

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

112964

DEİZM - BİLİM İLİŞKİSİ

112964

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Muzaffer AYVAZ

Danışman
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

İZMİR – 2002

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “**Deizm-Bilim İlişkisi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

05.10.2002

Muzaffer AYVAZ

İmza



TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 19.7.2002 tarih ve 15 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 9. maddesine göre Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi Muzaffer AYVAZ'ın "Deizm-Bilim İlişkisi" konulu tezi incelenmiş ve aday 26.8.2002 tarihinde, saat 10.30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin Başarılı olduğuna oy çokluğu ile karar verildi.

BAŞKAN

Prof. Dr. Hanifi Özcan

ÜYE

Prof. Dr. Osman Karadeniz

H.K.

ÜYE

Doc. Dr. Osman Bilen

O.B.

Y.Ö.K. DÖKÜMANTASYON TEZ VERİ FORMU

Tez No:

Konu No:

Üniv. Kodu:

*Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tezin Yazarının

Soyadı: **AYVAZ**

Adı: **Muzaffer**

Tezin Türkçe Adı: **Deizm-Bilim İlişkisi**

Tezin Yabancı Dildeki Adı: **The Relationship Between Deism & Science**

Tezin Yapıldığı

Üniversite: **Dokuz Eylül**

Enstitü: **Sosyal Bilimler**

Yıl: **2002**

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü:

1- Yüksek Lisans



Dili

: **Türkçe**

2- Doktora



Sayfa sayısı

: **X+107**

3- Tıpta Uzmanlık



Referans Sayısı

: **314**

4- Sanatta Yeterlilik



Tez Danışmanlarının

Ünvanı, Adı, Soyadı : **Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN**

Türkçe Anahtar Kelimeler:

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1-Deizm

1-Deism

2-Bilim

2-Science

3-Doğal Din

3-Natural Religion

4-Rasyonalizm

4-Rationalism

5-Hıristiyanlık

5-Christianity

Tarih: **5.12.2002**

İmza:



ÖNSÖZ

İlk uygarlıklarda ve Eski Yunanda ortaya çıkan, belli bir süre İslam ülkelerinde görülen ve 16. yüzyıldan itibaren ise, büyük bir önem kazanarak düşüncelerimiz ve hayatımız üzerinde derin tesirler bırakmaya başlayan bilim ve ona paralel olarak özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkıp gelişen, daha sonra gündemden düşen deizm arasındaki ilişki ve bu ilişkinin din-bilim ilişkisine katkısı, sanırım bize geldiği gibi, düşünce tarihindeki bu tür kırılmalar ve dönüm noktaları hakkında bilgi sahibi olmak isteyen herkes için de ilgi çekici gelecektir.

İşte bu ilgi olacak ki, bizi deizm-bilim ilişkisi üzerinde durmaya ve özellikle yeniçağda onların aynı zamanda ortaya çıkıp gelişmesi arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağı, eğer böyle bir ilişki varsa mahiyetinin ne olduğu, nasıl bir anlam taşıdığı ve nasıl bir işlev gördüğünü araştırmaya götürmüş ve bu çalışmayı yönlendirmiştir.

Bu çalışma, giriş dahil olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. **Giriş bölümünde**, daha çok deizm ve bilim olgularının bütün içerisindeki yeri, yani düşünce tarihi içerisindeki yeri ve önemi görülmeye ve ön bilgi verilmeye çalışılmıştır. **Birinci bölümde**, daha çok felsefî, dinî ve tarihî boyutlarıyla deizm öğretisi tartışılmaya ve tanımlanmaya çalışılmış, zaman zaman bilimle ilişkisi görülmeye çalışılmıştır. **İkinci bölümde** ise, yine kendi içerisinde bilimsel faaliyet ana hatları ve problemleriyle tartışılmaya ve sınırlı olsa deizmle ilişkisine işaret edilmiştir. **Üçüncü bölümde** ise, bu ikisi arasındaki ilişki, bu ilişkinin mahiyeti ve fonksiyonu üzerinde yoğunlaşmaya çalışılmıştır.

Son olarak şunu ifade etmeliyim ki, çalışmam sırasında bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN'a ve maddi, manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Muzaffer AYVAZ
İZMİR-2002

ÖZET

Deizm, 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıllar boyunca Avrupa ve Amerikalı düşünürler arasında yaygın olan dinî ve felsefi bir harekettir. O, doğal dinin değerini yüceltirken vahyedilmiş dini – özellikle Hıristiyanlığı – kendi dar görüşlü ve mantıksız iddialarından dolayı kınıyordu. Herbert of Cherbury ve John Locke'un "Hıristiyanlığın Makullüğü" adlı çalışmasından etkilenen deist düşünürler, yalnız akla dayalı bir inanç kurmaya teşebbüs ettiler.

Deistler, Tanrının doğa kanunlarıyla faaliyet gösterdiğine ve doğanın araştırılmasının Tanrının araştırılması demek olduğuna inanıyorlardı. Onlar, evrenin matematik açıdan mükemmel doğa kanunlarına göre işlediğine; onun, mevcut işleyişine ne vahiy ne de mucize yoluyla müdahale etmeyen akıl sahibi bir Tanrı tarafından yaratıldığına; doğru dinin, rasyonel akıl ve empirik doğa araştırmasıyla bulunabilen "doğal din" olduğuna inanıyorlardı.

Şimdi, "Deizm" olarak bilinen bu dinî ve felsefi hareket Newtoncu fikirlerden etkilenmiştir. Deistlere göre evren, Tanrının müdahalesini gerektirmeyen kendi kendine işleyen bir mekanizma gibi görülmektedir. Böylece bu bilimsel argümanlar deizmin formüle edilmesinde vazgeçilmez bir rol oynamış, fakat daha sonra deizm de bilimsel gelişmenin önünü açmıştır. Diğer taraftan deizm, farklı yerel kültürel durumlara dayanarak farklı ülkelerde belli ölçüde farklı etkilere sahip olmuştur. Günümüzde ise, diğer görüşlere karşı tolerans ruhunun gelişmesi hususunda ciddi ölçüde katkıda bulunmaktadır, fakat artık onun eski canlılığı yoktur.

ABSTRACT

Deism is a religious and philosophical movement that was common among European and American intellectuals during the late seventeenth and eighteenth centuries. It extolled the virtues of a natural religion and condemned revealed religion – especially Christianity – for its alleged proclivity and irrationality. Influenced by the works of Herbert of Cherbury and by John Locke’s “Reasonableness of Christianity”, deist thinkers attempted to establish religious belief based on reason alone.

Deists believed that God acts through the laws of nature and to study nature is to study God. They believed that the universe was governed by mathematically perfect natural laws, that it was created by a rational God who does not intervene in its present functioning, either by way of revelation or miracle, that true religion was a “natural religion”, accessible to all through the rational intellect and empirical study of nature.

This religious and philosophical movement now known as “Deism” was influenced by Newtonian ideas. According to deists, the universe was seen as a self-governing mechanism which does not require God’s involvement. Thus, scientific arguments played an indispensable role in the formulation of deism, but later deism also led to the development of science. On the other hand, deism had somewhat different national cultural situations. Today, deism has strongly contributed to growth of the spirit of tolerance towards other views, yet it has lost its previous vitality.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
TUTANAK	iii
Y.Ö.K. DÖKÜMANTASYON TEZ VERİ FORMU.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ

1. DEİZMİN DİN-BİLİM İLİŞKİSİ İÇİNDEKİ YERİ VE RASYONALİZMLE İLİŞKİSİ	1
2. DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	17
3. KONUNUN ELE ALINIŞI VE YÖNTEMİ	19

BİRİNCİ BÖLÜM DEİZM VE TARİHÇESİ

1. DEİZMİN TANIMI	20
1. 1. Âleme Müdahale Etmeyen Bir Tanrı Kavramı	25
1. 2. Akla ve Bilime Gösterilen Sonsuz Güven	35
1. 3. Akla Dayalı Bir Doğal Din Anlayışı.....	37
2. DEİZMİN KISIM VE ÇEŞİTLERİ	41
2. 1. Tarihi Deizm	42
2. 2. Felsefi Deizm	42
3. DEİZMİN DOĞDUĞU FİKRİ ORTAM	43
4. DEİZMİN TARİHÇESİ	45
4. 1. Antik Dönem.....	45
4. 1. 1. Aristo	45
4.1.2.Diğer Düşünürler	46
4.2.Ortaçağ.....	46
4.2.1.Batı Dünyası.....	46
4. 2. 2. İslam Dünyasında Deistik Fikirler	47
4. 3. Yeniçağ.....	52
4.3.1.İngiliz Deistler	53
4.3.2.Fransız Deistler	55
4.3.3.Alman Deistler	56
4.3.4.Amerikan Deistler.....	58
4. 4. Modern Dönem.....	59
5. DEİZMİN TEİZM, ATEİZM, PANTEİZM, PAN-ENTEİZM VE AGNOSTİSİZM İLE İLİŞKİSİ ...	61
6. DEİSTİK ULÜHIYET ANLAYIŞININ FELSEFİ PROBLEMLERİ.....	63

İKİNCİ BÖLÜM BİLİM VE TARİHÇESİ

1. BİLİM NEDİR?	65
2. BİLİMİN TARİHÇESİ VE GELİŞİM SÜRECİ.....	67
2. 1. İlk Uygarlıklarda Bilim.....	68
2. 2. Yunanlılarda Bilim	68
2. 3. Ortaçağ'da Bilim	69
2. 4. Rönesans'tan Sonra Bilim.....	71
2. 5. Modern Dönemde Bilim.....	74
3. BAZI EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLER	77
3. 1. Bilginin Kaynağı ve Sınırları Problemi	77
3. 2. Bilimin Tasnifi Problemi.....	78
4. KAVRAM KARGAŞASI	80
4.1. Bilim-İlim Tartışması.....	80
4. 2 .Bilginin İslamîleştirilmesi Meselesi.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

1. DEİZM VE BİLİMİ HAZIRLAYAN RÖNESANS SONRASI ENTELEKTÜEL ORTAM.....	86
1.1. Yeni Bir Yaşam Tarzı (Hümanizm)	86
1. 2. Yeni Bir Din Arayışı (Reformasyon, Protestanlık, Doğal Din ve Deizm) ...	87
1. 3. Yeni Bir Bilim Anlayışı (Doğa Felsefesi)	88
2. DEİZM VE BİLİMİN 17. VE 18. YÜZYILLARDA YENİDEN CANLANMASI	89
2. 1. Deizm-Rasyonalizm İlişkisi	90
2. 2. Deizm ve Mekanik Evren Tasarımı	91
3-DEİZM, DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE BİR ÇÖZÜM ÜRETEBİLMİŞ MİDİR?	92
4-DEİZM, BİLİMSEL GELİŞMELERİN BİR SONUCU OLARAK MI DOĞMUŞTUR?	94
5. DEİZM, BİLİMSEL FAALİYETİ NASIL ETKİLEMİŞTİR?	95

SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı Geçen Eser
a.g.m.	:Adı Geçen Makale
Bkz.	:Bakınız
Haz.	:Hazırlayan
Sad.	:Sadeleştiren
Çev.	:Çeviren
Yay.	:Yayınları, yayınevi
M.Ü.İ.F.V.	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
Ed.	:Editör
vb.	:ve benzeri
vd.	:ve devamı
TÜBİTAK	:Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu
M.E.B.	:Milli Eğitim Bakanlığı
D.E.Ü.	:Dokuz Eylül Üniversitesi
E.Ü.	:Ege Üniversitesi
İ.İ.F.V.	:İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
A.Ü.İ.F.	:Ankara Üniversitesi
T.D.V.	:Türkiye Diyanet Vakfı
T.T.K.	:Türk Tarih Kurumu
s.	:Sayfa
c.	:Cilt

GİRİŞ

1. Deizmin Din-Bilim İlişkisi İçindeki Yeri Ve Rasyonalizmle İlişkisi

İnsanoğlu Şuurlu bir varlık olarak yeryüzüne çıktığı andan beri, hangi seviyede olursa olsun, yaşadığı kâinatı ve bu kâinat içinde kendi varlığını tanıma, bilme ve böylece hayatı anlamlı kılma ihtiyacı peşinde koşmuştur. Bu arayış neticesinde, önce, din, bilim, felsefe, sanat ve ahlâk gibi ana dallar, daha sora ise, bu faaliyetin biraz daha derinleşip çeşitlenmesiyle artık isimlerini bile takip etmekte zorlandığımız otonom alt disiplinler doğmuştur.

Zamanla gelişen ve giriftleşen bu beşerî tecrübeler arasında, gerek nazarı etütler, gerekse pratik gayeler açısından mutlak olarak düşünölemeyen bir ayrıma varmak gerekliydi ve böyle bir ayırım özellikle Hıristiyan Batı Dünyasında çok çetin bir mücadele ile gerçekleşmişti. ¹ Fakat, farklı bir isim altında ortaya çıkan bu disiplinlerin insanın anlam arayışının bir ifadesi ve onların dile getirdikleri, nazarı olarak tasvir ettikleri tecrübelerin, aynı varlığın, yani insanın hayatında birlikte yaşamakta ve aynı zihinde birlikte yoğrulmakta olması birtakım problemleri beraberinde getirmiştir. Böylece, düşünce tarihi ve özellikle de din felsefesinin en temel problemlerinden biri olagelen ve bir çok düşünür tarafından ele alınıp incelenen² *din-bilim ilişkisi* problemi gündeme gelmiştir. Konuya buradan yaklaşıarak Şu soruyu sorabiliriz: *Acaba deizm bu probleme bir çözüm arayışı olarak mı doğmuştur?* Bu soruya tatmin edici bir cevap verebilmek için, önce, din-bilim ilişkisi içerisinde *deizmin yeri, önemi ve bu probleme yaklaşımını* gözden geçirelim.

Din-bilim ilişkisini konu alan geniş literatürün araştırılması, tarihi süreç içerisinde bu ilişki hakkında çok farklı yaklaşımların varolduğunu gösterecektir. Din-bilim ilişkisi konusundaki yaklaşımları ortaya koyabilmek için önce hep Şu iki temel

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. Baskı, Ankara 1996, s.260-261.

² Geniş bilgi için bakınız. *Türkçe kaynaklar*: Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Kâtipoğlu, M.E.B.Yay., İstanbul 1988; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitapevi, 5.Baskı, İstanbul 1994; Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim (İslam and Science)*, Çev. Eser Birey, 3.Baskı, İstanbul 1997; Bertrand Russell, *Din İle Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, Say Yay., 6.Baskı, İstanbul 1994; Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik (God and The New Physics)*, Çev. Murat Temelli, İm Yay., 3.Baskı, İstanbul 1995. *İngilizce kaynaklar*: Alister E. McGrath, *Science and Religion*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1999; Holmes Rolston, *Science and Religion*, Random House, Inc., New York 1987; Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, The University of Michigan Press, U.S.A. 1973; *A History of Science and Religion in The Western Tradition*, Ed. Gary B. Ferngren, Garland Publishing, Inc., New York and London 2000.

soru sorulmuştur: 1-*Din ve bilim, aynı realiteyle mi ilgilidir?* 2- *Din ve bilim, birbirini tekzip eden veya tamamlayan anlayışlar mıdır?* Bunlardan hareketle “*din ve bilim arasında ne tür bir ilişki vardır?*” sorusuna cevap olarak şu iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. *Bunlardan ilki, Çatışmacı Yaklaşımlar* olarak bilinir ki, bu yaklaşımlara göre, tarihe baktığımızda, din ile bilim arasında bir ihtilaf, çelişki ve hatta bir savaş olduğu görülür. Örneğin, John William Draper’in “*Din ve Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi*” (*History of the Conflict between Religion and Science*) (1874) ve Andrew Dickson White’in “*Hıristiyan Dünyasında Bilimin Teolojiyle Mücadele Tarihi*” (*History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*) (1896) adlı eserleri, 1830'lara kadar Kuzey Amerika ve İngiltere'de din ile bilim arasında bir zıtlık, ihtilaf gören pozitivist bir görüşü yansıtmaktadır. Yine Henry Morris'in “*Tannya Karşı Uzun Süren Mücadele*” (*The Long War against God*) başlıklı çalışması da, Darwin'in evrim teorisinden esinlenip dine karşı doğa bilimlerinin propagandasını yapan bu tür eserlere örnektir.³

Diğeri ise, Çatışmacı Olmayan Yaklaşımlar olarak bilinir. Din ve doğa bilimleri arasında bir ihtilaf hatta savaş bulunduğunu iddia eden her türlü fikirden kaçınan genel bir görünüm arz eder. Çatışmacı olmayan bu yaklaşımlar kendi içerisinde de iki kısma ayrılır. *Birincisi*, din ile bilim arasında bir yakınlık, uzlaşma olduğu fikrine dayanır ve bütün hakikatlere Tanrı'nın hakikatleri gözüyle bakarak yeni bilimsel gelişmelerin Hıristiyanlık tarafından iyi karşılandığını savunan Batılı Hıristiyan Teologlar tarafından temsil edilir. Aslında bu yaklaşım çoğu zaman 17. yüzyıl boyunca gündemde olan ve yine 19. yüzyılda bile etkileri görülen *İngiliz Deizmine* kadar geri götürülmektedir. Nitekim *deizm*, daha sonra görüleceği üzere, Descartes ile canlanan rasyonalizmin etkisiyle akli dini konulara uygulayan bir hareket olarak doğmuş ve din-bilim ilişkisi problemini uzlaşmacı bir mantıkla çözmeye çalışmıştır. İşte bu yaklaşım, çalışmamızın asıl konusu olan deizmin, din ve bilim ilişkisi içerisindeki yerinin doğru tespit edilmesi açısından önemlidir. Fakat bu yaklaşım sadece deizmden ibaret değildi. Hıristiyanlığı dönemin kabul gören bilimsel verilerine uygun terimler aracılığıyla yeniden yorumlayan *Schleiermacher*⁴

³ Alister E. McGrath, *Science and Religion*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1999, s.44-48.

⁴ Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 1768-1834 yılları arasında yaşamış ünlü Alman idealist düşünürü. Onun için en önemli problem, akli olduğu kadar gönlü de tatmin eden bir gerçeklik kavramı bulmak olmuştur. Düşüncelerinin temelinde din vardır. Ona göre, ideal olanı dinsel duygu yada sezgide yakalarız. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s.758.

ve daha sonra Darwin(1809-1882)'in "*Türlerin Kökeni*" (*The Origin of Species*) isimli çalışmasından etkilenen ve evren içerisinde Tanrının her zaman için hazır ve aktif olduğu; aslında Tanrı'nın doğal süreç içerisinde faaliyet gösterdiğini vurgulayan Alfred North Whitehead(1861-1947) ve Charles Hartshorne gibi *süreç teolojisini* savunan düşünürler ve yine *doğal din akımını* savunan "*Doğal Din ve Hıristiyan Teolojisi*" (*Natural Religion and Christian Theology*) (1953) adlı eserin yazarı Charles Raven gibi bazı Cambridge Teologları da deizm gibi din-bilim ilişkisinde uzlaşmacı bir yaklaşımı benimsiyordu.⁵

Nitekim bilindiği gibi Batı dünyasında ortaya çıkan bu *süreç teizmi*, sürekli oluşmakta olan organik bir evren anlayışını benimsemiş ve Tanrıyı da bir yönüyle bu oluşum içine dahil etmişti. Doğa, bir gelişim süreci veya bu gelişim sürecinin bir yapısından ibaretti. Hem doğa ve hem de Tanrı birbirlerini sınırlar ve birbirinden etkilenir. Geleneksel teizmden farklı olarak bu yaklaşımda, Tanrı dünyayı yokluktan yaratmaz. Tanrı sadece bu düzenin teminatıdır. Doğa zaten her zaman Tanrı ile birlikte bir gelişim süreci içerisinde vardır. İşte bir yönüyle o dönem Batı dünyasında bilim adamları tarafından geniş kabul gören evrim teorisiyle dini uzlaştırma çabaları olarak ortaya çıkmış olan bu yaklaşımlar uzlaşmacı yaklaşımlar olarak isimlendirilmiştir.⁶ Fakat ne deist ne de diğer düşünürlerin benimsediği bu uzlaşmacı yaklaşımlar modern dönemde kabul görmemiş ve yerini şimdi göreceğimiz din ile bilim arasında alanları, yöntemleri ve amaçları açısından bir ayrılık, bir ikilik bulunduğu fikrine bırakmıştır.⁷

İşte bu *ikinci yaklaşım*, din ve bilimin aslında birbirinden ayrı ve tamamen bağımsız disiplinler olduğu şeklindeki bir kabule dayanır ve özellikle Liberal Protestanlık mezhebine karşı bir reaksiyon hareketi olarak doğduğu kabul edilen Yeni Ortodoksluğun daha çok hakim kültüre intibak olma eğilimini temsil ettiği söylenir. Beklide bu okulun en ünlü temsilcisi Karl Barth'dır. Ona göre, doğa bilimleri bir Hıristiyan'ın tavır ve davranışlarına sahip değildir. Madem ki, bilim ve teoloji birbirinden çok farklı ön kabul ve tahminler çerçevesinde faaliyet gösteriyorlar, o

⁵ McGrath, a.g.e., s.49-50; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a, Ufuk Kitapları*, İstanbul 2000 ve *Din Felsefesi*, s.190-199.

⁶ Holmes Rolston, *Science and Religion*, Random House, Inc., New York 1987, s.315-316.

⁷ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Kâtipoğlu, M.E.B.Yay., İstanbul 1988, s.42.

halde, inancı desteklemek veya tekzip etmek için doğa bilimlerine müracaat edilemez. Din ve bilimin ayırt edici özelliklerine yapılan bu vurgu, Yeni Ortodoksluktan etkilenen Kuzey Amerikalı bir çok yazarın çalışmalarında da bulunmaktadır. Langdon Gilkey'in "Yerin ve Göğün Yaraticısı" (*Maker of Heaven and Earth*) adlı çalışması örnek olarak verilebilir. Gilkey bu çalışmasında, teoloji ve doğa bilimlerinin gerçeğe yaklaştırmaya çalışan birbirinden bağımsız ve farklı yolları temsil ettiğini ileri sürer. Çünkü der ki, doğa bilimleri "Nasıl?" sorusuyla, teoloji ise "Niçin?" sorusuyla ilgilenir; ilki doğadaki karşılıklı etkileşimler gibi ikincil sebeplere, sonraki ise doğanın nihai kökeni ve amacı gibi birincil sebeplere değinir.⁸ İşte bu şekilde tarihi süreçte din ve bilim bazen bir **çatışma**, bazen bir **uyuşma** şeklinde düşünülmüştür. Fakat modern dönemde ise artık onların bir **ayrışma** içerisinde olduğu görüşü benimsenmiş⁹ ve böylece deizmin de savunduğu uzlaşmacı yaklaşım gündemden düşmüştür.

Burada şunu belirtelim ki, her dini gelenek din-bilim ilişkisine aynı şekilde yaklaşmamıştır. Çünkü her dinin kendine has özellikleri olduğu gibi, yine her toplumun da bilim ve benzeri farklı dinamikleri vardı. İşte din-bilim ilişkisi gibi deizm-bilim ilişkisi de daha çok, dinin büyük ölçüde hurafeye büründüğü ve baskı aracı olarak kullanıldığı ve bilim çabalarının yoğun olduğu Hıristiyan Batı dünyası çerçevesinde ele alınmış ve konu adeta Hıristiyanlık-Bilim ilişkisi çerçevesinde dönüp durmuştur. Dolayısıyla bu alanda gösterilen çabaların her dini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen tarafları olduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁰ Örneğin İslâm dünyasında, geniş çapta kurumlaşmış bir çatışmadan söz edilemez. Fakat Hıristiyan Batı dünyası için aynı şeyi söylemek zordur. Hıristiyanlığın öyle özellikleri var ki, bunlar daima bilim tarafından akıl dışı görülmüş ve çeşitli hücumlara uğramıştır. Daha sonra göreceğimiz üzere, bütün bunlar deizmin niçin Hıristiyan Batı dünyasında ortaya çıktığına bir açıklama olarak kabul edilebilir.

Yine insanoğlunun iki ayrı tecrübe alanı olan din ve bilim arasında hep çift yönlü bir ilişkinin söz konusu olduğu da unutulmamalıdır. Din bilime, bilimde dine etki etmektedir. Yeni ilmi gelişmeler dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde ve

⁸ McGrath, a.g.e., s.50.

⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, Sidre Yay., Samsun 1997, s.37 vd.

¹⁰ Aydın, a.g.e., s.263-264.

din de ilmi faaliyet üzerinde etkili olmaktadır.¹¹ İşte, *acaba deizm böyle bir etkileşimin sonucu olarak düşünülebilir mi? Yani önce bilimden dine, sonra dinden bilime gelen etkileri açıklamak için kullanılabilir mi?* Örneğin, deizmin Hıristiyan Batı dünyasında bir takım yeni bilimsel gelişmelerin başlattığı dinî felsefî bir hareket olduğu, fakat bu hareketin daha sonra, önünü açarak bilime yardımcı olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz bu soruya ilerleyen bölümlerde cevap arayacak ve böyle bir ilişkiyi kurmanın hiçte zor olmadığını göreceğiz.

Şimdi, Russell'a göre, Eski Yunan'da, belli bir süre İslâm Ülkelerinde ortaya çıkmış ve sonra 16. yüzyılda birden bire büyük bir önem kazanarak, o zamandan bu yana düşüncelerimiz ve hayatımız üzerinde derin tesirler bırakmaya başlamış olan¹² bilim ile ona paralel olarak özellikle 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan deizm ilişkisini din-bilim ilişkisi bağlamında *tarihi bir zemine* oturtmaya ve diğer düşünce akımlarıyla ilişkilendirmeye çalışalım.

Düşünce tarihine baktığımızda, **Antik dönemde**, felsefe, halk efsânelerinin içinde, onun yadım ve teşvikiyle oldukça hür bir şekilde, dinden bağımsız olarak geliyordu. Fakat zamanla, özellikle Platon ve Aristo ile, gök ve yıldızların Tanrılık niteliği taşıdıkları hakkındaki geleneksel inançların kabul edilmesi ve hurafelerin içinde felsefî düşüncenin ana çizgilerinin aranması, örneğin daha sonra deizme kaynaklık edecek olan Tanrının "İlk Sebep" olarak düşünülmesi gibi fikrî çabalarla, felsefe yavaş yavaş din ile ilişkilendirilmeye başlandı.¹³ Nitekim daha sonra görüleceği üzere ortaçağda Hıristiyanlık, yeniçağda da deizm, Aristo sistemine çok borçlu olduğu bir yoruma varmıştır. Yine ortaçağ İslâm dünyasında da Aristo, filozoflar ve bilim adamları tarafından, skolastik bir anlamda değil, gerçekten bilim ve felsefeye değer verecek ve hatta bazı deist fikirler üretecek şekilde yorumlandı.

Ortaçağda ise, artık felsefe ile ilahiyat arasında bir uzlaşma, karşılıklı bir uygunluk bulunduğu fikri yaygınlaşmaya başladı. Yine Aristo mantığı ve ontolojisinin gerekli kısımları alınarak ona, Aristo'da bile bulunmayan, sırf nazarî bir şekil verildi. Böylece, Hıristiyanlık, kendini Yunan felsefesine, özellikle St. Thomas (1226-1274)'ın yorumlarıyla Aristo'ya borçlu bir şekle bürünerek, zekanın ihtiyaçlarına

¹¹ Aydın, a.g.e., s.261-262.

¹² Bertrand Russell, *Din İle Bilim*, Say Yay., 6.Baskı, İstanbul 1994, s.11.

¹³ Boutroux, a.g.e., s.1-7.

cevap vermeye çalışan *Skolastik Anlayış*'a dönüştü.¹⁴ Fakat bu çözüm yolu uzun sürmedi. Nitekim daha bu devirde, mistik Hıristiyanlar, ferdî şuurun, felsefe hatta ilâhiyat gibi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan, doğrudan doğruya Tanrı ile irtibat kurma hakkına sahip olduğunu savunuyordu. Boutroux'a göre, onlar diyalektiğin karşısına iman ve aşkı, teorinin karşısına da pratiği koyuyorlar ve resmî doktrinin soyut ve katı düsturları karşısında Hıristiyanlığın hür ruhunu devam ettiriyorlardı. Bu arada skolastik düşünce de birbirine yaklaştırmaya çalıştığı iki unsurun, bir çeşit iç çaba sonucunda birbirinden ayrılmakta olduğunu görüyordu. Hıristiyanlık, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu kategorileri daha fazla taşıyamıyordu. Öte yandan felsefede skolastik içinde sıkıldığını hissediyor ve önce ortaya bir takım dogmalar koyup sonra bunlardan hareketle bazı sonuçlara varma görevini kabul etmiyordu. Bu durum felsefeye dar geliyor ve felsefî bilginin şartlarına uymuyordu.¹⁵

Burada şunu hatırlatalım ki, bir çok düşünüre göre, ortaçağda felsefe ve bilim dinin sultanı altında ezilirken, İslâm dünyasında belli ölçüde serbest hareket edeceği bir alan bularak ve özellikle de bazı devlet adamları tarafından büyük destek görerek gelişmekteydi. Bir bilim tarihçisi olan George Sarton'a göre, 8. yüzyılın ikinci yarısından, 11. yüzyılın sonuna kadar, Arapça, dönemin bilim diliydi ve o dönem İslam dünyasında zengin fikirler ve bir çok düşünür vardı. Saygın bir bilim dergisine göre de, İslam dünyası, bin yıl önce bilime, özellikle de matematik ve tıbbı çarpıcı katkılarda bulunmuştur. Bağdat'ta ve Güney İspanya'da binlerce kişinin akın ettiği üniversiteler inşa edilmiş, yöneticiler çevrelerini, Musevî, Hıristiyan ve Müslüman bilim adamı ve sanatçılarla doldurmuşlardı.¹⁶ Yine "Beytû'l-Hikme" kurumu da bunun canlı bir örneği olarak kaşımıza çıkmaktadır.¹⁷ Ayrıca daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız üzere, bu dönemde İslam dünyasında, büyük ölçüde Aristo ve Platon'dan esinlenen ve onların sistemlerini yorumlayıp, Tanrının ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarını sınırlandırdıkları ve beklili bir tür deizme vardıkları gerekçesiyle Gazalinin bilinen itirazına muhatap olan filozoflar vardı. Yeri geldiğinde bu deist fikirlerden bahsedilecektir.

¹⁴ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1989, s.25.

¹⁵ Boutroux, a.g.e., s.9-15.

¹⁶ Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, Çev. Eser Birey, 3.Baskı, İstanbul 1997, s.131-132.

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Beytû'l-Hikme*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Deizm-bilim ilişkisini iyi anlayabilmek için **Rönesans sonrası** hareketleri, özellikle de **rasyonalizm**'i iyi anlamak gerekir. Çünkü deizm rasyonalizmin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Önce bu döneme şöyle bir göz atarsak karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: skolastik düşüncenin çözülmesiyle, Rönesans dönemini karakterize eden, iki hareket ortaya çıkmıştır: Bir taraftan **Mistik Hıristiyanlık**, dinin özünü derunî hayatta, ruhun Allah ile dolaysız münasebetinde; kurtuluşu da şahsî tecrübede görerek, geleneksel kiliseden şiddetle ayrılarak "**Reform**" adı verilen teşebbüse sebebiyet verdi. Dolayısıyla **Hümanizmin** esasını teşkil eden şahsî bir dinî hayat ihtiyacı, araştırma ve inceleme çabası ve yine güvenilir ve sağlam olduğu tespit edilen eski metinlere derin bir saygı fikriyle birleşti. Öte yandan felsefe de, kendisini İlahiyatla birleştiren bağı kırdı. Ortaçağ Katolikliğinin Aristo'yu Kilise Babalarının ilahiyatıyla birleştirmesi gibi, aynı şekilde Luther¹⁸ de, Erasme¹⁹ ile mistik şuuru birleştirdi. Bu şekilde gençleşen Hıristiyanlık düşüncesine yeni bir yol açılmış oldu. Bazen gerçek Aristo'ya, bazen Stoacılara yahut Epikürçülere v.b. doktrinlere dayanmak suretiyle ilâhiyatın ve Ortaçağ Aristo'sunun boyunduruğunu silkip attı ve bağımsızlığa doğru yürüdü.²⁰ Böylece Rönesans, ortaçağ düzeninin çözülüp yeniçağı oluşturacak yeni ilke ve düşüncelerin, yeni arayışların yeşermeye başlaması anlamına geliyordu.²¹

Diğer taraftan, **Pozitif Tabiat İlimi** de bu devirde doğmuş ve bağımsız bir şekilde gelişmeye başlamıştı. O, özellikle tabiatın güçlerini meydana çıkarmak ve kendine mal etmek isteğindeydi. Farklı yöntemler kullansalar da, empirist Bacon (1561-1626) ile İngiltere'de ve rasyonalist Descartes (1596-1650) ile de Kıta Avrupa'sında bir disiplin bir düzen ve bilim dönemi başlamıştır. Nitekim, bilindiği gibi İngiltere'de Bacon'un yaptığı, o, ortaçağ felsefesini reddederek, Tanrının akılla algılanmasından ta maddî evren üzerindeki deneylere kadar uzanan bir rasyonalizm ile Kıta Avrupasında yapmıştı. Léonardo de Vinci (1452-1519)'nin açık bir şekilde tasavvur ve idrak ettiği tecrübî tabiat ilmi, Galileo (1564-1642) ile kurulmuş ve

¹⁸ Daha sonra değinileceği üzere, Martin Luther, 1483-1546 yılları arasında yaşayan meşhur Alman reformcusu ve Protestanlığın kurucusudur. Geniş bilgi için üçüncü bölüme bkz.

¹⁹ Erasme (Erasmus), Diderius, 1466-1536 yılları arasında yaşamış olan, Kuzey Avrupa (Hollanda) Rönesansının önemli ustası klâsik edebiyat araştırmacısı, hümanist bilgin ve ilahiyatçıdır. Cevizci, a.g.e., s.59.

²⁰ Boutroux, a.g.e., s.15-16.

²¹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7.Baskı, İstanbul 1994, s.181.

"*Tabiat Kanunu*" kavramı ortaya çıkmıştı. Yalnız matematik ilimlerin ve deneyin yardımına baş vuran bu ilim, Gassendi (1592-1655) tarafından Epikür (m.ö.342-271)'ün eski atom teorisine bağlanınca, bir çok kimse bunun Hıristiyanlığın tabiatüstü inançları ile uzlaştırılmayacağı inancına kapıldı. Böylece, bazı düşünürler, tabiatçılık doktrini ile *ateizm*'i savunabilmek için ilimden yararlandılar. Diğer yandan din, bu geçirdiği tecrübelerden güç kazanarak, hem Protestanlarda hem de Katoliklerde yeni bir canlılıkta kendini gösteriyordu. Artık her iki tarafta da din, yalnız bir takım geleneklere, asırlardan beri süregelen merasim ve ayinlere bağlı sırf bir ruh alışkanlığından ibaret kabul edilmiyordu.²²

Bu dönemde Descartes, ruh ile özdeği birbirinden ayıran düalist sisteminin bir sonucu olarak din ile bilimi birbirinden bağımsız düşünmüştür. Ona göre, İlim kendisine ait bir alanı, konusu ve âletleri vardır. Din ise ruhun dünya ötesindeki mukadderatı ile meşgul olur ve bir takım inanç esaslarına dayanır. Din ve bilim ne birbirine güçlük çıkarırlar ne de birbirlerine egemen olabilirler. Çünkü onlar farklı alanlara sahiptirler. Dikkat edilirse, Ortaçağda ilâhiyat, felsefeye bir takım sonuçlar göstererek onları ispat etmeye zorluyordu. Bu dönemde ise, din ve bilim, karşılıklı olarak hürriyet ve bağımsızlığa kavuşma eğilimindedir. Boutroux'a göre, Descartes'in temsil ettiği rasyonalizm, akla hususî bir güç, hususî bir takım kanunlar, bir irtibat melekesi atfeden bir bakış açısı niteliğindedir. Descartes, var olmayı düşünmeye bağlayan bir hükmün temelini akılda bulduğu gibi, insanın Allah ile olan münasebetini de yine bu akılda buldu ve buradan ilmin ve dinin uyum içinde oldukları sonucuna ulaştı. "*Modern Rasyonalizm*" adı verilecek olan bu doktrin 17. ve 18. yüzyılın felsefî düşüncesine hakim olmuş ve Spinoza (1632-1677) ve Leibniz (1646-1716) gibi bazı filozoflarda daha dogmatik bir şekil almıştı.²³

Şimdi, ***deizm-rasyonalizm ilişkisini*** biraz daha yakından görmeye çalışalım. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Spinoza, Malebranche (1638-1715) ve Leibniz'de çok derin ve metafizik nitelikte olan bu rasyonalizm, Locke (1632-1704) ve deist düşünürlerin elinde gittikçe bir sadelik kazanmıştır. ***Deistlere***²⁴ göre, akıl, yalnız

²² A. Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitapevi, 5.Baskı, İstanbul 1994, s.142; Boutroux, a.g.e., s.16-18.

²³ Boutroux, a.g.e.,s.19-22.

²⁴ Daha sonra geniş bir şekilde ele alınacağı üzere, özellikle, 17. ve 18. yüzyıllarda Hıristiyan Batı dünyasında en parlak dönemini yaşayan Deizm, her türlü vahyi, ilhâmı, dolayısıyla vahyin bildirdiği

gelenek ve otoriteyi değil aynı zamanda tabiatı aşan her türlü inancı da reddeder. Nitekim akıl, dinlerin naklettiği akîdeleri ve sırları geçersiz sayar. Akıl karşısında yalnız tabîî yada felsefî denen din varlığını sürdürebilir. Bu din, şu inançlarla ifade edilebilir: sadece âlemin mimarı olarak düşünülen, ona müdahale etmeyen bir Tanrı ve bilimin gelişmesine olanak sağlayacak şekilde düşünülen ve bir saat gibi çalışan mekanik bir evren anlayışı. Daha açık bir şekilde ifade edersek, Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yapan bir saatçidir. O, bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra artık onun işine müdahale etmek ihtiyacı duymamıştır. Başta deist evren anlayışıyla tanınan Newton²⁵ olmak üzere bir çok bilgin böyle düşünüyordu. İşte deistler bu doktrini yaymakla, kendilerini bütünüyle tabîî bilimlerin alanına yerleşmiş saydılar. Zâten onlar, ilmin kabul ve ilân ettiği mekanik kanunlara zıt hiçbir hareketi kâinatın ilk sebebine atfetmiyor, mucizeyi yani Tanrının doğa kanunlarına müdahalesini reddediyorlardı.²⁶ Burada şunu ifade edelim ki, Rasyonalizm akla dayalı bir teoloji demek olan deizmden ayrıdır. Çünkü deizm rasyonalizmin kendisi değil sadece teoloji alanındaki, özellikle 17. ve 18. yüzyıllardaki gelişiminin mantıkî bir sonucudur.²⁷ Rasyonalizm ise, bilginin kaynağına ilişkin bir akım olarak eski çağlardan beri hep var olagelmiş olan bir akımdır. Deizmin rasyonalizmle özdeşleştirilmemesi için bu ayrıma dikkat edilmelidir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde geniş bir şekilde ele alacağımız üzere deistleri etki altına alan bu rasyonalizmin temel özelliği, Boutroux'a göre, dini ayırt edici bütün niteliklerinden soyutlayarak son derece kuru, mücerret, beşer ruhunun eğilimlerini tatmin etmekten uzak, birkaç formüle icra etmektir. Öte yandan Tanrının varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü aklî bir şekilde ispat etme istekleri de ilmî birikimden yoksun kalıyordu. Bunlardan dolayı modern rasyonalizm, din ile bilim arasındaki ilişkiyi belirlemek için, başka bir çıkış yolu aramak durumunda kaldı.²⁸ Burada sanırım şu ilişkiyi de kurabiliriz: Descartes ve onun takipçilerinin elinde gelişen rasyonalizmden, akılcılıktan çok etkilenen deistler yukarıda ifade ettiğimiz mekanik

Tanrı'yı, dini inkâr ederek sadece akılla idrak edilen bir Tanrının varlığını kabul eden felsefî doktrine verilen ad; Deist ise böyle düşünürlere verilen bir ad veya bir sıfattır. İkinci bölüme bkz.

²⁵ McGrath, a.g.e., s.16-21.

²⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 4.Baskı, Ankara 1999, s.230; Boutroux, a.g.e., s.23-24.

²⁷ Merle Curti, *The Growth of American Thought*, Harper and Row Publishers, New York 1964, s.104.

²⁸ Boutroux, a.g.e., s.24.

evren anlayışıyla da aslında bir kez daha Descartes'in o zaman için revaçta olan mekanizminden etkilenmişlerdir. Nitekim, bilindiği gibi matematik ve geometrik bir yol takip eden Descartes için doğa, büyük bir makineden başka bir şey değildi. Hatta bitki, hayvan ve insanlar da bir makine gibi tasavvur ediliyordu ²⁹ ve bu yaklaşım genel anlamda deizm tarafından benimseniyordu.

Konuya **İngiliz deizminin** en önemli temsilcisi olan John Toland'ı akılcılığıyla derinden etkileyen ve "*Hıristiyanlık Esrarlı Değildir*" (Christianity not Mysterious) adlı eserini neşretmesine neden olan Locke (1632-1704) ³⁰ ile devam edelim. O, İngiltere'de deneyci felsefesinin öncüsü olan ve Hıristiyanlığın akla aykırı olamadığını göstermek için yazdığı "*Hıristiyanlığın Makullüğü*" (The Reasonableness of Christianity) adlı eseriyle İngiltere'de kendinden epeyce söz ettiren ve kendinden sonra ortaya çıkan bütün dinî ihtilaflarda müracaat merci haline gelen bir düşünürdür. Locke, Descartes'in de üzerinde ısrarla durduğu şu ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar: Gerçek anlamda bilgi ile tasvip yada itikat birbirinden farklı şeylerdir. İddia edilen şeyin gerçekliğini karşı konulmaz bir şekilde ispat eden deliller nerede varsa, gerçek bilgi ancak orada vardır. Eğer eldeki deliller böyle değilse, bizim onları kabul etmemiz sadece bir tasvipten ibaret olacaktır. Fakat şu unutulmamalı ki, ilim bir takım gerçek bilgileri araştırdığı ve elde ettiği halde; pratik hayat, hemen hemen bütünüyle, bir takım basit itikatlara dayanır. O halde dinin itikat esaslarını sırf itikattan ibarettir diye bir tarafa atamayız. Onların doğruluklarının garantisi bizzat Tanrıdır. Dolayısıyla, din de gerçek bilgi kadar güvenilir bir doğrulama ilkesine sahiptir.³¹

Yeri gelmişken burada şunu ifade edelim ki, **deizm-bilim ilişkisini** iyi anlamak isteyen bir kimse önce, din-bilim ilişkisiyle ilgili olan şu üç dönüm noktasına bakmalıdır: 1-16. ve 17. yüzyıl başlarındaki astronomik tartışmalar (Kopernik ve Galileo sistemleri); 2-18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıldaki Newtoncu dünya anlayışı (deizme uygun mekanik bir evren tasarımı); 3-19. yüzyıldaki Darwinci tartışmalar (insanın kökeni meselesi ve evrim teorisi).³² Burada konumuzu yakından ilgilendiren

²⁹ Adivar, a.g.e., s.143.

³⁰ John Bagnell Bury, *Fikir ve Söz Hürriyeti (A History of Freedom of Thought)*, Çev. Avni Başman, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 1959, s.127-128.

³¹ Boutroux, a.g.e., s.25-26.

³² McGath, a.g.e., s.1-21.

ve daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız **Newtoncu deist evren tasarımı**na bir açıklık getirerek diyebiliriz ki, Kopernik ve Galile ile başlayan ve Newton ile doruğa ulaşan bu yeni kozmoloji, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kaynağını **Descartes'in mekanik evren tasarımı**nda bulan ve hem insan hem de Tanrının dışında kalan, büyük ve cansız bir makineye benzeyen bir evren anlayışını ifade etmekteydi. Evren bir makine veya saat, Tanrı ise onu yapan bir mühendis veya saatçi(watchmaker) gibi kurgulanıyordu.³³

Şimdi bazı fikirlerinden dolayı "Hıristiyan deist" olarak isimlendirilen ³⁴ Kant(1724-1801)'a geçerse, onun deist fikirleriyle tanınan Newton'un fiziğinden, septik Hume'un şüpheciliğinden, yine deizme yakın duran Rousseau'nun romantizminden ve daha bir çok filozof ve düşünürden etkilendiğini görürüz.³⁵ O, bu düşünürlerin birbirinden farklı ve zengin düşüncelerini kendi yüksek düzeyli felsefesinde eriterek kendinden sonra bir çok felsefî çığıra kaynaklık etmiş ve haklı olarak bütün renkleri odağında toplayan ve sonra bir ışık süzmesi gibi yansıtan bir prizmaya benzetilmiştir. Newton'un fiziğinden, özellikle Hume'un şüpheciliğinden etkilenen Kant, Tanrının varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında dinin veya deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; fakat ödev özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevî konulara pratik akılla yaklaşarak yine aklın sınırları içindeki bir tabii din anlayışına ulaşmakla teorik akılla yıktığı dini, büyük ölçüde bir ödev ahlakı şeklinde sınırlandırarak pratik akılla yeniden kurmuştur.³⁶

Kant, aklın teşekkülü ve görevini yerine getirmesinde, hem dinin hem de ilmin bütün temel şartlarını bulmaya çalışır. Hume'un sebeplilik ilkesine yönelttiği eleştiriden etkilenen ³⁷ ve ondan sonra bilimin temellerini yeniden kurmaya çalışan Kant'a göre akıl, yalnız tecrübenin sağladığı verilerle değil, ona ilave olarak kendiliğinden olan uzay, zaman kavramları yardımıyla bilimi kurar. Bu akıl, bilinen

³³ Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, The University of Michigan Press, U.S.A. 1973, s.193-220; James Turner, *Without God, Without Creed*, The John Hopkins University Press, London 1986, s.36.

³⁴ Hüsamettin Erdem, "Deizm", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c.9, s.110.

³⁵ Heinz Heimsoeth, *İmanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.13-15.

³⁶ Erdem, "Deizm", s.110.

³⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5.Basım, İstanbul 1993, s.306.

alemi tanımının yanında onu kendi istekleri doğrultusunda değiştirmek isteyerek, yalnız pasif ve teorik düzeyde kalmayıp aynı zamanda aktif ve pratik bir düzeye geçmektedir. İşte hürriyet, Tanrı ve ölümsüzlük fikirleri teorik anlamda değil, pratik anlamda gerekli fikirlerdir ve bu açıdan onları kabul etmek gerekir. Kısaca, ya eşyayı tanımaya yada aksiyonu düzenlemeye çalışan ve bu yüzden bazen teorik bazen de pratik olan aynı akıl, Kant nazarında, hem ilmi hem de ahlâkı kurar. Bunlardan da din doğar. Böylece, Kant, bunların her birine kendi alanında bağımsızlık sağlar ve daha sonra da onları insanın ihtiyaçları zemininde birbirine bağlamaya çalışır.³⁸

Böylece, 17. yüzyıl felsefesi ana çizgileriyle Descartes'in çizmiş olduğu çerçeve içerisinde gelişmiştir. Bu yönüyle Descartes'e yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak görülmüş ve Rönesans'ın başından beri yeni bir kültür, yeni bir bilim kurmaya çalışan çoğu düşünür onun fikirlerinden hareketle yeni bir sentezlere varmaya çalışmıştır.³⁹ Yine, bir çok düşünür tarafından geliştirilen ve devam ettirilen bu rasyonalizm daha sonra **aydınlanma felsefesinin** doğuşuna da öncülük etmiştir. 18. yüzyılda ortaya çıkan bu felsefe, tezâhürlerinde çok değişik şekiller gösterir.⁴⁰ Bununla beraber, bunların hepsi de, duygudan ayrı tutulan sırf zekâyı, açık ve seçik bilgiyi, bilimi, insanlığın mutluluğunu ve yetkinliğini sağlamak için yeterli sayarlar. Bu felsefe, Fransa'da **ansiklopedistler**⁴¹ ve bu çevrede toplanmış düşünürler aracılığıyla Bacon (1561-1626)'u Descartes'e birleştirerek bir çeşit tecrübeci, hatta maddeci ve dinî inançları tamamıyla reddeden rasyonalist bir anlayışı ifade etmekteydi. Bu doktrin, bilimlerin gelişmesini büyük bir hayranlık ve coşkuyla yüceltti. Yine ilmî ve zihnî gelişmenin zorunlu ve tabii bir sonucu olarak ahlakî ve siyasî gelişmeye de büyük önem attetti.⁴²

Fakat bütün bunlar yanında rasyonalizmin farklı şekillerine karşı 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiltere'de duygu ve içgüdüye dayalı bir **Ahlak Felsefesi**

³⁸ Boutroux, a.g.e., s.26-27.

³⁹ Gökberk, a.g.e., s.257.

⁴⁰ Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s.3-8.

⁴¹ Bilimlere ve sanatlara ilişkin analitik bir sözlük diye betimlenen ve 1751-1780 yılları arasında 35 cilt hâlinde yayınlanan Ansiklopedi'nin hazırlanmasına, Diderot ve D'Alembert'in editörlüğü altında, katkı yapmış olan Fransız yazar ve düşünürlere Ansiklopedistler denir. Voltaire, Rousseau ve d'Holbach gibi ünlü düşünürleri de bünyesinde barındıran ansiklopedi, dine karşı aldığı eleştirel tavırla ve toplumsal ve siyasal alanda geliştirdiği liberal görüşlerle seçkinleşmiştir. Cevizci, a.g.e., s.59.

⁴² Boutroux, a.g.e., s.29-30.

doğdu. Bir tür *deist* olarak kabul edilen Shaftesbury(1671-1713) ⁴³ felsefî teemmüle karşı olarak, tabiat ve âhengin Yunanca'daki anlamını ortaya koymak suretiyle *ahlâkî iyî*'nin ölçütünü, içgüdüye dayalı vasıtasız estetik bir duyguda buldu. Yine, Hume (1711-1776) ve Adam Smith (1723-1790) de insanın insana duyduğu tabîî sempatiye dayalı bir ahlak anlayışına vardı. Zaten İskoç ekolü, diyalektiğe karşı her alanda sezginin değerini ortaya koyan ve kolay kolay ortadan kaldırılamayan *ortak duyu*'ya dayanıyordu. ⁴⁴

Şimdi ise *deizmin romantik yorumuna* yani Voltaire (1694-1778)'in *akılcı deizmini* romantik bir anlayışla sürdüren Rousseau (1712-1778) ⁴⁵ ve onun öncülük ettiği ahlâkî inkılâba bir bakalım. Şüphesiz ki o, içgüdüyü düşüncenin üstüne çıkararak eski tabiatçılığın yeniden doğuşunu ifade eder. Rousseau'ya göre, duygu, bizâtihi mutlak ve bağımsız bir ilkedir. Duygu hiçbir şekilde zihnî bilgiye bağlı değil, aksine ona hakim durumdadır. Fikirlerimiz çoğunlukla duygularımızı açıklamak ve doğrulamak için sonradan uydurduğumuz bir takım mantıkî binalardan ibarettir. Bu açıdan bakan Rousseau'ya göre, medeniyet ve yükselme denen şey, aslında, bir bozulma ve çürümeden başka bir şey değildir. Çünkü medeniyetin esası, tabîî düzenin tersine, zihnin duygu üstüne egemenliğine dayanıyor. Ona göre, kurtuluş yolu, her şeyde duygunun, sezginin ve vasıtasız idrakin öncülüğü ve üstünlüğünü tesis etmek ve zekanın kullanılmasını bu ilke üzerine düzenlemekten geçer. Dolayısıyla onun din hakkındaki fikirleri de bu ilkelerin uygulanmasından doğar. Deistler gibi onun aynı akideleri devam ettirmesi ve dışarıdan bakıldığında onun tabîî dininin, filozofların tabîî dininden farklı bulunması çok önemli değildir. Rousseau'da önemli olan taraf, bu fikirler için gösterdiği kaynaktır; bu fikirlere inanma ve onları açıklama şeklidir. Onun için artık bu fikirler, akıl yürütme ile ispat edilen bir takım doktrinler değil, onun ferdî ruhundan kendiliğinden doğan birer karşı tezâhürlerdir. İşte din de böyle bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi, kalpten, duygudan, vicdan ve tabiattan doğar. Onun gayesi, kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlâkî

⁴³ Anthony Shaftesbury, daha çok ahlâkın dinden bağımsız ve özerk olduğu ve var olan her şeyin iyi olduğu şeklindeki görüşleri ve Leibniz'i derinden etkileyen iyimserliği ile tanınan, ateizmle savaşmakla birlikte bir çeşit deizm'de karar kılan, vahyedilmiş dinlere saygı göstermeyen, din alanında mutlak bir hoşgörü ve tarafsızlığı telkin eden İngilizlerin deist düşüncüdür. Cevizci, a.g.e., s.772.

⁴⁴ Boutroux, a.g.e., s.31.

⁴⁵ Erdem, "Deizm", s.110.

yüceltmek ve insanı kurtuluşa erdirmektir. Bu gayenin dışındaki her şey bir fazlalıktır.⁴⁶

Böyle kabul edilen, yorumlanan bir din anlayışından şu iki önemli sonuç çıkmıştır: *Birincisi*, bilgiden kesin olarak ayrı, temel bir niteliğe, duyguya icra edilen ve onun üzerine kurulan dinin, artık bilimle hiçbir ilişkisi kalmıyor. *İkinci olarak*, duygunun, pozitif dinlere karşı akıldan bütünüyle farklı hareket etmesi gerekir. Çünkü akıl, zayıflatma ve dayanağını duyguda bulan kısımlarını soyutlayarak dini, ilmî ve felsefî araştırmanın kesin sonuçlarına göre değerlendirme eğilimindedir. İşte akılcı filozofların kabul ettiği deizm, yani dinlerin yerini almaya çalışan bu cılız şey , bu şekilde ortaya çıkmıştır. Dinin tam merkezine yerleştirilen ve bağımsız olduğu açıklanan duygu, *akılcı deizmden* kalan şeylerle yetinmemiştir. Farklı şekillere bürünerek kendini ifade etmeye devam etmiştir. Bu fikirler de, daha sonra **Romantizm** adı verilen hareketi yönlendirmiştir. Burada duygu, biricik kuraldı. Bunu benimseyen bir insan için gaye, hayattır; yaşamak ve hissetmek şuurudur. O, sırf çıplak akli ilgilendiren soyutlamalardan kaçınır. Kendisini ruhu titreten şiire, şevk ve heyecana verir. Ruhunu yükselten din için hususi bir sevgi besler. Şayet o, muhayyilesinin eğilimini takip ederse, özel bir sempati ile, vahye dayalı dinlerin müşahhas ve müspet müesseselerine doğru gider. O, kendisini böyle bir duyguya kaptırmakla, ilme karşı bir durum alıp almadığını bilemez. Çünkü, ilim adamı analiz yaparken o, yaşar, inanır ve sever. Bu akımın etkisiyle özellikle *Fransa*'da bilimler, beşerî ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmış ve bir taraftan zevk, his ve ruh terbiyesi, öbür taraftan da matematik ve tabiat kanunları bilgisi şeklinde devam etmiştir.⁴⁷

Rousseau'dan esinlenen bu büyük inkılâp bilhassa *Alman Romantizm*'nde orijinal ve zengin bir şekil aldı. Öreğin, daha önce kendinden bahsettiğimiz ünlü Alman düşünürü Schleirmacher, 19. yüzyılın başlangıcında romantik esasını dinin özüne yerleştirmişti. Ona göre, dinde ne akılsal ne de ahlaksal bir görüşe yer vardır. Belki de din, "*sonsuz karşı duyulan bir duygu ve heyecandır.*" veya sırf bağlı olmak duygusundan ibarettir.⁴⁸ Ona göre ne zeka ne de irade bizi dinin alanına sokabilir. Din, ne bir bilgi ne de bir düsturdur. O, bir hayattır, bir tecrübedir. Bu hayatın kaynağı da, varlığımızın en derin kısmında, yani duyguda yer alır. Varlık bilgiden

⁴⁶ Boutroux, a.g.e., s.31-33.

⁴⁷ Boutroux, a.g.e., s.34-38.

⁴⁸ Adivar, a.g.e., s.16.

önce gelir. Hakikat ile hayat aynıdır. Yüce hayatın, ruh ve duygu hayatının galeyanı ve coşması en yüksek hakikattir. Böylece, romantizme uygun düşen din anlayışı, *Almanya*'da daha çok metafiziğe, *Fransa*'da ise daha çok edebiyata dalarak, 19.yüzyıl boyunca hüküm sürmüş ve sonun da zekaya değil kalbe dayanan özgür din ve yine dini bilmezlikten gelmeye alışan, sırf objektif tecrübeye dayanan özgür bilim doğmuştur.⁴⁹

Son olarak belki *deizmin niçin uzun ömürlü olmadığı* sorusuna cevap ararken bize ışık tutacak olan *din-bilim ilişkisinin vardığı son noktayı* görerek bu konuya son verelim. Din-bilim ilişkisine başlı başına bir kitap tahsis eden ve kendisinden çok istifade ettiğimiz son dönem Fransız Spiritüalizminin önde gelen düşünürü Boutroux(1845-1921)'a göre din, bilimsel görüş yanında, iman ve his görüşünün hakkını istemesinden ibarettir, bilim ise insanın tabiatı tanıma aracıdır. Bilim dini dışlamamalı, çünkü tek başına insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayamaz.⁵⁰ Ona göre, "19. yüzyıl içerisinde din ile bilim arasında kurulmuş olan münasebet, köklü bir ayrılık ve ikilik şeklindeydi. İlim ile din, artık, vaktiyle Yunan felsefesinde olduğu gibi, aynı şeyin yani ilâhî aklın, eşit olmayan değerlerine rağmen birbirine benzeyen iki ifadesinden ibaret olmadığı gibi, birbirlerine uygunluğu ispat edilebilecek iki bilinen gerçek de değildir. Modern rasyonalistlerin kabul ettiği gibi, artık, ilim ile din arasında ortak bir garanti, akıl da yoktu. İkisi de kendine göre mutlak ve birbirinden ayrı durumdaki idiler. O vakit hüküm süren psikoloji nazanında ruhun iki melekesi olan zekâ ile duygu da böyle birbirinden her hususta farklı idiler. İşte ilim ile din bu birbirinden ayrı melekelerle ilgili alanlar olarak kabul ediliyordu. Birbirinin içine nüfuz edemeyen iki maddi atom uzayda nasıl yan yana duruyorsa, bu karşılıklı bağımsızlık sayesinde, aynı şuurda, din ile ilim de birlikte bulunabiliyorlardı. İlim ile din birbirlerinin esaslarını dikkatli bir incelemeye tâbi tutmamak için, açık yada gizli bir şekilde anlaşıyorlardı; birbirlerinin kazanılmış mevkilerine karşılıklı olarak saygı duyuyorlardı. Böylece onlardan her biri emniyet ve hürriyet buluyordu. İşte çağın ayırt edici vasfı bu idi."⁵¹

Russell'a göre ise, salt kişisel bir din, bilimin aykırı sayacağı kesin iddialardan kaçındığı sürece, en bilimsel çağda bile hiçbir zaman yadırganamaz.

⁴⁹ Boutroux, a.g.e., s.40-41.

⁵⁰ Adivar, a.g.e., s.17.

⁵¹ Boutroux, a.g.e., s.42-43.

Hele insanın ihtiyaçlarını derinden duyan dinin mistik yönü, hep var olacaktır. Fakat bu görüşleri yanında o, Hıristiyanlığa pek müspet bakmamakta hatta onu bilime bir ayak bağı olarak görmekte ⁵² ve böylece felsefî açıdan agnostik bir tavır benimsemektedir.⁵³ Hatta kendisi, pratik hayatta bir ateist olarak kabul edilebileceğini söylemektedir.⁵⁴

Pakistanlı bilim adamı Pervez Hoodbhoy'a göre ise, bilimin birikimci ve değişken yapısı, onu, din, felsefe, sanat gibi insanoğlunun öteki büyük kurumlarından ayırmaktadır. Din ve bilim birbirleriyle karıştırılmaması gereken iki ayrı alandır ve birbirinden bağımsızdırlar.⁵⁵

Türk aydınları da bu yaklaşımlardan etkilenmiş ve genelde Russell'ın Hıristiyanlığı eleştirisi – fakat ondan farklı olarak dinler arasında bir ayrım gözetmeksizin – ve yine Boutroux'un duyguya dayalı din yaklaşımını benimsemişler ve sonuçta din ve dilimin her ikisinin de birbirinden ayrı ve kendine özel alanlara sahip olduğu, dolayısıyla birbirine müdahale etmemesi gerektiği ilkesinde birleşmişlerdir. Nitekim din-bilim ilişkisini tarihi seyri ve problemleriyle inceleyen Adıvar'a göre, eğer din sadece ruhî açıdan insanlığın duygu ve kalbine egemen olmakla kalsa ve bilimin alanına hiç girmeseydi beklide yüzyıllarca insanlığın kafasını yoran din ve bilim çatışması, dini bilime, bilimi dine egemen kılma problemi hiç olmayacaktı. Fakat güç elde etmek isteyen her kurum gibi din de bu duygu ve kalp alanından çıkararak insanların düşünüşü, gündelik yaşamı, toplumsal alana da egemen olmaya başlayınca karşısında akli ve sonra da deney ve gözlemi bulmuş, önce felsefe ve sonra da bilimle çatışmıştır.⁵⁶

Bilim felsefesine tahsis ettiği eserinde Cemal Yıldırım ise, din ve bilim ilişkisi problemini, tarih boyunca birbirleriyle sürekli çatışma halinde olan iki ayrı düşünme biçimi olarak takdim etmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: "*Genel anlamda her ikisi de evreni açıklama amacı güder; fakat kullandıkları yöntemler ve bağı*

⁵² Russell, a.g.e., s. 17-18.

⁵³ Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul ?, s.136.

⁵⁴ Aydın Topdoğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 1996, s.22.

⁵⁵ Hoodbhoy, a.g.e., s.30.

⁵⁶ Adıvar, a.g.e., s.16-18.

oldukları dünya görüşleri çok farklıdır. Bilim, olguları saptama ve açıklamada gözlem ve gözleme dayalı mantıksal düşünmeyi kullanırken, din, metafizikten pek farklı olmayarak, sevgi, İnanç ve duyguyla karışık, olgulardan kopuk bir akıl yürütmeye dayanır.” Ona göre, din ile bilimin çatışması, dinin olgulara dayanmaksızın evreni açıklama yolunda ortaya attığı metafizik öğretilerden vazgeçmediği sürece sürüp gideceği benzer. Çünkü bu tür inançlar, giderek kapsamı genişleyen bilimsel bulgu ve doğrularla bağdaşmaz.⁵⁷

Son olarak, Cemil Sena'ya göre ise, bilim, din duygusunu asla kaldırmaz ve kaldıramaz. Fakat din, bilimsel buluşlar karşısında kendi alanı dışında kalan konular üzerinde, gerçekte hiçbir ilgisi bulunmayan bazı iddialar ileri sürer ve bazı din adamları bilimsel konuları da kutsal metinler aracılığıyla açıklama gayretine düşerlerse orada problemler doğar ve dine karşı duyulan saygı ve bağlılık gevşer. Halbuki din ile bilim, amaç, konu ve yöntem açısından birbirinden ayrı ve özel alanlara sahip doktrinlerdir.⁵⁸

2. Deizm-Bilim İlişkisine Genel Bir Bakış

Yukarıda görüldüğü üzere, “Deizm-Bilim İlişkisi” genelde, din-bilim ilişkisi bağlamında, rasyonalizm ve yeni bilimsel gelişmelerin tabii bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün içerisindeki yerini gördüğümüz ve sınırlıda olsa önemine işaret ettiğimiz **Deizm**(Deism), Latince'de “tanrı” anlamına gelen “deus” kelimesinden türetilmiş olup, orijinal şekliyle Teizm(Theism) ile birlikte Tanrının varlığına inanmak anlamına gelmekte ve bu yönüyle “Ateizm”(Atheism)'in antitezini oluşturmaktadır. Fakat zamanla deizm, ileride görüleceği üzere, kendine özgü felsefi bir anlam kazanırken; teizm, dinî bir havaya bürünerek yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmeye başlamıştır.

Bilim ise ilk olarak eski uygarlıklarda, özellikle Eski Yunan'da başlamış, belli bir süre İslam ülkelerinde ortaya çıkmış ve asıl olarak 16. yüzyıldan itibaren büyük bir önem kazanarak düşüncelerimiz ve hayatımız üzerinde derin tesirler bırakmaya başlamıştır. İşte bu çalışma, bu iki kavramı ve onlar arasında var olduğu düşünülen bir tür ilişkiyi araştıracaktır. Önce, deizm, deist düşünür ve fikirler

⁵⁷ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.24-25.

⁵⁸ Cemil Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 2.Baskı, İstanbul, s.316-321.

incelenecek, ardından bilim denen olgu tanımlanacak ve son olarak da onlar arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. 17. ve 18. yüzyıllarda deizm ve bilimin aynı anda ortaya çıkışı arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağını, eğer böyle bir ilişki varsa nasıl bir anlam taşıdığı, nasıl bir işlev gördüğü incelenmeye çalışılacaktır. Sanırım, böylece, din felsefesinin önemli konularından biri olaya devam eden din-bilim ilişkisinin farklı bir yönü ortaya konacak ve hem din hem de bilim kavramının tarihî gelişiminin farklı bir yönüne ışık tutulacaktır.

Şunu ifade edelim ki, her ne kadar deizm, âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışına dayandığı için felsefe tarihçileri tarafından Aristoteles'e kadar geri götürülüyorsa da; aslında o, daha çok 17. ve 18. yüzyılda hurafeler içerisinde boğulan ve Katolik Kilisesinin baskısı altında ezilen Hıristiyan Batı dünyasında dinî ve toplumsal özgürlükleri genişletmek ve böylece bilime yer açmak, din-bilim ilişkisine geçici de olsa bir çözüm bulmak isteyen ve kendilerini deist olarak tanımlayan bir grup hür düşünür tarafından savunulan bir öğreti olmuştur. Sanırım o, rasyonalizm ve daha o dönemde bile göz kamaştırıcı başarılar elde etmeye başlayan modern bilimin etkisiyle dinî bir eleştiri hareketi olarak doğmuş, fakat zamanla değişerek farklı şekillere girmiştir. O, rasyonalizmin tesirinde kalarak dini hurafe ve batıl inançlardan arındırmak hatta onun yerine akla dayalı bir tabiî din kurmak ve daima bilimle karşılıklı bir ilişki içerisinde kalarak bilimin benimsenmesi ve kök salmasına yardımcı olmak istemiştir.

Deizm, rasyonalizmde olduğu gibi dinî konularda akli vazgeçilmez bir şart olarak kabul etmenin tabiî bir sonucu olarak ortaya çıkan, tabiî dinin insanın ihtiyaçlarını karşılayamadığı, aklın dinî konularda tek başına yeterli olamadığı, dinin temelinde bilimdeki gibi akıl değil, duygu ve heyecan bulunduğu, dinin alanı, amacı ve yöntemi bakımından bilimden farklı bir tecrübe alanı olduğu şeklindeki modern yaklaşımın benimsenmesiyle gündemden düşmüştür. Fakat günümüzde, sınırlı da olsa, daha sonra göreceğimiz üzere, özellikle Amerika'da Thomas Paine ve benzeri deist düşünürlerin yolundan giden bazı düşünürler ve kurumlar tarafından ve yine bilinçli olmasa da deist fikirleri benimseyen bazı düşünürler tarafından temsil edilmekte ve solukta olsa varlığını hâlen sürdürmektedir.

3. Konunun Ele Alınışı ve Yöntemi

Başlığından da anlaşılacağı üzere bu araştırmanın **konusu**, kısaca, deizm, bilim ve bu ikisi arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Dikkat edilirse konu başlığını oluşturan ilk iki kavram çok geniş ve girift bağlantılara sahiptir. Zira, deizm çok farklı şekillere bürünür. Bilim ise hâla genel geçer bir şekilde tanımlanamamış ve sınırları çizilememiştir. O, her geçen gün konusunu biraz daha genişletmekte ve zenginleştirmekte, buna bağlı olarak da kendini yeniden tanımlama ihtiyacı hissettirmektedir. Bütün bunlardan dolayı, konuyu fazla dağıtmamaya ve bir lisans çalışmasının sınırları içerisinde kalmaya özen gösterdik.

Bu sebeplerden dolayıdır ki, bu çalışmada **sınırları** zorlayacak ve imkanları aşacak ölçüde bir deizm ve bilim felsefesi yapmaya kalkışmadık. Fakat, yine de sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bu iki kavramın tarihî süreçte kazandıkları farklı anlamlar ve daha sonra da her ikisi arasındaki karşılıklı ilişki ve bu ilişkinin mahiyeti, düşünce tarihindeki yeri ve önemini görmeye çalıştık.

Bu çalışmanın **Amacı**, deizm-bilim ilişkisinin mahiyetini, düşünce tarihindeki yeri ve önemiyle birlikte ortaya koyarak, böylece, hâlen daha din felsefesinin önemli konularından birini oluşturan din-bilim ilişkisinin, hem din hem de bilim kavramının farklı bir yönüne ışık tutmaktır.

Son olarak da bu araştırmanın **yöntemi** ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: bu araştırma, önce, konuyla ilgili ulaşılabilen kitap, makale ve ansiklopedi gibi temel kaynakların ve yine bunlara ilave olarak düşünülen yardımcı kaynakların toplanması, sonra, bu kaynaklardan alınıp derlenen titiz iktibasların bilimsel bir mantık, doğru ve tutarlı bir sentezle yoğrulması ve akıcı bir üslup içerisinde aktarılması şeklinde kaleme alınmıştır. Yine araştırma türü bir eserde uyulması gereken yazım ve imla kurallarına da dikkat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEİZM VE TARİHÇESİ

1. Deizmin Tanımı

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)” in antitezini oluşturmaktaydılar. Fakat zamanla, deizm, kendine özgü felsefî bir anlam kazanıp “doğal din” kavramıyla özdeşleşirken; teizm, dinî bir havaya bürünerek yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmek için kullanılır olmuştur.⁵⁹ Daha sonra, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında başlayan felsefî ve teolojik tartışmalarla birlikte, teizm, Ortodoks inançları savunan zihniyet için; deizm ise, geleneksel inançlara ters düşen zihniyet için kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁰ Böylece, geleneksel inançları savunan “Teistler” yanında, akli ön plana çıkaran “Deistler” ortaya çıkmıştır.

Düşünce tarihine bakıldığımızda her ne kadar deizmin babası olarak Lord Herbert of Cherbury(1583-1648) kabul edilse de ⁶¹ kelimesinin bilinen ilk kullanılışı, bir Calvin taraftarı olan, Pierre Viret’in “*Instruction Chrétienne*” (Cenova 1564) adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Viret, bu esrinde, kendilerini ateistlerden ayırmak için deist ismini alan bir grup filozof ve edipten bahsetmiş, kimliklerini vermediği bu kişileri, âlemin yaratıcısı olan bir Tanrıya inanmakla birlikte, İsa Mesih’i ve

⁵⁹ Ernest Campbell Mossner, “Deism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., New York 1967, c.1, v.2, s.326-327; Aydın, a.g.e., s.173; Orhan Hancerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, c.4, s.237-238.

⁶⁰ Hüsamettin Erdem, “Deizm”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c.9, s.109-110; Mossner, “Deism”, s.326-327.

⁶¹ G. C. Joyce, “Deism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, T&T Clark, Edinburg 1994, s.533.

Hıristiyanlık doktrinlerini inkar eden ateistler olarak suçlanmıştır. Deizmin bu tanım ve yorumu, Pierre Bayle tarafından hazırlanan, "*Dictionnaire historique et critique*" (1692; İng. trc. 1710) adlı eserin "*Viret*" maddesinde iktibas edilip tekrar vurgulanınca daha da yaygınlaşma fırsatı bulmuştur. Deizmin az bilinen daha önceki bir kullanımına da Burton'un "*Anatomy of Melancholy*" (1621) adlı eserinde rastlanmakta, bu eserde ateistlerle aynı kategoride değerlendirilen deistlerden bahsedilmektedir. Deizmin bu şekli "deist" kelimesinin, Burton'un yukarıda zikrettiğimiz eserinin yayınlanmasına kadar İngiltere'de bilinmiyor olmasıyla yakından alakalı olabilir. Çünkü, bu tür fikirler o zamana kadar İngiltere'de özgün ismiyle bilinmediği için ateist fikirler olarak tanınıyordu ve çoğu kez ateizm ile özdeşleştiriliyordu.⁶² Belki diğer kaynaklarda yer almasa da, Hazard'ın iddia ettiği gibi deizm silik bir şekilde de olsa önce Rönesansın beşiği olan İtalya'da ortaya çıkmış oradan Fransa'ya geçmiş ve daha sonrada güçlü bir ekol haline geleceği İngiltere'ye geçmiştir.⁶³ İşte bu fikirler önceleri İngilizlere yabancı geldikleri için belli bir süre ateizmle aynı anlamda kabul edilmiş olabilirler.

Deizmin günümüzde kazandığı anlamı ile tarifi ise, Samuel Johnson'un 1755'te neşrettiği "*Dictionary*"da ve Dryden'in 1682 tarihli "*Religio Laici*" adlı şiirine yazdığı bir sunuşunda karşımıza çıkmaktadır. Önceleri, ateizmle özdeşleştirildiği için şiddetli reddiyelerle karşılaşan deizm, bu metinlerde, her hangi bir dine bağlı kalmaksızın âlemi yaratan bir Tanrının varlığına inanmak, fakat bunun yanında, onun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddederek âleme müdahalesinin bulunmadığını kabul etmek, ahireti inkar etmek, kısaca, Tanrının varlığı dışında hususi bir dine ait olan bütün itikat esaslarını reddetmek anlamında kullanılmıştır.⁶⁴

Biz deizmin tarihçesine daha sonra tekrar döneceğiz. Fakat şimdi, konuyu daha fazla dağıtmamak ve önce bugün deizmden ne anlaşıldığını görmek için bu konuda ulaşabildiğimiz en çok kullanılan tanımları tek tek sıralayarak işe başlayalım. Daha sonra ise bu terimi günümüz din felsefesi içinde kazandığı anlamı itibariyle tanımlamaya çalışalım.

⁶² Mossner, "Deism", s.327; Erdem, "Deizm", s.109.

⁶³ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s.280.

⁶⁴ Erdem, "Deizm", s.109; Mossner, "Deism", s.327.

-Deizm, tarihî ve dinî bir harekete isim olma yanında, genelde, Tanrının doğası ve ona bağlı bir dünya hakkında belli bir görüşü anlatan felsefî 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.⁶⁵

-17. ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiltere'de vahiy yerine akılı koyan bir düşünce hareketidir. Kısaca, âlemi yaratan ama vahiy veya mucize gibi herhangi bir yolla ona artık bir daha müdahale etmeyen bir Tanrıya, doğru ile yanlış arasında objektif bir farkın varlığına, hayatın gereğinin doğruyu desteklemek ve savunmak olduğuna, ruhun ölümsüzlüğüne ve hayatta ahlâkî tavır ve davranışların benimsenmesi gerektiğine inanan bir harekettir.⁶⁶

-Özellikle 18. yüzyıl boyunca bir grup İngiliz yazarın görüşleriyle bir çok 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.⁶⁷

-Deizm, 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl boyunca Avrupalı ve Amerikalı entelektüeller arasında yaygın olan dinî bir harekettir. O, evrensel bir doğal dinin değerini yüceltirken, özellikle Hıristiyanlık gibi vahye dayalı bir dini kınar. Deistler dünyanın, yardımsever ve Akıllı bir Tanrı tarafından yaratılan, matematik açıdan mükemmel evrensel doğa kanunlarına göre yönetildiğine inanırlar.⁶⁸

-Yaradancılık. Yetkin bir kişilik olarak Tanrının varlığına duyulan inanç; İngiltere ve Fransa'da 16.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve 19.yüzyıla kadar süren eleştirel din hareketi; vahiy ve vahyin bildirdiği her şeyi reddederek sadece akıl yoluyla kavranan bir Tanrının varolduğu fikrini benimseyen doğal teoloji veya rasyonel ahlak anlayışı,⁶⁹

⁶⁵ Joyce, "Deism", s.540-541.

⁶⁶ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, London 1995, s.121-122.

⁶⁷ Alister E. McGrath, *Christian Theology*, Blackwell Publishers, Massachusetts 1997, s.215.

⁶⁸ Stephen P. Weldon, "Deism", *A History of Science and Religion in the Western Tradition*, Ed. Gary B. Ferngren, Garland Publishing, Inc., New York 2000, s.158.

⁶⁹ Ahmet Cevizci, "Deizm", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s.209.

-İlâhçılık. Her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini, takdiri inkar ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden ve teşbihi, Teslisi, peygamberi ve vahyi reddeden tabîî din" fikrini benimseyen felsefî oku,⁷⁰

-Yaradancılık. Tanrıya inanmakla birlikte, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen;Tanrının evreni yarattıktan 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 us dinini savunan öğretisi,⁷¹

-Tanrıyı sadece bir ilk neden olarak kabul eden, O'na başkaca hiçbir güç ve nitelik tanımayan, tüm inakasal dinleri yadsıyan tutum; İkin 16.yüzyılda İngiltere'de ileri sürülen, önceleri teizmle anlamdaş olarak kullanılan daha sonra (özellikle Fransa'da) ateizm anlamına itilen ve doğal din deyimiyle anlamdaş sayılan günümüzde ise daha çok din kurumunun ateizm karşısında felsefî açıdan savunulması için kullanılan öğretisi,⁷²

-Tanrının varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabîî din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkar eden felsefî ekolün adı,⁷³

-Yaradancılık. Her türlü vahyi reddeden ve yalnız Tanrının varlığı ile tabîî dini benimseyen öğretisi. Benimsediği Tanrı görüşü dinlerin görüşüne yakın veya uzak olsun, Yaradancılığın başlıca özelliği, tamamen felsefî olması ve her çeşit dini vahye karşı çıkmasıdır. Clarke'a göre, Yaradancılık kelimesi dört kavramı kapsar: 1)İnayetle ilişkisi olmayan bir yaratıcı Tanrı kavramı, 2)Ahlaki özellikleri olmayan bir Tanrı ve İnayet 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.⁷⁴

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7.Baskı, Ankara 1997, s.209-210.

⁷¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 5.Baskı, İstanbul ?, s.196.

⁷² Hançerlioğlu, a.g.e., c.4, s.237-238; Davit Berman, *A History of Atheism in Britain*, Croom Helm Ltd., London 1988, s.126 vd.

⁷³ Erdem, "Deizm", s.109.

⁷⁴ Meydan Larousse, Meydan Yay., İstanbul 1969, c.12, s.729.

-Son olarak da, kökleri Aristo'ya kadar giden, 17. ve 18.yüzyıllarda revaçta olan; başlangıçta, Latince "deus-Tanrı" kökünden geldiği için terim 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,⁷⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

İşte deizm⁷⁶ 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 Tanrının ahlâkî bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir müdahale sayılmadığını öne süren fakat mucizenin imkansızlığı konusunda görüş birliğine varan deistler vardır. Yine dinî anlayışa daha yakın durarak Tanrıya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklerini söyleyen deistler vardır. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığını da bir gerçektir. Çünkü bu noktaya gelmiş bir deizm teizmden pek farklı değildir. Yine özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı, esrarengizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekte olan birçok deist de vardı. Fakat onlar aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için de kendilerini "Hıristiyan deist" olarak adlandırmaktaydılar. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, mantığa

⁷⁵ Topaloğlu, a.g.e., s.19.

⁷⁶ Bu terimin İngilizcesi "Deism", Fransızcası "Deisme", Almancası "Deismus" ve İtalyancası "Deismo" dur. Bu terim Osmanlıca'da ise en yaygın şekliyle "ilâhiye" diye ifade ediliyordu. Bu terim günümüz Türkçe'sine farklı şekiller de çevrilmiş ve öz Türkçeleştirilmek istenmiştir. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı 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; AnaBritanica, Ana Yay., İstanbul 1986, c.22, s.300; Arslan, a.g.e., s.229.), fakat birtakım itirazlarla karşılaşmıştır. Örneğin Bolay, daha sonra değineceğimiz üzere, deizmin Tanrısının yaratıcı bir Tanrı değil, ilk maddeye hareket veya şekil veren bir ilk Sebeb veya Mimar olduğu ve dolayısıyla böyle bir Tanrı inancına dayanan deizmin "Yaradancılık" diye isimlendirilemeyeceği, onun olsa olsa ancak daha önce Osmanlıca'da kullanıldığı gibi "İlâhçılık" diye isimlendirilebileceğini görüşünü savunmuştur. (Bolay, a.g.e., s.210.). Yine sanırım aynı sebepten olsa gerek, Hançerlioğlu'nda onu "Nedentannıcılık" diye Türkçeleştirmiştir. (Hançerlioğlu, a.g.e., c.4, s.237.). Biz ise bunlardan hiç birini tercih etmeyerek, çalışmamız boyunca "deism"i, zaten artık Türkçe'de yaygın olarak kullanılan ve aslına daha yakın duran "Deizm" şeklinde kullanmayı tercih ettik.

sıgımmasına rağmen inanıyorum fikrinin yerine makul olduğu için inanıyorum fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklıleştirmekti.⁷⁷

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**”.⁷⁸ Şimdi biz bu iki temel anlayışa yine bunların bir sonucu veya tamamlayıcısı olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz 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. Nitekim deizmin, âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime sonsuz güven gibi iki temel anlayıştan yola çıkıp sonunda akıl dini veya tabii din diye isimlendirilen bir noktaya vardığı veya bu sıralamanın iç içe işlediğini söyleyebiliriz.

1. 1. Âleme Müdahale Etmeyen Bir Tanrı Kavramı

Deizmin en temel öğretisi budur desek, hata etmiş olmayız. Çünkü, deizmin diğer bütün öğretileri adeta bu felsefî kaynaktan beslenirler. Felsefe tarihçileri bu anlayışın felsefî temellerini ta Aristo'ya kadar geri götürmektedirler. Felsefî temelleri diyorum, çünkü, daha sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi özellikle 17. ve 18. yüzyıllar da bu öğreti daha farklı nedenlerden dolayı da gündem edilmiş ve Aristo'da sisteminin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı felsefî çerçevenin dışına da taşınmıştır. Bu öğretiyi daha iyi anlamak için önce Aristo felsefesindeki kaynaklarını, yani onun “İlk Muharrik” ve “Evren” anlayışını ele alalım.

Bilindiği gibi Aristo, “Fizik”in “VIII.Kitabı”nda “**İlk Muharrik (Hareket Ettirici)**” meselesini ele almakta ve onun varlığını, zaruriliğini, ezeli oluşunu ispata çalışmaktadır. Bunun için önce hareketin ve zamanın ezeliğinden 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 kendinden olan bir İlk Muharrik tarafından kesilmesi

⁷⁷ Aydın, a.g.e., s.174-175.

⁷⁸ Aydın, a.g.e., s.173.

gereklidir. Çünkü hareket başlangıçsız ve sonsuz olduğu için ancak hareketsiz ve ezeli bir motorla izah edilebilir.⁷⁹

Yine Aristo, “Fizik”inde 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 “Metafizik”te bu iki kelimeyi birlikte kullanmıştır.⁸⁰ Burada şöyle 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’yı aynı saymakta “Fizik” teki fizik karakterli muharrik, “Metafizik”te bir manevîlik kazanmakta; “Fizik”te âlemin ve hareketin ezeliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, “Metafizik”te teolojik ve ontolojik bir karakter kazanmaktadır.⁸¹

Aristo’nun “İlk Muharrik” ile aynı anlamda kullandığı bu “**Tanrısının sıfat ve filleri**” hakkında ne söyleyebiliriz? Aristo, Tanrının sırf fiil olarak aynı zamanda İlk Muharrik, ezeli ve hareketsiz bir varlık olduğunu ve kendisine temas edilmeksizin sabit yıldızlar semasını harekete geçirdiğini ileri sürer. Ancak sürekli hareketli olan bir şey daima mevcut olduğu için Birinci Gök’ün de ezeli olmak zorunda olduğunu, netice olarak bunu da harekete geçiren bir şeyin bulunması gerektiğini ve bununda hareketsiz İlk Muharrik olduğunu söyler. O, Tanrıyı müspet değil, “Tanrı cemiyette yaşamaz” gibi menfi tasdiklerle vasıflandırır. Ona göre, Tanrı cisim değil cevherdir. O, özce ve sıfatça varlıkların ilki olup hareket etmez. O, ezeli ve ebedîdir. Çünkü ezeli bir hareket ancak ezeli ve ebedî bir varlık tarafından meydana getirilebilir. O, birdir, birliği bölünmez ve parçalanmaz. Bütün birliğin kaynağı odur. Fakat birazdan göreceğimiz üzere Ay-altı âlemi Tanrının düzenleyici bir kuvvet olarak çok güçsüz ve iradesiz bir görünümünü ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla böyle iradesiz ve güçsüz bir Tanrının, sadece kendisini temaşa eden, âleme yabancı kalan, semavî bir makinenin tanzimcisi durumuna düştüğü söylenebilir.⁸²

⁷⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.B.Yay., İstanbul 1993, s.101-102.

⁸⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Yay., İzmir 1993, c.2, s.141-195.

⁸¹ Bolay, a.g.e., s.103-104.

⁸² Bolay, a.g.e., s.104-107.

Yine Aristo'nun Tanrısının **âlem hakkındaki bilgisi** de tartışma konusudur. Âlemi tanımayan, âlemin dışında kalan, güçsüz bir Tanrı âlemi bilebilir mi? Bilirse nasıl bilir? Aristo'nun Tanrıya izafe ettiği şey, konusu sadece kendisi olan bilgidir. Bu bilginin sıradan olan bilginin tersine, doğrudan doğruya kendisinin, dolaylı olarak da evrenin bilgisi olduğu ve dolayısıyla Tanrının kendi kendisi hakkındaki bilgisinin aynı zamanda diğer bütün şeylerin bilgisi olduğu söylenerek Aristo'nun bilgi anlayışı kabul edilebilir kılınmaya çalışılmıştır. Fakat bir çok düşünürre göre, St. Thomas ve daha bir çok Skolastik bilginin bu çabası, mümkün ve verimli bir düşünce olsa da Aristo'nun benimsediği bir görüş değildir. Çünkü gerçekte Aristo'nun Tanrısı âlemi harekete geçirmekle birlikte onu tanımamaktadır. Âlemi ve küllîleri bilemediği için varlık hakkında bir bilgisi yok gibidir. Hatta O'nun etkinliği sadece konusu yine kendisi olan ve kendi üzerine kırılan bir düşünce etkinliğidir. Bu durum O'ndan yüksek başka hiçbir şeyin bulunmadığı anlayışına dayanır. Çünkü Tanrıya pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek yönünden herhangi bir yetiyi izafe etmek onun mükemmelliğini ortadan kaldırır.⁸³ Böylece Aristo'da aşırı tazimi benimseyerek Tanrının kendinden aşağıdaki bir varlığı düşünmesini bir zül sayılmıştır diyebiliriz. Nitekim aynı durum Onun âlemi sadece bir gaye ve arzulan son bir hedef olarak harekete geçirmesinde de sezilebilir.

Şimdi ise son olarak Aristo'nun Tanrısının **yaratıcı olup olamayacağı** konusuna bir göz atalım. Hâlen bazı yanlış kullanımlara rastlansa da⁸⁴ artık

⁸³ W. D. Ross, *Aristoteles*, Haz. Ahmet Arslan, E.Ü. Yay., İzmir 1993, s.221-223; Bolay, a.g.e., s.107.

⁸⁴ Burada şu noktanın altını çizmekte yarar var ki, belki bazen dikkatsizlik bazen bilgisizlik ve bazen de dil alışkanlıklarından veya galat-ı meşhur olmasından dolayı deizmin Tanrısının âlemin ilk sebebi mi yoksa ilk yaratıcısı mı veya bunların her ikisini de cem eden ilk sebep şeklinde yaratan bir ilk yaratıcısı mı olduğu kapalıdır. Halbuki bu fiil yaratma diye ifade edilirse gelenek içerisindeki yorumuyla farklı bir noktaya varır ve adeta klasik teizmin yoktan(hiçten) yaratma anlayışına dönüşüverir ve deizmle arasındaki fark yüzeyselleşir. Doğru bir değerlendirme yapabilmek için bu ayrıma dikkat etmek durumundayız. Çünkü klasik teizmde zaman zaman müdahalelerle devam eden ve mucizeye imkan verebilen bir yaratma şekli ve Tanrı-âlem ilişkisi kurgulanırken; deizmde ise, ancak var olan ilk maddeye(heyula) hareket veya şekil vermek suretiyle gerçekleşen, olmuş bitmiş bir yaratma ve Tanrı-âlem kurgusu vardır. Maalesef Türkçe kaynaklarda bu yanlış sıklıkla rastlanmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu hususun iyi bilinmemesi veya önemli görülmemesinden dolayı tartışmalı bir şekilde deizm Türkçe'ye "Yaradancılık" diye çevrilmiştir. Bkz. 76. dipnot. Sanırım bir çok yabancı kaynakta da rastladığımız (creator or create) bu yanlış kullanımlardaki yaratma ibaresi ilk neden veya ilk sebep şeklinde cereyan eden bir yaratma olarak anlaşılmalı ve bu anlamda kullanıldığı düşünülmelidir. Zaten

Aristo'nun Tanrısının 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.⁸⁵ Onun Tanrısının 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 zaman da bütün varlıkların gaye sebebi, bir aşk ve sevgi konusu olarak âlemi hareket ettirir.⁸⁶

Zaten Tanrının kendi kendini düşünmesi, kendi kendine bakması öncesiz sonsuz mutluluğudur. Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleri etkide bulunmaz; Evreni onun kendisini özlemesiyle etkiler; bu varlıkta bütün olup bitenler, hep maddenin Tanrıyı özleyişi yüzünden olur ve ancak bu özleyişin konusu olması dolayısıyla Tanrı her türlü hareketin nedenidir.⁸⁷ Kısaca, Tanrı veya İlk Muharrik her bakımdan varlıkların kendine yöneldiği üstün gaye olarak, âleme hareketi mekanik bir tarzda değil, bir "sevgi objesi" olarak kendine cezp etmek suretiyle veriyor.⁸⁸ O, âlemin yaratıcısı değil, sadece "İlk Muharrik"dir. Dolayısıyla yaratma fikri ve vahye dayalı dinlerde olduğu anlamda müdahaleci bir ulûhiyet anlayışı yoktur.⁸⁹

Yine burada son olarak şunu da ifade edelim ki, Aristo'nun Tanrısını her ne kadar teist anlamda yorumlayanlar olsa da O, bütün bu vasıfları itibariyle Deist bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, Aristo'nun tanınmış şârihlerinden Ross, Aristo'nun Tanrısını teist anlam da yorumlayanların bulunduğunu fakat bunların görüşlerinin günümüzde artık benimsenmediğini hatta bazı araştırmacılar tarafından tamamen reddedildiğini belirterek, Aristo da bir yaratılış, kaza-kader ve ilâhî hikmet görüşü olmadığı için onun Tanrısının teist değil, **deist bir Tanrı** kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁹⁰

bizde burada Aristo'ya attığımız yaratmadan böyle bir yaratma kastediyor ve genel anlamda deizmin Tanrısının yaratma sıfatını bu anlamda kullanıyoruz.

⁸⁵ Ross, a.g.e., s.223.

⁸⁶ Bolay, a.g.e., s.108-109.

⁸⁷ Gökberk, a.g.e., s.84.

⁸⁸ Bolay, a.g.e., s.100.

⁸⁹ Aydın, a.g.e., s.173.

⁹⁰ Bolay, a.g.e., s.112.

İşte böyle bir Tanrı ve aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız evren anlayışının, sınırlı, aleme müdahale etmeyen, onu yeterince bilemeyen veya bilme ihtiyacı hissetmeyen, evrenin mekanik bir saat, Tanrının da onu yapan bir saatçi gibi düşünüldüğü, özellikle Aristo'dan beslenen Rönesans sonrası batı toplumunda doğan **deizme** büyük ölçüde kaynaklık ettiği söylenebilir. Sanırım 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 kovuşturmalarından kurtarmaya ve böylece özgürlüklerin ve bilimin önünü açmaya çalışmışlardır. Aslında Dizmin bu yaratma fikri, teizmdeki yaratma fikrine diğerlerinden daha yakındır. Fakat her ikisi arasında önemli farklarda 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.

Konu bu yönüyle İslâm dünyasında da tartışılmıştır. Daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız üzere, Aristo, Platon ve onların Plotinoscu yorumundan etkilenen Felâsife, Gazali tarafından Allah'ın sıfatlarını sınırlandırdığı hatta yok saydığı ve Allah'a acziyet attığı gerekçesiyle eleştirilmiştir hatta bazı konularda tekfir edilmiştir. Bilindiği gibi eski Yunan felsefesinin etkisi altında kalan Felâsife'nin sudûr nazariyesi, zamanda yer alan hilkat anlayışından oldukça farklıydı. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî, sudûr nazariyesinin Tanrı telakkisini –ilim, kudret, özellikle de irade sıfatları açısından- yeterince faal görmediği için onları eleştirmişti. İşte onun bu noktada Felâsifeye yönelttiği tenkitlerle deizmin Tanrı anlayışına yöneltilen tenkitler arasında bir benzerlik görülebilir. Nitekim filozofların ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra Gazâlî şöyle der: Onlar, ilahî azamet (büyüklük)'in ifade ettiği bütün mânâyı yıktılar ve Allah'ın durumunu ölmüş bir kimsenin durumuna soktular. Şu farkla ki, ölen kişi hiçbir şerden haberdar olmadığı halde Allah sadece kendi özünü bilmektedir.⁹¹

Şimdi bu konuya "*İslâm dünyasında deistik fikirler*" başlığı altında daha sonra tekrar dönmek üzere burada nokta koyarak "***Aristo'nun Evren Anlayışı***"na bir göz atmaya ve böylece Batı dünyasında büyük tartışmalara sebebiyet veren, din-bilim çatışmasının en büyük çıban başı olagelen evren anlayışlarının Aristo felsefesindeki temellerini görmeye çalışalım. Bilindiği gibi Antik kozmolojiler hep **yer-merkezli**

⁹¹ Aydın, a.g.e., s.178.

(*geo-santrik*) bir evren tasarımı ifade ederler. Önce Kopernik'le, Yunan ve Hıristiyanlık'a hatta Aristo ve Batlamyus'a dayanan temelleri yıkılan, sonra Galile ve Newton'la birlikte yerini, modern bilimin kabul ettiği *güneş-merkezli (helio-santrik)* evren tasarımına⁹² bırakan bu yer-merkezli kozmolojilerin genel özelliklerini şu şekilde sayabiliriz: 1-Yeryüzü dünyanın merkezindedir, 2-Bütün gezegenler, yıldızlar dünyanın etrafında dairesel yörüngelerinde dönerler, 3-Bütün bu gezegenler, bir biri içine giren fakat eksenleri ortak olan bir merkez etrafında dönerler.⁹³

Görüldüğü üzere bütün Antik kozmolojilerin genel özelliği, ontolojik açıdan, yeryüzünün merkezde bulunduğu geometrik bir yapı, aksiyolojik açıdan ise yeryüzünün ikinci plana itildiği bir değerler alanının benimsenmesi şeklindedir. Evrenin merkezinde yeryüzü, onun etrafında ise Güneş ve Yıldızlar gibi dönmekte olan diğer tâlî unsurlar vardır. Zaten yeryüzünün kendi etrafında döndüğünü kabul eden hiçbir antik kozmoloji yok gibidir. Kozmos, bir aksiyolojik değerler alanı halindedir. Aşağıdan yukarıya doğru olan fizikî bir tabakalaşma aynı zamanda dinî, manevî bir tabakalaşmaya tekabül eder. Nitekim ibtidai din ve kozmolojilerin çoğunda, bizzat ilah olarak itikat edilmeseler bile, birer kozmik varlık olarak Gök, Yer'den ve Yer'de Yeraltı'ndan daha değerli ve tanrısal kabul edilir. Çünkü varlıkların ne ölçüde yükselirse tanrısalıktan o ölçüde pay aldığı ve değerlendirildiği düşünülür. İşte ciddi bir alternatifi bulunamayan bu yer-merkezli evren tasarımı, Aristo tarafından esaslı surette sistematize edilerek meşrulaştırılmış ve hem Hıristiyan hem de İslâm Dünyasında 17. yüzyılda yeni bilimsel gelişmelerin ortaya çıkışına kadar sürüp gelmiştir.⁹⁴

Aristo'nun evren anlayışı E. Gilson tarafından şöyle ifade edilmektedir: *"Aristoteles'in dünyası, her zaman varolmuş ve her zaman var olacak olan bir dünya olarak işte oradadır. O, ezeli olarak zorunlu ve zorunlu olarak ezeli olan bir dünyadır. O halde bizim problemimiz bu dünyanın nasıl meydana geldiğini bilmek değil, orada nelerin olup bittiğini, dolayısıyla onun ne olduğunu anlamaktır. Aristoteles'in dünyasının tepe noktasında bir İdea değil, bir şeye muhtaç olmadan var olan ezeli bir düşünme Fiil(Act)'i bulunmaktadır. Buna sadece Düşünce, kendi kendini fikir eden ilahi düşünce adını verelim. Onun altında her biri ayrı bir tanrı olan*

⁹² Cevizci, a.g.e., s.926.

⁹³ McGrath, a.g.e., s.7.

⁹⁴ Durmuş Hocaoglu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*, Selçuk Yay., Ankara 1995, s.51-56.

*Akılların hareket ettirdikleri semavî felekler bulunmaktadır. Bu feleklerin ezeli hareketlerinden yeryüzündeki bütün varlıkların oluşu ve yokoluşu, yani doğuşu ve ölümü ezeli bir biçimde meydana gelmektedir. Şüphesiz, böyle bir doktrinde dünyanın teolojik yorumu, felsefî ve bilimsel yorumuyla bir araya gelmektedir.*⁹⁵

Bu âleme biraz daha yakından bakacak olursak, Aristo'nun doğa öğretisinin, nesnelere gelişim içindeki basamaklanmalarından oluştuğunu görürüz. Bu gelişimin ereği olan Tanrı hem kedi kendisiyle aynı kalan hem de tinsel olan varlıktır. Onun için, doğadaki formlar, Tanrının bu niteliklerine ne kadar yaklaşırlarsa o kadar değer kazanırlar. Aristo, âlemi ay-üstü âlemi ve ay-altı âlemi diye birbirinden farklı iki kısma ayırır. Bu iki âlem arasında öyle büyük farklar sokar ki, bu radikal farklılıklar dolayısıyla Aristocu kozmosun *düalistik* karakterinin daha baskın olduğu söylenebilir. Nitekim, ay-üstü âlemi ulvî bir varlık alanı, buna karşılık ay-altı âlemi ise süflî bir varlık alanıdır. Bu birinci âlem, madden arınmış, *dairesel hareketi* icra eden, bitimlilikten, kevn ve fesattan korunmuş, saf *esîr*'den yapılmış semâvî küreler yurdu iken, ay-altı âlem ise, maddeye bulanmış, bitimli ve sonlu hareketler yurdudur.⁹⁶

Burada Dairesel harekete ilişkin olarak şunu hatırlatalım ki, Kepler zamanına kadar bütün bilim adamları a priori bir doğru olarak dairesel hareketin gök cisimlerinin dönüşlerini açıklamada yeterli olduğunu kabul etmişlerdir. Evren saydam, cisimsel, birbiri içine giren ve eksenleri üzerinde ortak bir merkez etrafında dönen küreler biçiminde temsil edilmiştir. Ortak merkez, hareketsiz tek cisim olan Dünya tarafından işgal edilmekteydi. İlk dış küre, kendi amacını gerçekleştiren ve tek bir dönüşle mükemmel bir biçime ulaşmaya çalışan Sabit Yıldızlar Küresidir. Daha aşağıda bulunan kürelerin her birinin büyük dairesi üzerinde, bu kürenin taşıdığı gezegen bulunur. Bu kürenin hareketi hemen kendisinden bir yukarıdaki kürenin hareketi tarafından yönetilir ve Sabit Yıldızlar Küresi veya İlk Gök, hareketini İlk Hareket Ettiriciden alır. Kürelerden her biri hareketin ilkesi olan bir ruha sahiptir. Dolayısıyla, Aristo böylece, sayıları 55'e kadar çıkan canlı ve hareketli küreler kabul etmekte ve bunları da İlk Muharrike benzeyen ayrı birer muharrik olarak kabul etmektedir.⁹⁷

⁹⁵ Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, D.E.Ü. Yay., İzmir 1986, s.31.

⁹⁶ Gökberk, a.g.e., s.84-85; Hocaoğlu, a.g.e., s.59.

⁹⁷ Aristoteles, a.g.e., s.174; Bolay, a.g.e., s.97.

Ay-altı âlemin, fiziksel kanunlara tâbi bir varlık alanı olmasına karşılık, ay-üstü âlemin fiziksel kanunlara tâbi olmaması Aristo sistemine düalistik bir karakter kazandıran diğer bir ayrımdır. Görüldüğü gibi, ay-üstü âlemi ilahî vasfı dolayısıyla fiziksellikten müstağni tutulmuştur. Bu ontik ve kozmik farklılık, Aristo'nun yaygın şöhreti ve baskın otoritesiyle birleşince hem Doğu İslâm ve hem de Batı Hıristiyan dünyasına aynıyla intikal ederek her iki kültür bölgesinde de ta 17. yüzyıla kadar bilimin gelişmesi önünde en büyük engellerden biri olmuştur. Her iki âlem arasındaki bu *ontolojik fark*'ın yanında bir de onların niteliklerine uygun düşen bir *aksiyolojik fark* konmuştur. Ay-altı, maddenin dünyasıdır ve Aristo felsefesinde madde önemli bir yer işgal eder: O, bir realitedir, varlığı gerçektir, bir hayal veya vehim ürünü değildir. Dış dünya hakkındaki bilginin kaynağı da odur. Fakat maddenin bu müspet özellikleri yanın da son derece menfi özellikleri de vardır. Madde, silsilenin en sonunda yer alması dolayısıyla ilahî Varlıktan en az feyz alan, tanrısallıktan en uzak mesafede bulunan bir varlık alanıdır. Bu suretle Aristo felsefesi, evrenin önemli ve temel bir unsuru olmasına rağmen, maddeyi ve maddesel dünyayı, aşağılasa da, diğer taraftan ona evrenin merkezi olmak gibi ikinci bir görev daha vererek itibarını iade etmeye çalışmaktadır. Fakat bu dünyanın itibarını kurtarmaya yetmemektedir.⁹⁸

Daha sonraki tartışmalara ışık tutması açısından Aristo'nun evren anlayışı hakkında son olarak şunu da ifade eldim: Aristo'nun bütün felsefesi ve bilim anlayışı gibi kozmolojisi de önceleri Hıristiyanlık ile çatışmış olmasına rağmen, daha sonra aralarındaki buzullar yavaş yavaş erimeye başlamış ve nihayet Thomas'ta Hıristiyanlık ile Aristoculuk barışmış hattâ Aristo felsefesi bir bakıma Hıristiyanlık dininin vazgeçilmez bir şartı haline gelmiştir. Aslında dünyayı öncesiz ve sonrasız kabul etmesi, Yaratıcı Tanrı anlayışına karşı çıkması gibi öğretilerinden dolayı Aristoculuk, hem Hıristiyanlık hem de İslâmiyet ile bağdaşmaz görünüyordu. Fakat bu öğreti zamanla hem İslam hem de Hıristiyan Batı Dünyasına girmiş ve İslâm Dünyasında Felâsife ile belli bir örneği görülmüş; özellikle Hıristiyan Batı Dünyasında da St.Thomas ile çok parlak bir biçimde, akıl ile vahyi uzlaştırma çabasının temelinde oturmuştur.⁹⁹ Bunun neticesi olarak, temelinde Aristoculuk bulunan *Batlamyus'un Yer Merkezli Kozmos Doktrini* de Kilisenin resmî kozmolojisi halini almıştır. Hem de öyle bir hal almıştı ki, Thomas'ın takipçileri onun hipotez

⁹⁸ Hocaoglu, a.g.e., s.59-60; Bolay, a.g.e., s.96-100.

⁹⁹ Koyre, a.g.e., s.25.

olarak kabul ettiği bu görüşü zamanla kas katı mutlak bir doğru haline dönüştürerek Hıristiyanlıkla özdeşleştirmişlerdir.¹⁰⁰

İşte Batlamyus'ta en son kuramcısını bulan bu tasarım, daha önce Samos'lu Aristarkhos tarafından öne sürülen ve modern çağda *Kopernik* tarafından geliştirilen *güneş merkezli evren* sistemi kabul edilinceye kadar büyük bir değişme olmaksızın kendini kabul ettirmiştir. Yine gezegenlerin yörüngeleri, Keplerin elips şeklini ortaya koyuşuna kadar dairesel kabul edilmiştir.¹⁰¹

Uzun süre bilimin gelişmesini engelleyen bu durumun asıl veya tek sebebi sanırım, Aristo'nun sisteminin kendisi değil daha çok onun skolastik yorumudur. Nitekim daha sonra özellikle Rönesans ile birlikte Aristo farklı şekilde yorumlanacak ve Aydınlanmaya gidecek yolda zengin fikirlere kaynaklık edecektir. Çünkü her ne kadar dünya merkezli bir evren anlayışıyla modern kozmolojiye ters düşse de unutulmamalı ki, diğer taraftan da fizikî dünyayı bilgi kaynağı olarak bize sumakla modern bilme geçişte önemli katkılar sağlamıştır. Yine onun maddeye izafe ettiği "*maddenin kendiliğinden hareket etmeye muktedir olamayışı*" ilkesi de, gerek Klasik Fizik ve gerek Modern Fizik'te kabul edilen "*Atalet (eylemsizlik) Prensibi*"nin ilham kaynağı olmuştur.¹⁰² Ayrıca daha sonra ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere, Aristo'nun âleme müdahale etmeyen ulûhiyet anlayışı, özellikle, 17. ve 18. yüzyıllarda Kilise baskısı altında ezilen Hıristiyan Batı dünyasına din hakkında yeni ve hayati yorumlar kazandırarak özgür düşünme(Freethinking)'in ve dolayısıyla bilimin ve yine buna bağlı olarak da sosyal hayatın tüm boyutlarında hissedilecek bir gelişmenin ilham kaynağı olmuştur.

Burada son olarak şunu ifade edelim ki, Deizmin 17. ve 18. yüzyılda yıldızının parlaması Aristo'nun yüzyıllar önce ortaya attığı bu deist sistemin çok beğenilmesi, sorunsuz olmasından ziyade bir arayış içinde olan Batı toplumunun, o dönemde moda olan Aristo'ya dönüp onun fikirleri arasında kolayca ulaşabildiği ve işine yarayacağını düşündüğü bu argümanları alması şeklinde pratik ve pragmatik amaçlar doğrultusunda olmuştur. Nitekim o zaman için Kilise ve Devlet baskısı altında ezilen toplumun önünü açmak, dinî ve sosyal özgürlükleri geliştirmek için bu fikirler bulunmaz bir fırsattı.

¹⁰⁰ Hocaoğlu, a.g.e., s.61-62; Boutroux, a.g.e., s.13.

¹⁰¹ Aristoteles, a.g.e., s.175; Russell, *Din ile Bilim*, s.19 vd.

¹⁰² Hocaoğlu, a.g.e., s.60.

Sanırım deist düşünürler yeni bilimsel gelişmelerin kiliseyi hatta din kurumunu zor duruma düşürmesi, din ile bilimi bir çatışmanın içine sürüklemesi nedeniyle böyle seküler bir anlayışı benimseyerek problemi belli ölçüde de olsa çözüme kavuşturmak istemişlerdir. Bunu yaparlarken de Aristo'dan aldıkları bu modeli yeni filizlenmeye başlayan modern bilime alan açacak ve gelişimi önündeki engelleri ortadan kaldıracak şekilde yorumlamışlardır. Örneğin Newton, ne bilim ne de dinden vazgeçmiş, her ikisini kendince orta bir noktada birleştiren deist bir yoruma varmıştır. Fakat zamanla bu kaynaklardan beslenen deizm, farklı toplum ve zamanlarda yine farklı filozoflar elinde farklı şekillere bürünmüştür. Bazen Hıristiyanlığı akli açıdan tenkit eden fakat kendilerini Hıristiyan deist diye isimlendiren bazı düşünürler; bazen, Hıristiyanlığı hatta geleneksel din kurumunu tamamen reddeden, onun yerine doğal dini, doğal teolojiyi savunan düşünürler; bazen de, henüz yeterince palazlanmadığı için açıkça ortaya çıkamayan ateizmin soluk bir başlangıcını veya daha sonra ortaya çıkan agnostik tavrı benimseyecek olan düşünürlerce temsil edilmiştir. Yani bir çok düşünür Aristo gibi bir takım felsefi kaygılarla değil ama birtakım teolojik, pratik ve pragmatik kaygılarla konuya yaklaşmış ve o dönem için çok hararetle olan din-bilim tartışmasına akla dayalı bir çözüm bulmaya çalışmıştır.

Son olarak şunu ifade edelim ki Aristo'nun bu sisteminden esinlenen deizmin Tanrı ve evren anlayışı daha sonra şu şekli alacaktır: Panteizme karşı olarak Tanrının 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 ¹⁰³ ve onun müdahale etmediği fakat önceden mükemmel bir şekilde yerleştirdiği doğa kanunlarına göre hareket eden ve bilime konu olup incelenebilecek bir evren anlayışı. Öyle bir evren ki, incelendiğinde zaten onu bu mükemmellikte önceden var edeni işaret edecek hem de ona konan bu doğa kanunlarının ortaya çıkarılmasıyla bilim gelişecek. İşte bu Tanrı-evren ilişkisi, daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız üzere, bazı deistler tarafından saat-saatçi ilişkisi gibi algılanacak, bazen de Tanrının doğa yasaları aracılığıyla bu everende faaliyet gösterdiği şeklindeki ¹⁰⁴ yorum ve yaklaşımlara varacaktır.

¹⁰³ Aydın, a.g.e., s.175.

¹⁰⁴ McGrath, a.g.e., s.102-104.

1. 2. Akla ve Bilime Gösterilen Sonsuz Güven

Burada 17. ve 18. yüzyılda deizmin akla ve bilime yaptığı vurgu ve katkısı, belki daha doğru bir ifadeyle, Descartes ve Locke'dan gelen akılcılığın ve yeni bilimsel gelişmelerin dini etkileyerek nasıl yeni bir yoruma zorladığı ve kendine meşru bir zemin yarattığını görmeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, bu kuramın temelinde 17. yüzyılda doğa bilimlerinin muazzam gelişmesi olgusu yatar. Bu yüzyılda Galile, Kepler, Harvey, Newton gibi büyük dağa bilginleri sayesinde doğa bilimlerindeki büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıklar tıklar 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 atmaya 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 ferdî 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, ferdî ruhlarda istenilen değişim ve gelişimi meydana getirebilsin. İşte bu kuram başta ünlü bilim adamı Newton olmak üzere 17. ve 18. yüzyılda bir çok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş, savunulmuştur. Böylece bilimin kök salıp gelişmesi için müspet, verimli özgürlükçü bir ortam yaratılmıştır.¹⁰⁵

Bu öğretisi, 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 gördüğümüz gibi birinci anlayış Rönesans dönemi Aristocularına oldukça çekici gelmiş ve deizmi böyle bir zemine oturtmuşlardı. Fakat bu akım en güçlü dönemini hatta yegane güçlü dönemini 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında, büyük ölçüde bilimsel kaygılardan doğan bir öğretisi olarak yaşamıştır. Daha açık bir ifadeyle, daha yeni filizlenmeye başlayan modern bilim, Hıristiyanlığı böyle bir tavizkâr çözüme iterek deist düşünürleri eliyle

¹⁰⁵ Arslan, a.g.e., s.229-230.

kendi alanın da özgürlüğünün tanındığına dair dinden bir karşı tepki almıştır. Tabiri caizse bilim dini zorlayarak deist öğretiyeye sebebiyet verirken din böylece hem kendini makul bir çizgiye çekmiş eleştirileri büyük ölçüde karşılamış olurken hem de bilime yerleşip gelişeceği özgür bir alan açmıştır. Aslında bilimin etkisiyle doğan deizm yarattığı özgür fikri ortamlarla bu sefer bilimin gelişmesinde önemli bir fonksiyon da icra etmiştir. Zamanla bilimin batı toplumunda gelişip kök salmasında, benimsenmesinde, kilisenin otoritesinin kırılması, taassubun aşılması, toleransın yaygınlaştırılması ve hem dinî hemde toplumsal özgürlüklerin genişletilmesinde çok etkili olmuştur.

Yine Hıristiyan 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.¹⁰⁶ Böylece kilise adına yapılan kovuşturmalar ve cezalandırmalar¹⁰⁷ felsefi temellerini yitiriyor ve belli ölçüde savuşturuluyordu.

Buna bağlı olarak deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine de olanak sağlıyordu. Madem ki Tanrı aleme müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz, yahut kutsal sayılamazdı. Kilise, Tanrının bedeni değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkum edemezdi. İşte bu anlayıştan güç alan ve tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan bir çok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı ve bu fikre paralel gelişen dışardan müdahale edilmeyen, otonom bir âleme yönelen bilim adamları bilimin yolunu da açmış oldu. Dolayısıyla bütün bu açılardan bakıldığında deizmin, dini konulara akli metotları uygulayan ve Hıristiyan 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.¹⁰⁸

Son olarak şunu da ifade edelim ki, deist düşünürler her fırsatta geleneksel Hıristiyanlıktaki yanlış uygulama ve batıl inançları eleştirmiş, taassup yerine tolerans

¹⁰⁶ Aydın , a.g.e., s.173-174.

¹⁰⁷ Bury, a.g.e., s.133-134; Russell, a.g.e., s.20 vd.

¹⁰⁸ Aydın, a.g.e., s.174-176.

ve diğergamlığın yerleşmesine yardımcı olmuştur. Onlar dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünü açmaya ve böylece bilimin yerleşip gelişebileceği bir yuva yaratmaya çalışmışlardır. Nitekim Toland, kurduğu akıl dininin rahiplerini bilim, kahramanlarını ise insanlık tarihinin büyük şahsiyetleri olan bir akıl dini ¹⁰⁹ ve bu fikri canlı tutacağı bir dernek kurarken ¹¹⁰ 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.¹¹¹

1. 3. Akla Dayalı Bir Doğal Din Anlayışı

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi rasyonalizmin etkisiyle aklın dine uygulanmasının, deizmin tabii bir sonucu olarak dini geleneklerin, hatta vahyin reddedilip yerine akıl dininin ikame edilmesi gündeme gelmiştir. Rasyonalizmin tesiriyle akli ön plana çıkararak 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 "Hıristiyanlık Gizemli Değildir" (Christianity not mysterious) adlı eseriyle, Hıristiyanlığın esrarlı olmadığını ispata çalışırken büyük ölçüde onu reddetmeye varan bir deizme ulaşmıştır. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz üzere, Locke da Hıristiyan vahyinin akla zıt olmadığını daha doğrusu makullüğünü göstermek için "Hıristiyanlığın Makullüğü" (The Reasonableness of Christianity) adlı eseri kaleme almış ve bu eser sonraki yüzyılda İngiltere'de çok yankı uyandırmıştı. Bu dönemde Toland ve benzeri bir çok düşünürün kendine örnek aldığı Locke imanı tamamen aklın hükmü altına koyuyordu.¹¹² O, Hıristiyanlığın vahiy esasını kabul etmekle beraber, eğer vahiy en yüksek hâkim olan akıl ile tenakuza düşerse vahyin terk olunacağını; çünkü, onun bize akıl gibi, katî bilgi veremeyeceğini söylüyordu. Kendi ifadesiyle şöyle diyordu: "*Vahye yer vermek için akli ortadan kaldıran kimse onların ikisinin de nurunu söndürmüştür*;

¹⁰⁹ Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul 1980, s.401; Gökberk, a.g.e., s.363.

¹¹⁰ Hazard, a.g.e., s.280.

¹¹¹ McGrath, a.g.e., s.1.

¹¹² Geniş bilgi için bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995, s.88-94.

*Ve yaptığı iş, âdeta, bir kimseyi, pek uzaklardaki gözle görülmez bir yıldızı teleskopla görmek için gözlerini çıkartmağa ikna etmek gibi bir şey olur.*¹¹³

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.¹¹⁴ O, Tanrıyla kurulan doğrudan veya dolaylı iletişime bağlı olan vahiy dini veya doğa üstü teolojiye karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünü 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 olduğunu savunmuşlardır. Bu iki düşünüre göre, dinin temel inançlarını bize akıl gösterir, çünkü bu inançlar bizim doğamızda, aklımızda yerleşiktirler. Onlar, Tanrının varlığına, O'na inanma, saygı göstermenin gerekliliğine ve bunun insanları erdemli yapacağına inanırlar.¹¹⁵

Bu şekilde Bodin, Herbert ve Toland gibi düşünürler tarafından gündem edilen tabii din arayışı¹¹⁶ daha sonra, J. J. Rousseau'da **“Uygarlık Dini”** ve nihayet ondan etkilenen Auguste Comte'da da **“İnsanlık Dini”** şeklinde devam edecektir. Nitekim Rousseau'a 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.¹¹⁷ Bu din, ilk ve bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi, kalpten, duygudan, vicdan ve tabiattan doğar. Onun gayesi, kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlâki ve manevî hayatımızı yüceltmek ve kurtuluşu erdirmektir.¹¹⁸

Auguste Comte'da ise din, onun pozitif doğa bilimi yanında pozitif bir toplum bilimi ve pozitif bir ahlâk biliminin kurulması düşüncesinin bir uzantısı olarak yine pozitif bir zeminde, sosyolojik bir kaynaktan beslenerek ortaya çıkmıştır. Comte,

¹¹³ Bury, a.g.e., s.127-128.

¹¹⁴ Humphrey Prideaux, *A Letter To The Deists*, Routledge/Thoemmes Press, London 1995, s.151.

¹¹⁵ Cevizci, a.g.e., s.254.

¹¹⁶ Osman Karadeniz, “Takdim”, İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1998, s.14.

¹¹⁷ Küçük, a.g.e., s.402; Hançerlioğlu, a.g.e., c.4, s.237-238.

¹¹⁸ Boutroux, a.g.e., s.33.

insanlık üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde dinin en eski toplumlardan beri her zaman için felsefe ve bilimden daha etkin olduğunu dolayısıyla sosyolojinin bu kavramı incelemesi gerektiğine inanıyor. Daha sonra o, ilâhiyatçıların ortaya koyduğu dinin hayallere dayandığı, metafiziğe gömüldüğünü iddia ederek onun yerine sevgi, diđerđâmlık, başkası için yaşama gibi esaslara dayanan insanlık dinini kurmaya çalışıyor. Bu din mutluluğun ancak birbirimizi sevip birbirimiz için yaşamakla elde edileceğini ileri sürerek, insanlığı bu dinin tanrısı, bilginleri bu dinin ermişleri, insanlık sevgisini de bu dinin temel prensibi yapar. Böyle bir dinin hakim olduğu toplumda insan kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecektir. Böylece bu toplumda bencilliğin yerini diđerđâmlık(özgecilik) alacaktır. Nitekim bu anlayışından olsa gerek, Sorbonne kilisesi önündeki Comte heykelinin altına, "başkası için yaşamak" sözü kazılmıştır.¹¹⁹

Aslında İslam dünyasında da tabii din anlayışına paralel bazı görüşler bulmak mümkündür. Örneğin, daha sonra ele alacağımız Ebu Bekir er-Razı'nın, âlemi meydana getiren bir Tanrıya inanmakla birlikte peygamberliği inkar eden aklı din yaklaşımında,¹²⁰ belki yine Maturidî'nin "fıtrî din" yaklařımında¹²¹ ve Mutezilenin akla yaptığı vurguda böyle bir fikrin tohumları veya uzantıları bulunabilir.

şimdi tekrar bu şekillerde uzantısını görmeye çalıştığımız deizm 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 akıl bu akıl dininden etkilenmiş ve mucizenin inkarına varan bir aklileşme çabasıyla Hıristiyanlığı tabii din anlayışına yaklaştırma çalışmış, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişeler beslemiş ve yoğun eleştiriler yapmış, din adamlarının ruhanî otoritesini reddedip, aklın kendi başına Tanrı fikrine ulaşabileceği ve kurtuluğu sağlayan ahlak kaidelerine ulaşabileceğini iddia etmiştir.¹²² Belki en çok da Tanrının âleme müdahalesini engellemek için doğa kanunu üzerinde durmuş ve mucizeyi inkar etmiştir.¹²³

¹¹⁹ Adıvar, a.g.e., s.337-338; Cevizci, a.g.e., s.181-182; Geniş bilgi için bkz. Boutroux, a.g.e., s.45 vd.

¹²⁰ Erdem, "Deizm", s.111.

¹²¹ Hanifi Özcın, Maturidî'de Dini Çoğulculuk, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1995, s.46 vd.

¹²² Erdem, "Deizm", s.110.

¹²³ Charles Leslie, A Short And Easie Method With The Deists, Routledge/Thoemne Press, London 1995, s.8 vd.

Yine onlardan diğerk bir gurup ta, özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı esrarengiz ve mucizeye gömüli olduğu için reddetmektedir. Yine onlardan bazıları Hz. İsa'nın ulühiyeti yani teslisi kabul etmemekte fakat aynı zaman da dinsiz olmadıklarını belirtmek için çok kere kendilerini "Hıristiyan Deist" olarak isimlendirmektedirler. Onların temel gayelerinden biri, hatta beklide birincisi, ortaçağdan beri oldukça yaygın olan "akla, mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum" fikri yerine "makul olduğu için inanıyorum" fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklılaştırmektir.¹²⁴

Bu "Hıristiyan Deistler" açısından bakıldığında da deizm yine Hıristiyanlığın akla aykırı olduğu düşünölen unsurlardan arındırılması şeklinde bir dinî eleştiri hareketi olarak ortaya çıkmakta ve Hıristiyanlığa inanmakla birlikte, aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlıkla akıl arasında hiçbir çatışmanın olmadığı veya olamayacağı şeklinde tezler ileri sürmekteydiler. Yine, İngiliz Deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert, Tanrıya ve ahiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşku beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştu.¹²⁵

Şunu da ilave edelim ki, deizmin kabul ettiği dünya da, içinde mucizelerin gerçekleşmesine imkan vermeyen, buna ihtiyaç göstermeyen, çünkü bizzat kendisi, gösterdiği mükemmellekle bir mucize gibi görünen düzenli ve ince bir makinedir sanki. Dolayısıyla Tanrının arada bir düzeltmek için ona müdahale etmesine gerek yoktur. Görüldüğu üzere, bu kuramda mucizeye yer olmadığı gibi, Tanrı ile insan arasında devamlı bir ilişkiye de yer yoktur. Bu görüşte Tanrıya ibadet ve dua etmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü Tanrı onunla ilgilenmez, onu işitmez. Öte yandan dünyadaki işlerin Tanrı tarafından şu veya bu şekilde değiştirilmesini istemek, bu kurama göre, onun mükemmel bir şekilde yaratılmamış olduğunu 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.¹²⁶

¹²⁴ Aydın, a.g.e., s.175.

¹²⁵ Erdem, "Deizm", s.110; Mossner, "Deizm", s.328.

¹²⁶ Arslan, a.g.e., s.229-230.

Dolayısıyla bütün bu açılardan baktığımızda, yarı dinî yarı felsefî bir hareket olan deizmin, dini konulara akli metotların uygulanması, buna bağlı olarak da tarihi Hıristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiat üstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkılması, bütün bunlardan dolayı da Batı Hıristiyan dünyasında taassubun, baskının kırılması, batıl inanışların yıkılmasında ve diğer dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesinde çok faydalı bir hizmet gördüğü söylenebilir.¹²⁷

Çok kompleks ve girift olan deizmin tanımlanması beklide ancak okuyucunun bu çalışmanın tamamından çıkaracağı bir anlamla mümkün olabilecektir. Fakat biz yinede 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, yarattığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin, saatini imâl edip, kurduktan sonra, saatiyle bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkındır. Evrene müdahale etmez.

4-Akil vahiyle uyum içindedir, yada vahiy akla uygun olmalıdır.

5-Dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir.¹²⁸

2. Deizmin Kısım ve Çeşitleri

Hakkında yapılan çalışma ve incelemelere bakarak, deizmi “Tarihî Deizm” ve “Felsefî Deizm” diye iki kısma ayırabiliriz. Türkçe kaynaklarda böyle bir ayrıma rastlamasak da, “Felsefe Ansiklopedisi”(The Encyclopedia of Philosophy)’ne yazdığı “Deism” maddesinde Mossner, çalışmasını daha çok tarihî deizme tahsis ettiğini ve aslında zor olsa da deizmin bu iki çeşidi arasındaki farkın iyi anlaşılması gerektiğini ifade ederken,¹²⁹ “Din ve Aklâk İlmî Ansiklopedisi”(Encyclopedia of Religion and Ethics)’ne yazdığı aynı başlıklı makalesinde Joyce de, deizmin hem tarihî hem de felsefî kısımlarını ayrı birer başlık altında ele alarak bu ayrıma dikkat etmektedir.¹³⁰

¹²⁷ Aydın, a.g.e., s.175-176.

¹²⁸ Cevizci, a.g.e., s.209.

¹²⁹ Mossner, “Deism”, s.327.

¹³⁰ Joyce, “Deism”, s.533-543.

Aslında deizmi böyle iki kısma ayırma teşebbüsü hiçbir zaman iddialı olamaz ve yine mutlak bir ayrıma dayanamaz. Çünkü deizm, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda, âlemin yaratıcısı, değişmez ve evrensel yasaların koyucusu olan bir Tanrı veya İlk Sebebe, kısaca emekliye ayrılmış bir Tanrıya inanmakla sınırlandırılan bir takım teknik ve metafizik yorumlarla çok komplike bir hal almış ve bir birinden ayıramaz iç içe geçmiş bir fikirler yumağı görünümü kazanmıştır. Yine “doğal din”in vahyi ve ferdi bir dini kabul eden rasyonalist teologlar tarafından benimsenmesi de diğer bir karışıklığı meydana getirmiştir. Çünkü bu tür rasyonalist teologlarla ve özellikle kendilerini “Hıristiyan deist” olarak isimlendiren düşünürlerle bu deistler arasında kesin bir sınır çizilemez.¹³¹ Fakat biz yukarıda ifade ettiğimiz genel yaklaşımlardan hareketle deizmi iki kısma ayırmaya çalışalım.

2. 1. Tarihi Deizm

Deizmin bu türü, özellikle, 17. ve 18. yüzyıllar Hıristiyan Batı dünyasında tarih sahnesine çıkan düşünürler tarafından temsil edilmiş ve daha önce zikredildiği gibi Hıristiyanlığın batıl inançlardan arındırılması, kilise baskısının azaltılması, toplumsal özgürlüklerin ve bilimin önünün açılması gibi bir takım pratik ve pragmatik ihtiyaçlardan doğmuştur. Bu deizm, entelektüel değil, daha çok pratik bir düzeyde ve yaşamsal alanda temsil edilen ve bu yönüyle de tarihî dinlerde olduğu gibi bir takım loca ve derneklerle kurumlaşan¹³² bir karakter arz eder. Bu tür deizmin farklı toplum ve farklı zamanlarda farklı şekillere büründüğü, fakat hiçbir zaman tam olarak felsefî deizmden ayrılamadığı söylenebilir. Fakat bir çok araştırmacı deizmi bu tarihi kısmıyla ele alıp incelemiştir.¹³³ Bizde aşağıda “Deizmin Tarihi” başlığı altında deizmin bu tarihî kısmına ağırlık verecek ve daha geniş bir şekilde incelemeye çalışacağız.

2. 2. Felsefî Deizm

Bu tür deizm ise, deizmin felsefî ve teorik temellerini yine felsefî ve teorik kaygılarla kuran ve geliştiren filozoflar tarafından temsil edilir. Genelde entelektüel çabanın bir ürünü olarak ortaya çıkar ve yine düşünce düzeyinde kalır. Aristo'ya

¹³¹ Mossner, “Deism”, s.327.

¹³² Hazard, a.g.e., s.280.

¹³³ Bkz. Mossner, “Deism”, s.327-334; Joyce, “Deism”, s.533-540.

dayandırılan bu deizm, daha sonra Tanrı-âlem ilişkisi problemini, hem din hem de bilimi tatmin edecek şekilde akli bir mantıkla çözmeye çalışan bir teori, fikir ve yaklaşım şeklinde gözükür.¹³⁴ Fakat yine tarihî deizmden mutlak olarak ayrılamaz. Deizm bu kısmı çalışmamızın bir çok bölümünde görülebilir.

Şimdi **dezmin çeşitleri** konusuna gelirse, yine farklı yerlerde farklı düşünürler tarafından farklı şekillerde temsil edilmesine bakarak onu birkaç çeşide de ayırabiliriz. Nitekim onlar arasında Tanrının ahlâkî bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir müdahale sayılmadığını öne süren fakat mucizenin imkansızlığı konusunda görüş birliğine varan deistler vardır. Yine dinî anlayışa daha yakın durarak Tanrıya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklerini söyleyen deistler vardır. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığını da bir gerçektir. Çünkü bu noktaya gelmiş bir deizm teizmden pek farklı değildir. Yine özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı, esrarengizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekte aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için de kendilerini "Hıristiyan deist" olarak adlandırmakta olan deistler de vardı. Onlar mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum fikrinin yerine makul olduğu için inanıyorum fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmek amacıyla olmakla belli ölçüde diğerlerinden ayrılıyorlardı.¹³⁵ Kısaca deizm, bazen Hıristiyanlığı akli açıdan tenkit eden fakat kendilerini Hıristiyan deist diye isimlendiren bazı düşünürler; bazen, Hıristiyanlığı hatta geleneksel din kurumunu tamamen reddeden, onun yerine doğal dini, doğal teolojiyi savunan düşünürler; bazen de, henüz yeterince palazlanmadığı için açıkça ortaya çıkamayan ateizmin soluk bir başlangıcını veya daha sonra ortaya çıkan agnostik tavrı benimseyecek olan düşünürlerce temsil edilmiştir.

3. Deizmin Doğduğu Fikrî Ortam

Deizmin doğup büyüdüğü fikri ortamı iyi tespit etmek için öncelikle onun geçmişe uzanan fikrî temelleri görülmeli ve 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar başka hiçbir kültürde aynı şekilde yaşanmayan fikrî dinamizm, hareket ve akımlar şeklinde

¹³⁴ Joyce, "Deism", s.540-543.

¹³⁵ Aydın, a.g.e., s.174-175.

devam eden olgu incelenmeli, beklide Fontana'nın yaptığı gibi ¹³⁶ Avrupa tarihi birbirine ilişkilendirilerek yeniden yorumlanmalıdır. Çünkü bu coğrafi mekan üzerinde öyle farklı gelenek ve yaklaşımlar doğmuş ki, bunların birbiriyle etkileşimi hangi düzeyde olmuş hangi açılardan birbirlerine kaynaklık etmiş oldukları konusu çok karmaşıktır. En azından bu coğrafya üzerinde vuku bulan deist hareket ve akımlar incelenmelidir. Biz birazdan "Deizmin Tarihçesi" başlığı altında belli ölçüde bunu yapmaya çalışacağız.

İşte bu şekilde ele alacağımız deizm, önce İtalya'da Rönesans ile başlayıp daha sonra bütün kıta Avrupa'sına ve İngiltere'ye sıçrayan Hümanizm, Reform, Protestanlık, Doğal Din akımı ve yeni Doğa Felsefesiyle devam eden ve daha sonra Aydınlanma ve Modern Bilimin kurulmasıyla zirveye ulaşan uzun ve yorucu fikrî süreç içerisinde doğmuş, gelişmiş ve halen bazı yönleriyle devam etse de fonksiyonunu tamamlayarak büyük ölçüde tarihe karışmıştır. Bu ortam deizmin nevi şahsına münhasır, kendine has bulunmaz bir ortamdı ve zaten bundan dolayı da deizm başka hiçbir kültür ortamında böyle bir heyecanla karşılanmadı ve yine böyle bir gelişme imkanı bulamadı. Çünkü o bir ihtiyaçtan doğmuş ve bu ihtiyaç karşılanana kadar da ayakta kalmıştır.

Sanırım bu ihtiyaç o dönem için inanmak isteyen fakat Hıristiyanlığın Kilise ile kurumlaşıp kaskatı bir hale gelen ve yine boğazına kadar hurafeye boğulan geleneksel dini ile yeni bilimsel gelişmelerin olumlu sonuçları arasında kalan düşünürlerin zihninde oluşan bir ihtiyaçtır. Bu düşünürler aslında ne dinden nede bilimden vazgeçmek istemiyor fakat olduğu şekliyle de onları kabul edemiyorlardı. Çünkü birincisi hurafeye boğulmuş, ikincisi ise ateist bir tavır takınmıştı. İşte böyle bir noktada deist düşünürler yaygın Rasyonalizm ve yine doğal din ve benzeri yaklaşımlardan etkilenererek, bir şekilde âlemi yarattığı düşünülen fakat daha sonra ona müdahale hakkı verilmeyen, zaten mükemmelliğinden dolayı yine Tanrının ululuğuna işaret ettiği için böyle bir müdahaleye ihtiyaç bırakmayan, mükemmel bir makine gibi düşünülen bir Tanrı-âlem ilişkisi ortaya koyarak hem akıl, hem din hem de bilimin ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri veya böyle inanarak dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünü açabilecekleri, bilimi geliştirebilecekleri inancına kapıldılar.

¹³⁶ Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması (The Making of Europe)*, Afa Yay., İstanbul 1995.

4. Deizmin Tarihçesi

Burada önce Antik dönemde Aristo'ya daha sonra Ortaçağda yine büyük ölçüde Aristo'dan esinlenen İslam dünyasındaki düşünürlere ve daha sonra da deizmin asıl dönemine, yani Yeniçağdaki gerçek deistlere göz atacak ve son olarak ta modern dönemde deist düşünürlerin ve deist fikirlerin var olup olmadığını tartışmaya çalışacağız.

4. 1. Antik Dönem

4. 1. 1. Aristo

Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere, deizmin felsefi temelleri daha doğrusu aleme müdahale etmeyen ulûhiyet anlayışı, felsefe tarihçileri tarafından Aristo'ya kadar geri götürülmekte ve yine yukarıda geniş bir şekilde anlatmaya çalıştığımız onun Tanrı ve Âlem anlayışına dayandırılmaktadır. Fakat şunu da belirtmek lazım ki bu akımın Aristo'ya dayandırılması deist filozoflarda açıkça görülen bir olay değildir. Daha çok benzerliklerden hareket eden sonraki felsefe tarihçilerinin vardığı bir sonuç gibi görünmektedir. Nitekim en azından incelediğimiz kaynaklarda böyle bir temelden açıkça bahsedildiğine ve üzerinde fazla durulduğuna pek rastlamadık. Bazen sadece bir ilk sebep, bir Mimar olan ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı'dan bahsedildiği fakat bunun da açıkça Aristo'ya isnat edilmediği görülmektedir.¹³⁷

Zaten 17. ve 18. yüzyıllarda ateşli bir şekilde deizmi savunan düşünürlerin derdi de Aristo değil, bilimin zorlamasıyla yine din yanında bilime de yer açma ve hem bilim hem de dinin aynı anda var olabileceği şeklinde düşünülen bir pratik çözüm üretmektir. Fakat bunu kurarlarken de elbette Aristo'da hazır buldukları materyalden de yararlanmış ve onu geliştirmişlerdir. Fakat genel anlamda vurgu hep asıl konu olan özgürlüklerin ve bilimin önünün açılması olmuştur. Bilim dini böyle bir tavize itmiştir daha doğrusu o dönem düşünürlerini etkileyerek böyle bir sonuç doğurmuş daha sonra da bu özgür alanda daha çabuk kök salıp gelişme imkanı bulmuştur.

¹³⁷ Mosser, "Deism", s.327; Joyce, "Deism", s.541-542; Erdem, "Deizm", s.109.

Bilindiği gibi, Rönesans dönemi düşünürlerinde büyük bir Aristo hayranlığı vardı. Onlar Aristo'yu orta çağ felsefesinin yanlış yorumlarından arındırarak yeniden anlamak istiyor ve böylece yeni bir çıkış yolu bulabileceklerini umuyorlardı. Nitekim bu arayış neticesinde Aristoculuk akımı doğmuş ve Aristo'nun bu fikirleri, Rönesans döneminde yaşayan bu Aristoculara oldukça çekici gelmişti.¹³⁸ Dolayısıyla âleme müdahale etmeyen bu Ulûhiyet anlayışından esinlenerek din yanın da akla ve bilime yer açma faaliyetine kendilerince önemli bir dayanak bulmuş oluyorlardı. Aşağıda ele alınacağı üzere bu anlayış İslâm dünyasını da etkilemiş ve Felâsife tarafından da geniş ölçüde takip edilmiş ve İslam dünyasında Gazalinin karşı koymasıyla şiddetli tartışmalara sebebiyet vermiştir.

4.1.2.Diğer Düşünürler

Deizmin Antik dönemde, Aristo dışında ele alınacak kadar başka ciddi bir temeli olmamıştır. Belki Aristo'nun da bazı açılardan kendisinden etkilendiği ve öğrencisi olduğu Platon felsefesinde de bazı tohumları bulunabilir. Örneğin Platon'da Tanrıdan başka ezeli ebedi bir varlık yoksa da Onun sisteminde maddeye, maddi olan her şeye, kısaca, dünyaya ontolojik olarak bir ikincilik; aksiyolojik olarak ta bir zül, bir aşağılama izafe etme anlayışı felsefi olarak sistematize edilmiş ve oradan Aristo felsefesine hulûl etmiştir, diyebiliriz.¹³⁹

4.2.Ortaçağ

4.2.1.Batı Dünyası

Ortaçağ Batı dünyasında özellikle St. Thomasla birlikte Hıristiyanlık dogmaları belli ölçüde değiştirilerek Aristo'nun öğretileri ile uzlaştırılmış ve büyük ölçüde Kiliseyi destekler kapalı bir şekle sokulmuştu.¹⁴⁰ Onun için Rönesans'a kadar bırakın deist fikirleri savunmayı öyle bir yaklaşım sergilemek bile bir hayal idi ve yanlışlıkla böyle bir hayal görende zaten kovuşturmaya uğruyor veya gözlerini

¹³⁸ Gökberk, a.g.e.,s.181 v.d.; Aydın, a.g.e., s.173.

¹³⁹ Hocaoğlu, a.g.e.,s.57.

¹⁴⁰ Hocaoğlu, a.g.e., s.61-62; Boutroux, a.g.e., s.13; Koyre, a.g.e., s.25.

hapiste açıyordu.¹⁴¹ Sanırım bundan dolayı bu dönemde Batı dünyasında dikkate değer bir kayıt yoktur.

4. 2. 2. İslam Dünyasında Deistik Fikirler

Aslında deizm, daha ziyade Hıristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Tamamen Ortaçağın fikir ve inanç ikliminden Yeniçağa girerken Hıristiyanlığın teolojik buhranının ve Batı medeniyetine has tarihî şartların bir ürünüdür ve bir akım olarak İslâm Ortaçağındaki muadilinden söz edebilmek zordur. Yani İslam dünyasında “deizm” diye isimlendirebileceğimiz bir cereyan yoktur. Fakat deizmi çağrıştıran bazı fikirlere rastlamak mümkündür. Örneği Ebu Bekr er-Râzî(841-926)'nin, Allah'ın varlığının, ahlak kanunlarının, ruhanî hayatın mahiyetinin akılla bilinebileceğine inandığı, dolayısıyla peygamberliğe gerek olmadığını, hatta peygamberlerin birbirlerini nakzeden kişiler olduğunu öne sürdüğü söylenmektedir. Eğer Râzî'nin bu görüşlere sahip olduğu doğruysa, o deizmin belli bir çeşidi içine yerleştirilebilir.¹⁴²

Nitekim Razi'nin zındıklıkla suçlanmasının asıl sebebinin, onun deizmi ve din görüşü olduğunu düşünenler vardır. Her ne kadar Razi'ye ait olduğu bildirilen bu görüşlerin, Aydınlanma çağının Didero ve Voltaire, Max Müller gibi Materyalist, Hümanist ve Marksist düşünürlerin öncüsü olduğu söylene de Razi'nin bu görüşlerinin felsefî bir ekol haline gelmediği tarihen bilinen bir gerçektir. Ayrıca şunu ifade edelim ki, onun bu görüşleri sadece Ehl-i Sünnet kelamcıları değil, Şîî kelamcıları ve İsmâîliler, başta Farabi gibi filozoflar olmak üzere bir çok Müslüman düşünürün itiraz ve reddiyelerine hedef olmuştur. Çünkü İslâm inanç ilkelerine göre yaratıcı faaliyeti, ilmi, hikmeti ve lütfuyla Allah âleme her an müdahale eden yüce bir varlık olarak kabul edilmiş ve İslâm düşüncesinin temel yönelişi Allah, âlem ve insan münasebetini asla zayıflatmamak doğrultusunda olmuştur. Allah ve insan arasında nübüvvet ve ibadet yollarıyla belirli bir iletişimin olduğuna inanma İslâm'ın temel umdelerindedir. Ayrıca İslâm dininin kutsal metni olan Kuran'ın lafız ve mana bakımından mucize olduğu, ilahi koruma altında bulunduğu ve tarihen de bilindiği

¹⁴¹ Bury, a.g.e., s.133-134.

¹⁴² Aydın, a.g.e., s.177-178; Abdurrahman Bedevî, “Muhammad İbn Zekeriyâ el-Râzî”, Çev. Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi, Ed. M. M. Şerif, c.2, İnsan Yay., İstanbul 1996, s.60; Erdem, “Deizm”, s.110-111.

gibi asla tahrif edilmemiş ve edilemeyecek olduğu hususu Müslümanların ortak inancı olarak kabul edilmiştir.¹⁴³

Bazı düşünörlere göre, Her ne kadar İbn Teymiyye, bazı İslâm filozoflarının, Kuranın lafız ve manası, peygamberlik vb. konulardaki görüşlerini vahye dayalı bir din için tehlikeli bulmuş ve onların, vahyin dinde belirlenmiş olan yerini, özellikle normatif özelliğini, peygamberliğe duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracağını söylemiş ve böylece onların görüşlerinden bir tür deizm sonucu çıkarmışsa da Batıdaki deist filozofların Yahudî-Hıristiyan kutsal metinleri karşısındaki kuşkuları İslâm düşünörleri bakımından vârit olmamıştır. Vahyin sıhhati konusunda Batıda beslenen bu kuşku ve inkar tavrı akla mutlak güven psikolojisini doğururken, İslâm düşünörleri, ya ilahi vahiyle sağlıklı aklın tam anlamıyla uyuştuğunu, yahut daha fazla olarak vahyin akıl ötesi boyutlara da sahip olduğunu vurgulanmışlardır. Yine İslâm düşünörlere göre, âlemdeki kanunilik Allah'ın isterse değiştirebileceği bir husus olduğu için gerek mikro gerekse makro planda mutlak olarak Allah'ın yaratıcı gücüne bağımlı olduğu dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki yaratan-yaratılan ilişkisinin, deizmde olduğu gibi ilk defa olup bitmiş ve artık söz konusu edilmemesi gereken bir yaratan-yaratılan ilişkisi gibi düşünölemeyeceği, aksine Allah "yerin ve göklerin nuru"¹⁴⁴ ve insana "şah damarından daha yakın"¹⁴⁵ olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁶

Yine Gazalî(1058-1111)'nin Felâsifeye yönelttiği eleştirilere bakılarak böyle bir yoruma varılabilir. Nitekim bilindiği gibi Gazâlî, hakikat arayışı sırasında görüşlerini iyice tetkik ettiği Kelâmcılar, Batınîler, Filozoflar ve Sufiler gibi dört grup¹⁴⁷ içerisinde yer alan filozoflar hakkında pekte müspet düşünmüyordu. O, Dehiyyûn, Tabiiyyûn ve İlahiyyûn diye üç kısma ayırdığı filozoflardan¹⁴⁸ ilk ikisini zaten zındıklıkla suçladıktan sonra üçüncü gurubu oluşturan Eflatun, Aristo ve asil onların İslam kültüründeki takipçileri olan Fârâbi, İbn Sina gibi filozofları da temel meselelerde dinden ayrılmaz gibi görünen fakat özellikle ilâhiyat alanında iman

¹⁴³ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s.83-84; Erdem, "Deizm", s.111.

¹⁴⁴ en-Nûr, 24/35.

¹⁴⁵ Kâf, 50/16.

¹⁴⁶ Erdem, "Deizm", s.111.

¹⁴⁷ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir 1989, s.13,39.

¹⁴⁸ İbrahim Agah Çubukcu, *Gazâlî ve Kelâm Felsefesi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1970, s.12.

akidelerine ters görüşler ileri süren filozoflar olarak suçlamaktadır.¹⁴⁹ Çünkü Gazalî'ye göre felsefî ilâhiyat bir ilim olarak mümkün değildir ve dolayısıyla; 1- özelde, Farabi-İbn Sinacı ilahiyat modeli geçersizdir, 2- genelde de felsefî akıl, vahiy alanında yetersizdir.(Daha sonra Kant'ın kullanacağı bir deyimle, "antinomi" (çelişki)'lere düşmekten kurtulamaz.)¹⁵⁰ Zaten Gazalî'nin amacı, filozofların kesinlik iddialarını çürütmektir. Nitekim o, filozoflaras şöyle sesleniyordu: *"Amaç, eşyanın hakikatının bilgisine dair iddialarınızı kesin delillerle muteber kılmadaki güçsüzlüğünüzü göstermek ve sizi kendi iddialarınız hakkında şüpheye düşürmektir."*¹⁵¹ İşte Gazalî böyle gördüğü yirmi konuda filozoflara hücum ediyor ve şu üç konuda ise onları tekfir ediyordu: 1- âlemin kıdemi, 2- Allah'ın bilgisi, 3- ölümden sonraki dirilişin niteliği.¹⁵² Çünkü Gazalî'ye göre Allah'ın gücü, iradesi hiçbir koşul ve engelle sınırlanamaz ve yine O, gizli olanı da açık olanı da bilir ve dilediğini dilediği zaman yapmaya gücü yeter.¹⁵³

Nitekim Farabî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah-âlem münasebetini açıklayabilmek için Eflatun ve Aristo'nun Plotinoscu yorumuna dayanan ve evrendeki her şeyi *"Birden ancak bir çıkar"* düsturuna dayalı bir düşünme fiiliyle "Bir"den çıkarmaya çalışan, *"Sudûr Nazariyesi"*ni¹⁵⁴ benimsemeleri, Allahın aşkınlığını düşünerek dünya ile ilk sebep arasına bir akıllar düzenini yerleştirmeleri her ne kadar Kur'an'ın *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*¹⁵⁵ anlayışına tam olarak uymaz gibi görünüyorsa da onların deizme benzer bir fikre sahip oldukları anlamına gelmez. Felâsife, yoktan yaratma, teodise vb. problemlere bir çözüm arayışı olarak böyle bir sistem geliştirme ihtiyacı hissetmişlerdir.¹⁵⁶ Deizmin "yaratma" fikri, teizmdeki yaratma fikrine daha yakındır. İkisi arasındaki en önemli fark, birincinin yaratmayı "olmuş-bitmiş" bir fiil gibi görmesi; ikincinin ise, genellikle, yaratmanın sürekliliğine inanmasıdır. Oysa bizim felâsife'nin sudûr nazariyesi,

¹⁴⁹ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1948, s.15-16; Çubukcu, a.g.e., s.12.

¹⁵⁰ Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yay., Ankara 1997, s.330-331.

¹⁵¹ Watt, a.g.e., s.45.

¹⁵² Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s.14-16.

¹⁵³ Mübahat Türker(Küyel), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1950, s.210-211.

¹⁵⁴ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974, s.103 vd.

¹⁵⁵ *Kâf*, 50/16.

¹⁵⁶ Veli Urhan, *Kişiliğin Doğası*, Vadi Yay., Ankara 1998, s.153,176.

zamanda yer alan hilkat anlayışından oldukça farklıdır. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî, sudûrun Tanrı telakkisini yeterince faal –ilim, kudret, özellikle de irade sıfatları açısından- görmüyor. İşte onun bu noktada felâsifeye yönelttiği tenkitlerle deizmin Tanrı anlayışına yöneltilen tenkitler arasında bir benzerlik görülmektedir. Filozofların ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra Gazâlî şöyle der: Onlar, ilahî azamet (büyüklük)'in ifade ettiği bütün mânâyı yıktılar ve Allah'ın durumunu ölmüş bir kimsenin durumuna soktular. Şu farkla ki, ölen kişi hiçbir şerden haberdar olmadığı halde Allah sadece kendi özünü bilmektedir.¹⁵⁷ Bindiği gibi bu hararetli tartışmalar sonunda İslam kültüründe Tehâfüt geleneği doğmuştur.¹⁵⁸

İslam dünyasında sonraki dönemlerde de deist düşünörlere benzer bazı görüşler ileri sürenler olmuştur. Örneğin, İslam dünyasının niçin Batı dünyasından geri kaldığı üzerinde yoğunlaşan ve adı Hindistanlı ilk İslam Modernistleri arasında geçen Seyit Ahmet Han, mucizeyi inkar ederek tabiat kanunlarının zorunluluğunu Müslümanlara kabul ettirmeye çalışırken, bilim alanını iyice genişleterek din alanını bir çeşit deizme gidecek kadar daraltıyordu.¹⁵⁹ Nitekim o, yeniden yapılanmacı bir tutumla modern uygarlığın beklentilerini İslam'ın öğretileri ve gelenekleriyle bağdaştırmak için inancı yeniden yorumlamaya çalışıyordu. Genel anlamda Müslümanların Batı dünyası karşısında , özellikle Hintli Müslümanların İngilizler karşısında geçirdikleri ciddi sarsıntı onu böyle bir arayışa itmişti. Ona göre, gerilik, batıl inançlara ve geleneğe körü körüne bağlı kalıp mantığı reddetmenin doğrudan bir sonucuydu. Böylece o, İslam teolojisini, Rönesans sonrası Batıya egemen olan hümanist ve bilimsel fikirlerle bağdaştırarak, fosilleşmiş ve ilgisiz dogmadan arı

¹⁵⁷ Aydın , a.g.e., s177-178.

¹⁵⁸ Gazzâlî (1111)'nin filozofları eleştirisi ile başlayan (Tehâfütü'l-Felâsife) ve İbn Rüşd (1198)'ün filozoflara karşı pek âdil olmadığı gerekçesiyle Gazzâlî'yi eleştirisi (Tehâfütü't-Tehâfütü'l-Felâsife) ile renklenmiş bu gelenek daha sonra Fatih Sultan Mehmet Han'ın isteği üzerine bu ikisi arasında bir mukayese olmak üzere hazırlanan Alâeddin el-Tusî (1482) ve Bursalı Hocazâde (1488)'nin çalışmalarıyla devam etmiştir. "Tehâfütü'l-Felâsife"yi "Filozofları Tutarsızlığı" ismiyle Türkçeye kazandıran Bekir KARLIĞA yazdığı girişte, bu gelenek içerisinde yer alan dokuz ayrı müelliften bahsetmektedir, (İstanbul 1981). Yine, Mübahat TÜRKER(KÜYEL)'in "Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti", (Ankara 1950) v.b. çalışmalar da bu çerçevede düşünülebilir.

¹⁵⁹ Mehmet S. Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", Fazlur Rahman, İslâm, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet S. Aydın, Selçuk Yay., 3. Baskı, Ankara 1993, s.XXII.

İslâmı çekip çıkarma işlemine koyularak din-bilim ilişkisinde böyle bir noktaya vardı.¹⁶⁰

Burada görünen tablo odur ki , İslam dünyasında Eski Yunan özellikle Aristo ve Platondan etkilenen ve bu fikirleri belli ölçüde değiştirilerek İslam kültürüne adapte etmeye çalışan filozoflar bilindiği gibi Gazalinin ciddi eleştirileriyle karşılaşınca filozofların bu Sudur nazariyesi tasavvuf içerisinde Vahdet-i Vücüt anlayışı şeklinde bir felsefi yapıya bürünerek devam etmiştir. Bütün bunlarda belli ölçüde deist yorumlara davetiye çıkaran fikir tohumcukları olsa da aslında İslam dünyasında batıdaki anlamda bir deizmden bahsetmek mümkün değildir bu münferit benzerlikler hiçbir zaman bir gelenek haline gelememiştir ve gelememizi de. Çünkü Batı toplumunun ihtiyaçları ve fikri ortamı İslam dünyasında yoktu. Nitekim 17. ve 18. yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanlık ve İslam arasındaki bilime bakıştaki farklılık ve yine bilimin batı toplumunda İslam toplumundan çok daha hızlı gelişmesi daha doğrusu o dönem İslam dünyasında bilimsel çalışmaların hemen hemen yok denecek kadar az olması dolayısıyla batı toplumun da olduğu gibi bilimin zorlamasıyla karşılaşmamıştır. Çünkü olmayan bir bilimin ve dolayısıyla Batı toplumunda bağımsızlaşmak, özellikle Kilisenin otoritesini, geleneğin batıl fikirlerini yarıp geçmesi olayı ve bilimin kendine olan açmak için dini zorlaması olayları vuku bulmamıştır. İslam toplumunda da böyle bilimsel bir canlanma olsaydı belki benzer tecrübeleri yaşayabilirdi fakat İslam dininin bilime müspet bakması hatta bazılarının ifadesiyle 11.yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve 13. yüzyılda doruk noktasına erişmiş olan "Birinci Rönesans" tecrübesinden¹⁶¹ anlaşıldığı kadarıyla aynı tecrübeyi aynı şekilde yaşaması düşünülemezdi. Kısaca deizm hareketi Hıristiyan Batı toplumunun bilim din ilişkisi probleminde 17. ve 18. yüzyıl şartlarında bulunduğu pratik bir çözümdür ve tamamıyla nevi şahsına münhasırdır.

Bu şartlar yukarıda da belirttiğim gibi en az iki sebepten dolayı İslam dünyasında hatta diğer hiçbir kültürde aynı şekilde, aynı renk, aynı yoğunluk ve aynı amaçlar doğrultusunda bir gelenek oluşmamıştır. Çünkü, 1-ne aynı ölçüde bilimsel bir terakkiye ve onun getirdiği bir takım problemlere; 2- nede Hıristiyanlık ve özellikle Katolik Kilisenin otoriter ve zamanla hurafeye gömülen inançlarının aynısına

¹⁶⁰ Hoodbhoy, a.g.e., s.89-90.

¹⁶¹ Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1995, s.71.

sahiptiler. Bu yüzden deizm batı toplumuna hastır, bunun benzeri birtakım fikirleri İslam dünyasında seslendirenler olmuşsa da farklı felsefi kaygılarla bunu yapmışlardır yoksa Batıda olduğu gibi bir takım pratik ihtiyaçlardan değil. Zaten İslam kültüründe böyle bir gelenek oluşmamıştır da. 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 nede din karşıtı tatmin edememiştir. Deizmin çıkışı da zaten din ve bilim; akıl ve vahiy problemini günün imkanları 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 etince deizme de eskisi kadar gerek kalmayacak ve zamanla sönüp kaybolmaya yüz tutacak onun yerine kendini daha hür ifadeden agnostikler veya ateistler türeyecekti. Nitekim bazı araştırmacılara göre deizm ateizm veya hiç değilse agnostisizme giden bir duraklardan biriydi.¹⁶² Fakat o dönemin batı toplumu bu fikirlere henüz hazır olmadığı için kendilerini böyle düşünceler altında gizliyorlardı deistlerden bazısı. Çünkü kovuşturma ve engizisyon mahkemeleri vardı dolayısıyla kendi fikirlerini gizlemede vardı, kısaca takiyye vardı.¹⁶³

4. 3. Yeniçağ

Deizmin önce İtalya'da ortaya çıktığı sonra 16. yüzyılda Fransa'ya geçip orada resmiyet kazandığı şeklinde birtakım zayıf iddialar bulunsa da,¹⁶⁴ biz genel kabul gören görüşe uyararak onu, en güçlü bir şekilde ortaya çıktığı İngiltere'den başlayarak ele alacak, daha sonra da Kıta Avrupa'sı, özellikle Fransa ve Almanya'daki ve en sonunda da Amerika'daki uzantısını görmeye çalışacağız. Fakat önce şunu belirtelimki, Deist düşünürlerin İngiltere'de ve Almanya'da Hıristiyanlığın yozlaşmasına karşı yönelttiği eleştiriler ılımlıydı. Buna karşılık yüksek rütbeli Katolik din adamları arasındaki yozlaşmanın siyasi alanda güçlü bir antiklerikal (kilise karşıtı) muhalefet doğurduğu Fransa'da bu eleştiriler şiddetli biçimler aldı. Bir çok Fransız Aydınlanma düşünürüne göre deizm, ateizme giden yolda bir duraktan

¹⁶² AnaBritanica, c.12, s.300.

¹⁶³ Bury, a.g.e., s.128-134.

¹⁶⁴ Hazard, a.g.e., s.266.

başka bir şey değildi. Örneğin ateist d'Holbach, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünü inkar ediyor ve kâinatın kendi kendine hareket eden maddeden ibaret olduğunu iddia ediyordu. Ama Voltaire ve Rousseau gibi deist sayılan filozoflar kişisel bir Tanrının varlığına karşı çıkmadılar. 18. yüzyıl sonuna değin deizm, İngiliz, Fransız ve Alman aydınları arasında egemen dinsel görüş durumuna gelmiş, sonraları üst sınıftan Amerikalıların da dinsel görüşlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. ABD başkanlarının ilk üçü Yaradancı görüşü benimsemişti.¹⁶⁵ Nitekim bu yöneliş bizim sadece lâiklik adıyla tanıdığımız ve Batı'da anlamları tam örtüşmeyen iki ayrı ad ile ifade edilmektedir; Katolik kültürün hakim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri: İtalya, Fransa...) "**Lâiklik**" olarak ve Protestan kültürün hakim olduğu ülkelerde ise (Almanya, İngiltere, A.B.D.) "**Sekülerlik**" olarak . Laiklik, bir anlamda, Latin/Katolik tarzı bir dünyevîliktir ve Lâiklik'in ideolojileştirilmiş ve baskıcı bir devlet politikası haline getirilmiş şekli olan "Lâisizm" ise, kendisine karşı rüştünü ispat etmek için çok didiştiği Katoliklik gibi sert ve az müsamahalı ya da müsamahasızdır. Kısaca, Sekülerlik, esas hüviyet olarak bir "Anglo-Sakson-German/Protestan Dünyevîliği"dir ve Sekülerizm de Laisizme nazaran daha mütedildir. Fakat her ikisinde birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹⁶⁶

4.3.1.İngiliz Deistler

Daha önce de belirttiğimiz gibi felsefî temelleri Locke öğretisine dayanan¹⁶⁷ bu akım, 17.yüzyılın ilk yarısında İngiliz düşünür Edward Herbert ile başladı ve en yaygın olduğu ülke İngiltere idi. Cherbury'li Lord Herbert(1583-1648) İngiliz deizminin babası olarak kabul edilmekteydi. Onun takipçisi Charles Blount(1654-1693), bir deist olduğunu açıkca beyan eden ilk düşünürdür ve intihar ettikten sonra yayınlanan "Summary Account of Deist's Religion" (1693) adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında hayli etkili olmuştur. Daha sonra John Toland (1670-1722) "Christianity Not Mysterious" (1696) ve Matthew Tindal (1653?-1733), "deistlerin kutsal kitabı" olarak anılan "Christianity as Old as the Creation" (1730) adlı eserinde deist fikirleri açıklamış ve yaygınlaştırmışlardır. O, bu eserinde tabii dinin Hıristiyanlıkla veya daha geniş bir ifade ile vahyedilmiş dinle aynı doğruluk ve

¹⁶⁵ Erdem, "Deizm", s.110; Bury, a.g.e., s.152; AnaBritanica, c.12, s.300.

¹⁶⁶ Hocaoglu, a.g.e., s.48-49.

¹⁶⁷ Bury, a.g.e., s.127-128; Joyce, "Deism", s.534; Hançerlioğlu, a.g.e., s.238.

mükemmelliğe sahip olduğunu (6.bölüm)¹⁶⁸ ve yine hem tabii din hem de vahyedilmiş dinin (Hıristiyanlığın) aynı amaca (end) sahip olduğu ve dolayısıyla onların ahlâkî kurallarının da aynı olması gerektiğini (7.bölüm)¹⁶⁹ ifade eder. Zaten onun bu eserinin diğer adı da “The Gaspel, A Republication of the Religion of Nature”dır. Ayrıca “Hıristiyan Deistler” olarak anılan William Wollaston(1660-1724), Thomas Woolston(1670-1731), Thomas Chubb(1679-1746), Thomas Morgan(ö.1743), Henry St. John(1678-1751) ve Peter Annet(1693-1769) gibi düşünürler Hıristiyanlığın akla aykırı olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametinde bir dinî eleştiri hareketi olarak alınabilecek diğer bir grup düşünürdür.¹⁷⁰

18. yüzyıl deistlerinden olan John Toland, Hıristiyanlığı her türlü sırlardan arıtarak bütünü ile bir akıl dini haline getirmek denemesini ilk olarak yapmıştır. Aynı zamanda deizmin en ünlü temsilcilerinden olan John Toland, bir Tabii Din kültürünün taslağını da çizerek Pentheistikan adlı eserinde bunu izah etmiştir. Ona göre böyle bir kültürün rahibi bilim, kahramanları ise insanlık kültürünün tarihindeki büyük yetiştiriciler olacaktır. Shaftesbury(1671-1713), deizm anlayışı içerisinde yer alan bir düşünürdür. Ona göre din, insanın hayatının yücelmesidir.Tanrıyı biz evren gibi kendi mükemmel eseri içerisinde bulabiliriz; çünkü tabiat her yanı ile kendisine şekil vermiş olan (büyük) sanatçının izlerini taşır, Onun bu engin dünya görüşünün temeli “güzellik” idesine dayanır.¹⁷¹

Kutsal metinleri şaşmaz bir kılavuz olarak gören ve klasik mekaniğin kurucusu olan ünlü İngiliz fizikçisi Newton’un (1642-1727) ortaya koyduğu yeni fizik ve onun pekiştirdiği tabiat kanunu fikrinin İngiltere’de deizm lehine sonuçlar doğurduğu söylenemez. Tam tersine yeni fizik Hıristiyanlığı koruyan bir siper olarak düşünülmüş ve deist çevrelerce heyecanla karşılanmıştır.¹⁷² Newton’un evreni değişmez ussal yasalara göre işleyen bir mekanizma olarak gören yaklaşımından da destek alan Yaradancılar, us sahibi bir yaratıcının varlığının dünyanın ussal

¹⁶⁸ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Routledge/Thoemmes Press, London 1995, s.49-58.

¹⁶⁹ Tindal, a.g.e., s.58-73.

¹⁷⁰ Mossner, “Deism”, s.227-230; Joyce, “Deism”, s.534-538; Erdem “Deizm”, s.110; Bury, a.g.e., s.128-146.

¹⁷¹ Küçük, a.g.e., s.401-402.

¹⁷² Erdem, “Deizm”, s.110.

düzenlenişinden çıkarsanabileceği yolundaki klasik tezi geliştirerek işlediler. İngiltere’de Yaradancılığın son önemli temsilcisi Bolingbroke birinci vikontu Henry Saint John’dur.¹⁷³

4.3.2.Fransız Deistler

Daha öncede bahsettiğimiz gibi, Deizm Fransa’da ateizme zemin hazırladı. Nitekim İngiliz Deizminden etkilense de hem din hemde politik açıdan uç noktayı temsil etmekte olup, özellikle Baron d’Holbach ve ansiklopedistler çevresinde deizm Fransa’da materyalizme, düşünce özgürlüğüne, rejime ve kiliseye karşı olan genel hareketin bir kısmını teşkil ediyordu.¹⁷⁴

Yine Newton fiziği İngiltere’de Hıristiyanlığı koruyan bir siper olarak düşünülürken, aynı durumu Kıta Avrupa’sı, özellikle Fransa için söylemek güçtür. 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, Tanrının sürekli yaratıcılığı inancı ile evrendeki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizm ulaşmıştır. Onda en çok göze çarpan deistik özellik, Hıristiyanlığa ait kutsal metin ve dinî yapılanmaları istihzacı bir eleştiri üslubuyla daima alaya almasıdır. Rousseau ise Voltaire’in akılcı ve katı(hard) deizmini romantik ve esnek(soft) bir anlayışla sürdürmüştür. Filozofa göre insanda doğuştan mevcut olan iyilik ve adalet duygusu sonradan kötülüğe ve eşitsizliğe dönüşebilmekte, ancak insanın tabiatında var olan ışık ona yeniden yol gösterebilmektedir. Bu görüşler Hıristiyanlığın doğuştan günahkar insan anlayışına ve dolayısıyla Hz. İsa’nın kurtarıcılığı inancına aykırıdır; ayrıca kilisenin yol gösterici rolünün ve ruhanî otoritesinin yerine aklı aydınlanmayı koymaktadır. Bu iki büyük Fransız deist’inin aksine, aynı felsefî iklimi paylaşan D’Alembert, Diderot, Baron d’Holbach, La Mettrie, Candillac ve Condorcet gibi filozoflar ya açıkça ateist olan yahut da ateizme sevkeden fikirler ileri sürmüşlerdir. Fransa’daki bu cüretkarlığın temelinde eski rejimin bütün değerlerine kökten saldırı psikolojisi yatmaktadır.¹⁷⁵

¹⁷³ AnaBritanica, c.12, s.300.

¹⁷⁴ Mossner, “Deism”, s.332; Bury, a.g.e., s.152.

¹⁷⁵ Erdem, “Deism”, s.110; Joyce, “Deism”, s.538-539; Mossner, “Deism”, s.331-332; Bury, a.g.e., s.146-153.

Rousseau ve Voltaire, Bunlar deizm anlayışı içerisinde yer alan Fransız filozoflardır. Özellikle Voltaire, *“Tanrı düşüncesinden başka her şey saçmadır, İsa adlı bir Yahudiye ne lüzum var?”* demiştir. *“Tanrı olmasaydı biz o’nu icat etmek zorunda kalacaktık, ama bütün tabiat O’nun var olduğunu bize haykırmaktadır.”* Rousseau’ya göre de din, yüksek bir varlığın bizlere verdiği yüksek bir duygudan ibarettir, yeter ki, tapınma biçimleri, kuralları din adamları gibi gereksiz araçlar onu bozmasın! Rousseau’ya göre her vatandaşa görevini sevdirecek akla uygun bir evrensel (uygarlık) dini kâfidir.¹⁷⁶

Voltaire, Tanrının varlığını genelde nedensellikten hareket eden bir akıl yürütmeye kanıtlıyordu. Daha önce bir çok kez işaret ettiğimiz gibi dünya bir saate, Tanrıda bu saati yapan bir saatçiye benzetmektedir. Tıpkı kolları zamanı belirten bir saati gören birinin onun zamanı göstermek amacıyla bir başkası tarafından yapılmış olduğu yargısını çıkarıyorsa, aynı bunun gibi, doğanın gözleminden de onun anıtlı bir yaratıcı tarafından yapıldığı yargısı çıkarılmalıdır. Böyle Yaradancı olarak tanınan Voltaire ve Rousseau, hayatta ilahi inayeti temsil eden, ahrette ise iyilik ve kötülüğü yargılayan ama vahiy ve tabiatüstü ile ilişkisi olmayan bir yaratıcı Tanrı kavramını benimsemişlerdir.¹⁷⁷

4.3.3.Alman Deistler

Almanya, İngiliz deistleri ile Fransız hür düşününlerinden ve Spinoza’dan etkilenmişti. Fakat o devirde Alman rasyonalist neşriyatı içerisinde orijinal sayılabilecek hiçbir şey yoktu. Zaten Almanya’nın aydınlanma hareketi de doğrudan doğruya rasyonalizm propagandası için yapılan neşriyattan ziyade, edebiyat ve felsefe sahasında (Goethe, Schiller, kilisenin dışında kalarak insan hayat ve tecrübesini hür bir şekilde tetkik ettiler.) kendini belirtir. Fakat bir Alman düşünürü lan Kant bütün dünyayı sarstı. O, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünü sırf akıl yolu ile ispata kalkışınca tenakuza düşeceğimizi delillerle gösterdi. Kant, evvelce ön kapıdan geri çevirdiği Tanrı fikrini, sonra, etik kaygılarla arkadan usulca içeriye almaya kalkıştı isede başarılı olmadı. Onun felsefesi Tanrı ismini deistik telakkiden pek farklı bir mana ile kullanan yeni spekülâtif sistemlere yol açmış olmakla beraber

¹⁷⁶ Küçük, a.g.e., s.402.

¹⁷⁷ Copleston, Felsefe Tarihi (Aydınlanma), Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1989, c.6, s.37.

aklı otorite boyunduruğundan kurtarmak yolunda ileri atılmış çok mühim bir adımdı.¹⁷⁸

Kant'a göre Yaradancılık, ahlaki özellikleri olmayan bir ilk nedenin ve mutlak varlığın, Tanrıçılık ise bu hayatla kaza ve kaderi tayin eden, ahrette adaleti uygulayan kişisel bir Tanrının kabul edilmesidir. Almanya'da Wolf'un görüşünü benimseyenlerin çoğu Yaradancıydı.¹⁷⁹ Newton'un fiziğinden, özellikle Hume'un şüpheciliğinden etkilenen Kant, Tanrının varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında dinin veya deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; fakat ödev özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevî konulara pratik akılla yaklaşarak yine aklın sınırları içindeki bir tabii din anlayışına ulaşmış ve böylece teorik akılla yıktığı dini, büyük ölçüde bir ödev ahlakı şeklinde sınırlandırarak pratik akılla yeniden kurmuştur.¹⁸⁰

Kant yanında diğer önemli isim olarak, Lessing'i sayabiliriz. Lessing (Gotthold Ephraim) (1729-1781), ünlü deistlerden Lessing (veya Leissing) "İnsan Soyunun Eğitimi" adlı eserinde akıl dini ile vahyi uzlaştırmaya çalışırken şu sonuca varır: Ona göre vahiy, Tanrının insanlığı eğitirken kullandığı bir araçtır. Nasıl eğitim insanda bulunandan başkasını oluşturamazsa, vahiy de aklın kendiliğinden varacağı şeyden başkasını ortaya koyamaz. Akıl vahyin gösterdiğini kendiliğinden de bulabilirdi, ancak çok geç bulurdu. Tanrı insanlığı üç devrede yetiştirmektedir. İlk basamağın ana kitabı "Eski Anlaşma"dır; bu evre, insanlığın çocukluk dönemidir. İkinci evrede İsa gelmiştir; "Yeni Anlaşma (İncil)", insanlığın eğitimindeki ikinci kitaptır. Sonsuz bir "Evangelium" olan üçüncü basanağa bundan sonra geçilecektir.¹⁸¹

Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. David Hume'un Şüpheci görüşlerinden hayli etkilenen Kant, Tanrının varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; ancak ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki tabii bir din anlatışına ulaşmıştır. Onu hem

¹⁷⁸ Bury, a.g.e., s.168-169; Mossner, "Deism", s.333;

¹⁷⁹ Larousse, c.12, s.729.

¹⁸⁰ Erdem, "Deism", s.110.

¹⁸¹ Gökberk, a.g.e., s.367; Küçük, a.g.e., s.401.

bir Hıristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederken akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik akı, dinî ve ahlâkî tecrübeye temel yapmış olmasıdır.¹⁸²

4.3.4.Amerikan Deistler

18. yüzyıl sonuna değin deizm, İngiliz, Fransız ve Alman aydınları arasında egemen dinsel görüş durumuna gelmiş, sonraları üst sınıftan Amerikalıların da dinsel görüşlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. ABD başkanlarının ilk üçü Yaradancı görüşü benimsemişti.¹⁸³ Amerikadaki deist düşünürlerin başında Benjamin Franklin(1706-1790), Thomas Jefferson(1743-1826), George Washington(1732-1799) ve beklide en başında Thomas Paine(1737-1809) gelmektedir.¹⁸⁴

Bir siyasetçi olan Washington dışında, Amerikan deizminin önde gelen temsilcileri olarak, sadece dünyayı yaratan bir Tanrı inancına bağlandığını söyleyen Franklin¹⁸⁵ ve özellikle akı ön plana çıkarıp, dinî özgürlükleri kurmak isteyen Jefferson sayılabilir. Jefferson özellikle dinî inançlarda evrensel bir toleransın gerekliliğini savunmuştur. Çünkü teolojik tartışmalarda son karar mercii, hâkim akıldır, onun arabuluculuğu olmadan işler yürümez diyor.¹⁸⁶

Aslında Thomas Paine'ı, İngiltere doğumlu olduğu için, 18. asır İngiliz deizminin en önemli temsilcisi olarak da kabul edilir. Fakat o, Amerika'ya göçmüş ve Amerikan ihtilalinde önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁸⁷ İngiltereye karşı Birleşik Devletlerin tam bağımsızlığını savunmada Paine, ilk olmasa da ilklerden biri olmuştur. Onun Amerika'yı davası olarak görmesi özgürlük uğruna bir uğraşıydı. Bu uğraşının amacı krallıktan, aristokrasiden ve kölelikten kurtulmaktı. O, özellikle kölelik ve köle ticaretine karşı yazdığı makalelerle Jefferson'u epeyce etkilemiş ve

¹⁸² Kerry S. Walters, *The American Deists*, University Press of Kansas, Lawrence 1992, s.51 vd.; Erdem, "Deizm", s.110.

¹⁸³ *AnaBritanica*, c.12, s.300; Bury, a.g.e., s.152; Erdem, "Deizm", s.110.

¹⁸⁴ Mossner, "Deizm", s.333-334; Geniş bilgi için bkz. Robert L. Johnson "The Deist Roots of The USA", <http://www.deism.com/>, 09.10.2001

¹⁸⁵ Walters, *The American Deists*, s.51-55.

¹⁸⁶ Walters, a.g.e., s.106-108.

¹⁸⁷ Bury, a.g.e., s.162.

onun bu metni daha sonra çıkarılacak olan Bağımsızlık Bildirisine koymasına sebep olmuştur.¹⁸⁸

Paine'nin "*İnsan Hakları*" (*Rights of Man*) adlı eseri, monarşik hükümet şeklini itham ederek, temsile dayalı demokrasiyi mudafaa için yazılmıştı. Zaten o, bir demokrat olarak ününü İngiltere'de bir tepki hareketi yaratmak için yazdığı bu esere borçludur.¹⁸⁹ Fakat onun bizi yakından ilgilendiren ve deist fikirlerini içeren asıl eseri "*Akıl Çağı*" (*The Age of Reason*) adlı eseridir. O, eserinin ilk bölümünde açık bir şekilde Hıristiyanlığa, özellikle kurtuluş akidesi ve vahiy anlayışına hücum ediyor, Kitab-ı Mukaddes'teki vahy, mucize, ahlak, enkarnasyon ve evren hakkındaki bilgileri açıkça eleştirerek reddediyor ve özellikle astronomi ilminin ortaya koyduğu evren telakkisiyle uyumsuzluğunu göstererek diğer deistler gibi bilime verdiği önemi gösteriyordu. İkinci bölümde ise , kendi din anlayışını ortaya koyuyordu. Böylece o, birinci bölümde yıkmaya çalıştığı vahye dayalı Hıristiyanlık yerine ikinci bölümde aklı esas alan deist sistemini kurmaya çalışıyordu.¹⁹⁰ Kısaca o, Amerika tarihinde en ünlü özgür düşünür olup dinleri eleştirmiş fakat yinede hem Tanrı hem de ölümsüzlüğe inanmıştır.¹⁹¹

Son olarak şunu belirtelim ki Paine'nin etkisi halen devam etmektedir. Nitekim daha sonra modern dönemde deizmin devamını ararken işaret edeceğimiz üzere, özellikle Amerika'da faaliyet gösteren "Dünya Deistler Birliği" (World Union of Deists)'nin web sitesinde bu birliğe üye olmak isteyenlerden önce Paine'ın bu eserindeki öğretileri kabul etmelerini şart koştuklarıdır.¹⁹²

4. 4. Modern Dönem

Gerçekte, deizm günümüzde tamamen ölmüş, yok olmuş değildir. Onun boyut değiştirip Hümanizm, Sekülerizm ve modern teolojilerin derinliklerinde, hür düşünce ve diğer fikirlere tolerans gösterme yaklaşımı şeklinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Fakat onun, geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdürdüğü de söylenemez. Deizmin, David Hume'un şüpheciliği sayesinde modern zamanlara

¹⁸⁸ Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul ?, s.91.

¹⁸⁹ Bury, a.g.e., s.162; Russell, a.g.e., s.93.

¹⁹⁰ Thomas Paine, *The Age of Reason*, Prometheus Books, New York 1984, (Part I:7-76 ve Part II:78-190); Ayrıca bkz. Bury, a.g.e., s.164-167; Russell, a.g.e., s.94-97.

¹⁹¹ Paul Blanshard, *Classics of Free Thought*, Prometheus Books, New York 1977, s.131.

¹⁹² Bkz. <http://www.deism.com/> , 09.10.2001

“din felsefesi” disiplinini kazandırmış olmasına karşılık günümüzde din hakkındaki felsefî tartışmalar daha ziyade teizm-ateizm kutuplaşması şeklinde cereyan etmektedir. Ancak bu tartışmaların belli bir dinî teolojiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı, dolayısıyla dinî-hiyerarşik imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülüyor olması deizmin mirasıdır, diyebiliriz.¹⁹³

Aşağıda ele alacağımız bir takım zayıflıklarından dolayı bugün, dinî ve felsefî bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemez. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin aklî veçhesine ağırlık veren, dini sadece ahlâktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.¹⁹⁴

Yine sanırım, entelektüel düzeyde din- ve bilimin uzlaştığını göstermek isteyen yaklaşımlar büyük ölçüde Tanrının evrene mükemmel değişmez yasalar koyduğunu ve bunları incelemenin hem bilimi geliştirirken hem de Tanrının o müthiş ince hesabı ve yaratmasının görülmesini sağlayacak ve böyle ortak bir yorumda uzlaşılacağını iddia ederler. Nitekim Tanrı doğa kanunları şeklinde faaliyet gösterir ilkesini benimserler.¹⁹⁵ Yine onlar evrenin, matematik açıdan mükemmel doğa kanunlarına göre işlediğine ve onun akıllı bir İlah tarafından yaratıldığı, fakat mevcut işleyişine ne vahiy nede mucize yoluyla müdahale edilmediğine ve doğru dinin de ancak empirik doğa araştırması ve rasyonel akılla bulunabilen böyle bir doğal din olduğuna inanıyorlardı.¹⁹⁶

Son olarak “Dünya Deistler Birliği”nin çalışmalarına bakarsak, 1996’dan beri faal olan web sitesinden anlaşıldığı kadarıyla, genelde Thomas Paine’nin öğretileri ve Thomas Jefferson’un akılcılığı etrafında toplanan, Newton ve benzeri bilim adamlarına derin bir saygı besleyen, böylece bilime vurgu yapan ve önemli temsilcilerini hatırlatarak çeşitli faaliyetlerle bu hatırayı canlı tutmaya çalışan bir grup özgür düşünürü andırmaktadırlar. Nitekim onlar daha öncede söylendiği gibi Paine’nin “Akıl Çağı” adlı eserindeki prensiplere bağlı olarak ve yine Jefferson’un “..insanların görüş ve inançları ... gayri ihtiyari olarak, kendi akıllarına sundukları

¹⁹³ Mossner, “Deism”, s.334-335; Erdem, “Deizm”, s.110.

¹⁹⁴ Aydın, a.g.e., s.177.

¹⁹⁵ McGrath, a.g.e., s.102-104.

¹⁹⁶ Weldon, “Deism”, s.158.

delilleri takip eder.” (... *the opinions and beliefs of men ... follow involuntarily the evidence proposed to their minds.*) sloganıyla hareket etmektedirler.¹⁹⁷

5. Deizmin Teizm, Ateizm, Panteizm, Pan-enteizm ve Agnostisizm ile İlişkisi

Bütün bunlar, Tanrı-âlem ilişkisini farklı şekillerde yorumlamaya çalışan, hem dinî hem de felsefî kaygılarla doğan sistemlerdir. Deizm, ezeli, şuurlu ve âlemi bilen mutlak kudret sahibi bir Tanrı anlayışına dayanan klasik teizmden; Tanrı-âlem ilişkisini ortadan kaldıran, her şeyi ihtiva eden ve adetâ âlemlerle özdeşleşen bir Tanrı anlayışına dayanan klasik panteizmden; zaman içerisinde kalıp değişen ve zaman dışında kalıp değişmeyen iki ayrı yanı bulunan çift kutuplu bir Tanrı anlayışına dayanan pan-enteizmden; bu konuda nötr bir tavır benimseyen ve Tanrının bilinemeyeceğini iddia eden klasik agnostisizmden ve yine son olarak da negatif bir tavırla Tanrının varlığına inanmayan hatta O'nun yokluğunu ispata kalkışan ateizmden ayrılır. O, sadece ilk sebep olarak kabul edilen ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışına dayanır. Onun Tanrısı, âlemi bilen irade ve kudret sahibi olan teizmin Tanrısından; zaten yaratma diye bir problemi olmayan, âlemlerle özdeş olan ve ne bir zat olan dolayısıyla ne bilgisi ne iradesi ne de kudreti olan panteizmin Tanrısından; zaman içerisinde insanla ortaklaşa gelişen bir yaratma fiili içerisinde olan fakat bilgisi, iradesi ve kudreti hakkında susulan veya henüz bir şey söylenmemiş olan pan-enteizmin Tanrısından farklı olarak, âlemin ilk nedeni, ilk hareket ettiricisi olan, koyduğu yasalarla kendi kendine mükemmel bir şekilde işleyen âlemi varlığa getiren ve artık ona hiçbir şekilde müdahale etmeyen, bilgisi, kudreti ve iradesi silik bir Tanrıdır ve her halde bu yüzden bilime rahat hareket edebileceği özgür bir alan açtığı düşünülür. Agnostisizm ise tanrı hakkında susarken, ateizm zaten bu kavramın insan unsuru olduğunu iddia ediyor. Deizm daha çok Tanrıyı ereksel bir neden olarak kabul etmekle Platon'a dayanırken; Panteizm, Plotin'in geliştirdiği Yeni-Platonculuk'a dayanan ve daha sonra belli bir şekli İslam Felsefesinde "Sudur nazariyesi" olarak ve yine İslam Tasavvufunda ise "Vahdet-i Vücut" şeklinde gözüken, Batı dünyasında ise özellikle Spinoza'da son

¹⁹⁷ Bkz. <http://www.deism.com/> , 09.10.2001

şeklini bulan dinî ve felsefî bir karakter taşıyan monist sisteme dayanır.¹⁹⁸ Birincisi tam aşkın, öyle ki yarattığı evrene müdahale edemeyecek kadar uzak düşmüş; ikincisi ise tam içkin yani tabiatın içerisinde eriyen bir Tanrı anlayışına dayanarak, diğer görüşler arasında bir birine en uzak iki görüşü temsil ederler.

Kısaca deizm, Tanrının dünyayla ve insanla güçlü bir ilişki içinde olduğunu hatta gerekirse mucizeyle tabiat kanunlarına müdahale edebileceğini kabul eden teizmden, Tanrıyı doğaya katıştırıp eriten panteizm'den, Tanrının varlığının binemeyeceğini düşünen agnostisizmden ve Tanrının varoluşunu inkar eden ateizmden ayrılır. Feodal dinsel anlayışların baskın olduğu yerlerde, Deizm, çoğu zaman ateizmin el altından bir biçimi, maddecilerin dini saf dışı bırakmalarına uygun düşen bir yolu olmuştur.¹⁹⁹ 17. ve 18. yüzyıllardaki deistlerin teizme yönelttiği eleştiriler 19. yüzyılda ateizmin işine yaramış ve ateizme basamak olmuş ve zemin hazırlamıştır. Nitekim Rönesans'tan sonra ateizm, gizlilikten kurtulmaya başlamış, daha önceleri genelde deizm olarak gözüken ateizm artık açıkca tartışılmaya ve savunulmaya başlanmıştır. Bilindiği gibi ateizm, aydınlanmaya kadar daha çok materyalizmin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Fakat Kant ve Hume'un teizmi eleştirisiyle farklı bir zemine kök salarak gelişmiş ve yine Darwin'in Evrim Teorisi, Freud'un Psikanaliz görüşü, Yeni-Pozitivizm ve Varoluşçuluk ile daha da güçlenmiştir.²⁰⁰

Agnostisizmle olan ilişkisine gelince deizm, akli hem Tanrı hem de âlemin bilinmesi için yeterli görmesi hatta bunda ısrar etmesi, zaten Newton'da temelini bulan Tanrının doğa kanunları aracılığıyla faaliyet gösterdiği²⁰¹ ve bu kanunların araştırılması ve keşfedilmesi Tanrının da bilinmesi, eserden müessire gidileceği şeklindeki hem dini hemde bilimi aynı görüş içinde meczeden yaklaşımla, Tanrının bilinemeyeceği, bir takım hislerle inanılsa bile böyle bir inancın ispat edilemeyeceği, aklın bu konuda yetersiz kaldığı şeklindeki bir bilgi sistemine dayanan agnostisizmden ayrılır. Fakat yine de deizmin, ateizme yol açtığı gibi agnostisizme de yol açtığı, öncülük ettiği söylenebilir. Ateizme göre daha yeni bir tavrı oluşturan

¹⁹⁸ Aydın, a.g.e., s.170-208; Topaloğlu, a.g.e., s.19-25; Bolay, a.g.e., s.101-113; Cevizci, a.g.e., s.19-20; Ross, a.g.e., s.216-226

¹⁹⁹ Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997, s.100.

²⁰⁰ Topaloğlu, a.g.e., s.20-25.

²⁰¹ McGrath, a.g.e., s.102-104.

çünkü ancak ateizminde eleştirdiği teizmle aynı temele dayanarak tutarsızlığa düştüğü şeklindeki ince felsefî anlayışın gelişmesiyle ciddi bir felsefî zeminde ortaya çıkan agnostisizme özgür düşünce ortamı yaratarak katkıda bulunduğu söylenebilir. Bir sonraki bölümde deist ulûhiyet anlayışının değerlendirmesinde büyük ölçüde teizmden hareket edeceğimiz için deizm-teizm ilişkisini burada daha fazla açmıyor ve oraya bırakıyoruz.

6. Deistik Ulûhiyet Anlayışının Felsefî Problemleri

Özellikle Hıristiyanlığın katı tutumunun yumuşatılması, batıl inanç ve taassuptan arındırılması, diğer dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesi, Kilise baskısının aşılması, dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünün açılması, akla ve bilime yapılan vurguyla bilimin önünün açılması gibi olumlu etkileri yanında deizmin eleştiriye açık pek çok yanı vardır.

Nitekim hem güçlü hem de zayıf yanını oluşturan katı bir akılcılığa dayanan deizm, akfî yaklaşımın dinî konularda yetersiz olduğu anlaşılınca, rasyonel teizm gibi çözmekte güçlük çektiği bir takım yeni problemlerle karşılaşmıştır. Tabii din Anlayışı, ancak belli bir aydın kesimine çekici görünmüş ve geniş kitlelere hiçbir zaman ulaşamamıştır. Bilim alanında ün kazanmış bir çok bilim adamının teizm'i savunması da deizme beklenen desteğin gelmesine engel olmuştur. Dinin böyle akfî bir çerçeveye oturtulması, vahiy dahil din için önemli bir çok konunun bir yana itilmesi, zamanla deizmin başını ağrıtırken ateistin işine yaramıştır. Deist'in vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateist, gayet rahatlıkla, deizme karşı da yöneltmiş ve böylece bir taşla iki kuş vurmuştur. Vahye, mucizeye, hatta ahiret hayatına yer vermek, Tanrı'yı âleme müdahale ettirmek istemeyen bir din anlayışı, ateizme giden yolun yarından fazlasının kat edilmesine imkan hazırlamıştır.²⁰² Nitekim daha önceleri genelde deizm olarak görülen ateizm Rönesans'tan sonra artık gizlilikten kurtulup açıktan savunulmaya başlanmıştır.²⁰³

Yine Deizm, dinin "esrarengiz" yönünü tenkit ederken oldukça ifrada kaçması, meselâ bir çok deist vahyi inkar etmesi de bir çok problemi beraberinde getirmiştir. Çünkü, bir şeyin esrarengiz olması, onun "bâtıl" olduğu anlamına gelmez.

²⁰² Aydın, a.g.e., s.176-177.

²⁰³ Topaloğlu, a.g.e., s.24.

Eğer esrarengiz olan her şey, akıl dışı görülerek bir tarafa itilseydi, bilimin ilerlemesi imkansız olurdu. Zaten bilimin konusu olan evren de esrarengizdir. Yine dinî hayatın mahiyet ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara içinde yer vermesi de deizmin zayıf kamını oluşturmuştur. Meselâ, bazılarının şaka yollu kullandığı “emekliye ayrılmış” bir Tanrı anlayışı, dinî duygu ve düşünceyi tatmin edememiştir. Çünkü, iman hayatında, önemli bir yer işgal eden dayanma, bağlanma, teslim olma dua ve tövbe etmeye ihtiyaç ve olanak tanımamıştır. Bırakınız kendisiyle, top yekun âlemlerle ilgilenmeyen bir Tanrı'ya insan, nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin ki? Böyle bir Tanrı'ya inanmak ne işe yarar ki? Yine deizm bir takım kelâmî problemleri de beraberinde getirmiştir. Meselâ, âlemlerle ilgilenmeyen bir Tanrı, acaba âlemi bilmekte midir? Alem üzerinde doğru dürüst bir tasarrufu olmadığına göre, bu Tanrı güçlü müdür? O, bir şeyler isteyen bir Tanrı mıdır? Kısaca, deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemekte ve Tanrının ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adâleti vs. hakkında söyleyecek bir şeyi yok gibi görünmektedir. Zaten bütün bu zayıflıklarından ötürü, deizmin dinin kendisi değil, ancak solgun ve ölgün bir yorumu olduğu söylenmiş ve bunun için de panteizm ve teizm gibi uzun ömürlü olmadığı iddia edilmiştir.²⁰⁴

Nitekim bütün bu sebeplerden ötürü Samuel Chandler(1693-1766), Anthony Collins ve diğer deist düşünürleri, özellikle de din, Tanrı ve aklın fonksiyonu konularında şiddetle eleştirmiş ve onları, Hıristiyanlığın doğruluğu konusunda şüpheye düşmekle suçlamıştır. O böylece, “*Reflections on The Conduct of The Modern Deists*” adlı eserinde, özelden Collins'in, genelde de deistlerin bu düşüncelerini eleştirmeye ve yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.²⁰⁵

²⁰⁴ Aydın, a.g.e., s.176-177.

²⁰⁵ Samuel Chandler, *Reflections on The Conduct of The Modern Deists*, Routledge/Thoemmes Press, London 1995, s.3 vd.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLİM VE TARİHÇESİ

1. Bilim Nedir?

Şüphesiz bilim basit bir tanımla açıklanabilecek tek düze bir etkinlik değildir. O, olgu-kuram bağlamında çok yönlü ve karmaşık bir olaydır. Bilimin aklî ve nesnel boyutları yanında, değer yargısı, yaratıcı muhayyile hatta düpedüz duygusallık içeren boyutları da vardır. Bilimin düzenli, güvenilir bir bilgi birikimi olarak tanımlanması yüzeysel bir anlayış olarak görülür. Çünkü bilim denilen etkinliğin asıl özelliğini ürettiği bilgiden çok bilgi üretme yönteminde aranmalıdır. O halde bilim, özünde, bir arayıştır; gerçeği bulmaya, olgusal dünyayı açıklamaya yönelik bilişsel bir arayıştır, diyebiliriz. Yine bilim teoloji veya her hangi bir ideoloji türünden yanılmaz doğrular içeren bir öğreti de değildir; tutarlılık ölçütüne bağlı bir sınıma-yanılma, yanılığı ayıklama sürecidir. Olgusal yoklamaya, aklî eleştiriye kapalı hiçbir ilke ya da varsayıma bilimde yer yoktur. Bilim bir inanç dizgesi olmadığı gibi sanat gibi spontane bir yaratıcılık da değildir.²⁰⁶

Bir anlama, bulma ve doğrulama faaliyeti olarak tanımlayabileceğimiz bilimin objektif, tutarlı ve çıkarım kurallarına uygun, eleştirici ve genelleyci olması gibi temel özellikleri yanında beklide en temel özelliği, olgusal olmasıdır. Onu diğer disiplinlerden (mantık, matematik ve din gibi) ayıran temel özellik budur. Çünkü o, olması gerekenle değil olanla uğraşır. Yine “niçin?” değil “nasıl?” sorusuna cevap arar ve doğanın nihaî kökeni ve amacı gibi birincil sebeplerle değil, doğadaki karşılıklı etkileşimler gibi ikincil sebeplerle ilgilenir.²⁰⁷ Bilimsel önermelerin tümü ya doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilir olguları dile getirir. Bilimde hiçbir hipotez veya teori, gözlem ya da deney sonuçlarına dayanılarak doğrulanmadıkça doğru kabul edilmez. Bilim kendiliğinden doğru sayılan ya da tanım gereğince doğru olan önermelerle ilgilenmez. Çünkü bunlar çok kere içi boş, bilgi vermeyen, doğru

²⁰⁶ Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, TÜBİTAK Yay., 16. Basım, Ankara 2001, s.3.

²⁰⁷ Alister E. McGrath, *Science and Religion*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1999, s.50.

yada yanlışlığı olgulara değil, kendi anlamlarına bağlı olan önermelerdir. Bunlara “analitik önermeler” denir. “ $2+2=4$ ” ve “yeşil nesnelere renklidir.” gibi matematik ve mantık önermeleri bu gruba girer. Öte yandan “dünya yuvaraktır.” gibi önermeler ise “sentetik önermeler”dir. Dünyanın yuvarlak olup olmadığını, ancak gözleme başvurarak anlarız. İşte bilimsel önermeler bu tür önermelerdir.²⁰⁸

Nitekim Hume’un “*sebeplilik ilkesi*”ne yönelttiği eleştiriyiyle temelleri sarsılan bilimsel bilgiyi yeniden temellendirmeye çalışan Kant, her ne kadar, eleştirse de aslında Hume’un haklı olduğu, deneyin ancak belli sayıda haller gösterdiğini, dolayısıyla, zorunlu ve evrensel bir bilgi, yani kesin bir bilgi veremeyeceğini fark eder. O halde, sadece deneye dayanan (a posteriori) bir hüküm, bilimsel bir bilgi oluşturamaz. Zorunlu yani bilimsel olmak için bir hükmün aklî bir veriye dayanması, köklerinin deneye dayandığı kadar akıla da dayanması yani a priori bir hüküm olması gerekir. Duyuların bu hükmün malzemesini ve aklın da onları birleştirmeye yarayan çimentoyu vermesi gerekir. Gerçekten de matematik, fizik ve metafizik sentetik a priori hükümlerden oluşur. O halde, kısaca *bilgi, sentetik a priori bir hüküm* olarak tanımlanabilir.²⁰⁹ Burada şunu söyleyelim ki, bilimsel bilginin yeni yeni gelişmeye başladığı ilk günlerde bilimsel bilginin temelinde sadece deneyin ve gözlemin olduğu iddiaları ortaya atılmış az önce de ifade ettiğimiz gibi bilimin en önemli özelliği olarak olgulara dayanması zaman zaman aşırılığa kaçılarak yanlış yorumlanmışsa da zamanla mutedil çizgiye gelmiş ve ne tek başına akıl ne de tek başına deneyin yeterli olmadığı şeklinde Kant’ta sistemleşen bu modern yaklaşım benimsenmiştir.

Tekrar bilimi tanımlama çabamıza dönersek şunu söyleyebiliriz: Aslında bilim de bir yönüyle, diğer girişim ve çabalarımız gibi açık veya üstü örtülü bir takım temel inanç veya varsayımlara dayanır. Bunlar, düşünme ve hareketlerimizin temelinde yatan gerekçeleri oluştururlar. İşte, 1-kendi dışımızda bir olgular dünyasının varlığına, 2-bu dünyanın bizim için anlaşılabilir olduğuna, 3-bu dünyayı bilme ve anlamının değerli bir uğraş olduğu, inanç veya kabullerine dayanan bilim,²¹⁰ olgusal bir faaliyet olarak ortaya çıkar fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu sınırdan

²⁰⁸ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.12-16.

²⁰⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5. Basım, İstanbul 1993, s.305-306.

²¹⁰ Yıldırım, a.g.e., s.19.

kalmaz akıldan da yeterli desteği alarak olgular dünyasını anlamaya, anladığını doğrudan veya dolaylı olarak gözlemleyerek denemeye ve böylece kesin bilgiye varmaya çalışır.

Son olarak pratik uygulaması teknoloji olarak kabul edilen bilimi kısaca de tanımlayarak konuya son verelim. **Bilim**, dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adıdır.²¹¹ Bilimin kimliğini ortaya koymak için elbette bunlardan fazlası gerekir. Her şeyden önce tarihi kökenini ve gelişim sürecini görmek ve onun öncülerini iyi tanımak gerekir. O halde şimdi bilimin tarihi gelişim sürecine bir göz atalım.

2. Bilimin Tarihçesi ve Gelişim Süreci

İnsanoğlu yeryüzünde yaşamaya başladığından beri, yaşamını sürdürebilmek için doğayı tanıma ve ondan azamî derecede yararlanma gayreti içerisinde olmuştur. Tün canlılar gibi insanında yaşamını sürdürmesi, öncelikle doğal çevresiyle uyum kurmasına, hatta ona egemen olmasına bağlı olmuştur. Nitekim Karl Marx buradan hareketle toplumu değiştirmek isteyen eylem felsefesine uygun olarak, bilimin gelişmesindeki temel etkenin toplumsal ihtiyaç ve ekonomik koşullar olduğunu iddia etmiştir. Elbette insan önceleri deneme yanılma yoluyla öğrendiği gündelik bilgilerinden yararlanmış, örneğin tahtanın nasıl yüzdüğünü bilmeden gemiler yapıp denizler aşmış, daha sonra nasıl yüzdüğünü bularak demirden daha büyük gemiler yapmıştır. Fakat insan sadece bu gibi maddi ihtiyaçları dışında sırf bilmek ve öğrenmek ihtiyacı ile de doğayı incelemiş, örneğin gökyüzünü merak edip incelemiş ve böylece bilimsel bir faaliyete sürüklenmiştir. İşte bu şekilde bilgi ağı yavaş yavaş örülmeye başlanmıştır. Zamanla elde edilen bilgiler sistemleştirilmiş, geliştirilmiş ve bilim dediğimiz bilgi türü ortaya çıkmıştır.²¹²

Sanırım bu faaliyeti iyi anlamak tarihi seyri içerisindeki gelişimini görmekten geçer. Çünkü, modern bilimin ortaya çıkışına kadar bilimsel faaliyet farklı şekillerde baş göstermiş ve farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu farklı anlamları ve kullanımları

²¹¹ Cevizci, a.g.e., s.130.

²¹² Sevim Tekeli ve Arkadaşları, **Bilim Tarihi**, Doruk Yay., Ankara 1997, s.1; Yıldırım, **Bilimin Öncüleri**, s.6-7.

bilmedikçe bilim kavramını tam anlamak mümkün olmaz. O, bazen din ve mitolojiye, bazen de felsefeye bulanarak gelmiş ve ancak 17. yüzyılda güçlü bir şekilde kendi ayaklarının üzerinde durup tam bağımsızlık kazanmıştır. Şunu da ifade edelim ki, biz bilim derken burada doğa bilimlerini kastediyor ve tarihte onun farklı şekillerini ve köklerini görmeye başlıyoruz.

2. 1. İlk Uygarlıklarda Bilim

Bu dönemde genelde din ve mitolojiye bulanmış bir bilim veya daha doğrusu bir bilgi tasarımı söz edilebilir. Yunandan önceki devirlerde Mısır, Mezopotamya, Anadolu, İran, Orta Asya, Hindistan ve Çin'de özellikle aritmetik, geometri ve astronomi alanlarındaki bilimsel faaliyetin başladığını görebiliriz.²¹³

2. 2. Yunanlılarda Bilim

Bilimin felsefi düşünceler içerisinde mayalanmaya ve olgunlaşmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde özellikle Platon ve Aristo gibi büyük filozofların girişimleriyle, bilimsel yaklaşıma ilişkin ilkelerin ve kullanılması gereken araştırma yöntemlerinin sorgulandığı ve bilimlerin genel hatlarının belirlenmeye çalışıldığı görülür. Bu yönüyle Yunan bilimini başlangıçta Yunan felsefesinden ayırmak mümkün değildir. Evreni yeterli gördükleri birkaç gözlemden oluşturulmuş akılsal modellerle açıklama girişiminin Yunan bilim ve felsefesinin temel eğilimi olduğu söylenebilir. Onlar Mezopotamyalılar gibi gözlem yapmak yerine, olguları yerli yerine yerleştirmeyi ve olup bitenleri anlamayı sağlayacak bilimsel kuramlar geliştirmeyi istemişlerdir. Dolayısıyla evrene ilişkin yeterli gözlem yapmadan sadece akıl yoluyla evreni bilebilecekleri zannına kapılmışlardı.²¹⁴

Mantık ilmi bu anlayışın sistemli şeklidir. Çünkü **İlkçağ rasyonalizminde** (Platon ve Aristo) tüm mantık bir bilgi teorisine eşitti. **Mantık**, şeylerin tek tek incelenmesi yerine, bütün şeylerin özünde yatan genel tümel evrensel bilgi yasalarının edinilmesi anlamına geliyordu. Evrensel bir hareket ve değişme idesi olan mantık, evren hakkındaki bilginin bilimsel gelişme yasalarının teorisidir. Mantık

²¹³ Adıvar, a.g.e., s.27-31; Tekeli, a.g.e., s.8.

²¹⁴ Tekeli, a.g.e., s.14.

Aristo'da mutlak yetkinliğe yönelmez, zihnin işleyiş yasalarının toplamıdır. Tümele yönelir. Çünkü tündengelelim bize yeterince yardımcı olabilir, diye düşünülüyordu.²¹⁵

Kısaca Yunan toplumunda bilim, felsefe kapsamında bir etkinlik olup teknolojiye yönelik değildi. Amaç dünyayı anlamak, evrende olup bitenleri birkaç temel ilkeye indirgemek ve bu çerçevede açıklamaktı. Doğa güçlerini denetim altına almak, böylece insan yaşamına teknik kolaylıklar sağlamak Antik Yunanlıların uzak durduğu bir tutumdur. Grek düşünürleri için bilim doğruluğu söz götürmez belli ilkelere dayanan metafizik türünden bir sistemdir. Bu sistemde gözlem ve deneyin belirgin bir yeri yoktur. Bu dönemde bilime en yakın düşünür olan Aristo'nun astronomi ve fizikteki etkisi 17. yüzyıla dek sürüp gitmiş ve modern bilimin doğuşunu epey geciktirmişti. Çünkü onun bilim anlayışı da öncekilerden pek farklı değildi. Ona göre de, doğada olup biten her şey doğruluğu apaçık belli ilkelerle açıklanabilmeliydi. Zaten bilimin işlevi, olguları ait oldukları amaç çerçevesi içerisinde açıklamaktı.²¹⁶

Son olarak şunu ilave edelim ki, Aristo ile sona eren bu ilk dönemi Helenistik dönem takip etmiştir. Bu yeni dönemde bilimsel etkinliklerin merkezi Atina'dan İskenderiye'ye geçmiştir. Bu dönem felsefeden çok bilim ve teknolojinin ön planda olduğu dönemdir. Bilimsel yöntem açısından önemli ilk büyük adımın bu dönemde atıldığı söylenebilir. Bu adım gözlemsel verilerle akli düşünmenin birleşmesidir. Archimedes'in kaldırma yasası ve hidrostatikliği gibi Ptolemy (Batlamyus) astronomisi de bu birleşimin bir ürünüdür. Ne var ki, bu dönem daha sonra Roma yönetiminde atılım gücünü yitirir ve ortaçağın karanlığına gömülür. Çünkü Roma yönetimi bilimsel ilgiyi beslemek yerine hamaset edebiyatına ağırlık vermiş ve İskenderiye bağına bağlılığın etkisi altında kalmıştır.²¹⁷

2. 3. Ortaçağ'da Bilim

Ortaçağda bilim kilisenin tekelinde, teolojinin buyruğuna girmişti. Bu ortamda daha sonra ortaya çıkan skolastik felsefe her ne kadar Aristo mantığı çerçevesinde

²¹⁵ Mevlüt Gülveren, "Sunuş", Descartes, Yöntem Üzerine, Çev. Bülent Kenar, Düşünen Adam Yay., İstanbul 1998, s.9-10.

²¹⁶ Yıldırım, a.g.e., s.9-11.

²¹⁷ Yıldırım, a.g.e., s.11-12.

aklî bir dizge idiye de, temelde, teolojik içerikli bir metafizik olmaktan kurtulamamıştır. Aristo'nun bütün felsefesi ve bilim anlayışı önceleri Hıristiyanlık ile çatışsa da daha sonra özellikle St. Thomas'la Hıristiyanlığın vazgeçilmez bir rüknü haline gelmiştir.²¹⁸ Nitekim bu düşüncenin zamanla özgür arayışlara kapalı, olgusal dünyayı anlamaya değil, dinsel dogmaları ispatlamaya yönelik kısır bir geleneğe dönüştüğünü biliyoruz. 16. ve 17. yüzyıllarda bilimsel atılımları ölüm cezasıyla sindirmeye yönelen engizisyon bu geleneğin bir mirasçısı idi.²¹⁹

Bütün bunlar yanında Hıristiyan dünyası Ortaçağ karanlığında iken bilim tamamen sönmemiş, İslam dünyasında, özellikle tıp, kimya ve matematik gibi ilimler gelişmeye devam etmiştir. Ortaçağda felsefe ve bilim Batı dünyasında, genelde dinin sultanı altında ezilir ve hiç hayat hakkı tanınmazken, İslâm dünyasında özgür bir alan bularak ve özellikle bazı devlet adamları yanında büyük teşvik ve destek görerek gelişme fırsatı bulmuştur. Nitekim, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, "Beytü'l-Hikme" bunun en güzel örneğidir. Bir çok bilim tarihçisi de bunu kabul etmektedir. Örneğin, George Sarton'a göre, 8. yüzyılın ikinci yarısından, 11. yüzyılın sonuna kadar, Arapça, insanlığın bilim diliydi ve o dönemde İslam dünyasında fikir zenginliği ve bir çok düşünür vardı. Yine saygın bir bilim dergisinde ifade edildiğine göre, Müslüman dünya, bin yıl önce doruk noktasındayken, bilime, özellikle de matematik ve tıbbı çarpıcı katkılarda bulunmuştur. Görkemli günlerindeki Bağdat'ta ve Güney İspanya'da binlerce kişinin akın ettiği üniversiteler inşa edildi. Yöneticiler çevrelerini, bilim adamı ve sanatçılarla doldurdular. Musevîler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, bir özgürlük ruhu içinde, yan yana çalıştılar.²²⁰ Fakat zamanla Birinci Rönesans olarak ifade edilen²²¹ bu gelişmeler çökmeye yüz tutmuştur.

13. yüzyılda St. Thomas'la zirveye ulaşan Skolastik felsefenin yapacağı bir şey kalmamış ve artık Roger Bacon(1220-1292) gibi yeni bilimin müjdecileri ortaya çıkmaya başlamıştı Batı dünyasında, İngiltere'de. Bir din adamı olan Bacon matematikle ilgili çalışmalarıyla tanınır. O, bilimlerin en kesin olanının deneye

²¹⁸ Koyre, a.g.e., s.25; Hocaoğlu, a.g.e., s.61-62; Boutroux, a.g.e., s.13.

²¹⁹ Yıldırım, a.g.e., s.12.

²²⁰ Hoodbhoy, a.g.e., s.131-132.

²²¹ Hocaoğlu, a.g.e., s.71.

dayanan bilim olduğunu ve usavurmaya dayanan bilimlerin deneysel bir bilim kadar kesin ve doğru olmadığını söyleyerek bilimsel bakışı haber veriyorsdu.²²²

2. 4. Rönesans'tan Sonra Bilim

Özellikle 16. yüzyılda belirgin hale gelen bilimsel gelişmeler, Kilise akaidinin dış dünya hakkındaki önermeleri ile açıkça tezatlar teşkil etmeye başlamıştır. Gerçi, Rönesans'da henüz çığır açıcı önemde bilimsel bir atılımdan bahsedilemez, ancak, bunun alt yapısı oluşturulmakta ve yavaş yavaş ilk meyveleri alınmaya başlanmıştır. Rönesansın sanatçılarının resim, heykel gibi plastik sanatlarda tabiata yönelmesi, tabiatın daha dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi gereğini ortaya çıkardı. Leonardo, insan vücudunu iyi tanıyabilmek için fizyolojiye, hareketsiz nesnelere hareketli nesnelere yapabilmek için ve onların resimlerini yapabilmek için dinamik'e yöneldi. Bu sanatçının doğaya yönelmesi, gözlem ve deney yapması demektir. Böylece artık, eşya bir değer kazanıyor ve onun bilgisi ve hakikatı da artık kitaplardan değil, bizzat kendi kendisinin gözlenmesiyle elde edilecekti. Bu surette bir sanat objesi olarak alınan doğa, aynı zamanda bir bilim objesi haline dönüşmeye başlamış oldu.²²³

Batıda Rönesans sancılı, farklı uygarlık alanlarının uzun tarihi bir süreç içinde oluşumudur. Bu sebeple, ilk kez 15. ve 16. yüzyıllarda sonuçları alınmaya başlanan bu yenileşme hareketlerini bazı araştırmacılar dört safhada incelemiştir. İlki, dil ve edebiyatın hakim olduğu bir dönemdir. Aynı zamanda ilahiyata geçişin başlangıcını da ifade eder. İkinci dönem, Reform hareketlerinin ve bunun doğurduğu yeni ilahiyat safhasıdır. Üçüncü safha ise, Rönesans'ın başlangıcından itibaren gelişen doğa bilimlerinin Kepler ve Galile'nin katkılarıyla doruk noktaya ulaştığı dönemdir. Son dönem ise Descartes ile başlayan rasyonalist felsefe dönemidir.²²⁴

Rönesansın doğa görüşü Copernicus(1473-1543) ve Bruno(1548-1600)'da Yunan görüşüne karşıt bir görüş olarak biçimlenmeye başlamıştır. Bu karşıtlığın merkez noktası, doğa dünyasının, fizik bilimince incelenen dünyanın bir organizma olduğunun yadsınışı, onun hem zekadan hem de yaşamdan yoksun olduğunun ileri sürülüşüydü. Bundan ötürü, doğa dünyası kendi devinimlerini aklî bir biçimde

²²² Adivar, a.g.e., s.104-105.

²²³ Hocaoğlu, a.g.e., s.113.

²²⁴ Türkdoğan, a.g.e., s.71.

düzenleyemez, hele kendi kendini hiç devindiremez. Sergilediği ve fizikçinin sorguladığı devinimler ona dışarıdan dayatılır; bu devinimlerin düzenliliği de aynı şekilde dışardan dayatılan doğa yasalarından ileri gelir. Doğa dünyası bir organizma değil, bir makinedir. O, kendi dışındaki zeka dolu bir akılca tasarlanıp bir araya getirilmiş, belli bir amaç için ayarlanmış cisimsel parçaların bir düzenlenişidir. Rönesans düşünürleri, Yunanlılar gibi, doğa dünyasının düzenliliğinde zekanın bir anlatımını görüyorlardı. Ancak Yunanlılar için bu zeka doğanın kendi zekasıydı, Rönesans düşünürleri içinse doğadan başka bir şeyin, doğanın tanrısal yaratıcısının, yöneticisinin bir zekasıydı. İşte Yunan bilimi ile Rönesans doğa bilimi arasındaki tüm ana farklılık bu ayrıma dayanır.²²⁵

17. yüzyıldan önce hüküm süren Rönesans felsefesi, sistemsiz ve dağınıktı. Her ne kadar ondan ayrılmaya da Goethe'nin Faust'un da görüldüğü gibi bilim bir taraftan, bir tür simyacılık veya büyücülük şeklinde görülüyor²²⁶ diğer taraftan ise deney ve gözlem ağırlık veren bir bilgi türü olarak ortaya çıkmaya çalışıyordu. Fakat 17. yüzyıl gelindiğinde felsefe, deney ve gözlem yerine ağırlıklı olarak, fizik ve matematik kavramlarla düşünmeye başladı. Rönesans dağınıklığının yerini o dönem için halen daha doğa bilimlerini kendi bünyesinde taşıyan sistemli doğa felsefeleri yada doğa tasarımları aldı. Bu çağ, skolastiğe ve formel mantığa başkaldırı çağı olarak ortaya çıktı ve en önemli gelişme olarak tekrar rasyonalizm farklı bir şekilde yeniden canlandı. Yine bilimsel çalışma için gerekli yöntem arayışı başladı. Descartes Aristocu felsefeye karşı ilk defa yeni bir sistem öneriyordu ve 17. yüzyıl bilimi bu sisteme dayanarak ortaya çıkacaktır. Örneğin Newton mekaniği bu sistemden beslenmiştir. Descartes, tümele yönelen ve tündengelimle kesin sonuçlara vardığını zanneden Aristo mantığının aksine tümel-tikel ayrımı üzerinde durularak tikele o zamana kadar hiç görülmemeyen bir şekilde tikele önem atfeder. Bütünle parça arasında bir ilişki kurar ve bu analitik düşünceden bilimsel araştırma yöntemini çıkarır ve bilime imkan hazırlar.²²⁷ Böylece Descartes ile modern rasyonalizm ortaya çıkmış ve daha sonra Newton'la ortaya çıkacak olan mekanik evren anlayışına sebebiyet vermiştir ve evren deist bir tarzda tasarlanmıştır.

²²⁵ R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s.14.

²²⁶ Adivar, a.g.e., s.119.

²²⁷ Gülveren, a.g.e., s.12.

Böylece 17. yüzyılın bilimsel devrimine iki önemli görüş egemen olmuştur. Bunlar , doğaya geometrici bir anlatışla bakan, evrenin matematiksel düzen ilkelerine göre yapılandığını kabul eden **Platoncu ve Pisagorcu gelenek** ile doğayı muazzam bir makine olarak kabul eden ve görüngülerin arkasındaki gizli mekanizmaları açıklamaya çalışan mekanikçi felsefe idi. Pisagorcu gelenek görüngülere bir düzenlilik içerisinde yaklaşıyordu. Bu geleneği benimseyenler için, evrenin nihai yapısının ifadesi demek olan, kesin matematiksel bir betimleme keşfetmek yetiyordu. Buna karşılık, **mekanikçi felsefe** tek tek görüngülerin nedenselliği ile ilgileniyordu. Hiç değilse Descartes'i takip edenler kendilerini, doğanın insan aklı için tam olarak anlaşılabilir olduğu görüşüne adanmışlardı. İşte modern evren tasarımı modern bilimin çoğu kez çatışan bu iki akımının etkisi altında gelişmiştir.²²⁸ Nitekim bu evren tamamen mekanik ve determinist bir evren olup, Tanrı onu matematik ilkelere göre yarattıktan sonra bu ilkelere göre çalışmak üzere terk etmiş ve bir daha ona müdahale etmemiştir. İşte bu görüş deizm olarak isimlendiriliyordu.²²⁹

Daha önce ifade ettiğimiz gibi doğayı makine olarak gören bu doğa görüşü ilkin deist düşünürler tarafından Hıristiyanlığın tanrı anlayışına benzetilmiş ve Tanrı-evren ilişkisini izah ederken evren bir saat veya makine, Tanrı ise bir Saatçi veya mimar olarak yorumlanmıştır. Nitekim bu dönemde Batıda mekanik ilmi hızlı bir gelişme göstermiş ve buhar gücü kontrol altına alınarak sanayi devrimi başlamıştır.²³⁰

Yine son olarak şunu da ilave edelim ki, bütün bunlar yanında Francis Bacon(1561-1626) ile başlayan ve Locke ile gelişen empirik hareket de bilim için olguların önemini ortaya koymuş ve gözlem ve deneye dayalı bilimsel faaliyetin doğup gelişmesini teşvik etmiştir.

Yine bilimde dönüm noktalarını teşkil eden Kopernik ve Galile Astronomisi, Newton Mekaniği ve Darwin Evrimciliği bu dönemde ortaya çıkmış ve modern bilimin bir mihenk taşı olarak yerini almıştır.²³¹ Nitekim bilindiği gibi modern bilimin

²²⁸ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yay., 7.Basım, Ankara 1997, s.1.

²²⁹ B. R. Tilghman, *The Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, s.144-145.

²³⁰ Collingwood, a.g.e., s.18.

²³¹ McGrath, a.g.e., s.1-27.

oluşumunda ilk atılımlar astronomi alanında kendini göstermiştir. Ama daha kapsamlı devrim 17. yüzyılda gerçekleşti. Temeli Galileo'nun dinamik konusundaki çalışmalarıyla atılan bu devrim, Newton mekaniğiyle yetkinliğe ulaştı. Fiziğin babası diye anılan Galileo, aynı zamanda, güneş merkezli sistem için sürdürdüğü mücadele ile düşünce özgürlüğüne öncülük etmiştir. onun düşüncemize büyük bir katkısı da, deney sonuçları ile matematiği birleştirmesi, böylece bilimsel yöntemi bu günkü anlamda işlemiş olmasıdır.²³²

2. 5. Modern Dönemde Bilim

Bu bilimin temel özelliği deney ve gözleme dayanmasıdır. Ortaçağ'da başlayan din-bilim çatışması Rönesans'da bilimin bağımsızlığı sürecini gündeme getirmiştir. Aydınlanma çağında ise, bilim dinden soyutlanarak sekülerizasyona uğramıştır. Bilime tam güven bu çağda Batı düşünür ve filozoflarının genel hareket noktasını teşkil eder. Pozitivist görüş özellikle Viyana Ekolüyle, **Mantıkçı Pozitivizm** ile hat safhaya ulaşmıştır. Bilimsel sonuçlara gereğinden fazla güvenilirlik tanımak felsefecilere özgü bir yanlıgı değildir. Bu yanlıgı Galileo'dan günümüze değin uzanan ve bilimin gelişmesine sahne olan modern dünyanın belirgin ve yaygın bir özelliğidir. Bilimin tüm sorunlara çözüm getireceğii inancı o denli yaygındır ki, bilim günümüzde, daha önceleri dinin karşılaştığı sosyal bir işlevle, kişilere ve topluma kesin güvenlik sağlama işleviyle yüklü hale gelmiştir. Hatta bilime beslenen inancın Tanrıya olan inancın yerini aldığı söylenebilir.²³³

19. yüzyılda sınırları iyice belirlenen ve bilimi yönlendiren bu anlayışla ancak elle tutulan, gözle görülen ve akılla kavranan ve deneyle test edilen gerçeklerin dışında hiçbir şeyin kabul edilemeyeceğii görüşü dünyada yaygınlaşıyor. August Comte(1798-1857) ile başlayan bu pozitivist yaklaşımın son merhalesini teşkil eden Viyana Çevresi olarak bilinen ve 1922-1938 arası çok canlı olan Mantıkçı Pozitivizm, **Kuantum Fiziğii** ortaya çıkıncaya kadar gücünden hiçbir şey kaybetmedi. ²³⁴ bilimin insanın tüm ihtiyaçlarını karşılayabileceğii ve insanın güvenebileceğii tek bilgi kaynağii olduğunu savunarak bilimi adeta putlaştırdı, mutlaklaştırdı. Böylece Yeniçağ

²³² Yıldırım, a.g.e., s.84.

²³³ Türkdoğan, a.g.e., s.93.

²³⁴ Türkdoğan, a.g.e., s.93.

bilgisi veya modern bilimin bilgi teorisi yalnız deney ve gözleme dayalı bir çeşit tümevarım (induction) metoduna indirgendi ve olgular dünyasıyla kendini sınırladı. Hatta kendi dışındaki metafizik, teoloji ve ahlak gibi tüm alanları reddeden bir noktaya vardı.²³⁵

Diğer taraftan dünya artık **Newtoncu mekanik dünya** değildi. Dünyayı hem bir makine hemde değişen evrimleşen bir şey olarak kabul etmek mümkün değildi. Doğa bir bütün olarak artık mekanik terimlerle betimlenemezdi.²³⁶ Nitekim Darwin(1809-1882), Bergson(1859-1941) ve Whitehead(1861-1947) doğa tasarımına bir canlılık, hareket ve zamana bağlı bir ilerleme gelişme anlatışı getirdiler. Bu evrimci doğa görüşü üzerine kurulan doğa bilimi, tarih örneğini izleyecek ve ilgilendiği yapıları işlevleri içerisinde çözmeye çalışacaktır. Doğa süreçlerden oluşan bir şey olarak anlaşılacak, doğadaki herhangi türden bir şeyin varlığı, orada özel bir türe ilişkin süreçlerin sürüp gittiğinin işareti olacak²³⁷ fakat tam olarak kendisi olmayacaktır. Nitekim fizikte daha sonra ortaya çıkan "Kuantum Fiziği" ve "**İzafiyet Teorisi**" ile doğa hakkındaki bilgimiz büyük ölçüde değişecektir.

20.yüzyılın başında M. Planck tarafından ortaya atılan Kuantum fiziğinin temelleri ve daha sonra Einstein'in öne sürdüğü genel ve özel rölativite (görecelik) teorisi,²³⁸ Newton fiziğinin yerini almaya başladı. Newtoncu paradigmanın yerini fizikteki iki büyük devrimin almış olmasıyla yeni fizik ortaya çıktı. Yeni fizik anlayışı, Newton fiziği ve onun dayandığı zaman ve mekanın mutlaklığı fikrini kökünden yıktı. Görecelilik teorisine göre, uzay üç boyutluydu ve zaman ondan ayrılmayan dördüncü bir boyuttu. Her ikisi birden uzay-zaman denilen dört boyutlu sürekliliği oluşturuyorlardı. Yani zamanın evrensel ve sürekli olduğu kalayca ileri sürüleliyordu. Gözlemlenen bir olaya göre farklı hızlarda hareket eden farklı iki gözlemci, aynı olayı değişik olarak farklı zamanlarda algılayacaklar. Böylelikle bir gözlemci için aynı anda oluyormuş gibi görünen olaylar başka bir gözlemci için farklı bir zamanda ortaya çıkıyor olacaktır. Bu da uzay ve zamanın mutlaklığını yani her yerde, her zaman aynı değişmez, eğilmez, bükülmez olduğu inancını yıkacaktır.

²³⁵ Ömer Demir, **Bilim Felsefesi**, Vadi Yay., Ankara 1997, s.22 vd.

²³⁶ Collingwood, a.g.e., s.24.

²³⁷ Collingwood, a.g.e., s.27.

²³⁸ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik** (God and The New Physics), Çev. Murat Temelli, İm Yay., 3.Baskı, İstanbul 1995, s.201 vd.

Yerçekimi gücünün uzay-zamanı bükme özelliği vardır. Bu öklid geometrisinde imkansızdır. Bu yüzden Einstein onun yerine bükülmeyi içeren Reimann geometrisini benimsedi.²³⁹

Uzay-zaman kavramlarındaki bu değişiklik, doğayı açıklamak için kullanılan bütün kavramları eda değiştirdi. Bu değişimin sonucu olarak, kütlelerin enerjinin farklı bir biçimi olduğu ortaya çıktı. Kütle adeta donmuş enerjidir. Çünkü, Kuantum teorisine göre, atom altı dünyayı teşkil eden zerrecikler karşılıklı etkileşim içerisinde olan enerji kümeleridir. İzfaiyet teorisine göre de madde enerjinin çok yoğun halinden başka bir şey değildir.²⁴⁰ Madde ile enerji eşdeğerdir. Bu nedenle madde enerjiye enerjide maddeye dönüşebilir.²⁴¹

Yeni fiziği oluşturan bu teoriler fizikçilerin gerçekliğe olan bakışını büyük ölçüde değiştirdi. Uzay-zaman, madde, neden-etki kavramlarında çok köklü değişimlere neden oldu. Oluşan bu yeni dünya görüşü artık mekanik değil organik, bütüncül ve ekolojik gibi terimlerle ifade edilebilir oldu. Belli bir sistemden ziyade sistemler diye tanımlandı. Böylece yeni fizik bu ve birçok bakımdan Doğru düşüncesini çağrıştırdı. Eski teoriye ilişkin bölünemez, parçalanamaz bütünlük anlayışı yerini parçalanabilir hatta dönüşebilir madde kavramına bırakmaya başlamıştır. Maddenin ikili yapısından (dalgacık/parçacık) maddenin enerjiye dönüşebilirliği yapısına (atom enerjisi), iki üç boyutlu bir evren anlayışından dört beş boyutlu bir evren anlayışına geçildi. Yine böylece kartezyen Paradigmanın mutlak, sabit değişmez evren anlayışını da değiştirmiştir. Bu anlayış dinamik evren anlayışını benimsemekle bilgi anlayışını da farklı bir zemine taşımak istemiş ve insan bilincine önem atfetmiş, sadece deney ve gözlemin kişiyi yanıltacağını veya eksik bir sonuca götüreceğini göstermiştir. Zaten mantıqçı pozitivism bundan sonra hız kesmiş ve kesinlik iddiasını yumuşatmıştır.²⁴²

Dolayısıyla bütün bu gelişmeler modern bilimin bilgi teorisinde de yeni arayışlara sebebiyet vermiştir. Çünkü incelenen doğanı farklı bir yapıda olduğu anlaşılmalı eski araçlar onu doğru yakalayamaz diye düşünölmüş ve eski yöntemler

²³⁹ Murat Temelli, "Yeni Fizik", Paul Davies, Tanrı ve Yeni Fizik (God and The New Physics), Çev.

Murat Temelli, İm Yay., 3.Baskı, İstanbul 1995, s.11.

²⁴⁰ Hüseyin Aydın, Yaradılış ve Gayelilik, T.D.V.Yay., Ankara 1996 s.62.

²⁴¹ AnaBritanica, s.122.

²⁴² Temelli, a.g.e., s.12.

eleştirilirken yeni yöntemler aranmaya başlanmıştır. Nitekim mantıkçı Pozitivizmin “doğrulama ilkesi”ne Wilhelm Dilthey (1833-1911)’in başlattığı “tarihçi bilim felsefesi”, Karl Raimund Popper (1902-)’un “yanlışlama ilkesi” ciddi eleştiriler yöneltmiş ve bilgi teorilerini temelden sarsmaya çalışmıştır.²⁴³ Bunların dışında “bilimsel devrimlerin yapısı” veya “paradigma” felsefesiyle Thomas S.Kuhn, “anarşist bilgi kuramı” veya “teorik çoğulculuk” anlayışıyla pozitivistlerin akıllarının kıt olduğunu söyleyen Paul Feyerabend ve “dil oyunları” veya “tractatus” felsefesiyle Wittgenstein(1889-1951) ve daha bir çok yeni arayışlar ortaya çıkmış ve bunalım içerisine düşen modern bilime yeni bir metod arayışına girişmiştir.²⁴⁴

3. Bazı Epistemolojik Problemler

3. 1. Bilginin Kaynağı ve Sınırları Problemi

Bilginin kaynağı problemi genel anlamda bilginin vasıta ve araçlarının ne olduğu hakkında bir tartışmadır. Acaba bilginin elde edilmesinde zihnin payı mı, yoksa çevrenin payı mı daha fazladır? Yani bilgide aklın düşünme yeteneği mi, yoksa duyuların algılama ve gözlem yeteneği mi daha etkilidir? Bu sorulara verilecek cevaplar zihni tamamen olgulara ve algılara indirgeyenlerden (Empristler), insan da duyular ve algılardan tamamen bağımsız bir düşünme yeteneği olduğunu ileri sürenlere (Rasyonalistler) kadar tam bir yelpaze oluşturur. Yine belki Kant gibi her ikisine de eşit derecede yer veren bir ota görüşte vardır. Arica felsefe tarihinde bu yolları hepsini reddedip bir sezgi ve aracısız bir kavrayışla eşyanın bilgisine ulaştığını iddia eden sezgiciler de vardır. Plotinos, Gazali, Bergson bu akıma örnek verilebilir. Platon, İbn Sina, Descartes, Spinoza ve Leibniz akılcı filozoflara; Epikuros, J.Locke, D.Hume, Candillac ve A. Comte da deneyci filozoflara örnek verilebilir.²⁴⁵

Bilginin sınırları problemi de aslında kaynağı probleminin bir devamı, uzantısı olarak görülebilir. Çünkü bilginin yalnızca duyularımız veya gözlemlerimizle elde edildiğini öne süren bir kimse için bilginin alanı ve sınırları ancak duyular alanıyla

²⁴³ Türkdoğan, a.g.e., s.93 vd.; Demir, a.g.e., s.14 vd.; Aydın, Din Felsefesi, s.112 vd.

²⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Demir, a.g.e., s.44 vd.; Türkdoğan, a.g.e., s.112 vd.

²⁴⁵ Arslan, Felsefeye Giriş, s.29-30.

sınırlıdır ve onlar için duyusal olmayan bir şeyin bilgisi mümkün değildir. Buna karşılık insan zihninin duyulardan şu veya bu anlamda bağımsız olduğunu ileri süren bir kişi, duyusal olmayan yani deneye ve gözleme konu olmayan bir alanın varlığını ve bilgisini kabul edecektir.²⁴⁶ Böylece birinciler bilgiyi ancak olgular dünyasıyla sınırlandırırken, diğerleri metafizik ve din gibi diğer alanların bilgisine de ulaşabileceklerini savunurlar. Sezgicilerin ise zaten böyle bir problemleri yoktur, her şey onlara doğrudan bir sezgi ve aracısız bir kavrayış kısacası ilham ile gelir. Modern bilimin dayandığı bilgi kuramı genel anlamda orta yolu temsil ederek olgular ve zihin arasında iş bölümünü tavsiye eder. Hammaddeyi dışardan alan duyular ve onu işleyen zihin birlikte çalışarak bilgiyi ortaya koyarlar. Ne sadece olgu ne de sadece akıl tek başlarına yeterli birer şart değildir. İndirgemeci yaklaşımlar artık terk edilmiştir.

3. 2. Bilimin Tasnifi Problemi

Her ne kadar bilim tasnifi ta ilk çağlardan başlayıp günümüze kadar çeşitli şekillerde gelmişse de biz sadece modern dönemde ortaya çıkan önemli tasnifleri ele alacağız.²⁴⁷ 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan Kantçılardan W. Windelband için, bilimleri birleştiren ve ayıran temel ancak yöntem olabilir. **Yöntem bakımından** bilimler önce ikiye ayrılmalıdır:1-*Rasyonel Bilimler*, 2-*Deneysel Bilimler*. Rasyonel bilimler grubuna algılara dayanmayan matematik ve felsefe girer. Deneye dayalı bilimler ise kendi içerisinde tekrar ikiye ayrılır:a)*Tarih Bilimler*, b)*Doğa Bilimleri*. Diğer taraftan Wilhelm Dilthey(1833-1911)'de bilimleri yine yöntem bakımından fakat daha farklı bir şekilde sınıflandırmaya çalışır. Windelband bilimleri rasyonel ve deney bilimleri diye ikiye ayırdıktan sonra, deneysel bilimleri de tekrar kendi içinde tarih ve doğa bilimleri diye ikiye ayırır.²⁴⁸ Halbuki beşerî bilimlerin kuramcısı olarak kabul edilen Dilthey²⁴⁹ ise bilimleri *Manevî Bilimler* ve *Doğa Bilimleri* diye ikiye ayırır. Dil, yazın, sanat, felsefe, hukuk ve bütün tarih bilimleri

²⁴⁶ Arslan a.g.e., s.30-31.

²⁴⁷ Bkz. Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, T.T.K. Yay., 2.Baskı, Ankara 1997, s.3 vd.

²⁴⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 6.Basım, İstanbul 1997, s.33-43.

²⁴⁹ Freund, a.g.e., s.49.

manevî bilimler grubuna girer. Diğer bilimler ise doğa bilimlerini oluşturur. Manevî Bilimler “*anlama*”, doğa bilimleri ise “*açıklama*” yöntemi ile çalışırlar.²⁵⁰

Mengüşoğlu'na göre bu tasniflerin ikisi de problemlidir. Eğer her varlık alanı için, tek bir geçerli yöntem olsa ve bilimler yalnız bu yöntemle yetinselerdi, biz yönetime dayalı böyle bir sınıflandırma yapabilirdik. Fakat durum hiçte böyle değildir. Çünkü bilimlerin kullandığı yöntem hiçbir zaman tek bir yöntem olmamıştır. Bir çok varlık alanı farklı yöntemlerle incelenebilir. Dolayısıyla her bilim bir yöntemler çokluğu ile çalışır. Örneğin manevî bilimler sadece anlama yöntemine dayanmaz. Açıklama, induction, betimleme, çözümlenme, birleştirme ve gözlem gibi yöntemleri de kullanır. Aynı şekilde doğa bilimleri de sadece anlama yöntemini kullanmaz. O halde, bilimleri yöntemlerine göre değil ontolojik temellerine göre sınıflandırmalıyız. Çünkü **ontolojik sınıflandırma** her türlü yöntem kaygısından uzak olarak varlık türlerine göre bilimleri sınıflandırır ve yöntemsel tasnifin zayıf yanlarını içermez. Bu tür sınıflandırmada varlık türlerine göre bilimler ikiye ayrılır: 1-İdeal varlığı inceleyen *ideal bilimler*, 2-reel varlığı inceleyen *reel bilimler*. İdeal grubuna matematik bilimler, mantık, etik ve bütün değerler alanı girer. Reel bilimler de Nicolai Hardmann'ın ontolojisine dayanılarak en doğru şekilde şöyle sınıflandırılabilir: a)*Fizikî bilimler*, b)*Biyolojik bilimler*, c)*Psikolojik bilimler*, d)*Manevî bilimler*, d)*Felsefî bilimler*. İşte Mengüşoğlu'na göre bilimleri tasnifte en doğru yol ontolojik olanıdır. Yönetime dayalı tasnif ise problemlidir. Zaten bilimlerin varlık dünyasına bir yöntem telkin edemez ancak ona uyarlar veya varlık dünyasının telkininde kalırlar.²⁵¹

Son olarak şunu ifade edelim ki, aslında tasnif problemlerinden daha önce olarak bilimin ortaya çıkışı ve bağımsızlığını kazanışı da temel bir problemi teşkil eder. Bilindiği gibi felsefe bütün ilkçağ boyunca bizim bugün bilimden anladığımız bir tarzda faaliyet gösteriyordu. Nitekim Aristo'ya göre bizim bugün belli ve bağımsız, özel bilimler olarak tanıdığımız matematik, fizik, astronomi v.b. bilimler yalnız ve yalnızca felsefenin dallarıdır. Daha 19. yüzyıla varıncaya kadar felsefe ile bilim arasında ciddi bir artırım yapılmamıştı. Newton'un fizik, mekanik ve astronomiye dair bilimsel görüşlerini içeren eserinin adı “*Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*”dir. Yine Newton'un kendisinde henüz “*doğa felsefesini*” ile “*doğa bilimi*” arasında bir ayrım yoktur. 19. yüzyıla gelinceye kadar üniversiteler de “fizik” dersleri “doğa

²⁵⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s.41-43.

²⁵¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s.44-45.

felsefesi” adı altında okutulmaktaydı. Ancak o tarihten bu yana bilimin kendisi alt dallarıyla felsefeden ayrıldı. Böylece her bilim varlığın bir cephesini yoğun bir inceleme yapmak üzere kendine ayırdı. Fizik cansız nesnelere, botanik bitkileri, astronomi gökssel olayları konu alarak felsefeden ayrıldı. Nihayet 19. yüzyılda ise, insan veya kültür bilimleri diye isimlendirilen tarih, ekonomi, psikoloji, ve sosyoloji gibi bilimler de felsefeden ayrılınca felsefe adeta konusu olmayan bir etkinlik haline geldi. Böylece felsefenin doğuşunda din ve mitolojiye yaptığını bu kez bilimler felsefeye yapıyor ve onu dar bir alana hapsediyordu. Sanırım bu gelişim süreci veya doğum sancısı da en az tasnif kadar karışık bir olay olup yeni bir çok probleme de kaynaklık etmiştir.²⁵²

4. Kavram Kargaşası

4.1. Bilim-İlim Tartışması

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Batı’da 18. yüzyıla kadar bilim kavramı yoktu. Bilimsel faaliyetler daha ziyade felsefe çatısı altında yürütülüyordu. Fakat son üç asırda doğa bilgisindeki gelişme ve bilgi edinme yollarındaki farklılaşma bilimsel faaliyet ile felsefenin yolları ayırdı. Önceleri bilim doğa ile ilgili ciddi başarılar elde etmenin verdiği sarhoşlukla büyük ölçüde felsefedeki karşılığı olan doğa felsefesinden dönüşen bir doğa bilimi şeklinde dar bir anlamda anlaşılacak tarih sahnesine çıktı. Fakat daha sonra tarih ve kültür bilimlerini de kendine konu edinince hem alan hem de yöntem bakımından daha geniş bir anlamda kullanılmaya başlandı. Artık o, sadece pozitivistlerin iddia ettiği gibi deney ve gözlemle sınırlı olguları incelemiyor, insanın diğer tecrübelerini de inceleyerek alanını genişletiyordu. İşte tarihi gelişimi içerisinde böyle birçok farklı şekillerde tanımlanan bilim zamanla bu şekilde genel bir kabule doğru gidiyordu.²⁵³ Ama artık bir gerçek var ki, bilim hem yöntem hem de konu bakımından felsefe ve dinden bağımsız bir disiplin olmuştu. İşte problemler tam burada çıkmaya başladı. Batı toplumu bu tür mücadeleleri çok şiddetli şekillerde yaşamıştır.

²⁵² Arslan, a.g.e., s.59-60.

²⁵³ Bilimin farklı kullanımları için bkz. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, London 1995, s.516-518.

Nitekim bilim bu yapısıyla dini de zor duruma sokmuştu. Pozitivist bazı düşünürler **bilimcilik (scientism)**²⁵⁴ adı altında artık bilimi bir din gibi yüceltiyor ve bütün yanılmaz gerçeklerin ancak bilimle elde edilebileceğini iddia ediyordu. Bilim dinin alternatifi gibi görülüyordu. Önce dinin bilime yaptığını şimdi palazlanan bilim dine yapıyor ve adeta intikam alıyordu. Batıda çözüm her birinin yöntem ve alan açısından farklı olduğu şeklindeki bir kabulle sekülerizmle çözüme kavuşturuldu. Başka bir ifadeyle bilim ve dini birbirine müdahale etmeyecek şekilde birbirinden ayıran bir formül bulundu.²⁵⁵

Bu tecrübeyi aynı şartlarda yaşamayan, çünkü ne aynı dinî nede aynı bilimsel tecrübeyi yaşayan İslam dünyasında ise başka problemler ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında bilimle din arasında böyle bir mücadele yoktu, hatta bilimsel faaliyeti ifade etmek için kullanılan ilim faaliyeti dinden aldığı teşvikle geliyordu. Tanrının canlı kitabı olarak kabul edilen evren ile yazılı kitap olarak kabul edilen Kuran'ı Kerim birlikte mütalaa ediliyor ve bilgi kaynağı olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla **bilim** genelde akıl, deney ve gözlem yoluyla sadece olgular dünyasıyla sınırlı kalırken; **ilim** ise akıl, deney ve gözlem yanında kalp, ilham, vahiy ve sezgi gibi yolları da kullanarak hem olgular hem de bu olguların ardındaki gerçeklikleri yani tüm gerçekliği araştırır. Böylece sanki Batı kaynaklı modern bilimin, ilmin bir bölümünü oluşturduğu²⁵⁶ ilmin bir alt kümesini oluşturmakta olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁷ Yine bilginin ilmi bütün muhtevasıyla karşılamadığı ve ilmin İslâm kültüründe çok önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁸ Dolayısıyla bu yaklaşımın tabii bir sonucu olarak şu soruya cevap aranmaya başlanmaktadır: Müslümanlar Batı kaynaklı modern bilim karşısında nasıl bir tavır takınmalıydı?

²⁵⁴ Bilimcilik (Scientism), bilimi bilgi elde etmenin tek yolu olarak gören anlayış. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan pozitivist akımı belirleyen ve insan zihninin tüm ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olduğunu iddia eden ve böylece bilimi putlaştıran öğretidir. Özellikle mantıkçı Pozitivistlere göre bütün anlamlı önermeler iki tülüdür. Bunlar ya dünya ile ilgili deneysel önermelerdir, ki o zaman onlar doğrulanabilmelidir. Öteki de matematik ve mantık önermeleridir. Bunlar yalnızca kendinden söz eden önermelerdir. İşte bu ilkeyi bir silah olarak kullanıp din, siyaset ve hata felsefe gibi hayatın diğer bütün boyutları ölü ilan edilebilen bir öğretilerdir. Cevizci, a.g.e., s.130-131; Türkdoğan, a.g.e., s.98.

²⁵⁵ Boutroux, a.g.e., s.42-43.

²⁵⁶ Mehmet S. Aydın, *İçerik Kritik Bakış*, Haz. Mehmet Gündem, İyadam Yay., İstanbul 1999, s.97.

²⁵⁷ Selim Uzunoğlu, *İlim ve Bilim*, İzmir 1992, s.23-30.

²⁵⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1993, s.31.

Bu konuda Batı'daki bilim anlayışının İslam'daki ilim anlayışının gelişiminin bir sonucu olduğu ve birbiriyle çatışmayacağı ve aynen alınması gerektiğini benimseyen düşünürler yanında üç farklı olumsuz yaklaşım vardır. Bunları kabaca şöyle tanımlayabiliriz:

1- Batı kültürü ve değerler sisteminin içerisinde doğan modern bilimin İslam'ın ilim anlayışından farklı temellere dayanarak bilgi ürettiği ve dolayısıyla onun bilgilerinin alınırken İslamlaştırılması gerektiğini ileri sürenler,

2- Yukarıda ifade ettiğimiz birinci Rönesans'a yani İlimin 8. ve 12. yüzyıllar arasında İslam kültür ve medeniyeti içerisinde kazandığı hususi şekline dönüşmesi gerektiğini düşünenler,

3- Unutulan ve anlam kaymalarına maruz kalan ilim paradigmasının yeniden oluşturulması için orijinal ve teorik çalışmaların yapılması gerektiğine inanan düşünürler.²⁵⁹

Modern bilim karşısındaki bu üç yaklaşımdan ilki daha çok Farukî'nin temsil ettiği bir yaklaşım, ikincisi ise Nasr'ın temsil ettiği bir yaklaşımı ifade eder. Üçüncü yaklaşım ise, belki "İslam modernizmi" çalışmalarıyla tanınan Fazlur Rahman'a yakıştırılabilir. Şimdi "Bilginin İslamlaştırılması" başlığı altında bunları biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

4.2 .Bilginin İslamlaştırılması Meselesi

Bu yaklaşıma "Bilginin İslamlaştırılması" (Islamisation of Knowledge) adlı çalışmasıyla adını veren İsmail Raci Farukî'ye göre, çağdaş bir İslam epistemolojisi oluşturulmalıdır. Bunun için önce eğitim problemi halledilmelidir. Düalist bir yapı arz eden yani bir tarafta İslamî bilimler öbür tarafta seküler bilimler ayrımı ıslah edilip uzlaştırılmalıdır. Sonra tüm insanlık mirası İslamî bir süzgeçten geçirilip Tevhid ilkesi çerçevesinde İslamlaştırılmalıdır.²⁶⁰ Nitekim o bir konuşmasında şöyle demektedir: *"Önümüzde oldukça önemli bir görev var. Ne zamana kadar, Batının önümüze attığı ekmek kırntılarıyla yetineceğiz? Şimdi kendimize has özgün şeyler üretmenin tam zamanıdır. Sosyal bilimciler olarak geçmiş eğitimimizi gözden geçirip, Kur'an ve*

²⁵⁹ Uzunoğlu, a.g.e., s.31.

²⁶⁰ İlhan Kutluer, İki Denizin Birleştiği Yer, Nehir Yay., İstanbul 1987, s.18-19.

*sünnet ışığında yeniden bunları düzenlemek zorundayız. Bu, atalarımızın tarih, hukuk ve kültür alanlarına yaptıkları özgün katkılara benzer şekilde olacaktır. Batı, onların mirasını almış, seküler bir kalıba sokmuştur. Bizim bu bilimi alıp, onu islamileştirmeyi istememiz çok şey midir?*²⁶¹

Farukîyi bu görüşe iten birçok nedenden bahsedilmektedir. Örneğin, pozitivist ve emperyalist temellere sahip olan bir bilgi ve bilim tasarımıyla hareket eden Batılı araştırmacıların tabiat bilimlerinde uyguladıkları yöntemleri sosyal bilimler alanında uygulamaya çalışması, insanı sadece duyuşsal verilerle inceleyen, istatistik verilere tabi tutulan bir varlık konumuna indirgemıştır. Bu Batı metodolojisinin önemli bir eksikliğıdir. İnsanın ahlâkî ve ruhî boyutlarını yok sayması, bunları besleyen dinî ve geleneksel değerlerin belirleyiciliğinin görmezlikten gelinmesi büyük bir eksiklik olup İslam kültürüyle uyuşmaz. Batının bilimsel metot diye evrensel kılmaya çalıştığı bu yöntem İslam toplumunun kendisini manevî kılan unsurlarından soyutlayarak kendine yabancılaştırmaktadır. Özellikle sosyal bilimler alanında Batı metodolojisinin ikinci eksikliğı ortaya çıkmaktadır. Bu onun evrensellik iddiası gereğı olarak objektif olduğunu söylemesidir. Halbuki özellikle beşerî bilimler alanında çalışan bir bilim adamının, içinde yetiştiğı kültür ortamından etkilenmemesi mümkün değildir. Ayrıca incelenen konu/olguların da bir insan ürünü olması dolayısıyla kendini olduğu gibi anlattığını söylemek de zordur. Çünkü inceleyen de bir değerler örgüsü vardır, araştırma tamamen bundan hâli olamaz.²⁶²

Seyyid Hüseyin Nasr'ın modern bilime karşı sunduğı alternatif ise ortaçağda oluştuğunu iddia ettiği olgun İslam düşüncesine dönüşü ifade eder. Nasr'a göre, bilim her ne kadar kendi içerisinde meşru ise de, bilimi bütünleyecek daha yüksek bir bilgidен yoksun olmaktan ve tabiatın kutsal ve manevî değerini tahrip etmiş olmaktan ötürü bilimin işlevi ve uygulaması meşru olmayan hatta tehlikeli olan bir hal almıştır. Bu durumun telafi edilebilmesi için, tabiatla ilgili metafizikî bilgi yeniden ihya edilmeli ve tabiata kutsal niteliğı tekrar iade edilmelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de, Hıristiyan öğretisi, tabiatın manevî anlamını içerecek biçimde genişletilmelidir. Bu din, söz konusu öğretilerin canlılığını koruduğı doğu metafizik'i ve dinî geleneklerinin yardımıyla başarılabilir. Bu geleneklerin

²⁶¹ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s.99.

²⁶² Uyanık, a.g.e., s.101; Daha geniş eleştiriler için bkz. Türkdöğün, a.g.e., s.40-49.

sağlayacağı yardım, yeni bir bilgi kaynağı olmaktan çok, Hıristiyanlık içinde büyük ölçüde unutulmuş olan bazı öğretilerin hatırlatılması biçiminde olabilir. Bunun sonucu olarak, tabiata kutsal niteliği yeniden kazandırılabilir; bilimlere – kendi alanlarındaki meşruiyetlerini ve değerlerini inkar etmeyen – yeni bir arka plan sağlanabilir. Bu da, bugün “lâik teoloji” adı altında yürürlükte olan akımın anti tezi olan bir tutum olacaktır. Yapılacak iş, ilâhiyatın lâikleştirilmesi değil; modern insanın en lâik alan saydığı bilimin manevî ve kutsal bir anlamda donatılmasıdır.²⁶³

Fazlur Rahman’a gelince o, aslında belli ölçüde Faruki gibi kökleri eğitimde olan bir sosyo-kültürel programın uygulanmasından yanadır. Fakat bu Faruki’de olduğu gibi sadece bir eğitim programından ibaret bir şey değildir. Bu program Faruki’de olduğu gibi basitçe islamileştirilen veya batıdan alınan bilgiye İslam etiketini yapıştırmak kadar basit bir mantık değildir. Rahman’a göre bu ancak kendi değerlerimiz içerisinde bilgiyi yeniden üretmekle olur. Çünkü çeşitli bilgi dallarının islamileştirilmesi, Kuran’a dayalı kalıcı bir metafizik oluşturmadıkça yaşama imkanı bulamaz. İslam dünyasında “İslam ve Ekonomi”, “İslam ve Psikoloji” gibi başlıkları taşıyan eserler makul görüşlere yer vermekle birlikte, esas itibarıyla savunmacı bir ruh halini yansıtmaktadır ve kalıcı bir çözüm değildir. Asıl yapılması gereken, Kuran’a dayalı bir metafizik sistem kurarak içtimaî ve ahlâkî bir toplum oluşturmak için bunu eğitimde sosyo-kültürel bir program haline getirmektir.²⁶⁴

Aslında burada şunu ifade etmek lazım ki, bu arayışlar sadece Faruki, Nasr ve Rahman ile sınırlı değildir. “*Bilginin islamileştirilmesi*” tezini ilk defa gündem eden “*Bilginin Batılı Biçiminden Kurtarılması*” (*De-Westernisation of Knowledge*) adlı tebliğiyle tartışmayı kızıştıran²⁶⁵ Naqib el-Attas olmuştur. Yine Pakistan, Endonezya, Mısır ve Sudan’da yürütülen çalışmalara daha bir çok düşünür katılmıştır.²⁶⁶

Görüldüğü üzere çağdaş İslam düşüncesinin problemleri çerçevesinde ta Abduh ve Afganî’ye kadar dayanan çözüm arayışlarının bir devamı olarak düşünebileceğimiz bu üç görüş büyük ölçüde, bilimi değer ve inanç sistemlerinden

²⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1967, s.10-11.

²⁶⁴ Mehmet S. Aydın, “Fazlu Rahman ve İslam Modernizmi”, Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet S. Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s.XXXII-XXXIII.

²⁶⁵ Kutluer, a.g.e., s.17.

²⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Uyanık, a.g.e., s.106-108; Kutluer, a.g.e., s.9-34.

soyutlayan bir sekularizasyona karşı duygusal bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmış ve sanırım özellikle beşeri bilimler alanında belli ölçüde haklı gerekçeler de bulabilmiştir. Nitekim Batı'da da Kuhn v.b. bilim adamları modern bilime karşı bazı eleştiriler yöneltmiştir.²⁶⁷ Fakat diğer açıdan "*bilginin islamileştirilmesi*" tezinde bazı yorumlar kabul edilemez sonuçlara varmış ve çok gülünç bir duruma düşmüştür. Örneğin, **Pervez Hoodbhoy**'a göre, özellikle general Ziya zamanında rejimin İslamlaştırılması çalışmasına katılan bir çok sözde düşünür, akıl almaz bir cüretle, Einstein'in görecelik kuramını kullanarak göğün hızının hesaplanmasından tutun da, cinlerin kimyasal içeriğinin bulunması ve hatta, Pakistan'ın enerji sorunlarının çözümlenmesi için, bu ateşli ilahî yaratıklardan enerji elde etmeye çalışmışlar ve bunu islamî bilim diye isimlendirme basitliğine düşmüşlerdir.²⁶⁸



²⁶⁷ Türkdoğan, a.g.e., s.41 vd.

²⁶⁸ Hoodbhoy, a.g.e., s.13.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

1. Deizm ve Bilimi Hazırlayan Rönesans Sonrası Entelektüel Ortam

Skolastiğin çözülmesinden sonra Rönesans'ı karakterize eden hareketler ortaya çıkmakta ve bu yönüyle Rönesans, ortaçağ düzeninin çözülüp yeniçağ'ı kuracak olan yeni ilkeler ve düşüncelerin belirmeye başladığı bir dönemi ifade etmekteydi. İşte yeni bir yaşam tarzı olarak Hümanizm; yeni bir din arayışı olarak reform hareketleri ve yeni bir bilim arayışı olarak da modern bilimin habercisi olan yeni doğa felsefesi bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.

1.1.Yeni Bir Yaşam Tarzı (Hümanizm)

Rönesans felsefesinin üzerinde durup antik örneklerine göre işlediği ilk sorun insan sorunu olmuştur. İnsanın özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğu ile ilgili çalışmalara ilkin Hümanizm adı verilmişti. Antikçağ'ın kılavuzluğu ile işe başlayan Rönesans felsefesi aradığı insanın tanım ve betimlenmesini de, yine bu çağın yapıtlarında bulacak ve onların gerçek şekline ulaşmaya çalışacaktır. Böylece hümanizm deyimi, ilkin dar anlamıyla, antik literatür üzerinde daha çok filolojik nitelikte olan çalışmalara verilen bir ad olarak ortaya çıkmış, fakat daha sonra geniş anlamıyla, modern insanın yeni hayat anlayışı ve duygusunu dile getiren bir akıma dönüşmüştür. Bu yeni hayat duygusu, dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin bir sistemini yaratmak istiyordu²⁶⁹ ve sonuçta insanı en yüksek değer olarak kabul eden, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkaran bir öğretiyeye dönüştü.

İşte, kökeni antik Yunan düşüncesine, insanı felsefî düşüncenin merkezine alan Sokrates'e, "*insan her şeyin ölçüsüdür.*" diyen Protagoras'a kadar geri giden,

²⁶⁹ Gökberk, a.g.e., s.188-189.

ama esas Rönesans döneminde, Tanrıdan uzaklaşan dikkatin insana yönelmesiyle ortaya çıkıp, aydınlanma ile gelişen ve daha sonra **varoluşçuluk, personalizm ve pragmatizm** gibi modern hareketlere kaynaklık eden ve bazen ateizm'e dönüşen hümanizm,²⁷⁰ o dönem için dini tam dışlayamasa da, şahsi bir dini hayat ihtiyacı doğurmuş ve buradan beslenen **mistik Hıristiyanlık** reform hareketlerine öncülük etmiştir. Diğer taraftan ise, özgürleşen akıl da, kendi imkanlarıyla ahlâkî doğruya ulaşabileceğine inanarak doğal din arayışına girişmiştir.

1. 2. Yeni Bir Din Arayışı (Reformasyon, Protestanlık, Doğal Din ve Deizm)

Bir taraftan Mistik Hıristiyanlık, dinin özünü derunî hayatta, ruhun Tanrı ile dolaysız münasebetinde ve kurtuluşu şahsî tecrübede ararken ²⁷¹ Reformasyon ve Protestanlık²⁷² ortaya çıkarken, - ki, bilindiği gibi, ortaçağda St. Thomas'ın Aristo'yu Hıristiyanlığın öğretileriyle birleştirmesi gibi,²⁷³ aynı şekilde Luther de bu dönemde, Erasme ile mistik şuuru birleştirerek Protestanlık mezhebine öncülük etti. - diğer taraftan felsefe de, kendisini ilâhiyat ile birleştiren bağı kırarak ²⁷⁴ ve bağımsızlığını kazanarak hür düşüncenin önünü açtı. İşte bu şekilde gençleşen ve dünya ile barışmaya başlayan Hıristiyanlık düşüncesine aklın önderliğinde yeni bir yol açılmış oldu.

İşte hümanizm ile önü açılan bu aklın dine uygulanması sonucu daha önce gördüğümüz üzere, doğal din ve deizm ortaya çıkacaktır. Fakat özgür akıl artık bununla da yetinmeyecek ve önce kendine, yani insana ve onun inancına yönelttiği akli daha sonra doğaya yöneltecek ve böylece yeni bir doğa felsefesi veya modern bilimin ilk fikrî tohumları ortaya çıkmaya başlayacaktır.

²⁷⁰ Cevizci, a.g.e., s.431-432.

²⁷¹ Boutroux, a.g.e., s.15.

²⁷² Burada Reformasyon denilince, geniş anlamıyla bu deyim, ta 17. yüzyılın içlerine kadar uzanan çeşitli din akımlarını da içine alabilir. Bunların arasında, Katolik Kilisesinin kendisine yapılan tepki yüzünden kendine yeni bir düzen vermek gayesiyle giriştiği *Karşı-Reformasyon* da vardır. Ayrıca Martin Luther(1483-1546)'in Protestanlığı da sadece Almanya sınırları içerisinde kalmamıştır. Çeşitli şekillere bürünerek İsviçre'de Zwingli ve özellikle de Calvin ile başlı başına bir mezhep olmuştur. Sonra İngiltere'de yayılan Calvinizm, burada, Protestanlığın bir şekli olan Angilicanizmi ortaya koymuştur. Gökberk, a.g.e., s.203; Geniş bilgi için bkz. McGrth, *Christian Theology*, s.60 vd.

²⁷³ Koyre, a.g.e., s.25.

²⁷⁴ Boutroux, a.g.e., s.15-16.

1. 3. Yeni Bir Bilim Anlayışı (Doğa Felsefesi)

Doğa bilimi de Rönesans ile birlikte bağımsız bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. O, özellikle tabiatın güçlerini meydana çıkarmak ve kendine mal etme, yaratma ve icat etme isteği şeklinde kendini göstermeye başlamıştır. Farklı yöntemler kullansalar da, empirist Bacon(1561-1626) ile İngiltere’de ve rasyonalist Descartes (1596-1650) ile de Kıta Avrupa’sında bir disiplin, düzen ve dilim dönemi başlamıştır. Nitekim İngiltere’de Bacon’ın yaptığını Descartes, ortaçağ felsefesini reddederek, Tanrının akılla algılanmasından ta maddi evren üzerindeki deneylere kadar uzanan bir rasyonalizm ile Kıta Avrupası’nda yapmıştır. Leonardo da Vinci(1452-1519)’nin açık bir şekilde tasavvur ve idrak ettiği tecrübeye dayalı tabiat ilmi, Kopernik(1473-1543) ve Galileo(1564-1642) ile kurulmuş ve tabiat kanunu fikri ortaya çıkmıştı.²⁷⁵

16. ve 17. yüzyıllardaki bu bilim hareketinin ilk hedefi, ortaçağdan kalma bir anlayışla doğayı ereksel nedenlerden ayıklamak, onu ereksel nedenlere göre açıklama anlayışından vazgeçmektir. Örneğin Bacon bu konuda şöyle düşünüyordu: **“Ereksellik, Tanrıya adanmış bir bakire gibi dölsüzdür.”**²⁷⁶ İşte yeni doğa felsefesi bu ereksel nedenlere karşıt olarak, her değişmeyi ve süreci etkin nedenlerle açıklamaya çalışıyor, ve bu yönüyle de 16. yüzyıl felsefesi, değişmenin bir erekselliğin ifadesi olduğunu öne süren Aristotelesçi öğretinin yerine, değişmenin yapının bir işlevi olduğunu kabul eden Platoncu öğretiyi koyuyordu. Böylece 16. ve 17. yüzyıllarda doğa kuramı iki aşamadan geçer. İlk aşamada evren hâlâ ruhsal ve canlı bir organizma olarak tasarlanır²⁷⁷ ve bu yönüyle de Goethe’de olduğu gibi büyü ile anlaşılmaya çalışılır.²⁷⁸ Fakat ikinci aşamada ise evren artık bir makine olarak tasarlanır ve bu tasarım o dönem monizmini (bircilik) ortadan kaldırır. Çünkü bir makine kendi dışında bir mühendis gerektirir. **Organik doğa görüşü** ortadan kalkınca doğanın Tanrıyla özdeşleştirilmesi anlayışı (panteizm) de tamamen

²⁷⁵ Boutroux, a.g.e., s.16-18; Adivar, a.g.e., s.142.

²⁷⁶ Collingwood, a.g.e., s.111.

²⁷⁷ Collingwood, a.g.e., s.111.

²⁷⁸ Lucien Goldmann, **Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Emre Arslan, Doruk Yay., Ankara 1999, s.23-30; Adivar, a.g.e., s.119.

anlamsızlaşır.²⁷⁹ İşte deizm tam burada ortaya çıkar ve 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle Newton(1642-1727)'un *mekanik evren anlayışıyla* iç içe gelişir.

Böylece Rönesans'ın somut tezahürleri olarak zihniyet değişimi ve değerli bir varlık olarak insanın ortaya çıkması (*hümanizm*), aklın meşruiyetinin tanınması (*rasyonalizm*), eşyanın hakikatının eşyadan sorgulanması (*bilim*) ve dünyevileşme (*sekülerizm, lâiklik*) ile *düşüncenin yapısı* (inana akıl yerine anlayan akıl), *metodu* (hakikatin verilen değil kazanılan bir şey olarak kabul edilmesi) ve *objesi* (metafizik yerine fizikî âlem) de değişmiştir.²⁸⁰

Böylece Reform'un özgür düşüncenin ortaya çıkışını sağladığı ve Skolastiğin bağlarından kurtardığı açıkça görülmektedir. Zaten deizm ve bilim buradan doğacaktır. Elbette, reformcuların yapıtlarında, bu devrimci felsefenin ilk genel evresini bulan ve ilkel Luthercilikle 18. yüzyıl deizmi ve sistematik ateizmi arasında bir baba oğul münasebeti gören A. Comte'un görüşü çok aşırı kabul edilebilir, fakat her Hıristiyana İncili yorum hakkının tanınması, şimdiye kadar bu yorum hakkını tekeline bulunduran Kiliseye karşı öyle bir ilke ortaya çıkarmış oluyor ki, bu ilke gelişerek ileride incili bile tehdit edecektir. Luther, Calvin'e yol açacak; Calvin, Voltaire'e²⁸¹ ve böylece devam eden süreç deizm ve bilimin gelişmesine alan yaratacaktır diyebiliriz.

2. Deizm ve Bilimin 17. ve 18. Yüzyıllarda Yeniden Canlanması

Bu dönemde deizm ve bilimin canlanması bir bakıma Rönesans'ın Reform aracılığıyla din alanında getirdiği yeniliklerin bir uzantısı olarak görülebilir. Nitekim bu şekilde hür düşünce gelişecek ve özellikle Descartes ile rasyonalizm tekrar canlanacak ve bunun neticesinde aklın doğaya uygulanmasıyla bilim; dine uygulanmasıyla da deizm ortaya çıkacaktır. Fakat bu iki kavram ortaya çıkarken birbirleriyle etkileşin içerisinde olacak ve bilim ortaya koyduğu başarılarla – örneğin, güneş merkezli evren tasarımıyla - dini bir değişime zorlayacaktır. Bilim artık dinin kendi alanına müdahalesini engellemeye çalışacak ve bunu yaparken de akli bilim

²⁷⁹ Collingwood, a.g.e., s.112-119.

²⁸⁰ Hocaloğlu, a.g.e., s.105-114.

²⁸¹ Albert Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. Cemal Süreya, Broy Yay., 3. Basım, İstanbul 1994, s.55-56.

ve felsefede olduğu gibi dine de uygulayacak ve dolayısıyla deizm veya doğal dine varacaktır. Fakat geçici de olsa bu şekilde tanımlanan din yani deizm o dönemde bilimin kolay benimsenmesi ve kök salması için önemli bir işlev görecektir. Çünkü o, vahiy ile aklı; din ile bilimi uzlaştırmaya çalışan bir geçiş dönemi hareketi olarak bilime alan açacak ve kök salmasını sağlayacaktır. Şimdi deizm ve rasyonalizm ile deizm ve mekanik evren tasarımı ilişkisine daha yakından bakalım.

2. 1. Deizm-Rasyonalizm İlişkisi

Çalışmanın bir çok bölümünde ve özellikle girişte ifade ettiğimiz üzere, deizm bir yönüyle rasyonalizmin başlattığı bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Descartes(1596-1650) ile başlayan ve Tanrının akılla algılanmasından ta maddi evren üzerindeki deneylere kadar uzanan **yeni rasyonalizm**²⁸² Bacon'un etkisinde gelişen İngiliz düşüncesinde daha bir sadelik kazanacak²⁸³ ve Locke ile dinin akıl dışı unsurlarını eleştiri hareketine dnyecektir. Akıl artık dinin emrinde değil, dini yargılayan bir konuma getirilecektir. Locke'un bu eleştirisinden etkilenen ²⁸⁴ dşnrlere zamanla deist öğretiyi geliştirecek ve onlardan Fransız, Alman ve Amerikan dşnrlere geçecektir. İşte bu görüş Tanrının evrene müdahalesini engelleyerek bilime alan açacak ve kurulan bazı dernekler ve yapılan bazı çalışmalarla bilim propagandası yapılacaktır. Fakat gerek birazdan ele alacağımız bilim anlayışı daha doğrusu **mekanik evren tasarımı**, gerekse akıl ile dini uzlaştırma çabası kalıcı olmayacak ve 18. yüzyıldan sonra modern yaklaşımların etkisiyle gündemden düşmeye yüz tutacaktır.

Burada son olarak şunu da ifade edelim ki, her ne kadar **deizm** bu yönüyle rasyonalizmin bir sonucu olarak ortaya çıksa da rasyonalizmin kendisiyle asla özdeşleştirilemez. Çünkü, deizm rasyonalizmin kendisi değil sadece 17. ve 18. yüzyıllarda teoloji alanındaki gelişiminin mantıkî bir sonucudur.²⁸⁵ Zaten rasyonalizm de ta antik çağdan beri bilginin kaynağına ilişkin bir ekol olarak devam edip gelmekte ve bu yönüyle de deizmden ayrılmaktadır.

²⁸² Adivar, a.g.e., s.142.

²⁸³ Boutroux, a.g.e., s.23.

²⁸⁴ Bury, a.g.e., s.127-128.

²⁸⁵ Curti, a.g.e., s.104.

2. 2. Deizm ve Mekanik Evren Tasarımı

Bir çok yerde ifade ettiğimiz üzere, deizm akla yaptığı vurgu yanında, sadece alemin mimarı olarak düşünülen, ona müdahale etmeyen bir Tanrı ve bilimin gelişmesine olanak sağlayacak şekilde düşünülen mekanik bir evren tasarımıyla ortaya çıkmış ve bilime destek olmuş, önünü açmıştır. Başta Newton olmak üzere bir çok düşünür bu mekanik evren anlayışını benimsemiş²⁸⁶ ve deist bir şekilde yorumlamışlardır.²⁸⁷ Zaten bazı araştırmacılara göre de, deizmin gelişmesinin temelinde de 17. yüzyılda doğa bilimlerindeki bu hızlı gelişme 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 tıkr tıkr 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 götürüyordu.²⁸⁸

Tanrı bu makineyi yapan bir *mühendis*, bu saati yaratan bir *saatçi* idi.²⁸⁹ 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. İşte bu şekilde gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumu dışında akla dayalı dinî ve felsefî bir hareket olarak doğacak olan deizm, bilimle uyumlu bir doğa tasarımı geliştirmeye bilime alan yaratmıştır. O, bilimi özellikle Kilisenin ve ruhban sınıfının baskısından kurtaracak ve benimsediği Tanrı-âlem ilişkisiyle bilime destek olmaya, özgürlükçü bir ortamda kök salıp gelişmesine yardımcı olmaya çalışacaktır.²⁹⁰

Böylece önceleri canlı bir organizma olarak kabul edilen²⁹¹ ve bundan dolayı bazen büyüyle anlaşılmaya çalışılan²⁹² evren artık deizmin de benimseyip

²⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Turner, a.g.e., s.35 vd.

²⁸⁷ McGrath, *Science and Religion*, s.16-21.

²⁸⁸ Arslan, a.g.e., s.229-230

²⁸⁹ Westfall, a.g.e., s.201.

²⁹⁰ Arslan, a.g.e., s. 230.

²⁹¹ Collingwood, a.g.e., s.111.

desteklediği mekanik evrene dönüşmekte ve bilime yeni bir kapı açmaktadır. İşte deistler bu doktrini yaymakla kendilerini bütünüyle tabii bilimler alanına yerleşmiş sayarak ilmin kabul ve ilan ettiği mekanik kanunlara zıt hiçbir hareketi evrenin ilk sebebine atfetmemeye ve dolayısıyla mucizeyi ve Tanrının tabiat kanunlarına müdahalesini inkar etmeye varmışlardır.²⁹³

3-Deizm, Din-Bilim İlişisine Bir Çözüm Üretebilmiş Midir?

Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi, deizm, büyük ölçüde din-bilim ilişkisi probleminde bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkmış ve bu problemi, din ile bilim arasında bir yakınlık uzlaşma olduğu, bütün gerçekliğin Tanrısal gerçeklik olduğu anlayışına dayanarak yeni bilimsel gelişmelerle Hıristiyanlık arasında bir problem değil bir uzlaşma bulunduğu,²⁹⁴ şeklinde bir yaklaşımla çözmeye çalışmıştır. Aklın hakemliğinde hurafelerden arındırılan dinin artık bilimle çatışmadığı aksine, onu desteklediği ifade edilmiştir. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere, İngiliz deizmini derinden etkileyen Locke, "*Hıristiyanlığın Makullüğü*" adlı çalışmasında, akli kıstas olarak dini ona göre değerlendirip eleştirmiştir. Şöyle ki, o, "*vahye yer vermek için akli ortadan kaldıran kimse onlann her ikisinin de nurlarını söndürmüş olur; ve yaptığı iş adeta, bir kimseyi, pek uzaklardaki, gözle görülmez bir yıldızı teleskopla görmek için gözlerini çıkartmaya ikna etmek gibi bir şey olur.*"²⁹⁵ demektedir.

Diğer açıdan bakıldığında deizm, yukarıda ifade ettiğimiz mekanik evren kurgusuyla da hem bilim hem de din için uygun bir model üretmeye ve böylece ikisini uyum içerisinde devşiren bir sistem kurmaya çalışmıştır. Örneğin evrenin bir saat, Tanrının bir saatçi gibi düşünüldüğü mekanik evren tasarımı Tanrıya da belli bir rol verilerek eserden müessire gitmeye çalışan bir düşünce geliştirilmek istenmiştir.²⁹⁶ Böylece hem din hem de bilim aynı sistem içerisinde birbirine uyumlu disiplinler olarak uzlaştırılmaya çalışılıyordu.

²⁹² Goldmann, a.g.e., s.23-30; Adivar, a.g.e., s.119

²⁹³ Boutroux, a.g.e., s.23-24.

²⁹⁴ McGrath, a.g.e., s.49.

²⁹⁵ Bury, a.g.e., s.127.

²⁹⁶ Arslan, a.g.e., s.230.

Deizmin savunduğu bu yaklaşım geçiş dönemi olarak görebileceğimiz o dönemde belli bir süre pratik bir çözüm işlevi görse de kalıcı olmamış ve din ile bilimin alanları, amaçları ve yöntemleri açısından birbirinden farklı alanlar olduğu şeklindeki modern ayrışmacı yaklaşımların benimsenmesiyle gündemden düşmüştür. Bilindiği gibi **modern yaklaşımlar** ile alanları ayrılan din ile bilimin artık ne çatışması nede uzlaşması problemi kalmamıştır. Çünkü bu yaklaşımlara göre, madem ki, bilim ve teoloji birbirinden çok farklı ön kabul ve tahminler çerçevesinde faaliyet gösteriyorlar, o halde, inancı desteklemek veya tekdüz etmek için doğa bilimlerine müracaat edilemez. Yine bunun tersi de doğrudur. Teoloji ve doğa bilimleri gerçeğe yaklaşıma çalışan birbirinden bağımsız ve farklı yolları temsil eder. Çünkü denir ki, doğa bilimleri "Nasıl?" sorusuyla, teoloji ise "Niçin?" sorusuyla ilgilenir; ilki doğadaki karşılıklı etkileşimler gibi ikincil sebeplere, sonraki ise doğanın nihai kökeni ve amacı gibi birincil sebeplere değinir.²⁹⁷ Zaten modern dönemde bilimsel ifadelerle dinî ifadeler veya önermeler aynı yöntemle değerlendirilmez, aksine ait oldukları alanlara göre değerlendirilirler. Çünkü biri olay ve olguları konu edinir, deneye konu olabilirken, diğeri, insanın aşkıyla ilişkisini düzenleyen ifadelerdir. İnsana bir bilgi vermekten ziyade onda bir heyecan uyandırmak, ruhunu terbiye etmek amacıyla olan değerlerle ilgili ifadelerdir yoksa dış dünyayı açıklamayı hedefleyen ve dolayısıyla bilimin alanına giren önermeler değillerdir. Kısaca, onlar farklı alanlara ve üsluplara sahiptirler.²⁹⁸

Yine aklın bilimdeki işlevinin aksine, din alanında tek başına yetersiz olduğu ve dinin akıldan çok duygu ve hisse dayandığı,²⁹⁹ şeklindeki modernist yaklaşımlarla da akla dayanan deizm gündemden düşmüş ve bir uzlaşmacı bir çaba olarak tarihteki yerini almıştır. Fakat şu unutulmamalıdır ki, fonksiyonellik açısından o, 17. yüzyılda büyük işlevler görmüş ve dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünü açmıştır.

Yine modern felsefede, -özellikle Hume'da- evrenin mükemmel olmadığı, aksine kötülükle dolu olduğu, dolayısıyla eserden müessire gitme çabasının çelişkili ve düzen delilinin geçersiz olduğu gösterilmeye çalışılmış ve bu eleştiri, ateizm karşısında teizmi olduğu kadar deizmi de dayandığı temel bir ilkedden mahrum

²⁹⁷ McGrath, a.g.e., s.50; Boutroux, a.g.e., s.42-43.

²⁹⁸ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Yay., İstanbul 1999, s.118-120.

²⁹⁹ Adivar, a.g.e., s.16; Boutroux, a.g.e., s.40-41.

etmiştir.³⁰⁰ Yine Mantıkçı Pozitivistlerin ifadesiyle ontolojik farktan dolayı yukarı da anlattığımız Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin bir saat ve saatçi ilişkisi gibi düşünülemediği, mantıkî açıdan bunun yanlış bir çıkarım olacağı şeklindeki eleştirilerle deizm gündemden düşmüştür. Ayrıca bazı Newtoncularda Newton'un evren tasarımını deizme karşı yorumlayınca³⁰¹ aklî ve felsefî dayanakların çoğunu kaybeden deizm gündemden düşmüştür.

4-Deizm, Bilimsel Gelişmelerin Bir Sonucu Olarak mı Doğmuştur?

Deizmin doğrudan doğruya bilimsel gelişmelerin bir sonucu olduğunu söylemek zordur. Bu belki daha çok rasyonalizm için belli ölçüde doğru olabilir. Çünkü daha önceden de belirttiğimiz gibi deizm, büyük ölçüde rasyonalizmin etkisinde kalan ve aklın din alanına uygulanmasının tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan bir harekettir.³⁰² Zaten amacı da Hıristiyanlığı akıldışı bütün unsurlardan ayıklamaktı. Fakat deizmin bilimle ilişkisine dönecek olursak şunu görürüz: deizm yeni başarılar elde etmeye başlayan bilimsel gelişmelerden ve özellikle 17. ve 18. yüzyılda Galileo ve Newton gibi bilim adamlarının çalışmalarından etkilenerek, yıllardan beri bilimin önünü kesmeye çalışan ve akli tutsak alan geleneksel Hıristiyanlığa karşı ortaya çıkmış ve akla, bilime uygun yeni bir dinî, felsefî hareketi başlatmıştır. Buna bakarak belli ölçüde böyle bir sonuca varmak mümkündür. Nitekim, bazı düşünürler, doğayı dizayn hususunda, Newtoncu argümanlara çok güven duyulması ve sık sık onlara müracaat edilmesinden dolayı deizmi, bilimsel evrimin mantıkî bir sonucu olarak tanımlamaktadırlar.³⁰³

Deizm, bilimin vardığı yeni sonuçlardan hareketle Kilisenin ortaçağdan beri bir dogma olarak savunduğu akıl dışı unsurları eleştirerek ortaya çıkmış ve yeni bilimin propagandasını yapan, dinin bilime müdahale etmemesi için Tanrının aleme müdahalesini engelleyen ve bu şekilde din ile bilimin çatıştığı zemini ortadan kaldırıp onları uzlaştıran bir model olarak ortaya çıkmıştır. Diğer açıdan şöyle de diyebiliriz: Descartes ile yeniden canlanan rasyonalizmin etkisiyle aklın dine uygulanması

³⁰⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s.208.

³⁰¹ Weldon, "Deism", s.158-159.

³⁰² Bury, a.g.e., s.127-128.

³⁰³ Weldon, "Deism", s.158.

deizmi ve daha aşırı bir yorumla doğal dini, aklın doğaya uygulanması ise doğa bilimini ortaya çıkarmıştır. Böylece hem ortaya çıkışlarında hem de gelişimlerinde eski geleneğin aksine ortak akıl paydasında birbirlerine destek olacak şekilde yapılanmıştır ve eklektik bir sistem olmuşlardır.

Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi bu akım en güçlü dönemini hatta yegane güçlü dönemini 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında, büyük ölçüde bilimsel kaygılardan doğan bir öğreti olarak yaşamıştı. Daha açık bir ifadeyle, daha yeni filizlenmeye başlayan modern bilim, Hıristiyanlığı 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 çekip eleştirileri büyük ölçüde karşılamış, hem de bilime yerleşip gelişeceği özgür bir alan açmıştır.

Son olarak belki şunu söyleyebiliriz: ortaya çıkışlarına bakıldığında önceliğin kime ait olduğu tam olarak kestirmek mümkün değildir. Çünkü her ikisinin de geçmişe uzanan kökleri ve bazı temsilcileri olmuştur. Fakat 17. ve 18. yüzyıllarda Kopernik, Galileo ve Newton ile varılan doğa bilimlerindeki gelişmenin Hıristiyanlığın evrenle ilgili görüşlerini yalanlamasıyla ³⁰⁴ deizmin akli kıstas alan ve kilisenin bu akıldışı dogmalarını eleştiren bir hareket olarak ortaya çıkması ³⁰⁵ ve bilime destek olması dolayısıyla onun bu yeni bilimsel gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğu izlenimi oluşmaktadır. Fakat şunu ilave edelim ki, aşağıda ele alacağımız gibi, deizm bu bilimsel gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış görünse de aslında o, bununla sınırlı kalmamış aynı zamanda bilimsel faaliyeti de geniş ölçüde destekleyerek önünü açmıştır.

5. Deizm, Bilimsel Faaliyeti Nasıl Etkilemiştir?

Öncelikle şunu söyleyelim ki, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı ve doğa yasalarına göre faaliyet gösteren bir evren tasarımı elbette bilimin gelişmesi için yeni bir dönüm noktası olacaktır. Çünkü bu şekilde tasarlanan bir doğa, bir organizma gibi canlı ve ruhi küreler topluluğu şeklinde düşünülen eski evren tasarımından çok farklı olarak artık bilginin konusu olabilecek şekilde Tanrının

³⁰⁴ Yıldırım, a.g.e., s.76-77; Cevizci, a.g.e., s.926.

³⁰⁵ Erdem, "Deizm", s.110.

dışında olan bir varlık alanıdır. Dolayısıyla akla konu olabilecek, insan tarafından gözlemlenip analiz edilebilecek ve böylece denetim altına alınabilecek olan cansız madde alanıdır. Yani o, artık ruhani olmayan, bilime konu olabilen ve ancak deney ve gözlemlerle anlaşılabilir olan bir varlık alanıdır. Artık bu doğal fenomeni anlamak, onun ereksel nedenini, Tanrı tarafından ona verilmiş olan amacı ya da işlevini anlamaktan geçmez. Tam tersine, doğal bir fenomeni anlamak, yeni doğa tasarımı bir sonucu olarak, onun fail nedenini, yani fiziki evrende onun doğuşuna yol açan koşulları ve faktörleri bilmeyi gerektirir. Şu halde, bu yeni kozmolojide evren, büyük ve cansız bir makine olup, hem insan varlıklarının ve hem de Tanrının dışında kalır. Bundan dolayı, doğa, Tanrının amaçlarına dair bir bilgi aracılığıyla değil de, ancak kendi terimleriyle anlaşılabilir.³⁰⁶ Zaten bilim de ancak böyle bir fikrî ortamda gelişme imkanı bulacaktır.

Aslında bilimin etkisiyle doğan deizm yarattığı özgür fikri ortamla bilimin gelişmesinde de önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zamanla bilimin batı toplumunda gelişip kök salmasında, benimsenmesinde, kilisenin otoritesinin kırılması, taassubun aşılması, toleransın yaygınlaştırılması ve hem dinî hem de toplumsal özgürlüklerin genişletilmesinde çok etkili olmuştur. Yine Hıristiyan 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.³⁰⁷ Böylece kilise adına yapılan kovuşturmalar ve cezalandırmalar³⁰⁸ felsefi temellerini yitiriyor ve belli ölçüde savuşturuluyordu.

Böylece deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine de olanak sağlıyordu. Madem ki Tanrı aleme müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz, yahut kutsal sayılamazdı. Kilise, Tanrının bedeni değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkum edemezdi. İşte bu anlayıştan güç alan ve tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan bir çok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi

³⁰⁶ Cevizci, a.g.e., s.927.

³⁰⁷ Aydın , a.g.e., s.173-174.

³⁰⁸ Bury, a.g.e., s.133-134; Russell, a.g.e., s.20 vd.

açıklayabileceğine inandı ve bu fikre paralel gelişen dışardan müdahale edilmeyen, otonom bir âleme yönelen bilim adamları bilimin yolunu da açmış oldu. Dolayısıyla bütün bu açılardan bakıldığında deizmin, dini konulara akli metotları uygulayan ve Hıristiyan aleminde 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.³⁰⁹

Son olarak şunu da ifade edelim ki, deist düşünürler her fırsatta geleneksel Hıristiyanlıktaki yanlış uygulama ve batıl inançları eleştirmiş, taassup yerine tolerans ve diğergamlığın yerleşmesine yardımcı olmuştur. Onlar dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünü açmaya ve böylece bilimin yerleşip gelişebileceği bir yuva yaratmaya çalışmışlardır. Nitekim Toland, kurduğu akıl dininin rahiplerini bilim, kahramanlarını ise insanlık tarihinin büyük şahsiyetleri olan bir akıl dini³¹⁰ ve bu fikri canlı tutacağı bir dernek kurarken³¹¹ 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.³¹² Ayrıca Hıristiyanlığın bilime karşı olmadığı, onun yeni bilimsel gelişmeleri benimsediği şeklindeki yaklaşımın³¹³ benimsenmesi ve vahyin değil aklın temel kıstas alınması gerektiği³¹⁴ gibi fikirler din adına bilime engel olmanın ne aklî nede dinî bir dayanağının bulunmadığı ortaya konulunca, bilime karşı tepki yumuşadı, eleştirilerin önü kesildi. Böylece, bilimin gelişebileceği özgür ortam yaratıldı. Yine Kilisenin akla ve bilime uymayan akıldışı dogmaları eleştirmesi de bilim için büyük bir destek olmuş, hür düşüncenin önü açılmıştır.

³⁰⁹ Aydın, a.g.e., s.174-176.

³¹⁰ Küçük, a.g.e. s.401; Gökberk, a.g.e., s.363.

³¹¹ Hazard, a.g.e., s.280.

³¹² McGrath, a.g.e., s.1.

³¹³ McGrath, a.g.e., s.49.

³¹⁴ Bury, a.g.e., s.128.

SONUÇ

Deizm, büyük ölçüde rasyonalizmin ve belli ölçüde de yeni bilimsel gelişmelerin mantıkî bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve hep bilimle karşılıklı bir ilişki içerisinde kalmıştır. Akıl, teoloji alanında deizmi ve daha uç noktasıyla tabîî din'i; doğa alanında ise bilimi desteklemiş ve geliştirmiştir.

Yeniçağ'da büyük ölçüde akla, matematik ve mekanik ilkelere dayalı bir doğa felsefesi şeklinde gelişen bilim ile akılı tek ölçü kabul eden deizm karşılıklı olarak birbirinden etkilenmiştir. Deist düşünürler yeni bilimsel gelişmelerin Kiliseyi hatta din kurumunu zor duruma düşürmesi, din ile bilimi bir çatışmanın içine sürüklemesi nedeniyle böyle seküler bir anlayışı benimseyerek problemi belli ölçüde de olsa çözüme kavuşturmak istemiş ve aklın öncülüğünde başlattıkları bir tür eleştiri hareketi sonunda dinî, felsefî bir sistem geliştirmişlerdir. İşte büyük ölçüde rasyonalizmden ve yeni bilimsel gelişmelerden etkilenmiş görülen bu hareket 17. ve 18. yüzyılın Hıristiyan Batı toplumunun problemlerine bir çözüm arayışı içerisinde gelişip yapılmıştır. O, önce dinin, Kilisenin hurafe ve bilimsel olmayan hatta çoğu zaman yeni bilimsel gelişmelerle açıkça yalanlanan birtakım dogmalarından arındırılması ve böylece bilimin önündeki batıl inançların temizlenmesi şeklinde başlamış fakat zamanla bütün bunlar sonucunda doğal dinle özdeş, akla dayalı felsefî bir öğreti olarak ortaya çıkmıştır.

Hıristiyan 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 felsefî temellerini yitiriyor ve belli ölçüde savuşturuluyordu.

Buna bağlı olarak deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine de olanak sağlıyordu. Madem ki Tanrı aleme müdahale etmiyor, o halde

tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz, yahut kutsal sayılmazdı. Kilise, Tanrının bedeni değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkum edemezdi. İşte bu anlayıştan güç alan ve tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan bir çok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın alemi açıklayabileceğine inandı ve bu fikre paralel gelişen dışardan müdahale edilmeyen, otonom bir âleme yönelen bilim adamları bilimin yolunu da açmış oldu. Dolayısıyla bütün bu açılardan bakıldığında deizmin, dini konulara akli metotları uygulayan ve Hıristiyan aleminde 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.

Deist düşünürler bu öğretiyi geliştirirken bilime yer açmak için evreni kendi içerisinde neden sonuç ilkelerine göre işleyen ve Tanrının müdahalesi olmayan mükemmel bir makine gibi düşünmüşler ve bu modele uygun olan Aristo'nun Tanrı-âlem ilişkisinden çok yararlanmışlardır. Onlar, Aristo'dan aldıkları bu modeli yeni filizlenmeye başlayan modern bilime alan açacak ve gelişimi önündeki engelleri ortadan kaldıracak şekilde yorumlamışlardır. Örneğin Newton, ne bilim ne de dinden vazgeçmiş her ikisini kendince orta bir noktada birleştiren deist bir yoruma varmıştır. Fakat zamanla bu kaynaklardan beslenen deizm, farklı toplum ve zamanlarda yine farklı filozoflar elinde farklı şekillere bürünmüştür. Bazen Hıristiyanlığı akfî açıdan tenkit eden fakat kendilerini Hıristiyan deist diye isimlendiren bazı düşünürler; bazen, Hıristiyanlığı hatta geleneksel din kurumunu tamamen reddeden, onun yerine doğal dini, doğal teolojiyi savunan düşünürler; bazen de, henüz yeterince palazlanmadığı için açıkça ortaya çıkamayan ateizmin soluk bir başlangıcı veya daha sonra ortaya çıkacak olan agnostisizmi benimseyecek olan hür düşünürlerce temsil edilmiştir.

Dolayısıyla şunu da ilave edebiliriz ki, bir çok düşünür Aristo gibi birtakım felsefi kaygılardan ziyade birtakım teolojik, pratik ve pragmatik gayelerle konuya yaklaşmış ve o dönem için çok hararetili olan din-bilim tartışmasına akla dayalı bir çözüm bulmaya çalışmış ve deizm böyle bir çaba ve ihtiyacın sonunda doğmuştur. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: deizmin tarih sahnesine bir takım metafizik kaygılardan ziyade, ne din ne de bilimden vazgeçemeyen ve yeni bilimsel gelişmelerden etkilenen ve yine dinin (Hıristiyanlığın) bir takım yalan yanlış

uygulamalarından, kilisenin baskısından bıkmış ve özgürlüğe susamış olan bir gurup hür düşünür tarafından daha çok pratik ve pragmatik gayelerle ortaya koyulduğu söylenebilir.

Sanırım bu ihtiyaç o dönem için inanmak isteyen fakat Hıristiyanlığın Kilise ile kurumlaşıp kaskatı bir hale gelen ve yine boğazına kadar hurafeye boğulan geleneksel dini ile yeni bilimsel gelişmelerin olumlu sonuçları arasında kalan düşünürlerin zihninde oluşan bir ihtiyaçtır. Bu düşünürler aslında ne dinden nede bilimden vazgeçmek istiyor fakat olduğu şekliyle de onları kabul edemiyorlardı. Çünkü birincisi hurafeye boğulmuş, ikincisi ise ateist bir tavır takınmıştı. İşte böyle bir noktada deist düşünürler yaygın Rasyonalizm ve yine doğal din ve benzeri yaklaşımlardan etkilenerak, bir şekilde âlemi yarattığı düşünülen fakat daha sonra ona müdahale hakkı verilmeyen, zaten mükemmelliğinden dolayı yine Tanrının ululuğuna işaret ettiği için böyle bir müdahaleye ihtiyaç bırakmayan, mükemmel bir makine gibi düşünülen bir Tanrı-âlem ilişkisi ortaya koyarak hem akıl, hem din hem de bilimin ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri veya böyle inanarak dinî ve toplumsal özgürlüklerin önünü açabilecekleri, bilimi geliştirebileceklerini sandılar.

Günümüzde ise bilim çevrelerine göre, din ile bilim arasında artık akıl diye bir ortak paydanın bulunmadığı, dinin daha çok duygu ve heyecana; bilimin ise akıl, deney ve gözleme dayandığı, alanları, amaçları ve yöntemleri açısından birbirinden ayrı disiplinler olduğu şeklindeki modern ayrışmacı yaklaşımların benimsenmesiyle deizm gündemden düşmüştür. Bu şekilde deizm, din ile uyumlu olma iddiasındaki felsefî bir temel ve bilimsel bir modele dayandığı için ne tam bağımsızlık beşindeki bilimi ne de mutlak akla teslim olmakla vicdan ve duyguları ihmal ettiği ve dinî ritüelleri dışarıda bıraktığı için dindarı tatmin edemeyerek gündemden düşmüştür. Fakat o, özellikle 17. ve 18. yüzyılda çok önemli işlevler görmüş ve bir geçiş felsefesi ve hareketi olarak, hem din hem de bilim için yeni çıgırlar başlatmıştır. Günümüzde de dinî toleransa dayalı bir hümanizm şeklinde varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

ADIVAR, A. Adnan, **Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)**, Remzi Kitapevi, 5.Baskı, İstanbul 1994.

AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Yay., 5.Baskı, İstanbul ?.

ARİSTOTELES, **Metafizik**, Çev.Ahmet Arslan, Ege Üniv. Yay., İzmir 1993.

ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., 4.Baskı, Ankara 1999.

—————, **İbn Haldun**, Vadi Yay., Ankara 1997.

ATAY, Hüseyin, **Fârâbi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974.

AYDIN, Hüseyin, **Yaradılış ve Gayelilik**, T.D.V. Yay., Ankara 1996.

AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 5. Baskı, Ankara 1996.

—————, **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

—————, **"Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi"**, Fazlur Rahman, **İslâm** (Çev. Mehmet Dağ & Mehmet S. Aydın), Selçuk Yay., 3. Baskı, Ankara 1993.

—————, **İçe Kritik Bakış**, Haz. Mehmet Gündem, İyidam Yay., İstanbul 1999.

BAYET, Albert, **Dine Karşı Düşünce Tarihi**, Çev. Cemal Süreya, Broy Yay., 3. Basım, İstanbul 1994.

BAYKAN, Fehmi, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, T.D.V. Yay., Ankara 1996.

- BAYRAKTAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, T.D.V. Yay., Ankara 1997.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, "**Muhammad İbn Zekeryyâ el-Râzi**", Çev. Osman Bilen, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Ed. M. M. Şerif, c.2, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- BERMAN, Davit, **A History of Atheism in Britain**, Croom Helm Ltd., London 1988.
- BLANSHARD, Paul, **Classics of Free Thought**, Prometheus Boks, New York 1977.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yay., 7. Baskı, Ankara 1997.
- BOUTROUX, Emile, **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, Çev. Hasan Kâtipoğlu , M.E.B.Yay., İstanbul 1988.
- BURY, John Bagnell, **Fikir ve Söz Hürriyeti (A History of Freedom of Thought)**, Çev. Avni Başman, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 1959.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 1999.
- CHANDLER, Samuel, **Reflections on The Conduct of The Modern Deists**, Routledge/Thoemmes Press, London 1995.
- COLLINGWOOD, Robin George, **Doğa Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara 1999.
- COPLESTON, **Felsefe Tarihi (Aydınlanma)**, Çev. Aziz Yardımlı, c.6, İdea Yay., İstanbul 1989.
- CURTİ, Merle, **The Growth of American Thought**, Harper and Row Publishers, New York 1964.
- ÇETİN, İsmail, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yay., Ankara 1995.
- ÇUBUKCU, İbrahim Agah, **Gazâli ve Kelâm Felsefesi**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1970.

DAVIES, Paul, **Tanrı ve Yeni Fizik** (God and The New Physics), Çev. Murat Temelli, İm Yay., 3.Baskı, İstanbul 1995.

DEMİR, Ömer, **Bilim Felsefesi**, Vadi Yay., Ankara 1997.

DEMİRCİ, Mustafa, **Beytû'l-Hikme**, İnsan Yay., İstanbul 1996.

DEMİRCİ, Mustafa, **Beytû'l-Hikme**, İnsan Yay., İstanbul 1996.

EMİROĞLU, İbrahim, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, Asa Yay., İstanbul 1999.

ERDEM, Hüsamettin, **"Deizm"**, **Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1994.

FONTANA, Josep, **Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması** (The Making of Europe), Afa Yay., İstanbul 1995.

FREUND, Julien, **Beşerî Bilim Teorileri**, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, T.T.K. Yay., 2.Baskı, Ankara 1997.

FROLOV, İvan, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997.

GAZALÎ, Ebû Hâmid, **el-Munkızu mine'd-Dalâl**, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1948.

—————, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı yay., İstanbul 1981.

GİLSON, Étienne, **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1986.

GOLDMANN, Lucien, **Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Emre Arslan, Doruk Yay., Ankara 1999.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7.Baskı, İstanbul 1994.

GÜLVEREN, Mevlüt, "**Sunuş**", Descartes, **Yöntem Üzerine**, Çev. Bülent Kenar, Düşünen Adam Yay., İstanbul 1998.

HANCERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

HAZARD, Paul, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul 1999.

HEIMSOETH, Heinz, **İmanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

HOCAOĞLU, Durmuş, **Laisizm'den Milli Sekülerizm'e**, Selçuk Yay., Ankara 1995.

HOODBHOY, Pervez, **İslam ve Bilim (Islam and Science)**, Çev. Eser Birey, 3.Baskı, İstanbul 1997.

İBN RÜŞT, **Tehâfütü't-Tehâfütü'l-Felâsife**, Çev. Kemal IŞIK ve Mehmet DAĞ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986.

JOHNSON, Robert L., "**The Deist Roots of The U.S.A.**", <http://www.deism.com/DeistAmerica.htm>, 09.10.2001.

JOYCE, G. C., "**Deism**", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Ed. James Hastings, T&T Clark, Edinburg 1994.

KARADENİZ, Osman, "**Takdim**", İzmirli İsmail Hakkı, **İslam Dini ve Tabii Din**, Sad. Osman Karadeniz, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1998.

KOYRE, Alexandre, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1989.

KUTLUER, İlhan, **İki Denizin Birleştiği Yer**, Nehir Yay., İstanbul 1987.

KÜÇÜK, Hasan, **İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler**, Dersâdet Yay., İstanbul 1980.

KÜYEL, Mübahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara 1950.

LESLIE, Charles, **A Short And Easie Method With The Deists**, Routledge/Thoemme Press, London 1995.

MCGRATH, Alister E., **Science and Religion**, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1999.

-----, **Christian Theology**, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1997.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, 6.Basım, İstanbul 1997.

MOSSNER, Ernest Campbell, "Deism", **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., New York 1967.

NASR, Seyyid Hüseyin, **İnsan ve Tabiat**, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1967.

ÖZCAN, Hanifi, **Maturidî'de Dinî Çoğulculuk**, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1995.

-----, **Mâtüridî'de Bilgi Problemi**, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1993.

PAİNE, Thomas, **The Age of Reason**, Prometheus Boks, New York 198.

PRIDEAUX, Humphrey, **A Letter To The Deists**, Routledge/Thoemme Press, London 1995.

REESE, William L., **Dictionary of Philosophy and Religion**, Humanities Press, London 1995.

ROLSTON, Holmes, **Science and Religion**, Random House Inc., New York 1987.

ROSS, William David, **Aristoteles**, Haz. Ahmet Arslan, Ege Ün. Yay., İzmir 1993.

RUSSELL, Bertrand, **Din İle Bilim**, Çev. Akşit Göktürk, Say Yay., 6.Baskı, İstanbul 1994.

-----, **Neden Hıristiyan Değilim?**, Çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul ?.

TEKELİ, Sevim ve Arkadaşları, **Bilim Tarihi**, Doruk Yay., Ankara 1997.

TEMELLİ, Murat, "Yeni Fizik", Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik (God and The New Physics)**, Çev. Murat Temelli, İm Yay., 3. Baskı, İstanbul 1995.

TİLGHMAN, B. R., **The Philosophy of Religion**, Blackwell Publishers, Oxford 1994.

TİNDAL, Matthew, **Christianity as Old as the Creation**, Routledge / Thoemmes Press, London 1995.

TOPALOĞLU, Aydın, **Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi**. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 1996.

TURNER, James, **Without God, Without Creed**, The John Hopkins University Press, London 1986.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, M.E.B. Yay., İstanbul 1995.

URHAN, Veli, **Kişiliğin Doğası**, Vadi Yay., Ankara 1998.

UYANIK, Mevlüt, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

UZUNOĞLU, Selim, **İlim ve Bilim**, İzmir 1992.

WALTERS, Kerry S., **The American Deists**, University Press of Kansas, Lawrence 1992.

WATT, W. Montgomery, **Müslüman Aydın**, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir 1989.

WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5.Basım, İstanbul 1993.

WELDON, Stephen P., "Deism", **A History of Science and Religion in The Western Tradition**, Ed. Gary B. Ferngren, Garland Publishing, Inc., New York and London 2000.

WESTFALL, Richard S., **Science and Religion in Seventeenth-Century England**, The University of Michigan Press, U.S.A. 1973.

-----, **Bilimin Oluşumu**, Çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yay., 7.Basım, Ankara 1997.

YARAN, Cafer Sadık, **Din ve Bilim**, Sidre Yay., Samsun 1997.

YILDIRIM, Cemal, **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

-----, **Bilimin Öncüleri**, TÜBİTAK Yay., 16.Basım, Ankara 2001.