMİN GENEL NEDENİ: DÜNYEVİLEŞME ARZUSU

*"Gördün mü o heva ve hevesini Tanrı edinen kimseyi?..."*⁶⁹ Ayette bildirildiği üzere deizmi savunan önemli bir kesim de arzu isteklerini yerine getirirken hiçbir sınır tanımak istemeyenlerdir. Mekke müşrikleri de Hz Peygambere karşı esasen bu sebeple karşı çıkmışlardı. Müslümanlar arasında da belli bir servete veya şöhrete ulaşan bazı kimseler, tıpkı deistler gibi Rasûlüllah (sav)'ın risaletine ve getirdiği dine karşı çıkabilmektedirler.

Tarih boyunca gerçek dine karşı hep sahte dinler üretilmiştir. Mutlak anlamda dinsiz bir toplum olmamıştır. Sahte dinin önde gelenleri kurdukları dinin ve kurulu düzenin bozulmaması için Allah'ın gönderdiği elçilere karşı şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu bağlamda deizmin en temel sebebi peygamber inancının yokluğu veya dejenerasyonudur.

Hz. Peygambere karşı çıkan seküler bir hayat yaşayan müşrikler de deist bir tanrı tasavvuruna sahiptiler. *"Yine onlara, "Göklerden su indirip de onunla ölü toprağa hayat veren kimdir?" diye sorsan, hiç tereddütsüz "Allah'tır" derler. De ki: "Hamd Allah'a mahsustur; ama onların çoğu akıllarını kullanmazlar."*⁷⁰, *"Onlara, "Rahmâna secde edin" denildiğinde, "Rahmân da neymiş! Biz, senin istediğin şeye secde eder miyiz?" derler ve bu istek onların haktan daha da uzaklaştırır."*⁷¹, *"Eğer insanlar tek tip bir topluluk haline gelecek olmasaydı rahmânı inkâr edenlerin evlerine (her biri) gümüşten tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler yapardık."*⁷²

Hüdeybiye musalahasında anlaşma metninin yazılmasına başlarken Rasullah'ın yaz Ya Ali bismillahirrahmanirrahim diye başlamışını isteyince müşriklerin lideri Süheyl b. Amr'ın Ya Muhammed biz bu besmeleyi kabul etseydik zaten aramızdaki bu kavga çıkmazdı diyerek "bismikellahümme" cümlesini önermesi de bu gerçeği gösteriyor. Çünkü o "*er-Rahman*" isminin, Allah'ın içkinliğini, kullarıyla olan münasebetini ifade ettiğini, rahmanın kendilerine sunduğu sayısız nimetlere karşı şükredilmesi gerektiğini, "*er-Rahim*" isminin de dünyada o *Rahmanı* tanımayan O'nun nimetlerine karşı nankörlük yapanların karşılıksız kalmayacağını çağırıyordu.

Hristiyanların peygamber tasavvurları da onları peygambersiz bir toplum haline getirmiştir. Hz İsa'nın mucizelerini yanlış yorumlamaları, Ona karşı sevgideki aşırılıklar vb yanlışlıklar böyle bir sonuç doğurdu. Hristiyanlıktaki peygamberlik makamı ihdas edilen ruhban sınıfı ile doldurulmaya çalışıldı. Fakat peygamberlerin sıfatlarına haiz olmayan bu zümre başta inanç sistemi olmak üzere dini tahrif ettiler. Ortaya çıkan yanlışlıklar modern çağ deizmini doğurdu.

⁶⁹ Furkan, 25/43.

⁷⁰ Ankebut, 29/ 63.

⁷¹ Furkân. 25/ 60.

⁷² Zuhuruf, 43/33.

III.ÜLKEMİZDE DEİZME YÖNELİMİN NEDENLERİ

İstatiksel resmi veriler uzun süreden beri ülkemizdeki Müslümanların oranının %99 olduğunu gösteriyordu. Son dönemlerde araştırma şirketlerinin yaptıkları çalışmalarda 'Allah'ın varlığına ve birliğine bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz' şeklinde sorulan sorulara yaklaşık %4 oranında "hayır" cevabının verildiği, bu soruya 'evet Allah'ın bizi yarattığını inanıyorum ama her şeye karıştığını düşünmüyorum' diyen literal anlamda deist düşünceye sahip olanların oranının ise %6 civarında olduğu görülüyor.⁷³ Bu durum özellikle gençler arasında din karşıtı akımların dikkate değer bir artış kaydettiğini gösteriyor. Zaten etrafa şöyle bir göz attığımızda, bilhassa genç kuşakların İslâmî-ahlâkî değerler sistemine karşı ilgisiz, hatta mesafeli bir dünya görüşüne meylettikleri gerçeğiyle karşılaşyoruz.

Ülkemizde din karşıtı akımlara yönelenlerin yöneliş nedenlerini incelerken farklı kesimlerle karşılaşyoruz. Şimdi sıra ile bunları değerlendirebiliriz:

Birincisi: Diğer dinler gibi İslam'ın da bilim ile çatıştığını, akla aykırı ilkeler barındırdığını, insana özgürlük tanımadığını, dünyayı ihmal ettiğini İslam dünyasının bundan dolayı geri kaldığını iddia ederek din karşıtı görüşleri savunanlar: Bu iddiada bulunanlar, İslam dini hakkında yeterli bilgisi olmayan İslam karşıtlığının ön plana çıkarıldığı çevrelerde yetişen kişilerdir. Sanattan eğlenceye genel olarak popüler kültürün de bu yapıyı beslediği bilinen bir gerçektir. Halbuki İslam dünyasında marjinal grupların savunduğu ifrat-tefrite düşmüş (aşırı) yorumların dışında Batı'da deizm haklı kılan hiçbir nedenin İslam'da olmadığını açık bir şekilde söyleyebiliriz. Onların İslam'ın Müslümanları bilim ve teknolojiye geri bıraktığı iddiaları da doğru değildir. Evet bir birkaç asırdan beri İslam Dünyasının bilim ve teknolojiye istenilen seviyede olmadığı görülen bir gerçektir. Fakat bu durum İslam'ın değil; Müslümanların bir eksikliğidir ve pek çok sebebi vardır. Kaldı ki bu durum telafi edilemez bir durum da değildir.

Günümüzde deizmi bir dünya dini haline getirme isteyen küresel güçler vardır. Ülkemizde deistlerin bu küresel güçler tarafından desteklendiği bilinmektedir. Bunlar dinleri özellikle de İslam'ı kurmuş oldukları düzenin önünde en büyük engel olarak görmektedirler. Uluslararası deist, ateist, deist ve nihilist oluşumlar kurdukları web siteleri ve diğer sosyal medya kanalları ile Dünya çapında faaliyet yürütmektedirler. Onlara göre Müslümanların fikri yapısı sekülerizm dini de deizm olmalıdır. İslam dini bu düşünceye hizmet edecek şekilde yorumlanmalıdır. Ne garip ki ülkemizde kendilerine bu çerçevede hizmet edecek elemanlar bulabilmektedirler.⁷⁴

İkincisi: Taliban, Daeş, Selefilik gibi dini metinlere lafızcı/literal bir metotla yaklaşan dolayısıyla şiddeti ve yasakları öne çıkaran, insana hiçbir

⁷³ Geniş bilgi için MAK-DANIŞMANLIK Şirketinin 12-18 Haziran 2017 tarihleri arasında "Türk Toplumunun din ve dini değerlere bakışı", adıyla yaptırdığı araştırmaya bakılabilir. <http://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumin-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/> 09.07.2017

⁷⁴ Mesela Yaşar Nuri Öztürk, pek çok konferans ve televizyon konuşmalarında ve *Tanrı, Akıl ve Ahlak'tan Başka Kutsal Tanımayan İnanç DEİZM*, Yeni Boyut Yayınları, (4. Baskı) İstanbul 2015 adlı eserinde deizmi savunmuştur.

özgürlük tanımayan kesimlerin din yorumları ile bu yaklaşımın tam aksine F. Gülen örneğinde olduğu gibi Şii-İsmaili ezoterik/batını keyfi din yorumlarını örnek göstererek din karşıtı görüşleri savunanlar: Yapılan araştırmalarda deist, ateist ya da nihilist olduğunu söyleyenlerin önemli bir kısmı yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelerden dolayı İslam kimliğini kabul etmediklerini ifade etmektedirler. Bu konuda öncelikle şunu söylemeliyiz: İslam orta yolu tavsiye etmektedir. Barış ve kardeşlik bu dinin şiarıdır. Meşru savunma hakkının dışında asla şiddete müsaade etmez. Ne yazık ki her devirde bazı çevreler, bazen dış güçlerin de destekleriyle marjinal kalmakla birlikte şiddeti öne çıkaran dini cemaatler olmuştur. Fakat hiçbir zaman onların metot ve uygulamaları hem âlim hüviyetine sahip kişiler ve İslam toplumlarının büyük çoğunluğu tarafından tasvip edilmemiştir. Aynı şekilde batını yorumlarla İslam dinini istismar ederek maddi ve manevi sömürü aracı haline getiren, sevgide aşırıya kaçarak dini sembolleri, din âlimlerini mutlak kutsal (Allah) derecesine çıkaran düşünce, tutum ve davranışlara da karşıdır.

Bu söylenenlere yeterli bilgi ve donanıma sahip olmadığı halde din âlimi olarak bilinen kişilerin Kur'an'a ve sahih sünnete, aklı selime ve bilimsel gerçeklere aykırı beyan ve uygulamalarını da ilave etmeliyiz. Söz konusu kişiler bazen de tartışma üslup ve adabını yok sayarak şöhrete ulaşma ve onu sürdürme adına her hangi bir konudaki şaz/uç fikirleri öne çıkarmaları da bazıları için dinden uzaklaşmaya yol açabilmektedir. Halbuki marjinal grupların aşırı yorumlarını hariç tutarsak İslam mezhepleri arasında temel konularda derin görüş ayrılıkları yoktur. Öyle olunca yukarıda ifade ettiğimiz kişiler arasında ortaya çıkan ve derin gibi gözükken görüş farklılıkları usulsüzlük, bilgisizlik, ihtiras, kısa yoldan şöhrete ulaşma gibi basit sebeplerle dayanmaktadır.

Üçüncüsü: Dünyevileşme Arzusu: Yukarıda deizmin genel nedeni olarak ifade ettiğimiz gibi müslümanlar arasında da belli bir servete, şöhrete, makam veya mevkiye ulaşan bazı kimseler nefsanî arzularına sınır koyan dine ve ahlaki değerlere karşı önce duyarsızlaşıyor daha sonar da yaşadığı gibi inanmaya başlıyor. Onlar için deizm bir çıkış yolu olabilmektedir.

Ayrıca bazı islami yorumlarda mucizevi din söyleminin öne çıkarılması, zorba bir krala benzetilen tanrı tasavvuru, ticari veya siyasi kaygılarla dinin istismarı da deizme yol açabilmektedir. İslam inanç siteminde hissi mucizeler ve keramete inanmak haktır. Kitap ve sünnette bunun delilleri mevcuttur. Fakat bu olaylar istisna türündendir. İstisna konumunda olan olayların genelleştirilmesi doğru değildir. Esas olan hem sosyal olaylarda hem de kainatta Allah'ın koyduğu kanunların(sünnetullah) devamlılığıdır. Dinin ticari ve siyasi kaygılarla istismar edilmesinin savunulacak bir yönü yoktur. Maalesef her dinde bu hatayı yapanlar bulunmaktadır. Fakat tekil birtakım olaylar örnek gösterilerek din karşıtı akımların savunulması gerçekçi bir yaklaşım olamaz. Bazı itikadi mezheplerin Allah'ın kudretini ve gazabını öne çıkaran, O'nun adaletini, kullarına karşı affı ve merhametini görmezlikten gelen Allah tasavvurları gözden geçirilmelidir.

IV. DEİZMİN DOĞURDUĞU SONUÇLAR

Dizmin aklın değeri ve akli kullanmanın önemi konusunda önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca Batı dünyasında peşin hükümlerin yıkılmasında, Yahudilik ve Hristiyanlığın dışında kalan dinlere karşı daha makul bir tavrın yerleşmesinde faydalı bir hizmet gördüğü de inkâr edilemez. Bu olumlu etkilerine rağmen deizm, ateizmin yaygınlık kazanmasında son derece etkili olmuştur. Şöyle ki: Deistler dinin esrareniz yönünü eleştirirken oldukça aşırılığa kaçmışlar, peygamberlik müesseseni dahi inkâr etmişlerdir. Kaldı ki, bir şeyin esrareniz olması onun batıl olduğu anlamına gelmez. Bilimin konusu olan evren dahi aslında esrarenizdir. Eğer esrareniz olan her şey, akıl dışı olarak bir tarafa bırakılsaydı, bilimin ilerlemesi imkânsız olurdu.

Deizmin en zayıf yanı, dinî hayatın mahiyet ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara bünyesinde yer vermiş olmasıdır. Âlemle ve insanla ilişkisi olmayan bir Tanrı anlayışı, dinî duygu ve düşüncüyü tatmin edemez. İman hayatında; dayanma, bağlanma, teslim olma, dua ve tevbe merkezi bir yer işgal eder. İnsan kendisiyle veya âlemle ilgilenmeyen bir Tanrıya nasıl ve niçin dua etsin? Böyle bir Tanrıya inanmak ne işe yarar?

Dini, tamamen akli bir çerçeveye oturtan deistler, yukarıdaki sorulara yeterli cevap veremedikleri gibi, vahiy dâhil din için önemli olan bir çok konuyu bir yana itmişlerdir. Bu da ateistlerin işine yaramış, deistin vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateistler gayet rahatlıkla deizme karşı da yöneltmiş, böylece ateizmin yaygınlaşmasına sebep olmuşlardır.⁷⁵

Bir kaç asırdan beri yeryüzünde deist, ateist ve nihilist düşünceler üzerin kurulmuş bir uygarlık hakimdir. Bu dönemde tek yönlü olarak bilim ve teknoloji sürekli gelişme kaydetmesine rağmen insanlığın problemleri azalmamaktadır. Gereksiz üretim ve tüketim ile ekolojik dengein bozulması, çevre sorunları, gelir dağılımındaki adaletsizlikler, cinsel özgürlük vb düşüncelerle aile nizamının yıpratılması sonucu ortaya çıkan pek çok problemin arka planında bu düşünceler vardır.

Muhammed Hamdi Yazır da sırf akılla değer üretmeye çalışan ve bu bağlamda sınırsız bir özgürlük peşinde olanlar deistleri şöyle eleştirmektedir: Tıpkı kendiniz gibi bir beşere/Peygambere itaat ederseniz o takdirde siz, hiç şüphesiz ziyandasınızdır diyenlere hatırlatmaya gerek yoktur ki, insanın insana itaatini kayıtsız şartsız inkâr eden bu söz, hâricilik ve anarşistlik davasıdır. Ve bir başkanın, başkanlığı altında toplanmayan bir insan topluluğu yoktur. Cumhuriyetler bile bir başkanın başkanlığı altında birleşmek zorundadır. Fakat kendi dünya hayatlarından ilerisini hiç hesaba almak istemeyen ihtilâlcî kâfirler, kendi garaz ve menfaatlerini elde etmek için hürriyet davası altında itaat esaslarını yıkarak milletlerin toplum düzenlerini yok etmekten zevk alırlar. Bunun gibi dünya hayatının refahı ile sınırmış ve ahirete ulaşmanın yalan olduğunu diline dolamış olan o kâfirler de Allah'ın emriyle, peygambere itaat duygusunu kırmak için insanın insana meşru olan itaat esasını bir esirlik ve ziyan şeklinde göstermek akla ziyan bir düşüncedir.

Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 144-145; Tindal, Bolingbroke, Toland, Shaftesbury, Paine, Annet, Wilkes, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Lessing, Franklin gibi deizmi savunan filozofların bu konudaki görüş ve düşünceleri için bkz. Remsis Avd, *el-İlhâd fî'l-Garb*. Sina li'n-Neşr. Kahire 1997. s. 143-187

Eğer her konu akla bırakılsaydı ırz ve namus konularında kimi hep mübah der, kimi hep haram der, kimi de şaşırır kalırdı. Nitekim öyle olmuş ve olmaktadır. Burada şuna dikkat etmek gerekir ki, bu serbestlik, insanların tümüne eşit olarak yapılmış; insanlar insan için yaratılmamış ve birbirlerine mübah kılınmamıştır. Bunun için insanların canları, ırzları, birbirlerine mübah değildir. Hatta bir insan kendi canını, ırzını bile dilediği gibi kullanmaya izinli değildir. İnsanlar, kendileri için değil, Allah'a kulluk için yaratılmışlardır. Şu halde insanların kendini öldürmeye, kendini veya ırzını başkasına satmaya hakkı yoktur. Hâsılı hayat hakkına, hürriyet hakkına ve namus hakkına hiç bir kimsenin karışma hakkı yoktur. Bunlar insanın doğrudan doğruya Allah hakkı olan esasa dair haklarıdır ve bunlara tecavüz büyük günahlardandır. Canlarda, ırz ve namusda, akılda, dinde aslanan, mübah olma değil haram olma.

İnkârcıları cehennem azabına müstahak kılan küfür, sadece Allah'ın varlığını inkâra kadar gitmek değil, tıpkı deistlerin yaptığı gibi Allah'ın kudretini, kullarına indirdiği lütuf ve nimetini, gönderdiği peygamberleri, indirdiği kitapları, mucizeleri, verdiği haberleri inkâr ederek nankörlükte bulunmak dahi Allah'a küfürdür. Böyle küfür ve nankörlükte bulunanlar, peygamberlerden ve ilahî kitaplardan istifade etmekten kendilerini mahrum etmiş oldukları için sonuçta onlara vad edilen nimet ve rahmetten ebediyen mahrum olacakları gibi yapılan uyarılara ve haber verilen tehlikelere aldırmayıp saygısızlıkla üzerine yürüdükleri ve eldeki kurtuluş fırsatlarını kaçırmış oldukları için ebedî azab içine atılacaklardır.⁷⁶

Muhammed Hamdi Yazır'ın ifade ettiği gibi Allah'ı inkâr, yalnız ateizmden ibaret değil, bir olan Allah'a inanırız fakat peygamberliğe ve peygamberlere inanmayız diye peygamberliği inkâr etmekle beraber Allah'ı birleme mezhebi demek olan "deizm"de de Allah'ı inkâr vardır. Nitekim "Allah vardır ve birdir amma bize falan nimeti veren O değildir. Veya O bizim işimize müdahale etmez." demenin şirk ve inkârdan farkı olmayan bir tenakuz olduğu apaçık ortadadır. Bunların inkârlarında temel prensipleri 'Allah bir şey indirmemiştir' diye Allah'ın her şeyde görünen kudret ve yardımına karşı kafalarında kurdukları olumsuz bir taassuptan başka bir şey olmadığıdır.

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçekliğine inanmak istemeyen o zamanki kâfir ve müşriklerin dedikleri şekilde Hz Muhammed'in bir şair ve müellif gibi Kur'an-ı Kerimi kendi söylediği veya yazdırdığı, kendi sözü ve kitabı olarak göstermeye çalışan Hz. Peygamber'in kasden veya hataen aldanmış olduğunu ileri sürerek 'acaba çok akıllı ve emin olan Muhammed buna ve bu suretle peygamber olduğuna hakikaten inanmış ve aldanmış mıydı? Yoksa kendisi inanmadığı halde öyle söylemekte bir fayda görerek aldatıyor muydu' diye söz söyleyen, yazılar yazan Batılı yazarlar olmuştur. Corci Zeydân onlardan biridir. O "*Medeniyet-i İslâmîyye Tarihi*" adlı eserinde Hz Muhammed kasden aldatmış değil, kendisi cidden ve bütün samimiyeti ile inanmış, ancak bu inancında aldanmıştır. Yoksa yanlışlığını bilen bir yalancı öyle ahlâk ve davranışlarında temiz bir hayat ve doğru bir yol takip edemez, öyle sürekli bir eser ve şimdiye kadar iki yüzden fazla devlet yetiştirmiş, cihanda büyük büyük uyanmalar, inkılâblar meydana getirmiş bir din kuramazdı, demekten kendini

⁷⁶ Yazır, age., V/3453, I/289.

alamamıştır.⁷⁷ Corci Zeydan gibi nice Batılı filozof deneysel ilimlerde, düşündükleri gibi düşünmeyip nefislerinde ‘Allah bir şey indirmemiştir ve indirmez, başka türlü düşünen hata eder’ diye dalalete saplanmışlardır. Ne yazık ki Müslüman kimliği taşımasına ragmen kendi dininden habersiz olan bazı kişilerle Allah’ın dinini az bir menfaat karşılığında satan sözde alimler, Kur’an’ın temel hedefi açık şirk olan putperstlik ile örtülü şirk olan deizmle mücadele etmek iken “*Kur’an deizmi teşvik eden terviç eden bir kitap değil ama ona kapı aralayan bir kitaptır*”⁷⁸ diyerek Corci Zeydan vb oryantalistlerin peşine takılabilmektedirler.

SONUÇ

İnsan fitratında iman “asıl”, ateizm anlamında inkârcılık “fer” olduğu için söz konusu inkârcı akımlar 20.yüzyılın ortalarından itibaren zayıflamaya başladı. Yani fer’ aslın yerini dolduramadı, inkârcı akımları insan fitratı tamamen kabullenemedi. İnsanlar fitatın gereği olarak dine ve maneviyata yönelmeye başladılar. Fakat tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de Kur’an gibi bir rehber varken insanlar nefse ağır gelmeyecek şekilde kendi hevalarına göre prensipleri belirlenmiş sahte dinlere yönlendiriliyor. Bu açıdan baktığımızda günümüzde ilhamını rasyonalizden alan deizmin, ateizmden daha tehlikeli bir durum arzettiğini söyleyebiliriz.

Tanzimattan bu yana ülkemizdeki aydınlardan bir kısmı İslam âleminin ilerleyebilmesi için İslam’ın da tıpkı Hristiyanlık gibi reform edilmesini, deist bir din anlayışının hâkim kılınmasını savunmuşlardır. Hâlbuki İslam tarihine ise münferit birkaç olayın dışında din adına bilimsel gelişmelere engel olunduğu söylemez. Yine son yıllarda ülkemizde iç ve dış mihrakların desteklediği ve yönlendirdiği kimi radikal dini grupların düşünceleri ve uygulamaları örnek gösterilerek, deizm çıkış yolu olarak gösterilmektedir. Kimi mistik çevreleri hariç tutarsak İslam’da dünya-ahiret dengesi de kurulabilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı’nın “*İslam Dini ve Tabii Din*” adlı risalesinde açıkladığı gibi bilime ve akla değer verme tabiatı araştırma, üstün uygarlıklar kurma gibi insanı aktif bir hayata yönelten ilkeler ve bu ilkeleri harekete geçirecek motivasyon zaten İslam dininde mevcuttur. Yeter ki o yeterli ilim adamı yetiştirilerek asrın idrakine sunulabilsin.

⁷⁷ Yazır, age., V/3453, I/290

⁷⁸ Bkz. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnancın DEİZM*, s. 9

BİBLİYOGRAFYA

- Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1969.
- Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Avd, Remsis, *el-İlhâd fî'l-Garb*, Sina li'n-Neşr, Kahire 1997.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, 1987
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.
- Bağdadî, Abdulkahir, *Usûluddîn*, İstanbul 1928.
- Barnett, S. J., *The Enlightenment and Religion*, Manchester University Press, Manchester, tz.,
- Colie, Posalie L, *Spinoza and the Early English Deists*, Journal of History of Ideas, vol.20, No.1 (Jan. 1959)
- Daily, Dale N., *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing Co., Pennsylvania (1999)
- Demir, Remzi, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara, 2001.
- Dorman, Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Draper, J.V., *Niza-ı İlim ve Din*, Çev. A. Mithat, Der Saadet, İstanbul, 1313.
- Durant , Will, *Kıssatü'l-Hadare*, Arapçaya çev. Fuad Endarus, 3. bs. Câmîatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, Kahire, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Hristiyanlık Hakkında Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir Yayınları, İstanbul, 1978.
- Fisher, H.A.L., *A History of Europe*, London: Edward Arnold, 1937.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV. Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* Selçuk Yayınları, Ankara, 1995.
- Hunke, Sigrit, *Avrupa Üzerine Doğan İslam Güneşi*. Çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- İbn Teymiyye, Takiyyiddun Ahmed, *Külliyat*, çev. Heyet, Tevid Yayınları, İstanbul 1986.
- İsfehanî, Rağîb, *Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut 1422/2001.
- Kahl, J., *The Misery of Christianity*, London, 1967.
- Kazıcı, Ziya, *Kur'an-ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1971.
- Kutup, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1986.
- Kutup, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1987.
- MAK-DANIŞMANLIK Şirketinin 12-18 Haziran 2017 tarihleri arasında "Türk Toplumunun din ve dini değerlere bakışı", <http://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumin-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/> 09.07.2017
- Mutahharî, Murtaza, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, İstanbul, 1995.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan, *Ma zâ Hasara'l-Alem bi'n-Hitai'l-Müslimin*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1404/1984.

Öztürk, Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç DEİZM*, Yeni Boyut Yayınları, (4. Baskı) İstanbul 2015.

Russell, Bertnard, *Din ve Bilim*, çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Russell, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınevi, İstanbul 1972.

Stace, Walter T., *ed-Dîn ve'l-Akli'l-Hadîs*, Arapça'ya çev. İmam Abdulfettah İmam, Mektebetu Medbulî, Kahire ts.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1978.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara, 1988.

Zeki, Salih -Akçura, Yusuf- Cevdet, Muallim A., *Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz*, Derleyen ve çev. Hasan Ünder, Epos Yayınları Ankara, 2002.

EĞİTİM FELSEFESİ AÇISINDAN DEİZMİN İMKÂNININ TARTIŞILMASI

Cafer GENÇ*

ÖZET

Deizm ve deist telakkiler insan kadar eskidir. Deizm temelde felsefî nitelikteki algıya dayalı bir inanç şekli olduğundan dönemsel olarak felsefî konjoktüre göre değişim geçirip şekillenebilmektedir. Deizm aklın kesin/kutsal bilgi kaynağı olduğu esasına dayanır. Bir anlamda, peygambere atfedilen anlam akla atfedilmektedir. Deizm vahyi ve nebevî bilgiyi açık ya da örtülü inkâr etmektedir. Açık bir şekilde inkâr ettiğinde kalam bu inancı dehriyyun ve berahime kapsamında münkir bir inanç olarak görür. Açık olarak inkâr etmediğinde ise, vahiy ve nebevî bilgiyi müstakil bir bilgi çeşidi görmeyip akıl teorisi içinde tanımladığından dolayı, yine münkir inanç olarak görür. Deizm nübüvvet ve ahiret inancının sağlam olduğu bir zeminde ortaya çıkamaz. Ancak vahiy dili sembolikleştirilerek nebevî bilgi ve ahiret inancı zedelendiğinde deizm kendine meşru alan açabilir.

ABSTRACT

Deism and deist viewpoints are as old as the history of human. Since deism is a faith based on a philosophical conception, it may periodically change and reshape according to the philosophical conjuncture. Deism is based on the idea that the reasoning is the definite/sacred source of knowledge. In this sense, the meaning assigned to the prophet is assigned to the mind. Deism explicitly or implicitly denies revelation and prophetic knowledge. When it denies it explicitly, kalam considers this faith as munkir (denying) in the scope of Dehriyyun and Barahima. When it does not deny it explicitly, it is considered to be munkir again since it does not regard the revelation and the prophetic knowledge as an independent type of knowledge and it defines it by using the theory of reasoning. Deism can not emerge on a ground on which the belief in prophets and Hereafter is strong. However, deism can find a legitimate space for itself when prophetic knowledge and belief of Hereafter are damaged.

* Yrd.Doç.Dr. Artvin Çoruh Üniversitesie İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

Deizm geniş kapsamlı bir konu olup kitap seviyesinde bir çalışmayı gerektirmektedir. Bir görüş/inanç olması itibarıyla insan kadar eskidir; çünkü hiçbir inanç nevzuhur değildir. Her inancın tarihte bir dayanağı vardır. Bu tebliğde konu olabildiğince genel çerçevede ele alınacak; özellikle modern dönemdeki şekli üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

İlk insan Hz. Adem (a.s.)'ın yaratılışından itibaren insanın düşünce ve eylemlerine bağlı olarak “beşerî kültürel alan” teşekkül etmiş ve bu alanın adlandırmasına dair birçok tez ortaya çıkmıştır. Toplumsal sürece bağlı olarak teşekkül etmeye başlayan dil, bir yandan problemleri çözerken bir yandan da yeni problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bir anlamda dil, hem anlaşmanın hem de zıtlaşmanın bir aracı olmuştur. Toplumsal hareketliliğe bağlı olarak dilsel çeşitlilik artmış, bu da aynı şekilde hem diyalog hem de anlaşmazlıkların birer aracı olmaya devam etmişlerdir. Dil-düşünce arasındaki bu döngü sürekli canlılığını korumuş, hala da korumaya devam etmektedir. Egemen olma önceliği zaman zaman değişse de, dil ve düşünce her zaman karşılıklı ilişki içerisinde olmuşlardır. Dil ve düşünce arasındaki bu ilişki bozulduğunda, diğer bir ifadeyle dil mutlak anlamda manevî anlamı taşıyamaz hale geldiğinde ve düşünce de kendini ifade edebilme imkânını yitirdiğinde, Allah'ın bir rahmeti olan vahiy, dil ile düşünce arasındaki bu kısır döngüyü ortadan kaldırıp hem düşüncenin hem de dilin kendi mecrasında kalmasına imkân sağlamaktadır.¹

Vahiy dili, dil ile düşünce arasında olması gereken sağlıklı ilişkiyi kurmuş olsa da, doğal olarak önceden devralınan kültürel miras belli ölçüde varlığını sürdürebilmiştir. Bu mirasın kendine ait epistemolojik bir çerçevesi var olagelmıştır. Epistemolojik imkânları ölçüsünde bu gelenek mitoloji, hikmet, felsefe, sosyal bilim vb. disiplinleri adı altında etkinliğini sürdürmüştür.²

Ortaya çıkan disiplinlerin varlığını sürdürebilmeleri için kavramsal epistemolojiye sahip olmaları gerekir. Kavramsal dil yapısına sahip olmayan bir disiplin varlığını sürdüremez. Bazı kavramlar, disiplinler arasında bir bakıma “ortak” olduklarından işin başında, kavramsal kargaşa ortaya çıkabilmektedir. Hatta bazen söz konusu kavram, bir disiplin içinde oldukça olumlu bir anlam örgüsüne sahipken, bir başka disiplinde olumsuz,³ hatta pejoratif bir anlamı işaret ediyor olabilmektedir.⁴ Bütün bunlar, bu kavramların işaret ettiği anlamın tartışılmasını önemli ölçüde güçleştirmektedir. Bu noktada, konuyu lafızlarla hasretmeden anlam içeriğiyle ele almak yararlı olabilir, belli ölçüde maksada hizmet edebilir.

¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Eser Neşriyat, 1971), II, 2362-1363.

² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), s. 10-11. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), s. 93-95. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), s. 116-117.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 100-101.

⁴ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 2. Basım, çev. Lale Arslan, (İstanbul: Kalcı Yayınları 2009), s. 261

1.DEİZM

Deizm felsefenin bir konusudur⁵ ve makâsîd olarak değil, vesâil ve mebâdî çerçevesinde kelimla ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle, asıl olarak kelâmın ilgilenmesi gereken bir konu değildir; ancak gerekmesi halinde ise kesinlikle uzak duramayacağı bir konudur. Ayrıca kelâm deizm konusunu tez mantığıyla ele almadığından, felsefî çerçeveye sınırlı tutmak zorunda değildir. Kelâm için önemli olan husus, deizmin/deist inancın İslâm Dini karşısındaki durumunu normatif bir dil kullanarak tespit etmektir. Dolayısıyla, gerekli epistemolojik zeminde tartış(a)madığı gerekçesi ileri sürülerek, kelâmın deist görüşleri ele alışı yadırganamaz, bunu yapmasının doğru olmadığı ileri sürülemez. Bir diğer husus ise, konuyu felsefe-din(İslâm) ilişkisi bağlamında değil, felsefe-kelâm ilişkisi bağlamında ele almak gerekir. Çünkü felsefenin müslüman dünyadaki formel karşılığı İslâm değil, kelâmdır.

Deizm konusunu; felsefedeki anlamı, fetret dönemine ait inanç olması ve naslar çerçevesinde olmak üzere üç açıdan ele almak gerekir. Bu ayrım yapılmadığı takdirde konu doğru bir şekilde ele alınamaz. Deizm “vardır” veya “yoktur” şeklinde total bir bakış lafız düzeyinde bir değerlendirme olup manaya, esasa ait bir değerlendirme olamaz. Konu sağlam bir zeminde ele alınmadığında deist görüşlerin farklı adlar/anlamlar altında İslâm’a giydirilmesi problemi ortaya çıkabilir. Aynı şekilde deistlere ait bazı doğru telakkilerin varlığından hareketle İslâm’da deist telakkilerin olduğu şeklinde bir sonuca da gidilebilir; oysa İslâm hiçbir inancın zıddı olmadığından ortak doğrulardan hareketle başka sıfatlarla adlandırılmaz. Benzer durum mezhepleşme sürecinde de yaşanmıştır. Ehl-i sünnet, bid’at olarak adlandırdığı bazı mezheplerin doğru olan görüşlerini kendisi de doğru kabul etmiştir; ancak bunu onlara ait bir görüş olması saikiyle değil, İslâm’a ait bir görüş olmasından dolayı yapmıştır.

Eğitim felsefesi eğitimin tanımı, anlamı, amacı, yöntemi vb. neredeyse eğitimin bütününe yönelik konuları tartışan bir disiplindir.⁶ Eğitimin muhatabı karşılıklı etkileşim içerisinde insandır. İnsan hem eğiten hem de eğitilendir. Eğitimi kim, neyi, kime ve nasıl yapacaktır? Bu sorular toplum, kültür, kişilik ilişkisini⁷ ve buna bağlı olarak birçok kurumlaşmanın önünü açmakta; öğretmen, öğrenci, müfredat, okul, pedagoji gibi hususları sürece dâhil etmektedir. Bütün bunlar ise üst bir otoriteyi gerekli kılmaktadır. Sonuç olarak eğitim, örgün ve yaygın şekli başta olmak üzere bütün yönleriyle en üst otoriteyle ilişkili olan bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Eğitim ve öğretimin hem psikolojik hem de sosyolojik cephesi vardır. İnsanın ve toplumun doğası hangi minvalde anlaşılırsa insanın eğitimi de o minvalde ele alınmış olur. Diğer bir ifadeyle, toplumun niteliği ile teşekkül eden kültür ve kişilik arasında doğrudan bağlantı vardır. Bu durum sadece teorik bir konu olarak bırakılmadığında, İslâm tarihi sürecinde ortaya çıkmış müslüman

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 1. Baskı, (İzmir: Karınca Matbaası, 1987), s. 4.

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 15. Baskı, (Ankara: Vadi Yayınları, 2011), s. 306-307.

⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 373

kimliğin kaynağının müslüman toplumunda aranması gerektiği hususu bariz bir şekilde ortaya çıkar. Aksi takdirde Müslümanlığa/ müslümanlara ait müşahhas bir kimlikten bahsedilemez. Müslümanlığa dair kimlik inşası/tanımlaması teorik düzeyde kalır, pratik bir anlam ifade edemez. Bu noktada tarihi gerçekliğin önemli olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, görülebilmesi ya da görülememesi ayrı bir konu olmakla beraber, gerçek müslüman kimliğin tarihi süreç içinde “var olduğunu” bilmek gerekir. Bunun ne ölçüde görülebileceği ve tanınabileceği, geliştirilecek epistemolojik imkânlarla/metotla alakalı bir konudur.

Eğitim felsefesi geliştirdiği/tasarladığı insan doğası üzerinden hareket ederek eğitim anlayışını ortaya koymaktadır.⁸ Bu noktada İslam düşüncesindeki fitrat konusu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla insan fitratı, insan doğası üzerine geliştirilen teorilerde odak olma özelliğini kazanmaktadır. Eğitimin “rasyonelleşmesi” bu noktadan başlanarak sağlanabilir. İnsan aklının yapısı ve işlevsel yönü insanın fitratı kapsamında ele alınıp fitratın çerçevesi daha geniş tutulabilir. Fitratın ve aklın uzantıları hükmündeki bilgiler, değerler, tasavvurlar ve tasarımlar kaynak itibarıyla bütün insanlarda ortaktır.⁹

Fitrat ve akıl insanla içkin unsurlar iken vahiy böyle değildir. Diğer bir ifadeyle fitrat ve akıl insanda “var olan” vahiy ise nübüvvetle “gelen” hidayettir. Temsili anlatımla, fitrat ve akıl yanımızda bizimle beraber olan, vahiy ise bize eşlik eden hükmündedir. Bu üç unsurun ilişkisi stratejik öneme sahiptir. Bu üç unsur tanınabildiği ölçüde aralarında sağlam ilişki geliştirilebilir; aynı şekilde yanlış tanındığı ölçüde de aralarında niza ortaya çıkabilir. Sonuç olarak, eğitim felsefesi bağlamında deizmin, deist anlayışın ilkesel düzeyde tartışmasının yapılabilmesi için fitrat, akıl ve vahyin anlam çerçevelerinin çizilmesi gerekir.

Felsefede insan doğasıyla ilgili tezler iyimser, kötümser ve nötr/tepkisel olmak üzere üç esasta ele alınabilir. Ayrıca bu tezler kendi içerisinde de farklılaşmaya uğramakta, her biri farklı bir niteliği öne çıkarmaktadır. Örneğin, Aristo'ya göre insan sosyal bir varlık iken, Platona göre bilgisever, makamsever ve işseverdir. Hobbes insanı bencil, çıkarıcı ve kötü bir varlık olarak görürken, Rousseau insanı doğal durumda iyi ve uyumlu bir varlık olarak görür ancak kültürel şartların insanı yabancılaştırdığını da kabul eder. Kant ise insanın hem sosyal hem de asosyal yönünün olduğunu söyler ve insanın bu çelişkiden hareketle toplumu inşa ettiğini belirtir. David Hume insanın temel tabiatının kötü olmakla beraber akıl sayesinde bu etkilerden kurtulabileceğini, Lock ise insanın temel tabiatının boş/potansiyel imkân olduğunu, bütün özelliklerini çevresinden tepkisel hareketlerle elde ettiğini belirtir. Felsefede insan doğasını bir öze dayandıran anlayışın karşıt kutbunda tarihselci ve varoluşçu görüş yer alır. Tarihselci ve varoluşçu görüş temel insan doğasını kabul etmez; insanın tarihi süreç içinde kültürel olarak teşekkül ettiğini ileri sürer.¹⁰

⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 305.

⁹ Yazır, *Hak Dini*, VI, 3822-3823.

¹⁰ Semra Tufenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017) s. 14-15

Felsefede insan doğasına dair bu tezlerin dayandıkları esaslara yakından bakıldığında, konunun insan tasarımı dayandığı anlaşılır. Tartışma insanın ontolojik yönü ile kültürel yönünden hangisinin esas alınması gerektiği noktasından kaynaklanmaktadır. İnsan akli düalete/dikotomi sorununu aşamadığından¹¹ iki esastan birine odaklanmak zorunda kalmakta; aksi takdirde düşünce, sürecini/sistemini tamamlayamamaktadır. İnsan, tarihi süreçle/süreciyle ortada durmaktadır. Ancak temel soru şudur: İnsan ve ortaya çıkarmış olduğu kültürel alandan hangisi kurucu unsurdur? Ayrıca “İnsan doğası ile insanın kültürel alanı arasındaki ilişkinin niteliği hangi esasa göre ele alınabilir?” sorusu da bir diğer önemli sorudur. Bu sorulara verilecek cevaplar, sonuç itibarıyla akılcı ve deneyci bilgi anlayışlarına götürür.¹²

Akıl, ruh ve nefis felsefe sisteminde insanî olanın esası sayılır ve aynı mahiyetin üç farklı tezahürü olarak görülür. Bedene hükmetmesi yönüyle nefis, canlılık vermesi cihetiyle ruh ve aklı varlıkları idrak etmesi cihetiyle de akıl olarak adlandırılır.¹³ İnsanın, bilgiyi duylardan başlatıp zihin aşamasından sonra akılda sonlandırarak elde edeceğini ileri sürer.¹⁴ Felsefi düşüncede vahiy prensip olarak akıl teorisi içerisinde kabul edilir.¹⁵ Bu çerçevede fitrat ve dolayısıyla akıl hem ontolojinin hem de epistemolojinin konusu olmaktadır. Akıl ve fitrat var olmaları yönüyle ele alındıklarında ontolojinin konusu iken, fonksiyonel yönleriyle ele alındıklarında ise epistemolojinin konusu haline gelirler. Dolayısıyla akıl ve fitrat felsefi düşünce sisteminde “natürel” bir konu iken, “din”de özellikle İslam’da “ilahî” nitelikte bir konudur. Daha yalın bir ifadeyle, fitrat felsefi bilgi sisteminde tabiatın “tevarüs” edilmişken, dinde Allah’tan verilir.

Fitrat konusu içinde ele alınabilecek bağlantılı diğer bir konu tabiat kanunları ile ilgili görüşlerdir. Tabiat kanunu tabiat ve nesnelerde var olan emredici kural/kuvvet olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Eski Yunanda kanun makul ve esrareniz bir niteliğe sahip olup¹⁷ felsefe ve mitoloji iç içedir. Platon ve Aristo’da fizik ile metafizik bir düzen içerisinde bir arada bulunur.¹⁸ Orta çağda evrensel kanunlar kadir-i mutlak bir iradenin buyruğu olarak anlaşılmaktaydı. Ancak hristiyanlıktaki teslis ve hulul anlayışına bağlı olarak bu kanunlar tabiatla içkin olan yasalar olarak anlaşılmıyordu.¹⁹ Farabi daha ileri giderek tabiatın zorunlu olarak düzenli olduğu görüşünü ileri sürdü.²⁰ Rönesans ve yeniçağda ise evrensel düzen bizzat evrene atfedilmeye başlandı. Tabiat

¹¹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 134-136.

¹² Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 305-306.

¹³ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), s.187-188

¹⁴ Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 197

¹⁵ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 1. Basım, (Ankara: Ötüken yayınları, 2002), s. 43-46. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 3. Basım, (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), s. 114-115. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), s. 109-110.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Tabiat Kanunları Değişmez Mi?*, 3. Basım, (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), s.87.

¹⁷ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 1. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s.116-117.

¹⁸ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 1. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s. 125-126.

¹⁹ Bolay, *Tabiat Kanunları Değişmez Mi?*, s. 89-90.

²⁰ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 115.

mekanik ve determinist esaslara göre işleyen bir mekanizma olarak görüldü. Tabiata ait ölçülemeyen unsurlar, ölçülebilen unsurlarıyla ilişkilendirilerek tanımlanmaya çalışıldı.²¹ Bunun sonucunda ise indirgeme metoduna bağlı sorunlar ortaya çıkmaya başladı.²²

Allah insanı ve diğer varlıkları fıtrat üzere yaratmıştır.²³ Fıtratın sahibi Allah'tır.²⁴ Fıtrat olumlu anlam ifade eden bir kavramdır. Bir diğer ifadeyle "kaos" yerine "düzen" anlamını içermektedir.²⁵ Mutlak kaostan düzen çıkmaz, ancak bozulan düzenden kaynaklanan kaos mutlak kaostan farklıdır. Bu durumda kaos potansiyel olarak var olan düzene atfedilerek ortadan kaldırılabilir. Her şeyin bir fıtrata göre yaratılması, evrende felsefi anlayışta olduğu şekilde kaostan olmadığı anlamına gelir. Allah yerleri ve gökleri hak ile yaratmıştır.²⁶ Bu noktada kelimat düşüncesinde ele alınan husun-kubuh meselesine benzer bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Yani varlıklarda ve özel anlamda insanda var olan düzen, bizzat varlığın özüyle alakalı bir durum olarak anlaşılabilir. Bu noktada kadim kader tartışmalarına, hikmet, gaye ve mütevellidat konularına kapı açılır. Varlıklar âlemindeki düzen önceden planlanmış bir düzen midir, yoksa sürekli sağlanmakta olan bir düzen midir? Bu sorular esmau'l husna ve sıfatlar/tecelli konusuna kapı açmaktadır. Dolayısıyla fıtrat Allah'ın ilim, halik, mübdi, kayyum, rezzak... sıfatlarıyla ilişkili olan bir konu haline gelmektedir. Bu noktada, fıtrat Allah'ın sıfatları çerçevesinde hem yaratılmış olmak hem de yaratılmakta olmak anlamında anlaşılıp vahyin ve bilimin ortak bir konusu haline gelir. Ancak ortaçağ skolastik düşüncenin etkili olmasından dolayı fıtratın ağırlıklı olarak "ilk arke" anlayışına paralel paradigmatik bir yapıda yorumlandığını belirtmek gerekir. Bu durumda fıtrat determinist bir anlayışla ele alınma yoluna gidilmiştir. İlk arkeye dayalı ontolojik anlayışın epistemolojiye taşınmasıyla yaşanan bu transformasyon, fıtrat anlayışında felsefleşmeye/beşerileşmeye kapı açmış; fıtrat, toprak-insan ilişkisi şekline dönüşmüş, insanla toprağın "kimyası" arasında ilişki kurulma yoluna gidilmiştir. Kozmolojiyle ilgili olarak da, büyük patlama, enerji gibi ilk arkeye dayalı teoriler vahiye kendine dayanak arayışına girmiştir.

Kelamda asıl olan yoktan yaratma²⁷ anlayışıdır. Fıtrat varlıktaki "kimyasal ilişkiyi"/determinizmi işaret edecek şekilde anlaşılabilir, sadece bu noktaya irca edilemez. Yoktan yaratma anlayışına dayanmayan her kozmolojik anlayış az veya çok felsefleşmek/beşerileşmek durumundadır. Yoktan yaratma anlayışında fıtrat verilen kabiliyet iken, ilk arke anlayışında bizzat varlıkla içkin olan bir özelliktir. Fıtrat Allah'ın yoktan yaratması olarak görülürse "dinin"/metafizik, yaratma sürecindeki düzeni anlatan determinasyon olarak

²¹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Asa Kitabevi, 2007), s. 27-28.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), s. 56-57. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 480-481.

²³ İnfitar, 82/1-4; Meryem, 19/90.

²⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fıtrat*, 5. Baskı, (İstanbul: yeni boyut yayınları, 1998), s. 57.

²⁵ Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 47-48.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3073.

²⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Camiu's Sahih*, , *Bed'ul-halk*, 1.

anlaşırsa bilimin konusu haline gelir. Birini ortadan kaldırmadan her ikisini beraber ele almak gerekir. Fıtrat nefîa-i ilahî çerçevesinde hem mebd'e' anlamında temel yaratılış özelliklerini, hem de bedensel mükemmeliyeti ifade eder.²⁸

Fıtrat insanda potansiyel özellik olup aktifleşebilmesi için vahye ihtiyaç duymaktadır.²⁹ Akılla ilgili tartışmalara girmeden şu kadarını söylemek gerekir ki, aklın fıtrata ait temel özelliklere gelen anlamı olduğu gibi,³⁰ âlemle etkileşim sonucu oluşan "kültürel" yönü de bulunmaktadır.³¹ Bütün mesele şu noktada odaklaşmaktadır: Tabiatla etkileşim sonucu şekillenen "müstefad"/kültürel akıl fitri akıldan uzaklaşmaya mı yoksa onunla bütünleşmeye mi işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle, tabiat âlemi ile etkileşim, fitri aklı geliştirmekte midir, yoksa şekillendirmekte midir?

Şah Veliyyullah Dihlevî (öl. 1176/1762)'ye göre tabiat, nefis ve yanlış bilgi insanı fıtratından uzaklaştıran unsurlar olup³² insanın tabiat ve kendisi hakkındaki yanlış bilgileri fıtratından uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Konumuz çerçevesinde özellikle aydınlanma ile ortaya çıkan tabiat bilimlerine ve sosyal bilimlere bu çerçevede bakılabilir. Bu disiplinlerin sundukları katkı yanında insandan neleri götürdüklerine de bakmak gerekir. Kur'an'ın ifadesiyle insan bir "mantık" çerçevesinde de hakikatten uzaklaşabilmektedir.³³ Mantıksal tutarlılık her zaman fitri esaslı doğruya işaret etmeyebilir.³⁴ Belki de işin en trajik tarafı, ilahî hikmetin "hayrı" ve "şerri" bir arada vermiş olmasıdır.³⁵ İnsan ilmi manada şerle muhatap olmadan imana gidememektedir. Daha yalın bir ifadeyle insan "melek"e inanmakla yükümlü iken, "şeytan"ı tanımakla/bilmekle yükümlü olmaktadır. Bu açıdan, tabiatın imana ait cephesiyle ilme ait cephesi insan idrakinde tamamen mutabık olmayabilir. İnsan, tabiatı ilmen iyi bilmekle doğrudan tabiatın imana taalluk eden yönüne geçiş yapamayabilir.

2. İNSANLA YAŞIT BİR DİSİPLİN OLMASI YÖNÜYLE EĞİTİM FELSEFESİ

İnsanların olduğu yerde adı konulmamış olsa bile, karşılıklı etkileşimin sonucu olarak bir eğitim-öğretim faaliyeti ve buna bağlı olarak eğitim felsefesi anlayışı vardır.³⁶

İdealize olmuş ve sadece akademik seviyede kalmış bir düşünce akımının toplumda çok yönlü etkili olması düşünülemez. Bir düşünce akımının yetkîn olması doğrudan etkin olmasını sağlamaz. Düşünce akımının etkinliği

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3823-3824.

²⁹ Şems, 91/1-8; 17/İsrâ, 9.

³⁰ Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 188-189. Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s.144.

³¹ Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 192.

³² Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetüllahî'l-Bâliğâ*, II, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Yeni Şafak Diyalog Gazetecilik, 2003), s.523-524.

³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4321.

³⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Sistemleri Sözlüğü*, 11. Basım, (İstanbul: Nobel Yayınları, 2013), s. 362.

³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 446-447.

³⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 302.

okullaşabilme/ekolleşebilme aşamasına geçip geçememesiyle ilgili bir konudur. Okullaşabilme ise birçok sosyal ve siyasi unsurun koordine olmasına bağlıdır. Felsefi ekollerin kalıcı oluşlarını sade sistematik oluşlarıyla açıklayamayız. Öne çıkan ve kalıcılığını sağlayan ekolün arkasında tam teşekküllü siyasi erk vardır. Eğitim ve öğretim faaliyeti epistemolojik açıdan “meşruiyetini” sağlamış felsefi/dini ekolün tasavvur ettiği insan tipinin yetiştirilmesi çabalarından başka bir şey değildir. Pedagoji işin yöntem kısmıyla alakalı bir konudur.

Modern çağda yapılan eğitim çalışmalarındaki değişimi gözlemlemek için Osmanlı devletindeki çalışmaları ele almak önemli hareket noktasıdır. Osmanlı devleti hilafeti temsil eden siyasi güç olduğundan çok yönlü/stratejik çalışmaların merkezi olmuştur. Bu çalışmaları dahili ve harici olanlar şeklinde iki ana çerçevede ele alabiliriz. Modern dönemde Osmanlıdaki eğitim-öğretim çalışmalarının ve günümüze yansımalarının özgün olup olmadıklarını anlamak için aydınlanma dönemi eğitim felsefesi çalışmalarının ana niteliğinin bilinmesi gerekir.

Aydınlanma anlayışının esası kurmaya değil, “yıkarak kurmaya” dayanır. Aydınlanma yeni bir zihniyet inşa etme peşindedir.³⁷ Bu noktadaki eğitim felsefesi çabasının makul olduğu savunulabilir. Ancak hareket noktası itibariyle anti-tez olarak konumlandığından, olabildiğince yıkıcı olmuştur. Taleplerini tez anlayışı içerisinde dile getirebilme becerisini gösterebilseydi muhtemelen kazanımları daha fazla olabilirdi. Aydınlanma anlayışı ortaya çıktığı coğrafyanın dışına “mutlak tez” anlayışıyla taşınıp arka planından kopuk bir şekilde ideolojik bir anlayışla ele alındığından, kendi coğrafyasından daha yıkıcı sonuçlar doğurdu. Avrupa belli ölçüde kültürel olarak konunun tez ve anti-tezini sentezleyebilme imkânına sahipken, diğer coğrafyalar bundan yoksun kaldıklarından sentezleyebilme imkânını bulamamışlardır. Bunun sonucu olarak müslüman dünyada aydınlanma felsefesine hem taraf olanlar hem de karşı olanlar konuyu ilmî esaslarda ele alamamışlar, ideolojik davranmak “zorunda” kalmışlardır. Dolayısıyla müslüman dünya iki taraftan da problem yaşamıştır. Bu durumun büyük ölçüde günümüzde de sürdüğünü söyleyebiliriz.

Modern batı dünyasında Dekart’ın akılcılığı ile Lojk’un deneyciliği eğitimde iki önemli model olmuştur. Biri deduktif diğeri induktif metodu savunmuştur. Bu akımlar Fransız ve İngiliz modeller olarak meşhur oldular.

Aydınlanma anlayışına göre insan doğuştan boş sayfa olup akıl tabiatla şekillenmektedir. Her şeyin esası akıl olup eğitim akla göre yapılmalıdır. Bu anlayışa göre bilgi nesneleştirilmeli, evrensel nitelikte bir ahlak ve sanat anlayışını ortaya koymak gerekir. İnsanın eğitimi ne ise insan da odur. Her şey insan için, insan her şeyin ölçüsüdür. İnsanın eğitimi az olursa düşüncesi de az, çok olursa düşüncesi de çok olur. Bir fenomen nesnelleştirilebildiği ölçüde geçerlidir. Ancak bir şeyin nesnelleştirilmesinin nesnel bir ölçüsünün olup olmadığına dikkat edilmemiştir.

³⁷ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 23-24.

İnsanın eğitim “süresi” ile düşünce kapasitesi arasında doğrudan ilişkinin kurulması aydınlanma dönemi eğitim anlayışının bir diğer önemli özelliğidir. Bu anlayış okul ve okumanın olabildiğince “kutsanmasına” ve buna bağlı olarak akademik/okumaya dayalı meslekleşmeye yol açmıştır. Bilgi kalitesi ile bilgi çokluğu arasında sağlam ilişki ortadan kalkmış, bilginin “öz ağırlığı” yerine “hacmi” önem kazanmıştır.³⁸ Bu durum doğrudan akademik çalışmalarda yöntemi de etkilemiştir. Aydınlanma tabii insan anlayışını savunmakla beraber, bir bakıma insanı tabiiilikten koparıp³⁹ bir “meslekle” bütünleşme zorunluluğunu ortaya çıkarmış, sosyolojik seviyede tanımlayamadığı insanı adeta yok saymıştır. Dindarlık kişiliğe ait bir eylem olmaktan çıkmış, adeta mesleki bir anlam kazanmıştır.

İnsan hakkındaki telakkiler doğrudan pedagoji anlayışını yönlendirmiştir. İnsanı tabula rasa kabul eden bir anlayışın insanı her şekle sokabileceğini/eğceğini ve bu yönde eğitim politikaları geliştirmeyi hedefleyeceğini söyleyebiliriz. Tanzimat döneminde Satı Bey ve Ziya Gökalp arasında eğitim felsefesine dair tartışmalar bu noktaya dayandırılabilir.⁴⁰ Toplumcu anlayışı savunan Gökalp iyi bir vatandaş ve türevlerini yetiştirmeyi hedeflerken, Satı Bey iyi bir fert ve türevlerini yetiştirmeyi hedeflemiştir. İnsanın tabii kimliği sadece potansiyel bir veri olarak kabul edilmiş, insan üzerine her türlü tasarrufun meşru olduğu savunulmuştur. Bu anlayış aydınlanmanın tabiat anlayışının insana transfer edilmesinden başka bir şey değildir. Tabiat üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahip olduğunu savunan bir anlayış, doğal olarak insan üzerine de aynı tasarruf hakkını savunacaktır. Bir bakıma doğa ile doğa bilimleri arasındaki ilişkinin benzeri insan ile insan bilimleri arasında da kurulmuştur.⁴¹ Doğa insan elinde kendini gerçekleştirdiğine göre insanın da modern pedagojiye göre kendini ortaya koyabileceğini ileri sürmüştür. İnsanı ve kültürel türevlerini nesnelleştirmeye çalışırken insanı “nesnelleştirmiştir.” Akı, fitratı, iradeyi evrenselleştirme adı altında olabildiğince “mahallileştirmiş” ve insanlığın bütün birikimini eleştirel metot gereği marjinalize etmiştir. Var olan insanı anlamaktan daha çok, ihdas ettiği insanı “kutsallaştırma” yoluna gitmiştir. En genel anlamıyla “pedagoci” insanlar arası ilişkileri ve insanı anlama çabası olmaktan çıkmış, insanı ve ilişkilerini yeniden yapılandırmanın yolu olarak görülmüştür. Eğitim devletin görevi olarak addedilmiş, seküler insan yetiştirmeyi amaçlamış, kadın erkek arasında “fırsat eşitliği”nin sağlanmasını önemsemiştir. Bunları insana yeni açılımlar sağlamak amacıyla yapmış olmakla beraber, daha çok örtülü veya açık geleneği eleştirmek için kullanmıştır.

İlkçağda ve ortaçağdaki insan merkezli anlayışta insan zihni ile varlığın ilkeleri arasında paralellik var sayıldığından insanla tabiat arasında uyum olduğu kabul edilmiştir. Oysa aydınlanma sonrası insan merkezli anlayışta

³⁸ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 45-46.

³⁹ Tüfenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, s. 14-15.

⁴⁰ Muhsin Hesapçioğlu, “Türkiye’de Cumhuriyet Devri Eğitim hareketlerinin Dayandığı Felsefi Eğilimler”, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu, İstanbul, 7-9 Aralık, 2005*, haz. Murat Alper Parlak, (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2014), , s. 53-54.

⁴¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), s. 98-99.

insanın tabiata uymakla yükümlü olması gerektiği ileri sürülmüştür. İlkçağ ve ortaçağda insan ve tabiatın dışında her ikisinin tabi olduğu ortak rasyonel gerçek vardır. Pitagoras ve felsefesi tabiat ve insan için ayrı ayrı gerçek olduğu tezini ileri sürmüş olsa da, pek etkili olamamıştır.

Akıl ve irade insanın önemli özelliklerindendir. İlkçağ ve ortaçağ dönemi insan algısında akıl öne çıkarılmış iken, modern dönemde farklı konseptte irade öne çıkarılmıştır denebilir.⁴² Buna bağlı olarak, ilkçağ ve ortaçağda ahlâk reel anlamda evrensel kabul edilirken aydınlanmadan sonra göreceli ahlâk savunulmuştur. Modern dönemde akıl yanında özgürlük de eklenmiş; hatta daha etkili olmuştur denebilir. Ahlâk aklın bir türevi olmaktan çıkarılmış, özgürlüğün bir uzantısı olarak düşünülmüştür.⁴³ Eşdeyişle “akıllı insan” yerine “özgür insan” anlayışı öne çıkmıştır. Sonuç olarak Osmanlı dönemindeki eğitim felsefesi anlayışındaki yenilik çalışmaları büyük ölçüde özgün olmayıp aydınlanma etkisinde ortaya çıkmış anlayışlardır.

Modern dönem yenilik çalışmalarını anlamak için akıl ve özgürlük kavramlarına atfedilen anlamları yakından ele almak gerekir. Bu iki kavramın müslüman dünyada da oldukça popüler olmasını iyi anlamak gerekir. Bu iki kavramın insanî boyutuyla müslümanî boyutu arasındaki ilişkiyi doğru kurmak gerekir. Bütün mesele şu soruda odaklanmaktadır: Akıl ve özgürlük insana ait mutlak bir özellik midir, yoksa mukayyed bir özellik midir?

Allah bütün insanlara akıl vermiştir. Fıtrattan kaynaklanan bu akıl evrensel olup insan olmakla içkindir. İnsan bunsuz düşünülemez. Ancak Allah bu özelliği insana potansiyel bir güç olarak mı vermiştir, yoksa bizzat etkin bir güç olarak mı vermiştir? Diğer bir ifadeyle akıl ile tabiat arasındaki ilişki ne tür bir ilişkidir. Örneğin aynı insan farklı bir âlemde yaratılmış olsaydı aynı akıl veya aklın aynı ilkeleri geçerli olabilir miydi? Eğer akıl tabiatın nesnel işleyişi olarak görülürse aklın evrensel oluşu felsefedeki anlamıyla “Evrensel Akıl” adlandırılmasıyla ya da “zorunlu” sudur teorisiyle temellendirilebilir; ki bu anlamıyla akıl tanrısâl/tanrıya ait bir nitelik olarak ortaya çıkar. Tabiat Allah’ın murîd sıfatının taalluku olarak kabul edilmesi durumunda ise, akıl tanrıya ait bir özellik olmaktan çıkıp insana/tabiatı a ait bir özellik haline gelir. Kelam tabiatı Tekvin ve Kudret sıfatının taalluku olarak görür. Dolayısıyla hareket noktası bakımından evrensel akıl felsefede tanrısâl iken kelimada insanî bir özellik olup esma’u-l hüsnâda geçmez.

Akıl varlıklar arasında bağlantı kurmayı ifade etmektedir. Bağlantı doğru kurulduğunda maksat hasıl olmuş olur; ancak bağlantı yanlış kurulduğunda problem ortaya çıkar. Varlıklar arasındaki her türden kurgulanan ilişki aklın bir türevi olarak görülürse her türlü bilgi ve inanç meşru olarak kabul edilmesi gerekli olur. Ancak sadece olması gereken ilişki aklın fonksiyonu olarak görülmesi durumunda ise meşru tek bilgi ve tek inançtan bahsedilebilir. Aklî mantıklı olma anlamında metodik bir eylem olarak görmek en uygun olanıdır

⁴² Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 19.

⁴³ Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 2. Basım, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017) s. 62.

denebilir. Akıl bağlantı kuracağı varlıklara ihtiyaç duyar. Varlıklar arasındaki determinist ilişki sadece “kimyasal” bir ilişki değildir; zamansal yönü de bulunmaktadır. Dolayısıyla varlıklar hakkında bizzat bilgi sahibi olunmadan aralarında bağlantı kurulamaz. Bu noktada akıl bağlantı kurmak için fitrî/vahyî bilgilere ihtiyaç duymaktadır.

Akıl sadece fitrî bilgilerden hareket ederek bu boşluğu gidermeye çalıştığında düşüncede bütünselliği sağlamakla beraber doğru sonuca gidemeyebilir; hatta gidemez. Varlıkların ilk halleri ile ilgili sağlam bilgilere sahip olmadan sağlam hareket noktası seçilemeyeceğinden ve doğru bağlantılar kurulamayacağından vahiy/vahyî bilgiye ihtiyaç vardır. Vahiy yoluyla akla sunulan bilgisel katkı “uzantı” niteliğinde olmayıp bizzat süreçle içkin olan bilgidir. Diğer bir ifadeyle, vahiy bilginin aklın mekanizmasıyla oluşturduğu bilgi alternatif bir bilgi çeşidi değil, biricik bilgi çeşididir.⁴⁴

İnsan akıl ve irade ile kendisini ortaya koyabilir. Özgürlük insani bir tavır olmakla beraber aklın tamamen dışında bir tavır değildir. Aklın yapısal tanımı değişmeden/değiştirilmeden özgürlüğe yeni açılım getirilemez. Aydınlanma döneminden sonra ortaya çıkan özgürlük vurgusunda bunu gözlemleyebiliriz.⁴⁵

Akıl ve özgürlük konusunu vahiyden bağımsız ele almak yukarıda çizilen çerçeve kapsamında doğru gözükmüyor. Burada dile getirmeye çalıştığımız husus, sınırlama olarak anlaşılmamalıdır; çünkü böyle anlamak bir ön yargıya işaret etmektedir. İnsan vahiy olmadan fitrî bilgilerden hareketle düşünce sürecini tamamlayıp sistematik bütünlük sağlasa bile, doğru sonuca gitme imkânından yoksundur. Yoksunluk insan tarafından ihdas edilen bir durum değil, bizzat reel olan durumdur. Dolayısıyla insan, “Bu yoksunluğu kabul etmiyorum veya ortadan kaldırıyorum” demekle realite değişmemektedir. Sonuç olarak, metodik bağlantı kurma anlamıyla akıl ve özgürlük insan için mutlak bir özelliktir; insanın olduğu yerde akıl ve özgürlük vardır. Ancak tabiatla doğru etkileşime geçebilmek için akıl ve özgürlüğü mukayyed hale getirmek gerekir. “Allah müslümanın insan olmasını değil, insanın müslüman olmasını istemektedir.”

3. KELAM ve DEİZM

Kelam teşekkül süreci boyunca dehriyyun ve berahime ile mücadele etmiştir. Kelam prensip olarak vesâil çerçevesinde hiçbir inanç şekline yabancı değildir. Bütün inançların en azından temel ilkeleriyle mücadele tezleri geliştirmiştir.

Deizm yaradanı kabul ettiğinden bu yönüyle inanç/din, nübüvveti inkâr etmesiyle de küfr hükmünde olup ateizme kapı açmaktadır. Deizm bütün inanç şekillerinde bir şekilde var olan tanrı görüşüne dayandığından, epistemolojik açıdan din bilimleri bağlamında asgari/ortak inanç şekli oluşturabilecek

⁴⁴ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015), s. 28.

⁴⁵ Cevizi, *Aydınlanma Felsefesine Giriş*. 30.

paradigmaya sahiptir. Daha doğrusu, din bilimleri bağlamında ortaya konabilecek “küresel ortak inanç” nasıl adlandırılırsa adlandırılısın, içerik itibarıyla deizme giden yolu açmaktadır. Kelam düşüncesi bağlamında deizm esmâ-u hüsnayla/sıfatlarla ilişkili olarak da ele alınabilir.

Kelamda esmû'l husna/sıfatlar konusu akıl ve nass ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bakımdan zımnen dilin menşesine dair anlayışa da işaret etmektedir. Dilin menşesinin tevkihi mi yoksa tevadu mu olduğu kelamcılar arasında tartışmalı olmakla beraber, Allah'tan olduğu noktasında ortak anlayış vardır. Ancak tevkihi olduğunu savunanlar görüşlerini doğrudan Allah'a dayandırırken, tevadu görüşünü savunanlar tevlid/dolaylı olarak Allah'a dayandırmış olmaktadır. İlk anlayışta bizzat dili veren Allah iken, ikincisinde dil becerisini veren Allah olmaktadır. Bu konunun konumuz açısından önemi büyüktür. Çünkü bu meselede, aklî olanın nereye ait olduğunun belirlenmesi gerekir. Zaten örtülü de olsa bu konuda ihsas-i rey kabilinden bir görüşe sahip olmayan biri isim-sıfat ilişkisinde bir kanaate varamaz.

Allah'ın nasıl isimlendirilebileceği konusunda iki temel görüş vardır. Bazı âlimler sadece vahiyde geçen isimlerin Allah'a izafe edilebileceğini savunurken, bazıları önemli olanın mana olduğunu ileri sürerek, aynı manaya delaleti olabilecek farklı isimlerle adlandırılabilirliğini savunmuşlardır. Arapça olan Allah'ın isimlerinin başka dillere çevrilmesi sorununu ortaya çıkaran bu durumu aşmak için “vasıflandırma nazariyesi” ortaya çıkmıştır. Allah'a vahiyde olmayan isimler uygun görülmezken, tecsim ve teşbihe götürmeyen, tenzih ve takdise aykırı olmayan vasıflandırmalar uygun görülmüştür. Bir anlamda bu yolla vahiyle akıl arasında makul ilişki kurulmaya çalışılmıştır.⁴⁶

Bütün özelliklerinden yalıtılmış bir isim/tabir tasavvur edilebilir mi? İsimler varlığa hangi çerçevede işaret edebilirler? Bu tartışmalar realistlerle nominalistler arasındaki kadim tartışmaya götürür. Bu konuyu müstakil bir şekilde ele alarak tartışmanın bilimsel bir sonucu olamaz. Konu bir noktadan sonra totoloji ile karşı karşıya kalır. Konuya vahyin ışığında makâsîd çerçevesinde bakılırsa yeterli/bir ölçüde sonuç alınabilir. Allah'ın Arapça isimleri isim olarak kalıp esmaul husnanın anlamlarını başka dillerde “vasıflandırma” çerçevesinde ortaya koymaya çalışmak en makul yol olarak kabul edilebilir. Aksi takdirde “doksan dokuz” ismi başka bir dile doksan dokuz kelimeyle/isimle çevirme zorluğuyla karşılaşırız. Üstelik farklı dillerde aynı manaya tam delaleti olmayan isimler olabileceği gibi, isimlerin hiç karşılığı olmayabilir de! Dolayısıyla vasıflandırmaya gitmeden bu zorluk aşılamaz.

Vahiy dilini sadece mantık diline irca etmek yanlış olduğu gibi, sadece lafız çerçevesinde kalmak da doğru değildir. Biri felsefî bilgiye diğeri de sosyal bilgiye götürür. Bu noktada vahyin/sünnetin anlam belirleme/dönüştürme şeklini iyi bilmek gerekir. Allah'ın isimleri konusunda bu metodun hareket noktası olarak kabul edilmesi/anlaşılması gerekir. Sadece işaret etmek

⁴⁶ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi-II*, Kelam, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), s. 58-60.

bakımından söylemek gerekirse, ehl-i bidat ve ehl-i sünnet adlandırması bu noktaya dayanmaktadır.⁴⁷

Felsefe ontoloji, epistemoloji ve mantık disiplinleri üzerine kurulmuştur. Buna bağlı olarak felsefi din görünümündeki deizmin varlık, bilgi ve metotla ilgili tarafları bulunmaktadır. Deist görüşün tanrısı varlık yönüyle daha çok subuti sıfatlar çerçevesinde ele alınabilse de, epistemolojik bakımdan fiili sıfatlar konusuna işaret etmektedir. Kelamda Allah'ın âlemdeki tasarrufları fiili sıfatlarla izah edilmeye çalışılmıştır.

Kelamın deizme, deist telakkilere bakışını ele alırken şu noktanın göz önünde bulundurulması yararlı olabilir. Bilindiği üzere mutezile taaddudi kudemaya yol açacağı gerekçesiyle Allah'ın zatı üzerine zaid sıfatları kabul etmemiş, bu tutumuyla zaman zaman “muattıla” olmakla suçlanmıştır.⁴⁸ Deist tanrı tasavvurunda tanrının var olması kabul edilse bile, sıfatları konusunda belirgin bir anlayışı yoktur. Dolayısıyla deizmin sıfatsız, en azından fiili sıfatları olmayan bir tanrı anlayışına kapı açtığını söyleyebiliriz. Bu anlayışta evren, yaratıcısını “gizleyecek” kadar mükemmel olarak görülmekte, bir anlamda evrenin mükemmelliği adeta imanı insanın elinden almış olmaktadır.⁴⁹

Aklın kesin olarak egemen olduğu/olarak görüldüğü bir alanda iradede söz edilemez. İrade ortadan kalkınca evrenin mükemmelliğini Allah yerine tabiata izafe etmiş olmaktadır. Bu çerçevede deistin tanrısı muharrik-i evvel, akli esasa bağlı “ihdas edilen” olandır.⁵⁰ Ancak bu sonuç evrendeki sorundan değil, düşünce sürecinin tamamlanmasına bağlı bir sonuçtur. Evrenin/insanın düzenli/mükemmel olduğunun idrak edilmesi önemli olmakla beraber tek başına esmau'l husnaya dayanan Allah anlayışını veremez. Bunun vahiyle sağlanması gerekir. İnsanın, evrenin hangi açıdan, niçin önemli olduğunun da idrak edilmesi gerekir. Vahiy dili olmadan Allah'ın isimlerinin/sıfatlarının belirlenmesi/idrak edilmesi mümkün değildir. Çünkü vahiy olmadan ortaya konan dil beşerî/tecrübî olabileceğinden, teşbih ve tecsime düşme tehlikesi vardır; hatta kaçınmak mümkün değildir. Tecsime ve teşbihe düşmemek için ise, sıfatsız tanrı anlayışını kabul etmekten başka çaresi yoktur. Deizm metot olarak ikincisini seçmiştir. Bu eklektik metotla felsefe ile “dini”, pozitivist telakkilerle sezgici telakkileri, kısaca “din” ile bilimi bir arada tutabilmiştir. Modern dönemdeki “meşruiyeti” biraz bu noktaya dayanmaktadır. Bu farklı hatta zıt unsurları ele alabilmesi onun epistemolojik bir başarısı olarak görmek büyük bir yanlıdır. Bu tavrı aslında “iki arada bir derede” kalmış olmanın bir sonucu olup konjoktürelidir.

Kelam ekolleri/âlimleri İslam'ı sistematik/düzenli anlama metodunu ortaya koyma çabasında olmuşlardır. Dolayısıyla ele aldıkları konuları bu bütünlük içinde ele almak gerekir. Aksi takdirde yanlış sonuçlara gidilebilir.

⁴⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 5. Baskı, (İstanbul: Damla Yayınları, 1981), s. 151-152.

⁴⁸ Abdülkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 7. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), s. 82-83.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Asa Kitabevi, 2007), s. 84.

⁵⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 25.

Fahreddin Razî “resul” tabirini akıl olarak tanımlamakta, aklın hüccet oluşuna işaret etmektedir.⁵¹ Ancak Razi mucizeyi ve nübüvveti kabul ettiği için bu görüşü deist bir karakter taşımamaktadır. Aynı şekilde İmam Maturidi fetret ehlini ibadetten sorumlu tutmamakla beraber “imandan” sorumlu tutmakla, bir ölçüde imanın aklılığına kapı açmakla beraber, deist inancı şiddetle eleştirmektedir.⁵²

İnanç konusu bütün dinlerin ortak noktasını oluşturmaktadır. İnanç sistemi olmayan bir dinden bahsedilemez. Dinlerde inançla beraber diğer bir husus ibadet ve ritüellerdir. İbadet ve ritüeller dinleri bir birinden ayırır. Ahlâk inanç ve ibadete nisbetle daha ortak bir alandır denebilir. Doğrudan hayatla ilişkili konularda önemli ölçüde ortak tutum söz konusudur.

İman bilgi ve güvenden oluşur. Sadece birine irca edildiğinde anlam kaymasına uğrar. Bir şeyi bilmek ona inanmayı gerektirmediği gibi bir şeye inanmak da onu bilmeyi gerektirmez. İnsan Allah’a güven duyar gibi başka bir varlığa güven duyamaz? Diğer bir ifadeyle, iman sadece insan tarafından geliştirilen bir ilişkinin adı değil, inanılan varlığa göre mahiyet kazanır. Dolayısıyla iman inanç değil, “el-inanç” olarak anlatılabilecek bir durumdur. Fıkıh usûlü diliyle inanç mutlak bir lafızken iman mukayyed bir lafızdır ve işaret ettiği mana tek ve esas/aslı manadır. İnsan kavramsallaştırma yoluyla bu yapıyı bozup arzu ettiği durumu ortaya koyma imkânına sahipse de, burada işaret etmek istediğimiz husus imanın sadece insan tarafından inanılmakla ortaya çıkan bir durum olmadığını belirtmektir. Konuyu daha yalın ortaya koyma adına buradaki ilişkiyi “sarfe” nazariyesine benzetebiliriz. Yani insan Allah’a inanır/güvenir gibi bir başka varlığa inansa ve bu konuda iradesini ortaya koysa bile, Allah o inancın iman seviyesine çıkmasına izin vermez; aksi takdirde burhan ortadan kalkmış olur. Temsili anlatımla, yağmur verimli ve verimsiz toprağa yağdığında aynı sonuç ortaya çıkmaz; çünkü ilişki tek taraflı değildir. Mecazi anlatımla, inanç insan tarafından sadır olduktan sonra Allah’a arz edilip Allah tarafından da meşru görüldükten sonra imana dönüşür. El-Mü’min olan Allah mü’mine güven veren, mü’min de Allah’a güven duyar. İnsanın Allah’tan başka varlığa inancı ne kadar kuvvetli olursa olsun, o varlığın insana Allah’ın verdiği güveni vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla sahih olmayan inanç ne kadar kuvvetli olursa olsun iman kapsamına giremez.

İman mukayyed inanç olarak anlaşılınca doğal olarak ibadetle ritüel arasındaki fark netlik kazanır. İbadet herhangi bir ritüel değil, Allah tarafından meşru görülen “ritüeldir.”⁵³ Aynı durum ahlâk için de geçerlidir. Ahlâk sadece insan tarafından doğru ve meşru kabul edilen davranış değil, vahiy yoluyla teyid edilmiş ve meşru olduğu bildirilen davranıştır. Davranışların iyi veya kötülüğü aklî olarak bilinse bile, sevap ve günah terettüp etmeden gerçekten husun veya kubuh olduklarına hükmedilemez. Sevap ve günahı terettüp de vahiyle

⁵¹ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), s. 24-25.

⁵² İmam Ebû Mansûr el-Matürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003), s. 221-223.

⁵³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), s. 139-140.

olmaktadır. Sonuç olarak tek taraflı olarak insan/mü'min, inanç, ibadet ve ahlâkın meşruiyetinin kaynağı olamaz.

İnsanlarda akıl ve fitrat ortaktır; vahiy ise kabule bağlıdır. Akıl da fitrattan kabul edilirse insan akıl-vahiy veya fitrat-vahiy şeklinde iki asıl unsura irca edilebilir. Felsefe vahyi akıl/bilgi teorisi içinde ele aldığından sadece aklî veya fitrî bir varlık olarak ele almaktadır/alabilmektedir. Naturalizm ve realizmin bilgi anlayışları bakımından yakın doktrin olmaları bu noktaya dayandırılabilir. Vahiy sayesinde fitrat ve akıl natüralist ve realist telakkilere saptmaktan korunmaktadır. Vahiy akıl veya fitrat içerisinde eritilip müstakil bilgi olduğu anlaşılmaz ise, ne tür adlandırma yapılırsa yapılsın sonuçta natüralist veya realist görüşlere gitmek zorunlu olmaktadır. Vahyin hüccet oluşu hem bilgi kaynağı açısından hem de engelleyici olması açısından anlaşılabilir. Yani vahiy sadece doğru bilgi vermekle kalmamakta, aynı zamanda yanlış düşmemizi de engellemektedir. Temsili anlatımla, insan fitratıyla “yaşayabilirken”, vahiyle “yürüyebilmektedir.” Konuya bu çerçevede bakıldığında vahiy insanın yaratılmasına bağlı ortaya çıkan zorunlu bir durumdur. Yani insan şu anki fitri donanımlarıyla yaratılmış olsa bile, Allah vahiy göndermemiş olsaydı insan olarak kalamazdı.

Bu noktadaki vurgu yadırganabilir, hatta ürkütücü de gelebilir. Ancak simetrik olarak realitede bunun bir ölçüde kabul edildiğini de görmemiz gerekir. Aydınlanma dönemiyle başlayan antropolojik ve etnolojik çalışmalara atfen oluşturulan teorilerde bunu görebiliriz.⁵⁴ Bunlar birer teori olsalar bile, bir niyeti/anlayışı ihsas etmesi açısından önemlidir. Aydınlanma insanın bu kuşatmadan kurtulabilmesini aklın aydınlanmasına/aydınlatmasına bağlamıştır. Bir bakıma, akıl “vahiy” yerine konularak, daha doğrusu akla vahyin anlamı atfedilerek bu duvar aşmaya çalışılmış ve düşüncenin bütünsellik sağlaması bu yolla sağlanmaya çalışılmıştır.⁵⁵ Belki de modern dönemin dramatik tarafı bu noktada yatmaktadır. Vahiy/vahyî bilgiyi aklileştirmek İslam'ı sekülerize edeceği gibi, aklî bilgiyi vahyî bilgi haline getirmek de felsefî “dini” görüşü dinileştirmektedir. Deizmin, en azından deist telakkilerin tarihi eski olmasına rağmen, “modern dönemin dini” olarak ortaya çıkması bu sebebe dayanmaktadır. İster akıldan vahye, isterse vahiyden akla doğru olsun, ikisinin aynışması deizmden yana durum ortaya çıkarmaktadır. Ancak iki farklı bilgi alanı olarak kalması şartıyla aralarında uyumun olmasının savunulması ilkinden oldukça farklı bir durumdur.

Bir insanın başka biri, hatta kendi üzerindeki haklarının ve sorumluluklarının meşruiyet kaynağı önemli bir konudur. Konu ile ilgili ferdi ve toplumu hareket noktası kabul eden anlayışlar vardır. İnsanın kemalini zedeledikten onu müjdelemeyi, korkutmayı ve uyarmayı/eğitmeyi meşru bir zemine dayandırmak önem arzemektedir. Bu yapılmadığında, insan adına ortaya atılan eğitim-öğretim faaliyetlerinin eksen sorunu yaşayacağını söyleyebiliriz. Nübüvvet bu noktadaki temel sorunları ortadan kaldırmaktadır.

⁵⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 74-76.

⁵⁵ Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, s. 177.

Bir insan nebevî/vahiy bilginin içeriğine vakıf olmasa bile, sadece kabul etmekle bu meşruiyet kapısını kabul etmiş sayılır. Bu bile tek başına insan ilişkilerinde eksen sorununu ortadan kaldırır. İslam'ı tebliğ eden ve tebliğe muhatap olan işin esasının Allah'a dayandığını bilir. Her iki tarafta örtülü de olsa emperyal durumun ortaya çıkmasını önler. Dolayısıyla insan için doğrunun yapılması yeterli değildir; en az bunun kadar niçin ve hangi gerekçeyle yapıldığı da önemlidir. İnsanın insanın iradesini hesaba katmadan yapacağı "iyilik" gerçek anlamda iyilik sayılmaz. Bu noktada ki döngü ancak peygamberle ortadan kaldırılabilir. "Evrensel iyilik" insana atfedildiği sürece her zaman örtülü de olsa emperyalist amaçlar taşır. Yapanlar bu amaçla yapmamış olsalar bile, muhataplar böyle algılayabilirler. Ne yapıldığı kadar ne anlaşıldığı da önemlidir.

Dil sosyal tecrübelerle bağlı olarak teşekkül eder. Sosyal hayatta tecrübe imkânı olmayan hususlara işaret edecek muhkem lafızlar ortaya konamaz. Dolayısıyla başta ahiret hayatı olmak üzere, geleceğe matuf her türlü olaya muhkem lafız ihdas edilemez. Bu noktada vahyî bilgiden başka bir seçenek yoktur. Ahirete iman sadece bilgisel bir durumu ifade etmez; aynı zamanda Kur'an'ın doğru anlaşılmasını da sağlar. Ahirete iman Kur'an'ın batını dille te'vil edilmesine giden kapıyı kapatmaktadır. Kur'an'ı batını dille tefsir eden anlayışlarda ahiret hayatı ile ilgili yanlış inançlar vardır.⁵⁶ Bu aslında düşünce sürecinin tamamlanmasıyla ilgili doğal bir durumdur; çünkü yanlış hareket noktası seçildiğinde doğru düşünülse bile doğru sonuca gidilemez. Kelam alimlerinin iman esaslarını ulûhiyyet, nübüvvet ve me'ad şeklinde özetlemeleri oldukça anlamlı olup, kendi içinde sistematik bütünlüğe sahiptir. Bu üç unsurdan her biri diğerinin mütemmimi olmaktadır. İçerikle ilgili birinde ortaya çıkan yanlışlık, doğal olarak diğer ikisine de yansımaktadır.

Kur'an peygamber(ler)e uymayı emretmektedir. Her müslüman peygamberin söylediklerine ister vakıf olsun ister olamasın doğru söylediğine iradî olarak inanır; bu bir iman umdesidir. Temel ayrışma noktası bundan sonra başlamaktadır. Ferden ferda her insanın vahiyden anladığı Allah'ın muradı olabilir mi; ikinci olarak vahiy olmadan da Allah'ın insana vermiş olduğu akıl yine yanılmaz/meşru bilgi kaynağı kabul edilebilir mi? Aklın bilgiyi inşa ederken özgür olmasıyla tefsir ederken özgür olması arasında bir fark var mıdır, varsa nedir? Vahye dayalı zannî bilgi/fıkıh meşru olduğu gibi, akla dayalı "zannî bilgi" de meşru olarak görülebilir mi? Bu sorulara aranacak cevaplar, doğrudan düşünce ve sosyal hayatın algılanmasına/şekillenmesine etki edecektir.

Yazı, dili geliştirip kalıcılık sağlamasına karşın onu belli ölçüde zayıflatmaktadır.⁵⁷ Sünnet dilden kaynaklanan bu problemi ortadan kaldırabilecek yegâne unsurdur. Sünnet alternatifi olmayan vahiy kaynaklı hayat olduğundan⁵⁸ fiili şekliyle örnektir. Fiili oluşu dilin lafız-mana ilişkisine dayalı problemleri ortadan kaldırmaktadır. Akıl-vahiy ve vahiy-hadis ilişkisini

⁵⁶ İmam Gazalî, *Batınîliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 27-28.

⁵⁷ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2007), s. 29.

⁵⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *Er-Risâle*, 2. Baskı, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 19.

kurmada zorlanan mezheplerin Sünnet konusunda muğlak kalmaları, muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır.

İctihadî bilgi usûl-i fıkıhda zannî/fer'î bilgi kabul edilmektedir.⁵⁹ Ancak zannî oluşu spekülâtif olduğu anlamına gelmez. Zannî bilgide hareket noktası vahiy olmakla beraber, elde edilen bilgi vahiy değildir. Zannî bilginin vahiy bilgidен farklı oluşuna işaret etmek için bu tabir kullanılmaktadır. Vahiyden hareket etmeyen bilgi için fıkıh usulü bu tabiri kullanmaz. Dolayısıyla dikkat edilmediğinde kısmen anlam karışıklığının ortaya çıkacağını söyleyebiliriz. Vahiy esaslı düşünme mekanizmasına uzak bir zihin zannî bilgi ile “sanrı”yı ayırt edemez. Sanrı, olmayan bir şeyi bilgi zannetmektir, ya da sanmaktır. Oysa zannî bilgi, delile/vahye dayalı olarak alternatifleri arasında olabilirli bilmektir. Teşabuhden kaynaklanan bir durum söz konusudur; yoksa vehim söz konusu değildir. Fıkıh usulündeki anlamıyla zannî bilginin muhteva olarak karşılığı olmayıp İslam'a ait bir bilgi çeşididir. Dolayısıyla vahiyden hareket ederek ortaya konan zannî bilgi, sosyal bilimlerdeki teoriyi kesin çizgilerle ayırmak gerekir; daha doğrusu ayrı/farklı olduklarını anlamak gerekir. Vahiyden hareket etmekle beraber vahiyden farkını ortaya koymak için elde edilen “sahih” bilgiyi zannî olarak adlandıran bir deliller sisteminin sadece aklî bilgilerden hareketle ortaya konan “zannî” bilgiyi vahiy seviyesinde meşru görmeyeceği açık bir gerçektir. Buna bağlı olarak, usûl-i fıkıh diliyle zannî bile olmayan aklî bilgiyi itikadî alanda meşru görmeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Felsefede evrensel akıl ve logos şeklinde ifade edilen tabirleri⁶⁰ hareket noktası kabul ederek elde edilecek ön kabullerle aklın yanılmazlığını, en azından yanılmaz olabileceğini ileri sürmek, en iyimser bakışla “zannî bilgi” olarak kabul edilse bile yine de itikadi açıdan meşru olamaz. Kaldı ki, fıkıh usulündeki şekliyle zannî bilgi olması zorlama te'viller dışında mümkün değildir.

Fıkıh usulündeki zannî bilgi çeşidi İslam'a özgün olunca, bunun kurumsallaşmış şekli olan icthad ve müctehid de İslam'a ait kurumlardır. Müctehid peygamber olmadığı gibi bir sosyal bilim teorisyeni de değildir. Aynı şekilde zannî bilgi vahiy bilgi olmadığı gibi sosyal bilim de değildir. Hangisine daha yakın olduğu teorik bir mesele olup verimsiz bir tartışmaya kapı açacağından ve doğru zeminde bir tartışma olmadığından ele alınması gereken bir konu değildir. Ancak, sekülerize olmuş bir bilginin olabildiğince egemen olduğu bir dönemde, zannî bilginin vahiy bilgi olmadığı kadar sosyal bilim olmadığını da vurgulamak gerekir. Zannî bilginin vahiy ve sosyal bilgi arasında konumlandırılması, pedagojik amaca bağlı olarak yapılabilir; yerinin epistemolojik kesinlikte belirlenmesi zor olduğu gibi gerekli de değildir. Hakim popülist çizgi, fıkıh ve kelimada yenilik arayışlarında bu dengeyi koruyamamıştır. Yenilik anlayışı İslam'a özgü zannî bilgiyi sosyal bilime dönüştürme eğilimine girince, müctehid de sosyal bilim teorisyenine dönüşmek zorunda kalmıştır. Bu durum, geleneğe ait zannî bilginin ve alimlerin sosyal bilim teorileri tarafından sürüklenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tartışmaların en çok fıkıh sahasında olması anlamlıdır; çünkü beşerî amaçların

⁵⁹ Ebû Hamid Gazâlî, el-Mustasfâ II, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), s. 327-328.

⁶⁰ Bolay. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 225.

en çok önde olduğu alan fıkıhtır. Yine bir diğer önemli husus, yeniliği savunanların ekseriyetinin geleneğin dışına “çıkmayı” hareket noktası seçmeleri de oldukça anlamlıdır. Ön plana çıkmış yenilikçiler ya “mezhepsizliği” ya da “selefiligi” canlandırmak mecburiyetinde kalmışlardır; bir bakıma buna mecbur olmuşlardır. Bizce bütün bu tartışmaların temelinde, İslam’a ait zannî/fer’î bilgi sistematigi ile akla ait bilgi sistematigi arasındaki ilişkinin tanımlanması problemidir. Yenilikçi anlayış, zannî bilgiyi sosyal bilime yaklaştırmak, yer yer meczetmeye çalışırken, geleneksel anlayış karşıt görüş olarak konumlanmak zorunda kalmış, zannî bilgiyi “vahiy bilgi” olarak tanımlamak zorunda kalmıştır. Diyalektik olarak, yeniliğin karşısında konumlandırılan ve geleneksel olmakla vasıflanan anlayış, gerçekten geleneği temsil edemez duruma düşmüştür, belli ölçüde düşürülmüştür. Sosyal bilim teorileriyle hareket eden anlayış, diyalektik mantığın bir gereği olarak “geleneği”, yok edilmesi, en azından mücadele edilmesi gereken bir anlayış olarak algılamak zorunda kalmıştır. Sonuç olarak, ne yenilikçiler, ne de muhafazakarlar, kendilerini anlatacak kavramsal çerçeveyi oluşturamamışlardır. Öncelikli olarak aydınlanma felsefesinin bilgi anlayışını tahlil etmek hareket noktası seçilseydi, diyalektik sarmalın içine düşülmeyebilirdi.

Peygamber(ler)e iman, diğer bir ifadeyle nübüvvet stratejik öneme sahip bir konudur. Kur’an iman esaslarını peygamberler vasıtasıyla vermektedir. Peygamberler vefat edince vahiy bilgi “te’vil” ve başka sebeplerle bozulmaya uğrayabilmiştir.⁶¹ Diğer bir ifadeyle vahiy her zaman tahrife açıktır. Kur’an’ın bizzat ilahî korumaya alınması bundandır.⁶² İnsanların kendi dönemlerinde peygamberlere karşı çıkmaları, tahrif imkânının yokluğuna değil, yapamamalarına bağlı bir karşı çıkmadır. Peygamberlerle girdikleri “pazarlıklar”⁶³ buna işaret etmektedir. Dolayısıyla, tahrife dayalı “eğitim” politikalarının uygulama alanı bulması, tahrifin evrenselliğine yorulabilir. Bazı etkin insanlar, kendi dönemlerindeki peygamberlerin vahiy almalarına değil, vahyi ilan etmelerine, bir bakıma vahyin bir eğitim politikasına dönüşmesine karşı çıkmışlardır.

Peygamberlerin gönderilmesinin ortaya çıkardığı bir diğer önemli husus, insanların eşit donanımda yaratılmış olmadıkları hususudur.⁶⁴ Zorlama te’villerle insanların eşit oldukları ileri sürülebilse bile, hakikati anlama açısından hiçbir şekilde insanların peygamberlerle eşit oldukları iddia edilemez. Peygamberle insan arasında “açıklık” olduğu idrak edilince, insanlar arasındaki farklılıkların ve eşitsizliklerin gerçeği anlamada bir engel çıkarmayacağı da anlaşılmış olur. Daha yalın bir ifadeyle, peygambere iman etmenin sonucu teşekkül eden nebevî bilgi, ferdî bilginin meşru oluşunun/göreceliğin önünü kapatmaktadır. İnsanların peygamberlere uymamalarının temelinde, kendi indî telakkilerini, görece “gerçeği” gerçek kabul et(tir)me, nefse uym(durm)a çabası yatmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla, her zaman; aklî, objektif olarak görülen bir bilginin,

⁶¹ Hud, 19; Hac, 51; İbrahim, 3; Al-İmran, 66;

⁶² Hicr, 15/9.

⁶³ Bakara, 2/18; En’âm, 6/8; İsra, 17/91; Furkan, 25/7.

⁶⁴ En’âm, 6/165; Hucurat, 49/13; Nahl, 16/71; Zuhuruf, 43/32.

⁶⁵ Yavuz, *İslam Düşüncesinde N*

51. Âyetlerimizi tartışarak bozmaya uğraşanlara gelince, işte onlar cehennemliklerdir.

3. Onlar, o kimselerdir ki dünya hayatını ahirete tercih ederler, (insanları) Allah’ın yoldan çevirirler ve onun eğrilmesini isterler. İşte bunlar, çok büyük bir sapıklık içindedirler.

nefsi/meşruiyeti kendinden menkul olma ihtimali vardır. Bir bilgi veya inanç çeşidi “objektif” olarak adlandırılmakla gerçekten objektif olamaz. İnançlar arasında keskin zıtlaşmanın çıktığı nokta burasıdır. Gerçekten doğru olanla, doğru olarak inanılan/zannedilen arasındaki çizginin belirginleş(tiril)mesi önemli ve oldukça zor bir meseledir. İslam’ın bütün tebliğ faaliyeti buna dayanmaktadır dense yeridir. Bu faaliyet, tebliğci açısından iman, tebliğe muhatap olan açısından ise bilgi faaliyetidir.⁶⁶ Tebliğcinin sadece iman noktasından hareket etmesi tebliği “ideolojik” noktaya kaydırır. Buna karşın tebliğcinin iman umdesini bir tarafa atarak sadece bilgi noktasından yaklaşması da, tebliğ faaliyetini sadece sosyal ilişkinin bir boyutu haline getirir. Bu durumda iman Allah’a karşı sorumluluk anlamından çıkar, “insan hakkı” olarak telakki edilmeye başlanır. Modern hayatta inanmanın bir insan hakkı olarak kabul görmesi ilk bakışta normal gibi görünse de, aslında arka planında derin çelişkiler barındırmaktadır. Bu kabul, imanın “sekülerize” oluşunun en büyük göstergesidir. İnsan her şeyi, bu arada “imani”/inancı da kendisinden başlatıp kendisinde bitirme eğilimini pekiştirmiş olmaktadır. Bu tavır, varoluşçuluğun özgürlük anlayışıyla oldukça uyumlu bir tavidir; daha doğrusu “eğitim” yoluyla uyumlu hale ge(tiri)lmiş tavidir.

Kur’an iman ile küfür arasında net ayırım yapmakta; iman ile küfrün göreceliğine giden yolu kapatmaktadır. Kimin iman sahibi olabileceğini sadece Allah’ın bileceğini beyan ederek insanların yersiz ithamlarda bulunmalarını doğru bulmazken, aynı zamanda kâfir olanlara bazı sosyal kısıtlamalar getirmekle de küfrün sadece teorik çerçeveden ibaret olmadığına işaret etmektedir.⁶⁷ Kur’an kâfir tabirini tanımlayıcı olmaktan ziyade yargılayıcı bir anlamda kullanmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla imana aykırı durumları, olumlayıcı bir üslupla, bilimsel bir bağlam içerisinde ortaya koymak Kur’an’ın anlatım tarzına uygun değildir.

Mucize ve istidrac kelimada üzerinde durulan konulardandır. Mucize peygamberlerin haklılığını insanlara gösteren olaylardır. Mucizenin sahibi Allah, mahalli peygamberler ve amacı insanlardır. İnsanların ve toplumların kültürel akılları ile akıl arasında mesafe açılabilirdiğinden, bazen gerçek ters yüz olabilmektedir. Bu durumda, gerçeğe işaret edecek tabir bulmak oldukça zorlaşmaktadır. Kullanan doğru kullansa bile, muhatabın doğru anlaması oldukça zorlaşmaktadır. Allah’ın iradesi bütün âlemde etkili olduğu gibi, bütün insanlarda da etkilidir. Allah’ın iradesi müslümanda tecelli ettiği gibi kâfirde de tecelli etmektedir. Hem müslümanın hayatında olanlar hem de kâfirin hayatında olanlar Allah’ın delilleri hükmünde olan gerçeklerdir. Müslümanlar arasında mucizenin durumu neyse, kâfirlerde istidracın durumu aynıdır. Allah insanları hem mucize hem de istidrac ile imtihan edebilir. Daha doğrusu, müslüman olan ve olmayan bütün insanları aciz bırakan sünnetullah/sünnetüallah dışı olan her şey, mucize/istidrac hükmündedir. Modern dönemdeki önemli bilim adamların, edebiyatçıların, sanatçıların...deist telakkilere sahip olmaları istidracı dayalı

⁶⁶ İmam Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 495-496.

⁶⁷ İmam Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 517-519.

⁶⁸ Bakara, 2/19, 24, 34; Tevbe, 9/32, 73; Mü’min, 40/6,14,25,50; Mutaffifin, 83/34.

sınav olarak değerlendirilebilir. İnsan “aynı anda” meydana gelen olaylarda hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğunu karıştırabilir. Meydana gelen olayda sebep sonuç ilişkisini kurmada hareket noktası önemlidir. Örneğin, bütün “hristiyan” memleketleri aynı sanayi kalkınmasını yapamamış olmalarına rağmen, hristiyanlıkla sanayi çağı arasında doğrudan ilişki kurulması büyük bir yanılgıdır. Aynı şekilde, müslüman olmakla maddi refah, sanayi arasında doğrudan ilişki kurulması, yine büyük bir hatadır. Her ikisinde ortak olan husus, maddi refaktır. Halbuki müslüman olup olmamakla maddi refahın sürekliliği arasında doğrudan ilişki kurulması doğru değildir. Cihad Allah yolunda canı ortaya koymaktır. Allah insandan bunu istemişken, bundan daha kolay olanını insandan istemesi imkân dâhilindedir. Hiçbir çağdaş imkândan yararlanmadan yaşamak oldukça külfetli olsa bile, ölmek kadar zor değildir. Allah bazen nimetini istidrac kabilinden küfr ile iç içe verebilir; insan ayıklamayı yapabilmelidir.⁶⁹ Kâfirin müreffeh oluşu müslümana hakikati gizlememesi gerektiği gibi, müslümanın zayıf durumu da kâfirin hakikati araştırmasına engel olmamalıdır. Teknoloji ve sanayi, Allah’ın bütün insanlara “sorduğu” stratejik sınav sorularını andırmaktadır.

SONUÇ

Modern dönem sadece akla dayalı bilgiyi olabildiğince meşrulaştırdığından, yaygın ve örgün eğitim kurumları da bu paradigmaya göre eğitim anlayışı ortaya koyduklarından, adı konmasa bile örtülü olarak da olsa deist anlayışa önemli ölçüde alan açıldığını söylemek gerekir. Modern akıl paradigması evren ve insan anlayışını önemli ölçüde değiştirmiş, kendi sistemi içinde yeterli/kapalı evren ve insan anlayışını ortaya koymuştur. Bunun bir sonucu olarak, tabiat ve sosyal bilimlerde mekanik ilişkilere dayalı kurumlaşmalara gidilmiş, gayba kapalı tabiat ve insan algısı olabildiğince katılmıştır. Tabiat ve insandaki bu katılaşmayı aşmak için “dini” alanın ihdas edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmış, bu minvalde eğitim faaliyetleri önem kazanmıştır.

Küreselleşen dünyada birçok inanç ve felsefî görüş bir arada bulunmaktadır. Eklektik olarak bir arada bulunan bu unsurların tesanüd içerisinde bir arada bulunabilmelerinin imkânı ele alınması gereken stratejik önemde bir konudur. Modern kamu otoritelerinin ve eğitim kurumlarının yüz yüze oldukları temel problem budur. Felsefî ve dini çoğulculuğun koordine edilmesi küresel eğitim politikalarını gerekli kılmaktadır. Bu konunun/sorunun nasıl ele alınması gerektiğine dair genel geçer bir anlayışın olmadığını belirtmek gerekir.

Kelam konuya “ed-din” olan İslam çerçevesinde baktığından bu konuda en makul bakış açısı getirebilme potansiyeline sahiptir. Kelam başta itikad olmak üzere alanına giren konularda iyiyi, kötüyü, doğruyu ve yanlışını sadece ortaya koymakla değil, normatif bir dille gerçekleştirmeye çabalamalıdır. İslam Allah’a ait din olup sadece müslümanlara değil, bütün insanlara rasyonel

⁶⁹ Bakara, 2/102.

imkânlar sunmaktadır. Eğitim felsefesinin örgün ve yaygın eğitim kurumlarında esmâu'l hüsnâ çerçevesinde yeniden yapılandırılması, önemli hareket noktası oluşturmaktadır. Hareket noktası doğru olunca, ortaya çıkabilecek problemler de sürecin doğal birer unsuru haline dönüşür.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014.*
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 15. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2011.
- Aslan, Adnan, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015.
- Aydın, Salih, *İslam Düşüncesi-II*, Kelam, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 1. Baskı, İzmir: Karınca Matbaası, 1987.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, 7. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, İstanbul: Şule Yayınları, 2007.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Sistemleri Sözlüğü*, 11. Basım, İstanbul: Nobel Yayınları, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Tabiat Kanunları Değişmez Mi?*, 3. Basım, Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- el-Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *el-Camiu's Sahih*, İstanbul: Amire baskısından Ofset, ts
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Asa Kitabevi, 2007.
- Coşkun, Ali, *İslami Sosyal Bilimler Felsefesi*, Ed. Ali Coşkun, Rağbet, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Hüccetüllahi'l-Bâliğâ*, II, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak Diyalog Gazetecilik, 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, 2. Basım, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid, *Batınlılığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid, , *el-Mustasfâ I-II*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 1. Basım, Ankara: Ötüken yayını, 2002.

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 1. Baskı, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

el-Matürîdî, İmam Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, 5. Baskı, İstanbul: yeni boyut yayınları, 1998.

eş-Şâfi, Muhammed b. İdrîs, *Er-Risâle*, 2. Baskı, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, 5. Baskı, İstanbul: Damla Yayınları, 1981.

Topaloğlu, Bekir, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi yayınları, 2010.

Tüfenkci, Semra, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 2. Basım, İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Eser Neşriyat, 1971.

2.BÖLÜM

DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR

“YUNAN SOFİSTLERİNDEN GÜNÜMÜZE UZANAN BİR DİN KARŞITLIĞI: AGNOSTİZM ve UMURSAMAZCILIK”

Abdulhamit SİNANOĞLU*

I.SOFİZM VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

İslam düşüncesine felsefi tercüme ve farklı kültürlerle yapılan tartışmalar yoluyla girmiş olduğu anlaşılan Şüphecilik/bilinemezlik anlayışı eski Yunan'daki Sofistlere/Septiklere kadar uzanmaktadır. İmâm Muammer Mâtürîdî'nin (ö.3337944) Tevhid Kitabı'nda bir başlık altında anlattığı bu kesime Sofestâiyye adının verildiğini görüyoruz. Aslında bu adlandırmanın Mâtürîdî'den en az bir asır önceki Mu'tezile düşünürlerince kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mâtürîdî, Tevhid Kitabı'nda bildirdiğine göre Muhammed b. Şebib¹ adlı Mu'tezile bilgininin bu akıma karşı yönelttiği eleştirilerden yararlanarak kavramı sistemine dahil ettiği ve bunu kendi bilgi nazariyesinde kullanarak geliştirdiği anlaşılmaktadır.²

İslam düşüncesinde bu akım üç kategoride incelenmiştir. Bunlar İndiyye, İnadiyye, La edriyye. Özellikle üçüncü kategori üzerinden gidilerek açıklamalara ağırlık verilmiştir. Bu konuda İmâm Mâtürîdî'den sonra ünlü Eş'ari bilginler Adudüddin el-İci ve onun ünlü şarihi Seyyid Şerif el-Cürcani de önemli açıklamalar ve değerlendirmeler yapmıştır.

“Laedriyye hakkındaki açıklama ve eleştiriler, Adudüddin el-İci ve onun ünlü şarihi Seyyid Şerif el-Cürcani'nin eserlerinde artık oturmuş şekilleriyle yer almaktadır. Cürcani'nin açıklamalarına göre Süfestaiyye hem aklın a priori bilgilerini (bedihiyyat) hem de duyu algılarını inkar eden bir akımdır. Bu akım laedriyye, inadiyye ve indiyeye olarak anılan üç gruptan oluşmaktadır. Laedriyye duraksama (tevakkuf) tutumunu benimseyen gruptur. Laedriyyeye göre duyu ve akılla elde edilen algıların gerçeklik hakkında bilgi sağladığı yolundaki fikirler duyumcu ve akılcı akımlarca karşılıklı olarak geçersiz kılındığına göre

* Prof. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün. İlahiyat Fak

¹ Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Şebib el-Basri (III./IX. Yüzyıl). Kaynaklarda ve özellikle Mâtürîdî'nin Kitâbü't- Tevhid'inde yer alan sınırlı bilgilerden anlaşıldığına göre İbn Şebib, kendi çağında İslam'a muhalif olan çeşitli dini ve felsefi görüşleri eleştirmiş, iman, ma'dum ve Allah'ın fiilleri gibi konularda Mu'tezile'den farklı görüşlere sahip bulunmuş. Süfestaiyye ve Dehriyye gibi çevrelerden İslam'a yapılan itirazlara cevap vermeye çalışmış erken devir kelim alimlerinden biridir. Mâtürîdî ondan nakiller yaparken Ka'bi kadar kendisini eleştirmemiştir. Bkz. Adil Bebek, DİA, XXX/574.

² Bkz. Mâtürîdî, Kitabu't-tevhid, Thk F. Huleyf, s.153-156

bir yargıya varmak için akıl ve duyular dışında başka bir yargı gücüne başvurmak gerekmektedir. Fakat bunun için nazari araştırmadan başka bir yo(yoktur. Nazari bilgi de zorunlu bilgiler gibi akli kavrayışın bir parçasından ibarettir. Eğer nazari yolla ulaşılan yargı doğru kabul edilecekse bu bir döngüye (devr) yol açacaktır. Dolayısıyla bu mesele karşısında susup agnostik kalmak icap eder. Cürcani'nin laedriyyeye verdiği cevap şudur: Eğer kendileri bu görüş ve tutumları konusunda kesin bilgiye sahiplerse bu onların laedri olmadıkları anlamına gelir. Eğer kesin bilgiye sahip olmadıklarını söylüyorlarsa iddialarının doğruluğu teziyle çelişiyorlar demektir. Her iki durumda da laedriliğin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. inadiyye denilen grup ise varlığın gerçekliğini inkar konusunda laedriyye gibi duraksamayan, gerçekliği kesin şekilde inkar edenlerdir. Onları laedriyyeden ayıran husus, ikincilerin eşit güçteki deliller karşısında besledikleri süphenin kesinlik taşıdığı iddiasıdır. İndiyye ise eşyanın gerçekliğinin inançlar (itikad) tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu telakkiye göre her grubun görüşü kendince doğru olup karşıtlarına göre yanlıştır. Bunda bir saçmalık yoktur; çünkü hiçbir şey kendi başına doğru olamaz; daima bir izafilik söz konusudur. Cürcani de öteki kelimacılar gibi sofistlerin bir ekol olduğunu düşünmektedir. (Şerhu'1-Mevakıf, I, 81).”³

“Doğruyu söylemeyi, doğruları ifade etmeyi değil de, yalnızca üstün çıkmayı, kazanmayı amaçlayan tartışma türüne, görünüşte doğru olmakla birlikte, gerçekte, büyük bir dikkatle incelendiği zaman görülecek ince bir yanlış içeren aldatma ya da en azından yanıltma amaçlı akıl yürütme türüne sofistlik denir. Aynı çerçeve içinde, geçerli gibi görünmekle birlikte, geçerli olmayan, incelikli ama yanıltıcı argüman ya da akıl yürütmeye sofizm ya da sofizma adı verilir.”⁴

Sofistler Sokrat öncesi filozofların tabiat araştırmaları sonrasında ortaya çıkmış olup, bunlar kanıtlanmış bilgiye ulaşmak yerine bir iddia konusunda muhatabı ikna sanatı olarak hitabet/retoriği felsefi eğitimlerinin temeli kabul etmiş bir grup filozoftur. İşte bunlar, bilginin imkanı ve değeri konusunda bu günkü agnostik, septik ve relativist yaklaşımları ortaya çıkarmış olan kimselerdir. Protagoras, bu günkü Agnostisizmin temel yaklaşımına benzeyen fikirler ortaya koyan bir septik bir filozoftur. Protagoras ise insanın her şeyin ölçütü olduğunu, yani bilgi denilen olgunun kişiden kişiye değişeceğini ileri sürmüştür. Bu görüş, algı yahut inançlardan bağımsız sabit bir gerçeklik olmadığını; gerçeğin tam bilgisinin de asla mümkün olmadığını ileri süren bir anlayıştır. Protagoras'a göre ölçüt her insanın kendisidir, yani özne insan olunca insanın bilgi ve inançlarını belirleyen sabit bir gerçeklik de söz konusu olamaz; insanın algı, duygu ve zanları kendi gerçekliğini belirler. Dolayısıyla gerçek herkese göre değişebilir ve her bir görüş diğerinden daha doğru yahut daha yanlış olamaz. Bu bağlamda Protagoras, tanrıların varlığı ve mahiyeti konusunda bilgi edinmenin insanın gücünü aştığı görüşündedir. Protagoras tam bir subjektivist ve agnostik iken, Gorgias septiktir. O dönemlerde bunlar arasında Diagoras, Prodicus ve Critias gibi ateistler ve Antisthenes gibi monoteistler de vardır. İşte bunların septik ve subjektivist-relativist olanlarının

³ Bkz. İlhan Kutluer, La Edriyye, DİA, c.27, s.41-42

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 860

İslam'ın düşünürlerince ortaya konan Sofestaiyye tasniflerine karşılık gelmektedir.⁵ İlkçağ filozoflarından Herakleitos ve Parmenides'in duyumlarla elde edilen bilgiler hakkındaki şüpheci yaklaşımlarının Sofistleri büyük ölçüde etkilemiş olduğu söylenir. Gorgias'ın şüphecilik üzerine söylemiş olduğu sözü düşüncesinin özetini oluşturmuştur: O şöyle der: 'Hiçbir şey gerçekliği yoktur. Bir şey var olsa da bilemezdik. Bunu bilseydik de başkalarına bildiremezdik.'

Bilginin ancak duyularla elde edilebileceğini, bunun dışında bilgi elde etmenin asla mümkün olamayacağını ileri süren Sofistlere göre, herkes için geçerli olacak nesnel hiç bir bilgi olamaz veya elde edilemez veyahut varsa da ona ulaşamaz. Sofizmin kurucusu Yunan'lı filozoflarından Protagoras'a göre, Tanrı duyularla anlaşılıp bilinemez; zira insanın ömrü bunu anlayabilmek için çok kısadır.

"Sofistler, eski Yunanistan'ın belli başlı şehirlerini gezerek parayla ders veren ve özellikle siyaset hayatında ve güzel konuşmada (hitabette) başarılı olmayı öğreten kimselerdi. Çünkü o çağlarda, Yunanistan'ın toplum hayatında, siyaset ağır basmaya başlamış, güzel konuşma ve toplulukları etkileyip inandırma büyük bir önem kazanmıştı. Bundan ötürü, sofistler, herkes için geçerli olan «hakikatlerin araştırılmasından çok, «inandırmayı», öğretilerinin temeli olarak kabul etmişlerdi. Sofistlerin felsefesine göre, herkesin kabul etmesi gereken genel hakikatler ve doğrular yoktu; doğru dediğimiz şey tek tek insanlara göre değişen bir şeydi. Bu düşünürlerden önceki felsefe, insan bilincinin (şuurunun), dışımızda bulunan dünyaya yani nesnel (objektif) dünyaya bağlı bulunduğunu ve bu nesnel dünyanın bütün bilgilerimizin kaynağı olduğunu kabullenmişti. Oysa sofistler, içdünyanın yani bilincin ve öznenin dışdünyaya değil, dışdünyanın içdünyaya bağlı olduğunu söylüyorlardı. Başka bir deyişle, «dışdünya ve nesneler bize nasıl görünüyorsa öyledirler», diyorlardı." Kaynak:

http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2007/12/100-soruda-felsefe_4047.html

Platon/Eflatun, sofistleri sahtekarlıkla suçlar. Zira onlar ilmi yüksek bir fiyatla satan ve hocalık yaparken de yalnız kendi kazançlarını ve menfaatlerini düşünen kimseler olarak gösterir.⁶ Bazılarına göre Platon ve Aristoteles sofistler hakkında olumsuz yargılarda bulundukları için bazı çağdaş felsefecilerin gözünde olumsuz bir karşılığa sahiptirler. Oysa "bazı çağdaş felsefecilerin gözünde sofistler görellik, demokrasi, eşitlik, özgürlük gibi kavramları tartışmaya açmalarıyla övülmesi gereken kişilerdir. Özetle sofist, bu dönemde sırasıyla "bilen, bilgili kişi", "siyasete yararlı olmayı öğreten kişi" ve bir de "söz söyleme sanatı üzerine ders veren kişi" anlamını kazanmıştır."⁷

Bu konuda İbn Şebib'in onların ortada bilgi/bilme diye bir şeyin söz konusu olmadığı biçimindeki iddialarına karşı "siz bunu bir bilgiye dayanarak mı söylediniz" diye bir soru yöneltilip, eğer "evet bilgiyle" derlerse kendi kendileriyle çelişkiyle düşeceklerini, yok eğer bu iddiaya bilgisiz ulaştıklarını

⁵ Bkz. İlhan Kutluer, La Edriyye, DİA, c.27, s.41-42

⁶ Hüsameddin Erdem, İlkçağ felsefe Tarihi, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998.

⁷ Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998. s. 119-120; kşz.Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 39.

ileri sürerlerse bu kez de kendilerine bilgisiz fikir ileri sürmelerinin yakışıksız olduğunun bildirileceğini ve böylece susturulabilecekleri şeklindeki görüşünü aktarır.⁸ Matüridi bu kesimin “hakikat bilinemez” şeklindeki iddialarının bir inanç olup, bu inancın varlığının onların iddialarıyla çelişen bir durum olduğunu; zira Sofistin kendince aksi sabit olmuş bir konuda bazı gerçeklere dayanarak böyle karşı fikir ileri sürdüğünü, ortada bilgi diye bir şey bulunmuyorsa, onun bu iddiasının gerekçesinin de ortadan kalkacağını bildirir.⁹ Yine Matüridi açısından duyu yoluyla elde edilen bilgiler halden hale değişebilir. Mesela duyu sahibinde meydana gelen bir hastalık gerçeği algılamada engel oluşturabilir. Bu engel kalkınca da gerçeği bilir. Bazen de sözelimi görecek nesnenin yoğunluk durumu, mesafesi, hava şartları vb. onu farklı algılamaya neden olabilir. Bütün bu engeller kalkınca gerçek olduğu gibi ortaya çıkar. Gözle ilgili bu misalin benzeri, diğer duyu organları için de söz konusu olabilir. Bu nedenle şüphecilerin herkesin nesne ve olayları farklı algıladığı biçimindeki iddiaları da tutarsız bir itikad veya iddia olmaktadır. Farklı açılardan ve farklı durumlarda farklı bilgilere ulaşılabilmesi ve dolayısıyla tek bir gerçek üzerinde ittifak edilemeyeceğini ileri sürmek batıldır. Sağlam duyular yoluyla elde edilen bilgilerde farklılık olmaz.

Matüridi’ye göre Sofist anlayışını benimseyen kimselerle tartışmaya bile gerek yoktur. Çünkü onların her sözün bilgi değil de itikad/inanç/sanı olduğunu ileri süreceklerini, oysa bir tartışmanın ancak gerçek(lik)leri(n) (bulunduğunu) kabul eden kimseler ile yapılabileceğini, her şeyden şüphe eden kimselere ise (ancak) acıtıcı bir dayak ve/ya organının kesilmesiyle hakikatin kabul ettirileceğini söyler!¹⁰

II. AGNOSTİZİZM, ORTAYA ÇIKIŞI ve ÜNLÜ AGNOSTİKLER

On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan Agnostisizmin kökeni de Yunan/ca kaynaklıdır.

* Agnostisizm, Yunanca agnostos (bilinmeyen) kelimesinden türemiş olan bir kavramdır. Bu kavram insan aklının mutlak hakikate ve Varlığın gerçek bilgisine ulaşamayacağını ileri süren bir felsefe öğretilsidir. Bu adlandırma ilk defa 1869’da ünlü İngiliz biyolog Thomas Henry Huxley tarafından kullanılmıştır.

Ateizmin sulandırılmış biçimi ya da hüsnası gibi olan hakikat ve dine kuşkuyla biraz da umursamazca tavır alan bu akım 19.yüzyılda kendini yenileyerek yeniden Batı’da sahneye çıkmıştır. Bu akımın öncü ismi Thomas Henry Huxley, 1869’da İngiliz Metafizik Derneği’nde bu düşüncesini açıklamış olan Huxley bu konuşmasında agnostisizm kavramını ilk defa ortaya atarak, yeni olduğunu iddia ettiği bu akıma da öncülük etmiştir.

İslam düşünce tarihine bakıldığında Agnostisizm kavramı İrfâniyye (Gnosizm) olarak bilinen, Allah’ın marifet (bilgi) yoluyla bilineceğini kabul eden

⁸ Bkz. Mâtüridi, Kitabu’t-tevhid, Thk F. Huleyf, s.153-154.

⁹ Bkz. Mâtüridi, Kitabu’t-tevhid, Thk F. Huleyf, s.153-154; krş. Kitabu’t-Tevhid Tercemesi,(Terc.Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., s.193.

¹⁰ Bkz. Mâtüridi, Kitabu’t-Tevhid, Thk F. Huleyf, s.153. Tabi Mâtüridi’nin bu önerisi, bu kesime mutlaka böyle bir uygulamanın tatbik edilmesini gerekli kılacak bir husus değil, aklen onlarla baş edebilmenin sanal bir yolu olarak bulduğu bir yöntem olsa gerektir.

felsefî anlayışa zıt bir anlam içeriğine sahip olduğu görülür. Aslında Agnostisizm kavramı, anlaşıldığı kadarıyla Hristiyanlıktaki akla aykırı olan dogmatik inanca bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Hristiyanlık inancındaki üçlemeli ilah tasavvurunun ve diğer hususların akıl ve mantık ilkeleriyle uyuşmadığı ortadadır. Bu nedenle hem Ateizm, hem Agnostisizm 15-16.yüzyıllardan itibaren birçok Hristiyan düşünür ve filozofu tarafından ağır eleştirilere tabi tutulmuştur.

“Huxley, bu kavramı ortaya atarken sezgi veya tefekkür yoluyla edinilebilen “bilgi” anlamındaki “gnosis” kelimesinin zıddını ifade ederek yola çıkmıştı. Gnostikler Tanrısal mutlak bilgiye sezgiyle ulaşabileceğini savunurken Huxley “Bu kelime aklma, kilise tarihi ‘gnostik’liğinin zıttı olarak geldi. Çünkü kilise, benim bilgisiz olduğum konularda çok fazla şey bildiğini iddia etmekteydi.” demişti. Evrim kuramının en önemli savunucularından olan Huxley, buradan hareketle aklın algılayamayacağı hiçbir bilgiye gerçek gözüyle bakılmaması gerektiğini savunmuştu. Huxley, insanların ölüm, sonrası ve Tanrı’nın varlığı gibi konularda akıl yürütmekten kaçınması gerektiğini söylemişti. Çünkü ona göre bu konularda yanlışlanabilen ya da doğrulanabilen, somut veya soyut bir bilgi veya kanıt yoktu.”¹¹

Aslında Huxley’den de önce Batı’da bu fikrin doğmasında bir başka düşünür daha vardır: David Hume (Ö. 1776, Edinburgh, İngiltere/Birleşik Krallık). David Hume 18. Yüzyılın Deneycilik akımının önemli isimlerindendir. O da, Tanrı’nın deney dışı kalan bir kavram olduğunu; var olup olamayacağının da bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Hume da ünlü agnostikler arasında kabul edilir. Hume’a göre Tanrı bir bilgi ya da akıl yürütme konusu olamaz. Bu nedenle Tanrı’nın varlığına sadece iman edilebilir.¹² Görüldüğü gibi bu akıl yürütme biçiminde Tanrı inancı (tabi kendi dinlerinin Tanrı anlayışı) akıl ile açıklanamayınca bunu tecrübe edilemeyen bir varlık olarak kabul etmek gerekir diyerek tersinden bir okuma biçimi geliştirilmiştir. Tabir yerindeyse Hume gibi deneyci filozoflarca, hem o dönemin inançlı insanları küstürülmemiş, hem de bu inancın akledilebilir olmadığı ortaya atılarak bir nevi Agnostisizm kapı aralanmıştır.

Tabi bu arada Hume’a da bu konuda birçok itirazlar ileri sürülmüştür.

“Bunun ana nedeni olarak filozofun metodolojik ve terminolojik farklılığı gösterilebilir. Özellikle deney ötesi alana ilişkin yaptığı epistemolojik çözümlemeler, genel karakteristiği açısından söyleyecek olursak, kesin yargılardan uzak bir görünüm sergiler. Boswell (19 Mayıs 1795, Londra/İngiltere Birleşik Krallık)’in işaret ettiği gibi Hume, dinsel soruşturmalarında ulaştığı yargıların kesin neliğine ilişkin olarak okuyucularını merak içinde bırakır. Ona göre herhangi bir insan (man) olan Hume ile filozof Hume arasında bir uyumsuzluk vardır.¹³ Hume’a göre dinin temellendirilmesine ilişkin iki önemli temel sorun vardır: Birincisi dinin akıldaki temeli, diğeri ise

¹¹ Emel Gülcan: <https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir>.

¹² Emel Gülcan: <https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir>.

¹³ Emin Çelebi, *Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume’un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011 Bahar, sayı: 11, s. 26.

insan doğasındaki temelidir. Filozofa göre dinin akıldaki temeli konusunda herhangi bir sorun yoktur. Çünkü açıktır ki, doğanın bütün çatısı zeki bir Yaratıcı'ya tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı derin bir düşünceden sonra, "gerçek din"e (true religion) imanını bir an bile askıda bırakmaz.¹⁴

Hume'a göre bir dine inanmanın kaynağı korku, ümit, coşku ve hurafe gibi akıl dışı duygulardır. (Bkz. The Natural History of Religion, s.140-141.)

Hume, insan doğası ile ilintili olarak ortaya çıkan "ümit" ve "korku"nun anahtar kavramlarını sırasıyla "hurafe ve coşkunluk" olarak niteler. "Hurafe ve coşkunluk Üzerine" başlıklı makalesinde, bu bağlamda şu saptamaları yapar:

İnsan zihni açıklanamayan korku ve endişelere maruz kalır. Söz konusu korku veya endişeler ya kişisel ya da kamusal bir durumdan ileri gelen, hastalık, hüznün, melankolik mizaç veya bütün bu koşulların birleşmesiyle oluşur. Bu durumdaki bir zihinde, sonsuz sayıda bilinmeyen kötülükler, bilinmeyen araçlar (unknown agents) ın korkusuna maruz kalır ve korkunun gerçek objelerinin olduğu yerde ruhun kendi ön yargılarını ve başat eğilimlerini beslemesini gerektirir.¹⁵

Agnostisizm konusunda bahsi geçen bir başka filozof da eleştirciliğin kurucularından Immanuel Kant (ö.12 Şubat 1804, Königsberg/Almanya)'dır. Ona göre insanoğlunun Tanrı hakkında hiçbir bilgisi yoktur; bu yüzden de bilgisiz olduğumuz bir konu hakkında Tanrı var veya yok gibi kesin hüküm vermek yanlıştır. Bu yüzden Kant bilinmezci ve şüpheli kabul edilir.¹⁶ O, felsefedeki ilk ve temel misyonunun bilimi temellendirmek, daha sonra da ahlakın ve dinin rasyonelliğini savunmak olduğuna inanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için, hem Descartes'ın rasyonalizminden ve hem de Hume'un empirizminden önemli gördüğü öğeleri alarak, transsendental epistemolojik idealizm diye bilinen kendi bilgi kuramını geliştirmiş, yükselen bilimin felsefi temellerini gösterdikten sonra, özgürlük ve ödev düşüncesine dayanarak Hristiyan ahlakını savunma çabası vermiştir. O, fenomenal gerçeklikle, yani bizim duyular aracılığıyla tecrübe ettiğimiz dünya ile nomenal gerçeklik, yani duyusal olmayan ve hakkında bilgi sahibi olunamayacak dünya arasında bir ayrım yapmıştır.¹⁷

Kant'ın imana yer bulmak amacıyla inkâr etmek zorunda kaldığı bilgi metafiziksel bilgidir. Buradaki iman ise, şu veya bu dinin esaslarına iman değil; salt ve pratik aklın kendisinde taşıdığı bilginin açık ve kesin olduğuna, ahlaki emirlerin yerine getirilmesindeki zorunluluğa olan imandır. Kant'a göre; bu alanda yani, inanç alanında bilginin inkâr edilmesinde endişe edilecek bir durum yoktur. Hatta Kant, bu sahada bilginin arzu edilirliğinden bile şüphe

¹⁴ Emin Çelebi, *Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış*, 26.

¹⁵ Hume, *Essays, Moral Political and Literary*, Hume, *Essays, Moral Political and Literary*, Ed. By Eugene Miller, Liberty Fund, Indianapolis 1985, s. s. 73; Emin ÇELEBİ, *Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış*, 30.

¹⁶ Emel Gülcan, <https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir>.

¹⁷ Ömer Yıldırım, **Immanuel Kant'ın Felsefe Anlayışı / Filozoflar / Felsefe.Gen.TR:**<http://www.psikolojiportali.com/immanuel-kantin-felsefe-anlayisi>.

etmektedir. Çünkü eğer Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı hürriyetten ve ahlakın otonomluğundan söz etmek mümkün olmayacaktı.¹⁸

Kant, şüphe ile iman arasında kategorik olarak zan, inanç ve bilgi sıralamasından söz eden bir filozoftur ki bu sıralama kelimelerin ilminin bilgi teorisine de yakın durmaktadır. Hatta Mu'tezile nerdeyse bilgi ile imanı aynı görür. Ancak Hanefî-Mâtürîdî kelimelerinde bilgi iman demek değildir; tasdik olmadan iman olmaz. Mu'tezile'nin bilgi tanımında bir şey her ne ise ona olduğu gibi itikad etme vardır, ama onlar kalbin mutmain olma şartını (mea sükûnî'n-nefs) eklemişlerdir ki bizce bu tanım Mâtürîdîlerin tasdik anlayışıyla büyük benzerlik taşımaktadır.

"Zan ile bilgi arasında yer alan, bilgiden daha az kesin olması itibariyle bilginin bir alt basamağında yer alan zihinsel durumun inanç olduğunu; imanın, inanç ile aynı anlama gelmediğini, inanç ve bilginin imana temel oluşturduğunu bu anlamda imanın bilgiden daha kesin bir zihinsel durumu dile getirdiğini iddia eden düşünürler de bulunmaktadır. Ancak Kant'ın eserlerinde inanç ve iman (belief and faith) şeklinde bir ayrım göremiyoruz. Zaten Almanca'da böyle bir ayrım bulunmamakta bu iki terim "glaube" kavramıyla ifade edilmektedir. İman eyleminde imana konu olan obje, inançta olduğu gibi duyulara konu olmayan, duyular üstü, metafiziksel ve aşkın bir objedir. Bu objeler deneysel doğrulamaya açık olmadıkları için onlar hakkında bilimsel bilgideki anlamıyla objektif kesinliğe sahip bir yargıya, bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla iman subjektif kesinliğe sahip olup, bilginin taşıdığı objektif kesinlikten yoksundur. Bu nedenle epistemik olarak imanın bilgiden daha kesin olduğunun söylenemeyeceği kanaatindeyiz."¹⁹

Yine 20. yüzyılın ünlü Agnostik filozoflarından Bertrand Russell, 3 Kasım 1953 tarihli Amerikan LOOK dergisine "Agnostik Nedir?" adlı bir söyleşisinde (http://sceptis.net/eng/articles/id_5.php) agnostisizm hakkında şunları söyler:

"Bir agnostik, Tanrı ve dünya ötesi yaşam hakkında doğruyu bilmenin imkânsız olduğunu düşünür. Asla bilinemez denmese de, şu anda yaşadığımız zamanda bilinemez."

"Yine Analitik felsefenin kurucularından Russell kesin kabullerin insanın düşünme kabiliyetini körelttiğini, insanın bilimsel bir ruh kazanmasını engellediğini savunur. Ünlü filozof ateist olarak bilinse de kendini felsefi açıdan agnostik olarak tanımlamıştır. Çünkü ona göre her şeye rağmen Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayacak bir delil mevcut değildir."²⁰

III. TANRI İNANCI KARŞISINDA AGNOSTİSİZMİN ATEİZM VE DEİZMLE İLİŞKİSİ

Görüldüğü gibi Agnostikler Tanrı'nın varlığını reddetmeyip, bu konunun aklın ve tecrübenin dışında olduğunu, bu nedenle bilinemeyeceğini ama bir

¹⁸ Hasan Tannıverdi, İmamî Kant'ın İman Anlayışı, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/2, c. 1, sayı: 2, s.185.

¹⁹ Hasan Tannıverdi, agm.,188.

²⁰ Emel Gülcan, <https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir>.

inanç veya iman konusu olarak kabul edilebileceğini ileri sürmek suretiyle, ateistler kadar şimşekleri üzerlerine çekmeyen, fakat insanların zihin dünyalarında olumsuz anlamda soru işaretlerinin de belirmesine neden olan kimselerdir. Bu yönüyle bir kısım Hristiyan ve Müslüman düşünürlerce bazen Ateistlerden daha tehlikeli olarak görülebilmektedir.

Ateistler Tanrı'nın varlığına inanmazlar, Tanrı'nın yokluğundan kendilerine göre çok emin görünürler. Bu konuda bir takım deliller de ileri sürerler. İşte bu yüzden bu konuda herhangi bir bilgi elde edilemeyeceğini düşünen agnostikleri eleştirirler.

Teistler de Tanrı'nın var olduğu ön kabulüyle yola çıkarlar. Bu noktada onlar için Tanrı'nın varlığına şüpheyile bakan agnostisizm çok fazla belirsizlik içerir. Russel'in²¹ deyiimiyle agnostikler ateistten farklı olarak Tanrı'nın varlığını imkânsız görmez, fakat teistten farklı olarak da imkansız görür. Bu yüzden agnostikler ateizme daha yakın kabul edilirler.

Agnostikler ise bu eleştirilerin karşısında teizmi ve ateizmi bilim dışı bulur ve iki varsayımın iddialarını da eksik kabul eder. Çünkü her iki görüş de iddiasını kanıtlamaktan acizdir.

Agnostisizmin Septisizmden Temel Farkı

Bu konuda yapılan araştırmalara göre Agnostisizm ile şüpheciliğin çoğu zaman birbiriyle karıştırıldığı, çünkü Agnostisizmin de şüphecilik içerdiği ileri sürülür. *Şöyle ki septikler maddi olsun olmasın insan aklı ve duyularının verdiği bilgilere ve inanca, ayrıca her yargıya kuşkuyla bakarken, Agnostikler ise çoğunlukla ve özellikle Tanrı ve mahiyeti gibi fizik ötesi kavramlara karşı kuşku duyarlar veya umursamazcı bir tavır takınırlar.*

II.II.BAZI BATILI ÜNLÜ AGNOSTİKLER VE TEMEL FİKİRLERİ

Tarihte agnostik olduğu bilinen pek çok ünlü isim vardır. Örneğin yazar Arthur Conan Doyle, ressam Salvador Dali, oyuncu Henry Fonda, gökbilimci Carl Sagan, mucit Alexander Graham Bell, yönetmen Ridley Scott, yazar Franz Kafka, fizikçi Maria Cruie, Microsoft'un kurucusu Bill Gates, oyuncu Sean Penn ünlü agnostikler arasında yer alır.”²²

Buna göre Agnostisizm, varlığın ve onun hakikatinin insan tarafından kavranılamayacağını öne süren tüm felsefe öğretilerinin toplamıdır. Mesela; Berkeley' in mutlak idealizmi, Hume'un kritisizmi, Avenarius ve Mach'ın ampiriokritisizmi, Kant'ın deneyüstü idealizmi, Spencer ve Comte'un pozitivizmi bu gruba girer. ²³

²¹ Bertrand Arthur William Russell, Britanyalı İngiliz filozof, matematikçi, tarihçi, toplumsal eleştirmen. Ölüm tarihi ve yeri: 2 Şubat 1970, Penrhynedeudraeth-İngiltere/Birleşik Krallık.

²² Blz. Eme1 Gülcan: <https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir>.

²³ Biz bütün bu isimlerin görüşleri hakkında uzun araştırmalar yapmadık. Adı geçen isimler ve görüşlerine artık kolaylıkla ulaşılabilmekte olup, biz konuyu bir bildiri sınırları içerisinde ana hatlarıyla vermeye ve özetlemeye çalıştık.

Bu akım ister metafizik, ister din, ister bilim yoluyla olsun mutlak varlığa ulaşmayı inkar eder ve insanın bütün çabalarında başarısızlığa mahkum olacağını ileri sürer.

Bu akım eski Yunan'daki ilkçağ şüphecileri olan Septiklerle önemli benzerliklere sahiptir. Kendi içinde tutarsızlıklar ve çelişkiler barındıran bu akım hakkında İslam düşünürlerinden Muhammed Mâtürîdî hicri üçüncü-dördüncü yüzyıllarda önemli bilgiler vermiş ve bunlara Sofestâiyye adını vermiştir. Agnostikler metafizik ve sezgiyle elde edilen bilgiye karşı çıktıktan sonra, bilimin objektif ve gerçekçi yönünü de inkar ederler. Fakat bunlar bir ahlak felsefesi ortaya koydukları zaman (Kant²⁴ ve Comte'da olduğu gibi) akıl dışı postülalara dayanmışlar (postüla = bir tür önerme) yani metafizik yapabilmişler ve hiçbir temele dayanmadan varlık hakkında fikirler ileri sürebilmişlerdir.

Mesela Auguste Comte (ö.1857) Pozitivist Dini'ni, Berkeley (ö.1753)²⁵ Spiritüalist Gerçekçiliği ve Kant Önergeleri ortaya koyabilmıştır.

İslam Kelamı'nda hem Tanrı, hem evren hakkındaki mutlak gerçeği insanın asla bilemeyeceğini ileri süren bu felsefi akım, Bilinemezlik/Lâ edriyye olarak da adlandırılır.

"Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı* adlı eserinde Agnostisizm tartışmasına aşağıdaki sözlerle başlamaktadır: Eski okulumuzun küçük kilisesindeki kürsüden bize nutuk atan Hristiyan, ateistler için gizliden gizliye bir saygı hissi beslerdi. Onlar en azından yanlış yönlendirmeden doğan görüşlerini cesurca sırtlanabiliyorlardı. Bu papazın asıl tahammül edemediği bilinemezciydi: Yapmacıklı ve yavan, aşırı duygusal, silik, işe yaramaz, benzi atmış taraf tutmayanlar. Kısmen haklıydı ama tümünden yanlış bir mantıkla."²⁶

Agnostikler Tanrı'nın varlığı ve yokluğu hakkında ileri sürülen delilleri eşit görürler.²⁷

Hume'a göre dinin temellendirilmesine ilişkin iki önemli temel sorun vardır: Birincisi dinin akıldaki temeli, diğeri ise insan doğasındaki temelidir. Filozofa göre dinin akıldaki temeli konusunda herhangi bir sorun yoktur. Çünkü açıktır ki, doğanın bütün çatısı zeki bir Yaratan'a tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı derin Bir düşünceden sonra, "gerçek din"e (true religion) imanını bir an bile askıda bırakmaz.²⁸

Ateistler "Tanrı yoktur." Diye iddia ederken, Teist "Tanrı vardır, hatta ispat edilebilir -ki bu konuda İslam mütekellimleri oldukça iddialıdır- der. Yani bir kısım teiste göre bunu aklen doğrulayacak kanıtlarımız vardır. Tabi Tanrı kavramının mahiyeti ayrı bir tartışma konusudur. Biz burada daha çok varlığı-yokluğu, bir de bilinebilir olup olmadığı hakkındaki farklı iddiaları bir araya

²⁴ Alman filozofu. Alman felsefesinin kurucu isimlerinden biri. (ö.1804)

²⁵ Dünyada yalnızca ruhların ve bu ruhların idelerinin var olduğunu, maddenin ise var olmadığını savunan bir düşünür.

²⁶ Bu kitap, Tunç Tuncay Bilgin tarafından *Tanrı Yanılgısı*, adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Aynı eser Kuzey Yayınları, Mayıs 2009, s.50.

²⁷ Emin Çelebi, *agm.*, 28.

getirip değerlendirmeler yapacağız. Klasik Yunan filozofları ile Olimpos’lu tanrı tasavvurları birbirlerinden oldukça farklı olduğu gibi, bunlarla ilâhi kaynaklı ve İbrâhimî dinlerin Tanrı tasavvurları arasında da oldukça farklı tasavvurlar vardır. Öyle ki bu farklı tasavvurlar aynı dinin farklı kelimelerinde bile az çok değişiktir.

Anthony Kenny bu konuda şöyle diyor:

“Benim Tanrı’nın varlığının ispatlanmasına veya ispatlanmamasına karşı tutumun agnostisizmdir: Biz her iki yolu da bilmiyoruz demektir. Genellikle hem teist, hem de ateist filozoflar, bir argüman getirmek yerine, sorumluluktan kaçma denilebilecek bir taktik benimsiyorlar; başka türlü söyleyecek olursak, delil getirme yükünü karşıtının sırtına yüklüyorlar. Oysa, doğru bir şekilde, hüküm vermeyi askıya almak agnostisizmdir. Bilgi iddiasının doğrulanmaya gereksinimi vardır; bilgisizliği ise sadece itiraf etmek gerekir. Üstelik, Tanrı’nın var olduğunu bilme veya Tanrı’nın var olmadığını bilme iddiası soyut bir ifadedir. Şüphe itirafı böyle bir şey değildir. Agnostisizm dogmatik teizmden farklı olduğu kadar, dogmatik ateizmden de farklıdır. Ateizmin aksine, agnostisizm eğretidir ya da eğreti olabilir. *What is faith*⁰¹ adlı kitabımda zorunlu ve olasılıklı agnostisizmi birbirinden ayırt ettim. Zorunlu agnostisizm, Kant gibi birçok filozofun sahip olduğu, insan zihninin sınırlarından dolayı Tanrı’nın bilgisine sahip olmasının mümkün olmadığı şeklindeki kanaatin adıdır. Tanrı’nın varlığı hakkında agnostik olmanın insanın sahip olduğu duruma düşen en uygun durum olduğuna dair birkaç felsefi argüman vardır. Bu tür agnostisizm için ileri sürülen argümanların, ateizm ve teizm için ileri sürülen argümanlar kadar gayri muknî buluyorum. Zorunlu agnostisizmin aksine, olumsal agnostisizmde bir kişi şöyle diyebilir: “Ben bir Tanrı’nın olup olmadığını bilmiyorum; ama belki O bilenebilir; O’nun bilinemeyeceğine dair benim bir delilim yok.”²⁹

Yine bu zat (Kenny, Anthony) şöyle diyor kendi Agnostik tavrı hakkında: “Benim agnostisizmim böyledir. Başka bir deyişle, lehte ve aleyhteki bazı delillerin beni ikna edebileceği fikrine açığım; buna karşın henüz bir tarafa karar vermiş değilim. Benim sahip olduğum olumsal agnostisizm başka insanların Tanrı’nın var olduğunu bilip bilmediklerini veya tek düşüncenin onların bildiği olup olmadığını bilmeyi içermemektedir.”³⁰

“Agnostisizm dogmatik teizmden farklı olduğu kadar, dogmatik ateizmden de farklıdır. Ateizmin aksine, agnostisizm eğretidir ya da eğret olabilir. *What is faith*⁰¹ adlı kitabımda zorunlu ve olasılıklı agnostisizmi birbirinden ayırt ettim. Zorunlu gnostisizm, Kant gibi birçok filozofun sahip olduğu, insan zihninin sınırlarından dolayı Tanrı’nın bilgisine sahip olmasının mümkün olmadığı şeklindeki kanaatin adıdır. Tanrı’nın varlığı hakkında agnostik olmanın insanın sahip olduğu duruma düşen en uygun durum olduğuna dair birkaç felsefi argüman vardır. Bu tür agnostisizm için ileri sürülen argümanların, ateizm ve teizm için ileri sürülen argümanlar kadar gayri muknî

²⁹ Anthony Kenny, “Agnostisizm ve ateizm,” Çev. Yaşar: Türkben, *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*. 1,1 (2012/1), s. 166.

³⁰ Anthony Kenny, “Agnostisizm ve ateizm,” Çev. Yaşar: Türkben, *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*. 1,1 (2012/1), s. 166.

buluyorum. Zorunlu agnostisizmin aksine, olumsal agnostisizmde bir kişi şöyle diyebilir: “Ben bir Tanrı’nın olup olmadığını bilmiyorum; ama belki O bilinebilir; O’nun bilinemeceğine dair benim bir delilim yok.”³¹

SONUÇ YERİNE/ÖZETLE:

Buna göre Agnostisizm eski Yunan’daki Septisizm/Sofizm düşüncesi ve akımının etkisiyle³² 17.Yüzyılda başlayıp 18. Yüzyılda gelişen Aydınlanma döneminin bir ürünüdür. 1789 Fransız ihtilalinden sonra Kilise’nin dayatmalarına karşı bir takım batılı filozoflarca 19. yüzyıldan itibaren yeniden geliştirilerek piyasaya olarak sürülmüş üstü örtük ya da mutedil/ılımlı bir din karşıtlığıdır. Aslında bu akım Kilisenin yanlış ve batıl din anlayışlarına karşı geliştirilmiş bir itiraz veya umursamazcı bir akım gibi görünüyor. Bunların karşı olduğu din Hristiyanlık, ve onun tanrı anlayışıdır. Biz bunlara itiraz ederken çoğu zaman bu gerçeği fark edemiyoruz ve tabir yerindeyse Hristiyanların ekmeğine yağ sürüyoruz. Oysa biz İslam Kelamcıları olarak bunlara Ateistler veya Deistler gibi karşı çıkmak yerine, onları anlamaya ve Kelam ilminin bilgi nazariyesini daha da geliştirerek ikna etmeye çalışmalıyız. Çünkü en azından bunların bir kısmı Ateistlerin hüsnası gibi sinsi bir din karşıtlığı yapıyor gibi olsalar da, içlerinde samimi olarak Kilise Dini’nin akıl dışı ve dogmatik itikatlarına karşı Agnostik tutumu benimseyen ve akıl-mantık önermeleri ile başta Tanrı’nın varlığı olmak üzere, diğer dini hakikatleri kabul etmeye yatkın olan çok zeki kimselerdir. Aslında bunların Kilise Dini’ne ve Tanrı inancına yönelttikleri eleştirilerden yararlanabiliriz de! Araştırmadan, karşı tarafın veya muhatabın delilleri bilinmeden; onun konumu, içinde bulunduğu ortam vs. hesaba katılmadan reddiyeci bir tutum sergilemek, ancak İslam düşünce tarihinde ve günümüzdeki uzantıları gibi rivayetçi, nakilci, lafızcı ve ötekileştirici rey karşıtı sığ düşünceli kimselerin yoludur. İslam Kelamcıları ise aklın ve ilmin bütün doğru verilerini kullanabilen, istidlallerle başta Kur’an’ın belirlediği sahih Tanrı anlayışı olmak üzer, iman esaslarını akıl, mantık ve her dönemin bilimsel anlayışıyla ispat eden veya ispat iddiasında bulunan düşünürler olduğuna göre, bu gibi kimselerin anlayacağı dilden ikna edilmeleri gerekir. Zira yanlış olduğu ileri sürülen bir düşünceye delillerle karşı çıkmak, olumlu anlamda karşılığı olacak bir tutum olup, İslam’ın evrensel müdafileri olan Kelamcıları da yakışan tutum bu olmalıdır.

³¹ Anthony Kenny, “Agnostisizm ve Ateizm, 166

³² Bize göre bu dönemin ele aldığı felsefi konular hicri 3.yüzyıldan itibaren ortaya çıkan İslam Kelamcıları ve Felsefecileri tarafından ele alınmış, batılı filozoflar bu düşünürlerden de etkilenmişlerdir. Bu konuda bkz. Prof. Dr.Fuat Sezgin, “İslam’da Bilim ve Teknik”, çev. Abdurrahman Aliy, TÜBA Yy. Ankara, 2007. Ona göre de batı uygarlığı, İslam medeniyetinin ürünüdür. Fuat Sezginin bu alanda çok güzel araştırmaları vardır.

KANT'IN AGNOSTİK ANTİNOMİLERİ VE KELÂMCILARIN KOZMOLOJİK ARGÜMANLARI: MODERN BİLİM AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet Bulğen*

ÖZET

Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı iddia eden bilinmezciğin (agnostisizm) gelişip yaygınlaşmasında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kozmolojiye karşı getirdiği antinomilerin önemli etkisi olmuştur. Onun antinomilerinin dikkat çekici yönlerinden biri ise klasik dönem kelâmcılarının Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları kozmolojik argümanlarla yakından ilişkili olmasıdır. Bu çalışmada, XX. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan modern kozmolojinin evrenin oluşumu ve işleyişine dair ortaya çıkardığı bilimsel gerçeklerin bir taraftan Kant'ın antinomilerinin çözümüne katkı sağlarken diğer taraftan da kelâmcıların kozmolojik argümanlarının yeniden gündeme gelmesini sağlayacağı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Kelam, Antinomi, Kozmoloji, Agnostisizm

Kant's Antinomies of Reason and Kalâm Cosmological Arguments: A Critical Evaluation from a Modern Scientific Perspective

Abstract

Kant's antinomies of reason in his *Critique of Pure Reason* are commonly regarded as having contributed to the development of agnostic attitudes concerning the existence of God. A significant feature of his antinomies is that they correspond to the cosmological arguments which classical Islamic theologians (mutakallimün) put forward to prove the existence of God. In this paper, my main thesis is that the development of scientific cosmology can provide a solution to Kant's antinomies and revive the mutakallimün's cosmological arguments.

Key Words: Kant, Kalâm, Antinomies, Cosmology, Agnosticism

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

I. GİRİŞ VE TEORİK ÇERÇEVE

Tarih boyunca medeniyetler evrene yönelik sorulara büyük bir merak içinde oldular: Evren nelerden yapıldır? Niçin olduğu gibidir? Bir başlangıcı ve sonu var mı? Her şey nereden geliyor ve nereye gidiyor? Bütün bunların amacı nedir?

İnsanın kendisinin de içinde yaşadığı evrendeki anlam arayışına yönelik sorulara düşkünlüğü varoluşu kadar eski olmakla birlikte, bu türden soruları sistematik bir şekilde araştıran bilim dalı olan “kozmojoloji”nin bağımsız bir disiplin haline gelişi oldukça yenidir.¹ Yunanca ‘kosmos’ (düzen/evren) ve ‘logia’ (bilim) kelimelerinden oluşan “kozmojoloji” (evrenbilim) kelimesi, birleşik bir sözcük olarak ilk defa Alman rasyonalist filozoflarından Christian Wolff (1679-1754) tarafından kullanılmıştır.² Ancak onun “evreni bir bütün olarak araştıran bir bilim” teklifi o dönemde çeşitli itirazlara neden olmuştur. Deney ve gözlemin olgu ve olayların doğruluğunu test etmede güvenilir tek kaynak olduğunu iddia eden David Hume (1711-1776), topyekûn evrenin kendisine yönelik bir anlama çabasının tecrübî (ampirik) bilgiye konu olamayacağını iddia etmiştir. Ona göre evrenin dışına çıkıp onu gözlemlemek ya da yaratılışına yönelik bir tecrübe hali söz konusu olamayacağına göre evrenin kendisi hakkında kesin bir şey söylenemez.³

David Hume’den sonra kozmojolojiye karşı çıkan isimlerden biri de Alman aydınlanma filozoflarından Imanuel Kant’tır (1724-1804). Kant’ı bu konuda farklı kılan ise kariyerinin ilk döneminde tutkulu bir kozmolog olmasıdır.⁴ Öyle ki Karl Popper (1902 – 1994), onun Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı (1755) adlı eserini kozmojolojiye yapılmış en büyük katkılardan biri olarak gösterir.⁵ Zira Kant’ın bu kitapta savunduğu kaostan düzene, ada evrenler, galaksi ve yıldız oluşumları gibi birçok görüşün doğru olduğu, günümüz bilimsel kozmojisi tarafından ortaya konulmuştur.⁶ Kant bu yönüyle, kozmojoloji sahasında “saf aklın başarısına” örnek olarak gösterilmektedir.⁷

Kant erken dönemde yazdığı eserlerde evrenin oluşuma yönelik teoriler geliştirip savunması daha sonra reddedeceği atomculuğu da kapsamaktadır: O, otuzlu yaşlarında yazdığı bir eserinde kendi tezleri ile Yunan atomcu filozoflarının tezlerini şu şekilde karşılaştırmaktadır:

¹ Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*, Princeton: Princeten University Press, 1986, s. 6.

² Jean-Pierre Luminet, *The Wraparound Universe*, Canada: Taylor Francis Group, 2008, s. 170; Christian Wolf, *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (İngilizce’ye çev. Richard J. Blackwell), Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963, s. 45.

³ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edinburg and London: William Blackwood, 1907, s. 40.

⁴ Bernard Pullman, *The Atom: In the History of Human Thought*, (İngilizce’ye çev. Axel Reisinger), New York / Oxford: Oxford University Press., 2001, 183.

⁵ Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge, 2004, s. 240.

⁶ Martin Schönfeld, “Kant’s Early Cosmology”, in *A Companion to Kant* (ed. Graham Bird), Singapore: John Wiley & Sons, 2009, s. 47.

⁷ Ö. Akarsu, & Ş. Ural, “Kant’ın Newtoncu Kozmojisi ve Modern Yıldız Kuramının Temellerinin Atılışı”, *XV. Ulusal Astronomi Kongresi Bildiri Kitabı*, İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları 60/1, (2007), s. 55-60.

"Ben ne Lucretius'un teorisi ile ne de onun seleflerinin (Leukip, Demokrit ve Epikür) görüşleriyle tartışmayacağım; çünkü onların görüşleri birçok açıdan benimki ile benzerlik taşımaktadır. Bu filozofların yaptığı gibi, ben de bütün gökcisimlerinin ilk maddesinin ya da onların isimlendirdiği şekliyle atomların, evrenin her tarafına dağıldığını kabul ediyorum. Epikür, elementer parçacıkların ağırlığının parçacıkların düşüşüne neden olduğunu farz ediyor; bu durum benim de kabul ettiğim, Newtoncu kütle çekimden çok farklı görünmemektedir; her ne kadar Epikür, sapmanın nedenlerini ve sonuçlarını saçma fikirlere bağlasa da, onların düz bir düşme halinden belirgin bir sapma içinde olduğunu söylüyor. Belirli bir noktaya kadar bu düz düşüşteki sapma, bizim parçacıklar arasındaki itici kuvvetten çıkardığımızla uyushmaktadır. Son olarak atomların, karışık hareketleri sonucu oluşan kasırga, Leukip ve Demokrit'in olduğu kadar, bizim de temel teorilerimizden biridir..."⁸

Kant'ın kariyerinin ilk döneminde atomcu teoriyi genel olarak onaylaması, felsefi atomculuğun çok önemli bileşenlerinden biri olan "boşluk" fikrini de kapsamaktadır. Ona göre madde başlangıçta sonsuz büyüklükteki uzaya dağılmış vaziyettedir. Ancak daha sonra merkeze doğru galaktik yoğunlaşmalar artmaya başlamış ve bu durum evrenin bazı bölgelerinde gök cisimlerinin bazı bölgelerinde de boşluğun baskın hale gelmesini sağlamıştır.⁹

Ancak Kant, atomcu filozoflara atom ve boşluk fikrini kabul etmede verdiği desteği, onların evrenin tesadüf eseri olduğu görüşü konusunda geri çeker. Ona göre başta Epikür olmak üzere atomcu filozoflar evrendeki olağanüstü düzen ve işleyişi atomların gelişi güzel sapmalarına indirgemek ve tesadüflere bağlamak suretiyle büyük bir hata yapmışlardır. Kant'a göre sorulması gereken asıl soru şudur: Sonsuz boşlukta karmaşa halinde dağılması gereken bu madde parçacıklarından düzenli bir bütün oluşmasını sağlayan şey nedir? Her biri doğalarında bağımsız özelliklere sahip olan şeyler, kendilerini bu düzenli bütüne nasıl adapte etmektedirler? Kant'a göre başta bu canlı varlıkların ortaya çıkışı olmak üzere evrendeki olağanüstü düzen ve işleyişin arka planında yatan şeyin Tanrı değil de, kör talih ya da tesadüf olduğunu söylemek çok büyük hatadır.¹⁰

Ancak enteresandır ki Kant, -David Hume'nin de etkisiyle- kariyerinin ikinci döneminde (1780'den sonraki kritikçi dönem) hem atomculuğa hem de evrenden yola çıkılarak geliştirilen kozmolojik delillere karşı menfi bir tavır takınmıştır.¹¹ Kant'a göre evrenle ilgili insan, doğası gereği öyle sorular sorar ki,

⁸ Immanuel Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (İngilizceye çev. Ian Johnston), Arlington: Richer Resources.2008, s. 13-4.

⁹ Immanuel Kant, *a.g.e.*, s. 99 vd; ayrıca bk. Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought*, s. 184.

¹⁰ Immanuel Kant, *a.g.e.*, s. 14-15.

¹¹ Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought*, s. 184; J.L.A. West, "Kant's Attack On The Cosmological Argument", *God and Argument*, ed. William Sweet, University of Ottawa: Ottawa Press,

o bunlara ne tam tatmin edici cevaplar bulabilmekte ne de bunları sormaktan vazgeçebilmektedir. İnsanın göz ardı edemediği ancak kesin bir şekilde cevaplandıramadığı bu sorulara verilen her türlü cevap yeni sorulara neden olmakta ve bu böylece sürüp gitmektedir. Antinomi (tenâküz/çatışkı) adı verilen ve birbiriyle çelişen sonuçlar içeren bu cevaplar, insanın tecrübe alanı dışında kaldığı için kesin bir şekilde bilinemeyecek, bu nedenle de sürekli tartışılmaya devam edecektir. Kant'ın tez ve antitezleriyle karşılıklı olarak ele aldığı bu antinomiler şu şekilde şemalaştırılabilir.¹²

	Tez	Antitez
1. Antinomi	Evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir son sınırı vardır.	Evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir sınırı yoktur. Evren uzay ve zaman bakımından sonsuzdur.
2. Antinomi	Evrendeki her bileşik madde, daha küçüğe bölünmeyen basit parçalardan oluşur. Basit parçaların ve onların birleşerek oluşturduklarının dışında evrende hiçbir şey yoktur.	Bileşik cisimler basit parçalardan oluşmamıştır. Madde sonsuza kadar bölünebilir.
3. Antinomi	Doğa kanunlarıyla ilişkili olarak nedensellik evrendeki fenomenleri açıklamak için yeterli değildir. Evrendeki hadiseleri açıklamak için özgürlük yoluyla nedenselliği de varsaymak gerekir.	Evrendeki her şey zorunlu doğa kanunlarına göre gerçekleşir. Özgürlük yoktur.
4. Antinomi	Evrenin nedeni olarak zorunlu bir varlık (Tanrı) vardır.	Evrende ya da evrenin dışında tüm varlıkların nedeni zorunlu bir varlık ya da Tanrı yoktur.

1999 s. 10; West bu makalesinde Kant'ın Ontolojik Argüman'a yönelik getirdiği eleştirilerinin güçlü ancak kozmolojik argümana yönelik eleştirilerinin zayıf olduğunu savunuyor.

¹² Imanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (İngilizce'ye çev. Werner S. Pluhar), Indianapolis: Hackett Publishing, 1996, 454-496; ayrıca bk. Mehmet Önal, Tuncay Saygın, "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2011/2), s. 111-112.

Kant'ın geliştirdiği bu antinomiler, onun kritikçi döneminde benimsemiş olduğu bilgi kuramıyla da ilişkilidir. Kant, antinomileri ortaya atmadan önce birbirine zıt iki epistemolojik yaklaşımdan bahseder. O dönemde daha çok Britanya'da etkili olan ampirizm ve Kıta Avrupası'nda hâkim olan rasyonalizm. Ampirizm, evrene dair bilginin tamamen duyulardan çıkarılabileceğini iddia ederken, bunun aksine rasyonalizm hakikate sırf akılla ulaşılabilirliğini savunur. Ancak Kant'a göre her iki yaklaşım da hatalıdır. Ampirizm hatalıdır, çünkü tecrübe bizim bilgi kazanımımızda bir vesile olsa da bilgi edinmenin tek kaynağı değildir. Çünkü salt deneyim tamamen yorumlanamaz bir şeydir. Bilginin içeriği deneyimle gelir ancak bilginin yapısı ya da formu zihinde geliştirilir. Dolayısıyla zihin (mind) bu türden duyuları akledilir hale getirmeden önce deneyim üzerinde bir takım düşünce kategorileri dayatabilir. Diğer taraftan duyular olmaksızın salt akıl bize evren hakkında kesin bilgi veremez; çünkü birbirine zıt şeylerin aynı kesinlikte imkânına dayalı çelişkilere yol açar.¹³

İşte Kant, "rasyonel kozmoloji" olarak isimlendirdiği faaliyet alanında ortaya konulan yukarıdaki türden önermelerin deney ve tecrübeden gelen yanlarını eksik görür ve söz konusu önermelerin tezlerinin de karşı tezlerinin de aynı kesinlikle savunulabileceğini iddia eder. Halbuki birbirine zıt iki önermenin aynı kesinlikte savunulabilmesi bir çelişkidir (antinomi/tenâküz). Kant'a göre sorun, fenomenler ve numenler dünyasının birbirleri ile karıştırılmasından ortaya çıkmaktadır. İnsan mümkün tecrübe alanı (fenomenal dünya) hakkında bilgi elde edebilir, ancak bir bütün olarak evren tecrübe nesnesi olamayacağından insanın kesin kavrayışının ötesindedir. Bu nedenle evreni bir bütün olarak araştırma iddiasındaki bir bilim yani "evrenbilim/kozoloji" mümkün değildir.¹⁴

II. PROBLEM

Kant'ın kozmolojinin mümkün olmadığını ortaya koymak için geliştirdiği antinomilerin yanısıra, XIX. yüzyılda evrenbilime karşı olumsuz tavrın takınılmasının sebeplerinden biri de Avrupa'da etkinliğini arttıran pozitivistlerdir. Doğrudan gözlem ve deneye dayalı sınırlı bir bilim anlayışını benimseyen pozitivistler, maddenin özünü ve gerçekliğin boyutlarını araştırma anlamındaki bir kozmoloji faaliyetini spekülâtif bularak karşı çıkmışlardır.¹⁵ Bu durum kozmolojinin XX. yüzyılın başlarında metafiziğe ait bir alan kabul edilerek pozitif bilimlerin müfredatından dışlanmasına yol açmıştır.¹⁶ Ünlü

¹³ Robin Le Poidevin, *Agnosticism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2010, 28. Kant'ın benimsemiş olduğu bu şekilde epistemolojik yaklaşım agnostisizme neden olmuştur. Eğer biri duyular vasıtasıyla deneyim olmaksızın bir şey bilmiyorsa ve algılanan bilgiler de zihinde doğuştan sahip olunan kategoriler vasıtasıyla yapı ve form kazanıyorsa, o halde biz şeyleri gerçekte olduğu gibi değil sadece bizim için oldukları şekliyle bilebiliriz. Bu durum dış dünyanın gerçekte olduğu gibi bilinebileceğini iddia eden realistik yaklaşıma aykırı bir tutum arz eder.

¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 444; Norriss S. Hetherington, *Encyclopedia of Cosmology* (Routledge Revivals): Historical, Philosophical, s. 340.

¹⁵ Pozitif Felsefe (1844) isimli eserinde Auguste Comte (1798-1857) sonsuza dek gizli kalacak bilgiye örnek olarak gök cisimlerinin yapısını gösterir. Yıldız ve gezegenlere hiçbir zaman gidilemeyeceğine göre onların kimyasal ve mineralojik bileşim-leri hakkında da aslâ bilgi sahibi olunamaz. Bu konuda bk. Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (İngilizce'ye çev. Harriet Martineau), New York 2009, I, 132.

¹⁶ Dick Teresi, *Lost Discoveries: The Ancient Roots of Modern Science From The Babylonians to The Maya*, New York: Simon & Schuster, 2002, s. 158.

fizikçi Ernest Rutherford'a (1871 –1937) nispet edilen "eğer laboratuvarımda biri evren hakkında konuşursa ona gitme zamanının geldiğini söylerim" sözü, o dönemde evrenbilime ne ölçüde tepki gösterildiği hakkında fikir vermektedir.¹⁷

Kant'ın evrenbilime yönelik agnostik tavrı ve sonrasında bilimi dar bir alana hapseden pozitivistizmin gelişimi, evreni bir bütün olarak araştırma hedefini güden kozmolojinin gözden düşmesine neden olduğu gibi, Tanrı'nın varlığını evrenden hareketle ispata çalışan kozmolojik delilleri de tartışmalı hale getirmiştir. Eğer evrenbilim mümkün değilse ya da insan evrenin başlangıcı ve sonu hakkında kesin bilgi sahibi olamayacaksa evrenden yola çıkılarak Tanrı hakkında konuşmak da mümkün olamayacaktır. Zira bu, bir bilinmeyen (Tanrı) bir başka bilinmeyenle (Evren) izah etmeye çalışmak olacaktır.¹⁸

Kant, rasyonel ve kozmolojik delillerden yola çıkarak ispat edilemeyeceğini iddia ettiği Tanrı'yı, pratik akıl ve ahlak delili üzerinden kanıtlamaya çalıştıysa da bu yeterli gelmemiş, onun metafiziği bilgi alanının dışına itmesi modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır.¹⁹ Ayrıca onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı ve evrene yönelik geliştirdiği bilinmezci antinomiler, XIX. yüzyılda Tanrı'nın varlığı konusunda Agnostisizm, Fideizm gibi yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Agnostisizm Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinemediğini ileri sürerken,²⁰ Fideizm ise inanca dair hakikatlerin aklın ötesinde olduğu ve hatta bazı durumlarda akılla imanın çatışabileceğini iddia eder.²¹

Kant'ın antinomileri sadece teist kanadı etkilemekle kalmamış, doğa felsefesi ve kozmoloji yapmaksızın peşin bir inanç olarak Tanrı'yı reddetme anlamındaki bir ateizmin de gelişmesine neden olmuştur. Fransız filozoflarından Claude Tresmontant (1925 –1997), bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir:

¹⁷ Kozmolojiye yönelik bu tepki pozitivist çevrelerde uzun süre devam etmiştir. 1960 yıllarda bile astronom Edward R. Harrison (1919-2007), Massachusetts Üniversitesi'ne kabul edildiği zaman kendisine üniversitenin ne olup ne olmadığına dair bir kitapçık verilir. Bu kitapçıkta eğitim müfredat programı içerisinde özellikle iki dersin kesinlikle bulunamayacağı yazılıdır: "büyücülük" ve "kozmojoloji"! Bk. Paul Davies, *The Goldilocks Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life?* s. 18; günümüz kozmolojisinin bilimsel değerini sorgulayan çalışmalar için bk. Michael J. Disney, "Modern Cosmology: Science or Folk tale?", *American Scientist*, 95/1 (2007), s. 383; Helge Kragh, "The Controversial Universe: A Historical Perspective on the Scientific Status of Cosmology", *Physics and Philosophy*, sy. 8 (2007), s. 1 vd.; Hannes Alfvén, "Cosmology: Myth or Science?", *Journal of Astrophysics and Astronomy*, sy. 5 (1984), s. 79-98, bk. <http://www.ias.ac.in/jarch/jaa/5/79-98.pdf>, (21.07.2010).

¹⁸ Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/II, (2010), s. 68.

¹⁹ M. Sait Özervarlı, "Modern Düşünce ve Kelâm İlişkisi", *Kelâm Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul:İFAV 1998, s. 155-156.

²⁰ R.T. Cragun, "Nonreligion and Atheism", *Handbook of Religion and Society* (ed. Davied Yamene) Switzerland: Springer 2016, s 304.

²¹ Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısına yazdığı önsözde "inanca yol açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım" (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 31) sözü ile Kierkegaard'a (1813-1855) nispet edilen, "saçma olduğu halde inanıyorum" ifadesi akılla inancın çatışabileceğini savunan fideist yaklaşımlara örnek olarak gösterilebilir. (Kierkegaard'ın bu sözleri teslis inancı için söylediği belirtilir. bk. Jack Mulder, "Kierkegaard's Reception of the Church Fathers", *A Companion to Kierkegaard* (ed. Jon Stewart), England: John Wiley & Sons, 2015, s. 157; ayrıca bk. Olli-Pekka Vainio, *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*, Routledge, 2016, s. 12.

“Bilhassa Kant'dan itibaren, XVIII. asrın sonunda, evreni düşünen, tefekkür eden bir insan aklıyla, gerçekten bilinen bir Allah düşüncesinin tespit edilemeyeceği fikri, filozoflar arasında yayıldı. Bugün de denildiği gibi, Allah'ın mevcudiyeti bir iman, bir inanç ve bir seçim meselesi idi.

Monoteizmin bu gerçek ve ortodoks bozukluğu yanında ateizm de bozuldu. Bu konuda ateizm, Hristiyanların Allah'ın varlığını akli bir tarzda ispat edemedikleri bahanesiyle kendi de ateizmi akli bir tarzda ispat etmekten vaz geçti. Dini fideizmin karşısında felsefi açıdan fazla değerli olmayan allahsız bir fideizm gelişti. İşte bugün XX. asırda, bu ikili fideizm üzerinde yaşamaya devam ediyoruz.

Bize, şu halde tabiat felsefesi ve kozmoloji ile meşgul olmaya gerek yok deniliyor. Bütün allahsız tabiat felsefelerince zorunlu olarak ayaklandırılan ontoloji meseleleri artık incelenmeyecek. Onların çözümlendikleri varsayılacak. Bu meseleler çok daha az olarak incelenecek, Saf Aklın Eleştirisi'nin kati olarak ispat ettiği bu meselelerin akli bir inceleme için elverişli olmadıkları hususu tekrar edilip durulacaktır.”²²

Tresmontant devamında Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin sonuçlarının genelde monoteizmin aleyhine yorumlandığını da söyler. Ona göre ne zaman bir monoteist Allah'ın varlığını akılla ispat edebileceğini iddia etse hemen onun karşısına Kant çıkarılır ve ondan faydalanılır. Fakat, ateizmin dogmatik olarak öğretiminden bahsedildiği andan itibaren Saf Aklın Eleştirisi'nin sonuçları hemen unutulur.²³

IV. BİLİMSEL KOZMOLOJİ VE KANT'IN ANTİNOMİLERİ

Kant'ın eşyanın özü ya da fiziksel gerçekliğin sınırları gibi konularda insanın kesin bilgi edinemeyeceği iddiasına karşılık, geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren fizik, kimya ve astronomi gibi doğa bilimleri sahasında çığır açıcı gelişmeler yaşandı.²⁴ Bir taraftan atom fiziği sahasında gerçekleştirilen deneysel araştırmalar maddi cisimleri oluşturan atomların çekirdeğine, hattâ çekirdeği oluşturan bileşenlerin içine bakmayı, olağanüstü küçük mesafeler ve muazzam enerjilerle karşılaşmayı sağladı. Diğer taraftan astronomi alanında geliştirilen yüksek teknoloji ürünü teleskoplar Güneş sisteminin ve Samanyolu galaksisinin ötesinin görülmesini mümkün kıldı. Nükleer fizik ve astrofizik alanındaki araştırmalardan elde edilen geniş miktardaki deneysel ve gözlemsel verilerle eş zamanlı olarak geliştirilen Görelilik, Kuantum, Big Bang gibi kuram ve modeller, maddeye ve evrenin kendisine yönelik standart modellere

²² C. Tresmontant, “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, (çev. Hayrani Altıntaş), *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara 1986, s. 58.

²³ C. Tresmontant, a.g.m., s. 58.

²⁴ Bu konuda bk. Robert John Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega*, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 54; Arnon Dar, “The New Astronomy”, *The New Physics for The Twenty-first Century* (ed. Gordon FraserKristine)'nin içinde, Cambridge 2006, X, 69;

ulaşılmasını sağladı. Böylece en küçük parçasından en geniş ölçeğine evreni bir bütün olarak inceleyen bilim dalı, yani “bilimsel kozmoloji” doğmuş oldu.²⁵

Kozmolojinin bir bilim haline gelmesi, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nde kozmolojiye karşı çıkan söyleminin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.²⁶ Zira Kant’ın “Evren’in, uzay ve zaman bakımından sonlu olup olmadığı bilinemez”, “cisimlerin atomlardan oluşup oluşmadığı bilinemez” gibi antimonilerinin aksine, günümüz bilimsel kozmolojisi evrenin en temeli ve geneli hakkında gerekçelendirilmiş bilgi ortaya koyabilmektedir. Örneğin Albert Einstein (1879-1955) tarafından XX. yüzyılın başlarında geliştirilen Genel Görelilik Kuramı uzay ve zamanın Newton’un (1643-1727) iddia ettiği gibi mutlak/evrensel ya da Kant’ın iddia ettiği gibi zihinsel bir kategori olmadığı, üzerinde bulunan cisim ve hadiselerden etkilenerek şekilde somut bir varlığa sahip olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre uzay-zaman yüksek kütleli cisimlerle karşılaştığında eğrilir. Zaman, bu eğride bulunan bir gözlemciye göre, dışarıda duran bir başka gözlemciye oranla daha yavaş akar. Bu durum zamanın mutlak ya da evrensel olmadığı, evrenin farklı yerlerinde farklı şekillerde deneyimlenebileceği ortaya koyar.²⁷

Ayrıca Genel Görelilik Kuramı, -Alexander Friedmann (1888-1925) ve Georges Lemaître’nin (1894-1966) matematiksel eşitliklerinde gösterdikleri üzere- genişlemekte olan bir evren modelini gündeme getirmiştir.²⁸ Nitekim çok geçmeden astronom Edwin Hubble (1889-1953), galaksilerden gelen ışığın tayfta kırmızıya kaydığını (red-shift) keşfederek Genel Görelilik Kuramının evrenin genişlediğine yönelik öngörüsüne gözlemsel kanıt sağlamıştır. Evrenin şu anda genişliyor olması ise bir başlangıcı olduğu anlamına gelmektedir. Zira galaksiler şu anda birbirinden uzaklaşıyorsa, bu durum uzak geçmişte evrenin “tekillik” (singularity) adı verilen matematiksel bir noktada bitişik olduğunu ortaya koyar.²⁹ İlerleyen süreçte kozmik mikrodalga fon ışınlamının keşfi,

²⁵ Kozmolojinin bilim haline gelme süreci ile ilgili olarak bk. Heinz R. Pagels, *Perfect Symmetry. The Search for the Beginning of Time*, USA: Bantam Books, 1985, s. 134-135; Leo Albert Foley, *Cosmology: Philosophical and Scientific*, USA 1962, s. 12vd; G. Brush, “How Cosmology Became a Science”, *Scientific American*, August, 1992, s. 62; Robert John Russel, *Cosmology: From Alpha to Omega*, Fortress Press, Minneapolis: Fortress Press, 2008, s. 54.

²⁶ Vincenzo Fano, Giovanni Macchia, “How Contemporary Cosmology Bypasses Kantian Prohibition Against Against a Science of The Universe”, (2008), URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/4413> (Erişim Tarihi: 2017-04-16).

²⁷ Genel Görelilik Kuramı’nın birçok öngörüsü deney ve gözlemlerle de kanıtlanmıştır. Bu konuda bk. Clifford M. Will, “The Confrontation Between General Relativity and Experiment”, in *General Relativity and John Archibald Wheeler* (ed. Ignazio Ciufolini, Richard A. Matzner), New York: Springer Science & Business Media, 2010, s. 74.

²⁸ Einstein, Genel Görelilik Teorisini geliştirdiği esnada bilim çevrelerinde evrenin ezeli olduğu görüşü hâkimdi. Aslında Einstein, teorisinin evrenin genişlediğini ima ettiğini görmüş, ancak o günkü hakim paradigmayla uyumlu olması için genel göreliliğin eşitliklerine yapay bir “kozmozolojik sabit” (cosmological constant) ilave etmişti. Ancak evrenin genişlediği anlaşıldıktan sonra bunu kariyerinin en büyük hatası olarak nitelemiştir. Bu konuda bk. Lee Smolin, *The Life of the Cosmos*, 314; ayrıca bk. Joseph Silk, *On The Shores of the Unknown: A Short History of The Universe*, Cambridge: Cambridge University Press. 2005, s. 97; George Gamow, “Modern Cosmology”, *Theories of the Universe from Babylonian Myth to Modern Science* (ed. Milton K. Munitz), Illionis: The Free Press, 1957, s. 396.

²⁹ James E. Lidsey, (2002), *The Bigger Bang*, Cambridge: Cambridge University Press., s. 55; Steven L. Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of The Origin of The Universe*, Basic Books: New York, 1993, s. 11 vd.

hidrojen ve helyum gibi elementlerin orantısal bolluğu, termodinamiğin ikinci kanunu (entropi), yıldızların oluşum ve yaşam süreci gibi deliller, uzay-zaman, madde-enerji dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin bir başlangıca sahip olduğu fikrine daha fazla kanıt sağladı. Nihayet günümüzde Büyük Patlama Kuramı, evrenin başlangıç anını göstererek (13.7 milyar yıl), Kant'ın birinci antinomisinin çözümsüzlüğüne son vermiş görünmektedir.³⁰

Kant'ın çözümsüz addettiği ikinci antinomisine (Bütünün bölünmez parçalardan oluşup oluşmadığı) gelince; Einstein'ın Özel Görelilik Kuramı ekseninde ışık hızının (yaklaşık 300.000 km/sn) mutlak ve değişmez kabul edilerek en küçük zaman biriminin (10^{-44} sn) en küçük mesafe birimine (10^{-35} m) oranını dikkate alındığında, evrende 10^{-35} m'den daha küçük ölçekte bir parçacığın olması mümkün görünmemektedir.³¹

Ayrıca kuantum fiziği madde-enerji, uzay-zaman da dâhil olmak üzere bir bütün olarak evrenin en temel ölçeklerini vermektedir. Buna göre Planck enerjisi 10^{28} eV (elektron volt), Planck mesafesi (Planck scale) 10^{-35} m, Planck zamanı (Planck time) ise 10^{-44} saniyeden oluşur. Kuantum fiziğine göre bu birimler uzay-zaman ve madde-enerjinin en küçük aralıklarını oluştururlar ve bunlardan daha küçük ya da bu birimler arasında bir birim elde etmek mümkün değildir.³² Planck mesafesi üzerinden karşılaştıracak olursak, bugün itibâriyle deneysel olarak bölünebilmede son nokta olan kuarkların büyüklükleri 10^{-18} metredir. Teknoloji gelişse ve daha da ötelere gidilse bile, evrenin nihâî mesafe sınırının 10^{-35} metre olduğu, ondan daha küçük bir mesafe bulunmasının mümkün olmadığı dikkate alındığında, en küçük parçacığın da ancak o büyüklükte olması gerektiğinin söylenmesi gerekmektedir.³³ Görüldüğü gibi günümüz bilimi Kant'ın ikinci antinomisine de çözüm bulmuş görünmektedir.

Peki günümüz bilimsel kozmolojisi bize Kant'ın evrenin işleyişi konusunda dile getirdiği zorunlu nedensellik ve özgür iradeyle ilgili antinomi konusunda bir şey söylemekte midir? Bilindiği üzere klasik fizik nesnelerin konum ve davranışlarının %100 kesinlikle belirlenebileceğini iddiasındaydı (determinizm). Buna göre bir gezegen belli bir noktadayken, Newton'un kanunları kullanılarak istenilen tarihte hangi noktaya ilerleyeceği kesin bir şekilde öngörülebilir.³⁴ Bu durum evrende özgür iradenin olmadığı, her şeyin zorunlu hareket kanunlarına göre işlediği görüşünün yaygınlaşmasına neden oldu. Nitekim Laplace (1749-1827), Newtoncu anlamda determinist evren anlayışını *Philosophical Essay on Probabilities* (1825) isimli eserinde şu şekilde özetler:

“Biz evrenin şu anki durumunu bir önceki durumuna borçluyuz. Eğer doğanın kanunlarını tümüyle kavrayan ve evreni

³⁰ William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London: The Macmillan Press Ltd., 1979, s. 189; Caner Taslamam, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003, s. 58.

³¹ Joseph Silk, *On The Shores of the Unknown: A Short History of The Universe*, s. 10.

³² Paul Davies - John Gribbin, *The Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our Understanding of Physical Reality*, New York: Simon – Schuster, 1992, 140.

³³ Joseph Silk, *a.g.e.*, s. 10.

³⁴ Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: New Discoveries In Natures Ability To Order Universe*, Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press, 2004, s. 9.

oluşturan ilişkilerin her bir görelî durumunu bilen bir dahi olmuş olsaydı, onun için gelecekte kuşku duyacağı hiçbir şey olmazdı. Geçmişin yanında gelecek de gözlerimizin önüne serilmiştir.”³⁵

Laplace'nin bu şekilde iddialı söyleminin aksine, günümüz kuantum fiziği atom altı ölçekteki “tek” bir parçacık söz konusu olduğunda, parçacığın gelecekteki davranışı konusunda kesin bir şeyin bilinemeyeceğini söyler.³⁶ Schrödinger'in (1887-1961) kedisi deneyi varsayımında kutunun içindeki düzeneğe tek bir radyoaktif atomun ne zaman bozunacağını ve bunun sonucunda da kedinin ölü olup olmadığını kimse önceden bilemez.³⁷ Çünkü kuantum fiziğinin ağırlıklı olarak kabul edilen Kopenhag Yorumuna göre, kutu açılıp içine bakılınca kadar olasılıkların ikisi de gerçek değildir. Kutunun içindeki kedinin dalga fonksiyonu iki durumun üst üste binmiş halidir; kedi ne ölüdür ne de canlı. Kutu açılıp bakıldığı anda dalga fonksiyonu, bu iki durumdan birine indirgenir. Benzer şekilde kuantum gerçekliğinin herhangi bir parçasını tanımlayan matematiksel yapı (Schrödinger'in dalga fonksiyonu), her zaman hepsinin eşit derecede “gerçek” ve çoğunun doğal olarak çelişik olduğu bir dizi olasılıkları kapsar. Kuantum dilinde bu olgu, çoklu durumların üst üste bulunması (superposition) olarak bilinir. Halbuki klâsik Newtoncu fiziğin parçacıkları, tek bir büyük parçacık oluşturmak üzere iç içe geçmez. Her Newtoncu parçacık, uzay ve zaman içinde kendine ayrılmış yeri işgal eder ve birkaç parçacık kuvvetlerle bir araya getirilse bile kendi öz yapısını korur.³⁸

Diğer taraftan kuantum fiziğinin gündeme getirdiği “yerel olmama” (nonlocality) durumu, klasik fiziğin nedensellik ilkesine (causality) aykırılık arz etmektedir. Yerel olmama “yerel kuvvetler”in yokluğunda fiil, ya da nedenselliği olmayan fiil demektir. Klâsik fiziğe göre her fiziksel hadise ya da değişim fiziksel bir nedene (cause) sahiptir ve bu nedenin sonuçları (effects) hemen komşu uzay-zamanında yerel olmak zorundadır.³⁹ Buna göre iki veya daha fazla parçacık arasında mevcut olan herhangi bir ilişkiye yerel bir kuvvet -çekim, itim veya en azından bir sinyal- tarafından, ışık hızını aşmayacak bir zamanda aracılık edilmesi gerekir. Ancak Kuantum Mekaniği, -Bell Eşitsizliği ve Aspect Deneyiyle de kanıtlandığı üzere- arada herhangi bir kuvvet veya sinyal olmadan da iki parçacığın kendiliğinden karşılıklı ilişki kurabileceğini, bazı parçacık özelliklerinin ışık hızının da ötesinde uzaktan etkiyle her nasılsa birbirine

³⁵ Pierre-Simon Laplace, *Philosophical Essay on Probabilities*, (İngilizceye çev. Andrew I. Dale), New York: Springer Science & Business Media, 2012, S. 2; Alexis Karpouzou, *Cosmology: Philosophy & Physics*, 4.

³⁶ Nobel ödüllü fizikçi Richard Feynman bu durumu: “fizik, verilen koşullar altında neler olabileceğini çözme probleminden vazgeçmiştir, sadece ihtimâliyetleri öngörebiliriz” sözüyle açıklamıştır (Chown: 2006: 20).

³⁷ Hilary Putnam, *Philosophical Papers: Mathematics, Matter and Method*, USA: Cambridge University Press 1975, s. 152; Philip Russell Wallace, *Physics: Imagination and Reality*, Singapore 1991, s. 391; Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, USA 2007, s. 278.

³⁸ bk. Ian Marshall - Danah Zohar, *Who's Afraid of Schrödinger's Cat*, s. 338-339.

³⁹ Henry P. Stapp, *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer* (Second Edition), New York: Springer, 2007, s. 183.

bağlanabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁰ Kuantum fiziğinin birbirinden uzak olaylar arasında yerel olmayan bir ilişki bulunduğu iddiası, klâsik fiziğin temel ilkelerinden biri olan nedenselliğin (causality) ihlali anlamına gelir. Çünkü klâsik fizikte olaylar, sebep sonuç ilişkileriyle birbirlerine sımsıkı bağlıdır.⁴¹

Sonuç olarak Kant'ın üçüncü antinomide dile getirdiği doğanın zorunlu bir nedenselliğe göre işleyip işlemediğinin bilinemeyeceği iddiasının aksine kuantum fiziği atom altı ölçekte nedensellik ve determinizmin geçerli olmadığına yönelik önemli deneysel bulgular ortaya koymaktadır.

V. KELÂMCILARIN KOZMOLOJİK ARGÜMANLARI VE MODERN BİLİM

VIII. yüzyılın ortalarına doğru Mu'tezile tarafından kurulan kelâm ilmi vahye dayalı bir eksene sahip olmakla birlikte, kelâmcılar (mütekellimûn) Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri gibi ulûhiyet konularını akıl ve evrenden yola çıkarak ispat etmeye çalıştılar.⁴² Kelâmcıların Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını evren üzerinden temellendirmeye çalışmaları kozmolojiye büyük önem vermelerine neden olmuştur. Nitekim ünlü kelâmcılardan İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, "evren hakkında konuşmadan Tanrı hakkında konuşulamayacağı" söylemekte ve bunun gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: "Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi zorunlu (ızdırârî) bilgi değildir. Allah'ın varlığına ancak yaratıkları (havâdis) üzerinden bir istidlâl ya da nazarla ulaşılabilir. Yaratıkları ihâta etmeksizin bir istidlâl yapmak ise mümkün değildir."⁴³

Cüveynî devamında evrenin ihata edilebilmesi için sonlu olduğunun ortaya konulması gerektiğini belirtir. Evrenin sonlu olduğunun ortaya konabilmesi ise öncelikle -Kant'ın ikinci antinomisinde çözümsüz ilan ettiği-

⁴⁰ Wesley C. Salmon, *Causality and Explanation*, New York: Oxford University Press, 1998, s. 276; Aspect deneyinin farklı yorumları için bk. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008, s. 84.

⁴¹ Heinz R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, New York: Simon – Schuster, 1982, s. 169.

⁴² Kelâmcıların atom, boşluk, hareket ve nedensellik gibi kozmolojik meselelerle meşgul olmalarının başlıca sebeplerinden biri Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi ulûhiyet konularını akıl ve evrenden yola çıkarak ispat etmektir. Zira onlara göre Peygamber'in getirdiği Kur'an'ın delil olarak kullanılmaya başlanması, ancak âlemin yaratılmış olduğuna dair bilgi kazanılıp Allah'ın varlığı ispat edildikten ve mucizelerle peygamberin hak olduğu kanıtlandıktan sonra söz konusu olabilir. Mâtüridiyye kelâmcılarından Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, kelâmcıların çoğunluğunun niçin böyle bir yol takip ettiklerini Tebsiratü'l-edille adlı kitabında şu şekilde izah etmektedir: "[Âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik] delilin akli olması lâzımdır. Çünkü Peygamber'in sözünü, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliği sabit olmadıkça Peygamber'in sözü delil olmaz; onu Peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin Peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; âlemin hudûsüne dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu Peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşamaz. Durum böyle olunca, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına dair bilginin Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Zira onun sözünün doğruluğuna dair bilgi, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına bağlıdır. Diğer taraftan, akıl sahibi biri âlemin yaratıcısının hakim olduğunu bilmedikçe peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın (mütenebbî) elinde mucize meydana getirmeyeceğini (bilmez)... Durum bu şekilde olunca; âlemin hudûsü, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü onun sözünün hüccet olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır." Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I, 44,45.

⁴³ bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 34.

evrendeki cisimlerin daha küçüğe bölünmez parçalardan (el-cüz ellezi lâ yetecezza) yapıldığı görüşünün (atomculuk) ispatına bağlıdır. Evrendeki cisimlerin bölünme açısından sonlu parçalardan oluşması, evrenin diğer açılardan da sonlu olduğunu ortaya koyar.⁴⁴

Kelâmcılar, atomculuğun getirdiği “süreksizlik/ayrıklık” (mütenâhi/munfasıl) prensibi uyarınca, sadece maddî cisimlerin değil, onların ilişkili olduğu zaman, mesafe ve hareket de dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin de atomik yapıda olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre dış dünyada sürekli görünen hadiseler gerçekte birbirinden kopuk ve bağımsızdır. Boyutlu cisimler boyutsuz atomların⁴⁵ bir araya gelmesiyle (te’lîf) oluşur.⁴⁶ Atomlar zati niteliklerden tümüyle arınmış oldukları için birini diğerinden ayırmak mümkün değildir (mütemâsil).⁴⁷ Cisimlerin birbirlerinden farklılaşması, yani birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, şekil, renk, tat, koku, ses, sıcaklık ve düşünme yeteneği gibi özelliklere sahip olmaları, sonradan kazandıkları ikincil nitelikler (araz) vasıtasıyla gerçekleşir.⁴⁸ Eşyada sonradan ortaya çıkan (hâdis) bu nitelikler devamlılığa (bekâ) sahip olmayıp, zamanın da atomik yapıda olması sebebiyle varlıklarının ikinci anında yokluğa düşerler.⁴⁹ Bu nedenle onlar ancak benzerlerinin birbiri ardına yenilenmesi (teceddüd’ü’l-vücûd/teceddü’l-emsâl) suretiyle varlıklarını sürdürebilir.⁵⁰ Evrendeki hiçbir varlık, bu türden hâdis niteliklerden yoksun olamayacağından bu durum, topyekûn evrenin kendisinin de sonradan var olduğunu ortaya koyar.⁵¹ Evrenin bir başlangıca sahip olması ise onun ezeli (kadîm) ve zorunlu (vacip) bir Tanrı tarafından yaratılmış olmasını gerektirir.⁵²

⁴⁴ Kelâmıda sıkça kullanılan evrenin bir açıdan sonlu olmasının diğer açılardan da sonlu olmasını gerektireceği deliliyle ilgili bk. (لأن تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات) Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûl’ü’l-dîn*, s. 62 ayrıca bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2016, s. 37.

⁴⁵ Kelâmcılara göre atomlar boyutsuz oldukları için, onları bölmek vehimde bile imkansızdır. bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, Şerhu’l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi (metin-çeviri Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, II, 768-769; ayrıca bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: Pasifik 2016,

⁴⁶ Bâkîllânî, *Kitâbü’t-temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü’s-Şarkıyye, 1957, s. 17;

⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü’l Makâlât’i’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987, s. 205, 206; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, (nşr. Daniel Gimaret), Kahire: el-Ma’hetü’l-Fransî, 2009, I, 59, 87; Sa’deddin Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989, III, 83.

⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 208, 209; Abdülkâhîr el- Bağdâdî, *Usûl’ü’l-dîn*, s. 53. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1979, s. 206; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûl’ü’l-dîn*, (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn) İskenderiye: Münşeatü’l-Maârif, 1969, s. 154, 157; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 59; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, 337-342.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 242; D. B. Macdonald, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma” (çev. Mehmet Bulğen), *KADER*, XIV/I (2016), s. 282

⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 37; Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i emsâl”, *DİA*, XL, 239.

⁵¹ Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism* (İngilizceye çev. Michael Schwarz), Jerusalem 1997, s. 2; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden: E.J. Brill, 1994, s. 43; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1958, s. 29; Osman Bakar, “The Atomistic Conception Of Nature In Ash’arite Theology”, *The History and Philosophy of Islamic Science*, Malta: Islamic Texts Society 1999, s. 84.

⁵² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 139; Nesefî, *a.g.e.*, I, 62.

İşte modern bilim, yukarıda açıkladığımız üzere, bir taraftan Kant'ın antinomilerinin çözümüne katkı sağlarken diğer taraftan da klasik dönem kelamcılarının Tanrı'nın varlığı konusunda delil olarak kullandıkları hudûs delili, atomculuk ve tabii nedenselliğin reddi gibi iddialarını anlamlı hale getirdi. Kozmoloji sahasında meydana gelen bilimsel keşiflerin kelâmçıların Tanrı ve evren konusundaki geleneksel tezlerinin ispatlanmasında kullanılabileceğini ilk fark edenlerden biri Amerikalı Hristiyan teologlardan William Lane Craig oldu. Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (1979) adlı kitabında Big Bang Teorisinin evrenin 13.7 milyar yıl önce yoktan ortaya çıktığını ortaya koyarak Kant'ın birinci antinomisinin çözümsüzlüğüne son verdiğini ve böylelikle kelâm hudûs delilinin doğruluğunu (dördüncü antinomi) ortaya koyduğunu iddia etmektedir.⁵³ Günümüzde Craig tarafından Big Bang teorisiyle uyumlu bir şekilde güncellenen Kelam Kozmolojik Argümanı, Tanrı'nın varlığını ispat konusunda kendisine en sık başvurulmuş argümanlardan biri konumundadır.

Diğer taraftan kuantum fiziğinin getirdiği süreksizlik prensibi, Kant'ın ikinci antinomisinin çözümüne ve kelâmçıların atomculuk ekseninde savunduğu maddî cisimlerin süreksiz (discontinuous/mütenâhî) ve ayrık (discrete/munfasıl) yapıda olduğu görüşüne yönelik önemli deliller sunmuştur. Ayrıca günümüzde Genel Görelilik Kuramı ile Standart Modeli birleştirmeye yönelik geliştirilen Döngüsel Kuantum Kütle Çekim Kuramı (Quantum Loop Gravity) ve Sicim Kuramı (String Theory) gibi kuramların madde ve enerjinin yanında uzay ve zamanın da ayrık yapıda olması gerektiğine yönelik öngörülleri (Quantum Gravity) kelâmçıların atomculuktan hareketle savundukları "sürekli yeniden yaratma teorisi"ni (vesilecik) günümüz bilimsel kozmolojisi ekseninde yeniden güncelleme fırsatı vermektedir.⁵⁴

Diğer taraftan kuantum fiziğinin getirdiği dalga-parçacık ikilemi, yerel olmama, Bell Eşitsizliği, dolanıklık ve Aspect deneyi gibi fenomenleri atom altı seviyede evrenin zorunlu nedensellik bağıyla işlemediğine dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu durum bir taraftan kelâmçıların zorunlu tabii nedenselliğe karşı çıkan görüşlerini desteklerken diğer taraftan da Kant'ın üçüncü antinomisinin çözümlenebileceğini ima etmektedir.⁵⁵

⁵³ Craig, *a.g.e.*, s. 189.

⁵⁴ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 535.

⁵⁵ Ümit Yoksuloğlu Devji, *Al-Ghazâlî and Quantum Physics: A Comparative Analysis of The Seventeenth Discussion of Tahâfut al-Falâsifa and Quantum Theory*, (2003) isimli yüksek lisans tezinde kelâmçıların tabii nedenselliği reddeden görüşleri ile kuantum fiziğini Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-felâsife*'deki 17. Meselesi üzerinden karşılaştırmıştır. Ayrıca Karen Harding, "Causality Then and Now: Al Ghazali and Quantum Theory" (1993) adlı makalesinde Gazzâlî'nin nedenselliğe dair görüşlerini kuantum fiziği ekseninde değerlendirmiştir. Her iki çalışma da Kant'ın nedensellik konusundaki üçüncü antinomisinin çözümü ve kelâmçıların zorunlu nedensellik görüşlerinin doğruluğu konusunda önemli ipuçlarına ulaşmıştır.

SONUÇ

Fiziksel evrenin, başlangıç, son, değişme, farklılık (diversity), hareket, düzen, karmaşıklık (complexity) ve amaçlılık gibi özelliklerinden yola çıkan kozmolojik deliller, düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda en fazla kullanılan deliller olma özelliği taşır.⁵⁶ Kant'ın evrenin başlangıcı, sonu ve işleyişine yönelik kesin bir bilgi elde edilemeyeceğine dair geliştirdiği agnostik antinomiler kozmolojinin gözden düşmesine neden olduğu gibi, kozmolojik delilleri de tartışmalı hale getirmiştir. Zira insan evren hakkında kesin bir bilgi ortaya koyamıyorsa evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında da bir kanaatte ulaşamayacaktır. Aksi taktirde bu durum, bir bilinmeyi bir başka bilinmeyenle açıklama çelişkisine yol açacaktır.

Tanrı'nın varlığı konusunda kritik öneme sahip delillerin anlamını yitirmesi, Tanrı fikrini akıldan ve evrenden yola çıkarak temellendirme anlamındaki bir doğal teolojiyi savunulamaz hale getirmiştir. Bu durum ateizm ve agnostisizm gibi inkarcı akımların güçlenmesine neden olduğu gibi inanç konularının aklın kavrayışının ötesinde olduğunu savunan fideist yaklaşımların yaygınlaşmasına da ortam hazırlamıştır. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren gözlemsel astronomi ve parçacık fiziğindeki ilerlemelerle birlikte geliştirilen Görelilik, Kuantum ve Büyük Patlama gibi kuramlar evrenin bir bütün olarak inceleyen bilimsel kozmolojinin doğmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, başta kelâm kozmolojik argümanı olmak kozmolojik delilin yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır.

⁵⁶ Bu konuda bk. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 131; ayrıca bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2001, s. 42.

KAYNAKLAR

- ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928.
- AKARSU, Ö. & URAL, Ş., "Kant'ın Newtoncu Kozmolojisi ve Modern Yıldız Kuramının Temellerinin Atılışı", *XV. Ulusal Astronomi Kongresi Bildiri Kitabı, İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları* 60/1 (2007).
- ALFVÉN, Hannes, "Cosmology: Myth or Science?", *Journal of Astrophysics and Astronomy*, sy. 5 (1984), s. 79-98.
- BAKAR, Osman, "The Atomistic Conception Of Nature In Ash'arite Theology", *The History and Philosophy of Islamic Science, Malta: Islamic Texts Society* 1999
- BÂKILLÂNÎ, *Kitâbü't-temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiiyye, 1957.
- BRUSH, Stephen G., "How Cosmology Became a Science", *Scientific American*, August, 1992, s. 62.
- BULĞEN, Mehmet, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 39/II, (2010), s.49-80.
- BULĞEN, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları 2016.
- BULĞEN, Mehmet, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: Pasifik, 2016.
- CHOWN, Marcus, *The Quantum Zoo*, Washington: Joseph Henry Press 2006.
- COMTE, Auguste, *The Positive Philosophy* (İngilizce'ye çev. Harriet Martineau), New York: Cambridge University Press 2009, I.
- CRAGUN, R.T., "Nonreligion and Atheism", *Handbook of Religion and Society* (ed. Davied Yamene) Switzeland: Springer, 2016.
- CRAIG, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, London: The Macmillan Press Ltd. 1979.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri: Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, II.
- CÜVEYNÎ, *eş-Şâmil fî usûl'd-dîn*, (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn) İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969.
- DAR, Arnon, "The New Astronomy", *The New Physics for The Twenty-first Century* (ed. Gordon Fraser Kristine)'nin içinde, Cambridge X. 2006.
- DAVIES, Paul - GRIBBIN, John, *The Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our Understanding of Physical Reality*, New York: Simon - Schuster, 1992.
- DAVIES, Paul, *The Cosmic Blueprint: New Discoveries In Natures Ability To Order Universe*, Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press, 2004.
- DAVIES, Paul, *The Goldilocks Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life?*, Boston, New York: A Mariner Book, 2006.
- DEVJİ, Ümit Yoksuloğlu, *Al-Ghazâlî and Quantum Physics: A Comparative Analysis of The Seventeenth Discussion of Tahâfüt al-Falâsifa and Quantum Theory*, Canada: Institute of Islamic Studies, 2003.
- DHANANI, Alnoor, *The Physical Theory Of Kalam: Atoms, Space, And Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: Brill, 1994.
- FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen & Unwin ltd, 1958, s. 29;
- DISNEY, Michael J., "Modern Cosmology: Science or Folktale?", *American Scientist*, 95/1 (2007).
- EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ, *Tebîrâtü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, I.
- FOLEY, Leo Albert, (1962), *Cosmology: Philosophical and Scientific*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company.

- GAMOW, George, *Theories of the Universe from Babylonian Myth to Modern Science* (ed. Milton K. Munitz), Illionis: The Free Press, 1957.
- HARDING, Karen, "Causality Then and Now: Al Ghazali and Quantum Theory", *The American Journal of Islamic Social Sciences, The American Journal of Islamic Social Sciences* 10/2 (1993), 165-177.
- HETHERINGTON, Norriss S., *Encyclopedia of Cosmology Historical, Philosophical, Routledge Revivals* (1993).
- PUTNAM, Hilary, *Philosophical Papers: Mathematics, Matter and Method*, USA: Cambridge University Press 1975.
- HÖFFE, Otfried, *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*, New York: Springer, 2010.
- HUME, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edinburg and London: William Blackwood 1907.
- İBN FÜREK, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İBN METTEVEYH, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, (nşr. Daniel Gimaret), Kahire: el-Ma'hetü'l-Fransi, 2009, I.
- KANT, Imanuel, *Critique of Pure Reason* (İngilizce'ye çev. Werner S. Pluhar), Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- KANT, Immanuel, *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (İngilizce'ye çev. Ian Johnston), Arlington: Richer Resources, 2008.
- KRAGH, Helge, "The Controversial Universe: A Historical Perspective on the Scientific Status of Cosmology", *Physics and Philosophy*, sy. 8., 2007.
- MUNITZ, Milton K., *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*, Princeton: Princeton University Press 1986.
- LAPLACE, Pierre-Simon, *Philosophical Essay on Probabilities*, (İngilizce'ye çev. Andrew I. Dale), New York: Springer Science & Business Media, 2012.
- LIDSEY, James E., *The Bigger Bang*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LUMINET, Jean-Pierre, *The Wraparound Universe*, Canada: Taylor Francis Group, 2008.
- MACDONALD, D. B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma" (çev. Mehmet Bulğen), *KADER*, XIV/1. (2016).
- MARSHALL, Ian, ZOHAR, Danah, *Who's Afraid of Schrödinger's Cat?*, New York: Quill, 1998.
- MÜSÂ B. MEYMÜN, *Delâletü'l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1979.
- ÖNAL, Mehmet, SAYGIN, Tuncay, "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2011/2), 105-126.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Modern Düşünce ve Kelâm İlişkisi", *Kelâm Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul: İFAV 1998, s. 155-156.
- PAGELS, Heinz R., *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, New York: Simon - Schuster, 1982.
- PAGELS, Heinz R., *Perfect Symmetry. The Search for the Beginning of Time*, New York: Bantam Books, 1985.
- PINES, Shlomo, *Studies in Islamic Atomism* (İngilizce'ye çev. Michael Schwarz), Jerusalem 1997.
- POIDEVIN, Robin Le, *Agnosticism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2010.
- POPPIER, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge, 2004.
- PULLMAN, Bernard, *The Atom: In the History of Human Thought*, (İngilizce'ye çev. Axel Reisinger), New York / Oxford: Oxford University Press, 2001.

WALLACE, Philip Russell, *Physics: Imagination and Reality*, Singapore: World Scientific Publishing Co., 1991.

BARAD, Karen, , *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, N.C.: Duke University Press, 2007.

PUTNAM, Hilary, *Philosophical Papers: Mathematics, Matter and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

RUSSELL, Robert John, *Cosmology: From Alpha to Omega*, Fortress Press, Minneapolis: Fortress Press. 2008.

SA'DEDDİN TEFTÂZÂNÎ, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, III, 83.

SALMON, Wesley C., *Causality and Explanation*, New York: Oxford University Press. 1998.

SCHÖNFELD, Martin, "Kant's Early Cosmology", in *A Companion to Kant* (ed. Graham Bird), Singapore: John Wiley & Sons. 2009.

SILK, Joseph, *On The Shores of the Unknown: A Short History of The Universe*, Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

Smolin, Lee, *The Life of the Cosmos*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

STAPP, Henry P., *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer* (Second Edition), New York: Springer 2007.

TASLAMAN, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi 2003.

TASLAMAN, Caner, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi 2008.

TERESI, Dick, *Lost Discoveries: The Ancient Roots of Modern Science From The Babylonians to The Maya*, New York: Simon & Schuster. 2002.

VAINIO, Olli-Pekka, *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*, Routledge, 2016.

VINCENZO, Fano, GIOVANNİ, Macchia, "How Contemporary Cosmology Bypasses Kantian Prohibition Against A Science Of The Universe", URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/4413> (Erişim Tarihi: 2017-04-16).

WEINBERG, Steven L., *The First Three Minutes: A Modern View Of The Origin Of The Universe*, Basic Books: New York, 1993.

West, J.L.A., "Kant's Attack On The Cosmological Argument", *God and Argument*, (ed. William Sweet), Ottawa: University of Ottawa Press, 1999.

WILL, Clifford M., "The Confrontation Between General Relativity and Experiment", in *General Relativity and John Archibald Wheeler* (ed. Ignazio Ciufolini, Richard A. Matzner), New York: Springer Science & Business Media, 2010.

WOLFF, Christian, *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (İngilizce'ye çev. Richard J. Blackwell), Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

DİN KARŞITI BİR SÖYLEM OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ELEŞTİRİSİ

Metin ÖZDEMİR*

GİRİŞ

Kötülük

Metafiziksel anlamda kötülük, doğası ve sonuçları gereği bize acı, sıkıntı, üzüntü ve keder veren olgu ve olaylardır. Örneğin depremin doğası yıkıcıdır. O bu doğasının doğurduğu sonuçları itibariyle bize acı, sıkıntı ve üzüntü verir. Buna karşılık, optimist / iyimser bir bakış açısına sahip olan filozoflar, metafiziki kötülüğü yoklukla ilişkilendirmişler, dolayısıyla onu iyiliğin bir eksikliği olarak görmüşlerdir.¹ Yani onlara göre, gerçekte var olan sadece iyiliktir. Kötülük ise bizatihi var olan bir şey değildir. Aksine o, iyiliğin eksilmesinden ibarettir. Bu itibarla iyiliğin tümünden bittiği yerde, sadece mutlak yokluktan söz edilebilir.

Ahlaki anlamda ise kötülük, doğası ve sonuçları itibariyle yergiyi hak eden her türlü fiilin ortak niteliğidir. Örneğin, yalan, doğası itibariyle hakikatin karşıtı olan bir sözdür. Onun bu zati vasfı, başka insanların yanılıp zarar görmesine neden olur. Fıtrat bu tür fiillerden kaçırır, akıl da onları yerer. Dolayısıyla bu tür fiillerde hem doğaları hem de sonuçları itibariyle kötüdür.

Kötülük Problemi

Kötülük problemi, sonsuz kudret sahibi, iyicil ve merhametli bir Tanrının varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişki bulunduğu varsayımından kaynaklanan bir inanç problemidir. O, temelde yaratıcı ve insana sorumluluk yükleyen, onun hayatıyla birebir ilgilenen bir Tanrı inancını merkeze alan ilahi dinlerin hakikat oluşuna karşı bir itiraz olarak ileri sürülür. İlahi / teistik dinlerin Tanrısı, yaratıcılık ve hikmet sahibi olma gibi temel vasıflara sahiptir. Kötülüğün varlığında hiçbir hikmet bulamayan inkârcı, bu temel vasıflara sahip olan bir yaratıcının bulunmadığı sonucuna ulaşır. İnkârcılar, ulaştıkları bu sonucun mantıksal formunu kısaca şöyle ifade ederler:

* Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, AYBÜ İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-ıd*, E. J. Brill, Leiden, 1964, s. 13; Fârâbî, *et-Ta'likat*, Haydarabad, 1346 H. s. 11; İbn Sinâ, *eş-Şifâ* (İlahiyat, tahkik; Ebu Kanvâti, Sa'îd Zâyd), ts. s. 416

Kötülük varsa, sonsuz kudret sahibi, iyicil bir Tanrı yoktur.

Kötülük vardır.

O halde sonsuz kudret sahibi, iyicil bir Tanrı yoktur.²

Kısacası kötülük problemi, iyi bir tabiatın kötü bir fiilin çıkamayacağı tezi üzerine dayanan bir inanç problemidir.

Teodise / İlâhi Adalet Savunusu

Kötülük probleminin, teizmin tanrısının varlığına karşıt bir argüman olarak sürülmesi üzerine, teistik filozoflar ve teologlar da zengin bir teodise edebiyatı oluşturdular. Bu edebiyatın temel gayesi, sonsuz kudret sahibi, iyicil bir Tanrının varlığı ile kötülüğün varlığı arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı tezini savunmaktır.³ Aşağıda bu tezin rasyonel temelleri ana hatlarıyla ele alınacak, sonuç kısmında ise Kur'an'dan alıntılanan bazı örnekler üzerinden genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ELEŞTİRİSİ

Problemin Arka Planı

Kötülük problemi, akli çıkarsamaya dayalı olması yanında, psikolojik boyutu olan bir konudur da. Genelde pesimist / karamsar bir mizaca sahip olan kimseler, yeryüzünde kötülüğün egemen olduğunu düşünürler. Onlara göre, tarih iyi bir noktadan başlamış olmakla birlikte, gittikçe daha kötüye giden bir seyir içerisinde. Onlar, gelenin gideni arattığı, her günün bir öncekine göre daha kötü olduğu bir dünyada yaşadıkları kanısındadırlar. Buna karşılık optimist bir mizaca sahip olanlar, dünyada iyiliğin egemen olduğunu, dolayısıyla kötülüğün çok az bir miktarda bulunduğunu düşünürler. Bu yüzden optimist filozoflar, Tanrının, az miktarda kötülük olacak diye çok sayıda iyiliği yaratmaktan vazgeçmesinin hikmetli bir iş olmayacağını iddia etmişlerdir. Bu itibarla daha çok, pesimist bir mizaca sahip olan düşünürler, kötülük olgusunu, sonsuz kudret sahibi ve iyicil bir Tanrının varlığıyla çelişkili görme eğiliminde olmuşlardır.

Kötülük olgusu üzerinden yürütülen tartışmalara baktığımızda, insanların genel olarak şu üç farklı tavrı sergilediklerini görmekteyiz. Kötülükle Tanrının yüksek sıfatları arasında çelişki bulunduğunu düşünen bir grup, doğrudan Tanrının varlığını inkâr yolunu seçerken, Seneviyye / Düalistler olarak anılan bir diğeri, iyilik ve kötülük için iki ayrı yaratıcının bulunduğu kanaatine varmıştır. Buna karşılık üçüncü bir grup, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Tanrının yüksek sıfatlarıyla kötülük olgusu arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı tezini savunmuştur. Bunlardan ilki, maddenin kendisi kendine var olduğu tezini savunurken, ikincisi, maddenin bizatihi kendisinde yaratıcı bir kudret görmediklerinden, onun yaratılmış olduğu fikrini benimsemişler,

² Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2014, s. 35-42; Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara 2003; s. 21-26.

³ Ormsby, E. L. *İslam Düşüncesinde İlâhi Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 15-17; Ward, Keith, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford, 1982, s. 189.

bununla birlikte teistlerin aksine iki farklı yaratıcıdan söz etmişlerdir. Bu ikinci gruba göre, iyiliğin yaratıcısı olan Nur'un karakteri ile kötülüğün yaratıcısı olan Zulmet'in karakteri maddeye yansımış, dolayısıyla madde, nur ile zulmetin karışımından oluşmuştur. Onlara göre kötülük, bu karışımın neticesinde ortaya çıkan bir olgudur. Ancak Nur'un tabiatı, Zulmet'in tabiatına zıt olduğundan, bu ikisi arasında devam eden bir mücadele vardır. Bu mücadele zamanın sonuna kadar devam edecektir. Sonuçta ise Nur, Zulmet'e galip gelecek, böylece madde kötülükten bütünüyle arınarak sonsuz kurtuluş ve saadet gerçekleşmiş olacaktır.⁴

Teist teologlar, yaratmada ortaklığı Tanrılık vasfıyla çelişkili gördüklerinden, bu ikinci grubun düşünce ve inancının rasyonel bir temeli bulunmadığını savunmuşlardır. Nitekim bu çerçeveden hareketle Müslüman kelamcılar, tek bir yaratıcının bulunduğu düşüncesine dayanan tevhit inancını, Kur'an'dan esinlenerek ortaya koydukları temânu ve tevârüd delili ile kanıtlamaya çalışmışlardır. *Temânu*, "birbirini engelleme", *tevârüd* ise ardı ardına geliş demektir. Bu delilin aslı, şu ayete dayanır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti."⁵

Temânu ve tevârüd delili, mümkün olan iki varsayımın birden iptaline dayanır. Bunlardan birincisi, ilah özelliklerini taşıdığı varsayılan iki varlığın farklı şeyleri irade etmeleri durumudur. Bu takdirde varlığı dilenen şeyler arasında bir düzen ve uyumun bulunmasından söz etmek mümkün değildir. Çünkü ilahlardan birisinin var etmeyi dilediği şeyi, diğeri var etmemeyi ya da daha farklı şekilde var etmeyi dileyebilir. Bu durumda ise bir kaosun oluşması kaçınılmazdır. O halde aynı özelliklere sahip yaratıcı iki ilahın bulunması imkânsızdır. Diğeri ise ikisinin de aynı şeyi istemeleri ve kendi aralarında uzlaşmalarıdır. Bu takdirde de iki ilah yerine birinin bulunması yeterli olacağından ve böylesi ulûhiyete daha uygun bulunduğundan tek bir ilahın varlığı ispat edilmiş olmaktadır. Ayrıca ilâhlık mertebesi, mutlak egemenliği ve tam bağımsızlığı gerektirdiğinden, aynı özelliklere sahip iki ilahın uzlaşmasından söz edilemez. Her halükarda bunlardan biri ya diğerine egemen olmaya çalışacak ya da diğerinden bağımsız olarak dilediği gibi hareket etmek isteyecektir. Sonuçta yine kaos ve düzensizlik durumunun ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Kur'an bu hususa şöyle işaret eder: "Allah evlât edinmemiştir; onunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah, onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir."⁶

İnkârcıların tezine gelince, teist filozofların, teologların ve kelamcılarının onlara karşı ileri sürdükleri argümanların ortak noktası, maddenin yaratılmış olduğu tezidir. Yani madde yaratan değil, yaratılan bir varlık türüdür. Onlara göre varlık, esas itibarıyla zorunlu ve mümkün olmak üzere iki temel kategoriden oluşmaktadır. Varlık hiyerarşisinin tepesinde, Zorunlu Varlık /

⁴ Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts. 1/237-238. Krş., Russell, Jeffrey Burton, *Şeytan*, İstanbul 1999, s. 120-124.

⁵ Enbiya, 21/22.

⁶ Mû'minûn, 23/91.

Vâcibu'l-Vücûd bulunmaktadır. O kendiliğinden / bizatihi var olandır. Dolayısıyla o, varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. Mümkün varlık ise, kendiliğinden var olamayan, varlığa da yokluğa da eşit konumda bulunandır. Zorunlu Varlık'ın dışındaki her varlık bu kategoridedir. Onun var olabilmesi için, Zorunlu Varlık'ın onu yokluk / adem halinden varlık / mevcut konumuna getirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla mümkünün var olması, Zorunlu Varlık'ın, onun varlığını yokluğuna tercih eden iradesine ve tercihinine bağlıdır. İşte bu tercihle birlikte ilahi kudret, mümkünü yokluk alanından varlık alanına taşır ve böylece yaratılış gerçekleşmiş olur. Bu argümantasyonda, kesinlik, maddenin imkânının ispatına bağlıdır. Teist filozoflar ve teologların, bu bağlamda ortaya koydukları delillerin özünde, maddenin kendi kendisini var etme / yaratma iradesinden, şuurundan ve kudretinden yoksun olduğu tezi yatmaktadır. Madde bir bütün olarak bakıldığında, parçalardan oluşmuştur. Bu parçaların her biri, varlığında diğerine muhtaçtır. Muhtaç olan bir nesnenin ise yaratıcı bir kudrete sahip olmasından söz edilemez. Diğer taraftan madde sürekli değişmektedir. Sürekli değişen nesnelerin de bir yaratma inisiyatifi ve kudretine sahip olduğu iddia edilemez. O halde parçalardan oluşan ve sürekli değişen madde yaratıcı değil, yaratılmıştır. Her yaratılmışın ise bir yaratıcısının bulunması zorunludur. İster maddenin bir başlangıcı bulunduğundan hareket eden hudus delili, ister onun mümkün olduğu ilkesine dayanan imkân delili olsun, hepsi sonuçta maddenin var oluşunda bir var edene / yaratıcıya muhtaç olduğu fikrine dayanır.

Bunların yanında İbn Rüşd'ün, Kur'an'ın da en çok üzerinde durduğunu söylediği gaye ve nizam delili vardır.⁷ Bu delil, yaratılışın boş ve anlamsız olmadığı, bir gayeye matuf bulunduğu esasına dayanır. Nitekim varlıklara bir bütün olarak bakıldığında, onların tam bir uyum, düzen ve tertip içerisinde bulundukları görülür. Örneğin, başta insan olmak üzere, tüm canlılarla yaşadıkları ortam arasında tam bir uyum vardır. Aksi takdirde yaşamdan söz etmek mümkün olmazdı. Ayrıca gökler âleminde de insan aklını hayretler içerisinde bırakan muazzam bir büyüklüğü ve düzeni görmek mümkündür. Dolayısıyla bu delilin özünde de esas itibarıyla maddenin, kendi kendisine bir gaye, nizam ve tertip oluşturma aklı, şuru, iradesi ve kudretinden yoksun olduğu fikri yatmaktadır. Kur'an'da bu duruma işaret eden pek çok ayet bulmak mümkündür.⁸

Günümüz pozitif bilimlerinin verilerinden hareketle oluşturulan, tasarım ve ince ayar gibi deliller de esas itibarıyla yukarıda andığımız kozmolojik delillerin yeni versiyonlarından ibarettir.

Kısacası insan, kendisine ve etrafına kısa bir göz attığında, akıl ve sezgi yoluyla çabucak maddenin yaratılmış olduğu fikrine ulaşır. Bu yüzden teistler, öncelikli olarak kötülüğün varlığından ziyade bizzat var oluşun niçin ve nasıl gerçekleştiğini sorgulamışlardır. Sonuçta onlar, yukarıda özet olarak andığımız türden çıkarsamalara dayanarak en yüksek sıfatlara sahip olan tek bir yaratıcı varlık fikrine ulaşmışlardır. Bu sonuca ulaşıldıktan sonra geriye maddenin

⁷ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (Faslu'l-makâl, el-Keşf an menâhici'l-edille), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2004, s. 163 vd.

⁸ Âl-i İmran 3/181; Mü'minûn 23/115; Sâd 38/27; Mülk 67/3; Rahman 55/5-7; Çâşiye 88/17-20 vb.

içerisinde yer alan kötülük olgusunun niçin yaratıldığı sorusuna cevap bulmak kalmaktadır. İşte teist düşünürlerin teodise çabaları genelde bu cevap üzerine yoğunlaşmıştır.

Teist Düşünürlerin Teodise / İlahi Adalet Savunusu

Her türlü kötülüğün bulunduğu bir dünyanın yaratılmış olmasının, ilahi adalet ve rahmetle çelişmediğini savunan düşünürler, üç farklı bakış açısından hareket etmektedirler. Bazı teologlardan oluşan bir gruba göre, Allah'ın tercihi ettiği ve yarattığı her şey, iyi ve güzeldir. Çünkü bunlara göre, yaratılan her şey, Allah'ın mülküdür. Dolayısıyla Allah, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına sahiptir.⁹ Bunlar, ilahi adaleti, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması olarak görürler. Bu bakış açısından ortaya çıkan nihai sonuç şudur: Mademki Allah böyle takdir etmiştir, o halde en iyisi, en doğrusu ve en güzeli odur. Zira her şeyin en iyisini, en doğrusunu ve en güzelini sadece O bilmektedir.

Yine teologlardan oluşan başka bir grup ise, Allah'ın her şeyi belli bir hikmete göre yarattığını savunmuştur. Bunlar açısından evrende var olan her şey, yerli yerindedir. Yaratılan hiçbir şey, boş ve anlamsız değildir.¹⁰ Bu itibarla kötülüğün yaratılmasının da belli bir hikmeti, amacı ve anlamı vardır. Onlara göre, bu hikmetler, gayeler ve anlamlar bilindiği takdirde, ilahi adalet ile kötülüğün varlığı arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı açıkça görülür. Allah'ın tüm fiillerinin belli bir hikmet doğrultusunda gerçekleştiğini savunanlar açısından, kötülüklerin yaratılmasındaki nihai hikmet ve gaye, insanoğlunun dünya ve ahiretteki maslahatı ve yararadır. Onlar bu durumu genel olarak şöyle izah ederler: Elbette Allah dileseydi bizi yaratmayabilirdi. Ama O, sonsuz rahmetinin ve lütfunun bir gereği olarak bizi dünya ve ahiret nimetlerinden yararlandırmak için yaratmıştır.¹¹ İşte dünyada her türlü kötülüğün bulunmasına bu açıdan bakmak gerekir. Örneğin depremler, sonuçları itibarıyla bize zarar veriyor görünebilirler. Ama onlar aynı zamanda, yer altındaki değerli madenlerin ve kaynakların yeryüzüne çıkmasına neden oldukları için bize bazı yararlar da sağlarlar. Diğer taraftan, Allah bize onların zararlı sonuçlarından korunmak için akıl ve tecrübe gibi imkânlar da vermiştir. İnsanoğlunun bu tür imkânları kullanarak onların zararlarını en aza indirmesi de mümkündür. Bunların hepsinden daha önemlisi, insanlar için, söz konusu zararlı sonuçlarla, sadece Allah'ın rızasını gözeterek sabır, tahammül ve tevekkülle mücadele ettikleri takdirde, sonsuz ahiret hayatında, hiçbir surette dünya hayatındakilerle kıyaslanamayacak güzellikte olan nimetleri elde etme fırsatı vardır.

Ahlaki kötülükler için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. İnsana, ahlaki anlamda yetkinleşmesi / kemale ermesi için özgür irade verilmiştir. Ayrıca insanın, iradesini doğru tercihlere yöneltebilmesi için, akıl, vicdan ve fitrat gibi sağlam imkân ve kabiliyetleri vardır. Teist düşünürler açısından, Allah bu tür imkânların yanında insanoğluna, bir de peygamberler aracılığıyla rehberlikte bulunmuş, böylece onların, dünya ve ahiret mutluluğu için ihtiyaç duydukları, doğruları, iyilikleri ve güzellikleri yakalamalarına yardımcı

⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I/42.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 148.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 510-511.

olmuştur. İnsan bunların hepsini değerlendirmek suretiyle, hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ve nimetlerine kavuşabilir.

Bu bağlamda ilahi adaleti savunan teist düşünürlere yöneltilen en ciddi sorulardan birisi şudur: Allah, sonsuz rahmet ve lütuf sahibi olduğuna göre, niçin, insanların yalnızca iyilikler arasından tercihte bulunmalarını sağlamak suretiyle dünya ve ahiret nimetlerinden yararlanmalarını tercih etmemiştir de onlar için riskli, zor ve meşakkatli olan yolları seçmiştir? Nitekim kötülüklerin kol gezdiği bir dünyada, insanoğlu için, daima, imtihanı kaybetme, dolayısıyla da hem dünya hem de ahiret nimetlerinden mahrum kalma riski vardır.

Teist düşünürlerin bu tür sorulara cevabı kısaca şöyledir: Elbette Allah, hiçbir kötülüğün ve riskin bulunmadığı bir dünyayı da tasarlayabilir ve yaratabilirdi. Örneğin, meleklerin dünyası böyle bir yerdir.¹² Ancak Allah, sonsuz rahmetinin ve lütfunun bir gereği olarak melekleri kendi dünyalarının şartları içerisinde faydalandırdığı gibi bizleri de kendi dünyamızın şartları içerisinde yararlandırmayı murat etmiştir. Yeme, içme ve barınma ihtiyacı içerisinde olan biyolojik varlıkların dünyasında, özgürlük gerçek anlamda iyilikler ve kötülükler gibi zıtlar arasından tercihte bulunmak suretiyle gerçekleşebilir. Böyle bir dünyada bazı sıkıntıların, mahrumiyetlerin ve acıların yaşanması mukadderdir. Ancak böyle olacak diye, tüm sistemin değiştirilmesi, dolayısıyla özgür varlıkların elinden söz konusu nimetlerin alınması, hikmete uygun bir iş değildir. Allah ise daima hikmetli ve doğru olanı yapar. Örneğin, bazı insanların öldürülme riski var diye demirin yaratılmaması, ondan elde edilecek tüm hayırların ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Öyleyse insan, kurulan bu ilahi sistemde kusur aramak yerine, haddini bilerek görev ve sorumluluklarını kendisine verilen imkânlar içerisinde en iyi şekilde yerine getirebilmenin yollarını aramalıdır. Kur'an'ın kısa ve öz ifadesiyle, Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemez ve hiç kimseyi gücünü aşan şeylerden sorumlu tutmaz.

Özet olarak söylemek gerekirse, insanın temel görevi, yeryüzünü ıslah ve imar etmektir. Ona, sahip olduğu tüm özellikler ve kabiliyetler, bu asli görevini yerine getirmesi için verilmiştir. Bu durum, insana verilen önemin ve değerinin açık bir ifadesidir. O halde insan, şikâyetçi olmak yerine, yaratıcısı tarafından kendisine verilen bu değere yakışır bir şekilde söz konusu asli görevini yerine getirmekle meşgul olmalıdır.

Sadece rasyonel temeller üzerinden hareket eden üçüncü bir grup ise, evrende var olan her şeyin haklı bir gerekçesinin bulunduğunu kabul etmektedir. Bunlar, içerisinde yaşadığımız dünyanın şartları için, sadece akıldan yardım alarak uygun, geçerli ve tutarlı gerekçeler bulmaya çalışırlar. Aşağıda kısaca bunlardan söz edeceğiz.

İnsanlar, azim, kararlılık, çaba, direnç, özen ve dikkat gibi başarıda büyük payı olan unsurlar yoluyla elde edilen sonuçları takdir etme eğilimindedirler. Biz önümüze çıkan tüm engelleri bir bir aşarak istediğimiz bir sonuca ulaştığımızda, bundan büyük bir haz duyar ve çok mutlu oluruz. Örneğin herhangi bir kimse, yüksek bir dağın tepesine, bir helikopter kiralayarak da

¹² Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 185 vd.

çıkabilir. Ancak o, bunun yerine, büyük bir çaba ve efor gerektiren tırmanma yolunu tercih eder. Çünkü bu zorlu tırmanma işinde, tüm engellere karşı bir meydan okuma ve böylece büyük bir işi başarma arzusu vardır. İnsan bu arzusunu gerçekleştirmek için, gücünü ve cesaretini son sınırına kadar kullanır. Sonuçta kaybetme ve başarısız olma riskini göze alarak arzuladığı noktaya ulaştığında, kendisiyle gurur duyar ve bu ona büyük bir haz ve mutluluk verir. Bu tür durumlarda, risk ve başarısızlık ihtimali ne kadar yüksek olursa, başarının değeri o nispette artar. Bu itibarla, mücadelenin doğurduğu hazla ilişkisi harici bir ilişki değildir. Aksine elde edilen hazzın türü, ilişkili olduğu şeyin cinsindendir. Dolayısıyla bu bağlamda dikkatten kaçmaması gereken husus şudur: Eğer şanssızlık, başarısızlık ve kaybetme durumunda duyulan büyük acılar olmasaydı, mücadele ve zafer sonucunda elde edilen hazzın ve mutluluğun değeri bilinemezdi.

Bu durum sadece mutluluğun pek çok formu için değil, ahlaki erdemlerin birçoğu için de geçerlidir. Örneğin, aşılması gereken engeller ve içimize düşen korkular olmasaydı, bir kimsenin cesaretli olup olmadığından söz edemezdik. Ne var ki bunların olduğu yerde de daima tehlike ve kaybetme ihtimali vardır. Yine hüsrana olmanın acıma hissinden söz edemeyiz. Çünkü biz acıma duygusunu ancak hüsrana uğrayan bir kimse karşısında hissederiz. Keza zulüm olmadan, adalet söz konusu olmaz. Daha pek çok ahlaki erdem için benzer şeyleri söylememiz mümkündür.

Bu örnekleri dikkate aldığımızda, kısaca şunu ifade edebiliriz. Eğer başkalarının kendi hayat yollarını seçmelerine engel olma ve onlara zarar verme ihtimali olmasaydı, kendi hayat tarzımızı seçme ve geleceğimizin sınırlarını belirleme özgürlüğünden söz edemezdik.¹³

Bu bakış açısından hareket eden teodisenin temel savı kısaca şudur: Çaba sarf ederek kazanılan mükemmellik, hibe edilen mükemmellikten daha değerlidir. Bu yüzden eğer Tanrı, insanı başlangıçta sadece iyi ya da sadece kötü olarak yaratmış olsaydı, bu Onun adaletine ters düşerdi. Çünkü doğası gereği yalnızca iyi olanın kötülük yapma imkânı bulunmadığından, onun yaptığı şeylerin karşılığında bir ödülü hak etmesi söz konusu olmazdı. Keza kötü de doğası gereği, kötülük yapmak zorunda olduğundan, yaptıklarından dolayı cezayı hak etmiş olarak görülemezdi. Bu yüzden Tanrı, insana özgür bir irade vermiştir. İnsan bu iradesi sayesinde, biyolojik bir varlık olma aşamasından insanlık düzeyine geçme imkânına kavuşmuştur. Kısacası Tanrı, insanın doğasını değil, iradesini özgür kılmıştır. Bu yüzden insanın ebedi mutluluğu, bu özgür iradesine bağlıdır.¹⁴

Bu teodise anlayışının kökeni, Kilise Babası olan Aziz İrenaeus'a (M. S. 130-202) dayanmaktadır. İrenaeus'a göre, yaratılmış olmak, eksik olmayı içerir. İnsan da yaratılmış olduğu için eksiktir. Ancak ona, özgür irade ve akıl gibi bu eksikliğini belli ölçülerde gidermesine yardımcı olacak bir takım imkânlar ve kabiliyetler verilmiştir.¹⁵

¹³ Ward, *Rational Theology*, s. 189-190.

¹⁴ Manafov, Rafiz, *Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul 2007, s. 113.

¹⁵ Manafov, a.g.e., s. 110-111.

Korkunç kötülüklerin varlığı, teodisenin bu türü için de bir itiraz olarak ileri sürülmektedir. Söz konusu amaçların gerçekleşmesi için tanık olduğumuz korkunç kötülüklere ihtiyaç var mıdır? Ayrıca hayvanların manevi gelişmeye ihtiyaçları olmadığına göre, onlar niçin acı çekmektedirler?

Genel olarak teodiselerin bu tür sorulara cevabı, kısaca şöyledir: Eğer insanın olgunlaşma sürecini sadece bu dünya ile sınırlarsak, o zaman yukarıda dile getirilen sorunlar cevapsız kalır. Ancak ölüm sonrasında da devam eden bir süreç vardır ve orada Tanrının inayeti ve lütfuyla burada görülen eksikliklerin tamamlanması mümkün olacaktır.¹⁶ Hayvanların ıstırabına gelince, bu da onların yaşadıkları biyolojik çevreye ayak uydurmalarını sağlayan bir unsurdur. Diğer taraftan onlarda, insanlarda olduğu gibi geçmiş acıları hatırlama ve gelecek kaygısı taşıma duygusu yoktur. Bu yüzden acı ve ıstırapların varlığı, onlar için insanlarda olduğu kadar ciddi bir sorun oluşturmaz.¹⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse, rasyonel teolojinin ürettiği teodisenin temelinde, özgür irade ve manevi yükseliş teorisi vardır. Kötülükler gerçek anlamda bir özgürlükten söz edebilmek için kaçınılmaz olan unsurlardır. Aynı zamanda onlar, aklın ve özgür iradenin kullanılması durumunda insana manevi yükseliş fırsatı da sunarlar. Ancak teodiselerin kötülük problemi karşısında ürettiği cevapların özünde yatan bu gerekçeler, yine de sorunu kökten çözmüş sayılmazlar. Özellikle hayvanların çektikleri ıstıraplar için söylenenler çok fazla tatmin edici gözükmemektedir. Bu yüzden dindar bir teoloğun, bu tür sorular karşısında takınabileceği nihai tavır şöyle olmaktadır: Mülk Allah'ındır ve Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Mademki O, hayatın böyle olmasını murat etmiştir, o halde en doğru ve uygunu, onun bu şekilde olmasıdır. Belki şöyle söylemek daha doğru olur: Hiçbir akıl, insaf ve vicdan sahibi, Allah'tan daha adil ve merhametli olamayacağına göre, en iyisi ıstırap çeken diğer tüm canlıların durumunu da Allah'ın adaletine ve rahmetine havale etmektir. Onlar için de en iyi çözümü Ondan başka bulacak kimse yoktur.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsan kendisine ve çevresine ibret nazarıyla bakıp, tanık olduğu her şeyi akliselim ile değerlendirdiğinde, akıl ve sezgi yoluyla hemen üstün bir ilim, hikmet, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının var olduğu fikrine ulaşır. Bazı insanların bu yalın gerçeği görememesi, onların akıl ve sezgi gibi melekelerini iyi çalıştırmamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü hiçbir akliselim sahibi, tanık olduğu şeylerin, kendi kaderlerini bütünüyle planlayıp programlama aklından, iradesinden ve şuurundan yoksun olduğunu inkâr edemez. Evrenin her bir parçası, varlığında bir diğerine muhtaç bir vaziyettedir. O halde, varlığında hiçbir şeye muhtaç olmayan bir yaratıcının varlığına inanmak kaçınılmazdır.

Evrenin yaratılmış olduğu yalın bir gerçek olduğuna göre, bize düşen, başta kendi varlığımız olmak üzere orada var olan her şeyin var oluş hikmetini

¹⁶ Akdemir, Ferhat, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara 2014, s. 189-192.

¹⁷ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 147-148.

gücümüz nispetinde anlamaya çalışmaktır. İşte evrene ibret nazarıyla baktığımızda şu açık gerçeği kolaylıkla görürüz: Nasıl ki Allah, sonsuz rahmetinin ve lütfunun bir gereği olarak kötülük işleme imkânından yoksun olan melekleri, kendi şartları içerisinde yararlandırmayı murat etmişse, bizleri de kendi şartlarımız içerisinde yararlandırmayı murat etmiştir. Yeme, içme ve barınma ihtiyacı içerisinde bulunan akıllı ve özgür varlıkların dünyasında, demir ve ateşin büyük yararları vardır. Bununla birlikte onlar, insana zarar da verebilirler. Ama onların zararları yararlarına nispetle çok azdır. Bu yüzden onlar, az bir zarar ortaya çıkacak endişesiyle yaratılmamış olsaydı, insanoğlu büyük bir hayırdan mahrum kalırdı. Yine birtakım kötülükler ortaya çıkacak diye özgür bir varlık olan insan yaratılmamış olsaydı, o kendisine sunulacak olan hem dünya hem de ahiret nimetlerinden mahrum bırakılmış olurdu. Kısacası, masum bir bebeğin çöp konteynerine atılarak ölüme terk edilmesi ve küçük bir yavrucağın tecavüze uğraması gibi korkunç kötülükler olacak diye özgür varlıkların yaratılmaması, insanoğlunun dünya ve ahiret mutluluğu, rahmet, şefkat, dayanışma, yardımlaşma, sevgi, muhabbet, dostluk ve arkadaşlık gibi yeryüzünde gerçekleşen pek çok hayırdan mahrum kalmak anlamına gelecektir. Hâlbuki bunların hiçbirisi, Allah'ın sonsuz hikmeti, rahmeti ve lütfuna uygun düşmemektedir. Çöp konteynerine atılan bebeklerin ve tecavüze uğrayan küçücük yavrucakların dünyadaki kayıpları bizi çok üzmemekte, yaralamakta ve yüreğimizi acıtmaktadır. Ancak onların, dünyadaki kayıplarına karşılık ahirette görecekları karşılıklara tanık olduğumuzda duyacağımız sevinç ve mutluluğu düşündüğümüzde, burada yaşadığımız üzüntünün ve çektiğimiz acıların onlara nispetle bir hiç olduğunu anlarız. Bu itibarla az kötülük olacak diye çok hayırdan mahrum kalmayı göze almak akıllıca bir iş değildir. Öyleyse akıl ve hikmet sahibi olan insana yakışan, imkânları ölçüsünde her türlü kötülükle mücadele etmek, asli görevi olan, yeryüzünü ıslah ve imar etmeye çalışmaktır.

Kur'an'a baktığımızda, kötülük olgusunun yukarıda ana hatlarını çizmeye çalıştığımız çerçeve içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini görürüz. Kur'an'a göre insan, her şeyden önce yaratılmışların en şerefliisidir.¹⁸ Onu aşağıların aşağısına düşüren, kendisine şeref veren melekelerini çalıştırmak yerine, hırslarının ve tutkularının esiri olmasıdır.¹⁹ İnsana, akıl, vicdan, fitrat ve vahiy gibi kendisini hırslarının ve tutkularının esiri olmaktan kurtaracak her türlü imkân verilmiştir.²⁰ Dolayısıyla insana gücünün üstünde bir yük yüklenmemiştir.²¹ Allah kötülüğü insanı denemek için yaratmıştır.²² Deneme, özgürlüğün kaçınılmaz bir sonucudur.²³ İnsana yakışan, dünya ve ahiretin nimetlerine hak ederek ulaşmaktır.²⁴ İnsan kendisine yakışanı bırakıp da yakışmayana yönelirse, içerisinde bulunduğu yaratılış kanunlarını değil, kendisini suçlamalıdır.²⁵ Allah, kötülüklerle misliyle, iyiliklere ise kat kat karşılık

¹⁸ et-Tîn 95/4.

¹⁹ eş-Şems 91/8-10.

²⁰ er-Rum 30/30; el-Leyl 92/4-10.

²¹ el-Bakara 2/233, 286.

²² el-Enbiya 21/35.

²³ el-Kehf 18/29; el-Müzzemmil 73/19; el-Müddessir 74/55.

²⁴ en-Necm 53/39-40.

²⁵ el-Bakara 2/30-31.

verir.²⁶ Onun rahmeti gazabını geçmiştir.²⁷ Ahiret yurdunda hiç kimseye en ufak bir haksızlık yapılmayacaktır.²⁸ Orada tüm mağdurlar ve mazlumlar kayıp olan haklarını fazlasıyla alacaklardır.²⁹ Buna karşılık despotlar ve zalimler ise hak ettikleri cezayı bulacaklardır.³⁰ Allah azap etmekte acele etmez. İnsana aklını başına alabileceği bir süre ve fırsat verir.³¹ Ölünceye kadar tövbe kapısı açıktır ve Allah içten yapılan bir tövbe ile tüm günahları bağışlar.³² Zerre miktarı iyilik işleyen de kötülük işleyen de karşılığını göreceklerdir.³³ Bununla birlikte Allah, adaletinin ve rahmetinin bir gereği olarak şirk hariç tüm günahları tövbe etme fırsatı bulamamış olan dilediği kimseler için bağışlayabilir.³⁴ Şirk ise yalnızca samimi bir tövbe ile bağışlanır.³⁵

Kısaca söylemek gerekirse, kötülüğü bahane ederek Allah'ın varlığını inkâra ya da Ona şirk koşmaya yeltenen kimseler, inkârları ve şirkleriyle ne kötülüğe engel olabilmekte ne de kendilerine verilen, akıl, vicdan, fıtrat ve vahiy gibi imkânlarla uygun davranmaktadırlar. Nitekim bir ateistin, çöp konteynerine atılan küçücük bir çocuk için hissettiği tek şey, hayatta kaldığı için kendisini şanslı, o zavallı yavrucağı ise şanssız kabul etmesinden ibarettir. Hâlbuki insan bir ot gibi çürüyüp toprağa karışarak ebedi yok oluşa mahkûm olacak kadar basit bir varlık değildir. Uygarlık kuran, felsefe yapan ve şiir yazan bir varlığın, başlangıcını ve sonunu düşünmesi ve yaptığı her şeyin, attığı her adımın hesabını vereceği inancı doğrultusunda yaşamaya çalışması son derece doğal ve akılcıdır. Şu halde onun, sadece içerisinde bulunduğu dünyayı değil, sonunu da düşünerek bir dünya görüşüne sahip olması gerekmez mi

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara 2014.
 Fârâbî, *et-Ta'likat*, Haydarabad, 1346 H.
 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (Faslu'l-makâl, el-Keşf an menâhici'l-edille), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2004.
 İbn Sinâ, *eş-Şifâ* (İlahiyat, tahkik; Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâ'id), ts.
 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996.
 Manafov, Rafiz, *Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul 2007.
 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
 Ormsby, E. L. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Ankara 2001.
 Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2014.
 Russell, Jeffrey Burton, *Şeytan*, İstanbul 1999.
 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts.
 Ward, Keith, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford, 1982.
 Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara 20

²⁶ el-Bakara 2/245; Âl-i İmran 3/130.

²⁷ el-A'raf 7/156; el-Mü'min 40/7.

²⁸ en-Nisa 4/49, 77; el-İsra 17/71.

²⁹ el-Buruc 85/10-11.

³⁰ ez-Zümer 39/24; Sâd 38/55.

³¹ Fâtır 35/37.

³² ez-Zümer 39/53.

³³ ez-Zilzal 99/7-8.

³⁴ Nisa 4/48, 116.

³⁵ ez-Zümer 39/53.

3. BÖLÜM

DEİZMİN YANSIMALARI

WAS ABU BAKR AL-RĀZĪ AN ATHEIST?

M.B. Altaie*

Summary

In this article I assess the status of Abu Bakr Muhammad Al-Rāzī, the well-known Muslim physician, on religion. I will try to expose whatever was firmly known about his religious belief taken from his own writings and writings of others who presented his thoughts. My reference in this assessment will be drawn from the basics of Islamic belief and from Kalām. A special interest is paid to the meaning of belief within the Islamic tradition and the measures adopted by kalām for accepting a believer and distinguishing him from being an atheist. It is shown that there are several factors that allow us to consider al-Rāzī as being a deist rather than being an atheist. In this respect the meaning of deism is discussed within the context of general non-religious belief.

Introduction

Abu Bakr al-Rāzī (854-925) was born a Muslim. He is, perhaps, the greatest physician of the Islamic age. He believed in God, but it seems that he couldn't agree with the traditional Islamic understanding of God. According to some sources he has expressed criticism to traditional belief in religions which are revealed to people through divine messenger. This means that he negated prophecy claiming that there is no need for prophets. The difficulty with authenticating the original source is the disappearance of the original book which is acclaimed to have been written by al-Rāzī himself in criticizing prophecy and the sacred connection of the prophets with God. The only source we know about is the book of Abū Ḥātim al-Rāzī (811-890) entitled *l'lām al-Nubūwah*, wrote in refutation of the claims of Abū Bakr al-Rāzī reporting at the same time his statements and arguments in this respect.

Al-Rāzī's philosophical writings were never widely known, chiefly because they were condemned as heretical by almost all Muslim scholars. Even the Abū al-Rayhān al-Bīrūnī (973-1048), the broad-minded investigator of Indian philosophy and religion, disapproved thoughts of al-Rāzī. Al-Bīrūnī, who

* Prof. Dr. Yarmouk University, Jordan

prepared a catalogue of al-Rāzī's works extant in his day amounting to 184 items, roundly condemned him for dabbling in freethought, and even spoke of his blindness as a Divine retribution. Ibn ʿIzzām (994-1064), who composed a massive work on sects and heresies, singled out al-Rāzī's for particular rejection. So much for the orthodox; even the Ismaili, renegades that they were, disowned his philosophical teaching. Nāsir-i Khusraū (1004-1088) the poet and Hamid al-Din al-Kirmānī (d. 1021) the theologian, applied themselves energetically to refuting him. Orthodox and unorthodox were alike shocked most of all by al-Rāzī's book *On Prophecy* which, needless to say, has not survive.

According to most of the above mentioned references al-Rāzī was consider atheist. In this article I will try to assess the status of the religious belief of Abū Bakr al-Rāzī and see if he deserve to be called *atheist* or should he be designated with a different status. I will take the measures of Islamic tradition and of kalām in such an assessment. This will enable us figure out the proper meaning of terms used in this context in our modern era. We are now in need to properly designate the meaning of certain states of belief as heresy. We need to identify the proper term for each status instead of accusing people without taking care of the proper basis approved by the original Islamic principles. Otherwise there could be lots of bloodshed even more than what we have seen during the last decade.

A Believer or Kafir?

It is reported that the rise of kalām in Islam was initiated with a question concerning the assessment of a person who believes in God and in the message of the Prophet Muhammad, but would do grave sins. Some sources say that the question was raised during a scholar gathering at the main mosque in Basrah in presence of Imam Abū al-Hasan al-Basri (642-728). Some references tells us that before answering the question by al-Basri, another junior scholar Wasil Ibn 'Atta' replied that such a person is neither a believer nor is a *kafir*, but is a *fāsiq* [1], which means a dissident. This means that such a person is in a middle stage between belief and non-belief for his act is not in conformity with the requirements of the belief. This was the position taken by the Mu'tazilis.

We may say that such a case of the sinner stands to comply with one basic requirement of Islam; being a believer in God, the creator, and in his message delivered by Prophet Muhammad, but he is not complying with what the message requires him to do or not do. Another verdict would be to say that he the sinner is a believer since the condition for this is to acknowledge verbally the oneness of God and that Muhammad is his prophet. By doing so a person would be considered *Muslim*. Nevertheless, Islam has left it open for the sinner to come back and repent by re-establishing his subscription to Islam and consolidating his belief by acknowledging the orders of the Qur'ān and the teachings of the Prophet and behave accordingly.

Different sects of Muslims have different attitude on considering the state of those who do not comply with other pillars of Islam, doing the mandatory

prying, paying the Zakat, and fasting Ramadan. The Kharijites¹ believed that committing a grave sin would render a person non-Muslim. The extreme Kharijite position was that Muslims who commit grave sins effectively reject their religion, becoming apostates, and therefore would deserve capital punishment [2].

In contrast to the Kharijiets, the Murjites considered genuine belief in God and submission to His uniqueness to be more important than acts of piety and good deeds. They believed Muslims committing grave sins would remain Muslim and be eligible for paradise if they remained faithful [3]. Murjite doctrine held that only God has the authority to judge who is a true Muslim and who is not, and that Muslims should consider all other Muslims as part of the community [4].

However, to acknowledge the messenger and believe the revelations of the Qur'ân is one basic requirement of Islam. Otherwise, a person cannot be accepted as a Muslim unless he submits to this belief. Abū Bakr al-Râzī believed in a creator, but he seems to have refused acknowledging prophecy in general. The question is: was al-Râzī a *Kafer*, a *fâsiq* or was he a deist?

Definition of Deism

According to Encyclopedia Britannica, Deism refers to what can be called natural religion, the acceptance of a certain body of religious knowledge that is inborn in every person or that can be acquired by the use of reason and the rejection of religious knowledge when it is acquired through either revelation or the teaching of any church [5].

In the Jewish Encyclopedia we read that: Deism is a system of belief which posits God's existence as the cause of all things, and admits His perfection, but rejects Divine revelation and government, proclaiming the all-sufficiency of natural laws [6].

In the Encyclopedia of Christian Civilization we read that: Deism is a rationalistic, critical approach to theism with an emphasis on natural theology. The Deists attempted to reduce religion to what they regarded as its most foundational, rationally justifiable elements. Deism is not, strictly speaking, the teaching that God wound up the world like a watch and let it run on its own, though that teaching was embraced by some within the movement [7].

Today, deism is considered to exist in the classical and modern forms [11]; where the classical view takes what is called a "cold" approach by asserting the non-intervention of deity in the natural behavior of the created

¹ Members of the Islamic State (IS) have often been described as modern-age Kharijites, in reference to the Muslims who rebelled against the ruling powers in early Islamic history. The Kharijite rebellions began in the 7th century, against the Umayyad Caliphate, and persisted against the Abbasid Caliphate.

went on to deny the claim made by the Prophets about the divine revelation. Many authors reported that al-Rāzī has written a book called *Makharīq al-Anbiya'* (Faults of the Prophets) in which he denied their divine relationship. The difficulty with authenticating the original source is the disappearance of the original book which is acclaimed to have been written by al-Rāzī himself in criticizing prophecy and the sacred connection of the prophets with God. The only source we know about is the book of Abū Ḥatīm al-Rāzī entitled *Ilām al-Nubuwwah*, which was written in refutation of the claims of Abū Bakr al-Rāzī reporting at the same time his statements and arguments which he exchanged with him in this respect. Abū Ḥatīm al-Rāzī calls Abū Bakr al-Rāzī an Atheist and he cited him with this name throughout his book [9]. Since then many other authors followed Abū Ḥatīm. However, it should be noted that the definition of a *deist* was not so clear at that time and it seems that no one appreciated that al-Rāzī believes in fully dominant Creator.

Denying the Prophecy

Abu Ḥatīm tells us of a debate between himself and al-Rāzī and quotes from a book in which al-Rāzī purportedly denied the validity of prophecy, rejected prophetic miracles and sneered at revealed religion. [10].

This dispute concerned theodicy- the question of why God allows evil in the world. Pain and suffering clearly weighed heavily in al-Rāzī's philosophical considerations, perhaps because of his experiences as a doctor. This seems to have been a primary motivation for his theory of the five eternals which allowed him to explain evil in terms of the soul's foolish choice to become associated with matter, rather than by admitting that a perfectly wise God chose to create an imperfect world [11].

It is not hard to recognize that al-Rāzī was under the influence of two thoughts: the philosophical theory of the Greek, specifically Plato, and the Zoroastrianism, the Persian religious conception of believing in two superpowers. In this respect I fully agree with the conclusion of Arberry saying that "The Spiritual Physick appears therefore as the product of a curiously perfect blend of two civilizations, expressed in the language of a third; an admirable synthesis of science and metaphysics, shaped in the mind of a master physician and given verbal form by a master of language." ([12], p. 11). But I will add to this that the thoughts of al-Rāzī are genius blending of the Greek, Persian and Arabic views of God and nature. The Arabic influence has tunneled into his thought through the views of kalām which embeds his metaphysics.

The Five Eternals

It is reported that al-Rāzī claimed that there are five eternals: the Creator, matter, soul space (the void) and time. It is also reported that he referred this belief to pre-Socratic philosophers. Furthermore al-Tusi reported that al-Rāzī wrote a book devoted to his belief in the five eternals ([13] p.57)

The Five Eternals

It is reported that al-Rāzī claimed that there are five eternals: the Creator, matter, soul space (the void) and time. It is also reported that he referred this belief to pre-Socratic philosophers. Furthermore al-Tusi reported that al-Rāzī wrote a book devoted to his belief in the five eternals ([13] p.57)

Al-Rāzī Respect to Greek Philosophers

As we go through the bibliographic list of the books of al-Rāzī as prepared by al-Biruni we notice that 26 titles of his books are concerned with refutations or disproof or shows suspicions about contributions of other scholars. This reflects that al-Rāzī was much involved in argumentation and discussion.

One also notice that al-Rāzī was lenient when he discussed views of the Greek philosophers. The titles of his books shows that, for example: Suspicions about Galen, Suspicions about Proclus. But when he discussed views of Muslim authors he was mostly harsh. For example: his book in *reply* to al-Kindī, his book on *criticizing* the mu‘tazilah and his *refutation* of al-Jahīz and his *refutation* of Balkhī.

The Spiritual Physick of Al-Rāzī

I what follows I will try to present some extracts from the famous book of al-Rāzī. The Spiritual Physick [12]. These extracts may help to figure out his views on religious belief.

In this book, al-Rāzī devotes the first chapter to praise Reason. He says "The Creator (Exalted be His Name) gave and bestowed upon us Reason to the end that we might thereby attain and achieve every advantage, that lies within the nature of such as us to attain and achieve, in this world and the next." (p. 20).

In this opening paragraph al-Rāzī acknowledges that God is the creator and acknowledges his act by bestowing us the reason by which we can achieve every advantage. He also acknowledges that there is an afterlife. This is an important pillar of belief (Eman) in Islam.

Then Abu Bakr apologizes for being unable to provide rational or logical demonstration for the existence of afterlife. He says "Now this is a topic which calls for an extremely long discussion, if it be sought by way of logical demonstration and not mere report; and there is no possibility of such a discussion, especially in this book, because as we have said before its content exceeds the content of this alike in loftiness, breadth and length. For it would need a consideration of all the religions and sects which believe and require that man will have a certain estate after death, and passing verdict thereafter in favor of those which are true and against those which are false. It is no secret that the purport of this matter is very difficult, and needs and must have a long

discussion. We shall therefore put this aside, and turn our attention to satisfying those who hold and believe that the soul perishes with the corruption of the body; for as long as a man continues to fear death he will turn away from reason to follow after passion.” (p. 103)

But then al-Râzî resorts again to the delivered message of the prophets which says that if you do well in this life then you will be rewarded with good status in the afterlife. He says

“Again I repeat that I have demonstrated that there is no ground for fearing death, if a man holds that there is no future state after death. And now I say that in accordance with the other view--the view that makes out a future state attendant upon death--there is also no need for a man to fear death, if he be righteous and virtuous, and carries out all the duties imposed upon him by the religious law which is true; for this law promises him victory and repose and the attainment of everlasting bliss. And if any man should doubt the truth of that law, or is ignorant of it, or is not certain that it is real, it only behooves him to search and consider to the limit of his strength and power; for if he applies all his capacity and strength, without failing or flagging, he can scarcely fail to arrive at the right goal. And if he should fail--which is scarcely likely to happen--yet Almighty God is more apt to forgive and pardon him, seeing that He requires of no man what lies not within his capacity; rather does He charge and impose upon His servants far, far less than that.” p. (106-107).

This is indeed a very crucial position marking a contradiction in the position of al-Râzî and reflecting the impotence of the materialistic rational thought for providing a full satisfactory picture of the story of life and death. Denying the message delivered by the prophets about the reward in afterlife leaves the rational approach incapable of providing a purpose for our presence and to suggest the existence of afterlife. This point and especially this paragraph worth studying in depth in order to see if al-Râzî denied the revealed messages in full or whether he actually had some reservations about part of the content of the message.

The Influence of Kalām

In what has been reported by Abū Ḥātim, Abū Bakr al-Râzî do not seem to have enough reasons for his denial of the message of the prophet and their claim of divine connection, apart from being uncomfortable with the social damage religions have caused to social peace and happiness. Nevertheless, we need to investigate the thoughts of this scholar in respect of divine action and the concept of divinity in comparison with thoughts of some famous mutakallimūn in order to see how far we count al-Râzî to be a mutakallim. In his book *al-Sira al-falsafiya* (the philosophical life) he claims that he is a philosopher and he strongly defended this claim mainly on the bases of his involvement in studies in medicine and natural philosophy.

No doubt one can see that there is an influence of thought of kalām on al-Rāzī's views. Primarily he believed in atomism were he has acknowledge the atoms (*juz' la yatajazza'*) and acknowledge empty space (*khalā'*) (see [14], p.48). Atomism is one of the main principles of Daqīq al-Kalām [15].

Pines [14] presents what has been reported by different authors about the concept of the void. From those reports we understand that there were a clear difference between the concept according to Plato and according to the mutakallimūn. It seems to me that Abū Bakr al-Rāzī's conception is more in conformity with the concept presented by the Mutakallimūn. This is another point which adds to the influence of kalām on al-Rāzī.

Citing *Zad al-Musafirīn* of Nasir-i Khosraw, Pines [14] points that al-Rāzī believed in continuous creation such that "there was no time during which He [the Creator] did not create." This means that the creation is eternal. But then al-Rāzī argues that since "His creating activity reveals itself in matter, therefore, matter (*hayūlā*) is eternal." And since matter is connected with space, therefore space is considered eternal too.

As far as creation out of nothing is concerned, al-Rāzī believed that no such thing is possible and that the Creator always forms his new creation out of pre-existing formless matter [16]. At this point we figure the departure from kalām and expect that this view was some sort of Plutonic influence. Nevertheless, the Creator remains to be the *Sustainer* of the world in his thought.

The principle of continuous creation is one of the basic principles of Daqīq al-Kalām through which mutakallimūn tried to prove the role of the Creator in sustaining the universe. This principle is in contradiction to the Greek philosophical doctrine of prime mover. Thus taken with the context of belief, the philosophical thoughts of al-Rāzī and his conception of nature and the creation including sustainment of the creation by the divine, al-Rāzī was no doubt a believer.

If we have to analyze this further, taking into consideration the definition of a deist as given by ref. [6] we can say that believing such a God is partially subscribing to the deist conception.

From what we read in Ibn Ḥazm's treatise al-Fisal we gather that al-Rāzī believed in the existence of void in contradiction to the Aristotelian doctrines. Ibn Ḥazm tried to refute the evidences suggested by al-Rāzī to affirm the presence of void.

On the other hand al-Rāzī seemed to have believed that absolute space and absolute time with infinite extensions exist as well as the relative finite space and finite time. Specifically, time he says can be viewed in two versions: the duration which is a finite period of time that can be measured by astronomical units for example, and the absolute time which has no beginning.

This eternal time was part of the five eternals designated by al-Rāzī. This is indeed something of great interest in analyzing the influence of daqīq al-kalām on Abu Bakr al-Rāzī.

It should be confidently pointed out that al-Rāzī contradicted Aristotle while confirming most of the thoughts of Plato. This was made crystal clear in his discussions with Abu Hātim al-Rāzī.

It is important to note that al-Rāzī has differentiated between the space and the void saying that the void is the extend dimensions in which thing can exist while space is the place occupied by a body. Accordingly, the void is only conceivable and may not have an ontological manifestation while space is a designated place defined by the surface separating the body from its surroundings. Thus, it seems that *void* is the absolute space according to al-Rāzī.

Similarly in respect to the difference between duration and time. Abū Bakr al-Rāzī warns that we should not mix the two concepts as the absolute time is an indication for the existence of thing in perpetual motion, whereas the finite duration of time is what we measure in practice. Again it seems that al-Rāzī has realized time in the absolute sense to be a sort of extended non-measurable duration. Consequently, it can be considered conceivable in our consciousness only.

Summary and Conclusion

In summary I can say that Abū Bakr al-Rāzī was a thinker who adopted certain philosophical views which was a blend of Platonism and Islamic kalām. He believed in a supreme creator who is the sustainer of the world and who is knowledgeable, powerful, and has the choice to steer events in the world. Al-Rāzī believed in afterlife and acknowledged that there should be a reward for the good doings and some sort of punishment for the bad doings. However, he did not say much about the ways of punishments. He may have figured the reward to be in afterlife by having joy and satisfaction in grasping more knowledge and achieve more justice. Al-Rāzī alluded to this status in his book "The Philosophical life".

As in respect of assessing the beliefs of Abū Bakr al-Rāzī I can figure his denial of the message of Prophet Muhammad including the message of the other prophets and this makes him classified as non-believer for the condition of belief in Islam requires to believe in God, the Qur'an and in his messengers. However, it is also clear that he believes in God as a creator and a sustainer of the world besides believing in afterlife including rewards and punishments. This makes him a deist according to the measures and definition of a deist in the modern view of the concept. Certainly Abū Bakr al-Rāzī is not an atheist.

References

1. Al-Shahrastani, A.K., *al-Milal wa al-Nihal*. Cairo: Muassasat al-Halabi wa Syarkah li al-Nasyr wa al-Tauzi. 1968.
2. Sonn, T. and A. Farrar, *Kharijites: Oxford Bibliographies Online Research Guide*, 2010: Oxford University Press.
3. Fakhry, M., *A history of Islamic philosophy*. 2004: Columbia University Press.
4. Izutsu, T., *The Concept of Belief in Islamic Theology*. 2006: The Other Press.
5. Encyclopaedia, B., *Encyclopedia Britannica 2012 ultimate edition*. Encyclopedia Britannica, London, 2012.
6. Jacobs, J., *The Jewish encyclopedia*. 1906.
7. Bradnick, D., *Postcolonial theology*. The Encyclopedia of Christian Civilization, 2011.
8. Sire, J.W., *The universe next door: A basic worldview catalog*. 2009: InterVarsity Press.
9. Stroumsa, S., *The Signs of Prophecy: The emergence and early development of a theme in Arabic theological literature*. Harvard theological review, 1985. **78**(1-2): p. 101-114.
10. al-Razi, A.H., *Kitab A'lam al-nubuwwa*, ed. al-Sawi. 1977, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
11. Adamson, P., *Arabic Philosophy and Theology before Avicenna*. The Oxford Handbook of Medieval Philosophy, 2015: p. 58.
12. al-Razi, A.B., *The Spiritual Physik of Razis, tranlated from Arabic by Arthur Arberry*. 1950, London: Butler & Tanner Ltd., Frome and London.
13. al-Tusi, *Talkhîṣ al-Muḥaṣil*. 1323 A.H., Cairo.
14. Pines, S., *Studies in Islamic Atomism*. 1997: The Magnes Press, the Hebrew University.
15. Altaie, M.B., *Daqīq al-Kalām: The Islamic Perspective for Natural Philosophy*. 2009: 'ālam al-Kutub al-Ḥadīth, Jordan.
16. Khusraw, N.-i., *Zad al-musafirin*, ed. Muhammad Badhl al-Rahmam (Berlin, 1941). 1923. 98.

القرآن معجزة محمد المستمرة

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بليق¹

المقدمة

أحبُّ أن أبدأ بحثي بقول يعبر عن الهدف من وراء هذا البحث الذي هو منارة لقارئه ودارسه، فقد قال والد لولده: "خذ عني ثنتين لا تقل من غير تفكير، ولا تعمل بغير تدبير".

وقد كثر في هذا الزمان التساهل في الكلام والأفعال، حتى صار الكلام بلا تفكير، والفعل من غير تدبير رأس مال كثير من الناس، مدعين أن ذلك هو من حرية التعبير والتفكير، سقوطٌ بعد سقوط، فلهذا كان لا بد من توضيح طرف التفكير السليم، مع اعتماد أسلوب يميز بين اليقين والشك، ويظهر الفرق بين الدليل والوهم.

ثم إن حيرة كثير من الناس في أصل العالم ونهايته والنبوات ويوم الحساب، جعلهم يسألون: من أين أتينا، وإلى أين نمضي، وأين المستقبل.

فأحببت أن أتناول في هذا البحث الأدلة العقلية والبراهين القاطعة لرفض كثير من الأفكار التي أريد منها هدم حضارتنا وثقافتنا وديننا بدعوى المدنية والتطور، فلو أنها صحيحة لأقبلنا عليها كما أقبلنا على استخدام الأجهزة الحديثة، والأساليب المتطورة في نشر الخير والمعرفة.

ويعيش الناس اليوم حالة سباق محموم لاكتساب أكبر قدر ممكن من المعرفة الدقيقة المستمدة من العلوم التي تقود إلى التقدم والازدهار، فالمعرفة العلمية هي إحدى مفاتيح النجاح والتطور نحو الأفضل، ليحقق ما يرغب فيه مستعيناً بذكائه ومعرفته للكشف على العديد من الظواهر التي يجهلها.

¹ أستاذ الفقه والأصول في قسم الشريعة الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية Global University, Lübnan

الاشكالية.

ومن الشبه التي تلقى في هذا العصر: "إنكار النبوات"، ممن يصدقون بوجود خالق لهذا العالم، إلا أنهم ينكرون النبوات عموماً ونبوة محمد خصوصاً فينكرون كون القرآن معجزاً بدعوى أن ذلك أساطير وخرافات.

ولذا سأتناول البحث لإثبات صحة النبوة عقلاً ونبوة محمد خصوصاً وصدق القرآن.

سبل المعرفة للإنسان.

وسأذكر لك طريقاً تسلكه لتجيب من ينكر وجود الله والنبوات:

1) بيان سبل المعرفة للإنسان، أي السبل التي تفيد الشخص علماً ضرورياً قطعياً.

- ما أدرك بالحواس الخمسة السليمة.
- ما أدرك بالعقل بالبدئية.
- ما أدرك بالخبر المتواتر. (فهذه الثلاثة لا يخالف أحد من العقلاء أننا ندرك العلوم بها).

2) إثبات وجود العالم وأن العالم محدث، أي له بداية، أي له أول.

- بعض الناس ينكر وجود العالم فلا بد من إثبات وجود العالم قبل الانتقال إلى المسألة الي بعدها.

3) إثبات وجود الخالق عقلاً.

- الدليل العقلي على وجود الله، هو أن الفعل لا بد من له من فاعل وهذا العالم الذي له بداية محتاج إلى من أوجده وهو الخالق.

4) إثبات أن الله هو محدث العالم، وأنه لا يشبه شيئاً من العالم.

الخالق لا يشبه مخلوقه، لذا خالفنا لا يشبهنا، فالعالم هو أجسام موصوفة بأعراض كالحركة والسكون، افلله ليس جسماً لأنه خالق الأجسام، لذا نحن عاجزون عن تصويره وتخيله لأنه لا شبيه له، وهذا لا يعني عدم وجوده، بل يجب أن نعتقد بقلبنا بوجوده ونصدق ذلك إلا أننا عاجزون عن تخيله وتصوره فهو موجود لا كالموجودات.

5) إثبات وجود سيدنا محمد.

- ثبت بالتواتر وجود محمد.

6) إثبات أن محمداً نبي رسول.

- النبوة.
- الفرق بين الأنبياء والرسل.

- المعجزة بالاستدلال.
- وجه دلالة المعجزة على صدق النبي.
- 7) إثبات أنه صادق في جميع ما أخبر به عن الله.
- من ظهر على يده معجزة فهو صادق قطعاً.
- الصادق قطعاً وجب تصديقه.
- مما جاء به سيدنا محمد:
- أ- عذاب القبر ونعيمه.
- ب- الجنة والنار.

8) القرآن الكريم.

- أعظم معجزات النبي هو القرآن، فيه عن الجنة: " أعدت للمتقين"، وعن النار: "أعدت للكافرين".

النبوة وما تثبت به.

النبوة تثبت لمن أراد الله أن يختصه بالنبوة بمجرد نزول الوحي عليه، وتثبت نبوته لغيره أي للناس الذين أرسل إليهم بالمعجزة التي يظهرها الله على يده لأنها تكون بمثابة تصديق له. ووجه ذلك أنه لما ادعى النبوة وقال: إن كنت صادقاً في دعواي أن الله تعالى أرسلني فإله يفعل كذا، ففعل الله تعالى ذلك كان منه تصديقاً في دعواه الرسالة، كأن الله تعالى قال عقب دعواه صدق عبدي فيما أخبر به عني إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول، ويستحيل من الحكيم تعالى تصديق الكاذب ولو ظهرت المعجزة على يد الكاذب لكان تكليف الخلق بتصديق الأنبياء تكليفاً بما لا يطاق.

فالشيء الذي يقوله الرسول من البلاغيات فهو علم قطعي بالنسبة لمن سمع من الرسول وشاهد معجزاته كأبي بكرٍ وعمرٍ وغيرهما، أما بالنسبة لمن بلغه ولم ير الرسول ولم يسمع إنما بلغه فإن كان متواتراً كالقرآن فقد بلغنا عن الرسول أنه قال إنه منزل عليه من قبل الله بطريق التواتر فالعلم بصحته قطعي استدلال، ولولا ذلك لكان كل من تواتر عنده حصل له العلم القطعي بصحة ما جاء به محمد، ولكن كثيراً من الذين شاهدوا معجزاته لم يوقنوا بخبره مع أنهم سمعوا لفظه كأبي جهل لذلك نقول: هو نظري بالنسبة لمن وصل إليه الخبر، ولو كان بديهياً لتساوي الناس في قبوله.

فلهذا الذي ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي وثبت صدقه قطعاً، والصادق قطعاً، وجب تصديقه، لهذا يجب علينا تصديق محمد، وعيسى، وموسى، الذين جاؤوا بالتوحيد.

فَيُظَهَّرُ بطلانُ قول بعض الملحدين في هذا العصر إن ما أتى به محمدٌ وعيسى من المعجزاتِ هو تحذيرٌ لأفكارِ الناسِ وهو من قبيلِ السحرِ، وبطلانُ هذا ظاهرٌ لأن السحرَ يعارضُ بالمثلِ وهذا الذي يظهره الله على أيدي الأنبياءِ من الخوارق لا يُعارضُ بالمثلِ من قبيلِ السحرةِ، إنَّما كلامُ هذا الملحدين تمويهٌ على ضعفِ العقولِ لأن هؤلاء العوام لا يعرفون المعنى القاريق بين السحرِ والمعجزة.

فقد بعث الله الأنبياء رحمة للناس، فليس في العقل ما يستغنى به عنهم، لأن العقل لا يستقل بمعرفة الأمور التي تنجي العبد في الآخرة، فكان في بعثة الأنبياء مصلحة ضرورية لحاجات العباد، وهي محض فضل على العباد من الله تعالى، غير متعلقة بكسب للنبي بل هي عطية خصيصة من الله تعالى وموهبة جعلها الله فيمن شاء من عباده قال تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

فليست النبوة منزلة يتوصل إليها بالعمل والاجتهاد في الطاعات، ولا هي مختصة بسبب ترجع إليه بل هي ابتداء فضل وكرامة من الله عز وجل يخص بها من يشاء من خلقه كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾. ولهذا خص الله الأنبياء بصفات لم يخص بها غيرهم من البشر.

والعقل وإن كان يمكن أن يقف على الواجب والممتنع العقليين فلا بد أن يتوقف في الجائز، إذ كلا طرفي الجواز يتساويان في قضية العقل، وربما تتعلق به العاقبة الذميمة، وليس في العقول إمكان الوقوف على ذلك فلا بد من البيان ممن له الاطلاع على العواقب، فأرسل الله الرسل ليميز العاقل بالعقل فيقبل على ما له العاقبة الحميدة ويعرض عما له العاقبة الذميمة.

تعريف المعجزة.

والمعجزة في الاصطلاح: "أمر خارق للعادة، يأتي على وفق دعوى من ادعى النبوة، ساء من المعارضة بالمثل".

فالمعجزة سالمة من المعارضة بالمثل فما يظهره الله على يد النبي من المعجزة كافة صالح عليه السلام التي خرجت من الصخرة بعد اقتراح قومه عليه ذلك بقولهم إن كنت نبيا مبعوثا إلينا لنؤمن بك فأخرج لنا من هذا الصخرة ناقة وفصيلها، فأخرج لهم ناقة ومعها فصيلها فاندھشوا فآمنوا به، وحنين الجذع ونبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم كأمثال العيون في عدة مواطن من غير أن يطلب أحد منه ذلك رواها البخاري وغيره.

السبيل للعلم بالمعجزات:

العلم لتامعجزة لمن كان في زمن النبي مثل ما روى في صحيح البخاري من سماع الصحابة لحنين الجذع، وما روى فيه أيضا من رؤية الماء يخرج من بين أصابع النبي صلى الله عليه وسلم، فإن العلم الحاصل لهم هو بالخواص التي هي من سبل العلم الضروري أي الذي يهجم على قلب الشخص من غير نظر واستدلال بحيث لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة.

أما الذين غابوا عن المعجزات فيعرفون حصولها بتواتر الأخبار الموجبة للعلم الضروري أيضًا، والتواتر هو رواية جمع عن جمع بحيث تحيل العادة اجتماعهم على الكذب. كما لو أخبرك مائة لا يتصور اجتماعهم على الكذب وقوع أمر ما فإنه يصير هذا الخبر عندك يقينًا موجبًا للعلم القطعي، كالعلم بالملوك الحالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية فنحن نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد مثلاً بالإخبار بوجودهما من قبل العدد الجَم من الناس الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيحصل لنا الجزم والقطع واليقين بوجودهما من غير مشاهدتهما فهذا علم ضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال بل يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتماء لهم لطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

الإجابة على بعض الأسئلة:

إن سأل سائل قائلاً: هل وقوع الخوارق على يد من ادعى النبوة يكفى دليلاً على صدقه؟ فقد نشاهد كثيراً من الخوارق يتوصل إليها بالسحر ونحوه.

فالجواب: إن هذه الأشياء تُعارض بالمثل، فيعارض ساحر ساحراً بخلاف المعجزة فإنه لم يستطع أحد من المكذبين المعارضين للأنبياء في عصورهم وفيما بعد ذلك إلى يومنا هذا أن يأتي بمثل ما أتى به نبي من الأنبياء، فلم يستطع سحرة فرعون الذين جمعهم، أن يقاوموا معجزة موسى وهي انقلاب عصاه حية بل غلبوا فتعجزوا عن المقاومة ثم أذعنوا لموسى عليه السلام فأمنوا بالله وبرسوله موسى موقنين كل الإيقان، وكذلك القرآن المنزل على محمد لا يمكن معارضته بالمثل.

فإن قال قائل: إن هذه الحوادث من قبيل الخرافات التي تروى من غير أساس، **فالجواب:** أن هذا من الخبر المتواتر الذي يفيد علماً قطعياً كما ذكرنا آنفاً كأخبار وجود البلاد والأماكن النائية كالصين واليابان وأستراليا وهاواي والملوك الماضية التي تناقلها الكافة عن الكافة، وهذا ليس من الأخبار التي تحتل الصدق والكذب فكما يقطع بصحة أخبار بعض الأمم السابقة، وبعض حوادث نابليون وحروبه ولم نرها ولم نشاهدها، كذلك نقطع بصحة حوادث الأنبياء التي تناقلها الكافة عن الكافة.

فإن قيل: إن أخبار هؤلاء أقرب عهداً، بخلاف الأنبياء فإن عهدهم بعيد.

فالجواب: الخير المتعلق بالمهم الغريب الذى يلفت الأفكار للإعجاب كإخراج الناقة من صخرة صماء لصالح من شأنه أنه كلما تطاول الزمن يكثر تناقله، لأن الإنسان مجبول على حب التحدث بالأمر المعجب ألا ترى أن أخبار أهرام الجيزة وسور الصين وحدايق بابل المعلقة ونحوها مما يسمى بعجائب الدنيا السبع ما زال الناس يتناقلونها فيما بينهم حتى إن خبرها معلوم للصغير كما الكبير، وأن الناس ما زالوا يتحدثون بطوفان نوح مع قدم عهده وفناء من شاهده، ومثل ذلك الجيش الذي كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة الحديبية وهم ألف وخمسمائة لما شاهدوا نبوع الماء من بين أصابعه، وقد كانوا فاقدين الماء، فلا شك أن كل واحد من الجيش كان حريصاً على أن يخبر بما شاهد.

ثم إننا لم نجد من يدعي أن حرب المائة سنة في أوروبا لم تحدث، وأن حرب العرب للأندلس لم يحدث لأنه كان قبل ذلك، وأن العباسيين لم يحكموا ولا الأمويين، وأن البيزنطيين لم تكن لهم مملكة، والرومان لم تكن لهم إمبراطورية، وأن يوليوس قيصر خرافة ومثله كليوترا وسقراط وأبقراط وأن الإسكندر المقدوني وغزواته ما وجدت، وأن سليمان ما كان ولا كانت مملكته ناهيك عن الفراعنة وملكهم، لأن هذه الحوادث حدثت قبل هتلر ونابليون فهي أبعد خبراً في خبرها. أم يزعمون بأن اكتشاف أديسون للكهرباء وابتداء صناعة آلات الركوب المعروفة بالسيارات والطائرات وابتداء إطلاق الصواريخ في الفضاء ووقوع أول تفجير نووي، وما شابه هذا مما تواتر خبره يصبح حديث خرافة بعد مائة سنة أو مائتين.

فإن قال: نعم فلا كلام معه والحس يدل على خلاف جوابه، كما العقل، فإن علة صدق خبر وجود ماركس ونابليون هو تواتر خبرهما لا غير.

وطالما وجد ذلك في غير هذين الخبرين فهو صدق قطعاً لوجود العلة نفسها وإن قال لا قلنا له هذا مثل ذاك فإنكارك صدق المعجزات المتواترة تحكم، والحجة قائمة على خلاف ذلك. والعجب من بعض الناس فإن مؤرخيهم وباحثيهم يثبتون أشياء بمجرد عثورهم على ورقة أو حجر فينبون على ما وجدوه بالتوقع واعتماداً على الرأي أشياء كثيرة ويجعلونها حقيقة بل منهم من إذا رأى نقشاً عظماً في كهف جعل ذلك الدليل القاطع على حضارات كاملة، وشاهدًا على تاريخ البشر، وبعض نظرياتهم التي يسلمون بها ويجعلونها أدلة علمية لم تبين في الأصل إلا على رأى منفرد تنوهم لا دليل معتبر لما قاله.

النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

هو النبي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي صلى الله عليه وسلم. ولد بمكة في شهر ربيع الأول في عام الفيل، ونزل عليه الوحي بالنبوة وهو فيها وكان عمره أربعين سنة، وهاجر إلى المدينة بعد نزول الوحي بثلاث عشرة سنة، ومكث فيها عشر سنين، توفي بعدها صلى الله عليه وسلم ودفن في المدينة المنورة في حجرة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أي دفن حيث مات صلى الله عليه وسلم. مرسل من عند الله إلى كافة العالمين من إنس وجن، صادق في كل ما يبلغه عن الله

تعالى ليؤمنوا بشريعته ويتبعوه، واليهود كانوا يعلمون صدقه، فعن أنس، رضي الله عنه: أن غلاماً يهودياً كان يضع للنبي صلى الله عليه وسلم وضوءه ويناوله نعليه، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأبوه قاعد عند رأسه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "يا فلان، قل: لا إله إلا الله" فتنظر إلى أبيه، فسكت أبوه، فأعاد عليه النبي صلى الله عليه وسلم، فتنظر إلى أبيه، فقال أبوه: أطع أبا القاسم، فقال الغلام: أشهد أن لا إله إلا الله وأنتك رسول الله، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "الحمد لله الذي أخرجني من النار" أخرجه البخاري في الصحيح.

من معجزاته: أنه بينما راع يرعى بالحرة إذ عرض ذئب لشاة من شياهه، فحال الراعي بين الذئب والشاة، فألقى الذئب على ذنبه ثم قال للراعي: ألا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي، فقال الراعي: العجب من ذئب مقع على ذنبه يتكلم بكلام الإنس، فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب مني، رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحرتين يحدث الناس بأنباء ما قد سبق، فساق الراعي شاة حتى أتى المدينة، فزوى إلى زاوية من زواياها، ثم دخل على النبي صلى الله عليه وسلم فحدثه بحديث الذئب، فخرج رسول الله إلى الناس فقال للراعي: قم فأخبرهم، قال: فأخبر الناس بما قال الذئب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [صدق الراعي ألا إنه من أشراط الساعة كلام السباع للإنس والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس ويكلم الرجل شراك نعله وعذبة سوطه ويخبره فخذها بما أحدث أهله بعده]. اهـ.

والحرة هي هذا الأرض ذات الصخور السوداء التي عند المدينة، والمدينة واقعة بين الحرتين. ويخبره فخذها بما أحدث أهله بعده، يعني فيخذ الإنسان يخبره ماذا فعل أهله في غيابه عن البيت. هذا من علامات القيامة ليست من العلامات الكبرى لكنها من علامات الساعة.

فيجب الا اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في جميع ما أخبر به عن الله تعالى، سواء كان من أخبار الأمم والأنبياء وبدء الخلق أو ما أخبر به مما يحدث في هذه الدنيا وفي الآخرة، أو من التحليل أو التحريم لبعض أفعال وأقوال العباد، قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

القرآن أعظم معجزة أتى بها نبينا.

كثر المدعون الزاعمون التحدي فكل منهم يلفق ألفاظاً وكلمات لا رابط بينها ولا انسجام فضلاً عن المعنى الصحيح، ويزعم أن هذا مما يقاربه كتاب الله و قد قال تعالى بشأن القرآن العزيز: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ فنقول للمدعين إنكم لم تصنعوا شيئاً مثل القرآن وما صنعتم شيئاً سوى أنكم عمدتم إلى آيات القرآن

الكریم فسرقتم أكثر ألفاظها وبدلتم بعضاً وقد سبقكم في ذلك مسيلمة الكذاب فقد كان يعمد إلى آيات من القرآن الكريم فيسرق أكثر ألفاظها ويبدل بعضاً، كقوله: ((إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر)) أو يبيجىء على موازين الكلمات القرآنية بألفاظ سوقية ومعان سوقية، كقوله: ((والطاحنات طحناً، والعاجنات عجناً، والخازبات خبزاً)) وهكذا لم يستطع وهو عربي قح أن يحتفظ بأسلوب لنفسه، بل نزل إلى حد الاسفاف وأتى بالعبث الذي يأتيه الصبيان في مداعبتهم وتفككهم بقلب الأشعار والأغاني عن وجهها، ولا يخفى أن هذا كله ليس من المعارضة في شيء، بل هو الإفساد.

لقد سجل التاريخ في عصر نزول القرآن الكريم عجز أهل اللغة أنفسهم عن معارضة القرآن. وما أدراك ما عصر نزول القرآن؟ هو أزهى عصور البيان العربي، وأرقى أدوار التهذيب اللغوي، إنه عصر المعلقات وهل بلغت المجامع اللغوية في أمة من الأمم ما بلغته الأمة العربية في ذلك العصر من العناية بلغتها؟ إلا ان التاريخ سجل هذا العجز عليهم، فهل منكم من يعتبر أم على قلوب أقفالها ؟

إن محاكمتهم القرآن وتقليده بصورة باردة ساقطة في الخصائص التي تميز بها نظماً على سائر الكتب، مثل تصدير الكلام بالحروف المقطعة وهي سمة لا يشبه القرآن فيها أي كتاب آخر، فمن زعم منهم أنه يعارض به القرآن الكريم فقد فضح نفسه بنفسه، إذ أنه سرق علانية ما سبق به القرآن الكريم وتفرّد على سائر كلام البشر. فالعجب ممن يزعم معارضة الكتاب الكريم آخذاً بنصوصه بحروفها، وخصائصه بخدافيرها سرقة معلنة دون أن تطرف له عين أو يهتز له جفن.

إن الإتيان بمثل القرآن أمر محال لأنّ الله جلّ وعلا تحدّاهم أن يفعلوا ذلك وتحدّى فصحاء العرب وشعراءهم المتقنين للعربية وكانوا حين نزول القرآن في قمة فصاحتهم وبياعهم فقال عزّ وجلّ: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ سورة الطّور، فلما عجزوا تحدّاهم أن يأتوا بعشر سور مثل سورة فقال سبحانه: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ سورة هود.

فلما عجزوا تحدّاهم أن يأتوا بسورة واحدة فقط على مستوى فصاحة القرآن وبلاغته وحكمته فقال عزّ وجلّ: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ سورة يونس.

وقال: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ سورة البقرة.

فلن يستطيعوا ذلك مطلقاً في أيّ وقت وفي أيّ زمان ومهما استعانوا، قال سبحانه: ﴿ قُلْ لَنْ يَجْتَمَعَ النَّاسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

﴿ سورة الإسراء. فإنه القرآن - كما قال عز وجل - : ﴿ كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ سورة هود.

الإعجاز البلاغي في القرآن.

ولأن علماء العربية والعرب الأقحاح هم المرجع في البلاغة والفصاحة ساستشهد بكلامهم في إثبات الإعجاز في القرآن، فقد اشتملت الآيات القرآنية على ضروب متعددة من البديع. قال ابن أبي الأصبع (ت 654هـ): ولم أر في الكلام مثل قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ هود: 44. فإن فيها عشرين ضرباً من البديع. وقال البقاعي: وهذه الآية تسع عشرة لفظة فيها أحد وعشرون نوعاً من البديع ناقلاً معانيها من الرماني. قال: منها إخراج الأمر إلى جهة التعظيم لفاعله من غير معاناة ولا لغوب، ومنها حسن تقابل المعاني، وحسن ائتلاف الألفاظ، وحسن البيان في تصوير الحال، والابحاز من غير إخلال ... وروي أنّ إعرابياً سمع هذه الآية وقال: " هذا كلام القادرين، وعارض ابن المقفع (ت 143هـ) القرآن فلما وصل إلى هذه الآية امسك عن المعارضة وقال هذا كلام لا يستطيع أحد من البشر أن يأتي بمثله.

وقد صرح أبو هلال العسكري (ت 395هـ) بما حصله من في سنين عمره فقال: "اعلم علمك الله الخير وقبضه لك وجعلك من أهله أن أحق العلوم بالتعلم وأولاه بالتحفظ بعد معرفة الله جل ثناؤه، علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة التي يعرف بها إعجاز كتاب الله ". وعلى هذا وقف العلماء طويلاً يبحثون في معاني القرآن وإعجازه فنشأت الدراسات القرآنية التي كان لها اتصال وثيق يبحثون البلاغة والنقد؛ إذ أكد العلماء ما للأساليب البلاغية من أثر في توجيه النص القرآني وتأويله وفي قوة اللغة وأسلوبها.

والعلماء متفقون على أنّ القرآن أتى بأفصح الألفاظ وفي أحسن التأليف فإنه معجز في ترتيبه ونظمه كما هو معجز في أسلوبه ولفظه، فما من سورة أو آية بل ما من كلمة أو حرف، إلا وضع في موضعه اللائق به لحكمة يعلمها منزله سبحانه وتعالى ولو نزعته منه كلمة ثم أدير لسان العرب على أحسن منها لن يوجد ذلك ولن تتسع له اللغة بكلمة واحدة.

فالرماني (ت 384هـ) قال بتلازم الحروف وتعديلها في التأليف، والمتلائم في الطبقة العليا والقرآن كله متلائم بين لمن تأمله. وذهب الخطابي (ت 388هـ) إلى فصاحة الفاظه وفي أحسن نظوم التأليف مضمناً اصح المعاني ويذهب الباقلاني (ت 403هـ) إلى الإعجاز في عجيب نظمه وبديع تأليفه وورصفه ويذهب الجرجاني (ت 471هـ) إلى سر الإعجاز في الترتيب والنسق الذي تراه في ألفاظ القرآن والغرض الذي سبقت فيه.

فالعناية باعجاز القرآن الكريم انما جاءت لتكون القرآن الكريم معجزا فهو معجزة النبي محمد المتحدى بها والباقية الى يوم الدين. وقد ثبت عجز المتحدين عن الإتيان بمثله. إذ عجزهم ظاهر وبكم أفصاحهم واضح، وكيف يمكن المخلوق مع تمكنه في سمات النقص ودركات الافتقار والضعف معارضة من اختص بصفات الكمال".

وخلصه الكلام في الاعجاز ترجع الى عدّة جهات.

أولا : علوه على رتبته وجهها من العجز فيه، وفي ذلك تظهر البلاغة في تغير النظم بحسب مقتضيات الأحوال واستشراف نفس السامع او الى الاجمال والتفضل. وهذا في قمة الاعجاز كائن.

ثانيا: " ان هذا القرآن معجز فيما يجده كل ناظر في معناه المشتمل على تمام الحكمة فيما هو كائن، ونبأ ما كان من قبل ونجر ما يكون بعد المتيقن بوقوع اوائله ووقوع جملته وصحة خبره " كلماته وآياته ويسمى حسن النظم الى انهي غاياته واتم نهاياته ".

ثالثا: من جهة فصاحته وبلاغته وحسن نظم حروف كلماته ويسمى الجزالة وكمال انتظام كلماته، اذ نرى ان القرآن يضع كل نوع من الالفاظ في موضوعه الملائم له، بحسب اختلاف المقامات والاحوال، ولو ابدلنا مكانه غيره لتبدل المعنى وتختلف المقصود من الكلام وذهب رونقه، واختلت البلاغة القرآنية حينئذ.

الخاتمة

الله تعالى استحق العبودية وخده وأرسل أنبياءه أرشدوا الأنام ونوروا الأفهام فمن اتبعهم نجى ومن عصاهم خاب والحمد لله رب العالمين.

ÂDETULLAH VE SÜNNETULLAH KAVRAMLARI AÇISINDAN DEİZİM

Recep ARDOĞAN*

GİRİŞ

Deizm, çok eskilere giden felsefî bir inançtır. Onun felsefî bir inanç oluşu, peygamberliği, vahyi, ilahî buyrukları kabul etmemesi ama aynı zamanda varlığını anlamlandıran metafizik bir öğreti oluşuyla açıklanabilir.

Deizm, çok eskilere gitmekle birlikte, modern zamanlarda ilim ve fikir camiasında taraftar toplamış; Batı ilim ve fikir tarihinde büyük dönüşümün gerçekleştiği dönemlerde kendine önemli bir yer bulmuştur.

Deizmin ortaya çıkışında, Batılı düşünürlerin bir yandan Allah'ın varlığının delillerini diğer yandan Hristiyanlıktaki yanlışları görmelerinin etkisi vardır. Bu nedenle onlar, dini reddetmişler, ama evrendeki düzeni açıklamak için Tanrı kavramını kabul etmişlerdir. Sonuçta vahiy ve peygamber göndermeyen bir Tanrı anlayışını benimsemişlerdir. Aslında deizm, akli deliller arayan insanın, dinî hakikatlerin aklen temellendirilemediği durumda, tercihini Allah'a inanmaktan yana kullanmasıdır.

Deizm, din bilim, din-felsefe, inanç-akıl ilişkisi konusunda, bir anlamda, ara bir çözüm olarak karşımıza çıkmıştır. Batı toplumlarında Hristiyanlığın reddedilmesi, Hristiyanlığın tek hakikat, zorunlu hakikat, tek kurtuluş yolu olarak görüldüğü bir coğrafyada da dinin (tüm dinlerin) reddi anlamına geliyordu. Bu nedenle, deizm, aslında dinlerin reddedildiği bir düşünce ikliminde, insanoğlunun inanç alanıyla bağlantısını koruyan bir öğreti olarak var olmuştur.

Biz burada deizmi ana hatlarıyla açıkladıktan sonra İslam açısından değerlendirmesini yapacağız. Ehl-i sünnet kelimcilerin doğanın nasıl işlediği ve insan fiillerinin nasıl vuku bulduğuna ilişkin görüşünü ifade eden **âdetullah**, Allah'ın insanlık tarihi ve insanın inanç ve ahlak yönüyle ilgilenmesini açıklayan **sünnetullah** kavramlarının ve deizmin nasıl bir yere yerleştiğini tespitiye çalışacağız.

1. ALLAH'I AŞKINLAŞTIRMADA BİR AŞIRILIK OLARAK DEİZM

Allah'ın aşkınlığını inkâr, panenteizm, panteizm; teşbih, tecsim; hulul; en sonunda da putperestliğe varır.

* Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fak., 3kelam@gmail.com, <http://3kelam.wix.com/sosyal-kelam>

İslam itikadî mezhepleri arasında aşkınlığı kavramaktan en uzak olan gruplar, Müşebbihe ve Mücessimedir. Bunların ekstremeleri da hulul inancının görüldüğü gulât-i şia'dır.

Müşebbihe ve Mücessime, ayet ve hadislerde, Allah hakkındaki mecazları te'vil etmez; el, yüz, parmak, gelme, inme gibi nitelemeler nedeniyle Allah'ı sonradan var olan varlıklara benzetir. Ayrıca Mücessime Allah'ı bir cisim olarak tasavvur eder. Ancak Müşebbihe ve Mücessime, bir soyutlama olarak İslam düşünce tarihinde varsa da ayrı bir mezhep olarak sistemleşmemiş bir görüştür. Selef ve hadisçiler de haberî sıfatların aslına iman etme, onların hakikatini bilmekten aciz olduğunu itiraf etme, tevilden kaçınma tutumunu benimsemişlerdir.

Kelam ekolleri arasında Cehmiyye ve Mu'tezile'de, Allah'ın tevhid ve tenzih için bazı sıfatlarının ta'til edildiği görülür. Bu yaklaşımı fikrî bir yanlış olarak nitelendirmenin ötesinde küfr saymak hata olacaktır. Çünkü Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebinde, bu sıfatların işlevi doğrudan zata ait olduğu, zata zaid olarak bu sıfatların söz konusu olmadığı ileri sürülür. Yani Allah'ın zatı yanında ilim, irade, kudret gibi subutî sıfatlar mevcut değildir, ancak Allah zatıyla ezelde ebede her şeyi bilir, iştir, görür, irade eder, güç yetirir. Bu sıfatların işlevleri, aslında doğrudan zata aittir. Dolayısıyla Cehmiyye ve Mu'tezile'ye göre, Allah'ın sıfatların olup olmaması, daha çok dilsel bir tartışma konusu olarak nitelenebilir. Onlara göre de Allah, diri, her şeyi bilen, irade eden ve her şeye kadir olan Yaratıcı'dır. Mu'tezile, Allah'ın aşkınlığı konusunda aşırı gitmemiştir.

Aşkınlık konusunda aşırılık, Allah'ın sıfatlarının yok ve işlevsiz sayılmasıdır. Bunun en önemli örneği deizmdir.

Deizm (Yaradancılık), ateizmden farklı olarak ilk sebep veya yaratıcı güç olarak Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ancak Deizm'de Tanrı, evreni yaratmış, düzene koymuş ve evrendeki düzenli işleyişi sürdüren yasaları belirlemiştir. Bundan sonra Allah'ın evrenle ilişkisi kalmamıştır. Tanrı, bir saatçinin saatini imal edip kurduktan sonra saatiyle ilişkisi kalmaması gibi evrene aşkındır. Deizm, âdeta mekanik evrene düzenli işleyişini kazandıran bir güç olarak Tanrı'yı sıfatlarından soyutlar ve işlevsizleştirir. Deist anlayışta Tanrı, mükemmel, sonsuz iyilik ve bilgelik niteliklerine sahip olsa da bu sıfatları evreni yaratması, düzenlemesi veya ona hareket vermesiyle sınırlıdır. Bunu kelamcılar "ta'til (تعطيل)" olarak niteler.

Deizmin en aşırı şekli, Aristo'da görülen **"hareketsiz ilk muharrik"** anlayışıdır. Aristo'ya göre evren ezeldir; Tanrı ona yalnızca ilk hareketini vermiştir. Tanrı evrene ilk hareketini vermekle birlikte O'nun evrenle ilişkisi yoktur, hareketsizdir, atıldır. Bu anlayış, Allah'ın cansız ve durağan olduğunu iddia etmektedir. Oysa Tanrı'dan söz etmek, tüm eksikliklerden uzak; diri, hikmet ve hüküm sahibi bir varlıktan söz etmektir.

Determinizm, başka kavram ve tasavvurlarla sistemleşmektedir. Bunların başlıcaları aşağıda açıklanacaktır.

1.1. Determinizm

Deizmde, Allah mefhumu, daha çok doğanın işleyişindeki düzenliliği temellendirmek için başvurulan bir kavram olmuştur. **Evren kendi başına işleyen kursosuz bir makine gibidir. Evrendeki düzen kendi başına kesintisiz olarak sürmektedir.** Çünkü o, mükemmel bir tasarıma ve deterministik bir yapıya sahiptir. Tanrı'nın rolü, başlangıçta maddi parçacıkları, bunlar arasındaki çekimleri ve temel hareket yasalarını yaratmakla tamamlanmıştır. Evrendeki düzeni, mekanik işleyişi ve sürekliliği sağladığında artık Tanrı, evrene müdahale etmez. Dünyadaki işlerin Tanrı tarafından şöyle ya da böyle değiştirilmesini istemek, onun mükemmel bir biçimde yaratılmamış olduğunu kabul etmek demektir. Bu da deizme aykırıdır.¹ Bu nedenle, Deizm'de Tanrı O'nun evrenle ilişkisi son bulmuştur.

Sonraları determinizmin insan davranışlarına teşmil edilmesi (tarih, sosyoloji ve psikoloji), insana da hâkim olma amacına ulaşılacağı düşüncesiyle yakından ilgilidir. Oysa insan davranışlarını içgüdü ve bilinçaltıyla açıklayan bir bilim anlayışıyla insan hürriyeti ve sorumluluğu açıklanamaz. Bu anlayış, ahlak felsefesinin temelini de sarsmaktadır. Bunun bariz örneği, insan davranışlarını içgüdüleri ve bilinçaltına bağlayan psikoloji teorileridir.²

1.2. Mekanizm

Deizm'de evrendeki düzenin kendi başına kesintisiz olarak sürmesi, mekanik bir tasarımı ve doğa bilimlerinin gücüne olan inancı temellendirmektedir. Bu düşüncenin temelinde XVII. yüzyılda doğa bilimlerindeki hızlı gelişme olgusu ve buna bağlı olarak akıl ile bilime duyulan büyük güven yer alır. Bu yüzyılda Galileo, Kepler, Newton gibi doğa bilginleri sayesinde doğa bilimleri büyük gelişmeler kaydetmiş, tabiattaki işleyiş sebep-sonuç ilişkisi içinde açıklanabilmiştir. Bunun sonucunda, genel olarak bilim adamları ve filozoflar, evreni değişmez yasalara yönetilen, kendi kendine yeterli, tıkr tıkr işleyen kozmik bir makine gibi görmüşlerdir. Evrende meydana gelen her olayın,

- daha önceki olaylar tarafından belirlendiği,
- tamamen mekanik biçimde açıklanabilir olduğu sonucuna varmıştır.³

Bu kozmoloji, katı bir determinizme sıkı sıkıya bağlanmıştır.⁴

Bu anlayışın sonucunda, bilimsel araştırmalarda evrenin hiçbir şeyin çığneyemediği yasalara göre işlediği, bu işleyişi, ulaşacağı bir gayenin değil önceki olayların illiyetinin (causality) belirlediği düşüncesi hâkim olmuştur. Nitekim Newton, doğadaki işleyişin matematiksel ilkelerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu amaca en uygun olan da **mekanik bir düzenek ve mekanik**

¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Felsefeye Giriş, Ank. 1994, 230.

² Determinizmi insan davranışlarına taşıyan düşüncede insan, çeşitli etkiler ve karşı etkilerin tesirleri sonucunda hareket etmektedir. İç ve dış şartların hepsi, insan kişiliği üzerinde büyük bir tesir yaratmakta ve bu etkilerden kurtulmak hususunda insan tamamen çaresiz bulunmaktadır. Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 4. bs., Ank. 1996, s. 99.

³ Capra, Frifjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, trc. Mustafa Armağan, İst. 1989, 67; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ank. 1996, 128; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 229, 230.

⁴ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 67.

bir sürekliliktir. Bu mekanik tasarım, bilimin doğadaki tüm olayların formüle edilebilirliği anlamına geliyordu. Nitekim Newton'a göre doğa, matematiksel bir dille yazılmıştır. Sayı, şekil, büyüklük, konum, hareket gibi cisimlerden ayrılması olanaksız olan ve matematiğin diliyle ifade edilebilen nitelikler, doğanın “gerçek” ya da “birincil nitelikler”idir.⁵ Bu durumda, evrende hiçbir şey keşfedilemez değildir.⁶ Sonuçta akıl ve bilime karşı mutlak bir güven gelişmiştir.

René Descartes'in (öl. 1650) metafiziğinde de Tanrı, evrendeki düzenliliğin ve mutlak hakikatin güvencesidir. “Descartes'in Allah'ı ispat yönteminde,

DÜŞÜNEN İNSAN ⇔ TANRI ⇔ EŞYA (KOSMOS) ⇔ MADDİ BEN

şeklindeki dört aşama vardır. Bu dört aşamalı yolda Tanrı, gerçek ve değişmez bilgi kaynağımız olarak eşyanın güvenilirliğini sağlayan, onun bizi yanıltmaz bir kaynak olmasına imkân veren bir sağlama aracı konumuna indirgenmiştir.⁷ Başka bir ifadeyle, Allah, “boşlukların tanrı”sı gibi resmediliyor, gerçekliğin ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahipleniliyordu.⁸

Descartes, doğanın gerçekliğini Tanrı'nın varlığı ile (en nihayetinde) akla dayandırarak kabul ediyordu. Ona göre Tanrı'nın iyiliği, maddi dünyaya ilişkin bilgilere duyulan güveni gerektirir. Çünkü Tanrı insanı aldatmayacağına göre duyuların açıkça idrak ettiği şeyler hakikattir.⁹ Descartes ile zihin ve madde arasındaki bölünmenin insanları, doğal olayları her yönüyle belirleyeceği düşünülen özellik ve etkileşimleri temel maddi yapı taşlarına sırayla indirgemeye, birbirinden kopuk nesnelerden kurulu mekanik bir sistem şeklinde bir evren tasarımına sürüklediği söylenir.¹⁰

Bu mekanik evren tasarımında Tanrı da âdeta bir mekanik ustasına benzetilmektedir. Bunu Descartes'in ontolojik delilinde görebiliriz. O, insanda tanrı kavramının gözlem ve istidlal yoluyla oluşmayıp apriori olarak bulunduğunu düşünür ve Tanrı'nın tanrı kavramını, bir işçinin eserine işlediği bir marka gibi insanın zihnine koyduğunu vurgular.¹¹

1.3. Bilginin hâkimiyet aracı olması

Bu düşüncede, fiziksel dünya, zihinsel dünyanın karşısında ayrı bir dünya olarak kuruludur. Bu ayırmada maddi dünya insan zihninden soyutlanıyor, beşeri bilgi önünde nesneleşiyor, insanın ihtiyaçları için kurulu araçsal değere sahip bir makine olarak düşünülüyordu. Doğanın tüm çeşitliliği bir takım genel kanunların monoton işleyişine tabi idi. İnsan organizmalarını da içeren **maddi evren**, prensipte, analiz edilerek (ayrıştırılarak) **en küçük parçalarının**

⁵ Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Ankara, 1996, s. 39.

⁶ SBA, "Deizm", 1, 271-272.d

⁷ Düzgün, Şaban, Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih -Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri-*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, 167.

⁸ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 170.

⁹ Descartes, René (1650), *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*; tr. Mehmet Karasan, İst. 1998, 247.

¹⁰ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 38.

¹¹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 198.

şartları içinde tamamen anlaşılabilen bir makinedir. O, ayrışık parçalardan oluşmaktadır. Onda nedensellikte belirlenen basit ve tekdüze bir işleyiş sürmektedir. Bu nedenle onun parçaları ayrışık olarak incelenebilir ve bütünle ilgili fikir verebilir. O zaman, yüksek bir mükemmellik derecesine ulaşan ve nihai bir makine olarak görülen saat, Descartes'in evren metaforunun merkezindedir.¹² Deizm'in evreni ve tabiat kanunlarını var eden ama artık evrendeki işleyişe müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışıyla da düşünen ve bilinçli fiillerde bulunan insan ile kendi kendine işleyen bir mekanizma olarak evren ayrımı derinleşiyordu. Buna ilaveten, ruh - beden ikililiğinde ruhun bedene üstünlüğü gibi insan da gâfilik ve ruhsallığın olmadığı, mekanik biçimde belli yasalara göre işleyen doğaya üstündü. Bu anlayışın hükmetme zihniyetinin de epistemolojik temelini kurduğu tespit edilir.¹³ Bu çerçevede mekanik bir sistem tarzındaki kartezyen evren anlayışının, Batı kültürünün ayırt edici niteliği hâline gelen doğanın işletilmesi ve sömürülmesi için "bilimsel" bir temel oluşturduğu yaygın bir değerlendirmedir.¹⁴ Artık insanın doğal çevresi, kontrol edilebilir ve üzerinde hâkimiyet kurulabilir bir mekanizmadır.

Makine üzerinde hâkimiyet kurmak, ahlaki kavramlarla değil yalnızca ekonomik ve faydacı kavramlarla tartışılabilirdi. Dolayısıyla doğayı makine gibi görmekle ortaya konan teknolojiler arasında yakın bir ilgi vardır. Bu temelde bilim, insana mekanik bir sistem olarak kurgulanan doğayı işletme ve sömürme yollarını açıyordu.¹⁵ Nasr'ın ifadesiyle, Artık "çağdaş insan, tabiatı, kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil bir fahişe gibi görmektedir: Kendisine karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk duygusu beslenmeyen bir fahişe... Zorluk şurada: Bir fahişe gibi "kullanılan" tabiatın durumu, günden güne daha fazla gönül eğlendirmeyi imkânsız kılmaktadır."¹⁶

Ancak zamanla gelişen kuantum fiziği, determinizme olan inancı sarsmış ve evreni mekanik bir sistem olarak gören anlayışın değişmesi gerektiğini ortaya koymuştur. "Yeni fiziğin verileri, atomun ilk unsurlarına (protonlar ve elektronlar) klasik fizik kanunlarının uygulanamayacağını, hiç olmazsa bu uygulamanın esaslı düzeltmelerden sonra yapılabileceğini göstermiş bulunmaktadır.

Kuantum fiziğinin verileri açısından, tabiat kanunları zorunsuzdur.

"Modern fizik, nedensellik alanında hâkim olan çekme ve itme kuvvetlerinin, dalgacıklar ve parçacıklar alanında geçerli olmadığını görmüştür. Parçacıkların bu kuvvetlerin tesiri altında maruz kaldıkları tedrici hareket değişimleri yerine ani ve evvelden görülmeleri mümkün olmayan sıçramalar kaim olmuştur."¹⁷

¹² Capra, Frifjof, "Deep Ecology -A New Paradigm-", *Deep Ecology for The Twenty-First Century*, edited by George Sessions, Shambhala Publications, London 1995, 21.

¹³ Aydın, Hüseyin, *İnsan-Çevre Münasebetine Modern Yaklaşımın Teolojik Kritiği*, 21-22.

¹⁴ Bk. Duran, Bünyamin, "Sekülerleşme-Laikleşme Süreci ve Gezegen Ölçeğinde Sonuçları", www.bduran.nl/ ; Bıçkılı, a.g.m., 34.

¹⁵ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 39.

¹⁶ Nasr, Seyyid, Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, trc. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İst. 1991, s. 12.

¹⁷ Aydın, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, 4. bs., DİB Yay., Ankara 1999, s. 147.

Mikroskobik alanda nedensellik değil ihtimaliyet, devamsızlık ve kararsızlık vardır.¹⁸ Buna göre, sonsuz büyük olaylardan sonsuz küçük olaylara geçerken evrenin yapılış biçiminde büyük ayrılıklar bulunmadığını ve bu olayların her kademesinde aynı görünüm karşısında bulunacağımızı zannetmek safdillik olur.¹⁹ Bu belirsizlik, evreni, tek-düze; işleyişi önceden hesaplanabilir bir saate benzeten eski deterministik modelle uyusmamaktadır. Bu veriler, düz ve kesin-tisiz bir mekanizm yerine tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını ve kanunluluğun varlıkların özünden gelmediğini, varlıklara verildiğini ortaya koymaktadır. Evrendeki düzenin;

- hem basit formüllere bağlanamaz
- hem de fütursuz (boşluksuz ve eksiksiz) olduğunu açıklamaktadır.

Ayrıca, çevre sorunlarının “acil!” uyarısı vermesi sonucunda gelişen ekoloji felsefeleri de mekanik anlayışı tahtından etmiştir.

1.4. Sekülerleşme

Deizm, *Tanrı-merkezli (teosentrik) varlık anlayışından insan merkezli evren anlayışına doğru bir eğilimi ifade eder. Evren, insan ve tarihe ilahî ilgi ve müdahale söz konusu değildir. Bu durumda insan da ilahî olana mesafeli olacaktır. Bu yönüyle deizm, din ile sekülerlik arasında bir tampon oluşturmaktadır.*

Aydınlanma çağı ile başlayan bu süreçte, şu iki olgunun altını çizmek gerekir:

İlk olarak modern seküler düşünce, insanın talepleri üzerindeki (Allah’a karşı sorumluluktan kaynaklanan) iç-kontrolü aşındırdı. Tanrı, insan düşüncesince ihtiyaç duyulduğu gibi işlev görür hâle geldi ve sonunda insan-doğa ilişkilerinde artık göz önünde tutulmaz oldu. Beşerî dünya da kendi kendine işler hâle geldi.²⁰ Evrenin maddeci veya deistik tasarımında, Tanrı’nın sıfat ve fillerinin yerini insanın akıl ve gücü alıyor, bilim mutlaklık kazanıyor, insan-doğa ilişkilerinde bilim ve teknoloji hâkim role geçiyordu. Evrenin sürdürülebilirliği, Tanrı’nın bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha bir önceliğe sahipti.

Oysa İslam’da Allah, uluhiyyetini hiçbir varlıkla paylaşmayan müteal bir hakikat olarak her şeyi görür, gözetir ve tüm insanları tüm davranışlarından dolayı hesaba çeker. Bu nedenle de insanın doğayla ilişkilerinde sorumlu davranması gerekir.

Deizm’de Allah, insanla, beşerî ahlakla, insanlığın gidişatıyla değil evrenin değişmez yasalarıyla ilgilidir; tarihe ve topluma müdahale etmez, insanların hayatını yönlendirmez.²¹ O, insanın iletişim kuramayacağı şekilde aşkındır. Deizm’de Allah’ın,

¹⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 4. Bsk., Ank. 1996, 102.

¹⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 102.

²⁰ Cobb, John B., “Ecology And Religion: Ecology And Christianity”, *Encyclopedia of Religion*, IV, editor in chief: Lindsay Jones, Thomson Gale, USA 2005, IV, 2649.

²¹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 170.

Deizmin aksine İslam inancında Allah, daima her şeyi görür, gözetir. Bazen nimetlerle bazen acı ve üzüntülerle insanları imtihan eder. İnsanları dünya hayatında yapmış olduklarından dolayı ahirette de hesaba çeker.

Allah, Vahiy yoluyla tarihe, mucizelerle doğadaki alışılmış düzene müdahale eder.

Dualara cevap verir.

İnsanların yaptıklarının bazı sonuçlarını bu dünyada görmelerini sağlar. İnsanların kendini tanrılaştırması önlemek için bazen onları acziyet ve çaresizlikleriyle yüzleştirir. Bu nedenle de insan, hem sosyal çevresiyle hem de doğal çevresiyle ilişkilerinde sorumlu davranmalıdır. Bilgisini ve egosunu mutlaklaştırmamalıdır.

2.1. Âdetullah

Ehl-i sünnet âlimlerine göre âlemdeki işleyişi açıklayan terim, **âdetullah**'tır (عَادَةُ اللَّهِ). Bu terim, Allah'ın âdeti anlamına gelir. **Âdet** (عَادَةُ) ise Allah'ın bir olayı ve onu takip eden olguları daima aynı şekilde yapmasıdır. Aynı sebebin ardından aynı sonucu yaratması şeklinde Allah'ın fiillerinin, tabiatta tekrarlamasıdır. Allah'ın tabiat üzerinde aynı şekilde tasarrufta bulunması, evreni yaratan Allah'ın âdeti üzere bu tekrar eden fiilleriyle evrende düzenli bir işleyişi de var etmesidir. Dolayısıyla, doğa bilimlerinde, tabiattaki düzeni sağlayan sebep sonuç ilişkilerini ifade eden tabiat yasalarını kelimacılar, 'âdetullah' veya 'âdet' olarak isimlendirir. Aslında tabiat yasaları, Allah'ın yaratmayı bir düzen içinde tekrarlaması; sebep denen şeyi yarattıktan sonra onun sonucu olan şeyi de aynı şekilde yaratmasıdır.

Âdetullah kavramı, tabiat kanunlarının maddenin özünden gelmediğini; başka bir ifadeyle, temel doğa yasası olan sebep - sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ifade eder. Nitekim, Hidrojen yanıcı oksijen ise yakıcı bir maddedir. Ancak bu ikisinin belli bir oranda birleşmesiyle ateşi söndürme özelliğine sahip bir madde (H₂O, su) ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, tabiat kanunları maddenin kendinden kaynaklanmamaktadır ve zorunlu değildir.

Yani tabiat kanunları, maddenin yapısından gelen bir zorunluluk değildir; ilahî fiillerin aynı şekilde tekrarlanması sonucunda aklın yaptığı bir tümevarımdan ibarettir. Evrende, ilahî fiillerin aynı şekilde tekrarlanması sonucunda aklın tümevarım yoluyla kavradığı bir düzen vardır. Bu düzen deterministik şekilde değildir. Aksine, ilahî iradeyle ortaya çıkar. Yaratılmış açısından irade-dışıdır ama Allah'ın meşietiyile, yaratıcı iradesiyle olmaktadır. Gerçekte, birincileri var eden Allah ikincileri de var etmekte, yaratışın aynı şekilde tekrarlanması sonucunda insan zihni de "sebeplilik" fikrine ulaşmaktadır. Dolayısıyla, sebep - sonuç (müsebbeb) ilişkisi, görünümünden ve izlenimden ibarettir. Evrende, ilahî fiillerin aynı şekilde tekrarlanması sonucunda aklın tümevarım yoluyla kavradığı bir düzen vardır. Bu düzen deterministik şekilde değildir. Yaratılmış açısından irade-dışı olsa da Allah'ın meşietiyile, yaratıcı iradesiyle olmaktadır. Gerçekte, birincileri var eden Allah ikincileri de var etmekte, yaratışın aynı şekilde tekrarlanması sonucunda insan zihni de "sebeplilik" fikrine ulaşmaktadır. Dolayısıyla, sebep - sonuç (müsebbeb) ilişkisi, görünümünden ve izlenimden ibarettir. Hakikatte her şeyin ilk sebebi,

Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti olup, **tabiat kanunları** da Allah'ın yaratmayı aynı şekilde yinelemesi olan **âdetullah'tır**.

Ehl-i sünnet kalamcıları, doğada gerçek ve müessir bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığı görüşündedirler. Onlar, sonucun bir sebebe bitişmesini "**iktirân**" kavramıyla ifade eder. İnsan, tabiatıta, belli sebeplerden sonra sonuçların ortaya çıktığını; ikincilerin (sonuçların) birincileri (sebepleri) izlediğini gözlemlemekte ve tecrübe etmektedir. Sebepler ile sonuçlar arasında öncelik - sonralık ilişkisi; "**iktirân**" denen bir *ard-ardalık vardır*. Ama bu *zorunluluk* değildir. Yani, sonucun sebebe iktirânı zorunlu değildir. Sebepler ile sonuçlar arasındaki gerçek ilişki, bunların her birinin Allah tarafından, daima aynı tür sebeplerin ardından aynı tür sonuçların yaratılması şeklindedir. Birinin ardından diğerinin yaratılmasıdır. Mesela, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, Güneşin doğmasıyla aydınlık arasındaki ilişkide zorunluluk yoktur. Sonuçların sebeplere iktirânı, özünde zorunlu olmayıp Allah'ın o şekilde belirlemesi ve sebeplerin ardından sonuçları yaratmasından kaynaklanmaktadır.²⁴ Bu açıklama, tabiatçı görüşün zıddıdır.

Ehl-i Sünnet'in âdetullah mefhumu açısından, evrendeki hiçbir şey Allah'ın hâkimiyeti ve tasarrufu dışında değildir. Yoktan var etme konusunda olduğu kadar, varolanları yeniden kompoze etme konusunda da aslında gerçek müessir, yapıcı etki, Allah'ın kudreti ve tasarrufudur. Deizmin makine metaforuyla mukayese edersek, makinenin hiçbir parçası en basit hareketinde bile kendi başına değildir. Eş'ariyye açısından, durum, insan iradesini de kapsamaktadır.

Tabiatçı görüş	Eş'ariyye'nin anlayışı
tab' - tabiat Örneğin, ateşin tabiatı yakmaktır. Allah ona bu işlevi önceden yüklediği için, ateş, kendi başına bu işlevini yapar.	âdet - âdetullah Örneğin, yakmak, ateşin tabiatı değildir. Ateş, âdeten yani her seferinde, Allah onunla birlikte yakmayı yarattığı için yakar. Ancak insan ateşi hep yakarken gördüğü için ateşin böyle bir tabiatı olduğunu zanneder.

Mu'tezile açısından da "tabiat kanunları" denen düzen ve kurallar, maddenin özünden gelen, yapısında bulunan bir yetenek ve güç değildir. Bunlar, maddeye sonradan kodlanmış kurallardır. Allah, evrendeki her maddeyi ve her nesneyi yarattığı gibi, bunların tabi olacağı kuralları da belirlemiş ve onlara yüklenmiştir. Her canlının genlerine o canlının özelliklerini kodlayan, sayısız çeşitlilikte canlılar yaratan Yüce Allah'tır. Dolayısıyla doğadaki "tabiat kanunları"nın değişmezliği, maddenin kendi özünden gelmez. Bunlar, Yaratıcı'nın (c.c.) evrendeki varlıklara kodladığı düzen ve işleyiş biçimidir. Bu kodlamayı yapan Allah, dilediğinde bunları askıya alabilir veya değiştirebilir.

²⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 225.

Mu'tezile, insanın iradî fiilleri konusunda tasarrufu olduğunu;²⁵ doğada da Allah'ın takdiri çerçevesinde sebep-sonuç yasasıyla bir işleyişin olduğunu kabul eder.²⁶ Ama, tüm kozmos Allah'ın hâkimiyeti ve tasarrufu altındadır. Onlar, Allah hakkındaki mecazi ifadeleri, çoğu kez Allah'ın kozmik hakimiyeti ve müminlere yardımı olarak te'vil etmişlerdir. Arş'a istiva, Allah'ın Arş'a oturması, bir tahtın üstüne kurulması değildir; Allah'ın tüm evreni hakimiyeti, kontrolü ve tasarrufu altında tutmasıdır. Örneğin, "**Mülk, Allah'ın elindedir.**" ayeti de Allah'ın 'el' denen uzvu olduğu, onunla tuttuğu anlamına gelmez. Tüm evreni, mülkiyeti ve kontrolünde bulundurduğu anlamına gelir. Mu'tezile'nin, bu konuda onun te'vil yöntemini benimseyen ehl- sünnet kelimcilerin yorumu, Allah'ın evreni yarattıktan sonra onunla ilişkisini kesmediği şeklindedir. Müteşabihler, bu minvalde yorumlanır. "*Allah'ın elinin Peygamber'e bi'at edenler in elleri üzerinde oluşu*" da Allah'ın onlara yardım ettiği ve onları desteklediği anlamına gelir.

²⁵ Öncelikle belirtelim ki, Kaderiyye ve Mu'tezile de insanın irade yeteneğinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Ancak iradenin hangi seçeneğe sevk edileceği, irade gücünün tasarrufunu Allah, insana bırakmıştır. Bu açıklama, Maturidîlerce de kabul edilmekle birlikte, Eş'ariyye'nin nüfuzu altında, muğlaklaşmıştır. Mâturidîler, insanın irade yeteneğiyle seçimde bulunduğunu söylemekle birlikte, mecusiliğe düşmekten endişe eder. Onlar, insan kendisi seçimde bulunsun da aslında, insanı bu seçime yönelten dürtü veya iç-ses denebilecek dailerin Allah tarafından yaratıldığını ifade ederler. Onlar, insanın sorumlu olması için seçimlerini kendisinin yapması gerektiğinin farkındadır. Ama seçimde bulunmak, önceden olmayan bir şeyi (seçim, ihtiyar) ihdas etmek olacağı için, Allah başkasına yaratma fiili atfetmekten de kaçınmak isterler. Bu son derece karmaşık ve zor bir ikilemdir.

²⁶ Nazzam'ın bazı görüşleri de tabiatçı görüşe zemin teşkil etmektedir.

- Kumûn - zuhûr nazariyesi

Nazzâm, âlemin ezeliğine inanan materyalistleri reddetmek ve âlemin yaratıldığını akli-felsefi delillerle ispatlamak için Kumûn ve zuhûr kavramlarını vasıta olarak kullanmıştır. Kumûn ve Zuhûr görüşüne göre;

- Eşya şu anda var olduğu şekliyle aynı anda ve tek bir seferde ve bütün olarak yaratılmıştır.

- Yaratılan bu eşya birbirinin içine gizlenmiştir (kumûn).

Hız. Âdem'in yaratılışı, çocuklarından önce olmamıştır. Annenin yaratılışı da çocuğundan önce değildir.

Dolayısıyla varlık ve oluştaki öncelik ve sonralık bunların yaratılma ve var olmalarında (hudûs ve vücûd) değil gizlendikleri yerlerden ortaya çıkışlarındadır (zuhûr).

Eş'arî âlim Bağdadî, kumûn- zuhûr anlayışını, maddeci görtüşle ilişkilendirir. Bu görtüşe göre, cisimler ve arazlar ezeldir. Aslında bunların hiçbir sonradan ortaya çıkmamakta yalnızca madde içinde saklı özelliklerin farklı koşullarda, farklı korelasyonlarla zuhuru ve gizli kalması söz konusudur. Bağdadî, *el-Fark*, 144.

- İnsan zürriyeti, varlıkta gizliyen vakti gelince zuhur eder, ortaya çıkar.

- Tafra nazariyesi

Nazzâm'ın tafra nazariyesine göre bir cismin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi, tafra (sıçramak) suretiyle olmaktadır. eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 69-70.

Câhız, Allah'ın varlıkların tabiatına, onların hareket özelliklerini yerleştirdiği görüşünü savunmuştur. ona göre;

- Bilgiler, yaratılıştan gelir (tuba'), oluşumu zarûridir. Kişinin buluşa erip de Allah'ı bilmemesi, mümkün değildir. Kâfirler, Allah'ı bilmekte ama kabul etmemekte direnmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88-9.

- Cehennem ehli sonsuza kadar orada azap içinde kalmazlar, çünkü ateşin tabiatına dönüşürler. Cehennem, kimse ona girmeksizin, ehlini kendisine çeker. İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 68; el-Bağdadî, *el-Fark*, 175; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

2.2. Sünnetullah

Sünnetullah (سُنَّةُ اللَّهِ), "Allah'ın sünneti" anlamına gelir. Sünnet (سُنَّة) kelimesi, sözlükte, "davranış, yol, gidişat ve âdet" anlamlarına gelir. Sünnetullah da Allah'ın yaratma ve hüküm vermede izlediği yol demektir. Bir Kur'an kavramı olarak geçtiği ayetlerdeki bağlamında, sünnetullah, "Allah'ın tarihe, toplum ve insan hayatına ilişkin belirlediği kanunlardır." Allah'ın peygamber göndermesi, nübüvvet vahyi, mucize, inkârcı kavimlerin helakı sünnetullah'a örnektir:

"...Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır. Onlar ancak öncekilere uygulanan kanunu bekliyorlar. Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah'ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın (وَلَا يَجِدُ الْمَكْرَ السَّيِّئِ إِلَّا) وَلَا يَجِدُ الْمَكْرَ السَّيِّئِ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا". (Fâtır 35/43.).

Sünnetullah, Allah'ın insanoğluna inayet ve rahmetiyle ilgili kanunudur. İnsanoğlunun, yaratılış özelliğine uygun bir biçimde yaşaması, insan olarak varoluşunu gerçekleştirmesi, derunî tarafı da dâhil olmak üzere öz varlığının tüm boyutlarını geliştirerek insan-ı kâmil noktasına ulaşması için, Allah'ın insanlık tarihine müdahalesidir. Allah, insanın manevî, ahlakî ve medenî gelişimine inayet göstermiştir. Bu nedenle, onlara inanç ve ahlak bakımından kılavuzluk edecek elçiler göndermiştir. Peygamberlerle, insanlara hem akl-ı selimin karşı çıkmayacağı hem de kühüne vakıf olamayacağı inanç esasları, ilkeler, değerler dizisi ve idealler sunmuştur. Bu nedenle

- insan aklının, dinle uyumsuzluk içine düşmesi de
- aklın kendine yabancılaşması da söz konusu olamaz.

Dolayısıyla, insanın, vahyi dışlayan doğal bir din arayışı veya deist bir inanç için zemin yoktur.

3. İSLAM'IN BAZI YORUMLARI DEİZME YER AÇAR MI?

3.1. Mu'tezile Deizmle İlişkilendirilebilir Mi?

Deizm ile dinler, özellikle de İslam arasındaki temel ayrım noktası nübüvettir. Allah'ın insanlar arasından, peygamber seçmesi, seçtiği bu haberci-elçi ile insanlara ahlakî alanda yok göstermesi ve yükümlülükler vaz'etmesi, dinin deizmden ayrıldığı temel noktadır.

Bu nedenle, asl'ında, hiçbir kelim kolü, deizm ile ilişkilendirilemez. Mu'tezile, akılcılığı ile temayüz etmesi sebebiyle, yakın zamanda, Protestanlık ile ilişkilendirilmeye çalışıldı. Oysaki, Mu'tezile'nin tamamen farklı bir dinin, tarihin çok farklı sosyokültürel şartları içinde ortaya çıkmış bir mezheple ilişkilendirilmesi, bir zaman-sapmasıdır.

Mu'tezile akılcılığı ile temayüz etmiştir. Ama, bu **Mu'tezile akılcılığıdır, İslam akılcılığının tezahürlerinden biridir.** Mu'tezile, ayet ve hadisleri yorumsuz olarak alma, dinî aslî hüviyetini, ilk Müslüman nesillerin anladığı ve anlattığı şekilde alma iddiasına sahip gruptan ayrılan bir anlayışa sahiptir. Yorumcudur. Ama bu Mu'tezile yorumculuğu, Batı Hristiyanlığında ortaya çıkan

Protestanlığın Kutsal Kitap yorumundan veya Max Weber'in Protestanlık yorumundan tamamen farklıdır.

Mu'tezile'nin "tabiatçı" olarak isimlendirebileceğimiz bir görüşü vardır. Bu tabiat görüşü, Ehl-i sünnetin **âdetullah görüşünün** zıddıdır. Ancak Mu'tezile'nin tabiat görüşü, kesinlikle deizm değildir. Çünkü, nübüvvet inancını temel almaktadır. Ama Mu'tezile tabiatçılığı, batı'da dinler tarihi ve sosyoloji alanında görülen Naturizm'den felsefe alanında görülen Naturalizm'den de tamamen farklıdır.

Mu'tezile, doğada sebep-sonuç ilişkisini kabul eder; insanın eylemde bulunma gücünün bir fiili varlık alanına çıkarmada tesir gösterebileceğini kabul eder; bir hareketin diğer bir hareketin ortaya çıkmasını sağlayabileceğini kabul eder.²⁷ Ama bu görüşler, insanın özgür irade sahibi, ahlakî bir fail oluşunu ve sorumluluğunu temellendiren; böylelikle, peygamberlik ve ilahî şeriatın gerek ve işlevini açıklayan görüşlerdir. Mu'tezile'nin görüşleri, ne Allah yanında başka yaratıcılar tanımak şeklindedir ne de evrenin maddesine şekil ve hareket vermek dışında bir daha ona karışmayan bir İlah anlayışı şeklindedir.

Mu'tezile'ye göre, Allah, insanın sorumluluğunu yerine getirebilmesine elverişli olanı (salah) hatta bazılarına göre en elverişli olanı (aslahı) yapacak kadar insanla ve insan ahlakıyla ilgilidir. Allah, insanı yükümlü tutarken ona sorumluluğunu kavrayabileceği akıllı ve yükümlülüğünü yerine getirebileceği imkânı vermekle kalmamış, insanlara peygamberler ve şeriatlar da göndermiştir. İnsanın, yalnızca aklıyla bildiği ilkelerin ayrıntılarını, yalnızca akıl yoluyla bilemeyeceği hükümleri ona şeriat yoluyla öğretmiştir. Mu'tezile'ye göre bu, Allah'a aklen vaciptir.²⁸

"Voltaire'ın Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı ile evrendeki süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaştığı belirtilmektedir." O zaman, deizm ile sürekli tasarrufla bulunan ve peygamber gönderen Allah inancı arasında, salt düşüncel süreçler değil, insanın irade ve duygusal yönelişleri de vardır. Dolayısıyla, bir inancın her inançla benzer ve yakın görülmesi, mümkün ise de aslında aradaki bazı farklılıklar, hakikatin ayırım noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle, uzaktan

²⁷ İnsanların fiillerinin oluşumuyla ilgili diğer bir konu da insan fiillerinin peşinden meydana gelen oluşlardır. Bunlara mütevellidat denir. Örneğin, insanın elini suyun içinde hareket ettirmesi onun fiilidir. Bu esnada su da hareket eder ve dalgalanır. Vurmanın akabinde hâsıl olan acı, kırmanın akabinde kırılma, atışın ardından okun gidişi ve isabet etmesi de böyledir. İhtilaf, insanın fiilinin, onun peşinden gelen oluşları meydana getirip getirmediydi. Yani onlar arasında, *iktirân ilişkisi* (*ardı ardınakk, birbiri diğerinin izlemesi*) mi yoksa *sebeplilik ilişkisi* mi olduğu meselesi, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilafa sebep olmuştur.

Mu'tezile, kırmanın akabindeki kırılmanın insanın kırma fiilinden mütevellid olduğu görüşündedir. Bu durumda,sebebin faili, sonucun de failidir (el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 133; Abdulcebbar, *el-Usûlü'l-Hamse*, 391.).

Ehl-i Sünnet ve Cebriyye, tevlîdi yani insanın bir fiilinin, başka bir fiili meydana getirmesini kabul etmez (Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 160.). İnsanın bir fiilinin peşinden gerçekleşen başka hareketler, kulun istitâatı dışındadır. Onlar, insanın fiilinden doğmaz, doğrudan Allah tarafından yaratılır (el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 191; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 133.).

²⁸ Maturîdîler, Allah'a üzerine bir şeyin aklen vacip olmasını reddeder. Onlara göre de Allah'ın peygamber göndermesi, Allah'a aklen vacip olmamakla birlikte, hikmetinin gereğidir. Allah, hikmet sahibi olduğu için, hikmetini peygamberler yoluyla insanlara öğretir.

bakıp benzerlikler kurmak gibi yakından tahlil edip farklılıkları ortaya koymak da gerekir.

Bu bağlamda, sistematik kelim ekollerinin herhangi biri ile deizm arasında yakınlık kurmak, yalnızca bir beyin cimnastiği olmanın dışında bir işleve sahip değildir. Çünkü, deizm ile örneğin Cehmiyye ve Mu'tezile arasında bir ilişkilendirme yapmak, Bir felsefî görüşü, ondan temelden farklı olan bir kelim ekolü ile ilişkilendirmek demektir. Bir şeyin her şey ile ilişkilendirilebilmesi gibi dolaylı ve zorlama türündendir. Bu çabalar, ilim dünyasına katkıda bulunmaz. Aksine dezenformasyona yani bilgi kirliliğine, yanlış bilgilerin çeldiriciliğine yol açar. İlim dünyasının, gereksiz tartışmalarla meşgul olmakla ilim adamlarını oyalama gibi olumsuz bir etkisi olur.

Yine ilahî hakikatlerin salt imanın değil aklın konusu olduğu; imanî hakikatlerin akli delillerle temellendirilmesi gerektiği görüşünün; ya da İslam'ın hakikat ve ideallerinin vahiy olmaksızın tek başına akılla da bilinebileceği görüşünün deizmle ilişkilendirilmesi de bir netice ifade etmemektedir. Çünkü, nass akılcılığını savunanlar veya inanç alanındaki nazar ve istidale karşı çıkanlar dışında, İslâm âlimleri, imanda temelciliği öne çıkarmışlar; İsfehani ve Gazali gibi isimler de aklın dâhilden bir şeriat; şeriatın da hariçten bir akıl olduğu şeklinde bir benzetme yapmışlardır. Ama deist bir anlayışa yakın durmamışlardır.

3.2. Mucize inkârcıları deizmle ilişkilendirilebilir mi?

Mucize, peygamberin peygamberlik iddiasına delil olmak üzere, onun haber verdiği şekilde Allah tarafından gerçekleştirilen hârikulâde olaydır.

Mucizenin doğa yasalarına aykırı oluşu, onun imkânsız ve akla aykırı olduğu manasına gelmez. Doğa yasalarının zorunsuz oluşu, mucizenin mümkün olduğunu açıklar... Evrendeki kanunluluk, tabiatı yaratan tarafından verilmiştir. Aynı yaratıcı tarafından bu düzenin askıya alınması ve değiştirilmesi de mümkündür.

Bir bilgisayar programını kullanan kimse, o programın yaptığı işlemi değişmez bir düzen gibi görebilir. Oysa o işlem, programcının kodladığı bir şeydir ve programı yapan kişi o kodu da değiştirebilir. Bunun gibi, evrenin maddesini yaratan Allah, o maddeye şekil verdiği gibi yazılımını da yüklemiştir. O (c.c.), istediği zaman bu yazılımı değiştirebilir. Yani tabiatı yaratırken veya yarattıktan sonra ona bu düzeni veren gücün, bu düzeni dilediği an askıya alması, bu düzenin dışına çıkan olaylar varetmesi de imkânsız değildir.²⁹

Burada;

- doğal olmak ile

- akla uygun olmak, mantıken çelişki içermemek arasındaki farklılığa işaret etmek gerekir.

²⁹ Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere -Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, klm yay., İst. 2016, 268.

Akla uygun olmak, doğal olmak anlamına gelmez, mucizeler akla aykırı değildir. Akıl mucizenin olabileceğini kabul eder.³⁰

Mucize, Allah'ın tabiatın işleyişine, bir an müdahale etmesidir. Bu nedenle, kelimacılar, mucizeyi **harikulâde** (خَارِقُ الْعَادَةِ) olarak tanımlar. "**hârikulâde** (خَارِقُ الْعَادَةِ)" terimi, "yırtan" anlamında "hârikâ" ve olağan, alışkanlık anlamındaki âdet" kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. "Doğa-üstü/olağan-üstü, olağan-dışı" demektir. Daha açık bir ifadeyle âdetullah'a, tabiat yasalarının işleyişine aykırı biçimde gerçekleşen olaydır.

Allah, mucizede sebepsiz yaratır veya (aşına olunan sebepten) başka bir sonuç yaratır. Bu açıdan mucize akılla açıklanabilir ama bilimle açıklanamaz. Çünkü bilimin konusu doğal ve toplumsal olandır. Oysa mucize doğa-üstüdür ve doğayı konu alan bilimsel verilere göre doğadaki sebep-sonuç ilişkilerine indirgenmesi yanlıştır.

Mucize, âdetullah'a aykırıdır ama sünnetullah'ın tecellisidir.

Mucizeyi görünür âlemdeki sebep-sonuç zincirine hasretmek, mucizenin Allah'ın doğaya, tarihe ve topluma doğrudan müdahalesi olduğunu göz ardı etmek anlamına gelir. Mucizenin geliş sebebi, insanların, aklen ve kalben görünür âlemin, maddi dünyanın sınırlarının ötesine geçebilmelerini, varlığın nihai sebebine ulaşabilmelerini sağlamaktır.

Nübüvvetin delili olduğu için, diğer insanlar için alışılmadık ve peygambere özgü bir olay olmalıdır. Ancak o zaman gerçekleşen olay, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin sahip olduğu yetenekle kendi başına gerçekleştirdiği bir fiilden ibaret olmadığı, aksine kulun nübüvvet iddiasını Allah'ın tasdik ettiğini işareti olduğu bilinir.³¹

Kanaatimizce, mucize inkârcılığı, Allah'ın insanlara peygamber, ilahî kitap, din ve şeriat gönderdiğini kabul ettikleri; Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de **Hâtemü'l-Enbiya** yani bir peygamber ve peygamberlerin sonuncusu olduğunu kabul ettikleri sürece, deizmle ilişkilendirilemez.

Ancak, mucize inkârcılığının arkaplanında nasıl bir epistemoloji, nasıl bir zihniyet ve nasıl bir psikoloji olduğunun da araştırılması gerekir.

İşin başından itibaren kelimacıların, mucize terimini, nübüvvetin ve Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun ispatı için ve bunu ispatlayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Onların, mucizenin peygamberliği nasıl ispatladığını

³⁰ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 268.

³¹ Mucize, Allah'ın fiili veya fiil yerine geçen bir şey olmalıdır. Çünkü mucize, peygamberin doğruluğuna delilidir; bu da Allah'ın onu haberci ve elçi olarak gönderdiğinin Allah tarafından tasdik edilmesidir. Allah'ın fiili olmaması halinde, Allah'ın nübüvvetle görevlendirdiği kimseyi tasdik etmesi konumunda olmaz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II, 664. Ancak "mucize Allah'ın fiili olmalıdır." sözü, tefvîd görüşünü benimseyen Mu'tezile açısından daha anlamlıdır. Çünkü onlara insanların ve elbette peygamberin iradî fiilleri kendileri tarafından ortaya konur. Mucize Allah tarafından yapılır. Muhtemelen bu şarttan, ilk önce Mu'tezilî kelimacılar söz etmişler olmalıdır. Eş'arîlere göre insanın tüm fiillerinin faili Allah'tır. Hakiki tek fail Allah'tır, insanın kendi fiillerinin dahi tek faili değildir. Cebriyye'nin insana mecazen fail denir, görüşü, Eş'arîlerce de bir ölçüde paylaşıldır. Bu bakımdan Allah'ın fiili olma konusunda mucize için ciddi farklılık söz konusudur değildir.

ortaya koymak üzere sıraladıkları şartları, bugün mucizenin olmadığını göstermek için sıralamak, düşündürücüdür.

Bunun bir sonraki adımı, nedir? Nübüvvetin, aslında kesin bir delili olmadığını söylemek mi?

Acaba, hissi mucizelerin reddi, Allah'ın doğanın işleyişine müdahaleden vazgeçtiği anlamına mı geliyor?

Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler

Namık Kemal OKUMUŞ*

Giriş

Bilindiği gibi İslâm düşüncesinin varlığa hayatiyet kazandırmış olan Tek Tanrı inancını önceleyen bir yapısı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle İslâm Dini, Tanrı inancının varlığı üzerinde inşâ edilen tevhîdî değer sisteminin adıdır. Yine aynı şekilde İslâm düşüncesi, tevhîdî sistemin üzerinde inşâ edildiği yegâne kaidenin “bir” ve “tek” olan Allah inancı olduğunu da ifade eder. Ancak tevhîdî bir sistem ikamesi için gerek şart olup yeter şart durumunda olmayan bu ifadenin en az bu kadar önemli olan diğer bileşenleri de bulunmaktadır. Bu meyanda tevhîdî bir sistem için Ahiret yani hesap bilinci ve sâlih işler yani kamu yararına eylemlerde bulunmayı da unutmamamız gerekmektedir. Bu üç adımın birlikte hareket ettiği her ortamda, bu adımların olmazsa olmaz faaliyet çeşitlerini oluşturan farklı açılımlarıyla birlikte hareket eden bir yasal sistem de bulunmaktadır ki buna İslâm düzeni denilmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde insanoğlunun yeryüzündeki yaşamsal adımlarına yön vermiş olan ilâhî vahyin bizce en sahîh biçiminin adı olan Kur'an, sistem kurucu adım olarak merkeze almış olduğu Tanrı inancını bir'likten tek'liğe taşıırken, bununla birlikte taşıyıcı kolonları destekleyen pek çok yan unsuru da beraberinde kaideye eklemiş bulunmaktadır. Ona göre yeryüzünde insanın aklî serüvenine yardımcı olacak tevhîdî sistemin inşâsı için yaratıcının bir olması yeterli bir aşama değildir. Bununla birlikte onun tek olması ve hayata anlık ya da ilkesel müdahalesinin sürmesi de gerekmektedir. Kur'an'ın dünya üzerinde sürdürülebilir bir yaşam için idealize edilmiş olan bu üç unsurun paralelinde getirdiği reel sistem, dünyayı imar etmekle görevlendirilmiş ve de akıl sahibi kılınmış olan insan için kendisine vahyin gölgesinde somut bir insan-Allah ilişkisi kurmasına yardımcı olabilecek en güçlü katkı mesabesinde. Bu katkıyı son derece açık bir şekilde hem gözlem, hem de fitrat değerleri üzerinden görebilecek insan, Tevfik Fikret'in '*bir örümcek götürür hakka beni*' ifadesinde kendisine yer bulmaktadır. (Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, İstanbul 1978, s. 7). Ancak insanın dünyadaki yaşamsal adımlarına büyük bir ivme kazandırmış olan bu desteğin olması, sistemin sadece bunlardan

* Doç. Dr. RTE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ibaret bir değerler kümesi olduğunu da göstermemektedir. Zira bu sistemin bütünlüğü için farklı katmanların da işin içine girmesi gerekmektedir.

Deizm denilince aklımıza ilk gelen şeyin; bir yönüyle ; ‘varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı’ olarak bilinse de, (Arıcan, Musa Kazım, *Ulûhiyet Anlayışları*, Ankara 2014, s. 63) diğer yönüyle; ‘kâinatta cârî olan muhteşem bir yasal düzeni kurup onun işleyişine müdâhil olmayan bir tanrı olduğu’ fikri kabul edilirse, bu algının tevhidî bir sistem için yeterli olmadığı açıkça görülmektedir. Öyle ki, öteden beri vahiy süreçlerinin bize taşıdığı bildirimlerden öğrendiğimize göre, tevhidî sistemlerin merkezinde Tanrısallık yaratıcılık olsa da bu yaratıcılığın o sınırdan kalması, insan yaşamı için yeterli bir aşamayı temsil etmemektedir. Bunun yanında insanın dünya serüvenine yardımcı olabilecek olan farklı bileşenlerin de devreye girip, bunlarla birlikte genel bir yasalar demeti ileri sürülmesi, yaratıcılığın komplike yapısı gereği doğal olan adımlardandır. Kur’anî tabirle sünnetullah adı verilen bu olgunun sadece fiziksel yasaları kapsayan bir yanının olmadığını da ifade etmemiz gerekmektedir. Psikolojiden antropolojiye fizikten oşinografiye kadar kâinatta icra edilmekte olan her gerçekliğin, Tanrı tarafından öngörülen bir yasal düzenlenmesinin olması demek, bu yasal durumun bir sahibinin olmasını da tazammum ettirmektedir.

Dahası bu yasallığın her dem değişen hayata uyumunun da kontrol edilmesi ve bu değişimler üzerinden ortaya çıkan yeni sürecin idaresi de önemli basamaklardan kabul edilmelidir. Vahiy göndermek, elçi üzerinden tebliğde bulunmak, melekler aracılığıyla iş yapmak, hesap sormak, yargılamak, ödül ve ceza işlemlerini gerçekleştirmek gibi pek çok unsurun bu yasallığın doğal adımları olduğunu hatırdan çıkarmamak lazımdır. Kanaatimizce Tanrı’yı sürece müdahale ettirmeyen ibret bir algının yaratıcının mutlak iradesine muhalif olan basamakları bunlardan ibaretir denilebilir. Mamafih Yüce Yaratıcı’nın adeta saati kurduktan sonra sürece karışmadığını ileri süren bir deist algı, ‘her an bir işte olan’ ve yarattığı düzen ile bu düzenin iradeli varlığı olan insanı kontrol eden İslâm’ın Tanrısı için uygun bir tespit değildir. Bu nedenle deizmin öne sürmüş olduğu ana paradigmaları, ilk görünüşte kabul edilebilir olsa bile, dünya yaşamında yardım ve desteğe ihtiyaç duyan bir varlık olan insanın kendi hâline bırakılmasını haklı çıkarmaz. Bu durum, ister mükemmel kanunların varlığıyla açıklansın, isterse de sürecin hatasız kodlanmasıyla izâh edilsin, yine de değişen bir durum ortaya çıkmaz. Her ikisinde de yaşanan hayatta bizimle birlikte olmayan ve ihtiyaç anında hissedilmeyen hatta dualara cevap vermeyen bir Tanrı olgusuyla karşı karşıyayız demektir. İşte mü’min kişiliğin hafsalasının almadığı şey de tam olarak budur denilebilir.

Kanaatimizce kültürel ortamlarda deizme kapı araladığı sanılan, tabiatla sünnetullah yasalarının işler olması hakikati, yine insanın her demini örüntüleyen yaşam alanlarında işler olan sürece müdahale etmeyen Tanrı anlamında güçlü bir varlığın olmamasını öne çıkarmaz. Çünkü evrende işleyen yasal bir durumun olması demek, bu durumun her an değişen yeni yasallıklarla devam etmediğini göstermez. Bizim henüz bilmediğimiz pek çok yasallığın olması, hatta sürece müdahale eden Tanrı’nın dua üzerinden müdahale imkânının olması da bir yasal durumdur denilebilir. Evet, Tanrı, tabiatdaki düzeni muhteşem yapmışsa da beşerin türlü tercihleri de bulunmaktadır.

Kurulu düzenin hesap verilebilirlik üzerinde işler kılınmış olması, sadece fiziksel manada katı ve de keskin yasaların olmasını değil, bu yasaların insan iradesine katkı sunmasını da elzem kılmaktadır. Öyle ki kaba bir bakışla, yasaların olması fikri, anlık müdahale mantığını erteliyor beklentisini oluştursa da, hesap bilincinin inşası için bu algının tevhiği sınırlara çekilmesi gereklidir. Bizlerin de içerisinde yaşam sürdürmekte olduğumuz hayat, başıboş bir yaratım olmadığına göre, deizmin iltifat etmediği unsurlardan olan; peygamber gönderme, vahiyle destekleme, sürece müdahale etme, meleklerin olması, dualara cevap verme, yeniden dirilme, yargılama, hesap, ödöl ve ceza yani Cennet ve Cehennem gibi oluşumların hepsi, sünnetullah anlamındaki bu yasallığın farklı işleyen bölümleridir.

Sadece bu açıdan bile bakılırsa deizm, gerçekliğin küçük bir fotoğrafı gibi durmaktadır diyebiliriz. Asıl gerçeklik, insan yaşamının hem bu dünya hem de öbür dünya için kurgulanmış olan sistematik basamaklarını teşkil eden ve hayatın her basamağında işler kılınmış durumda bulunan âdetullahları sünnetullah kavramıyla izah etmek durumunda olmamızdır. Yani sünnetullah yasaları dediğimiz tevhiğî düzenin, deizm ile tanrı inancının gerekliliği konusu dışında bir akrabalığı olmadığı görölmektedir. Bu yüzden, deistik eğilimlerin esasında Tanrı'yı öncelemesinden değil, O'nu uzak bir ülkeye sürgün göndermesinden yani O'nu hayatın dışına taşımasından bahsedebiliriz. Bu sebeple de deizm, tanrısal inâyetin yaşanılan gerçekliğin her dokusuna müdahale etmeme fikrinden doğduğu rahatlıkla söylenebilir. Neticede ise, İslâm'ın bahsetmiş olduğu sünnetullah/âdetullah yasalarının sahibi olan Yüce Allah ile deizmin tanrısı arasında içlem ve kaplam açısından büyük farkların olduğunu söylemeliyiz. Hâsılı, geline bu noktada ifade etmeliyiz ki, Tanrı ya da Allah dediğimizde inanmış bir mü'min ile deist bir kişi aynı gerçeklikten bahsetmiyor olduğunun farkında olmalıyız. Zira İslâm ya da onun bizlere ulaşmış olan vahyi, 'tanrı inancı'nın olmasını değil, tek ve bir olan tanrı inancının olmasını öncelemektedir. Yoksa Kur'an vahyi, öteden beri bulanık bir vaziyette de olsa belli belirsiz bir tanrı inancı bulunan müşrik düzenle niçin bu denli mücadele içerisine girmiş olsun ki...

I-Deizm'in Beslendiği Kaynaklar Üzerine Bazı Mülâhazalar

Deist kişi denilince anladığımız şeyin: *"Tanrı'nın iyiliğine ve takdirine inanan fakat Hristiyanlığın kutsal kitap geleneğine dayalı, vahyedilmiş bir imanı benimsemeyi reddeden bir monoteistten bahsetmekteyiz. Bir başka deyişle, bir deist doğal dine, yardımcısız akla dayalı bir dine, inanmakta; vahyedilmiş, kutsal kitap vasıtasıyla, doğaüstü vahye dayanan bir dine inanmamaktadır."* (Arıcan, age, s. 66). Bu duruşlarıyla onlar, Tanrı'nın dışında vahyi, nübüvveti, ahiretteki hesap ve kitabı, Tanrı'nın müdahalesini, evrendeki otoritesini, vahiyle gelmiş olan dinleri de kabul etmemektedir. (Arıcan, age, s. 65).

Dün itibarıyla yaşayan pek çok inanç ve düşünce biçimi, esasında daha görünür hâle geldiği dünyamızda bizleri tedirgin etmektedir. Aslında bunların günümüze has düşünsel ve dinsel eğilimleri yanında tarihsel kökenleri de bulunmaktadır. Mesela ateist, agnostik, nihilist, deist vb. gibi yaklaşımlar, beşerin dününe dair hikâyesi olmakla birlikte, iletişim aygıtlarının dünyayı küçük bir köy haline getirmiş olduğu modern çağda daha vizyonda ve daha

revaçta olmalarından başkaca bir nitelikleri bulunmamaktadır. Haddizatında bunlar, dünün çocuğu olarak insanlığın inkâr semasında temâyüz etmiş gerçeklerdir. O yüzden, bu gibi düşünsel eğilimlere bütünüyle bu çağın sorunu diye bakmak, meseleyi bütün yönleriyle kavrama adını doğru bir yaklaşım değildir.

Denilebilir ki, hesap bilinci gelişmemiş her fert için, âleme müdâhil olmayan bir Tanrı fikri, (Aydın, Mehmet S., *Din felsefesi*, İzmir 2002, s. 181) gününü gün edenlerin işini daha kolaylaştırmaktadır. Bu düşünsel eğilimin merkezindeki düşünceye göre, yaptıklarını koruyup gözetmeyen bu yüzden de hayata müdâhil olmayan bir Tanrı'nın, sorumluluk alanı üzerinden insan hayatından çekilmesi söz konusudur. Belki de bu eğilimin temelinde Tanrı algısı değil, insanın gelişmiş ve haddinden fazla şişkinleşmiş egosu yatmaktadır. Öyle ya, dünya üzerinde bilinçli olarak tercih edip yaptıklarından hesap vermeyecek olmak, haz ve zevk üzerine hayat kurmuş olan bir kısım gençliğin hoşuna gidiyor olabilir. Diğer bir ifadeyle, hesap vermeme bilinci ya da isteği, haz ve hız nesline daha kolay geliyor olabilir. Ancak, bu demek değildir ki, Tanrı fikri bu çağın kaybolmuş bir yitiğidir. Bu itibarladır ki, modern çağını inanç ve ahlâk sorunlarını eğilmesi gereken bir disiplin olan kelâmın bu tip inanç sapmaları için yeni bir şeyler söylemesi gerekmektedir. Mamafih eskinin söylemleriyle bu çağın insanına ulaşabilmenin imkânı bulunmamaktadır. Hatta kelâm ilmi, sözün ötesinde daha kalıcı ve daha etkin olan bir şeyleri de yapması gerekmektedir. Belki de çağın zihinsel hastalıklarından birisini odağına almış olan bu sempozyum, ilklere vesile olur dileklerimizle kalıcı bir adımın atılmasını temin edecektir. Kanaatimizce bu sayede yaşayan çağın inanç problematiğini irdelemesi gereken kelâmı, tarihsel bagajlarından kurtarıp modern çağın sorunlarıyla ilgilenen bir disiplin hâline getirebiliriz.

İnancımıza göre kelâm disiplini, öteden beri kullanmış olduğu teosantrik dili revize etmelidir. Tanrı merkezli dil ifadesinden kastımız, kelâmın insan fiillerinin sahipliği konusunu çözmek gibi bir vazifesinin bulunduğunu ifade etmek içindir. Eğer ki kelâm, hâlâ geçmişten tevârüs etmiş olduğu fiil algısını devam ettirecek olursa, kanaatimizce açıktan söylenmese de bu algıya karşı çıkan büyük bir kitleyi de karşısında bulacaktır, ne yazık ki bulmaktadır da. Gözlemlerimize göre bu çağın neslinde içten içe Tanrı'nın her şeyi, hatta insan fiillerini de yaratmış olduğu fikrine karşı bireyin özgürlük sınırlarının ihlâl edildiği algısı gelişmektedir. Bu söylemin kitleler hâlinde henüz açıktan ifade edilmemiş olması, bizlerin kazanç hânesine yazılacak bir getiri değil, belki de deizmin yükselen ayak seslerine işaret edecektir. Öyleyse dünün din diline ait bir ifade tarzı olan 'hidâyeti Allah verir' demek, kişisel iradeleri ne yana düşürür? sorunsalını öncelikle kelâmcıların cevaplaması gerekmektedir.

Başlı başına önemli bir adım olan bu toplantının bizce en eksik yanı, bu ayak seslerinin sahadaki işaretlerini gösteren alan araştırmasıyla desteklenmesiydi. Ne yazık ki, tebliğler arasında bu yargıyı somut verilerle destekleyecek bir saha araştırması bulunmamaktadır. Bu yüzden, konuştuklarımız alandan gelen araştırmalara dayalı olarak değil, daha teorik kalmaktadır. Deizm veya diğer sapkın fikirlerden bahsederken sokağın sesine kulak vermenin yanında, lise ve üniversite gençliği üzerinde yapılacak olan bir anket çalışmasının bizlere daha sağlıklı veriler sunacağı muhakkaktır. Bizler,

dile getirmiş olduğumuz gerçeklikleri kendi kişisel gözlemlerimize dayalı olarak ifade etmek durumundayız.

Bilindiği gibi deizm, doğuşu itibariyle bizim mahallenin çocuğu değildir. Ortaya çıktığı şekliyle tevhit dininin bozulmuş olduğu başka kültürlerin bir sonucudur. Ancak başka mahallenin çocuğu olan be eğilimin, sınırların kalktığı dünyada bizlerin mahallesine taşınmasının kolaylaştığını bilmek gerekmektedir. Gözlemlerimize göre, artık Müslüman sitelerde bu eğilimlerin yerleşmeye başladığı da görülmektedir. O nedenle, deizm, artık bizim dinsel sorun alanımız içerisinde yerini almış bulunmaktadır. Denilebilir ki, Müslüman mahallesinde neşvünema bulmakta olan deizm, açılımları ve tepkiselliği üzerinden sunulan dine/kurumsal dine karşı geliştirilmiş olan bir tepki hatta protesto hareketidir. İşte tam da bu yüzden deizm, artık dünün din dilini kullanan bizim mahallede bile açıktan seslendirilmektedir. Ortaya çıkışı itibariyle bilimsel gelişmeleri din dışı kabul eden dinsel fanatizme bir tepki olan bu eğilim, temelinde bir dinsizlik hareketi olarak doğmamıştır. Bilâkis kendi şartlarında olmak koşuluyla, yanlış ve akıl dışı din sunumuna karşı aklı, bilimsel hatta belli oranda da vicdanî bir reddiye olarak görülmelidir. Hayatiyet bulmuş olduğu pagan, putperest ve engizisyon ortamlarında belli bir haklılık payı bulunan bu dinsel eğilimin, tevhit dininin sunumlarına karşı eşdeğer bir tepkiselliğinin olması asla kabul edilemez. O sebeple, yanlış Tanrı ve din algısına karşı protesto hareketi olan bu tutumun, bütün dinleri içerisine alacak olan bir zâfiyete dönüşmesi, hatta dinsel olan karşısında umursamaz bir kayıtsızlığı çağrıştıran bu algının metastas bir ura dönüşmesi engellenmelidir.

Doğuşu itibariyle deizm, Eski Yunan panteonlarında Tanrı'nın mükemmelliği ve tekliğini savunan birkaç filozofun Tek Tanrı fikri üzerinden geliştirmiş oldukları dinsel tepki olarak görülebilir. Zira onlar, hayatın akışını doğru bir şekilde tespit edebildikleri için içerisinde yaşadıkları putperest kültüre rağmen Yüce Tanrı fikrine ulaşabilme şansını yakalamışlardır. Ancak uzun süredir parçası oldukları toplumun din sunumunun çok tanrılı ve pagan nitelikler taşıması, onları sadece tek Tanrı inancını kabul aşamasında bırakmış olabilir. Kanaatimizce Tanrı'nın insan ve evrene süreklilik arz eden müdahalesi ve hesap soracak olması fikrini geliştirememelerinin nedeni olarak, yaşadıkları toplumun din algısı olarak görülebilir. Tanrı fikrinin mükemmelliği düşüncesi, ilâhî tebliğin neredeyse hiçbir unsurunun olmadığı bir toplumsal gerçeklikte, her daim alana müdâhil olan bir Tanrı fikrini devre dışı bırakmış gibidir. Devamında ise, Tanrı'nın aşırı müdahalesi, hatta her şeyi Tanrı üzerinden anlatma eğilimi olan toplumlarda bu düşünce, tabiat yasalarının işlevselliği üzerinden bir köşe kapmaya dönüşmüş gibidir. O nedenle, gerek eski panteonlarda ve gerekse de Batı Hristiyanlık coğrafyasında deizm, akıllı insanlar için bir ara çözüm olarak görülmüştür. Kendi içerisinde tutarlı bir düşünce gibi görülen bu tip Tanrı fikrinin, mevcut Tanrı ve din algısına güçlü bir protesto hareketi olması normal karşılanmalıdır. Zira benzer bütün toplumlarda görülen tepkiler birbirine yakın sonuçları doğurmuştur. Bu aşamada dile getirilmesi gereken bir husus da, ateizm ve deizm'in beslendiği dinî ve sosyal ortamların göz ardı edilerek meseleye yaklaşılması doğru bir tavır değildir.

Deizmi ilk bakışta Tanrı'nın sıfatlarının yok sayılması şeklinde algılamak mümkün görünmektedir. Ancak, bu yaklaşımın doğruluğu konusunda bazı

şüpheler de bulunmaktadır. Bu aşamada Tanrı'nın mükemmelliği fikri üzerinden sistem kuran deizmin, Tanrı'nın sıfatlarını mı, yoksa bazı eylem alanlarını mı görmezden geldiği konusunda bir şeyler söylemek gereklidir. Bize göre deizm, Tanrı'nın mükemmelliği üzerinden giderek kurmuş olduğu kâinatın da son derece mükemmel olması fikrinde sabitlenmiştir. O nedenle de kurgunun mükemmelliği, onları anlık müdahale fikrinden uzaklaştırmıştır. Onlara göre, böylesine mükemmel bir sisteme müdahale etmek doğru değildir. Her şey, yaratılıştaki mükemmellik üzerinde işlemektedir. Avrupa'da Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir 'tabiî din' anlayışını savunan filozofların olması, (Erdem, Hüsameddin, *Deizm*, TDVİA, İstanbul 1994, I, s. 110), deizmin; Einstein'ın "Tanrı zar atmaz!" fikrini benimsemesi hasebiyle bütünüyle buradan doğmaktadır. İnsanın kendi aklı; öncelikli olarak Yüce Tanrı fikrini hatta hesap-kitap ve devamını keşfedebilir. Bunun için peygamberlere ihtiyaç yoktur. Öte dünya fikri ise bu mükemmelliğe zarar verebilir. O yüzden, deizmin öte dünyada diriliş fikri de buharlaşmış gibidir. Neticede onların tabiat algısına göre, belki de Tanrı'nın sıfatlarının küllî şekilde tabiatla görülmesi, daha doğru bir fikir olarak durmaktadır. Bu düşünüş metoduna göre, varlığın mükemmelliği, O'nun sıfatlarının ta'tili anlamında değildir fikrine ulaşmaları, işten bile değildir. Dönemin ağır şartlarına göre kendi içerisinde oldukça tutarlı gözükten bu kabulün, her şeyden evvel doğmuş olduğu dinî ve sosyal ortama karşı geliştirilen bir reaksiyon olduğu da unutulmamalıdır.

Tarihsel şartları itibariye "deizm, yaradancılık, ilk sebep, yaratıcı gücü kabul etmektir. (Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 209). Yine deizme göre Tanrı, insanın iletişim kuramayacağı şekilde aşkındır. Zira deizmde evren mekaniği hâkimdir. Her değişim, esas olarak bir sonuçtur. Zira tabiat kanunu, zorunludur." (Öztürk, Y. N, *Deizm*, İstanbul 2016, s. 13-14). Yukarıdaki öncüller, dei

zm'in hangi zihinsel kabulden hareket ettiğini haber vermektedir. Bizlere göre bazı istisnaları dışında bu düşüncenin sünnetullah/adetullah yasaları şeklinde İslâm'da da ifade edilmiş olduğu görülmektedir. (Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara 1994, s. 91) İslâm'ın deizm'den farkı olarak, Tanrı'nın sürekli müdahalesini kabul etmesi ve tabiat yasalarını hâlikinin de tabiatın kendisi ve mekaniği değil, doğrudan Yüce Allah olduğu inancıdır. Tanrı, ezelde konulmuş değişmez yasalar üzerinden ve bütünüyle nedensellik kurallarına göre işleyen bir kâinat yaratmakla, (Çakar, Muharrem, *Kâinat-Allah ve Nedensellik*, İstanbul 1986, s. 12-13) kendisi emekli olmamış, mamafih kurduğu saatin işleyişini ve takibini de yapmaktadır. Her an bir işte olan ve her an gözetip kollayan bir Tanrı fikri, yaptıklarından hesap verecek olan insanoğluna deizm'in sunumlarından daha yakınlık duygusu vermektedir. Tevhit dinlerine göre, mükemmel bir kâinat yaratmanın ona müdahale etmeyi ortadan kaldırmadığının yanı sıra, sorumluluk alanlarının dışında insana müdahale edebilen bir Tanrı fikri, daha sıcak gelmektedir. O'nun müdahalesi, kişisel iradeleri devre dışı bırakmadığı gibi, küllî ilminin taalluklarına dayanarak ezelde kugulamış olduğu evren yasaları olan sünnetullahı da devre dışı bırakmaz. Oysa gerek insanı ve toplumu idare eden sosyal, psikolojik hatta kültürel manada sünnetullah yasalarını varlığı, (Hakim, Said, *Rahbani Yol ve Sünnetullah*, İstanbul 1988, s. 83) ve gerekse de kâinatı idare eden fiziki yasaları

koyan da bizatihi Yüce Allah'ın kendisidir. Bu durum, hatta yaratıcılıktaki bu netlik, deizm'de açık seçik bir şekilde ifade edilmemiştir.

Deizm ile İslâm'ın Tanrı inancı arasındaki farklardan birisi de, Tanrı'nın yarattıklarını görüp gözetmesi ve hesaba çekmesidir. Kur'an'ın üzerinde durmuş olduğu en güçlü inanç, tevhitten sonra budur denilebilir. Fakat karmaşık da olsa deizm'de bu kabulün silik bir şekilde durduğu görülmektedir. Deizm'deki mükemmellik fikri, ara uygulamaları ortadan kaldırmış gibidir. Oysa ki bu yaklaşım, Tanrı'nın mahzâ âdil oluşu ve kâinatı yönettiği adalet ilkesi gereği doğru bir tutum değildir. Bu aşamada muhatap almış olduğumuz deistik kabullere şu soruları sormamız gerekmektedir: 'Deizm'e göre Allah gözetmez mi?' Yüce Allah'ın rahmet sıfatı yok mudur? Hesap görülmeyecek midir? İnsanın dünya serüveninde ona yardımcı olacak ilke ve elçilerin seçilmesi anlamsız midir? Peygamber göndermek, kurulu ve mükemmel olan düzenin işleyişine ne gibi sakınca getirebilir? Melek, şeytan ve cin gibi görünmez varlıkların olması, kurulu bir saat gibi işleyen kâinatın dizaynında ne gibi sakıncalar doğurabilir? İnsanın yaptıklarının kaydedilmiş olması, Yüce Allah'ın kâinatı sonsuz ve mükemmel yaratmasına nasıl bir zarar vermiş olabilir? Soruları çoğaltmak mümkündür. Zira deizm, kendisini antitez ve protesto hareketi sarmalından kurtarıp, tez ve seçenek olma aşmasına gelmiş olsaydı, sanırım Allah'ın kâinata doğrudan müdahalesini yine yasalar çerçevesinde anlamlandırabilecekti. Oysa ki İslâm'a göre her şeyin sahibi olan Yüce Allah görüp gözetir ve gerektiğinde de cevap verir. Hatta duanın mekanizması bile bu müdahalenin belli bir boyut ve şekilde gerçekleşebileceğinin imkânını sunmaktadır.

Kâinata işleyen ve belli oranda geçerliliği olan deterministik kurallar bulunmaktadır. Yüce Allah'ın eşyaya koymuş olduğu nedensellik ilkesi gereği bu kurallar, içsel sistematliğini barındıran ve yasal çerçevesi bulunan her şeye hâkim durumdadır. Tarihsel ve günlük tecrübemiz dâhilinde, insanın ve tabiatın her türlü işlevselliğini, yasal çerçevesi Allah tarafından oluşturulmuş olan bu kuralların kuşatmış olduğunu yakından biliriz. Doğum, ölüm, hesap, hidâyet, sevgi, nefret, yeme içme, rızık, yağmur, kar, fakirlik, zenginlik, iman, küfür gibi pek çok alanda bu yasallığın câr olan rabbanî kuralları hayatiyet sürmektedir. Dahası, bu yasaların sosyal-psikoloji alanından tutun, cennet-cehenneme; milletlerin helâkinden, suyun kaldırma kuvvetine değin işleyen sonsuz sayıda fizikî ve sosyal kurallarla mücehhez olması demek, insan nesli için âdil ve öngörülebilir bir dünyanın olduğuna işaret etmektedir. Daha başından itibaren yasal çerçevesini bildiğimiz bir imtihan dünyasında yaşamak, bizlerin son derece lehinde olan bir durumdur. Dahası, henüz işin başındayken neleri yapınca ödül, neleri yapınca ceza geldiğini bilebilmek, insanı Rabbine karşı daha duyarlı ve müteşekkîr kılmaktadır. Bu sayede belirsizlikten kurtulan insanoglu, hem insan-Allah ilişkisinde, hem insan-insan ilişkisinde ve hem de insan-tabiat ilişkisinde karakterli ve kişilikli bir ilişki ağına doğru yönelmektedir. Kişisel ve toplumsal sorumlulukları herkes için eşit derecede tanzim edilmiş objektif kurallar üzerinden yeniden dizayn den bu açık seçikliğin, insanın muhatap alınmasında güçlü bir nedeni bulunmaktadır. O kadar ki, bu yasaların toplamına dinsel dilde âdetullah, sünnetullah, bilimsel dilde ise nedensellik yani determinizm denilmektedir.

Deistik karakterli dinsel algıda bazı problemlerin olduğu muhakkaktır. Bütünyle hak-batıl din kavramları içerisinde algılanması gereken teolojik boyutu olanları bir yana bırakacak olursak, Tanrı'nın varlığa koymuş olduğu bu âdet değişir mi? sorusunun açık yüreklilikle dile getirilmesi gerekmektedir. Mucize adı verilen olgular, bu yasal durumu değiştiren bir opsiyon mu, yoksa bu yasal durumun sıklıkla görülmeyen bir işleyiş tarzı midir? Dahası, bu yasallık değişirse hangi koşul ve şartta değişir? Hem değişen yasalar, hem de bu yasaların işlevselliğini kim sağlamaktadır? Bazı dokunuşlarla değişen âdetin sahibi kimdir? Yüce Allah'ın ya da bazı olağanüstü yeteneklere sahip kişilerin isteği üzerine bu tip evrensel kurallara mebnî olan âdetin değiştiğini söyleyenler, esasında bir keyfîlik ya da indîlikten de bahsetmektedirler. Allah'ın koyduğu yasal ve ilkesel bir durum varsa da, Allah, bu durumu istediğinde değiştirebilir demek, bu yasallık üzerinde hayat süren ve plan yapan kişilere haksızlık değil midir? Mü'mince bir hayat yaşayan kişileri Allah isterse Cehenneme koyabilir demek, hiç kimsenin güvende olmadığı anlamına gelmektedir. Kelâm ekolleri içerisinde kaderci tutum tarafındaki güçlü bir zihniyeti temsil eden Eş'arîlere göre; ateşin tabiatı yakmak değil, zira ateş, âdeten yakar. Allah isterse yakmaz. Bu algının dayandığı materyallerin başında hiç kimseye hesap vermeyen Tanrı imajı durmaktaysa, bir diğer yanında ise, geçmişte meydana gelmiş olan olağandışı/olağanüstü/mucizemsî olayları açıklayamamak olduğu muhakkaktır. Kanaatimizce âdil bir yaşamın tahakkuku adına kendi koyduğu kuralları çiğneyen bir tanrı imajı, herhâlde ilk önce Kur'an'a yabancı bir inanış biçimidir.

Bazı kişiler tarafından tekrarlanmakta olan; 'mucize, âdetullah'a aykırıdır, ama sünnetullahın tecellisidir' ifadesi, kendi içerisinde çelişkili bir kabuldür. Zira bu sözü anlamakta güçlük çekmekteyiz. Çünkü âdetullah ile sünnetullahı ayırmak dilbilimsel açıdan bir yenilik olmaktan başka bir şey değildir. Sünnet ya da âdet, süreklilik kazanan eylemsellik demektir. Mevcudu izâh edemeyenler, kavramların gölgesine sığınarak, kendilerine çıkış yolları aramaktadırlar. Oysa ki, mucize denilen bütün olayın mutlak surette bir sünnetullah çerçevesi ulunmaktadır. Sadece o günkü toplum nezdinde bunun anlaşılması mümkün görünmemektedir. Daha sonraki nesillerin bu tür olayları anlaması ve işleyişini keşfetmesi, kolay bir durum arz etmektedir. Belki bu aşamada denilebilir ki, kendilerine mucize adı verilen olağandışı şeyler gösterilen her kişi ya da topluluk, bunun akabinde imana gelmiş bulunmamaktadır. O nedenle, bu tür dokunuşların amacının imana davet değil, iman ve elçinin desteği mesabesindeki olağanüstülükler olması daha muhtemeldir. (Topaloğlu, Fatih, *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*, İstanbul 2011, s. 57-58). Büyü, sihir vb. gibi pek çok olağandışı şeyler üzerinden kendisini korunak altına almış olan muhatap kitlenin, gerçeküstü bir zihniyetin temsilcisi olarak bu tip olaylara inanması hatta kanması da mümkün değildir. Zira bu tür kavimlerin, kendilerine gösterilen bu tür olağandışılıklara inanmayıp/kanmayıp göstereni suçlamaları, tarihsel olarak bilinen bir husustur. (Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Ankara 2016, s. 23, 26).

Bize göre bu işlemlerin izâhında denilmelidir ki, o toplum nezdinde öteden beri bilinen âdetullah yasaları, bu kişilerin henüz bildiği bir çerçevede değildir. Yani bu tür durumlar, onların hazır bulunuşluklarına aykırıdır, ama

temel yasalara aykırı değildir. Bu görüntülerin yarın insanı tatmin eden ve aklının sınırlarında dolaşan başka bir açıklaması bulunabilir. Öyle ki, Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm ve Câhız, tabiattaki işleyişi yasal çerçevede değil, olağanüstülükler üzerinden inşâ etmekte olan bu algıyı eleştirmiştir. Kanaatimizce son derece de haklıdır. Üstelik de Mu'tezile kelâmı ya da genel anlamda kelâm ilmi, bu konuda farklı bir açıklama tarzı geliştirmişken. Hâsılı, son derece büyük bir isabetle kelâm ilmi, varlıkta tezâhür eden deterministik işleyişi 'mütevellidât' adı altında kavramsallaştırarak, yasal bir sürecin olduğunu ya da olabileceğini öngörmüştür. (Altıntaş, Ramazan, *Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi*, Ankara 2016, 437-438).

Deizmin farklı versiyonları bulunduğu ve tek tip bir deizmden bahsetmediğimizi bilmeliyiz. (Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 92). Aynı şekilde, determinizm de mutlak manada Tanrı'yı tabiat ve insan hayatının dışına atan bir anlayış hâline gelmemelidir. Başlangıçtaki çıkış hikâyesinin farklı duruşlarının aksine olarak günümüzde deizm yani yaradancılık, dini haklı çıkarma çabalarını temsil etmektedir. (Rosenthal, M; Rudin, P, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 534). Hatta hem deizmin, hem de determinizmin tabiat yasaları bağlamında belli haklılık paylarının olduğunu da ileri sürebiliriz. Ya da diğer bir deyişle, bu ekol ve anlayışlar, gerçeğin bir kısmını temsil etmekte olduklarından, eldeki veriler, fotoğrafın bütünü olarak lanse edilmemelidir. Zira Tanrı'nın kâinatı yaratması bir irade tezahürü ise de kâinattaki işleyiş, yine O'nun koymuş olduğu tümel bir yasadan çıkmaktadır. Aynı şekilde tabiattaki yasallığı ifade için geliştirilmiş olan mütevellidât kavramı, Tanrı'yı insanın hayatı ve tabiatı kovmak anlamına gelir mi? Buna bağlı olarak, Mu'tezile deist olabilir mi? Elbette ki hayır. Bu tür düşünenler için kolaylıkla söylenmekte olan suçlamaya gelecek olursak, deriz ki, tabiatta Allah'ın koyduğu farklı yasal süreçlerin olduğunu ileri sürenlere denilen; 'Mucize inkarcılığı' ne demek! Mamafih doğaüstü olan zaten olağanüstü demektir. Bu durum, her daim olabilecek olan genel-geçer bir şey midir, yoksa bu durum, sadece o tarihte yaşanmış zamanlar için mi icrâ edilmiştir? Aynı şeyler, gelecekte de olabilir mi? Bugün mucizenin kodları çözülmekte ve tarihsel olaylar daha mâkul bir şekilde açıklanmaktadır. Konumuz mucize ve işleyiş olmadığı için, kutsal metinlerdeki anlatıları inkâr etmek şöyle dursun, bu vurguları kendi içerisinde ve kendi devrinde olağanüstülükler/mucize olarak kabul etmek gerekmektedir. İşleyişin sahibini unutmadan açıklama getirme isteği, bizleri deistik karakterli açıklamalardan uzak bir noktaya getirecektir..'

Görüldüğü kadarıyla, gerek ortaya çıkışı esnasında, gerekse de geliştiği dönemlerde deizmi besleyen; yanlış din algısıyla birlikte bunu kurumsallaştıran din adamlarının tutumu olmaktadır. O yüzden de mevcut dinsel sunumlara verilen tepkiler süreç içerisinde yeni bir dinseliliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sadece Tanrı inancını kabul edip, dinin diğer alanlarını pas geçmek şeklinde tezâhür eden bu düşüncenin adına deizm denilmektedir. O kadar ki, deizmin, ilkesel olarak yaratıcı Tanrı'yı kabul eder olması, onun tevhidî dinselilik adına kabul edilebilir değerler sunduğunu göstermez. Kanaatimizce deizmi en iyi tanımlayan deyim, 'pire için yorganı yakmak' olsa gerek. Zira deizm, Tanrı'yı kabul ettikten sonra, eğer ki Peygamber'i kabul ederse onun ardından evliya, ermiş, mesih, mehdi, gavs vb. gelir korkusuyla, sahîh dinin bütün ana

dinselliklerini yok etmiştir. Hatta o, din adamlarının tövbe alıp, günâh çıkarmasına karşı olarak, ahiret hesabını da ıskalamıştır. Dinler tarihi, Allah ile insan arasına girmiş olan din adamları sınıfının güçlü bir inanış modeli ürettiğin doğrular. İşte bu sebeple, bahsedilen art niyetliliklere karşı kendisini 'Allahçılık' olarak konuşturarak deizm, din sınıfına tepkinin felsefesidir denilebilir. (Öztürk, *age*, s. 38). 'Dincilik' (Bülbül, Halit, *Dindarlık ve Dincilik*, İstanbul 2013, s. 9) adı verilen ekonomi sınıfının üretmiş olduğu sahte kutsallıklara alternatif olarak sunulan bu yaklaşımın zihinsel inşâsının en güzel örneğini veren Mester Eckhart'ın şu sözdür kanaatindeyiz: "*Bir kimsenin Tanrı dediği şey, Tanrı değildir. Tanrı'dan söz etmeyen kimse, Tanrı'dan söz eden kimseden daha doğrudur.*" (Öztürk, *age*, s. 13).

Aynı şekilde, bu düşünce mensupları arasında bir arada yaşamanın beşerî çözüm yollarından birisi olan laiklik ile deizm arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Tarihsel tecrübe alanında farklı dinsel grupların bir arada ve barışçıl bir şekilde yaşamasını pek çok formülü olsa bile, yakın zamanlarda itibaren daha ziyade batının deneyimlerinden olan laiklik ya da sekülerizmin tecrübesi önemsendiği görülmektedir. Bu sebeple, daha yeni din savaşlarından kurtulmuş olan Avrupa için bulunan en iyi çözüm, milletlerin ortak heybesine konulmaktadır. Bize göre batı tecrübesini en iyi dile getiren ifadelerden birisi şu cümlede yazıya geçirilmiş gibidir. "*Deizm, laikliğin bir tür felsefesidir.*" (Öztürk, *age*, s. 15). Bu iddiayı desteklemek için hem bizden M. Kemal ve hem batıdan ünlü filozof Kant'ın iradeleri, delil olarak sunulmaktadır. Bu zihniyete göre deizm, kilisenin akla ve özgür düşünceye vurduğu prangayı kırmanın sanatı olarak gösterilir. Devamında ise, deizmin faziletleri bağlamında bu tespitle kalınmaz, İslâm tarihinden bazı örneklikler öne sürülerek, tarihin ilk deistleri olarak İbn Ravendî (ö. 913) ve Ebû Bekr er-Razî (ö. 925)'nin isimleri dolaşıma sürülür. (Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2016, s. 149). Dahası, deizmin yaşayan realitesine destek mahiyetinde bu düşüncenin ilk olarak Tevrat'ın peygamber anlatımına tepki olarak doğduğu ileri sürülmektedir. O kadar ki, ünlü düşünür Erich Fromm, bunun psiko-analitiğini bile yapmıştır. (Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, İstanbul 2010 ss. 44-76). Mamafih Fromm, insan gelişimine büyük katkısı bulunan din olgusunun mevcut hâliyle yaratıcı ve sağlam dindarlığın önündeki en güçlü engel olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: "*Mesele dinin olup olmaması değil, dinin ne tür olduğudur. Din, insanın gelişimine katkıda mı bulunup onun gelişimini açığa mı çıkarıyor yoksa bu gücü felce mi uğrattıyor?*" (Öztürk, *age*, s. 147).

Kur'an, aklın olgu olarak faziletinden bahsetse de daha ziyade aklın işletilen versiyonu üzerinde durmaktadır. Bu yüzden İslâm'a 'işletilen aklın kurumsal şekli' ya da 'akletme dini' olarak bakabiliriz. (Mülk Suresi, 67/10). Bu dinin en belirgin düşmanı ise, aklın devre dışı bırakıldığı ve akıl yeteneğinin başka akıllar üzerinden kiraya verilmiş olduğu 'şirk dini'dir. Bu dinin tanrısı, kişisel ve toplumsal egolardır. O nedenle, bu dinin müntesiplerinde kurucularından tevârüs edilen kibir, riyakârlık ve dinsel değerleri alıp-satma ya da dinsel değerler üzerinde sermaye kurma hadisesi sık görülmektedir. Hatta bu çevrelerde 'Allah ile aldatma'nın diğer bir adı olan dincilik şeklinde tedâvüle çıkan sahte ama getirisi yüksek bir dindarlığın olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce bazı toplumsal katmanlarda dinciliğin bu şekli üzerinden din

olgusuna karşı belli bir düşmanlık beslenmektedir. Gerçek din ve onun metninden habersiz olan akıl ve irade sahipleri arasında bu olguları gördükten sonra dinin çağrısına uymalarını beklemek, hem kendilerinin tembelliğini eleştirme adına, hem de sunulan dinin çağrısı altında yaşama adına eleştirilecek yönler de bulunmaktadır. Herkesin asıl kaynağından gerçek dini öğrenme imkânı olmadığına göre, tarihte olduğu gibi işin kolayına kaçarak mevcut din sunumu üzerinden din olgusuna karşı çıkanların olması da daima muhtemeldir. Deizmin neşvünema bulmasının en güçlü toplumsal ve psikolojik zemini de buradan neşet etmektedir denilebilir.

II-Müslüman Sokağında İştilir Hâle Gelmiş Olan Deizmin Ayak Sesleri

Deizmin Müslüman coğrafyada kabul değerinin yükseltilmesi için bazı makyaj faaliyetlerinin yapıldığı görülmektedir. Dediğimiz gibi, esas olarak mevcut din sunumuna karşı geliştirilmiş olan bu dinsel tutumun köklerini Müslüman mahallede aramamak gerekmektedir. Çünkü Kur'an'ın Tanrı'sı, hiçbir durumda deistik karaktere bürünebilecek bir yapıda sunulmamıştır. O yüzden, Öztürk'ün 'insanın deist olması gerekiyor' tarzındaki naif sunumları, başka mahallenin çocukları için kabul edilebilir olsa da, 'her an bir işte' olduğuna inanılan bir dinselilikte, bu eğilimin karşılık bulacağını düşünmemek lazımdır. Sağlıklı bir Tanrı ve din sunumu, bazı noktalarda hakikatle uyuşsa da, totalde teistik dinlerin Tanrı tasavvuruna hâle getirecek olan deizm ile ilgili olan şu ifadeleri kabul edilebilir olmaktan çıkaracaktır: *"Deizm, dine karşı değil, ateizme karşı ortaya çıktı. Voltaire, Rousseau, Kant deist idiler, ateist değil. Deizm, dindarlığa karşı geliştirilmedi, dinciliğe karşı geliştirildi. Dinlerarası diyalogun esası deizme çağrıdır. Modern deizmin dindar öncüsü Paul Tillich'tir. Deizm telâfüz edilmeyen tanrı inancını beslemektedir. Deizm-Kur'an ilişkisi doğrudan olmasa da bazı âyetlerin vurguları üzerinden kurulabilir. Zavallı deistler, keşke Kur'an'ı tanımış olsalardı. Kur'an'da deizme kapı aralayan âyetler bulunmaktadır. Bunların başında Fussilet Sûresi, 41/30-32. âyetleri gelmektedir. Bu âyetlere göre insanın kurtuluşu için üç seçenek bulunmaktadır. Bunlar: Allah inancı, ahlak, cennet- kurtuluş'a olan imandır. Bu yüzden, tarihte deizme kapı aralayan Müslüman düşünürler bulunmaktadır: İmam Azam, İbn Ravendî, Ebû Bekir er-Razî, Kâdî Abdulcabbâr, Ragıb İsfahanî, İzzuddin b. Abdulselam, Bedreddin ez-Zerkeşi, Bedreddin Simavî (ö. 1420). Bu kişiler fitratı savunmakla deizmi savunmuş olmaktadırlar. (Öztürk, age, s. 107-143).*

Ülkemizde Deizm ile ilgili yapılmış olan çok güçlü felsefi çalışmalar olmasa da, deizmin ne'liğine dair bazı eserlerin bulunduğunu bilmekteyiz. Bunun yanında, daha konjunktürel durmakla kalmayıp, mevcut din algısına protest bakan bu yüzden de deizmin alternatif olabileceğini düşünen kişilerin kaleminden çıkmış eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin başında ise genel olarak felsefi bir çalışma olmaktan ziyade, piyasadaki dindarlığa tepki olarak kaleme alınmış olan Yaşar Nuri Öztürk'ün eseri gelmektedir. Öztürk, mezkûr eserinde söylediklerinde bütünyle haksız olmasa da, deizmin hakikati hususunda Kur'an'dan ve İslâm tarihinden yakınlık bulmaya çalışması, her şeyden önce meseleyi alan dışına taşırmak anlamına gelmektedir. Onun değinilerinin esas olarak yaşadığı dinsel kültürle uyusamama neticesinde baş gösteren bazı duygusal tepkiler üzerinde yükseldiğini ileri sürebiliriz. Zira

Öztürk, adı geçen çalışmasında deizmi '*Tanrı, akıl ve ahlâktan başka kutsal tanımayan inanç*' (Öztürk, *age*, s. 1) olarak tanımlamaktadır. Öztürk, devamında ise, Kur'an'ın deizmi teşvik etmese de, kapı araladığını söylemekle, kanaatimizce haddini hayli aşmaktadır. Buna mukabil olarak ilerleyen sahifelerde Öztürk, daha özentili bir dili de terkederek şu vurucu cümlesini serdetmeden çekinmemiştir: '*Deizmin kutsalı ne dindir, ne ilham, ne hevâ, ne kilise, ne câmi... Onun kutsalı akıl, bilim ve ahlâktır.*' (Öztürk, *age*, s. 10). Kendi ifadesine göre tarihsel manada 'dincilik' denen olguya alternatif olarak görülen bu eğilimin, belli ortam ve şartlarda kabul edilebilecek tepkiselliğe dayanmış olsa da, Tanrı'nın sıfatlarının bütünüyle izâh edilmiş olduğu ve tevhit dinlerinin kaynağı durumundaki kutsal metinlerden destek bulması imkânsız gibidir. Her ne kadar beşerî dindarlıkların diğer bir adı olan dinciliğin her devirde vahyin dinini tahrif ettiğini bilsek de, modifiye dinciliğin çaresinin kutsal metinlerden deizme yataklık etmesini beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Tevhit dininin Tanrısı dururken, büsbütün olmasa da ona alternatif tarzda geliştirilmiş olan deizmin tanrısına yardım ve yataklık yapan bir dinsel düşüncenin kendisini korumasının da imkânı bulunmamaktadır.

Gelinen bu aşamada bizim mahalle için söyleyecek bazı şeylerin olduğunu düşünmekteyiz. Herhangi bir alan araştırmasına dayanmamakla birlikte, daha ziyade kişisel ve toplumsal gözlemlerimizden ortaya çıkmış olan bu tespitler, Müslüman mahallesinde deizmin beslendiği sosyal ve kültürel ortam olarak görülmelidir. Tespitlerin yaşadığımız ve tecrübe etmiş olduğumuz realiteye uygun olması, yanı başımızda duran tehlikeye nasıl bir önlem almamız gerektiğini de salık vermektedir. Müslüman toplumlarda dinsel olan her şeye karşı duran kişilerin deizmi değil, daha ziyade ateizmi tercih ettiğini düşünersek, deistik eğilimin kökeninde dinsel olana karşı içten içe bir tepkiselliğin olduğu genç kuşaklar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu gruptaki kişiler, dinin ibâdî mecburiyet, emir-yasak ve yaptırım boyutundan hoşlanmamaktadırlar. İkinci grup ise, dini kaynağından öğrenip sahte din sunumlarına karşı duran okumuş-yazmış ve sorgulayan elit kitledir. Bunlar arasında da belli belirsiz bir tepkisellik ortaya çıkmaktadır. İmdi, bu iki sosyal katmanın beslendiği deistik eğilimlerin ortaya çıkış nedenleri olarak şöyle bir gruplandırma yapabiliriz:

1-Din bilim ilişkisindeki sakatlık. Dinsel sunumun bilimin kesin tespitlerine aykırı olması. Din anlatımının daha ziyade hikâye, masal, efsane, öykü, aldatma üzerinden yapılması. Diğer bir ifadeyle, akıl dışı bir din sunumunun gerçekleşmesi, bu kitlenin dine karşı soğumasına neden olmaktadır. Bu sunumda sıklıkla görülen 'her şeyi mucize bağlamında ele alıp, Yüce Allah'ın insan ve tabiata yerleştirmiş olduğu yasalar anlamına gelen sünnetullah'ın iptali hususu', kişileri din ve bilim noktasında belli bir tercihe zorlamaktadır.

2-Din dilinin arkaik değerler taşıması. Uzun süredir modern çağın insanına din sunumunu yapan kişilerin âdeta bu çağda değil, geçmiş çağlarda yaşıyor olduğunu müşahâde etmekteyiz. İletişim araçlarını kullanan bu kişilerin eğindikleri konular, verdikleri örnekler ve anlatım biçimleri, bu çağın insanına değil, yüzyıllar öncesinin itaatkâr insanına hitap eder gibidir. Oysa ki, bizler, aklın ve hesap sorabilmenin baskın kişilik karakteri olduğu bu neslin, kendisini tatmin etmeyecek olan yanlış sunumlar yüzünden dine karşı kayıtsız ve ilgisiz

kalması tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Sıradan halk, dinî programları hikâye üslûbunda dinlemektedir. Bu sunumlar, Kur'an'ın temel vurgularından olan Allah'ın yardımı, duanın işlevi, insan ve tabiata müdahalenin mantığı ve mucize gibi konuları, belli bir seviyeye gelmiş olan akıl sahibi kişilerin anlayabilmesi üzerinden değil, hikâyemsi üslûp üzerinden halka aktarmaktadır. Bu da süreç içerisinde din denilen olgunun gerçeklikten kopmasına neden olmaktadır. Son zamanlarda televizyonlarda kütüğü ağlatan söylemlerin revaç bulması, esasında din denilen şeyin akıl dışına çıkarılmasının bir adımı olarak görülmelidir.

3-Dine karşı her daim reaksiyoner tavır ve reaksiyonist karakterlerin bulunması. Bu kişiliklerin genel yapısı, din olgusuna karşı durmalarıdır. Karşı duruşların farklı sebepleri bulunsa bile, temelinde üst otoriteden emir almak, bu kişilikler için kabul edilebilir görülmemektedir. Kendi yaşamları için başkalarının kural koymasını hazzetmeyen bu kişilik yapısı, süreç içerisinde ateizm, agnostisizm ve deizme kanat çırpılmaktadır. Ancak bu kişiler, inkârlarını açıkça ortaya koymaktansa 'ben, dine karşıyım!' şeklinde daha reaksiyonist bir davranışı benimsemektedirler. Sunulan hangi din olursa olsun, dine karşı duran bu eğilim sahipleri, din olgusunu hayatlarından çıkaran tepkisel bir eda içerisinde hayat sürmektedirler. Onlar 'dine değil, ama sunulan bu dine karşıyım' demiş olsalardı, kendilerine daha aydınlık bir yol bulabilirdiler herhalde.

Yukarıda işlevsel nedenleri üzerinde durduğumuz deistik düşüncelerin kaynak ve besin ortamları, bizim dünyamızda genel olarak şu dayanaklar üzerinden kendisine kapı aralamaktadır. Haddizatında sadece deizmin değil, bilumum din karşıtı düşüncelerin beslendiği hatta neşvünema bulduğu hâl ve ortamların şu altı adımda filizlendiği görülmektedir. Bunlar:

1-Tanrı Tasavvuru. Akıl değerinin kabul etmeyeceği her Tanrı fikri, insanoğlu tarafından kabul edilemez bulunmaktadır. Neticede akletme fonksiyonlarını devre dışı bırakan bir Allah fikri, akıl sahibi kişilerin umursamadığı bir inanca dönüşmektedir.

2-Kültürel Altyapı. Kişi ve toplulukların Tanrı inancına uzanırken yaşadıkları gerçeklikler kendilerine yardımcı olmaktadır. O yüzden, tevhidin dışında görülen her Tanrı inancı, hatta sapkın algılar bile, bir geleneğin beslediği inanışlar olarak kabul edilmelidir. Kendi halkını bu inanç üzerinde yetiştiren milletlerin bu düşüncenin dışına çıkabilmesi ve atalarının dinini terk edebilmesi kolay görülmemektedir. İçerisinde doğmuş olduğu kültürel ortamın esaretinde olan bu kişilerin, kültürünün çocuğu olması işten bile değildir. Bu yapı sorgulanmadan hatta değişmeden, sağlıklı bir Tek Tanrı inancına ulaşmak zor görülmektedir. Yaşadığımız dünya, bunun güçlü örneklikleriyle doludur.

3-Otoriter Sunum. Hangi dinsel gerçeklik olursa olsun, kendi kabullerini halk nezdinde yerleştirebilmek adına belli oranda sertliğe başvurduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu sertliğin en belirgin olduğu alanlar, dinsel sunumun haklılık ve doğruluk aşamalarında görülmektedir. Öteki dinsel algıları heretik olarak gösteren her dinsel sunu, kendi müntesiplerini tek çatı altına toplamayı hedeflemiştir. Bu hedefin tutturulması için, yumuşak bir dilden ziyade sert ve dışlayıcı bir dilin kullanılmış olması, din nezdinde hem içeride

hem de dışarıda belli kopmaların ve şüphelerin olmasına neden olmaktadır. Din dilinin otoriter sunumu, adeta ârafta duranların yanında, dine karşı beklentileri farklı olanları da kapının önüne koymaktadır. Bu otoriter sunumun en belirgin adımlarından birisini teşkil eden 'dinde zorlama yoktur' ilkesinin, dinin içinde değil de, dine girerken yapılacak olan bir uygulama olduğunun deklaresi, önerilen dindarlığın kabulü adına başlı başına büyük bir sorun gibi durmaktadır.

4-Özgürlük Yoksunluğu. Din denilince genel olarak insan özgürlüğünün askıya alındığı ya da ortadan kaldırıldığı bir olgudan bahsedilmektedir. Ne yazık ki, bu algıyı besleyen genellikle din karşıtları değil, dinin sahipleri dediğimiz anlatıcılardır. Onlar, din ve özgürlük terimlerini sadece naif bir kavrammış gibi kullanırlar. İş esasa geldiğinde kişilerin özgürlükleri ellerinden alınır. Mesela, en basitinden ifade edecek olursak, dinlerin ekserisinde insanın kendi fiillerinin sahibi olması, o fiilleri yaratabilmesi olarak sunulamaz. Belli oranda kendisine verilmiş olan gücü kullanan kişiler, kendi fiillerini yaratamadıktan sonra, öte dünyada hangi hesaba çekileceklerdir? Bu konuda lafı dolandırmaktan başka bir şey yapmayan dinsel otoriteler, fiilini yaratan insanı Allah'ın ortağı gibi görerek, kurmuş oldukları sistemin işlemesi adına insanı köleleştirmeyi daha uygun bulmaktadırlar. Adına ister yapma, ister işleme, isterse de seçme deyin, nihayetinde insan kendi fiilini yaratmalıdır ki, işlediği şeylerden sorgulanabileceği bir hesaptan bahsedilebilsin. Sahi, dinler nezdinde insan mutlak özgür bir varlık mıdır?

5-İnsanın Tabiatı. Bilindiği kadarıyla insanoğlu yasağı sevmiyor. Din ise yasak koyup onu sınırlandırıyor. Dinin yasakçı tavrı, insanın serbest hareket etme ve yasaklardan kurtulma beklentisiyle çatışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hâkimiyet mücadelesi adına dinin 'kural koyma' isteği ile insanın 'özgür yaşama' beklentisi belli bir çatışmayı gündeme taşımaktadır. Neticede tarafların beklentileriyle örtüşen alanların açıkça belli edilmesi ve bu uğurda bazı düzenlemelerin yapılması, dinin kabul edilirliliği adına mutlak özgürlüğü zarurî kılmaktadır. Dahası, bu düzenlemede iki tarafın da zarar görmemesi gerekmektedir. Kanaatimizce en sağlıklı çözüm; dinin, kişilerin eğitimi için bazı ibadetleri önermesi ve hem kendilerine hem de başkalarına zarar veren suç ve işlemlerde belli yasakları getiren düzenlemeleri yapmasının normal karşılanması olabilir. Dinleri 'yasakçı bekçi' hâline getirmek, öncelikli olarak din adına negatif bir durumdur denilebilir.

6-Propagandanın Gücü. Bugünün dünyasında eğitim-öğretim ortamlarının çeşitlendiği görülmektedir. Kişiler, bu ortamlardan son derece kalıcı etkileri bünyelerine almaktadırlar. Artık başta televizyon olmak üzere, internet, değişik siteler, kitaplar, sosyal yaşamın çekiciliği vb. her ortam, insanlar için belli bir eğitim mekânı sunmaktadır. Bundan kaçınmak kolay gibi görülmemektedir. İşte bu yüzden, bahsedilen iletişim ve eğitim ortamlarında verilen bilgiler, takip edilen din sunumu hatta ekranın cazibesi üzerinden meydana gelen etkileşim, gerçek din olgusuna zarar veren boyutlara varmış gibidir. Siyasetçilerin oy kaygısıyla bunların önünü açmış olmaları, âdeta bir virüs gibi bu tip düşüncelerin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Bunun yanında, yasal eğitim kurumlarına alternatif olarak kurulan paralel medreselerde anlatılanlar, toplumun din algısını kökünden değiştirmektedir.

Bütün bunların hamûlesi olarak, gördüğü ve duyduğu şeylerin imkânsızlığına inanan kişilerde mevcut dine karşı bir güçlü tepki doğmaktadır. Bu tepkinin ilk varacağı nokta ise, günümüz dünyasında da olduğu gibi genellikle aymazlık ya da deistik din anlayışı olacağı muhakkaktır. ‘Bunlardan uzak olan, Allah’a yakın olur!’ veya ‘böyle din, olmaz olsun!’ tepkiselliğini besleyen bu propaganda dili, özellikle genç nesiller üzerinde kalıcı izler bırakmaktadır. Bu kavgadan mağlup çıkan ise, genellikle gerçek din sahipleri olmaktadır. Zira hakikatin alıcısının az olduğu bir dünyada yaşamaktayız. Buna karşın, devlet aygıtları eliyle hurafe çarşılarının kurulmuş olduğu bir dinsel pazarın önü ise ardına kadar açılmış bulunmaktadır.

Sonuç

Gözlemlerimize göre, özellikle Müslüman toplumlarda ateizm açıkça dillendirilemediğinden dolayı, adı geçen ortamlarda ateizmin farklı bir versiyonu olarak kabul edilen deizm, bugün sahada daha güçlü bir inanç hâline gelmiş bulunmaktadır. Bu inanç biçimi, haz neslinin direksiyonuna geçmiş olan hız çağında, özellikle gençliğin açık etkileşime mâruz kalmış olduğu okullarda ve sokakta kabul görüyor. Kabul nedenleri hakkında ne söylersek söyleyelim, herkesin kendince bir nedeni bulunmaktadır. Kimisi dinin yasakçı tutumundan hoşlanmıyor, kimisi dinden hoşlanmıyor, kimisi de dindar ve hocalardan hoşlanmıyor... Bu noktada yapılması gereken şey, en azından dine karşı olmayanların deistik eğilimlerinin kökeninde olan bu tür tepkisellikleri bulup, akılcı bir din sunumuyla ortadan kaldırmaktır. Peygamberin gölgesi var mıdır? Peygambere sinek konar mı? Peygamberin idrarı içilir mi? İnsanlar vasıtasız göğe çıkabilir mi? Ölüler, bizi görebilir mi? gibi vahiyden uzak sunumların, muhataplığın gerçek vasfı olan sâlim aklın sınırlarına çekilerek, şüphelerin giderilmesi lüzumu bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, karşımızda bulunan kişilerin geçen yüzyılın her şeye itaat eden nesli olmadığını bilerek, din dilini metot ve tarz olarak yenilemek zorundayız. Hâlâ yüzyıllar öncesinin geçersiz argümanlarını kullanarak arkeolojik bir din dili kullanılıyor. Neredeyse yaşayan insanlara ölmüş bir din dili tercih edilmektedir. Çünkü bu süreçlerde din dili aynı kalmış olsa da toplum bütünüyle değişmiştir. Bu değişimin kendisini görebilmek, yeni ilm-i kelâm’ın büyük bir kazanımı olacaktır. Ondan sonra deizmin inkâr ettiği ya da ilgilenmediği nübüvvet, ahiret, hesap, ilahi yardım gibi olguları çocuklarımıza daha sağlıklı bir şekilde anlatabiliriz.

Haddizatında deizmin hikâyesi bizde farklı yazılabilir. Zira bizler, Kur’an gibi aklın ve gönlün yalnızca dizinin dibine değil, aynı zamanda semalarına da hitap eden ve eserlerin şahikası olan bir metinle hemhâliz. Bu metnin akılcı bir sunumu yapılabilirse, görülecektir ki, hurafeye bağlı din anlayışına tepki koyan pek çok kişi, bu tanışıklık sayesinde doğru yolu bulabilecektir. Yapılması gereken şeyin, akıl ile vahiy arasındaki engellerin kaldırılması ve insan aklının doğrudan Kur’an’ı anlamaya başlaması olduğu muhakkaktır. Geleneğin tortularından arınmadan Kur’an’ı sağlıklı bir şekilde anlamanın imkânı da bulunmamaktadır. Esasında deizmin, sunulan Tanrı anlayışına karşı geliştirilmiş olan bir protesto hareketi olması, sadece batı toplumları için geçerli bir husus değildir. Bu eğilimin bizde de ortaya çıkmış olması, özellikle bu konuda; ‘tehlikenin farkında mısınız?’ denilmesini haklı çıkarmaktadır. Dün olduğu gibi bugün de cemaat ve tarikat cenneti hâline gelmiş olan ülkemizde, deizm,

Tanrı'yı her işe karıştıran algıya karşı koyma tavrı olarak benimsenmiş ise, neyin insanın sorumluluk alanında, neyin de Allah'ın sorumluluk alanında olduğunu özenle karar vermemiz gerekmektedir. Bahsedilen grupların sunmakta olduğu 'her işe karışan ve kişisel özgürlükleri ortadan kaldıran' bir Tanrı algısı, korkarım ki dine karşı içten içe başlamış olan tepkiselliği deistik algı üzerinden gerçekçi hâle getirecektir. Eğer ki bu gerçekleştiği takdirde, o zaman, kişilerle değil, felsefi birikimle baş etmemiz gerekecektir. Tıpkı uzun bir süredir sağlıklı işleyen bir kadın algısı oluşturmamışız için, kadın olgusunu sorun hâline getirip, 'İslâmî Feminizm' sorunsalını kucağımızda bulduğumuz gibi.

Bu aşamada meselenin iç açıcı bir tarafının olduğundan da bahsedebiliriz. Bereket, hâlâ bize soru soruluyor. Halkımız, hâlâ dindarları ciddiye alıp soru soruyor. Okullarda eğitimin üstlenmiş olduğumuz çocuklarımız, henüz ağızımıza bakıyorlar. Yarın bizleri muhatap bile almayacakları bir ortam mutlaka gelecektir. O gün, her yanımızda dinin kendisini ve din adamlarını ciddiye almayan, umursamaz bir nesil bulacağız. Mamafih din adamlarının anlatımları böyle giderse, bir süre sonra din olgusu, akıl ve mantığın dışında kendisine yer edinecektir. Üstelik bu sadece dine karşıt olan muhataplar nezdinde değil, dinin içerisindeki müntesipler nezdinde de böyle olacaktır. Zira bu denli hurafenin din diye sunulduğu her ortam, doğal olarak; 'din, esasında akıl dışı ve akıl üstüdür' algısının güçlenmesine neden olacaktır. Oysaki din, hem akıl içi, hem yaşam içi bir konudur ve toplumsal gerçekliklerin düzenlenmesi ve hayatın daha kolaylıkla yaşanması için va'z edilmiştir. Müşahâde edildiği gibi, iletişim araçlarının bu denli artması ve dindarların bunu son derece etkin bir şekilde kullanmalarına rağmen, ufukta dine karşı kayıtsız kalan bir nesil geliyor. Bunun üzerinde çokça düşünmeliyiz. Yoksa düşünmenin fayda vermeyeceği, din ve dindarlığın para etmeyeceği bir zamanı görmek yakındır. Avrupa tecrübesi bize ders aldırıyor mu?

Özellikle 'sokak İslâmı' diyebileceğimiz ortamlarda, tenakuz derecesindeki fikir ve tavırların dinin içerisine dercedilerek anlatıldığı bir tebliğ sürecini yaşamaktayız. Hatta sunum yapan kişiler, dinin sorgulama edimlerini ortadan kaldırdığını açıkça deklere etmektedirler. Günümüzde artık; 'din, aklın bittiği yerde başlar' diyenlere bile şahit olmaktayız. Bu yapıların dini sahiplenmesi neticesinde, kendi dışındakilere hakikatten bir pay vermedikleri de görülmektedir. Bu ortamlarda sıklıkla dile getirilmekte olan; 'İman Hatip ve İlahiyatlarda sapık yetiştirildiği' gibi yanlış bir algının güçlendiğini biliyoruz. Çünkü bu okullarda yarım yamalak bile olsa aklî sorgulamanın ve değişik fikirleri öğrenmenin imkânı bulunmaktadır. Tek tip eğitimin dayatılmadığı bu kurumlar, tabiidir ki tek tip eğitimin revaçta olduğu kurumlar tarafından dışlanacaktır. İlahiyatların derdinin din eğitimini vahiy merkezli olması lazımkın, bahsedilen bu ortamlarda ise aklını kapı dışarıda bırakmış öğrenciler el üstünde tutulmaktadır. Okudukları eserleri kutsal metin, uydukları şeyhleri kutsal kişi, yaşadıkları yerleri kutsal mekân olarak gören bir zihniyetin din adına söyleyeceği bir sözünün olmaması gerekir. Eğer ki bu din, cemaatlerir. adam kazanma modelini uygulaysaydı, korkarım ki yeryüzünde akıl sahibi insan bırakmazdı. Oysaki grup, parti, cemaat ve tarikat yapılanmasının çekirdeğini oluşturan 'adamlılık psikolojisi', beraberinde akletmeden itaat eden güçlü bir

kitleyi barındırıyor. Bilindiği gibi din, tebliğinde ‘kesin itaatı’ değil, ‘akleden itaatı’ ve akletme sonrasında oluşan ‘mâkul itaatı’ önceler. Akıl ve sorumluluk sahibi bir mü’min yetiştirmeyi hedefleyen dine de bu yakışır. Doğaldır ki, bu dinin elçisine de ‘mürşit’ değil ‘örnek şahsiyet’ ve ‘tebliğci’ konumu verilmiştir. Binaenaleyh onu takip edenlere de müritlik değil, sorgulayan ve akleden irade ve kalp gerekir.

Deizmin ortaya çıkma nedenlerini araştırdığımızda karşımız çıkan önemli bir hususun, dinsel sorgulamayı yasaklayan temel bir imana karşı olduğunu görmekteyiz. İslâm’ın kendisi için bu tavrın doğru olmadığını söylesek de, sıradan Müslüman için bu tespitin haklılık payı bulunmaktadır. Gerek teşkilatlanmış dinsel örgütlerin eğitim kurumlarında ve gerekse de diğer eğitim kurumlarında yetiştirilmesi arzulanan dindar tipinin; ‘her şeye burnunu sokmayan ve her şeyi araştırmayan’ hatta ‘tahkikî değil taklidî iman’ın ve dolayısıyla da ‘kocakarı inancı’nın kutsandığı bir kişiliğe evrilmesidir. Öyle ki, bu mahfillerde sıklıkla dile getirilmekte olan itirazların başında gelen; ‘bunları daha öncekiler bilemedi de sadece siz mi bildiniz?’ şeklindeki savunma hamleleri, geleneksel dindarlığın spot cümlesi olmuş gibidir. Kanımca ‘akleden dindarlık’ sürecinin başlaması, bu tip sorumsuzluğu kutsayan insan yetiştirme metodunun panzehiri olacaktır. Belki de bu tür dindarlıklardan gına gelmiş olan Nietzsche, ‘tanrı öldü!’ demekle, bu tip kutsallıkları eleştirmekte ve ‘batının tanrısı öldü!’ demek istemekteydi. Bu sözü duyan Temel’in; ‘ölenle ölünmez, Allah rahmet etsin!’ ironik çıkışı, herhâlde meseleyi daha güzel bir şekilde tavzih etmektedir. Neticede insanlık, Tanrı fikrine yakın durmakla önemli bir şey yapmakta ise de, bu inancın mucize göstermek için yanına ağacı çağıran, gelmeyince de; ‘biz peygamberlere kibir yakışmaz, o gelmezse biz gideriz!’ diyen üçkağıtçı dindarların neslinin elinden kurtarılması elzem bir husustur.

Hâsılı, deizm hakkındaki etüdümüzü tamamlarken söylenecek son sözler olarak, insan iradesinin taallukunun dışında kalan şeylerin determinizm gibi bir yasallıkta ilerlemiş olduğu hususudur. Deterministik kurallar, kişisel iradeyi iptal etmezler. Zira sadece tabiat için değil, insan iradesi için konulmuş olan ve deterministik manada işleyen genel yasalar da bulunmaktadır. Ezcümle, ‘insanın yaptıklarının karşılığını mutlaka görecektir’ ilkesi, sosyal manada bu gerçekliklerin başında gelmektedir. Dahası, ‘insanın kaderinin kendi eylemlerine bağlı olduğu’ tespiti ile ‘iyilik yapanların Cennete, kötülük yapanların da Cehenneme gidecekleri’ ilâhî kaidesi, insan yaşamının değişmez determinizm kurallarıdır. Üstelik bu yasaların bazılarını Yüce Allah’ın kendisi de uymaktadır. Binaenaleyh O’nun daha önceden ‘sözünün geçtiği’ şeyler, bu minvalde değerlendirilmelidir. Mesela Yüce Allah’ın; ‘kıyametin kopması’ vb. gibi kendisini önceden bağlayıcı ve kesin olarak uyduğu ilâhî kuralları bulunmaktadır.

Denilebilir ki, gerek ateizm ve gerekse de deizmin kökenindeki temel düşünce, insanın fiillerinin sahipliği konusudur. Fiillerin sahipliği konusuna verilmiş olan cevaplar, kişileri tatmin etmediği oranda deizm ya da ateizmin gündeme girdiği görülmektedir. Özellikle de tahsil seviyesi yüksek olan kişilerin bu eğilimi daha sıklıkla benimsemiş olması gerçeği, o kişileri tatmin edecek bir fiil açıklamasının yapılmasını acil duruma getirmiştir. Bu aşamada inkârcı akımların zihinsel yönelişlerini yakından öğrenmek için, ‘insan fiillerinde Yüce

Allah'ın katkısı ne kadardır? sorusu, temel manivela noktası olarak önümüzde durmaktadır. Bu sorunun giderilmesi adına, 'fiil, bütünyle insanındır. Yüce Allah'ın bu fiildeki katkısı, insanı fiil yapacak kudrette yaratması ve onu kontrol etmesidir' denilebilir. İşte o zaman, insanın iradeli fiillerinde Allah'ın rolü nedir? sorusu, kişisel inkârlara yataklık yapan bir durum olmaktan çıkarılacaktır. Ve dahi, 'fiil Allah'ın ise kişisel sorumluluk ve fiilinden hesap verme dengesi nasıl bulunacak? itirazları da ortadan kalkacaktır. Eğer ki, kelâm ilminin büyük düşünürlerini barındırmış olan Mu'tezile'nin mütevellidât projesi hayatiyet bulmuş olsaydı, (Kazanç, Fethi Kerim, *Kâdî Abdulcabbâr'da Nedensellik Kuramı*, Ankara 2014, s. 233, 266, 285) determinizmden bahsederken, Yüce Allah'a zorunluluk yükleme değil, adaleti gereği verdiği sözde hatta koyduğu kurallara uyduğundan bahsedebilecektir. Eşyanın hakikatine uygun olan bu durumun farklı kulvarda ilerlemekte olan deizmle ilişkisi bulunmasa da, bunun yaratılmışlara konulan küllî yasalara işaret etmekte olan bir nevi determinizm olması, hiçbir durumda Yüce Allah'a bir eksiklik de getirmez. Zira kanunların yapıcı ve kontrol edicisi de yine kendisidir.

Yaratılmış olan evren ve içindekilerin bağlı olduğu yasal çerçeveyi anlamak adına öncelikli olarak sünnetullah ve âdetullah'ın işleyiş şekillerini bilmek gereklidir. Bilindiği gibi bu yasal durumun bir tarafında Yüce Allah durmaktadır. O, bizim yaşadığımız dünyayı adalet ilkesi gereği ayakta tutmaktadır. Bu ilkeye uygun olarak insanın yaşayabileceği ortamları yaratmıştır. Hem bu ortamların ve hem de bu ortamlarda yaşayan insanın bağlı olduğu kanunlar bulunmaktadır. Yüce Allah'ın tesadüfen ve gelişi güzel iş yapmadığını bilmek, işimizi kolaylaştıracaktır. Her varlık, bağlı olduğu kurallar muvacehesinde sorumlu tutulacaktır. İnsanın sorumlu tutulacağı alan da kendi iradesiyle fiilleri işlemiş olduğu ortamlardır. Beşerin fitratı ya da yaratılış kanunları olan bu yasallığın keşfi, bizlerin dünya hayatındaki işini kolaylaştıracaktır. Sorumluluğun gerek ve yeter şartı da kişisel özgürlükleri önceleyen bu durumdur. Düşüncemize göre, kişisel sorumluluğun küllî yasallık üzerinden işleyen bir yapısının olduğu fikri geliştirebilseydi, insanlık ve onun tekinancı olan tevhit adına daha farklı bir sonuç ortaya çıkabilirdi.

Son olarak, deizm veya diğer inanışların kendilerini konuşlandırırken göz ardı ettikleri bir hususa değinmek istiyorum. İlginçtir, değineceğimiz bu konu, inkârcı akımlardan çok fideist akımların tahribatına uğramış bir durum arz etmektedir. Yüce Allah'ın yaratıcılığın öne çıkarmak için insanın belli alanda ve sınırlı olarak gerçekleştirmiş olduğu yaratıcılığın inkârı, kendi fiilini yaratamayan sorumsuz bir varlıkla karşılaşmamıza neden olmaktadır. Oysaki Kur'an'ın açıkça tavzih ettiği fiil konusu, bütün ilâhî metinlerde kişisel özgürlüğün merkezinde durmaktadır. O da, insanın fiil yapabilmesinin kararını alan Yüce Allah olmasına rağmen, yani "Bizim yasamızda/Allah'ın evrensel yasasında hiçbir değişiklik göremezsin" (İsrâ Sûresi, 17/76-77) sünnetullah anlamındaki kesin hükmün sahibi Cenâb-ı Hak iken, hesabı sorulacak olan bu fiilin sahibi ise fiil yapabilme yeteneğiyle donatılmış olan ve eylemleri belli kanunlar çerçevesinde/genel-geçer yasallık üzerinden işlerlik kazanan (Yâsin, Abdüsselâm, Sünnetullah, İstanbul 2012, s. 9, 21) insanın kendisidir. Bu meyanda, irade sahibi insanın değeri açısından açıklıkla dile getirilmelidir ki, daha insanın yaratılma projesi ortadayken Yüce Tanrı, şu dört hususu varlık

yasası haline getirmekle, insanın son derece güçlü ve sorumlu bir varlık olmasını murat etmiştir denilebilir. Bunlar:

1- Birinci adımda, Yüce Allah, kendi fiilini yaratabilecek bir varlık olan insanı yaratmıştır. Ona bunun sağlanması için yetenek, kudret vermiştir.

2-İkinci adımda, benzer şekilde Yüce Allah, kendi donanımları gereği fiil işleyen insana uymakla yükümlü olduğu bir yol haritası da belirlenmiştir. Hesabının âdil olması adına ona iyi ve kötüyü göstermiştir.

3-Üçüncü adımda, fabrika ayarlarının kurgulandığı sürede fitrat denilen bir nitelik halkedilerek, insanın fitratına başıboş olmadığını ve işlediği fiilini izleyen yüce bir varlığın olduğu inancı işlenmiştir. Süreç içerisinde ise gözetim kayda geçirilmiştir.

4-Son aşamada ise, insana bazı bildirimlerde bulunarak fiilinin sonuçlarını değerlendirecek üstün gücü tanıtmıştır. Bu gücün farkında olarak iş yapan insan, kendi akıbetini belirleyen yegâne varlık olarak tarih sahnesinden çekilecektir.

İmdi, akıl sahibi varlık olarak halkedilen insanoğlu ise bu uyarıları dikkate alarak varlıkların en şerefli noktasına yükselebilmektedir. Zira beşerden insana yükselişin adı olarak ona, kendi yaşamını ve bu yaşamın paralelinde seyreden geleceğini inşa etme becerisini elinde tutan 'insan' denilmektedir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan, *Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi*, ed., Şaban Ali Düzgün, Kelam El Kitabı içerisinde, 5. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Arıcan, Musa Kazım, *Ulûhiyet Anlayışları*, Din Felsefesi El Kitabı içinde, ed., Recep Kılıç; M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Baskı, İzmir 2002.
- Bulut, Halil İbrahim, *Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002; *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
- Bülbül, Halit, *Dindarlık ve Dincilik*, Doğu Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1999.
- Çakar, Muharrem, *Kâinat-Allah ve Nedensellik*, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1986.
- Erdem, Hüsameddin, *Deizm md.*, TDVİA, TDV Yayınları, I-XLV, İstanbul 1994.
- Fromm, Erich, *İtaatsızlık Üzerine Denemeler*; çev. Ayşe Sayın, Yaprak Yayıncılık, İstanbul 1967; *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Hakim, Said, *Rabbani Yol ve Sünnetullah*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1988.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Kadı Abdalcabbâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr yayınları, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, 6. Baskı, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2016.
- Rosenthal, M; Yudin, P, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997.
- Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978.
- Topaloğlu, Fatih, *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2016.
- Yâsin, Abdüsselâm, *Sünnetullah Allah'ın Evrensel Yasası*, çev. Adem Yerinde, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2012.

DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİ

Mahsum AYTEPE*

Öz

Deizm, Batıda 17. ve 18. yüzyıllarda, temelde din-bilim çatışmasını bir çözüme kavuşturmak için çıkmış felsefi ve dini bir harekettir. Deizmin bulduğu çözüm, bilimin önünü açmış, ancak dinin aleyhine olmuştur. Deizm bu çerçevede, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş; ancak Tanrısal inayeti, vahiy, nübüvvet ve mucize gibi olguları reddetmiştir. Deizm bugün başat bir felsefi ve dini hareket olmaktan çıkmıştır. Ancak akla duyduğu sarsılmaz güven, âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ve doğal din vurgusu gibi yönleriyle etkisini devam ettirmektedir. Bilimsel ve teolojik varsayımları, daha çok Sosyal Bilimler üzerinden İslam düşüncesini de etkilemiştir. Bu çalışma, deizm-bilim ilişkisinin İslam düşüncesi üzerindeki etkisini Müslüman düşünürleri de dikkate alarak açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Bilim, Doğal Din, İslam, Akıl

THE DEISM-SCIENCE RELATINSHIP AND THE ISLAMIC THOUGHT

Abstract

Deism is philosophical-religious movement that has emerged in the West in the 17th and 18th centuries to get a solution to the conflict between religion-science. The solution, that found by deism, it was opened the science but against the religion. In this context, the existence of God is accepted; but the facts of divine grace, revelation, prophecy and miracles rejected. Deism is not a dominant philosophical and religious movement today. However, its influence still continuing, by with its unwavering trust in mind, its unfailing sense of God and the emphasis on natural religion. Scientific and theological assumptions have also influenced on Islamic thinking through Social Sciences. The aim of this study is to clarify the effect of the relation between deism and science on Islamic thought by considering Muslim thinkers.

Keywords: Deism, Science, Natural Religion, Islam, Mind.

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

GİRİŞ

Batı toplumu başlangıçtan itibaren savunduğu hayat görüşü ve değerler sistemiyle, pratikte onaylayıp uygulamaya çalıştığı yorum ve ereklar bütünü arasında bir uçurumun varlığı ile karşı karşıya kalmıştır.¹ Randall, Batı toplumunun toplumsal ve zihinsel gelişimi arasında yaşanan gerilimi ifade ederken bu tespitte bulunmakta ve sözü felsefenin bu konudaki yeniden yorumlama ve uyuşturma misyonuna getirmektedir. Buradan hareketle denebilir ki Batı düşünce tarihi boyunca gerilimi en fazla hissedilen alanların başında din-bilim ilişkisi gelmektedir. Kaba bir tasvirle antik dönemde aklın, Ortaçağda kiliseyle temsil edilen dinin ve modern dönemde yeniden aklın baskın geldiğini söyleyebiliriz. Akıl-nakil, din-bilim, vahiy-felsefe gibi karşıtlıklar içinde ifade edilen bu problemin çelişkilerden nispeten arındırılmış bir görünüm arz ettiği 17.ve18.yüzyıllar, deizmin en parlak dönemine denk gelmektedir.

Kilise ile temsil edilen dini düşüncenin, hayatın bütün alanlarını ve bu arada bütün bilimsel çalışmaları hedefinden içeriğine ve yöntemine kadar belirlediği yoğun bir dönemin ardından yaşanan gelişmeler, paradigmal bir dönüşümün habercisi olmuştur. Bu dönüşümün etkisini öncelikli olarak hissettirdiği din-bilim ilişkisi alanına yeni ve radikal öneriler getirilmiş, daha çok dini alan üzerinde girilen teşebbüsler, dinin varlığını sorgulamaya kadar giden geniş çaplı teklif veya çözüm denemelerine sahne olmuştur. Dinin alanı ve Tanrı'nın iradesiyle ilişkili bir zeminde bulunması nedeniyle dini bir hareket görünümü de bulunan bu felsefi eğilim, çözüm ve önerilerini deizm altında derleme imkânı bulmuştur. Deizme getirilen hemen hemen bütün tanımlar, din-bilim çatışmasına getirilen yaklaşık çözümlerin bir örgüsünü vermektedir.

Bu çerçevede deizm, Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adı olmuştur.² Vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın var olduğuna inanan deizme göre³ Tanrı, doğanın yaratıcısı olmakla birlikte, onun için önceden saptamış olduğu akışa karışmaz ve insani işlerle ilgilenmez.⁴ Çünkü varlığı gereği hata yapmayacağı için mükemmel olanı en baştan yapmış ve kendi sorumluluğunu insanlara verdiği akılla yerine getirmiştir.⁵ Deizmin tanrısı, süper-natürel niteliği aşırı hadde götürülmüş, kendisi dışında hiçbir şeyle ilgilenmeyen, kendisi dışındaki her şeyle bağlantısı kopuk bir varlıktır. Onun her türlü ilgi ve bilgisinin objesi sadece kendi zatıdır. O, varlığı sevk veya idare etmediği gibi, inayetiyle insanlara adalet de dağıtmaz.⁶

¹ John Herman Randall, Jr. ve Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara, s. 78.

² Hüsamettin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 209.

⁴ Randall-Buchler, *Felsefeye Giriş*, s. 244.

⁵ Şadi Can Saruhan-Ata Özdemirci, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013, s. 71.

⁶ Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 93.

Zihnin doğal güçleriyle tanrısal hakikate ulaşılabileceğini, bu gerçeğin salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olarak kabul edilmek ihtiyacında olmadığını ve Tanrının yalnızca varlık bakımından değil, fakat etkinlik bakımından da doğanın üstünde ve tümüyle dışında olduğunu ileri sürmesiyle teizmden ayrılan deizmin temelinde, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı ve Aydınlanmanın doğal bir sonucu olarak akıl ile bilime gösterilen büyük güven yer alır.⁷ Buna göre deizmin doğuşunda, akla beslenen inanca, bilime duyulan güvene ek olarak, dini çatışmalar ve akılla imanı uzlaştırma çabalarında karşılaşılan aşılma güçlükleri etkili olmuştur. Dini akılla uzlaştırma çabalarının dine yönelik yaptırımları ve akla dönük varsayımları olmuştur. Bu çalışmada deizm-bilim ilişkisi, deizmin akla ve dine dair kabullerinin bilim paradigması ve bu arada İslam düşüncesi üzerinde oluşturduğu etkiler, bazı örnek şahsiyetler üzerinden ele alınacaktır.

1. Deizm-Bilim İlişkisi

Deizm, iki temel anlayıştan yola çıkmıştır: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime gösterilen büyük güven.⁸ Bu güvenin ortaya çıkmasında Rönesans ve Reform sürecinde yaşanan bilimsel gelişmeler önemli rol oynamıştır. Bunun temelinde ise bu dünyaya dair oluşmuş kanaat yatmaktadır. Batı aydını tarafından görülmüştür ki, klasik Hristiyan Batı kültürü çerçevesinde “bu dünya” ve “öte dünya”, tam anlamıyla, aynı anda, birlikte meşru olarak sahip olunabilecek varlık alanları değildirler. Bunun sonucunda da en yakın ve canlı örnek olarak, Latin kökenli Güney-Katolik kültüründe, Antik Batı kültürüne yönelinmiş, oradan alınan modellerle Rönesans sürecine girilmiştir. Daha sonra bunu tamamlayan bir hareket olarak German kökenli Kuzey Katolik kültüründe Hristiyanlığın özüne yönelmek şeklinde başlayan Reformasyon tecrübesi yaşanmıştır.⁹ Bu nedenle XVI. yüzyıldan itibaren Hristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte Ortodoks inançları savunan kesim için teizm terimi kullanılmasına karşın, deizm geleneksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰

Batı'nın dünyaya açılan kapıları olarak Rönesans ve Reform süreçlerinin¹¹ sonunda hümanizm, deneysel bilimlerin yükselişi, yenedünyaların ve medeniyetlerin keşfedilmesiyle oluşan coğrafi açılım ve XVII. yüzyıldaki dinsel çatışma ortamının insanlar üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler, deizmin ortaya çıkmasında başat unsurlar olmuştur.¹² Bu yeni çıkışı İtalyan doğa araştırmacısı ve matematikçisi Galileo açmıştır. Kopernik'ten itibaren gittikçe sık tekrarlanır olan güneş merkezli evren görüşünü Galileo, doğa felsefesine ihdas edince, Vatikan rahatsız olmaya başlamıştır. İsa'nın şerefleştirdiği dünyayı evrenin manevi odağı haline getiren Kilise'nin kaygısı, maddi fizik merkez karşısında manevi olanın yetki aşınmasına uğramasıdır.¹³ Nitekim

⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 209.

⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987, s. 180.

⁹ Hocaoglu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 49.

¹⁰ Erdem, “Deizm”, s. 109

¹¹ Hocaoglu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 98.

¹² M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniv. Basılmamış Doktora Tezi, 2009, s. 104.

¹³ Ş. Teoman Durak, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorunudur*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011, s. 247.

zaman, bu kaygının Kilise açısından yersiz olmadığını göstermiştir. Galileo'dan sonra Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıkr tıkr işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın, daha önce meydana gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, "Tanrı" kavramını dışarı atmayı da gerektirmemiştir. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna varmak hem mümkün, hem de gerekli görülmüştür. Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçidir. O, bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra müdahale etme ihtiyacı duymamıştır. Tanrı, akıl ve vicdan yardımıyla bulunabileceği için gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumuna gerek yoktur. Deizmin yaydığı bu düşünceler, başta Newton olmak üzere 17.ve 18.yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.¹⁴

Aslında Newton, Galileo, Kepler, Leibniz gibi bilimsel devrimin kurucu şahsiyetleri pozitivist bilim tarihlerinin yansıttığının aksine dindar insanlardı.¹⁵ Ancak Newton ve başkaları Tanrı'yı bilimsel teorilerinde *boşluk doldurucu* unsur olarak da kullanmışlardır. Boşluk dolduran bir unsur olarak kullanılan Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri açıklamaya yarayacak bir hipotez olarak yardıma çağırılmış yahut doğal nedenlerle aynı seviyede sonuçlar yaratacak bir sebep olarak sunulmuştur. Ancak, insan bilgisindeki her ilerlemeyle ve daha önce bilimsel olarak açıklanamayanların açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı doldurduğu boşlukları birer birer terk ederek işgal ettiği alanlardan çekilmiştir. Bunun sonucu olarak da, bireyin yaşamından çıkarılarak, büyük tabiat makinesinin açıklayıcı unsuru olmaya indirgenen Tanrı'ya açılan alan, her bilimsel gelişmeyle biraz daha daralmıştır.¹⁶

Deizmin Avrupa'daki yansıması, dine ve bilime ilişkin farklı çözümlemelerin yapıldığı geniş bir yorum alanını ortaya çıkarmıştır. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert, Tanrı'ya ve ahiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur.¹⁷ Ayrıca "Hristiyan deistler" olarak anılan William Wollaston, Thomas Woolston, Thomas Chubb ve Thomas Morgan gibi kişiler, Hristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir *tabii din* kurabileceği ve nihayet Hristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu akım içinden inancın temelinin tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hristiyanlığın

¹⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009, s. 274.

¹⁵ İshak Arslan, *Çağdaş Doğâ Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016, s. 64.

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4:14 (2006), s. 51-62, s. 56.

¹⁷ Erdem, "Deizm", *DİA*, s. 109.

bulunabileceği iddia edilmiştir.¹⁸ Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı ile âlemdaki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır.¹⁹ Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. Ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki bir *tabii din* anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir Hristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik akli dini ve ahlaki tecrübeye temel yapmış olmasıdır.²⁰ Bu nedenle Kant, doğal ya da rasyonel bir dine inanmaktadır.²¹ Boutroux'a göre deistlerin rasyonalist nitelikli tabii din anlayışları dini, bütün ayırt edici niteliklerinden soyutlayarak son derece kuru, mücerret, beşer ruhunun eğilimlerini tatmin etmekten çok, akıl ve muhakemeye konu temin etmeye imkân veren birkaç formüle irca etmek şeklinde gelişti.²²

Bunun sonunda tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inanmış, bu da “dışardan müdahale edilmeyen –hatta bazılarına göre, otonom olan- âlem fikrine güç katmıştır.²³ Bu nedenle aydınlanmanın hemen tüm düşünürleri çoğunlukla ateist ya da deist idiler. Hristiyanlıktan nefret eden bu düşünürler, batıl inançları ve dini, insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. İnanç ve dine karşı çıkarken akıl ve bilime sarılan Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'nın evrene müdahalesine kesinlikle karşı çıkmış ve bilimin gerektirdiği kendi içinde kapalı ve düzenli bir sistem olarak evren görüşünü benimserken, Tanrı'yı en iyi durumda bir seyirci konumuna indirmiştir.²⁴ Deizmin doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın – Almanya söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.²⁵

Deizm, her ne kadar Tanrı'yı inkâr etmemişse de vahyi, mucizeyi ve âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışını reddederek, Ortaçağın hâkim dini anlayışına büyük darbe vurmuştur. Bu dönemde akli mahkûm eden dini anlayış, bilimsel gelişmelerin koşulladığı deizmle nispi bir dengeye oturmuştur. Din ile bilimin uzlaştırılabileceği inancına kuramsal bir çerçeve sunan deizmin düşünsel konsepti, terazinin tamamen dinin aleyhine olacağı modern dönem öncesi bir köprü görevi görmüştür. Nitekim deizmin argümanları, ateistler elinde hem deizme hem de teizme karşı kullanılmıştır. Kilisenin bilim üzerindeki baskısı ve

¹⁸ Erdem, “Deizm”, *D/Â*, s. 109.

¹⁹ Erdem, “Deizm”, *D/Â*, s. 109.

²⁰ Erdem, “Deizm”, *D/Â*, s. 109.

²¹ Allen W. Wood, “Kant'ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), ss. 327-347, s. 337.

²² Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 24.

²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 181.

²⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 89.

²⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 183.

yönlendirmesine karşın bir sığınak haline gelen deizm, bilim dünyasına serbest hareket etme imkânı vermiştir. Zira eğer Tanrı âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmiyor ve uzaktan izlemekle yetiniyorsa, hiçbir kişi veya kurumun evren hakkında araştırma yapan insanlara müdahale etme hakkı olamaz.

Deizm-bilim ilişkisinin günümüzdeki yansımalarına bir örnek olarak Antony Flew'in varmış olduğu inanç gösterilebilir. Daha önce bir ateist olan Flew'e göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutmaktadır. Bunlar: doğanın kanunlara uyduğu gerçeği, hayat boyutu ve doğanın varlığıdır.²⁶ Bütün bu boyutların keyfiyetine dair sorduğu sorular onu Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Flew, Tanrı'yı kurumsal dinlerin öğretileri sayesinde değil tamamen aklın ve doğanın katkılarıyla bulduğunu ifade etmiştir: "Tanrıyı keşfimin, doğaüstü fenomenlerden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Bu, geleneksel olarak *doğal teoloji* denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiçbirisiyle bir bağlantısı olmadı. Ayrıca Tanrı'yla ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevi denecek türden bir deneyim yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası, keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur."²⁷ Buna göre Flew, teizme inananlarda sıklıkla görüldüğü üzere bir manevi tecrübeyle değil, *tabii din* savunucusu olan deistlerde görülen salt akli bir muhakemeyle Tanrı'yı bulmuştur. Flew, bu noktada Aristoteles'in tanrı anlayışını benimsediğini ifade etmiştir. Aristoteles'in tanrısı değişmezlik, maddi olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, birlik ya da bölünememe, mükemmel iyilik ve gerekli varlık²⁸ gibi teist dinlerin Tanrısalsıfat anlayışına benzer niteliklere sahip olsa da Tanrı'nın âleme ve insana sürekli müdahalesini reddetmesi yönüyle deist bir özellik taşır.²⁹ Nitekim David Ross, Aristoteles'i teist bir filozof olarak yorumlama eğilimlerine değindikten sonra, onda ne tanrısalsıfat yaratma ne de tanrısalsıfat inayete ilişkin bir görüşle karşılaşamayacağını ifade eder. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın dünyaya yönelik pratik bir ilgi atfetmesinin onun yetkinliğini ortadan kaldıracakı düşüncesindedir.³⁰ Buna göre dinin ve dini öğretilerin ilahi bir kaynak yerine, aklın verdiği ölçüler içinde belirlendiği her eğilimde, deist bir etki vardır. Burada Tanrı'nın konumu semboliktir ve insan aklı her şeyin ölçüsüdür.

Buraya kadar ifade edilenleri özetleyecek olursak deizmde güçlü bir akıl vurgusu, vahyin kesin reddi, kozmik âlemde şaşmadan işleyen tabi yasa fikri ve akla dayalı doğal din anlayışı öne çıkmaktadır. Buna göre deizm, din-bilim çatışmasında bilimi, vahiy-akıl çatışmasında akli, mucize-değişmez yasa çatışmasında tabi yasayı, inayet sahibi-müteâl tanrı çatışmasında müteâl ve pasif bir tanrı anlayışını savunmuştur. Deizmin farklı türlerinde farklı vurgularla dile getirilen bu eğilimler, özellikle 17. ve 18. yüzyılda yoğun bir kullanım alanı bulmuştur. Deizmin, 18. yüzyıldan günümüze uzanan süreçte baskın bir şekilde olmasa da sosyal, felsefi, dini ve bilimsel pek çok alanda etkisi sürmektedir.

²⁶ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011, s. 81, 83.

²⁷ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 85.

²⁸ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 84.

²⁹ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 129.

³⁰ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 216-217.

Bugün, dini ve felsefi bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemez. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin akli ve vehesine ağırlık veren, dini sadece ahlaktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.³¹

2. Sosyal Bilim Kuramı ve Deizm

Gulbenkian Komisyonunun da deklare ettiği gibi sosyal bilim kendini, bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları aramak diye tanımlar ve bu anlamda dünyaya ait bir girişimdir. Başka bir ifadeyle sosyal bilimler, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır.³² Sosyal Bilim kuramının barındırdığı deistik eğilimlerin görülebilmesi için temelinde yatan bilim modellerine kısaca bakmak gerekir.

Birkaç yüzyıldır hâkim olan, klasik dediğimiz bilim görüşü iki varsayıma dayanarak kuruldu. Bunlardan birisi, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören Newton modeli; diğeri doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulunduğunu var sayan Kartezyen düalizm idi.³³ Bu iki varsayıma biraz yakından bakıldığında, barındırdığı deist eğilimler daha iyi görülebilir.

Newton modeli, neredeyse teolojik bir görüş öngörmüştür: Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabiliriz, dolayısıyla her şey sonsuz bir bugünde var olduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdir.³⁴ Newton'cu model, gerçek bir maddi evren olduğunu ileri sürer. Bu evrende var olan her şey evrensel doğa yasalarının hükmü altındadır ve bilim bu evrensel doğa yasalarının ne olduğunu açığa çıkarma faaliyetidir. Bu yasaların ne olduğunu bilebilmemizin tek güvenilir ya da işe yarar yolu ampirik araştırmadır ve özgül olarak da, dini otoritelerin ampirik olarak geçerli kılınmamış bilgi iddialarının hiçbir itibarı olamaz.³⁵ Newtoncu model, 17.yüzyıldan 1970'lere kadar takdis edilmiş bir bilim modeli olarak varlığını sürdürmüştür.³⁶

Hâkim olan dünya görüşünün ikinci varsayımı Kartezyen düalizmdir. Bu düalizm madde ile ruh arasında mutlak bir ikilik doğurmuştur.³⁷ Kartezyen düşüncenin mimarı Descartes, din ile ilmin birbirlerinden bağımsız oldukları ilkesini ortaya koymuştur. Ona göre ilmin kendine mahsus bir alanı, konusu ve aletleri vardır. Din ise ruhun dünya ötesindeki mukadderatı ile meşgul olur ve bir takım inanç esaslarına dayanır. Ortaçağda ilahiyat felsefeye bir takım sonuçlar göstererek onları ispat etmeye, bir takım ilkeler koyarak oradan

³¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 184.

³² Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

³³ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014, s. 12.

³⁴ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

³⁵ Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009, s. 180.

³⁶ Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 180.

³⁷ S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003, S. 58.

hareket etmeye zorluyordu. Şimdi ise ilim ve din, karşılıklı olarak hürriyet ve bağımsızlığa sahiptirler.³⁸ Descartes'in temsil ettiği rasyonalizm, akla hususi bir güç, hususi bir takım kanunlar, bir irtibat melekesi ve bir muhteva atfeden bir bakış açısı niteliğindeydi.³⁹ Bu bakış açısı aydınlanmanın dini reddetmeye dönen karakterine düşünsel bir zemin oluşturmıştır. Çünkü aydınlanma, "insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi akli ve görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişi" şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁰ İnsanlar rasyonel yargılar verebilirler ve dolayısıyla hem doğruluğa hem de iyiliğe dolaysız olarak, kendi çabalarıyla ulaşma yeteneğine sahiptirler. Bu bağlamda aydınlanma, doğruluğun ya da iyiliğin yargıçıları sıfatıyla dini otoritelerin kesin bir biçimde reddedilmesini temsil etmiştir.⁴¹

Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen düalizmi, sosyal bilimlerin iki temel öncülü olmuş ve hâkim bir bilim paradigması oluşturmıştır. Bu paradigmanın en temel özelliği pozitivist karakterde olmasıdır. Pozitivizm, teorik olarak, somut bir şekle irca edilemeyen, yani, poze edilemeyen, somut kanıtlarla ortaya konamayan her türlü varlık ve bilgi konusunu gündem dışına çıkarır ki bu, aynı zamanda "meta-fizik'in tasfiyesi" demektir. Onun ateizmden ayrıldığı nokta, "metafizik varlık alanı"nı bir varlık alanı olarak doğrudan reddetmek yerine, gündemine almamak, konu haline getirmemektir. Felsefi olarak "teolojik agnostisizm"den kaynaklanan⁴² bu tavrı dolayısıyla, pozitivistin "epistemolojik kayıtsızlık" taraftarı olduğu söylenebilir. Sosyal bilimlerin ilk kuramcılarında olan Auguste Comte, aynı zamanda pozitivistin de kurucusudur. Comte'un pozitivist/evrenselci söylemi sosyal bilimlerin ana karakterini belirlemiştir. Bu bilimlerin hepsi, Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, akılcı/bilimsel toplum yaratma amaçlarıyla hareket etmişlerdir.⁴³ Dini, insan düşüncesinin evrimi sürecinde ilkel, olgunlaşmamış bir aşama olarak tanımlayan Comte'un etkilediği sosyal bilimciler, çoğunlukla, din üzerine yaptıkları bilimsel iddialı ilk çalışmalarda bu ortak görüşü paylaşmışlardır.⁴⁴

Aydınlanmanın hazırladığı bilginin dünyevileşmesi süreci evrim teorisiyle doğrulanmış kabul edilmiş, bunun sonunda Darwinci teoriler, biyolojik kökenlerinden çok öte alanlara taşınmıştır.⁴⁵ Bu nedenle sosyal bilim metodolojisine, örnek alınan Newton fiziği egemen olsa da, hayatta kalmaya en uygun olanın yaşadığı kavramını öne çıkaran, görünüşe göre karşı konulmaz bir çekiciliği olan evrim meta-kavramı, sosyal teoriler üzerinde çok etkili olmuştur.⁴⁶ Bu çerçevede tüm dinlerin ilkel toplumların inançlarından türediğini varsayan evrimci düşünce, 19.yüzyıldan itibaren, ilkel toplum

³⁸ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev: Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 19.

³⁹ Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, s. 21.

⁴⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s. 289.

⁴¹ Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 222.

⁴² Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 246.

⁴³ Doğan Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66, s. 58.

⁴⁴ Nuray Mert, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205, s. 198.

⁴⁵ Abdülcelil Bilgin, "Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus'u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar", *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Muş-2016*, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 380.

⁴⁶ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 34.

inançlarına antropolojik ilginin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu antropolojik çalışmalar, başından beri, tektanrıci dinleri ilkel dinlerin gelişmiş hali olarak görmüşlerdir. Bu çalışmalarda hâkim eğilim, ilkel dinler nasıl “düşünsel bir sapma, duygusal gerilim sonucu ortaya çıkan bir hayal ürünü ve onun sosyal işlevlerinden” ibaret görülüyorsa, aynı şeyin yüksek dinsel kültürler için de yapılabileceği ve büyük dinlerin de benzer şekillerde açıklanıp rafa kaldırılabilceği düşüncesinin altını çizmektir.⁴⁷

Sosyal bilimlerin rasyonalist eğilimi, bilgide hiçbir otorite ve sezginin meşruluk kaynağı olmayacağını öngörmüştür. Nakib Attas'ın da ifade ettiği gibi, felsefi ve seküler rasyonalizm bunu otorite ve sezginin varlığını inkâr ederek değil de onları akıl ve tecrübeye indirgemekle yapmıştır.⁴⁸ Ancak sosyal bilimlerin temelinde yatan rasyonalizm, bir din olarak İslam'ın rasyonel olduğu yönündeki düşünceden farklıdır. Zira din alanında rasyonellik, öncelikle, bir yaratıcının varlığına ve O'nun gerek kendi hayatımız, gerekse var olan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma'kul sebeplere dayandığı anlamındadır.⁴⁹ On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında modern sosyal bilimin temellerini atmaya girişenler, özellikle Büyük Britanya ve Fransa'da, taklit edilecek model olarak gözlerini Newton fiziğine çevirdiler. Çünkü yeni bir sosyal düzenin istikrarlı biçimde kurulmasına çalışılacaksa, söz konusu bilimin olabildiğince kesin (ya da “pozitif”) olmasında yarar vardı.⁵⁰ Bununla pozitif bilimin teoloji, metafizik ve gerçekliği “açıklama” iddiasındaki benzeri bütün yöntemlerden tümüyle arınması amaçlanıyordu. Sosyal bilim kuramı pozitivist, rasyonalist, aydınlanmacı ve seküler bir karakterdedir. Ancak bu nitelikler, Tanrı'nın varlığını ve dini değerleri zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemiştir. İnkârcı eğilimler barındırmakla birlikte bu nitelikler pratikte ve çoğunlukla dini değerler ve bu değerleri konu edinen dini ilimlere felsefi düzeyde kayıtsız bir tutum benimsetmiştir. Bilimsel anlamda metafizik her türlü bilgi, ampirik geçerlilik testinden geçmediği için dışlanmıştır. Nasr'ın tespitiyle ifade edecek olursak, daha önce statü bakımından en yüksek düzeyde olduğu kabul edilen bilgiler, bu aşamadan sonra salt tahmin mertebesine indirilmiş ve bilim olarak nitelendirilmemişlerdir. Ayrıca bilim olarak kabul edilen bilgiler de bahsi edilen ve itibarsızlaştırılan diğer herhangi bir bilgi türüyle hiçbir alakası olmaması şartına bağlanmıştır.⁵¹ Kutsal bilgiyi önemsizleştiren bu eğilim, aynı zamanda deistlerin aklı merkeze alarak yaptıkları dinsel çözümlemelerle paralellik arz eder. Bunun tipik bir örneğini sosyal bilimcilerin yaptıkları din tanımı vermektedir.

Sosyal bilimcilerin din için getirdikleri tarifler derlendiğinde, ortaya tamamen insan merkezli bir anlayış çıkar. Bu tariflere göre din; “insanın kutsal kavramasıdır”, “idrak etmesidir”, “tecrübesidir”, “iştiağıdır”, “ihtiyağıdır”, “davranışıdır”, “esrarengiz bir güce yönelmesidir”, “tapmasıdır”, “inancıdır”, “tavırdır”, “onunla ilişkisidir”, “rasyonalitesi olan insanın duyuş, inanış ve

⁴⁷ Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, s. 199.

⁴⁸ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 19.

⁴⁹ Mehmet S. Aydın, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı”, *İslami Araştırmalar*, sayı:2, 1986, s. 12-21, s. 15.

⁵⁰ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 17.

⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, *İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, Ayrışan Kaderler*, *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218, s. 208.

hareketleridir.”⁵² Bu tariflerdeki din anlayışında Tanrı’nın bir dahli ya da müdahalesi yoktur aksine, insanı bir takım bilgi, tecrübe ve fiillerinden hareketle tanımlama çabası vardır. İzzet Er’e göre bu yaklaşım, her şeyi akılla bilebilen ve âleme müdahale etmeyen, köşesine çekilmiş veya emekli olmuş bir deist-rasyonalist tanrı anlayışına işaret etmektedir.⁵³

Aslında sosyal bilim Avrupa’nın sorunlarına cevap olarak, Avrupa’nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlerin konu seçiminin, teorisinin, metodolojisinin ve epistemolojisinin içinde formüle edildiği pota, Avrupa kültürüdür ve onun kısıtlamalarını yansıtır.⁵⁴ Ancak sosyal bilimlerin liberal ideolojinin eklentisi olarak doğması, onun hangi amaçla çalışması gerektiğine bir yön vermiştir.⁵⁵ Liberallerin, toplumsal düzenin işleyiş biçimini keşfetmeye ve bunu kendi hedefleri için kullanmaya duydukları ihtiyaç sebebiyle denilebilir ki, liberal ideoloji ile sosyal bilim arasında sadece varoluşsal değil özel bir bağ da vardır.⁵⁶ Bugün gelişmekte olan toplumlardaki sosyal bilimler çoğunlukla Batı kaynaklıdır.⁵⁷ Amerikan, İngiliz ve Fransız fikirlerinin dünyanın diğer sosyal bilim çalışmalarına konu seçiminden araştırma alanlarının önceliklendirilmesine kadar etki ettiğini ifade eden Alatas’a göre, bunda oryantlizmin sosyal bilimlerde devam etmekte olan baskınlığının da önemli bir etkisi vardır.⁵⁸

Batı’nın Üçüncü Dünya sosyal bilimlerinin büyük bir kısmı üzerindeki tekelci kontrol ve etkisine yön veren şey, sadece sömürge gücü değil, daha ziyade Üçüncü Dünya bilim insanları ve entelektüellerinin çok çeşitli sebeplerle Batılı sosyal bilimlere olan bağımlılıklarıdır.⁵⁹ Fikirlere, kuram ve kurumlara, fikir vasıtalarına, eğitim teknolojilerine ve eğitim yatırımlarına bağımlılık şeklinde gerçekleşen bu eğilimleri “akademik bağımlılık” olarak ifade edilmektedir.⁶⁰ Avrupa merkezci, ilerlemeci, yayılmacı, seküler sosyal bilim çalışmaları ve buna yapılan itirazlar bizi şimdilik ilgilendirmemektedir. Ancak sosyal bilimlerin bu eğilimleriyle din, kültür ve medeniyet araştırmalarına güçlü etkisinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerdeki evrenselci, pozitivist, oryantalist ve deist etkilere yapılan itirazlar henüz belli bir kuramsal bütünlüğe ve güce ulaşamamıştır. Diğer Batılı bilim modelleri gibi sosyal bilimlerin varsayımları da birçok Müslüman düşünürü etkilemiştir. Bu aşamada Batılı bilim paradigmasının İslam düşüncesi üzerinde deistik bağlamda oluşturduğu etkiyi bazı Müslüman aydınları baz alarak ele alacağız.

Buraya kadar ifade edilen Newton modeli, Kartezyen düşünce modeli ve bunların sosyal alana taşınmış hali olan Batılı Sosyal Bilim kuramında çok güçlü

⁵² İzzet Er, “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”, *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12, s. 5.

⁵³ Er, “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”, s. 1-12.

⁵⁴ Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 184.

⁵⁵ Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 171.

⁵⁶ Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 164.

⁵⁷ Syed Farid Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Adem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016, s. 12.

⁵⁸ Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. XVI.

⁵⁹ Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 58.

⁶⁰ Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 6.

deist eğilimler bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu eğilimleri bizi ilgilendiren yönüyle aşağıdaki şekilde hülasa edebiliriz.

- 1- Bilim Tanrıyı değil, insanı merkeze alır. İnsan her şeyin ölçüsüdür. Teo-Santrik değil Homo-Santriktir.
- 2- Vahye dayanan kitabî din değil, akla dayanan *tabii din* esastır.
- 3- Kuralları Tanrı değil, insan koyar.
- 4- Hakikat verili değil, kazanılan bir bilgi nesnesidir. Bu nedenle hakikate giden bilgiye rasyonalizmin ve empirizmin metoduyla ulaşılır.
- 5- Tabiat kutsal veya manevî boyutları olan bir obje değildir.
- 6- Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de evrensel, değişmez yasalar vardır.

17. ve 18. yüzyıl deizminde görece bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılda kuramsal bir bütünlük içinde ifade edilen Batılı bilim modelleri ve özellikle sosyal bilimlerin teolojik yaklaşımları eliyle, büsbütün dinin aleyhine işlemiştir. Batılı bilim modelleri sadece Batı'yla sınırlı kalmamış, özellikle sosyal bilimlere biçilen “özel misyon” gereği, Batı dışı dünyaya taşınmıştır.

3. Deizm ve İslam Düşüncesi

Gerçekliği anlama ve açıklama amacı güden bütün akli çabaların veya en genel anlamda dünya görüşlerinin tutarlı ve kalıcı bir medeniyet cesametine ulaşmak için yerine getirmek zorunda oldukları önkoşullardan biri de din-bilim ilişkisine yönelik özgün bir çözümleme sunmaktır.⁶¹ Deizm, bu çözümlemeyi yapma girişimi olarak Batı düşünce tarihinde belli bir dönem gündem olmuş, daha sonra bilimin baskın olduğu ve dini dışladığı modern döneme ruhunu vererek varlığını sürdürmüştür. İslam düşüncesinde bilim-din ilişkisinin aldığı seyir ve buna ilişkin getirilebilecek yaklaşımlar, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada kaynağı ve gelişimi itibarıyla Batı'da Hristiyanlık özelinde ortaya çıkmış bu ilişkinin modern dönem ve sonrasında barındırdığı deistik kabullerin, bu tartışmanın taşındığı İslam düşüncesi üzerinde oluşturmuş olduğu muhtemel etkilere değinilecektir. Bu etkiler İslam düşüncesinde tartışılan Batı kaynaklı diğer sosyal, kültürel ve siyasi meselelerden bağımsız değildir.

Şurası kabul edilmelidir ki modern bilimin insan, kâinat ve gerçeklik hakkındaki varsayımları, İslam inanç sistemini tahrip etme potansiyeline sahiptir. Çünkü modern bilimin bir ön kabul olarak Allah'a ihtiyacı yoktur. O, doğal olayları manevî ya da metafizik sebeplere başvurmadan sadece doğal ya da maddi sebeplerle açıklamaya çalışır. Birçok modern bilim adamı, bireysel olarak Allah'a ya da “büyük mükemmel gerçeklik”e inanıyor olabilir; fakat bilimsel topluluğun “resmî” üyeleri olarak onlar, kâinatta Allah'ı ve diğer manevî unsurları yasaklayan entelektüel normları kabul ederler. Onlar, fiziksel evreni, manevî âlemlerden tamamen bağlantısı kesilmiş bağımsız bir alan olarak çalışırlar.⁶² Modern bilimin ruhu, İslam'ın çizdiği “kainat resmi”ne karşı sadece

⁶¹ Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, s. 305.

⁶² Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İstanbul, 2016, İnsan Yayınları, s. 238.

basit bir biçimde nötr ya da ilgisiz değildir. Modern bilim; kâinatın, türlerin, insanın, dil ve edebiyatın, sanat ve bilimin kaynağı hakkındaki gözlemleri ilahi rol ve müdahaleye gönderme yapmaksızın çözmeye çalışmaktadır.⁶³ İlahi rol ve müdahale olmaksızın işleyişini sürdüren tabii âlem düşüncesi, ilhamını deizmin Tanrı anlayışından almaktadır. Deizm, bunu sağlamak için Tanrı'yı sıfatlarından soyutlamıştır. Sıfatlar, Allah'ın âlem ve içindekilerle ilişkisini hangi düzlemde anlamamız gerektiğini bildirmekte, bir anlamda nasıl bir Varlık ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu bağlamda deizm ile İslam düşüncesi arasında kurulacak bir ilişki, öncelikle "Aşkın Tanrı" anlayışı ile "Sıfatlı Tanrı" anlayışı arasındaki ilişkiden hareketle kurulabilir. Başka bir ifadeyle, İslam düşüncesinin Tanrı anlayışında deizm, sıfatları aşkınlaştırma eğiliminde izlerini bulur.

İslam düşüncesinde betimlediğimiz anlamda deizmi savunan bir ekolün varlığından bahsedilemez. Bununla birlikte deizmde ifadesini bulan aşkın Tanrı anlayışının bir benzerini Mu'tezilenin *tevhid* ilkesinde görebiliriz. Bilindiği gibi Mu'tezile sıfatlar konusunda Cehmiye'nin etkisinde kalmış ve sıfatları *ta'tile* varacak şekilde yorumlamıştır. Tevhid ilkesinin temeline *tenzih* doktrini alan Mu'tezile, bu şekilde Allah'ı bütün noksan sıfatlardan münezze kılmak için temeli Kur'an'a dayanan güçlü bir gerekçe bulmuştur. Dönemin koşullarında ortaya çıkan antropomorfist Tanrı anlayışlarına karşı geliştirilen tenzih doktrini, Allah'ın âleme ve insana "her an" müdahale etmesini zorlaştıran içerimlere sahiptir. Bununla birlikte Mu'tezile *adalet* ilkesi ve bunda asli bir konuma sahip olan *lütuf* teorisiyle Allah'ın *inayet* sahibi oluşuna teolojik bir açıklama getirmiş ve bu yöndeki muhtemel eleştirilerden kendisini korumuştur.⁶⁴ Tenzih ilkesi, Kur'an'da, Allah'ın ulûhiyet, rububiyet ve ubudiyetine nakısa getirecek her türlü kusurlardan beri tutulması anlamında merkezi bir yer teşkil etmektedir.

Ancak Kur'an bizlere Allah'ı aynı zamanda sıfatlarıyla tanıtmaktadır. Sıfatlar kendisiyle sadece Allah'ın zatî niteliklerini öğrendiğimiz kavramlar değil, O'nun tabiata ve insana müdahalesine açıklık kazandıran anlam içeriklerine sahiptir. Zira nitelikleri ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer (*zatî*) sıfatlarının yanında hayat, ilim, irade, kudret gibi zatına mahsus olmayan, insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.⁶⁵ Ahlakî ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu durum, zatı itibarıyla iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.⁶⁶

⁶³ Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 242.

⁶⁴ Mahsum AYTEPE, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014, s. 328 vd.

⁶⁵ İlhami GÜLER, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 24.

⁶⁶ Toshihiko İZUTSU, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman ATEŞ, AÜİFY, Ankara, ts., s.70-71.

Sıfatları atıl duruma bırakacak şekilde tenzih vurgusu yapmak, deizmin temel ilkesiyle paralel bir düşünce geliştirmektir.⁶⁷ Deizm bununla Tanrı-âlem ilişkisinde akli ve dini şuuru tatmin etmediği gibi, her türlü Tanrısal müdahaleyi ve inayeti geçersiz kılmaktadır. Bu bağlamda kozmolojik delil çerçevesinde Tanrı'ya dair yapılan atıflar dikkate değerdir. Klasik Felsefede ve Kelamda salt *Bir, Mutlak, En Yüce, İlk Muharrik, İlk Mutlak Sebep, Yeter Sebep, Muhdis, Vacibül-Vücut*, ya da bugünün bilim diline *Mimar, Tasarımcı, Boşlukların Tanrısı, Saatçi, Büyük Fizikçi* gibi vasıflarla geçen Tanrı'nın, dinin Tanrısı olduğunu söylemek zordur. Burada vasfedilen Tanrı, insanların yakarma, dua ve ibadet etme, sevmeye ve korkma gibi ihtiyaç ve eğilimlerine duyarsız olan Metafizik tanrısıdır. Aşkınlığı son hadde getirilmiş ve bütün niteliklerinden soyutlanan bir Tanrı, bilinmeyen, hakkında konuşulamayan ve sonuçta insan hayatıyla ilgili olumlu hiçbir çıkarımda bulunmaya imkân vermeyen gizemli bir varlığa dönüşür. Deizmin soyut Tanrısıyla örtüşen böyle bir yaklaşıma alternatif olarak gösterilen seçenekler ise ciddi bir kritiğe muhtaçtır.

Deistik eğilimler taşıyan aşırı tenzihçiliğin muhtemel alternatiflerden biri olan ve teşbihi dilde ifadesini bulan yaklaşım, antroposentrik bir Tanrı anlayışını öngördüğü için kabul edilemez. İbn Arabî ve takipçilerinin teşbih ile tenzih arasında orta bir yol olarak geliştirdikleri, “vahiy ile hayal”in birlikteliğini esas alan ve temelde deizme karşı olarak geliştirildiği ifade edilen⁶⁸ Vahdet-i vücud anlayışı da tasavvufun hiç değilse sahih bilginin kaynaklarına dair tercihleri sebebiyle ciddi bir rezervi hak etmektedir.

Klasik Kelam'ın başta hudûs delili olmak üzere kozmolojik argümanları, tabiatı, sadece, Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunma aracı olarak görmüştür. İnsanın Allah hakkındaki bilgilerini arttırmak veya Allah'ın ispatına yardımcı olacak unsurlara referansta bulunmak amacına matuf olan bu delil,⁶⁹ Allah'ın yaratıcılığına odaklanmış, yaratmanın sürekliliğini temin etmek üzere de atom nazariyesine vurgu yapmıştır. Ancak Kur'an insanların bakışlarını tabi âleme çekmekle, gördüklerinden hareketle sadece Allah'ın varlığına ulaşmalarını yeterli bulmamıştır. Kur'an'da tabi âlem insanların korku ve hayranlıklarını besleyen, kozmik âlemdeki yerlerini fark etmelerini sağlayan ve Allah'a karşı sorumluluklarını hatırlatan bir işaretler (âyet) bütünü olarak resmedilmektedir.⁷⁰ Buna göre tabiat sadece, insanın kendisiyle Allah'ın varlığına ve yaratıcılığına soyutlama yoluyla ulaştığı bir aydınlanma aracı değil, insana Rabbine ve hemcinslerine karşı sorumlulukları olan bir varlık olduğu çıkarımında bulunacağı bir semboller alanıdır. Tabi âlemdeki ayetlere bakınca dilimizden dökülen “sübhanallah” ifadesi, insandaki fitri tepkinin ilahi bir form içinde dile getirilmesidir.

Abdülkerim Sürüş'un ifadesiyle söyleyecek olursak, dış evrende Tanrı'nın varlığını bilmemiz ve kanıtlamamız yetmez. Tanrı bir kimsenin evrenine

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

⁶⁸ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 38.

⁶⁹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012, s. 171.

⁷⁰ Ali İmrân, 2/190, 191.

girmedikçe, bu kimsenin Tanrılı bir evrende yaşadığına inanılmaz.⁷¹ Tabiata dair gözlem ve araştırmalar, bir Yaratıcı'nın varlığına ulaşmak dışında bir çıkarımda bulunmamıza imkân vermiyor ve çerçevesi akılla belirlenmiş bir dikey ilişkide ısrar ediyorsa deizme, sonuçları itibarıyla insanın kulluk bilincini takviye ediyor, gönül ve ruh dünyasından taşarak yatay düzlemde pratik bir modele dönüşüyorsa teizme hizmet eder. Bugün bu iki yaklaşım biçimi, *doğa teolojisi* (Theology of Nature) ve *doğal teoloji* (Natural Theology), olarak ifade edilmektedir. Deistik doğal teolojinin İslam düşüncesi üzerindeki etkilerine örnek teşkil eden bazı düşünürlere değinmeden önce konuyla ilgili kısa bir açıklama yapmamız yararlı olacaktır.

Doğal teoloji (Natural Theology), aklın çalıştırılması ve tabiatın incelenip araştırılması yoluyla Tanrı bilgisine ulaşmak şeklinde tanımlanmaktadır.⁷² Doğal teoloji, doğadan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmakta ve din ile bilim arasında görece eşit şartlarda bir diyalogun varlığından söz etmektedir. Teizmin Tanrı anlayışını prensip olarak benimsemesi nedeniyle bu düşünceye *teistik doğal teoloji* denebilir. Zira Allah'ın varlığına ulaşmak isteyen teistler için doğadan başlama seçeneğini sunmaktadır.⁷³ Ancak *doğal teoloji*, bilimsel gelişmelerle birlikte tabiata dair yeni açıklamalar getirildikçe, yerini deizme bırakmış, her bilimsel gelişme, din-bilim ilişkisinde dinin aleyhine olarak yorumlanmıştır. Bu algılama tarzı ise *deistik doğal teoloji* tarzında kendini göstermiştir. aslında doğal din anlayışının kökleri antikçağda, Stoa felsefesinde bulunmaktadır. Bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılmasının (vahyin) değil, aklın ürünüdür.⁷⁴ Her türlü dış formdan ve gelenekten bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan böyle bir din anlayışı, Rönesansta ifadesini bulmuştur. Bu düşünce sırf aklın ilkeleriyle hareket etmesi, Tanrı'yı dinin sunduğu anlayıştan farklı olarak mutlak düşünce şeklinde algılaması, nihayetinde bir dindarlığı hedeflememesi vb. açılardan Batı ve İslam dünyasında farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. *Doğa teolojisi* (Theology of Nature) ise, dini geleneğin resmettiği Tanrı'yı esas almakta, tabiata O'nun varlığına işarette bulunan bir düzlem olarak bakmaktadır.⁷⁵ Hristiyan inancının Tanrı anlayışını benimseyen bu yaklaşım, dini esasları temel alarak tabiata yaklaşmaktadır. Gerek *doğal teoloji* gerekse *doğa teolojisi* son tahlilde insanın manevi ihtiyaçlarına ilgisiz ve sadece doğayla sınırlı bir Tanrı anlayışı üzerinde durmaktadır. Bütün dikkatlerini âlemi açıklamaya ve "nasıl" sorusunun cevabını bulmaya dönen bu yaklaşım, "neden" sorusunu ikinci plana itmiş ve bu anlamda vahyi teolojinin dışında bir arayışı hedeflemiştir.

⁷¹ Abdülkerim Süreş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 24.

⁷² John C. Polkinghorne, *Science and Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006, s. 8.

⁷³ Polkinghorne, *Science and Creation: the Search for Understanding*, s. 9.

⁷⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s.183.

⁷⁵ Ian G. Barbour, *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997, s. 275.

4. Deizm ve Müslüman Düşünürler

Doğal teoloji veya başka bir isimlendirmeye *tabii kelim*, tabiatın hareketle Allah'ın varlığına ulaşmayı hedeflemesi yönüyle teist bir karakter taşıdığı için, Müslüman felsefeci ve kelimcilerin sıklıkla başvurduğu bir yöntem olmuştur. Fakat tabiatla sınırlı Tanrı'nın, insana taalluk eden ve onun varoluşsal ihtiyaçlarına cevap olan hususlarda yetersiz kalması nedeniyle deizm için de potansiyel bir zemin oluşturmaktadır. Müslüman düşünürlerdeki deist etki daha çok vahiy-bilim ilişkisi çerçevesinde söz konusu edilebilir.

Deizm ile teizm arasındaki sınırı, vahiy ile çatıştığında bilimin vahyin alanına girdiği ve onu etkisiz kılacak şekilde müdahale etmeye başladığı yer olarak kabul edersek, İslam dünyasında bilimsel gelişmelerden hareketle böyle bir eğilime meyleden pek çok kişiden bahsedebiliriz. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi İslam düşüncesinde deistik eğilimlerin tezahür biçimiyle ilgili iki örnek olarak sunulabilir.

Hint alt kıtası düşünürlerinden Seyyid Ahmet Han görüş ve düşünceleriyle tabiatçı bir kelim oluşturmuş, dini meselelere yaklaşımında deistik etkiler barındırmıştır. Ona göre bugün mevcut dinlerin sahih olup olmadıklarını anlamak için tek kriter; söz konusu dinin insan fıtratı ve tabiatla uyum içinde olup olmadığıdır. Eğer böyle bir uyum varsa bu, o dinin yaratıcı tarafından gönderildiğini kanıtlar. Eğer din insan tabiatıyla çakışıyor, onun güç ve yeteneklerini sınırlandırıyor, onlardan faydalanmasına engel oluyorsa, o zaman bu dinin yaratıcı tarafından gönderilmiş olamayacağı açıktır. Çünkü herkes bilir ki din insanların iyiliği içindir. İslam fıtratla kesin uyum içindedir. İslam'ın ahlaki verileri ve yaptırımları insan tabiatına en uygun olanlardır ve insanın yapamayacağı şeyleri ondan istemez. Ahmed Han'a göre İslam bu kriterlere göre tabiatla kesin uyum içindedir. Allah'ın fiillerinin keliminden farklı olduğunu söylemek saçmadır. İnsan da dâhil tüm yaratılış, Allah'ın fiilidir ve din de O'nun kelimidir; şu halde bu ikisi arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Sonuçta İslam tabiatın tabiatı da İslam'ın ta kendisidir.⁷⁶ Ona göre İslam, din dışı şeyleri de ihtiva eden basit ve sade bir dindir. Dinsiz bir kişinin sahip olabileceği asgari düzeydeki inançlar, İslam akidesinin temelini oluşturur. Her dinin kendine has inançları ve ibadet şekilleri vardır ve bu ibadet ve inançları kabul etmeyen kişiye dinsiz denmektedir. Hâlbuki o kişiye bu ismi vermeye hakkımız yoktur, çünkü saf ve basit din, kendisini maalesef sınırlı hale getiren tüm bu ayin ve formalitelerin üstündedir. Herhangi bir peygambere, avatara, vahye yahut ayin türünden formalitelere inanmayan fakat sadece bir Allah'a iman eden kişi, kelimenin tam anlamıyla Müslümandır.⁷⁷ Natüralizm kavramını ateizmden ayıramaz hale getiren Ahmet Han'ın dindarlığı hedeflememesi ve daha ileri seviyelerde dinin yıkımını içinde barındıracak fikirler taşıması gibi eğilimleri onun daha önce tabii kelimde ifade edilen düşüncelerle yakınlığını göstermektedir.⁷⁸

⁷⁶ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 73; Christian W. Troll, "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelim'in Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt. 8, sayı 1, 1995, s. 35-65.

⁷⁷ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 80.

⁷⁸ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 81.

Seyyid Ahmet Han, 19.yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştır. İnanç sistemlerini değerlendirirken “tabiata uyma” ilkesini kabul etmiş ve İslam’ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu anlayıştan hareket eden Ahmet Han, peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiştir. Ona göre vahiy, tabi bir olaydır ve peygamberin melek vasıtasıyla değil, kendi sahip olduğu istidatla ilahi kelamı duyması halidir. Buna göre peygamberlik de istidata bağlı tabii bir olaydır. Ahmed Han hareketinin tabi ilimler ve maddeci Batı medeniyetine hayranlık ve bağlılık esasına dayandığı, onun İslam’ı modern hayata uydurmaya çalıştığı hususu kendisine yöneltilen tenkitler arasında yer almaktadır.⁷⁹ Fazlurrahman, Ahmed Han’ın müslüman filozofların ruh ve düşünce yapılarıyla bağlantılı olduğunu kabul etmekle birlikte, “tabiata uygunluk” prensibi doğrultusunda, tabiatı, hiçbir doğaüstü kudretin müdahalesine imkân ve izin vermeyen, birbiriyle yakından bağlantılı bir nedenler ve sonuçlar düzeni olarak görmesi nedeniyle bir tür *deizm*ı savunduğunu düşünmektedir.⁸⁰

Ahmed Han bu görüşlerini temellendirmek için çoğunlukla Mu'tezilenin ve filozofların görüşlerini kaynak olarak almıştır.⁸¹ Onun natüralizmi daha çok Mu'tezile kelamına dayanırken⁸² aklı en önemli standart sayıp İslam’ı buna göre açıklarken de Ortaçağ İslam filozoflarının “sudur” görüşünü benimsemiş ve Allah’ı ilk sebep şeklinde ifade etmiştir.⁸³

İslam düşüncesini, özelde de kelim ilmini yenileme amacında olan ve konumuz bağlamında dikkat çeken görüşlere sahip olan düşünürlerden biri de Hasan Hanefi’dir. Temel düşüncelerini solun entelektüel ve politik olarak revaçta olduğu 60’lı ve 70’li yıllarda üretmiş olan Hanefi, Batı’yı ve İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu durumu yorumlamada Marksist metodolojiyi kullanmış, bu yöntemi, fenomenolojik yöntemle birleştirmiştir. Fenomenolojik yöntem, ona bir taraftan İslami kavramları kullanmasında (vahiy, Allah, Kur’an, Şeriat, İslam vs.), onları istediği gibi tevil etme imkânı verirken; diğer taraftan da, İslami bir değeri (manayı) istediği lafızla ifadelendirme imkânı vermiştir. Hanefi bu işe metafizik bir kaygıyla değil, özelde Mısır’ın, genelde Arap ve İslam dünyasının içinde bulunduğu “geri” durumdan kurtarılması kaygısıyla başvurmuştur.⁸⁴

Hanefi, İslam kültürünün Tanrı’nın varlığını (*Teosantrik*) temel aldığını, ancak bunun modern çağların ihtiyaçlarını çözmekte yetersiz kaldığını, bu nedenle Descartes’in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği gibi, antroposantrik bir kültüre geçmek gerektiğini ifade eder.⁸⁵ Antropolojiyi bir insan bilimi, insanların sorunlarının bir incelenmesi ve araştırılması olarak anlayan

⁷⁹ Mustafa Öz, “Seyyid Ahmed Han”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002, s. 49.

⁸¹ M. Sait Özervarlı, *Kelam’da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008, s. 72.

⁸² Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizm*, s. 75.

⁸³ Öz, “Seyyid Ahmed Han”, s. 73-75.

⁸⁴ İlhami Güler, “Hasan Hanefi ve İslami Sol”, *İslâmîyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.

⁸⁵ Hasan Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, s. 505-531, s. 506.

Hanefi'ye göre Allah vahyinde, kendinden bahsederek teoloji değil, insana konuşarak antropoloji yapmakta, insana sadece, onun varlığına ve hayatına nispeten kendinden bahsetmektedir. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur. Fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır.⁸⁶ İlahi zat, bir söz olarak kâmil insanın bir tarifini içerir. Allah insanın ideal bir imajıdır. İnsan dilinde (sözünde) kendi mükemmel imajını da yaratır ve parantezi kaldırdıktan sonra onu İlahi Zat'a atfeder. Böylece Allah kendi kelimasında kendisini mükemmel İnsan olarak (*insan-ı kâmil*) ve insanı da sanki kendi mükemmel imajı olarak tasvir eder. O, Allah'ı bizzat kendisi tavsif ediyor ve aynı zamanda kendisini Allah'ta tavsif ediyor.⁸⁷

Hanefi aslında deizmin aşkın Tanrısına karşıt olarak âleme fazlasıyla içkin bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım paradoksal olarak deizmin, Tanrı'nın âleme ve insana müdahalesini etkisiz kılan, vahiy buharlaştıran nitelikleriyle örtüşmektedir. İnsanı her şeyin üstünde tutan ve insan aklını merkez alan doğal din anlayışının, deizmin temel savlarından birisi olduğu düşünüldüğünde, Hanefi'nin insan merkezli teoloji geliştirme çabasının muhtemel etkileri fark edilebilir.

Hanefi'nin düşüncesinde güçlü bir şekilde hissedilen insan merkezcilik, akla ilk defa Sofist filozoflardan Protagoras tarafından dile getirilen "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesini getirmektedir. Epistemolojik bir tez olarak yorumlanabilecek bu ifadeye göre varlık, insanlara her zaman bir kişinin herhangi bir zamanda konumlandığı koşullar ve ödevler tarafından belirlenen bir yolla görünür. Bu görüş bir tür *epistemolojik perspektivizm* ifade eder. Buna göre bilğimiz daima herhangi bir zamanda kendi perspektifimizce ve bilimizin temellendiği perspektif tarafından kullanılır. Bu tür bir perspektivizm, bir *epistemolojik plüralizm* anlamına gelir, zira eşyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Bu perspektivizm aynı zamanda *relativizmi* de temsil eder, çünkü eşyaya ilişkin bilğimiz eylemlerimiz ve durumlar tarafından belirlenir, bilgi konumumuza bağlı olarak görecedir.⁸⁸ Sofist geleneğin güçlü ismi Protagoras'ın görecelilik kuramına teorik bir ilke sunan ifadesinin yansımaları, Hanefi'de görülmektedir. Buna göre Hanefi'de, insandan ve onun sübjektif bakışından hareketle Tanrı'nın zatı ve vahiy bir anlam çerçevesine kavuşmakta (epistemolojik perspektivizm); vahiy ve içerimlerinin herkes tarafından farklı şekilde anlaşılmasına, "doğru"luk payesini içkin olarak, bir meşruiyyet kazandırılmakta (epistemolojik plüralizm); eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz konjonktürel şartlar, Tanrı ve O'nun kelamının anlaşılması üzerinde bağlayıcı bir etki oluşturması mümkün görülmektedir (relativizm).

Hanefi'nin başta Mısır olmak üzere İslam toplumunun özgürleşmesi temelinde giriştiği teolojik çaba, tarihin bir döneminde konumlanan insanın/toplumun tamamen pratik ihtiyaçlarını gidermek amaçlıdır. Bu anlamda Hanefi'nin düşüncesinde teolojinin antropolojiye çevrilmesi, aslında

⁸⁶ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

⁸⁷ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

⁸⁸ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014, s. 56.

dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir ve ona göre ancak böyle bir girişim günümüzün ihtiyacını karşılayabilir. Bu manada ideoloji, toprağın kurtarılması ve ülkenin kalkındırılması olarak yorumlanmıştır. Hanefi'ye göre şu an toprak elden gitmiş, insanlar hezimete uğramış, cemaat çökmüş, sistem göçmüş, öz/ruh horlanmış ve köleleştirilmiştir. Dolayısıyla diyor Hanefi, bizim tevhidimiz, bu toprağın teolojisidir; devrimin, özgürleşmenin, gelişmenin ve ilerlemenin teolojisidir.⁸⁹

Vahyin insan merkezli ilginç bir yorumu için de Hanefi şunu ifade etmektedir: "Din esas itibariyle vahiy olunca, o ancak bir toplum ve birey yapısı ihtiva etme durumundadır. Bu durumda fiillerinin bir analizi, tutkuları, düşünceleri ve başkası ile olan ilişkileri söz konusudur. Böylece vahiy bir insan bilimi pozisyonundadır. İnsanın dış güçlerce yönetildiği ve iç güçlerle de sürdürüldüğü modern çağda, insan bilimi ideoloji ile eş bir anlam kazanıyor. İnsan ideolojik bir hayvandır. Sadece din, ideolojinin en büyük maddesini veren ekonomi politikası oluyor. Halkın arzuladığı her şeyi Allah da arzuluyor. O halde halkın arzularının gerçekleşmesi bir nevi tarih içinde Allah'ın gerçekleşmesi olmuş oluyor."⁹⁰ Hanefi'nin insan merkezci teolojisi, Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda tamamen kritik bir eşige ulaşmaktadır. Ona göre tevhid, Zât'ın sıfat ve fiillerle olan ilişkisi çerçevesinde tanımlandığında, gerçekte insan-ı kâmilin ya da insanın olması gereken (ideal) şeklinin tanımlanmasıdır. Zat, sıfat ve fiiller şeklindeki taksimin hakikatini, insanın zatına, onun sıfat ve fiillerine başvurmadan asla anlayamayız.⁹¹ Böylece bu sıfatlar kaynaklarında, sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.⁹²

Hanefi, Seyyid Ahmet Han'da olduğu gibi İslam'ı tabii bir din olarak tavsif etmektedir. Ona göre tabii ve tabiatüstü olmak üzere iki din vardır. İslam tabii bir dindir, tabiatı zorlamamakta, onun yapısını yok etmemekte, belki sosyal yapısını değiştirerek onu yeniden şekillendirmektedir. İslam ne tabiata bir şey ilave eder, ne de ondan bir şey çıkarır. Tabiatın bütün öğelerini harfiyen kabul eder. Tabii din günlük hayata dogmanın üzerinde bir yer verir, dogmatik dinin karşıtıdır, ibadet, merasim ve ayin gibi hiçbir dini ritüeli içermez. Sinagog, kilise, cami ve mabetlere gerek yoktur, çünkü bütün yeryüzü mabet ve her ahlaki davranış ise ibadettir. Tabii bir din olarak İslam aklımız doğrultusunda işler. Vahyin temelini akıl oluşturur ve hiçbir esrara gerek yoktur. Gerçeklik gayet açık ve berraktır, idrak edilebilir, kavranabilir ve muhakeme edilebilir.⁹³

Hanefi'nin tecdid projesine bir bütün olarak bakıldığında, dayandığı bilgisel ve felsefi temel, Aydınlanma filozoflarından Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Sol Hegelciler'dir (Marks, Feuerbach, Stainer). İlhami Güler'in tespitiyle yeni dilin "açık" olması gerektiğini söylerken fenomenolojiye; "aklı", "tecrübe" ve "müşahade"ye dayanması gerektiğini söylerken "tabii din"e; insani olması

⁸⁹ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı. Ankara, 2011, s. 184.

⁹⁰ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 527.

⁹¹ Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 176.

⁹² Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 511.

⁹³ Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008, s. 74, 77.

gerektiğini söylerken de Feuerbach'a dayanmış oluyor.⁹⁴ Antroposentrik eğilimiyle Hanefi, Batı'da Kilise'ye yöneltilen eleştirilerden sonra gelişen "*tabii din*" taraftarlarının görüşlerine oldukça yakındır.⁹⁵

Elbette Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi gibi düşünürler, sistematik bir kuram olarak deizmi savunuyor değiller. Ancak başta Sosyal Bilimler olmak üzere Batılı bilim modellerinin teolojik-felsefi arka planına bir dolgu malzemesi işlevi gören deist eğilimler, sözünü ettiğimiz düşünürlerin yanı sıra pek çok kişiyi etkilemiştir. Ancak bu etkinin boyutları herkeste farklı olmuştur. Bununla birlikte, akla her vurgu yapan düşünürü deist olarak yaftalamak da doğru değildir. Bu kapsamda Muhammed Abduh'un düşüncelerini *modern pozitivistik deizme* örnek gösteren Gencer'in yaklaşımları tartışmaya açıktır. Ona göre Abduh, vahiy ve dini zımnın, Tanrı ile ilgili konuları ele alan geleneksel metafiziğin bir kolu olarak teolojiye hasrederek beşeri dünyayı aklın hükümrana bırakır. Bu bağlamda, Abduh'un, 'metafiziksel alanda din akla yol gösterirken, aklın da fiziksel-dünyevi alanda dinin uygulanmasını denetlediğine; akıl, hayatın diğer tüm veçhelerinde olduğu kadar, dinin muhtevasına doğru bir şekilde uygulandığında sonuçlarının evrensel olarak kabul edilebileceğine' kani olduğunu suçlamayı hak eden düşünceler olarak ifade eder. Gencer'in Abduh'u deist olarak yaftalamak için kullandığı bu ve benzeri metinler, deist bir içeriğe sahip olmadığı gibi, geldiği seviye itibarıyla İslam düşüncesinden haberdar olanların da yadırgamayacağı fikirlerdir. Vahiy-akıl ilişkisinde Abduh'u Locke'un takipçisi olarak gören ve onun pozitivistik din anlayışına kaydığını düşünen yazarın buna delil olarak alıntılıdığı metinler, Kelam ilminde aklın önemine vurgu yapan klasik anlayışları yansıtmaktadır.⁹⁶ Modern Batı düşüncesiyle bilimsel anlamda ilk hesaplaşmaya giren düşünürlerden biri olarak Abduh'un akla yaptığı vurgu klasik yaklaşımdan bir farklılık gösterebilir, ancak onun mucize, risalete duyulan ihtiyaç, vahyin imkânı ve aklın sınırlılığı⁹⁷ gibi deizmin varlığına ölçüt olarak gösterilebilecek nitelikler hususunda İslam düşüncesinin genel eğilimine bağlı olduğu görülür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam düşüncesinin kendi tarihsel, toplumsal, kültürel ve teolojik birikiminden hareketle çağdaş bir bilim modeli oluşturamamış olması, Batı kaynaklı bilim modellerinin aydınlarımız üzerindeki etkisini derinleştirmektedir. Din-bilim ya da akıl-vahiy ilişkisinin İslam dünyası açısından bir çatışma sebebi olmadığını ifade etmek, sadece problemin çözümü için ontolojik boyutta bir engelle karşı karşıya olmadığımızı tespit etmek anlamına gelebilir. Ancak iki yüz yılı aşkın bir zamandır yoğun bir ilişki içinde olduğumuz Batı medeniyeti ve onun bilim paradigmasının bizi derinden sarstığını da inkâr edemeyiz. Modern, seküler bakış açısının kültürden sanata kadar hayatımızın her alanında işgal ettiği vazgeçilmez yer, Batılı bilim perspektifini hangi ölçüde içselleştirmiş olduğumuzu gösteren muadil örneklerdir. Materyalist, deist ya da agnostik öğretilerin yayılması için kuluçka vazifesi gören Batılı bilim paradigmaları, bu düşüncelerin sistematik bir sürekliliğe kavuşmasını temin etmektedir. Doğu-Batı ayırımı, medeniyet

⁹⁴ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010, s. 254.

⁹⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 260.

⁹⁶ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 564-570.

⁹⁷ Muhammed Abduh, *Risâletü'l-Tevhid*, Darü'l-Şurûk, Beyrut, 1994, s. 81, 84, 101.

düzleminde Batı lehine flulaştıkça İslam dünyasında düşünsel evirilmeler sıradanlaşacaktır. Bu şartlarda İslam düşüncesi, tamamen yalıtılmış bir dünyada düşünmenin imkânsızlığını da göz önünde bulundurarak kendi değerlerini merkeze alan bir bilim modeli için gerekli tartışmalara girmeye hayata bir anlam yüklemelidir.

SONUÇ

Batı düşünce tarihindeki en gerilimli alanların başında gelen din-bilim ilişkisi, 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma düşüncesine paralel olarak deizmle bir çözüme kavuştu. Ancak bu, din adına büyük tavizlerin verildiği ve bilimin önünü tamamen açan geçici bir çözüm oldu. Temellerini Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen felsefenin hazırladığı bilim paradigması ilerlemeci, pozitivist, seküler yorumların da etkisiyle giderek her türlü dini olgunun reddine kadar varan bir niteliğe büründü. Deizmle nispi bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılla birlikte doğa bilimlerinden esinlenerek yapılan sosyal bilimlerin ana mihverini oluşturdu.

Deizm bugün başat bir bilimsel ve dinsel model olmaktan çıkmış olsa bile, temel varsayımları itibariyle, başta sosyal bilimler olmak üzere hâkim bilim paradigmaları üzerindeki etkisini devam ettirmektedir. Deizm, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemesi sebebiyle, bilim çevrelerinin ilgisini çekmiş; akli merkeze alan doğal din anlayışı, vahiy ve mucize gibi doğaüstü olguları reddeden yaklaşımı ve insan merkezli teolojik önermeleriyle birçok Müslüman düşünürü de etkilemiştir. Seyyid Ahmed Han'da *tabii kelam* ve Hasan Hanefi'de *antropolojik kelam* olarak ifade edilebilecek fikirlerde deist eğilimler görülmektedir. İslam düşüncesinin yeniden yapılanması için samimi çabalar gösteren bu düşünürlerin fikri hayatımıza katkılarını kabul etmekle birlikte, bir kısım çözümlemelerinde hissettirdikleri deist eğilimleri tespit etmek de ilmi bir sorumluluktur. Her iki düşünüre yapılan eleştirilerde sözünü ettiğimiz etkiler açıkça ifade edilmektedir. Deizm, Tanrı'yla ilkesel düzeyde bağıni koparmamakla birlikte, sosyal hayatta ve bilimsel çalışmalarda dilediğini yapmak isteyenlere teorik bir meşruiyet zemini kazandırması yönüyle varlığını devam ettirmektedir. Deizmin konumuz bağlamındaki etkilerini tespit etmek ve buna ilişkin çözümler getirmek, İslam düşüncesinin Allah-insan-doğa ilişkisinde kurmak istediği bütünlüğün özgünlüğünün korunması açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü's-Şürûk, Beyrut, 1994.
- Akgül, Mehmet, "Sosyal bilimlerin konusu olarak din: tanım, yaklaşım ve yöntem sorunları", *Türk Din Sosyolojisinin Temel sorunları Sempozyumu 11-13 Haziran 2004*, Çorum, s. 217-236.
- Alatas, Syed Farid, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkeziliğe Cevaplar-*, çev. Âdem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016.
- Antony, Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009.
- Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016.
- Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003.
- Aydın Mehmet S., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllılığı", *İslami Araştırmalar*, sayı: 2, 1986, s. 12-21.
- _____, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.
- Aytepe, Mahsum, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014.
- Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Barbour, Ian G. *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997.
- Bilgin, Abdülcelil, "Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus'u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar", *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Mayıs 2016*, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 370-383.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Ceylan, Ahmet, "Deistik Tanrı tasavvuru ve hayata yansımaları", Sakarya, 2005.
- Tanrı Tasavvurları Ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, s. 181-203.
- Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 25-44.
- Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Ün. Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Duralı, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- _____, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012.
- _____, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4: 14 (2006), s. 51-62.
- Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12.
- Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109-111.
- Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012.
- Güler, İlhami, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslamiyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.
- _____, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010.
- _____, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.

Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014.

Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2011.

——— "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, s. 505-531.

Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1995.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts.

Karaağaç, Hilmi, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008.

Mert, Nuray, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205.

Nasr, Seyyid Hüseyin-O'brien Katherine, *İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, Ayırışan Kaderler*, *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Eröl Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218.

Öz, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.

Özervarlı, M. Sait, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008.

Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66.

Polkinghorne, John C. *Science adn Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006.

Randall John Herman, Jr.-Buchler Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2002.

Saruhan, Şadi Can - Özdemirci, Ata, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013.

Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014.

Sürüş, Abdülkerim, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt, 8, sayı 1, 1995, s. 35-65

Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), s. 327-347.

Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009.

4.BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEİZM OKUMALARI

TARİHSEL VE TEOLOJİK AÇIDAN DEİZM VE ELEŞTİRİSİ

Emre Dorman*

Birçok araştırmacının da ifade ettiği gibi deizmin gerçekte ne olduğu ya da hangi sebeplerden dolayı ortaya çıktığı ile ilgili net bir tarif yapmak çok mümkün değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir. Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yarattıklarına müdahil olmayan bir Tanrı inancı, popüler açıdansa herhangi bir dini inancın reddedilmesidir.

Deizm, kökeni itibariyle Hristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılımadır. Batı düşüncesindeki deizm Hristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hırs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır.

“Deizm nedir ya da kimler deist olarak kabul edilebilir” türünden bir sorunun cevaplanması kolay değildir. İsimler ile ilgili farklı listeler görülmektedir.

Çoğu deistin kafasının ciddi anlamda karışık olduğu söylenebilir. Geleneksel dinlere alternatif bir inancı tesis etmek noktasında ciddi problemleri olduğu görülmektedir. Deizmin rasyonel bir tepki ve bir tür arayış olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Bunun en öncelikli nedeni deizm anlayışlarının önemli noktalarda birbirinden ayrılması ve deist olarak kabul edilen yazarların deizm adına öne çıkardıkları konuların birbirinden farklı olmasıdır.

Bu yüzden deizmin altın çağını yaşadığı kabul edilen on sekizinci yüzyılda bir deizm okulu ya da hareketi söz konusu olamamış ve genellikle kabul edildiğı şekli ile teizm ve deizm arasındaki tartışmalar on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ateizm ve teizm arasındaki tartışmalara dönüşmüş ve deizmin etkisi hissedilir anlamda azalmıştır.

Deist olarak kabul edilen yazarların büyük çoğunluğu filozof değildir. Deizm düşüncesinin babası olarak kabul edilen Herbert dışında felsefi

* Yrd. Doç. Dr. Acıbadem Üniversitesi Öğretim Üyesi

problemlere çok az değinmişlerdir. Daha çok popüler tarzda geleneksel Hristiyanlık eleştirisi yapılmış.

Öte taraftan deist olarak kabul edilen yazarların çalışmaları belirli bir düzen içinde sunulmadığı gibi meseleler problem temelli olarak da işlenmemiştir.

Deizm hakkındaki görüşleri ya da geleneksel dinlere yönelik itirazları daha çok satır aralarından edinilen bilgiler ile tespit edilmektedir.

Esasen İngiliz deizminin kurucusu olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury ile en şöhretli deist olarak görülen John Toland da dâhil olmak üzere deist olarak adlandırılan pek çok kişi gerçekte kendilerini bu kimlik ile adlandırmamışlardı. Genellikle, Herbert of Cherbury, Charles Blount, John Toland, Thomas Woolston, Anthony Collins, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (3rd Earl of Shaftesbury), Matthew Tindal, Bernard Mandeville, Thomas Chubb, Thomas Morgan, Peter Annet ve Lord Bolingbroke gibi düşünürler İngiliz deistler olarak adlandırılırlar.

Ancak bunlardan sadece Charles Blount, Thomas Chubb, Thomas Morgan ve Matthew Tindal kendilerini bu terim ile tanımlamış, bunlardan Tindal ile Morgan ise kendilerini aynı zamanda 'Hristiyan Deistler' olarak sunmuşlardır.

Robert Sullivan'ın, gerek deizm gerekse deistler üzerine yapılan çalışmalarda, birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşılmış olmasını bir beceriksizlik olarak tanımladığı görülür.

Sullivan, John Toland'ın *Christianity Not Mysterious* isimli çalışmasının ortaya çıkmasının akabinde birçok yazarın, hem Toland hem de diğer deistlerin yanlışlıklarını kanıtlamaya koyularak onların amaçlarını çeşitli yollardan göstermeye çalıştıklarına dikkat çeker.

Ancak ona göre erken XVIII. yüzyıl İngiliz literatürünün karakteristik yapısına uygun ve klasik niteliğindeki bu çalışmaların bir kısmında, yeterli bir kabiliyet gösterilememiş, deizme özgü herhangi bir basit ilkenin yorumlanmasında dahi bu beceriksizlik devam etmiştir.

Bu sebeple Sullivan, deistler ile ilgili olarak birbirinden çok farklı kabullere ulaşıldığını söyleyerek bu yaklaşımları on bir maddede özetlemeye çalışmıştır. Buna göre:¹

1. Bir deist hareketin varlığı kabul edilmiş ve en seçkin üyeleri olarak Spinoza, Blount ve Toland gösterilmiştir.

2. Bu şekilde bir oluşum kabul edilerek temsilcileri olarak sadece Spinoza ve Toland'dan bahsedilmiştir.

3. Spinoza bu anlayışın sözcüsü olarak kabul edilirken Toland buna dâhil edilmemiştir.

4. Deistlerin detaylı bir listesi derlenmiş ancak Toland bu listede zikredilmemiştir.

¹ Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, Cambridge (1982), s. 210-211.

5.Görüşlerinden dolayı Toland ve Spinoza'nın ateist, Lord Herbert of Cherbury'nin ise deist olduğu ifade edilmiştir.

6.Blount bir yandan Herbert'in felsefî bir takipçisi olarak pek önemli görülmezken diğer yandan, en çok dikkat çeken İngiliz deist olduğu söylenmiştir.

7.İki aykırı düşünce olarak kabul edilen deizm ve Socinianizm, birbirinden farksızmış gibi, Blount hem bir deist hem de bir Socinian olarak görülmüştür.

8.Ne Toland ne de deizmden söz edilmeden Spinoza ve Blount ateistlerin listesine dâhil edilmiştir.

9.Toland ve Blount'un en meşhur İngiliz deistleri olduğu söylenmiştir.

10. Toland'ın görüşleri Socinianlarla aynı görülmüş ya da Toland bir deist olmaktan çok bir Socinian olarak değerlendirilmiştir.

11. Toland, bazı çalışmalarda ateist diğer bir kısmında ise bir deist olarak ele alınmıştır.

Deist teriminin ilk olarak kullanımı

Bilindiği kadarıyla 'deist' terimi ilk defa Fransız reformcu John Calvin'in (1509-1564) takipçilerinden İsviçreli reformist teolog Pierre Viret (1511-1571) tarafından, dini inançları savunduğu *Instruction Chrétienne* (1564) isimli eserinde kullanılmıştı. Viret, "Kendilerini deistler olarak ifadelendiren bir grup kişiyi duyuyorum. Tamamen yeni olan bu kelimenin muhatapları ateist karşıtı kişilerdir" demek suretiyle, deist tabirinin yazılı olarak ilk kullanımını gerçekleştirmişti. Viret, deistleri "Dünyanın ve cennetin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya inanan, ancak İsa Mesih'i ve onun öğretilerini reddettiğini ifade edenler" olarak karakterize ediyordu.²

G. C. Joyce'un da ifade ettiği gibi deizm kavramı, tarihi bir dinsel anlayışı belirtmenin yanı sıra sıkça Tanrı'nın doğası ve dünyanın ona olan bağımlılığını anlatmak üzere kullanılmıştır. Bu kelimenin iki kullanımı arasında bir bağlantı mevcut olup ancak günümüzde dikkate alınmıştır. Joyce'a göre felsefî deizmin XVIII. yüzyıl deistlerinin kabul edilen inancı olduğunu var saymak hata olacaktır. Çünkü bugün deizm ile teizm arasındaki fark o zaman mevcut değildi ve bu iki tabir fark gözetilmeden kullanılıyordu. Gerçekten de o zaman bu isimle anılan bazı kişiler günümüzde teist olarak adlandırılırdı.

Ancak din felsefesinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesinden sonra deizm kelimesine daha belirgin ve kesin bir anlam verilmeye çalışılmıştır.³ Deizm, ilâhî bir Yaratıcı fikrinin şüphesiz bir biçimde kabul edildiği, ancak bu yaratıcının varlığının insan aklıyla ispatlanabileceği inancının olduğu bir dönem içinde önemli ve dikkat çekici olarak görülmüştür.⁴

XVII. yüzyıl filozofları için bu anlayışın temelinde aklın Tanrı ile alâkalı belli ve yeterli bir bilgiye ulaşabileceği inancı ve aynı zamanda aklın, Tanrısal

² C. J. Betts, *Early Deism in France*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston (1984), s. 6-7.

³ G. C. Joyce, "Deism" s. 540.

⁴ William L. Rowe, "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol: II, ed: Edward Craig, Routledge London and New York (1998), s. 853.

bildirişin ve bildirilmiş gerçeklerin yargıcı olduğu kabulü bulunmaktaydı.⁵ Deizmin oluşumunda ve gelişiminde onlatıncı yüzyılın başlarında oluşan anti-Trinitarianizm⁶, Unitarianizm⁷, Sekülerizm⁸, anti-kerikalizm⁹, Erastianizm¹⁰, Arminianizm¹¹ ve Socinianizm¹² gibi geniş çaplı hareketlerin ortaya çıkışının etkileri olmuş ve bu hareketlerin yükselişiyle birlikte otoriteye karşı genel bir başkaldırı vücut bulmuştu.

Bu açık ve gizli akımların ortaya çıkardıkları tartışmalar neticesinde, dinsel baskıdan dinsel hoşgörüye, insanın doğal güçlerinin övülmesine, doğrunun desteklenmesine, özgür düşünceye, bütün dinler ve politik konularda özgürce yayım yapmaya doğru yükselen bir yönelim ve birlik oluştuğuna inanılmıştı.¹³ Deistlerin şiddetli tartışmalarının etkisinin insanları dini konularda akla dayalı bir anlayışa götürdüğüne inananlar bulunmaktaydı.

Peter Gay'e göre seküler Aydınlanma kesinlikle deistlerin egemenliği altındaydı ve bu, deistlerin miras hakkıydı.¹⁴ Tarihçi Leslie Stephen'e göre deizm, Latitudinarianizm'in¹⁵ mantıksal bir ürünüydü ve deizmin İngiliz Protestanizminin içinden çıktığı kabul edilebilirdi. Pek çok tarihçi de Stephen'in bu tezini takip etmişler ve bu tarihçiler Latitudinarianları Hristiyan deistler olarak görmüşlerdi.¹⁶ Aralarındaki temel fark ise deistler sadece akla dayalı doğal bir dini varsayıyorken, Latitudinarianlar vahye de yer veriyorlardı. Çünkü Latitudinarianlar ile deistler arasını ayıran en temel fark deistlere göre aklın kurtuluş için yeterli bir reçete sunduğu inancına karşı Latitudinarianlar'a göre akılda bulunan doğal dinin kurtuluş için yeterli olmadığı ve vahye ihtiyaç bulunduğuydu.¹⁷

Ortaya Çıkışı ve Gelişim Evreleri:

Deizmin ortaya çıkışının ve gelişim evrelerinin üç temel başlık altında değerlendirilmesi mümkündür:

⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Berkeley to Hume*, s. 78.

⁶ Teslîs inancının karşıtlığı.

⁷ Teslîsin reddini ve İsa'nın tanrı değil Tanrı'nın peygamberi olduğu inancına dayalı öğreti.

⁸ Dünyacılık. Bireysel katılımı önemli gören, dinin devletten ayrı ve özerk olmasını savunan öğreti.

⁹ Kilise ve din adamlarının toplumsal, siyasal ve dinsel gücüne karşı oluş.

¹⁰ 'Erastus' olarak bilinen İsviçreli teolog Thomas Lüder (1524-1583) tarafından geliştirilen ve devletin kiliseden üstünlüğünü ve kilisenin en yüksek başkanının papa değil kralın kendisi olduğunu savunan görüş.

¹¹ Alman teolog Jacobus Arminius (1560-1609) tarafından kurulan, Protestan teoloji içinde mânevî düşünce sistemine bağlı, Metodist hareket.

¹² İtalyan teolog Fausto Paolo Sozzini (Faustus Socinus-1539-1604) tarafından kurulan, teslîs öğretisinin karşıtı olan 'üçleme karşıtı' (Nontrinitarianism-Antitrinitarianism) anlayışının bir formu olarak dini rasyonalist bir yaklaşımla temellendirmeye çalışan ve İsa'nın tanrısallığını reddeden öğreti.

¹³ Ernest Campbell Mossner, "Deism", s. 327.

¹⁴ Peter Gay, *Deism*, s. 11.

¹⁵ Özellikle dini konularda ileri görüşlülük ve hoşgörülülük. Genellikle Latitudinarianlara en güzel örnek olarak Cambridge Platonistleri gösterilmektedir.

¹⁶ Leslie Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, Vol. I, A Harbinger Book, London (1962), s. 85.

¹⁷ Roger L. Emerson, "Latitudinarianism and the English Deists", (*Deism, Masonry and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, ed: J. A. Leo Lemay, Toronto: Associated University Press (1987), s. 33-43.

1. Rasyonel Doğaüstücülük
2. Hıristiyan Deizmi
3. Hıristiyanlık Karşısı Deizm

Hıristiyanlığın akla uygun olması için doğa ile uyum içinde olması gerektiğini ifade edenler sadece deistler değildi. Bu süreç içindeki birçok düşünürün, benzer düşünceleri paylaştıkları görülebilir. Neredeyse herkesin bu tartışmanın bir parçası olduğu kabul edilmiştir. Bu öncüler arasında Edward Stillingfleet (1635-1699), William Chillingworth (1602-1644) gibi akılcı teologlar olarak anılan İngiliz düşünürler ile Cambridge Platonistleri, Centerbury Başpiskoposu John Tillotson (1630-1694), ünlü İngiliz filozofu John Locke (1632-1704), teolog ve aynı zamanda da kimyager olan Robert Boyle (1627-1691), bütün deistlerin fikir babası olarak görülen Herbert of Cherbury (1583-1648) ile John Prideaux (1578-1650) ve Joseph Butler (1692-1752) gibi İngiliz piskoposlar sayılabilir.¹⁸

Bu karakterlerin neredeyse tamamı her yönüyle oldukça muhafazakâr kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Bir kısmı geleneksel doğaüstü inançlara karşı hücum ederken, diğer bir kısmı geleneksel çizgiye yakın görülmüş, ancak hepsinin de inançların rasyonel olması gerektiği görüşünden hareketle Hıristiyanlığın rasyonel bir temele sahip olduğunu göstermeye çalıştıkları kabul edilmiştir.¹⁹

Tarihsel Arka Plan; Deizmi Tetikleyen Temel Unsurlar

Deizmin ortaya çıkışını tetikleyen temel unsurları belirleyebilmek için deizmin ortaya çıkışına sebep olan tarihsel arka plana yönelik dikkatli bir gözlem yapmak gerekir. Söz konusu etkileri detaylarına girilmeden şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Felsefi Düşüncelerin Deizm Üzerindeki Etkileri
2. Kilise'nin Ortaçağ'daki Skolâstik Düşünce Yapısı
3. Skolâstik Düşünceden Bağımsızlaşma Arayışları: Rönesans Düşüncesi
4. Reform ile Yükselen Dinî İhtilaf ve Arayışlar
5. Luther'in Kilise'ye Tepkisi ve Protestanlığın Ortaya Çıkışı
6. Protestanlığın Sonuçları ve Yeni Dinsel Yaklaşımlar
7. Dinî ve Siyasî Savaşlar
8. Doğal Dine Dayalı Siyaset Anlayışı
9. Büyük Coğrafi Keşiflerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
10. Bilimsel Gelişmelerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
11. Ortaçağ'a Hâkim Evren Anlayışı ve Rönesans İle Birlikte Ortaya Çıkan Değişim Evrenin Bir Makine Olarak Tasavvur Edilmesi
12. Doğadan Hareketle Yaratıcıya Ulaşma Yolu: Doğal Teoloji

Ortaya Çıkışının Teolojik Nedenleri:

¹⁸ S.G. Hefelbower, "Deism Historically Defined", s. 218.

¹⁹ S.G. Hefelbower, a.g.e., s. 219.

Deizmin özelde Hristiyanlığa yönelttiği teolojik itirazlara bakıldığında söz konusu itirazların da detayına girilmeden şu şekilde sıralanması mümkündür:

1. Teslis inancı ve Hz. İsa'nın kişiliği meselesi (Tanrı ve peygamber tasavvuru)
2. Kutsal Kitaba karşı güvensizlik (Vahyin ve doğal dinin bozulması)
3. Asli günah inancı
4. Kilise ve din adamlarının baskı ve uygulamaları (Tanrı ile insan arasına araçlar sokulması)
5. Papalık kurumu ve kilisenin yanılmaz kabul edilen dini otoritesi (Farklı görüşlerdeki kişilerin aforoz edilmesi)
6. Rönesans ve reform süreci (Luther'in Katolik kilisesine başkaldırması)
7. Aydınlanma düşüncesi (Aklın gücüne duyulan güven)
8. Kurtuluşun yalnız Hristiyanlıkta olduğu inancı
9. Akıl-Vahiy ilişkisi (Dinin sadece iman meselesi kılınması ve aklın saf dışı bırakılması)
10. Din-Bilim çatışması
11. Hristiyanlığın gizemli yapısı (Tertülyanus "Saçma olduğu için inanıyorum" anlayışı)

Doğru Bir İslam Düşüncesinde Neden Etkili Olamaz?

Deizm anlayışının temel iddiaları ve Hristiyanlık inancına yönelik temel itirazları incelendiğinde doğru bir İslam anlayışına sahip olunması durumunda İslam düşüncesi açısından tehdit oluşturmasının mümkün olmadığı detaylarına girilmeden şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam tevhit dinidir.
2. İslam doğal ve fitri bir dindir.
3. İslam, sağlam ve yaratılışa uygun bir peygamberlik inancına sahiptir.
4. İslam, değişiklik ve bozulmalara karşı korunmuş güvenilir bir vahye sahiptir.
5. İslam, aklın önemine vurgu yapan, akıl-vahiy uyumuna sahip bir dindir.
6. İslam, evrensel ilkeleri olan bir dindir.
7. İslam, kilise gibi bir kurum ile papalık ve ruhban sınıfının olmadığı bir dindir.
8. İslam, delile dayalı, inceleme ve araştırmaya sevk eden bir dindir.
9. İslam, düşünce ve inanç özgürlüğüne, barış içinde yaşamaya ve hoşgörüyü dayalı bir dindir.
10. İslam bilime teşvik eden ve bilim ile çatışmayan bir dindir.

Müslümanlar üzerinden etkili olmasının en önemli nedenlerinin başında İslam'ın doğru bilinmemesi ve özüne uygun şekilde anlaşılması gelmektedir. Bu duruma son kısımda dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Doğal Din İnancının Temel İlkeleri

Deizmin babası olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury'e (1583-1648) göre Tanrı tarafından insan zihnine daha yaratılışından itibaren mükemmel bir varlığa inanma, bu varlığa ibadet etme, bir ömür boyunca dindarca davranıp erdemli olma görevi ile birlikte iyilerin ödüllendirileceği, kötülerin ise cezalandırılacağı, ölüm sonrası gerçek bir yaşamın varlığına iman etme düşüncesi verilmişti.²⁰ Herbert doğal dinin beş temel ilkesini şu şekilde sıralıyordu:

1. Tek bir yüce Tanrı vardır.
2. O'na karşı ibadet yükümlülüğü vardır.
3. Tanrı'ya yapılacak en güzel ibadet, ahlâkın en doğru şekilde uygulanmasıdır.
4. Günahlarımız için pişman olmalı ve onlar için tövbe etmeliyiz.
5. Bu yaşamdan sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.²¹

Herbert'in takipçilerinden Charles Blount da Herbert'e benzer bir şekilde oluşturduğu doğal dinin yedi ilkesini şu şekilde ifade ediyordu: ²²

1. Her şeyin yaratıcısı, ezeli ve ebedî bir Tanrı vardır.
2. Bu Tanrı, ilâhî takdiri yoluyla dünyayı yönetmektedir.
3. Mademki Tanrı bizim yaratıcımız ve yöneticimizdir, o zaman insanların görevi O'na ibadet ve itaat etmektir.
4. Bu ibadetin içeriği dua ve şükürden ibarettir.
5. O'na olan bağlılığımızın en büyük göstergesi doğru aklın kurallarına uymak, işlerimizde ahlâklı ve doğru olmaktır.
6. Dünyadaki eylemlerimize uygun olarak bu yaşamdan sonra ahirette ödüllendirileceğimizi veya ceza göreceğimizi, ruhun ölümsüzlüğünü de hesaba katarak bilmeliyiz.
7. Görev ve sorumluluklarımızı oluşturan ilkelere hatalar yaptığımızda pişmanlık duymalı ve affedilmek için Tanrı'nın merhametine güvenmeliyiz.

Tindal doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif ediyordu: Doğal Din ile Tanrı'nın varlığına olan inancı ve aklımızla bu bilgiden kaynaklanan görevlerin hissedilip uygulanmasını, O'na ve mükemmel eserlerine şahit olmayı, kendimize ve kendimizin mükemmel eserlerine de şahit olmayı, Tanrı ve diğer yaratılmışlarla olan konumumu/ilişkimi anlıyorum. Böylelikle doğal din, akıl ve şeylerin doğası üzerine kurulmuş olan her şeyi kapsar.²³

Tindal, doğal dinin ilkelerini: Tanrı'ya inanmak ve O'na ibadet etmek, insanın kendi iyiliği ve mutluluğu, sonra da tüm insanlığın müşterek mutluluğu için gerekli olan şeyleri yapması ve gelecek bir yaşamın varlığına inanmak

²⁰ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 289-305.

²¹ Herbert of Cherbury, a.g.e., s. 289-307; Herbert doğal din adına ortaya koymuş olduğu söz konusu bu beş temel evrensel gerçeklik listesinin beşinci maddesini başka bir çalışmada şu şekilde vermektedir: Hem bu yaşamda hem bu yaşamdan sonra (âhirette) ödüller ve cezalar olacaktır. Herbert of Cherbury, *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*, 3-4.

²² Charles Blount, *The Oracles of Reason*, s. 195-196.

²³ Matthew Tindal, a.g.e., s. 11.

olarak belirliyordu. Tindal'a göre doğal dinin bu ilkeleri, doğuştan gelen ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelereydi.²⁴

John Toland'a göre doğal din sade ve kolay olmasına rağmen, din adamlarının bozulmuşluklarından dolayı efsaneler yoluyla gizemler üretilmiş, kilisede toplanan paralardan ise kazanç elde edilmiştir. İnsanların duyguları öylesine sömürülmüş ve din adamları öylesine nefislerinin tutsağı olmuşlardır ki, Toland'a göre onlar kızarmış et yerken insanlar açlıktan ölmüşdür.²⁵

Voltaire ise doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif eder: "Doğal dinden anladığım insan ırkı için müşterek olan ahlâk ilkeleridir".²⁶ Voltaire bütün insanlara en uygun olan dinin, bütün resullerin ve eski çağlarda yaşayan bilgelerin dini olduğunu, kurallarının bir Tanrıya tapmak, doğru olmak, insanları sevmek, yanlış hareketleri müsamaha ile karşılamak, fırsat buldukça iyilik etmektir. Ona göre Tanrı'ya en fazla layık olan ve Tanrı'nın bütün kalplere ilham ettiği tek geçerli din budur.²⁷

Deizmin Tanrı ve Din Tasavvurunun Değerlendirilmesi

Piskopos Joseph Butler (1692-1752) Doğal ve Bildirilmiş Dinin Mukayesesi (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed* 1736) isimli çalışmasıyla deizme en geleneksel bir tutumla karşı gelmişti. Butler'in çalışmalarını ortaya koyduğu dönemde dinin, İngiltere'de önemli ölçüde düşüş gösterdiği ifade edilmiştir.

Butler, Hristiyanlığın akılla bağdaşmaz olduğu tezlerine karşı çıkıyor ve bunun aksini ispatlamaya çalışıyordu. Butler'e göre deistler dindeki genel zayıflamanın bir belirtisiydiler.²⁸ Butler doğal dinde de vahyedilen dinde olduğu gibi pek çok gizemli unsurun bulunduğu ileri sürmüştü. Butler'e göre ahlâkî bilimizde olduğu kadar doğanın bilgisinde de gizemler bulunmaktaydı.²⁹ Yine Hristiyanlık kimilerinin iddia ettiği gibi doğal dinin bir yeniden ifadesi de değildi. Çünkü Hristiyanlık öğretisi insanlığa özel bir bildiri olmadan bilmemizin mümkün olmayacağı başka şeylerde öğretmekteydi. Butler'e göre şayet doğal bilimiz eksik ve sınırlıysa -ki öyledir- Tanrısal bildiriş yoluyla neden yeni ışık kazanamayacak olduğumuz konusunda hiçbir apriori neden bulunmamaktaydı.³⁰

Özel bir vahyin varlığı konusunda, geleneksel yaklaşımı benimseyenlerin savunmada kalmak durumunda oldukları düşünülmüştür. Deistler, Eski ve Yeni Ahid'deki mucizelerin güvensizliğinin ortaya konulmasının zor olmadığını düşünüyorlardı. Bu yüzden akıl temel bir test aracı olduğu sürece deizmin avantajlı bir konumda olduğuna inananlar bulunmaktaydı. Ancak deizm de problemsiz değildi ve kendi içinde aşırılıklara sahipti. Örneğin deistler asla

²⁴ Matthew Tindal, a.g.e., s. 11-18.

²⁵ John Toland, *Letters to Serena*, London (1704), s. 129-130.

²⁶ John Herman Randall, *The Making of The Modern Mind*, s. 287.

²⁷ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, s. 203.

²⁸ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Hobbes to Paley*, s. 176.

²⁹ E. Graham Waring, *Deism and Natural Religion*, s. xv.

³⁰ Frederick Copleston, a.g.e., s. 178.

hangi inancın esas inanç olduğuna karar veremezlerdi. Bazıları sonsuz yaşamı reddederken, diğerleri onu doğal dinin merkezine koyuyorlardı.³¹

Locke ve Berkeley arasındaki neslin en önemli İngiliz filozofu olarak kabul edilen Samuel Clarke (1675-1729), tüm akıllı varlıkların zorunlu olarak uyması gereken, gelecek dünyadaki ödül ve cezaları önceleyen belli bir takım zorunlu ödevler olduğunu söylüyordu. Bu ahlâkî ödevler, Tanrı'nın tüm akıllı yaratıklar üzerindeki emirleri, kanunları ve iradesiydi. Clarke'a göre söz konusu ceza ve ödüller bu dünyada verilmediği için gelecekte yeni bir dünya var olmak zorundadır.³²

Doğal dinin yüce ahlâkî ödevlerinin varlığı ile bu ödevlerin bir sonucu olarak gelecek dünyada verilecek olan ödül ve ceza olgusu, genel olarak akıl yoluyla çıkarılabılır olmasına rağmen, günümüz insanının içinde bulunduğu bozuk düzen sadece çok az kişinin bu gerçekleri belirli bir öğreti ve yönlendirme olmadan algılamasına izin vermektedir.

Yine Clarke, putperest filozofların öğreti ve yönlendirmelerinin birçok nedenden dolayı insanlığın reform edilmesi yolunda yetersiz kaldığını söylüyordu. Tecrübe ve pratiğin gösterdiği bir şey vardı ki o da felsefe ve akıl yürütmenin tek başına, bir üst merciin yardımı olmaksızın, insanlığı islah etmek için yeterli olmadığıydı. İlâhî vahiy insanlığın içinde bulunduğu evrensel bozulma halinden kurtulabilmesi için gereksinim duyulan bir şeydir ve Clarke'a göre insanların bu ihtiyacı ve doğal din anlayışı böylesi bir vahyin gelmesi için mantıklı bir zemin yaratmıştır.³³

Deist olduğu ifade edilen yazarların çalışmaları incelendiğinde, bunların neredeyse tamamına yakınının düşüncelerini sistemli ve belirli başlıklar altında değil, dağınık bir şekilde ifade ettikleri görülmektedir.

Biraz daha açmak gerekirse deistler çalışmalarını Tanrı inancımız, Tanrı'nın evren ve insan ile olan münasebetleri, peygamberliğe bakışımız ve vahyi inkâr nedenlerimiz şeklinde ve bunlara benzer başlıklar altında inceleyerek ortaya koymuş değillerdir. Bu sebeple deist yazarların teolojik konulardaki görüşlerinin çoğunlukla satır aralarından yakalandığı ve genel üslup açısından bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulunduklarının belirlenmesinin kolay olmadığı görülmektedir.

Belki de bunun en büyük nedeni geleneksel dinleri eleştirmelerine rağmen onlara alternatif olabilecek sistematik bir dinî anlayış geliştirememelerinden kaynaklanmaktadır.

Öncelikle deizm "Âleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı" şeklindeki popüler tanımı ile sınırlandırmak haksızlık olur.

Deizmin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreçler sebebiyle, deizmin Hristiyan dini ve kültürü içindeki teslis, aslî günah ve Kilise'nin yanılmalığı

³¹ William L. Rowe, "Deism", s. 855.

³² Samuel Clarke, *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation*, s. 133-135.

³³ Samuel Clarke, a.g.e., s. 136-138.

gibi temel inançlar ile Kutsal Kitabın sahip olduğu problemlere yönelik tepkisel bir anlayış, dinî ve felsefî bir arayış olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Deist Tanrı tasavvurunun ortaya çıkarmış olduğu tabloda, pek çok açıdan belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin deist yazarların birçoğu Tanrı'nın her şeye gücü yeten, irade sahibi bir varlık olduğunu söylemelerine ve âlemi mükemmel bir şekilde yarattığına inanmalarına rağmen, Tanrı'nın evren ve insan ile olan ilişkisi noktasında tatmin edici ve tutarlı bir yaklaşımda bulunamamışlardır.

Eşi ve benzeri bulunmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, âlim, âdil, güvenilir, yaratıcı, koruyucu ve her şeyin yöneticisi özgür bir Varlık olarak tasavvur ettikleri Tanrı'nın, âdeta insanları kendi hallerine bırakırcasına, onlara çeşitli bildirimlerde bulunmaması için ne gibi geçerli sebeplerin olduğu konusu ile ilgili yeterli bir açıklama yapamamışlardır.

Önde gelen deist yazarların Tanrı'nın sıfatları ile ilgili yaklaşımları, âlemi ve içindeki tüm canlıları yoktan yaratan ve ilâhî inayeti ile tüm âlemi yöneten bir Tanrı inancına dayanmaktadır. Bu noktada böyle bir durumda teizm ile deizm arasında ne fark kaldığı şeklinde bir soruyu akla getirmektedir.

Öncelikle deistlerin yaklaşımlarından hareketle Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisinin, yani âlem üzerindeki etkinliğinin ne şekilde anlaşıldığının belirlenmesi gerekirdi.

Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılan evrenin, yine O'nun tarafından yaratılmış olan doğa yasaları doğrultusunda, ilâhî müdahaleye ihtiyaç duymayacak şekilde işlediği görüşünün bazı deistler tarafından kabul edildiği görülmüştür.

Bazı deistler, olası bir müdahalenin Tanrı'nın evreni yeterince mükemmel yaratmadığı anlamına geleceğini iddia etmişler ve bu noktada, Tanrı'nın evrene müdahale ettiği inancındaki klasik teist tutumdan farklılık göstermişlerdir.

Deizmin Tanrı tasavvurunun bazı açılardan belirsizlikler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu belirsizlikler onların kendi içlerinde de birbirleriyle çelişen yaklaşımlarda bulunmalarını beraberinde getirmiştir.

En başta hemen hemen bütün deistlerin her şeye gücü yeten, eşsiz ve yaratıcı Tanrı anlayışına sahip oldukları ve geleneksel dinlerin pek çok iddiasının Tanrı'ya karşı saygısızlık olduğunu savundukları görülmektedir. Ancak konu Tanrı'nın gerek âlem gerek insanla olan ilişkisi ve gündelik yaşamdaki fonksiyonuna geldiğinde bu hususlarda bazı belirsizliklerin bulunduğu görülmektedir.

Örneğin Tanrı insanların gündelik hayatları, ihtiyaç ve duaları ile ilgili bir Tanrı mıdır? Bazı deistler açısından bu sorunun cevabı "evet" iken, diğer bir kısmı için bu soru gündeme alınmamaktadır.

Tanrı'nın âlemin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunun söylenmesine rağmen bu yönetimin ne şekilde olduğunun tam olarak açıklanamamasından dolayı bu noktadaki belirsizlik devam etmektedir.

Âlemin yaratılışından itibaren doğal yasalar ile işlediğinin söylenmesi de Tanrı ile doğal yasalar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunun yeterli bir açıklaması olamamaktadır. Yani kısaca Tanrı'nın âleme müdahale etmediği açık bir biçimde ifade edilmese de müdahale ettiği ya da Tanrı ile âlem ve insan arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğu da net olarak ifade edilmemektedir.

Ancak yine de deizmin özellikle Tanrı'nın birliğine yönelik yapmış olduğu ısrarlı vurgu ile Hristiyanlığın Tanrı inancının temelini oluşturan teslis doktrinine yönelik getirmiş olduğu eleştirilerin Batı düşüncesi içinde kayda değer bir değerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Tanrı'nın iyiliksever ve mutlu olduğu, bu sebeple yaratmış olduğu kullardan iyi ve mutlu olmaları dışında bir şey istemeyeceği ve O'na karşı yapılacak herhangi bir şeyin, O'nun mutluluğunu arttırıp azaltmayacağını iddia edildiği görülmüştü.

Deistler her ne kadar Tanrı'ya vahiyden değil, akıl ve doğadan hareketle ulaştıklarını ifade etseler de; Tanrı hakkındaki yaklaşımlarında doğal olarak çoğu zaman geleneksel dinlerin etkisinde kalmış oldukları söylenebilir. Yani bir manada kendi Tanrı tasavvurlarına uyan kısımları itibarıyla geleneksel öğretileri takip etmiş, diğer noktalarda ise inkâr yoluna gitmişlerdir.

Ancak deist yazarlar açısından Tanrı'nın evrenin işleyişine müdahale etmiyor olması, evren ve yaratmış oldukları ile ilgisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bunun en önemli göstergeleri yukarıda da ifade edildiği gibi teist inanca yakın bir şekilde Tanrı'ya nisbet edilen sıfatlar ile Tanrı'nın rızasına uygun ahlâkî ve erdemli bir yaşama dayalı ibadet anlayışı, dua, tövbe ve bağışlanma dileme gibi inançlar ve en önemlisi de önde gelen pek çok deistin ahiretin varlığına inanıyor olmalarıdır.

Deist yazarların Tanrı'nın âlemin işleyişine müdahale etmediği yönündeki inançlarının, aynı zamanda Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesine dayandığı ve Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde yeryüzüne indiği şeklindeki geleneksel Hristiyan öğretilerine karşı, Tanrı'nın aşkınlığını korumak ve aynı zamanda antropomorfizmden uzak durmayı amaçladıkları düşünülebilir.

Yine Örneğin John Toland ve Anthony Collins gibi deist yazarlara göre evren, Tanrı tarafından yaratılan ve aktif olan maddenin hareketiyle meydana gelmiş ve Tanrı'nın kudreti sayesinde bu aktif madde harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın evrenin devamını sağlamaya yeterli kılınmıştır.

Oysa Thomas Morgan ve Thomas Chubb gibi deist yazarlar, maddesel hareketin harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın âlemdeki işleyiş devâm ettirdiği inancına karşı çıkmış ve doğa yasalarının Tanrı'nın devamlı faaliyeti olmadan Dünya'yı muhafaza edip yönetemeyeceğini iddia etmişlerdir.

Evrenin bu kararlı halinin sürekliliğini sağlayanın Tanrı olduğunu söyleyen Morgan, varlığın ve devrimin devamlılığının sağlanması, desteklenmesi ve muhafaza edilmesinin, Tanrı'nın varlığı kadar gerekli olduğunu savunmuştur.

Pek çok konuda deist yazarlar arasında ittifak bulunmamasının yanında söz konusu yazarların her konuda tutarlı bir tavır içinde olduklarının

söylenmesi de oldukça zordur. Bu da neden deizmin bir ekol olarak gelişim gösterip varlığını sürdüremediğinin en önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Vahyin varlığını onaylayanlar, onu imkân dâhilinde görerek doğrudan karşı çıkmayanlar ve vahye gerek olmadığını savunanlar gibi farklı inanç ve kabullere sahip deistlerin varlığı da bu gerçeği desteklemektedir. Bu zorluk aynı zamanda deizm hakkında yeterli ve makul bir tanım yapılabilmesi noktasında da hissedilmektedir.

Bir kısım deistler ahiretin varlığı inancını doğal dinin merkezine koyarken, bir kısmının bu inancı inkâr ettiği, diğer bir kısmının ise bu konuda agnostik bir tavır içinde olduğu görülmüştür.

Deizmin katı bir akılcılığa dayalı yapısının onun hem güçlü hem de zayıf tarafını oluşturduğu görülmüştür.

Akla duyulan güvenin; anlaşılması güç gizemler, dine dayandırılmaya çalışılan geleneksel inanç ve kabuller ile hurafelere karşı önemli bir dayanak sağlamış olduğu söylenebilir. Ancak tüm dinsel gerçekliklerin mutlaka akıl ile yargılanması gerektiği yani aklın üzerinde bir inanç olamayacağı ve aklın insan kurtuluşu ile gerçeğe ulaşmayı sağlamada yegâne araç olarak kabul edilmesi, deizmin zayıf yanıdır.

Zira her ne kadar insanların dünyevî işler ile ilgili bir takım ortak ilkelere varmaları ve akla uygun makul kabullerde buluşmaları imkân dâhilinde olsa da özellikle metafizik alana giren konularda, herkesin kendi aklından hareket etmesi ile müşterek olan evrensel ilkeler etrafında birleşilmesinin mümkün olmadığı görülmüştür.

Deistlerin, özellikle Hz. İsa'nın tanrısallığı ve aslî günah gibi temel Hristiyan inançlarını reddeden yaklaşımları ve Kilise'nin otoritesini tanımamaları sebebiyle, bazı din adamları tarafından kâfir ilân edildikleri görülmüştür. Bu yüzden bazı deist kabullerin Hristiyan yazarlar tarafından çarpıtılarak aktarılmış olduğu söylenebilir.

Hız. İsa'nın gerçekte yaşayıp yaşamadığı konusunda da deistler arasında farklı kabuller görülür. Bazı deistlerin, Hız. İsa'yı gerçek bir şahsiyet olarak kabul etmedikleri görülür. Hız. İsa'nın gerçek bir şahsiyet olduğunu kabul eden deistler ise İslam inancı ile uyumlu bir şekilde onun ilâhî bir kimliğe sahip olmadığını ve insanların günahlarına kefarete olmak için yeryüzüne gönderilmediğini ifade ederler. Hatta kimi deistlere göre, Hız. İsa, doğal dinin güçlü bir savunucusu ve bir ahlâkî öğretmendir.

Tanrı'nın insana akıl melekesini vermiş olmasını yeterli gören deistler, insanın aynı zamanda nefsi duygularla hareket edebilen bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmiş ve insan aklını ilâhî akla tercih etmişlerdir. Ayrıca Tanrı'ya ait olduğuna inandıkları söz konusu niteliklerin ne şekilde tezahür ettiği noktasında da kayda değer bir yaklaşımda bulunmaktan uzaktırlar.

Deist yazarlar geleneksel dinlere karşı doğal bir din inancının savunmasını yaparken, doğal dinin varlığının, geleneksel manadaki dinin

alternatifi olamayacağını ve insan doğasından/aklından çıkarsanan doğal dinin varlığının geleneksel dinin varlığına engel teşkil etmediğini görememişlerdir.

İnsanda doğal bir din duygusunun olması ve bu duygunun desteklenerek doğal halinde tutulması için vahyin gerekliliğinin önemini fark edememişler ve Tanrı'nın herhangi bir bildirimde bulunmadığı zannına kapılmışlardır. Bunun en önemli sebebi ise deistlerin Hıristiyanlığın içindeki çeşitli inanç problemleri ile karşı karşıya kalmaları olmuştur.

Deist yazarların din anlayışı olduğu görülen doğal dinin herkes tarafından bilinip kabul edilebilir evrensel ilkelere bağlı olduğu iddia edilse de bunun insanlık tarihi açısından sağlam bir temele dayandığının kabul edilmesi oldukça zordur. Zira insanlar aklen ve ruhen aynı seviyeye, aynı irade ve ihtiyaçlara, aynı coğrafi ve toplumsal şartlara sahip değildir. Bu yüzden insanların tamamı için genel geçer olabilecek bir din anlayışının, insanların kendi doğaları üzerine yapacakları meditasyon tarzı yoğunlaşmalar ile çıkarsanacağını beklenmesi mümkün değildir.

İnsanın fitratından kaynaklanan, Yaraticısını arama ve O'na yönelme hissiyatına sahip olduğu kabul edilse dahi, doğru bir yönlendirme olmaması halinde herkesin kendiliğinden hakikatleri bulup gerçeğe ulaşabilmesinin beklenmesi de mümkün gözükmemektedir.

Doğal dinin insanlığın orijinal dini olduğu kabul edilse dahi tarihsel gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda, insanların doğal dinden uzaklaşmalarından ve çeşitli bâtıl inançların etkisi altında kalmalarından dolayı, Tanrı tarafından uyarılarak gerçeğe çağırılmamaları için ne gibi makul bir neden olabileceğinin de deist yazarlar tarafından açıklanması gerekirdi.

İnsan aklının saf bir şekilde tüm evrenin bir yaratıcısı olması gerektiğine hükmedebilmesinde herkes için genel geçer kuralların bulunduğu iddia edilemez. Çeşitli topluluklarda görüldüğü gibi insanlar bir yerine birden çok ilâh edinebilirler. Tek bir ilâh edinmeleri halinde de bu ilâhın ne gibi niteliklere sahip olduğu, O'na ibadet etmeye gerek olup olmadığı, şayet gerekli görülüyorsa ne şekilde ibadet edeceklerini belirlemede genel bir kural oluşturmazlar.

Şu an dünya geneline bakıldığında geçmiş dönemlerde putperest inançlara ve batıl uygulamalara sahip pek çok milletin bu inançlarından kurtularak evrene hâkim tek bir Yaratıcı inancı etrafında birleşmiş olmalarının nedeni, tek başına kendi doğaları ve akıllarından hareket etmelerinden değil, vahiy gönderilmiş bir dinin takipçileri olmalarından kaynaklanmıştır.

Bazı deistlerce Tanrı'ya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlâkî davranışlar olduğu ifade edilse de, bir insanın neden ahlâklı davranması gerektiğini, ya da neden ahlâk diye bir kavramın olması gerektiğinin de doğal dinden hareketle ortaya konması mümkün değildir. Yani kısaca aklın tek başına dinî ve ahlaksal ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içinin tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır.

Oysa deist yazarların bu noktada yeterli açıklamalar getirebildikleri söylenemez. Ortaya koydukları ve genel geçer kurallar olduğunu iddia ettikleri ilkelerin de evrensel ve tarihsel gerçeklikler yeterince göz önünde bulundurularak belirlendiğinin söylenmesi oldukça zordur.

Deist düşünürler tarafından ileri sürülen günahlara tövbe edilmesi gerektiği yönündeki 'doğal din ilkesi' dikkate alındığında, vahiy olmadan neden bir eylemin günah olarak kabul edileceğinin ve neye dayanarak Tanrı'nın bu günahlardan dolayı insanları sorumlu tutacağını açıklanabilmesi de mümkün gözükmemektedir.

Aynı şeyin sevap kavramı için de söylenmesi mümkündür. Yani iyilik yapılması ve Tanrı'nın iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandıracağı bilgisinin de vahye dayalı bir destek olmadan rasyonel bir temele dayandığı iddia edilemez. Önemli deist düşünürlerin kabul ettiği ahiretin varlığı inancı da bir 'doğal din ilkesi' olarak açıklanmaya ihtiyaç duyar. İnsanın doğal bilgisinden hareketle âhiretin varlığı ile ilgili inanca ulaşabileceğinin gösterilmesi pek kolay gözükmemektedir.

Ahiret inancına sahip dünyadaki milyarlarca insan dikkate alındığında, bu insanların ahiretin varlığı inancına ulaşmaları, vahye dayalı dinlerin takipçileri olmalarından ve bu sayede Tanrı'nın ahiret hayatı ile ilgili vaadine güven duymalarından kaynaklanmaktadır. Ahiretin varlığını inkâr eden ya da en azından orada herhangi bir cezalandırmanın olmadığına inanan deistlerin de doğal dinden hareketle nasıl böyle bir sonuca ulaştıklarını açıklamaları gerekir.

Ahiretin var olmadığına inanan deistlerin, evrenin ve içindeki canlıların yaratılış amacının ne olduğu ya da evrendeki konumu diğer canlılara göre fazlasıyla özel kılındığı görülen insanın, ölüm sonrasında yokluk olması hakkında makul bir açıklama yapmaları gerekir. İnsanların yaratıldığı kabul edilmesine rağmen ölümle birlikte yok olacaklarının düşünülmesi, insanların bu dünya hayatındaki yaşantılarında ahlâkî ilkelere bağlı erdemli bir hayat sürmelerinin gerekliliğini anlamsızlaştırmaktadır. Bu yüzden hatırlanacağı üzere Kant, ahiret inancını ahlâkın gerçekleşmesi adına postulat olarak koymuştur.

Ahiretin var olmadığı düşüncesi aynı zamanda insanın bu dünyadaki yaşantısının bir sınama olmadığına da iddia edilmesini gerektirecektir. Bu gibi bir durumda, insanların karşı karşıya kaldığı ve çoğu zaman anlamakta zorlandıkları kötülüğün varlığı gibi bir probleme, ahiretin varlığını inkâr eden deistlerin makul yaklaşımlar getirmeleri ve şayet bu dünya bir imtihan alanı değilse, Tanrı'nın neden insanların kötülük yapmasına müsaade ettiği ile ilgili tatmin edici açıklamalar yapmaları mümkün olmayacaktır.

Ahlâkî davranışların insanda doğal olarak bulunduğu ve bunların bilinip uygulaması için de vahye ihtiyaç bulunmadığını iddia eden deistlerin, bu inançlarını vahye ve ahiret düşüncesine dayanmadan rasyonel bir temele oturtmakta başarılı olamadıkları anlaşılmıştır. Bazı deist yazarların bazı antik dönem düşünürlerinin ahlâkî öğretilerine göndermeler yapmaları, söz konusu düşünürlerden hareketle insanların tamamının aynı sonuçlara ulaşabileceklerinin kabul edilmesi için yeterli bir delil oluşturmamaktadır. Zira deist yazarların iddia ettiği gibi, söz konusu düşünürler için ideal ahlâkî kabullere ulaşmada vahye ihtiyaç bulunmadığının kabul edilmesi halinde dahi, dinin sadece seçkinler zümresi için var olmadığı gerçeği dikkate alındığında, bu yaklaşımlarının da tarihsel ve insanî gerçeklikler ile çeliştiği ve vahye olan ihtiyacı gereksiz bulmak için yetersiz kaldığı görülmektedir.

Ahlâkın temeline dayalı yapılacak sorgulamalar, deistlerin doğadan geldiğini iddia ettikleri vicdan yasalarının esasen geleneklerden doğduklarını gösterecektir. İnsanın ahlâkî bir yaşam sürebilmesi için rasyonel bir temele dayanması zaruridir ve söz konusu rasyonel temel ancak Tanrısal bildirim yoluyla kurulabilir. İnsanların sadece akıllarından hareket ederek, iyi-kötü ya da güzel-cirkin olarak kabul edilebilecek fiiller ile ilgili ortak bir paydada buluşmalarının pek mümkün olmadığı açıktır.

Düşünce tarihinde hazcılık ve faydacılık gibi kabuller ile birlikte güçlü olanın ayakta kalması için zayıfı ezmesi gerektiği şeklinde felsefî görüşlerin savunulmuş olması ve mensubu oldukları toplulukların baskın olan âdet ve kültürlerinin etkisinde kalan insanların ahlâkî açıdan uygunsuz kabul edilecek inanç ve uygulamaları, insan doğasının vahye dayalı bir sevk olmaması halinde ne gibi yönelimleri meşrulaştırdığını ortaya koymuştur.

Dini bildirim olmadan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Yani bu noktada ilahi desteğe ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde herkesin içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda iyi ve kötü tanımlamaları oluşturması mümkündür. Bu durumda ahlaki kabul ve eylemlerin keyfileştirilmesi kaçınılmaz olur. Doğası bozulmamış insan fıtratının, aklının ve vicdanın doğru ve yanlış arasında büyük oranda ayırım yapabilmesi mümkün olabilir. Bunun nedeni ise Allah tarafından yaratılan insan ile ahlâk kuralları arasında doğal bir uyum bulunmasıdır. Dolayısıyla dini bildirimler olmasa da doğası bozulmamış bir insan kendi içinde birçok konuda doğru ile yanlış ayırt edebilir. Ancak bu konuda geçerli ve sağlam bir dayanağının olması yani içten gelen sesini destekleyecek bir ilahi bildirimin bulunması gerekir ki ayrımlarında ne oranda isabetli olup olmadığından emin olabilsin. Çünkü insan yanılabilen, nefsi istek ve arzuları doğrultusunda hareket edebilen, iradesine yenik düşerek hatalar yapabilen, pek çok yanlış eylemini çeşitli gerekçeler ile meşrulaştırabilen bir varlıktır. Tam da bu ve benzeri özellikleri sebebiyle doğru ve yanlış arasında sağlıklı bir ayırım yapabilmek için dini bildirimlere muhtaçtır.

Bunun yanında ahlâkın sırf teorik değil, pratik yönünün de bulunduğu dikkate alındığında, “Doğru nedir?” sorusu kadar, “Neden doğruyu yapmalıyım?” sorusu da önemli olmaktadır. Örneğin herkes “Hırsızlık, adam öldürmek ya da zayıfları ezmek kötüdür” diyerek bunun fitrattan kaynaklanan bir bilgi olduğunu söyleyebilir. Ancak bu söylem sadece ahlâk ile ilgili doğru bir teori oluşturmamızı mümkün kılabilir. İşin pratik boyutu ise farklı bir alan açmaktadır: “Neden içi para dolu bir çanta bulduğumda onu sahibine vermeliyim?” Ya da “Güçlü olmama ve karşı tarafı yok ettiğimde zarara uğramayacak olmama rağmen neden öldürmemeliyim?” şeklindeki sorulara verilecek cevapların rasyonel temelini olabilmeleri için din ve ahiret inancı gerekir.

Zira burada önemli olan doğru ahlâk yasalarını teorik olarak bilmek değil, onları uygulayabilmek için rasyonel temellere dayanmaktır. Birçok kişi “doğru ahlâkî teoriyi oluşturmak” ve “ahlâkî eylemleri rasyonel temellere oturtmak” arasındaki farkı ayırt edemediği için din olmadan da ahlâkî bir yapının olabileceğini iddia etmiştir. Ancak din olmadan ahlâkî bir teori hatta çok ahlâklı

toplumlar oluşabilse dahi, din olmadan ahlâkî eylemlerin 'rasyonel temellerinin' oluşması mümkün gözükmemektedir.

İnsan fitratında din duygusunun yerleşik olduğunun iddia edilmesi, aynı zamanda insanın dine muhtaç yaratıldığını göstermektedir. Örneğin Feuerbach gibi bir ateist, insanların, bir yanılısma sonucu Tanrı'yı ve dini uydurduğunu söyleyebilir. Birçok ateist, insanların, tesadüfler sonucu oluşan psikolojik yapılarındaki tesadüfî nedenler ile dinleri uydurduklarını iddia etmektedir. Ancak insanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden deistler için dinlerin insanlar tarafından uydurulduğunu iddia etmek kolay olmayacaktır. Zira insanların dine muhtaç olması, Tanrı'nın din gönderecek olmasından dolayı insanları bu ihtiyaç içinde yarattığını göstermektedir.

Deist yazarların, geleneksel dinlere yönelik şiddetli eleştirilerine rağmen Hristiyan düşüncesinin etkisinden kurtulamadıkları ve onların gerek Tanrı'nın varlığı gerekse sıfatları hakkındaki kabullerinde Ortaçağ Hristiyan düşünce yapısının derin izlerinin bulunduğu görülmektedir. Yine Aydınlanma olarak kabul edilen dönemin de, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden devraldığı mirası göz ardı ederek yok saymasının, pek çok açıdan onun izlerini taşıdığı gerçeğini ortadan kaldırmadığı anlaşılmıştır.

Deizmin XVII ve XVIII. yüzyıl Batı düşüncesi içinde olumlu bir takım kazanımlara sebep olduğu da söylenebilir. Hristiyanlığın daha makul ve akla dayalı bir şekilde yorumlanmasına katkı sağlaması ve Kilise ile din adamlarının dinî esasların üzerinde keyfî hükümlerde bulunmalarını güçleştirmesi sebebiyle insanları dinî konularda daha makul inanç ve yaklaşımlarda bulunmaya yaklaştırdığı belirtilmelidir.

Dinsel inançlar açısından ise deist yazarların, özellikle; Tanrı'nın birliği ve Hz. İsa'nın ilâhî bir tabiata sahip olmadığı, insanların günahkâr olarak dünyaya gelmedikleri, ilâhî vahiy ile insan yaratılışı ve akıl arasında bir çatışma olmaması gerektiği, Kilise ve papaların Tanrı'nın yeryüzündeki otoritesini temsil etmediği ve yanılmaz olmadıkları gibi temel inançlar ile Kutsal Kitap'taki, Tanrı ve bazı peygamberler ile ilgili yakışsız ifadeler hakkında İslâm dini ile büyük oranda uygunluk gösteren makul yaklaşımlarda bulundukları görülmüştür.

Özellikle coğrafi keşiflerin etkisiyle farklı din ve kültürler ile girilen ilişkiler sonucu tek gerçeğin ve kurtuluşun Hristiyanlık olamayacağı yönündeki deist itirazların, Hristiyanlığın da diğer din ve kültürlerle daha makul yaklaşımına sebep olduğu söylenebilir.

Yine söz konusu dönemde deizmin, Kilise'nin makul olmayan uygulamaları sebebiyle çeşitli inanç problemlerine sahip olan insanlar üzerinde olumlu bir takım etkilerinin olduğu ve bu sayede en azından bazı insanların ateizme kaymalarının önüne geçilmesinde önemli katkısının olduğu da söylenebilir.

Deist yazarların İslâm dinini de Yahudi-Hristiyan dinî geleneği ile bir tuttıkları ve yüzeysel bir takım yanlış bilgiler dışında İslâm dininden pek haberdar olmadıkları görülmektedir. Deistler, çoğu zaman Kur'an vahyinin de aynen Kutsal Kitap gibi bir takım çelişkiler ve inanılması güç bazı anlatımlar

ihtiva ettiğini söylemek ile yetinmiş ve İslâm dini ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları için Kur'an hakkında ciddi bir değerlendirme yapamamışlardır.

Oysa Hristiyanlığa yönelik olarak getirmiş oldukları pek çok eleştiri açısından Kur'an'ın ciddî bir alternatif olabileceği ve akla uygun makul bir din anlayışının nasıl olması gerektiği yönündeki kabulleri ile Kur'an vahyinin büyük oranda uyum içinde olduğu gerçeğine vâkıf olamamışlardır.

'Deizmin babası' olduğu kabul edilen Herbert of Cherbury'nin müşterek kavramlara en çok yaklaşan kitabın, dinin ve peygamberin en doğru kitap, en doğru din ve en doğru peygamber olacağına yönelik ifadeleri ile Thomas Paine'nin Tanrı'nın dilemesi halinde insanoğlu ile vahiy yoluyla iletişim kurma konusundaki gücünün kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini, çünkü O'nun gücü açısından her şeyin mümkün olduğunu savunan yaklaşımı dikkate alındığında; deistler, yaşadıkları problemlerin çözümüne yönelik olarak, İslâm dininin sağlam bir tevhit inancı, tutarlı ve güvenilir bir vahiy ve makul bir peygamberlik anlayışına sahip yapısının önemli bir kaynak olduğunu fark edememişler; mevcut Kutsal Kitap metinlerinin insanlar tarafından tahrif edilerek çeşitli değişikliklere uğratılmış olacağı gerçeğini göz ardı ederek, Tanrı'nın insanlara vahiy göndermediği iddiasında bulunmuşlardır.

Deist yazarların Tanrı-âlem-insan ilişkisine yönelik olarak önermiş oldukları yaklaşımların hedefleri ne olursa olsun; deizmin zaman içinde Tanrı'nın insan hayatındaki merkezî konumunu sarsan ve Tanrı-insan ilişkisini zayıflatan bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.

Dinî ve sosyal hayata yansımaları üzerine yapılan araştırma verilerinden hareketle, Tanrı'nın insanların işleri ile ilgili olduğu inancının zayıflamasına paralel olarak ahlâkî inanç ve kabullerin de zayıfladığı görülmüştür. Bu ise bazı deist yazarların zannettiği gibi, geleneksel dinlere karşı aklı ve yaratılışından hareket eden insanların, daha doğru ve ahlâklî bir yaşam süreceği tezinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Dinsel emirler, insanların hayatına yön veren ve neden doğrunun yapılması ya da neden ahlâklî davranılması gerektiği hususunda rasyonel temel oluşturan makul bir muhtevaya sahiptirler. Tanrı ile insan arasındaki irtibatın kurulmasını sağlayan vahyin hiçe sayılması ve herkesin aklından hareketle bir takım dinî ve ahlâkî doğrulara ulaşabileceğinin ileri sürülmesi ise sosyal ve tarihsel gerçeklik ile örtüşmemektedir.

Geleneksel dinler ve Kutsal Kitaplar hakkındaki yaklaşımlarında genelleme yaptıkları ve kendi savundukları şeyler ile örtüşebilecek türden vahiy beyanlarını yok saydıkları görülmüştür.

Tüm bu tanım ve tartışmalardan hareketle deizmin, aşama aşama öne çıkan temel özellikleri hakkında aşağıdaki şekilde bir sıralama yapmak mümkündür:

Deizm, özellikle Hristiyanlığın sahip olduğu Tanrı, vahiy ve peygamber anlayışları başta olmak üzere geleneksel inanç ve kabullere karşı akılcı yaklaşımlar getirme ve Hristiyanlığı akılcı temellere oturtmaya yönelik bir yaklaşımın sonucudur. Bu aşamada gerçek Hristiyanlığın akla uygun doğal bir din olduğuna yönelik kabulleri görmek mümkündür.

Deistler, başta Kilise ve mensuplarının otoriteleri olmak üzere siyasî alan da dâhil tüm alanlardaki otoritelere karşı tepkisel bir yaklaşımda bulunarak, tarihsel kurum ve kabulleri sorgulamaya yöneltmişlerdir.

Din duygusunun insanda doğal olarak mevcut olduğu ve insanın, dışsal bir vahyin yardımı olmaksızın hem Tanrı'ya hem de Tanrı'nın yaratmış olduğu diğer varlıklara karşı görev ve sorumluluklarını kavrayarak, ahlâkî bir yaşam sürebileceği savunulmuş, genellikle vahyin imkânı değil gerekliliği reddedilmiştir.

Tanrı'nın ve yaratmış olduğu âlemin mükemmelliğine vurgu yapılmış, âlemin sahip olduğu tüm mükemmelliklerin yaratılışın ilk aşamasında en güzel şekilde oluşturulduğu inancından hareketle, âlemin Tanrı'nın müdahalesine gerek duymayacak şekilde tasarlanmış olduğu savunularak müdahaleye duyulacak olası bir ihtiyacın Tanrı'nın âlemi yeteri kadar mükemmel yaratmadığı anlamına geleceği iddia edilmiştir. Aynı şekilde akıl melekesine sahip insanın doğası itibarıyla yeterli bir yaratılışa sahip olduğu kabulünden hareketle geleneksel dinler tarafından inanç konusu edinilen peygamberlik, vahiy, mucize gibi olguların varlığını inkâr eden bir tavır benimsenmiştir.

Önde gelen deistlerin, Tanrı'ya teist dinlerdekine benzer bir takım nitelikler atfetmelerine rağmen, bazı deist yazarların âdeta sınırlandırılmış bir Tanrı anlayışına sahip yaklaşımlarda bulunmasının kendi içinde bir çelişki oluşturduğu, deizmin vahiy kaynaklı dinlere karşı olmaya çalışırken ona alternatif olmakta yetersiz kaldığı ve bu anlayışın belki de sadece belirli bir kesime hitap edebilecek yarı dinî ve yarı felsefî ilkeleriyle, **vahiy kaynaklı dinlerin sınırlandırılmış bir yorumu** olmaktan öteye geçemediği ve Hristiyan teolojisinin, İslam açısından da kabul edilmesi mümkün olmayan temel öğreti ve problemlerinden kaynaklı bir tepki olarak ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır.

Modern Çağda Deizmin Popülerleşmesi, Sebepleri ve Çözüm Önerileri

Ülkemizde çoğunluk Müslüman olduğunu ifade etse de Allah'a ve dine inanan ancak Allah'ı ve dini hayatında belirleyici kılmayan ve sayıları azımsanmayacak kadar çok olan bir kesim var. Yapılan anketler bu gerçeği çok net bir biçimde ortaya koymakta. Pasif deistler olarak isimlendirilebilecek bu kişilerin sayısı her geçen gün artmakta. Dolayısıyla bu noktadaki sorun sadece kendisini deist olarak ifade eden kişiler ile sınırlı değil.

Müslümanlar için tehdit olabilecek şey deizmin kendisi ya da felsefesi değildir. İslam'ın yanlış bilinip uygulanmasıdır. İslam'ı doğru anlayan ve yaşamaya gayret eden biri için deizmin geleneksel dinlere yönelik itirazlarının kayda değer bir geçerliliği yoktur. Ancak İslam'ın yanlış anlaşılması ve uygulanmasının özellikle gençleri sürükleyeceği şey ya ciddi bir umursamazlık ya ateizm ya da deizmdir.

Birçok araştırmacının da ifade ettiği gibi deizmin gerçekte ne olduğu ya da hangi sebeplerden dolayı ortaya çıktığı ile ilgili net bir tarif yapmak kolay değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir.

Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yarattıklarına müdahil olmayan bir Tanrı inancı, popüler açıdansa herhangi bir dini inancın reddedilmesidir.

Daha önce de ifade edildiği gibi deizm, kökeni itibariyle Hristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılımdır. Batı düşüncesindeki deizm Hristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hırs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır. **Hristiyanlıktaki deizm, Hristiyanlığı bilmekten, İslam'daki deizm ise İslam'ı bilmemekten kaynaklanır.**

Bu yüzden Hristiyanlığın deizm gibi bir probleminin olması kendi içinde anlaşılabilir ancak İslam inancı açısından deizm gibi bir problem söz konusu değildir. İslam'daki deizm problemi dinin kendisinden değil, ağırlıklı olarak din adına uydurulan kabullerden ve bazı Müslümanların uygulamalarından kaynaklanmaktadır.

İslam inancı açısından asıl problem, İslam'ın doğru anlaşılmıyor, özüne uygun anlatılmıyor ve Müslümanlar tarafından gerektiği gibi araştırılmıyor olmasıdır.

Bugün ülkemizde deist olduğunu ifade eden gençler başta olmak üzere insanlar, din adına uydurulan şeylerin dinin kendisinin önüne geçmiş olması sebebiyle dine karşı tepki duymakta, bazen etrafından duyarak bazen internetten görerek ya da aldığı bir felsefe dersinde dikkatini çekerek “deizm eşittir dinin reddedilmesi ise ben deistim” demektedir.

Yoksa çoğu kişi deizm nedir, ne değildir, ne oranda kendi içinde tutarlıdır ya da tarihte deist oldukları kabul edilen kişilerin geleneksel dinlere yönelttikleri itirazları İslam açısından da geçerli midir, değil midir ciddi anlamda araştırmış değildir.

Ben her dönem, iki ayrı üniversitede İslam Felsefesi, Din felsefesi, Felsefeye Giriş ve Felsefe Tarihi olmak üzere dört ayrı seçmeli ders veriyorum. Her dönem üç yüz civarı yeni öğrencim oluyor. Ağırlıklı olarak çok iyi liselerden gelen, genellikle burslu okuyan, tıp, sağlık bilimleri, hukuk, mühendislikler, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, mimarlık gibi birçok farklı bölümden derslerimi alan öğrenciler var.

Bu durumu bu kadar farklı alandan öğrencilere ulaşabilme imkânı açısından bir fırsat olarak görüyorum. Bu öğrencilerin ortalama bir ilahiyat öğrencisinin problemlerinden çok farklı problemleri olabiliyor. İlahiyat fakültesinde görevli bazı hocalarımızdan ya da orada okuyan bazı kardeşlerimizden duyduklarım sebebiyle ilahiyat öğrencilerinde de ciddi anlamda bir arayış ve çıkmaz olduğunu görebiliyorum.

Gerek derslerde gerek ders sonrası öğrenciler ile yaptığımız sohbetlerde haliyle teizm-ateizm ve deizm tartışmaları kaçınılmaz olarak gündeme geliyor. Şunu çok net bir şekilde söyleyebilirim ki kendisini ateist ya da deist olarak ifade eden öğrencilerimin tamamına yakını geleneksel din anlayışına ve bu anlayışın insan aklı ve yaratılışına uyumlu olmayan iddialarına tepki olarak ateist ya da deist olmuşlar.

Birçoğunun bu konularda çok yüzeysel bilgilere sahip olduğu görülüyor. Allah'a şükürler olsun bir süre konuşup tartıştıktan sonra büyük oranda İslam inancı ile ilgili kafalarındaki yanlış bilgi ve önyargılardan kurtulabiliyorlar.

Bu gençler Allah ile peygamberimiz ile ilgili iddia edilen bazı şeyler sebebiyle ve Kuran'daki bazı ayetlerin çekiştirilmesi ya da yanlış anlamlar verilmesi sebebiyle deizme ya da daha da kötüsü ateizme kayıyorlar.

Örneğin özellikle İran'dan gelen bazı öğrenciler, İran'daki mevcut sistemin baskıları sebebiyle gençlerin önemli bir kısmının ateist ya da deist olduğunu ifade ediyorlar. Dolayısıyla her konuda olduğu gibi sadece sonuçları değil bu sonuçları doğuran nedenleri konuşmak ve bu nedenleri ortadan kaldıracak çözümler üretmek son derece önemlidir.

Bugün yaygın olarak anlaşılan ve yaşanmaya çalışılan din anlayışına bakıldığında, dini insan aklına ve yaratılışına uygun bir sistem olarak değerlendirmek çok zordur. Bu zorluk ve gerçek İslam hakkındaki bilgisizlik sebebiyle gençlerin ateizm ya da deizme yönelmelerini anlamak ise zor değildir.

Özel televizyonların ve internetin hayatın bir gerçeği haline gelmesiyle insanların o güne kadar duymadıkları, görmedikleri birçok yeni ve farklı bilgiye ulaşmaları son derece kolay bir hale geldi. Daha önce dini konularda halkın da tanıklık edeceği şekilde tartışılmayan birçok meselenin tartışmaya açılması, din karşıtı söylemlerin kendilerini ifade edebilecek fırsatlar bulması ve özellikle dinin bazı tarikat ve cemaatler tarafından güç unsuru olarak kötüye kullanılması insanları bir şekilde inançsız olmaya sürükledi.

Artık cemaatler de eskisi gibi kapalı ve homojen bir yapıda kalamıyorlar. Önceden doğup büyüdüğü ortamda neredeyse tek tip bir din yorumu duyan birçok kişi bu inancı ile yaşayıp ölürken artık kendisini bir cemaate ya da tarikata bağlı kabul eden kişiler de dâhil olmak üzere herkes farklı fikirleri dinleyebilecek ve kısmen de olsa bunlar arasında bir değerlendirme yapabilecek bir duruma gelebildi.

Din adına uydurulan şeylerin din adına sunulup savunulmasının insanların inanç dünyası üzerinde oluşturduğu derin tahripleri görmek zor değildir. Eğer amacımız gerçekten samimi olarak meselenin nedenlerine inmek ve yapıcı çözümler üretmekse hep birlikte elimizi taşın altına koymalı ve insanları İslam'dan uzaklaştıracak söylemlere karşı durmalıyız.

Bugün yaygın olan din anlayışında Allah'a, Kuran'a ve peygamberimize iftiralarla dolu söylemleri dinin özünden ayırmadıkça özellikle gençlerin neden ateizme ya da deizme kayarak inançsızlığa sürüklendiklerini tartışmak çok anlamlı olmayacaktır.

Peygamberimizi, Kuran'ın bize tanıtmış olduğu örnek ve üstün insan gerçeğinden uzaklaştırarak, örnek alınması mümkün olmayan insanüstü bir varlığa dönüştüren, Kuran ayetlerinden hareketle ortaya koymuş olduğu gerçek sünnetini özünden uzaklaştırarak saptıran, dinin bilgi kaynağını kirletip çarpıtan ve türlü iftiralar ile itibarsızlaştıran rivayetler ile yüzleşmemiz zorunludur.

Ne kadar güvenilir kabul edilirlerse edilsinler bu türden rivayetlerin hangi kitaplarda geçtiklerinin bir önemi yoktur. Kuran'a uygun olmayan hiçbir rivayetin din adına dikkate alınması mümkün değildir. Dinin geçerli tek bilgi kaynağı Kuran'dır. Bu gerçek göz ardı edildiği ve doğru bir Allah, din ve peygamber algısına sahip olunmadığı müddetçe din adına uydurulan ve insanları dinden uzaklaştıran şeyleri sağlıklı bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Peki, bu noktada neler yapılmalı?

Kuran'ı Rehber Edinmeliyiz

Dinin mutlaka Kuran'ın rehberliğinde ve peygamberimiz Hz. Muhammed'in örneğinde en doğru ve en güzel şekilde anlaşılıp uygulanması son derece önemlidir.

Bizim çok büyük rahmet sahibi bir Rabbimiz, çok muazzam bir dinimiz ve bu dinimizi en güzel şekilde uygulayarak bize örnek olmuş muazzez bir peygamberimiz var.

İslam inanç sistemi, insan aklına ve yaratılışına en uygun sistemdir. Dolayısıyla sorun dinin kendisinde ya da peygamberimizin dini en güzel şekilde tebliğ ederek bizlere örnek olmasında değil bizim yanlış din anlayışımızdadır.

Öncelikli olarak Allah'ın yeryüzündeki ipi olan Kuran'a sımsıkı sarılmayı ve Kuran'a bizi hiçbir konuda mahcup etmeyeceği noktasında güçlü bir güven duymalıyız.

Kuran ile ilişkimizi gözden geçirmeliyiz. Kuran ile ilişkimiz, Kuran'ın ortaya koyduğu gibi olmalıdır. Ancak bunun için Kuran'ı anlamak üzere okumamız ve ayetleri üzerine derin derin düşünerek Kuran'ın nasıl bir kitap olduğunu ve gönderiliş amacını bilmemiz gerekir.

Ayetlerine baktığımızda, Kuran'ın nasıl bir kitap olduğuyla ilgili birçok tarif ile karşılaşırız: Kuran doğruya ulaştıran rehberimiz (huda), yolumuzu aydınlatan ışığımız (nur), hayatımıza canlılık kazandıran (ruh), doğruyu yanlıştan ayıran ölçümüz (furkan), gerçeği getiren ve temsil eden (hakk), ayrılık ve anlaşmazlık içinde kalanlara bir delil (ilim), insanlığın tamamı için bir mucize (ayet), manevi hastalık ve aksaklıklarımızı gideren (şifa), Allah yolunda ve zorluklara karşı mücadele etmek için bir müjde (büşra), okunsun anlaşılсын diye kolaylaştırılmış, apaçık kılınmış kitap (mubin), din adına gerekli olan her şeyi detaylı bir şekilde açıklayan bir yasa (mufasssal), apaçık ifadeler ile beyan eden kitap (tıbyan), düşünenler için bir bilgelik kaynağı (hikmet), gerçeği belirleyen bir kanıt (beyyine), insanlar arasında adaleti sağlayan evrensel bir yasa (hüküm), inananları, dosdoğru yol üzerinde birleştiren Allah'ın yeryüzündeki ipi (hablullah), insanlara kıyamete kadar yol gösterecek olan önder (imam), öğüt verici ve hatırlatıcı öğretmenimizdir (zikir).

İnananlar olarak ne kadar muhteşem bir vahiy ile muhatap olduğumuzu fark etmemiz ve Kuran ile gönderiliş amacına uygun bir ilişki içinde olmamız gerekir.

Peygamberimizi Doğru Anlamalıyız

Gerçekten anlamadan yapılacak her türlü anma, ne için yapıldığı bilinmeyen ama yerine getirilmesi gereken bir görev gibi görülür. Durum böyle

olunca da bir gün, bir hafta ya da en fazla bir yıl ile sınırlandırılmış anma programları yapılır. Bazen bir gün, bazen de bir yıl birini anma yılı olarak ilan edilir.

Şüphesiz peygamberimizin anılmasına yönelik gerçekleştirilen makul olan her faaliyet memnuniyet sebebidir. Ancak unutmamak gerekir ki tarihte iz bırakmış ya da tarihe yön vermiş kişiler anılmayı değil anlaşılmayı hak ederler. Hele ki bu kişi bir peygamberse. Üstelik son ilahi mesajı getiren ve inananlar için gerekli olan bütün güzel vasıfları hayata taşıyan Hz. Muhammed gibi bir peygamberi gerçek anlamda anlamak yerine anmaktan ibaret kılmak, beraberinde getirmiş olduğu ilahi mesajı tarihin bir dönemine gömmek demektir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in vefatından günümüze kadar geçen sürede daha fazla anıldığını ancak daha az anlaşıldığını söylemek hatalı olmayacaktır.

Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu hale bakıldığında Hz. Peygamberden de onun beraberinde getirmiş olduğu muhteşem mesaj Kuran'dan da uzaklaşıldığı üstelik her ikisinin de bu kadar çok anılmalarına rağmen neredeyse hiç anlaşılmadıkları görülmektedir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün tekrar yeryüzüne gelse ve hem Müslümanların hem de insanlığın bu içler acısı tablosunu görse, hayatını adadığı ilahi beyan Kuran'dan eser kalmadığını, Müslümanların Allah yokmuş, hesap gününü unutmuş gibi bir hayat yaşadıklarını, Allah'ın uzak durun dediği her şeyi yaptıklarını, İslam'ın şeref ve onurunu ayaklar altına aldıklarını görececek, büyük bir hayal kırıklığına ve derin bir üzüntüye gömülecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, bugün yeryüzünde çatışmalar sonucu ölen her yüz Müslümandan doksanının yine Müslümanlar tarafından öldürüldüğü, kadınların zulüm ve insanlık dışı davranışlara maruz bırakıldığı, cahillik ve eğitimsizliğin makbul sayıldığı, mezhepsel kavga ve çatışmaların gölgesinde, çocuk, kadın, yaşlı birçok Müslümanın acımasızca katledildiği, insanların evlerinden, yurtlarından edildiği bir Ortadoğu görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, Müslüman ülkelerde Müslümanların bile düşünce ve inanç özgürlüklerinin bulunmadığını, dinin istismar edildiğini, insani değerlerin ayaklar altında ezildiğini, dünya çıkarlarının ahiretin önüne geçirildiğini görececek ve muhtemelen "Müslümanlığınız buradaysa, insanlığınız nerede?" diye soracaktı.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, adaletsiz gelir dağılımını, bir yanda zevk ve safa süren kesimi diğer yanda hayatını zor şartlarda devam ettirmeye çalışan kalabalıkları görececek, sosyal ve ekonomik adaletsizliklere tanıklık edecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, hukuksuzlukları, güçlü olanın haklı sayıldığını, mazlum ve çaresizlerin horlandığını, herkesin kendinden olanı kayırdığını, birlik olma, hoşgörü ve sevginin yerini, ötekileştirmenin, öfkenin ve kinin aldığını görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, barış ve güven dini İslam'ın korku dinine dönüştürüldüğü, kendisine güvenilen ve kendisinden emin olunması gereken Müslümanlardan kaçıldığı, bunca kötü örnek sebebiyle samimi ve erdemli bir şekilde inancını yaşamak isteyen Müslümanların da bu çarpık zihniyet tarafından mağdur edildiği bir dünya görecekti.

Peygamberimiz Hz. Muhammed bugün gelse, kardeşlikten, sevgiden, saygıdan, erdemden, adaletten, hoşgörü ve anlayıştan, bir arada yaşama kültüründen, ilimden, akıl ve düşünceden ve yalnız Allah'a kul olma ve bu sorumluluğun bilinci ile hareket etmekten eser kalmadığını, akıl dışılık, cahillik, şiddet, savaş, kargaşa ve zorbalığın dinin yerini aldığını, kendisini örnek aldığını iddia edenlerin kendisini hiç anlamadığını görecekti, "Ben size böyle bir din tebliğ etmedim" diyecek ve muhtemelen hesap günü ahiretteki şikâyetini burada da ifade edecekti: **"Rabbim şüphesiz toplumum bu Kuran'ı terk edilmiş/dışlanmış bir kitap haline getirdiler."** (Furkan Suresi 30)

Biz kendi içimizde olan bozulmaları düzeltip iyileştirmeye gayret etmedikçe özellikle gençlerin minden uzaklaşması ya da son derece yanlış bir din algısına sahip olmaları kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla inananlar olarak acilen doğru bir peygamber algısına ve peygamberimizin örneğinde doğru bir din anlayışına sahip olmamız gerekir.

Din, Bilim ve Felsefe Eğitimi

Günümüz gençlerinin inançlı erdemli ve duyarlı bireyler olarak yetişmesini istiyorsak o zaman onlara ilgi alanlarına yönelik olarak bir eğitim vermenin son derece önemli olduğunu görmemiz gerekir.

Bilimi ve felsefi düşüncüyü önemsemeli, İslam bilim ve düşünce geleneğimizin güzide isimlerini örnek edinmeli ve kendimizi gerekli olan her konuda geliştirmeliyiz.

Modern çağın inanç problemlerine ihtiyaca uygun modern çözümler üretmek ve bunun için gerekli olan araçları en güzel şekilde değerlendirmek gerekir.

Çeşitli kitap, roman, dergi ve makale türü yayınlar, internet programları, çeşitli kısa film ve animasyon sunumları, çeşitli bilgisayar oyunları ve her yaştan ve her seviyeden çocuk ve gence hitap edebilecek türden eğitim programları hazırlanmalıdır.

Özellikle gençlerin bilime ve felsefeye olan ilgileri görmezden gelinmemeli ve dini inancın bunları teşvik ettiği gerçeği güçlü bir şekilde ifade edilmelidir.

Din, bilim ve felsefe bir anlamda vahiy, evren ve insan demektir. Hem evreni hem de kendisi ile birlikte tüm canlıları Allah'ın yarattığına inanan bir Müslüman vahye, evrene ve kendisine karşı duyarsız kalamaz.

Gerçek anlamda iman etmek ve gerektiğinde en güzel şekilde savunulabilir sağlam bir inanca sahip olabilmek için Allah'ın hem vahiy ayetlerine, hem evrendeki ayetlerine hem de benliğimizde yaratmış olduğu ayetlere karşı duyarlı olmamız gerekir.

Düşünmek ve Bilginin Önemi

Çoğu kişi tarafından zannedildiğinin aksine vahiy, düşünmeye büyük önem verir. Hatta gerçek anlamda iman etmenin en öncelikli gereklerinden biri düşündürmektir. Yaratılış üzerine gerektiği gibi düşünen insan, hem her şeyin yaratıcısı olan Allah'a neden teslim olması gerektiğini anlayacak, hem de O'nun kudretine ve Evren'e yansıyan eşsiz sanatına tanıklık edecektir. Ancak buna rağmen birçok insanın içinde bulunduğu gaflet sebebiyle hem Evren'deki hem de kendi varlığındaki sayısız delil ve işareti göz ardı ettiğine dikkat çeker Kuran ayetleri: **"Göklerde ve yerde nice ayetler (mucizeler) var ki, yanlarından geçerler de dönüp bakmazlar bile."** (Yusuf Suresi 105)

Kuran'da düşünmeye ve ilme teşvik eden ayet sayısı yedi yüzden fazladır. Aklın önemine Kuran kadar vurgu yapan başka bir dinsel metin yoktur. Kuran ayetleri her fırsatta insanların hem Allah'ın vahiy ile gönderdiği ayetleri/delilleri hem de Evren'de yaratmış olduğu delilleri üzerine akıl yürütülmesini ve derin derin düşünülmesini söyler. Allah'ın indirdiği vahiy ile vahyi anlayıp kavramak üzere insanda yarattığı akıl arasında çatışma söz konusu olamaz. Vahiyde aklın üzerinde gerçekler vardır ancak bunlar akla aykırı değildir.

Kuran'da düşünmeye, akletmeye yönelik pek çok kavram vardır: ilim (bilgi sahibi olma), hikmet (bilgelik), fuad/kalb (ilahi tecellilere gönül ile tanık olma), basiret (anlayış ve kavrayış), hak (gerçek), ayet (delil), beyyine (açık delil), burhan (kanıt), zıkr (hatırlama), ibret (alınması gereken ders), tedebbür (derin derin düşünmek), taakkul (akıl erdirmeye), tefakkuh (ince bir kavrayışa sahip olmak), tefekkür (düşünüp ders çıkarmak), tezekkür (düşünüp anlamak), nazar (bakış).

Kuran bize, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacaklarını ve ancak gerçek anlamda aklını işletenlerin bu gerçeği düşünüp kavrayabileceklerini bildiriyor (Zümer Suresi 9). Yine Kuran bize, kulları içinden ancak bilenler, Allah'tan (gereğince) korkup O'na karşı derin bir saygı duyarlar diyor (Fatır Suresi 28). Bilmek için düşünmek ve bilgiyi edinmek, bunun için de aklı kullanmak gerekir.

Sevgi ve Barış Dilini Kullanmalıyız

İslam savaş ve düşmanlık dini değildir. Allah'a kayıtsız şartsız teslim olanların inanç sistemi anlamına gelen İslam'ın türediği düşünülen üç kökten biri 'barış' anlamına gelen 'silm' köküdür. Müslüman olduğunu ifade eden kişi özetle şunu kabul etmektedir: "Ben Allah'a kayıtsız şartsız teslim olan ve barışı esas alan biriyim." Zira Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmadan İslam olmak, bu teslimiyeti ve barışı esas almadan da Müslüman olmak ya da Müslüman kalmak mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman olduğunu ifade eden her insan aynı zamanda bir barış elçisi, bir barış gönüllüsü olması gerektiğini bilmelidir.

İslam inancının temel ilkelerini olması gerektiği biçimde içselleştirmemiz ve en güzel şekilde hayatımıza yansıtarak etrafımıza örnek olmamız son derece önemlidir. İnsanları ayrıştırmadan, ötekileştirmeden, nefret ve düşmanlık söylemlerinden uzak bir şekilde dinlemeyi, anlamayı ve bizden farklı düşünen insanların varlığını kabullenmeyi bilmemiz gerekir.

İslam inanç sistemi adam eksiltmeyi değil adam kazanmayı hedefleyen bir inanç sistemidir. İslam, hayat alan değil, hayat veren bir dindir. Müslümanım diyen herkes bu gerçeği en güzel şekilde ortaya koyabilmeli, önce kendi nefsine sonra da başkalarına Allah'ın ayetleri ile güzel öğütler vererek örnek olabilmelidir.

Dolayısıyla Kuran ayetlerinden hareketle peygamberimizin en güzel şekilde uyguladığı tebliğ metodunu kendimize örnek edinmemiz ve bu noktada her türlü aşırılık ve muhatabı rahatsız edici tavır ve davranışlardan uzak durmamız gerekir.

İslami söylem ve eylem noktasında önce kendi hayatımızda tutarlı, hassas ve erdemli olmamız gerekir ki paylaşımlarımız o oranda etkili olabilsin. Ancak bunun için öyle görünmek değil gerçekten samimi bir şekilde öyle olmak gerekir. Görünmek kolaydır ama geçicidir. Gerçek anlamda etkili olacak şey görünmek değil olmaktır.

Ancak bu şekilde doğru bir din anlayışına sahip olabilir ve özellikle gençlerin Allah ve din ile doğru ve sağlıklı bir ilişki kurarak deizm ve ateizm gibi tehditler karşısında sağlam durmaları sağlanabilir.

Kaynakça

- Abbey, Charles J.-John H. Overton, **The English Church in the Eighteenth Century**, The Echo Library, Middlesex (2006).
- Akseki, Ahmet Hamdi, **İslâm, Fitrî, Tabîî ve Umumî, Bir Dindir**, Matbaai Ebüzziya, İstanbul (1943).
- Annet, Peter, **Deism Fairly Stated and Fully Vindicated**, London (1746).
- Barnett, S. J., **The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity**, Manchester University Press, Manchester (2003).
- Becker, Carl L., **The Heavenly City of The Eighteenth Century Philosophers**, New Haven: Yale University Press, U.S.A. (1961).
- Betts, C. J., **Early Deism in France**, Martinus Nijhoff Publishers, Boston (1984).
- Blount, Charles, **A Summary Account of The Deists' Religion**, London (1745).
- Blount, Charles, **The Oracles of Reason**, London (1693).
- Bodin, Jean, **Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime**, çev: Marion Leathers Daniels Kuntz (Fransızca'dan İngilizce'ye), Princeton University Press, Princeton (1975).
- Bolingbroke, Henry St. John Viscount, **The Works of Lord Bolingbroke with A Life**, ed: Richard Hudson, Vol: I-IV, Carey and Hart, Philadelphia (1841).
- Bradlaugh, Charles, **The Freethinker's Text Book**, London (1893), Kessinger Publishing, Whitefish (2004).
- Butler, Joseph, **The Analogy of Religion**, Eaton&Mains, New York (1875).
- Byrne, James M., **Religion and The Enlightenment, From Descartes to Kant**, Westminster John Knox Press, Kentucky (1997).
- Chandler, Samuel, **Reflections on The Conduct of The Modern Deists**, London (1727), Routledge/Thoemmes Press, England (1995).
- Chubb, Thomas, **A Discourse concerning Reason, with regard to Religion and Divine Revelation**, London (1733).
- Chubb, Thomas, **The True Gospel of Jesus Christ Asserted**, London (1738).
- Clarke, Samuel, **A Discourse Concerning The Being and Attributes of God (1705)**, Richard Griffin and Co, Glasgow (1823).
- Clarke, Samuel, **A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation (1706)**, Richard Griffin and Co, Glasgow (1823).
- Collins, Anthony, **A Discourse of Free-Thinking**, London (1713).
- Collins, Anthony, **A Discourse of The Grounds and Reasons of The Christian Religion**, London (1737).

- Dale, N. Daily, **Enlightenment Deism**, Dorrance Publishing, Pennsylvania (1999).
- Dorman, Emre, **Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım**, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (2009).
- Douglas, Neil, **An Antidote Against Deism: In A Series of Letters to The Editor**, Edinburgh (1802), Kessinger Publishing, Whitefish (2007).
- Foucault, Michel, **What is Enlightenment**, (The Foucault Reader, An Introduction to Foucault's Thought içinde), ed: Paul Rabinow, Penguin Books, London (1991).
- Gay, Peter, **Age of Enlightenment**, Time-Life Books, New York (1966).
- Gay, Peter, **Deism**, Van Nostrand Company, Toronto (1968).
- Geisler, Norman L., **Christian Apologetics**, Baker Book House, Michigan (2007).
- Hampson, Norman, **The Enlightenment**, Penguin Books, London (1990).
- Hefelbower, S. G., "Deism Historically Defined", **The American Journal of Theology**, Vol. 24, No. 2. (Nisan, 1920).
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, **The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered**, London (1705).
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, **De Veritate**, çev: Meyrick H. Carré (Latince'den İngilizce'ye), University of Bristol, Bristol (1937).
- İzmirli, İsmail Hakkı, **İslâm Dini ve Tabîî Din**, Takdim ve Notlarla Sadeleştiren: Osman Karadeniz, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir (1998).
- Jefferson, Thomas, "Religion, My View of it", **The Portable Enlightenment Reader**, ed: Isaac Kramnick, Penguin Books, USA (1995).
- Johnson, Samuel, **Johnson's Dictionary**, Published by Charles J. Hendee, Boston (1836).
- Lalor, Stephen, **Matthew Tindal, Freethinker**, Continuum, New York (2006).
- Langford, Paul, **The Eighteenth Century**, Oxford University Press, New York (2002).
- Leland, John, **A View of the Principal Deistical Writers**, London (1798).
- Leslie, Charles, **A Short and Easy Method with The Deists**, London (1723), Routledge/Thoemmes Press, England (1995).
- Orr, John, **English Deism: Its Roots and Its Fruits**, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan (1934).
- Outram, Dorinda, **The Enlightenment**, Cambridge University Press, New York (1999).
- Paine, Thomas, **The Age of Reason**, Barnes&Nobles, New York (2006).
- Paine, Thomas, "Of The Religion of Deism Compared With The Christian Religion", **The Great Works of Thomas Paine, Political and Theological**, D.M. Bennett, New York.
- Paine, Thomas, "Biblical Blasphemy", **Thomas Paine Collection**, Forgotten Books, (2007).
- Palmer, Elihu, **Principles of Nature**, London (1819).
- Randall, John Herman, **The Making of The Modern Mind**, Colombia University Press, New York (1976).
- Stephen, Leslie, **History of English Thought in The Eighteenth Century**, cilt: I-II, Harbinger Book, London (1962).
- Sullivan, Robert E., **John Toland and the Deist Controversy**, Harvard University Press, Cambridge (1982).
- Tindal, Matthew, **Christianity As Old as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature**, London (1731).
- Toland, John, **Vindicius Liborius: Or, M. Toland's Defence of Himself**, London (1702).
- Toland, John, **Letters to Serena**, London (1704).
- Toland, John, **Pantheisticon**, A Garland Series, British Philosophers and Theologians of The 17th&18th Centuries, ed: René Wellek, Garland Publishing, New York&London (1976).
- Toland, John, **Christianity not Mysterious**, (John Toland's Christianity not Mysterious'un içinde) ed: Philip McGuinness-Alan Harrison-Richard Kearney, The Lilliput Press, Dublin (1997).
- Toland, John, **Nazarenus**, ed: Justin Champion, British Deism and Free Thought Series, Voltaire Foundation, University of Oxford, Oxford (1999).
- Waring, E. Graham, **Deism and Natural Religion**, Frederick Ungar Publishing Co. New York (1967).

TEİZM ve DEİZM AÇISINDAN VAHYE OLAN İHTİYAÇ

Ersan ÖZTEN*

İnsanın din¹ ile olan ilişkisi, varlık sahasına adım attığı bu dünya ile olan ilişkisinin başlaması kadar eskidir. Din, Allah ile insan arasındaki bağı kuran ilâhî bir bildirimdir. Allah'ın yaratmış olduğu kulları içinden seçtiği elçiler ile birlikte çeşitli sahife ve kitaplar göndermesi yoluyla gerçekleşen bir iletişimdir.² Allah insanı dine inanma ihtiyacı üzerinde yaratmış; bu yüzden de dini buyruklar ile bildirimlerde bulunmuştur. Madem din, insan hayatı için vazgeçilmez bir değerdir, öyleyse dinin insan hayatındaki yeri ve insanın seçimlerini belirlemesindeki rolünün ne olduğu sorgulanmalıdır. Şayet din, insan varlığı için zaruri bir gereklilik olarak algılanmıyorsa dinin kayda değer bir anlam ve değeri yoktur ama varlığımızın anlam kazanması din yoluyla oluyorsa, işte bu noktada din ile aramızda zorunluluk arz eden bir bağ var demektir. Gerek içinde bulunduğumuz evren gerekse hayatımızın içindeki her şey Allah'ın varlığı ile anlam kazanır. Bu yüzdendir ki tüm hak inançların merkezinde Allah bulunmaktadır. İşte din, bu noktada Allah ile kul arasındaki irtibatı sağlamada ilâhî bir araçtır.³

Dinin insanlık için bir ihtiyaç olduğu ve insanın dine inanmaya yönelik bir yaratılış üzerine var edildiği ortadayken bu ihtiyacı karşılamak üzere din gönderilmediğinin iddia edilmesi anlamsızdır. Bu noktada ihtiyacı yaratan Allah, din göndermeyecek olsa, insanı dine muhtaç bir fitrat üzerine var etmezdi. Allah evreni ve yaşamı yaratırken hiçbir masraftan kaçınmayan bir sanatçı gibi cömert davranmıştır. Her şey tam da olması gerektiği gibi hassas ve zarif bir yaratılışa sahiptir. Yarattığı pek çok şeyi insanın emrine amade kılmış ve insanın ihtiyaç duyacağı her şeyi ona vermiştir. İhtiyaç duyacağı her şeyi insana veren Allah'ın, insanın en çok ihtiyaç duyacağı rehber olan dini, insana vermediğini düşünmek imkânsızdır.

Günümüz insanının en öncelikli inanç problemi bir yaratıcının varlığı yokluğu meselesinden çok yaratıcının gerektiği gibi takdir edilememesidir. Yani Allah'ın varlığına inanılmasına rağmen Allah yokmuşçasına yaşanılmasıdır. Bu

* Yrd. Doç. Dr Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Din kelimesi metin boyunca teist dinler kastedildiğinde ilahi vahiy ile aynı manada kullanılacaktır. İslâm dini açısından da dinden kastedilen, her türlü yorumun üstünde ilahi vahiy yani Kur'ân-ı Kerim'dir.

² Şûrâ, 42/51

³ Dorman, Emre, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yay. İstanbul, 2015, s. 9

durum da en az yaratılışın bunca mucizevi deliline rağmen bir yaratıcının varlığının inkâr edilebilmesi kadar insanı hayrete düşüren bir durumdur: *Allah ya vardır ya da yoktur. Yoksa zaten mesele yoktur. Değişen ya da değişmesi gereken bir şey söz konusu değildir. Ama varsa ve buna inanılıyorsa sanki yokmuş ya da varlığı önemsizmiş gibi davranmak insanın çok derin bir gaflet içinde olduğunu gösterir. Allah bazen var bazen yok ya da sadece kendisine ihtiyaç duyulduğu anlarda var, insanın kendisine yettiğine inandığı, Allah'a ihtiyaç duymadığı zamanlarda yok olmaz. Allah varsa hayatta Allah'tan daha önemli hiçbir şey yoktur.*

Teizme Göre Peygamberlik ve Vahyin Gerekliliği

Teist dinler açısından ilâhî vahyin, dolayısıyla peygamberlik müessesesinin tarih boyunca Allah ile insan arasındaki bağın kurulmasında hayatî bir işlevi olduğu görülmektedir. Ancak yine bilinen bir gerçek vardır ki o da insanların önemli bir kısmının Allah'ın varlığından çok, vahiy ya da peygamberlik ile ilgili bir takım şüphelere sahip olduklarıdır. Bu şüpheli ya da inkârcı yaklaşımların bir nedeni de insan aklının doğru ve yanlış ile ilgili hüküm verebilecek yetenekte olduğu inancı ile peygamberlerin getirmiş olduklarının insanlığın geneli tarafından bilinen gerçekler olduğu iddiasıdır. Ancak bu gibi bir iddiada bulunulması için oldukça zayıf delillerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Peygamberliğin gerekliği aynı zamanda vahyin yani dinin de gerekliğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da; "Allah'ın insanlarla iletişim kurmak üzere meleklerden de insanlardan da elçiler seçtiği",⁴ "Allah'ın bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuştuğu yahut da bir resul gönderip kendi izniyle dilediğini vahyettiği ifade edilir."⁵ Bununla birlikte Kur'ân ayetlerinde insanların bir kısmının Allah'ı gereğince takdir edemeyerek O'nun insanlara hiçbir şey vahyetmediğini iddia ettiklerine dikkat çekilir: "*Allah'ı, kadrine/şanına yaraşır şekilde tanıyamadılar. Çünkü "Allah, insana hiçbir şey vahyetmemiştir/indirmemiştir."* dediler."⁶ Âyette de görüldüğü gibi Allah'ın gereğince bilinip takdir edilebilmesi için vahyin gerekliği anlaşılmakta, aynı şekilde Allah'ın vahiy indirmedikçe iddia edenlerin de Allah'ı gereğince bilip takdir edebilmekte yetersiz kaldıkları görülmektedir. Bu sebeple dinin yani vahyin varlığı, insanın hem bu dünyası hem de âhireti için zarûrî olmaktadır. Bu noktalarda vahiy bir anlamda insanın aklın ve ruhen yetersiz kalıp açıklığa kavuşturamadığı konular üzerindeki kilitleri açmak için kullanılan anahtar olmaktadır.

İnsanın yaratılış özelliklerine bakıldığında; Allah'ın insanı bilgi üreten, bilgi elde eden ve çevresinde olup-biteni kontrol edebilen bir varlık olarak yarattığı ortaya çıkmaktadır. Ancak insanın sahip olduğu bu özellikler, insanın dışındaki varlık alanıyla ilgili bir kaynak olabilir mi? İnsan kendi sınırlarının ötesinde olan alan hakkında kendiliğinden bilgi sahibi midir? İnsan sahip olduğu bilgi ile kendisinin, hayatının ve içinde yaşadığı evrenin önemini ve anlamını sorgulamaya başlar. Bu sorgulama neticesinde; varlık ve gücünün dayandığı

⁴ Hac, 22/75

⁵ Şûrâ, 42/51

⁶ En'âm, 6/91

sınırın ötesine dair bir takım sınırsız ve sonsuz âlemin ve varlığın olduğu düşüncesine erişir. İşte insanı aşan bu alan gayb alanıdır. İnsanı gayb alanıyla ilgili bilgiye ulaştıracak tek kaynak vahiydir. Zira vahiy; Yüce Allah'ın varlıklara, yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını bildirme yolu ve insanlarla konuşma şeklidir.⁷

Bilindiği gibi yerçekimi ya da suyun kaldırma kuvveti gibi kanunlar, yeryüzünün yaratılmasından beri var olan doğal kanunlardır. Ama bununla birlikte insanlar yerçekimi kanununun kâşifinin Newton, suyun kaldırma kuvvetinin kâşifinin ise Arşimet olduğunu bilirler. Oysa hem Newton hem de Arşimet zaten var olan bir şeyin açığa çıkarılıp bilimsel bir dil ile tanımlanmasına vesile olmuşlardır.

İşte peygamberler de tarih boyunca insanlığı doğru yola sevk etmek üzere tebliğ edilen dinsel gerçeklikleri bazen ilk defa ortaya koymuş bazen kendisinden önceki bir peygamberin halefi olarak devam ettirmiş ve insanlığı aydınlatmak üzere Allah tarafından kendilerine verilen vazifelerini yerine getirmişlerdir. Peygamberlerin getirmiş oldukları vahiyler yoluyla ortaya konulan evrensel gerçekliklerin, insanlığa mâl olup zamanla dinlerden bağımsızlaşarak dinî bir temele dayanmıyormuş gibi algılandığını söylemek mümkündür. Söz konusu evrensel gerçeklikler bir kere ortaya konulup insanların akıllarına ve gönüllerine nakşedildikten sonra bunların zaten insanlar tarafından bilinebilir ya da basit gerçeklikler olarak görülmeleri onların ilâhî temele dayalı dinler tarafından ortaya konuldukları gerçeğini değiştirmeyecektir. İslâm inancı açısından yaygın bir görüş olarak yaratılan ilk insanın ve aynı zamanda ilk peygamberin Hz. Âdem olduğu ve kendisine bir takım bildirimlerde bulunduğu kabul edilmektedir. Bu da insanın var oluşundan itibaren yeryüzünde başıboş bırakılmayarak yaşamını Allah'ın kontrolü ve bildirimleri üzerine devam ettirdiğini göstermektedir.⁸

Allah, tarih boyunca insanların doğruluktan ayrılmayarak nasıl bir inanç üzerinde olmaları gerektiği ile ilgili bildirimlerde bulunmuş olsa da insanların zamanla bu inançlarını bozup değişikliklere uğrattıkları bilinmektedir. Söz konusu durum Kur'ân'da şu şekilde ifade edilir: *"Yemin olsun Allah'a ki, senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik de şeytan onlara amellerini süslü gösterdi. O, bugün de onların dostudur/o gün de onların dostu idi. Onlar için acıklı bir azap var."*⁹ Bu değişim ve yozlaşmaların düzeltilmesi için de yeni bir bildirimin yani peygamberin gönderildiği görülmektedir.

Toplumların kendilerine gönderilen dinleri bozarak zamanla putperestliğe varan inançlara kadar dönüştürmelerinin yanında, hak bir din üzerinde devam etmelerine rağmen temel inançlarında bozulmalar yaşamış dinlerin de görülmesi mümkündür. Ehl-i Kitab'ın (Yahudi ve Hristiyanların)

⁷ Özten, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 43-44

⁸ Bakara, 2/213, *"İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere hak kitaplar indirdi. Oysa kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra, birbirlerine karşı olan 'azgınlık ve kıskançlıkları' yüzünden anlaşmazlığa düşenler, o, (Kitap) verilenlerden başkası değildir. Böylece Allah, iman edenleri, hakkında ayrılığa düştükleri gerçeğe kendi izniyle erıştirdi. Allah, kimi dilerse onu doğruya yönlendirir"*

⁹ Nahl, 16/63

içinde bulunduğu durum buna örnektir. Söz konusu durum ise bir peygamberin gelerek hem mevcut hak dinleri, hem de diğer inanç ve kabulleri düzeltmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed'in tüm âlemlere bir rahmet olarak gönderilerek¹⁰ sağlam bir inanç sisteminin ortaya konulması ve önceki dinlerde oluşturulan tahrifatın düzeltilmesi buna örnek teşkil eder. Aynı zamanda insanların tarih boyunca ihtilâfa düştükleri konuların açıklığa kavuşturulması için de peygamberliğin gerekliliği ortaya çıkmaktadır:¹¹ Hz. Muhammed, peygamberlik ile görevlendirilmeden önce hem Ehl-i Kitab'ın hem de diğer insanların inkâr ve fitne içinde bulundukları, dinlerini bozarak sapkın bir takım inançlara bağlandıkları bilinmektedir. "*Hiç kuşkunuz olmasın ki bu Kur'ân, İsrâîloğullarına, ihtilafa düştükleri şeylerin birçoğunu anlatıyor*".¹²

İnsanların içinde bulunduğu durum ve bu noktadaki ihtiyaç Fahreddîn Râzî tarafından şu şekilde gösterilmeye çalışılmıştır: **Yahudiler:** Allah'ı insana benzetme-antropomorfist eğilim, peygamberlere iftiralar, ilâhî kitabı tahrif -dejenerasyon- konularında en uç noktada bulunuyorlardı. **Hristiyanlar:** Üçleme inancı -baba, oğul, kutsal ruh-, hulûl ve ittihad gibi aşkınlığı yok eden inançları benimsiyorlardı. **Mecûsîler:** Dualisttiler. Aralarında savaş olan iki tanrının (zulmet ve nur) varlığına inanıyorlardı. Annelerle evlenmeyi mübah görmekle sapıklıkta uç noktaya varmışlardı. **Araplar:** Putlara taparlardı. Soygun ve tefecilikte haddi aşmışlardı.¹³ Kur'ân ayetleri geçmişte yaşamış pek çok topluluğun ahlâki çöküntü ve azgınlıkları sebebiyle helak edildiklerini haber vermektedir.¹⁴

Toplumsal açıdan da peygamberlik ve vahyin oldukça hayati bir konumu bulunmaktadır. Meselenin felsefi boyutu da bu gerekliliği açık bir biçimde ortaya koyar. Örneğin kötülük probleminin pek çok insanın dinî gerçeklere karşı şüphe ile yaklaşmasına sebep olduğu hatta pek çok ateistin Allah'ın varlığını inkâr etmelerindeki gerekçelerden biri olarak gösterildiği bilinmektedir.

Kötülük probleminin makul bir şekilde açıklanabilmesi için de 'imtihan' kavramının ve gerçek yaşamın ahirette olacağının kavranıp bilinebilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde dini bildirimler olmadan evrende neden kötülük olduğunu ya da her şeye gücü yeten bir Allah'ın kötülüklerin yapılabilmesine neden izin verdiğinin açıklanması mümkün değildir. Tüm bu sayılan gereklilikler ve daha fazlası açık bir biçimde insanlığın Allah ile irtibatının vahiy dışında bir yol ile sağlanmasının mümkün olmadığını ve bu irtibatı sağlamak üzere Allah tarafından görevlendirilecek yani vahyin tebliğini yapacak birilerine ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Peygamberler geldikleri her toplumda hakkı, adâleti, insanî ve medenî yaşamayı temin etmiş, her türlü çirkinlik, haksızlık, zulüm ve insafsızlıkların ise önüne geçmişlerdir. Peygamberlerin gönderilmesiyle pek çok topluma nizam ve düzen geldiği, her türlü bâtil inanç ve uygulamalardan kurtuldukları, kısacası

¹⁰ Enbiya, 21/107

¹¹ Nahl, 16/64. "*Bu Kitap'ı sana yârların şunun için indirdik: Hakkında ayrıtığa düştükleri şeyi onlara iyice açıklayasın ve Kitap, iman eden bir topluluk için kılavuz ve rahmet olsun*".

¹² Neml, 27/76

¹³ Fahreddîn Râzî, Meâlimü Usûl'd-Dîn, (Çev: Nâdim Macit), İhtar Yayıncılık, Erzurum (1996), s. 91-92.

¹⁴ A'raf, 7/4, Yunus, 10/13, İsrâ, 17/17, Meryem, 19/74, vb.

böyle bir nimetten yoksun toplumlara göre üstün bir konuma geçtikleri tarihsel bir gerçekliktir. İnsanlar peygamberlerin şahsiyetini örnek almak suretiyle ilâhî buyrukları pratiğe geçirmiş ve onların önderliğinde Allah yolunda hayırlı neticelere ulaşmışlardır. Ayetlerin bir kısmının peygamberlerin gönderilme sebeplerinden bazılarına ışık tuttuğunu görmekteyiz.

Buna göre onlar insanlara müjdeci ve uyarıcı (beşîr-nezîr) olarak gönderilmelerinin yanında, insanları içinde bulundukları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, onlara kendi dilleriyle açık seçik beyanlarda bulunmak ve aynı zamanda da insanlar arasındaki adâleti temin ederek birlik ve düzeni korumak için gönderilmişlerdir: *“Şu bir gerçek ki, biz seni hak ile bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki, içinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.”*¹⁵ *“O, odur ki, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarırsın diye kulu üzerine, gerçeği apaçık gösteren ayetler indiriyor.”*¹⁶ *“Yemin olsun, biz, resullerimizi açık-seçik delillerle gönderdik ve onlarla birlikte Kitap’ı ve ölçüyü de indirdik ki, insanlar adâleti ayakta tutsunlar/adâletle doğrulsunlar.”*¹⁷ *“Biz, görevlendirdiğimiz her resulü ancak kendi toplumunun diliyle gönderdik ki, onlara açık-seçik beyanda bulunsun.”*¹⁸

Her şeyden ötede Allah’ın yaratmış olduğu kullarıyla irtibatını vahiy yoluyla sağlamış olmasının O’nun bu konudaki değişmez yolu, yasası olduğunu görmekteyiz. Allah, yaratmış olduğu kulları arasından bazı kullarını seçerek peygamber kılmakta ve onlar vasıtasıyla vahyini insanlara ulaştırmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm âyetleri Hz. Âdem’den son peygamber olan Hz. Muhammed’e kadar doğru yola iletilmeleri için her ümmete bir peygamber gönderildiğini bildirmektedir.¹⁹

Belki vahiy olmadan hem fıtratından hem de âlemden hareketle bir yaratıcının var olduğuna hükmedebilen insanların, yaratıcılarına karşı teşekkür etme ya da O’nu yüceltip övme ihtiyacı duyacakları söylenebilir. Ancak bunu nasıl yapmaları gerektiği veya gerçekten de yapmalarının gerekli olup olmadığı ile ilgili ortak bir öngörude bulunulması beklenemez.

Şayet Allah insanlara sahip oldukları malları ihtiyaç sahipleri ile paylaşmaları gerektiğini bildirmemiş olsaydı, insanların büyük çoğunluğu sahip olduğu şeylere kendi bilgi ve becerisi sayesinde sahip olduğu, fakirlerin de çok çalışarak bunlara sahip olabileceği ya da Allah isteseydi onlara da mallar verirdi düşüncesiyle malını paylaşmak istemeyebilir.

Allah, vahiy ve peygamberler yoluyla bildirimlerde bulunmakta ve insanların bu buyruklara uymalarını istemektedir. İnsanlar ise buyruklara uyup uymamakla imtihana tâbi tutulmaktadırlar. Aynı zamanda söz konusu vahiyler, dünya hayatının geçiciliği ile gerçek hayatın âhiret olduğu gerçeğine dikkat çekerek insanları ilâhî emirlere uymaları halinde cennet ile motive ederken, uymamaları halinde ise onları cehennem ile korkutup uyarmaktadır. Onlara: *“Allah’ın size verdiği rızıktan (Allah için) verin!”* dediği zaman, nankörler,

¹⁵ Fâtır, 35/24

¹⁶ Hadîd, 57/9

¹⁷ Hadîd, 57/25

¹⁸ İbrâhîm, 14/4

¹⁹ Yûnus, 10/47

inanananlara: "Allah'ın dilediği takdirde yedireceği kimseleri biz mi yedirelim? Doğrusu siz, apaçık bir sapıklık içindesiniz." derler.²⁰

Her ne kadar Allah insanlara akıl melekesini vermişse de, aynı zamanda insanı itaat ve takvaya uygun bir fıtratta var etmiştir. Bu sebeple peygamberlerin aklen bilinmesi mümkün olmayan bir takım bilgiler getirmesi aklın bunları benimsemesine engel değildir. Yine akıl tarafından idrak edilebilecek şeylerin de din tarafından açıklanmasında bir çelişki bulunduğu söylenemez. Bu hem insanın akli ile ulaştığı sonuçların ilâhî bildirim ile desteklenmesini ve insanın o konuda çelişki ya da şüphelere düşmesinin önlenmesini hem de akıl ile vahiy arasındaki uyumun kurulmasını sağlayacaktır. Örneğin insanlar uzun yıllar boyunca matematikte sıfırın varlığına yer vermemiş, ancak sıfır ortaya konulduktan sonra akıl, bunun yerinde bir karar olduğuna hükmetmiştir. Aklın bilgiyi anlamasıyla onu keşfetmesi arasında ontolojik açıdan büyük bir mesafe vardır. Bazı kimselerin bu ince noktayı idrak edemedikleri görülmektedir. Akıl tarafından idrak edilmesi mümkün olan şeylerin, din tarafından açıklanmasının kişiye kolaylık sağlayan bir lütuf olduğu da bir gerçektir. Buna göre insanın yararına ve zararına olan şeyler ile hangi davranışın doğru ya da yanlış olarak kabul edilebileceğinin idrak edilmesi için sürekli bir tefekkür, aralıksız müşahede ve eksiksiz bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak insanlardan her işi bırakıp bu derin muhakeme sürecine girmelerinin beklenmesi pek çok açıdan gerçek ile örtüşen bir beklenti olmayacaktır. Bu sebeple Allah'ın bir peygamber vasıtasıyla bu türden bilgileri bildirmesi O'nun lütuf ve rahmetinin bir eseri olarak kabul edilmiştir.²¹

Dünyevileşme/ Dini Buyrukları Yok Sayma

Modern çağın en yaygın inanç problemlerinin başında dinin önem ve gerekliliği hakkında şüphe duyma ve çoğunlukla bu sebepten ötürü dini dikkate almama problemi gelmektedir. Bu anlayışa göre artık modern insanın dine ihtiyaç duymadığına, din olmadan da insanların iyi ve güzel davranışlar sergileyerek ahlâki bir yaşam sürebileceklerine inanılmaktadır. Üstelik söz konusu iddia sahiplerinin önemli bir kısmını Allah'ın varlığına inanan insanların oluşturduğu görülmektedir. Allah'ın varlığına inanmasına rağmen dine ihtiyaç duymadığını iddia eden kişiler açısından belki de en fazla belirsizlik taşıyan şeyin Allah-insan ilişkisi olduğu söylenebilir. Çünkü bu kişiler, evrenin ve yaşamın Allah tarafından yaratıldığına inanmalarına rağmen, Allah ile yaratmış olduğu evren ve insan başta olmak üzere diğer canlılar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu net bir şekilde ortaya koyabilmiş değillerdir.²²

Modernleşen dünyanın insanı" kendine yeni bir prototip yarattı. Katı bir anlayışla rasyonalizm ve sekülerizm/dünyevileşme gibi bir takım *izmleri* benimseyerek; dünyasını bireysellik, bencillik ve faydacılık gibi temeller üzerine inşa etti. Şüphesiz rasyonel bakış açısına sahip olmak dini inanca sahip kişiler için de gerekli bir şeydi. Ancak rasyonel bakış açısı, bir amaç değil kökensel ve evrensel sorularımız için aradığımız cevaplara ulaşmamızda kullanmamız gereken bir araçtır. İnsanlar akıl ve inanç arasındaki o hassas bağı kuramadığı

²⁰ Yasin, 36/47

²¹ Nüreddin Sâbüni, Mâtürîdiyye Akaidi, (Çev: Bekir Topaloğlu), İ.B. Yayınları, Ankara (2000), s. 104.

²² Alexis Carrel, İnsanlar Uyanın, (Çev: Leylâ Yazıcıoğlu), Arif Bolat Kitabevi, İstanbul, s. 176.

gibi maneviyata dair ne varsa hepsinden soyutlanmış haldedir. Neydi peki bu dünyevileşme? Özetle, dinin bireyin ve toplumun hayatındaki etkisinin azalması ya da bir şekilde tamamen ortadan kalkması veya başka bir ifade ile dini olanın karşısını ifade ediyordu.²³

Aydınlanma teorisini savunanlara göre bir süre sonra insanlar dini tamamen terk edecek ve dünyevileşerek farklı bir dünya bakışına sahip olacaklardı. Bilim ve teknolojinin ilerlemesinin insanın varlıksal ihtiyaçlarına cevap vereceğine inanıldı. Hâlbuki geride bırakılan iki yüzyılın ve bu zihniyette yetiştirilen nesillerin sonunda, söz konusu teorisyenlerin çok büyük bir yanlışlıkla haksız çıktıkları görüldü. Çünkü insan yaratılışı gereği yaratıcısı ile kendisi arasındaki manevi bağı oluşturan dine muhtaç yaratılmıştı. Hem kendi varlığına hem de bir parçası olduğu evrenin ve yaşamın varlığına dair temel sorulara mantıklı bir cevap bularak tüm bunları anlamlandırması gerekiyordu. Sonuçta din dışında tüm bunları anlamlandırabilecek makul ve rasyonel bir cevap ya da sistemin var olmadığı görüldü. Din insana yaratılışı gereği verildiğinden aklı başında hiçbir insan dinsiz yaşayamaz.²⁴

İnsanın doğasını ahlâklılık olmak için yeterli görenleri temelde iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi Allah'ın varlığını kabul etmeyen ama ahlâki değerleri insani bir gereksinim olarak görenler. Bu kişilere göre ahlâk bireysel ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi adına insanlığın ortak mirası olarak var olagelmıştır. İkincisi ise Allah'ın varlığını kabul eden ancak ahlâki Allah'tan, dolayısıyla dinden bağımsızlaştıranlar. İkinci görüşü savunarak ahlâki bir tutum için dine ihtiyaç olmadığını iddia edenler, insan doğasının, Allah'ın varlığını ve insanlardan neler istediğini bilecek özellikte yaratıldığını kabul etmektedirler. Bu kişiler insanın bu özelliğinden dolayı ona ayrıca bir bildirimde bulunulmasının gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.

Ahlâki davranışların yaratılıştan verilmiş olduğu düşüncesi dinin aleyhinde değil aksine dini destekleyen bir anlayıştır. Allah'ın, insanlardan ahlâki bazı davranışlar isteyip erdemli olmalarını beklerken onları bu davranışlara uygunsuz bir yaratılış üzerine var etmiş olduğu düşünülemez. Bu sebeple dinî emir ve yasaklar sonucunda ortaya çıkan bir takım ahlâki davranışlar insan fitratı ile uyum içinde olmalıdır. Akıldan hareketle ahlâki davranışların bilinebileceğinin ileri sürülmesi de esasen dine aykırı değildir. Din tarafından ortaya konulan ahlâki davranışlar akıl ve mantık ile de uyum içindedir. Buradaki kritik nokta ise aklın ve insan doğasının ilâhî bir bildirim olmadan tek başına ideal bir ahlâk anlayışına hükmetmeye yeterli olup olmadığıdır. İnsan, aklı ile hangi davranışın doğru ya da yanlış olabileceğine yönelik çıkarımlarda bulunabilir ama yine de söz konusu çıkarımlar ancak ilâhî vahiy ile desteklenip doğrulandığında o davranışın gerçekten de doğru ve ideal bir davranış olduğuna hükmedilebilir.²⁵

²³ Carrel, İnsanlar Uyanın, s. 172.

²⁴ Tolstoy, Din Nedir, (Çev: Murat Çiftkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul (2009), s. 11

²⁵ Emile Boutroux, Education and Ethics, çev: Fred Rothwell, Williams & Norgate, London 1913, s. 2-4.

32 Immanuel Kant, Religion Within The Limits of Reason Alone, çev: Theodore M. Grene-Hoyt H. Hudson, Harper Torchbooks, New York 1960, s. 3. 41

Ahlâki Değerler Kendiliğinden Oluşabilirler Mi?

Bazı ateistler adalet, merhamet, sevgi gibi bazı ahlaki değerlerin kendiliğinden herhangi bir temele ihtiyaç duymadan var olduklarını iddia edebilmektedirler. Esasen bu bakış açısına göre objektif ahlaki değerlerin varlığı kabul edilirken bu değerlerin Allah'a dayandırılması reddedilir. Ancak adalet, sevgi, merhamet ve benzeri kavramların kendiliğinden var olduğunun anlaşılması oldukça zordur. Üstelik bu gibi ahlaki değerlerin kendiliğinden var olduğu kabul edilse de bu gibi değerlerin insanlar için ahlaki yükümlülükler oluşturduğunun göstergesi de yoktur.

Kendiliğinden oluşmuş bir şeyin birey olarak benim üzerimde neden bir yaptırım gücü olsun? Böyle bir yükümlülüğü bana dayatacak olan kim ya da ne? Ben neden kendi menfaatime olan bir şey söz konusuysa başkasını da düşünmeliyim? Neden daha fazlası mümkünken olanla yetinmeliyim? Neden kötülüklerle güzellikle karşılık vermeliyim? Ya da neden zayıfı ezmeliyim? Neden paylaşıp yardımlaşmalıyım? Neden başkaları tarafından belirlenmiş ahlâki ilkeleri dikkate almalıyım? Kendi ahlâki kriterlerimi yaratamaz mıyım? Bir başkasının benden daha doğru olduğunun ölçüsü nedir?

Bu gibi soruları çoğaltmak mümkündür. Anlaşılması gereken şey Allah olmadan objektif bir ahlâkın ve ahlaki değerlerin rasyonel temelini olmasının mümkün olmadığıdır.

Ateist bakış açısına göre her şeyin tesadüfen kendiliğinden oluştuğu dikkate alındığında insanların eylemlerinin ahlaki sorumluluğunu üstlenmeleri gerekli kılacak bir temel olmadığı gibi örneğin Hitler gibi yaşamakla Hz. Muhammed (a.s.) gibi yaşamak arasında da bir fark kalmamaktadır. Üstelik bu şekilde bir yaşam algısında insanın daima kendi menfaatine olanı gözetmesi ve anlık haz ve zevklerini her türlü değer üzerinde görmesi de gayet doğal olacaktır.

Deizm ve Dini Hayat

İlkçağdan beri, filozofları meşgul eden en önemli konular, *Tanrı, âlem, insan* ve bunlar arasındaki ilişkilerdir.²⁶ Tanrı düşüncesi, insanlık tarihi boyunca, hemen hemen tüm insanların üzerinde kafa yorduğu bir konudur. Çünkü dinsel bütün tartışmalar veya söylemler bir şekilde Tanrı'yla ilişkilidir.²⁷ İnsanın Tanrı ve evren ile ilişkilerinin değerlendirilmesi sonucu birçok problem ortaya çıkmıştır. İnsanın sahip olduğu özellikler, onun hem düşünce tarihinin tartıştığı problemleri üretmesine hem de bu tartışmaların merkezine yerleşmesine dayanak oluşturmuştur.

Bütün bu tartışmalar, farklı dinsel yaklaşımların ve gruplaşmaların oluşmasına neden olmuştur. Bu ekoller içerisinde Deizmin modern dünya açısından taşıdığı önem, diğerlerinden çok daha fazladır. Çünkü modern ve bilimsel düşünce için en önemli adımlardan biri olan Aydınlanma Felsefesinin insanlık tarihine kazandırdığı ve Aydınlanma Felsefesinin filozoflar arasındaki en yaygın dinsel yaklaşımı deizmdir denilebilir. Günümüzde ise deizmin

²⁶ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*. Ankara Üniversitesi Basımevi. Ankara, 1968. s.6 vd

²⁷ Turan Koç. *Din Dili*. Rey Yayıncılık. Kayseri. 1995. s.23.

sistematiik bir öğreti olarak takipçileri ve sözcüleri olmasa da, oluşturduğu felsefi geleneğin etkisiyle, dinsel inanca sahip olanların bile yaşamlarında pratik bir şekilde varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Etimolojik açıdan bakıldığında, “Deizm (*Deism*)”, Latince’de “Tanrı” anlamına gelen “*deus*” kelimesinden türetilmiştir. O, Grekçe’de yine “Tanrı” anlamına gelen “*theos*” kelimesinden türetilmiş olan “Teizm (*Theism*)” ile aynı kökten gelmektedir. Aslında orijinal haliyle her ikisi de Tanrı veya Tanrıların varlığına inanmak anlamına gelmekte ve bu yönüyle de “Ateizm (*Atheism*)”ın antitezini oluşturmaktaydılar. Fakat zamanla, deizm, kendine özgü felsefi bir anlam kazanıp “doğal din” kavramıyla özdeşleşirken; teizm, dini bir havaya bürünerek yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmek için kullanılır olmuştur.²⁸ Daha sonra, özellikle yüzyıldan itibaren Hristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte, teizm, Ortodoks inançları savunan zihniyet için; deizm ise, geleneksel inançlara ters düşen zihniyet için kullanılmaya başlanmıştır.²⁹ Böylece, geleneksel inançları savunan “Teistler” yanında, akli ön plana çıkaran “Deistler” ortaya çıkmıştır.

Deizmin herkes tarafından kabul edilmiş olan ortak bir tanımı tam olarak yapılamamıştır. Bunun en temel nedeni ise, farklı kültürel ortamların, farklı tanımlara yol açmasıdır. Yine, Deizmin kökeninde yer aldığı düşünülen kişilerin, birbirinden farklı yaklaşımlar ileri sürmeleri ve her kişinin değişik bir duruşa sahip olması bir diğer neden olarak gösterilebilir. Doğal olarak böyle bir durumun sonucunda, bir kavram kargaşasıyla karşılaşılmiştir.

Bu kavram kargaşasına bir açıklık getirmek ve bugün deizmden ne anlaşıldığını görmek için bu konuda ulaşabildiğimiz en çok kullanılan tanımları tek tek sıralayarak deizmi açıklayalım.

- G. C. Joyce’a göre deizm, tarihi ve dini bir harekete isim olma yanında, genelde, Tanrı’nın doğası ve ona bağlı bir dünya hakkında belli bir görüşü anlatan felsefi bir harekettir. Önceleri teizmle arasında bir fark yoktu. Fakat daha sonra özellikle din felsefesi alanındaki çalışmalarla teizmden ayrıldı. Tanrı âlem ilişkisini saatçi-saat ilişkisi gibi kurgulayıp sadece yaratıcı veya ilk sebep olarak düşünülen bir Tanrı ve meydana getirdiği ve belli kurallara göre işlemeye terk ettiği bir dünya anlayışı vardır.³⁰

- William L. Rees ise deizmi şöyle açıklar: 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiltere’de vahiy yerine akli koyan bir düşünce hareketidir. Kısaca, âlemi yaratan ama vahiy veya mucize gibi herhangi bir yolla ona artık bir daha müdahale etmeyen bir Tanrı’ya, doğru ile yanlış arasında objektif bir farkın varlığına, hayatın gereğinin doğruyu desteklemek ve savunmak olduğuna, ruhun ölümsüzlüğüne ve hayatta ahlâki tavır ve davranışların benimsenmesi gerektiğine inanan bir harekettir.³¹

²⁸ Melih S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, s. 173; Orhan Hançerlioglu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, C.4, s.237-238.

²⁹ Hüsamettin Erdem, “Deizm”, T.D.V.İ.A., İstanbul 1994, c.9, s.109-110.

³⁰ Muzaffer Ayyaz, *Deizm Bilim İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2002, s.22

³¹ Aynı yer

- Alister E. McGrath'ın tanımlaması ise şöyledir: Özellikle 18. yüzyıl boyunca bir grup İngiliz yazarın görüşleriyle birçok Aydınlanma fikrinin habercisi olan bir rasyonalizme dayandırılan bir terimdir. Bu terim çoğunlukla, mutlak yaratıcı olarak kabul edilen fakat dünya ile devam eden bir ilişki ve bağı reddedilen bir Tanrı anlayışına dayandırılır.³²

- Steppen P. Weldon'a göre ise deizm, 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl boyunca Avrupalı ve Amerikalı entelektüeller arasında yaygın olan dini bir harekettir. O, evrensel bir doğal dinin değerini yüceltirken, özellikle Hristiyanlık gibi vahye dayalı bir dini kınar. Deistler dünyanın, yardımsever ve Akıllı bir Tanrı tarafından yaratılan, matematik açıdan mükemmel evrensel doğa kanunlarına göre yönetildiğine inanırlar.³³

-İlâhçılık: Her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini, takdiri inkâr ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden ve teşbihi, teslisi, peygamberi ve vahyi reddeden tabii din fikrini benimseyen felsefi okul.³⁴

-Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkar eden felsefi ekolün adı,³⁵

-Yaradancılık: Yetkin bir kişilik olarak Tanrı'nın varlığına duyulan inanç; İngiltere ve Fransa'da 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve 19. yüzyıla kadar süren eleştirel din hareketi; vahyi ve vahyin bildirdiği her şeyi reddederek sadece akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varolduğu fikrini benimseyen doğal teoloji veya rasyonel ahlak anlayışı,³⁶ Tanrı'ya inanmakla birlikte, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen; Tanrı'nın evreni yaratıktan sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren ve 16. yüzyılda Tanrıtanımazlığın karşıtı olarak ortaya çıkan, Aydınlanma döneminde ise kilise öğretisini eleştirerek akıl/us dinini savunan öğreti,³⁷

Clarke'a göre, Yaradancılık kelimesi dört kavramı kapsar:

- 1) İnyetle ilişkisi olmayan bir yaratıcı Tanrı kavramı,
- 2) Ahlaki özellikleri olmayan bir Tanrı ve inayet kavramı,
- 3) İnsan ruhunun ölmezliğini kapsamayan bir Tanrı kavramı,
- 4) Hayatta ilâhi inayeti temsil eden, ahirette ise iyilik ve kötülüğü yargılayan bir yaratıcı Tanrı kavramı.³⁸

Son olarak da, kökleri Aristo'ya kadar giden, 17. ve 18. yüzyıllarda revaçta olan; başlangıçta, Latince "deus-Tanrı" kökünden geldiği için terim

³² Aynı yer

³³ Aynı yer

³⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7. Baskı. Ankara 1997. s.209-210.

³⁵ Erdem, "Deizm", s. 109.

³⁶ Ahmet Cevizci. "Deizm", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma. Yay. İstanbul 1999. s 209

³⁷ Bedia Akarsu. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, inkılâp Yay.. 5.Baskı, İstanbul ?.. s 196

³⁸ *Meydan Larousse*, Meydan Yay. İstanbul 1969. c 12. s 729

olarak ateizmin karşıtı olarak kullanılan, fakat sonraları sadece evreni yaratan ve kendi haline bırakan bir Tanrı inancına indirgenen öğreti. Kısaca, varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı,³⁹ şeklinde ifade edilmiştir.

İşte deizm⁴⁰ bu tanımların hepsidir. Çünkü bu tanımların çoğu deizmin farklı bir yönüne ağırlık vermişlerdir. Zaten deizmi bir tanım içerisinde vermek ve “deist” diye isimlendirilen filozofların hepsini bir çerçeve içinde toplamak mümkün değildir. Onlar arasında Tanrı’nın ahlâki bir varlık olduğu fikrinden hareketle O’nun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir müdahale sayılmadığını öne süren fakat mucizenin imkânsızlığı konusunda görüş birliğine varan deistler vardır. Yine dini anlayışa daha yakın durarak Tanrı’ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklərini söyleyen deistler vardır. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığı da bir gerçektir. Çünkü bu noktaya gelmiş bir deizm, teizmden pek farklı değildir. Yine özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hristiyanlığı, esrarenizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekte olan birçok deist de vardı. Fakat onlar aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için de kendilerini “Hristiyan deist” olarak adlandırmaktaydılar. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, “*mantiğa sığmamasına rağmen inanıyorum*” fikrinin yerine, “*makul olduğu için inanıyorum*” fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmekti.⁴¹

Dikkat edilirse, deizmi tanımlamaya yönelik bütün bu çabalarda genelde iki temel husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi, “âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı”, ikincisi, “akla ve bilime gösterilen büyük güven”,⁴² Bu iki temel anlayışa yine bunların bir sonucu veya tamamlayıcısı olarak ortaya çıktığı düşünülebiyecek üçüncü bir hususu daha yani “akla dayalı bir doğal din anlayışı” nı da ekleyerek her birini ayrı bir başlık altında biraz daha yakından incelemeye ve böylece deizmi daha iyi anlamaya çalışacağız:

1. Âleme Müdahale Etmeyen Bir Tanrı Anlayışı

Deizmin en temel öğretisi budur. Zira deizmin diğer bütün öğretileri adeta bu felsefi kaynaktan beslenir. Felsefe tarihçileri bu anlayışın felsefi temellerini ta Aristo’ya kadar geri götürmektedirler. “*Felsefi temelleri*” diyoruz, çünkü daha sonra ifade edileceği gibi özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda bu öğreti daha farklı nedenlerden dolayı da gündeme gelmiş ve Aristo’da sisteminin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı felsefi çerçevenin dışına da taşınmıştır. Bilindiği gibi Aristo, *Fizikin* “VIII. Kitabı”nda “İlk Muharrik/Hareket Ettirici”

³⁹ Aydın Topaloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 1996. s.19.

⁴⁰ Bu terimin İngilizcesi “Deism”, Fransızcası “Deisme”, Almancası “Deismus” ve İtalyancası “Deismo”dur. Bu terim Osmanlıca’da ise en yaygın sekiyle “ilâhiye” diye ifade ediliyordu. Bu terim günümüz Türkçe’sine farklı şekillerde çevrilmiş ve öz Türkçeleştirilmek istenmiştir. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılabacağı üzere, bu terim en yaygın olarak “Yaradancılık” kelimesiyle Türkçe’ye aktarılmış (bkz. Akarsu, a.g.e., s.196; Cevizci, a.g.e., s.209; Larousse, c.12, s.729; *Ana Britannica*, Ana Yay., İstanbul 1986, c.22, s.300), fakat birtakım itirazlarla karşılaşmıştır. Biz ise bunlardan hiç birini tercih etmeyerek, çalışmamız boyunca “deizm”i, zaten artık Türkçe’de yaygın olarak kullanılan ve aslına daha yakın duran “Deizm” şeklinde kullanmayı tercih ettik.

⁴¹ Aydın, a.g.e., s.174-175

⁴² Aydın, a.g.e., s.173

meselesini ele almakta ve onun varlığını, zaruriliğini, ezeli oluşunu ispata çalışmaktadır. Bunun için önce yapılması gereken hareketin ve zamanın ezeliiliğinden işe başlamaktadır. Ona göre, tabii cisimler bizzat başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmak ihtiyacındadırlar ve son hareket ettirilmiş olanla ilk hareketi veren arasında da birtakım hareket ettiriciler vardır. Bunlar sonsuzca devam edemeyeceğinden zincirin bir noktada hareket etmeyen bir hareket ettirici, daha doğrusu hareket kaynağı kendinde olan bir İlk Muharrik tarafından kesilmesi gereklidir. Çünkü hareket başlangıcı olmayan ve sonsuz olduğu için ancak hareketsiz ve ezeli bir motorla izah edilebilir.⁴³

Yine Aristo, *Fizikinde* fizik ve metafizik dünyasının başına koyduğu "İlk Muharrik"i çok sık, "Tanrı" kelimesini ise çok az kullanmıştır. Fakat *Metafizik* ve diğer kitaplarında ise "Tanrı" kelimesini sık sık kullanmıştır. Hatta *Metafizikte* bu iki kelimeyi birlikte kullanmıştır.⁴⁴ Burada söyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Aristo da, "İlk Muharrik" ile "Tanrı"yı aynı anlamda mı kullanmıştır? Bu soruya cevap ararsak, Aristo'nun *Metafizik*in "XII. Kitabı"nın VII. Bölümü'nde İlk Muharrik'in Mahiyetini ele alarak mükemmel diye vasıflandırdığı bu varlığı Tanrı ile özdeşleştirdiğini görürüz. Böylece Aristo, İlk Muharrik'le Tanrı'ı aynı saymakta "Fizik" teki fizik karakterli muharrik, *Metafizikte* bir manevilik kazanmakta; *Fizikte* âlemin ve hareketin ezeliiliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, *Metafizikte* teolojik ve ontolojik bir karakter kazanmaktadır.⁴⁵

Aristo'nun Tanrısı acaba yaratıcı bir Tanrı mıydı? Halen bazı yanlış kullanımlara rastlanırsa da artık Aristo'nun Tanrı'sının, teizmde olduğu gibi yoktan/hiçten yaratan bir Tanrı olmadığı bilinen bir husustur. O, açık bir şekilde dünyanın yaratımı anlayışına karşı çıkmıştır. Çünkü Aristo'ya göre madde meydana gelmemiştir, ezeli ve ebedidir. Onun Tanrı'sının yaratıcı vasfı yoktur. O, Antik Yunan'da olduğu gibi ezeli olan maddeye şekil veren bir yapıcı/sani', bir mimardır. O, kendisi gibi ezeli olan bu malzemeye sadece bir form vermiştir. Nitekim Aristo'nun Tanrısı aynı zamanda bütün varlıkların gaye sebebi, bir aşk ve sevgi konusu olarak âlemi hareket ettirir.⁴⁶

Yine burada şunu da ifade edelim ki, Aristo'nun Tanrısını her ne kadar teist anlamda yorumlayanlar olsa da O, bütün bu vasıfları itibariyle Deist anlayışa dayanan bir Tanrı olarak karsımıza çıkmaktadır. Nitekim Aristo'nun tanınmış şârihlerinden Ross, Aristo'nun Tanrısını teist anlamda yorumlayanların bulunduğunu fakat bunların görüşlerinin günümüzde artık benimsenmediğini hatta bazı araştırmacılar tarafından tamamen reddedildiğini belirterek, Aristo'da bir yaratılış, kaza-kader ve ilâhi hikmet görüşü olmadığı için onun Tanrı'sının teistik değil, deistik bir Tanrı kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁴⁷

İşte böyle bir Tanrı ve evren anlayışının, sınırlı, âleme müdahale etmeyen, onu yeterince bilemeyen veya bilme ihtiyacı hissetmeyen, evrenin

⁴³ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay, İstanbul 1993, s.101-102.

⁴⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Yay., İzmir 1993, c.2, s.141-195.

⁴⁵ Bolay, a.g.e., s. 103-104.

⁴⁶ Bolay, a.g.e., s. 108-109.

⁴⁷ Bolay, a.g.e., s. 112.

mekanik bir saat, Tanrı'nın da onu yapan bir saatçi gibi düşünüldüğü, özellikle Aristo'dan beslenen Rönesans sonrası batı toplumunda doğan deizme büyük ölçüde kaynaklık ettiği söylenebilir. Öyle anlaşıyor ki o dönem düşünürleri önlerinde hazır duran bu modelden çok şey almışlar ve hem din hem de bilimi tatmin eden orta bir yol bulmaya, dini hurafelerden, toplumu baskı ve kovuşturmalardan kurtarmaya ve böylece özgürlüklerin ve bilimin önünü açmaya çalışmışlardır. Aslında deizmin bu yaratma fikri, teizmdeki yaratma fikrine diğerlerinden daha yakındır. Fakat her ikisi arasında önemli farklar da vardır.

Görüldüğü üzere, birincisi yaratmayı Aristo'dan gelen bir anlayışla var olan ilk maddeye şekil vermek şeklinde anlar ve olmuş bitmiş bir fiil gibi düşünürken, ikincisi yoktan yaratmayı esas alarak yaratmanın sürekliliğine inanır.

Şunu da ifade edelim ki Aristo'nun bu sisteminden esinlenen deizmin Tanrı ve evren anlayışı daha sonra şu şekli alacaktır: Panteizme karşı olarak Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanan, içkinliğini reddeden, dolayısıyla antropomorfizmin her çeşidine karşı uzak duran, Kilisenin temsil ettiği Hz. İsa'nın ulûhiyeti fikrine şiddetle karşı çıkan, varlığı yalnız akılla bilinebilen ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı ve onun müdahale etmediği fakat önceden mükemmel bir şekilde yerleştirdiği doğa kanunlarına göre hareket eden ve bilime konu olup incelenebilecek bir evren anlayışıdır. Öyle bir evren ki, incelendiğinde zaten onu bu mükemmellikte önceden var edeni işaret edecek hem de kendisine konan bu doğa kanunlarının ortaya çıkarılmasıyla bilim gelişecektir. İşte bu Tanrı-evren ilişkisi, bazı deistler tarafından saat-saatçi ilişkisi gibi algılanacak, bazen de Tanrı'nın doğa yasaları aracılığıyla bu evrende faaliyet gösterdiği şeklindeki⁴⁸ yorum ve yaklaşımlara varacaktır.

2. Akla ve Bilime Gösterilen Sonsuz Güven

Bilindiği gibi, bu kuramın temelinde 17. yüzyılda doğa bilimlerinin muazzam gelişmesi olgusu yatar. Bu yüzyılda Galile, Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerindeki büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine kusursuzca işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın mekanik bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, "Tanrı" kavramını dışarı atmayı da gerektirmiyordu. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna geçmek hem mümkün, hem de gerekliydi. İşte Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçi idi. O bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra artık onun işine müdahale etmek ihtiyacını duymamıştır. Zaten bu Tanrı için bir zül, bir eksiklik sayılırdı. Yine Tanrı ferdi akıl ve vicdan yardımıyla bulunabilirdi. Dolayısıyla gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumuna gerek yoktur, hatta bu akıl ve vicdan dini özellikle Kilisenin ve ruhban sınıfının baskısından kurtarılmalı ki, ferdi ruhlarda istenilen değişim ve gelişimi meydana getirebilsin. İşte bu kuram başta ünlü bilim adamı Newton

⁴⁸ Ayvaz, a.g.e., s.34.

olmak üzere 17. ve 18. yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş, savunulmuştur. Böylece bilimin kök salıp gelişmesi için müspet, verimli özgürlükçü bir ortam yaratılmıştır.⁴⁹

Bu öğreti, âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı; akla ve bilime gösterilen sonsuz güven gibi iki temel anlayıştan yola çıkarak sonunda akıl dini veya tabii din diye ifade edilen bir noktaya varır. Yukarıda ifade edildiği gibi, birinci anlayış Rönesans dönemi Aristocularına oldukça çekici gelmiş ve deizmi böyle bir zemine oturtmuşlardı. Fakat bu akım en güçlü dönemini hatta yegâne güçlü dönemini 17. ve 18. Yüzyıl Avrupa'sında, büyük ölçüde bilimsel kaygılardan doğan bir öğreti olarak yaşamıştır.

Daha açık bir ifadeyle, daha yeni filizlenmeye başlayan modern bilim, Hristiyanlığı böyle bir tavizkâr çözüme iterek deist düşünürler eliyle kendi alanında özgürlüğünün tanındığına dair dinden bir karşı tepki almıştır. Tabiri caizse, bilim dini zorlayarak deist öğretiye sebebiyet verirken, din böylece hem kendini makul bir çizgiye çekmiş ve eleştirileri büyük ölçüde karşılamış olurken, hem de bilime yerleşip gelişeceği özgür bir alan açmıştır. Aslında bilimin etkisiyle doğan deizm yarattığı özgür fikri ortamla bu sefer bilimin gelişmesinde önemli bir fonksiyon da icra etmiştir. Zamanla bilimin batı toplumunda gelişip kök salmasında, benimsenmesinde, kilisenin otoritesinin kırılması, taassubun asılması, toleransın yaygınlaştırılması ve hem dini hem de toplumsal özgürlüklerin genişletilmesinde çok etkili olmuştur.

Yine Hristiyan Batı toplumunda Kilise ile bilim adamlarının arası açıldıkça ve din adamlarının, Tanrı ve din adına, bilim adamlarının faaliyetlerine müdahaleleri arttıkça, deizmin temsil ettiği görüş, bilim dünyasına bir rahatlık getiriyordu. Çünkü eğer Tanrı, âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmiyor ve uzaktan izliyorsa, ne bir kişinin, ne de bir teşkilatın âlem hakkında araştırma yapan bilim adamlarına müdahale hakkı yoktur. Böylece kilise adına yapılan kovuşturmalar ve cezalandırmalar felsefi temellerini yitiriyor ve belli ölçüde savuşturuluyordu.

Buna bağlı olarak deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine de olanak sağlıyordu. Mademki Tanrı âleme müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz yahut kutsal sayılamazdı. Kilise, Tanrı'nın bedeni değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkûm edemezdi, işte bu anlayıştan güç alan ve tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan birçok Batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı ve bu fikre paralel gelişen dışarıdan müdahale edilmeyen, otonom bir âleme yönelen bilim adamları bilimin yolunu da açmış oldu. Dolayısıyla bütün bu açılardan bakıldığında deizm, dini konulara akli metotları uygulayan ve Hristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı dini yarı felsefi bir harekettir. Onun doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın, Almanya'da ise aydınlanmanın ve genel anlamda bilimin gelişimi arasında bir paralellik vardır.⁵⁰

⁴⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1999, s.229-230.

⁵⁰ Aydın, a.g.e., s.174-176.

Şunu da ifade edelim ki, deist düşünürler her fırsatta geleneksel Hristiyanlıktaki yanlış uygulama ve batıl inançları eleştirmiş, taassup yerine tolerans ve diğergamlığın yerleşmesine yardımcı olmuştur. Onlar dini ve toplumsal özgürlüklerin önünü açmaya ve böylece bilimin yerleşip gelişebileceği bir alan oluşturmaya çalışmışlardır. Nitekim Toland, kurduğu akıl dininin rahiplerini bilim, kahramanlarını ise insanlık tarihinin büyük şahsiyetleri olan bir akıl dini⁵¹ ve bu fikri canlı tutacağı bir dernek kurarken⁵² hep bilime vurgu yapmış, o bilinci canlı tutmuş; Newton ise bizzat bir bilim adamı olarak bilimsel çalışmanın içinde yer alarak bilimin gelişmesine hatta yeni kozmoloji gibi yeni bir dönüm noktasına gelmesine sebebiyet vermiştir.⁵³

3. Doğal Din Anlayışı

Rasyonalizmin etkisiyle aklın dine uygulanmasının, deizmin tabii bir sonucu olarak dini geleneklerin, hatta vahyin reddedilip yerine akıl dininin ikame edilmesi gündeme gelmiştir. Rasyonalizmin tesiriyle aklı ön plana çıkaran deizm kendi içerisinde tutarlı olmak için kaçınılmaz olarak din konusunda böyle bir sonuca varmıştır. Nitekim Bury'e göre, Locke'un tesirindeki deizmin öncüsü John Toland böyle bir sonuca varmış ve din alanında aklın her şeyi çözebileceğini sanıp *Hristiyanlık Gizemli Değildir* adlı eseriyle, Hristiyanlığın esrarlı olmadığını ispata çalışırken büyük ölçüde onu reddetmeye varan bir deizme ulaşmıştır. Nitekim Locke da Hristiyan vahyinin akla zıt olmadığını daha doğrusu makullüğünü göstermek için *Hristiyanlığın Makullüğü* adlı eseri kaleme almış ve bu eser sonraki yüzyılda İngiltere'de çok yankı uyandırmıştı. Bu dönemde Toland ve benzeri birçok düşünürün kendine örnek aldığı Locke, imanı tamamen aklın hükmü altına koyuyordu.⁵⁴ O Hristiyanlığın vahiy esasını kabul etmekle beraber, eğer vahiy en yüksek hâkim olan akıl ile tenakuza düşerse vahyin terk olunacağını; çünkü onun bize akıl gibi, kesin bilgi veremeyeceğini söylüyordu. Kendi ifadesiyle şöyle diyordu: "Vahye yer vermek için akli ortadan kaldıran kimse onların ikisinin de nurunu söndürmüş olur; Ve yaptığı iş, âdeta, bir kimseyi, pek uzaklardaki gözle görülmez bir yıldızı teleskopla görmek için gözlerini çıkartmağa ikna etmek gibi bir şey olur."⁵⁵

İşte, aklın din alanına uygulanmasının doğal bir sonucu olarak "Doğal Din" veya "Tabii Din" diye bilinen akıl dini doğmuş ve kısa sürede yaygınlaşarak birçok düşünür tarafından "deizm" diye isimlendirilmiştir. O, Tanrıyla kurulan doğrudan veya dolaylı iletişime bağlı olan vahiy dini veya doğaüstü teolojiye karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütününü ifade ediyordu. Yine bu şekilde yapılan, yani insanın salt kendi aklına dayanarak kendi Tanrısını ve evren teorisini meydana getirebileceğini varsayan teolojiye de "Doğal Teoloji" adı veriliyordu. Nitekim böyle bir din anlayışının ünlü temsilcileri olan Jean Bodin ve Herbert of Cherbury, akli doğal bir ışık olarak görmüş ve dinin, vahyin değil de, aklın ürünü

⁵¹ Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul. 1980, s.401.

⁵² Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Degisme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999 s.280.

⁵³ Ayvaz, a.g.e., s.37.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995, s.88-94.

⁵⁵ Bury, a.g.e., s. 127-128.

olduğunu savunmuşlardır. Bu iki düşünüre göre, dinin temel inançlarını bize akıl gösterir, çünkü bu inançlar bizim doğamızda, aklımızda yerleşiktirler. Onlar, Tanrı'nın varlığına, O'na inanma, saygı göstermenin gerekliliğine ve bunun insanları erdemli yapacağına inanırlar.⁵⁶

Bu şekilde Bodin, Herbert ve Toland gibi düşünürler tarafından gündeme getirilen tabii din arayışı⁵⁷ daha sonra, J. J. Rousseau'da "Uygarlık Dini" ve nihayet ondan etkilenen Auguste Comte'da da "İnsanlık Dini" şeklinde devam edecektir. Nitekim Rousseau'ya göre "din, yüksek bir varlığın bizlere verdiği yüksek bir duygudan ibarettir, yeter ki, tapınma biçimleri, kuralları din adamları gibi gereksiz araçlar onu bozmasın!" İşte her vatandaşa görevini sevdirecek akla uygun böyle bir evrensel uygarlık dini yeterlidir.⁵⁸ Bu din, ilk ve bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi, kalpten, duygudan, vicdan ve tabiatın doğurduğu. Onun gayesi, kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlâki ve manevi hayatımızı yüceltmek ve kurtuluşa erdirmektir.⁵⁹

Bu şekillerde uzantısını görmeye çalıştığımız deizme geri dönersek şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar deist diye isimlendirilen filozofları bir çerçeve içinde toplamak güç olsa da, az çok farklılık gösteren deist tavırların çoğu bu akıl dininden etkilenmiş ve mucizenin inkârına varan bir aklileşme çabasıyla Hristiyanlığı tabii din anlayışına yaklaştırmaya çalışmış, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişeler beslemiş ve yoğun eleştiriler yapmış, din adamlarının ruhani otoritesini reddedip, aklın kendi başına Tanrı fikrine ulaşabileceği ve kurtuluşu sağlayan ahlak kaidelerine ulaşabileceğini iddia etmiştir.⁶⁰

Yine onlardan diğer bir gurup da, özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hristiyanlığı esrarengiz ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmektedir. Yine onlardan bazıları Hz. İsa'nın ulûhiyetinin yani teslisi kabul etmemekte fakat aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için çok kere kendilerini "Hristiyan Deist" olarak isimlendirmektedirler. Onların temel gayelerinden biri, ortaçağdan beri oldukça yaygın olan "akla, mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum" fikri yerine "makul olduğu için inanıyorum" fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmektir.⁶¹

Bu "Hristiyan Deistler" açısından bakıldığında da deizm yine Hristiyanlığın akla aykırı olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması şeklinde bir dini eleştiri hareketi olarak ortaya çıkmakta ve Hristiyanlığa inanmakla birlikte, aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği ve nihayet Hristiyanlıkla akıl arasında hiçbir çatışmanın olmadığı veya olmayacağı şeklinde tezler ileri sürmekteydiler.

Şunu da ilave edelim ki, deizmin kabul ettiği dünya, içinde mucizelerin gerçekleşmesine imkân vermeyen, buna ihtiyaç göstermeyen, çünkü bizzat

⁵⁶ Cevizci, *a.g.e.*, s.254.

⁵⁷ Osman Karadeniz, "Takdim", İ. İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Karadeniz, İFAV Yay., İzmir 1998, s. 14.

⁵⁸ Hançerlioglu, *a.g.e.*, c.4, s.237-238.

⁵⁹ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefe İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoglu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1988, s.33.

⁶⁰ Erdem, "Deizm", s. 110.

⁶¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 175.

kendisi, gösterdiği mükemmellikle bir mucize gibi görünen düzenli ve ince bir makinedir. Dolayısıyla Tanrı'nın arada bir düzeltmek için ona müdahale etmesine gerek yoktur. Görüldüğü üzere, bu kuramda mucizeye yer olmadığı gibi, Tanrı ile insan arasında devamlı bir ilişkiye de yer yoktur. Bu görüşte insanın, Tanrı'ya ibadet ve dua etmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü Tanrı onunla ilgilenmez, onu ıstemez. Öte yandan dünyadaki işlerin Tanrı tarafından şu veya bu şekilde değiştirilmesini istemek, bu kurama göre, onun mükemmel bir şekilde yaratılmamış olduğu fikrine götürecektir ki, bu da kuramın temel ilkesine aykırıdır. Nihayet bu kuram, Tanrı ile insan arasında aracı bir rol oynamak iddiasında olan Kiliseyi de tümüyle devreden çıkarmakta ve insanların Kiliseye başvurmalarında da hiçbir anlam bırakmamaktadır.⁶²

Dolayısıyla bütün bu açılardan baktığımızda, yarı dinî yarı felsefî bir hareket olan deizmin, dini konulara akli metotların uygulanması, buna bağlı olarak da tarihi Hristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiatüstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkılması, bütün bunlardan dolayı da Batı Hristiyan dünyasında taassubun, baskının kırılması, batıl inanışların yıkılmasında ve diğer dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesinde çok faydalı bir hizmet gördüğü söylenebilir.⁶³

Bütün bu bilgilerden sonra genel anlamda deizmi tanımlamaya çalışırsak, kısaca şu temel tez ve tavırları içerdiğini söyleyebiliriz:

1-Tanrı ilk neden olarak evreni varlığa getirmiştir.

2- Tanrı, evreni yöneten değişmez yasaları da yaratmıştır.

3- Tanrı yaratılışa/yaratığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin, saatini imâl edip, kurduktan sonra, saatiyle bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkındır. Evrene müdahale etmez.

4-Akıl vahiyle uyum içindedir, ya da vahiy akla uygun olmalıdır.

5- Dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir.

Deizme Göre Peygamberlik ve Vahiy

Deist tartışmaların temelini oluşturan en önemli konunun vahiy ve dolayısıyla peygamberlik konusu olduğunu söylemek mümkündür. Belki de bu tartışmaların İslam düşüncesi açısından da en dikkat çekici tarafı, deistlerin vahiy ve Peygamberliğe yaklaşımları sonucu ortaya çıkan "Tanrı" ve "din" tasavvurlarıdır.⁶⁴ Deist yazarlar tarafından vahye ve Kutsal Kitap'ta yer alan peygamber anlatımlarına getirilen yaklaşım ve eleştirilerin genellikle akıl-vahiy ilişkisine dayalı bir yapı arz ettiği görülür. Tanrıdan geldiği iddia edilen vahiy, aklın sorgulamasına tabi tutan deistler vahiy, akıl ile yargılar. Ancak akıl ve vahiy ilişkisinin önemine yapılan vurgunun asıl mimarlarının deistler olmadığını söylemesi gerekir. Batı düşüncesinde içinde herkes tarafından kabul edilen en eski açıklama Thomas Aquinas'a dayanır ve o da şöyledir: "Vahiy insana aklın üzerinde olanı verebilir; ancak hiçbir şey akla ters olamaz".

⁶² Arslan, *a.g.e.*, s.229-230.

⁶³ Aydın, *a.g.e.*, s. 175-176.

⁶⁴ Dorman. M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi, Basılmamış Doktora Tezi*, s. 273

Aquinas'a göre Tanrının bilgisi, insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkan felsefe ve insanın kurtuluşu için Tanrı tarafından gönderilen vahiy yoluyla olmak üzere iki şekilde elde edilebilirdi. Bu anlayış pek çok Batılı düşünür tarafından takip edilerek benimsendiği gibi Aquinas'tan önceki İslam düşünürlerinde de görüldüğü bilinmektedir.

Deistler tarafından gerçeklerin aklın ışığında bulunabileceğine hükmedilmesi, insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesinin ve bu peygamberlerin elinde bir takım doğaüstü hallerin gerçekleşmesinin gereksinimini de geçersiz kılmıştır. Deistler tarafından savunulan doğal din anlayışı, geleneksel manada anlaşılan dinler aracılığıyla gelen vahiyden farklı bir yapıda olan doğal vahiy anlayışına dayanmaktadır. Doğal vahiyden anlaşılan düşüncelerden biri Tanrı'nın fiziksel doğa içinde bir vahiy olduğu inancıdır. Bu inanca göre Tanrı, fiziksel doğa içinde gerçekleşen bir takım olaylar yoluyla kendi iradesini ortaya koymaktadır.⁶⁵ Doğal vahyin ikinci anlamında ise doğal vahyin genel karakterine vurgu yapılmaktadır. Bu ikinci kullanımda 'doğal vahiy', 'özel vahiy' anlayışının karşıtı olarak kullanılır. 'Özel vahiy' bir aile, bir ulus ya da bir kiliseye verildiği iddia edilen ve başkalarına değil sadece bu grupların üyelerine yönelik olan bir vahiy anlayışıdır. Doğal vahyin üçüncü kullanımında ise 'doğal vahiy' ifadesindeki 'doğal' 'doğuştan' anlamına gelmektedir. Bu durum tıpkı güneş ışığının parlaklığına karşı, -sonradan öğrenilen ya da kazanılan bir yetenek olmayan yani doğuştan sahip olduğumuz bir kabiliyet ya da tepki sayesinde gerçekleşen- göz kırpmamıza benzetilmektedir.

Doğal vahyin varlığından ve bu tür vahiy vasıtasıyla Tanrı'nın varlığının herkes tarafından bilinebilecek olması inancından hareket eden bazı deistler, 'özel' ya da 'doğaüstü' bir vahyin varlığını gereksiz görmüşlerdir. Herbert vahyin varlığı ve imkânını kabul eder. Ancak kendine göre bir vahiy tanımı getirir. O'na göre 'bildirilmiş gerçeklik' vardır ve bunu inkâr etmek adaletsiz bir davranış olacaktır. Herbert'e göre aşağıdaki şartları sağladığı zaman vahyin gerçekleştiğine inanılabilir. Öncelikle özel ve genel lütfu niyaz edebilmek için dua ve benzeri her türlü yola başvurulmalıdır. İkinci olarak, vahiy doğrudan doğruya birine verilmelidir. Çünkü başkalarına gelen vahiy, vahiy olarak kabul edilemez. Üçüncü olarak vahiy, iyi bir takım faaliyetler tavsiye etmelidir; böylece hakiki vahiy, yanlış ve şer ayartmalardan ayırt edilebilir. Dördüncü şart kutsal ruhun nefesi akabinde hissediliyor olmalıdır. Bu şartlara göre Herbert'in vahiy bireyi ilgilendiren kişisel bir tecrübe olarak algıladığı söylenebilir.⁶⁶

Thomas Chubb'a göre Kutsal Kitap yoluyla gönderildiği ifade edilen vahiy insanlık için güvensiz bir kılavuzdu. Hâlbuki doğal din, doğru ve yerinde pratikleriyle aklın ve doğanın saf ve bozulmamış diniydi.⁶⁷ Doğal din açık ve net bir şekilde yeterli olduğu için de herhangi bir vahye ihtiyaç bulunmamaktaydı.⁶⁸

⁶⁵ Paul Helm, *The Divine Revelation*, Regent College Publishing, Columbia, (1982), s. 15

⁶⁶ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, s. 308

⁶⁷ Thomas Chubb, *The Posthumous Works of Mr. Thomas Chubb*, Vol. I, s.99-100.

⁶⁸ Chubb. a.g.e., s. 7

Rousseau'ya gelince o, Tanrı'nın insanlara vermiş olduğu melekelerin, O'nun doğal olan vahyini anlayıp kavramaya yeterli kılındığını savunur.⁶⁹ Rousseau, Tanrı'nın vahiy yoluyla göndermiş olduğu dini, peygamberlerine vermiş olduğu yetki ve onların eliyle gerçekleştiğine inanılan mucizeler yoluyla koruduğunun, insanlar tarafından yazılan ve kutsal olarak kabul edilen kitaplarda yer alan mucizelere şahitlik eden insanların şahitliklerini aktaranların, yine insanlar olmasının ve bu yolla sürekli olarak Tanrı ile kul arasına başka insanların ve bu insanların nakillerinin bulunmasının anlaşılır bir durum olmadığını söyler.⁷⁰

Buna karşın Rousseau şunu söyler: *Bütün gözlerle karşı açılmış tek kitap vardır: Doğanın kitabı. Bu kitabı okuyarak, onu vücuda getirmiş olan Büyük Yaratıcıya tapıyorum. Onu okumamak için hiçbir mazeret yoktur. Çünkü bütün insanlara hitap ediyor ve her akıl için anlaşılır bir lisan kullanıyor. İssiz bir adada doğsaydım, kendimden başkasını görmeseydim ve dünyanın bir köşesinde, eskiden ne olup bitmiş olduğundan haberim dahi olmasaydı, muhakememi kullanmak ve işletmek, Tanrı'nın bana vermiş olduğu müstakil melekelerimi iyi çalıştırmak sayesinde, yaratıcıyı kendiliğimden öğrenmeye, sevmeye ve eserlerini takdise, kendisi gibi iyiliği istemeye ve dünya üzerindeki vazifelerimi öğrenip yapmaya muvaffak olurum. Bütün insan bilgileri bundan fazla bana ne öğreteceklerdir?*⁷¹

Thomas Paine, meşhur kitabı *Aklın Çağı* adlı kitabında doğaüstü vahiy inancına ve geleneksel kanıtlara karşı iddialarda bulunmuş, üç temel aldatmaca olarak ifadelendirdiği, gizem, mucize ve peygamberlik konularına değinmişti. Paine, her ulusal kilise ya da dinin, Tanrı'dan özel bir görev alındığı ve Tanrı'nın belli bireylerle konuştuğu numarası ile kurulduğunu, hâlbuki Tanrı'nın yolu herkese açık değilmiş gibi Musevilerin Musa'sının, Hristiyanların İsa'sı ile havarilerinin, Türklerin de Muhammed'inin olmasının bir anlamı olmadığını söyler. Vahiy veya Tanrı'nın sözü olarak niteledikleri belli kitapları göstererek birbirini inançsızlıkla suçlayan kiliseleri kınayan Paine, kendi adına tüm bunları inançsızlıkla suçluyor ve dini anlamıyla vahyi, doğrudan doğruya insanın Tanrı ile yaptığı iletişim olarak tanımlıyordu.⁷²

Öte yandan İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu hikâyesine bir açıklama bulmanın çok zor olmadığını İsa'nın yaşadığı yıllarda putperest mitlerin hala moda olduğunu ve insanları cezbetmeye devam ettiğini, bu hikâyeyi inandırıcı kılan şeyin de bu mitlerin yaygınlığı olduğunu ifade eden Paine'e göre putperest mitoloji içinde yaşadığına inanılan hemen hemen tüm 'olağanüstü insanlar' bazı Tanrıların oğulları olmakla ün kazanmışlardı. Yine o dönemde bir insanın Tanrıların kadınlarla olan ilişkisi sonucu kutsal bir biçimde doğmuş olması ihtimali çok da yeni ve garip bir kavram değildi.⁷³ Paine'e göre, İsa kendi hayatı, ölümü ve yaşadıkları ile ilgili hiçbir şey yazmadığı gibi Yeni Ahidin tek bir satırı bile O'na ait değildir. O'nun hikâyesi; doğumu, göğe yükselmesi ve yeniden hayat bulması gibi anlatımlar tümüyle başkalarının kaleminden çıkmıştır. O'nu doğaüstü bir şekilde dünyaya getiren tarihçiler O'nu yine doğaüstü bir şekilde

⁶⁹ J.J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, s. 315.

⁷⁰ Rousseau, a.g.e., s. 315

⁷¹ Rousseau, a.g.e., s. 325

⁷² Paine, *The Age of Reason*, s. 6

⁷³ Paine, a.g.e., s. 8

hayattan almak zorundaydılar. Aksi takdirde hikâyenin birinci kısmı havada kalmış olacaktı.⁷⁴

Bu yüzden vahiy, yeryüzünde yapılmış, insanın aktör veya şahit olduğu herhangi bir şeye uygulanamaz. Nihayetinde İncilin tarihi ve anekdotlarla dolu olan kısımları, yani aslında neredeyse tamamı, vahiy kavramı ile tanımlanabilecek nitelikte değildir. Bu yüzden de Tanrı'nın sözü sayılamaz.⁷⁵ Tanrı'nın sözü olan tek geçerli vahiy, insanoğlu tarafından gözlemlenen yaratılış olup insanlar tarafından taklit edilemeyen, değiştirilemeyen ve evrensel olan bir sözdür.⁷⁶ Paine, gerçek vahyin insanın doğadan yaptığı gözlemlere dayalı olduğu, bu sebeple evrensel olan bu vahyin yanlış yorumlanarak Eski ve Yeni Ahid gibi yazılı metinler olarak algılandıklarını savunuyordu.

Paine'in vahye inanmasının tek geçerli yolu olarak söz konusu vahyin bizzat kendisine gelmesi gerektiğini, aksi takdirde başkalarına gelen vahiy Tanrı'dan gelen bir vahiy olarak kabul etmesinin mümkün olmadığını söylediği görülür. Özellikle Voltaire, Rousseau ve Paine, vahiy ürünü olarak kabul edilen dinleri pek çok savaşa, işkence ve zulme sebep olduklarını ve aynı zamanda tüm bu dinlerin birbirlerine karşı nefretle baktıklarını iddia ederler.

Vahiy konusundaki yaklaşımlar böyle olunca doğal olarak vahiy tebliğ edecek bir Peygamberin varlığı da gereksiz görülmüş, Peygamberler ve özellikle de Hz. İsa, kimilerince bir sahtekâr, kimilerince ahlaki bir öğretmen, kimilerince ise doğal dinin güçlü bir savunucusu olarak tasavvur edilmiştir.

Deizm hareketi Hristiyan Batı toplumunun bilim-din ilişkisi problemine 17. ve 18. yy. şartlarında bulduğu pratik bir çözümdür ve tamamıyla nev-i şahsına münhasırdır. Bu yüzden deizm batı toplumuna hastır, bunun benzeri birtakım fikirleri İslam dünyasında seslendirenler olmuştaki da farklı felsefi kaygılarla bunu yapmışlardır, yoksa Batıda olduğu gibi birtakım pratik ihtiyaçlardan değildir. Zaten İslam kültüründe böyle bir gelenek oluşmamıştır. Hatta bu Batıda da sürekli olmamış o dönem için gündem edilmiş ve seküler bir dünyanın başlangıcı olmuş, daha sonra ise ciddi eleştirilerle fonksiyonunu kaybetmiştir. Çünkü ne dindarı ne de din karşıtını tatmin etmiştir.

Deizmin çıkışı da zaten din ve bilim; akıl ve vahiy problemini günün imkânları ölçüsünde açmak ve bilimin baskısıyla bilime bağımsız alan yaratmak, filizleneceği ve güçlü örneklerini, meyvelerini verdiği bilimsel faaliyeti artık dini ve felsefi açıdan da meşrulaştırmak çabasıdır. Nitekim bilim bağımsızlaşınca ve özgürlükler gelişince ve herkes kendini rahat ifade etme özgürlüğünü elde edince deizme de eskisi kadar gerek kalmayacak ve zamanla sönüp kaybolmaya yüz tutacak onun yerine kendini daha hür ifade eden agnostikler veya ateistler türeyecektir. Nitekim bazı araştırmacılara göre deizm ateizm veya hiç değilse agnostisizme giden duraklardan biridir. Fakat o dönemin batı toplumu bu fikirlere henüz hazır olmadığı için deistlerden bazıları kendilerini böyle düşünceler altında gizliyorlardı. Çünkü kovuşturma ve engizisyon mahkemeleri vardı, dolayısıyla kendi fikirlerini gizleme de vardı, kısaca takiiye vardı.

⁷⁴ Paine, a.g.e., s. 10

⁷⁵ Paine, a.g.e., s. 20

⁷⁶ Paine, a.g.e., s. 33

Bugün sekülerizm ve modernizm süreci sonunda oluşan hayat tarzları dinlerin veya teistik Tanrı inançlarının bizlere sunduğu hayat tarzlarına büyük ölçüde zıt bir konumdadır. Teistik Tanrı inançlarında sunulan tamamen dini bir hayat iken; sekülerizm ve modernitenin sunduğu hayat büyük ölçüde dünyevidir. Birincisinin merkezinde Tanrı varken, diğerinin merkezinde insan vardır.

Sekülerleşmenin sonuçlarını maddeler halinde ele alacak olursak:

a) Hakikat anlayışı temelden değiştirildi; Tanrı-merkezli bir hakikat anlayışı terk edildi. Hakikatin ölçüsü Tanrı olarak görülürken, insan-merkezli bir hakikat anlayışı yaygınlık kazanarak her şeyin ölçüsü insan olarak görülmeye başlandı.

b) Bilgi anlayışında, metafizik ve ahlaki sorulara cevap arayan akletme ortadan kaldırılarak, akıl sadece dünyevi amaçlara ulaşmak amacıyla araç olarak kullanılan salt zekâ ile sınırlandı.

c) Aşkın bir gerçeklik bilinci yok edildi, buna paralel olarak Tanrı-İnsan-Evren arasındaki bağ koparılarak, insan bu uçsuz bucaksız evren içinde kozmik bir yalnızlığa mahkûm edildi. Bir diğer ifadeyle, özgürleştirmek amacıyla imandan uzaklaştırılan insan, sahte bir özgürlük duygusuyla fakat gerçek ve tanımlanamaz acı ve elemeler içinde kendi yalnızlığıyla baş başa bırakıldı. İnsan dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetti ve bakışlarını, dünya ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirdi.⁷⁷

d) Din, otorite ve saygınlığını yitirdiği için, -dar anlamıyla- dinî hayat da anlamını yitirdi. İman, içi boş, geleceğe dair hiçbir vaat ve hiçbir ümit içermeyen bir anlamsızlığa mahkûm edildi. Toplum iman dolu bir yaşamdan yoksun bırakıldı.

e) Kitaplı dinler hayattan koparıldıktan sonra, Tanrısız, kitapsız dinler çoğaldı. Beşeri ideolojiler, siyasi fikirler, sanat ekolleri dinleştirildi; lidere, karizmaya tapıcılık çoğaldı.

f) Yaşamın amacı hız, haz ve paraya indirgendi. Hayattan daha çok haz almak ve daha hızlı yaşamak için para vazgeçilemez meta olarak tanıtıldı. Daha çok para kazanmak amacıyla her yol meşru olarak görüldü.

g) Bir yandan, yeryüzünde milyonlarca insan sömürülüp açlığa mahkûm edilirken, diğer yandan silah sanayine milyarlar aktarılıp silah stoklandı. Özellikle iki defa Dünya savaşları çıkarılarak yeryüzü kana bulandı. Yetmedi, seküler batılı vahşet yeryüzünün muhtelif yörelerinde hala kan dökmeye devam ediyor.

h) Dünya iktisadında, sınırsız büyüme, sınırsız üretim ve tüketim bunun sonunda da sınırsız kazanç düşüncesi seküler insanın aklını başından alarak onu iyice çıldırttı. Piyasayı yönlendiren "para" Tanrılaştırıldı. Sömürü adeta kan emiciliğe dönüştü.

⁷⁷S. Nakib Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev: Erol M. Kılıç, İnsan Yay. İst., 1995, s.44.

Batı, dini, hayatın merkezinden çıkardığı ve merkeze dünyevileşme ve türevlerini yerleştirdiğinden dolayı büyük bir açmaz, manevi boşluk ve buhran içinde debelendiği şikayetleri yükselmektedir. Bu dünyevileşme, manevi kuraklığı da beraberinde getirmiştir. Mesele dünyevi otorite değil, dünyevi değerlerin manevi değerlerin yerini alması ve silmesi/tasfiye etmesi meselesidir. Batı önce Tanrı'yı sınırlandırarak, gaybiyyatı, büyük ölçüde inkâr etti. Ardından iman, hayatın merkezinden çekilmiş oldu. Friedrich Nietzsche, "Tanrı öldü" demeden çok önce zaten bunun belirtileri ortaya çıkmıştı. Nietzsche sadece bunu mühürledi. O'na sadece bunu ilan etmek kalmıştı, o da bunu yaptı. Ve bu dönüm noktasından sonra, ahlak ve iman savunmaya çekilmiş, imansızlık ve seküler ahlak anlayışları hücumu geçmiştir.

Dinî hayat gerilediği gibi, nerede duracağı belli olmayan baş döndürücü bir sekülerleşme yaşanıyor. Bakıyorsunuz anneanne torununun taşıyıcı annesi olabiliyor. Bir başka haberde de aklı gideren şarabın aklı çalıştırdığı söyleniyor. Garaudy ve benzerlerinin söylediklerini, şimdi Papa 16. Benediktus dile getiriyor. Papa 2 Ekim 2005 günü Vatikan'da yaptığı konuşmada şöyle diyordu: "Allah adeta köstek gibi görülmekte, ya sıradan bir dua cümlesine sıkıştırılmakta ya da her şeyden ihraç edilerek kamusal alandan da dışlanmaktadır. Bu ise Allah'ın bütün anlamını yitirmesi demektir".

SONUÇ

Modernite olgusu, bir anlamda Avrupa Aydınlanmasına tekabül eden, kâinatın belirli bir takım matematik kanunları uyarınca mekanik hareketler sergileyen "tabiat-madde" den ibaret olduğu anlayışı üzerine bina edilmiştir. Tanrıya en azından madde dünyasında yer kalmadığını, varsa bir rolü kâinata ilk hareketi vermiş olmaktan ibaret olduğunu vurgulayan; Tanrıyı kâinatın merkezinden alıp, yerine insanı koyan ve insan hayatı üzerinde etkisiz bir soyutlamaya dönüştüren düşünce ekolünün simgesidir. Bir başka ifadeyle modernite, ilahilikten arındırma projesidir.

Deistler tarafından gerçeklerin aklın ışığında bulunabileceği düşüncesi; insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesinin ve bu peygamberlerin elinde bir takım olağanüstü hallerin gerçekleşmesinin ihtiyacını da geçersiz kılmaktadır.

Bu projenin en önemli paradigması sekülerizmdir. Sekülerizm ise kapsamlı bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmış bir süreçtir. Bu süreç sadece insanın yaşama biçimini değiştiren basit bir programın tatbikinden ibaret değildir. Bu süreç insanı yerinden eden, onu kendisine ve kendi dışındaki dünyaya yabancılaştıran, insanın ben idrakini parçalayan; varoluş kaygılarını anlamsızlaştırıp yeryüzündeki varoluşu yemek, içmek, barınmak, vb. temel ihtiyaçlara indirgeyen bir projenin ürünüdür.

Sekülerizm süreci, dünyayı kutsaldan arındırıp Varlık'ı varolan'ın, Vücûd'u mevcûd'un ardına iten, Hakk'a yabancılaştıran ve dolayısıyla insanı Hak'sızlaştıran bir bilinç yapısınca yönlendirilmektedir. Varoluşun öznesi olarak sadece *insanı*, mekânı olarak sadece *dünyayı*, zaman olarak da sadece *şimdiyi* merkeze almakta, bu yönüyle insanoğlunu ilahına ve ilahi olan her şeye düşman

hale getirmektedir. Ayrıca, bu süreç, bütün kadim dinlere ve insanı insan yapan ne kadar haslet varsa ona bir yerde düşman hale getirmiştir. Çünkü insanoğlunun varoluşunun bütün kadim dinlerce tarif edilmiş anlamı, bu sekülerizm sürecinin ortaya koyduğu dünya görüşüne zıt bir konumda idi. Yani insanoğlu dini bir hayata, kutsallıkla dolu bir dünya görüşüne sahipti. Modernite projesi ve onun seküler paradigması ise, bu dünya görüşünün yerine profan/din-dışı bir dünya görüşünü yerleştirmiştir.

İşte bu profan dünya görüşünün yerleşmesinde, Batı medeniyeti tarihinde birçok unsur etkili olmuştur. Ama bu unsurların içinde deizm düşüncesi, belki de en önemli etken olmuştur. Çünkü deizmin iddiaları bu profan dünya görüşünü açık bir şekilde desteklemektedir. Deizmin, âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ve diğer iddiaları, yukarıda bahsedilen modernite ve sekülerizm kavramlarının içerdikleri anlamlarla örtüşmektedir. Bu yüzden de, modernite projesi ve sekülerizm süreci, deizmin iddiaları üzerine temellendirilmiştir.

Şunu belirtelim ki, her ne kadar sekülerleşme dinin bireyselleşmesi ve olabildiğince alanının daraltılması gibi algılanmış olsa da topyekün dinden kopmayı gerçekleştirememiştir. Ancak, sekülerleşme, sekülerleşmemiş toplumların kutsallarının üzerinde bir tehdit oluşturmaktadır. “Frenk hayatının gecesinde sabah namazına kalkılır mı?” diye kendi kendine sitem eden Yahya Kemal gibi, insanlarımız kalben Müslüman ama aklen pozitivist olma eğilimi taşıyabiliyor. İbadetleri yerine getirse de dine bütün olarak bakmadığı için A tavrı müslümanca, B tavrı pozitivist olabiliyor.

Deizm düşüncesi elbette doğrudan dinî hayatı yok edecek güçte değildir. Zaten deizm, Aydınlanma döneminden sonra varlığını sönük bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak deizm asıl varlığını dinî hayata etkileriyle devam ettirmiş; bu da sekülerizm sürecinde ortaya çıkmış ve sekülerleşme olgusu dinî hayata büyük bir darbe vurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmet Cevizci, “Deizm”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, Yay. İstanbul 1999
- Alexis Carrel, İnsanlar Uyanın, (Çev: Leylâ Yazıcıoğlu), Arif Bolat Kitabevi, İstanbul
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Yay., c.2, İzmir, 1993
- Aydın Topaloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 1996
- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, inkılâp Yay, 5. Baskı, İstanbul
- Dorman, M. Emre, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yay. İstanbul, 2015
-, Deizm ve Eleştirisi, Basılmamış Doktora Tezi
- Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (Çev. Hasan Katipoglu), M.E.B. Yay., İstanbul, 1988
- Fahreddin Râzî, Meâlimu Usûlî'd-Dîn, (Çev: Nâdim Macit), İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996
- Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul. 1980
- Herbert of Cherbury, De Veritate,

- Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968
- Hüsametdin Erdem, "Deizm", T.D.V.İ.A., İstanbul 1994, c.9
- İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995
- J.J. Rousseau, Emil yahut Terbiyeye Dair
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, s. 173
- Meydan Larousse, Meydan Yay., İstanbul 1969, c. 12
- Muzaffer Ayvaz, *Deizm Bilim İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2002
- Nûreddin Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, (Çev: Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2000
- Orhan Hançerlioglu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, C.4
- Osman Karadeniz, "Takdim", İ. İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Karadeniz, İFAV Yay., İzmir 1998,
- Özten, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2012
- Paine, The Age of Reason,
- Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (Çev. Erol Güngör), Ötüken Yay., İstanbul, 1999
- Paul Helm, The Divine Revelation, Regent College Publishing, Columbia, 1982
- S. Nakib Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (Çev: M. Erol Kılıç), İnsan Yay. İstanbul, 1995
- Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay, İstanbul, 1993
- Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7. Baskı, Ankara 1997
- Thomas Chubb, The Posthumous Works of Mr. Thomas Chubb, Vol. I
- Tolstoy, Din Nedir, (Çev: Murat Çiftkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009
- Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995

“TEİZM ve DEİZM AÇISINDAN VAHYE OLAN İHTİYAÇ KONUSUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ”

Harun ÇAĞLAYAN*

Değerli hâzirim! Müzakereme geçmeden önce başta büyük hocalarımız olmak üzere kıymetli hocalarıma saygı, sevgi ve iyi dileklerimi arz ediyorum.

Son oturumlarda bulunmanın birtakım zorlukları olduğu gibi önemli bazı fırsatları da vardır. Zorluktur; çünkü o ana değin konu hakkında yapılan değerlendirmelerden farklı bir şey ortaya koymak zorlaşır, hem de edindiğiniz yeni bilgiler eşliğinde düşüncelerinizi revize etmeniz gerekir. Şanstır; çünkü edindiğiniz geniş malumat çerçevesinde konuya daha genel ve sağlıklı bir şekilde bakabilme olasılığınız artar. Bu bağlamda gerek oturumlardaki tebliğ ve müzakerelerden ve gerekse akşamları otel lobisinde yapılan mini oturumlarda edindiğim bilgiler ışığında müzakeremi yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissettim. Nihayet son akşam odamdaki masada çalışarak müzakeremi değiştirdim. Böylece müzakere metnim ilk halinden oldukça farklı bir noktaya evrilmiş oldu.

Müzakeremi temelde iki bölüm şeklinde sunmak istiyorum. İlk bölümde tebliğ sahibi hocamızın bildirisinde ele aldığı konular hakkındaki olumlu ve olumsuz değerlendirmelerimi arz ederken; ikinci bölümde genel olarak deizm hakkındaki kanaati aktaracağım. Bu bölümde ayrıca deizm hakkında bazı önerilerde de bulunacağım.

Tebliğle ilgili olarak dikkatimi çeken ilk husus, bildirinin ismiyle ilgiliydi. “Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç” şeklindeki tebliğ başlığında deizm açısından vahye olan ihtiyaçtan söz edilmesi, gerçekte böyle bir durumun imkânı konusunda bazı soruların doğmasına neden oldu. Şöyle ki; yazarın da çalışmasının bazı noktalarında değişik vesilelerle ifade ettiği gibi deizm, Allah’ın evreni yaratmasının ardından onu kendi haline bırakması ve artık hiçbir şekilde onunla ilişkisinin olmadığı düşüncesi üzerine kuruludur. Diğer bir deyişle Allah, evreni yarattıktan sonra onu kendi kaderine terk etmiştir. Deizme göre oluşum, gelişim veya evrim gibi hangi isim verilirse verilsin evren, dışarıdan bir müdahale olmaksızın içsel bir devinimle kendi geleceğini inşa eden çalışan bir yapı olarak düşünülmektedir. Bu durumda deizmin vahiy anlayışından ne anlamalıyız? Eğer bununla Allah-insan ilişkileri bağlamında bir iletişim kastediliyorsa bu, deizmin kendi ilkeleri açısından sıkıntılıdır. Çünkü deizm,

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi

Tanrının hiçbir şekilde evrenle devam eden bir ilişkisinin olmadığını savunmaktadır. Eğer bununla Allah-evren ilişkileri bağlamında bir iletişimden bahsediliyorsa yine deizme göre evrenin Tanrıyla yaratma dışında hiçbir ilişkisi yoktur. Yani gerek Allah-Âlem ve gerekse Allah-İnsan ilişkileri bağlamında “deizmin vahiy anlayışı” kavramı, kanaatimizce havada kalmaktadır.

Tebliğde sorgulanması gereken diğer bir kavram “Doğal Din Anlayışı” ifadesidir. Doğal dinin çoğu zaman dinin doğasıyla örtüştüğü varsayılır. Bu anlayışa göre doğanın işleyişle dinin öğretinin ilkeleri arasında tam bir uyum vardır. Yazar, muhtemelen doğal din kavramıyla deizmin vahiy anlayışını açıklama gayreti içerisinde; ancak bu ne derece mümkündür?

Tebliğde doğal din hakkındaki yapılan tanımlamalar, Müslüman teolojisindeki “Genel Hidayet/Hidayet-i Amme” ve “Özel Hidayet/Hidayet-i Hasse” kavramlarını çağrıştırmaktadır. Genel Hidayet teorisine göre insan, Allah tarafından ayrıca bir uyarı ve rehberlik olmaksızın hakikatin bilgisine erişebilecek bir yetenekle yaratılmıştır. İnsanın bu yeteneğini yaratılıştan gelen akıl ve fıtrat olarak da tanımlamak mümkündür. İnsan, doğasındaki güçleri keşfettiği ve onları bir medeniyete dönüştürdüğü oranda kendini gerçekleştirip hidayete erişebilir. Yani genel hidayet, dışsal bir uyarıcı olan evrenin içsel bir yetenek olan insan aklına duyular yoluyla yaşamın anlamını ve hedeflerini fısıldamasıdır. Özel hidayette ise işler daha kolay bir hal almakta, fısıldamanın ötesine geçilerek vahiy yoluyla hayatın anlamı açıkça haber verilmektedir. Bu durumda insan aklına sunulan dışsal uyarıcı evren değil, haber olmaktadır. Nitekim kelmacılar göre haberin bilgi kaynaklarından biri sayılmasının temel gerekçesi de, vahye bilgide yer açmak gayretidir. Peki, şimdi teolojinin genel hidayet anlayışıyla deizmin önerdiği varsayılan doğal din anlayışını birbirinin muadili saymamız hangi oranda mümkündür?

Deizme göre insanın yolunu bulamaması onun evrim sürecinde yok olmasıyla eşdeğerdir. Çünkü deizme göre evrende işleyen temel yasa, bir yapının çevresel faktörlere kendi benzerlerine kıyasla daha iyi uyum sağlayarak varlığını devam ettirmesine dayalı doğal seleksiyon/seçilimdir. Buna göre evren, dinlerin iddia ettiği gibi hesabı başka bir evrende görülecek olan bir imtihan alanı değil, bir var olma mücadelesidir. Başka bir deyişle deizme göre insanın doğruya ulaşmasıyla varlığını devam ettirebilmesi aynı şeydir. Bu durumda deizmin doğal din anlayışıyla dinî öğretinin vaaz ettiği hakikatler arasında önemli bir fark doğmaktadır. Çünkü dinî öğreti, varlığın devamı ve salt fayda uğruna davranışta bulunmayı hikmete aykırı görerek bu yaşam biçiminin ancak evrendeki şuursuz varlıklar için mümkün olduğunu söylerken; akıl ve özgür irade sahibi olan varlıklar içinde uymaları gereken ilkeler vaaz etmiştir.

Müslüman teolojisine göre evren, sonludur. Bunun anlamı ise tüm devinin ve gelişimine rağmen evren, yapısı gereği bir gün bütünlüğünü koruyamayarak yoklukla karşı karşıya gelecektir. Ancak insan, evrenden farklı olarak yeniden yaratılıp ilk yaşamındaki yaptıklarına göre karşılık göreceği başka bir evrende varlığını devam ettirecektir. Diğer bir deyişle dinî söyleme göre insan, kendi araştırması veya ilahî bir haberle doğru yolu bulup bulmamasına bakılmaksızın yeniden yaratılacağından varlığının devamı, kendi mücadelesine değil dış bir güce bağlıdır. Hatta ikinci yaşamında insan, çok istese

de varlığına son verme şansına sahip olamayacaktır. Bu durum ayetlerde açıkça bildirilmektedir.¹ Şu halde dinî söyleme göre insan düşen, ne pahasına olursa olsun varlığını devam ettirmeye çalışmak değil, kendi varlığına sebep olsa da doğru ve ahlaki olandan yana olmaktır. Nitekim bu durum, Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

“Ve derler ki: “Eğer biz (elçileri) dinleseydik yahut (aklımızla) düşünüp anlasaydık şu azgın ateşin halkı arasında bulunmazdık!”²

Dinî söylemin yaşamı, sadece dünya serüveniyle sınırlı olmayıp ahreti de içine alan ebedi bir süreç olarak tasavvur etmesiyle, deizmin tasarladığı mücadele etmeyen insanların yok olacağı evren algısını birlikte düşünmenin zorluğu nedeniyle doğal din anlayışıyla genel hidayet kavramlarını birlikte düşünmek oldukça zorlaşmaktadır.

Müzakeremin ikinci kısmında deizm hakkında öne çıkan görüşlere ve bunlar hakkında kısa birtakım değerlendirmelere yer vermek istiyorum. Notlarımdan sempozyum boyunca yapılan değerlendirmelerde deizm üç nedenden kaynaklandığını görüyorum. Bunlardan ilki, din-bilim ilişkisi; ikincisi insan özgürlüğü ve sonuncusu ise kader inancıdır.

İlk yaklaşıma göre dinî değerlerle zıtlaşmadan kendi yolunda devam etmek isteyen bilim, bir yandan yaratıcının varlığını kabul etmekle dinle uzlaşıyor; diğer yandan bu yaratıcının evrene müdahale etmediği söylemekle doğanın kendi işleyişinin evrendeki tek ölçü olduğunu dolayısıyla da araştırılması için bilimi öne çıkarıyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse Hristiyan teolojisi için bu geçerli bir tespit gibi görünmektedir. Ancak Müslüman teolojisi için en azından teorik olarak bu yaklaşımı geçerli saymak sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü teoride Müslüman teolojisine göre bilimsel gerçeklere aykırı bir evren algısı zaten düşünülemeyeceği için bilimin kendine yer açmak için deizme ihtiyaç olmayacaktır. Aynı durumu insan özgürlüğünü esas alan ikinci sebep için de düşünmek mümkündür. Çünkü Müslüman teolojisinde Tanrı, insan özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için aşılması gereken bir engel değil, tam aksine insan özgürlüğünün garantörüdür. Nitekim İslâm'ın tevhit inancı, Allah'ın aşkınlığından başka hiçbir düşünce ve görüşün mutlak olamayacağı üzerine bina edilmiştir. Müslüman teolojisine göre farklı din ve mezheplerin anlayışları bile bizzatıhi Tanrı'nın iradesini temsil edemeyeceği için mutlak sayılamaz. Mutlak olan sadece Allah'ın kendisi olduğu için Müslüman teolojisinde hakikat olup bitmiş bir şey değil, gelişimi devam eden bir süreçtir. Bu hususa dikkat çeken Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

“İman edenler ile Yahudiler, Sâbiîler ve Hristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi amel işleyenler için asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir.”³ “De ki: Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve

¹ “Biz, yakın bir azap ile sizi uyardık. O gün kişi önceden yaptıklarına bakacak ve inkârcı kişi: «Keşke toprak olsaydım!» diyecektir.” Nebe, 78/40. “.. ve her yandan ona ölüm gelecek, fakat o ölemez..” İbrahim, 14/17.

² Mülk, 67/10.

³ Maide, 5/69.

Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmassın. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman, 'Şahit olun ki biz Müslümanlarız!' deyiniz".⁴

Deizmin teşekkülünde sonuncu etken olarak arz ettiğimiz Kader inancını ilk iki konunun birlikte ele alındığı bir değerlendirme süreci olarak yorumlamamız mümkündür. Kader, evrenin işleyiş yasaları olarak anlaşıldığında determinizmin; insanın özgürlüğü bağlamında ele alındığında ise fatalizmin konusu olmaktadır. Yani birey ve toplumların kader algısı, aynı zamanda onların tanrı-evren algısını da belirler. Bu durumda kaderin işleyişinde kendisini özne olarak gören birey ve toplumların deist söylemin öngördüğü determinist evren algısına daha yakın olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü bunlara göre evren, insanın özgür iradesiyle kendini gerçekleştireceği bir imkânlar alanıdır. Bu görüşün aksini savunan ve kader karşısında bireyi özne değil, nesne gibi görenler ise takındıkları fatalist tutumun bir gereği olarak statik evren algısına sığınır. Şu halde insanın içinde bulunduğu doğa ve yaşadığı hayatın kontrolünü ele alması gerektiğini söyleme bağlamında kader inancıyla deist yaklaşımla arasında yakın bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

Müzakeremi deizmin kelim ilmiyle ilişkisi bağlamında birkaç öneride bulunarak tamamlamak istiyorum.

Deizm hakkında görüş beyan etmek güncel durum açısından bir tavsiye olmaktan çıkıp zorunluluk haline gelmiştir. Çünkü özellikle büyük kentlerdeki genç nüfus arasında yaygınlaşmaya başlayan deist iddialara cevap üretilmemesi durumunda insanların hakikat algısını dinî cevaplar tatmin etmemeye başlayabilir.

Deizmin temel yapısı itibarıyla Kelâm'da Allah-Âlem ilişkileri açısından tartışılması gerektiği düşünülebilir. Ancak konularının ele alınış biçimi göz önünde bulundurulduğunda Allah-insan ilişkileri bağlamında tartışılması daha uygun görünmektedir. Bir farkla ki; yukarıda anlatılmaya çalışılan nedenler dolayısıyla kanaatimizce deizmin mesâil konularından olan nübüvvet bahsinden daha çok vesâil konulardan olan kader, efâlu'l-ıbâd, hüsün-kubuh bahislerinde ele alınmalıdır. Bu şekilde hem deizmin güncel konularına daha fazla değinme şansı yakalanabilir, hem de deizmin kelâmî konularla yakın ilgisi kurulabilir.

Beni sabırla dinlediğiniz için başta değerli hocalarım olmak üzere herkese saygı ve teşekkürlerimi arz ediyorum.

⁴ Âl-i İmran, 3/64.

NÜBÜVVETE YAPILAN İTİRAZLAR BAĞLAMINDA İBNÜ'R-RÂVENDÎ VE NÜBÜVVETİ İNKAR DÜŞÜNCESİ

VECİHİ SÖNMEZ *

ÖZET

Nübüvvete yapılan itirazlar bağlamında İbnü'r-Râvendî ve nübüvveti inkâr düşüncesi adlı bu bildiri İbnü'r-Râvendî hakkında ileri sürülen nübüvveti inkâr düşüncesine yönelik görüşleri vuzuha kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bildiride Nübüvvet müessesesine yapılan itiraz ve inkarcı düşüncelerin varmak istedikleri hedefler izah edilerek bu yönüyle ön plana çıkmış ve İslâmî literatürde nübüvveti inkâr edici görüş ve düşüncelerin sembolü olarak kabul edilen Berâhime fırkası ve İbnü'r-Râvendî hakkında öne sürülen düşünceleri izah etme arzusundayız. Zira onlar hakkında çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Özellikle İbnü'r-Ravendî'nin nübüvveti inkârı genel olarak kabul edilse dahi bunun aksi yönünde görüş bildiren müellifler de mevcuttur. Ayrıca bu çalışmada dolaylı olarak nübüvveti inkâr ettiği öne sürülenler ayrı bir başlık halinde ele alınacaktır. Bu çalışmamızın asıl amacı nübüvveti inkâr anlayışını ortaya koymak olduğu için nübüvvetin inkârına verilen cevaplar nübüvvetin gereklilik ve imkânına dair kelâmcıların görüşleri çerçevesinde kısaca belirtilecek ve nübüvvete karşı yapılan başlıca itiraz noktaları ayrıca ortaya konacaktır.

GİRİŞ

İslam düşüncesinin teşekkülü ve gelişimi sürecinde vahyin yeri ve öneminin ne kadar büyük olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda İslami düşüncenin ilk döneminde alışla gelmiş anlayışa hâkim olan husus, hak dinin değişmezliği ile birlikte bilginin mahiyeti hakkında düşünce beyan etme İslam'a has bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre akideyi belirleyen ve hayatın ameli cephesi için yegâne bilgi Allah'ın vahyedilmiş kelâmı ve Peygamberinin sahih sünnetidir. Allah'ın kelâmına ve Resulünün sahih sünnetine ittiba edip bu kaynaklardan derlenerek elde edilen bilgiler de

* Doç. Dr., VanYüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Müslümanların vahiy sonrası zamanlar için hayatlarında vazgeçemedikleri bir bilgi kaynağı olmuştur.

“İslam düşüncesi yabancılarla etkileşime geçtikten sonra İslam toplumunda Tanrı, âlem, insan anlayışlarında vahyin dışında farklı bir araştırma ve etkileşimin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu etkileşimi ilk temsil eden gurup Mu'tezile kelâmcılarıdır. Bunlar vahyin yanında akla önemli bir yer vererek bu yolla İslam düşüncesini savunma görevini üstlenmeyi gaye edinmiş ancak bazen vahiyden uzaklaştıklarının farkında olmamışlardır.”¹

Kelami kaynaklarımızda çoğu zaman Dehrî, Dehriyye, Zındık, Zenâdika, İlhâd, Mülhid, Melâhîde ve Seneviyye gibi çeşitli terimlerle ifade edilmeye çalışılan tavır ve düşünce hareketinin, h. II. yüzyılda özellikle Abbasiler'in ilk dönemlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu hareketlerin ortaya çıkışında dinî, siyasî ve kültürel çok çeşitli tesirler söz konusudur. Bunlarla birlikte İslam'ın vahiy, nübüvvet, mucize, ahiret hayatı gibi temel inanç esasları tenkit edilerek daha sonraları inkâra varan bir yönelişe doğru evrilmiştir.²

Hicrî III. yüzyıldan itibaren ise dehrilik filozoflar arasında yaygın olarak biliniyor ve Brahmanizm de bu fikirler yer alıyordu. Müslüman müellifler genel olarak Berâhime diye adlandırılan bir Hint mezhebinin, Tanrı'nın Peygamber göndermesinin gereksizliğini savunduğunu zikretmişlerdir. Ayrıca kelâm kitapları onlara karşı peygamberliğin lüzumunu kanıtlamak için bu konuya geniş yer ayırmışlardır.³

Deizm ise tüm dinleri, peygamberleri ve kutsal kitapları reddeden, tanrının varlığının akılla kavranabildiğini savunan, kaynağını mantık ve doğadan alan tek tanrı inancıdır. Deizme göre tanrı evreni yaratmıştır ama sonrasına karışmaz ve evren kendi yasalarına göre işler. Deistler dine akılcı yaklaşırlar, onlara göre peygamber, kutsal kitap, melek, şeytan, günah, sevap gibi dinle ilgili kavramlar yoktur.

1. NÜBÜVVETE YAPILAN İTİRAZLAR

Peygamberlik müessesesinin mevcudiyeti konusunda kelâm ekolleri arasında ihtilaf yoktur. “İnsanlık tarihinde peygamberlik fiilen gerçekleşmiş ve peygamberimizle sona ermiştir” ilkesi aşırı fırkaların dışında, ortak kabul görmüştür. Yine söz konusu ekollere göre, Allah'ın peygamberlere ilâhî emirlerini vahiy yoluyla bildirmesi ve kitap indirmesiyle ilgili farklı görüşlere rastlanmamaktadır.

*Doç.Dr. YYÜ İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı sonmezvecihi@yahoo.com

¹ Medkur, İbrahim, *Fî'l-felseti'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1999, I, 78.

² Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1984, s.55–56.

³ Taylan, Necip, a.g.e. s.55–56.

Nübüvvete itiraz edenlerin ve onu muhal görenlerin ise itiraz noktaları akıldır. Allah'ın varlığını kabul etmeyerek nübüvveti inkâra kalkışanlar⁴ hariç tutulacak olursa, nübüvvet konusunda şüphe, ya nübüvvetin imkanında, ya vukuunda veya muayyen bir şahısta meydana gelmesinde ortaya çıkar.⁵

İslâm dünyasında fikri planda başlayan ilk ateist ve deist hareket, h. II. asırda *Mâzdekiler*⁶ ve *Mânî'ye*⁷ tabi olanlar tarafından dualizm fikirlerinin İslâma sokulmaya çalışılmasıyla başlamış ve bir kısım zındıklar vasıtasıyla bu çaba devam edegelmıştır. Bu düşünceye mensub olanlar tevhîd inancına hucum ederek, Allah'ın sıfatlarını, O'nu inkâra varacak şekilde te'vil etmişlerdir. Allah'ın emir ve yasaklarını çiğneme düşüncesini ortaya koydukları tavır ve hareketlerle bu dini hafife alan ve onu reddeden bir yapıya sahip hale getirmişlerdir.⁸

İslâm dünyasında ilhâd ve inkâr hareketi olarak nitelenen bu tür hareketler, başlangıçta ferdi planda kendisini gösterirken ilerleyen dönemlerde, özellikle *Bermekilerin* iktidarda söz sahibi olmaya başlamasıyla daha belirgin bir hal almıştır. İran asıllı Bermeki sülalesi Harun Reşid'in (ö.763/1362) hilafeti zamanında felsefe ve hikmetle ilgili inkârla alakalı eserleri Yahudi ve Hristiyan mütercimlere Arapça'ya tercüme ettirerek bu bilgileri müslümanlara öğretme çabasına girmişlerdir. Bu eserlerin bağlı bulunduğu kültürlerin inanç yapılarını öğrenme arzuları gelişmiş ve giderek bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bütün bu faaliyetler İslâm'a aykırı inançların gelişip kök salmasına sebep olmuş, batıl itikadların doğmasına zemin hazırlamıştır. Nübüvveti inkâr düşüncesi de bu ortamda yayılmış ve özellikle nübüvvete yapılan itirazlar İbn Râvendî ve Ebu Bekir er-Râzî tarafından yayılmaya çalışılmıştır.⁹ Ayrıca Eflâtuncu eğilimleri ile tanınan ve İslâm dünyasının Calinüs'ü ünvanıyla tanınan *Ebu Bekir er-Râzî*'de nübüvveti inkâr edenler arasında yer almıştır.¹⁰

İslâm düşünce tarihinde nübüvvet konusu incelenirken nübüvvete yapılan en önemli itirazın Berâhime menşe'li olduğu vurgulanmaktadır. Bu fırka adeta nübüvveti inkâr düşüncesiyle özdeşleşmiştir. Bu nedenle öncelikle Berâhime ve bunun nübüvvetle ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Berâhime

İslâmî literatürde nübüvveti inkâr edici görüş ve düşüncelerin sembolü olarak kabul edilen Berâhime Hindistanda yaşayan bir topluluğun adıdır. İslâmî

⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur, Kitâbü't-Tevhid, ter. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay, Ankara, 2003, s. 176.

⁵ Gazzâlî, el-Munkizü mine'd-Dalâl, çev. Salih Uçan, Kayıhan Yay, İstanbul, 2008, s. 67.

⁶ Mazdekiyye: Mazdek adıyla maruf şahsın fikirlerini savunanlardır. O'na göre alem zulmet ve Nûr denilen iki asıldan oluşmaktadır. Bütün mallar ve Kâdınlar tüm insanlara helaldir. İnsanlık su ve hava konusunda ortak oldukları gibi bu konulardada ortaktır. bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Ebû Kâsım, el-Mîle ve'n-Nihâl, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008, II, 86-87.

⁷ Mâniler: Bunlar Mânî b. Fatik isimli şahsın fikirlerini benimseyip ona tabi olan guruptur. O da hristiyanlık ve mecusilik arasında bir din edinmiş ve alemin zulmet ve Nûr denilen iki asıldan meydana geldiğini savunmuştur. bkz. eş-Şehristânî, a.g.e., II, 81.

⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1998 I, 143; Medkur, İbrahim, *Fî'l-felseti'l-İslâmiyye*, I, 78.

⁹ Bedevi, Abdurrahman, *Min Târihi'l-ilhad fi'l-İslâm*, Beyrut, 1980 s.38.

¹⁰ Ebû Hatim er-Râzî, *A'lamü'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Tahrân, 1977, s.3vd.

kaynaklarda Berâhime, Hint asıllı "*Berhâm*" veya "*Berâhim*" adlı hükümdar'a tabi olanlar diye tarif edilirler.¹¹ İslâm kaynaklarında el-Birûnî dışındaki müslüman müelliflerin Brah mânizm hakkında ilmi araştırmaya ve müşâhedeyle dayanan bilgileri hemen hemen yoktur. Berâhime konusunda en önemli güvenilir kaynak olan Birûnî, Berâhimenin inançları ile ilgili olarak onların hristiyanlıkta olduğu gibi "*teslis*" inancına sahip olduklarını Brahma, "*Narayana ve Rudra*" adlı şahısların teslisi oluşturduğunu Tanrının zâtı ve sıfatları itibarıyla yaratıklar gibi olduğunu belirtmiştir.¹² el-Birûnî'den sonra Hint dinleri ile ilgili en önemli kaynak olarak kabul edilen Şehristani, Berâhime kelimesinin menşeyini, nübüvveti temelden inkâr etme fikrini ortaya koyan Berahim adlı kişiye dayandırır ve Hz. İbrahime meñsub olduklarından dolayı bu adla anıldıklarını ileri sürenlerin görüşünü red eder. Bu arada Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul etmeleri sebebiyle bu ismi aldıkları da iddia edilmiş fakat bunun doğru olmayacağı Zirâ Berâhime'nin nübüvveti kökünden reddettiği, Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul edenlerin ise seneviyye olduğu ifade edilmiştir.¹³

Berâhime'nin Brah mânizm'le ilgili olup olmadığı, ilk devir İslâm kelâmında İslâm-Hindu inançlarının diyalogunu yansıtır yansıtmadığı, bir yakıştırma hatta uydurmanın eseri bulunup bulunmadığı hala tartışılmaktadır.¹⁴ Genel mânada Berâhime tenasuh ve hulul inancına dayalı bir sistem geliştirmiştir. Buna göre nefis bir bedenden diğerine geçmek suretiyle tecrübe yoluyla bilmediklerine vakıf olur ve kendi cevheri olan (Brahma) ya döner. Kainâtı yaratan ve yöneten üçlü bir tanrı anlayışları (teslis) vardır. Bu tanrılar *Brahma*, *Narayana* ve *Rudra* adlı şahıslardan oluşmaktadır. Melekler tanrı gibidir ve beşeri özellikler taşırlar. Aydınlar ve halkın tanrı anlayışları birbirlerinden tamamen farklıdır.¹⁵

Peygamberleri tamamen inkâr eden grubun yanında, sadece Adem (a.s.)'ın nübüvvetini kabul edenler veya sadece İbrahim (a.s.)'ı peygamber olarak ileri sürenler de vardır.¹⁶ Berâhime'nin kırkı aşan fırkaya ayrıldığı¹⁷ nübüvvetle inananların yanında onu kesinlikle inkâr edenlerinin de bulunduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁸ *Mesûdi*, Brah mânlar'ı hükümdar, rahip ve âlim olan Brah mân'in torunları olarak gösterir.¹⁹ *Makdisi* de Berâhime'yi üç gruba ayırarak, bunları tevhîd, risâlet ve ahirete inananlar; Tevhîde ve ahirete inanıp

¹¹ el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu't-Temhidî'l-Evâil ve't-Telhisî'd-Delâil*, Beyrut, 1987, s.126vd.; Biruni, *Tahkiku mali'l-Hind*, nşr., Fuad Sezgin, Frankfurt, 1414/1993, s.452; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, ts., I, 69; el-Cuveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad*, Mısır, 1950, s.302-303; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 238; Bkz., Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. İstanbul, s.139.

¹² Bkz. Biruni, *Tahkiku ma li'l-Hind*, s.23vd.

¹³ el-Bâkillânî, *et-Temhid*, s.126vd.; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 238; Carra de Vauks, "*Brah mânlar*", İA, II, 741.

¹⁴ İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul, 1997, s.69.

¹⁵ Abdullâh Mübeşşir et-Tarâzî, *Mevsuetü't-Târihi'l-İslâmi ve hadarati'l-İslâmiyye li-biladî'l-Hind ve'l-Bencab*, I, 318; Günay Tümer, "*Brah mânizm*", DİA: VI, 329-333.

¹⁶ el-Bakilani, a.g.e., s.96.

¹⁷ Günay Tümer, a.g.m., s.332.

¹⁸ el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s.160; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 95-96.

¹⁹ Carra de Vaux, "*Brah mânlar*" md, İA, II, 741

nübüvveti inkâr edenler; Sadece tenasüh akidesine sahip olup tevhd ve risâleti reddedenler şeklinde takdim etmektedir.

Berâhime'nin nübüvveti inkâra varan düşüncesinin temelinde şu iddialar yatmaktadır:²⁰

a) Akıl Allah'ın en büyük nimetidir. İnsan rabbini, onun verdiği nimetleri, iyiyi-kötüyü onunla bilir. Eğer peygamber akli teyiden gelmiş ise onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü akıl sahibi olmakla peşinen bu davet ve tekliften müstağnidirler. Yok eğer akla muhalif bir mesaj ile gelmiş ise zaten onun nübüvvetini kabul etmemek için bu sebep kafidir.²¹

b) Nitekim İslâm peygamberi akla aykırı, ona kötü ve çirkin gelen bir Şerîât getirmiş!. Namaz, gûsûl, Şeytan taşlama, tavaf, sa'y gibi. arasında sa'y edilen safa ile merve tepelerinin herhangi iki tepeden farkı nedir ki aralarında koşuşturup duruluyor? Kabe'nin öteki yapılardan ne farkı var ki tavaf ediliyor?²²

c) Mûcizelerin birer olağanüstü hadise olarak nübüvvetin kanıtı olduğu iddiasına karşı söylenecek şudur: Böyle olağanüstü hadiseler çeşitlidir ve aslında onların esası hakkında bilgisi olan için olağandır. Bu bilgiye muttali olan için güya olağanüstü hadise nübüvvetin kanıtı olmaktan çıkacaktır. İslâm peygamberinin mûcizelerinin mütevatir haberlere dayandığı iddiası da temelsizdir.²³

d) Peygamberler insan türündendir. İkisinde cevherleri aynıdır. Eşit ve benzer iki kimsenin birbirlerine üstün tutulması haktan sapmak ve hikmet dairesinden dışarı çıkmaktır. Nasıl oluyorda peygamber ümmetin anlamadığı şeyleri anlıyor? Onu bilgi ve kavrayış bakımından öteki insanlardan ayıran ne? Beşer olmak bakımından bu imtiyaza nasıl sahip oluyor?²⁴ Kadim varlık zâtı gereği yaratılmışların türünden olmayacağına göre onlara insan türünden peygamber göndermeside düşünülemez.

1.2. İbnü'r- Ravendî ve Düşünce Yapısı

İbn Râvendî, İslâm dünyasında genellikle materyalist, akli tek ölçü olarak kabul eden ve sonuçta nübüvveti inkâr eden Kur'ân'da çelişkiler olduğunu ileri süren bir mülhîd olarak tanınmaktadır. Aslında İbn Râvendî, nübüvveti inkâr düşüncesini Berâhime'ye nisbet ederek bir çeşit hileye baş vurmaktadır.²⁵ Adı Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya b. İshak er-Râvendî'dir.²⁶ Herhalde İsfahan'ın

²⁰ Yavuz, a.g.e., s.139.

²¹ el-Bâkîllânî, et-Temhid, s.102vd.; İbn Hazm, el-Fasl, I, 29; Kutluer, Akıl ve İtikad, s.70.

²² Kutluer, a.g.e., s.70.

²³ el-Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl, thk. Mahmud Kasım, Kahire, ts., XV, 115; el-Bağdâdî, Usuli'd-Din., s.154; Kutluer, a.g.e., s.71.

²⁴ el-Bâkîllânî, a.g.e., s.102vd.; en-Nesefî, Tebsira I, 444.

²⁵ İbn Hazm, el-Fasl, I, 29; Ayrıca bkz., el-Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni, XVI, 411.

²⁶ Doğum tarihi bilinmeyen İbnü'r-Râvendî'nin kaç yıl yaşadığı ve hangi tarihte öldüğü hakkında da çok farklı rivayetler vardır. Nitekim Mesudî ve İbn Hillikân'a bakılırsa kırk yıl yaşamıştır ve ölüm tarihi Mesudî'ye göre (ö.245/860) İbn Hillikân'a göre ise (ö.250/864) tür. Ebu'l-Vefa'ya göre ise otuz altı yıl

köylerinden Ravend'de doğduğu rivâyetleri onun bu nisbeyle anılmasına yol açmıştır.²⁷ Oysa kendisinin Herat'ın ötesindeki merveruz kentine bağlı "*Rivend*" köyünde doğduğu anlaşılmıştır.²⁸

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî hayatının bilinen en önemli yılları Bağdat'ta geçmiştir. O'nun hakkındaki ilk elden bilgileri o dönemin Mu'tezilî yazarları örneğin Cübbâi, Hâyyât, Ebu'l- Kasım el-Belhî gibi şahıslardan öğrenmekteyiz. İbnü'r-Râvendî genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde onlarla yakın temasa geçerek tartışma meclislerine katılmış böylelikle genç kuşak Mu'tezilîleri etkilemiştir. Horasan'da elde ettiği bilgi birikimiyle Bağdat'a gelen İbnü'r-Râvendî fikri şahsiyetinin oluşumunu tümüyle Bağdat Mu'tezilesine borçludur. Müstakil tavırlarıyla bu fikir muhitinde önce olumlu sonra olumsuz tepkiler doğuracak şekilde derin iz bırakmıştır. İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat Mu'tezile muhitine sorun çıkarmaya başladığı, Mu'tezilî doktrinleri sorgulamaya giriştiği devre ile Şîî fikirleri ön plana çıkardığı hatta mülhitçe eserleri kaleme almaya başladığı devre aşağı yukarı aynıdır. Bu değişimi açıklamak için iki varsayıma başvurulabilir: İyi bir Mu'tezile taraftarı iken birden bire yoldan çıkmıştır ve Mu'tezileye isyan ederek Şîîliğin Rafızî doktrinlerini savunmaya başlamıştır. Diğer bir varsayım ise Bağdat'a gelmeden önce sahip olduğu muayyen Şîî kabulleri yeni geldiği Bağdat muhitinde tartışma konusu olmuş orada fikir uzlaşısı olmayınca Şîîlik davasının sıkı bir müdafii olarak Mu'tezile ile köprüleri atmıştır.²⁹

Josef van Ess İbnü'r-Râvendî'nin Cahız'la başlayan Şia aleyhtarı tavra gösterdiği tepkiyi yorumlarken Mu'tezile fikir geleneğindeki farklılaşmalara müracaat etmektedir. Kendisi Mu'tezile'nin Şîî fikirlerle uzlaşık geçmişine dikkatlerimizi çekmek suretiyle Cahız'ın girişimine anlam vermeye çalışmaktadır. Josef van Ess'in tesbitlerine göre Mu'tezile henüz m.762'lerde en-Nefsü'z-Zekiyye lakabıyla bilinen Muhammed b. Abdullah safında Şîî taraftarı isyanı desteklemişti. Bir kuşak sonraki Mu'tezile kelâmcılarından Süname b. el-Eşras halife Me'mun'a (218/833) Merv'de danışmanlık yapmış, Bîşr b. el-Mu'temir (210825) halifenin kendisinden Şîî imam Ali Rıza'yı halef tayin ettiğine dair belgeye tanık olarak imza koyanlar arasında bulunmuştur. Bilindiği gibi Bîşr Bağdat Mu'tezile ekolünü kuran kişidir ve kitlelerle teması yoğun olmuş bir kelâmcıdır. Me'mun'un hilafet ve saltanat kavgası serüvenine bakıldığında Horasan'daki Şîî eğilimlerden destek gördüğü ve Merv kentini üst olarak seçtiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde onun etrafında kümelenen Mu'tezile fikriyatının Bermekilerin de ürettiği kültür politikaları ve atmosferi içinde Şîî eğilimler taşıdıkları söylenmelidir. Bağdat Mu'tezile geleneği, kitlelere seslenmeyi en anlamlı faaliyet olarak gören Bîşr b. el-Mu'temir'in iki talebesinin şahsında iki ayrı tavrı birden geliştirmişti. Biri

yaşamıştır. Onun ölümüyle ilgili en geç tarihi veren *Katip Çelebi* ise (ö.301/913-14)te öldüğünü söylemektedir. İbnü'r-Râvendî'nin ölüm tarihi konusundaki farklı anlayışlar yakın zamâna kadar devam etmiştir.

²⁷ İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn b. Muhammed, *Vefeyâtül-âyan ve Enbau Ebnai'z-Zamân*, Kâhire, 1367/1948, I, 78-79; el-Bedevisi, *Min Târihi'l-İlhâd fil-İslâm*, s.153.

²⁸ en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn, *Tabsirâtü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ş.Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003, I, 443; Kutluer, a.g.e., s.42.

²⁹ Kutluer, a.g.e. s.44-45; Bedevi, a.g.e., s.152-154.

Me'mun'un arkadaşı ve danışmanı Süname'nin dünyevi tavrı; öteki daha sonra "Mu'tezilenin Rahibi" olarak anılacak olan Ebû Musa el-Murdar'ın zahidâne tavrı. Mu'tezile'yi popüler bir düşünce ve inanç hareketi olarak algılayanlar el-Murdar'ın gibi süfi eğilimleri yer yer sürdürdüler ve pasif bir direniş anlamına gelebilecek zahidâne ahlakı benimsediler. Onlara göre saray hayatı iyice kokuşmuş tüm İslam âlemi fesada uğramış; zulümle kaplanmıştı.³⁰

Hayyat'a göre, O, Mu'tezile arasında kovulmasının hıncıyla Mu'tezile'ye karşı çıkmış ve birtakım yanlış ve aslı olmayan düşünceleri bu ekole isnad etmiştir. "*Fedaihu'l-Mu'tezile*" isimli eserinde Mu'tezile kelâmcılarına dehrilik ve ümmetin icmâına aykırı düşen sapıklık ithamını yakıştırmıştır.³¹ Rafizilere katılıp onların imamet öğretilerini ihtiva eden "*Kitabü'l-İmame*"yi kaleme almıştır.³² Öyle anlaşıyor ki, Râvendî, onlara nisbet ettiği dehriliği hiçbir şekilde kendi üzerine almak istememiştir.³³ Cübbai'den nakledilen bir rivâyete göre de o, Verrâk ile birlikte siyasi otorite tarafından takibe uğramış, sonuçta Verrâk tutuklanıp hapse atılmış, İbnü'r-Râvendî ise İbn Lâvi isimli bir yahudinin evine gizlenerek onun için "*Kitabü'd-damiğ*"ı yazmıştır. Ondan sonraki hayatı uzun sürmemiş hastalanarak ölmüştür.³⁴ *Hayyât*, İbnü'r-Râvendî'nin Şîî kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'i mutlak otorite olarak kabul ettiğini söylerken³⁵ *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî* ise, onun hakkında müsbet ifadeler kullanarak ilâhî ilmin ezeli olduğuna dair görüşlerini nakleder.³⁶ Bununla birlikte Râvendî'nin "*Kitabu'l-Kadib*" isimli eserinde Allah'ın ilminin hadis olduğunu iddia ettiği de kaydedilmektedir.³⁷

Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî Horasan'dan Bağdat'a geldiğinde böyle bir Mu'tezili atmosferde nefes alıp verdiğini düşünüyordu, büyük ihtimalle o da bazı Şîî eğilimlere sahipti. Bağdat'ta halife Mütevekkil'in Mu'tezile'yi itibardan düşürücü ve Şia'yı takibat altına alıcı politikaları neticesinde Cahız'ın kaybolmaya yüz tutan itibarını yeniden sağlamaya ve kötü görülen Şîî fikriyattan Mu'tezile'yi arındırma maksadıyla Fadiletü'l-Mu'tezile'yi kaleme alarak Şia'ya saldırması İbnü'r-Râvendî'ye göz ardı edilemez bir oportünizm olarak görüldü. Horasan'dan yeni gelmiş ilim sahibi bir kelâmcı olan İbnü'r-Râvendî geldiği bölgede Mütevekkil'in anti-Şîî politikalarını benimseyen Tahiriler'ce yönetilmekteydi. Bu nedenle Bağdat Şia'sını doğrudan destekleyen bir tavırla Fadihatü'l-Mu'tezile'yi kaleme aldı ve Cahız'ın fikirlerini reddetti, bu da tabi olarak Bağdat Mu'tezile'sinde büyük şaşkınlık yarattı.³⁸

³⁰ Kutluer, a.g.e. s.49-51.; Bedevi, a.g.e., s.154.

³¹ el-Hayyat, *el-İntisar*, s.19vd.

³² el-Hayyat a.g.e., s.77.

³³ Yavuz, a.g.e., s.140.

³⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1997, s.217; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahmân, *el-Müntazam fi Târihi'l-Mülükü ve'l-Umem*, Haydarabad, 1355/1938, VI, 102; el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 389.

³⁵ el-Hayyat, *el-İntisar*, s.91.

³⁶ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, Beyrût, 1411/1990, I, 159-160.

³⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.216.

³⁸ Kutluer, a.g.e. s.49-51.

Hayyât İbnü'r-Râvendî'nin tavır değiştirmesini incelerken İbnü'r-Râvendî'nin Şîî olması yüzünden dışlandığını belirtmiş öte yandan dışlanmasına öfkelenerek Şîî olduğunu yazmaktadır. Bunu yanı sıra daha da dikkat çekici bir noktaya işaret ederek onun Mu'tezili gençlere bir takım siyasi görüşler empoze etme çabası içinde olduğunu kaydeder. Söz konusu görüşler her tür mal ve kazanç elde etme yolunu haram sayan bir mezhebe aittir. Bu mezhebin mensupları herhalde kendilerini "Nüssakü'l-Bağdadiyyin" diye andığı bir takım Şîî-Mu'tezili asketiklerdir. Hayyât bu görüşleri Mu'tezile'ye nispet eden İbnü'r-Râvendî'ye kızmakta bu tür fikirleri Şîîleşmenin ilk işaretleri olarak rakibine nispet etmektedir.³⁹

İslam yurdunun dejenere olduğunu her türlü kazanç yolunun haram sayılması gerektiğini iddia eden bir zühd hareketinin pasif bir tavır içinde bile olsa mevcut iktidar için bir risk unsuru olduğu ve iktidarı gayrı meşru addettiği ortada iken İbnü'r-Râvendî'nin bu fikirleri Mütevekkil zamanında doğrudan doğruya Mu'tezile'ye nispet etmesi Mu'tezili çevreleri sıkıntıya soktuğu, Hayyât'ın bu konudaki hassasiyetinden bellidir. Hayyât söz konusu şen'i fikirlerin Mu'tezile'ye nisbetinin İbnü'r-Râvendî'nin bir uydurması olduğunu iddia etmekte bizzat İbnü'r-Râvendî'nin bu fikirleri genç Mu'tezililere propaganda ettiğini, olumlu sonuç alamayınca, gidecek yer bulamayıp Rafizilerin saflarına katıldığını daha sonra da Rafizilerin devlet başkanlığına dair fikirlerini destekleyen Kitabü'l-İmame adlı eserini kaleme aldığını yazmaktadır. Bir rivayete göre Şîîlerdeki vasiyet görüşünü ileri süren de İbnü'r-Râvendî idi. Şîîler bu fikri onun zamanından beri savunagelmışlerdir. Buna göre Hz.Peygamber (sav) Hz.Ali'yi te'vile ihtimali olmayan açık bir nasla vasiyet etmiştir.⁴⁰

İbnü'r-Râvendî'nin mutlak ateizmi hakkında kesinlik bulunmamasına karşılık, nübüvveti, vahyi ve İslam ulemasınca peygamberliğin teminatı ve isbatı hususunda üzerinde çokça durulan mucizeleri inkâr ettiği ittifakla kabul edilmiştir. Bir bakıma bu durum rasyonalizm ve naturalizmin tabii neticesidir. Çünkü din ve dindarlık hemen bütünüyle peygamber ve nübüvvet üzerinde kurulur, yani belirlenmiş ve üzerinde ittifak edilen bir Tanrı ve ümmet fikrini peygamberler getirmişlerdir. Bu sebeple İslam düşüncesinde ilhad hareketlerinin en belirgin özelliğini vahye, peygamberliğe karşı çıkmalarında aramalı ve ilhad kavramını bunun belirlediğini kabul etmelidir. Tanrı'nı varlığını reddetme hususunda çok şiddetli tenkide rastlamadığımız İslam düşüncesi, bu yönü ile başka kültürlerle karşılaştırıldığında bir farklılık arz eder. Nitekim batı düşüncesinde inkârcılığı ve dine karşı olmayı daha çok Tanrı'nın inkârı belirler.⁴¹ Böyle bir durumun iki düşünce dünyası arasındaki vahiy telakkilerinin farklılığından kaynaklandığını düşünmek mümkün görünmektedir. Bu bakımdan vahyin ve nübüvvetin reddedilmesi şeklindeki

³⁹ el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman, Kitabü'l-İntisar ve'r-Red ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid, thk. H. S. Nyberg, Beyrut, 1988, s.11.72.77.

⁴⁰ Hayyât, a.g.e. s.77.

⁴¹ Hayyun, Reşid, Mu'teziletü Bağdat ve Basra, Daru'l-Hikme, Londra, 2000, s.367.

inkârcılığın İslam düşüncesine mahsus bir durum olduğunu söylemek mümkündür.⁴²

İbn'r-Râvendî'nin Mülhîd (inkârcı) olduğuna delalet eden ve ona nisbet ettirilen görüşlerin en acımasız olanları nübüvvete saldırı mahiyetindeki "*Kitabü'z-zümrüd*" adıyla bilinen fakat günümüze sadece bir kaç parçası ulaşan eserdir. *Şirâzî*'ye göre,⁴³ İbnü'r-Râvendî bu kitapta Berâhime'nin ağzından nübüvveti reddeden bir İsmailî dâhisidir.⁴⁴ Halbuki bu eser, hem nübüvvete karşı ileri sürülen fikirleri hemde onlara karşı verilen cevapları içeriyordu. Öyle anlaşıyor ki, "*Kitabü'z-zümrüd*"ün nübüvveti isbat eden bölümü *Şirâzî*'nin metninde ihmal edilmiş, bu sebeple Râvendî'ye nisbet edilen "*Kitabü İsbatü'r-rüsül*" ve "*Nakdû'z-zümrüd*" ün⁴⁵ muhteva ve esası hakkında da bilgi sahibi olunamamıştır.⁴⁶

*İslâmî olmayan bazı fikirleri İbnü'r-Râvendî'ye nisbet ederek onun mülhîd olduğunu isbata çalışanlar bu görüşleri şu şekilde sıralamışlardır:*⁴⁷

*Kur'ân'ın birtakım çelişkiler ve net olmayan hayali cennet tasvirleri ile dolu olması onun Kadir ve Hâkim bir varlığın kelâmı olmadığına delalet eder. Ayrıca Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği iddiası geçerli bir iddia değildir ve Kur'ân tek başına bir kimsenin peygamberliğine delil olmaz.*⁴⁸

*İbnü'r-Râvendî insan aklını vahiyin üstünde bir konuma yüceltmiş ve tek bilgi kaynağı olarak akli kabul etmiştir. Ona göre insan akli eğer vahyi destekleyecek olursa, vahiy de bir eksiklik meydana gelir. Eğer akıl nebînin öğretilerine uygun sonuçlar elde edebiliyorsa nübüvvete luzum yoktur. Şayet nebînin getirmiş olduğu hususlar akılla çelişiyorsa bu takdirde nübüvvet batıldır. Onun düşüncesine göre peygamberler göz boyayıcı sihirbazlardır.*⁴⁹

er-Ravendî'ye göre, Hz. Peygamber'in işlediği kusurlar onun risâlet görevini icra etmesine engel olacak boyutlardadır. Bir beşer olarak peygamberlerden diğer

⁴² Taylan, a.g.e. s.65.

⁴³ Müeyyed fî'd-din eş-Şirâzî, İran'ın şiraz kentinde yetişen büyük bir alimdir. genellikle nübüvveti inkar edenler karşı yazdığı reddiyelerle tanınan Şirazi, Bu reddiyelerin de, nübüvveti isbat edenlerin delillerini tekrar etmeyi gereksiz bularak yalnızca İbnü'r-Râvendî'nin Berâhime'ye söylediği fikirleri serdetmiş, ardından da eserde adı geçen İslâmî delillerin zayıf olduğu gerekçesiyle doğrudan reddiyesini yazmıştır. bkz. Abdurrahmân el-Bedevis, *min Tarihi'l İlhad*, s.70vd.

⁴⁴ İbn Hallikan, *Ve Feyât*, I, 27; el-Bedevis, a.g.e., s.70vd.; İbnü'l-İmad, Abdülhayy b. Ahmed, *Şezeratü'z-zehab*, thk., Abdül-Kâdir Arnavut, Beyrût, 1412/1991, II, 235vd.

⁴⁵ İbn Nedîm, a.g.e., s.217.

⁴⁶ İlhan Kutluer, *Akl ve itikad*, s.48vd.; el-Bedevis, a.g.e., s.132vd.

⁴⁷ Bkz., Yavuz, a.g.e., s.141.

⁴⁸ Yavuz, a.g.e. s.141; Ayrıca bkz. el-Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 389; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VI, 101; Abdülemir el-A'sam, *Târihü İbnü'r-Ravendî el-Mülhid*, Beyrût, 1395/1975, s.128; Bkz., Salih Sabri Yavuz, a.g.e., s.141.

⁴⁹ Yavuz, a.g.e. s. 141; el-Bedevis, *min Tarihi'l-İlhad*, s.100vd.; ez-Zehabi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü 'Alamü'n-Nubelâ*, Beyrût, 1406/1985, XIV, 61; Abdülemir el-A'sam, a.g.e., s.125vd.

*insanlardan farklı bilgi ve kavrayış beklemek beyhudedir. Zaten insan aklı vahye muhtaç olmayıp bilginin asıl kaynağı akıldır.*⁵⁰ dediği rivâyet olunmaktadır.⁵¹

Bütün bu açıklamaların İbn Râvendîye ait olmadığını söyleyen İmam Mâtürîdî, nübüvveti inkâr edenlerin ilki olarak Ebu İsa el-Verrâk'ı göstererek, O'nun mucizeye inanmayı insanların tabii güçler hakkındaki bilgisizliklerine bağladığını ve mucizeyi reddettiğini vurgulayarak, İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği isbat için ileri sürdüğü fikirleri aktarmakta ve inkârcı görüşleri Verrâk'a nisbet etmektedir.⁵² ve ona cevap niteliğinde Râvendî'nin görüşlerinden yararlanmaktadır. Ayrıca Râvendî'nin ölümü esnasında pişman olduğunu ortaya koyarak tevbe ettiği de rivâyet edilmektedir. Ayrıca İbn Nedim, Mâtürîdîler'in iktibaslarının doğruluğunu destekleyecek mahiyette, kitapları arasında "*Kitabü İsbatü'l-rusûl*" isimli bir eserinin bulunduğunu ifade etmektedir.⁵³

Bu söylenenler İbn Râvendî'nin üzerindeki sis perdesini tamamen kaldıracak bir konumda değildir. Ancak birkaç cümle ile şunu söylemekte yarar vardır. er-Râvendî hakkındaki ilk bilgileri mutezili kaynaklardan alıyoruz. Bu güne kadar onun aleyhinde konuşanlar daima ön plana çıkmışlardır. Halbuki onun her zaman Şîî eğilimler taşıdığı biliniyor. Fakat bir kimsenin hem Mu'tezileden Şîî'liğe dönüp hem de Hz. Peygamber'in mâsumiyeti gibi Şîa'nın temel inançlarından biri olan bir konu hakkında aleyhte bir görüş beyan etmesi, akla aykırı olarak kabul edilir.⁵⁴

İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerinin doğru olarak tespiti güçleştiren birkaç temel unsur vardır. Birincisi onun görüşlerini bize ulaştıran eserler, onun görüşlerini tam olarak aktarmak yerine, görüşlerine karşı reddiye niteliğinde yazılan eserlerdir. İkinci unsur ise İbnü'r-Râvendî'nin görüşleri diğer din mensupları veya fırka mensuplarının görüşleriyle karıştırılmıştır. Diğer bir nokta ise İbnü'r-Râvendî'nin fıkıh veya kelâm mezheplerinde belirli bir mezhep mensubu olmamasından dolayı onun hayatı hakkında bilgi veren eserlerin olmayışı. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin Ravendiyye mezhebi ile bir bağı söz konusu değildir. Buradaki benzerlik aynı mıntıkaya nispet edilmesindendir.⁵⁵

Ebû İsa el-Verrâk'ın adı İbnü'r-Râvendî ile beraber sıkça geçmektedir. M.Watt'a göre bu şahıs önce Mu'tezili idi sonra Şîa'ya iltihak etti ve nihayet Seneviliği yaymaya çalışan bir mühlid olduğu düşünülmektedir.⁵⁶ Hayyât'a göre el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî'yi doğru yoldan sapmasına neden olan kişidir. İbn Cevzi için ise İbnü'r-Râvendî ile birlikte Kitabü'z-Zümürüd adlı sapıkça eseri

⁵⁰ Yavuz, a.g.e. s. 141; el-Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, 389; Abdülemir el-A'sam, a.g.e., s. 134, Mustafa Sadık, *Târihu Âdabi'l-'Arab*, Kâhire, 1414/1993, II, 181.

⁵¹ Yavuz, a.g.e., s. 140.

⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 186vd.

⁵³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 216.

⁵⁴ Kutluher, *Akıl ve İtikad*, s. 49.

⁵⁵ Reşid Hayyûn, a.g.e. s. 374.

⁵⁶ Kutluher, a.g.e. s. 53.

yazan kimsedir. Her ikisi de siyasi otorite tarafından sorgulanmış ve sorgu esnasında bu kitabı yazma cürmünü birbirleri üzerine atmışlardır.⁵⁷

1.3. Ebu Bekir er-Râzî

Peygamberliği inkâr edenlerin başında gelen belki de en önemli şahsiyetlerden biri Ebu Bekir er-Râzî'dir.⁵⁸ (ö.310/925) İslâm düşünce tarihinde materyalist (dehri) felsefenin de öncülerinden kabul edilen Râzî, kendisine nisbet edilen gayr-ı İslâmî görüşlerin etkisiyle bir ekol oluşturmamış, hatta onu takib eden bir grub bulunmamıştır. Çok sayıda eser telif eden Râzî, bu başarısına rağmen İslâm dünyasında menfi bir şöhrete sahiptir. Bunun sebebi de onun bazı müelliflerce mühlîd ve nübüvvet müessesesine karşı birisi olarak gösterilmesidir. Yaygın kanaat böyle olmakla birlikte gerçek durum açık değildir. Bu konular hala tartışılmaktadır.⁵⁹

er-Râzî'nin peygamberlikle ilgili düşünceleri kendi eserlerinden ziyade daha çok başkaları tarafından nakledilmektedir. Bu sebeple bu düşüncelerin kendisine ait olup olmadığı hususunda şüpheye düşülmüştür. Meşhur İsmaili kelâmcı Ebu Hatim er-Râzî'nin (ö.322/933) "*A'lamü'n-nübüvve*" adlı eserinde tartışmış olduğu kişiye ait görüşlerin sahibinin Ebu Bekir er-Râzî olduğu, ve bu düşüncenin yine bir İsmaili olan ve müelliften yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Hamidüddin el-Kirmânî (ö.411/1021) tarafından da kabul görmüştür.⁶⁰ Ancak son dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda bu iddiaya ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.⁶¹ Eserde mühlîd olarak anılan kişinin kültürsüz, tutarsız ve sıradan birisi olduğu izlenimi veren ifadelerin yer almasından hareketle onun Zekerîyya er-Râzî olmayacağı ileri sürülmüş, onun "*et-Tıbbu'r-rühânî*" isimli eserinde aklın hevaya değil, aksine hevanın akla tabi olması gerektiğini söylemesi yanında doğrudan kendisinden bize intikal eden eserlerinde, onun akli peygamberliğe üstün tutan veya peygamberlik müessesesini inkâr anlamına gelecek hiç bir ifadesine rastlanmadığı dile getirilmiştir.⁶² Ayrıca Râzî'ye atfedilen fakat günümüze kadar ulaşmamış olan "*Meharikü'l-Enbiya*" isimli esere bir çok temel kaynaktan işaret edilmemiş olması ve bazı kaynaklarda aynı eserin adının "*Uyubu'l-Evliya ve Uyübu'l-Enbiya*" olarak da zikredilmiş olması dikkat çekici bulunmuştur. Hem Ebu Hatim'in hemde Kirmani'nin, Râzî'ye ait böyle bir eserden bahsetmemeleri de önemli bir noktadır. "*Uyubü'l-Enbiya*" isimli eserin kendisine düşman olanlar tarafından Râzî'ye sonradan isnad edildiği de iddia edilmiştir.⁶³ Râzî'nin bir çok eserinin neşrini yapan Paul Kraus da Ebu Hatim'in

⁵⁷ Hayyât, a.g.e. s.111; İbnü'l-Cevzî, a.g.e. VI, 102.

⁵⁸ Tam adı Ebü Bekir Muhammed b. zekerîyya er-Râzî'dir (251/865) yılında Rey şehrinde doğdu. Gençliğinde musiki ile ilgilendi. İlim tahsiline matematik ile başladı. Daha sonra kimya, tıp, astronomi gibi ilimlerle meşgul oldu. Eserleri XIX. asra kadar batıda okutuldu., İbn Hallikan, *Vefeyât*, V, 158; İbn Nedîm, *el-Fihrist*,. 357vd.

⁵⁹ Bkz. el-Biruni, *Risâle fi fihristi kütübi Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî*, s.15vd.

⁶⁰ Bkz. Hamidüddin el-Kirmânî, *el-Akvalü'z-Zehabiyye*, s.9.

⁶¹ Bkz. Seyfi Kenan, "*Ebü Bekir er-Râzî ve mühlidliği hakkında Bazı şüpheler*" isimli yayınlanmamış makale, s.9vd.

⁶² Abdurrahmân el-Bedevisi, er-Râzî'nin akla çok fazla değer vermesinden dolayı, onun akli nübüvvetten müstağni kabul ettiğinin sanılabileceğini söylemektedir. (*Min Târihi'l-İlhâd*, 165vdd.)

⁶³ İbn Ebi Useybia, *Uyunü'l-Enbâ*, s.426.

eserinde bahsi geçen mülhîd'in Ebu Bekir er-Râzî olduğu konusunda büyük bir şüphe olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴ Râzî'ye isnad edilen eserler arasında "*fi vücûbi da'veti'n-nebî ala men nekerâ bin nübüvvat*" adının da yer alması⁶⁵, onun nübüvveti inkâr ettiği iddialarına biraz daha ihtiyatlı yaklaşmamız gereğini ortaya koymaktadır.⁶⁶

A'lamü'n-Nübüvve isimli eserde Ebu Bekir er-Râzî'ye ait olduğu ileri sürülen nübüvvet ve ona bağlı konulara itiraz noktaları şöyle özetlenebilir:⁶⁷

İnsanın Kâinâtla ilgili bilgilerinin ve çeşitli ilimlere ait ilkelerin peygamberlerin getirdiği dinlere dayandığı iddiası doğru değildir. İnsanlar bu bilgilerini filozoflara ve çeşitli ilim ve sanata mensub uzmanların deney ve gözlemlerine borçludurlar.⁶⁸

Peygamberler yoluyla geldikleri iddia edilen dinler arasında tutarsızlıklar mevcuttur. Her bir peygamber bir başkasını yalanlamıştır. Peygamberlere indirilen kitaplar arasında da çelişki ve tutarsızlıklar mevcuttur. Bu sebeple nübüvvete dayalı bilginin gerçeği yansıttığını düşünemeyiz.⁶⁹

Allah'ın insanlar arasından bir kısmını seçerek onları peygamberlikle görevlendirmesi ve bu şekilde bunları diğer insanlardan üstün hale getirmesi, insanları bu gruba muhtaç bırakması uygun değildir. Çünkü bunun neticesinde insanların bir kısmı kafir diğer bir kısmı ise mü'min diye ayrılırlar. Bu durum ise insanlar arasında kışkırtmalara ve birbirlerinin aleyhinde çalışmalarına sebep olur. Bunun neticesi olarak da insanlar arasında düşmanlık meydana gelerek savaşlar çoğalır ve böylece insanlık helak olur. Böyle bir hal Allah'ın hikmetine aykırıdır ve makul değildir.⁷⁰ Mantıklı ve hikmete uygun olan ise, Allah'ın dünya ve ahirette neyin zararlı, neyin faydalı olduğu konusundaki bilgilerin tamamını bildirmesi ve onları ayrılığa düşüp helak olmaktan kurtarmasıdır. Akıl, her insanda eşit seviyede mevcuttur. Fakat insanlar kendilerinde mevcut olan bu gücü bilgiye dönüştürmek yerine bir mesleğe yönelik olarak kullandıklarından her insanda bu meleke aynı seviyede ortaya çıkmamaktadır.⁷¹

Sonuç olarak Ebu Bekir er-Râzî'ye nisbet edilen nübüvvet aleyhtarı görüşler kendi eserleri yoluyla bize ulaşmış değildir. Aksine o, inkârcılara karşı nübüvveti müdafaa etmek üzere müstakil bir eser yazmıştır. Düşünce hürriyetini Allah'a kullukta arayan birisi hakkında zan ve şüphelere dayanarak hüküm vermek pekte tutarlı olmasa gerektir. Ebu Hatim er-Râzî'nin eserinde yer alan iddialar bazen kendi içinde bile tutarsız bir durum arz etmektedir. Muhtemelen müellifin zihninde mevcut başka bir inkârcıya da ait olabilir.

⁶⁴ Yavuz, a.g.e., s. 142.

⁶⁵ Yavuz, a.g.e., s. 142.

⁶⁶ Yavuz, a.g.e., s.142.

⁶⁷ Bkz., Yavuz, a.g.e., s.143.

⁶⁸ Ebu Hatim er-Râzî, *Alamü'n-Nübüvve*, nşr., Salâh es-savi, Tahrân, 1397/1977. s.272vd.

⁶⁹ Yavuz, a.g.e., s. 143; Ebu Hatim er-Râzî, a.g.e., s.69vd

⁷⁰ Ebu Hatim er-Râzî, *Alamü'n-Nübüvve*, s.3vd.

⁷¹ el-Bede'î. *min Tarihi'l-İlhâd*. s.166; Bkz., Yavuz, a.g.e., s.143

1.4. Ebu İsa el-Verrak

Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk'ın (ö.247/861), İbnü'r-Râvendî'yi küfre ve ilhada sürüklediği⁷² ve onunla birlikte nübüvvete karşı "*Kitabü'z-Zümrüd*"ü yazdığı⁷³ ileri sürülmektedir

Başlangıçta Mütezili iken değişik inançlardan etkilenererek önce Şiîliğe daha sonra da Dualizm'e (Seneviyye) kaydığı söylenmektedir.⁷⁴

Şehristânî onun aslen Mecûsî olduğunu ve mezheplere dair bilgilere vakıf olduğunu belirtir.⁷⁵

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ise Hişâm b. el-Hakem⁷⁶ve İbnü'r-Râvendî ile birlikte Gulat-ı Şîa'ya intisab ettiğini ve onlar adına imamet konusunda eser kaleme aldığını belirtir.⁷⁷ Mâtürîdî de İbnü'r-Râvendî'nin onu Manheizm'i benimsemekle suçladığını kaydeder.⁷⁸

Doğum yeri konusunda bilgimiz olmamakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği ve orada öldüğü bilinmektedir. Başlangıçta kabul ettiği Şîf-Mutezili görüşleri bırakıp Manheizm'i ve Seneviyye yi savunmak için eserler yazmağa başladığı zaman Mu'tezile ile alakası kesilmiş⁷⁹ İbnü'r-Râvendî ile birlikte yönetim tarafından tutuklanıp hapse atılmış ve orada ölmüştür. Bazı tarihçiler hapiste öldürüldüğünü naklederler.⁸⁰

Hayyat ve Kâdî Abdulcebbar, benzer inkârcı görüşleri hem İbnü'r-Râvendî ye hem de Verrâk'a nisbet etmektedir.⁸¹

Verrâk'ın görüşlerinin net olarak birarada yer aldığı en önemli eser, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'idir. Onun görüşleri şu şekilde açıklanmaktadır:

Peygamberlerin yeryüzünde yaşayan tüm insanların kabiliyetlerini sınıma imkanından yoksun kimseler olarak orta yere çıkıpta gösterdikleri birtakım sihir ve benzeri hadiseler yoluyla kendilerinde bir ayrıcalık görmeleri kabul edilir bir durum değildir.⁸²

⁷² el-Hayyat, Ebu'l-huseyn Abdurahmân b. Muhammed, *el-İntisar ve'r-Red A'la İbni'r-Ravendî el-Mulhid*, nşr., Muhammed Hicazi, Kâhire, trs., s.227; Fuad Sezgin, *Târihu Turas'il-Arabî*, Riyad, 1403/1983, I, 4-71.

⁷³ İbnü'l-Cevzi, a.g.e., VI, 99.

⁷⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.216; el-Hayyat, a.g.e., s.220.

⁷⁵ Bkz., Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl*, II, 81.

⁷⁶ Hişâm b. Hakem el-Harrar, (ö.190/805) Allâh'ın cisim olduğu ve cüz-i la yetecezza'nın olmadığı (en-Nesefî, *Tebşira*, I, 65-70) bunun yanında Allâh'ın mahiyetini kendisinden başka kimsenin bilmediği ve Allâh'ın ilminin ezeli olmadığı (en-Nesefî, *Tebşira*, I, 209) gibi görüşlere sahip olduğu şeklinde rivayetler vardır.

⁷⁷ el-Eş'arî, Makalat, s.63vd.; el-Hayyat, a.g.e., s.219.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s.199.

⁷⁹ el-Hayyat, a.g.e., s.219; A.Suphi Fırat, "Verrak", İ.A, XIII, 303.

⁸⁰ İbn Nedîm, a.g.e., s.217; İbnü'l-Cevzi, *el-Müntezam*, VI, 102.

⁸¹ Bkz. el-Hayyat, *el-İntisar*, s.149vd.; Ayrica bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVI, 411.

⁸² el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s.186.

Kur'ân'ın mucizevi bir özelliği olamaz. Zirâ Araplar müslümanlara yaptıkları savaşlar yüzünden Kur'ân'ın bir benzerini yapmaya zaman bulamamışlardır. Ayrıca onlar tefekkür pılanında seviyeli kimseler olmadığı için de karşılık verememiş olabilirler.⁸³

Hz. Muhammed'in risâletini isbat amacıyla Yahudilere hitaben nazil olan ve onlardan ölümü temenni etmelerini isteyen âyet (Bakara 2/94) gerçek bir teklif değildir. Zirâ onlar sözlü temennide bulunsalardı bunu samimi olarak yapmadıkları söylenecekti.⁸⁴

Kur'ân'ın geçmiş ve gelecekle ilgili olarak verdiği haberler mütevatir değil ahad'dır.⁸⁵

Hâkim bir yaratıcı akla aykırı emirler vermez. Bunu kabul ettiğimiz takdirde yalan ve zûlmün de mübah olduğunu da kabul etmemiz gerekecektir. Peygamberler akla uygun kurallar getirdikleri takdirde kendilerine ihtiyaç olmaz. Şâyet akla aykırı şeyler getirirlerse ilâhî hükümleri değiştirmek icab edecektir.⁸⁶

Sonuç olarak İbnü'r-Râvendî'ye isnad edilen inkârcı görüşler aslında Verrâk'a ait görünmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki İbnü'r-Râvendî Berâhime ve Seneviyye'ye ait sapık fikirleri "*Kitabü'z-Zümrüd*" isimli eserde tek tek ele almış, daha onların hepsini Verrâk'a nisbet ederek reddetmiştir.⁸⁷

1.5. Sümeniyye ve İbahiyye

Düşünce tarihinde nübüvveti inkâr düşüncesi bağlamında yukarıda zikredilenlerin yanında tatmin edici ve mantıklı iddialar sergileyemeyen ve tartışma zemininde zayıf kalan Sümeniyye, İbahiyye ve sabii ler diye bilinen ve nübüvveti inkâr eden görüşlerinden dolayı bu kategoride değerlendirilen bu guruplar düşüncelerinin ve iddialarının arkasında duramamalarından dolayı⁸⁸ pek fazla yaygınlık kazanmamışlardır. Kısaca Seyfuddin el-Âmidî bu gurupların iddialarını şu şekilde özetlemiştir:

Nübüvvete itiraz edenlerin itirazları, Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini tesbit etmek imkansızdır esasına dayanmaktadır. Bundan dolayı nübüvvet imkansızdır. Zirâ nübüvvet, nebînin şahsından kaynaklanan bir özellik olmadığına göre, Allah tarafından kendisine verilmiş olması zorunludur. Bu takdirde peygamberin Allah tarafından görevlendirildiğini bilmesi şarttır. Bunu bilmesi de kendisine vahyedilen bir kelâmıla mümkündür. Allah müşâhede edilen veya algılanabilen bir varlık olmadığına göre, öyleyse peygamberin konuştuğu varlığın cin veya melek olduğu konusunda nasıl ikna olmaktadır?

⁸³ el-Mâtürîdî, a.g.e., s.191.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, a.g.e., s.195.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, a.g.e., s.196.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, a.g.e., s.200.

⁸⁷ en-Nesefî, *Tabsira*, I, 443; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.41.

⁸⁸ el-Âmidî, Seyfuddin, *Gâyetü'l-Maram Fi İlmi'l-Kelam*, Kahire 1981, s.318.

Vahiy getirenin Allah katından olduğu nasıl tesbit edilecektir? Bunlara cevap vermek mümkün olmadığına göre peygamberliğini iddia eden kişinin bu iddiası şüpheli olur ve onun nübüvvetine inanmakta imkansız olur.⁸⁹

Akli itirazların temelinde, onun yeterliliği esasının olduğunu belirten Âmidi, bu itirazların peygamberin getirdiği hususların akla aykırılığı esasından hareket edilerek ortaya atıldığını vurgulamıştır. Akla aşırı güvenden kaynaklanan bu görüşe göre peygamberlerin getirdiği prensipler ve hükümler ya akılla idrak edilir. veya aklın sınırlarını aşan bir karakterdedirler. Eğer bunlar akla aykırı bir yapıda iseler, doğal olarak peygamberliğin abes ve anlamsız olduğu ortaya çıkar. Eğer aksi vaki ise, Yani peygamberlerin getirdiği hususlar akıl tarafından idrak edilemezse, bu takdirde onların kabul edilmesine imkan yoktur. Akıl, eğer dinin getirdiklerini bilecekse peygamberliğe ihtiyaç yoktur.⁹⁰ Bu görüşü savunanlara göre bilginin yegane kaynağı akıldır. Akıl bütün bilgileri elde etmek için yeterlidir.

2. NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ VE NÜBÜVVETE YAPILAN BAŞLICA İTİRAZ NOKTALARI

Peygamberliği inkâr edenler veya onu muhal görenlerin temel hareket noktası akıldır. Allah'ın varlığını kabul etmeyerek nübüvveti inkâra kalkışanlar hariç tutulacak olursa nübüvvet konusunda şüpheye düşmek ya imkânında ya vukuunda veya muayyen bir şahısta meydana gelmesinde ortaya çıkar.⁹¹ Kelâm âlimlerinin bu noktalardan hareket ederek tespit ettikleri değişik itirazları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Tarih boyunca hep insan türünden peygamberler gönderilmiştir. Halbuki Allah, peygamber göndermek isteseydi meleklerden peygamber gönderirdi ve onlara karşı çıkanları susturacak mucizeler verirdi.⁹² Bu türden peygamberler göndermediğine göre nübüvvete gerek yoktur.

Ebu Hatim er-Razi, buna cevap olarak; Peygamberlerin insan türünden seçilerek gönderilmeleri, onlar için bir alternatifin bulunmasına imkan sağlamaktadır. Eğer meleklerden peygamberler gönderilmiş olsaydı veya Allah ilâhî emirlerini doğrudan vasıtasız olarak bildirseydi, insanın bu emirleri kabul etmesinden başka bir tercihi olmayacaktı. Bu ise onun sorumlu bir varlık olmasını ortadan kaldıran ve hikmete aykırı olan bir durumdur. Onun için Allah ile insanlar arasında vasıta olan peygamberlerin insan türünden olmaları tabiidir.⁹³

⁸⁹ el-Âmidi, a.g.e., s.320; el-Curcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 551; el-İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm, Kahire. ts., s.342.

⁹⁰ el-İcî, el-Mevâkıf, s.342 vd.; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasid*, V, 7 vd.; el-Âmidi, a.g.e., s.320.

⁹¹ el-Mâturidî, Kitâbü't-Tevhid, s. 230.

⁹² er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987., VIII, 9.

⁹³ Bkz. Ebû Hatim, *A'lamü'n-Nübüvve*, s.4vd.

2) Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini tesbit etmek imkansızdır. Bundan dolayı nübüvvet muhaldir.⁹⁴

el-Âmidî'ye göre, Peygamberin şahsına yönelik bu itiraz Yüce Allah'ın nebî'de zarurî bir bilgi yaratması sayesinde giderilmiş olur. Çünkü bu sayede peygamber kendisine gelen vahyin Allah tarafından ilka edildiğini zorunlu olarak bilir. Bunun insanlar tarafından tesbiti ise ancak mucize sayesinde gerçekleşir. Peygamber nübüvvetini isbat için insanların isteği üzere birtakım mucizeler göstermek suretiyle onların şüphe ve itirazlarını ortadan kaldırır.⁹⁵

3) İnsan hayatında iyi ve kötünün tesbiti için akıl yeterli olduğundan nübüvvet ihtiyacı yoktur. Peygamberlik aklen imkansız değildir, ancak onun gerçekleşmesi imkansızdır.⁹⁶

en-Nesefî'ye göre, insan akli bazı şeyleri tek başına bilse de bu onun üstün olduğunu ve yegane yol gösterici olarak kabul edilmesini gerektirmez. Akıl yaradılışı gereği güzelliğe meyyal, çirkinliklerden nefret eden bir yapıdadır. Ancak güzel ve çirkin ayrıntılarına girmeden bilebilir. Halbuki bir şeyin üstün olması ve yegane ölçü kabul edilmesi o şeyin eşyanın zâtında mevcut olan iyilik ve kötülüğü ayrıntılarıyla bilmesine bağlıdır. İnsan akli sayesinde bildiği genel hakikâtlere din sayesinde teferruatıyla da bilir. ve bunların yerine getirilmesi için dinin gelmesine muhtaç olur. Aynı şekilde akıl bazı şeyleri iyi ve kötü olarak tesbit etse de, onları yerine getirmek için zorlayıcı bir sebebin bulunmaması ve nefsanî arzuların engellemesi sebebiyle kötülöklere yönelebilir. İşte vahyin ve peygamberliğin asıl fonksiyonu burada devreye girer.⁹⁷

Nübüvvet'e karşı yöneltilen aklın yeterliliği şeklindeki itiraz, modern insanın düşünce dünyasında hala hakim olan bir görüş olarak kendini göstermektedir. Aklın ve bilimin yegane yol gösterici olduğunu kabul eden bu kimseler, İslâm'ın akıl dini olduğunu, akla sonsuz güven duyduğunu temel gerçekler gibi savunurlar. Böylece İslâmı aklın ortaya koyduğu gerçekler topluluğu gibi gösterip, daha sonra onu her alanda hakim kılma gayretlerine zemin hazırlamaya çalışırlar. Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki, akıl insanı insan yapan unsurların başında gelir. Ancak İslâm akıl dini değil, akılcı bir din, yani esasları akla aykırı olmayan bir dindir. Eğer İslâm'ın akıl dini olduğu tezi kabul edilecek olursa, ilâhî vahyin inkârına veya toplumsal hayattan uzaklaştırılmasına götüren bir yol açılmış olur. Gerçek şu ki, bu tezleri ortaya atanların hedefi kendi düşüncelerinden ibaret olan bir takım prensipleri dinin üstünde göstermeye çalışmaktır.

4) Nübüvvet sadece mucize yoluyla bilinebilir. Mucize aklen mümkün olmadığına göre nübüvvet de mümkün değildir. Şâyet mucize'yi mümkün olarak

⁹⁴ el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II, 551

⁹⁵ Bkz., el-Amidî *Gâye*, s.324; el-Curcânî, a.g.e., II, 551.

⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.176.

⁹⁷ Bkz., en-Nesefî, *Tebisira*, II, 365.

kabul edilirse bile, onun peygamberliğe delil olduğu mümkün değildir.⁹⁸Bu itiraza cevap mucize konusunda detaylıca açıklandı.

5) Peygamberler göndermek suretiyle insanlara ilâhî emir ve yasakları sunmak abes olduğundan, Allah'ın hikmetine aykırıdır. Dolayısıyla nübüvvet muhaldir. Ayrıca tevatür yoluyla nübüvvetin tesbiti de imkansızdır.⁹⁹

Bu iddiada, tüm iddialarda olduğu gibi akıl referans alınmıştır. Aklın eşyanın tabiatında bulunan iyilik ve kötülüğü bilebileceğini ve yeterli olduğunu esas alarak insanın mükellefiyetlerini ve dolayısıyla nübüvveti inkâr edenler.¹⁰⁰

Bu itirazların esas yeri amellerin yaratılması konusudur. Fakat ilâhî tekliflerde zararlar olduğunu söyleyerek nübüvveti inkâr kalkışanlar ve bunun Allah'ın hikmetine aykırı olduğunu ortaya koymaya çalışanlar, aslında ilâhî hikmeti ortaya koymak gibi bir düşünceden hareket etmemektedirler ve onlar Kainâtın yaratılışı içinde bir hikmet ortaya koyamazlar.¹⁰¹

Peygamberlerin getirdikleri ilâhî mesajların toplumla bağlantısı ve toplum üzerindeki etkisi, aklın insanın varlığındaki rolüne benzer. Görülebilen şeylerden iyi olanı kötüden ayırmak veya gidilmesi kolay olan yol ile zor olan yolu seçebilmek gözün vazifesidir. Buna rağmen pek çok insanın gözleri sağlam olduğu halde bunu kötü kullandığı ve doğru yoldan gideceği yerde çirkin yolu tercih ederek uçuruma yuvarlanıp öldüğü bilinmektedir. Bunun sebebi gaflet, ihmal veya inat olabilir. Aynı şekilde akıl ve duyular bir şeyin kötü ve zararlı olduğunu gösterdikleri halde, bazı kimseler bile bile o kötü ve zararlı eylemleri yaparlar. Bu gibi insanların belirtilen şekilde davranmaları duyuların ve aklın yaratılış gayelerinin değerinden hiçbir şey eksiltmez. Duyuların tesbit ettiği doğruları fertlerin yerine getirmemesi, onların doğruluğunu ortadan kaldırmaz. Peygamberlerin durumu da böyledir. Bazı kimseler peygamberlerin sözlerinin ve getirdiği evrensel mesajların doğruluğunu bildikleri halde, nefsanî ve şehvî arzularına kapılarak onların gereğini yapmamaktadırlar. Onların bu davranışı peygamberlerin ve ilâhî gerçeklerin değerini eksiltmediği gibi, doğru olmadıklarını da ortaya koymaz.¹⁰²

6) İnsanlardan bir kısmını peygamber olarak tayin edip diğer bir kısmını bundan mahrum bırakmak insanlar arasında eşitsizlik doğuracağı için ve Allah'tan böyle bir eşitsizlik sudur etmeyeceğine göre nübüvvet muhaldir.¹⁰³

Bakillânî'ye göre, duyular âleminde böyle bir durum söz konusu değildir. Bir insanın arkadaşını veya sevdiği bir kimseyi bir hediye veya ikramla mükafatlandırması diğerlerine karşı bir tutum olmadığı gibi insanlar arasında

⁹⁸ et-Taftazânî, Sa'düddin, Şerhu'l-Mekâsîd, Beyrut, 1989, V, 8vd.

⁹⁹ el-İcî, a.g.e., s.342; et-Taftazânî, Şerhu'l-Mekâsîd, V, 7vd.

¹⁰⁰ er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987, VIII, 21.

¹⁰¹ el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s.177.

¹⁰² Abduh, Risâletü't-Tevhîd, Darul Menar, Mısır, s.177vd.

¹⁰³ el-Bakillânî, et-Temhid, s.128; Ebû Hatim, 'Alamü'n-Nübüvve, s.3vd.

bir ayırım yapıldığı anlamını da taşımaz.¹⁰⁴ Allah'ın insanlar arasından bir kısmını seçerek insanlara emir ve yasaklarını bildirmesi insanların kurtuluşu içindir. Yoksa zannedildiği gibi insanlar arasında eşitsizlik oluşturmak için değildir.

Allah'ın farklı kabiliyetlerde yarattığı insanlardan bazılarını peygamber olarak seçip diğerlerine yol gösterici olarak göndermesi ve akıllarıyla idrak edemeyecekleri hususları vahiy yoluyla onlara bildirmesi hikmete aykırı bir durum değildir ve aklen mümkündür.¹⁰⁵

Allah'ın peygamberlerini insan türünden seçerek göndermesinin insanlar arasında bir eşitsizliğe ve ayırma sebep olduğunu iddia ederek nübüvvetin abes olduğunu ortaya koymak mantıklı değildir. Çünkü dünyada insanlar arasında her yönüyle bir eşitliğin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zaten böyle bir eşitlik dünyanın bir imtihan yeri olduğuna aykırı bir durumdur.

Hz. Peygamber risâlet göreviyle insanları İslâma davet etmeye başladığı sıralarda Mekkeliler onu yalanlamaya ve reddetmeye başlamışlardı. Onların bu inkârı daha ziyade peygamberin şahsına yönelikti. Müşrikler peygamberin insan olmasından hareket ederek risâleti inkâra kalkışmışlardı. Kendi düşüncelerine göre, insanların birbirlerine üstünlüklerini tasvip etmiyorlardı. *"Buda sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir. Sizin yediğinizden yiyor, içtiğinizden içiyor"* (Mü'minün, 23/33) âyetiyle ortaya konduğu gibi insanlardan peygamber gönderilmesi yadırganıyordu. Ancak Cenab-ı Allah, rızık ve zenginlik konusunda bazılarının diğerlerinden farklı olduğunu gösterdi. Bu insanlar arasında farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece Allah'ın birtakım insanları seçerek üstün tutmasının mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Müşrikler Kur'ân'ın Hz. peygambere inmesini yadırgayarak *"Bu Kur'ân iki şehirden büyük bir adama indirilmeli değilmiydi?"* (Zuhruf, 43/31) sözleriyle nübüvvete karşı geldiler. Halbuki bu beşerin gücünün dışında bir durumdur Allah istediği kimseyi seçer ve dilediğini zengin kılar. Risâlet görevinde kişilere yönelik bir alan söz konusu değildir. Peygamberlerin insan türünden gönderilmesi hikmete aykırı değildir. Zirâ Allah bazı kimseleri zengin bazı kimseleri yoksul yaptığı bir hakikâttir. Ancak darlık verdiği kimselere başka yönden genişlik ve rahatlık vermiştir. Bazı insanların seçilerek insanlara saâdet ve kurtuluşu getiren bir peygamberin gelmesi zorunludur.¹⁰⁶

7) Peygamberlerin doğruluğunu kabul etmek onu gönderenin varlığını bilmeye ilgilidir. O'nun varlığını bilmek ise belli bir zamanla sınırlı olmadan gizli bir tefekkür sayesinde gerçekleşir. Peygamberlerin tebliğiyle karşı karşıya bulunan insanların belli bir düşünme süresi istemeleri söz konusu olduğuna göre ve bu zaman süresi içinde peygamberi gönderenin varlığını bilmeme iddiası da söz konusu olabilir. Bu durum peygamberin delille susturulması ve nübüvvetin abes olmasını gerektirir. Eğer Allah'ın varlığını bilmeye ve bunun

¹⁰⁴ Bkz., el-Bakillani, a.g.e., s.128.

¹⁰⁵ Ebû Hatim, a.g.e., s.4vd.

¹⁰⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 565a.

için bir süreye ihtiyaç olmadan nübüvveti kabul etmek gerekirse, bu takdirde nübüvvet teklif-i ma la yutak cinsinden bir fiil olur. Bu ise akla muhalihtir.¹⁰⁷

el-İci'ye göre, Peygamberliği kabul etmek Allah'a inanan kimseler için söz konusu olduğuna göre, peygamberlerin mucizelerinden ortaya çıkan bilgiyi tasdik için uzun bir tefekküre gerek yoktur. Peygamberin doğruluğunu tasdik etmek için belli bir zaman isteyeninin durumu, çocuğuna gideceği yoldaki tehlikeleri haber veren, babanın yoldan gitmemesi ikazında bulunmasına rağmen çocuğun kendisinin bu tehlikeleri müşâhede etmesi ve bizzat yaşayarak görmesi için müsaade etmesi olayına benzer. Çocuğun bu durumuna müsaade etmek aklen kötü ve çirkin olduğu gibi peygamberin doğruluğunu tasdik etmek için mühlet vermek de aynı şekilde aklen kötü ve hikmete aykırı bir durumdur.¹⁰⁸

Peygamberlik müessesesinin mevcudiyeti konusunda kelâm ekolleri arasında ihtilaf yoktur. "İnsanlık tarihinde peygamberlik fiilen gerçekleşmiş ve peygamberimizle son bulmuştur" ilkesi aşırı fırkaların dışında ortak kabul görmüştür. Yine söz konusu ekollere göre Allah'ın peygamberlere ilahi emirlerini vahiy yoluyla bildirmesi ve kitaplar inzal etmiş olmasıyla ilgili farklı görüşlerin mevcudiyetinden söz etmek imkânsızdır. Fakat nübüvvetin izahı yapılırken detaylara inildiğinde Ehli Sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasında peygamberlik konusunda farklı görüşlerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Nübüvvet konusu bir taraftan hüsûn-kubuh (güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük) problemiyle diğer taraftan da salah-aslah problemiyle ilgilidir. Bu konuda İslam düşünce tarihinde Eş'ari, Maturidi ve Mu'tezili tarafından savunulan üç temel yaklaşım mevcuttur. Eş'ariyye'ye göre akıl eşyanın ve fiillerin güzellik ve çirkinliklerini, iyilik ve kötülüklerini tespit etmede belirleyici değildir. Bir şey ancak şeriatın tespiti ile iyi veya kötü, güzel veya çirkin olur.¹⁰⁹ İnsan aklı iyi ve kötüyü tespit edemeyeceğine göre peygamberlerin gönderilmesi gerekli midir? Eş'arilere göre peygamberler göndermek Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerde olduğu gibi peygamber gönderme fiili de zorunluluk ifade etmez. Buna göre akıl açısından Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vacip değil mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın insanlara nebiler göndermesi bir lütuftur, fakat gönderilmemesi ise bir zaaf ve noksanlık değildir.¹¹⁰

Maturidiyye eşyanın zatında iyilik ve kötülüğün bulunduğunu kabul etmiştir. İlahi bilgi ve emirler bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bildirir. Allah bir şeyi güzel olduğu için emretmiş, kötü olduğu içinde yasaklamıştır. Fakat insan eşyanın tabiatında bulunan bu özellikleri, kanunları ve şartları her zaman kavrayamaz. Bazı iyi ve kötü şeyler vardır ki bunlar her zaman bilinebilir, Allah'ın varlığı gibi. Bazı fiiller de vardır ki bazen faydalı ve iyi, farklı

¹⁰⁷ el-İci, *el-Mevâkıf*, s.343.

¹⁰⁸ Bkz., el-İci, a.g.e., s.343; el-Âmidî, *Ebkar*, vr.520b.

¹⁰⁹ İbnü'l-Hümmam, *Kemâl, Kitabu'l-Müsâmere*, İstanbul, 1979, s.191; Taftazani, Sa'düddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut, 1989, V, 5.

¹¹⁰ Gazzali, Ehl-i Hamid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Isık, AÜİFY,

konumlarda ise çirkin ve kötü olabilirler. Mesela insan zararlı bir maddeyi doktorların tavsiyesi ile ilaç olarak kullanabilir. Fakat bunun dışında kullanılması zararlı olabilir. Aynı şekilde yalan söylemek kötü bir iş olduğu halde evli çiftlerin arasını düzeltmek ve aileyi yıkılmaktan kurtarmak amacıyla yalan söylemenin caiz olabileceği şeriatın tespit ettiği bir husustur. Bu açıdan peygamberlere ihtiyaç vardır. Fakat bu, Allah için vacip değil mümkündür. Allah'ın fiilleri belli bir hikmet ve gayeye yönelik olduğundan nübüvvet de ilahi hikmetin bir sonucudur ve O'nun fiillerinde abes bir tarafın bulunması imkânsız olduğuna göre nübüvvetin bulunmaması da muhaldir.¹¹¹

Mu'tezile ise eşyadaki güzellik ve çirkinliğin veya iyilik ve kötülüğün eşyanın özünde bulunan sabit değerler olduğunu savunur. Vücûb (yükümlülük), bütün fiillerin ahkâmında bu temel prensibe dayalı olarak gerçekleşir. Bir fiilin güzel olması çirkin yönlerinin bulunmamasını gerektirir. Peygamberlerin gönderilmesinde güzellik mevcut olup, çirkin ve abes bir tarafının bulunmaması bir hakikattir, o halde bunun yerine getirilmesi vacip ve zorunlu olur. Mu'tezil'e âlimleri, nübüvvetin insanların hayrına olduğunu, onların mutluluğunu gözettiği için "Allah'ın insanlara en güzel ve faydalı olanı yaratması gereklidir" prensibinden hareketle peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğu kanaatinde dirler.¹¹²

1) İnsan ruhunun ölümden sonra da devam ettiği, ölüm gelip çatığında ruhun sadece gözden saklandığı inancı bütün din mensuplarında kabul edilen bir görüştür. Bütün insanları fani hayattan sonra ahiret hayatının muhakkak olduğunu kabule zorlayan bilgi ancak Rabbani bir ilhamın eseri olmalıdır. Aklımız sonsuz hayatın insanlar için doğru olduğunu kabul etmektedir. Ancak dünya ve ahiret hayatının düzenlenmesi ve ahiret yurdunun saadetine elde edilmesi yolunda aklın gerektiği biçimde kullanılması için duyu organlarımızdan başka bir rehber ihtiyacı vardır.¹¹³

2) İnsan toplumsal bir varlıktır ve hayatının devam etmesi için başkalarına muhtaçtır. Onların birbirleriyle olan münasebetlerini kendilerinden kaynaklanan tabii bir yolla düzenlenmesi mümkün değildir. Zira anlayış, idrak ve yaşayış olarak farklı tabiatlarda bulunan insanlar ihtiras yüzünden birbirleriyle mücadele içinde olurlar. Şu halde insanlar beşeri ilişkileri düzenleyen ilahi bir kanuna dolayısıyla peygamberlerin yol göstericiliğine muhtaçtırlar. Peygamberler insanlara Allah'ın kendileri için faydalı ve zararlı gördükleri hususları öğretir. Allah'ın zat ve sıfatları konusunda bilmelerini zaruri kıldığı şeyleri onlara bildirirler. Peygamberler insanların eksikliklerini tamamlar. O halde bütün insanlık peygamberliğe muhtaçtır. Fert planında aklın önemi ne ise insanlık planında peygamberliğin önemi de o ölçüdedir.¹¹⁴

¹¹¹ Maturidi, a.g.e. s.277.

¹¹² Kadı Abdulcebbar, a.g.e. XV, s.19; Taftazani, a.g.e. V, 6.

¹¹³ Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevhid, s.90-98.

¹¹⁴ Muhammed Abduh, a.g.e. s.166-167.

3. DOLAYLI OLARAK NÜBÜVVETİ İNKÂR ETTİĞİ ÖNE SÜRÜLENLER

Maturidi, Semarkandi ve Fahrettin Razi gibi âlimler nübüvveti inkâr eden grupları açıklarken İslam filozoflarını da bu inkâr hareketi içinde düşünmüş ve onların nübüvveti ilgilendiren görüşlerini bu yönde yorumlamışlardır. Onlara göre filozofların eserlerinde peygamberlere iman ettiklerini ve onları tasdik ettiklerini açıklamaları yaptıkları yorumlara aykırı düşen aldatmacadan ibarettir. Bu âlimler söz konusu düşüncelerini çeşitli sebeplere dayandırmışlardır. Bu düşünce sahiplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Filozoflar kâinatın yaratıcısı Allah'ın mucib bi'z-zat olup fail bi'l ihtiyar olmadığını söyleyerek nübüvveti inkâr ettiler. Filozoflara göre bütün varlıkların Allah'tan sudur etmesi, kâinatın meydana gelişi O'nun zatının bir gereğidir. O'ndan geri kalması düşünülemez. Bu zorunluluk aynı zamanda varlıkların yaratılmasının bir sebebidir. Bazıları bunu "ezeli inayet" bazıları da "irade" diye isimlendirmişlerdir.¹¹⁵ Kısaca âlem sonsuz zamanla birlikte gelen bir tasavvurun sonucudur. Kelâm âlimleri bundan hareketle Allah'ın faili muhtar olduğunu bunu inkâr eden herkesin nübüvveti inkâr ettiğini belirtmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki kelâmcılara göre filozofların bu düşüncesi, Allah'ın peygamberler vasıtası ile cüz'îyyâta dair bilgileri vahyetmesi, dolaylı olarak nübüvveti inkâr etmek anlamına gelmektedir.

Mâverî'ye göre "riyazette kemal derecesine ulaşanlar Rabbâni bilgilere de vâkıf olurlar" düşüncesini savunanlar zahiren nübüvveti inkâr etmedikleri halde bu görüşleri onları nübüvveti inkâr etmeye götürmektedir. Mâverî bu görüşüyle kimi kastettiğini belirtmemektedir. Muhtemelen filozoflar ve aşırı sufiler bu gruba dâhildir. Bu çeşit düşünceleri Gazzalî'de de görmek mümkündür. Gazzalî Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde nurani ruhları beş grupta değerlendirerek kutsi ruhlar olarak vasıflandırdığı gruba peygamberlerin yanı sıra bazı velileri de dâhil eder. Bu çeşit ruha sahip olanlar gaybla ilgili hadiseleri, görüşleri ve ahiret hükümlerini bilebilirler.¹¹⁶

Meleklerin insanlara görünmesini ve onların semadan inmesini reddederek bunu sadece akli kuvvetlerle izah etmeye çalışanlar bu şekilde nübüvveti inkâr konumuna düşmüş olurlar. İslam filozoflarının bu tür yorumlarına en şiddetli şekilde karşı çıkanların başında gelen Gazzalî özellikle Farabî'nin nübüvvet nazariyesini Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde tartışmıştır. Gazzalî'ye göre peygamber doğrudan veya bir melek vasıtasıyla Allah'la ittisal kurabilir. Onların faal akla, muhayyile gücüne ve filozofların kabul ettikleri hangi yol olursa olsun hiçbirine ihtiyaç göstermeden bunları gerçekleştirmeleri mümkündür.¹¹⁷

¹¹⁵ Yavuz, a.g.e., s.146.

¹¹⁶ Mâverî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, A'lâmü'n-Nübüvve, Beyrut, 1994, s.34; Gazzalî, İbû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed, Mişkâtü'l-Envâr, Kahire, 1964, s.86-87.

¹¹⁷ Gazzalî, Tehâfütü'l-Felâsife thk. Süleyman Dînvî, Mısır s.293-294.

İslam filozoflarının nübüvveti yorumlayış tarzlarını nübüvveti inkâr şeklinde sunmak isabetli görünmemektedir. Ancak filozofların yorumlarının Kur'an'ın vahiy teorisine uygun düşmediği kabul edilse bile bu izah tarzının nübüvveti inkâr cereyanlarına karşı özellikle metafizik (imkânsızlık) itiraza karşı onun imkânının ortaya konması açısından bir savunma olarak kabul edilebilir.

SONUÇ

Nübüvveti inkâr noktasında kaynaklarımızda sıkça adı geçen Berâhime fırkasını inceledik. Kelâm literatüründe Berâhime tasavvurunun oluşumunda Müslümanlar'ın Hintlilerle ilk dönemden itibaren yaptıkları tartışmalar büyük önem taşımaktadır. Bu tartışmaların Müslümanların zihinlerinde bıraktığı etki Berâhime hakkında belirli bir tasvirin oluşmasını sağlamıştır. Oluşan bu tasvir ve etkinin, yazılı ve şifahi olarak aktarılması nedeniyle benzer ifade ve görüşler eserlere geçmiş ve zamanla bir ittifak oluşmuştur. Berâhime fırkasının hakkında bilgi eksikliğinin yanında, Hindistan coğrafyasındaki inanç sistemlerinin çokluğu ve karmaşıklığı, Müslümanlar gibi kitaplı bir din olmayışları gibi nedenlerden dolayı Müslümanların zihinlerinde oluşan Brahman tasviri neticede onlar hakkında oluşan kanaati etkilemiştir. Brahmanların nübüvveti kabul ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Fakat onların anladığı nübüvvetin İslam'ın nübüvvet anlayışı ile aynı şeyi ifade edip etmediği bilinmemektedir.

İbnü'r-Râvendî ile Berâhime grubu arasında nübüvveti inkâr noktasında bir etkileşimin var olup olmadığı hakkında kaynaklarımızda, bizim ulaştığımız bir bilgi mevcut değildir. Ancak Horasan bölgesinin ticârî yollar üzerinde olması nedeniyle İbnü'r-Râvendî'nin Brahmanları tanıyor olması, onların fikirleri hakkında bilgi sahibi olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü h. III. yüzyıldan itibaren dehrîlik gibi düşünceler İslam düşünürleri tarafından biliniyordu ve Brahmanizm de bu fikirler arasındaydı. Müslüman müellifler genel olarak Berâhime diye adlandırılan bir Hint mezhebinin Tanrı'nın peygamberler göndermesinin gereksizliğini savunduğunu zikreder ve Kelâm kitaplarında onlara karşı peygamberliğin lüzumunu kanıtlamak için geniş yer ayrılmıştır. Bu konuda Hayyat'ın yazdığı "Kitabu'l-İntisar" onun günümüzde portresinin çizilmesine büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca onun ölüm tarihi hakkında geç tarihleri kabul ettiğimizde onun Bağdat sonrası hayatı hakkında da bilgi sahibi değiliz. Neticede onun Bağdat'taki Mu'tezilî muhitten dışlanması zihni cerbeze, muhakeme yetersizliği hatta kaprislilik türünden ruhi gerekçeler, entelektüel kapasitesi olan bir muhitte kendini kabul ettiren parlak bir kelâmcının "mülhid" oluşunu tek başına açıklayamaz. İbnü'r-Râvendî hakkında farklı bir bilgiler veren Maturidi'ye göre o tam aksi bir yönde yani nübüvveti ispata çalışan inançlı bir kişidir. Bunların hepsini değerlendirdiğimizde Onun mülhid bir kişi olduğu kanaatine ulaşmak zorlaşmaktadır. Çünkü kaynaklarımızın ekserinde sadece mülhidçe görülen bir görüş ona atfedilmekle kalmış, bu görüşün kaynağı nerede ne zaman söylendiğine dair bir bilgi gelmemiştir. Örneğin "nübüvvet münkiri şöyle dedi" veya mülhidçe bir görüş aktarıldıktan sonra bu görüş İbnü'r-Râvendî ve onun gibi düşünenlerin görüşüdür gibi muğlâk ifadeler onun tam olarak neyi reddettiği, neyi eleştirdiği hakkında sağlıklı bir bilgiye

ulaşmamızı engellemektedir. İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsa el-Verrak ile olan ilişkisinin ne olduğunun tespiti, İbû'r-Râvendî'nin görüşlerinin netleşmesi açısından önemlidir. Bir kaynakta el-Verrak onu etkileyip ilhadına sebep olmuş bir şahıs olarak ifade edilirken başka bir yerde İbnü'r-Râvendî el-Verrak'a karşı nübüvveti savunan inançlı bir kişi olarak ifade edilmektedir. Muhalif bir tavra sahip olmasından dolayı zaman içinde kasıtlı olarak eserleri imha edilmiş, silik bir tarihi şahsiyet haline getirilerek sadece hakkındaki olumsuz fikirler bizlere gelmiş olabilir. Diğer bir ihtimal ise nübüvvetin inkârı hususlarını aktaran bir şahsiyet iken bu aktardığı fikirler onun adına ithaf edilerek bu görüşleri savunan veya benimseyen biri haline gelmiş olabilir. Kelâmcı zümre içinde ismi mülhid ve zındık olarak şöhrat bulmuş simalar ise İshak b. Talut, Numan b. el-Munzir, Abdulkarim b. Ebi'l-Avcâ, Sâlih b. Abdulkuddûs, Ebû Şâkir ed-Deysânî'dir. Bunlardan ilk ikisi İbnü'r-Râvendî'nin hocası olarak zikredilmektedir, üçüncüsü ise binlerce hadis uydurmakla övündüğü rivayet edilen bir şahıstır. İlhad tarihinde adı geçen simalar arasında İbnü'r-Râvendî'le ilgisi bakımından en kayda değer şahsiyet Ebû İsa el-Verrâk'tır. Çünkü o rivayete göre İbnü'r-Râvendî'nin üstadıdır ve onu "ilhad ve küfrün zilletine" düşürmüş kişidir.¹¹⁸

İtikadî görüşlerinden dolayı dehrilîğe verilen isimler hakkında da farklı açıklamalar yapılmaktadır. Şöyle ki: Yaratıcı ve yeniden dirilme gibi metafizik gerçekleri inkâr edip dinleri ve peygamberleri gereksiz gördükleri için dehrîlere, "Zanâdika" veya "Ehlü't-Tenâsüh" ismi verilmektedir. Her şeyi dış duyarların verilerinden ve bu dünyadan ibaret sayıp sadece duyarlarla elde edilen bilgiyi gerçek kabul ettiği için dehrîlere, Hissiyyûn (Duyumcular) denilmektedir. Dehriler, Allah'ı ve rûhu inkar ettiklerinden dolayı "Mülhid" ve "Muattıla" (ateist) olarak adlandırılırlar. Eskimeyen veya her şeyin içinde eskidiği tek gerçek olarak dehrden sonra maddeyi kabul etmeleri ve maddenin ötesinde başka hiçbir gerçek olmadığını ileri sürmelerinden dolayı da onlara "Maddiyyûn" denilmiştir. Görüldüğü gibi dehrîlik, sistemli bir felsefi akım olma yerine, zındık, reenkarnasyoncu, duyumcu, mülhid, muattıla ve maddeci gibi farklı mezhepler altında kendini gösteren inkarcı zihniyetin adı olmaktadır.

İslam filozofları yanında pek çok kelam bilgininin eserlerinde İbnü'r-Râvendî'nin dehrîlilikle eleştirildiği görülmektedir. Netice itibarıyla şunları söylemek mümkündür: İslam kaynaklarında "Dehriyye" olarak isimlendirilen inkarcı akımın, herkes tarafından kabul edilen ortak bir tanımı yapılamadığı gibi tarihi arka planı ile felsefi doktrinler arasındaki yerinin de kesin olarak belirlenemediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kelam kaynaklarında dehrîliğe zındık, muattıla ve maddeci gibi farklı isimler de verilmiştir. Dehrîliğin ön plana çıkan özelliği, zaman ile maddeyi ezeli ve ebedi sayarak yaratıcıyı, peygamberleri ve ahireti inkar etmesidir. Dinî inançları kabul etmeyip dünyadaki olayları tabiat kanunlarıyla açıklayan dehrîliği, sadece tarihin bir döneminde ortaya çıkmış bir akım olarak tanımlama yerine isimleri farklı da

¹¹⁸ Bkz., İbnü'n-Nedim, a.g.e. s. 411; Bedevi, a.g.e. s.38; Hayyât, a.g.e. s.111; İbn Hazın, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrut, I, 137.

olsa her dönemde ilahî sıfatları zaman ve madde gibi mahlukata veren inkarcı tezlerin ortak adı olarak değerlendirmek daha doğru olsa gerektir. Bu anlamda günümüzde yaygınlaşan materyalizm ve pozitivizm gibi dine karşı olan ateist akımlarda dehriliğin önemli ölçüde etkilerini sürdürdüğünü söylenebilir. Bu değerlendirmeden sonra dehr kavramının Kur'an'da nasıl kullanıldığını belirlemek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Azimli, Mehmet, X. yy'a Kadar Şii Karakterli Hareketler, Öykü Yay. 2006.
- Bağdadî, Abdülkâhir, Usûlu'd-Din, İstanbul, 1928.
- Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, et-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhide ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile, Beyrut, 1987.
- , Kitâbu Temhidî'l-Evâil ve't-Telhisi'd-Delâil, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.
- Bedevisi, Abdurrahmân, Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslam, Beyrut, 1980.
- Birûnî, Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle, Haydarabad, 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, Aklû's-Siyâsiyyü'l-Arab, Beyrut, 1991.
- Chokr, Mehlem, İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar, terc. Ayşe Meral, Anka Yay, 2002.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, Kitabu'l-İrşad, thk, Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdül-Mun'im, Mısır, 1950
- Ebû Ala el-Ma'arri, Risâlet'l-Ğufrân, thk. Kamil Kilani, Mısır, 1925.
- Ebû Hayyan et-Tevhidî, el-Beşâir ve'z-Zehâir, thk. Vedat Kâdî, Beyrut, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, Mişkâtü'l-Envâr, Kahire, 1964.
- Tehâfütü'l-Felâsife, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, 1972.
- el-Munkizü mine'd-Dalâl, çev. Salih Uçan, Kayıhan Yay, İstanbul, 2008.
- İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara, 1971.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman, Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid, thk. H.S. Nyberg, Beyrut, 1988.
- Hayyun, Reşid, Mu'teziletü Bağdat ve Basra, Daru'l-Hikme, Londra, 2000.
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1975.
- İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yan, thk. İhsan Abbas, Daru's-Sakafe, Beyrut, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrut, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Bekir Şemsü'd-Din Muhammed, Medâricü's-Salikin, çev. Kurul, İnsan Yay. İstanbul, 1994.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, el Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslam Tarihi), çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay. İstanbul, 1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, Lisânul-Arab, Beyrut, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyu'd-Din Ahmed, Kitâbu'n-Nübüvve, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, el-Avâsım mine'l-Kavâsım, thk. Ammar Tâlibî, Cezair, 1974.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem, Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâluddîn, Kitabu'l-Müsâmere, İstanbul, 1979
- İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, Beyrut, 1997.

- İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, Kahire. ts.
- Kâdî Abdulcebbâr, Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve, Dârûl-Arabiyye, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, 1966.
- el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl, thk. Mahmud Kasım, Kahire, ts.
- Kâtîp Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, İstanbul, 1941.
- Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikat, İz Yay. İstanbul, 1988.
- "İbnü'r-Râvendî" DİA, XXI, 183.
- "İlhâd" DİA, XXII, 93.
- Mâturidî, Ebû Mansur, Kitâbü't-Tevhid, ter. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay, Ankara, 2003.
- Mâveridî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, A'lâmü'n-Nübüvve, Beyrut, 1994.
- Mes'ûdî, Mürûcu'z-Zeheb, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, ts.
- Muhammed Abduh, Risaletü't-Tevhid, Dâru'l-Menar, Mısır, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn, Tabsiratü'l-Edille, thk. Hüseyin Atay, Ş.Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999.
- Pezdevî, Ehli Sünnet Akaidi, ter. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1994.
- Razî, Ebû Hatim, A'lâmü'n-Nübüvve, thk. Salâh es-Sâvî, Tahran, 1977.
- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987.
- Şehristânî, Muhammed b. Ebû Kâsım, el-Milel ve'n-Nihâl, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008.
- Taftazânî, Sa'düddin, Şerhu'l-Mekâsîd, Beyrut, 1989.
- Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, 1984.
- Tümer, Günay, "Brahmanizm", DİA, VI.
- Yakut el-Hamevî, Mu'cemu'l-Büldân, thk. Abdülaziz el-Cündî, Beyrut, 1990.
- Yavuz, Salih Sabri, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan Yay. İstanbul.
- Zebidî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, Tâcu'l-Arûs, Mısır, 1988..

NÜBÜVVETE YAPILAN İTİRAZLAR BAĞLAMINDA İBNÜ'R-RÂVENDÎ VE NÜBÜVVETİ İNKÂR DÜŞÜNCESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Muzaffer BARLAK*

İslâm'ın Allah-evren-insan ilişkisi açısından Deizm anlayışı, büyük oranda nübüvvet müessesesinin geçersizliği üzerine kurgulanmış bir dini bakış olarak yorumlanabilir. Nitekim bu düşünce biçiminde Allah'ın varlığı bir şekilde kabul edilmekte ancak bu alemle ilişkisi ve bu alemdaki varlıklarla iletişimi hiçbir suretle mümkün görülmemektedir. Meseleye bu açıdan bakıldığında modern deist tutumların anlaşılması ve bu tutumların ileri sürdükleri iddiaların gereğince cevaplanması için klasik dönemde nübüvveti inkâr eden kişi ya da grupların nübüvvet müessesesine karşı eleştirilerini dikkatle incelemek ve bu eleştirileri ilgili dönemde yaşayan İslam düşünürlerinin ne şekilde savuşturmaya çabaladıklarını tahlil etmek fayda doğuracak bir gayret olarak görülmektedir. Bu anlamda bu tebliğin günün ihtiyacını fark eden ve bu ihtiyacın giderilmesine dönük olarak hazırlanmış emek ürünü bir çalışma olduğunu söylemek gayet mümkündür.

Çalışmanın içeriğine gelince, açıkçası nübüvvete itirazları sebebiyle mühlid kişiler arasında gösterilebilecek İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir Zekerîyya er-Râzî ve Ebû İsa el-Verrâk'ın hakikatte nübüvvet inkârcısı olup olmadıklarının çok da belirgin hususlar olmadığı göze çarpmaktadır. Nitekim bu kimselerin nübüvvete karşı tutumlarını tespit etme noktasında bu kimselere ait olmayan klasik kaynakların aktardığı bilgilerden başka bir pusulamız bulunmamaktadır ve bu kaynaklarda ilgili kişilerin her biri hakkında birbirinin tam zıttı kanaatler bulmak mümkündür. Buna göre mevcut durumda yapılacak şey, bu kişilerin durumlarının ne olduğunu tespitin ötesinde bu kişiler aracılığıyla bize ulaşan nübüvvete yönelik itirazları ele almak, klasik dönemde İslam bilginleri tarafından bu itirazlara verilen cevapları tahlil etmek ve özellikle Deistik iddialar çerçevesinde bu itirazlara verilen cevapları güncellemektir. Tebliğde burada değinilen hususlar olarak klasik dönemde nübüvvete yönelik itirazlar ele alınmış, İslam bilginleri tarafından bu itirazlara verilen cevaplar aktarılmış

* Yrd.Doç.Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ancak bu itirazlar ve cevaplar modern deistik söylemlerle ilişkilendirilmemiştir. Kanaatimce böyle bir ilişkilendirmenin yapılması tebliği daha faydalı kılabilirdi.

Tebliğcinin kısaca değindiği ve bu tebliğ çerçevesinde ele alınması gerçekten de elzem olan konulardan biri de husün-kubuh konusuyla ilişkisi bakımından nübüvvetin hükmü meselesidir. Nübüvvetin hükmü ifadesiyle kastedilen, bir müessese olarak nübüvvetin muhal mi, mümkün mü yoksa vacip mi olduğu konusudur. Nitekim tebliğ boyunca nübüvveti inkar çerçevesinde dile getirilenler, aslında nübüvvet hakkında aklın hükümlerinden biri olarak nübüvvetin imkansız/muhal olduğunu ileri sürmektedir. Bunun karşısında İslam düşünürlerinin konuyla ilgili kanaatleri nübüvvetin mümkün veya vacip olduğu düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla kelim düşünürlerinin nübüvvetin hükmü konusunda ileri sürdükleri kanaatler sağlam bir zeminde açıklanabildiğinde aslında nübüvvetin imkansızlığı/muhal oluşunun yanlışlığı ortaya konulmuş olacaktır. Kelam ekollerinin nübüvvetin hükmü konusundaki kanaatlerinin sağlam bir zeminde ortaya konulması için, bu kanaatlerin husün-kubuh konusunda ortaya konulan görüşlerle irtibatlı olarak incelenmesi ve burada tutarlı bir bütünlüğün yakalanıp yakalanamadığının test edilmesi gerekmektedir. Çünkü husün-kubuh konusunda benimsenen tavır, peygamberlerin işlevini ve dolayısıyla bi'setin gerekli olup olmadığı hususunu açığa çıkarır. Ancak dikkat çekici bir şekilde gerek Eş'arîlerin, gerekse Mu'tezilîlerin husün-kubuh görüşleri, varlık-bilgi-değer münasebeti bakımından, nübüvvetin hükmü konusundaki kanaatleriyle uyum göstermemektedir.

Eş'ariyye'de ontolojik mahiyeti itibariyle husün-kubuh, itibârîdir. Yani hangi fiilin iyi, hangi fiilin kötü olduğunu belirgin kılan yegâne unsur, Allah'ın o fiile dönük emir ya da yasağıdır. Eş'arî algıda fiillerin iyilik ya da kötülüğü Allah'ın beyanına tâbî olduğuna göre, vahye muhatap olmayan bir insanın husün-kubuhun bilgisine muttâlî olması düşünülemez. Buna göre kendisine vahiy ulaşmayan bir insanın değer üretmesi asla mümkün değildir. Öyleyse bi'set gerçekleşmedikçe sorululuk vâkî olmamalıdır ve bu durumda Allah'ın peygamber göndermesinin aklî hükmü, vacip olmalıdır. Ancak Eş'ariyye'ye göre peygamber gönderme fiili, diğer bütün fiiller için söz konusu olduğu gibi, Allah için mümkün bir fiildir.

Bunun karşısında Mu'tezile'de ontolojik mahiyeti itibariyle husün-kubuh, zâtîdir. Yani hangi fiilin iyi, hangi fiilin kötü olduğu, Allah'ın o fiil hakkındaki beyanına bağlı değildir. Aksine fiillerin zâtları itibariyle taşıdıkları iyilik ve kötülük vasıfları, Allah'ın o fiil hakkındaki emir ya da yasağının sebebi konumundadır. Buna göre kendisine vahiy ulaşmayan bir insanın da değer üretmesi gayet mümkündür. Öyleyse bi'set gerçekleşmeden de sorumluluk vâkî olabilmelidir ve bu durumda bi'set, aklen mümkün bir fiil olmalıdır. Ancak Mu'tezile'ye göre peygamber gönderme fiili Allah için vacip bir fiildir.

Kanaatimizce bu iki konunun bağlantısı sürecinde her iki mezhebi de tutarsızlığa sevk eden gerekçeler, ilgili ekoller tarafından benimsenen tanrı tasavvurlarında gizlidir. Eş'arîlerin geliştirdiği husün-kubuh anlayışı bi'setin zorunlu oluşunu gerektiren bir sonucu dayattığı halde Eş'arîler, mutlak **mürîd**

ve tam mâlik bir Allah tasavvuruna hâlel getirmeme adına Allah için bi'setin mümkün bir fiil olduğunu dile getirmiş ve bu düşüncüyü Allah'ın hikmetli ve adaletli davranan bir ilah olduğunu göz ardı etme pahasına Allah hakkında varsaydıkları birtakım ilahi niteliklerle açıklamaya çabalamışlardır. Eş'arî ilah tasavvuruna şekil veren bu ilahi nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah, sınırlara tabi olan değil, sınırlar koyandır; Allah'ın yaptığı işler hakkında iyi, kötü, doğru, yanlış gibi nitelemeler yapılamaz, Onun yaptığı işler, sadece O'nun ürünü olması hasebiyle iyi, güzel ve doğrudur. İnsanlar üzerinde bir buyuran olarak Allah'ın varlığı sebebiyledir ki Allah'ın beyanına uygun olan tavır hasen, Allah'ın beyanına uygun olmayan tavır kubuhtur. Allah'ın üstünde ve Allah'a buyuran bir otorite bulunmadığına göre Allah'ın herhangi bir şeyi gözeterek herhangi bir doğrultuda davranması beklenmez. Yani madem ki Allah sınırlardan hâli bir varlıktır, o halde Onun davranışlarına hikmet ve adalet gibi vasıflar dahi yön verememelidir. Bundan dolayı o, dilerse peygamber gönderebilmeli, dilerse de göndermeyebilmelidir.

Mutezilîlerin geliştirdiği husûn-kubuh anlayışı ise, bi'setin mümkün oluşunu gerektiren bir sonucu dayattığı halde Mutezilîler, **mutlak âdil ve tam hakîm** bir Allah tasavvuruna hâlel getirmeme adına Allah için bi'setin vacip bir fiil olduğunu dile getirmiş ve bu düşüncüyü Allah'ın iradesinin dumura uğratıldığı izleniminin verilmesi pahasına Allah hakkında varsaydıkları birtakım ilahi niteliklerle açıklamaya çabalamışlardır. Mutezilî ilah tasavvuruna şekil veren bu ilahi nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah adaleti ve hikmeti ile temayüz etmiş bir varlıktır. Teklif çerçevesinde insanlardan adaletli olmaları beklenir, ancak Allah adil olmak zorundadır. Allah'ın fiilleri üç kısımdır. Allah, bu üç kategoriden ilk ikisini (hak edilme sebebiyle gerçekleşen cezalandırma birinci tip, ilk yaratma ikinci tip fiile örnektir) yapıp yapmamakta muhayyerdir. Çünkü bu fiillerin terkinde herhangi bir kınanma sebebi yoktur. Allah'ın fiillerinin üçüncü grubu ise, Allah'ın yapmasının vacip olduğu fiiller olarak nitelenir. Bu vücûbiyet, insan hakkında nimete şükür vücûbiyeti gibidir. nasıl ki Allah, inamda bulunmuş ve bunun karşılığında nimete şükür gerekli olmuşsa, aynı şekilde bu vücûbiyet de teklif sebebiyle meydana gelmiştir.¹

Burada ifade olunanlar içerisinde Eş'arîler'e ait kanaatte Allah'ın irade yönüne vurgu yapılırken hikmet yönünün görmezden gelindiği, Mutezili kanaatte ise adalet ve hikmet yönüne vurgu yaparken her ne kadar dış bir kaynağa dayandırmıyorsa da mutlak mürîd olan bir varlık hakkında vücûbiyetten bahsedildiği görülmektedir. Açığa ifade etmek gerekirse her iki yaklaşımın da Kur'an'da ortaya konulan nitelikleri itibarıyla Allah'ın şanına yaraşır nitelendirmeler olmadığı söylenebilir.

Bu noktada Matüridiyye'nin varlık- bilgi-değer münasebeti kapsamında husûn-kubuh görüşü ile nübüvvet görüşü arasındaki bağın niteliğinin acaba ne kadar sağlıklı kurulabildiğine bakmak gerekmektedir. Maturidiyye'de husûn-kubuhun ontolojik ve epistemolojik mahiyeti konusundaki tavır, Mutezile ile benzerdir. Yani Allah iyiyi iyi olduğu için emretmiş, kötüyü de kötü olduğu için yasaklamıştır ve bazı detaylara vakıf olamasa da insan genel hatlarıyla iyinin

¹ Muzaffer BARIKAK, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2015. ss. 190-193.

iyiliğine ve kötünün kötülüğüne aklen hükmedebilir. Buna göre insan, kısmi de olsa değer üretebilen bir varlıktır. Maturidiyye’de nübüvvetin hükmü söz konusu edildiğinde ise ortaya çıkan kanaat, aslında Mutezile’nin kanaatinden çok da farklı değildir. Maturidiyye’de de nübüvvetin gerekli olduğu ifade edilir. Bu konuda Mutezile ile Maturidiyye arasındaki tek farkın konuyu ele alırken seçilen kelimeler olduğunu söylemek mümkündür. Mutezile açık bir şekilde konuyu ele alıp biraz da kulak tırmalayıcı bir tarzda “peygamber göndermek Allah’a vaciptir” derken Maturidiyye, konuyu daha çok insanın peygambere olan ihtiyacı çerçevesinde ele alıp “hikmet, onu gerektirmiştir ki Yüce Allah peygamber göndersin” ifadesini tercih etmiştir. Allah’ın iradesi açısından nübüvvetin hükmü konusunda ise köşeli kanaatler belirtmekten kaçınmıştır.

Matüridiyye, çoğu irşad delili mahiyetinde olan birçok delille, hikmet algısı çerçevesinde nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymuş, adeta insanın peygambere olan ihtiyacı bu kadar ortada iken, hikmetli bir varlık olan Allah’ın mutlaka peygamber göndereceğine işaret etmiştir. Her ne kadar bu yaklaşım hikmet düşüncesi eşliğinde sorunsuz gibi görünüyorsa da, biraz daha dakîk bir düşünme sürecini gerektirmekle birlikte, Matüridî sistemde tam bütünlülüğün bulunmadığı tespit edilebilir. Nitekim Matüridiyye, Allah’ın iradesiyle gerçekleşen bütün bir varlık kurgusunu hikmet dairesi çerçevesinde çözüme kavuşturmayı hedeflemektedir. Buna göre Allah’ın her bir fiili bir hikmete binaen gerçekleşmektedir. Ancak Matüridi sistemin vazgeçilmez kabullerinden biri, Allah’ın asla kendisi için bir şey yapmayacağı ilkesidir. Bu ikisi birlikte düşünüldüğünde yani Allah, kendisi için asla bir şey yapmayacak olduğunda ve yaptığı her şey aslında bir hikmete dönük olduğunda, işin başlangıcı açısından bir açık doğmaktadır. Bu açık şöyle ifade edilebilir: Yalnızca Allah varken ve henüz başka hiçbir varlık yok iken Allah, hem kendisine dönmeyecek ve hem de bir hikmete binaen olacak şekilde nasıl olup da bir işe girişecektir!

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ'DE DEİST YAKLAŞIM: AKLIN YETKİNLİĞİ VE NÜBÜVVET ELEŞTİRİSİ

Metin YILDIZ*

Burhaneddin KIYICI**

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde tabip-filozof olarak anılan Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (313/925) tabiatçı görüşleriyle diğer İslâm filozoflarından farklılaşmış ve akla yaptığı aşırı vurgudan hareketle nübüvveti gereksiz görmesinden dolayı İslâm felsefesinde deist bir filozof olarak zikredilmiştir.¹

Allah ve ahiret inancını zikretmesine rağmen akli aşırı bir şekilde önemsemesinden dolayı yazılarında peygamberler ve peygamberliği gereksiz görmüştür. *et-Tıbbu'r-Ruhani* adlı kitabının "Aklın Fazileti ve Övgüsü" bölümünde Allah'ın bize akli verdiğini ve sevdirdiğini, insan için faydalı olan şeylerin ve en büyük nimetlerin akıl sayesinde elde edildiğini, insanın diğer düşünmeyen hayvanlardan üstün kılınmasının ve onları egemenliği altına almasının, insanın bedensel sağlığı için tıbbın öğrenilmesinin, dünyevî sanatların kazanılmasının, insanı yücelten her şeyin idrak edilmesinin, kozmolojiyi öğrenmenin ve marifetullahı ulaşmanın akıl sayesinde mümkün olduğunu ifade etmiştir. İnsan aklını bu şekilde kullandığında Allah Teâlâ'nın ona ihsanda bulunarak nimetler verdiğini ve nefsanî arzulara galebe gelinerek nefsin ıslah edilmesinin akılla gerçekleşeceğini savunmuştur. Ebû Bekir er-Râzî akli bu şekilde överken bu konularla ilgili nübüvveti değinmemiştir. Hatta ince huylu ve safî zihinli olanların sadece filozoflar olduğunu iddia etmiştir.

Râzî'nin akla yaptığı vurguyla cüretkâr bir şekilde peygamberliğin rehberliğine gereksinim duyulmayacağı iddiasından dolayı Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ebu'l-Hâtim er-Râzî, Farabî, ve İbn Hazm gibi dönemindeki ve daha sonraki yıllardaki birçok filozof ve kelâmcı tarafından eleştirildiği ve mülhîd olarak nitelendirilmiş olduğu ifade edilmektedir.² Onun mülhîd olarak anılmasına sebep olan düşüncesini şu şekilde zikredebiliriz: Mutlak hikmet ve merhamet sahibi Allah Teâlâ'nın insanlar arasında bir ayırmıcılığa sebebiyet verecek olan peygamberliği birisine vermesi hikmet ve merhametle uyusmaz. Yine birçok savaşın din farklılığından kaynaklanması da nübüvvetin gereksiz olduğuna delildir. Râzî'nin bu tür iddiaları dönemindeki Berahimenin nübüvvet karşısı

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, metinyildiz04@gmail.com

** Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, burok25@gmail.com.

¹ Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 166, 170, 182; Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", 479, 481, 483.

² Corc Tarabîşi, "Mukaddime", Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve*, 9 içinde.

düşüncelerinin nerdeyse aynısıdır. Berâhime'nin nübüvvet hususunda her ne kadar birbirinden farklı görüşlere sahip olduğu ifade edilmişse de genel olarak peygamberliği inkâr etmiştir.³ Kelâmcılar nübüvvetin imkânını tartışırken ve "İspatu Delâilî'n-Nübüvve" türü peygamberlik savunusu ile ilgili eserler yazarlarken Berahimeye cevap vermişlerdir.

Biz de bu tebliğimizde Ebû Bekir er-Râzî'nin deist olup olmadığıyla ilgili yapılan tartışmalara değindikten sonra onun nübüvvetin gereksizliğiyle ilgili görüşlerini ve bu konuda ona yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Râzî Allah ve ahirete inanmasına rağmen peygamberliği gereksiz görmesinden dolayı onu erken dönem deist filozoflardan saymamız mümkündür.

1. RÂZÎ'NİN DEİSTLİĞİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

İslam toplumunda organik ve inorganik varlıklar hakkında araştırmalarda bulunan bir kısım bilgin ve hekimler arasında deizm düşüncesinin yaygın olduğu ve bunların zamanla tabiatçı/natüralist bir düşünce geliştirdikleri bilinmektedir. Ebû Bekir er-Râzî'nin bu akımın kurucusu olduğu, din ve peygamberlik kurumu aleyhinde eserler vererek mucizeleri hilekârlık ve illüzyon olarak nitelendirdiği ifade edilmektedir.⁴ Râzî İslam düşüncesi tarihinde mülhid olarak nitelendirilmiştir. Râzî'yi mülhid olarak niteleyenlerden birisi, onunla aynı dönemde yaşayan ve tartışmalara girdiği ifade edilen Ebû Hâtîm er-Râzî'dir. Ebû Hâtîm'in onu "mülhid" olarak nitelendirmesinin ise "ateist/kâfir" anlamındaki bir nitelendirme olmadığı, bilakis Voltaire'de olduğu gibi Allah'a inanan ama nübüvvete mesafeli duran deist anlamındaki bir niteleme olduğu ifade edilmektedir.⁵

1. Ebû Hâtîm'in Eleştirdiği Kişinin Râzî Olduğuna Dair Deliller:

Ebû Bekir er-Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerini vermeden önce önemine binaen Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüve* adlı eserinde mülhid/deist olarak zikrettiği kişinin kim olduğuyla ilgili yapılan tartışmalara değinmemiz gerekmektedir. Ebû Hâtîm'in ismini zikretmeden mülhid/deist olarak zikrettiği kişinin Ebûbekir er-Râzî olduğu ifade edilmektedir. Biz de bu kişinin Râzî olduğuna dair delillerinden bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüve* adlı eserinde geçen bazı ifadeler ile Ebû Bekir er-Râzî'nin *es-Sîretu'l-Felsefiyye*'sinde geçen bazı ifadeler birbirine benzemektedir. Örneğin Râzî'nin kendisinin filozof olup olmadığı ve diğer insanların felsefeyle ilgilenmemeleri ile ilgili hususlar hakkındaki söyleminde bir benzerlik vardır.⁶

³ Bakıllanî, *Temhîd*, 126 vd; Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 166; Tümer, "Brahmanizm", *DiA*, VI, 1992, 332.

⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüve*, 147-148; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtîm er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Tetkikleri Dergisi*, C. 9, İstanbul, 1995, 52.

⁵ Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 183; Corc Tarabîşi, "Mukaddime", Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüve*, 9-10 içinde; Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", 481, 483; Karaman, "Ebû Bekir Er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", 108.

⁶ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüve*, 16. Krş. Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, 198-200.

*A'lamu'n- Nübüve'*de insan ruhunun ancak felsefî düşünce sayesinde bu dünyanın kir ve pasından kurtulup ahirette de mutluluğa erişebileceğini ifade eden sözler ile *et-Tıbbu'r-Ruhânî*'deki sözler birbirine çok benzemektedir.⁷

Beş Ezeli İlke Görüşü: Ebû Hâtim *A'lamu'n- Nübüve'*de Râzî'yi eleştirirken "Nitekim *Beş Ezeli İlke* adlı makalesi onun kıt aklına delildir" cümlesini kullanmaktadır.⁸ Ebû Hâtim yine başka bir yerde de peygamberin getirdiklerine uyup Ku'an'ın tek ilahtan bahsettiğini, Allah'a kullukta bulunmak ve namaz kılmak gerektiğini söyleyen kişinin Allah ile beraber beş ezeli ilkeyi kabul eden kişiye uyan şahıstan daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁹ Bu cümleden de anlıyoruz ki Ebû Hâtim, eleştirdiği kişinin ismini açıkça zikretmese de bu *Beş Ezeli İlke* eleştirisinden hareketle bu şahsın Ebû Bekir er-Râzî olduğunu söylememiz mümkündür. Ebû Hâtim, eleştirdiği kişinin zamanı mutlak ve izafî zaman şeklinde ikiye ayırdığını, mutlak zamanın sonsuz şekilde kadîm olduğu görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.¹⁰ Yine Beş ezeli ilkedен sayılan zamanın "mutlak ve izafî zaman" şeklindeki tasnifi de bu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğuna delildir.

Kirmanî *el-Akvâlu'z-Zehebiyye* adlı eserinde Ebû Hâtim'in mülhîd olarak nitelendirdiği ve eleştirdiği kişinin Ebûbekir er-Râzî olduğunu, ihmal edip eksik bıraktığı hususları tamamladığını söyler.¹¹ Kirmânî, Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Ruhânî* adlı eserinden sayfalarca doğrudan alıntılarda bulunmuştur. *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*'nin birinci bölümünün üçüncü, dördüncü ve beşinci alt başlıklarını buna örnek olarak verebiliriz.¹² Bundan hareketle diyebiliriz ki nübüvvet ile ilgili yaptığı alıntılarının da yine er-Râzî'ye ait olma olasılığı çok yüksektir. Râzî'nin *Nakzu'l-Edyân* ve *Hiyelu'l-Mütenebbî* adlı eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı bu alıntıları karşılaştırma ihtimalimiz olmadığı için olasılık kavramını kullandık. Ancak *et-Tıbbu'r-Ruhânî* elimizde mevcut olduğu için mukayese neticesinde Kirmânî'nin eleştirdiği kişinin kesin olarak Râzî olduğu kanaatine vardık.

Kirmanî'nin *el-Akvâlu'z-Zehebiyye* adlı eserinde yaptığı alıntıların Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Ruhânî*'sinden alındığı açıkça görülmektedir. Örneğin Râzî'nin Eflâtun'un nefis teorisini anlattığı pasajı aynen aktaran Kirmânî felsefecilere yönelik olumsuz düşüncesinden dolayı onun "şeyhu'l- felâsife" lafzını "şeyhu'l-mütefelsefe" şeklinde değiştirerek aktarmıştır.¹³ Kirmânî'nin aktarımlarından birisi de şudur: "Bu yüzden nefsanî isteklerin kontrol altına alınması her görüş, her din ve akli başında herkese göre yerine getirilmesi gereken bir görevdir."¹⁴

Sultanın Yakınında Bulunuşu: Ebû Hâtim ile Kirmânî'nin eserlerinde eleştirdikleri kişinin sultanın yakınında bulunan bir şahıs olduğuna dair ifadeler vardır. Râzî de *Resâilu Felsefiyye*'sinde sultanın yakınında bulunduğunu ve onun

⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve*, 23. Krş. Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, 86-88

⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve*, 103.

⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve*, 122.

¹⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve*, 237. Krş.

¹¹ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 9, 15.

¹² Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 23, 33-34, 39-47. Krş. Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, 86-92, 86-104.

¹³ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 43. Krş. Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, 99.

¹⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, 104. Krş. Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 46.

konumunun diğer mülkî âmirlerin konumuna benzemediğini, sultanın hem bedenî hem de ruhî ve ahlakî olarak ihtiyaç duyduğu her şeyi temin etmek ve halkın maslahatına yönelik her hususta ona yol gösterme görevinin olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bu değerlendirmeler söz konusu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu fikrini bizde güçlü kılmaktadır.

Ayrıca diyalogun sonunda tartışmaya katılan hekim Ebû Temmâr'ın varlığının, söz konusu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğuna yönelik güçlü bir delil olduğu ifade edilmektedir. Zira et-Temmâr daha önceleri Râzî tarafından dehrilikle/ateistlikle suçlanmıştı.¹⁶

2. Din Ve Namazı Kabulü: Acaba Nübüvveti Kabul Etmiş mi/Nübüvvetin Kabulü mü?

Râzî'nin din ve dinî ritüellere yaptığı göndermeler onun vahyi ve peygamberliği kabul edişyle ilgili bir izlenim oluşturmaktadır. Acaba peygamberliği kabul edişine mi örnek verilir yoksa kendi rasyonel çıkarımlarını ifade ederken dini söylemleri de araçsallaştırarak görüşünü mü desteklemektedir. Örneğin onun şu görüşünü verebiliriz: "Biz bir şey hakkında temiz ve pak yargısına varırken ya dini ya da o şeyin tiksinti verici oluşunu dikkate alırız. Dolayısıyla duyunun algılamadığı çok az necis ve kirlilik bize zarar vermez. Nitekim ayakları pisliğe ve kana değmiş olan sineklerin bir elbiseye konması sonucu o elbiseyle namaz kılınmasına din de cevaz vermektedir."¹⁷

Ölüm korkusu üzerine görüş beyan ederken de dini refere etmektedir. Örneğin: "Kişi, ölümden sonra, yaşamakta olduğu hayattan daha iyi bir hayata kavuşacağına ikna olmadıkça normal olmayan bu duygudan tam olarak kurtulamaz. Bu konunun dinî bilgi (haber) ile değil de mantık yoluyla ispatı istenirse cidden çok uzun tartışmayı gerektirir."¹⁸

Râzî hem ölümden sonra insan için bir sonucun/âkıbet olmayacağına inananların hem de ahirete inananların ölümden korkmamaları gerektiğini söylerken de dini şu şekilde referans göstermektedir: "Şimdi de diyorum ki, öldükten sonra insanın varıp ulaşacağı bir hal ve bir âkıbet olduğunu kabul eden diğer görüştekilerin de ölümden korkmamaları gerekir. (özellikle) iyi, faziletli ve hak olan bu dinin farz kıldığı görevleri tam anlamıyla yerine getiren kimsenin korkmasına gerek yoktur. Çünkü bu din ona kurtuluşu, huzuru ve ebedi nimete kavuşmayı vaat etmiştir."¹⁹ Devamında ise yine insan aklına ve onu kullanmaya yönelik övgülerine devam ederek bu din hakkında şüphesi olanların da araştırmaları neticesinde doğruya ulaşabileceğini şu şekilde ifade etmektedir: "Eğer bir kimsenin bu din hakkında bir şüphesi varsa, bu dini bilmiyor ve doğruluğuna kesin inanmıyorsa, onun araştırma yapmaktan, gücü ölçüsünde düşünüp anlamaya çalışmaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Böyle birisi, gücünü ve imkânını son noktasına kadar kullanacak olursa, doğruya ulaşmaktan

¹⁵ Râzî, *es-Sîretu'l- Felsefiyye*, 214.

¹⁶ Râzî, *Ebû Hâtim er-Râzî ile Tartışma*, 322; Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma" s. 53.

¹⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 168.

¹⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 188.

¹⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 194.

mahrum kalmayabilir. Mahrum kalacak olsa bile yüce Allah’ın şânına en uygun olan, onu bağışlayıp affetmesidir. Çünkü kulundan güç yetiremeyeceği şeyi istemez. Aksine, şânı yüce Allah’ın kullarına yüklediği sorumluluk onların sahip olduğu güçten daha azdır.”²⁰

Bu alıntılarda da görüldüğü gibi Râzî bir taraftan dinden ve hatta hak olan bir dinden bahsederken bir taraftan da dinî referanslara bağlı kalmayıp aklıyla hareket eden kişinin kurtuluşa ereceğini söylemektedir. Okuyucusunu bazen buna benzer ikilemlerde bırakan bu yaklaşımlarından dolayı Râzî’nin din ve nübüvvet hakkındaki görüşleriyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Râzî’nin nübüvveti inkâr etmediğini savunan yaklaşıma göre onu eleştirenlerin ve hakkında kitap yazanların yanlış tutumlarından dolayı Râzî yanlış bir şekilde bir deist olarak nitelendirilmiştir.²¹

Râzî’nin nübüvveti inkâr etmediği bilakis nübüvvet savunusu yaptığına dair yaklaşımın sebeplerinden birisi de ona nispet edilen bazı eserlerdir. Örneğin İbn Nedîm onun eserleri arasında nübüvvet savunusuyla ilgili *Kitâbu fî mâ Yuraddu bihi İzhâru mâ Yudde’â min ‘Uyûbi’l-Enbiya* adlı bir eserinden bahsetmektedir.²²

Onun din ve peygamberi refere etmesinin nübüvveti ve dini kabul etmesinden dolayı olmadığı, bilakis kendi görüşünü desteklemek için böyle yaptığı da ifade edilmektedir.²³

Ebû Hâtim, Ebû Bekir er-Râzî’yi eleştirirken onun diriliş, sevap ve ikabı da inkâr ettiğini ve insanların hayvanlardan üstün olmadığını söylediğini iddia etmektedir.²⁴ Ebû Hâtim’in Râzî hakkındaki dirilişin inkârı ile ilgili görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Râzî ahiretin varlığını, sevap ve ikabı kabul etmektedir. Ayrıca insanların hayvanlardan üstün olmadığını da iddia etmemiştir.²⁵ Ebû Hâtim bu konuda yanlıştır.

Ebû Bekir er-Râzî hakkında yapılan değerlendirmeleri aktardıktan sonra Râzî’nin deist olduğuna dair bir yargının bizde oluşmasına sebebiyet veren görüşlerini ele almaya çalışacağız.

II. AKLIN YETKİNLİĞİ VE NÜBÜVRET’İN İNKÂRI

Ebû Bekir er-Râzî Allah ve ahirete inandığı halde aklı aşırı şekilde önemsemesinden ve akıldan başka bir şeye gereksinim duyulmaması düşüncesinden dolayı nübüvveti gereksiz görmüştür. *et-Tıbbu’r-Ruhani* adlı risalesinin “Aklın Fazileti ve Övgüsü” bölümünde Allah’ın bize aklı verdiğini ve sevdirdiğini, insan için faydalı olan şeylerin ve en büyük nimetlerin akıl sayesinde elde edildiğini, insanın diğer düşünmeyen hayvanlardan üstün kılınmasının akıl sayesinde mümkün olduğunu söylemiştir.²⁶ Râzî aklı bu

²⁰ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 194.

²¹ Kenan, “Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mülhid miydi?”, 187, 193-195, 197; Karaman, “Ebû Bekir Er-Râzî’nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, 108, 118-119, 120-122.

²² İbn Nedîm- *el-Fihrist*, 419.

²³ Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, 483-484.

²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmu’n-Nübüve*, 123.

²⁵ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, *Felsefe Risâleri* içinde, 84, 194.

²⁶ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, *Felsefe Risâleri* içinde, 84-86.

şekilde överken bu konularla ilgili olarak nübüvvete değinmemiştir. Râzî'nin nübüvveti gereksiz görüp eleştirmesinin Berâhime ve İbnü'r-Râvendî gibi diğer nübüvvet karşıtı akım ve şahıslarda görüldüğü üzere şu hususlara dayandığı ifade edilmektedir: ı. Akıl, ma'rifetullah, hayır ve şer, fayda ve zararı tek başına bilir ve başka bir zümre ve şahsa gereksinim duymaz. 11. İnsanları irşad etmek için bazı insanların üstün kılınmasının bir anlamı yoktur. Zira her doğan insan akıl yönüyle birbirine eşittir. 111. Peygamberler birbirleriyle çelişkiye düşmüşler ve dinlerden kaynaklı birçok savaş patlak vermiştir.²⁷

1. Aklın Değeri ve Filozofların Üstünlüğü

İnsanın bedensel sağlığı için tıbbın öğrenilmesinin, dünyevî sanatların kazanılmasının, insanı yücelten her şeyin idrak edilmesinin, kozmolojiyi öğrenmenin ve marifetullahı ulaşmanın akıl sayesinde mümkün olduğunu söyleyen Râzî'ye göre insan, aklını bu şekilde kullandığında Allah Teâlâ'nın ona ihsanda bulunarak nimetler verdiğini ve nefsanî arzulara galebe gelinerek nefsin ıslah edilmesinin akılla gerçekleşeceğini savunmuştur.²⁸ Akli aşırı derecede yücelten Ebû Bekir er-Râzî'nin bu konularla ilgili nübüvvete değinmemiştir. Hatta ince huylu ve safi zihinli olanların sadece filozoflar olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Zelle ve günahlara göndermelerde bulunarak pişmanlık duyup tövbe edenlerin bu tür davranışlarının örnek alınamayacağını söylemiştir.³⁰

Râzî'ye göre şanı yüce olan Allah'ın bize akli vermesi ve bizi sevdirmesinin sebebi dünya ve ahirette yararlı olan şeyleri elde etmemizi sağlamak içindir. Zaten yararlı olan şeylere ulaşip onları elde etmek insanın doğasından vardır.³¹ Adeta Berâhime ve İbnü'r-Ravendî'nin metodunun benimseyerek ma'rifetullah, hayır-şer, emir-nehiy, terğib ve terhibin bilinmesinde aklın yeterli olduğunu ve peygamberliğe gereksinim duyulmadığını iddia etmiştir.³² Râzî'yi eleştiren Kirmânî'ye göre dünya ve ahiret güzelliğine salt aklımızla değil bilakis peygamberlerin akıllarıyla ulaşmaktayız. Şunu da ifade edelim ki İsmailî bir Şîî olan Kirmânî imamiyet nazariyesinden hareketle bir muallime olan gereksinim inancından dolayı bir rehber gereksinimi hararetle savunmuştur. Öyle ki aklın kendi maslahatına uygun herhangi bir şeyi bilmediğini, marifetullahın akli olduğuna dair düşüncenin-batıl olduğunu iddia etmiştir.³³ Kirmânî'nin bu yaklaşımı Râzî'yi eleştirip susturma mahiyetinde değildir, bilakis eleştiriye açıktır. Çünkü sadece akli tek merci görmek nasıl ki yanlış bir düşünce ise aynı şekilde insan aklını gereksiz görüp bir rehberin ya da peygamberin aklının yeterli olduğunu iddia etmek aynı şekilde yanlış bir düşüncedir.

²⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 15, 141, 143. Bkz. "Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma," Râzî, *Felsefe Risâleleri*, içinde 286; Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, 170-172, 174.

²⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, *Felsefe Risâleleri* içinde, 84-86.

²⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 118.

³⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 124.

³¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, *Felsefe Risâleleri* içinde, 84.

³² Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, 166-167, 170, 175.

³³ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebîyye*, 27-28.

Filozofça Yaşama adlı risalesinde Râzî insanın her eyleminde itidal elden bırakmaması gerektiğini ifade ederken bu itidalin ölçüsünün akıl ve adalet olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin zülüm kavramının analizini yaparken bir şeyin zülüm olup olmadığı aklın hakemliğinden bahsetmektedir. Ava çıkan bir hükümdarın duyduğu haz ile halkın hayvanları çalıştırırken aşırıya kaçmamalarının ölçüsü akıl ve adalettir. Durumun göreceliğine de vurgu yaparak yerine göre bir atın çatlatılınca kadar koşuşturulmasının aklî bir durum ve adaletin gereği olabileceğini de söylemiştir. Mesela öldürülme riskini yaşayan saygın birisinin düşmandan kaçarken atını çatlatırcasına koşuşturması adaletin gereğidir. Çünkü bu saygın kişinin yaşaması atın yaşamasından daha iyidir.³⁴ Öyle ki onun akıl ve adalete yönelik aşırı vurgusu şu cümlelerde açıkça görülmektedir: “Hazlara karşı duyulan arzuyu tatmin ederken bu konuda aşılmaması gereken en üst sınır; zulme, can almaya ve Allah’ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır. Bunun dışında kalan her şey insanlar için mubahtır.”³⁵

Akla vurgu yapan Râzî’nin tanrı anlayışının Aydınlanma filozoflarında olduğu gibi felsefî anlamında bir tanrı olduğu, yoksa her ilahî dinin müntesiplerinin inanmış oldukları bir tanrı olmadığı ifade edilmektedir.³⁶ Nübüvvet ve vahyin varlığının kabul gördüğü bir tanrı tasavvuru ile bunların kabul edilmediği bir tasavvur aynı olamaz. Aklı yücelten ve tek otorite olarak gören anlayışta peygambere gereksinim duyulmamakta ve vahiy de kabul edilmemektedir. Nübüvvetin varlığının kabul edildiği tasavvurda ise tanrının peygamber aracılığıyla vahiyde bulunduğu bir tanrı tasavvuru vardır.

Antik Yunan’dan İslâm felsefesine kadar birçok filozofta olduğu gibi Ebû Bekir er-Râzî’ye göre de insanın doğasından kaynaklanan nefsanî istek ve arzular insanın yetkinleşmesinin önünde engeldir. İnsanın yetkinleşebilmesi için nefsin bu arzu ve isteklerinin bastırılması, bunlara karşı konulması ve tedrici olarak buna alıştırılması gerekir. İrade sahibi olan insan iyice düşündükten sonra bu eylemi gerçekleştirebilir ve bu özelliğinden dolayı da hayvanlardan üstün olur. Zira iradesinden dolayı doğasından kaynaklanan çirkin davranışları kontrol eder ve nefsanî arzularına yenik düşmez. Râzî insanın doğasındaki bu fazileti gerçekleştirmeye en müsait yapıya sahip olanın erdemli filozoflar olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Râzî filozofların üstünlüğünü aşk meselesi bağlamında şu şekilde ifade etmektedir: “Birtakım ahmaklar aşk konusunda zayıf ve tutarsız görüşleriyle filozoflara karşı çıktılar. Bunlar ‘zarif’ ve ‘edip’ diye adlandırılırlar... Onlara göre aşk, ince zekâ ve zarif yapıli kimselerin işidir. Bu yüzden aşk temizliği, şıklığı, zarafeti ve güzel görünümü gerektirir. Onlar bu ve benzeri görüşlerini gazelle ve sanat değeri yüksek şiirlerle dile getirirler. Görüşlerini kanıtlamak üzere âşık olan ediplerden, şairler, ünlüler ve devlet büyüklerinden örnek verirler, bunu peygamberlere kadar götürürler. Biz diyoruz ki, nazik tabiatlı, zihni saf ve berrak olanlar, anlaşılması güç meseleleri, incelik ve destek isteyen ilimleri,

³⁴ Râzî, *es-Sîretu’l- Felsefiyye*, 204.

³⁵ Râzî, *es-Sîretu’l- Felsefiyye*, 208.

³⁶ Tarabîşî; “Mukaddime”, Ebû Hâtım er-Râzî, *A’lamu’n- Nübüve*, 10 içinde.

³⁷ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 84-88.

karmaşık ve (akla) uzak sorunları, değerli ve yararlı sanatları ortaya çıkarıp açıklamalarıyla ölçülür. Oysa biz bu gibi meselelerle uğraşanların yalnız filozoflar olduğunu görmekteyiz.”³⁸ Ona göre ince zekâ, bilgelik başka milletlerden değil de Yunanlılardan çıkmaktadır.³⁹

2. Şeriatı Görmezden Gelişi ve Nübüvveti İnkârı

Râzî *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’de diğer filozofların da söyledikleri gibi itidalden bahsederken yer yer şeriatın bazı hükümlerini görmezden gelmektedir. Örneğin içkinin zararlı oluşunu söylemesine rağmen İslâm dininin içilmesini yasaklamış olduğu şarabın zihni yorgunluk ve sıkıntının giderilmesi için ya da aşırı neşeye, atılganlığa ve saldırıya ihtiyaç duyulduğunda içilebileceğini söylemiştir.⁴⁰ Râzî’nin içkinin ruhsatı olarak tanımlanabilecek bu yaklaşımı peygamberin getirdiği yasaklamanın dikkate alınmadığının bir örneğidir. Diğer helal davranışlar arasındaki itidal yaklaşımı makul karşılanabilir; ancak din tarafından haram kılınmış içkinin itidal ya da ifrat durumu olamaz.

Râzî aklın değerinden bahsettiği bölümde aşkı eleştirmiş ve akıllı bilge kişilerin buna prim vermediğini ifade etmiştir. Aşkı savunup güzel göstermeye çalışanların bu hususta peygamberlerden örnek vermelerine ise sert ifadelerle karşı çıkmıştır. Bu konu hakkında şöyle demiştir. “Söz konusu topluluğun ileri sürdüğü deliller hakkında görüş bildirmediğimiz bir şey kaldı. O da, aşkı güzel göstermek için peygamberlerin de âşık olduğu iddiasıdır. Bize göre hiçbir kimse aşkı peygamberlere ait bir menkıbe ve bir fazilet olarak göstermez; aşkı beğenip güzel gördüklerini söylemez. Aksine onlar hakkında aşk, bir sürçme ve bir kusur sayılır. O halde onların aşkı hoş karşılayıp övdükleri ve teşvik ettikleri hakkındaki iddianın tutar bir yanı yoktur. Öyleyse bize düşen, faziletli kimselerin kendileri için uygun ve güzel gördükleri fiil ve davranışları benimseyip o yöne yönelmemizdir. Yoksa onların sürçmelerini, ufak tefek kusurlarını ve yaptıktan sonra tövbe edip nedamet duydukları, keşke bu olay başımıza gelmeseydi dedikleri fiiller değil.”⁴¹

Râzî’nin *et-Tıbbu’r-Ruhânî* ve *es-Sîretu’l-Felsefiyye*, adlı eserlerinde nübüvvet ve vahyi gereksiz gördüğüne dair sarih ifadeler olmamasına rağmen çağdaşı Şifî bir düşünür olan Ebû Hâtim er-Râzî’nin *A’lâmu’n-Nübüvve* adlı eserinde onun peygamberliği gereksiz gördüğüne dair açık ifadeler vardır. Ne var ki öncelikle var olan bir belirsizliğin giderilmesi gerekir. Zira *A’lâmu’n-Nübüvve*’nin ilk sayfalarının günümüze ulaşamaması ve Ebû Hâtim’in eleştirdiği kişinin ismini zikretmemesinden dolayı bu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olmadığına dair bazı iddialar öne sürülmüşse de böyle bir tereddüdün gereksiz olduğu da ifade edilmiştir.⁴² Yukarıda da zikrettiğimiz gibi her ne kadar bu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olup olmadığına dair bir takım iddialar öne sürülmüş olsa da biz

³⁸ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 118.

³⁹ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 118.

⁴⁰ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 158-160.

⁴¹ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 122.

⁴² Kaya, “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma” s. 53; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 24-25 d.n: 31; Bedevî, *min Tarihi’l-İlhâd fî’l-İslâm*, 165;; Karaman, “Ebû Bekir Er-Râzî’nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, 114 vd.

elde ettiğimiz bulgulardan hareketle bu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu kanısındayız.

A'lâmu'n-Nübüvve'nin ilk bölümü iki Râzî arasında gerçekleşen tartışmalara hasredilmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî arasında geçen tartışmanın ilk konusu nübüvvet hakkında olmuştur. Bu risalede zikredildiğine göre Ebû Bekir er-Râzî peygamberliğin gereksiz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Hakîm ve rahîm olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşacak olan şey O'nun tüm insanları birbirine eşit olarak yaratıp dünya ve ahiretleri için kendilerine faydalı ve zararlı olan şeylerin bilgisini onlara ilham etmektir. Bu durumda insanlar birbirinden üstün kılınmadığı gibi farklı görüşler de ortaya çıkmamış olacaktır. İnsanların birbiriyle çekişme ve görüş ayrılıkları ortadan kalkmış olur. Ayrıca ona göre insanlık tarihinde ortaya çıkan birçok savaş din farklılığından kaynaklanmıştır. Bu tür felaket ve fitnelerin ortaya çıkmaması hikmetli ve merhametli olan Allah'ın herhangi bir peygamber göndermeksizin insanlara faydalı ve zararlı olan şeyi birbirinden ayırt edebilecek bir melekeyi onlara bahşetmesidir.⁴³ Râzî'nin hikmet vurgusu ile peygamberliği gereksiz görmesi Ebû Hâtim ve Kirmânî tarafından yine hikmet kavramıyla eleştirilmiştir. Onlara göre Allah Teâlâ insanı bilgilendirme hususunda nötr yarattığı için marifetullahı ulaşmak neredeyse imkânsızdır. İnsanların şahsiyetlerinin oluşumu, kendileri için hem bu dünya hem de ahirette faydalı ve zararlı olan şeyleri bilmeleri için Allah Teâlâ'nın onlardan birisini imam/önder seçmesi zorunludur. İnsanların bilgilendirilmesi ve korunması Allah'a hikmet gereği vacip olduğundan onları eğitmemesi caiz olmaz. Kaosun oluşmaması ve toplumsal selametin gerçekleşmesi için bir idareciye gereksinim duyulması da hikmet gereğidir. Allah Teâlâ hikmet ile iş yapan olduğu için yarattığı insanoğlunun bilkuvve akıllı olması ve hikmeti gereği bunu bilfiil hale çıkarması O'na vaciptir. Durum böyle olduğundan bu görevi üstlenecek kişinin Allah Teâlâ tarafından desteklenmiş ve tahsis edilmiş bir peygamber olması hikmet gereği vaciptir.⁴⁴ Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi Ebû Hâtim ve Kirmânî hikmet kavramını yorumlarken Râzî'nin yorumun geçersiz kılmaya çalışmıştır. Râzî peygamberlerin gönderilişini hikmete ters düştüğünü iddia ederken Ebû Hâtim ve Kirmânî ise hikmetten dolayı peygamberlerin gönderilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Râzî'nin peygamber ve dine karşı çıkış sebeplerinden birisinin ise din ve peygamberlerin insanlara herhangi bir faydasının olmadığına dair bir düşünceye sahip olduğu ifade edilmektedir. Ona göre ilmi eserler insanlara faydalı iken dinî kitapların herhangi bir faydası yoktur. İlla da bir kitap hüccet olacaksa o da mühendislik eserleri, *el-Macistî*, tıp vb. kitaplar olmalıdır. Ayrıca filozofların dikkatli tetkikleri, tıp eserlerine vukufiyetleriyle Batlamyus, Macistilerden, Öklid'ten esinlenerek bilgi edindiklerini ve bunun da çıkarımsal ve sezgisel bir şekilde olduğunu ve herhangi bir imam, öndere, peygambere ihtiyaçlarının olmadığını iddia etmiştir.⁴⁵ Râzî'nin bu iddiası da eleştirilmiştir. Âlemde küçük ve büyük tüm hikmetlerin kaynağı peygamberler olduğu ve

⁴³ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 15. Bkz. "Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma," Râzî, *Felsefe Risâleleri*, içinde 286; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 141-142.

⁴⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 142-143, 220; Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebîyye*, 17-18.

⁴⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 174, 207; Bedevî, *min Tarihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, 180-181.

onların da kendilerinden sonra âlimler ve bilgeleri/hâkim varis kıldıkları ifade edilmiştir. Öklid ve Macisti gibi kitapların aslı da böyledir. Bir hikmet üzere te'lif edilmişler ve tek bir kaynaktan beslenmişlerdir. Halef tıp ve diğer ilimlerdeki bilgileri seleften almıştır ve bu bilgiler hâkimin varlığında sona erer. Hâkim ise vahiyle desteklenmiştir ve peygamberdir. Zira herkes ancak bu şekilde bilgiye ulaşabilir. Bilge insanlar da nihayetinde bunların bilgisine dayanırlar. Eğer Allah Teâlâ onlara öğretmeseydi onlar öğrenemeyeceklerdi. Çünkü Allah Teâlâ tüm mahlûkatı yaratmış, zahir ve batınlarını bilir. Allah gaybın âlimidir. Sadece peygamberlerini bu bilgiden haberdar etmiştir.⁴⁶ Ebû Hâtim bu son değerlendirmesiyle Râzî ve filozofların bilgelik hakkındaki görüşlerini çürütme teşebbüsünde bulunmuştur. Filozofların da peygamberlerden bilgi edindiklerini ve sadece peygamberlerin Allah'tan bilgi alarak yaratılmış tek yetkin varlık olabileceğini burhanî delillerle izah etmeye çalışmıştır.

Râzî'nin din ve peygamberlik karşıtı söylemlerinden birisi de dinlerin ve peygamberlerin sözlerinin çelişkili ve tutarsız olduğu iddiasıdır. Ona göre Hz. İsa Allah'ın oğlu olduğunu söylerken, Hz. Musa O'nun oğlu olmadığını söylemiştir. Hz. Muhammed (a.s) diğer mahlûklar gibi yaratılmış olduğunu söyler. Yine Hz. Peygamber Hz. İsa'nın öldürülmediğini söylüyor, Yahudi ve Hristiyanlar ise bunu inkâr ediyor. Tevrat ve İncil'den de alıntılarda bulunarak tutarsızlıkların olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷ Ebû Hâtim onun din ve peygamberlerle ilgili söylemlerinin doğru ve tutarlı olmadığına dikkat çekmektedir. Ebû Hâtim'e göre kitapların belli bir hitap seviyesi vardır ve herkes onları tam olarak anlamayabilir. Bundan dolayı bu kitapları tam olarak kavrayan öğrencilere ihtiyaç vardır. Bir de ilahî kitaplar hakkında ileri geri konuşan kişi kendi döneminde bilgili, doğru sözlü olarak kabul görmüşse sözüne itibar edilir. Yoksa, söylediklerinin herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Bu kişi ya ya yalancıdır ya da cahil. Şunu da ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber Kureyş tarafından *Muhammedu'l-Emîn* olarak bilinmekteydi. Her ne zaman peygamberlik iddiasında bulunduyorsa Kureyş bu görüşlerinden vaz geçerek onu mecnunlukla itham ettiler. Nitekim Kur'an'ın bildirdiği gibi daha önceki peygamberleri de kavimleri cinnet getirmekle itham etmişlerdir.⁴⁸ Ebû Hâtim'e göre Râzî remiz ve sembolleri, zahir ve batın yönü bilmediği için peygamberleri azarlayıp yalancılıkla itham etmiş ve birbirleriyle çeliştiğini iddia etmiştir. Hâlbuki tüm peygamberlerin şeriatleri ilim ve hikmet üzerine kurulmuş ve anlamları da mutlaklardır. Ama kendi ümmetlerinin durumlarına göre sembolik bazı kullanımları olmuştur.⁴⁹

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Râzî Allah ve ahiret inancını zikretmesine rağmen akli aşırı bir şekilde önemsemesinden dolayı nübüvvet ve peygamberliği gereksiz görmüştür. Nübüvvet karşıtı görüşlerinin yer aldığı eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı onun deist olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür. Her ne

⁴⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 220, 237-238.

⁴⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 65-66.

⁴⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 67-69.

⁴⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n- Nübüve*, 89, 91.

kadar onun konuyla ilgili eserleri günümüze ulaşmamış olsa da çağdaşı olan Ebû Hâtîm er-Râzî ve ondan sonra gelen Kirmânî’nin eserlerinden hareketle düşüncesinden haberdar olmaktadır.

Ebû Hâtîm’in *A’lamu’n-Nübüve* adlı kitabında aşırı görüşlerinden dolayı eleştirdiği kişiyi mülhid olarak nitelendirmiştir. Biz de yaptığımız araştırma ve karşılaştırmalar neticesinde söz konusu muhalifin Ebû Bekir er-Râzî olduğunun bariz delilinin, *A’lamu’n- Nübüve*’de yapılan doğrudan alıntılar olduğunu söyleyebiliriz. Zira *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’deki alıntılardan sonra Râzî’nin bize ulaşmayan eserlerinden yapılan alıntılar, bu alıntılarının sahibinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu kanaatini desteklemektedir. *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’den sayfalarca yapılan alıntılar bunun delilidir. Öyle ki bu alıntılar daha sonraki alıntılarının da yazarına işaret etmektedir. Ebû Hâtîm “Akıl ve Nefs” ile “Beş Ezeli İlke” hakkındaki alıntıları verdikten sonra nazar ve istidlâl, peygamberlik ile ilgili alıntılara da yer vermiştir. Bu son alıntılar her ne kadar Râzî’nin elimizdeki risalelerinde yer almıyorsa da onun başka eserlerinde alıntılanmış olduğuna dair güçlü dayanaklar vardır. Zira Ebû Hâtîm *Mehâriku’l-Enbiya* ve başka eserlerden de doğrudan alıntılara yer vermiştir.

Kirmânî de *el-Akvalu’z-Zehebiyye* adlı eserinde benzer doğrudan alıntılara yer vermiş ve Ebû Hâtîm’in eksik bıraktığı hususları tamamladığını söylemiştir. Ona göre Ebû Hâtîm’in mülhid olarak nitelendirdiği kişi Ebû Bekir er-Râzî’dir.

Biz de yaptığımız okumalar neticesinde her ne kadar *Felsefî Risaleler*’de nübüvveti inkâr ile ilgili doğrudan bilgiler bulunmasa da dolaylı ifadeler ve diğer eleştirmenlerin nakillerinden hareketle Ebû Bekir er-Râzî’nin nübüvveti inkâr ettiği kanısına ulaşmış bulunmaktayız. Her ne kadar bazı çağdaş araştırmacılar bu konuda temkinli olunması gerektiğini, Râzî’nin deist olduğuna dair kesin delillerin bulunmadığını söylüyorlarsa da Ebû Hâtîm’in eserindeki söz konusu muhalif ve mülhid/deist kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ve nübüvvet karşıtı söylemlere sahip olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

BAKILLANÎ, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. eş-Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût, 1987.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrût, 1980.

İBN NEDÎM- *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty.

KARAMAN, Hüseyin, "Ebû Bekir Er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 11, 2002, 107-123.

KAYA, Mahmut, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Tetkikleri Dergisi*, C. 9, İstanbul, 1995.

_____, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXIV, 2007, 479-485.

KENAN, Seyfi, "Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mülhid miydi?", *Divan İlmi Dergi*, 2001/1, 187-197.

KİRMÂNÎ, Hamidüddin Ahmed b. Abdullah, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, thk. Salâh es-Savi, Encümen-i Felsefe-i İran, Tahran, 1397.

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine araştırmalar, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 1998.

RÂZÎ, Ebû Hâtim, *A'lamu'n- Nübüve, er-Red ala'l-mülhid Ebî Bekr er-Râzî*, Dâru'l-Sâkî, Beyrût, 2003.

RÂZÎ, Zekerîyya, *Felsefe Risâleleri*, (Çev.: Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

TARABİŞÎ, Corc, "Mukaddime", Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamu'n- Nübüve, er-Red ala'l-mülhid Ebî Bekr er-Râzî*, Dâru'l-Sâkî, Beyrût, 2003 içinde.

TÜMER, Günay, "Brahmanizm", *DİA*, VI, 1992.

“Ebû Bekir er-Râzî’de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi” nin Değerlendirilmesi

Yunus CENGİZ*

Yrd. Doç. Dr. Burhanettin Kıyıcı ve Yrd. Doç. Dr. Metin Yıldız tarafından hazırlanan “Ebû Bekir er-Râzî’de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi” isimli bildiride Ebû Bekir er-Râzî’nin deist bir düşünür olarak İslam felsefecileri tarafından görüldüğüne dikkat çekilmekte ve bu görüş olumlanmaktadır (s. 1, 16). Bildiride varılan bu tespit er-Râzî’nin nübüvvet eleştirileriyle, bu eleştirilerin geçtiği kaynakların sahihliği ile desteklenmektedir. Sempozyumun deizmle ilgili olduğunu düşündüğümüzde Ebû Bekir er-Râzî’nin deizmle olan ilişkisinin konu olarak seçilmiş olmasını isabetli bulmaktayım. Ebû Bekir er-Râzî’nin düşüncelerini saptamanın temel kaynakları arasında Ebû Hatim er-Râzî’nin *A’lâmu’n-Nübüvve* ve Kirmânî’nin *el-Akvâlu’z-Zehebiyye* olduğunu dikkate aldığımızda Bildiri yazarlarının bu eserleri başarılı bir şekilde ele aldıkları ve bu iki eser arasındaki ilişkiyi vukufiyetle çözümledikleri görülmektedir.

Ne var ki konunun işlenmesi, kaynakların gösterimi ve kanıtların ele alınması açısından söz konusu bildiriyi yaklaştığımızda bildirinin güçlü yönleri olduğu kadar yazarlar tarafından tekrar ele alınması gerekli olan yönlerinin olduğu da görülmektedir.

Peygamberliğin er-Râzî tarafından inkârı ve deizm arasında ilişki kurulduğuna göre er-Râzî’nin gerçekten de nübüvveti gerekli görüp görmediğini ya da inkâr edip etmediğini soruşturmakla bildiriyi değerlendirmeye başlayabiliriz. Ehlinin bildiği üzere er-Râzî’nin nübüvvet hakkındaki görüşlerinin ayrıntılarını onun günümüze ulaşan eserlerinde bulmak mümkün olmamaktadır. Bu konudaki en ayrıntılı izahları Ebû Hatim er-Râzî’nin *A’lâmu’n-Nübüvve* isimli eserinde bulmaktayız. Ebû Hatim er-Râzî Ebû Bekir er-Râzî ile olan tartışmalarına bu eserde yer vermekte ve tartıştığı kişinin peygamberliği gereksiz gördüğünü söylemektedir. Ne var ki tartıştığı kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu söylememektedir. Bildiri yazarlarına göre Kirmânî’nin *el-Akvâlu’z-Zehebiyye* isimli eserinden *A’lâmu’n-Nübüvve*’de eleştirilen hatta mühlid olarak

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyata Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ilan edilen kişi Ebû Bekir er-Râzî'dir. Ebû Bekir er-Râzî'nin fikirleri söz konusu olduğunda Ebû Hatim er-Râzî'nin eserinin genellikle kaynak olarak kullanıldığını dikkate aldığımızda bildiri yazarlarının Kirmânî'nin eserinin bu konudaki katkısını vurgulamalarını önemli görmekteyiz. Bildiri yazarları başka kanıtları da ileri sürerek *A'lâmu'n-Nübüvve*'de mühlid olarak ilan edilen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu beyan etmektedirler. Ancak Ebû Bekir er-Râzî hakkındaki literatürde bu yönde farklı bir görüşün olup olmadığı konusunda fikir ifade etmemektedirler. Bu sebeple bildiride kanıtlanan hususlardan neyin bir katkı olduğu anlaşılmamaktadır. Başka bir ifadeyle Ebû Bekir er-Râzî üzerine yapılan çalışmaların, özellikle yazarların görüşlerinin hilafına olan eserlerdeki argümanların yeteri kadar tartışılmadığını söylemekteyiz.

Ebû Bekir er-Râzî'nin düşüncesini ortaya koymayı sağlayan klasik ve çağdaş birçok eser bulunmaktadır. Bildiri'nin yazarları konuyla ilgili temel kaynaklara ulaşmıştır. Ancak bildirinin ekseninde er-Râzî'nin nübüvvet karşısındaki tavrı olduğunu dikkate alırsak bu minvalde hazırlanmış modern dönem çalışmaların yeteri kadar tartışıldığını söylemek zordur. Örneğin Ebû Bekir er-Râzî hakkındaki çalışmalarıyla bilinen Hüseyin Karaman'ın "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mühlidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?" isimli esere birkaç yerde atıf yapılmasına rağmen bu eserde ileri sürülen kanıtlar tartışılmamıştır. Bu makaledeki içeriğin tartışılmasını şu açıdan gerekli görmekteyiz. Çünkü Bildiri'nin yazarları er-Râzî'yi nübüvveti gerekli görmeyen hatta onu reddeden bir düşünür olarak gösterirken, Karaman sözü edilen makalesinde tersi yönde kanıtlar ileri sürmektedir. Dolayısıyla Hüseyin Karaman'ın sözü edilen makalesindeki argümanlarının Bildiri'de tartışılması gerekmektedir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer eser ise Seyfi Kenan'ın "Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mühlid miydi?" isimli çalışmasıdır. *fi'n-Nübüvvat ve yuddea nakda'l-edyan ve fi Hiyelü'l-mütenebbiyyin ve yuddea ve meharika'l-enbiya* (Uyubu'l-enbiya) gibi eserlerin er-Râzî'ye nispeti ile ilgili kuşkusunu dile getiren Seyfi Kenan bu çalışmasında tarihsel ve metinsel birtakım argümanları getirerek Ebu Bekr er-Razi'nin nübüvvet münkiri olarak gösterilemeyeceğini ifade etmektedir. Onun bu konudaki kanıtlarından birisi İbn Ebî Usaybiye'nin söyledikleridir. İbn Ebî Usaybiye'ye göre "*Razi'ye nispet edilen bu esere (Uyubu'l-enbiya), Mehâriku'l-enbiya adını vererek onu kötölemeye ve tekfir etmeye kalkışmışlardır.*"¹

Değerlendirmeye aldığımız bildirinin yazarları ise "*Nakzu'l-Edyân ve Hiyelü'l-Mütenebbi adlı eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı bu alıntıları karşılaştırmaya ihtimalimiz olmadığı için...*" diyerek bu eserin er-Râzî'ye nispetini kesinmiş gibi göstermektedirler ya da bunu tartışmamaktadırlar. İbn Ebî Usaybiye'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi *Mehâriku'l-enbiya*'nın er-Râzî'ye nispeti oldukça kuşkuludur. Ne var ki bildiri yazarları "Ebû Hâtım *Mehâriku'l-enbiya* ve başka eserlerden de doğrudan alıntılara yer vermiştir demektedir" (s.

¹ Seyfi Kenan, "Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mühlid miydi?", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 6:10 (2001), s. 195.

13) demek ve bu konudaki kuşkuya yer vermemektedirler. Pekiyi gerçekten de Ebû Hâtîm eserinde *Mehâriku'l-enbiyâ* isimli eserden söz etmekte midir? Bildiri’nin yazarlarının bu savlarını gerekçelendirmesi için sayfa numarasını göstermesi gerekirdi. Ne var ki bu iddia için kaynak belirtilmemiştir. Seyfi Kenan’ın belirttiği gibi Ebû Hâtîm *A'lâmu'n-Nübüvve* eserinde *Mehâriku'l-enbiyâ* eserinden ya da bu eserin ismini çağrıtacak bir eserden söz etmemektedir.²

Son olarak Paul Kraus’un çalışmalarından söz etmek gerekir. Paul Kraus 1930’lu yıllarda Ebû Bekir er-Râzî’nin eserlerini ve düşüncelerini ortaya çıkaran kişilerin başında gelir. Gerçekten de sarf ettiği emekler dikkate değerdir. O açıdan Ebû Bekir er-Râzî üzerine yapılan bir çalışmanın onun çalışmalarını ve görüşlerini dikkate alması kaçınılmazdır. P. Kraus, “el-Münazarat beyne Ebi Hatim er-Razi ve Ebi Bekr er-Razi” isimli eserinde Ebû Hatim’in mülhid olarak zikrettiği kişinin Ebû Bekr er-Razî olduğunun anlaşıldığını söyledikten hemen sonra *A'lâmu'n-Nübüvve* eserinin ilk taraflarının kayıp olduğunu ve muhtemelen eserin bu kısmında mülhid olarak suçlanan kişinin isminin yazılmış olduğunu ancak eserin bu kısmı bize kadar ulaşmadığından mülhidin kim olduğu konusunda kuşku duyulmayı haklı çıkaran bir durumun ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Değerlendirmeye konu ettiğimiz bildiriye göre er-Râzî’nin akla aşırı bir şekilde önem vermiş olması onun peygamberliği gereksiz görmesine sevk etmiştir (s. 1). Nitekim, bildiri yazarlarına göre, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* eserinde “Aklın Fazileti ve Övgüsü” bölümünde akla verilen değer de bunun kanıtıdır. Ne var ki, bildiri yazarlarının da dikkat çektiği üzere, söz konusu eserin ilgili bölümüne bakıldığında, burada er-Râzî’nin hevâ ve heves karşısında aklın galip hale getirmesi gerektiğini söylediği anlaşılmaktadır. Aslında İslâm ahlâk düşüncesinin tüm literatüründe de bu bağlamda akıl için söylenenler er-Râzî’ninkinden farklı değildir. Dolayısıyla akla yapılan bu şekildeki vurguyu aşırı olarak yorumlamak hele hele nübüvveti reddetmenin bir saiki olarak görmek doğru olmasa gerek.

Değerlendirmeye konu ettiğimiz bildirinin yazarlarına göre sadece Ebû Hatim er-Râzî değil Ebu'l-Kasım el-Belhî, Fârâbî, İbn Hazın gibi birçok filozof ve düşünür de Ebû Bekir er-Râzî’nin peygamberlere ihtiyaç olmadığı yönündeki düşünceye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bildiri yazarları bu yöndeki düşüncelerini desteklemek için *A'lâmu'n-Nübüvve*’yi neşreden Corc Tarabişi’nin takdim yazısını kaynak olarak göstermişlerdir. er-Râzî üzerine yapılan çalışmalar açısından bu denli önemli bir iddia için Corc Tarabişi’nin ifadelerinin kifayetsiz kalacağı açıktır. Bu sebeple isimi geçen filozof ve düşünürlerin eserlerinde gerçekten de Ebû Bekir er-Râzî’den söz edilip edilmediğini, edildiği ise hangi bağlamda dile getirildiğini araştırmak gerekirdi. Görünen o ki Tarabişi bu yazısında söz konusu düşünürlerin/filozofların peygamberlik düşüncesinden dolayı Ebû Bekir er-Râzî’yi eleştirdiğini değil Sadece onların er-Râzî’yi eleştirdiğini söylemektedir. Ne var ki Tarabişi de bu iddiası için kaynak göstermemekte sadece iddiasını dile getirmekle iktifa etmektedir. Açıkçası

² Kenan, “Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mülhid miydi?”, s. 193.

yaptığım araştırmada ne Fârâbî'nin ne el-Belhî'nin ne de İbn Hazm'ın Ebû Bekir er-Râzî'den söz eden ifadelerine rastlayamadım.

Ebû Bekir er-Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinde nübüvveti inkâr ettiğini ya da peygamberliğe ihtiyaç olmadığını düşündüğünü gösteren bir ifade bulunmaz. er-Râzî üzerine yapılan araştırmalarda eserlerindeki birtakım ifadelerden hareketle onun nübüvvet karşısındaki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi içkiyle ilgili söyledikleridir. er-Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde şarabın zihni yorgunluk ve sıkıntıyı giderdiğini ve insana neşe kattığını ifade etmektedir. Değerlendirmeye aldığımız bildirinin yazarlarına göre er-Râzî'nin şarap karşısındaki bu tavrı peygamberin getirdiği yasaklamaların dikkate alınmadığını göstermektedir (s. 10). Şunu belirtelim ki Ebû Bekir er-Râzî aynı eserinde şarabın kötülüklerine de dikkat çekmekte ve şarabı hevanın en büyük kaynaklarından biri olarak göstermektedir.³ Bu sebeple bildirinin yayın halinde şarapla ilgili bu tavrını da belirtmek gerekmektedir. İkincisi, er-Râzî'nin küçük günahlarla ilgili söyledikleridir. Ebû Bekir er-Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde peygamberlerin zelle işleyebileceklerine dikkat çekmektedir.⁴ Ebû Bekir er-Râzî'nin bu ifadesi onun peygamberliği kabul ettiğine bir kanıt olarak gösterilmişti. Üçüncüsü Ebû Bekir er-Râzî'nin bazı eserlerine (*Burû's-Sâa*, *Sırru'l-Esrâr* ve *Kitâbu'l-Mansûrî*) peygambere salat ve selamla başlamasıdır. Dördüncüsü, Galen'in kitabında söz eden Ebû Bekir er-Râzî'nin "indirilmiş kitaplardan sonra en değerli kitap" demesidir. Beşincisi ise İbn Nedîm'in "Peygamberlere Nispet Edilen Ayıpların Reddi Hakkında (*Kitâbu mâ yureddu bihi izhârü mâ yudde'u fi uyûbil enbiyâ*)" isimli bir eseri Ebû Bekir er-Râzî'ye nispet etmesidir. Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvet karşısındaki tavrını ele alan araştırmacılar bu hususları onun nübüvveti kabul ettiğine dair lehte deliller olarak göstermişlerdir.⁵ Dolayısıyla bildiri yazarlarının bu delillere de bildiride yer vermeleri ve onların lehte birer delil olup olmadıklarını değerlendirmeleri beklenirdi.

Son olarak Ebû Bekir er-Râzî ve deizm ilişkisi açısından Bidiri'yi değerlendirebiliriz. Bildiri sahipleri Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvete dair düşüncesinden hareketle onu deist olarak konumlandırmaktadır. Ne var ki deizmin tarihinde birçok deizm türüyle karşı karşıya olduğumuz ve Batı düşüncesinde deizmle ilgili ayrıntılı bir literatürün olduğu görülmektedir.⁶ Bu literatürü yeterince ele almadan Ebû Bekir er-Râzî'yi deist olarak konumlandırmak akademik usûl açısından yetersiz kalacaktır. Oysaki bildiri sahipleri metinlerinin sadece bir yerinde Bedevî'ye atıfla er-Râzî'nin deistliğinin

³ Ebu er-Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resâilu Felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, 73.

⁴ Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyâ, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resâilu Felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, 45

⁵ Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, 6:11 (2002), s. 121-122.

⁶ Hüsamettin Erdem, "Deizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1994, IV, s. 109-111.

Voltaire’de olduğu gibi Allah’a inanan ama nübüvvete mesafeli duran bir deizm olduğunu belirtmektedir (s. 3). Dolayısıyla er-Râzî deist olarak konumlandırılacaksa onun nübüvvet düşüncesini tespit etmek kadar deizmin ne olduğunu saptanmak da önemlidir.

Kaynaklar

- Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1994, IV, s. 109-111.
- Karaman, Hüseyin, “Ebû Bekir Er-Râzî’nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, 6:11 (2002), s. 107-123.
- Kaya, Mahmut, “Ebû Bekir Er-Râzî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, s. 479-485.
- Kenan, Seyfi, “Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mülhid miydi?”, *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, 6:10 (2001), s. 187-197.
- P. Kraus, “el-Münazarat beyne Ebi Hatim er-Razi ve Ebi Bekr er-Razi”, *Resâilu Felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, s. 291-294.
- Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya, “et-Tıbbu’r-Rûhânî”, *Resâilu Felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, 1-97.
- Tarabişi, “Tasdîr” (Ebu Hatim er- Râzî’nin *A’lâmu’n-Nübüvve* eserine yazdığı önsöz), Dâru’s-Sâkî, Beyrut, 2003.

5.BÖLÜM

ANA BİLİM DALI EĞİTİM, ÖĞRETİM VE KOORDİNASYON SORUNLARI

İMAM HATİP LİSELERİNDE İNANÇ SORU(N)LARI

Fatma Günaydın*

Bu tebliğde İmam Hatip Liselerinde inanç sorunlarının mevcudiyeti varsayılararak yapılmış bulunan gözlem ve mülakatların verileri sizlerle paylaşılacak ve İmam Hatip Liselerinde kelim öğretimi konusunda bazı mülahazalara yer verilecektir.

Hayatını dini referanslarla uyumlu şekilde tanzim etmek isteyen her insan, düşünsel serüveni esnasında ‘akıl mı vahiy mi?’ sorusuna kendince bir cevap bulmak durumunda kalmıştır. İnsan bu sorunu ya akıl ve soruları arasında mesafe koyarak aşar, ya da akıl ile vahiy arasında açıklanmaya ihtiyaç hissettiren mevzuları araştırıp doğru dini bilgiye ulaşarak itminan sağlamak suretiyle yoluna devam eder. Kolay olmayan bu ikinci seçenek bazıları için hayati bir zorunluluk iken bazıları için gereksiz ve hatta tehlikeli bir yoldur. Onlara göre yalın bir imanla dini hayatını inşa eden insan, aklın ürettiği sorularla boğuşmamalı nihai manada çözemeyeceği konulara yönelerek vakit kaybetmemelidir. Bizler açısından bu şekilde düşünenlerin anlaşılabilir gerekçeleri olabilir. Nitekim akli sorgulama ve bunun peşi sıra araştırma yapma, toplumun çok büyük bir kesimi için uygulanabilirliği zor bir durumdur. O halde bu kesime akıl alanından ziyade akide esasların izahı ve pekiştirilmesi suretiyle eğitim verilmesi yeterli görülebilir. Dolayısıyla felsefenin ve bir nebze de kelamın oluşturduğu sorgulama atmosferine girmeden de geniş halk kitlelerinin dini hayatları inşa edilebilir. Kelam ilmi ile meşgul olmaya çalışan biri olarak teorik anlamda daha güvenli ve sorunsuz görünen bu yöntemin uygulanabilirliğine mutlak manada karşı olmadığımı belirtmek isterim. Ancak toplumumuzda sıradan bir insanın bile medya sayesinde İslama dair -detay sayılabilecek konuları dahi- izleme ve öğrenme imkânına sahip olduğunu unutmamak gerekir. Medyanın en yaygın ayağı olan televizyonlarda, İslamın konu edildiği tartışma programlarının ratinginin yüksek olduğunu, bu programların yaygınlaşmasından bellidir. Bir de sosyal medyayı kullanabilen kesim düşünüldüğünde, yaşadığımız dönemde İslama dair menfi ve müspet her türlü fikre ulaşmanın oldukça kolay olduğunu zamanımızda biraz da farazi olarak ifade ettiğimiz “akli sorgulama atmosferine girmeyen kesim”den bahsetmek ne derece mümkün olacaktır? Yine de eğer varsa böyle bir kesimin

* Yrd. Doç. Dr. Fatma Günaydın Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

felsefe ve kelamla ilişki kurmadan dini hayatlarını inşa etmelerinde elbette bir sakınca yoktur. Eğer kelamın ortaya koymaya çalıştığı akli izahlara gerek olmayan bir ortam varsa doğal olarak kelama da gerek yoktur. Aklına hiçbir soru takılmayan kimseye 'hayır senin aklına bu soru gelmeli ve bu da cevabı' demenin anlamlı olduğu kanaatinde değilim. Ancak günümüzde bu şekilde tanımlanabilecek kesimin diğerine oranla çok daha az olması, akli ötelemenin, soru ve sorgulamaları, itham ve itirazları duymamanın hiç de mümkün olmadığı bir ortamı paylaşıyor olmamız, bu soru ve sorgulamalara ikna edici cevaplar bulmayı kendine vazife edinmiş olan kelama olan ihtiyacımızı da yeterince ortaya koyduğu kanaatindeyim.

Şimdi yaklaşık 10 yıldır görev yaptığım Esatpaşa Kız A.İ.H.Lisesi öğrencilerinin inanç konularında yönelttikleri sorularını sizlerle paylaşmak istiyorum. Kelam derslerindeki gözlemlerim ve zaman zaman uyguladığım anketlere göre İmam hatip liselerinde eğitim gören öğrencilerin de inanca dair ciddi soru ve sorgulamalarının olduğunu müşahade ettim. 'Dindar nesil' olarak yetiştirmeye çalıştığımız bu gençlerimiz için akaid kelam dersi özelinde daha itinalı çalışmaların yapılması gerekliliğini ifade etmek isterim. Kelam derslerinin hem muhteva hem işleniş şekli açısından güncellenmesi ve öğrencilerin düzey ve gündemleri ile uyumlu hale getirilmesi gerektiğine inanıyorum.

12.SINIF ÖĞRENCİLERİNİN SORULARI

1-'Neden inanırsınız' sorusuna verilen cevaplar benim için büyük problem. Çünkü bu soruya cevap olarak ' içimizdeki inanma isteği, zayıflığımız, benliğimizin toprakta yok olmayı kabullenmemesi gibi açıklamalar yapılıyor. Eğer benliğimizde bir inanma ihtiyacı varsa yanlış bir şeye inanma ihtimalimiz artmaz mı.Yani ben korkuyorum ya da aklım doğayı algılayamıyor ve bunun sonunda 'bir ilah var' diyorum. Zaten Müslüman bir ailede doğdum....Ya O şey yoksa? İnancım benim psikolojimin ürettiği bir şeyse...

Allah bizi test amaçlı dünyaya gönderdi. Bu ego değil midir? Bu gönderiş bir tatmin olma gayesi değil midir? Peki o zaman bizim inandığımızın Yunan mitolojisindeki kızdığında insanları doğa ile korkutan Zeus't ban ne farkı var.En zor olan beni dinden uzaklaştıran şeyin ne olduğunu bilmeyişim.

2-İnsan niçin zor anlarında bir yaratıcıya ihtiyaç duyar?

3- Allah bizim cennete ve cehenneme gireceğimizi biliyor neden bizi imtihan ediyor?

4-Her şeyin yaratıcısı Allah onun yaratıcısı kim?

6- Öldükten sonra dirileceksek neden ölüyoruz?

8- Allah her şeyi bildiği halde neden bizi yarattı?

9-Bazen peygamber yaşadı mı gerçekten var mı? diye düşünüyorum.

10-Bizler Müslüman ailede doğduğumuz için mi Allah'a inanıyoruz. İnanmayan aileden doğanların suçu ne? Allah akıl vermiş ama bizlere de vermiş ama biz de tam kullanamıyoruz.

11-Allah'ın varlığını bir ateiste nasıl ispatlayabiliriz? Onlar bing bang deyip geçiyorlar?

12-Şu an ölen insanlar kıyamete kadar uykuda mı?

13-Allah bizi seviyor da neden günah işlememize izin verip sonra bizi yakıyor?

14-Cennete nasıl ulaşabiliriz birinin doğru dediğine diğeri yanlış diyor?

15-Sonsuzluk kavramı akıl almaz bir şey Allah'ın sonsuz olmasını algılayamıyorum.

17-İnançların farklı olmasının sebebi nedir?

20-Kur'an'da kadın ve erkek niçin eşit değil?

21-Ya bizim dinimiz hak din değilse?

22-Neden Kuran'da belirsiz ayetler var (anlamı açık olmayan)?

23-Madem Kur'an bize açıklayıcı olarak gönderildi o zaman kelimeler neden anlaşılır değil?

24-Allah neden bir kuluna eziyet verirken diğerine rahatlık veriyor. Rabbimiz neden bu konuda eşit davranmıyor?

25-Rabbimiz bildiği halde neden bize 'Rabbin kim' diye sordu?

26-Kaderde ne zaman öleceğimiz belli ise neden sadaka ömrü uzatıyor?

27-Kaderde cennete ve cehenneme gideceğimiz belliyse neden ibadet ediyoruz?

28-Kur'an'a her şey yazıyor da neden kıyamet günü yazmıyor?

29-'Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım' cümlesini anlamıyorum.

30-Mizanda iyilikler ağır basarsa direk cennete gidecek miyiz?

31- Allah bizi neden yarattı? Neden ibadet etmemizi istiyor? Neden bizi imtihan ediyor? Diğer dünyada ibadet etseydik neden bu dünyaya gönderildik?

33-Birşeyin olması için Allah'ın 'ol' demesi yeterliyken neden çeşit çeşit melek yaratmış?

34-Kul hakkı olmayan yok bir yandan da şunu yaparsanız cennete gideceksiniz deniyor nasıl olacak?

35-Bir iyi insan var namaz kılmıyor ama bir de namaz kılan kötü insan var hangisinin yaptığı daha doğru?

36-Kur'an'ın değişmeden geldiğini nereden biliyoruz?

37-Hadislere dokunulmadığını nereden biliyoruz?

38-Hz. İsa dönecek mi?

39-Allah'ın ihtiyacı yokken bizi niçin test etmekte?

40-Cennette birini istiyorum o da başka birini ne olacak?

41-Hz. Âdem cennetten kovulmasaydı ne olacaktı?

42- 18 bin âlem var mı? Başka âlemler var mı?

43-Allah kötülöklere neden engel olmaz?

44- Tarikatlar gerekli midir, neden?

11. SINIF ÖĞRENCİLERİNİN SORULARI

1-İnanmak fitri bir şeyse neden ateistler var?

2-Allah ne yapacağımızı bildiğı halde neden bizi sınıyor?

3- Allah korkusu ile bir kötölüğü yapmayan insan iyi midir?

4-Dinde zorlama yok ise neden hadislerde dinden dönen öldürölsün deniyor.Hadis ayetle çelişiyor. Peygamberimiz neden böyle söylemiş?

5-Biz putperestleri eleştiriyoruz ama biz de Kâbe'nin etrafında dönüyoruz.

6-Ya Hristiyan veya ateistler haklıysa?

7- Akıl yürütme ile inanç sağlanır mı?

8-Neden ibadet ederiz?

9-İnsan öldükten sonra tekrar dirilip dünya hayatı yaşayacak mı?

10-Allah, Peygamber, Kur'an' ın varlığına dair vesveseler yaşıyorum.

11-Allah'ı kafamızda canlandırmak günah mıdır?

12- Ölen insanlar cennet ve cehennemde mi yoksa kıyameti mi bekliyorlar?

13-Ya Hz. Muhammed hastaysa, Şizofren, otizm gb. Düşünsenize bütün bunlar uydurmaymış. Aslında okuma yazma biliyormuş. Hepsini Hira mağarasında düşünüp planlamış. Mucizeler de Tabiat Ana'nın ona sunduğı mucizeler ya da tesadüften ibaretmiş?

14- Allah bizim kaderimizi biliyorsa direkt bizi cennetine veya cehennemine atsın. Sonuçta biliyor hangimiz cennetlik hangimiz cehennemlik.

15- Allah neden kötüyü yarattı?

16-Allah ile iletişimde neden Kur'an okumak, dua etmek değil de namaz ön plandadır?

17- Dualar ne kadar sürede kabul olur?

18- Allah var mı?

19-Yüzyıllar önce ölenle kıyamete yakın ölen haksızlığa uğramaz mı?

20- Âdem'le Havva dünyaya nasıl geldiler? (Uzay gemisi ile olabilir mi?)

21-Biz doğmadan önce cennet cehennemlik olduğumuz belli ise neden amel işleyeyim?

22-Bu dünyaya gelmek benim tercihim değil. Allah bunun benim seçim olduğunu ve hatırlamadığımı söylüyor.

23-Allah hepimizin doğru yolda olmasını istiyorsa neden şeytanın bize vesvese vermesine izin veriyor?

24-Allah kalplerini mühürlediği insanları niçin cehennemle cezalandırıyor?

25-Âdem ve Havva'nın çocukları nasıl çoğaldı?

26- Yahudi ve Hristiyanlara ya da ateistlere dinimizi nasıl savunacağımız hakkında bilgiler verilmiyor bize.

27- Allah neden var?

28-Kaderin dışına çıkabilir miyiz? İrade nerede kader nerede?

29- Kalam dersinde mucize, olay görüyoruz ama hiçbirinin delili yok. Sadece anlatılıyor bana göre delil yok.

30- Tanrı var mıdır? Varlığının delili var mıdır? Bu konuda çok rahatsızım.

31-Hz. Âdem konuşamayan bir insan mıydı?

32-Allah niçin önceki kitapların bozulmasına izin vermiştir?

33 İnsan Allah'a neden inanır?

34-Allah nasıl tüm dünyaya hâkim olabiliyor, nasıl her şey böyle düzenli olabiliyor?

36- Bir kimse Allah'ın kendisini koyduğu yeri beğenmezse ne olur?

37-Allah bizi Müslüman yarattı ya öyle olmasaydı?

38-Allah cezalandırırken affediciliği ne oluyor?

39-Allah'ı, peygamberi cinleri melekleri görebilecek miyiz ahirette?

40-Allah hepimizin cennete gitmesini istiyorsa neden günahlar var?.

41-Rabbimiz bize şah damarı kadar yakınsa bunu biz neden hissedemiyoruz?

42- İçki öncekilere yavaş yavaş yasaklanırken bizlere neden direk haram kılındı?

43- Allah bizim günah işlememize neden engel olmuyor?

44- Allah nasıl her şeyi görebiliyor nasıl evreni yönetiyor?

45- Ahirette hesap verirken insanların yetiştirildiği çevre göz önünde bulundurulacak mı?

46- Takva niye sadece Allah'tan korkmakla olur, sevgi ile takvalı olunamaz mı?

47-Kalplerin mühürlenmesi iradeyi yok etmez mi?

48-Sonsuz yaşam diye bir şeyi anlamıyorum.

49-Allah'ın hep 'ben yaptım, ben yarattım demesi' tuhafıma gidiyor.

50-Allah bizi yaratmasaydı ne ile uğraşırdı?

51-Allah nasıl birisi?

52- Öldükten sonraki hayatla ilgili şüphelerim var.

53-Allah'ın peygamberle iletişimi nasıldır?

55-Melekler, Şeytan Ve Peygamberimiz Allah'ı nasıl gördü-eğer bir şekli yoksa-? Nasıl iletişim kurdular?

56-Biz Allah'ın iradesi ile mi cennet ya da cehenneme gidiyoruz?

57-Dünyanın her yerinde ezan farklı saatlerde okunuyorsa kıyamet nasıl kopacak?

58-Kişinin hesap zamanı şartları dikkate alınır mı, bazıları dindar çevrede doğuyor bazıları değil.

60-Öldükten sonraki hayatla ilgili sorunlarım var?

61- Ölüm anı nasıldır?

63-Allah Âdemi nasıl yarattı annesiz babasız nasıl yarattı?

64- Allah biz olmasaydık ne yapardı?

65-Oruçluken adam öldürürsek orucumuz bozulur mu?

66-Kurban bayramında neden İnek koyundan başka hayvan kesilmez?

67-Neden gaybı hiç kimse bilemez?

68-Allah nasıl, aklım almıyor?

69- İçki öncekilere yavaş yavaş yasaklanırken bize niçin birden yasaklanıyor?

70-Şu anda camdan atlasam ecelimi ben mi belirlemiş olurum?

71-Bana göre delil yok sadece anlatılıyor?

72-İnsan nasıl oluştu?

Belirtmem gereken birkaç husus; bu soruların sahipleri dindar ya da en azından muhafazakâr ailelerden gelmektedir. Okulun akademik başarı seviyesi Teog puanı ile 200-300/350 bandında seyretmektedir. Veli portföyü gelir düzeyi olarak orta ve alt gelir grubuna dâhil edilebilecek ailelerden müteşekkildir. Son olarak öğrencilerin inanç problemlerini öğrenmeye yönelik olarak yaptığım araştırmalar amatör niteliktedir.

Bu sorulardan da anlaşılacağı gibi soruların bir kısmı her insanın zihnine gelen veya bir şekilde gündemine giren sorulardır. Kendini inşa sürecinde bulunan öğrencilerin tam da bu yaş döneminde dini inançlarını daha iyi anlamaya ihtiyaç göstermesi doğaldır. Ancak soruların bir kısmının da deist ve ateistlerden öğrenilmiş olma ihtimali mevcuttur.

No	Ateist sitelerde yer alan sorular	Deist sitelerde yer alan sorular	İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin soruları
1	Kaderimiz çiziliyse kararlarımızdan niye	Benim Tanrım hem kaderi yazıp hem de	Allah bizim cennete ve cehenneme

	sorumlu		
	tutuluyoruz. Yok eğer hür irademiz varsa niye	insanlarla oyun oynayıp onları sınava sokmaz.	gireceğimizi biliyor neden bizi imtihan ediyor?
	bazı şeyleri seçtiğimizde cehenneme atılıyor.		Kaderimizde her şey yazılı ise neden ibadet ediyoruz?
2	Kurana göre Tanrı bazılarının kalplerini	Benim Tanrım kimsenin kalbini kulağını	Allah kalplerini mühürlediği insanları niçin
	mühürlemiş, onlardan imanı esirgemıştır.	Mühürlemez.	cehennemle cezalandırıyor?
3	Pe ki ya ömrü boyunca İslamla tanışmamış		Bizler Müslüman ailede doğduğumuz için mi?
	kişilerin ne suçu vardır?		Allah'a inanıyoruz? İnanmayan aileden
			doğanın suçu ne?
4	Tanrı'nın bizi hem sevdiği söylenir, hem de	Benim Tanrım hem kaderi yazıp hem de	Allah bizi seviyor da neden günah işlememize
	hayatın bir imtihan olduğu ve eğer bu imtihan	insanlarla oyun oynayıp onları sınava sokmaz.	izin verip sonra bizi yakıyor? Cennete gitmemizi istiyorsa
	dan kalırsak, bunun cezasının olduğu söylenir.		istiyorsa neden günahlar var?
	Yani Tanrı bizi zorla böyle tuhaf bir imtihana	Benim Tanrım ateş yakıp insanları içine	
	sokmuştur. Bu insanın sevdiği birilerine	doldurmaz.	
	yapacağı türden bir şey midir?		
5	Dünyadaki tüm insanların iyi olmasını ve doğru	Benim Tanrım şeytanla işbirliği yapmaz	Allah bizim günah işlememize neden engel
	yolu bulmasını mı isterdiniz? Eğer bu sorunun	saptırması için izin vermez.	olmuyor?
	cevabı "evet" ise onlara kötülüğü veren		

	şeytana		
	karışmadan şeytanlığını yapmasına müsaade		
	eder miydiniz?		
6	Tanrının nasıl bir kişiliği var?		Allah'ın ihtiyacı yokken bizi niçin test etmekte?
7	Madem Allahın sonsuz gücü var. O zaman		Allah kötülöklere neden engel olmaz?
	neden kötölöklere engellemiyor?		Allah günah işlememize neden engel olmuyor?
8	Madem sonunda öleceğiz peki neden		Öldükten sonra dirileceksek neden ölüyoruz?
	yaratılıyor?		
9	Tanrı evreni yaratmadan önce nerede idi?		Allah bizi yaratmasaydı ne ile uğraşırdı?
10	Tanrı bizi yarattıysa onu kim yarattı?		Her şeyin yaratıcısı Allah onun yaratıcısı kim?
11		Benim Tanrım İnsanları taşların etrafında	Biz putperestleri eleştiriyoruz ama biz de
		döndürmez	Kabe'nin etrafında dönüyoruz.
12		Benim Tanrım kitaplarını korumaktan aciz	Allah niçin önceki kitapların bozulmasına izin
		değildir.	vermiştir?
13		Benim Tanrım ateş yakıp insanları içine	Allah cezalandırırken affediciliği ne oluyor?
		doldurmaz	
14		Benim Tanrım kimsenin kalbini kulağını	Kalplerin mühürlenmesi iradeyi yok etmez mi?
		mühürlemez	
15		Benim Tanrım Kullarını Korkutmaz Sever.	Takva niye sadece Allah'tan korkmakla olur,
			sevgi ile takvalı olunamaz mı?

Her ne kadar bir kısmı öğrenilmiş sorular da olsa öğrencinin bu **problemi içselleştirme ve soruları kendi sorusu haline getirme ihtimali oldukça yüksektir.** Dolayısıyla hem masumca aklına gelen soruların hem de arkadaş veya internet ortamından duyarak zihninin bir kenarına not ettiği problemlerin **çözümüne kavuşturulması, gençlerin dini inançlarını içselleştirmeleri açısından elzem gözükmektedir.** Sorulardan anlaşılan odur ki İ.H.Liselerinde eğitim almış öğrencilerin en temel inanç konularında dahi anlamaya ya da anlamlandırmaya yönelik olarak kat etmeleri gereken mesafeler mevcuttur. Yani bu sorular akaid kelim dersi hiç görmemiş öğrenciye ait değildir. Temel dini bilgiler dersi ve akaid kelim dersinin bir kısmını işlemiş olan öğrencilerdir bunlar. Allah'ın varlığına dair delil var mı diye soran öğrenci aslında hudüs delili, imkân delili, gaye nizam delilini dersde görmüş olarak bu soruları yöneltmektedir. Akaid-kelim dersinin müfredatı imanin 6 esasını konu edecek şekilde dizayn edilmiştir ve iman esaslarının işlendiği konularda bu sorularına cevaplar bulunabilir. Ancak öğrenci, mesela 'neden bir yaratıcı var' sorusunu hudüs delili - ki bu delil sadece ana önermeleri ile ele alınmaktadır- ile tanıştıktan sonra da sürdürmeye devam etmektedir. Kader meseleleri, şer problemi gençlerimizin en temel sorularıdır ve yine ders kitaplarının içeriği bu soruları arasında kendisini rahatlatıcı bağlantılar kurmakta zorlanmaktadır.

Dolayısıyla gençlerimizin en azından bir kısmı dört yıllık bir dini eğitimden sonra 'Allah bizi niçin yarattı' gibi ya da' ben imtihan olmak istemedim ki' gibi problemlerle mezun olup gitmektedir. Ancak bu soru ve sorunların mevcudiyeti her zaman müfredatın eğitimin veya öğretmenin eksiklikleri ile açıklanamaz. Çünkü bu soruların sahipleri 'dini şüphe yaşı' dediğimiz bir dönemi yaşamaktadırlar. Eğitim alanındaki araştırmacıların verdiği bilgiye göre 12 -14 yaşlarında başlayan dini şüphe 16-18 yaşlarda zirvededir ve 20 li yaşlarda ona erer⁷. Bu soruların sahipleri de dini şüphe döneminin zirve noktasındadır. Dini şüphe ile ilgili araştırmalara göre Amerika'da dini şüphe erkeklerde %79 kızlarda %53 gibi bir orandadır. Mısır'da yapılan anket sonucuna göre kızlarda %27 erkeklerde %21 oranındadır. Hayati Hökelekli'nin araştırmasında İmam Hatip Liselerinde %12 genel liselerde %30 dur. Farklı araştırmalarda da ülkemizdeki dini şüphe oranı %30 ları geçmemektedir⁸.

Ülkemizde nispeten az olsa da dini şüphe döneminin sağlıklı atlattılması verilecek eğitimle mümkündür. Hatta dini şüphe dönemi kaliteli bir dindarlık için oldukça önemli avantajlar içermektedir. Bu dönemde gencin içinde bulunduğu dönemin karmaşık yapısını hesaba kattığımızda onun varoluş mücadelesinde küçümsenmeyecek problemlerle yüzleşmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz⁹. Somuta dayalı düşüncenin yerini soyut düşünme yeteneğinin almasıyla bu yaşlardaki gençlerde daha önce görülmemiş bir tenkit ve tahlil gücü ortaya çıkar. Herşeyin gerçek nedenini öğrenme konusundaki büyük istek

⁷ Abdülkerim Bahadır,Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler. Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, Haz: Hayati Hökelekli, (İstanbul:DEM yayınları. 2015), s.316

⁸ Bahadır,Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, 317.

⁹ Bahadır,Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, 307.

ve ihtiyaç, çok geçmeden dikkatinin kendi inançları üzerinde yoğunlaşmasını sağlar. Ancak şüphe aynı zamanda ilginin varlığının da göstergesidir. Soyut düşünme yeteneği gelişen ve kendi inancı üzerinde düşünmeye başlayan genç aslında dini anlamda da en önemli zaman dilimini yaşamaktadır. Taklidi imanını tahkik seviyesine çıkarma dönemi... Araştırmalara göre dini şüphe ergenliğin sonunda çoğunlukla yeni ve dinamik bir dini yaşayış ile sonlanmaktadır¹⁰. Dolayısıyla dini şüphe dönemi aslında her zaman negatif olarak değerlendirilecek bir dönem değildir ve bünyesinde pek çok olumlu unsurlar barındırmaktadır. Her şeyden önce dini şüphe ile zihinsel gelişim arasında kesin bir ilgi vardır. Dini şüphe çocukluk dininden olgun ve istikrarlı dini hayata geçişte bilinçlenme ve kendi gücünü takdir etmede önemli ve ileri bir adımdır. Bazı araştırmacılara göre inanç ve mantık arasındaki çelişkiler 17 yaş civarında zirveye ulaşır ve 20 yaştan önce çözüme kavuşturulması zordur¹¹. Araştırmalara göre ergenlik çağında inançlarda rasyonelleşme temayülü güvenilir bir artış göstermekteyse de anketlerde bu ve bu yaştan sonraki deneklerin her zaman yarısından çoğu irrasyonel bir inanç göstermektedir. Dolayısıyla ergenlik çağı dâhil hiçbir yaş grubu din ve tanrı inançlarının tam manasıyla sarsılmasının söz konusu olmadığı belirtilmiştir¹².

DİNİ ŞÜPHE NEDENLERİ

Birinci sırada yer alan konu gençlerin dindarlarda gördükleri eksiklikleri dine transfer etmeleridir. Dindarlardan dolayı yaşadıkları düş kırıklıklarının dinden şüphe ve soğumaya yol açtığı malumdur. Ancak onlara dinin ilkeleri ile bu ilkeleri yaşamaya çalışan insanların aynı kulvarda ele alınmaması gerektiğini fark ettirmek mümkündür. Öğrenci, imtihanı kopya çeken öğrencinin bu yanlışının, imtihanın kendisine bağlanmasının tutarlı olmadığını anlayacak düzeydedir. Bununla beraber o dinden beslenen insan tipinin inancından tamamen soyutlanarak ele alınması da gerçekçi değildir. Bu iki konu arasında doğru bağlantılar kurmak, objektif değerlendirmelerde bulunmaya çalışmak öğrencilerimizin bu konuda yaşadıkları ikilemi aşmalarını sağlayabilir. Çoğu zaman bu konudaki küçük açıklamalar bile öğrencinin rahatlamasını sağlayabilmektedir. Mesela; toplumda insanların işlediği büyük kötülükler (adam öldürme, zina, hırsızlık, zulüm gb.) kendisini dine nisbet eden insanlar arasında mı daha yaygındır yoksa dini referansları dikkate almayan insanlar da mı, şeklindeki basit bir soru dahi aslında pek çok düş kırıklıklarını bertaraf edebilecek niteliktedir. Dindarları değerlendirirken kriterlerin fazlaca yükseltilmesi, ya da işin içine duyguların, önyargıların karışması meseleyi zorlaştırmaktadır. Bir de son dönemlerde İslam Dünyasının içinden geçtiği zor süreçleri de düşünürsek, gençlerimizin aşmak zorunda oldukları engellerin çokluğu da daha kolay anlaşılabilir.

Ergenlik dönemi dini şüphenin ardındaki başat nedenlerden bir diğeri de bilgisizlik ve yanlış bilgidir. Yapılan araştırmalar, demokratik bir ortamda

¹⁰ Bahadır, Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, 329.

¹¹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur etmek*, (İstanbul : Çamlıca Yayınları, 2011) s:126.

¹² Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, s.127.

yeterince ve doğru bilgilenen ergenlerde dini şüphe oranı diğerlerine göre çok daha düşük çıkmıştır.

Ergenin dini bunalımının bir diğer nedeni de genelde anne baba ile olan çatışmalı ilişkilerdir. Çünkü anne babaya itaati emreden dini hükümlerle içinden gelen bağımsızlık duygusu dine tepki duymasına yol açmaktadır.

Kötülük problemi ergenler arasında dini şüphenin en önemli saiklerinden biridir. Yaşadığı dünyadaki kötülük ve adaletsizlikleri gören genç, Tanrı'nın merhameti ve adaleti konusunda sarsılır. Bu konuda tatmin edici açıklamalar onun en çok ihtiyaç duyduğu konulardandır.

Din bilim çatışması aynı şekilde genç bireyi ciddi bir ikilemin ve açmazın eşiğine taşır. Kültür dersleri ile inanç konuları arasında bağlantı kurma zorluğu yine dini şüpheyi sevk eden amillerdendir.

Yine bu amillerden bir diğeri sebep ve hikmetlerini anlatmaksızın dini kuralların dikte edilmesidir. Kendini gerçekleştirmeye, bağımsızlaşmaya çalışan bireyde bu durum oldukça olumsuz etkiler yapabilmektedir. Mesela kız öğrencilerimizi özellikle tesettür açısından, erkek öğrencilerimizi saç stili ve giyim şekli açısından sürekli eleştirmek oldukça olumsuz etkiler bırakmaktadır. Bazı öğrencilerimiz ise niçin örtünmek zorunda olduklarını bilmemekle birlikte sürekli uyarı ile karşılaşmaktan son derece rahatsızlık duyduklarını belirtmektedirler. Bağımsız kişilik geliştirme sürecinde olan ergenin giyim kuşam, arkadaş seçimi, eğlence tarzı vs. de kendisine yapılan müdahalelere tahammülsüzlüğü malumdur. Bu tahammülsüzlük döneminde din başlığı ile sürekli eleştirilmek ergenin dine bakışını sarsan şüpheyi tetikleyen bir etkide bulunabilmektedir. Bu durumda kelimeler öğreticilerinin eğitim yöntem ve teknikleri konusunda da sürekli kendilerini yenileme ve güncellemelerine ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Netice olarak; inanca dair soru, sorun ve şüphelerin giderilmesi çok büyük ölçüde akaid kelimeler alanında bilinçli bir eğitim faaliyeti geliştirmek suretiyle aşılabılır. Bu noktada kelamın vazgeçilmezliği dindar neslin inşasının için elzem gözüküyor. Verilecek kelam eğitiminin metodu, dozu ve miktarı, hangi perspektiften verileceği konusu doğal olarak tartışılacaktır. Ama her halükarda kelam eğitim ve öğretimi vazgeçilmezdir. Çünkü Kelam ortaya çıkan bu problemlere dinin kaynakları ile metinleri arasında anlamlı sayılabilecek irtibatlar kurmak suretiyle çözümleme çabasıdır¹³. Bu çözümleme çabası bu dinin mensuplarını dinamik tutmak, dini hakikatleri asrın idrakine sunmak için vazgeçilmezliğini her zamanki gibi korumaktadır.

ERGENLİK DÖNEMİNİN KELAM ÖĞRETİMİ AÇISINDAN TAŞIDIĞI AVANTAJLAR

Eğitimciler iman açısından buluşdan önceki ilk dönemi TAKLİDİ İMAN, buluş çağını BUHRANLI İMAN, buluş sonrası dönemi de KİŞİSELLEŞMİŞ İMAN olarak tanımlamaktadırlar¹⁴. Ergenlik dönemi bilindiği gibi fizyolojik

¹³ Galip Türkan, Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği, *İslami İlimler Dergisi*, sayı:1-2,(2009):86

¹⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, s. 125.

dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Ancak bu fizyolojik değişiklikler beraberinde psikolojik değişiklikleri de getirir ki bu değişikliklerin pek çoğu akaid kelim dersi açısından avantajlar taşımaktadır. Bu dönem dini hayatın filizlenmeye başladığı, soyut düşünceye geçildiği bir dönemdir. Yani dini şuurlu bu dönemde oluşur. Çoğumuz dini duygularımızın ve yaşantımızın ergenlik yaşlarında çok daha yoğun olduğunu gözlemlemiştir. Bu dönemde insan 'ben neyim, kimim, yaşamın gayesi nedir?' gibi sorulara cevap aramaya başlar. Düşünme, sorgulama ve anlamlandırma çabasının yoğun olduğu bu dönem bu ders açısından oldukça olumlu ve elverişli bir zemin teşkil etmektedir.

Gençlik döneminde insanın sahip olduğu hayat enerjisinin her türlü saf duygularla kalbi zenginleştirmek suretiyle yüce amaçlara yönlendirilmesi mümkündür¹⁵. Çağımızda bu hayat enerjisinin tamamen bedensel olarak tanımlanması ve tatmine yönlendirilmesi aslında idealizme, ilme, ahlak ve sanata yönelebilecek çok önemli bir imkânı yok etmektedir. Ancak bu avantajın farkında olan bir öğretmen, idealist olmaya, iyiye ve güzelliklere koşmaya hazır olan öğrencisini küçük dokunuşlarla etkileyebilir. Bu dönemde onu, cinselliğe saplanıp kalmaktansa ulvi maksatlar peşinde koşmaya, temiz ve anlamlı bir hayat inşa etmeye odaklayabilir. Dolayısıyla kafamızda hep olumsuz şekilde kodladığımız ergenlik döneminin bu paha biçilmez avantajları gençlerimizin sağlıklı dini hayat oluşturmaları için kullanılabilir. İçlerinde neş'e etmeye başlayan protest ruh -ebeveynlerini hedef almaları yerine- yeryüzündeki kötülöklere, kendilerini esir alıp köleleştirecek olan hazzlara, zulme ve haksızlıklara ' hayır' dedirtebilmek için ne kadar da elverişlidir. Tüm bu serüvenlerini akıldan sağduyudan ve sıratı müstakimden uzaklaşmadan oluşturmaları için, onların hayatlarına dokunabilmek için, bu ders ne kadar da önemli bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla hem ergenlik döneminin hem de dini şüphe çağı dediğimiz 16-18 yaş aralığının akaid kelim öğretimi açısından son derece elverişli bir dönem olduğu muhakkaktır. Ancak bu fırtınalı dönemin inanç yolculuğunun sağlıklı atlatılması için akaid kelim öğretmenlerine ve bu öğretmenleri yetiştiren değerli ilim insanlarına önemli görevler düşmektedir. Ben kendi açımdan akaid kelim öğretmenlerinin dikkat etmesi gereken birkaç hususu hatırlatarak sözlerime son vermek istiyorum.

ÖĞRETMEN NE YAPMALI?

Öğrenme eyleminin öznesi öğrencidir. Kimse onun adına bu eylemi gerçekleştiremez. Öğretmenin asıl fonksiyonu onu bu eylemin öznesi olmaya kılavuzlamaktan başka bir şey değildir¹⁶. Eğer öğrenme arzusu harekete geçmemişse öğrenci TALEP etmiyorsa onu bu konuda zorlamak nefret duygularını harekete geçireceği için öğretme şiddet içeren bir eyleme dönüşebilir¹⁷. Öğrencileri talebeye dönüştürmek, onları motive etmek, öğrenmenin öznesi olmaya kılavuzlamak her öğretmen için en önemli vazife

¹⁵ Turgay Gündüz, Ergenlik Dönemi Din Eğitimi, *Etkili Din Öğretimi*, Editör: Şaban Karaköse, (İstanbul:TİDEF yay:2010):77

¹⁶ M. Şevki Aydın, Öğrencinin Din Öğretimine Gönüllü Katılımı, *Etkili Din Öğretimi*, Editör: Şaban Karaköse, (İstanbul TİDEF yay:2010): 10

¹⁷ Aynı yer.

olmakla birlikte inanç konularını öğretenler için ilave bir zorunluluktur. Çünkü eğer eğitim bir şiddet eylemine dönüşmüşse ve konu Allah, peygamber inancı ise etkinin ne denli olumsuz bir seyrinin olacağı malumdur. İnanç insanların vazgeçilmezi olduğu sürece inanç konularını öğretecek kitlenin kalitesi ve formasyonu ülkemizin dini atmosferini oluşturmada etkin bir rolü olacaktır.

Yaptığımız mülakatlara göre öğrencilerimizin dini soru ve sorularını öğrenme mercilerinin ilk ve en önemli basamağını meslek dersleri öğretmenleri oluşturmaktadır. İhl lerdeki meslek dersleri öğretmenleri ve özellikle akaid-kelam ve karşılaştırmalı dinler tarihi derslerinin programı bu soruların cevaplanmasına elverişli bir zemindir. Ancak tabii ki sınıf ortamı böyle soruların ele alınması için aynı zamanda riskli bir ortamdır. Çünkü gündeminde bu tarz sorular yer almayan ve inanç problemi taşımayan öğrencilerimiz için de bu konuların üzerinde durulması bir risk oluşturmaktadır. Mesela 'Allah'ın varlığının delilleri konusu anlatıldıktan sonra bazı öğrencilerde 'hiç böyle düşünmemiştim, aklım karıştı, şüphelerim oluştu' diyenler çıkmıştır. Yani genç Allah'ın varlığına delil getirmeyi bile şaşırtıcı bulmaktadır. Bu durum tam da Gazali'nin işaret ettiği riskin mevcut olduğunu göstermektedir. Gazali taklidi imanı tahkik seviyesine çıkarma esnasında itikadın karışıklığa düşme ihtimaline, burhani yaklaşımların insanın zihninde birtakım problemlerin çıkmasına sebep olması ihtimaline binaen kelamı ilaca benzetmiştir. İlaç, hasta olanı hayata bağlarken sağlıklı olanı öldürebilir. Dolayısıyla Kelam, yetkin bir tabip tarafından gereği kadar kullanılması gereken bir ilaç konumundadır. İşte burada kelam öğretenlerin ne kadar hassas bir noktada durdukları ortaya çıkmaktadır. Çünkü ateist ve deistlerle sanal ortamda sürekli görüşen öğrenci ile Allah'ın varlığının delillerinden kalkarak Allah hakkında şüpheyne düşen düşünen öğrenci bir aradadır. Yani aynı ilaç farklı dozlarda kullanılacak belki bazılarında hiç gösterilmeyecektir. Ortaöğretimde din dersi ya da akaid kelam dersi verecek olan hocaları yetiştiren siz değerli kitlenin dikkatlerine sunmak istediğim husus, Kelam dersi için ayrı bir formasyonun gerektiğidir. Hangi konu hangi düzeyde ne dozda verilecek gibi bir gündemimizin olması gerektiği aşikardır. Sonsuzluk fikri, zamandışılık, irade bahisleri, hangi yaşta ne ölçüde verilmelidir? Müteşabih ayetler, din bilim çatışmasını içeren mevzular ne ölçüde aktarılacak, İslam dünyasında farklı ekoller, farklı yorumlar, farklı usullerle karşılaşmanın karmaşası içinde olan öğrenci bunlarla başa çıkmanın yöntemini nasıl edinecek gibi sorular akaid kelam öğrencilerinin çözüme kavuşturmaları gereken hususların sadece bir kaçıdır. Ve bu konuda belli bir metodun programın bilimsel araştırmaların mevcut olduğu kanaatinde değilim. Kelamla meşgul olan bir kişi olarak 'Allah mı sonsuz sayılar mı' diye soran 6 yaşındaki oğluma ne cevap vereceğimi şaşırdığımı hatırlıyorum. Sonsuzluk fikri insanda hangi yaşta oluşur? İlk öğretim düzeyinde nasıl lise düzeyinde nasıl bir sonsuzluk anlatısını öğrenciye sunacağımız konusunda fakültede bir konu işlenmediğini şahsen hatırlıyorum.

Mesela gençleri düşünme ve araştırmaya sevk etmek amaçlı olarak öğrencilere soru yönelmek her birimizin uyguladığı bir metoddur. Ancak eğitimciler, 14-18 yaş aralığındaki yani dini şüphe yaşındaki gençlere hangi soruların hangi düzeyde verilmesi gerektiği konusunda da dikkatli olunması gerektiğine dikkat çekiyorlar. Susamış birine su vereceğim diye ağzına hortumu

dayayıp musluğu sonuna kadar açarsak o kişiyi boğarız¹⁸. Dozu iyi ayarlanmamış teolojik sorular öğrencilerin inanç dünyasında travmatik etkiler bırakabilir.

Ya da dini konu ve kurallarının maksat ve hikmetlerinden soyutlanarak aktarıldığında insan Allah ilişkisini zedeleyici etkilerinin olduğunu gözlemlemek çok kolaydır. Öğrencilerin arasında pesimist olanların yani dinini iyi yaşayamadığı için kesin olarak cehenneme gideceğini düşünenlerin sayısı az değildir. Daha da önemlisi yaratılmamış olmayı tercih eden her sınıftan birkaç öğrenciye rastladığımı söyleyebilirim. Allah Teâlâ'nın en güzel hediyesi olan var olma, bu öğrenciler için bir şanssızlık olarak algılanmaktadır. Doğal olarak hemen bütün meslek derslerinde dini kuralları ve bunu yapmayanların günaha gireceğini öğrenen öğrenci son derece günahkâr olduğu şeklinde bir haleti ruhiyeye sahip olabilmektedir. Ve bu insanın yaşı henüz 16-17 dir. Hayatın ileriki dönemlerinde ciddi imtihanlarla karşılaşan böyle bir insanın üstelik de dini eğitim almış böyle bir bireyin ne denli ağır varoluşsal sıkıntılar yaşayabileceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Dolayısıyla öğrencilerimiz bir kısmı Gazali'nin bahsettiği 'avam' kategorisindedir ancak sayıları az olmayan önemli bir kısmı da inanca dair soru ve sorunlara sahip olarak mezun olup gitmektedir. Akaid- kelim öğreticisinin düşünsel seviye açısından karma bir ortamda problemi olanları çözümle buluşturmak, olmayanları ise problemlerden uzak tutmak gibi bir zor görevi üstlenmiş bulunmaktadır. Kelim öğretiminin bu 'göreliliği' işimizi normalden daha zor hale getirmektedir. Bu göreliliği ayarlayamayan bir kelimcının gerekli olmayan tartışmalara öğrenciyi yönlendirmesinden kaynaklanan bir kafa karışıklılığına sebebiyet vermesi kaçınılmazdır. Ancak bu zorluğun farkında olarak gerekli formasyonu edinmiş öğretmenlere özellikle hastalıkların yaygınlaştığı ve çok kolay ulaşılabildiği şu dönemde ne kadar çok ihtiyaç olduğu da muhakkaktır. Fikri farklılıkların, mezhepsel ayrılıkların inanma motivasyonunu olumsuz yöne etkilediği gözden uzak tutulmadan bu konulara girilmelidir. Öğrenci hem yaşı hem de hayat tecrübesi itibarıyla birden fazla doğrunun olabileceğini birbirinden farklı şeyler söyleyenlerin her birisinin haklı olabileceğini kavrama aşamasında değildir. Ancak ona bu eşiği atlatma imkânını en çok verebilecek ders kelimdir.

Öğrencilerin internette bu sitelerle irtibatlı olanlarını tespit etmek yapılabilecek mini anketlerle çok da zor değildir. Böyle öğrencilerle sınıf ortamının dışında özel sohbetler ve yönlendirmeler yapılabilir. Bu öğrenciler dahi aslında çok basit açıklamalarla ikna olabilmektedir. Öğrencimize akletmeyi, sorgulamayı öğreteceğiz diye her türlü tartışmalı mevzuu gündeme getirip kafalarını gereksiz yere karıştırmak onların inanç yolculuğunu daha seviyeli bir noktaya taşımamaktadır.

Kişisel kanaatimiz ne olursa olsun sahih Ehli Sünnet¹⁹ düşüncesinin temelleri sağlam bir şekilde atılmalıdır. Bu tarz öğrencilere -çocuklara

¹⁸ M. Şevki Aydın, Öğrencinin Din Öğretimine Gönüllü Katılımı, s. 11

¹⁹ Burada Ehli Sünnet çatısı altında; ehli rey çizgisi mi, ehli hadis mi çizgisi mi, Eşarilik mi Matüridilik mi, gibi tartışmaların gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Bu

yaptırdığımız aşı misali- düşünsel sorunlar ve itikadi problemlerle karşılaşmanın doğallığının yanı sıra onları bu konudaki ilacın mevcudiyetinden ve adresinden haberdar etmek yeterli olabilir.

KAYNAKÇA:

Abdülkerim Bahadır, Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Haz: Hayati Hökelekli, (İstanbul: DEM yayınları, 2015), s:307-368

Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur etmek*, (İstanbul : Çamlıca Yayınları, 2011)

Galip Türcan, Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği, *İslami İlimler Dergisi*, 2009, sayı:1-2, cilt: IV. s.85-102.

M. Şevki Aydın, Öğrencinin Din Öğretimine Gönüllü Katılımı, *Etkili Din Öğretimi*, Editör: Şaban Karaköse, (İstanbul: TİDEF yay:2010)10-14.

Turgay Gündüz, Ergenlik Dönemi Din Eğitimi, *Etkili Din Öğretimi*, Editör: Şaban Karaköse, (İstanbul:TİDEF yay:2010)73-101.

durum kelam öğreticisinin kişisel kanaati ile alakalıdır. Ben bu sorunun, asgari müştereklerimiz üzerinden ahlaklı ve duyarlı insan yetiştirmek gayesiyle hareket etmek suretiyle aşılabileceğini düşünüyorum. Başkalarının görüşüne saygılı ve ahlaklı insan görüş farklılıklarını bir sorun, bir silah gibi algılamaz ve insan ürünü olan hiçbir düşünceyi mutlaklaştırmaz. Şu da var ki görüş farklılıklarının fazlaca ön planda tutulması, bu yaş grubu öğrencilerinin -fikri kargaşadan kurtulma amaçlı- din ile arasına mesafe koyması gibi bir neticeyi doğurabilir. Dolayısıyla mezhep görüşlerini yaygınlaştıracamız derken dinden soğutma, mezhebi kurtarmak adına dini feda etme gibi bir riskin mevcudiyetine dikkat çekmek isterim.

İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine Bakışı

İsmail BULUT *

Özet

Kelam öğretimi örgün eğitimde İmam Hatip Liseleri'nde başlamaktadır. Dinin inanç alanını ele alması ve İHL öğrencilerinin mesleki yetkinlik kazanmasına katkı sağlaması açısından Kelam dersinin müfredatta önemli bir yeri bulunmaktadır. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersinin işleniş, amaç ve kazanımlarının gerçekleşmesine yönelik tutumları, Kelam öğretiminde oldukça önemlidir. Bu çerçevede mevcut durumunun nasıl olduğu ve Kelam öğretiminin geliştirilmesi için neler yapılması gerektiğine ilişkin araştırmaların yapılmasının önem arz ettiği düşünülmektedir.

Bu kapsamda yapılan araştırmada, Erzurum ilindeki İmam Hatip Liselerinde görev yapan İHL meslek dersleri öğretmenleri ile yüz yüze görüşülerek elde edilen veriler nitel/içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersine ilişkin görüşleri değerlendirilmiş, Kelam öğretiminin geliştirilmesine yönelik sonuçlar ve öneriler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kelam öğretimi, İHL, Meslek Dersleri Öğretmenleri

The Views of the Vocational Teachers in İmam Hatip Schools About Kelam

The teaching of Kalam, begins at the İmam Hatip Schools in the formal education. The kalam has an important place in the curriculum because the İmam Hatip Schools' students acquire professional competence as well as the religious dimension of belief in the individual aspect and foundation. The attitudes of vocational teachers towards the fulfillment of the function, purpose and achievements of the Kelam course are very important in the teaching of Kelam.

In this research, the data obtained by face to face interview with the vocational teachers who working at İmam Hatip High School in Erzurum were examined by qualitative/content analysis method. In the study, the opinions of vocational school teachers about Kelam were evaluated and the results and suggestions about the development of Kelam were tried to be presented.

Keywords: Kelam, Kelam Teaching, İmam Hatip Schools, the Teachers of Vocational Courses in İmam Hatip Schools

Giriş

Din, bireyin dünyadaki huzurunu temin eden ve onu iyi insan yapmayı amaçlayan bir araçtır. Bu amaç doğrultusunda insan aklına destek vererek yaşamında karşılaştığı sorunların çözümünde ona yardım eder. Temel ilkeleri gözetilerek, günün şartlarına göre yorumlanabilmesi İslam'ın evrensel boyutunu ortaya çıkarır. Bununla birlikte gelişen şartlara göre bireylerin zihniyetlerinde, uygulama ve davranışlarında bir değişimin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bireyin eylemine yön veren ve onu bilinçli yapmasını sağlayan düşünme eylemden önce gelir ve eylem kadar önemlidir.

Dini düşüncenin oluşmasında, dindar bireyin olaylara ve olgulara bakış açısı kazanmasında Kelamın önemli bir yeri bulunmaktadır. Kelam, yalnız doğruları ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda onları, doğru bir şekilde yapmanın da yollarını gösterir. Kelam ilmi, kendinden beklenen görevleri yerine getirirken akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynak kullanır. Geleneksel din anlayışından kaynaklanan sorunları ortadan kaldırmak ve çıkacak yeni sorunları da akılcı bir biçimde çözmek için akıl ve Kur'an'ı referans alarak yeni bir bakış açısı ile ele alıp din hizmeti verecek olan bireylere sunmak gerekmektedir. (MEB, 2010, s. 213).

Kelam ilmi, 'ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğu' (İzmirli, 1981, s. 4), (el-Harputî, 2000, s. 25), gerçeğinden hareketle 'en değerli ve en şerefli ilim, en üstün varlıktan söz eden ilim' (Taftazânî, 1326, s. 17) şeklinde nitelendirilmiştir (Cürcânî, s. 1/32). Bilindiği gibi, İnanç Esasları Felsefesi ve İslam Hukuk Felsefesi, Müslüman âlimler tarafından özgün ve orijinal olarak ortaya koydukları iki ilmi disiplindir. Kelam ilmi, tarihi süreci içerisinde siyasi coğrafyada beliren yanlış itikatlara karşı yeni doğmuş kültür ve medeniyetlerin dâhili nizamını ve teorik tutarlılığını korumayı görev edinmiştir (Hanefi, s. 132).

Temel İslami bilimlerden biri olarak Kelamın Müslümanın dini zihniyetini temellendiren ve şekillendiren bir konumu olduğu söylenmektedir. Bu özelliği ile kişinin dini yorumlamada ve yaşamada önemli bir etkisi vardır. Bu anlayış bireyin sosyal yeniliklere karşı dini yorumlama becerisini geliştirmesini de beraberinde getirir (Bulut, 2014, s. 94). Dini düşüncenin teolojik anlamda yenilenmesi, bireylerin kimlik ve ahlak sorununa çözüm üretilmesi ilgili öğretim kurumlarının (İlahiyat ve İHL vb.) 'teoloji' yapabilecek bir düzeyde olması gerekmektedir (Güler, 2008, s. 248).

Kelam öğretimi dini alandaki eğitimin omurgasını teşkil eder. Herhangi bir zihniyet dönüşümü ve değişiminin ancak akla ve Kur'an'a dayalı bir din anlayışıyla mümkün olacağı, bunun da ancak Kelam öğretimi ile gerçekleşebileceği bir gerçektir. Düşünen, sorgulayan, inancını aklıyla bütünleştiren öğrencilerin yetişmesinde Kelam öğretimi başat bir role sahiptir. İslam düşüncesinin oluşumuna ve gelişmesine en büyük katkıyı sağlayan bu disiplinin öğretimi ile ilgili herhangi bir yeniden yapılanma, İslam düşüncesinin de yeniden canlanmasına ve belli bir dinamizm kazanmasına vesile olabilir. İslam dünyasında her hangi bir yenileşme ve değişme gerçekleştirilecekse, bunun yolu, Kelamın ve bu bilimin öğretiminin yeniden yapılandırılmasından

geçer. Kelam öğretimi akıl ve Kur’ an merkezli ahlaki değer ve buna bağlı dindarlık modelleri üretecek tarzda yeniden düzenlenmelidir (Ay, 2008, s. 152).

1. Problem

Araştırmanın temel problemi, “İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenleri Kelam dersine nasıl bakmaktadır?” şeklinde belirlenmiştir.

Araştırmanın alt problemleri ise şunlardır:

İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerine göre;

- MEB müfredatında yer alan Kelam öğretim programı yeterli midir?
- Kelam dersinin müfredat içerisinde gerekli/gereksiz bir ders midir?
- Kelam dersi dine ve inanca olumsuz yönde etki yapar mı?
- Öğrencinin dini zihniyetin oluşmasında, hayata bakış açısını etkileyen bir din algısı oluşturmada Kelam dersinin katkısı olabilir mi?
- Kelamın Felsefe ile ilişkisi nedir?
- Günümüz inanç problemlerinin çözümünde Kelam dersinin etkisi var mıdır?
- Kelam dersinin inanç-davranış ilişkisine etkisi var mıdır?
- Bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin katkısı var mıdır?
- Kelam dersinin eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırmada etkisi var mıdır?
- Öğrencilerin Kelam dersine yönelik tutum ve davranışları nasıldır?
- Kelam dersine giren öğretmenlerin ayrıca özel bir eğitim alması gerekir mi?

2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersine ilişkin görüşlerini ortaya koymak, Kelam öğretiminde yaşanan eksiklikler ve problemleri tespit etmek, öğretmenlerin Kelam dersinde ihtiyaç duydukları genel gereksinimleri tespit edebilmektir.

2.1. Yöntem

2.2. Araştırma Modeli

Bu çalışma, araştırmaya katılan İHL meslek dersleri öğretmenleri ile yapılan yüz yüze görüşmeler sonucu elde edilen görüşleri nitel/içerik analizi araştırma deseni benimsenerek gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin görüşlerinin saptanmasını, derinlemesine incelenmesini ve yorumlanmasını amaçlayan bu araştırma için en uygun araştırma yönteminin nitel araştırma yöntemi olduğuna karar verilmiştir.

2.3. Örneklem

Araştırmanın örneklemini Erzurum il merkezindeki İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenleri oluşturmaktadır.

2.4. Veri Toplama Süreci

Araştırmada kullanılmak üzere İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik Kelam dersi ile ilgili görüşme formu hazırlanmış, Erzurum ili merkezinde bulunan İmam Hatip Liselerinde görev yapan 58 meslek dersi öğretmeniyle mülakat yapılmıştır. Görüşme formunda öğretmenlerin kişisel bilgilerinin yanında Kelam dersi hakkında düşüncelerini öğrenmek amacıyla 14 soru sorulmuş ve verilen cevaplar kayıt edilmiştir.

2.5. Toplanan Verilerin Analizi

Araştırmada nitel/içerik analizi yöntemi kullanılarak elde edilen veriler analiz edilerek değerlendirmeler yapılmıştır. İçerik analizinde yapılan temel işlem, birbirine benzeyen cevapları belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır (Yıldırım, 2000). İçerik analizi, seçme-indirgeme, gruplandırma, genelleştirme-soyutlaştırma ve kuramla ilişkilendirme aşamalarının izlenmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir (Gökçe, 2006).

Bu çalışmada verilerin içerik analizinin yapılmasında şu basamaklar izlenmiştir:

- Seçme-indirgeme aşamasında, sorulan sorulara araştırma evreninden elde edilen cevapların içerikleri, benzerlik açısından kategori sistemine yerleştirilerek gruplandırılmaya çalışılmıştır.
- Genelleştirme – soyutlaştırma aşamasında, incelenen öğretmenlerin cevaplarında söz konusu olan anlamlar birleştirilmeye ve genelleştirilmeye çalışılmıştır.
- Kuramla ilişkilendirme aşamasında ise sorulara verilen cevaplardan yola çıkılarak Kelam dersi ile ilgili öğretmenlerin düşünceleri ve dersle ilgili sorunların olası nedenleri tartışılmaya çalışılmış, alanla irtibatlandırılarak öneri ve çözümler sunulmaya çalışılmıştır.
- Katılımcıların verdikleri cevaplar arasından çalışmaya dâhil edilen bölümler, üzerinde hiçbir değişiklik yapılmadan doğrudan alıntılarla çalışmaya aktarılmıştır. Katılımcı öğretmenler görüşme sırasına göre; Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, ... ,Ö58 şeklinde gösterilmiştir. Ö, öğretmeni, numaralar ise görüşme yapılan öğretmenlerin görüşme sırası numarasını ifade etmektedir.

3. Bulgular

3.1. Kişisel Özellikler

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

Tablo 4. Öğretmenlerin Cinsiyeti

Cinsiyet	Sayı	%
Erkek	31	53,44
Kadın	27	46,55
TOPLAM	58	100

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %53,44'ü erkek, %47'si kadınlardan oluşmaktadır.

Tablo 5. Öğretmenlerin Meslekteki Kıdemi

Mesleki Tecrübe	Sayı	%
10 yılın altında	38	65.51
10 Yılın üstünde	20	34.49
TOPLAM	58	100

Araştırmaya katılan 58 öğretmenden 38'i 10 yılın altında, 20'si ise 10 yılın üzerinde görev yapmıştır.

Tablo 6. Öğretmenlerin Girdiği Dersler

Dersler	Sayı	%
Kelam	40	23,39
Tefsir	21	12,28
Fıkıh	17	9,94
Hadis	14	8,18
Arapça	20	11,69
Kur'an	38	22,22
Siyer	21	12,28

Tablo 6'ya göre, öğretmenlerin genelde meslek derslerine girdikleri görülürken, araştırmanın yapıldığı eğitim-öğretim yılında Kelam dersine girenlerin oranı diğer derslere göre daha yüksektir. Bu durumun (derse girmeleri nedeniyle) görüşme formunda yer alan sorulara verilen cevapların niteliğini pozitif yönde etkilediğini söylemek mümkündür.

Tablo 7. Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Durumları

Lisansüstü Eğitim	Sayı	%
Lisans	35	60.34
Yüksek Lisans	21	36.02
Doktora	2	3,44
TOPLAM	58	100

Tablo 7'ye göre, öğretmenlerin $\frac{1}{4}$ 'ü lisansüstü eğitimi tamamlamış veya hâlihazırda yapmaktadırlar. Uygulama sahasında aktif görev yapan öğretmenlerin kendilerini geliştirme ve yenileme çerçevesinde alanda uzmanlık eğitimi sürecinde bulunmaları, eğitim-öğretimin kalitesinin artmasına önemli katkı sağladığı söylenebilir.

Tablo 8. Lisansüstü Çalışma Alanı

Lisansüstü Çalışma Alanı	Sayı	%
Tefsir	5	22
Kelam	4	17
Din Eğitimi	4	17
Felsefe	4	17
İslam Hukuku	1	4
Hadis	1	4
Diğer	4	17
TOPLAM	23	100

Tablo 9. Öğretim Programı Uygulama

Kelam Öğretim Programı Uygulama Durumu	Sayı	%
Kelam öğretim programını uygulayanlar	19	32,75
Kelam programını esas alıp ilave veya fazla-gereksiz yerleri çıkaranlar	39	67,24
TOPLAM	58	100

Tablo 9'a göre, öğretmenlerin %32,75'i Kelam öğretimini uygularken, %67,24'ü Kelam programını esas alıp eksik gördükleri bölümleri ilave etmekte, fazla-gereksiz gördüğünüz bölümleri çıkarma yoluna gittikleri görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin, Kelam öğretim programını yeterli görmediklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla programın öğretmenlerin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda güncellenmesi gerektiğini gündeme getirmektedir. Söz konusu nedenlerden olsa gerektir ki aşağıda belirtildiği gibi MEB program yenileme yoluna gitmiştir. Yenilenen programın öğretmenlerin ihtiyacını karşılayacak nitelikte olması beklenmektedir.

3.2. Kelam öğretim Programının Yeterliliği

Kelam öğretim programının yeterliliğine ilişkin öğretmenlerin verdikleri cevaplara ilişkin değerlendirmeler tablo 10'da sunulmuştur:

Kelam öğretim Programının Yeterliliği	Sayı	%
Yeterli	22	37,93
Yeterli değil	36	62,06
TOPLAM	58	100

Tablo 10. Kelam öğretim Programının Yeterliliği

Kelam öğretim programının yeterli olmadığını ifade eden öğretmenler, bu durumu *ders saatinin az olduğu, mevcut müfredatın yeterli olmadığı ve içeriğin gözden geçirilerek güncellenmesinin gerektiği* gibi nedenlere bağlamaktadırlar.

Kelam öğretim programının yeterli olmadığını ifade eden öğretmenler, müfredatın yetersiz olduğu yönlerde diğer disiplinlerle ilişkisinin kurulması, bunların verileri ile desteklenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Ders kitaplarının güncel olmadığını, klasik bilgilerin günümüzdeki sorunların çözümüne yetmediğini ifade edilmektedirler. Örneğin Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik klasik delillerin yanında özellikle fen bilimleri alanındaki yeni bilgilerle desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu durum disiplinler arası işbirliği yapılmasının önemini ortaya çıkarmaktadır.

Bununla birlikte Kelam dersi konularında Kur'an'ı merkez alarak (*Kur'an Kelamı*) ele alınması gerektiği ve mezhepsel tartışmaların gündemi oluşturmaması ifade edilmektedir. Kelami konuların sosyolojik, psikolojik vb. arka planları ortaya konularak temel zihniyetin yansıtılmasının önemi belirtilerek kelam-siyaset ilişkisini göz ardı ederek öğrencinin soyut kavramlara mahkûm edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Öğretmenler bu kapsamda kelam ders kitabında yeni öğretim materyallerinin kullanılmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre, öğrenciyi düşünmeye, sorgulamaya yönlendirecek ve öğretimin kalıcı olmasını sağlayacak

birtakım öğretim teknik ve materyallerle desteklenmiş ders kitabı öğrencilerin ilgilerini artıracaktır.

Milli Eğitim Bakanlığı, Ocak 2017’de öğretim programlarının güncellenmesi çalışmaları kapsamında tüm öğretim aşamalarında yeni bir müfredat hazırlamış ve bunu kamuoyunun görüş, öneri ve eleştirilerini almak amacıyla Talim Terbiye Kurulu’nun web sayfasında askıya çıkarmıştır. Bu çalışmada da ön plana çıktığı gibi MEB tarafından mevcut programın yeterli olmadığı gerçeğinin benimsenmiş olması ve bu nedenle yeni bir düzenlemeye gidilmesi olumlu olarak görülebilir. Askıya çıkarılan yeni öğretim programlarının nihai şekle kavuşturulmamış olmasından ötürü eski programla karşılaştırma yönüne gidilmemiştir. Bu kapsamda yeni bir çalışma yapılmasının alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

3.3. Kelam Dersinin Gerekliliği

Öğretmenlerin hepsi Kelam dersinin müfredat içerisinde en önemli ve gerekli bir ders olduğu konusunda fikir birliğine sahiptirler. Kelam dersinin neden önemli olduğuna ilişkin öğretmenlerin gerekçeleri ise şunlardır:

Kelam dersi, inancı temellendirmesi ve delilleriyle savunması, doğru bilgiyi vermesi, inanç-davranış ilişkisini ortaya koyması ve günümüz inanç sorunlarına çözüm üretmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte öğrenciyi düşünmeye yönlendirmesi, ufkunu açması, sorgulama-eleştirel bakış açısı kazandırması ve Kur’an merkezli itikadı ortaya koyması açısından gerekli bir derstir.

Müfredat içerisinde en önemli derslerden olan Kelam dersinin daha etkin olabilmesi için ders içeriğinin öğrencilerin ilgisini çekebilecek ve güncel sorunlara cevap verecek mahiyette olması gerektiği de ayrıca vurgulanmaktadır.

Katılımcıların mevcut eksikliklere rağmen, Kelam dersini İHL müfredatında mutlaka olması gereken bir ders olarak gördükleri ve bunu önemli gerekçelere dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin Kelam dersinin gerekliliği üzerindeki olumlu bakış açısının özelde kelamın gelişmesi, genelde ise dini öğretimin daha iyi duruma ulaştırılması açısından öğretmenlere pozitif bir motivasyon sağladığı düşünülebilir.

3.4. Kelam Dersinin Dine ve İnanca Olumlu/Olumsuz Etkisi

Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar iki grupta toplanmaktadır. Öğretmenlerin yarıya yakını, Kelam dersinin kesinlikle bireyin inancına şüphe düşürmediğini aksine öğrencilerinin aklındaki şüpheleri gidererek daha temiz ve sağlam inanca sahip olmalarını sağladığını ve dine olumsuz etki yapmadığını özellikle ifade etmektedirler.

İkinci grupta görüşlerini topladığımız katılımcıların yarıdan fazlası Kelam dersinin din ve inanca olumsuz etki yapmadığını söylerken bazı gerekçeler sunmaktadırlar. Bu gerekçeler çerçevesinde öğretmenler şunları ileri sürmektedir:

Kelam dersinin olumsuz etki yapmaması için Kelam dersinde doğru metot ve yöntemler kullanılmalıdır.

Kelam dersini yeni tartışmalar içerisine girilmeden ehlisünnet çizgisinde Kur'an ve sahih sünnet doğrultusunda vermek gerekir. Örneğin Mu'tezilî görüşlerin yeniden gündeme getirilme tehlikesi var. Mu'tezilî görüşlerle çocukların beyinleri ifsat edilmek isteniyor. Böyle bir tehlike var bu da zararlı olur.

İnanç şüpheyile başlar, araştırma ve düşünmeyle gerçekliğe ulaşır. Kafa karışıklığı olması lazım ki araştırma yapılsın. Araştırmalarla öğrencilerde iman sevgisi ve bilinci oluşturulmalıdır. "Sular bulanmadan durulmaz." deyimi gereğince şüphe ve düşünme nedeniyle karışan zihinler doğru bilgilerle tahkiki inanca ulaşır, bu da olumsuz değil olumlu bir etkidir.

Var olan kalıpları ve geleneksel öğretileri sorgulama ve şüphe döneminde bulunan öğrenciler Kelam dersi sayesinde kazandığı araştırma ve sorgulama becerisi ile doğruyu bulmaktadır.

Olumsuz bir etkisi olmamakla birlikte toplumda böyle bir zihniyet bulunmaktadır. Kelamın kullandığı dil akıl ve mantık çerçevesinde olduğu için toplum tarafından ön yargıyla yaklaşılmaktadır. Böylece bunun dine zarar vereceği düşüncesi vardır. Kelam dersinin içeriğinden dolayı bireylerin derse yönelik ön yargıları bulunmaktadır. Birtakım bağnaz kesimlerin farklı düşüncelerini açıp kelamın farklı yöne götürdüğünü düşünüyorlar. Toplumdaki kalıp yargılardan dolayı olumsuz etkilemektedir.

Öğretmenlerin verdikleri cevaplarda Kelam dersine ilişkin olumsuz bakış açısının ön yargıdan kaynaklandığı görülmektedir. Öğrencilerdeki peşin yargının ise ait bulundukları çevrede edindikleri tutumlar nedeniyle oluştuğu söylenebilir.

3.5. Kelam Dersinin Dini Zihniyetin Oluşmasındaki Etkisi

Az sayıda öğretmen, Kelam dersinin dini zihniyetin oluşmasında katkı sağlamadığını düşünmektedir. Bunun nedenlerini ise öğrencilerin seviyelerinin yeterli olmaması, dersin verimli işlenmemesi, öğrencilerin akla çok başvurmamaları, derslerin daha çok taklit aşamasında geçmesi gibi nedenlere bağlamaktadır. Bazı öğretmenler ise dini zihniyetin oluşması ve şekillenmesinde Kelamın önemli olduğunu vurgularken mevcut müfredatın buna pek uygun olmadığını, ancak öğretmenlerin dini zihniyetin oluşturması için çaba göstermesi gerektiğini düşünmektedirler.

Öğretmenlerin büyük çoğunluğu ise içerik ve misyonu itibarıyla dini zihniyetin gelişmesinde Kelam dersinin önemli bir yeri olduğunu söylemektedir. Dinin inanç boyutuna ilişkin konularını ele alan Kelam dersi, öğrencilerin inancı temellendirme ve onu akli delillerle destekleme becerisi kazandırmakla inancın sağlam bir şekilde oluşturmasına önemli katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, dini zihniyetin temeli konumunda olan; doğru inancın yerleşmesi, yanlış inanç, körü körüne bağlılıktan ve taklitten kurtarması, bireysel özgürlüğü, sorgulama, düşünme, inceleme-araştırma becerisini geliştirmesi ve hayatı anlamlandırmaya yardımcı olması açısından Kelam dersinin önemi vurgulanmaktadır.

3.6. Kelam-Felsefe İlişkisi

Bu soruya az sayıda öğretmen, felsefenin şüphesi, kelamın ise kesinliği araması açısından aralarında bir ilişki kurmanın yersiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Kelam dersinin İmam Hatip Lisesi öğrencileri için yeterli olduğunu felsefe dersine gerek duyulmadığını söylemişlerdir.

Öğretmenlerin büyük kısmı, iki disiplin arasında yakın bir ilişki olduğunu, kelam ile felsefenin ele aldıkları konular ve kullandıkları metodlar arasında benzerlikler bulunduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte felsefi alt yapı olmadan kelami problemlerin çözümünün yetersiz olacağına işaret edilmekte, bireylerin dini zihniyet ve kimliğin oluşmasında felsefenin doğrudan etkisi olduğu söylenmektedir. Farklı olarak felsefe yalnız akli temel alırken, kelam hem akıl hem de vahyi esas almaktadır. Felsefe insana düşünmeyi ve akıl yürütmeyi öğrettiğinden kelamın ön koşuludur.

Öğretmenler, eleştirel düşünme, akli kullanma ve taklit ve körü körüne bağlanmaktan kurtarma gibi olumlu katkılarının bulunması nedeniyle felsefenin kelam ile yakın ilişkisi bulunduğuna vurgu yapmaktadırlar.

Öğretmenlere göre kelam, Müslümanların yaptığı felsefi bir düşünme biçimidir. Felsefe ile yakın bir bağ bulunan Kelam dersine giren öğretmenlerin felsefi altyapısının da iyi olması gerekir. Ateizm, deizm, materyalizm veya tanrının varlığının akli yönden anlaşılma çabası gibi konularda felsefe kelama önemli katkılar yapmaktadır. Bununla birlikte her iki disiplinin kullandıkları metod açısından aralarında sıkı bir ilişki vardır.

3.7. Günümüz İnanç Problemlerinin Çözümünde Kelam Dersinin Etkisi

Öğretmenler genel olarak Kelam dersinin inanç problemlerinin çözümünde gerekli ve etkili olduğunu, öğrencinin doğruya ulaşması için eleştirme ve sorgulama becerisinin Kelam dersi ile kazandırıldığını düşünmektedirler. Buna göre, kişiyi doğruya ve gerçeğe ulaştıran bir ilim olması nedeniyle güncel inanç problemlerinin çözümünde kelam ilminin temel teşkil ettiğini söyleyen öğretmenler, diğer İslami ve pozitif bilimlerin bu konuda destekleyici konumda bulunduğunu belirtmektedirler.

Kelam dersine giren öğretmenler, günümüzün en önemli meselelerinden olan inanç problemlerine karşı öğrencilerde farkındalık oluşturulmasına ve doğru inancın kazandırılmasına yönelik tutum geliştirmesi gerektiğini söylemektedirler. Ayrıca öğretmenlerin bu konuda yeterli olabilmeleri için kendilerini geliştirmeleri gerektiğini düşünmektedirler.

Katılımcılardan bir kısmı ise Kelam dersinin mevcut müfredatının, inanç problemlerinin çözümünde etkili olmadığını ve güncel sorunlara yönelik bir müfredat güncellemesinin gerekli olduğunu belirtmektedir.

3.8. Kelam Dersinin İnanç-Davranış İlişkisine Etkisi

Öğretmenlerin inanç-davranış ilişkisi hakkında Kelam dersinin önemli etkisi bulunduğunu düşünmekte ve Kelam dersinin etkisini şu gerekçelerle temellendirmektedirler:

- Davranışlara yansımayan inancın bir değeri olmadığı gibi, eylem de inancın değerini belirler. Bu nedenle Kelam dersi hem inancın hem de eylemin değerini aralarında ilişki kurarak ortaya koyar. Kelam, inancı sağlam temellere oturturken, iman-amel ilişkisi kapsamında inancın dini yaşam ve davranışlara yansımaları gerektiğini vurgular.
- Kelam dersi öğrencinin inancını pekiştirir. Öğrenci neye niçin inandığını bilirse sorgulayıcı bir tutum ile davranışlarını düzenler. İçselleştirilen inancın davranışa yansımaları daha kolay olur.
- Bireyin inancı tahkiki imana dönüştüğünde davranışlarında da istikrarlı olur ve farklı inanç türleri ile karşılaştığında inancını savunma becerisi kazanır.
- İnançların şekillenmesinde Kelam dersi etkilidir. Çünkü düşünce yönünden insanı geliştiren bir derstir. Bu da davranışları etkiler.
- Günümüzde çoğu davranış yanlış inanç ve mevcut doğru inançların yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Kelam inanç konusundaki problemlere bir çözüm üreten mihenk taşlarından biridir. İnanç problemi kelam ile davranış ise inançla düzelir.

Öğretmenlerden bir kısmı, inanç-davranış ilişkisi üzerinde Kelam dersinin etkili olabilmesini; derse giren öğretmenin etkin olması, öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri kalıp yargılardan kurtarılması ve etkin materyallerle desteklenmiş öğretim metotları kullanılması şartına bağlamaktadırlar. Öğretmenlerin verdikleri cevaplardan inanç-davranış ilişkisi kapsamında Kelam dersinin misyonunun yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliği sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.9. Bireysel Özgürlüğün Oluşmasında Kelam Dersinin Katkısı

Katılımcılardan birkaçı bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin bir katkısı olmadığını ifade etmektedir.

Diğer yandan öğretmenlerin büyük çoğunluğu bireysel özgürlüğün önemine işaret ederek özellikle dini alanda bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin etkisi olduğunu düşünmektedir.

Öğretmenlere göre, Kelam dersinin öğrencinin dini zihniyetin ve inanç özgürlüğünün oluşmasında etkisi olduğu gibi, doğru inancın oluşmasında, hurafe ve taklidin ortadan kaldırılmasında, farklı inançlara karşı savunma ve problem çözme becerisi kazandırmada, aklın kullanılmasında öğrenciye olumlu katkı sağlamaktadır. Böylece bireysel özgürlüğün temellerini ve altyapısını Kelam dersi hazırlamaktadır.

Bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin etkisini ifade eden öğretmenlerin ifadeleri şöyledir:

Ö23: "Bireysel özgürlük tüm eylemlerin değerini belirler. Bundan dolayıdır ki kelamın, değerine uygun anlaşılması ve uygulamasında birey özgür olmalıdır."

Ö34: "Bir insan kendi kararlarını kendi verdiği sürece özgürdür. Bunun oluşabilmesi için inancın sağlam olması gerekir. İnanç faktörünü temellendirmek adına da Kelam dersi bir değerdir."

Ö43: “Pratik bilgiler ile teorik bilgiler arasında ilişki kurması, inanç ile ilgili sorunlara farklı bir bakış açısı kazandırması açısından Kelam dersi etkili konumdadır.”

Ö50: “Kelam akli kışkırtır. Taklitçiliği engeller bilinçli ve özgür düşünceyi teşvik eder.”

Ö51: “Doğru dini öğreti ile bireysel özgürlük doğru orantılıdır. Kalıp yargılardan, cemaat ve çevre baskısından kurtararak dine ve inanca yönelik eleştirel bakış açısı kazandırır. Farklı inançlara karşı kendi inancını savunabilme yetisi elde etmesiyle bireyin özgür düşünmesine imkân hazırlar.”

Ö55: “Bireysel yaklaşımlarını ve tercihlerini öne çıkaran bir mahiyete sahip Kelam öğretimi sayesinde öğrenci ‘ben de bu konu da şöyle düşünüyorum.’ diyebilme cesaretini göstermeye katkıda bulunacaktır. Bireyi grup ve mezhep baskısından kurtararak inanç ve düşünce özgürlüğünün geliştirir ve kendine güveni artırır.”

3.10. Eleştirel Düşünme ve Sorgulayıcı Bakış Açısı Kazandırmasında Kelam Dersinin Etkisi

Öğretmenlerin geneli, bu soruya Kelam dersinin olumlu katkı sağladığını düşünmektedir. Buna göre Kelam dersinin, öğrencinin arayışa girmesine vesile olduğunu, adet ve geleneği sorguladığını, cemaat taassubundan kurtardığını, din ve gelenek alanında sorgulayıcı düşünebilme özverisi oluşturduğunu, ezbercilikten ve gelenekçilikten kurtardığını, toplumdaki dini uygulama ve düşüncelere eleştirel bakabilmede etkili olduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte eleştiri yeteneğini, hoşgörü, saygı ve sevgi gibi üst ahlaki değerleri kazandırmaktadır.

Kelam dersi, dini bir bakış açısını oluşturduğu inançlarını gözden geçirmeyi, eksikleri tamamlamayı, yanlış yanlarını eleştirmeyi ve düzeltmeyi öğretmektedir. İslam inancını savunma ve İslam’ın karşısında ortaya çıkan görüşleri çürütme, kendine özgü sorunlara kendi çözümlerini üretme ve özgür düşünme becerisi kazandırmaktadır.

Kelam dersinin bireye eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırması hakkında olumlu etkisinin olmadığını ifade eden az sayıda öğretmen bu becerinin gerçekleşmediğini ifade etmektedirler. Onlara göre, mevcut müfredat buna uygun değildir. Dolayısıyla, bu becerilerin kazandırılabilmesi, güncellenmiş bir öğretim programı ile alanda kendini geliştirmiş öğretmenlerle mümkündür.

3.11. Kelam Dersine Giren Öğretmenlerin Uzmanlık/Yetkinlikle İlgili Düşünceleri

Öğretmenlerden büyük çoğunluğu (50) Kelam dersinin belli bir donanım ve uzmanlık gerektirdiğini ve ilahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Bu nedenle öğretmenlerin hizmet içi eğitim, seminer vb. eğitimler almak, lisansüstü çalışmalar yapmak, felsefe ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmak suretiyle kendisini yenilemesi ve geliştirmesi gerektiğini düşünmektedirler.

Kelam dersi için belli bir donanım ve uzmanlığa gerek olmadığını belirten 8 öğretmen, İlahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olduğunu, ancak öğretmenin hizmet içi eğitim, seminer vb. almasının, kendini yenilemesinin ve geliştirmesinin yararlı olacağını ifade etmektedir.

Günümüzde bilim ve teknolojiye yaşanan değişim ve gelişmelere paralel olarak eğitim-öğretimde de gelişmeler kaydedilmektedir. Bu nedenle eğitimde başarılı sonuç alan eğitim sistemlerinin incelenmesi ve ülkemizdeki öğretim kurumlarına uyarlanması önem arz etmektedir. Bu bağlamda diğer alanlarda olduğu gibi İHL meslek dersleri öğretmenlerinin de bu süreç çerçevesinde söz konusu başarılı eğitim sistemlerinden haberdar olmasının ve bunlardan yararlanacak şekilde incelemesinin olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle eğitim-öğretim yılı sonunda okullarda yapılan seminer programlarında bu hususun gündeme alınması, ilahiyat fakülteleri ile işbirliği yapılarak alan uzmanlarından yararlanılması hem öğretmenlerin kendilerini geliştirme açısından hem de ilgili alanlara katkı sağlaması açısından önemli görülmektedir.

3.12. Öğrencilerin Kelam Dersine Yönelik Tutum ve Davranışları, İlgili Duydukları/Duymadıkları Konular

Bu soruya öğretmenlerin verdiği yanıt ve nedenleri şöyledir:

Kelam dersi konularının ilgi çekici ve merak uyandırması nedeniyle oldukça **yüksektir**.(8)

Kelam dersi içeriğinin güncel olaylarla ilgili olması, gündemde dini akımlar ve faaliyetlerinin olması, öğrencilerin ergenlik dönemi problemlerinden olan inanç sorunlarına değinmesi nedeniyle öğrencilerin derse karşı ilgileri **olumludur**. (25)

Dersin işlenişi, konusu, öğretmenin tutum ve davranışına göre **değişmektedir**. (12)

Yetersiz müfredatın güncel olmaması, LYS sınavına hazırlık, cemaat-tarikat taassubu, öğretmen tutum ve davranışı, Kelam dersinin önemi ve amacı üzerinde yeterince durulmaması, öğrenci seviyesine uygun ders işlenmemesi ve öğrenci seviyesinin düşük olması nedeniyle **yetersizdir**. (13)

Kelam dersinde öğrencilerin en çok ilgi duydukları konular:

Kader (19), Ahiret (14), Allah'ın varlığı sıfatları ve isimleri (15), Mezhepler (10), Çağdaş kelam problemleri (5), Görünmeyen varlıklar (5), Ateizm, deizm (3), İman konuları, Metafizik konular, Gayb, Nübüvvat, Ruh, Ruyetullah, Şefa'at, Varlık.

Öğretmenlere göre, Kelam dersi konuları içerisinde az ilgi gören başlıklar ise şunlardır: Bilgi ve varlık, kelam tarihi, İman ve İman-amel ve iman-bilgi ilişkisi, kelam-felsefe ilişkisi, din ve vicdan özgürlüğü.

3.13. Kelam Dersi İle İlgili Öğretmenlerin Diğer Önerileri

Kelam dersinin İHL müfredatında mutlaka olması gereken bir ders olduğunu ifade eden öğretmenlerin ileri sürdükleri düşünceleri ise şöyledir:

- Kelam dersinin mahiyeti, önemi ve gerekliliği ortaya konulmalı. Ders saatinin artırılması ve müfredatın güncellenmesi gerekir.
- Kelam dersi sadece İHL'de değil tüm liselerde verilmelidir.
- Ders kitabı yazılırken çok iyi planlama yapılmalı, ilahiyatlardaki öğretim üyeleri ve diğer bilim dallarındaki uzmanların birikiminden de mutlaka istifade edilmelidir. Ayrıca diğer disiplinlerle ilişkisi kurulmalıdır.
- Öğretmenlerin destekleyici eğitim alması gerekir. Kelam dersini yetkin öğretmenler vermelidir.
- Derste kullanılacak destekleyici materyaller artırılmalıdır.

Sonuç olarak öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin düşünceleri oldukça pozitif ve getirdikleri eleştiriler yapıcı niteliktedir. Alanda en iyisini yapmayı düşünen öğretmenlerin sorunların farkında olduğu, bu sorunların çözümüne yönelik gayretli girişimlerde bulundukları, her ne kadar bazı sıkıntılar içerisinde bulunmuş olsalar da bunları aşarak ideali gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. İHL müfredatı içerisinde önemli bir ders olarak gördükleri Kelam dersinin amaçlarını ve kazanımlarını gerçekleştirmeye gayret gösteren öğretmenlerin dile getirdikleri sorunların çözülmesinde, başta alan uzmanı olan ilahiyatlardaki kelam alanı öğretim üyelerinin ve diğer paydaşların öğretmenlere yeterli derecede destek sağlamaları gerekli görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Kelam dersinin tüm öğretmenler tarafından gerekli ve önemli bir ders olarak görülmesi kelam öğretiminde hedeflenen kazanımları gerçekleştirme adına öğretmenlerin motivasyonuna olumlu katkı sağladığı düşünülebilir.

Öğretmenlerin çoğunluğu (% 62) kelam öğretim programını yeterli görmemekte, programı uyarlama yoluna gitmektedirler. MEB TTKB tarafından İHL programlarının yenilemeye giderek yeni programı askıya çıkarması müfredatın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Askıya çıkarılan programlara getirilen eleştirilerden yararlanılarak alan uzmanları ve öğretmenlerin işbirliği ile ideal bir programın oluşturulması mümkündür. Kelam dersi müfredatının güncellenmesi kapsamında konuların güncel yaşamla ilgisinin kurulması, zamanın problemlerine çözüm getirmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim teolojinin gündelik yaşamdan ayrı, sadece aşkın ve kutsal olanla sınırlı bir çerçeve içinde ele alınması, onu modern çağın ihtiyaçlarını karşılayabilen bir bilim olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Tanrıdan söz etmek aynı zamanda insandan ve varoluşun an amından söz etmek demektir. Evren, yaratılmış varlıklar, insan ve yaratılış amacı; yaratılış amacına yabancılaşma, yaşam ve yaşamın anlamı hakkındaki önermeler sadece tinsel kurtuluş için değil, insanlar arasındaki her türlü ilişkiyi düzenlemek amacıyla da ahlaki ilkeler getirmektedir. Aşkın önermelerle ve kutsal bir alanla sınırlı kalmadığı, her türlü dünyevi alanı da kapsadığına göre, Teolojinin kültürel, bilimsel, sosyal, siyasal ve düşünsel gelişme erde her zaman önemli bir yeri olacaktır. Kelam öğretimi ve programlarının yeniden yapılandırılmasında bu unsurların ve koşulların dikkate alınması gerekmektedir.

Kelam dersi Akaid ve Kelam adı altında 11 ve 12. sınıflarda toplamda 3 saat olarak planlanmıştır. 11. sınıfta akaid konuları, 12. sınıfta ise kelami

konular ders içeriğini oluşturmaktadır. Akaid ve Kelam dersinin, Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi diğer meslek dersleri arasında haftalık ders saatinin daha az olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin de işaret ettiği gibi gerek içerdiği konular, gerekse güncel inanç sorunlarına çözüm getirmesi açısından kelam dersinin müfredattaki konumu yeterli görünmemektedir. Bu nedenle kelam programının güncelleme gereği olduğu gibi aynı zamanda güncel inanç sorunlarına yönelik yeni bir kelam dersinin de müfredata konulması lüzumlu olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte yeni öğretim materyalleriyle desteklenmiş ders kitaplarının hazırlanması öğrencilerin ilgi düzeylerini arttıracak muhtemeldir.

Kelam dersi özelinde öğretmenlerin ifade ettikleri sorunların aslında din eğitimi ve genel eğitim-öğretim alanında yaşanan sorunların bir yansıması olduğu görülmektedir. Çünkü kelam eğitimi din eğitiminin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte Müslümanların din anlayışı ve mevcut dini yaşamları, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmişlikle paralellik arz etmektedir. Bu nedenle toplumun ilerlemesi ve gelişmesi tüm kurumların gelişmesiyle mümkün olmaktadır. Din anlayışını belirleyen bir konumda olması nedeniyle sağlam temellere oturmuş, güncel sorunlara cevap verecek dinamik bir kelam, dini alanda gelişmenin en önemli aktörlerden biridir.

Öğretmenlerin geneli kelam dersinin öğrencilere eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırması konusunda olumlu katkı sağladığını düşünmektedir. Buna göre kelam dersinin, öğrencinin arayışa girmesine vesile olduğunu, adet ve geleneği sorguladığını, cemaat taassubundan kurtardığını, din ve gelenek alanında sorgulayıcı düşünebilme özverisi oluşturduğunu, ezbercilikten ve gelenekçilikten kurtardığını, toplumdaki dini uygulama ve düşüncelere eleştirel bakabilmede etkili olduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte eleştirinin önemini, hoşgörü, saygı, sevgi gibi üst ahlaki değerleri kazandırmaktadır.

Öğretmenlerden büyük çoğunluğu (50) Kelam dersinin belli bir donanım ve uzmanlık gerektirdiği ve ilahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle öğretmenlerin Hizmet içi eğitim, seminer vb. eğitimler almak, lisansüstü çalışmalar yapmak, felsefe ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmak suretiyle öğretmenlerin yenilenmesi ve kendilerini geliştirmesi gerekmektedir. Bu kapsamda alan uzmanları olan kelam hocalarının rehberliğinde öğretmenlere yönelik hizmet-içi faaliyetler düzenlenmesi gündeme alınabilir. Her ilde en az bir ilahiyat fakültesi bulunduğu göz önüne alınırsa, bir proje kapsamında her ilde bir hizmet-içi faaliyet gerçekleştirilebilir. Böylece ülke çapında tüm İHL'lerdeki meslek dersleri öğretmenleri bu eğitim sürecinde kendini geliştirme ve yenileme imkânı elde etmiş olabilir.

Kaynakça

- Altıntaş, R. (1998). İlahiyat Fakültelerinde Kelam öğretiminin Sorunları ve Bazı Öneriler. *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı-II*. içinde İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Atay, H. (1993). Önsöz. E.-M. en-Neseffî içinde, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Din*. Ankara: DİB .
- Ay, M. (2008). Kelam öğretiminde Standardizasyon. *Kelâm Sempozyumu: Tarihîsel Süreçte ve Günümüzde Kelam öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)*. içinde Ankara: AÜİF.
- Bulut, İ. (2014). İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi, XII(2)*.
- Cürcânî, S. Ş. (tarih yok). *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kum.
- Doğan, R. (2015). İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır? *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014*. İstanbul.
- el-Cürcânî, A. b.-S.-Ş. (ty.). *Mu'cemu't-Tarîfât*. (T. M. el-Minşâvî, Dü.) Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- el-Harputî, A. (2000). *Tenkihi'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*. Elazığ: TDV .
- Evkuran, M. (2005). *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma .
- Gökçe, O. (2006). *İçerik Analizi: Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Güler, İ. (2008). Türkiye'nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlahiyat Fakülteleri. *Kelâm Sempozyumu: Tarihîsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)*. Ankara: AÜİF.
- Günay, D. (2014). İlahiyata Felsefe Niçin Gereklidir? B. A. Çetinkaya içinde, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. Zonguldak: Bülent Ecevit Ün.
- Gürer, B. (2013). Din Eğitiminde Bir Değer Olarak "Kul Hakkı" Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(44)*.
- Hanefi, H. (tarih yok). *et-Turas ve't-Tecdid*. Kahire.
- İbn-Rüşd. (1992). *Faslu'l-Makal*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: İşaret.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni İlm-i Kelam*. (S. Hizmetli, Çev.) Ankara: Umran.
- Kaymakcan, R. (2012). Gençlerin Dinî Değerlere Bakışı: Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması. *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri*. İstanbul .
- Koç, A. (2009). İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13(2)*.
- Kurt, H. (2014). Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelam Derslerine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği). *The Journal of Academic Social Science Studies(24)*.

- Lahbabî, M. A. (1972). *İslam Şahsiyetçiliği*. (İ. H. Aydın, Çev.) İstanbul: Yağmur.
- MEB. (2010). *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü.
- Sonn, T. (tarih yok). Fazlur Rahman's Islamic Methodology. *The Muslim World*, 81(3-4).
- Taftazânî, S. (1326). *Şerhu'l-Akaid*. İstanbul.
- Topçu, N. (1969). *İslam ve İnsan*. İstanbul.
- Toprak, S. (1988). İlahiyat Fakültelerinde Kelam dersinin Islahı. *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*. OMU.
- Yıldırım, A. v. (2000). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin

BATIDAKİ NÜBÜVRET KARŞISI GÖRÜŞLER HUSUSUNDA MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN TAVRI

Ahmet ÖZVARİNLİ *

Mustafa Sabri Efendi'ye göre Allah'a ve ahiret gününe inanan Batılı ilim adamlarının ahiretle arasında sıkı bir münasebet bulunan nübüvvet meselesine temas etmemeleri şaşılacak bir şeydir.Bu durumda onlara şu hususu sormak gerekir;Dünyada insanlara yapmaları ve kaçınmaları gerekenleri belirten peygamberler olmadığı takdirde,varlığına inanılan ahiretteki mükafat ve cezadan nasıl bahsedilebilecektir.

Mustafa Sabri Mısır'da yazdığı **“Allah Teala ve Peygamber Karşısında Aklın, İlmin ve Âlemin Mevkii”**adlı eserinde batılıların aklını eleştirerek şunları söylüyor: “Elde ettikleri icatlar sayesinde dünya üzerinde kurdukları ezici üstünlük ve kibire dayanan milletlerin insan kavimlerinin en akıllıları olduklarını biz kabul ve itiraf edemeyiz.Mülhidlerin akılları yüksek aklı hakikatlerin başında gelen diyanet meselesini idrakten acziyet gösterenler akıllarıyla mümtaz olamazlar.Üstün akıl sahibinde mâkul olan insan oğluna zulmetmemek,zarar vermemektir.Fazilet ve bilgi itibarıyla büyük olan rical-i ukeladan biri **“Zulüm etmeme aklım, mazlum ve mağdur olmama da izzet-i nefsim mani oldu.”** demiştir.Diğer cihetten akıl fık-u fücür ile çekişmededir.Nitekim Cenab-ı Hak, Kur'an'ı Kerim'de cehennem halkından nakledilen **“Eğer söz dinler,akıl ile hareket eder takımın olsaydık,cehennem halkı arasında olmayacaktık”**¹buyurmuştur.Bütün bu delillere istinaden,dünyaya sahip olan yeni facir medeniyet sahibi batılıların milletlerin en akıllıları olduklarını kabulde biz mazûruz.

Mustafa Sabri Efendi onların maddi alandaki başarıların inkar etmemekte şöyle demiştir: “Evet onların akılları maddiyatta ileri gitmiştir; fakat maneviyatta öyle değildir.Dünya işlerine yaramaktaki akıldan, büyük hisseleri vardır.O akıldan,iyilerinden ziyade,kötüleri istifade etmektedir.Bu çeşit akıl meleklerle birlikte ademe saygı secdesi etmesi ilahi emrine karşı gelerek **“Ben ademden daha şerefliyim,çünkü beni ateşten,onu topraktan**

* Dr. Nevşehir İl Müftü Yard

¹ Mülk,67/10

yaratın"² diyen şeytanın akli çeşitinden olsa gerektir. Çünkü kimsenin nefis ve akınlı yaratan Allah-u Teala ile mücadelesini akli selim tasavvur edemez."

Mustafa Sabri Efendi'ye göre İslamiyet bütün dinlerin en kuvvetlisi bir diyanet ve dünyaya galip gelenlere üstünlüğü temin edebilecek akıl gibi bir kuvvete tamamen uygun bir nizamdır. Bütün önemli işlerde aklın hakemliğine müracaatı ihmal etmeyiz. Mümkünü müstehilden temyiz hususunda onu yegane hakem kıldığımız gibi peygamberin gönderilmesi harikulade mucizenin ellerinde ızharı bütün mümkünata kâdir olan Allah Teala'nın iradesiyle mümkün olduğunu da ona bina ettik diyen Mustafa Sabri şöyle devam etmektedir. "Bütün bunlarla beraber Allah'ın sıratı müstekimine halkı davet için seçip gönderdiği kullarından (peygamberlerden) insanların istigña gösteremeyeceklerine işarette bulunduk.

Bir hükümdarın idaresi altında bulunan halkın akıl sahiplerinden olması, saltanat sahibinin memur (peygamber) göndermesinden tebliğ ettiklerine kendi sözlerine itaatları gibi itaatlarından ihtiyaçsız olamayacağını söyledik."

Nübüvvet konusu kelim'in ana konusu olan Allah'ın varlığından sonra gelir ve tamamen Allah'ın varlığını itiraf etmek üzerine kurulmuştur.

Nübüvvete ihtiyacı her zaman dile getiren Mustafa Sabri Efendi peygamberlerin rehber olma özelliklerini dile getirdiği eserinde peygamberlik kurumunun ispatı için üç delil getirmiştir. **Birincisi:** Allah her şeyin yaratıcısı var olduğundan, insana düşen ilk görev yaratıcısının onu sorumsuz bırakmayacağını bilmesidir. Allah insana akıl ve irade vererek onu diğer varlıklardan seçkin kılmıştır. Akılla Allah'ı bulma kabiliyetinde olan insan üzerine bir takım yükümlülükleri düştüğünü de kolaylıkla bilse de akıl bu yükümlülükleri tam ve ayrıntılı olarak belirleyemez. Kimsenin akli kendi kendini düşünmediği gibi birbirinden farklı görüşlere sahip olan filozoflar ve bilginlerin akli da hak ve batılın hayır ve şerrin ortaya konmasında çeşitli görüşler arasında hangisinin Allah'ın rızasına uygun olup, hangisinin olmadığını bilemezler. Akıl çoğunluğun hak ve doğru olacağını tasdik etmez. Çünkü bu yol parlamento usulüdür. Hakkın ortaya çıkmasını sağlamaz.

İlmi meselelerde yapılan araştırmalar görüşlerin sayısı üzerine bina edilemez. Şayet alınan kararlar her insanın ulaştığı neticeye göre ele alınıp uygulanırsa şiraze ve intizam bozulur. Anarşi ortaya çıkar. İşte bu tereddüt ve şaşkınlık içindeki insan, Allah tarafından kendisine doğru yolu gösteren onun emir ve yasaklarını kendisine ulaştıracak bir resule ihtiyaç duyduğunu bütün kalbiyle hisseder.

İkincisi: İkinci hayatın ve din gününün gelişi, Allah'ın peygamberlerinin varlığının da delilidir. Ahiret hayatının ispatından sonra insanlar dünyadaki yaptıkları amellerden ikinci hayatta sorumludurlar. Allah'ın peygamberlerinin varlığı onların elindeki mucizeleri ilâhi adaletin gereğidir. **"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdik ki, peygamberlerden sonra**

² Araf, 7/12

insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.”³ buyurarak ilahi adâleti tesis etmiştir.

Mustafa Sabri ikinci hayatın varlığı ile peygamberlerin varlığı arasında birbirinden ayrılması imkansız bir bağ olduğu inancındadır. Bundan dolayı “Allah'a ve ahiret gününe inanıp da Allah'ın peygamberlerini inkar eden Batılı ilim adamları Ahiret hayatının varlığı ile peygamberlerin varlığı arasındaki açık ittisale/yakınlığa dikkat edemiyorlar.” diyerek onları eleştirir.

Mustafa Sabri “Dünyada neyi yapacağı neyi yapamayacağını insanlara tebliğ edecek bir peygamber göndermeden ahirette ceza almaları bir hükümetin idaresindeki millette karşı nehy ve emretmediği fiillerden dolayı sorguya çekmesi gibi olmaz mı?” diye sormaktadır. Herkese peygamber olarak kendi aklı kifayet eder demek, hükümetin vaciplere ve yasaklara dair kanunu olmadan millettten neyi yapmasını emrettiği neyi de yasakladığını kendi aklıyla bulsun demek gibi iltifata şayan bir söz değildir. **“Peygamber göndermeden azap etmeyiz.”**⁴ mealindeki ilahi kelamdan daha doğrusu olamaz.

Üçüncüsü: Peygamberlerin varlığı Allah Teala'nın peygamberleri eliyle kevnî sünneti aşan harika (mucize) yaratmasının da delilidir. Nübüvvet hakiki bir vakiyadır. Tecrübeye dayanır. Nübüvvet sadece peygamber tarafından tecrübe edilir. Nebinin mucizesinin tecrübesi nübüvvetinin tecrübesi yerine kâimdir. Bilinmektedir ki mucize nübüvvetten ayrılmaz. Aklî delil tecrübi delilden daha üstündür. Akli delille Vacibül'l-vücud Allah-u Teala'nın varlığı, tecrübi delille de Vacibül'l-vücud olmayan peygamberlerin varlığı ispat edilir.

Mustafa Sabri'ye göre batıda nübüvvet karşısı görüş sahiplerinin nübüvveti ihmal etmeleri asla mâzur görülemez. Peygamberleri itiraf etmemelerinin ona göre iki sebebi vardır.

Birincisi: Batılı ilim adamları arasında bazıları ilahiyatta yüksek fikirli olmakla beraber dinsizdirler.

İkincisi: Batılı ilahiyatçıların nübüvvet meselesini ihmal etmelerinde resmi dinlerinin Hristiyanlık olmasının tesiri bulunduğunu zikreder. Çünkü Hristiyanlığın Nübüvvet asli mahiyetinden çıkarılıp giydirildiği uluhiyyet elbisesi yüzünden akılla uyuşması ziyan edilmiştir. Aslında müellifimize göre; onların üzerine düşen mutlak olarak nübüvvet meselesini araştırmak ve fikir yürütmektir. Onlar Hz. İsa'nın (as) Hristiyanlar yanındaki nübüvvete has mani cismiyle bu meseledeki sukutlarında mâzur görülemezler. Çünkü dünyadaki semavi din Hristiyanlıkla başlamaz. O Dinin Hristiyanlıktan evvel tarihi ve mesih Hz. İsa'dan (as) evvel gelip geçen peygamberleri vardır.

Nübüvvet ve Uluhiyyetin her ikisinde de ifsada varmış Hristiyanlık akidesini belki araştırıp tenkitten geçirmiş olsalar, bu sayede inançlarını düzeltmiş olurlardı. Batılı ilahiyatçıların dinleri İslam olsaydı belki bir dar yere düşmezlerdi.⁵

³ Nisa, 4/165

⁴ İsra, 17/15

⁵ Mustafa Sabri, Kavlü'l-fasl, s. 51

Hristiyanlıkta nübüvvet anlayışı karmaşık olup kesin çizgilerle uluhiyetten ayırt edilmemiş aksine uluhiyetle nübüvvet birleştirilmiş ve nübüvvet tanrının bedene bürünerek İsa diye kendisini insanlara sunması şeklinde açıklanmıştır.Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da Hz.Muhammed'in (sav) nübüvveti kabul edilmez, bu nedenle her iki dinin nübüvvet anlayışları hem problemlili hem de eksiktir.İslam dininde nübüvvet anlayışı tamdır.Çünkü İslamiyette Hz.Musa (as)ve Hz.İsa (as)dahil bütün peygamberler tasdik edilmekle kalınmamış aynı zamanda nübüvvetlerine tanıklık yapılmış, peygamberlikleri tescil edilmiştir.İslam dinine ait vahiy metnini oluşturan Kur'an'ı Kerim'de herhangi bir problem yoktur.⁶

İslam dininde nübüvvetle bir dönüm noktasına geldiği peygamberlik müessesesi zirveye ulaşarak kendi varlığına son verdiği belirtilmiştir.Böylece akla daha geniş kapılar açılmıştır.Bir dini diğer ilahi dinlerden ayıran şey getirdiği vahiydir.Vahiyle gelen prensip ve hükümler açısından birbirinden ayrılan dinlerde tek başına bir tanrı inancı yeterli değildir.

İslamda nübüvvet diğer dinlerden farklı ve üstündür.Mesela bir çok dinde peygamberler beşeri misyondan uzaklaştırılıp uluhiyyetin bir nevi tezâhürleri haline getirilirken İslam'da kesinlikle peygamberlerin hiçbirisinin beşeriyet sınırları üzerine geçirilmediği üzerinde özellikle durulmuştur.Çünkü Kur'an'ı Kerim'de **"Ne mesih Allah'ın kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler"** ⁷ **"Ben sadece sizin gibi bir beşerim"**⁸ gibi ayetlerde bu durum açıktır.Çünkü diğer dinler nübüvveti rububiyetin bir devamı ya da benzeri sayarken ikisinin arasına sınır koyma şerefini İslam elde etmiştir.⁹

İslama göre nübüvvet babadan oğula usulünü takip eden tarikat şeyhleri gibi halef ve tercih yoluyla kimseye verilmez.Halbuki Yahudi geleneğine göre nebi ile tarikat reisi arasında bir fark yoktur.Bu geleneklere göre bir nebi oğluna nübüvveti devredebilir.Örneğin İshak (as) nübüvveti büyük oğluna devretmek istemiş ise de küçük oğlunun annesi de söz konusu nebinin aşırı yaşlanmış olması sebebiyle kör olmasından istifade ederek onun huzuruna küçük oğlunu götürmüş ve bu hilenin farkına varmayan kör nebi de duayı küçük oğluna etmiş ve nübüvvet bu küçük oğula, Yakub'a¹⁰(as) geçmiştir.¹¹

Batıdaki kavimlere Peygamber Gelmiş mi?

Peygamberlerin hepsinin doğudaki ümmetlere gönderilmesi,batıdaki milletler arasında bir peygamberin ortaya çıkmaması üzerine Ferdi Vecdi, (ö.1954) **"Batılı milletler semadan inen dini kanunlara ihtiyaç duymazlar,onlar kendi kanunlarını kendileri yapmaya kadirler."** demiştir.Bu söz üzerine **"Batıdaki kavimlere peygamber gelmiş midir? sorusunun cevabını veren Mustafa Sabri'ye göre; "Peygamberlerin sayısı Kur'an'ı Kerim'de diğer mukaddes kitaplarda zikredilen sayıya münhasır**

⁶ Yusuf Şevki Yavuz,İslamda Peygamberlik İnancı,s.10,"Nübüvvet"DiA,c.33,s.285

⁷ Nisa,4/72

⁸ Fussilet,41/6

⁹ Sait Özervarlı,Kelamda Yenilik Arayışları,s112,İstanbul,2008

¹⁰ Yakub (as) nübüvveti layık değilse Allah böyle bir olayı neden uyarmamış! Sorusu aklımıza gelir buna verilecek cevap "Bu bilgilerin yazıldığı kaynak (Tevrat)tahrif edilmiş bir kitap oluşudur".

¹¹ Şehbenzede,Ahmed Hilmi,İslamın esası,(sad.Adnan Bülent baloğlu,Halife keskin,s.40,Ankara 1997

değildir.Nitekim Allah-ü Teala **'Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik.Anlatmadığımız nice peygamberler de gönderdik.'**¹²ayetinde Allah-u Teala Hz.Peygambere Kur'an'da bazı peygamberlerin kıssaları zikrolunup,bazılarının anlatılmadığı bildirilmiştir.Bundan dolayı zikredilen kitaplarda ismi geçmeyip tarihen de kayıt düşülmeyen peygamberlerin geçmiş zamanlarda batı kavimlerine gönderilmiş olması mümkündür.

Öte yandan batılı kavimler bizim bildiğimiz ve tarihin de kaydettiğine göre kendisiyle konuşulabilir/söz anlayan ve peygamberi karşılayacak derecede âşık bir medeniyetten uzak yaşamışlardı.Hatta onlara ilim,felsefe ve içinde bulundukları medeniyetler de Doğu'dan naklolanmıştu.

İslam peygamberi yakın bir geçmişte Doğu'da ve Batı'da yaşayan bütün insanlığa gönderildi.Sonra batı terakki/yükselme sahasında büyük ilerlemeler katetti.Medeniyette Doğu'nun gıpta ettiği bir dereceye ulaştı, fakat bu medeniyet halis bir dünya medeniyeti idi,rûhi ve manevi bir ilerlemeden uzaktı.Onların medeniyetleri,ilimleri ve ilimdeki keşifleri sadece dünyevî sahadaydı.Bu medeniyetin de bütün hedefi din ve ahireti arkalarına bırakarak dünyadaki menfaat ve lezzetlerden nimetlenmekten ibaretti.Bu sebeple en büyük medeni devletlerin hükümetleri diyaneti merasimler ve gösterilerden ibaret kabul ederler.

Batı'nın en ileri felsefe kabul ettiği Doğu'daki çağdaş ilim adamlarının da çok beğendiği Pozitivizm felsefesinin kurucusu Auguste Comte (ö.1857) **"İnsanlar için üç tekâmül derecesi tasavvur eder. Birincisi ve en aşağı derecesi halet-i diniyedir.Ve sona ermeye mahkumdur.Kemal mertebesi olarak baki kalan ise tabiat kanunlarını tetkik ve iştilal halidir."**demiştir.¹³İnsan zihninin üç dönemden geçtiğini ve içinde yaşanılan çağın bilim çağı olduğunu söyleyen Comte geçmiş çağları Teolojik ve Metafizik çağlar diye olumsuz olarak değerlendirir.Böyle bir yaklaşım doğru değildir.Çünkü geçmiş çağlarda da pekala ilmi düşünce mevcuttu.¹⁴

19.asrın en meşhur İngiliz Filozofu Herbert Spencer(ö.1903)de **ahlaki hayattaki başarılar makyası ile ölçmekte** ve milletlerin zaman ve mekanın ihtilaflarıyla muhtelif olan hayat nitelikleri adetlere uygun olan ahlakın seçimini tavsiye etmektedir.¹⁵

Mustafa Sabri'ye göre; Dünyadaki kazançlarında ileri gitmiş Batılı milletler bu sayılan sebepler neticesi din hususunda çok geri kalmışlar.Başlarındaki akıl sahipleri zeka ve akıl ile uyuşmadığı gerekçesiyle dinlerini tamamen terk etmişler.Makul/akla uygun bir din aramak ve vücubunu idrak hususunda akılları yetmemiştir. Ayrıca onlar arasında akıldan tecerrüd edenlerde az değildir.Şüpheci Filozof Friedrich Hegel(ö.1831) imana aykırı şüphecilikte uyuşmadığından dolayı dindon tecerrüd ettiği gibi akıldan da feragat etmiştir.Bununla beraber tenakuzdan çekinmeyen bu dinsiz adam

¹² Nisa,4/164,Tevrat,Tekvin,Bab 25/15-30

¹³ Mustafa Sabri,Mevkûf'ül-akl,cilt 4,s.168

¹⁴ Hüsamettin Erdem,bazı Felsefe meseleleri,s.107,Konya ,1999

¹⁵ Mustafa Sabri,Mevkûf'ül-akl,cilt 4,s.167

Allah'ın bir ve aynı zamanda üç olmak üzere tefsir edilen Teslis inancında çelişki bulunduğundan dolayı, Hristiyanlığı methetmektedir.

Batı'nın dinsiz akıllılarının ne halde oldukları bu örneklerden anlaşılıyor. Dindarları ise baba ve dedelerinden miras aldıkları aslı bozuk bir dine saplanmış bulunmaktadır. Dinlerinin akıl ile bir münasebeti, Hz. İsa'nın(as) tebliğ ettiği dinin aslı ile de bir yakınlığı kalmadığı gibi bu mühim konularla ilgili fikir yürütmeyen insanlar geneli oluşturur. Akıl ile Hristiyanlığın ittifakının olmadığını idrak eden dindar akıllılarına gelince onlar bu meselede dinin aklın üzerinde olduğunu iddia ile itizarda bulunmaktadır.

Batı'nın en büyük ve en akıllı Filozofu Descartes(ö.1650) **“Dini hakikatler tabiatıyla anlaşılmadığından aklın alanından uzakta kalması vaciptir.”** diyerek bu iddiayı tasdik etmişti. Filozofun büyük aklı bu iddia'nın din için faydalı değil, hem akıl hem din için zararlı olduğunu, kendisinin de böyle bir tasdikle aklından feragat edenlere iltihak etmekten başka bir şey yapmış olacağını idrak edememişti.¹⁶

Mustafa Sabri'ye göre; Aklın ve her şeyin üstünde yalnız dinin sahibi ve kurucusu Allah-u Teala vardır. Akıl ile müşerref kıldığı yaratıklarına dini farz eden de odur. Dindar Batı akıllıları tıpkı mühlidlerin dini alaya aldıkları gibi dini akli hücumlara hedef kabul ederek küçümsemektedirler. Batı sanat ve ticarete ilerlemiş olmasına rağmen mâkul dine karşı göz yummuş ve din sahasından Batı ile Doğu arasındaki mesafe boyunca uzaklaşmışlar. İslam dinini kabul etmek üzere yaklaşımda bulunacaklarına ona düşman kesilmişlerdir.¹⁷ Bütün ilerlemelere rağmen Batı ne zaman Hz. Muhammed'in(sav) nübüvvetini kabul etmeye hazır olur, dini de aklıyla ittifak ederse o zaman Hz. Muhammed'in (sav) ümmeti olmaya hak kazanır. Eğer nübüvvet sanat ve ticaret olsaydı, en büyük peygamberler Batı memleketlerinden çıkardı.¹⁸

Mucize

Mustafa Sabri Efendi'nin nübüvvet konusuyla ilgili olarak önem verdiği konuların başında mucize kavramı gelir. Ona göre her peygamberin mucizesi vardır ve peygamberler nübüvvet davalarının ispatı için mucize göstermişlerdir.¹⁹ Nebi olan zata, peygamber olduğuna dair Allah tarafından bir işaret bir nişâne verilmelidir. Bu işaret ve nişan da mucizedir. Mucize dışında hiç bir şey hakiki nübüvvetin, işareti olamaz.²⁰ Mucize Dünyada ona karşı meydan okuyanların benzerini getirmekten aciz kalışıyla birlikte nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermek için harikulâde bir işin ortaya çıkmasıdır.²¹

¹⁶ Mustafa Sabri, Mevkıfı'l-akl, cilt 4, s.178

¹⁷ Mustafa Sabri, Mevkıfı'l-akl, cilt 4, s.168

¹⁸ Batılı düşünürlerin İslam dinine itirazları farketirmeden ustaca olmuştu. Müslüman aydınlar içinde Batılılar gibi düşünenler oldu, buda mucizeler ve nübüvvet meselesinde taraftar buldular. Batılı ilim adamları kevnî mucizeleri imkansız kabul edip, inkar ediyorlardı. ayrıca peygamberliğin vehbi değil kesbi yani sonradan kazanılan bir merteye olduğunu iddia ediyorlardı. Bkz. Ramazan el-Buti, İslam Akaidi, s.134-234

¹⁹ Ahmet Özvarinli, Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet anlayışı, (DT)Kayseri, 2016, s.47

²⁰ Mustafa Sabri, mevkıfı'l-akl, cilt 4, s.157

²¹ Temel Yeşilyurt, İslam Akaidinin Ana umdeleri, s.50

Mustafa Sabri'ye göre;“**Mucizeleri inkâr,nübüvveti inkârın alâmeti mahsusaıdır.Bütün bu inkarların esası,yeni ilmin 'Harikulade olaylar' namıyla bir şey kabul etmemesine dayanmaktadır.**”

Kur'anı Kerim mucizeler hakkında bazen hak,beyyinât,ayet-i kübrâ,sultan,burhan ve Furkan tabirlerini kullanıyor.Mustafa Sabri Efendi nübüvvetle bağlantılı olarak mucize konusunda şunları söyler:Müslümanlar 1400 senelik müddet zarfında; Allah'a, meleklerine,inzal kitaplarına, peygamberlerine, o peygamberlerin mucizelerine, isnadı doğru olarak Allah'ın kitabına ve “Nebevi hadislere” emirler,nehiyler,ahiret ahvali ne varsa hepsine iman etmişlerdi.Uzun asırlar boyunca varlığı,beşer kudreti haricinde izhâr ettikleri mucizelerle,Allah tarafından desteklendikleri hakkında bütün müminlere küçük bir şek ve şüphe âriz olmamıştı.Onları müminler hiç tereddüt göstermeksizin,Allahın Musa'yı(as) iradesinin tebliğine memur edip yed-i beyzâ bahşeylediğine,elindeki asasını yere atınca yılanı dönüşerek Firavun'un beraberindeki sihirbazların sihirlerini kapıp yok ediverdiğine,denize vurunca,deniz her biri dağ büyüklüğünde dalgalara ayrılıp kuru bir yol haline geldiğine,Hz.Musa (as)ve ona tabi olanların geçip Firavun ve ordusunun denizde boğulduklarına inanmışlardır.

Müslümanlar; Hz.İsa'nın (as)babasız doğduğuna,henüz beşikte bir sabi iken konuştuğuna, anadan doğma âmalara nûr-ı basarı iade ile /görme imkanına kavuşturmasına “baras”illetine mübtelalara şifâ, vermesine Allah'ın izniyle ölüleri dirilttiğine,Yahudilerin öldürme ve asma teşebbüsü üzerine Cenab-ı Hakk tarafından semaya ref olunduğuna âhir zamanda tekrar yere ineceğine Hz.İbrahim'e kavmi cehennem gibi ateşler yakıp onu içine attıkları halde ateşin emr-i ilahi ile yakmayıp Halilullah'a karşı, serin bir selamet sığınağına çevrildiğine,ayın Hz.Muhammed (sav) Efendimiz için yarılıp ikiye bölündüğüne,Peygamberin Mekkedeki Mescidi Haram'dan bir gece vakti Mescidi Aksa'ya intikal ettirildiğine ve gazvelerinde risaletinde doğuşa kalkan /mübarizler halinde birbiri ardınca gelen binlerce meleşin ordularıyla yardıma koşuştuklarına müminler iman getirmişlerdi.

Mustafa Sabri Efendi mucizeleri inkar eden Batıdaki nübüvvet karşıtı görüş sahiplerini eleştirerek “Allah'a iman davasında bulundukları halde, âlemin nizamına aykırıdır,diye mucizeleri inkara yeltenenlere deriz ki;Nizam-ı âlem adı verilen bu kâinat manzumesini vaz eden Allah değil midir? Nasıl Allah'ı,kendi irade ve kudretiyle vaz ettiği bir nizama tabi tutmaya çalışıyorsunuz? Kâdir ve muhtar olan,vâzı olduğu şeyi istediği zaman değiştirmekten niçin aciz olsun? Şimdiye kadar değiştirmemiş denilecek olursa;bu değiştirmemek Kur'an'ı Kerim'in de tegayyüre uğramayacağını bildirdiği kanununun eseridir ve bize nisbetle böyledir ki manası bizim o nizâm-ı âlemi tebdil kudretinde olmadığımızı bildirmekten ibarettir.Bu suretle nizâm-ı âlem mucibince yanmak özelliğine sahip her şeyi ateş yakacaktır.Bizim maslahatımız dahi bu nizamın böylece devamından yanadır.Çünkü işlerimizi ve ihtiyaçlarımızı ona göre tanzim etmiş bulunuyoruz.Yakmak kanunu onu vaz eden halıkı değil,bizleri mukayyed kılar.Yakan ateşi Allah isterse,resulu ve Halili Hz.İbrahim'e (as) karşı serin bir baharistan'a çevirerek peygamberin risaletini destekleyen bir mucize haline koyar...şeklinde açıklamalar yapar

Mucizenin doğa yasalarına aykırı oluşu,onun imkansız ve akla aykırı olduğu manasına gelmez.Tabiat kanunları maddenin kendinden kaynaklanmamaktadır ve zorunlu değildir.Bu düzen tabiatı yaratan tarafından verilmiştir.Aynı yaratıcı tarafından bu düzenin askıya alınması ve değiştirilmesi de mümkündür.Bir bilgisayar programını kullanan kimse, o programı yaptığı işlemi değişmez bir düzen gibi görebilir.Oysa o işlem, programcının kodladığı bir şeydir ve programı yapan kişi o kodu değiştirebilir.Bunun gibi tabiatı yaratırken veya yarattıktan sonra ona bu düzeni veren gücün, bu düzeni dilediği zaman askıya alması bu düzenin dışına çıkan olaylar var etmesi imkansız değildir.²²

Eşya üzerindeki kanunların değişmezliği kendi zatından gelmeyip Allah'ın iradesiyedir.Allah dilerse bunları değiştirir.Bir otomobili yapan nasıl ki onun tasarımında değişiklik yapabilirse tabiat kanunlarını yaratan Yüce Allah da istediği zaman o kanunları değiştirebilir.²³

Mucize akidesi üç temel kurala dayanır.

İslam âlimleri Kur'an'ı Kerim'de geçen bütün peygamber kıssalarına ve bu kıssalarda anlatılan peygamber mucizelerine,ahiret ahvaline aynı şekilde Kur'an da geçtiği üzere iman ederler. Bu haberlerde vakia muhalif hiçbir şey tasavvur etmedikleri gibi tevîl ve tağyire de muhtaç olmazlar.Çünkü ayetlerde zikredilen o kıssalar kullara verilen haberlerdir. Allah tarafından nesh edilmelerine imkan yoktur; aksi takdirde yalan veya cehâletten başka bir şey olamayacaklarından Cenab-ı Hakk'ın böyle bir töhmetten tenzihi iktiza eder.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre mucize akidesi üç esasa itimat eder:

İlk esas: mucizeyi halk eden,mucize elinde zuhura gelen peygamber değil,**Allah Teala** olduğuna ve o mucizeyi yaratmaya ait kudretine,yani aklen muhal olmaması hasebiyle kudreti ilahiye haricinde bulunmadığı esasına dayanır.

İkinci esas: Haddi zatındaki imkanından başka vukuuna dair **Allah'ın kitabı Kur'an'ı Kerim** gibi hakkında yalan tasavvurunun aklın caiz görmediği bir şehadetle müeyyed/doğrulanmış olduğuna bina eder.Zira tarih,tekzib ve hata edebildiği halde,Cenab-ı Hak için yalan ve hata tasavvuruna imkan yoktur.Nitekim Allah'ın haber verdiği bir şeyin doğruluğu hakkında aklen bir mani bulunmadığı halde **"Aklen mümkün değildir"**veya **"Kudreti ilahiye icâdına kafi değildir"** diyerek, bir kimse şek ve şüpheye bulunursa küfür irtikab etmiş olur.

Mucizeler akidesi hususundaki bu iki esas,mucizelerden başka Kur'an'ı Kerim kıssaları ve ahiret ahvaline dair haberler hakkında da geçerlidir.

Üçüncü esas: Peygamberlerin nübüvvet davalarına istinadgah ittihaz etmek,hidayete davetlerinde insanların itimadını temin etmek üzere **mucizelere olan ihtiyaçtır.**

²² Ardoğan, Recep, Delillerden temellere,1.baskı,İstanbul,2014,s.255

²³ Bağçeci, Muhittin Kelam ilmine Giriş,Kayseri,1994,s.87

Gaybî sebeplere dayanan mucizeleri ve harikulade olayları inkar edenin, gaybî işlerden olan hakiki nübüvveti de inkar etmesi gerekir.O mucizelerin akıl yanında muhal olmadığı aşıkardır.

Mustafa Sabri Efendi Batılı ilim adamlarının sözlerini nakleder.Onlara göre; "Bütün dinler akıl ile ittifak edemez.Çünkü din görülmeyen bir hâlîka,görülmeyen ahirete,görülmeyen vahye,nübüvvet, mucizeye,bas,haşir ve sevaba cennet ve cehenneme ait sevap ve azaba imandan ibarettir ki hepsi de görülmeyen şeylerdir."onların görüşlerine Kur'an'ı Kerim'den deliller getirir.

Allah ve Resulü hakkında küfre sapanlar,Allah ve Resulü arasını ayırmak isteyenler ve bazısına iman ederiz,bazısına iman etmeyiz diyerek ikisi arası bir yol tutanlar hakiki kafirlerdir.Biz kafirler için alçaltıcı azaplar hazırladık²⁴

Allah'ın ayetleriyle mücadelede kafirlerden başkası girişmez,onların halk içinde gezip dolaşmaları seni aldatmasın..²⁵

Allah'ın kudretini hakkıyla takdir etmeyerek "Allah beşere bir şey inzal etmedi dediler.Onların dediğinden dolayı hüzünlendiğini biliyoruz,onlar seni yalanlamıyorlar,o zalimler Allah'ın ayetlerini inkar etmektedirler.²⁶

Allah Teala'yı azamet ve kudretini meydanda olup bitenleri tecrübeye dayanarak,nübüvvet ve mucizeleri inkar eden gafillerin takdir etmemesine rağmen bu böyledir.Onlar Batılı ilahiyatçılar tecrübenin revaç bulduğu aklın,kesada uğradığı bir çağda yaşadıklarından yeryüzü ve göklerin mahluk olduğunu, imkanını uzak görüyorlar.Bulundukları asırda peygamberin gökleri ve yeryüzünden büyük olmayan mucizesini görmediklerinden "mümkün değildir.Alemin nizamıyla ittifak edemez"diyorlar.Mustafa Sabriye göre; insanın akıllısı iman terazisinde belli olur.Allah'a iman eden en akıllı, inkar eden ise en ahmak ve cahildir.

Allah'ın varlığına inanan bir kısım insanların gökyüzünü ve yeryüzünü yaratmaya kâdir Cenab-ı Hakk'ın, o yeryüzü ve gökyüzünün bir cüzüne ait küçük bir değişiklikle mucize yaratmasına kadir olacağını itiraf etmemeleri,ahmaklık ve ilhad büyüklüğüyle değilse,daha açık olan muhtelif bir ahmaklıklardır.

Bu hususta Ebul-Ala'nın şiiri ne güzeldir:

"Allah'a iman eden insan akıllı olmalı

İmanını küfürle karıştırmamalıdır"

Sonra mucizeyi inkar,nübüvveti inkarı da gerektirir.Peygamberlere inanıp da,mucizeye inanmayanların ahmaklıkları iki kat olur.Çünkü inandıkları nübüvvet vahiyle başlar.Meydan okumaya yakın olmasa da harikuladeliği cihetinden mucizedir.Mucizeyi inkar edenler harikulade oluşundan dolayı inkar etmektedirler.

²⁴ Nisa,4/150

²⁵ Mümin,40/4

²⁶ Enam,6/9

İnkarcılar; mucizeyi inkarla,nübüvveti inkarın birbirine şiddetli yakınlığından peygamber mucizelerini kâle almayarak peygamberleri alelade insanlar olarak gösteriyorlar.Onların diğer insanlara bir imtiyazı yokmuş gibi davranıyorlar.

Gayba iman etmeyen çağdaş ilim adamlarının aklı,harikaları da kabul etmez. Bunların gayeleri resul ve peygamberleri kendileriyle ayrılmaz bir parça olan mucize ve vahiy gibi harikulâde mucizelerden sıyrarak sıradan insanlar seviyesine indirmektir.

Her şeye kadir Allah-u Teala'nın varlığı sabit olduktan sonra mucizenin ve ahiret hayatının ispatı en kolay işlerden sayılır.Batıda Ritchel (ö1889) ve Schleiermacher (ö.1911) **"Mucizelere iman Allah'a imandan ayrılmaz."**demişlerdir ki manası Allah'a iman eden mutlaka mucizeye de iman eder demektir.²⁷

Stuart Mill (ö.1873) **"Tabiat üstü bir varlığa ve onun âlemin işlerine müdahalesine iman etmeyen bir insanın harikulade filini de mucize olarak kabul etmez;onu mutlaka mucizelikten çıkaracak şekilde tevil eder.Lakin Allah'a iman edildiği takdirde âlem üzerindeki tesir ve tahakkümü sâde faraziye değil,ciddi bir ihtimal olur."**²⁸

Yarattığı insanoğluna peygamber gönderip ona istediğini vahy etmesi peygamberinin elinde asadan yılan yaratması gibi harikuladelerden bir mucize izharı Allah-u Teala için güç bir şey olmadığı şüpheden uzaktır.

Batıda İngiliz mantıkçılarından William Stanley John (ö.1882) **"Bu alemi yaratan kudret ondan bir şey çıkarına yahut ona bir şey ilavesinden aciz kalmaz onun hakkında akıl yanında tasarlanmamış olduğunu söylemek kolaydır,lakin onun için imkansız denilen şey âlemin varlığı derecesinde akla aykırı gelemmez değildir."**diyerek ne güzel bir iddia da bulunmuştur.

Filozof Male Branch (ö.1715)**"Hakiki illet bir tanedir.Zira hak olan Allah birdir.Tabiattaki ve herşeydeki kuvvet ilahi iradeden ibarettir.Mesela eşyaya hareket ve hayat bahşedenin Güneş olduğunu itiraf şirktir.Allah'a yakın mukarrebın melekler bir araya gelseler bir ağacın yapraklarından birini hareket edebileceklerine inanmak tenakuz/çelişkidir"**demiştir.²⁹

Ebul Hasen Eşari'nin (ö.936) kurduğu mezhebe mensup olan kalamcılar Male Branch'dan önce **"Kainatın hepsi vasıtasız olarak Allah'a nisbet edilir."**demişler ve ne güzel söylemişlerdir.³⁰

Hüseyin Cahit(ö.1957) **"Benim yanımda zorluğun başı Allah'a iman meselesidir.Allah'a inandıktan sonra dünya ve ahirette hiçbir şeyin vukuunu itiraf etmekte tereddüt göstermem.Allahın varlığına kanaat getirdikten sonra her şey kolaydır"** demiştir.³¹

²⁷ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.26

²⁸ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.26

²⁹ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.27

³⁰ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.27

³¹ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.27

Mustafa Sabri bu ilhad fikrindeki mantık istikametini Allah'ın varlığını kabul etmekle her şeyin kolaylığını söyleyen kişinin idrak etmesini beğenip takdir etmekle beraber,sünneti tekvin'in yaratıcısı Allah-u Teala'nın istediği zaman o sünneti tekvine muhalif mucize yaratmasını kabul hususunda durup daha ileri gitmemesine ve bu cihetten düştüğü gafletten dolayı da acıdığı mı gizleyemem demektedir.Mustafa Sabri'ye göre dünyada Allah'ın varlığı ve delilinin kuvvetine muadil/denk olacak derecede hiçbir şeyin varlığına delil yoktur.Bu hakikat kitabımızı okuyan bütün okuyuculara zahir oldu, demektedir.³²

Müellifimize göre; İnsanlara peygamber göndermek ve o peygamberleri risaletlerinin nişanesi olmak üzere bazı mucizelerle mümtaz kılmak,insanda akıl mucizesini yaratarak insan nevini onunla mümtaz kılmaktan daha kolaydır.Bunun birincisi beşerin kudreti dahilindedir.Saltanat sahibi milletine bir elçi gönderebilir ve onu başkasının elinde olmayan bir fermanla da mümtaz kılar; lakin ona akıl bahşedemez.Bunun içindir ki Batıda Chateu Briand (ö.1848) akıl ile imtiyazından dolayı **“İnsan metafiziki bir hayvandır”** demiştir.Bu nedenle bizzat insanın kendisi mucize olarak kafidir,Bizim aklın, en büyük mucize olduğu hakkındaki sözümüz üzerine

El-Maari'nin

“Ey Gafil mümtaz olduğun akla sor;

Her akıl bir nebidir!”

dediği gibi Akıl peygamber gönderilmesine ihtiyaç bırakmaz demek caiz olmaz.Daha önce bu sorunun cevabını vermiş ve en büyük mucize olan akılı, Allah'ın varlığını ispat gibi en büyük vacibe tahsis etmiş bulunuyoruz³³.

Hız.Muhammed'in (sav) Kevni Mucizeleri Olmadığı İddialarına Cevabı

Hissi mûcizeler peygamberimiz hayatta iken insanların gözleriyle görüp şahit oldukları olağanüstü olaylardır.³⁴Hissi dendiğinde duyularla algılanabilir oluşu,kevni denildiğinde de kevn aleminde müşahhas bir fiil oluşu ifade edilmiş olmaktadır.Hız.İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin onu yakmaması, hissi ve kevn bir mucizedir.Hissi mucizeler insanların duyularına hitap eden hârikulâde olaylardır.Bunlara tabiatla ilgileri sebebiyle “kevni mucizeler” de denilmiştir.³⁵

Hız.Peygamberin hissi/kevni mucizelerine yönelik Mustafa Sabri'nin Mısırdaki yaşadığı yıllarda çağdaşı bazı alimler Hız.Peygamberin hissi mucizelerini evrende cari düzen ve yasalara aykırı oluşu nedeniyle reddetmişlerdir.Sadece akli bir mucize olan Kur'an'ı Kerim'i kabul etmişlerdir.Buna delil olarak da ilk

³² Mustafa Sabri,Mevkûfû'l-akl,cilt 4,s.27

³³ Mustafa Sabri,Mevkûfû'l-akl,cilt 4,s.27-28

³⁴ Hulusi Arslan,Sistematik Kelam,Malatya,2012,s.339

³⁵ Halil İbrahim Bulut,Mucize DİA,İstanbul,2005,cilt 30,s.350

dönem müşriklerinin Hz.Peygamberden mucize taleplerine cevap vermemesini gösterirler.³⁶Mustafa Sabri bu düşünceleri doğru bulmamaktadır.

Öncelikle **Birinci olarak** Mustafa Sabri'ye göre yüce kitabımız Kur'an'ı Kerim,akılları güzelleştirip rüşde erdirerek onların hidayetini arzu etmektedir.Oysaki Tevrat ve İncili yazarlar Hristiyanlara mesih İsa'nın ilah olduğu ve kainatta tasarruf edeceği fikrini vermişlerdi.Kur'an'ı Kerim ise zikredilen bu akideyi düzelterek her şeyin Allah'ın elinde olduğunu Allah'ın çeşitli emirleri olduğunda peygambere bildirip onların yerine getirilmesini istediğini peygamberin hiçbir şeyde tasarrufu olmadığını onun Allah'ın kulu ve resulü olduğunu, her şey gibi mucizelerinde Allah'ın gücü ve kudreti dahilinde olduğunu Hz.Muhammed'in(sav) onu kendiliğinden gösteremeyeceğini anlatır.Nitekim Allah-u Teala ona **"Bu işte senin yapabileceğin bir şey yoktur."**³⁷buyurmuştur.

Yine müellifimize göre **İkinci olarak**:Tevrat ve İncilde ismini yazılı olarak buldukları Hz.Muhammed'e indirilen Kur'an'ın bu peygamberin en büyük mucizesi olduğu açıktır.Bütün peygamberlerin mucizelerinden daha efdal olduğuna şüphe yoktur.Çünkü ondan başka kevnî mucizeler nübüvvet davasında bir işaret ve vasıta iken Kur'an mucizesi tüm akıl sahipleri için hem vasıta hem de gayedir.Müellifimize göre müşriklerin mucize taleplerini anlatan ayetlerde **"Kur'an onlara kafi değil mi,yahut Kur'an onlara gelmedi mi?.."**³⁸denilerek mucizeyi isteyenlere karşı varid olan azarlama da peygamberin Kur'andan başka mucizeleri olduğunu göstermektedir.Buna ek olarak **"Kendilerine apaçık delil gelmedi mi?.."**ayetlerindeki **"vav"** ve **"ev"** harfleri Hz.Muhammed'in (sav) Kur'an'dan başka mucizeleri olduğuna işarettir.

Üçüncü olarak : Peygamberden mucize isteyenler çoğunlukla peygambere karşı koyanlar,tâciz kastedenlerdir.Onlar mucize gösterilse bile kanaat etmez başkasını isterler Allah da taleplerini karşılamaz.Peygamber iman için mucize talebinde bulunsada dahi Allah mucize indirmez.Çünkü **"İman etmeyen kavme mucize indirmenin bir faydası olmaz."**³⁹buyurulduğu gibi Allah onların imana gelmeyeceğini bilir ve onlara mucize göstermeyerek kendisini,müslümanları istihza konusu olmaktan yahut hava olup gitmekten korur .Çünkü onlar dalaleti hak etmişlerdir.

Dördüncü olarak Allah'ın sünneti, kendilerine gönderilen peygambere eziyet edip,onların mucizelerine inanmayarak kibir ve inatlarında ısrar eden kavimlerin cezalandırılması için azap inmesi şeklindedir.Bu husus Kur'an'ı Kerim'de şöyle belirtiliyor. **"Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hale gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi.Azabımız ise suçlulardan geri çevrilmez."**⁴⁰ "Onlar kendilerinden evvel gelip geçmiş kavimlerin o acıklı

³⁶ Mustafa Sabri,Mevkûfu'l-akl,cilt 4,s.196

³⁷ Ali İmran,3/28

³⁸ Taha,20/133

³⁹ Yunus,10/101

⁴⁰ Yusuf,12/110

günleri gibi bir gün den başkasınıımı bekliyorlar? Dekı haydı o günü bekleyın Şüphesız bende sizinle beraber bekleyenlerdenim.⁴¹"

Netice olarak Mustafa Sabri'ye göre bu dört maddede istenip de icabet edilmeyen mucize taleplerinin Hz.Peygamberin müsteşriklerin vehmettikleri gibi peygamber olmamasından veya onların peşinden giden Müslümanların zannettiğı gibi kevni mucize taleplerinin yerine getirilmediğı değildir.Aksine buradan Hz.Peygambere kevni mucize verildiğı anlaşılmaktadır.

Kur'an,nebevî sünnet ve akıl gibi dinin temel kaynaklarına eserinde yer veren Mustafa Sabri bunlara aykırı söylem ve uygulamalarla mücadele etmiş hayatını İslam dini uğrunda mücadeleyle geçirmiştir.Ona göre İslam âlimleri Kur'an'da geçen bütün peygamber kıssalarına ve bu kıssalarda anlatılan peygamber mucizelerine,ahiret hallerine Kur'an da geçtiğı üzere iman ederler ve bu haberlerde gerçeğe aykırı hiçbir şey düşünmedikleri gibi, tevil ve tağyire de ihtiyaç hissetmezler.

Dünya da yapmaları ve kaçınmaları gerekenleri belirten peygamberler olmadığı takdir de varlığına inanılan ahiretteki mükafaat ve cezadan nasıl bahsedilebilecektir.Allah'ın insana bahşettiğı akıl övgü anlamında nebidir.İnsanoğlu dünya da yaptıklarından âhiret gününde hesaba çekileceklerini hatırlatan peygamberler rehberlikte bulunarak insanlara yardımcı olmuştur.Bu bakımdan vahy ve peygamberlik müessesesi insanlık tarihi açısından önemi inkar edilemez bir gerçekliktir.Bu bağlamda her Müslümanın üzerine büyük bir sorumluluk düşmekte olduğunu belirterek Kur'an,nebevî sünnet ve aklın ışığında yol almalıdır.

⁴¹ Yunus,10/102

- Abdulkaki** Muhammed Fuad;el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Kur'an
İstanbul,1982
- Bûti** Muhammed Said Ramazan el-Bûti,İslam Akaidi çev; Mehmet
Yolcu
- Bayram** İbrahim, Mustafa Sabri Efendi'nin Dini
Düşüncesi(DT)İstanbul,2014
- Baloğlu** Bülent,Halife keskin,İslamın esası,Şehbenzade Ahmet
HilmiAnkara,1998
- Bulut** Halil İbrahim,"Mucize"DİA,cilt,30,İstanbul
- Develioğlu** Ferit; Osmanlıca- Türkçe lügat,Ankara,1998
- Erdoğan** Mehmet, "Fıkıh Ve Hukuk Terimleri",İstanbul,2010
- Erdem** Hüsameddin, "Bazı felsefe Meseleleri"Konya,1999
- Kuran Yolu** Türkçe Meal ve Tefsir DİB,4.Baskı Ankara,2012
- Özvarinli** Ahmet, "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı"(DT)
Kayseri,2016
- Özervarh** Said, "Kelamda Yenilik Arayışları,"İSAM,İstanbul,2008
- Sabri** Mustafa, Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbil âlemin ve
ibâdihi'l
mürseliyn Daru ihya'it-Türasil-arabi,Beyrut,ts.
- Sabri** Mustafa, Kavlül fasl,Daru's-selam,Mekke,1986
- Yavuz** Salih Sabri,İslam Düşüncesinde Nübüvvet,İstanbul,2007
- Yavuz** Yusuf Şevki,Peygamberlik,DİA,İstanbul,2007
- Yeşilyurt** Temel,Tanrının Aşkını Bağlamında Rüyetullah
Sorunu,Malatya,2011
- Yeşilyurt** İslam Kelamının Ana Umdeleri,Malatya,2001

DEĞERLENDİRME

ULUSLARARASI DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR VE
DEİZM SEMPOZYUMU¹

Zeynep ŞEKER *

Hristiyan dünyasındaki teolojik ve felsefî tartışmalar neticesinde kilisenin baskıcı tutumuna karşı duyulan tepkinin etkisiyle ortaya çıkan deizm, yaygın tanımına göre yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber vahiy, nübüvveti ve özellikle de esasını vahiy ile nübüvvetin oluşturduğu semâvî dinleri reddeden ya da en azından bu hususta şüphe taşıyan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akım; teknolojinin ilerlemesi ile tabiata hâkim olan insanoğlunun, aklıyla yeryüzündeki her şeyi bilip idare edebileceği zannına kapılarak dinî ve ahlâkî değerlerin üretilmesi için de akli yeterli görmeye başlamasıyla yükselişe geçmiştir. Küreselliğin etkisiyle yeryüzünün herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan ürün ve fikirlerin dünyanın geniş kesimine yayılması neticesinde, aslen Batı menşeli olan deist düşüncenin İslâm dünyasına sıçraması da kaçınılmaz olmuştur. Özellikle dinî ve fikrî pek çok hususta şüphelerini gideremeyen ve anlam arayışı içinde olan Müslüman gençler arasında da yaygınlaşması sebebiyle deizm, Müslüman ilim adamları tarafından da irdelenmesi gereken bir problemidir. Bu nedenle 13-15 Mayıs 2016'da Gaziantep'te gerçekleştirilen XXI. Kelâm Koordinasyon Toplantısı'nda bu ihtiyaç zikredilerek din karşıtı akımların deizm özelinde ele alınmasının önemine vurgu yapılmış ve deizm, bir sonraki koordinasyon toplantısının konusu olarak belirlenmiştir.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde gerçekleştirilen "XXII. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu" başlıklı sempozyum; açılış konferansı ile birlikte sekiz oturum ve on sekiz tebliğin sunulduğu ayrıca bir değerlendirme oturumunun yapıldığı, yerli-yabancı pek

¹ Bu değerlendirme yazısı *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:2, 2017 yılında yayınlanmıştır.

* Arş. Gör., Sakarya Ü. İlahiyat F. zeynepseker@sakarya.edu.tr

çok ilim adamının birikimini paylaşma imkânı bulduğu ilmî bir platform olmuştur. Bu yazıda program akışı da dikkate alınarak sempozyumda sunulan tebliğ ve müzâkereler hakkında genel bir tanıtım yapılması amaçlanmıştır.

Muhammed Sizcan'ın Kur'an tilâveti sonrasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Vecihi Sönmez'in konuşması ile başlayan sempozyumun açılış oturumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı, Van İl Müftüsü Nimetullah Arvas, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Peyami Battal, Van Valisi İbrahim Taşyapan ve Milletvekili Beşir Atalay'ın konuşmaları ile devam etmiştir.

Açılış konferansı Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından sunulmuştur. Düzgün, konuşmasının başında ateizmin bir ön aşaması olup olmadığı tartışmalarının varlığına değinerek deizmin bir zihin meselesi ve özellikle gençler arasında yaygın protest bir hareket olduğunu ifade etmiştir. Deizmi "kurumsallaşan dinlerin mensuplarını boğmalarına karşı geliştirilen bir argümanlar stoğu" şeklinde tanımladıktan sonra Batı'daki tarihsel sürecine değinmiş ve deistlerin beslendiği kaynağın İslâm Filozofları'nın Arapça metinlerinden Latinceye yapılan tercümeler olduğunu ifade ederek İbn Tufeyl'in (ö.581/1185) *Hayy b. Yekzan*'ı ile *Robinson Cruso* arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır. Her iki eserde de bir adada tek başına yetişen ve hiçbir kurumsal dinle karşılaşmayan bir insanın hangi yetisini kullanarak ne gibi sonuçlara ulaşabileceğinin tartışıldığını belirten Düzgün tıpkı *Hayy b. Yekzan*'da olduğu gibi İbnü'n-Nefis'in (ö.687/1288) *er-Risâletü'l-kâmilîyye fî sîretî'n-nebeviyye* adlı eserinde de insanın doğuştan getirdiği yetilerin ona hangi teolojik ve ahlâkî yolu seçtireceği üzerine odaklandığı problemi bağlamında ünlü deist Samuel Clarke'ın (ö.1729) deist görüşlerinin bu eserlerin dile getirdiği düşüncelerle benzerliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Clarke'ın bahsi geçen eserlerdeki gibi hiçbir peygamber veya vahiy öğretisi ile karşılaşmayan insanların salt akıl ile Allah'ın varlığı, ibadetlerin gerekliliği, insanlar arasında yaşamayı mümkün kılan ahlâkî ilkelere uyma gerekliliği ve ölümden sonra hayatın varlığı gibi teolojik önermeleri bilebileceğini ileri sürdüğünü ifade etmiştir. Düzgün, konuşması boyunca aktarımda bulunduğu Clarke ve Benjamin Witchcote (ö.1683) gibi deizmin öncülerine dair görüşlerden hareketle deistlerin dinleri protesto etme sebeplerinin dinlerin toleranssızlığı ve tekelci yapılarından dolayı kendi içinde parçalanmaya müsait yapıları olduğu tespitinde bulunmuştur.

Başkanlığını Prof. Dr. Mustafa Saim Yeprem'in yaptığı "Deizm" üst başlıklı ikinci oturumda ilk konuşmayı "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din" isimli tebliği ile Meryem Kardaş yapmıştır. Kardaş tebliğinde dönemindeki deist düşüncüyü kapsamlı bir şekilde ele aldığı için "Deizm'in İncili" diye anıldığını ifade ettiği İngiliz deistlerinden Matthew Tindal'ın (ö.1733) *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık* adlı eserini incelemiştir. Tebliğinin başında deizmin ortaya çıkış sürecini

özetleyen Kardaş, ilk dönemlerde deizmin din karşıtı olmayıp sadece bir Hristiyanlık eleştirisi biçiminde ortaya çıktığını fakat daha sonraları radikal bir söyleme dönüştüğünü ifade etmiştir. Kardaş tebliğine konu ettiği Tindal'ın eserinin ılımlı deizmden daha radikal bir deist söyleme geçiş niteliği taşıdığını dile getirmiştir. Zira Kardaş'ın da belirttiği üzere Tindal'ın yarattığı etkiyle birlikte akıl, artık vahyi anlamada başvurulacak bir araç olarak değil her türlü dinî hakikatin tek ve gerçek kaynağı olarak görülmeğe başlanmıştır. Kardaş'ın ifadesine göre Tindal; *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık* adlı kitabının başında eserinin temel amacını "İncilin var oluş gayesinin yalnızca doğal dinin yeniden ilanı olduğunu ortaya koymak" sözleriyle belirtmiştir. Kardaş, kitabın temel argümanının; "kişiden inanılması istenen şeyin ne olduğunu tam kavramadığı sürece iman etmesi beklenemez" prensibi olduğunu ve Tindal'ın hem teslisi hem de teslise kılıf olarak kullanılan gizem anlayışını bu prensip ile oluşturduğu argümanla reddettiğini söylemiştir.

Tebliğinde Tindal'ın Tanrı tasavvuru ve akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerini aktaran Kardaş'ın tespitine göre Tindal'ın eserinde hâkim olan anlayış, her şeyin hatta Tanrı'nın varlığının bile insanın mutluluğu için bir anlam taşımasıdır. İnsan merkezli söylemin hâkim olduğu bu yorumda Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşunun neredeyse yok sayıldığını ve O'nun varlığının pasif bir konuma indirildiğini belirten Kardaş'a göre Tindal'ın dua ve ibadet konusundaki yorumları onun bu görüşünün yansıması sayılabilir. Kardaş; Tindal'ın duaya yaratıcıyı anma şeklinde olumlu bir anlam yüklemesine rağmen duanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan bir mekanizma oluşunu ıskaladığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Tindal'ın, ibadeti yalnızca tabiatın zorunlu kıldığına itaat ve Tanrı sıfatlarını taklitten ibaret görmesinin de onun insan merkezci yaklaşımının bir ürünü olduğunu ve Tanrı'nın yarattığı her şey mükemmel olduğu için O'nun eşyaya herhangi bir müdahalesinin Tanrı açısından bir eksiklik olduğu anlamına geleceğini savunduğunu bu görüşüyle de Tanrı'yı yüceltmeye çalışan Tindal'ın aslında O'nu âtil bıraktığını ifade etmiştir.

Aynı oturumda ikinci tebliğ "Akıl Tanrısallaştırılması ya da Sorunsuz Özgürlük" başlığıyla Hamdi Gündoğar tarafından sunulmuştur. Gündoğar tebliğinde deizmin liberalizmle olan ilişkisi ve deistlerin peygamberlik, ahiret ve ahlâk anlayışlarına değinerek genel bir değerlendirme yapmıştır. Deizm hakkında verdiği genel bilgilerden sonra deizmin liberalizm ile ilişkisine değinen Gündoğar'ın ifadesine göre Ortaçağ'ın Tanrı merkezli toplum ve insan tasavvurunun terkedilmesi ve hakikatin akıl yoluyla bilinebileceğine olan inancın artmasıyla ortaya çıkan liberalizmin öncüleri, dinî alana taşıdıkları düşüncelerinden dolayı aynı zamanda deizmin de önde gelen fikir adamları olmuşlardır. Gündoğar'a göre deist din anlayışı ile liberalizm hem bireyin özgürlüğü hususunda hem de dinî meselelerde benzer bir tutum sergilemişlerdir. Nitekim Gündoğar'ın ifade ettiği üzere teoriden ideolojiye

evrilen liberalizm; militarizm ve laisizme dayanarak Tanrıya düşman olmuş dine ve hatta metafizik hiçbir okuma biçimine tahammül edemeyen seküler bir noktaya ulaşmıştır. Deizm ise liberalizmde olduğu gibi Tanrı'ya düşman olmamakla birlikte Tanrı'nın âlem ve insanla ilişkisini keserek onu dışlamış akla dinî ve ahlâkî esasları belirleme yetkisi vermiştir. Konuşmasının devamında deistlerin nübüvvet, vahiy ve ahiret algısına değinen Gündoğar, deizmde insanların tabiatları gereği bir ahlâka sahip olduklarının savunulduğunu belirtmiştir. Ancak Gündoğar'ın ifadesine göre deistler bir insanın neden ahlâklı davranması gerektiğini doğal dinden hareketle ortaya koyamamışlardır.

Gündoğar aklın belirlediği deist Tanrı tasavvurunu âlem ve insanlara müdâhil olmayan pasif bir varlık ortaya koyması hasebiyle eleştirmiş ve insanların yapıp ettikleriyle ilgilenmeyen böylesi bir ilah anlayışının, adalet, merhamet ve dualara icabet etme şeklindeki ilâhî vasıfları yok saydığına dikkat çekmiştir. Gündoğar'a göre deizmde iyi ve kötü gibi değerlerden söz etmek de anlamsızdır. Çünkü insan akli mutlak bir değer tayin etmek için yegâne mercii olamaz. Ayrıca her insan, aklınca bir ölçü ya da değer tayin edebilir ancak bunun mutlaklığı veya evrenselliğinden söz edilemez. Gündoğar, evrensel değerlerin bir peygamber tarafından Tanrı'nın iradesi ya da buyruğu olarak bildirilmesi gerektiğini savunarak deizmde peygamber inancı olmadığı için değerlerin de evrenselliğinden bahsedilemeyeceğini ileri sürmüştür.

İkinci oturumun son tebliği ise "Modern Çağ Deizmini Doğuran Nedenler ve Sonuçları" başlığı ile İbrahim Coşkun tarafından sunulmuştur. Konuşmasına besmele ile başlayan Coşkun besmelenin deizmin panzehiri olduğunu belirtmiştir. Zira Kur'an'ın tanıttığı Allah tasavvurunda Allah'ın aşkınlığı ve içkinliği birlikte sunulmakta ve besmele de tam olarak buna işaret etmektedir. Nitekim Coşkun'un ifadesine göre Rahmân ismi dünyadaki her türlü nimetin sahibi olarak Rabbi tanımayı sağlarken Rahîm ismi de Allah'a şükrederek yaşayan insanların ahirette kârlı çıkacağını müjdelemektedir. Coşkun, Avrupalıların deist olmasını haklı ve normal bulduğunu ancak deist olduktan sonra Hristiyanlık'ta bulamadıkları gerçeği ifade eden bir dinin varlığını aramadıkları için hatalı olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda deistlerin Hristiyanlıktan dolayı dine küserek akıl yoluyla tespit ettikleri gerçeklerin tamamının İslâm dininde bulunduğunu ileri sürmüştür. Coşkun'a göre İslâm dini akıl ile tespit edilen bu gerçeklerin sınırlarını da göstererek insanların aşırıya kaçmalarını önlemektedir. Akıl-vahiy, din-dünya ilişkisi gibi pek çok konuda aklın doğru tespitlerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte Coşkun bu tespitlerin sınırlarının belirlenmesinde aklın yetkili olmadığının altını çizmiş ve akli bu anlamda yeterli görmeyerek deizmin de yapıldığı asıl noktanın bu husus olduğunu ifade etmiştir.

Tebliğinde deizmin ortaya koyduğu ilkelerin İslâm'daki karşılığına ve geleneksel İslâm'daki yanlışlıklara dikkat çeken Coşkun, Türkiye'de deizmin

özellikle gençler arasında yaygınlaşmasının en önemli sebebinin refah seviyesinin artması ile birlikte duyarlılığın azalması ve ahiret inancının görmezden gelinmesi olduğunu belirtmiş; modern çağda deist fikirlerin yükselişe geçişinin sebeplerini ise teslis inancı ve insanbiçimci din anlayışları, aslı günah meselesi, kilise ve din adamlarının uygulamaları şeklinde sıralamıştır. Coşkun antropomorfik din anlayışı dışındaki hususların bizim inancımızda bulunmayışı sebebiyle bunların deizme yol açmayabileceğini ancak insanbiçimci Tanrı anlayışının yanlış sıfat algısı nedeniyle söz konusu olabileceğinden hareketle İslâm'da haberî sıfatlarla ilgili ölçülerin anlatılarak insanbiçimci Tanrı anlayışının önüne geçilebileceğini dile getirmiştir.

Sempozyumun "Din Karşıtı Çağdaş Akımlar" konulu üçüncü oturumunun başkanlığını İsa Yüceer yapmıştır. Bu oturumda sunulan "Yunan Sofistlerinden Günümüze Miras: Agnostisizm ve Umursamazcılık" başlıklı ilk tebliğ ise Abdülhamit Sinanoğlu'na aittir. Tebliğinde deizmin dışında din karşıtı bir akım olarak agnostisizm ve umursamazcılık konusunu ele alan Sinanoğlu, İslâm düşüncesine felsefî tercümeler ve farklı kültürlerle yapılan tartışmalar yoluyla giren şüphecilik ve bilinemezcilik anlayışlarının Eski Yunan'daki sofistlere ya da septiklere kadar uzandıklarını belirtmiş ve klasik kelâmda sofistlere yapılan eleştirilerden örnekler zikretmiştir. Doğruyu söylemeyi değil sadece üstün çıkmayı gaye edinen tartışma yöntemine de "sofizm" adı verildiğini belirten Sinanoğlu, sofistlerin bilginin imkânı ve değeri konusunda bugünkü agnostik, septik veyahut rölativist anlayışlara yakın görüşler ileri sürdüklerini ifade etmiştir.

Sinanoğlu 19. yy agnostisizminin kökeninin de Yunan kaynaklı olduğunu ve insanın mutlak hakikate asla ulaşamayacağını savunan bu akıma "ateizmin sulandırılmış şekli veya hüsnası" adının verilebileceğini dile getirmiştir. Sinanoğlu'nun ifadesine göre İslâm düşünce tarihinde agnostisizm kavramı, irfânîyye/gnostisizm ismiyle ve Allah'ın marifet yoluyla bilineceği düşüncesine zıt bir anlayışa sahip olan akım olarak bilinmektedir. Eski Yunan'daki septisizmin kilise dogmasına karşı ortaya çıkışı gibi agnostisizmin de aslında Hristiyanlıktaki dogmatik inanca bir tepki mahiyeti taşıdığına dikkat çeken Sinanoğlu son olarak İslâm kelâmcılarının agnostiklere ateistler ve deistler gibi karşı çıkmak yerine onları anlamaya ve kelâm ilminin bilgi nazariyelerini güncelleyip geliştirerek onları ikna etmeye çalışmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre agnostikler içerisinde dine karşı olanlar bulunsun da içlerinde mantık önermeleri ile başta Tanrı varlığı olmak üzere diğer dinî hakikatleri kabule yatkın çok zeki insanlar vardır. Sinanoğlu, kelâm ilminin bilgi teorisi ile bu gruplarla temasta bulunulması gereğini dile getirmiştir.

Üçüncü oturumun ikinci konuşmasını "Kant'ın Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Argümanları: Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme" başlıklı tebliği ile Mehmet Bulğen yapmıştır. Bir önceki tebliğde

Agnostisizmin ortaya çıkışına değinen Sinanoğlu'nun verdiği bilgilerin devamı mahiyetinde olarak Bulğen agnostisizmin Kant'tan itibaren nasıl geliştiğini ve günümüzde ne türden bir boyut kazandığını anlatmıştır. İlk medeniyetlerden itibaren evrenle ilgili soruların insanoğlunun zihnini meşgul ettiğini söyleyen Bulğen bir kavram olarak kozmoloji terimini ilk kullanan Cristian Woolfun 18. yüzyılda başlangıçtan sonuna evreni tek bir objeymiş gibi bir bütün olarak araştıran bir bilim teklifi yaptığını belirtmiştir. Başta Hume olmak üzere özellikle Aydınlanma filozoflarının Woolfun bu teklifine oldukça eleştirel bir şekilde yaklaştığına buna karşın Kant'ın kariyerinin ilk dönemlerinde kozmolojiyi tutkuyla savunduğuna ve atomculuğu Tanrı'nın varlığını ispat için kozmolojik bir delil olarak kullandığına dikkat çekmiştir. Kritikçi döneminde Hume'un eserlerini okuduktan sonra ise *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabında kozmolojinin mümkün olmayacağı iddiasında bulunduğunu ifade etmiştir. O dönemde epistemolojik bir dönüşüm geçiren Kant'ın hem amprizmi hem de rasyonalizmi hatalı bulduğunu belirten Bulğen'in ifadesine göre Kant'ın bu eleştirisi kelâmcılar için de tanıdıkır. Zira Bulğen'in de belirttiği üzere kelâmcılara göre evren mümkün bir alan olduğu için salt akıl, ahiret hayatı hakkında hiçbir şey söyleyemediği gibi evrenin bilgisinin nasıl oduğunu da tek başına ortaya koyamayıp duyulara da ihtiyaç duymaktadır. Buradan yola çıkarak Kant'ın evrenin bir başlangıcının var olup olmadığı, birleşik cisimlerin daha fazla bölünemeyen en küçük parçalardan oluşup oluşmadığı, evrende zorunlu nedenselliğin ve zorunlu bir varlığın mevcudiyeti hakkında dört antinomi geliştirdiğini ve bu antinomilerle insanın evren bilim ve Tanrı hakkında niçin kesin bilgi sahibi olamayacağını ortaya koymaya çalıştığını söylemiştir.

Bahsi geçen antinomiler neticesinde Kant sonrasında evrenden hareketle Tanrı'nın bilinemeyeceği Tanrı'nın ancak imanla bilinebileceği şeklinde bir kanı oluştuğunu dile getiren Bulğen bu durumun ateistlerin de imancı bir ateizmi gündeme getirmelerinin yolunu açtığına, bu antinomilerden en çok zararı deizmin gördüğüne, agnostisizmin de antinomiler sonrasında yaygınlık kazandığına, evren üzerinden Tanrı'nın varlığı için bir istidlal geliştirmenin imkânsız hale geldiğine ve pozitivistizmin etkisinin arttığına işaret etmiştir. Kant'ın antinomilerinin felsefi ve bilimsel sonuçlarını bu şekilde özetledikten sonra Bulğen modern bilimin verilerinden de faydalanmak suretiyle antinomilerin yanlışlanabileceğini ortaya koymuş, insanın evren hakkında bilgi sahibi olabileceğini ve günümüz bilimsel verileri ile evrenin sebebi olarak zorunlu bir varlığın bulunduğunun ispat edilebileceğini ileri sürmüştür.

Mehmet Bulğen'in Kant ile ilgili sunumunun ardından gerçekleşen "Asha'ri Arguments for the Significance (dilale) of Miracles and Kant's Argument for Prophecy in Response to Early Modern Philosophy's Problematic Understanding of Miracles and Prophecy" (Eş'arî'nin Mucizeler'in Delaleti

Argümanı ve Modern Felsefenin Mucize ve Nübüvvet Konusundaki Problematik Anlayışına Karşılık Olarak Kant'ın Peygamberlik Argümanı) başlıklı tebliğ ise Asst. Prof. Dr. Ahmed E. Abdel Meguid tarafından sunulmuştur. Tebliğinde öncelikle deizmin şeceresini ortaya koymaya çalışacağını belirten Meguid, ardından bu şeceredeki aşkınlık fikrinin deizmle olan bağlantısını irdeleyeceğini ve son olarak da Kant'ın deizmin neresinde durduğu hususunu açıklayacağını ifade etmiştir. Meguid, deizm tartışmalarında Kant'ın önemli bir figür oluşunu onun yeni bir argüman geliştirme çabası içinde olması ve buna bağlı olarak da ontolojik ve kozmolojik delillerin yetersizliğini ortaya koyması ayrıca kendinden önceki geleneğin aksine çok hümanistik bir tavır sergilemesi ile açıklamıştır.

Batı'daki deizmin Newton ve Galileo'nun geliştirdiği mekanik dünya algısına dayandığını belirten Meguid, deizmin Batı'da yayılmasını sağlayan isimlerin Newton, Galileo, bir kurum olarak Hristiyanlık ve bu kuruma katkıda bulunan Spinoza olduğuna dikkat çekmiş ve kendisinden önceki felsefecilerden farklı olarak Kant'ın Tanrı kavramını bahsi geçen mekanistik sistemden hümanistik bir seviyeye çektiğini belirtmiştir. Ayrıca Meguid, din ve vahiy olarak aktarılan şeylerin insanın doğuştan getirdiği bilgilerle örtüşmesinin esas olduğu kanaatinin Kant'ta hâkim olduğuna işaret etmiştir. Meguid'in ifadesine göre Tanrı'ya karşı ontolojik değil epistemik bir tutum ve tavır içerisinde bulunmanın gerekliliğini savunması ve felsefesini hümanistik bir boyuta oturtması Kant düşüncesinin iki temel noktasıdır. Son olarak Meguid, Kant felsefesindeki bu hümanist boyutun, aklın aşkınlığı ile maddenin içkinliği arasındaki ilişkinin kurulduğu insânî boyutun biçimi ve insanın bu hümanistik bağlamda kendine nasıl yer bulacağı hususu ile ilgili olduğu tespitinde bulunmuştur.

Aynı oturumun son konuşmacısı "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi" isimli sunumuyla Metin Özdemir'di. Filozof ve teologların, kötülüğü metafiziksel ve ahlâkî olarak iki kısma ayırdıklarını ifade eden Özdemir, kötülük problemi karşısında teist, ateist ve düalistlerin ileri sürdüğü çözümlerden bahsetmiş ardından deist düşüncenin kötülük problemine cevap olamayacağına işaret ederek deizmin en önemli açmazlarından birinin, akla alan açarken aklın tıklandığı noktalarda ona alternatif sunamaması olduğunu oysa deistlerin reddettiği vahyi getiren peygamberlerin insanlara bu alternatifi sağladıklarını belirtmiştir.

Sempozyumun ikinci günü "Deizmin Yansımaları" üst başlıklı oturumla başlamıştır. Bu oturumun ilk tebliğinin "Kalam on Deism: The Case of Abu Bakr al-Razi" (Kelâmda Deizm: Ebû Bekir er-Râzî Örneği) başlığıyla Muhammed Bâsil et-Tâî tarafından sunulması beklenirken Tâî'nin sempozyuma katılamaması sebebiyle ilk konuşma "Hz. Muhammed'in Ebedî Mucizesi Kur'an" başlığıyla Prof. Dr. Abdurrahman Bleik tarafından yapılmıştır.

Bleik tebliğinde Hz. Muhammed'in, kendisine bahşedilen Kur'an-ı Kerîm mucizesi ile Arapların fesâhat ve belâgatte uzmanlık sahibi ediplerine meydan okuduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm mucizesini kabul etmeyen müşriklere bizzat Kur'an, kendisinin bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okumaktadır. Buna rağmen klasik Arapça bilmeyen Araplardan bazılarının veya a'cemî olan kimselerin Kur'an'da geçen tehaddînin fesâhat ve belâgat hususunda olmadığını iddia ettiklerine dikkat çeken Bleik; günümüz Arapçasının asr-ı saadet dönemindeki ile aynı olmadığına vurgu yaparak bugünün Arap'ının Kur'an Arapçasını anlamak için mütercime ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bleik, Kur'an-ı Kerîm'deki Arapça'nın günümüz Arap'ı tarafından anlaşılmasındaki zorlukları Kur'an'ın kullandığı Arapça ibarelerden örnekler getirerek açıklamış ve Kur'an'dan ulemanın anladığı manayı çıkaramayanların varlığının Kur'an-ı Kerîm'in Resûlullah'ın mucizesi olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini ileri sürmüştür. Bugünün Arap müfessirlerini de Batılı bir anlayışla tefsir yapmakla suçlayan Bleik, irab dahi bilmeyenlerin tefsir işine kalkışmasının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda önüne gelenin Kur'an tefsiri yapmasının yanlışlığını vurgulayan Bleik, Kur'an-ı Kerîm'in bilimsel tefsirini yaparak big bang gibi bir takım bilimsel teorileri Kur'an'dan çıkarmaya çalışanları da ileride bahsi geçen teoriler değiştiğinde bu tür kimselerin ne yapacaklarını sorarak eleştirmiştir.

Dördüncü oturumun "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm düşüncesi" başlıklı ikinci tebliği Masum Aytepe tarafından sunulmuştur. Aytepe, deizm öncesinde din ile bilimin birbirinden ayrı olamayacağı düşüncesinin deizmin ortaya çıkışına zemin hazırladığını ve deizmin din-bilim birlikteliğine imkân arayışına bir cevap niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Aytepe deizmin sanıldığı aksine âleme müdahil olmayan bir Tanrı anlayışı şeklinde teolojik bir kaygıdan değil Batı insanının Aydınlanma Dönemi ve Rönesans-Reform hareketleri ile akla ve bilime duyulan sonsuz güven neticesinde meydana gelen din-bilim ilişkisi konusundaki tartışmalardan doğduğunu ileri sürmüştür. Deizmin İslâm düşüncesinde ise sıfatları aşkınlaştırma şeklinde görülebileceğini belirten Aytepe Mu'tezile'nin antropomorfik Tanrı anlayışına karşı geliştirdiği tenzihçi sıfat düşüncesinin deizmi çağrıştırdığını kabul ettiğini ancak Mu'tezile'nin geliştirdiği adalet ve lütuf teorilerinin onları deist ithamından kurtardığını söylemiştir. Nitekim Aytepe'ye göre akıl vurgusu yapan her aydın, deist sayılamazken aklın vahyi etkisizleştirdiği bir akıl-vahiy ilişkisi deizm olarak nitelenebilir.

İlhami Güler ise müzakerecisi olduğu Aytepe'nin sunumundan deizmin, kurumsal dinlerden arındığı ve çok güzel bir din olduğu algısı uyandığını dile getirerek eleştiride bulunmuştur. Sempozyumun diğer tebliğlerinde de sıklıkla vurgulanan, deizmin ortaya çıkışında kilise baskısının önemli bir rol oynadığı görüşüne nazire olarak Güler, İslâm dünyasında deizmin varlığının da bu tür bir

sebebe dayanması gerektiğinin altını çizerek bu sebebin şeriat olması gerektiğini ileri sürmüştür. Güler'e göre eğer İslâm dünyasında deizmin varlığının sebebinin şeriat olduğu iddiası doğru ise İslâm şeriatinde dikkat edilmesi ve güncellenmesi gereken hususlar; Kur'an'daki ataerkil üslup ve kadın sorunu, hadd cezaları, kölelik-cariyelik meselesi, Peygamber'in özel hayatı, Kur'an'daki cihat vurgusu ve cennet-cehennem tasvirleridir. Günümüzdeki şeriat imgesinin pek çok Müslümanın dinden soğumasına neden olduğunu belirten Güler, Hz. Ömer ve benzeri diğer âlimlerin yaptığı gibi Kur'an'daki antropolojinin gözetilmesi ve sabit din ile dinamik şeriatın ayırt edilmesiyle usulümüzü yenileyebileceğimizi ifade etmiştir. Güler'e göre bugün kelâm, usûl-i fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerde Kur'an'daki duygu, davranış ve mantığı birlikte içeren bütüncül yapı yeniden yakalanılmaya çalışılmalıdır.

Dördüncü oturumun son tebliği Recep Ardoğan'a aittir. Ardoğan "Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm" isimli sunumunda evreni mekanik bir düzen olarak kabul eden ve vahyi reddeden deist düşüncede Tanrı'nın insan, toplum ve tarihle ilgisinin yok sayıldığını, sadece bu dünyaya odaklanıldığını belirtmiş ve deizmdeki bu ön kabulleri kelâmdaki adetullah ve sünnetullah çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamda arşa istiva ayetine kelâmcıların verdiği anlamdan hareket eden Ardoğan, evrene müdahalesi bulunmayan bir Tanrı anlayışının kelâmî düşünceye aykırı olduğunu ifade etmiştir. Ardoğan, kelâmcıların savunduğu âdetullah gereği söz gelimi insanın hidayeti için peygamber gönderilmesi, kitap indirilmesi ve nübüvvetin delili olarak mucize inancının Tanrı'nın evrene ve insana müdahalesinin tezahürü olması sebebiyle deistlerin savunduğu âleme müdahil olmayan Tanrı anlayışının İslâm kelâmında yeri olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mu'tezile dahil hiçbir kelâmî mezhep veya İslâmî ekolün deizmle ilişkilendirilemeyeceğini savunan Ardoğan, deizm ile teizm arasındaki farkın, Allah'ın insana inayetini kabul veya ret noktasında olduğunu ifade etmiştir.

Ardoğan'ın müzakerecisi Namık Kemal Okumuş birkaç madde özelinde "deizmin yeşerdiği tarlayı" betimlemek suretiyle Ardoğan'ın tebliğine katkıda bulunarak müzakeresini sonlandırmıştır. Okumuş'un zikrettiği bu maddelere göre her şeye müdahil Tanrı anlayışı deistlerin tepkisini çekmiştir. Dinin otoriter tutumu ile bugün kilisenin dogmatik yapısına benzeyen İslâmî söylem ve tavırlar da günümüz Müslümanları arasında deist düşüncenin doğuşuna ve yayılmasına neden olmuştur. Okumuş ayrıca tabiatta determinist kanunların varlığının Tanrı'yı ortadan kaldıracağı endişesi ile özgürlüklerin kısıtlandığını ve kulun fiilinin hâlık olduğunu söylemekten kaçınmanın özgürlükle birlikte sorumluluk duygusunu da yok edeceğini ileri sürmüştür. Determinizmin insanı tanrısallaştırmadığını aksine insanların sınırlılıklarının farkına varmalarını sağladığını savunan Okumuş, deistlerin televizyon ve sinema gibi kitle iletişim

araçları ve internet vasıtasıyla yaptıkları yoğun propagandanın Müslüman gençler üzerindeki etkisine de temas etmiştir.

Başkanlığını Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'nin yaptığı "İslâm Düşüncesinde Deizm Okumaları" başlıklı beşinci oturumun ilk konuşmacısı olan Emre Dorman, "Deizm ve Eleştirisi" başlıklı bir tebliğ sunmuştur. Hristiyanlıktaki deizmin Hristiyanlığın bilinmesinden İslâm'daki deizmin ise İslâm'ın bilinmemesinden kaynaklandığını ifade eden Dorman dinin reddi anlamındaki deizmin İslâm ile uyuşmadığının altını çizerek deist olduklarını iddia eden Müslümanların deizmin ne olduğunu tam olarak kavrayamadıklarını belirtmiştir. Deistlerin Hristiyanlığın temel öğretilerine alternatif bir teoloji geliştirmekte güçlük çektiklerine de dikkat çeken Dorman, Batı'da deizmi doğuran teolojik nedenleri zikrederek İslâm dininin evrensel ilkelere sahip bir inanç olması ve düşünce ile inanç özgürlüğüne dayanması, akli kullanmaya teşvik etmesi, ruhban sınıfının bulunmayışı gibi özellikleri sebebiyle felsefî anlamda İslâm'a karşı deist bir tehdidin varlığından söz edilemeyeceği tespitinde bulunmuştur. Bununla birlikte pratik anlamda deizm şeklinde bir tehlikenin varlığının da yadsınamayacağı gerçeğini dile getiren Dorman, ülkemizde Allah'a ve peygambere inanan ancak bu inancını hayatına yansıtmayan "pasif deistler" denebilecek bir zümrenin mevcudiyeti tehlikesine dikkat çekmiştir.

Aynı oturumda "Deizm ve Teizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç" başlıklı tebliğinde Ersan Özten insanların Allah ile irtibatının ancak vahiy ile sağlanabildiğini ve Allah-kul irtibatının vahiy ile sağlanmasının sünnetullahın gereği olduğunu ifade etmiştir. Evrene müdahil olmayan Tanrı anlayışı, akla ve bilime aşırı güven ve insan tarafından oluşturulan akıl dayanaklı doğal din anlayışı sebebiyle deizmi Tanrı'yı dışlama projesi olarak tanımlayan Özten, deizmin insanları ateizme sürükleyeceğini, ateizmin ise zamanla agnostisizme yol açacağını belirtmiştir.

Müzâkere kısmında Harun Çağlayan, deizmin vahiy algısının tebliğde açıkça ortaya konmadığı eleştirisinde bulunmuştur. Çağlayan ayrıca deizmin vahiy algısının doğal din anlayışı olarak anlaşılabilirliğini ileri sürmüş ve vahyin olmadığı bir dünyanın deistlerin savunduğu dünya olup olmadığını sorgulamıştır.

Özten'in ardından sunulan "Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi" başlıklı üçüncü tebliğde Vecihi Sönmez öncelikle İslâm düşüncesinde nübüvveti inkâr eden akımların başında gelen Berâhime'nin bu inkârının altında yatan temel nedenleri sıralamış ardından Berahime gibi çoğunlukla nübüvvet inkarcısı olarak zikredilen İbnü'r-Râvendî'nin nübüvveti inkâr edişi ile ilgili hususun kesinlik arz etmediğine değinmiştir. Bu bağlamda İbnü'r-Râvendî'nin özellikle Şîî kaynaklarda Şîî olarak

gösterildiğini bununla birlikte diğer bazı kaynaklarda ise kendisinin Mu'tezilî olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin mutlak ateizmi savunduğu iddiası hakkında şüphelerin bulunduğunu ve onun nübüvveti inkâr ettiği söyleminin kesinlik taşımadığını ifade etmiştir. Sönmez, İbnü'r-Râvendî'nin mühlid olduğunu ileri sürenlerin ise Kur'an'ın tek başına Resûlullah'ın nübüvvet delili olamayacağı şeklinde nübüvveti ret anlamı taşıyan görüşleri İbnü'r-Râvendî'ye nisbet etmek suretiyle iddialarını ispatlamaya çalıştıklarını belirtmiştir.

Tebliğin müzakerecisi Muzaffer Barlak, konu hakkında kaynaklarda ihtilaflı görüşlerin bulunmasından dolayı İbnü'r-Râvendî'nin bir nübüvvet ispatçısı mı yoksa inkârcısı mı olduğu bağlamında klasikte yer alan tartışmaların Sönmez'in sunumunda da çözülmediğini söylemiştir. Barlak, Mu'tezile ve Eş'arîlerin hüsün-kubuh hakkındaki düşüncelerinin nübüvvetin hükmü hakkında ileri sürdükleri görüşler ile çelişki arz ettiğine dikkat çekerek bu çelişkinin onların Tanrı tasavvurlarından kaynaklandığını belirtmiş ayrıca hem Eş'arî hem de Mu'tezile'nin Allah'ın şânına yaraşır bir Tanrı tasavvuru sunamadıkları bununla birlikte Mu'tezilî anlayışın Kur'an'a daha yakın olduğu şeklindeki tespitlerini dile getirerek sempozyuma katkıda bulunmuştur.

Metin Yıldız ile Burhaneddin Kıyıcı'nın birlikte hazırladıkları ve Yıldız'ın sunduğu "Zekeriyya er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi" başlıklı tebliğde Râzî'nin (ö.313/925) *et-Tıbbu'r-rûhânî ve Esîretü'l-felsefiyye* adlı eserlerinden hareketle nübüvvet hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de nübüvveti inkâr eden herhangi bir söylem bulunmamasına rağmen akla yaptığı vurgunun itidal sınırını aştığı gerekçesi ile tebliğde Râzî bir nübüvvet inkârcısı olarak gösterilmiş ve eserinde akla yaptığı vurgunun keskinliğinden nübüvvetin gereksizliği sonucu çıkarılarak Râzî'nin bir deist olarak değerlendirilebileceği iddia edilmiştir. Yıldız ve Kıyıcı ayrıca *A'lâmu'n-nübüvve*'nin günümüze ulaşmayan ilk sayfalarında eserin müellifi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.322/933) bahsettiği mühlidin Zekeriyya er-Râzî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Tebliğin müzakeresini yapan Yunus Cengiz, öncelikle Râzî'nin eserlerini büyük ölçüde çalışan Paul Kraus'dan bahsedilmemesini bir eksiklik olarak gördüğünü belirtmiştir. Cengiz, Râzî'nin mezkûr eserinde akla aşırı vurgu yaptığı görüşüne katılmadığını ifade ederek akla aşırı vurgu yapma ile nübüvveti inkâr arasında da bir bağlantı kurmanın doğru olmayacağını söylemiştir. Bâkılânî gibi Eş'arî âlimlerle birlikte Mu'tezile'nin de akla aşırı vurgu yaptığını hatırlatarak bu durumun onları nübüvvet inkârcısı konumuna getirmediğinin altını çizmiştir. Cengiz, Râzî'yi deist olarak yorumlamanın faydasız olduğu gibi ayrıca dışlayıcı bir tavrı yansıttığını ifade ederek eleştiride bulunmuştur.

Sempozyumun “Anabilim Dalı Eğitim, Öğretim ve Koordinasyon Sorunları” isimli son oturumunda iki tebliğ sunulmuştur. Bunların ilki Fatma Günaydın’ın “İmam Hatip Liselerinde Okuyan Öğrencilerin İnanca Dair Soru ve Sorunları” başlıklı tebliğidir. Günaydın, İHL öğrencilerinin inanca dair sorularından oluşan bir sunu eşliğinde gençlerin dinî şüpheleri hakkında bilgiler vermiştir. Tebliğde, gençler arasındaki dinî şüphenin nedenleri olarak; dindarların yaşamlarının meydana getirdiği hayal kırıklığı, ebeveyn ile olan çatışmalı ilişkiler, sebep ve hikmeti anlatılmadan dinî emirlerin dikte edilmesine karşı oluşan tepki ve din başlığı altında eleştiriye uğramak gösterilmiştir. Günaydın son olarak gençler arasındaki şüphenin izalesinde kelâm ilminin ve liselerdeki kelâm derslerinin işlevinin önemine de temas etmiştir.

Sempozyumun son tebliği ise “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Derslerine İlişkin Görüşleri” başlığıyla İsmail Bulut’a aittir. Bulut, İHL meslek dersleri öğretmenleri üzerinde yaptığı bir alan araştırmasından elde edilen veriler bağlamında kelâm ilminin ve kelâm dersinin liselerdeki işlevi hakkında bilgilendirmede bulunmuştur. Bu bağlamda öğretmenlerin kelâm dersinin dinî şüphelerin giderilmesindeki faydasını kabul ettikleri ancak öğrencilere yaklaşırken doğru metot seçimini ve tartışmalardan kaçınarak ayet ve hadisler ışığında dersi işlemeyi önemli gördükleri bilgisini aktarmıştır. Bulut ayrıca öğretmenlerin ilâhiyat eğitimini kelâm dersi eğitimi için yetersiz bulduklarını ve hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını da belirtmiştir.

Sempozyumun değerlendirme oturumu Prof. Dr. Saim Yeşrem başkanlığında gerçekleşmiştir. Şerafettin Gölçük, İlyas Çelebi, Yusuf Şevki Yavuz, Metin Yurdağ, Çağfer Karadaş, Hatice Kelpetin Arpaş ve Ramazan Biçer’in yer aldığı oturumda İslâm düşünce dünyasında bazı hadisçiler dışında aklın yol göstericiliğini reddedenin bulunmadığı belirtilerek deizm gibi vahiyden yoksun inançların insanı mutluluğa ulaştıramayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca kelâm ilminin, güncelleştirilmemesi sebebiyle günümüz ihtiyaçlarına cevap veremediği dile getirilerek bu bağlamda yeni bir mebdâî ve varlık anlayışı ile yeni bir kelâm ilminin oluşturulması gereğinin altı çizilmiştir. Son olarak kelâmcıların problem çıkaran değil gündemi takip eden düşünürler olduğu ve zamanının öne çıkan meselelerini ele aldığı zikredilerek deizmin de bu bağlamda tartışıldığı ifade edilmiş ve bir sonraki koordinasyon konusunun deizmin devamı niteliğinde dine karşıt bir akım olması hasebiyle ateizm olmasında karar kılınmıştır.

Özelde deizm genelde ise dine karşıt çağdaş akımların konuşulduğu sempozyumda bahsi geçen akımların ortaya çıkış serüveni ve öncülleri hakkında bilgiler verilmiş, Batı ve İslâm dünyasında yayılış biçimi karşılaştırılarak ahiret, nübüvvet ve mucize gibi İslâm’daki pek çok aslî inanca aykırı düşünceler barındıran deizme eleştirilerde bulunulmuştur. Bu akımların İslâm dışı fikirlerine daha çok gençlerin kapıldığı tespiti ile birlikte Müslümanlar arasında oluşturduğu tehlikeye dikkat çekilmiştir. Kelâm ilminin geçmişten miras aldığı

dini savunma misyonu gereği öncelikle karşıt görüşte olanların düşünce sistemini ve delillerini tanıma ihtiyacı malumdur. Bu bağlamda sempozyum, bahsi geçen ihtiyacın giderilmesini sağlaması ve inanca aykırı fikirler barındıran çağdaş akımlarla mücadelede günümüz kelâmcılarının üzerine düşen görevlerin neler olduğunu ortaya koyması bakımından önemli bir fonksiyon icra etmiştir.



YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XXII KELÂM KOORDİNASYON TOPLANTISI

ULUSLARARASI

DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR

VE **DEİZM**
SEMPOZYUMU

THE MEETING COORDINATION OF 22nd THEOLOGY FACULTIES KALAM and
INTERNATIONAL SYMPOSIUM on "ANTI-RELIGIOUS CONTEMPORARY MOVEMENTS and DEISM"

اجتماع تنظيـم الكلام 22. لكليات الالهيات ومؤتمر الدولي للربوبية وللتيارات المعاصرة المضادة للدين

T A R İ H

12-14
MAYIS
2 0 1 7

Tarih : 12 Mayıs 2017

Saat : 09.30

Yer : VAN YYÜ Cengiz Andıç
Kültür Merkezi / VAN

Tarih : 13 Mayıs 2017

Saat : 09.30

Yer : Şahmaran Oteli / VAN

CEYLAN

van

SÖRERLER

Doğadan Gelen Tar

vanat



TUŞBA
BELEDİYESİ

İSTİYOLU KATMAKALU



VAN İL MÜFTÜLÜĞÜ

**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ XXII. KELÂM ANABİLİM
DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI**

ve

**ULUSLARARASI “DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ
AKIMLAR ve DEİZM” SEMPOZYUMU**

12 Mayıs 2017 Cuma

**Yer: YYÜ Cengiz Andıç Kültür Merkezi
09:30 – 10:30**

**KUR'ÂN TİLÂVETİ
Muhammed SİZCAN**

AÇILIŞ KONUŞMASI

Doç. Dr. Vechi SÖNMEZ

Sempozyum Koordinatörü

*Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim
Dalı Başkanı*

PROTOKOL KONUŞMALARI

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi Dekan V.

Nimetullah ARVAS

Van İl Müftüsü

Prof. Dr. Peyami BATTAL

Yüzüncü Yıl Ü. Rektörü

İbrahim TAŞYAPAN

Van Valisi

I. OTURUM

10.30 – 12.00

AÇILIŞ KONFERANSI

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

----- ARA : 12.00 - 14.00 -----

12 Mayıs 2017 Cuma

II. OTURUM

14.00 – 15.30

Deizm

Oturum Başkan: Prof. Dr. M: Saim YEPREM

- I. Tebliğ** : Arş. Gör. Meryem KARDAŞ (Ankara Üniv.)
Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru
- II. Tebliğ** : Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Üniv.)
Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük
- III. Tebliğ** : Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniv.)
Modern Çağ Deizmini Doğuran Nedenler ve Sonuçları

Açık Müzakere

— ARA: 15.30 – 16.00 —

III. OTURUM

16.00 – 17.45

Din Karşıtı Çağdaş Akımlar

Oturum Başkan: Prof. Dr. İsa YÜCEER

- I. Tebliğ** : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Sütçü İmam Üniv.)
Yunan Sofistlerinden Günümüze Miras: Agnostisizm ve Umursamazlık
- II. Tebliğ** : Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Üniv.)
Kant'ın Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Argümanları: Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme
- III. Tebliğ** : Asst. Prof. Dr. Ahmed E. Abdel Meguid, ABD
Asha'ri Arguments for the Significance (dilale) of Miracles and Kant's Argument for Prophecy in Response to Early Modern Philosophy's Problematic Understanding of Miracles and Prophecy
- IV. Tebliğ** : Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt)
Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi

Açık Müzakere

— VAN KALESİ GEZİSİ : 18.00 – 19.30

— AKŞAM YEMEĞİ: .20.00

13 Mayıs 2017 Cumartesi

IV.OTURUM

09.00 – 11.00

Deizmin Yansımaları

Oturum Başkan: Prof. Dr. A.Saim KILAVUZ

I. Tebliğ : Prof. Dr. Mohammed Basil Jasim Mohammed Al-Taie,
(Yarmouk University, ÜRDÜN)

Kalam on Deism: The Case of Abu Bakr al-Razi

II. Tebliğ : Prof. Dr. Abdurrahman Bleik,
(Global University, LÜBNAN)

Hiz. Muhammed'in (a.s) Ebedi Mucizesi: Kur'an

القرآن : معجزة محمد المستمرة

III. Tebliğ : Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (Sütçü İmam Ünv.)

Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizim

Müzakere: Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

(Recep Tayyip Erdoğan Ünv.)

IV. Tebliğ : Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Ünv.)

Deizm - Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi

Müzakere: Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Ünv.)

----- ARA: 11.00 – 11.15 -----

V.OTURUM

11.15 – 13.15

İslam Düşüncesinde Deizm Okumaları

Oturum Başkan: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

I.Tebliğ : Yrd. Doç Dr. Emre DORMAN (Acıbadem Ünv.)

Deizm ve Eleştirisi

II.Tebliğ : Yrd. Doç. Dr. Ersan ÖZTEN (Afyon Kocatepe Ünv.)

Deizm ve Teizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç

Müzakere : Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Ünv.)

III. Tebliğ : Doç. Dr. Vechi SÖNMEZ (Yüzüncü Yıl Ünv.)

Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-

Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi

Müzakere : Yrd. Doç. Dr. Muzaffer BARLAK (Sinop Ünv.)

IV. Tebliğ : Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ (Yüzüncü Yıl Ünv.)

Yrd. Doç. Dr. Burhaneddin KIYICI (Yüzüncü Yıl Ünv.)

Zekerîyya er-Razi'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği

ve Nübüvvet Eleştirisi

Müzakere: Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ünv.)

----- ÖĞLE YEMEĞİ: 13.15 - 14.30 -----

13 Mayıs 2017 Cumartesi

VI.OTURUM

14.30 – 16.00

Anabilim Dalı Eğitim, Öğretim ve Koordinasyon Sorunları

Oturum Başkan: Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

I. Tebliğ : Dr. Fatma GÜNAYDIN

(Ataşehir Esat Paşa Anadolu İHL) İmam Hatip
Liselerinde Okuyan Öğrencilerin İnanca Dair
Soru Ve Sorunları

II. Tebliğ : Yrd. Doç. Dr. İsmail BULUT (Atatürk Üniv.)

İhl Meslek Dersleri Öğretmenlerinin
Kelâm Dersine İlişkin Görüşleri

III. Tebliğ: Kelâm Araştırmaları Dergisi'ne

(KADER) İlişkin Müzakereler

Açık Müzakere

DEĞERLENDİRME OTURUMU

16.15 – 18.00

Prof. Dr. Mustafa Saim YEPREM

Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Prof. Dr. Hatice KELPETİNARPAĞUŞ

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

KAPANIŞ KONUŞMASI

Doç. Dr. Vechi SÖNMEZ

Sempozyum Koordinatörü

YYÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Başkanı

----- AKŞAM YEMEĞİ: 19.00 -----

14 Mayıs 2017 Pazar

10.00 - 13.00 : Sosyal Aktivite

13.00 : Öğle Yemeği

DÜZENLEME VE YÜRÜTME KURULU

ORGANIZATIONAL AND EXECUTIVE BOARD / اللجنة التنفيذية والتنظيم

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Van Yüzüncü Yıl Üniv.)

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Üniv.)

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniv.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Üniv.)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniv.)

Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniv.)

Aşşoc. Prof. Dr. Vechi SÖNMEZ (Van Yüzüncü Yıl Üniv.)

Assoc. Prof. Dr. Zekeriya NAS (Van Yüzüncü Yıl Üniv.)

Asst. Prof. Dr. Burhanettin KIYICI (Van Yüzüncü Yıl Üniv.)

Asst. Prof. Dr. Fadıl AYGAN (Siirt Üniv.)

Asst. Prof. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Üniv.)

Asst. Prof. Dr. Metin YILDIZ (Van Yüzüncü Yıl Üniv.)

BİLİM KURULU / SCIENTIFIC BOARD / اللجنة العلمية

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Sütçü İmam Üniv.)

Prof. Dr. Abdurrahman Bleik, (Global University, LÜBNAN)

Prof. Dr. Ahmet ERKOL (Mardin Artuklu Üniv.)

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Uludağ Üniv.)

Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI (Katar Üniv. Şeriat ve İslam Araştırmaları Fakültesi, KATAR)

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Üniv.)

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniv.)

Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniv.)

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniv.)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniv.)

Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. İsa YÜCEER (Bitlis Eren Üniv.)

Prof. Dr. M. Saim Yeprem (İstanbul Aydın Üniv.)

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Prof. Dr. Metin Yurdagür (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Mohammed Basil Jasim Mohammed Al -Taie, (Yarmouk University, ÜRDÜN)

XXII. KELAM KOORDİNASYON TOPLANTISI ve 'ULUSLARARASI DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR ve DEİZM' SEMPOZYUMU KATILIMCI LİSTESİ

SIRA NO	ÜNVANI	ADI-SOYADI	KURUMU
1.	Prof.Dr.	Abdulhamit SİNANOĞLU	K.MARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİV. İLAHİYAT FAK
2.	Prof. Dr.	Abdurrahman Bleik	Global University, LÜBNAN
3.	Prof.Dr	Ahmet Erkol	Mardin Artuklu ü
4.	Prof. Dr.	Ahmet Saim Kılavuz	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
5.	Prof. Dr.	Cağfer Karadağ	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
6.	Prof. Dr.	Cemalettin Erdemci	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
7.	Prof. Dr.	Hatice K. Arpaguş	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
8.	Prof.Dr.	Hulusi Arslan	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
9.	Prof. Dr.	Hülya ALPER	Marmara Üniversitesi
10.	prof.dr.	ibrahim coşkun	NEÜ İLAHİYAT FAKL
11.	Prof. Dr.	İlhami Güler	Ankara İlahiyat Fak.
12.	Prof. Dr.	İlyas Çelebi	29 Mayıs Üniversitesi
13.	prof. dr	İsa Yüceer	Bitlis Eren Üni.
14.	Prof. Dr.	Metin ÖZDEMİR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
15.	Prof. Dr.	Metin YURDAGÜR	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
16.	Prof. Dr.	Muammer Esen	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
17.	Prof. Dr.	Mohammed Basil Jasim Mohammed Al-Taie	Yarmouk University, ÜRDÜN
18.	Prof. Dr.	Mustafa Saim YEPREM	İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ
19.	Prof. Dr	Ramazan Biçer	Sakarya Üniversitesi
20.	Prof. Dr.	Selim ÖZARSLAN	Fırat Üniv. İlahiyat
21.	Prof.	Süleyman Akkuş	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
22.	Prof. Dr.	Şaban Ali Düzgün	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
23.	Prof. Dr. Emekli	Şerafettin Gölcük	Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Emekli
24.	Prof.Dr.	Yusuf Şevki Yavuz	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
25.	Doç. Dr.	Ahmet İshak DEMİR	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
26.	Doç.	Arif AYTEKİN	Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
27.	Doç.Dr.	Bünjamin Okumuş	Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı
28.	Doç. Dr.	Vechi Sönmez	Van Yüzüncü Yıl Ün.
29.	Doç.	Fatih İbiş	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
30.	Doç. Dr.	Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fak.
31.	Doç. Dr.	Mehmet Kenan ŞAHİN	Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
32.	Doç. Dr.	Mehmet Salih Gecit	AIÇÜ
33.	Doç.Dr.	Mustafa Ünverdi	Gaziantep Üniversitesi
34.	Doç. Dr.	Namık Kemal OKUMUŞ	Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fak.
35.	Doç. Dr.	Sabri YILMAZ	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
36.	Doçent	veysi ünverdi	Mardin Artuklu üniv. islami ilimler Fak.
37.	Yrd.Doç.Dr	Abdul Aziz ARTIŞ	BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
38.	Yrd.doç. dr.	abdulnasir süt	Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
39.	Asst. Prof. Dr.	Ahmed E. Abdel Meguid	ABD
40.	Yrd. Doç. Dr.	Ahmet Akgüç	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
41.	Yrd. Doç. Dr.	Ahmet Süruri	Yalova Üniversitesi
42.	yrd. doç. dr.	Berat Sarıkaya	Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
43.	Yrd. Doç. Dr.	Burhaneddin Kıyıcı	Van Yüzüncü Yıl Ün.

44.	Yardımcı Doçent Doktor	Emine ÖĞÜK	Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
45.	Yrd. Doç. Dr.	Ersan ÖZTEN	Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
46.	Yrd. Doç. Dr.	Ertuğrul Cesur	Muş Alparslan Ün.
47.	Yrd. Doç. Dr.	Fadıl Aygün	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
48.	Yrd. Doç.	Faruk Sancar	RTEÜ İlahiyat Fak
49.	Yrd. Doç.	Furat AKDEMİR	Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
50.	Yrd. Doç. Dr.	Hacer Şahinalp	Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fak.
51.	Yrd. Doç. Dr.	Harun ÇAĞLAYAN	Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
52.	Yrd.Doç.Dr.	HİLMİ KARAĞAÇ	GÜMÜŞHANE ÜNİV. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
53.	Yrd.Dç.Dr.	Hüseyin KAHRAMAN	Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
54.	Yrd. Doç. Dr.	İsmail Bulut	Atatürk Üniversitesi
55.	Yrd. Doç. Dr.	Kılıç Aslan MAVİL	Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
56.	Yrd. Doç. Dr.	M. CÜNEYT GÖKÇE	HARRAN ÜNİVERSİTESİ
57.	Yrd. Doç. Dr.	Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Ün.
58.	Yrd.Doç.Dr.	Mehmet Bulğen	Marmara İlahiyat Fakültesi
59.	Yrd. Doç.Dr.	Mehmet İlhan	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
60.	Yrd. Doç. Dr.	Metin Yıldız	Van Yüzüncü Yıl Ün.
61.	Yrd. Doç. Dr.	Mustafa AYKAC	KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.
62.	Yrd. Doç. Dr.	Mustafa Bozkurt	İnönü Üniv. İlahiyat Fak.
63.	Yrd. Doç. Dr.	Mustafa Selim YILMAZ	Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
64.	yrd. doç. dr.	mustafa yıldız	karabük üniversitesi
65.	Yrd.Doç.	Muustafa ÖZDEN	Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
66.	Yrd. Doç. Dr.	Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
67.	Yrd. Doç. Dr.	Mücteba ALTINDAŞ	Afyon Kocatepe Ün. İslami İlimler Fak.
68.	Yrd.Doç.Dr.	Recep Önal	Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
69.	Yrd. Doç. Dr.	Ulvi Murat Kılavuz	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
70.	Yrd. Doç. Dr.	Yaşar Ünal	T.C. MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ
71.	Okutman, Dr.	Fehmi Soğukoğlu	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
72.	dr.	Fatma Günaydın	Düzce Ün.
73.	Doktor	Mehmet TAŞDELEN	Diyanet/İlçe Müftüsü-Sincik/ADIYAMAN
74.	Dr	Mustafa KAHRAMAN	Diyanet İşleri Başkanlığı
75.	Dr.	Saadet Altay	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi
76.	Arş. Grv.	Abdulkemir İskender SARICA	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
77.	Araştırma Görevlisi	Ahmet AKDENİZ	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
78.	Arş. Gör. Dr.	Ayşe Betül Tekin	Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
79.	Araştırma Görevlisi	Ayşe Nur GÜDEKLİ	Marmara Üniversitesi
80.	Araştırma Görevlisi	Cihan ÖZAYKAN	Bartın Üniversitesi
81.	Arş. Gör.	Enes Durmuş	Sakarya Üniversitesi
82.	Arş. Görevlisi	Erkan BAYSAL	BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
83.	Araştırma görevlisi	Hakan Atalay	Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
84.	Ar. Gör	HAKAN KUTLU	FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
85.	Arş. Gör.	Halil Arslan	Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
86.	Arş. Gör.	Halil İbrahim Delen	NKÜ İlahiyat Fakültesi
87.	Araştırma Görevlisi	Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL	Ankara Üniversitesi
88.	ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ	HÜSNÜ TURGUT	BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
89.	Arş. Görevlisi	İbrahim TOPRAK	Sinop Üniversitesi
90.	Arş.Gör.	ismail KOÇAK	Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler
91.	Arş.gör.	İzzet Gülaçar	Muş Alparslan Üniv.
92.	Ar. Gör.	Kamile Akbal	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

93.	Araştırma Görevlisi	MERYEM KARDAŞ	ANKARA ÜNİVERSİTESİ
94.	Araştırma Görevlisi	Miray Çetin	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
95.	Ar. Gör.	Muhammed Bilal Gültekin	Marmara Üniversitesi
96.	Arş. Gör.	Muhammed Mustafa Sancar	Siirt Üniv.
97.	Arş.Gör.	Muhammed Yuşa YAŞAR	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
98.	Araştırma Görevlisi	Nisa Gecekuşu Demirbaş	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
99.	Arş. Gör.	Nuray DURMUŞ	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
100.	Araştırma Görevlisi	Ruhi Abat	İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi
101.	Arş. Gör.	SERCAN YAVUZ	ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
102.	Araştırma görevlisi	Şaban ARĞUN	Muş alparslan üniversitesi
103.	Araştırma Görevlisi	Tuğba Günel	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
104.	Araştırma Görevlisi	Tuğba Öztürk	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
105.	Araştırma Görevlisi	Ümmügülşüm ATEŞ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
106.	Arş. Gör.	Zeynep Şeker	Sakarya Üniversitesi
107.	Arş. Gör.		
108.	Arş. Gör.		
109.	ilçe vaizi	Berrin ÇELEBİ	Diyanet İşleri Başkanlığı
110.	Vaiz	Talip Akbaş	Diyanet İşleri Başkanlığı
111.	Yüksek Lisans öğrencisi, Vaiz	Hatice Sema Bozgeyik	Gaziantep il müftülüğü
112.	Kur'an kursu öğreticisi/Y.ILSANS öğrencisi	Ayşe Büyükağaççı	DİB
113.	Öğretmen	Kevser Yıldırım	Meb
114.	Öğretmen	Mikail YILMAZ	MEB
115.	Öğretmen (Dr Öğrencisi)	Mehmet Ödemiş	Sütcü İmam Üniversitesi
116.	Öğretmen(Kelam Doktora Öğrenci)	Yakup HAFIZOĞLU	Sadreddin Konevi And. İhl.
117.	(Öğretmen)Doktora Öğrencisi	Mehmet ASLAN	MEB
118.	Doktora Öğrencisi	Seyithan Can	Milli Eğitim
119.	Doktora Öğrencisi	Zeynep Hümeysra Koç	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
120.	Doktora Öğrencisi(Kelam)	Mikail İPEK	Milli Eğitim Bakanlığı(Öğretmen)
121.	Dr Öğrencisi	KENAN ŞEKER	MEB
122.	doktora öğrencisi	ramazan barman	malatya aile ve sosyal politikalar il müdürlüğü
123.	yüksek lisans mezunu	Abdulahakim Yalçın	serbest
124.	Yüksek lisans öğrencisi	Ayşe kalyoncu	MEB
125.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Eda Aktaş	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
126.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Betül Gizem Ersin	Marmara Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi
127.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Büşra Işık	Tokat Özel Bilgi Okulları
128.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Ertul Ortabaş	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
129.	Yüksek lisans öğrencisi	Hilal Öztürk	MEB
130.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Serpil Dayı	Milli Eğitim Bakanlığı
131.	Yüksek Lisans Öğrencisi	Sümeyye NAS	Marmara Üni/ İlahiyat Fakültesi
132.	öğrenci	Sunay TUFANOĞLU	Siirt universitesi ilahiyat fakültesi
133.		Hamdullah Akgül	MEB
134.		Mustafa Mamuk	Özel sektör
135.		Ömer Hacismailoğlu	MEB Şehit Polis Demet Sezen Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi
136.		Özkan Şimşek	İstanbul Üniversitesi
137.		Hilal Öztürk	MEB

Bugün ülkemizde deizm tartışması, daha çok nübüvvet kurumu üzerinden tartışılmaktadır. Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu yoksa bir lütuf mu olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülse de İslam düşünce geleneğinde Berahime adlı grup hariç, nübüvvet inkâr edilmemiştir. Berahime'nin dışındaki ekollerin nübüvvete ilişkin tartışmaları ise, Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu (*vücubiyet*) yoksa mümkün mü olduğu şeklinde teolojik bir tartışmadır. Yukarıda anılan mezhepler arasında Peygamberlik olgusunu hiçbir şekilde tartışmaya açmayan ortak bir kabul vardır. O da şudur: Allah peygamber göndermiştir ve insanlardan onlara inanmalarını istemiştir. Batı'da deizmi üreten nübüvvete ilişkin bataklık düşüncenin İslam düşünce geleneğindeki yokluğu, benzer bir deizmin bizde olmaması gerektiğinin yeter şartıdır.

ISBN: 978-605-9519-83-0



9 786059 519830


ensar
neşriyat